

学位（博士）請求論文

近代真宗教学史の研究

— 本願寺派における教学近代化の系譜

内手 弘太

目次

序論

第一節 近代真宗教学の枠組みとその課題・・・・・・・・・・・・・・・・二頁

第一項 近代真宗の形成とその問題点・・・・・・・・・・・・・・・・二頁

第二項 「近代教学」とは何か・・・・・・・・・・・・・・・・六頁

第二節 本論の課題・・・・・・・・・・・・・・・・一頁

第一項 課題と視角・・・・・・・・・・・・・・・・一頁

第二項 真俗二諦論と近代真宗教学史・・・・・・・・・・・・・・・・一三頁

第三節 本論の構成・・・・・・・・・・・・・・・・一六頁

本論

第一章 近代真宗教学の源泉 ― 明治前期の真宗本願寺派と島地黙雷

はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・三四頁

第一節 明治初頭における島地黙雷の活動と政教関係・・・・・・・・三七頁

第一項	幕末維新时期における島地黙雷と教団改革運動	三七頁
第二項	政教関係と護法思想、そして洋行へ	四〇頁
第三項	海外教状視察と島地における「教」	四四頁
第二節	島地黙雷における「宗教」	四八頁
第一項	大教院分離運動と「宗教」	四九頁
第二項	宗教論の受容	五三頁
第三節	島地黙雷異安心事件とその教学史上の位置	五八頁
第一項	明治一〇年前後における本願寺教団の動向と課題	五八頁
第二項	寺務所東移事件概要	六二頁
第三項	島地黙雷の異安心問題	六六頁
おわりに		七五頁
第二章	「道徳の時代」における真宗の様相 — 前田慧雲の真宗道徳論とその展開	
はじめに		九四頁
第一節	真宗教学史研究上における前田慧雲の評価	九七頁

第二節	宗教改革論と前田慧雲	一〇一頁
第一項	本願寺教団における宗教改革論の受容 — 学林改革と中西牛郎の登用	一〇一頁
第二項	宗教改革論について	一〇三頁
第三節	前田慧雲の宗教論 — ユニテリアンの受容	一一三頁
第一項	前田慧雲における「仏教理解」の特色	一一三頁
第二項	宗教的要素としての「感化力と倫理」	一一六頁
第三項	前田慧雲の真宗道德論	一一八頁
第四節	前田慧雲の修養論とその意義	一二四頁
第一項	第二次「教育と宗教」論争と「修養」	一二四頁
第二項	前田慧雲の「倫理的宗教」と「修養」	一二八頁
おわりに		一三九頁
第三章	大正期における真宗教学の動態 — 「社会」の発見と梅原真隆	
はじめに		一五八頁
第一節	梅原真隆とその評価	一六一頁

第二節	大正期における本願寺教団の課題	一六七頁
第一項	大正前期における教団の状況	一六七頁
第二項	大正後期における本願寺教団の動向と一如会の設立	一六九頁
第三節	梅原真隆の思想構造	一七六頁
第一項	梅原真隆の葛藤	一七六頁
第二項	梅原親鸞解釈の基点としての流罪	一八〇頁
第三項	「愚禿非僧非俗」に対する解釈	一八三頁
第四項	自己内省への展開	一八七頁
第三節	梅原真隆の親鸞主義 — 当事者としての自己内省	一九四頁
おわりに		一九八頁
第四章	昭和前期における本願寺派教学の構造 — 十五年戦争と真宗教学	
はじめに		二一六頁
第一節	昭和前期における本願寺教団と刑務教誨の動向	二一九頁
第二節	刑務教誨・保護事業における真宗思想とその展開	二二六頁

第一項	「悪人の宗教」としての真宗思想	二二六頁
第二項	「家の宗教」としての真宗思想	二三〇頁
第三項	家族保護事業における思想的展開	二三五頁
第四項	梅原思想の二面性と保護事業との共通性	二三九頁
第三節	総力戦体制と真宗教学	二四三頁
第一項	新体制設立と本願寺教団	二四四頁
第二項	総力戦下における真宗思想 — 普賢大圓を中心に	二四七頁
第四節	戦時教学と真宗教学 — 中島岳志の問いかけを基点として	二五九頁
第一項	戦中における普賢大圓の仏性論	二六〇頁
第二項	戦後における仏性論の展開と否定性	二六五頁
おわりに		二七三頁
第五章 戦後親鸞論と真宗教学の動向		
はじめに		
第一節	田辺元における親鸞思想解釈の前提 — 「種の論理」とその挫折	二九六頁
		三〇二頁

第一項	「種の論理」の構造と「個」	三〇四頁
第二項	「種の論理」の訂正 — 「個」の変化を中心に	三〇六頁
第二節	『懺悔道としての哲学』考	三一〇頁
第一項	懺悔道の構図 — 自由と根源悪の関係から	三一―一頁
第二項	田辺元における三願転入の構造とその意義	三一―六頁
第三節	田辺元の真宗批判と普賢大圓の応答	三二―三頁
第一項	田辺元による批評	三二―三頁
第二項	普賢大圓からの応答	三二―七頁
第四節	普賢大圓における三願転入論	三三一―一頁
第一項	三願転入と人間観	三三一―一頁
第二項	三願転入と社会性	三三―七頁
第五節	普賢大圓における「信仰と実践」の構造 — 田辺元との比較を通して	三四―四頁
第一項	実践論の相違 — 「宗教」に期待されたもの	三四―四頁
第二項	「人間と社会」の関係 — 人間が先か、社会が先か	三四―六頁
おわりに	・ ・ ・ ・ ・	三五―三頁

結論	三七五頁
初出一覽・参考文献・テキスト	三九五頁
付録	四二一頁
【資料 一】「念仏往生義概評」	
【資料 二】「答書」	
【資料 三】「嶋地黙雷答書評破」	

序 論

序論

第一節 近代真宗教学の枠組みとその課題

第一項 近代真宗の形成とその問題点

本論文は、明治時代から敗戦後までの真宗本願寺派¹の真宗学者を中心として、彼らが近代日本で時代思潮や社会の諸問題に対して如何に言及し、また「教学」について論じたかを検討するものであり、彼らの思想構造や教学解釈の把握を通して、近代真宗教学の展開（教学近代化の系譜）について明らかにすることを目的としている。先に断っておくと、本論で用いる真宗教学は便宜上、「教理」を指し、「真宗思想」はより広範な範囲、真宗に関する諸思想と定義しておきたい²。では、本論の課題・目的を明確にするために、近代真宗を対象とする研究動向を確認しておこう。

近代日本の思想界において、真宗（者）は仏教界をリードし、また浄土真宗の宗祖である親鸞は、一般によく知られた仏教者の一人となった。しばしば指摘されるように、仏教の近代化に影響を与えたとされる僧侶や知識人のなかには、真宗の僧籍を持つ者が極めて多い。西洋の宗教概念を受容し、日本型政教関係を構

築した島地黙雷（本願寺派、一八三八〜一九一〇）、仏教の哲学化を図った井上円了（大谷派、一八五八〜一九一九）、仏教史研究の開拓者である村上專精（大谷派、一八五二〜一九二九）、また探検隊を組織し、仏教史料の発掘調査を実施した大谷光瑞（本願寺派、一八七六〜一九四八）など、仏教の近代化あるいは「近代仏教学」の形成に尽力した人物の多くは、真宗の僧籍を有していた。そのため、近年の近代仏教史研究をリードするオリオン・クラウタウは、「我々はもしかして、多くの場合において「仏教近代化」というタームの下で、実は「真宗史」を描写しているかもしれない。」と論じている。すなわち、近代仏教を叙述する作業は、しばしば浄土真宗が近代日本で変化し定着していく流れを描き出すことになっていた。近年、大谷栄一⁴や島蘭進⁵らは、「日蓮仏教（主義）」に焦点をあて、在家仏教の社会運動や政治運動が近代仏教の特徴であると指摘している。だが、碧海寿広が「近代仏教Ⅱ日蓮仏教論は、真宗に傾斜した事例に基づいて描かれる近代仏教の特異性をあぶり出すとともに、結局のところそのような特異性を有する真宗が大きくリードした（せざるをえなかった）日本の近代仏教史の性格の一面を、より明確にしている。」と論じるように、真宗の評価や位置づけは、近代日本の仏教を考える際、重要な位置を占めていることは否定できない。しかしながら、碧海によれば、近代真宗の研究は「停滞状況」にあるとされる。その理由を以下で見えておくことしたい。

近代真宗といえば、我々はすぐに「清澤満之（一八六三〜一九〇三）と精神主義」を想起するだろう。近

代仏教史研究において、清澤満之（精神主義）は「仏教近代化」の到達点の一つとされ、現在に至るまで清澤を扱った著作や論文が多数発表されている。碧海は「近代真宗」の形成」として、清澤に関する言説を①彼の生きた時代、②彼の死後における大谷派宗門内での偉人化の過程、③戦後の研究者による議論の展開という三つの局面から振り返り、清澤満之論の系譜から〈近代真宗〉の形成とその課題を検証した。その結果、清澤満之論には、近代仏教史の語りの中で、「宗門内に「近代」を持ち込んだ「伝統」の創始者」と、「近代」に敏感に呼応しつつそれを批判した（し損ねた）人物」とする見方があると指摘したうえで、その議論の何が問題であり、〈近代真宗〉の議論で何が不足してきたか明示した⁷。

前者の立場は、清澤満之とその門下生のなかに〈近代真宗〉を読み込んだために、議論が閉塞状態に陥っているとされる。一方で後者は、清澤の近代性に注目が集中したために、彼の思想や行動の「伝統性」に目を向けようとした研究が乏しく、「そうした言説は清沢論に限らず、近代仏教（真宗）史に内包された伝統の意義を正當に評価しえないという問題にもつながった。」とまとめている。

筆者も、碧海が論じた清澤満之論に基づく〈近代真宗〉の問題に同意している。近代の真宗を対象とした研究は、高輪仏教大学の問題や野々村直太郎異安心事件の研究など、個別の問題や事件を対象としたものは存するが、ことに思想面に焦点を当てたとき、清澤満之とその門下に研究が集中している。けれども〈近代真宗〉を彩る様々な事象は、決して清澤満之とその門下に限られるわけではない。また、「前近代性」をも意

味する「伝統」は、碧海が検討対象とした近角常観（一八七〇～一九四一）がそうであったように、近代に活躍した多くの人物たちの足場となり、彼らの体験や表現、思想形成に多大な影響を及ぼした。

さらにこうした碧海の指摘に加え、もう一つ、精神主義を中心にした〈近代真宗〉の課題についても指摘しておきたい。近代仏教史研究の先駆者である吉田久一は、精神主義を新仏教運動と並ぶ、近代仏教の到達点として評価した。その認識は、現在でも広く共有されている。

吉田によると、新仏教運動が社会性を強調する一方で、清澤・精神主義は、「人間精神の内面に沈潜することによって、近代信仰を打ち立て。」ようとしたとされる。こうした個人主義や自己の内面に重点を置くことで、近代天皇制国家における国民道徳論に対して、独自の場所を確保したという¹⁰。しかし、そうした思想は「知識層の内観にとどまって庶民にまで降下」せず、「産業革命後のいわゆる下層社会に出現する初期労働者や、貧困層や、資本主義的洗礼を受け続ける農民」たちへの関心が抜け落ちていると論じた¹¹。このような精神主義への評価が「内面性」にこそ「近代仏教」の一つの到達点があるというイメージを定着させ、近代真宗の特徴とされていく¹²。筆者も、近代真宗が「内面性」を重視したということは認めるところである。だが、現実の多くの真宗者は、「現実（社会）」における問題や動きに対して敏感に反応し、「内面性・内面志向」と「社会性・社会志向」の間で葛藤している様子を見ることができ、必ずしも「内面への沈潜」ばかりが同時代の総体的状況ではないことに注意が必要である¹³。

本論では、このような問題関心のもとで、「社会」が誕生・生成する中で¹⁴、特に本願寺派の真宗者が如何に歴史的現実面に直面し、教学との関係性の中で思考をめぐらせ、そしてどう言及したのかに注目したい（詳しくは後述）。それは、近代仏教史が吉田久一以来、「内面性の精神主義」と「社会性の新仏教運動」と二項対立的に描かれてきた状況を見直し、精神主義運動とは異なる近代真宗を描くことにつながるだろう¹⁵。

以上より、本論文ではこれまでの精神主義とは異なる近代真宗の系譜を示すとともに、「内面性」に偏重したとされる「近代真宗像」再考も目標の一つとする。そのうえで本研究では、近代日本における真宗教学の展開を明らかにすることを目的としているため、次節で従前の「近代教学」について確認し、本論文の課題と視角を明確にしておきたい。

第二項 「近代教学」とは何か

昨今、「近代教学」という言葉は親鸞研究において頻繁に目にする¹⁶。真宗学では、江戸時代における親鸞教義への解釈を「江戸宗学」と呼称し、その対比をなすものとして「近代教学」が論じられてきた。明治時代に入ると、西洋諸国の近代的学問が発見・輸入されることで、学問機関の制度上の変遷とともに、親鸞教義を解釈する視点の再考が進められた。その結果生まれたのが、「近代真宗学」である。そして、その学問姿勢から導き出されたものが、「近代教学」として定義されている。ところが、この「近代教学」という言葉

は、本願寺派の教学ではあまり馴染みがない。

龍溪章雄¹⁷や安富信哉¹⁸が指摘するように、「宗学の近代化」は、本願寺派と大谷派では別のルートを辿っていく。その際、分水嶺として、本願寺派では前田慧雲（一八五五～一九三〇）、大谷派では清澤満之が取り上げられる。龍溪は両者の方法論を、彼らの文献に基づき詳細にまとめたうえで、その相違点を指摘した。少し長いが、労を厭わず引用しておこう。

前田の主張する歴史的研究はその後本願寺派・龍谷大学真宗学会の研究主流となってゆくのであるが、大谷派・大谷大学真宗学会では余り盛んには行なわれず、逆に哲学的組織的研究の方は大谷派・大谷大学真宗学会の主流を占めるに至る。しかもその教義学研究分野における哲学的組織的研究法についても、本願寺派・龍谷大学学界ではどちらかといえば主体的・実存的方向に非ずして、むしろ客観的方向が主となったのに対し、大谷派・大谷大学学界においては主体的・実存的方向が主流を占めてきた。清沢の「内観」Ⅱ「実験」の方法論の提示と、曾我、金子といったすぐれた教学者がその方法論を更に受肉化することにより近代教学の進展が計られた、という事情に由るものと推察する。清沢においては歴史的な研究法が語られないかわりに、前田においては哲学的組織的研究法において清沢の如き「内観」Ⅱ「実験」的方法論が示されていない。ここに両者間の相異点が見られよう。¹⁹

本願寺派では、前田以後、浄土三部経や七祖を中心に研究され、親鸞教義の「伝統と己証」を明らかにする浄土教理史研究が活発化していく。あるいは、親鸞以後の歴代宗主および存覚や江戸期の注釈書を参照し、論点を整理したうえで、親鸞の文献に対峙する研究が中心をなしていると考えられる。このような本願寺派における教学研究は、表面上においては、それぞれの問題意識や時代性を看取しがたく²⁰、また先達の見解を参照する場合も、教学者の諸解釈は学説史として集約され、解釈の背後にある個々の問題意識や時代性は検討が及ばない²¹。そのため、近代の真宗者の解釈を参照する場合も、「近代」という時代を反映したも²²のとしてではなく、一つの見解として捉えられる傾向にある。

一方で、清澤を中心とする「内観Ⅱ実験」の教学は、暁烏敏（一八七七〜一九五四）が「弥陀の実在は理論や学問で証せらるゝものでなければ人から習ひ覚えるものでもない。これは私共各自の心霊的の実験によるの外はない²³」と、『歎異鈔講話』（一九一一年）で宣言したように、自己の「体験（実験）」にその基準が設けられる。そこには、内面的な悩みに苦しみ、そこから解放された親鸞が描かれ、日露戦争を前後した「自己（個）の確立」という近代的課題に対して応答している様相が顕著にみられる。したがって、個々の問題意識や時代性を明確に窺うことが出来る。この清澤に用意された思想が、暁烏によって広められ、曾我量深（一八七五〜一九七二）・金子大榮（一八八一〜一九七六）らによって教学化され、法蔵菩薩論や浄土論として深められていく²⁴。このような教学解釈の展開が「近代教学」といった一つの枠組みを確保したと考

えられる²⁴。

では本願寺派には、「近代教学」はないのか。決してそのようなことはない。確かに本願寺派の真宗学における親鸞研究は、近代仏教学をベースにした客観的な文献研究や論題研究を基礎におくものであるため、ここからは個々の問題意識やその背後にある時代性は見出し難い。だが、こうした客観的な研究方法を用いつつ、講演録や『中外日報』などの新聞メディア、個人雑誌を含む雑誌メディアでの言論は、時代や現実の諸問題、あるいは教団の問題に積極的に反応しており、近代という時代の中で真宗思想・教学を位置づけようと試みるとともに、自らの思想や教学を構築する様子が窺える。また、そこには「客観的学問」と現実との葛藤があったとも考えられる。

そのうえで、なぜ本願寺派で「近代教学」は論じられず、大谷派では率先して認められるのか。それは、戦後の大谷派の動向が大きく関係する。大谷派でも、一九一五（大正四）年に大谷派講師であり、近代仏教学の泰斗として知られる南条文雄（一八四九〜一九二七）を中心に『真宗大系』が刊行され、また一九四一（昭和一六）年に『続真宗大系』が発刊される。ここでは江戸時代の宗学者たちの講録の価値を積極的に認め、宣伝している様子が見受けられる。また近代教学の担い手たちも、近世の学僧に敬意を払い、深励（一七四九〜一八一七）や了祥（一七八八〜一八四二）の研鑽の延長線上に自らの学問があることを論じている²⁵。だが、それが戦後の同朋会運動へつながる動きの中で、一九五六（昭和三一）年、宗務総長であった宮谷

法含（一八八二〜一九六二）が、教学復興のために、清澤満之を「伝統」として、「徳川封建教学の桎梏から脱皮」させた存在と位置付け²⁶、「江戸宗学」と「近代教学」の対立が示されたのである。このような教団の動向によつて、大谷派では政治性を含んだ言葉として「近代教学」が定着していった²⁷。

もちろん、先述の方法論の相違や、前田と清澤の八歳という年齢差も近代的学問の形成期において大きな差であるといえる。また、清澤満之とその門下生は、東京の私塾浩浩洞で共同生活を行い思想研鑽に取り組み、一方で前田を代表とする本願寺派は、高輪仏教大学事件によつて言論の中心地であつた東京からの撤退を余儀なくされ、京都の教団を中心にして本願寺派の教学は醸成されていった。この地域性の差異が、思想の違いを生んだのも確かであろう。しかし、戦後の教団の動きが「江戸宗学」との対比を鮮明にしたことが、大谷派で「近代教学」が定着していく要因の最たるものと考えられるのではないか。そのため近年、大谷派の研究機関では、「近代教学」の見直しのなかで、多角的に二項対立を超えようとする動きが行われている²⁸。そこで、本論で用いる「近代真宗教学」とは、近代（明治から十五年戦争後）における教学のことを指し、こうした「近代教学」とは内実を異にする。では以上を整理し、本論の課題を明瞭にしておこう。

第二節 本論の課題

第一項 課題と視角

まず、大枠として、近代真宗を考えたとき、清澤満之とその門下に研究が集中し、教学・思想的な観点から言えば、他の真宗(者)の動向や教学・思想はあまり注目されない傾向にある。これでは、近代真宗や近代真宗教学の全体像を示せているとはいえない。本論では、本願寺教学の近代化を担った真宗者を取り上げるわけであるが、そのうえで、注視したいのは、本願寺派の近代化を担った面々が、教団中央組織の周辺で自らの思想・教学を形成していったことだ。誤解を恐れずに言えば、大谷派の「近代教学」を形成した人物が、東京・浩々洞(あるいは『精神界』という場)という私塾で思想・教学を醸成していったのに対し、本願寺派の教学近代化は、国家や現実社会との関係性を意識せざるを得ないフォーマルな京都・教団の周辺で行われたといつてよい²⁰。こうした「社会的な組織」である「教団」に片足を置き、近代化を進めるということは、そこには「伝統」との摩擦のみならず、教団が国家や社会的に求められた役割を意識する必要がある。そのなかで、教学者たちは「真宗教学」を位置付けなくてはならなかったと考えられる。そこで本論では、本願寺教団の動向も出来るだけ丁寧に見ておきたい。以上より、従来、大谷派と対極に置かれる本願寺派の教学を明瞭にすることで、近代真宗・近代真宗教学の全体像を詳らかにすることにつながるだろう。

次に、近代仏教史研究では、明治三〇年代における「内面派の精神主義」と「社会派の新仏教運動」の二つの改革運動が近代仏教の到達点とされる。特に真宗思想・教学においては、「内面派」とする枠組みが定着している。近代真宗思想が「内面性」に偏重していることは否定できないが、その後の「社会問題」の顕在化などを考慮に入れたとき、「内面性」に思想的特徴を持つなかで、社会や社会問題との間で葛藤した真宗者たちの姿や、思想・教学を論じている様子を窺うことができる。そうした人物の思想や活動を含めたうえで――明治三〇年代の思想がどのように展開したかなど――全体像を描き出すことが、近代真宗思想・教学を捉えるうえで必要な作業となる。またそうすることで、「内面派」と「社会派」が区分される傾向にある近代仏教史の構図を超越することが可能になるのではないか。そこで、次のことを意識して研究を進める。

日露戦争以後は、「社会問題」が顕在化したことで、「社会」の意識化が進んだとされる。こうした事象を、飯田泰三は吉野作造（一八七八―一九三三）らの言論から「社会の発見」と述べた³⁰。「社会」というものが意識化されることで、宗教（真宗）の立場から「社会・社会問題」を捉え、現実の状況とどういった関係を構築できるのかが問われることになった。つまり、本論でいう「近代化」とは、「社会や社会問題」を真宗思想・教学の立場からどのように捉え、また関係性を構築したのか、その歩みということもできる。そこで、大正時代の動向を中心におき、その前提と展開という形で各章を通じて検討を進めることにしたい。

以上の問題関心のもと、本研究では本願寺教団・教学が近代化する中で、重要な役割を担った真宗者―本

願寺の学問機関において、宗学・真宗学の近代化を推進したとされる人物―たちを対象にして研究する。彼らを通じて、真宗教学が如何なる足取りを見せたのか検討することで、本願寺派における「近代真宗教学」の特徴について明らかにしたい。

さて、こうした問題を近代真宗教学で設定した場合、従来「真俗二諦論」が検討対象となる。なぜなら、近代における真宗教学者の多くは、「信仰と社会的態度」の関係が問われた時、真俗二諦論という枠組みに基づき論じてきたためである。そこで、本論の問題意識を明確にする意味も含め、触れておくことにしたい。

第二項 真俗二諦論と近代真宗教学史

近代真宗教学史とくに「社会」との関係性を意識する本論において、「真俗二諦論」の問題について見ておく必要があるだろう。

近代真宗における真俗二諦論は、一八七二（明治四）年に臨終前の本願寺第二十代宗主広如（一七九八～一八七二）が、新門明如（一八五〇～一九〇三）に口授したといわれる「御遺訓御書」で、明確に示された。そこでは、真諦は「来世には西方の往生をとげ、永劫の苦難をまぬかる身」となることとされ、俗諦とは「現生には皇国の忠良となり、罔極の朝恩に酬ひ」ることであると述べられている。明如がこれを「祖師相承の宗義」として門末に広布し、真宗の基本理念としたことで近代真宗の方向性を決定づけた。

「教義」として真俗二諦が成立する過程については、福間光超や岩田真美らが分析している³¹。近世から近代の転換期において、本願寺の「勤王」路線や明治維新に伴う宗教政策に伴い、国家に対する真宗の有益性を主張するなかで、「掟」とされていたものが変容していった。そして本論でも触れることになるが、真俗二諦の立場から、島地黙雷が「政教ノ異ナル固ヨリ混淆スヘカラス」と「信教の自由」に基づいた「政教分離」を主張するとともに、「愛国」「国体」を下支えする神道的要素を非宗教と規定し、受容していくことで、「政教相依」の関係性を築き上げた。それは同時に、宗教を「内面の問題」とし外面から切り離す、日本の「宗教」概念の一つの形が示されていく過程でもあった。やがて、十五年戦争期に至ると、栗山俊之が「戦時教学は、教団が真宗の本領として確保してきた最後の一点、死後の往生浄土までも天皇制国家に明け渡し、真宗は神道へと解体した」と指摘したように、「真諦」までも明け渡していく³²。こうした真俗二諦に規定された真宗教学には、「自律した主体」はないとしばしば批判される。

以上のような真俗二諦論に基づいて、真宗教団が近代を邁進していったことは事実であり、今なお我々の課題として残る。しかしながら、ことに「戦時教学」の問題を「真俗二諦」のみ糾弾して終わりでいいのか、といった近年の提言にここで耳を傾けておきたい。このような提言をしたのが、中島岳志『親鸞と日本主義』（新潮社選書、二〇一七年）である。

同著は、『考える人』（新潮社）に二〇一〇年冬号から二〇一二年冬号かけて連載したものに、加筆したも

のであり、島菌進との対談に基づく『愛国と信仰の構造——全体主義はよみがえるのか』（集英社新書、二〇一六年）なども同様の問題意識から論じられている。中島は、原理日本社の三井甲之（一八八三〜一九五三）らを取り上げ、親鸞の絶対他力の救済による「自然法爾」の思想が、そのまま「現実そのものを無条件で肯定する哲学」として受けとられたとした。そしてやがて、「阿弥陀如来の「他力」を天皇の「大御心」に読み替えることで国体論を受容していった」と示し、親鸞思想を受容した者が、その近似した思想構造である国体論にスライドしていくのは難しくないとした。もちろん、このような指摘は決して中島が初めてではない³³。けれども、中島は議論を一步進め、「真俗二諦」は真宗教学を確かに戦時教学へと向かわせたが、「親鸞思想」そのものが、危険な要素を内包しているのではないか³⁴と、親鸞思想自体と向き合う必要があると述べた³⁵。本論文でもこの点は意識しておきたい。

先の課題を含め、近代日本における真宗教学を多面的に確認するために、「真俗二諦」に基づく近代真宗教学史の考え方を一度括弧にいれたうえで、時代時代の個別的事情に注目して検討する。そうすることで、これまで見逃されてきた可能性とあやうさが明瞭になると考えられる。

第三節 本論の構成

本論文は、「近代真宗教学史の研究」と題し、副題を「本願寺派における教学近代化の系譜」とする。

真宗教学史とは、親鸞没後、時代や環境に依りて「親鸞」が如何に表現されたかを問うものである。そこには「伝統」として継承されてきた足場が存する。教学史の展開とは一面、「伝統的な解釈」と向き合い、さらには「親鸞」に尋ねつつ、時代的な問題に応答してきた歴史ということもできる。宗祖といわれるような人物の書物や言葉は、読む者それぞれの状況や環境の中で信仰され、解釈される。そして、歴史に名を残す人物や学説は、しばしば異端から正統が作られるとされるように、多少なりとも、従来の解釈とは相違する部分があるからこそ残されていく。

明治から大正・昭和にかけて活躍した真宗学者である西谷順誓（一八八四～一九四六）は、そうした人格を通じた信仰のなかで、「伝統的な解釈（宗義）³⁶」は「雪転がり」のように新たな価値観や問題意識が付加され、再解釈されていくと論じた。そして、「宗義」とは「人々の経験によつて鍛えあげた実験」であり、それは各自の信仰を照らす「標準」である。それが再び、人格を通じた信仰になると、時代の問題が付加され、更新されていくと述べた³⁷。

教学や思想の展開は、時代の問題に対応し、新たな思想・問題を取り込みつつ、親鸞教義に新たな意義を

発見していく営みということができらるだろう。真宗者が抱える時代・思想上の問題に応じる形で、「教学」は表現される。その際、従前の教学の枠組みや発想の余地があるからこそ、新たな思想や価値観を受容しつつ、真宗としてのアイデンティティを表現・構築することを可能にしたとも考えられる。こうした歴史の積み重ねが、真宗教学史であると筆者は考えている。そしてそのような展開が、「宗義（信仰の標準）」として再編・定着していくところに、真宗教学の近代化があるといえるだろう。本論では、それぞれの語りの中で、従来の解釈や枠組みがどのように用いられたかに注目しつつ検討を進めたい³⁸。

また副題で「系譜」という言葉を用いた。ただし検討対象とした人物たちが、相互に学問的・人格的影響を与えた記述は見られず、明確な系統性や継承性は確認できない。しかし、明治から敗戦後までの「本願寺派教学」という場にあらわれた「群像」を丁寧に見え、そこから見えてくる共通の考えや問題意識の展開を「系譜」として捉えることで、「本願寺派における近代真宗教学」の特徴を考えることにしたい。そこで本論では、検討対象がそれぞれの時代で抱えた問題に対して、如何に応答したか、あるいは応答しようとしたのかを考察する。

以上の問題関心のもとで、大正時代の動向を中心に置いて、その前提と展開という形で章を配置し、全五章をもって論じていく。

第一章では、明治前期の教団・教学の動向について、島地黙雷（一八三八～一九一一）を対象として検討

する。島地は明治初頭に洋行し、そこで得た見聞から、日本型政教関係を構築した。それと同時に、日本の「宗教」概念の形成に影響を与えた。そのため、「教学近代化」のみならず「仏教近代化」において大きな役割を果たしたことは間違いない。島地は、近代真宗教学を通史的に描く本論においても外すことの出来ない人物であろう。本章では、島地の宗教論について先行研究を参照しつつ、その問題点を指摘する。さらに、島地が明治一〇年前後にかけられた「異安心疑義事件」に注目する。従来この事件は、一八七八（明治一二）年の寺務所東移事件の前身として位置付けられている。筆者も、教団史の動向がこの疑義の背後には存すると考えている。だが、教学上の論点を窺えば、異安心疑義とされた理由には、教団における「教学近代化」の課題が含有しているといえる。そこで、島地の宗教論と教団との摩擦から、近代真宗教学がどのような課題を抱えて歩み始めたか明瞭にしたい。

第二章では、前田慧雲（一八五七〜一九三〇）を取り上げ、明治中期における真宗教学・思想の動向について検討する。明治二〇年代から三〇年代は、『大日本帝国憲法』と「教育勅語」の発布、さらには二つの戦争など、近代国家が形成していく時代であった。そのなかで、仏教は「宗教改革論」や二つの「教育と宗教の衝突」論争などによって、改革が求められた。この改革によって、近代仏教は一つの到達点を迎えたと言われ、本章では、宗教改革論に対する前田の発言を確認し、彼の問題意識を明白する。そのうえで、「宗教と道徳」の関係性をめぐる時代動向のなかで、「道徳論」が「修養論」へと転じた際に起こる、前田の思想

展開に焦点を当て検討する。筆者は「道徳論」をめぐる思想の変化によって強調された「信後の罪悪性と自己内省」といった点に、近代真宗の地下があると考えている。特に前者については、近代に限らず真宗の思想的特徴の一つであるが、この「信後の罪悪性と自己内省」広くは「罪悪深重の凡夫」とする人間観を如何に捉えていくか、またその意義を見いだしていくかに近代真宗思想や教学の特色があると考えられる。

第三章では、梅原真隆（一八八五～一九六六）を対象に、大正期の真宗教学・思想を検討する。日露戦争以後、社会問題が顕在化したことで、仏教界も「社会問題」への対応が求められた。特に米騒動を近因として、本願寺教団も「社会課」を立ち上げるなど社会問題に強い関心を示していく。そうした中で、宗教（思想）の立場から「社会・社会問題」を捉え直す営みが求められた。本章で対象とする梅原は、融和運動に関わるなど、「社会問題」に積極的に発言した教学者として知られる。しかし、彼の社会問題への言及には、観念的・抽象的であるといった厳しい批判も寄せられている。そこには、真宗思想における人間観（罪悪性）の問題が現れている。だが梅原の論説を丁寧に読み解けば、積極的に真宗の人間観を捉え返すことで、社会問題へ接近していった様子を窺うことができる。そこで、彼の思想構造を分析することで、「社会・社会問題」をどのように教学・思想として捉えていったのか、さらになぜ可能であったのかを考察したい。

第四章では、昭和前期における真宗思想・教学の動向を、刑務教誨・保護事業と普賢大圓を対象にして検討する。前者は、昭和前期の本願寺教団が重点を置いた社会事業である。この教誨・保護事業は、昭和前期

の思想的動向や、国家の政策のなかで様々な役割を果たしたことで、戦争協力を象徴する事例であったと指摘されている。だが、直接的に戦時思想との結びつきを考えるのではなく、ひとまず教誨保護事業における思想的展開を追っていくことで、戦時思想と親鸞思想が如何に結びついていったのか検討したい。また教誨・保護事業の思想や展開からは梅原思想との類似性と、その思想に含まれる「あやうさ」が現れていると考えられる。以上より、本章の前半部では、他の章とは異なり特定の人物を設定するのではなく、本願寺教団が発行した書物を対象として考察する。

つづいて、総力戦体制下の真宗教学を、普賢大圓（一九〇三―一九七五）の言論を中心に分析する。普賢の戦時教学についてはすでにいくつかの研究がある。まずそれらの研究を参照しつつ、その構造を明確にする。そのうえで、戦時教学を一度括弧に置いて、同時代に普賢が刊行した教学書から、彼の教学理解を詳らかにし、真宗教学と戦時教学がどのように関係するのか検討する。さらに、普賢における敗戦後の教学理解にも注目し、その変遷を見ることで、戦時教学を普賢がどのように捉えていたか考えることにしたい。この検討は、敗戦後の真宗教学の動向を見る上でも重要であろう。また、ここでは中島岳志の指摘を意識しつつ、検討を進めることにしたい。

最後に第五章では、戦後親鸞論を視角として、敗戦後の真宗教学の動向について検討する。「近代」と範囲を設定した場合、多くの研究では十五年戦争までを対象とする場合が多い。だが、本論では敗戦後の状況も

視野に入りたい。それは近年、積極的に戦後知の見直しがされていることも理由の一つであるが、敗戦後の真宗学の動向を窺えば、その中心を担っていたのは、戦中の人物たちと同一であったことが窺える。そのため敗戦を区切りにするだけでは、彼らの思想の可能性や問題点が明瞭にならないといえよう。そこで本論でも、普賢大圓を対象にして、敗戦後の動向も視野に入れることにしたい。

敗戦後、龍谷大学が抱えた問題などにより、真宗学の立て直しは順調には進まなかった。一方、親鸞については、哲学者や思想家、文化人にいたるまで様々な人に論じられた。そうした状況を受けて、本章では真宗学・教団の外側から出された親鸞解釈に対して、真宗教学者がどのように答えたのかを分析する。特に本論では、田辺元（一八八五〜一九六二）と普賢大圓を対象とする。田辺元は、敗戦後すぐに『懺悔道としての哲学』を刊行し、親鸞思想に基づき戦争責任を「懺悔」するとともに、新たな哲学の構築に取り組む一方で、自身の宗教哲学の思索が深まると、真宗を批評していく。これら田辺における親鸞思想への言及は、敗戦後の真宗教学の課題を考えるうえで、重要な視角を含んでいる。この田辺の批判に答えたのが、普賢であった。普賢は、一九五九年に著した『信仰と実践』において田辺の指摘に答えるのみならず、戦後の親鸞研究の成果を踏まえ、総合的に真宗における「信仰と実践」について論じている。そして、この普賢の「信仰と実践」をめぐる論説は、「社会」というものを如何に捉えるかという議論の延長線上にあると考えられ、そのため、「近代真宗教学」の帰結点としても位置付けられるといえるだろう。

以上、全五章をもって本願寺派における「近代真宗教学史」を描き、上述の課題に答えることを本論文の目標とする。

¹ 現在は「浄土真宗本願寺派」であるが、この名称は本論でも述べるように、敗戦後において規定されたものであるため、ここでは「真宗本願寺派」とする。同様に、「門主」は「法主」として表記している。また論文中、便宜上、本願寺教団・本願寺教学と記す場面があるが、これは「真宗本願寺派における教団および教学」を指している。

² 本来教学という言葉には、本論で用いるより広範な意味が含まれている。また、近代日本の本願寺教団においても、高輪仏教大學廃止反対運動の際に反対派が提出した「教学私見」では、「興学と布教」という意味合いで用いられている。また、大谷派の「教学」の使われ方の変遷を整理した名和達宣によると、公開性を希求するなかで「教学」という言葉は、種々の批判が投げかけられたとされ、そのため様々な事柄と対応関係において重層的に語り直されたと指摘している（「教学」という言葉の変遷）『教化研究』第一六一号、二〇一七年）。ただ、本論では「思想」という言葉との関係性を意識して、若干狭い意味で用いている。これによって、零れ落ちる部分もあるが、ひとまず親鸞教義の大系や教理という言葉として使用する。また、「真宗思想」に関しては、石田充之「真宗学研究の私見」（龍谷大学佛教学會編『佛教学研究法』一九五四年、二四一頁）で、真宗学の対象を次のように論じていることを参照している。

親鸞に創る真宗（詳しくは浄土真宗）的諸現象を広く客観的（即ち体系的に理論的）に解明する学問であるといつてよいかと思われる。然るに、宗教的な文化現象としての仏教の流れの中に位置づけられる真宗一般は、文化的諸現象一般に関連することは勿論、更に汎く政治・経済・社会等の各部面に関連

をもつて存在せしめられておる。従つて、真宗的諸現象が客観的に解明されようとする場合、宗教として仏教としての真宗の内容が客観的に解明されなければならぬことは云うまでもないこととして、更に哲学、論理、藝術等の一般文化の各部面よりも究明の手が延ばされてこなければならぬことは勿論であつて、更に汎くは、政治・経済・社会の各部面よりも客観的理解の鋤が加えられてこなければならぬのである。

ここで示される「真宗的諸現象」を本論では、「真宗思想」と置き換えて論じている。また、石田のこのような方法を筆者は意識している。

3 オリオン・クラウタウ『近代仏教と真宗の問題』（『日本思想史学』四三号、二〇一一年、三六頁）

4 大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』法蔵館、二〇〇一年

5 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―』（末木文美士ほか編『新アジア仏教史』¹⁴ 日本）近代国家と仏教』佼成出版会、二〇一一年）

6 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、一三〜一四頁

7 碧海寿広『近代仏教のなかの真宗―近角常観と求道者たち』二二〜五〇頁

8 碧海寿広『近代仏教のなかの真宗―近角常観と求道者たち』四七〜四八頁

9 吉田久一『日本近代仏教史研究』吉川弘文館、一九五九年、三五五頁

10 こうした吉田の意見に対しては、賛否両論見られることもここで指摘しておく必要があるだろう。吉田が論じたように清澤は、国家権力に擦り寄っていった多くの仏教者や教団とは異なり、仏教を国家の呪縛

から解放した人物とする見方と、一方で、天皇制下の日本近代に適合的な信仰形態を作り上げた人物とする見方がある。(近藤俊太郎『天皇制国家と精神主義―清沢満之とその門下』法蔵館、二〇一三年、七頁参照)

¹ 吉田久一『日本近代仏教社会史研究』一九六四年(『吉田久一著作集』第四卷、二六二頁)

² 近年でも、例えば末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く』(ミネルヴァ書房、二〇一六年、一三頁)でも、「近代的な解釈は、個人の内面的な「他力の信」を重視するところ」にあると論じられる。もちろん、内面性を重視するところに、近代真宗の特徴があるが、後述するが、多くの真宗者は内面性と社会性を共に所持し、そのなかで葛藤していると考えられる。

³ それは「内面派」と規定する「精神主義」の見方自体への問い直しも必要である。近藤俊太郎が次のように指摘していることは重要な視点であろう(『近代真宗史への入射角―宗教的立場と社会的立場の二元論とその超克―』『教化研究』第一六三号、二〇一九年、三二一―三三三頁)

「精神主義」運動は現実状況に積極的に介入し、時代状況の変動に応答しうるだけの新たな信仰理解を構築しようとしている。それは信仰理解そのものの再編であり、社会か内面かという二者択一ではない。

⁴ 「社会」という言葉自体は、明治十(一八七七)年前後に *society* の訳語として使用され始めるが(齋毅『明治のことば―文明開化と日本語』講談社学術文庫、二〇〇五年)、石田雄(『増補新装版 日本の社会科学』東京大学出版会、二〇一三年(初版一九八四年))によると、日本で定着する過程では「社会」は、「労働者」による階級への闘争の場で用いられ、元来「問題的」なものとして成立したという。また飯田

泰三も、大正期の特徴として、「社会」と「自我」が誕生したと指摘する。合わせて考慮したい（飯田泰三『批判精神の航跡―近代日本精神史の一稜線』筑摩書房、一九九七年）。

¹⁵ 近年、繁田真爾によってこの二項対立を乗り越えようとする動きがみられる。繁田の研究は、精神主義そのものの見直しであるが、繁田の研究からは示唆を受ける所が多い（繁田真爾「清沢満之「精神主義」再考―明治後半期の社会と「悪人の宗教」『仏教史学研究』五四巻一号、二〇一一年など）。註13の近藤の議論とともに、合わせて参照されたい。

¹⁶ 小谷信千代が『真宗の往生論―親鸞は「現世往生」を説いたのか』（法蔵館、二〇一五年）を刊行すると、『中外日報』誌を中心として、「近代教学」に対して様々な意見が提示された。ここでは、詳細について立ち入らないが、真宗大谷派教学研究所でも「近代教学」再考」として特集を組み、現代教学の模索とともに討論が交わされている（『教化研究』第一六一号、二〇一七年）。また末木文美士は、『親鸞―主上臣下、法に背く』（ミネルヴァ書房、二〇一六年）などで、近代教学の見直しを論じている。

¹⁷ 龍溪章雄「真宗学方法論研究学説史―その一―」（『龍谷大学大学院紀要 文学研究科』第五集、一九八三年）

¹⁸ 安富信哉「近代における浄土教研究―近代真宗学の方法論―」（『親鸞教學』第九七号、二〇一一年）

¹⁹ 龍溪章雄「真宗学方法論研究学説史―その一―」

²⁰ もちろんその内実や問題意識を窺えば、決して「時代性」を欠いていたわけではない。例えば、浄土教理史研究の泰斗である池本重臣は「真宗学研究法私見―特に教理史の地位に関して―」（『真宗学会』第九

号、一九三八年、後に『親鸞教学の教理史的研究』に所収）で、真宗学の「究極の目的」として「信仰と理性との調和」をあげる。自身の宗教体験に基礎を置きつつも、その体験が独断でないかの「標準」を採るために教理史研究に基づき、親鸞教義の本質を定める。この「本質」標準」を、自己の宗教体験に基づき再解釈を行なうことで、「理性と信仰」の調和を図っている。

²¹ 昨今、このような立場を乗り越えようとする動きがみられはじめている。例えば、菊川一道「東陽学寮とその実践論の研究」博士論文、二〇一七年など

²² 暁鳥敏『歎異抄講話』講談社学術文庫、一九八一年、四八頁、原著は一九二一年

²³ 安富信哉『近代日本と親鸞—信の再生』シリーズ親鸞第九巻、筑摩書房、二〇一〇年、第四章「親鸞教学の開頭」、碧海寿広『近代仏教のなかの真宗—近角常観と求道者たち』、一九七三頁参照

²⁴ 末木文美士も「大谷派系が清沢の影響下に、個人の信仰に基づいた主体的な受け止めを重視するのに対して、本願寺派では近世の注釈を重視し、客観的に理解しようとする傾向が強い」と指摘している（末木文美士『親鸞—主上臣下、法に背く』、一二一〜一二三頁）。

²⁵ 例えば曾我量深は、『歎異抄聴記』（『曾我量深選集』第六巻、彌生書房、一九七一年、三四頁、原著一九四七年）のなかで、次のように述べている。

了祥師あればこそ今日『歎異抄』が輝いてゐる。これは又、香月院師が講義したから了祥師が反対したので、香月院師の講義がなければ了祥師も反対出来ぬから、この意味で香月院師にも感謝せねばならぬ。お二方の研究あればこそ我等如き愚鈍のものもかゝる『歎異抄』を解らせてもらへる訳で、大いに感謝

せねばならぬ。

また金子大榮も一九四四（昭和一九）年に、「香月院と高倉学風」（『大谷学報』第二四卷第六号、一九四四年）で、訓詁注釈に基づく解釈が、我々末学の指針となっていると論じている。

²⁶ 宮谷法含「宗門各位に告ぐ 教学について」（『真宗』第六三二号、一九五六年四月、六頁）

²⁷ 松金直美「近代における「伝統宗学」史観」（『教化研究』第一六一号、二〇一七年二月）参照

²⁸ 近年、大谷派の研究所（親鸞仏教センター）や真宗大谷派教学研究所において、二項対立を見直す動きが見られる。例えば近年、「近代教学」の見直しと並行する形で、親鸞仏教センターで「近現代『教行信証』研究検証プロジェクト」が開始し、機関誌の第一号が二〇一八年三月に刊行されている。その研究論文の一つで、山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』を取り上げ、『教行信証』の近代の構築のもと論じられている（名和達宣「山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』再考——『教行信証』の近代」発掘を指して）。ここでは、「近世と近代のはざままで生み出された書（八一頁）」と同著を評価し、「近代的解釈」と「伝統的解釈」の対話の場であったと論じている。

²⁹ 東西の相違について、前田慧雲も「地理上より區別せられたる佛教の思潮」（『高輪学報』第一二號、一九〇二年（『前田慧雲全集』第四卷、九二頁））という論考で、「日本の如きも現今に於ては京都の佛教思想と東京の佛教思想とは大に相違なる處ありと雖も、此の相異たるや遠からずして調和せらるべしと信ず」と論じているように、明治三〇年代中頃の近代仏教思想形成において意識されていたことが窺える。

³⁰ 飯田泰三『批判精神の航跡——近代日本精神史の一稜線』筑摩書房、一九九七年

- ³¹ 福間光超「近世後期真宗の世俗倫理について―「掟」から「教義」へ―」(『龍谷大学論集』第四二九号、一九八六年)、岩田真美「幕末維新期の西本願寺門主消息にみる真俗二諦の形成過程」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三二集、二〇一〇年)
- ³² 栗山俊之「戦時教学―「真俗二諦」の帰結」(福島寛隆監修『戦時教学と真宗』第二卷、永田文昌堂、一九九一年、五六三頁参照)
- ³³ 石井公成「親鸞を讃仰した超国家主義者たち(1) 原理日本社の三井甲之の思想」(『駒沢短期大学仏教論集』八号、二〇〇二年)
- ³⁴ 中島岳志「親鸞と日本主義 第一回 保守思想と国粹主義との間で」(『考える人』二〇一〇年冬号、二〇〇九年、一一九頁)
- ³⁵ 近藤俊太郎「戦後親鸞論への道程―マルクス主義という経験を中心に」(『仏教文化研究所紀要』五二輯、二〇一四年)では、家永三郎の「否定の論理」の現実に対する「肯定と否定」の両義性が読み込むことは可能であり、読み手次第であると示している点は、この点に答えるヒントを提供しているといえるだろう。
- ³⁶ 西谷は「教権」を「宗義」と読み替えている。ここに当時の「教権と自由討究」をめぐる問題があるといえるだろう。
- ³⁷ 内手弘太「西谷順誓の浄土真宗観」(『真宗学』第一三三號、二〇一六年)
- ³⁸ 少し長くなるが、「伝統」ということについて、触れて置きたい。
- 三木清は、「伝統という語は伝え、伝えられたものを意味している」と述べ、つづけて次のように論じる。

遺物とは出来事について直接に残存している一切のものをいい、伝統とは出来事について間接に人間の把握によって貫かれ再現されて伝えられるものをいう。(中略) 言い換えると、遺物が単に客観的なものであるのに反して、伝統はつねに主体的に把握されたものである。(三木清『哲学ノート』中公文庫、二〇一〇年、二三二―二四頁、原著は一九四一年)

「伝統」とは、過去の遺物ではなく、我々が現在において主体的に把握し再現し、伝えていくものである。つまり、「伝統」とはあるものではなく、作られるものであり、求めていくものである。このような三木の定義に筆者も同意する。本研究で取り上げるのは教団に所属し、真宗思想の近代化を促進した人物である。彼らの多くは現実社会との対峙の中で、蓄積されてきた教学解釈や思想をベースに言論を展開すること、真宗の立場や独自性を示している。一例として、肉食妻帯をあげてその様相を明確にしておきたい。

近世日本においても、宗派意識を論じる際に、「肉食妻帯」は主張され、真宗の宗風であると論じられた。だが、近世では「妻帯」は厳しく取り締まられており、真宗は幕府や社会に対して、その正当性を示す必要があった。そこで主張されたのは、衆生救済のために法然に指示され、「禪空ハ胸ウチダワギ、仕成タル世中ヤト片腹イタク思召ドモ、現師ノ指授ナレバチカラ及タマハズ(享保十八年板版「親鸞聖人正明伝」(大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料伝記編一 親鸞伝』法蔵館、二〇一〇年、三二六頁)と、親鸞は消極的に妻帯したと説示される(大澤絢子「浄土真宗の「妻帯の宗風」はいかに確立したか―江戸期における僧侶の妻帯に対する厳罰化と親鸞伝の言説をめぐって」『日本研究』第四九巻、二〇一四年) 参照)。(二二

では、法然の正統的継承者という当時の真宗の問題意識も見え隠れしている（引野享輔「近世仏教における「宗祖」のかたち―浄土宗と真宗の宗論を事例として―」『日本歴史』第七五六号、二〇一一年）。

それが明治を迎えると、「肉食妻帯勝手令（二八七年）」が發布され、むしろ真宗者の生き方として、肉食妻帯が積極的に論じられる。さらには、親鸞の実証的研究および物語が様々に発表されると、近代的個の文脈と交錯しつつ、人間親鸞の葛藤の象徴として新たな意味も付加される。と同時に、立教開宗などにより、浄土真宗という宗派性、親鸞の独自性や優位性が意識されると、法然との関係性はあまり強調されなくなる。

第一章 近代真宗教学の源泉

— 明治前期の真宗本願寺派と島地黙雷

第一章 近代真宗教学の源泉 — 明治前期の真宗本願寺派と島地黙雷

はじめに

本章では、明治前期における本願寺教団・教学の動向を、島地黙雷（一八三八～一九一一）を視角として検討する。

島地は明治初年において厳しい状況に直面した仏教を立て直した人物として知られる。神道復興に立つ明治政府の神仏分離と廃仏毀釈は、仏教界に壊滅的な被害を与えた。こうした国内の宗教状勢に対し、島地は西洋の教状を視察し、「信教自由論」「政教分離論」を論じること、明治政府の神道国教化政策に抵抗した。こうした島地の活動や言論が日本の政治と宗教の関係構築に影響を与えたことから、日本型政教関係を構築した人物として評されている。そのため、島地研究は「靖国問題」「伊勢神宮の国家護持化」といった、現実の政教関係の課題のなかで活発に行われてきた¹⁾。そうした問題関心のもとで島地研究は進められてきたが、二〇〇〇年代に入ると、近代日本における宗教概念の形成をめぐる研究上で、一つの典型例として取上げられるようになり²⁾、国内外の研究者から多数の成果が挙げられている³⁾。以上のような島地研究の状況を振り

返り、彼の活動を歴史的に評価すれば、政教分離や宗教概念など、近代日本仏教の展開に大きな役割を果たしたことは、疑いのない事実である。だが、明治前期における島地の言論や活動を窺った時、彼が目的としていたことは、あくまで教団護持にあり、「近代真宗教団」の確立という教団行政上の課題や文明社会に適応した「真宗教学」の構築であったといえよう。そのため、明治前期の島地周辺の動きに着目することで、明治前期の本願寺派教学について明らかにできると考えている。

そこで第一節では、島地黙雷の幕末維新期から明治前期の活動について、先行研究を参照しつつ、改めて整理する。つづく第二節では、近年の島地研究の中心である「宗教」概念の受容について焦点を当てる。ここで示された「宗教」概念は、日本型政教関係構築の役割を果たし、その後の「宗教」の枠組みを規定していっただけでなく、島地が提示した宗教の本質やアプローチは、その後の仏教界の議論の下地をなすものであったといえる。この宗教論についても、ひとまず従来の研究成果を参考にして、問題点や課題について示すことにしたい。そのうえで第三節では、一八七八（明治一一）年に起きた「島地黙雷異安心疑義事件」について検討していく。

島地の宗教論は、確かにその理論や研究方法から「教学近代化」の前提をなすものであった。しかし、島地の考えは、教団において容易に受け入れられたわけではなく、異安心疑義という形で教団との摩擦が生じたのであった。すなわち、当該期の真宗教学における「伝統と近代」の問題が、島地の異安心疑義として現

れたといえよう。そこで、島地の異安心疑義事件を分析することを通して、明治前期の教学について考察する。その際、異安心疑義事件に前史があつたことに注目したい。

従来、この異安心疑義は、一八七九（明治一二）年に起きた「寺務所東移事件」との関係性から、教団史の文脈で論じられてきた。ただし、東移事件以前から、島地の教学理解はすでに問題視されていたといわれ、島地が教団行政において重役であつたため表面化することなかつたといわれる。だが、この前史を踏まえ、島地異安心疑義問題を捉えれば、そこには「伝統と近代」という教学史上の問題を窺うことができる。以上より、教団史の視角からの研究成果に教学上の論点を踏まえ、総合的に「島地黙雷異安心疑義事件」を分析することで、真宗教学の近代化がどのような課題を抱えて、歩みを始めたか見ていきたい。

※なお、本章で用いた「島地黙雷異安心疑義事件」の史料を付録として末尾に翻刻添付している。

第一節 明治初頭における島地黙雷の活動と政教関係

第一項 幕末維新时期における島地黙雷と教団改革運動

島地黙雷は、一八三八（天保九）年に、周防国佐波郡專照寺第一世住職⁴であった清水円隨の四男として生まれる。一八四九（嘉永二）年一〇月、一一歳の時、現在の山口市徳地町堀にある妙蓮寺に養子として入寺する（やがて離縁される）。その後、神龍に学び、一八五七（安政四）年、九州遊学を志し、肥後（現在・熊本県）光照寺累世覺の原口針水のもとで宗学を修めた。原口は、本山の出役として、長崎駐留のチャニング・ムーア・ウイリアムス宣教師、その後任のグイド・ヘルマン・フリドリッヒ・フェルベック宣教師のもとを訪問するなど、キリストの教えに通暁していた人物であり、島地の活動に影響を与えたことが推察される。また累世覺で、教団改革を共に行う赤松連城と出会うことになる。赤松は、肥前教宗寺栖城のもとで宗学を学んでいた。栖城が、三業派糾弾のために本山から肥後に派遣された際、世話役を務めたのが、曇龍門下の後輩であった原口であった。その交流から、島地は赤松と出会った。そこで対論を交わした両者は互いを認め、赤松の導きによって後に島地も栖城門下に入門したという。一八六一（文久元）年、島地は九州遊学を終える。この頃になると、日本の情勢は慌しくなっていく。

一八五八（安政五）年の日米修好通商条約を皮切りに欧米諸国と通商条約が結ばれていく。だが、それら

は不平等条約であった。一連の条約において、日本は「野蛮国」として扱われ、経済的な不利益を被るのみならず、植民地として国家の独立を失いかねない事態に見舞われた。こうした国家的危機を乗り越えるためには、文明国の体裁を整える必要があった。憲法をはじめとした西洋にならった司法制度の整備だけでなく、西洋的な文化や価値観を広く身につけることが求められ、その一つとして、キリスト教の受容も強いられた。このようななかで、本願寺教団も改革を迫られた。

一八六三（文久三）年二月、本願寺派第二世法主広如が、尊王攘夷の直諭を諸国門末に発した。そこでは、「安穩に令_レ寺務_一候事は、全朝廷・幕府之御仁政に候得ば御国恩之程を思ひ、徒に可_レ傍觀_一時節には有間敷、為_ニ国家_一、寺門相応之勤王報国には可_レ竭_ニ心力_一」と説かれ、本願寺は倒幕派の立場をとることを明らかにした。『本願寺史』では、この直諭の背景に、超然の仲介で広如に召された月性の『仏法護国論』による主張があり、「本願寺と維新政権との関係には長州藩の僧侶が介在していた」と指摘されている。そのなかで島地は、積極的に改革運動に加わり、先導する役割を担っていく。一八六六（慶応二）年、大洲鉄然が論じた「長坊二州真宗僧侶風儀改正」に賛同し、藩主に建議書を提出。さらに改正局を立ち上げ、人材育成に取り組んだ。ここでは、宗学のみならずキリスト教（『闢邪集』や『破邪集』）についても教授していたという。

柏原祐泉によると、幕末期の護法論は、「護国」と「防邪」の一体に特徴があった。当時の護国思想は、西

洋諸国に対する夷敵思想と表裏をなしており、仏教者はキリスト教の流入と夷敵思想を結びつけた。そのため、護法意識の中心には、キリスト教に対する護国思想との関係があり、先の月性の護国意識の根幹にも、この問題意識があつたと指摘されている。⁹⁹ この柏原の研究を受けたうえで、岩田真美は、月性は「護法・護国・防邪」を実現するための前提として、仏教（教団）を改革する必要性を主張していたと論じた。広如の直諭のもとになった、『仏法護国論』の前段階には「護法意見封事」という著作があり、そこでは「今後世襲によらず、門末から有能な人材を登用すること、下情を理解すること、不急の土木工事を止め、儉約に努めること、賄賂や請託の道を排することなどを要求し、これらを改革してこそ門末が一丸となって「夷狄」を防ぎ、「皇国」を護ることができると主張され」ていた。しかし岩田によると、これらの教団改革に関する事項は、後に出版された『仏法護国論』で削除改変されているという。ただし、こうした月性の仏教改革論が大洲や島地、赤松らの改革運動に引き継がれていると指摘している¹⁰⁰。

幕末の動乱がおさまりを見せ始めた一八六八（慶応四）年、島地らは「建議書」を提出し、本願寺改革に動き出す。その内容は、岩田が論じたように、月性の改革案に類似し、門末からの人材登用（それに伴う「長御殿」の改組、坊官制度の廃止）と財政面の改良が強く主張されている。そうすることで、「排仏毀釈之徒類の蔓延」や「邪徒教論」といった課題が解決できると論じている¹⁰¹。さらに「建議書」では、「人材教育之御建策」の必要性が示されているように、島地の課題として、「人材育成」が改革における重要な位置づけに

あつたことが窺える。

島地はその後、一八六九(明治二)年に、朝廷からの「宗意御下問」に答えるために、「真宗教導大意」(後に門末に配布された)を執筆・提出した。そして、一八七〇(明治三)年には本願寺の参政となり、本格的に本山運営に携わっていく。

第二項 政教関係と護法思想、そして洋行へ

明治新政府は維新直後から神仏判然令、神祇官独立、宣教師設立など、神道国教化政策を次々に打ち出した。この神道中心の政策のなかで、廃仏毀釈は起り、仏教界は打撃を受けることになる。しかしそれは同時に、改めて「仏教とは何か」を問う営みでもあつた。政教関係をめぐる島地の活動や言論については、新田均¹²や藤井健志¹³らによって詳細に論じられている。新田は、島地の政教関係論を「海外教状視察」を跨ぎ、明治維新直後から帰国後まで研究し、「神道」への対応から思想変遷を詳らかにしている。一方、藤井は「真俗二諦論」に着目し、近世から近代への展開を論じる中で、島地の「神道観」の変遷を論じている。そこで、以下ではこれらの先行研究を参照しつつ、島地の活動について見ていくことにしたい。

島地は一八七〇(明治三)年八月、大洲とともに、廃仏政策の転換を求めて東上する。その少し前、一月に「大教宣布の詔」において「惟神之大道の宣揚」が宣言された。これに伴い、広如は「御下問四ヶ条(宗

旨印形取上之事・廢寺合院之事・神葬祭之事・宣教師之説諭之事」について、島地らに諮問するなど対応に迫られていた¹⁴。そのなかで島地は、九月に「寺院寮設立請願書」を提出する。この請願によつて、一二月に寺院寮が設立した。寺院寮設立によつて、島地は廢仏が政府によるものでないと安心するが、翌年五月、政府の宗教制度が再び変更されることになった。

羽賀祥二によると、この一八七一（明治四）年における宗教制度の変更は、戸籍制度の改革とともに実施され、地方官に任職任免権が掌握されることになったという。それにより、本山の権威は低下し、教団にとつては不利な状況になったとされる¹⁵。そうした状況に対処すべく、島地は一八七一（明治四）年に「教部省開設請願書」を提出する。この請願書提出をきっかけに、一八九二（明治五）年三月、神祇省が廢され、教部省の設置、四月には教導職が置かれた。この請願書は、しばしば、島地の洋行以前（幕末から明治初頭）の思想を象徴していると指摘されている。

請願書で、島地は「政教ノ相離ルヘカラサル、固リ輪翼ノ如シ」と述べ、「政教相依」の立場を強調し、続けて「政權已ニ上ニアリ、教柄豈独リ下ニ属スヘケンヤ」と論じた¹⁶。こうした島地の言及に対し、藤井は、「基本的には伝統的な輪翼論に基づいており、伝統的な〈王法為本〉論の再度の主張である¹⁷」と論じ、加えて、政府の監督下で仏教の保護を求めている様子は、「月性の「国王大臣外護ノ力」の認識と似ている」と指摘する。そして、このような島地の態度からは、廢仏状況を神道と仏教の対立ではなく、政府と仏教の齟

齧から捉えていたという。

一方、神道に対する言及に対しても、藤井は、島地は神道を「幽明ヲ該ネ現未ヲ総へ」と述べているにもかかわらず、仏教との矛盾や対立については論じられていないと指摘した。神道は、「教化ノ用愚民ヲ導クに在レハ、其事ニ於テハ未タ当ヲ得サラン歟」と述べ、教化において十分な効用を果たすことが困難であると指摘するに止まっているという。そのうえで、「勸誠ノ術未タ詳ナラス。之ヲ道有テ而教ナシト云ハンモ猶可ナルカ如シ。苟モ性情彝倫ヲ以テ之ヲ論シ、因果昇沈ヲ以テ之ヲ導クニ非レハ導クニ非レハ將何ヲ以テ説ントス」と、「教」については、仏教の因果論を用いるべきだと論じている¹⁸。そのため藤井は、新田均が島地の神道に対する言論は、嘉永以降の「護法論」の中心となった「神儒仏三道鼎足」を、そのまま保持しているものであるとする一方で、「三道鼎足で神仏の同等の立場に立って国家の裨補となる」という論理よりは、より神道の優位性を認めたもの¹⁹であったと指摘した。こうした島地の思考は、伝統的な「真俗二諦」に基づいていたものであり、「どれほど国の政策や神道的要素に妥協的な姿勢を示しても、それとはほとんど無関係に仏教的教説（真諦）の保持が当然とされてい」たためだと述べた¹⁹。

藤井が指摘する島地の態度は、先の広如が諮問した四ヶ条に対する言及にも現れている。島地は前半の三ヶ条に関しては「急務ニ似テ急務デハナイ」とするが、四つめの「宣教師之説諭之事」のみは譲れないと述べる。つまり島地にとって、「国民教化」の役割にこそ仏教界の課題があり²⁰、その「真諦」の領域を犯さ

れることを問題にしていたといえよう。そのため、島地が最も問題としたのは、やはりキリスト教であった。

島地は、この「教部省開設請願書」でキリスト教を「祇教」と示し、流入は「国家ノ禍害」になると論じている。そして、

果然則今ノ僧ヲ督シテ今ノ民ニ向ヒ、今ノ教ヲ正フシテ今ノ政ヲ布キ、民ヲシテ依定スル処アリテ、信從スル所ニ安セシメハ、之ヲ驅テ祇教ノ中ニ入ラシメント欲スルモ得ヘカラスシテ、外誘百端術ヲ巧ニスルモ、未タ以テ懼レヲ為スニ足サラン。²¹

と述べる。岩田真美は、こうした言論から、島地は教部省を設置して、従来のように仏教が民衆を教化し、キリスト教の侵入を防ぐことで、仏教の活路を見出そうとした点に彼の護法への意識があったと指摘している。²²

さて「請願書」が提出された翌年、一八七二（明治五）年から、島地は海外教状視察へと向かうが、洋行前の一月一〇日、彼は『統一教義新聞』に「拡充知識説」という論考を掲載している²³。そこで島地は、僧侶の学問事情について厳しく糾弾している。島地によると、「方今文運隆盛、百学並び興る。人の知識を磨励し、才徳を養生せんとする、今日より盛なるはなし」と、文明開化のなかで多様な学問が起こり、知識や才徳を備えようとしている。その一方で僧侶は、そういった事情に危機感を懐いておらず、学問も「章句是れ

講じ、同異是れ争い、終身学ぶ所益葛藤に苦しむのみ」であるという。僧侶が「無識」で、「奚ぞ之（世間の人々）を導き此の教に信あらしめん」ことができるのかと、島地は当時の僧侶の状況を嘆き、批判した。そして、「道の未だ亡びざるや幸なり」と、それによって「道」が亡びることに危機感を懐いていた。そのうえで島地は、「道」が亡びないためにも、文明開化の時代に耐え得る人材（僧侶）の育成と「教」の改良の必要性を主張し、そのためには、「眼を万国に放ち、意を實用に注し、進むことありて退くことなく、日新月化、漢も取るべく、洋も取るべし」と、世界に視野を広げなくてはならないと論じた。この思いのもと、島地は洋行する。

第三項 海外教状視察と島地における「教」

島地は、教部省の設置が進められていることに安堵しながら、一八七二（明治五）年一月から約一年半の間、梅上沢融に随行して赤松連城らとともに、宗教事情視察のためにヨーロッパへと向かった²⁴。島地はフランスを拠点にし、ロンドン、そしてベルリンの視察を行う²⁵。現地で何を聞き、学んだかについては、近年、ハンス・マーティン・クレーマが現地史料を用いて詳らかにしている。クレーマによると、ヨーロッパで直接習ったのは政教関係ではなく、宗教の本質論や宗教への近代学問のアプローチであったという。これらは、先の「拡充知識説」に通じる所であり、島地が洋行の目的としていたことであると考えられる。島

地はその「武器」を用いて、日本の宗教政策に応答していった。この点は、次節で詳述することにした。

島地が西洋へ向かうと、日本の宗教行政は彼の思惑と著しく相違していった。新田によると、薩摩派が宗教行政へ進出したことよつて、これまでの「神学」と対立が生じたことが、その原因の一つであるという。

薩摩が奉じる平田篤胤流の神学は、これまでで宗教行政を担っていた仏教に対しても寛容な津和野派の神学とは異なり、仏教を妄誕の説として軽侮する傾向にあつた。また薩摩は、一八八六（明治九）年まで真宗の布教を禁止していたように、その真宗嫌いは徹底したものであつた。そのため、教部省設置にあたり、どこが主導権を握るかで仏教の扱いは異ならざるを得なかつたのである。政府内の権力争いなどの経緯はここでは立ち入らないが、最終的に、薩摩閥主導の教部省が誕生することになる²⁶。そのなかで、「三条教則」が出されると、僧侶もこの神道的教義を説くことが強制されていく。島地はこうした国内における宗教行政の変化を、一八七二（明治五）年一月八日、パリで知つた²⁷。そして、すぐに批判を開始する。

島地は、「三条教則批判建白書」などの建白や書簡を著し²⁸、政教関係を論じた。ここで彼が提示した議論が「政教分離論」であり、「信教自由論」であつたことは周知のことであろう。島地は「政教ノ異ナル固ヨリ混淆スヘカラス。政ハ人事也、形ヲ制スルノミ。而シテ邦域ヲ局レル也。教ハ神為ナリ、心ヲ制ス。而万国ニ通也²⁹。」と、政教の相違を主張し、「教」は「心」を対象にするものであると述べる。そして、次のように「政教相依」のもとでの政教分離を主張した。

夫教ハ以テ人ヲ善良ニシ、政ハ以テ人ヲ勉強セシム。張弛度ヲ得、緩急宜ニ適セハ、所謂「政教相依、文質彬彬」タル者ト云フヘシ。(中略)私ニ以為ク、和漢ノ従来政教ヲ誤ル、往々此ニヲ混同スルニ依レリ。 30

そのうえで島地は「教」を規定していく。彼は「其宗旨ハ神為也、人ノ造作スヘキ事ニ非ス。奚ソ制度・法律ノ衆議ニ依テ相定メ、之ヲ布告スルカ如キ者ナランヤ³¹」と、人の手や政治によつて「教」を創設することを否定した。さらには、「八百万神を敬セシムトセハ、是欧州兒童モ猶賤笑スル所ニシテ、草荒・未開、是ヨリ甚シキ者ハアラス³²」と述べた。すなわち「衆神教」はこの文化開明の時代には適さないと主張し、進化論の立場から神道を「低俗な宗教」として位置づけた。さらに、「教ノ機縁ニ投ス、之ヲ強ユヘキ者ニ非ス。其ノ心ニ服サセル、奚ソ之ヲ信從スルコトアラン³³」と、宗教を個人の問題に限定した「信教自由論」を論じたのであつた。

加えて、儒教に対する島地の態度にもここで注目しておきたい。島地は「三条教則批判建白書」の草稿とされる「建言 三教ノ合同ニツキ」(一八七二年五月)で、「日本新ニ儒仏神ノ三道ヲ合シテ教ヲ立テ、以テ一宗旨ヲ造リ、民ヲシテ之ニ依ラサルコトナカラシム、何ソ誤ルノ甚シキヤト」と論じたうえで、「夫教ハ神為也、人ノ能クナス所ニ非ス」と日本の宗教政策を批判している。それと同時に、この建議では儒教に対し

でも言及している。島地は、儒家が説く五倫は「支那之ヲ用」いるが、「欧州欧米ハ必シモ爾ラズ」と論じ、万国（西洋）に「儒教」は通じないと主張した³⁴。山口輝臣が、「教という在来の枠組みでは、儒教などに対する仏教の優位性を主張することはむずかし」かつたと述べるように、島地がそこで用いたのが、西洋的な「宗教」という枠組みであり、儒教は「教」ではあるが、「宗教」ではないと主張することであった³⁵。

こうした島地の「教」をめぐる一連の態度からは、一神教である真宗のみが文明開化を担えるという自信が見え隠れしていると、安丸良夫は指摘する。洋行中に大洲宛にだした「書簡」で、島地は「真宗ノ外、日本ニテ宗旨ラシキ者ハナシ。一神教デナケレバ世界デ物ハ云ヘズ。幸ニ真宗ハ一仏也³⁶」と論じている。安丸が指摘するように、島地が洋行で得たのは、日本でキリスト教に対抗できるのは真宗のみであるという自信であった³⁷。そして帰国後、その自信は活動になって現れる。島地の宗教論と合わせて、節を変えて見ていくことにしよう。

第二節 島地黙雷における「宗教」

磯前順一によると、日本における宗教概念の歴史性については、一九九〇年代後半に、西洋における言語論的転回以降の宗教的言説批判を受けて、対象化されはじめた。そこでは、非西洋たる日本と西洋文明の関わり、あるいは天皇制を軸とする国家神道との関係性のなかで、宗教概念を捉えようとする傾向があるという³⁸。島地黙雷を対象とした研究も、このような動向の中で、二〇〇〇年代以降進展していく。星野靖二は、「宗教概念の歴史性」に関する研究を概観したうえで、

近世から存続する基盤を持つ特定の宗教伝統に関わる宗教者が近代になって近世とは異なった形で自らの宗教伝統を位置付ける必要、すなわち自己理解を組み替える必要に迫られ、そこで新たな「宗教」概念を立てることによってそれを行った³⁹。

と指摘した。そしてその代表的人物として、島地黙雷の名を挙げている。また近年、島地の宗教論を同時代の動向を踏まえたうえで体系的に著したハンス・マーティン・クレーマは、「島地の思想がそのまま西洋の「影響」を受けて「決定」され、あるいは西洋思想が島地を通じて単に日本に「移植」されたわけではなく、むしろ、自身の意図をもって、自身の伝統をもって、複雑な過程を経て「宗教」概念を己のものにした⁴⁰」

と論じた。そして、次のように続けた。

彼（＝島地―内手注）がヨーロッパで直接習ったのは政教関係についてではなく、宗教の本質論や宗教への近代学問のアプローチである。（中略）しかし、島地らはもっぱら、自由主義神学に代表されるヨーロッパキリスト教内部の近代宗教研解を身につけ、その新しい理解を自分のものにして、ヨーロッパの知識人とは異なる自分の意図のために利用した。⁴¹

クレーマによると、島地の意図していたことは、「あくまで仏教の再興や神道の排除、そしてキリスト教への対策であり、ヨーロッパでの学びを経て、自らの目的のために組み替えることで、大教院制度の廃止の道を拓いたという。では、これらの議論を頼りにしながら、まず島地の大教院分離運動について確認しておきたい。

第一項 大教院分離運動と「宗教」

海外教状視察から帰国後、島地は大教院からの分離を目指し、一八七三（明治六）年八月二九日、伺書を教部省に送った。しかし、その回答は「愈一層疑惑ヲ重ネ⁴²」るものであったという。そのため島地は、大隈重信と伊藤博文に「大教院分離建白書⁴³」（一〇月五日）を提出した。

島地の教部省に対する批判は、この建白書を中心に先行研究で整理されているように、神仏の混淆がその中心にあった。そのなかで、新田などが指摘しているように、「大教院分離建白書」の直前に書かれた「上聞教部省ノ不体裁ニツキ」に、島地の問題意識が顕著にあらわれていると考えられる。島地はこの上聞で、「僧侶ノ儀ハ神官ト其管轄ヲ異ニシ、僧侶ヲ策進シ、寺院ヲ保護スルノ局ヲ設ケ、諸宗各其宗規ヲ以テ檀徒ヲ教化シテ、当今ノ政意ヲ体認セシムルトキハ、上下情親ミ、進趣自ラ碍滞スル処ナカラシ」と論じている⁴⁴。つまり島地は、教部省を解散して、仏教を保護する独立した組織を作り、各宗の教えに基づいた教化を行うことで、国家はよりよい方向に導かれると主張した。以上のような考えのもと、島地はいくつかの建白書などを提出した。そして、提出の後、有志とともに大教院の分離について議論し、大教院改革を六宗管長に対しても持ち掛ける。しかし島地は、なぜか管長たちの回答を待たずに、真宗のみ分離する旨を申し出たが、その書面は返却された。そのため島地は、明如に大教院分離を求める上書を提出する。こうした島地の動きによって、一〇月一三日、真宗管長代理藤枝沢衣が「真宗教院寺務分離取扱所別立ニ付伺」を提出し、大教院分離運動が正式に開始された。だが、その動きは長期化する。

真宗各派による分離が順調に進められるなか、一二月一七日、興正寺華園撰信が、突如として「分離不同意」の意思を表明した。この動きは、興正寺による本願寺からの別派独立を企図したものであり、一八七九（明治九）年に独立することになるが、こうした真宗教団における内輪の問題によって、大教院分離運動は

長期化することになった。

さて、島地は大教院と真宗各派との間で論争が長期化するなかで、「教部改正ニツキ」という建白書を著した。この建白書によって、島地の神道理解はより具体化する。この建白書で島地は、神道を「上世ノ政述ヲ尊称スルノ名」であり、「宗教ニ非ルハ論ヲ待タ」ないと論じ、さらに、

蓋シ古今沿革制度一ナラスト雖トモ、皆資治安民ノ廟謨ニ出テ、一モ立極垂統ノ経論ヲ継述拡充シ玉フニ非ルハナキトキハ、或ハ古ニ溯称シテ維（惟か）神ノ道ト云ヒ、或ハ今ニ直称シテ皇道ト云フト雖モ、其古今ノ大政ヲ指スニ於テハ一也。⁴⁵

と、「古今の大政」として規定した。ここに、いわゆる「神道治教論」、「神道非宗教」が形成された⁴⁶。しかし、後に批判を受けるように、島地にとって天皇統治の神学的基礎や、それを宣布することは問題とされていなかった。つまり、天皇制が持つ宗教性を問うことはなく、また神道をただ「非宗教」として位置付けるだけで、なぜ「造化神」がこれまで信仰されてきたかといった宗教的背景については、議論の俎上に載せられることはなかった。

さらに島地は、一八七六（明治八）年に、門末の質問に答えた「三条弁疑」で、「本邦諸神ノ如キハ造物ノ説ト大ニ異リテ、総ジテ人ノ魂ヲ祭祀シテ之ヲ神ト為ス」としたうえで、「要スルニ皆我ガ輩ノ祖先」である

と述べた。そして「邦人ノ事フル神ハ、皆我方祖先ニ事フル所」であり、「幽界・冥趣ヲ説キ教フル者」ではないため「宗教」ではないと論じた。したがって、「凡ソ維（惟か）神ヲ政外ニ求メ神道ヲ以テ宗門ト誤認スル者ハ本邦未曾有ノ私見ニシテ（中略）国体ノ名ヲ仮キ帰嚮ヲ誣ユル者ノ如キハ他日皇室ノ大患ヲ醸」すると、神道を宗教と捉える者に対し厳しく批判したのであった⁴⁷。

以上のような「神道」論に基づき、一八七五（明治八）年三月、本願寺教団は島地が起草し、大谷光尊（明如）の名で三条太政大臣に提出された「宗門教義上ニ相戻候大意」で、次のように示した。

皇大神ハ 皇室ノ御宗廟ニ付何宗ヲ問ハス敬崇致シ候儀ハ本邦国已来ノ定制ニテ国体ノ基ツク処、現今皇室ヲ尊奉致シ候上ハ其宗廟ヲモ敬崇致候儀ニテ、魂神賊与来世救済等ノ教法上ノ談ニハ無之候間、眞宗固リ之ヲ敬崇致シ候。 48

新田はこの文書に「飽く迄も、皇室を尊崇するが故にその祖先たる天照大神を崇敬するのであって、祖先が神であるが故に皇室を尊崇するというのではない」という島地の天皇観が明瞭にされていると述べた⁴⁹。こうした島地の「治教論」は、一八七五（明治八）年に大教院の解体、さらに、一八七七（明治一〇）年に教部省が廃止する一つの要因となっていく。そしてこの大教院の解散は、仏教教団において、制限付きではあるが、布教の自由権を取り戻し、近代的教団に向けての整備が本格化していくなど、近代化への転換期で

あった。本願寺教団も体制を整えていく。そのなかで、島地の本願寺教団における立ち位置は大きく揺らぐ。次節で見ていくことにするが、その背後にある島地の宗教論について、先に見ておくことにしたい。

第二項 宗教論の受容

さて島地の大教院分離運動の背景には、海外教状視察で得た「西洋」および「宗教」があつたことが知られている⁵⁰。この点は、教学の近代化を考える上でも看過できない点を含んでおり、異安心疑義の背後にあると考えられる。先に簡単に述べたが、昨今、ハンス・マーティン・クレーマによって、島地が洋行で学んだ宗教への視座が明らかにされた。クレーマは現地に所蔵される洋行時に島地が対面した人物たちの史料を手がかりに、彼が西洋であつた人物を特定すると同時に、教状視察の様子や内容を詳らかにした。それに加え、対面した人物の思想や、島地が手にした書物の内容を検討し、彼が学んだ神学を明瞭にしている。

同論稿によると、島地は「西洋の科学的宗教」を受容するために、ヨーロッパへ訪れたという。その目的を達成するために、島地はエルネスト・ルナン『イエス伝』を読み、そしてエミル・グスタフ・リスコ牧師のもとで議論を交わしたとされる⁵¹。ルナンの『イエス伝』は、近代合理主義によって聖書解釈を施した端緒とされる書物である。一方、リスコに関しては、堀口良一によって島地の思想形成に重要な役割を果たしていた可能性が指摘されていたが、これまで謎に包まれていた⁵²。それをクレーマは、リスコ牧師であると

断定し、彼の立場から島地が学んだ神学について推察した。「航西日策⁵³」にもリスコと会った記録はあるが、そこにはユダヤ教とキリスト教、東西のキリスト教、カトリックとプロテスタントの相違などのキリスト教の内部構造の基本を聞いたと記されている。と同時に、「耶蘇昇天教説の異同を弁ず」とあるように、当時の神学上の解釈問題にも触れる機会を得ていることが窺える。クレーマによると、キリストの昇天に関しては、リスコを取り巻く論争の一つであったという。

クレーマは、島地がルナンやリスコから何が宗教に属するのか判断する道具を身につけたと指摘し、それは新しい「人文科学」であり、「歴史」であったという。それは、次の「三条弁疑」の文に、キリスト教批判と合わさって現れているという。

総テ学ハ知識ヲ發明スルヲ要トスルガ故ニ、古人ノ書ト雖モ必シモ則トセズ。只理ニ契フヲ以テ真トス。
教法家ハ之ニ反シテ古賢・先聖ノ遺書ヲ以テ則トシテ、専ラ之ニ背カザルコトヲ要ス。故ニ今日造物者ヲ立ツル者ハ今日ノ教家ノ私創ニ非ズ、昔時伝来ノ説ヲ遵守スルノミ。而シテ昔時之ヲ立ツル、実ニ人智昏蒙、毫モ実理ノ何物タルヲ知ザルガ故ナリ。⁵⁴

島地は決して、歴史上に現れた「教え」を批判するわけではない。ただ、「古人ノ書（古賢・先聖ノ書）」であったとしても、その置かれた状況を考慮する必要を主張する。そのため、文明開化の現在においては、

近代科学（自然科学）に適應するものを「真理」とすることが求められていると論じた。そうした前提にたつて、「欧州究理ノ学者」も認めた「万法唯心」を本質とする仏教こそが、この文明開化の世（日本のみならず）において、造物主を説くキリスト教よりも適應する「教法」であると説いた⁵⁵。その一方で、「神道」は「低俗な宗教」であるとし、やがて「古今の大政」という「歴史的な事実」との関連から、宗教ではなく「治教」であると述べた。

一八七九（明治一一）年一〇月から翌年二月にかけて行われた共存同衆例会で、島地は「宗教総論⁵⁶。」と題する報告をしたが、その筆記録にも、「各教の其行はるゝの地理及び年代・風俗・人情を考証し、身を其時其地に安きて之を論ぜざれば、決して真を得ること難し」と述べ、

学士文人の齒牙に掛くるに足らずと棄視する中よりも、或は意外の真理を見出し得る所得なきに非ざる也。其所得とは如何なる者を云ふ。曰く、宗教は何なる所を云ふ。曰く、宗教は人心の如何なる意思の基礎として成立する者ぞ。曰く、宗教の其成立する間に於ては如何なる法則・規矩を踏み来るや。／＼如
此問題を据置て研究するときは真理を見出し得るの裨益多き

と論じた⁵⁷。すなわち宗教は、歴史状況や各時代で信仰した人々の心情、さらには成立する過程などを考慮して捉える必要があると述べた。こうした島地の態度は徹底しており、「衆神教」は「愚民の好みに従う」歴

史上の産物であり、釈尊の教説においては、「自心ノ修ムル外所尊ナシ」と主張するとともに、阿弥陀仏に対しても、次のように論じた。

衆神ノ出ル者、愚民ノ好ミニ随ヘル者ニテ、ブラマ（婆羅門―内手注）教原来ノ所説ニ非ス。一ニハ自説ノ高上ナルニヨリ、愚民復ヒ古神ニ帰スルト、一ハ仏教ノ興起ニ当テ人民ニ随附スルトノ二難ヲ防カント欲スルカ為ニ、機宜ニ投シテ衆神ヲ起セリ。而仏陀ノ所説ニ至リテハ、惣シテ之ヲ逆境ニ下シ、自心ヲ修ムルノ外所尊ナシ、ト云ヘリ。此ノ心即チ法ノ理也。理ノ活動スル所即チ心也。此動靜不二ノ妙用ノ体ヲ弥陀ト云、其ノ西方ニ帰向セシムルハ教情ノ巧用ニ従フ者也。⁵⁸

さてこういった島地の宗教の捉え方は、宗教を各個人の内的問題へと限定する、近代的宗教観を確立したとされる。この背景には「政教関係」の問題だけでなく、「科学と宗教」の調和といった島地の問題関心があつた。そのため、そのなかで論じられた「方法唯心」を仏教の本質とする考えは、次章以降で確認するが、「哲学としての仏教」として、近代仏教の知的空間で広く認められていくことになる。だが、島地の説示からは、それが具体的に現実の個人における「信仰」や「人生（生き方）」との関係性が判然としない。つまり論理に陥り、「方法唯心」とする真理が、現実の生活や信仰の上で、どのような役割を果たすのかについては明瞭にされなかった。また、末木文美士が「伝統的な仏教の「自心」の原理と近代的な個人の内面の宗教の

立場との関係は、必ずしも十分に自覚的に問題にされていない」と指摘し、「近代的な個人の内面の宗教が本格的に確立するのは清沢満之を待たなければならぬ」と続けるように⁵⁹、仏教あるいは真宗（教学）の近代化における課題、あるいは問題として残されていく⁶⁰。

以上のような島地が論じた宗教へのアプローチは、本願寺派の再編過程において不可欠なものであった。しかし、それを果たしたのは島地ではなかった。それはなぜか。そこには、教団との摩擦が一つの要因としてあるのではないだろうか。

第三節 島地黙雷異安心事件とその教学史上の位置

従来、島地の異安心事件は、一八七九（明治一二）年に起きた「寺務所東移事件」の前史として位置づけられる。そこで本論でも、ひとまず「東移事件」周辺における本願寺教団の動向を確認し、異安心事件の背景を教団史から確認したい。なおこの事件については、森龍吉や福岡光超、中西直樹らによって、『明如上人伝』を基盤としつつ全貌が詳らかにされている。そこで本論でも『明如上人伝』を軸にしつつ、諸研究の成果を踏まえまとめておきたい。

第一項 明治一〇年前後における本願寺教団の動向と課題

一八七五（明治八）年の大教院解散（五月）と「信教自由保障の口達」（二月）をきっかけにして、仏教教団は様々な改革を実施した。それは教学面でも同様であり、林淳が指摘するように、僧侶育成の方法や目的を見直す契機であった⁶¹。本願寺教団は、同年四月、明如が赤松連城に学林改革を委任し、一八二五（文政八）年から五一年に及んだ「年預勧学制度」を廃止した。この年、「林門改正規則書」が發布され、学林の改革を開始した。その改正は、普通学の大幅導入や一般学校制への転換など、これまでの安居中心の教育機関であった学林を大きく変容させるものであった⁶²。翌年一〇月に「学制」が發布され、最高学府としての

大教校を設置し、教団の教育体制が確立していく。また、一八七六（明治九）年四月に「宗規綱領^{6.3}」が作成されるなど、教団の法制化も進められている。さらに、同年五月に出された「視察章程^{6.4}」では、本山が地方を管轄する旨が明確に示されるなど、本願寺を中心とした教団体制が改めて確認された。教学面に目を向ける際、この動きは重要であると考えられる。

本願寺教団は三業惑乱によって、教団の教学的権威が弱まった。周知のとおり、三業惑乱最大の特徴は、本山の学説を在野が異安心としたところにある。もちろん惑乱以後、「御裁断御書」の趣旨にもとづき、旧習を打開するために、「今度学林為^二取締^一被^二仰出^一候条目」が定められるなど、学林制度の変革は行われていた^{6.5}。だが、このような政策はうまくはいかなかった。しばしば指摘されるように、本山が使僧を送り、「御裁断御書」を各地で披露するが、それに対し、地方の僧侶や信者によって反発が起きていることから、その様子は窺い知ることができる^{6.6}。

さて、こうした教学的権威の低下について、引野亨輔が興味深い指摘をしている。引野は従来、本山を紹介することなく、直接に阿弥陀仏とのつながりを自覚できる三業派が、社会に対する「自力」の働きかけが増加していく状況のなかで、時代のニーズに答えていたとする見解に対して、綿密な史料収集と分析から反論した。引野によると、むしろそこにあったのは平均的門徒の本願寺への帰属意識であった。近世を通じて、そもそも本山側が提示していたのが「三業派」の主張であり、門徒は「親鸞以来相承の教えが「御前代限」

で廢絶し、「当御代」の宗主に至つて「御安心御改転」したと思ひ込んでい」たという⁶⁷。引野は三業惑乱をきっかけに見えてくるのは、「正統」を軸にして展開されたことではなく、むしろ異安心（異端）であるはずの三業派の強い正統意識であつたと論じた⁶⁸。つまり、そうした正統意識により、本山から送られてくる「非三業」を主張する使僧に対し、反対の意思を示したと指摘した⁶⁹。ここには、「正統」の（再）構築という三業惑乱以後の本願寺教団が抱えた課題が現れているといえよう。そして、こうした近世後期の様子と同様の状況が、教団の再考を企図した明治八（一八七五）年前後にも確認できる。島地の異安心問題の背景にあるとされる、一八七六（明治九）年五月に起つた米田某（次右衛門）の異義に対する調理記録には、次のように示されている⁷⁰。

先年三業安心ノ如キ全ク御文章ヲ見誤ルヨリオコレハ信明院殿（本如上人・筆者注）御裁判アリ今日モ亦然リ近來称名ニツキテ心得違オコレハ當度御直諭ヲ以テ裁断シタマフヨテ我等ニ於テハコノ御直諭ヲモテ御文章ヲウカ、ヒマスル外無之予曾テ言ヘルコトアリ没シタマヘル善知識ハ御文章ナリ現存ノ御文章ハ善知識ナリ幸哉現在ノ善知識アリテ御直諭被下候ヘハ何ソ他ヲ求メン汝ハ定テ御直諭ヲ拝聴スヘシカノ上ニテ相談ニ及フヘシ米田云私未タ拝聴セス予駭テ曰近傍ニ居ナカラ拝聴セストハ何故ソ米田コノ責ヲ受ナカラ氣ノ毒ナル面ヲモセサルハ善知識ハ不用ノ証ナリ⁷¹

ここにも「御裁断御書」による「正統な解釈⁷²」の確立が順調に進められていなかった様子が看取できる。したがって、多くの門末が多様な「正統」に対する帰属意識をもつなかで、改めて「正統」を構築することが、近世から近代にかけての本願寺教団の課題であったといえよう。さらに、三業惑乱をきっかけにして、地方に多くの私塾（学派）が誕生する。井上哲雄によると、地方私塾の数は九二例にまで及んだという⁷³。そして、そうした地方私塾で宗学について学んだ。そのため、前田慧雲が次のように論じているように、一八七五（明治八）年以前の学林は「学びの場」でなくなっていたのである。

学覺としては、たゞ一の学林あるのみにして、地方に在て諸碩学の輩が、各々私塾即家塾を開て生徒を教授せり、故に實際学業の研究は、皆私塾に就て之を為せしものにて、学林は實際研究所に非ずして、寧ろ名譽の競走場たりしなり⁷⁴

このような状況において、一八七五（明治八）年の学校改革は教学の整備、および教育体制の中央集権化を計る上で重要な転換期であったとも考えられる。菊川一道は、私塾の衰退という観点から、「真宗規綱領」第五編に「学制」という項目が定められ、次のように示されていることを注視した。

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。而テ神需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校ヲ分チ設ケ、各学課ヲ定メテ以テ宗規ノ一則ニ備フ。⁷⁵

菊川が指摘するように「未タ其宜キヲ得ス」といった言葉からは、地方で僧侶が独自の教育を施していることに、本山側が否定的に捉えていたことが窺える⁷⁶。さらに第五編の第三条には、多様な教育を本山に一元化、あるいは統括することを目的に、大中小教校の設置方針が定められている。こうした狙いをもって、本願寺では一八七六（明治九）年に「学制」が全国の僧侶に公布されたのであった。このように本願寺教団においても系統的教育制度の構築が目指されるとともに、各府県に「奨学係」を配置するなど、教校システムを推進していった。そのような試みは、ある種「正統」を構築していく営みと捉えることも可能であろう。以上のような教団の試みは、次第に効果を上げ、一八七七（明治一〇）年頃には多くの私塾が閉校していったという。このような教団体制が整備される中で、寺務所東移事件は起きたのである。

第二項 寺務所東移事件概要

寺務所東移事件は、「北畠事件」とも称され、北畠道龍が主導したとされる。北畠は紀州和歌山藩出身であ

り、明治前半期に教団の行政を担っていた防長藩とは敵対関係にあった。彼は幕末維新期にも、教法改革を本山へ建言するなど、本願寺に対して積極的に働きかけていたといわれる⁷⁷。維新後は、藩政改革に参画して、朝廷の信任を得るべく尽力した。一八七六（明治九）年に上京すると、大井憲太郎などの協力を得て北畠講法学舎を開設した。同年に、大母校の校舎建設に尽力した石原僧宣によって、明如との交際を始める。そして、防長僧侶と明如の対立が表面化した一八七八（明治一一）年八月には、行事務局用係という役で本願寺行政に登用された。そしてこの頃より、防長僧侶への批判を開始し、島地らを異安心として主張していったとされる⁷⁸。

一八七九（明治一二）年四月、明如から北畠に本山改革の委任状が出される。そこでは、「維新已来、政道日々進で今日の治功を奏すと雖も、我教法の如きは寥落不_レ奮遺憾不_レ尠候處、此度銳意の改正を加へ、（中略）邪偽を拂ひ不良を芟_レるべく宗風を一洗するように、「本派管長 大谷光尊」の名で、北畠に命じられている⁷⁹。そして同年六月一四日には、改正事務所東京築地別院に設置するという宣言とともに、京都本山の「議事・行事務局並びに諸役員廃止」の通告が行われた⁸⁰。この通告が実施されれば、京都における事務所的事実上の解散となり、防長閥の解体にもつながるものであった⁸¹。このような通告に対し、京都本山はもろろん受諾せず、その結果、東京と京都に事務所が置かれることになった。二カ月余りこうした状態が続き、やがて明治政府が介入し、事態は終息していった。

明治政府と本願寺（明如）とのやり取りについては、福間光超が本願寺所蔵の史料を用いて、詳細な分析を行っている。福間によると、明治政府は当初より、寺務所移転は教団の混乱を招くだけでなく、法主の権威を失墜させる恐れがあるため反対であった。そのため、法主は京都に戻るべきだとする意見をもっていた。ただ、太政大臣三条実美の明如宛の書簡には、帰山の上で法主の強権を発動して、藩閥僧侶を処分すべきであると記されているという。それは、右大臣であった岩倉具視も同意見であったとされ、彼らは「自今者偏ニ無偏無党之人物ヲ撰バレ候事緊要ト存候」とする意見を出し、防長閥および北畠党の両者とも関係のない人物によって本願寺宗政を再編すべきであると述べている。こうした政府の働きかけによって、明如は本山に帰山し、事件は一応解決したとされる。

だが、防長僧侶たちが法主権を否定していたかという点、福間はそうではないと述べる。福間は「現実において防長僧侶が対立している相手が宗主であるにかかわらず、それに加担する北畠一派への攻撃へと集中化され」と指摘する³⁰。そのうえで、同論文では、なぜ政府が本願寺の問題に介入してきたのかということと、ここまで議論を拡げ、明治政府が本願寺宗政に政府政治体制の雛型を見ていたためではないかと論じた。議会設置を宣言した政府にとって、宗政をつくり議会制を導入しようとしていた本願寺の動向は看過し得ない問題であった。つまり、天皇の絶対性を保持したまま議会制の導入を試みていた政府にとって、法主を中心とした「集会」を設置する動きは、方向性が一致していた。そのため、明治政府は本願寺の内紛に介入した

のではないかと論じた⁸³。そのうえで中西直樹の論考にも触れておくことにしたい。

中西は、この事件を「政権抗争」とする評価は一面的ではないかと述べた。そして、宗議会開設以後までを含めた在家信者層や門末僧侶の教団への参画意識の高揚を考慮したうえで、総合的な位置づけを行うべきではないかと指摘した⁸⁴。

二〇一七（平成二九）年に刊行した『近代西本願寺を支えた在家信者』（法蔵館）には、松田甚左衛門の動向、そして彼が中心となって結成した「弘教講」の動きが示されている。その動きの一つとして寺務所東移事件時の様子が記述されている。ここでは、松田甚左衛門が東京で明如に直接面会した様子、さらには、京都本山が弘教講員に、明如帰山の説得を依頼している様子などが詳らかにされている。こうした様子から、この事件の解決に、在家信者が果たした役割の大きさを指摘している。その動きは、公選議実現の運動にも展開し、彼らの一部は在家信者も含めた議会開設を要求した例もあった。ただしその内実は、封建的な法主尊崇の意識は払拭されておらず、門末の権利意識は希薄であったという⁸⁵。

だが、在家信者らの選挙権・被選挙権は結局認められなかった。さらには、その組織の規模や影響力から、自由民権運動などの政治的動きと同調する可能性を危惧して、「教団は、その過程で積極的に宗政に参与しはじめた在家信者の運動を抑制する方針を採りはじめた⁸⁶。」という。そのため、中西は「結局のところ、明如は寺務所東移を断念する代わりに、防長末寺層の専制体制を解体し、法主権限の拡大に成功していった」の

であったと論じた。こうしたなかで、長州系のなかでも親法主派とされる香川葆晃や赤松連城は執行に任命されることはあつても、島地や大洲といった指導層は、しばらくの間、本願寺の役職に登用されることはなかった⁸⁷。またこの事件以後、大教校関係者から、「真宗学庠惣代」の名で公選議会設立の上申書が提出されているが⁸⁸、大教校では普通学を抑え、内典を強化する「復古」的傾向が強まってい⁸⁹。

第三項 島地黙雷の異安心問題

寺務所東移事件の発端となつたのは、島地黙雷の異安心疑義であり、「教義改正の故をもって」引き起こされた⁹⁰とされる。島地も事件が終結すると、自身の教義理解がこの事件を惹起する火種になつたとして、責任を取る上申書を太政官に提出している⁹¹。

さて、島地が異義とされた「念仏往生義」については、先行研究によつて詳細な分析がなされ、異安心とは判断し難いとされる⁹²。そのため、これまで見てきた教団史の動向によつて、島地は異安心にかけられたと言われてきた。筆者も、教団史上の問題にこの異安心の本質があると考えているし、それを批判する材料も持ち合わせていない。しかし、火種がないところに、異安心が引き起こされることは考え難い。そこで島地の異安心について、少し視野を広げて考えていきたい。

異安心とされた行信義解釈については、これまで、主に「念仏往生義」(『島地黙雷全集』所収)、あるいは

「信因称報義」によって検討されている。ただし「信因称報義」は一八八一（明治一四）年に起草された論考であり、一方の『島地黙雷全集』所収の「念仏往生義」も、その解題によると、「誤解される心配のある部分に加筆して当局へ提出」したものであり、「どの部分に加筆がなされたかわからない。」²という。そのため、こうした資料をもって、寺務所東移事件における行信義解釈と断定するのは困難であろう。また、山口輝臣は「念仏往生義」とともに、これ以前に示された『真宗法脈』なる書物があり、この二つの論考によって異安心疑義をかけられたと論じている。³『真宗法脈』について、筆者は手にすることはできていないが、その著作名は非常に興味をひくところである。

そのなかで島地の異安心問題には前史があり、内々には一八七五（明治九）年に生じていた。だが、島地が教団行政の重職であったために、公然たる批判は差し控えられていたとされる⁴。また、異安心の後には、島地が一八七五（明治八）年に、長州出身の鳥尾得庵と東京に設立した白蓮社があるといわれる。この結社を設立した翌年、島地は本願寺の執行に命じられ、その際、島地の不在に際して、東上したのが米田某という人物であった。この米田某は一八七六（明治九）年に、称名正因の異計として遠藤玄雄により教諭されている。そのような動きのなかで、島地も米田某と同じく異義を立てるものとして本山に訴えられ、同じく遠藤玄雄によって批評されている⁵。しかしながら、島地と米田との関係性は判然とせず、島地の異安心疑義の背景という確証はない。また、米田の異安心の記録を見ても、島地とのつながりは見出せない。

そこで本論では、遠藤玄雄が編纂した『雑纂三十五題』第一卷（龍谷大学蔵）に収録された「念仏往生義概評」「答書」。「嶋地黙雷答書評破」という史料（翻刻して附録とした）を用いて、異安心疑義とされた理由について検討することにした。この嶋地による「答書」と考えられる史料は、末尾に「嶋地黙雷より後藤霞城氏への答書の抜萃に御座候原書は同人儀免職の後赤松連城懇請により不得止赤松氏へ指出焼却に相成候旨承り候由に御座候」と示されるように、学林の都録であった後藤霞城に提出されたものの抜粹であり、原書に関しては赤松連城によって焼却処分されているという。

では、嶋地の対論相手である遠藤玄雄について、まず確認しておこう。遠藤玄雄（一八〇四〜一八八一）は、曇龍（一七六九〜一八四一）門下の一人であり、彼の門下には原口針水や栖城がいるなど、明治維新时期に活躍した人物を多数輩出している。玄雄は四八歳（一八五二年）にして勧学になる。同門の栖城が六一歳（一八五四年）にして勧学になったことを考えれば、宗門の中において大変評価されていた人物といえる。明治維新期の廃仏毀釈が盛んな中、広如に末弟の法談を命じられるなど、宗義安心の上で教団の中枢にいた。米田や嶋地に対する教諭の後も、一八八〇（明治二三）年に、神祇問題で利井鮮妙らの取調をしている。さらに、大教校落成時には、「本願寺大教校落成之歌」（龍谷大学蔵）を著し、また一八八〇（明治二三）年七月二〇日に、明治天皇が大教校を訪問した際、教員代表として迎えるなど、本願寺の教育上においても重要な役割を担っていた。また、「寺務所東移事件」においては、北畠（明如）側の教制部の出仕として

名を連ねている。

遠藤玄雄の教学の特徴は、曇龍を祖とする龍華学派の解釈を大筋で受け継いでいる。特に行信義解釈における特徴として、しばしば「折衷所行説、三法循環による行信前後説、七祖唯心一轍説」の三点があげられている。とりわけ、七高僧の思想がすべて信心正因に帰結するという「七祖唯心一轍説」は、彼の教学理解を代表するものとされている。ではなぜ、島地が異安心の疑義にかけられたか見ていくことにしよう。

この疑義における島地の行信義解釈も、ことさら異安心とされるような解釈ではないように思える。

念佛ハ所聞位ニアルモ是レ位地ノ安立ニシテ、其体ハ何物ソトイヘハ全ク衆生ノ称名ノ外コレナシ（中略）行即信ヲ具スレハ、念々称名是他力真実ノ大行也

（島地黙雷「答書」七七丁ウラく七八丁オモテ、読点は筆者、以下同）

念佛即称名ニシテタ、口ニトナフルノミトスル彼力本義（中略）評云、石泉曾テ一願ノ外五願ナシト云テ、十七ノ諸佛モタ、十八ノ乃至十念ヲ讚スルノミ、コレ行巻ノ行体ハ衆生ノ称名ナリ、法体大行ナド決シテ無之と云ノ一義ヲ辨セリ

（遠藤玄雄「評破」八〇丁ウラく八一丁オモテ）

行巻に「称無碍光如来名」と示され、称名破満積においても明白に「称名」という言葉が使われている。島

地はこれに基づき、念仏はあくまでも所聞位にあるが、大行の体は衆生の称名にあると主張する。また行と信の関係についても、次のように論じている。

冊子信行一法ヲ願事トシ、此を以テ安心ノ極トスル（中略）而ルニ冊子喋々之ヲ辨スルハ信スレバ必称ス、是法性法尔ノ自然、若信シテ不称□ノアラハ法性ニ違ス（中略）冊子ハ名号ニ可信ニ義アリテ、衆生信スレハ必ス称ス

〔概評〕六九丁ウラゝ七〇丁オモテ

行一念ハ所聞ニ在テ行卷ノ位、信一念ハ能聞ニ在テ信卷ノ位、佛所成ノ法体ハ選擇本願ノ行称无碍光如来ノ外ナシ、衆生領受ノ真因ハ聞信一念ノ外ナシ（中略）信行不離ナレハ信即行ヲ具シテ一念ノ信ニ往生決定シ、行即信ヲ具スレハ、念々称名是他力真実ノ大行也

（島地黙雷「答書」七七丁ウラゝ七八丁オモテ）

真実の信心には称名念仏が伴い、称名念仏の他に真実はないとする。つまり、行と信は不離の関係にあり、行に信が撰すると論じる。また両者は「行法信機」の関係にあり、あくまでも信心を成立させるのは名号で、決して自力念仏ではないと述べている。「行法信機」という言葉を用い、所聞の行、能聞の信とし、「聞信される対象」と「聞信する主体」との二元的な能所の関係として、行と信を位置付ける。そして、それが行信

兩卷の關係の基本であるとする。この説は、豊前学派が示した「乃至十念」解釈、行信機教説と同一とみることができ、この豊前学派の解釈を代表する東陽圓月は、事務所東移事件でも「北畠側」の一員に名を連ねている。そのためこの学説自体は、当時において行信論の一つの考えとして受け入れられているといえよう。したがって、この点をもつて「異安心」とするのは困難であるように思える。では、遠藤玄雄が問題としたのは何であつたのか。それは次の点であると考えられる。

但シ蓮祖ニ至テハ此教格ヲ更ニ細微ニ入ラシメ、右ノ如ク単ニ行法信機ノ格ニテ勸ルトキハ、或ハ不得意ノ謬解アラシク恐レ信行ヲ分断シテ、信ハ正因、称名ハ報恩ト區別ヲ評ニシテ教示シタマヘリ

(島地黙雷「答書」七八丁オモテ)

評云中祖ヲ以テ高祖ヲ伺フハ盲論トハ是何ノ狂言ソ、世々ノ宗主及古今ノ能称立信ヲ不言モノヲ悉ク盲人トスルヤ、早く驚覺シテ寢語ヲ止メヨ

(遠藤玄雄「評破」八二丁オモテ)

ここで、遠藤玄雄は「寢語は止めよ」と強い論調で島地を批判している。島地は、「信心正因・称名報恩」とする教格は親鸞ではなく、蓮如の説であると主張した。それに対し遠藤玄雄は、親鸞と蓮如の相承を主張する。さらに島地は続けて、蓮如が示した「教格を以て終南吉水及び高祖の両一念等の釈に直に符号せしめ

んと心得ると、教格の別を知らざる盲論」であると論じる。先に見たように、遠藤玄雄の教学が、そもそも「七祖唯心一轍」であるため、意見が対立するのは理解できる。そのうえで、島地が最後に次の文を添えているところに、この対立の中心があると考えられる。

總シテ書ヲ解スニハ其時代ノニ心ロヲ居テ見サレハ真ノ味ハ出テス候、乃至殊ニ在世ノ愚昧ヘ對セラレタル御手簡御消息ナトハ餘リ後世鑿説ヲ用ヒサルカ、宜ク今日ノ世間滔リ解スルトコロノコトキンハ在世ノ御門徒ハ之ヲ如何セン、猶近日委曲可申述一往畧答仕候也

（島地黙雷「答書」七九丁）

ここで島地は、それが聖典であろうと、あるいは歴代法主の消息であろうと、それぞれが著された時代の状況を加味したうえで解釈しなくてはならないと論じた。歴代法主の消息や手簡は、あくまでも「在世の愚昧」のために著されたものであるとする言葉からは、現在の世が文明化されたという強い自負を感じる。それに対して、遠藤玄雄は次のように批評する。

評云此書トハ聖教ナルヘシ、此聖教ヲ伺フニ時代ヲ見ヨトハ何ノ相承ソ、相承ヲ守テ聖教ヲ可伺、是宗ノ故実ニアラスヤ、汝相承ヲ輕蔑スルコノ言下ニ瞭然欽爾々々

（遠藤玄雄「評破」八三丁ウラ）

聖教は故実ではない。そして、「相承」を守らない島地に強い反発を示している様子が窺える。このような「相承」に対する態度が『真宗法脈』に示されていたかは定かではないが、島地のこうした考えは、法主権に基づく「正統」の構築を目指していた本願寺教団にとつて、容易に受け入れることができなかつたと考えられる。

ただし島地自身、一八七八（明治一）年五月十三日の香川葆香宛の書簡に、「安心之大体において異義に非る已上は、種々解釈所談は学者之意見に御任せ無之而は、思想自由之世界、文化旭昇之今日、宗教御統理は六ヶ敷様可相成⁹⁹。」と、安心を決して批判しようとしたわけではなく、文化や思想が文明化・近代化するなかで、それに適した解釈へと変容させる必要性の主張であつた。そのようにしなくては、仏教諸宗派が手統率することは困難であると論じた。こうした教学解釈の思考は、明治期の真宗者達に通底した意識であり、「教権と自由討究（研究）」という議題のもと、真宗教学の近代化のなかで問われ続ける¹⁰⁰。

さて、島地の聖教に対する態度は、先の宗教概念の議論に通じることは明白であろう。つまり、それぞれの時代状況や人々の心情を考慮したうえで、聖典も解釈しなくてはならないとする。こうした島地が受容した宗教（教理）へのアプローチは、確かに先進性を有しており、その後の仏教研究の萌芽であつたといえる。しかしながら、法主権に基づく「正統」形成を目指す当該期の本願寺教団において、それは受容し難いもの

であった。

島地の活動はあくまでも教団改革や護法のなかで行われていた。一八七五（明治八）年は、島地にとっても当面の教団改革や政教関係の問題が落ち着きをみせ、次の段階へ向かう時期であったと考えられる。この時期から多くの結社が形成され、島地もその中枢を担った。ただし、それらの運動も「宗派護持」が念頭にあり、決して教団と不和を生むものではなく、宗派仏教の特徴を守りつつ、仏教の近代化を進めるものであったと指摘されている¹⁰¹。だが島地は異安心となり、東京での布教を禁止され、さらには結社活動自体も制限されていく。こうした教団との軋轢は、島地の活動を一部制限するものになると同時に、本願寺教団が「近代」のなかで、その後、「新たな仏教」の動きから非難を浴びる要因になったとも考えられる。

おわりに

本章では、明治前半期における島地黙雷の活動や思想を追うことで、本願寺教団・教学の動向を確認した。島地の活動は、明治新政府の神仏分離令・廃仏毀釈に抵抗のなかで、近代国家にふさわしい仏教のあり方を模索し、海外教状視察の経験によって、政教分離の発想を日本にもたらした。と同時に、日本における「宗教」概念を形成する役割を果たした。第一節、第二節では、先行研究に基づき、政教関係と宗教概念について改めて整理した。そこで提示された「宗教」は、個人の内面、心の問題に限定するものであった。仏教の本質は「方法唯心」であると規定し、阿弥陀仏さえも「自心」の上に解消していく。そうすることで、近代国家における「宗教」の位置を確保していった。ただし、この独自の位置を確保したことで、国家に対して抵抗する理由を失い、天皇制国家体制に取り込まれていったことも、その後の教学史の動向を窺えばその通りであろう¹⁰²。また、島地が宗教の本質とする「方法唯心」が、個々人の信仰や生き方にどのように関係するのか、あるいは影響するのかが明瞭にされていない。この点は、個人の内面性に限定されていく宗教の課題として残されていく。

第三節では、政教関係が一応の落ち着きを見せた一八七五（明治八）年以降の本願寺教団・教学の動向について検討した。大教院解散と「信教自由保障の口達」によって、各仏教教団は教団体制の整備が進めら

れることになる。本願寺教団も、宗政機構の整備、僧侶教育制度の近代化などを次々に実施した。このような教団体制の整備は、本願寺教団にとって、「近代」への対応のみならず、改めて「正統」を立て直す機会であったと考えられる。明治維新以降、本願寺派の行政は、防長末寺僧によって仕切られていた。こうした状況は法主を中心とした教団体制を指すもの、あるいは防長末寺僧に敵対するものとの対立を招くことになった。また、三業惑乱によって可視化された「正統」の多数性や、私塾の隆盛による教義解釈の多様化によって、本山・法主における教学面の権威が低下していたことが、学林の様子や異安心事件の様相より窺えた。そのなかで、僧侶教育制度の近代化という「名目」の整備は、教学の権威回復の好機であったとも考えられる。

中央集権化ともいえる教団の動向の中で、島地黙雷は異安心とされ、また寺務所東移事件は起きたのであった。島地は防長末寺僧の中心的人物であり、従来、異安心事件も政治的（教団史的）動向のなかで惹起たとされる。筆者もその点に異論を唱える気はないが、当該期の教団状況や東移事件における明如側の面々から考えると、事件以前に内々で起こったとされる島地の異安心疑義問題を踏まえたうえで、東移事件の全貌を捉える必要があるといえるのではないか。そこで本論では、これまで注目されてこなかった資料を用いて、その異安心疑義について論究した。

その結果、島地の異安心疑義の根幹にあったのは、海外教状視察で得た宗教へのアプローチ方法であった

ことを指摘した。島地は、歴代法主の消息や聖教も、それぞれが書かれた時代状況の中で捉える必要があるといった「歴史研究」を主張した。それは、法主を中心とする「正統」の再構築を目指す教団の事情とは相容れぬものであったことは想像に難くない。周知のように、宗学においても、歴史研究はその後の研究方法の主流をなしていく。しかしその定着の過程においても、同様の問題が現れる。

そのうえで、島地の念頭には何があったのか、最後に辻岡健志の指摘を参照しておこう。辻岡は浄土真宗と「国家神道」の研究を整理する中で、島地が問題としていたことの核心に注意する必要があると論じた。辻岡は、本文中でも取り上げた「神道治教論」の公式見解とされる「宗門教義上ニ相戻候大意」は、あくまでも「西本願寺から別派独立を目論む興正寺住職華園撰信を教義上異端だと非難したものである」と述べた。そして、「島地にとってみれば、真宗信仰の護持や布教に基づく教勢拡大といった真宗の抱える課題解消が最も重要であって、あくまで一真宗僧侶として西本願寺という組織の論理で動いていた」と指摘したのである¹⁰³。本論で取り上げた島地が香川葆香にあてた書簡からも、宗派の統合を目指す文言は確認できるが、法主の安心と教義解釈は別ものとして捉えている様子が見て取れ、解釈上の近代化によって、真宗の教えを「護持」しようという意志がみられる。また中西直樹も、明治一〇年代の結社運動を分析する中で「当時の仏教結社に、宗派仏教のあり方への問題性の認識や、批判的意識をうかがうことはできない¹⁰⁴」と論じている。そのため、一八七九（明治一二）年の事件による教団からの離脱は、活動の足場（目的）の損失であ

つたとも考えられる。

しかし、その一方で、離脱によって、「仏教近代化」をおし進めることになった。奇しくも、この年、東京大学に仏教学が新設され、原坦山によって講義された¹⁰⁵。原坦山が東京大学に招聘された背景に、島地黙雷の紹介があったともいわれているようである¹⁰⁶。島地が示した「万法唯心」と「信仰や人生」の関係性、さらには歴史研究などの仏教研究法が具体化していくのは、そうした宗教観に基づく仏教・宗教教育を施された人たちによってであった。

以上のように島地が準備した様々な宗教論・研究方法が具体化されていくのは、島地が教団の要職から一度離れ、「仏教が（日本）寺院を出て行」き、宗派の外から仏教が論じられ始めた、一八八〇年代後半に入ってからのことである¹⁰⁷。本願寺派の教学や宗学の方法論上に現れるのは、むしろ、そのような時代の動きに対応するなかであった。その中心を担ったのが、次章で対象とする前田慧雲である。

- 1 岡崎正興「研究ノート 島地黙雷研究の課題」(『龍谷史壇』第一一五号、二〇〇一年、五四頁)
- 2 近藤俊太郎『令知会雑誌』研究の可能性―序にかえて―(中西直樹・近藤俊太郎編『令知会と明治仏教』龍谷叢書41、不二出版、二〇一七年、二頁)
- 3 ジェームス・E・ケテラー著、岡田正彦訳『邪教／殉教の明治―廃仏毀釈と近代仏教』ペリかん社、二〇〇六年、Jason Ananda Josephson, *The Invention of Religion in Japan, The University of Chicago Press, 2012*, Hans Martin Krämer, *Shimaji Mokurai and the Reconception of Religion and the Secular in Modern Japan, University of Hawaii Press, 2015*.
- 4 島地黙雷の父、円随は辞書などでは、しばしば島地自筆の『自伝略史』に基づいて「第二二世」とされている。島地の生涯を描いた村上護によると、父である円随は「第一一世」の誤りであると指摘している(村上護『島地黙雷伝―剣を帯した異端の聖』ミネルヴァ書房、二〇一一年、一九〜二〇頁)。本論でも、この村上の見解を参照した。
- 5 村上護『島地黙雷伝―剣を帯した異端の聖』(九九〜一〇〇頁)によると、栖城の門弟名簿『竜華門士録』に、万延元年三月二二日に、島地が入門したことが記されているという。
- 6 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜―宗教・国家・神道』岩波書店、二〇〇三年、三二〜三三頁
- 7 本願寺史料研究所編『本願寺史』三卷、浄土真宗本願寺派、一九六九年、八頁参照
- 8 本願寺史料研究所編『本願寺史』三卷、九頁

- 9 柏原祐泉「護法思想と庶民教化」(柏原祐泉・藤井学校注『日本思想大系』) 近世仏教の思想』岩波書店、一九七三年)
- 10 岩田真美「幕末維西本願寺と『仏法護国論』をめぐる一月性「護法意見封事」との相違について」(『仏教史学研究』) 五三卷第二号、二〇一一年)
- 11 島地黙雷「建言 本山改革」(二葉憲香・福島寛隆編『島地黙雷全集』) 第一卷、本願寺出版教会、一九七三年、九七頁)
- 12 新田均『近代政教関係の基礎的研究』大明堂、一九八七年、第一章、第二章参照
- 13 藤井健志「真俗二諦における神道観の変化―島地黙雷の政教論のもたらしたもの―」(井上順孝・阪本是丸編『日本型政教関係の誕生』) 第一書房、一九八七年)
- 14 福岡光超「明治初年本願寺教団の思想動向」(『龍谷大学論集』) 第三八一号、一九六六年)
- 15 羽賀祥二「明治国家形成期の政教関係」(『日本史研究』) 第二七一号、一九八五年)
- 16 島地黙雷「教部省開設請願書」(『島地黙雷全集』) 第一卷、一九七三年、九頁)
- 17 藤井健志「真俗二諦における神道観の変化―島地黙雷の政教論のもたらしたもの―」(二二四頁)
- 18 島地黙雷「教部省開設請願書」七頁
- 19 藤井健志「真俗二諦における神道観の変化―島地黙雷の政教論のもたらしたもの―」(二二六頁)
- 20 島地黙雷「建言 四ヶ条御垂問ニ奉答」(『島地黙雷全集』) 第一卷、一〇五―一〇八頁)。村上興匡が指摘するように、この四ヶ条の内、「神葬祭之事」を「仏法にとつては情(俗)、すなわち周辺のな問題として

捉え、「日常的な儀礼や制度は「従」として点が、洋行以前から見られる点は、島地の「宗教」概念を窺う上でも看過できないのではないか。(村上興匡「明治期仏教にみる「宗教」概念の形成と「慣習」——島地黙雷を中心に」(『宗教』再考)ペリかん社、二〇〇四年、二二三頁)

²¹ 島地黙雷「教部省開設請願書」(『島地黙雷全集』第一卷、六〇九頁)

²² 岩田真美「十九世紀の真宗とキリスト教——自他認識をめぐって——」(『真宗学』第一二七号、二〇一三年、七五〇七六頁)

²³ 村上護『島地黙雷伝』一七三頁

²⁴ 渡航の目的は、明如から政府宛願書が送られており、そこでは次のように述べられている。

海外ノ教法追々辺境ニ伝播仕候哉ニモ相聞、民心多岐遂ニ紛擾ヲ醸シ可申ト不堪杞憂候。就テハ知彼知己之格言モ有之候間、各国布教ノ事情モ及見聞度。(『日要新聞』五号、『新聞集成明治編年史』第一卷、四二八頁)

²⁵ 福嶋寛隆「海外教状視察——廃仏状況下の西欧」(『龍谷大学論集』第四一三号、一九七八年) 参照。

²⁶ 新田均『近代政教関係の基礎的研究』一七〇一八頁

²⁷ 島地黙雷「航西日策」(『島地黙雷全集』第五卷、五一頁)

²⁸ 新田均は、島地が出した建言や書簡の正確な期日を推定することが困難であると指摘している。一八七二(明治五)一二月三日に太陰暦から太陽暦への改暦が行われる。書簡などにより用いている暦が異なるため、日付をどのような基準で用いているか判断としないという。

- 29 島地黙雷「三条教則批判建白書」(『島地黙雷全集』第一卷、一五頁)
- 30 島地黙雷「三条教則批判建白書」(『島地黙雷全集』第一卷、一六頁)
- 31 島地黙雷「三条教則批判建白書」(『島地黙雷全集』第一卷、二二頁)
- 32 島地黙雷「三条教則批判建白書」(『島地黙雷全集』第一卷、一八頁)
- 33 島地黙雷「三条教則批判建白書」(『島地黙雷全集』第一卷、二〇頁)
- 34 島地黙雷「建言 三教合同ニツキ」(『島地黙雷全集』第一卷、一一〜一四頁)。岩田「十九世紀の真宗とキリスト教―自他認識をめぐって―」は、ここに島地は、キリスト教への理解への変遷が窺えると指摘し、島地の「宗教」理解における重要な書物であったと論じている。なお、堀口良一「島地黙雷における「宗教」―『島地黙雷全集』の年代別定量分析」(『帝塚山大学教養学部紀要』第五二号、一九九七年)では、同建言が、島地が「宗教」という言葉を利用した端緒とされている。
- 35 山口輝臣「島地黙雷―「政教分離」をもたらした僧侶」日本史リブレット 088、二〇一三年、山川出版社、二六〜三七頁。山口は、ここで島地が宗教を「不可知なもの」を有するか否かを基準に置いたとし、儒教は『論語』に「子、怪力乱神を語らず」とすることより、「宗教」ではないと規定したと述べている。
- 36 島地黙雷「書簡」三(『島地黙雷全集』第五卷、一八三頁)
- 37 安丸良夫「神々の明治維新―神仏分離と廃仏毀釈」岩波新書、一九七九年、二〇〇〜二〇一頁
- 38 磯前順一「近代日本の宗教言説とその系譜」岩波書店、二〇〇三年、一六頁
- 39 星野靖二「近代日本の宗教概念―宗教者の言葉と近代」有志舎、二〇一二年、一二頁

40 ハンス・マーティン・クレーマ「近代日本における「宗教」概念の西洋的起源—島地黙雷のヨーロッパ滞在を中心に」(『宗教研究』第八八卷第三輯、二〇一四年、二二頁)

41 ハンス・マーティン・クレーマ「近代日本における「宗教」概念の西洋的起源—島地黙雷のヨーロッパ滞在を中心に」一八頁

42 島地黙雷「伺書 官員投書ニツキ 二」(『島地黙雷全集』第一卷、三〇頁)

43 なお、島地黙雷全集に所収されている「大教院分離建白書」は、藤井貞文によつて草案ではないかという指摘がなされている。

44 島地黙雷「上聞 教部省ノ不体裁ニツキ」(『島地黙雷全集』第一卷、三三頁)

45 島地黙雷「建議 教部改正ニツキ」(『島地黙雷全集』第一卷、五四頁)

46 新田均『近代政教関係の基礎的研究』五一〜五二頁

47 島地黙雷「三条弁疑」(『島地黙雷全集』第一卷、三七六頁)。戸浪裕之『明治初期の教化と神道』(弘文堂、二〇一三年、三〇七〜三〇八頁)は、この「三条弁疑」「神祖論」の基礎構造の表面化であったとして指摘する。

48 国立国会図書館憲政資料室所蔵『三条家文書』六八―2 「大教院解散関係書類(一)」。

49 新田均『近代政教関係の基礎的研究』五七頁

50 ジェームス・W・ケネラー著、岡田正彦訳『邪教／殉教の明治—廃仏毀釈と近代仏教』ぺりかん社、二〇〇六年、第三章、原著は一九九〇年など

⁵¹ ハンス・マーティン・クレーマ「近代日本における「宗教」概念の西洋的起源―島地黙雷のヨーロッパ滞在を中心に―」

⁵² 堀口良一「レオン・ド・ロニの日本仏教に対する関心―島地黙雷との出会いを中心に―」『政治経済史学』三四二号、一九九四年)

⁵³ 『島地黙雷全集』第五卷、一九〇一―一四頁

⁵⁴ 島地黙雷「三条弁疑」『島地黙雷全集』第一卷、三七九頁)

⁵⁵ 島地黙雷「建言 仏法ノ衰頹」(一八七二年、『島地黙雷全集』第一卷、一二二頁)。ただ、「万法唯心」といつても、直接的に仏教でいうところの「唯心」と結びつくとは言えない部分がある。島地においては、ここでも示されるようにキリスト教の「創造主」への批判が念頭にあることは注意しておく必要があるだろう。むしろ、島地自身も使う「自心」の方が彼の考えを表しているといえる。

⁵⁶ 澤大洋『共存同衆の進展と影響―代表的都市民権派言論結社の航跡』東海大学出版会、一九九五年、一二二―一二三頁

⁵⁷ 島地黙雷「宗教総論」『島地黙雷全集』第二卷、六六―六七頁)

⁵⁸ 島地黙雷「三条教則批判建白書」『島地黙雷全集』第一卷、一八―一九頁)

⁵⁹ 末木文美士『明治思想家論』近代日本の思想・再考一、トランスビュー、二〇〇四年、三三―三四頁

⁶⁰ 島地自身、一八八七(明治二〇)年に著した「修性二徳ノ説」『島地黙雷全集』第四卷、三二九頁)に、これまで「性徳ノミヲ説テ敢テ実用ヲ如何ヲ問ハ」なかつたと述べている。そのうえで「汲々々ヲ益シ汝々

生ヲ利シ其文明ヲ唱導」することにおいても、仏教は有用であると論じた。中川洋子は、このような島地の論説は、加藤弘之が同年に「德育方法案」を出したことへの反論であったと指摘する。加藤は、德育の内容に関しては仏教よりキリスト教の方が優れていると主張している。(中川洋子『令知会雑誌』に見る明治仏教史)(中西直樹・近藤俊太郎編『令知会と明治仏教』龍谷叢書四一、不二出版、二〇一七年、五八頁)しかし、この島地の言及からも、上述の問題に答えたとは言いい切れない。ただ、文明宗教であることが主張されたに止まっているように思える。

⁶¹ 林淳「宗教系大学と宗教学」(『季刊日本思想史』第七二号、二〇〇八年、七三頁)

⁶² 『龍谷大学三百五十年史』四〇三頁

⁶³ 明治八(一八七五)年八月、政府の宗規制定通達にもとづき、教団の近代的制度を設けるべく木辺派・高田派・本願寺派・大谷派の四派が共同して作製し、翌年四月に成立させた綱領である。全文七編から成り、立宗分派・各派本山伝統・所依経論・学制・本末権義・堂班などを定めているが、この綱領によって末寺平等化が法制化された。(福間光超・大桑斉編『史料真宗教団史』文栄堂書店、一九七八年、二二七頁、解題参照)

⁶⁴ 『本山日報』第二號、明治九年五月四日(龍谷大学蔵)

⁶⁵ 本願寺史料研究所編『増補改訂本願寺史』第二卷、本願寺出版社、二〇一五年、三七六〜三八五頁

⁶⁶ 例えば三業惑乱に伴って、法主の命で出された「御裁断御書」が各地で披露されたが、奈倉哲三『真宗信仰の思想史的研究』校倉書房、一九九〇年、一一六頁)や引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊』

法蔵館、二〇〇七年、一二二〜一三三頁）によつて、裁断約二〇年後において三業派が根強く残つている様子や、本山からの披露に対して反抗した様子などが明らかにされている。

⁶⁷ 引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊』一二八頁

⁶⁸ 引野は、堀米庸三『正統と異端―ヨーロッパ精神の底流―』（中公新書、一九六四年）の言説を参照し、そこで示される中世ヨーロッパのキリスト教の「正統と異端」の關係と、三業惑乱における「安心と異安心」の關係性の相違を指摘している。「正統と異端」の關係性については、この堀米の論説を受けたうえで、森本あんりが論じている。ここでは、正統はどのように規定されていくのか詳細に論じられており、本論でも参照している（注⁶⁹も共に参照されたい）。

⁶⁹ 引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊』第四章

⁷⁰ 遠藤玄雄「安心取調略記」によると、米田の異安心事件のきっかけについては次のように指摘される。

明治九年一月十九日ヨリ勢州四僧伊賀一名安心取調ヲ初メ同二月 日ニ終ル次第略記如左

御尋云三重縣下取締ヨリ出訴ニ付、自督安心及教導ノ体製ツ、マス申上ラレヨ

申上マス、私共自督ハ御常教ノ通り信心正因称名報恩ト心得マスレト、愚俗トモ其信心ヲ領解シカ子マスルユヘ、大坂天王寺中町米田某ナルヲ請セシニ、其者ノ教ニテハ信心安心トイヘハ外ヲモトメテ往生ヲ安堵シカ子ルユヘニ、其口ニトナヘテイル名号コソ願行具足ノ無上宝珠ナレ、カ、ル名号ヲトナヘナカラ餘所ヲサクリテ往生ヲ氣遣ハ、喩ハ挑燈ヲモテナカラ火打箱ヲサカス如シト云云、コレヲキ、テ皆々安心ヲ得ルトオモヒテ我々モ如是教導仕リマシタ（遠藤玄雄「安心取調略記」）（龍

谷大学蔵『雑纂三十五題』所収、三六丁)

一八七六(明治九)年一二月に、三重県下での安心問題の教義解釈には米田による教化があったと示されている。そのような教化活動による内容が米田が「異安心である」との世評へとつながる。その結果、玄雄は米田の著作を調査し、「安心取調略記」に附録として記述している。

米田次右衛門、法名釋順誓ト申スモノ、謝徳記御文自督鈔真宗安心法ノシラヘ真宗安心旅出ノハナムケ各一卷一枚摺等ヲ著シテ異安心ヲ骨張セシヨリ、右ノ勢州ノ安心惑乱ニ及ヘリ、ヨテ此等ノ書中ヨリ彼力異安心ノ的證ヲ探リテ今之ヲ辨斥ス上下照準シテ其意ヲ可レ知(遠藤玄雄「安心取調略記」附録(龍谷大学蔵『雑纂三十五題』所収、四八丁オモテ)

以上より、遠藤玄雄は米田を異安心とみなし、「米田対話」へと発展していく。

⁷¹ 遠藤玄雄「米田対話」(龍谷大学蔵『雑纂三十五題』所収、二二丁ウラ〜二二丁ウラ)

⁷² この「米田対話」における「御裁断御書」に対する態度から窺える。また、米田は「仏説↓七祖↓親鸞」と、仏説を起点にして行信義や『御文章』を解釈した。その結果として、往因には信も行も共に必要であると捉えたと主張している。(米田次右衛門『御文問答鈔』四三丁オモテ〜四五丁オモテ参照)。その一方で、糾弾した遠藤玄雄は、「御裁断御書」を起点として歴代および七祖について論じる。ここには「正統」を保証するものとは何かという問題が含まれていると考えられる。この点は真宗教学だけでなく、宗教の歴史を貫く問題であるといえよう(佐藤弘夫「中世仏教者の正統意識」(片野達郎『正統と異端―天皇・天・神―』角川書店、一九九一年)、森本あんり『異端の時代―正統のかたちを求めて』岩波書店、

二〇一八年等を参照)。

73 井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』参照

74 前田慧雲『本願寺派学事史』文明堂、一九〇一年、一〇二〜一〇三頁

75 『真宗史料集成』第一卷、同朋舎、二〇〇三年、三六二〜三六三頁

76 菊川一道『東陽学寮とその実践論の研究』龍谷大学文学研究科博士論文、二〇一六年、五八〜六一頁

77 井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』二五七頁

78 福岡光超「真宗教団近代化の一考察―西本願寺「集会」設立の前譜」(『真宗研究』第一九輯、一九七四年)、一〇八頁

79 『明如上人伝』四二四頁

80 『本願寺史』第三卷、一八五頁。

81 福岡光超「真宗教団近代化の一考察―西本願寺「集会」設立の前譜」一一〇頁

82 福岡光超「真宗教団近代化の一考察―西本願寺「集会」設立の前譜」一一一〜一二二頁

83 森龍吉は同事件について、「二八七九年七月一四日」と題した論考を発表するが、この日付からも推察されるように、この改革運動からフランス革命の勃興を意識していたといえよう。ただ、用いた資料が三島了忠『革正秘録・光尊上人血涙記』であり、この書物は後に様々な矛盾点が指摘されている。しかしながら、この教団史の事件を政治史の観点から研究している点では示唆的である。これらの研究を受けたうえで、中西直樹はこの事件を「政権抗争」としてのみ論じることの一面性を指摘している。中西は、宗議會

開設以降の経過を含めたいうえでの検討の必要性を主張し、とくに「在家信者層や末寺僧侶の教団への参画意識の高揚が教団を動かし」た側面も見逃せないと論じた。(中西直樹「明治前期西本願寺の教団改革動向(上)」、『研究紀要』第一八号、二〇〇五年、「明治前期西本願寺の教団改革動向(下)」、『研究紀要』第一九号、二〇〇六年)

⁸⁴ 中西直樹「明治前期西本願寺の教団改革運動(上)」二六頁

⁸⁵ 中西直樹「明治前期西本願寺の教団改革運動(上)」二九頁

⁸⁶ 中西直樹『近代西本願寺を支えた在家信者―評伝 松田甚左衛門』法蔵館、二〇一七年、第二章・第三章参照

⁸⁷ 中西直樹「明治前期西本願寺の教団改革運動(下)」一三頁。また、『龍谷大学三百五十年史』によると、この事件以後、「真宗学座惣代」の名で、大教校の関係者から、上申書がだされ、内典を強化する「復古」的傾向を強くなつたと指摘されている。

⁸⁸ 『明如上人伝』四三一〜四三四頁

⁸⁹ 『龍谷大学三百五十年史』四二二〜四二三頁。

⁹⁰ 『明如上人伝』四三四〜四三五頁

⁹¹ 吉田久一「明治十年前後の島地黙雷」(『大正大学研究紀要』第五二号、一九六七年、六〜九頁)、美藤遼「近代真宗への過程―島地黙雷を軸に―」(『近代真宗思想史研究』法蔵館、一九八八年、一三七〜一三八頁)、野世英水「近代真宗教学における行信理解―島地黙雷をめぐる―」(『真宗研究』第四一輯、一九九

七年、四八〜五二頁。

92 『島地黙雷全集』別冊、三一頁

93 山口輝臣『島地黙雷―政教分離―をもたらしした僧侶』日本史リブレット 088、山川出版社、二〇一三年、七四頁

94 『明如上人伝』四二二頁。

95 杉紫朗「明治時代に於ける真宗学の大勢」(『龍谷大学論叢』一九三二号、一九三〇年) 参照

96 この「答書」の最後に、「嶋地黙雷より後藤霞城氏への答書の抜萃に御座候原書は同人儀免職の後赤松連城懇請により不得止赤松氏へ指出焼却に相成候旨承り候由に御座候」とあるため、黙雷の意見として判断した。

97 杉紫朗「明治時代に於ける真宗学の大勢」、井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』等を参照

98 『本願寺史』第三卷、三〇四頁参照。『龍谷大学三百年史』四二〇〜四二二頁

99 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) 四二二頁参照

100 杉紫朗「明治時代に於ける真宗学の大勢」参照。

101 中西直樹『新仏教徒とは何であったのか―近代仏教改革のゆくえ』法蔵館、二〇一八年、七頁

102 藤原正信「国家神道確立の一側面―「信教の自由保障の口達」の評価をめぐって―」(二葉憲香編『続国家と仏教』近世・近代編、永田文昌堂、一九八一年) など

103 「コラム6 浄土真宗と「国家神道」研究」(山口輝臣編『戦後史のなかの「国家神道」』山川出版社、

二〇一八年、一四六頁)

¹⁰⁴ 中西直樹『新仏教徒とは何であったのか―近代仏教改革のゆくえ』八頁

¹⁰⁵ 一八七九(明治一二)年一月に、初期東京大学で仏典講義が、原坦山によってなされる。原坦山が東京大学に招聘された背景に、島地黙雷の紹介があったともいわれているようである。(オリオン・クラウタウ「宗教概念と日本―Religion との出会い」と土着思想の再編成」『神・儒・仏の時代』シリーズ日本と宗教―近世から近代 第二巻、春秋社、二〇一四年、第八章、二五九頁)

¹⁰⁶ オリオン・クラウタウ「宗教概念と日本―Religion との出会い」と土着思想の再編成」『神・儒・仏の時代』シリーズ日本人と宗教―近世から近代 第二巻、春秋社、二〇一四年、第八章、二五九頁)

¹⁰⁷ 吉永進一「はじめに」(大谷栄一・吉永進一・近藤俊太郎編『近代仏教スタディーズ―仏教からみたもう一つの近代』法蔵館、二〇二六年)。またこの時代になると、島地も令知会の活動など、宗門の中心人物として、仏教近代化において重要な役割を果たしていく(中西直樹・近藤俊太郎編『令知会と明治仏教』参照)。

第二章 「道德の時代」における真宗の様相

— 前田慧雲の真宗道德論とその展開

第二章 「道德の時代」における真宗の様相 — 前田慧雲の真宗道德論とその展開

はじめに

明治中期（明治二〇年代前後から日露戦争頃）は、「道德教育（德育）」が常に問題となっていた。德育の問題自体は、一八七二（明治五）年の「学制」発布より、国民教育の課題として論じられている。しかし、一八八七（明治二〇）年一月に東大総理加藤弘之が、「德育に付ての一案」と題した発表を大日本教育会で行い、同年一二月に『德育方法案』として哲学書院から刊行されると物議をかもした。「宗教嫌い」として知られた加藤が、德育のためには宗教を用いなくてはならないと論じた。そのため、既存の宗教によって「道德の標準」を定めるのか、あるいは新たな宗教を作るべきか、もしくは宗教とは別の何かを用意するのかなど、「宗教と德育」をめぐる、学者や教育者、宗教者などによって議論が起った。このいわゆる德育論争は、「教育勅語」が発布されたことで、公式に「道德の標準」が定まり、一応の終息を見せたように思えた。しかし、その後も二つの「教育（教育勅語）と宗教」論争が起きるなど、「宗教と道德」の関係性をめぐっては止むことなく、常に問われ続けたのであった。

また、当該期は様々な宗教改革論が唱えられ、「新たな仏教」構築の営みが積極性を増した時代でもあった。そのなかで、宗教者は二つの「教育と宗教」論争を通じて、自らの国家に対する立場を表明していく。ここで提示された枠組みは、「近代仏教」の礎を築くとともに、近代における真宗教学の基盤にもなっていくと考えられる。

明治中期における仏教界を取り巻く状況下で、真宗教学がどのように論じられたのか。また、「教育(勅語)と宗教」との関係性が問われていくなかで、どのような変化を見せていくのか。本章では、前田慧雲(一八五七〜一九三〇)を対象として検討する。前田は「宗学」の近代化に尽力し、現在の真宗学の下地を整備したとして積極的な評価を受けている。と同時に、東京帝国大学文学部講師、高輪仏教高等中学校教授、哲学館大学講師、曹洞宗大学講師を歴任するなど、当時の仏教界においても主要な人物の一人ということができ。しかし、前田の思想や教学をめぐる研究はあまり多いとはいえない。そのなかで、本章で注目するのは、前田が宗教改革の風潮を多分に意識しつつ、真宗と道德の関係性を積極的に論じた人物であるという点にある。明治二〇年代における「宗教改革論」や、それと並行する形で起こる二つの「教育と宗教」の関係性をめぐる衝突は、仏教が現実(国家)に果たす役割や論理の構築に影響を与えたといえるだろう。

そこで、まず宗教改革論に対する前田の言論を確認し、彼が宗教をどのように捉えていたのか明瞭にする。続けて、真宗と道德の関係をめぐる言論に焦点を当てたうえで、その道德論が、宗教と道德(教育勅語)を

めぐる課題のなかで「修養論」へと変化していく点に注目したい。この「修養論」への移行によって、前田が強調する部分も変わる。この変化や前田が修養を論じる背景にあった倫理的宗教論との関係に、近代真宗教学・思想の問題や下地をなす要素があると考えられる。以上より、前田慧雲における思想展開に注目すること、明治中期における真宗教学の様相について考察していくことにしたい。

第一節 真宗教学史研究上における前田慧雲の評価

さて本題に移る前に、前田慧雲の評価について確認しておこう¹。前田は、一八五七（安政四）年に、伊勢桑名町（現三重県桑名市）西福寺第九世覚了の長男として生まれる。幼少年期には、苜園学派の学系に連なる父覚了から薫陶を受け、宗学や漢学を学んだ。さらに、父覚了を通じて『日本外史』の著者で儒学者である頼山陽の書物や、叔父祐乗の影響から『三国志』などを読み、後に「余が今日の性格を成すに少からざる力を与えた」と述べたという。龍溪章雄はこれらの読書が、前田の活動を象徴する「宗門に対する批判」や「尊王思想」などへ影響を与えたのではないかと推察している。その後、一八七五（明治八）年に、西山教授校へ入学する。この入学にいたるまでのおよそ七年間、様々な漢学塾で、数人の儒者に師事し経史・詩文の勉学に励んだのであった。一八七八（明治一一）年には、本願寺派留学生として三井園城寺大宝律師のもとで天台学を修める。一八七九（明治一二）年、父覚了の入寂によって、西福寺の住職となる。そして一八八四（明治一七）年には、松島善讓の信昌閣に入るも、会読などの伝統的な学問の場に参加せず、ひたすら書物を写していたという。以上のような学問を修めたうえで、明治二〇年代に入ると、積極的に出版・活動を開始していく。

一八八八（明治二二）年、東京において「尊王奉仏大同団」の幹事となる。一八九一（明治二四）年には

赤松連城の推薦により、第二二世本願寺宗主大谷光尊（明如）の知遇を得て、京都に移住し大谷光瑞新門の学問所出仕となる。その最中、大学林教員や文学寮教授を勤め、一九〇〇（明治三三）年に再び東京に拠点を移し、東京帝国大学文学部講師、高輪仏教高等学校教授、哲学館大学講師、曹洞宗大学講師を歴任。そして、一九〇三（明治三六）年に高輪仏教大学学長に就任する。しかし、同年一月に明如が逝去し、大谷光瑞が継職すると、六月に「教学方針に関する親示」が出されると状況が混沌としていく。これを受けて、教学参議会が開かれると宗門教育の方針が一新され、高輪仏教大学は、独自の教育方針を展開していたことから弾圧された。それに対して、前田を中心とした高輪の教員らは『教学私見』を発表し、本山の教育方針を批判し、廃止反対運動を起す。そして一九〇四（明治三七）年、僧籍を剥奪される。補足すると、岩田真美は、この高輪仏教大学廃止によって、真宗教学の近代化への胎動、国際化へ向けた一歩を頓挫させることになったと指摘した。しかし、そのうえで、高輪仏教大学・仏教中学で教育を受けたものが、人脈や思想からその後の教学や、仏教界を牽引していく存在になつていとも論じている²。

高輪仏教大学問題が終息すると、一九〇五（明治三八）年に前田は復籍する。同年四月には勸学職を拝命し、翌年には東洋大学学長に就任する。その後も精力的に著述活動や講演活動を行い、一九二一（大正二）年から、一九二九（昭和四）年に病により辞職するまで、龍谷大学学長を勤め、一九三〇（昭和五）年、七歳の生涯を閉じた。以上の活動からも窺えるように、前田は本願寺派における宗門教育上の中心人物とし

て、幕末から昭和初頭を生きた。そして、現在の真宗学の下地を作った人物とされる。

真宗教学史上において、前田は「宗学近代化」を促進した人物として積極的な評価を受ける。彼が著した『仏教古今変一班』（仏教図書出版、一九〇〇年）や、『本願寺派学史』（文明堂、一九〇一年）は、宗学に歴史的研究（教理史・教学史）を取り入れたものであり、その後の龍谷大学における「近代真宗学」の成立に大きな影響を与えたとされる³。しかしながら、前田の評価は難しい。

前田慧雲は、「宗学研究に就て同窓会諸君に白す」（『六条学報』第六号、一九〇一年）で体系的に自身の方法論を論じた。ここでは、宗学の発展のためには哲学的・歴史的・体系的方法が必須要件であると説示した。だが、同論稿が発表された翌々号に、『宗学研究法に就て』の弁」と題する論考を掲載した。そこで、次のように「宗学の枠組み」を規定した。

但かの次に、「他日に至て、その邪義が又正義となるやもしれぬことなれば、新説を唱へる者ありとて、左まで案ずることは入らぬ」といへる語は、匆卒の際、筆の走り過ぎ且略なる所ありて、「新説を唱へるもの」と云へる句の上に、「安心を除て外義解ならば」と云へる句が不足したり、抑々安心に就ての権は、元来法主に属するものなれば、安心までを含めて、如何なる新説も案ずるに及ばぬとは、末徒たるもの苟くも言ひ得べきことに非ず、若此の如き言を為さば、法主の大権を侮辱するものなり⁴

宗主の「安心裁断権」で示された「安心」については、決して研究の対象や自由討究の範囲ではないと述べたのであった。こうした姿勢は、前章の島地と通じるところであろう。龍溪はこの点に「前田慧雲の前近代性、および限界点」があり、「信仰を基礎とする自由討究を前田が強調するとき、そしてそのこと自体は宗学に固有の学問的特性として当然のことといえるわけであるが、基礎とすべき信仰のありようは法主にその権能が所属する「安心」に収斂される質のものである限り、その自由討究は客観的教権主義の枠からは結局のところ脱却していかないのである。」と批評した。このように、真宗教学史上における前田の評価は、現在の真宗学の下地を作った人物とする一方で、そこには「前近代的な側面」も同時に見受けられるというものである。積極的に同時代の先進的な発想を取り入れながらも、前近代的な側面も同時に残す。このような前田の位置づけは、方法論に限定されるものではなく、筆者は前田の一貫した態度であり、当該時代の特徴と考えている。

以上のような評価を受ける前田慧雲であるが、彼の思想や教学を扱った研究は決して多くはない。しかし、彼の活動や著作を窺えば、当時の仏教界・真宗界において中心的役割を担った一人とことができよう。そこで前田の教学や思想面に焦点を当て論じていくことで、当該時代の真宗教学・思想の様相を明瞭に出来ると考えている。

第二節 宗教改革論と前田慧雲

第一項 本願寺教団における宗教改革論の受容―学林改革と中西牛郎の登用

一八八〇年代後半は、それまでの極端な欧化主義に対する反動から国粹主義が勃興した。仏教界においても、キリスト教への対決姿勢を一層鮮明化していく。それと相まって仏教（宗教）改革論が叫ばれ、教理解釈も哲学・科学（理学）を応用するなどして「近代的に変遷」していくことになる。こうした動きは、本願寺派の先進的な人物たちにも影響を与え、真宗教学の再編が迫られていく。本章の検討対象である前田からも、改革論に現れる言説を意識している様子が窺える。そこで本節では、先行研究を参照し、本願寺教団における「宗教改革論」の受容と、改革論の内実について整理しておく。

林淳が指摘するように、一八八四（明治一七）年八月の教導職廃止は、大教院解散（一八七五（明治八）年）と並び、仏教教団による僧侶養成を始める契機になった⁷。本願寺教団も、同年九月に「改正奨学条例」を出し、大幅に普通学のカリキュラムを導入した。そしてその翌年、僧俗共学の普通教校を開設した。その後には、利井明朗の働きがあったとされる⁸。だが、当時の宗主である明如の意向が強く作用していたと、中西直樹によって論じられている⁹。中西によると、新島襄による同志社大学設立に対し危機感を覚えた明如は、各宗派共同の仏教大学設置を試みていたという。この計画は、仏教諸宗派が手を取り合うことなく頓

挫することになったが、僧侶育成を目的としていた宗派の教育機関は、「普通教校ハ緇素ヲ問ハス渾テ入校ヲ許ス」と広く開放された機関へと発展を遂げた。このような教団における教育機関の改革と同時に、明如は当時の「宗教改革（革命）論」を意識していた。

当該期は、井上円了によるキリスト教批判を念頭に置いた一連の書物の刊行をきっかけに、仏教再興の機運が高まった。特に『仏教活論序論』（哲学書院、一八八七年）は、明治期の学問的仏教の著作としては大ベストセラーとなり、大きな反響を生んだという。この井上の書物に影響を受けた中西牛郎が、一八八九（明治二二）年に『宗教革命論』（博文堂）を刊行した。この中西牛郎の改革論は、多くの青年仏教徒に支持され、仏教界に大きな衝撃と影響を与えた¹¹¹。中西牛郎が同著を刊行すると、明如は早速、赤松連城の仲介で面会し、アメリカ留学の資金を援助した。さらに帰国後、一八九〇（明治二三）年一〇月に文学寮教頭として迎えたのであった。

ただし、中西直樹は、中西牛郎を登用した背景に、明如の政治的な思惑があったと指摘した。中西直樹の論稿によると、寺務所東移事件を契機として、本願寺派では公選議会が発足する一方で、法主の権限は改めて強固になった。しかし、そうした矛盾した状況によって、その後の公選議会でも、法主の権限委譲を求め、動きが続き、明如はその対応に迫られていたという¹¹²。明如が普通教校の設置やそれによる在家信者の人材養成に力を注いだのも、法主を頂点とする教団体制の強化を目指してのことであり、明如にとって、教団

内での自らの方針に抵抗する末寺僧侶を牽制する意味から、在家信者を登用する必要があったと説示した。そのなかで、中西牛郎の提起した教団改革の路線は、この明如の思惑に理論的方向性を与えるものであった。そのため、明如と末寺との関係性に折り合いがつかずと、中西牛郎はその影を潜め、一八九二（明治二五）年の学寮改革の際に解任されたと論じた¹³。しかしながら、中西牛郎は普通教校の学生が組織した反省会の副会長を務めるなど、直接多くの青年仏教徒に影響を与え、本願寺派における教学の近代化のみならず、「近代仏教」の礎を築いていった。

第二項 宗教改革論について

① 前田慧雲と宗教改革

本章の主役である前田慧雲も「宗教改革論」を大いに意識し、自身の思想を構築していったと考えられる。前田は、一八九九（明治二二）年に『教学論集』で「仏教百年之大計¹⁴」という論考を掲載し、そこで、次のように当該時代の仏教界の状況を述べている。

我國学士ノ間、往々西洋哲学ノ理ニ拠テ、以テ仏教ノ真理ヲ発顕スル者アリ、（中略）又國粹保存ノ説盛ニ興リテ、仏教ヲ吾國固有ノ美德トシテ、之ヲ護持ヲ試ムル者アリ、然ルニ、仏教ノ威勢ハ、之カ為ニ少シモ隆盛ヲ加フルノ傾向モアラスシテ、猶耶蘇教ノ侵略スル所トナラントノ懼アルヲ免ル能ハサルハ、

亦不思議ト謂ハサルヘケンヤ、嗚呼、仏教ノ運命ハ果シテ將ニ艾ラントスル乎¹⁵。

前田は仏教界の状況に対し、西洋哲学によつて仏教の真理が発見され、さらには国粹主義の文脈で仏教が論じられるなど、仏教は日本固有の美德とする評価が見られると論じた。しかし、にもかかわらず、いまだ仏教界は盛り上がり欠けており、キリスト教の侵食を恐れている状況にあると疑問を呈し、危機感を懐いている。そのなかで仏教改革の具体的方法として、「ユニテリアンとの連合」と「国民の哲学的素養の増強による形而上への理想・憧憬を豊かにすること」を挙げ、次のように続ける。

而シテ所謂仏教ヲシテ腐ヲ化シテ新トナラシムルハ、(中略)曰ク仏教ノ制度ヲ改革シテ、ユニテリアント聯合スヘシト是ナリ、若シ夫レ所謂國民ノ氣宇ヲ高遠ナラシムルノ方法ハ、則唯吾國ノ西洋哲学ヲシテ、愈々昌盛ノ運ニ赴カシメ以テ人民ヲシテ形而上ノ理想ニ富マシムルヨリ外ナキナリ¹⁶。

こうした文脈は、明らかに当時の仏教界における改革気運を意識している。そして、ここでも示されるように、前田はユニテリアンへと変貌するキリスト教を度々評価し、彼らと積極的に連合する必要性を主張した。さらに、彼らの思想や姿勢を受容し、比較することを通して、仏教とりわけ真宗の思想を前田は再編していた。では、前田が意識した当時の「仏教改革」の動向はどのようなものであったのだろうか。前田の宗教

論の検討に移る前に概観しておくことにしたい。

宗教改革論の前提に、「排耶」があつたことは知られるところであろう。しかし芹沢博通は、この明治中期のキリスト教批判の論理は、従来の「排耶論」とは一線を画すものであつたという。芹沢は井上円了の『真理金針』と『仏教活論』を取り上げ、そこでは、キリスト教徒が問題としていた、文明の超克とキリスト教との関連を論点とし、それに対する仏教の優位性が論じられていたと述べた¹⁷。このような芹沢の指摘を受けたうえで、現在に至るまで、宗教改革を理論的に牽引した井上円了や中西牛郎について積極的な研究が進められている。そこで、井上円了と中西牛郎の改革論を簡単にではあるが見ていくことにしよう。

② 井上円了の哲学仏教

前田が示した哲学による「仏教真理の発顕」は、井上円了の「哲学仏教」がその代表として挙げられる。井上は『真理金針』とその続編・続々編でキリスト教への批判を展開した。ここでは、先行研究でも指摘されるように、護国愛理のもとで仏教が「知力」の側面を有していることを主張する。例えば『真理金針』初編において、井上はキリスト教も仏教も「安心立命」「勸善懲悪」といった目的は同様であるとしつつも¹⁸、現在の学理から考えたら、「ヤソ教の所説、論理に合格せず、事実に適応せざる」ところがあると述べた¹⁹。そして井上は、「現今開明社会の宗教に適し、将来道理世界の宗教となるべきもの、仏教をすてて他に求むべ

からざることを疑いをいれず」と論じている²⁰。

井上田了は、東京大学哲学科で学び、そこでフェノロサからスペンサーの哲学を、それと同時に、原坦山から『大乘起信論』の講義を受け、両者の思想を重ね合わせていった。このような発想は、井上田了に限定されるものではないが²¹、彼の「哲学としての仏教」の根幹にあったと指摘される²²。近年、精力的に井上田了を研究している長谷川琢哉によると、井上田了は『大乘起信論』に基づき、森羅万象は唯一の實在である真如の現れであるとし、そしてこの真如を万物の「実体本源」とする仏教哲学を構築した。つまり「真如」が様々な縁によつて、現象としてこの世界に現れる（真如隨縁）とし、さらには、森羅万象の生成を仏教的な「因果」の規則から捉え、これを「物質不滅」「勢力保存」といった科学的規則（エネルギー保存の法則）によつて解釈した²³。

因果の規則は理学の原理にして、今日唱うるところの物質不滅、勢力保存の理法に応合するものなり。けだし物質は千態万状の変化を営むも、その元素に至りては一定の数量ありて増減消滅することなし。また勢力は事情の異なるに従い、種々その作用を異にするも、その定量に至りては少しも増減消滅あることなしという。²⁴

井上は、こうした「知力」としての仏教によつて、キリスト教に優越した魅力を打ち出す一方で、「情感」

の側面についても論じていく。「聖道門は知学者に通じ、浄土門は愚夫愚婦に適す²⁵」と示し、仏教は「知情両側面」を有するものである一方で、「ヤソ教は情感一辺の宗教」であると述べ、仏教の優位性を論じていった。さらに、そこで仏教は「智力情感互に相助けて二者の両全を得せしむる者」であると論じ、「聖道門は表面に智力の宗教を示し、裏面に情感の宗教を含み、浄土門は表面に情感の宗教を示し、裏面に智力の宗教を含むものなり。(中略) 聖道浄土二門相合して一仏教となる」と述べた。そして、浄土門は情感の宗教といつても、キリスト教とは異なり、情感中に「智力の元素」を有する宗教であるため、「情感を導きて次第に高等に進むることを得るは必然」であると論じたのである²⁶。したがって、キリスト教ではなく、浄土門を用いるべきであると説示していった。

また、こうした「知力」を中心にした改良論は、仏教諸宗派の統一を目指す動きでもあった。井上によると、仏教の目的は最終的に「真如」を体得することにある。そのため諸宗派の相違は、突き詰めれば、それぞれ異なる仕方でも真如を解説し、体得の道を示したにすぎないと論じた²⁷。こうした「哲学仏教」は、その後、井上哲次郎の「現象即実在論」の哲学体系の一端として捉えられていった。そして、明治三〇年代に入ると、井上哲次郎が示した「倫理的宗教」の関係から、「真如の体得」の側面が問題になっていく。この点は後に述べることになるだろう。

③ 中西牛郎・ユニテリアン

ユニテリアンとは、キリストの神格と三位一体を否定し、理性と宗派間の寛容を重んじる自由キリスト教の一派である。日本への宣教は一八八七（明治二〇）年に始まったとされ、日本の伝統宗教を否定しないユニテリアンは、条約改正問題に絡む欧化主義と国粹主義の狭間にあって、政府要人や知識人に広く歓迎されたという。さらには、真宗僧侶（大谷派）であった佐治実然が日本ユニテリアン協会の会長に選ばれるなど、真宗と密接な関係にあったことが窺える。このユニテリアンと宗教改革、そして本願寺との関係を考える上で、中西牛郎に注視することは的外れではないだろう。

中西牛郎は、先に見たように明如によって文学寮の教頭兼教員として登用された。彼が論じた宗教改革論は、普通教校や文学寮の学生たちを中心に支持を集め、その後の運動に影響を与えたとされる²⁸。この中西牛郎については、鈴木範久²⁹や星野靖二³⁰によって、ユニテリアンとの関係が指摘されている。中西牛郎は、文学寮を辞職した一八九二（明治二五）年に、仏教の立場からユニテリアンに参加した（なお、一八九五（明治二八）年には脱会している）。星野靖二の研究によると、中西牛郎はユニテリアンから『宗教改革論』の段階で影響を受けていたと断定することは難しいという。ただし、すでに同著のなかで言及されており、その後の言説からは、「ユニテリアンを伝統的なキリスト教の捉え直しの試みとして認識しており、またそれを「宗教」のあり方として肯定的に評価し、仏教においてもそうした捉え直しを行うべきである³¹」と考えていた

のではないかと論じた。もちろん、中西牛郎の思想がユニテリアンの影響から構築されたと言いたいわけではない。しかし星野や鈴木、吉永進一が論じるように、彼の思想の一端には「ユニテリアン」があり、改革運動とユニテリアンを考える上で通り過ぎることの出来ない人物といえる。

先行研究でも指摘されるように、基本的には井上円了と同様に、仏教を進歩的、科学的にすべきという提言している。そのため、中西の改革論からは井上も論じた「エネルギー保存の法則」などに、宗教を当てる様子などが見て取れる³²。そのなかで、吉永進一によると、中西牛郎の独創的な点は、信仰を重視し、宗教経験の重要性を認めたところにあるという³³。中西牛郎の宗教論を詳細に分析した星野の研究を参照すると、彼の宗教論の特徴は、人間の知的営為の結果として生み出された「自然教」と、そういった「知力推理」の及ばない、人間を超越したものを感得したところにある「顕示教」とに分ける点にあるとされる。この二大要素が宗教には不可欠であり、すべての宗教はこの二つの側面を併せ持つという。そのため中西牛郎にとって、知性と宗教経験は矛盾せず両立するものであり、仏教とキリスト教は、この二つの要素を含有しているため、ともに宗教であると論じている。では、仏教とキリスト教の相違をどこに求めたのだろうか。中西牛郎は、宗教の優越関係をその本質ではなく、「歴史的進化」に基づいて説明する。

中西は、政治や法律、道徳、言語文学、知識学問なども発達しているのに、人間の知的営為の側面を有する宗教が、「進化セザルノ理アル可ラズ³⁴」と論じた。そして既存の宗教を確認すると、多神教、一神教、

汎神教とがあり、「抑モ東洋ニ於テハ仏教。西洋ニ於テハ哲学諸家ノ説述スル所ハ。大抵凡神教ニアラザルハナシ」と論じ、汎神教こそが最も進化した宗教であるとされ、現在は文明世界の発達により、すでに汎神教の時代は至っていると述べた³⁵。こうした見解から、中西は汎神教であり、さらに「顕示教」の要素を有する仏教こそが、文明世界に合致する宗教であると論じた³⁶。

中西牛郎は『宗教革命論』刊行後、本願寺の支援によりアメリカに留学する。帰国後、一八九〇（明治二二）年一〇月から教員として活動する中で、一八九一（明治二四）年一月に『宗教大勢論』を出版した。同著でも、宗教を「顕示教」と「自然教」から捉え、哲学に基づく新宗教をキリスト教の代用とする西洋の動きに対し、「宗教の宗教たる効力はない」と批評した³⁷。そのうえで、

耶蘇教徒と雖も。其一神教の歩を進めて凡神教となし。其福音の外に仏教の顕示を取り。以て其教の面目を一變するに至りては、是れ即ち仏教なりと云はざる可らず。而して彼のユニテリアン一派の如きは、殆んど將さに駸々として此域に進み。以て宗教革命の先鋒者とならんとす³⁸。

と論じている。ここで示されるように、中西牛郎はユニテリアンを宗教改革のモデルとしている。中西はユニテリアンの思想に大きな期待を寄せた。そのことは、文学寮を辞職した後、ユニテリアンに入会したことからも窺えるであろう。中西は『宗教革命論』において、ユニテリアンの特徴を次のように述べた。

蓋シ此派ハ自ラ耶蘇教徒ト称シ。或ハ熱心ニ奇跡ノ真理ヲ証明スルモノアリト雖モ、人類墮落ノ説を許サズルヲ以テ耶蘇超性教ノ必要ヲシテ。殆ンド其価値ヲ失セシメ拯救ヲ以テ發達ト解シ去リ。世界因果ノ理ハ自ラ善惡賞罰ノ組織アリト主張シテ。贖罪ノ説ヲ無用視スルニ至ルガ如キ。一ツトシテ耶蘇教理ノ精神ニ反対セザルハナシ³。

『宗教大勢論』でも、キリスト教の「内にして「ユニテリアン」一派の如きは。其耶蘇教より出でたるの流派たるに相違なしと雖も。殆んど既に「バイブル」の範圍外に超越せんと⁴。」していると述べている。星野は、こうした中西牛郎の態度からは、自由キリスト教の神学的性格と合わせて、ユニテリアンの神学的位置づけを把握していることが窺え、聖書の高等批評や伝統的な權威・教義信条の合理化といった側面からの宗教の捉え直しを意識していたのではないかと指摘した。そして、同著において「仏耶両教の興廢」などと、仏教とキリスト教を並列に論じたうえで、仏教の改革も求めていることから、改革のモデルとしてユニテリアンを想定していたと考えられる。

こうしたユニテリアンにおける聖書解釈の態度は「自由討究主義」として、その後の青年仏教徒を中心に言論活動の理論として用いられていく⁴。このような姿勢は、「宗学近代化」にも大きな影響を与えたことが指摘されている⁴。また、汎神論としての仏教解釈も、井上田了らの哲学仏教と合わりつつ、彼らの思

想の中で重要な役割を果たしていく。

第三節、前田慧雲の宗教論 ―ユニテリアンの受容

第一項、前田慧雲における「仏教理解」の特色

前田は井上円了による「哲学仏教」を意識しつつ、制度面におけるユニテリアンとの連合を仏教改革の具体的な方法の一途としていた。だが、前田の論説からは、制度面のみならず、ユニテリアンとの比較を通して、自らの思想を表現していった様子が確認できる。そこで、ユニテリアンに対する前田の言及を中心に見ていくことにしたい。

前田はユニテリアンの思想的特徴として、「神ヲ以テ宇宙間ノ生氣及勢力トナシテ、而シテ人間的ノ者トナサザル」「耶穌基督ヲ單純ノ人間トナシテ、三位一体ノ説ヲナサザル」「科学ノ理ヲ以テ信仰ノ標準トナシテ、經典ヲ標準トナサザル」「宇宙万有ノ進化ヲ説テ、天賦ノ良心ヲ語ラサル」「昇沈苦樂ハ唯自身品行ノ善惡ニ由ルト信シテ、他力濟度ノ法アルヲナシ」「該教自身ニ一定ノ祈禱式、若クハ洗札式ナキ」を挙げている。こうした前田の指摘は、イエスを神とする三位一体説をとらないこと、人間の原罪を認めず道德的進歩の可能性ありとすること、聖書を無謬とはしないことが特徴とされる、一般的なユニテリアン理解と同様であろう⁴³。そのうえで、仏教と比較して次のように述べる。

評シテ曰ク生氣及勢力ヲ宇宙ノ唯一周成トナシテ、而シテ万有ト其生々々々トニ於テ、常ニ表現シ居

ルトイフハ、即善ク仏教ノ所謂万法即真如真如即万法の理ニ符号スル者ニシテ、(中略)而シテ万有生々
々々ニ、一定ノ秩序アリテ、少シモ紊ルコナシトイフハ、亦所謂因果応報ノ義ニ適応スル者ナリ、(中略)
善ク仏教中最モ高妙ナル天台ノ三千融妙ノ法門ニ符号スル者ト謂ツヘシ、⁴

前田は、ユニテリアンの理論を水波の譬喩に象徴される、『大乘起信論』の「万法是真如、真如是万法」と
いった因果規則に符合するものであり、天台の「一念三千の法門」に類似すると論じ、その合理性を高く評
価している。そのため、ユニテリアンと連合することで、「欧米各国ノユニテリアンヲ賛成又ハ信奉スル人ハ、
即仏教ヲ賛成又ハ信奉スル人ニシテ、(中略) 仏教ノ欧米各国ニ伝播」することが可能であるとも述べた。さ
らに制度上において、前田は、「ユニテリアンノ如ク、教会制度ニナサル、ヘカラサルナリ」と示し、仏教界
も「護法篤志ノ僧侶及居士ハ、世間ノ毀誉ヲ顧ミス、大同団結シテ、現在諸宗ノ範圍ヲ離レテ、一大教会ヲ
設立スヘキ」と、諸仏教統一のもとで教会制度にすべきであると主張した。

前田のユニテリアンに対する意識は、その後も継続し、岩田真美が指摘するように、「自由討究」を取り入
れ、歴史的・批評的研究の必要性を主張した点はその影響と考えられ、彼の近代性を語る側面として評価さ
れている⁴⁵。しかしながら、ユニテリアンに対し好感を示す一方で、前田は「仏教の優位性」をこう指摘し
ている。

果シテ然ラハ、ユニテリアンノ、万有ノ性質ヲ説明スルノ原理ハ、仏教大乘ノ説ヲ去ルコト甚タ遠カラ
スト評スルモ、不可ナキカ如シ、然ルニ、其之ヲ応用シテ宗教トナシタル上ニ至テハ、則唯一生涯ノ上
ニ現スルノ因果ト及ヒ其遺伝ニヨリテ子孫ノ上ニ現スルノ因果ヲ説クノミニシテ而シテ其横ニ一人二具
シテ三世ニ通渉スルコトヲ知ラサレハ、則是単ニ人間のノ教ノミ、且ツ吾人ノ心性ハ、宇宙觀ニ周遍咸
スルコトヲ説キナカラ、今日ノ妄想ヲ破シテ、其眞性ニ復スヘキノ法ヲ教ヘス、惜ムヘキ哉、乃チ仏教
中ノ諸教ニ比較シテイヘハ、其等級ハ未タ人天教ニモ及ハサルモノト謂サルヘカラス⁴⁶。

ここで前田は、ユニテリアンを「大乘仏教」の教説に近しいとしつつも、その因果の理が現世のみであつて「三世」に通じていない点、さらには「眞性ニ復スヘキノ法」が説かれていないとして、「人天教」に過ぎないと厳しく批評した。同論稿ではこれ以上踏み込んだ見解は示されないが、当該期において、過去世・現在世・未来世の三世といった仏教の考えは、通常、科学主義や合理主義に反するとして批判される。仏教者はそれに対して様々に答えていくが⁴⁷、前田の考えからはより積極的な意味を含有しているように感じる。また「眞性に復す法」をどのように捉えるかは悩むところであるが、この点は、前田がその後の著作において率先して「自由討究」を受容しつつ、哲学的解釈に偏重することを嫌うことに通じていくと考えられる⁴⁸。と同時に、後述する道徳論において、「弥陀の救済」の重要性が強調されていることから、そのことであるう。

以上のような側面は、前田の思想を窺う上でも重要である。では、前田が考える「宗教」とは一体何か、あるいは何を求めたのか、もう少しユニテリアンに対する言説から窺っておくことにしたい。

第二項、宗教的要素としての「感化力と倫理」

前田にとって哲学的解釈は必要な作業ではあったが、「宗教」を捉える上では十分ではなかった。そのため、彼の著述中には、井上円了などを批判する文言がしばしば確認できる⁴。それはまた、前田が「今日の学者に在りても、総体自由討論者には宗教の趣味が少ない様である乎に見受けられる」と、自由討論に偏重することに苦言を呈していることにもつながるだろう⁵。

さて前田は、中西牛郎主筆『経世博議』（第九号、一八九一（明治二四）年九月）に、「仏教は多神一神万有神等の教に偏配すべき者に非ず」と題した論考を掲載している。そこでは仏教の三身説から、ユニテリアンと仏教の相違を述べ、仏教は「万有神の理」上にありつつも、一神教および多神教を包摂したものであると論じ、続けて次のように述べる。

所謂万有神教に至ては。学理を根拠として建立せし者なりと雖。是亦多神及一神を排斥し去て。其外に於て立る者なるが故に。殆ど宗教たるべき機用を具せず。感化の力用頗る微薄にして之を信ずる者をして。淡泊枯瘦に陥らしむ。彼の「ユニテリアン」の如き。以て徴証と為すべし。

ここで前田は、「万有神教」に対し、学知を根拠として建立されたといえども、一神教や多神教が有する「感化力」はないと述べ、それでは信仰者を「淡泊枯瘦」に陥らせかねないと批評した。その「万有神教」の代表として、「ユニテリアン」を挙げた。そして前田は、三身説を踏まえつつ、「感化」という考えから「多神・一神」を論じ、そこにこそ宗教たるべき機能が備わっていると論じた。さらに、こうしたユニテリアンの合理的な教義解釈に対し、『真宗問答』（一八九〇年）では異なる観点から批評を加えている。

前田は、同著でユニテリアンを西洋哲学によって組織されたものであつて、「是れを宗教と言はんよりは寧ろ哲学と言ふべき程のもの」であるため、「真宗と其同意を論すべきものに非ざるなり」と論じた。そのうえで、「ユニテリアンの道德に至ては其説に害なしと雖もその効力の微弱なること聖道門に下る」と指摘し、道德面において聖道門と変わることがないと批評した。以上のように、前田は「感化力と道德」を宗教的要素として捉え、ユニテリアンはそうした要素が不足している述べたのであつた。

以上のユニテリアンに対する言論を踏まえたいうえで、次の前田の発言に注目したい。前田は『新仏教』誌上で連載された「将来之宗教」で、次のように「宗教」について述べている。

私はもう宗教と倫理とは一つものだといふてもよからうと思ふ……、真宗といふ宗旨は元来それなのですから……、(中略) 他力の信心が外に向つて活動する所が、其の儘道德で、また道德の方から振り返つ

て見れば、信心も道德の外にない、即ち道德の中に信心も収まる、此の時は道德の中に信心を奪つて談ずるので、信心と道德とはこういふ具合に融通することになるのです。⁵²

宗教と倫理は一つのものである。この記事は一九〇三（明治三六）年のものであり、時代は下ることになるが、前田慧雲の思考を最も端的に表している。ここで示されるように、前田にとって「倫理道德」は宗教的要素ではなく、むしろ「宗教」そのものであったといえる。そして、前田の道德論では「一神教や多神教にみられる感化力」と、先に見た「三世」が重要な役割を果たしている。そこで、前田の道德論を以下で見ていくことで、彼の思想について考察する。

第三項 前田慧雲の真宗道德論

近代の真宗において、宗教と道德の関係は「真俗二諦論」のもと論じられてきた。前田も同時代の学者と相違なく、この論理構造をもって「真宗の組織」と考えていた⁵³。真宗学者の真俗二諦の学説を整理した信楽峻麿によると、前田の二諦論を「真諦と俗諦が互いに相即する真俗一諦説」と規定している⁵⁴。つまり「宗教＝倫理」とする論理に合致する。そこで、ひとまず「教育勅語」が發布される約一カ月前の一八九〇（明治二三）年九月に、前田が刊行した『真宗道德新編』から、彼の道德論を見ていくことにしたい。前田

は、大内青巒らによって一八八九（明治二二）年に組織された尊王奉仏大同団の幹事を勤めるなど、仏教そのものが「国家」と調和することを主張する。本論では、前田のそのような態度を自覚しつつ、そのうえで、如何に宗教が「国家あるいは現実世界」に連関すると説いたのか検討したい。では、『真宗道徳新編』の内容をみていくことにしよう。前田は『真宗道徳新編』で、以下のように述べることから始める。

真宗ノ教義ハ真俗ノ二諦即チ阿弥陀仏ノ救済力ニ依憑シテ後生涅槃那ニ証達スヘキ安心立命法ト倫理道徳ヲ履行シテ人生百年ノ快樂ヲ享受スヘキ修身涉世法ト相依リ相資ケテ而シテ之ヲ信奉スル者ヲシテ二世ノ幸福ヲ獲得セシムルヲ其大格綱要トナスナリ⁵⁵

ここで示されるように、真宗の教義は「厭世的ノ帯ヒルモノニ非」ず、むしろ「利用厚生ノ天秘真訣ヲ露洩シ盡」す「利世教」であると主張し、現当「二世ノ幸福ヲ獲得」することが、真宗教義の大綱であると論じた。すなわち、前田は当時の仏教批判の中心であった「厭世」的側面を否定し、現実世界での「宗教」の積極的な役割を主張したのである。そして「宗教道徳の定則」を、前田はこう述べる。

未来ノ希望慶喜心ヲ増長セシムルハ現世徳義ノ基本ヲ培養スル所以ニシテ未来希望心長スレハ現世ノ徳義愈々盛ニ未来希望心減スレハ現世ノ徳義愈々衰ヘルハ宗教道徳ノ定則ナリ⁵⁶

未来の慶喜心による効用にこそ、現実の世の徳義が生じるといふ。そして、ここに「宗教道徳」があると述べた。しかし、こうした発想は、単純に「真宗思想」あるいは「仏教思想」の内側から生まれたものではない。その根拠として前田は、『西国立志編』の次の文を引用し、その論拠としている。

望ハ災害窘迫ノ時一服ノ清涼散ナリ、人ヲシテ鬱憂頓ニ解ケ、心神爽快ナラシム。望ハ一面ノ撫損鏡ナリ、人ニ示スニ後來ノ美景ヲ以テシ、其ヲシテ慕好ノ心ヲ起サシム。望ハ甘露ノ天ヨリ降ル者ナリ、人ノ為ニ憂苦ヲ慰撫シ煩懣ヲ滌除ス。望ハ快活ノ朋友ナリ、人ヲシテ此世ノ暫禍ヲ忘レ来生ノ永福ヲ慕ハシム。望ノ一字囚虜之ヲ得バ則チ自由トナリ、病者之ヲ得バ則チ健安トナリ、敗者之ヲ得バ則チ凱勝トナリ、丐者之ヲ得バ則チ財貨トナル。(已上亦中村博士ノ訳文ヲ用ユ) ⁵⁷

『西国立志編』とは、サムエル・スマイルズの『自助伝』を、一八六六（慶応二）年に幕府の留学生として英国に渡った中村正直が、一八七〇（明治三）年に翻訳・刊行したものである。百万部を超える大ベストセラーとなり、修身の教科書として採用されたのみならず、明治天皇の御前講義でも用いられるなど、明治維新の飛躍的發展を支えた著作の一つといわれる。その内容は、「天は自ら助くるもの助く」という自由主義的な成功哲学が背景にあり、西洋で成功した人たちのノウハウが連綿されている。前田は同書物を、『真宗道徳新編』で「耶穌教者ノ言」であり、「吾真宗ノ祖訓ニハ如此ク巧ニ描キ出シタルモノ」を見ないとしながら

も、現世道徳に多大な利益があるとして引用し、「宗教」の効用を積極的に述べたのであった。このような「宗教道徳の定則」を踏まえたうえで、真宗道徳の独自性を述べていく。前田は「真宗ノ道徳ハ他力ノ信心ヲ以テ其基本ト為シテ一切ノ善行ハ皆之ヨリ生ス⁵⁸」と論じ、続けて次のように論じている。

他力ノ信心ニハ未来ノ樂果ヲ希望シテ歡喜踴躍シテ手ノ舞ヒ足ヲ踏ムヲ覺ヘサルノ妙作用アリ此ノ妙作用ニヨリテ報恩ノ責任ヲ全フセントスル情アリテ勃々焉トシテ全勇發興ス所謂「慶喜心ノオコルシルシニハ仏恩報謝ノ思ヒアリ」トハ是レナリ而シテ所謂報恩ノ作業ハ上ニ述ヘタルカ如ク修身經世利用厚生ノ外アラサレハ苟モ信心歡喜ヲ具スルモノニ於テハ必ス喜テ善行ヲ修シ勇テ道徳ニ進ムコトヲ得タリ

59

信心獲得したものは、その慶喜心から、仏に対して報恩感謝の思いをなす。この背後には、仏の「感化」が前提にあるといえよう。そして、その報恩感謝の思いは必ず善行を修して、修身、經世、利用厚生といった道徳に邁進すると説示する。ここにこそ、「他力の信心」の二面的な効用、すなわち「道徳的要素」と「後生涅槃の正因」があると述べた。だがここで、前田は自身の道徳論に対して、「信心慶喜の人は自然と道徳を履行できるのか」といった疑問が想定されると論じた。つまり、真宗の人間観と相違するのではないかという問題である⁶⁰。

前田は、我々は「吾人凡夫ハ無始曠劫已来ノ習慣遺伝ニヨリテ殆ト一身ヲ以テ煩惱ノ淵藪」たる存在であり、「一タヒ信心慶喜スト雖心ノ之クガママニシテ毫モ鞭策ヲ加ヘテ克励スルコトナキトキハ信心迹ヲ潜メ慶喜用ヲ隠クシテ放僻邪侈何ソ至ラサル所アラン。」と述べる。こゝうした疑問に対して前田は、罪悪深重の我々のために、親鸞は「称名念仏」を奨励したと論じ、そして「称名念仏ハ是レ煩惱ヲ鞭撻シテ慶喜ヲ増長セシムルノ法」であると説示した。つまり、親鸞が「称名念仏」を奨励したのは、過去世（習慣・遺伝）より蓄積された煩惱を抑制し、慶喜を増長させる働きがあるためと論じたのであった。そして、この称名念仏によつて「報恩の業務」が継続的に実践されていくと続けた。

煩惱焰ヲ発シテ私慾情ヲ焦ストキロニ仏名ヲ称スレハ随テ心ニ慈恩ヲ浮ヘテ慚愧懺悔ノ念生ス是レニ於テヤ情雲消シ心気清ク心中ノ光明再タヒ輝ヲ揚ケテ徳義ヲ履マント欲スル心勃々然トシテ生シ来リテ報恩ノ業務ヲ奨励シテ已マサルナリ⁶²。

以上のように、前田は「厭世的なもの」として批判される浄土教に対して、未来世への希望という『西国立志編』に基づく理論を受容して対応した。さらには過去世からの罪業によつて、仏への報恩感謝へ向かう効用が継続し、報恩感謝に基づく善行が「業務」として奨励し続けると述べた。以上のように、前田は「仏に対する報恩」「三世」による「真宗の道徳」を主張した。

前田において、この「報恩」に基づく道德論の枠組みは継続して論じられる。しかし明治三〇年代に入ると、新たな問題とともに、道德から修養へとその語りが展開しその様相も変化していく。この展開・変化にこそ、筆者は近代真宗教学史における重要な場面があると考えている。ところでこの時期、宗教界では「第二次教育と宗教の衝突」が起きていた。この衝突に見られる一連の論争において、「修養」はキー概念の一つとして取り上げられている。前田も当該期は東京で活躍しており、この衝突による論争を意識している文言が散見される。そのため、道德論から修養論へと言説を変えた背景に、第二次「教育と宗教」論争があったと考えられる。そこで、前田の修養論を明瞭にするために確認しておこう。

第四節 前田慧雲の修養論とその意義

第一項 第二次「教育と宗教」論争と「修養」

第二次「教育と宗教」論争は、一八九九（明治三二）年に井上哲次郎が「宗教の将来に関する意見」を發表したことに端を発する。井上哲次郎が同論稿を起草した背景には、私立学校令および宗教教育を禁止する「文部省訓令一二号」が提出され、宗教界が大きく動揺したことがあった。公的教育からの宗教の分離によって、教育勅語を軸とした国民道徳が「世俗的」な教育として推し進められていくことになり、宗教者の多くは、宗教の社会的役割を問い直す事態となった。しかし、そのなかで、教育勅語の公式見解者として名高い井上哲次郎は、教育と宗教が分離することには賛同するが、宗教を全面的に切り離すことで「人をして行はしむべき徳育の基本」が失われ、「人をして其学び得たる所を行はしむべき動機」を欠くことを懸念した⁶³。そして、既成宗教とは異なる新たな宗教を模索するに至った。そこで井上が主張したのが「倫理的宗教」であった。彼は、倫理的行為を動機づけるもの（徳育の基礎）として宗教を論じ直した。だがこの「倫理的宗教」の提唱をきっかけにして、第二次「教育と宗教」論争が引き起こされることになった。

井上哲次郎は、自らの哲学的立場として、一八九四（明治二七）年に示した「現象即實在論」に基づいて、宗教論を構築した。「現象」とは、世界に生じる事柄すべてであり、認識可能なものである。それに対して「実

在」とは、無制約なもの、言語で表現できないものであり、「世界及び人生觀の極所にして一切の道義、畢竟此に淵源する」、仏教でいうところの「真如」を指すという。加えてこの「實在」は、決して「現象」の外部に存するわけではない。分析すれば、二種の違った概念であるが、事実としては決して空間的に分離されていない。現象と實在は共にあると規定した。そして井上哲次郎は、この「現象即實在論」に倫理性を読み込んでいった。

井上哲次郎によると、我々個別的な人間は、それぞれに私的な情欲から来る「小我」に従っている。しかし、自己の内面に「實在」たる「無限の大我」を感じることで、その個別性を脱して自己充足を得ることができる。それによつて倫理の実行が可能になると述べた。

小我を捨て、大我に従ふの倫理は実行上最も効力ある主義にして、諸宗教共通の点なり、是故に一切宗教の形体を離れて、我教育現今の欠陥を充たすべきものは、此の如き倫理を置いて、他に求むるべきにあらざるなり⁶⁴

ところが、この井上哲次郎による宗教論は広範にわたつて批判される。とりわけ、井上円了が積極的に批判を展開していった。井上円了は「宗教必ずしも倫理なるにあらず、ただ倫理は、宗教の目的を達するに欠くべからざる一方便たるに過ぎず」として、宗教を倫理と同一視することを批判した。それと付随する形で、

井上哲次郎が大我と小我の關係をもつて新たな宗教を構築することに固執したため、實在に人格性を認めなかつた点を論難した。井上円了は、哲次郎が論じた大我による小我の包摂といった構造に対し、両者の關係はあくまでも相互的な關係であり、「無媒介」に合一することは難しい。我々からの要求に対する無限からの応答といった關係が成立しなくてはならないと述べた。そのためには、有限なる人と無限なる實在とをつなぐ、人格的な實在が必要であると論じた⁶⁵。この實在に人格を認めるか否かは、井上円了のみならず、村上專精といった真宗をルーツ（ともに大谷派）に持つものからも批評されていく。ただし井上円了は、

一切の人格性を非人格性に化し去らんとするは、余が大に宗教として果して効力ありや否やを怪む所に
して、博士は學術と宗教とを同一視せらるゝやの疑なき能はず⁶⁶。

と、「人格」をあくまでも「効力」として捉えている。この井上円了の言及に対して、前川理子は宗教を「人心感化の効力」としている点は、「円了も方便的であつて、利用厚生観点から宗教を見る哲次郎と大差はないとできるかもしれない⁶⁷」と指摘している。

さて、栗田英彦は、こうした問題点を乗り越える動きとして、「修養」がその役割を果たしたと指摘する。栗田は明治三〇年代半ばより、仏教界の面々からも「修養」という言葉が多分に使われていることに着目し、その背景に衝突問題があつたと述べた⁶⁸。そこでは、井上哲次郎の宗教論に対する、井上円了らによる批判

の欠点を補うものとして「修養」が展開していったと論じた。栗田の見解は、「修養」が、これまで青年文化、特に煩悶青年との関係性で語られていたなかで⁶⁹、新たな方向性を示したといえ、非常に示唆に富むものである。

井上田了らの「人格を効力」として捉え、あくまで「方便」として位置づけることは、「実在と方便の二重性」が生じてしまう。栗田の研究によると、その二重性を乗り越える動きとして「修養」の理論が展開し、やがて一連の反論をうけた井上哲次郎も「人格」の存在を認め、修養における「目標」として再生されたという。井上哲次郎も「道徳上の進修的歷程は、小我が自己を変化して改善し、大我の如くならんと努力する所にあり」と後に発言し、大我と合一した理想的な人格として「理想の人格」を指し、「修養」していくように言及していった。さらに、栗田は「無媒介」に倫理的な人格が形成することに反対した清澤満之にも注目し、「清沢の修養論には、倫理的要求から宗教的要求にいたる修養と宗教的安立に基づく修養の二重性がある。しかし、それは自己省察の徹底による自力否定から他力肯定へと反転する軸でつながっている」とし、そのため「二重性の問題に陥ることなく無限と有限を「修養」のプロセスでつなぎなおした」と評した⁷⁰。

前田慧雲も明治三〇年代より積極的に「修養」を論じるようになる。そしてそれは、「宗教と倫理」をめぐる論説のなかであった⁷¹。そこで、この「修養」とその周辺の言動から、前田の当該期の思考を読み解くこ

とにしたい。

第二項、前田慧雲の「倫理的宗教」と「修養」

さて前田は、これまでの検討からも想像つくが、井上哲次郎の倫理的宗教論を好意的に受け止めている。ただし、前田は「井上哲次郎氏の倫理的宗教と云はれる如きは、明に儒教と仏教の思想より得來つたもので、東洋思想に西洋の皮を被せたものであ」とし、「東洋では倫理、道徳、哲学、宗教は一致して居るものであつて、決して離れて居るものでなく、悉くが『道』であります、之を理論するものが哲学で之を行ふ時には道徳となり、人に此道を施すのが宗教であ」と論じた²²。以上のように、東洋思想ではすべてが「道」であり、倫理と哲学、宗教は一致し、異なる側面を表現したものに過ぎないという。そのなかで、「宗教」の役割は「道」を施すことにあると論及した。前田も、宗教によって新たな社会規範の構築を目指すのではなく、あくまで宗教は、「倫理―国民道徳論」を全うする活力として捉えていた²³。そのうえで、井上哲次郎らと同様に、「小我」「大我」という言葉を意識し、前者を離れ、後者に帰することを理想としていることが確認できる。

吾人の私慾煩惱、勝手氣儘の心は、平等を知らざる、唯の差別的執着の情が、根本となつて居るから、真に仏教を味ひ、私慾煩惱を除き、勝手氣儘の心を退治せんと思ふならば、無我の理を觀察して、宇宙

同一体即ち大我に帰せんと勉むるのが、最も肝要な要件である。 74

さらに前田は、「相対的な吾人の思想は如何に潛心工夫すとも、此意識作用即ち知識思想を以てしては、無限絶対をすることは出来ない」と述べ、宗教によって、「哲学者の所謂實在本体に対して、温かなる意義を具へしめ、豊かなる内容を与へ」ることができると論じている⁷⁵。また、

凡夫と云ひ仏と云ふも、其現象の上にてこそ天淵只ならざるの差異ありと雖、其本性や全く同一真如に外ならざるが故に、因縁次第にて迷へば凡夫なり悟れば仏なりと説き、吾人凡夫をして修養の功を積み、以て向上の一路に就かしめんがためである。⁷⁶

と、修養によって理想の人格へと向上できると述べた。

もちろん、このような思想は、「無自性仏性説」を論じた道振の荊園学派の学系に連なり、あるいは天台を学んでいた前田にとって必然のことといえるかもしれない。それは、すでに『真宗説略』（一八八九年）において、「所謂悲智円満ノ衆生是ヲ仏ト曰フ」と論及し、「確然不動の精神に到達するには如何なる方法に依て、其目的が遂げらるゝものであるかといふに、全く修養の力である、求道の力である」というように、「求道」として「修養」も語られている⁷⁷。しかし、先の井上哲次郎の「倫理的宗教論」への言及や、「大我・小我」、

「修養」という言葉を用いていることから、論争を意識していることは明らかであろう。では、前田の「倫理的宗教論」と修養について詳しく見ていくことにしたい。

①、前田における倫理的宗教論と智的修養論

前田慧雲は、修養に「智的修養と情的修養」の二種類の方法があると論じる⁷⁸。前者の「智的修養」とは、「お互各自に其智識を研いて宇宙万有の真理を達観し、自己日常行為を真理の定規から脱しない様に当て嵌めて其無限絶大の真理に合体せんと力める」ことであるという⁷⁹。宇宙万有の真理とは、要約すれば「因果のみあつて其人あるなし」ということであり、そのような真理を達観するために、自らの智識をみがいて、自己への執着を離れると同時に、「宇宙の森羅万象を自己の身体と心得て自他隔執の念を離るゝ様に努めてゆく⁸⁰。」ことが必要であるとする。これを前田は「智的修養」あるいは「自力的修養」と述べた。そして「修養」によって、宇宙万有の真理を達観することで、前田は必然と「他者」への感情を生み出すとして、次のように述べた。

自己の身体は因縁假和合の者であつて、此権兵衛といひ八助といふ体は其実体実在あるものでなく、仮りに個々別々の体を現わした者で其源は自他同一、切つても切れぬ縁があるものである、されば一切衆生悉く父子兄弟であるといふことが判明して、常に此觀念に住することになれば『オレ』さへ好ければ、

人はどうでもといふ様な私慾心の起つ筈はない。 81

前田は、万物一体の根底に流れる縁起的世界観による連帯から、「他者」に対する倫理的積極性を主張した⁸²。つまり、仏教の大乗的縁起思想から現実の自己を捉えていくことによつて、責任や共感といった連帯を可能にすると論じたのである。ここに前田における「倫理的宗教」の思想がある。別の論考でも、前田は「大我」に合一することで「宇宙の森羅を我物と見」られるようになり、「自分の一挙一動は悉く此一大劇場に生れた全体の人に関係」することを自覚し、さらには「人の善き精神を自身の精神として感」じ、「自身がすると同様な趣味を受けることにな」ると述べている⁸³。以上のように、前田は修養によつて、万物一体の縁起的世界観を達観することを目指し、この世界観の境地に到達することで、道徳的行為が可能になると論じた。だが、智的修養は「尋常の人」では難しいという。前田によると、「人間は情の動物」であり、もし自力修養を行うのであれば、できるだけ「情の力」を起す事柄を遠ざけなければならない。そのため、「古来より其多くが家を出で、深山幽谷に閉ぢ籠て、坐禪工夫を凝ら」したのであるという。さらには、いくら山林に籠ったとしても、修養の功なき人では、「其初めは種々なる妄想が生じて、時々情的の力に智的の力が負けて、どうも真実に智的修養の実を挙げることが出来ない、そこで山林に閉居しても、静座工夫しても、是非或監督者を置いて、その力を借つて情的の力を降伏する必要が起つて来る」と述べたのであつた⁸⁴。そこで論じた

のが、「情的修養」であった。

②、情的修養―信後修養論とその意義

前田によれば、「情的修養」とは「他力教修養」ともいわれ、「仏陀の实在を客観に認めて、其仏陀なるもの、廣大無辺なる慈悲を深く信ずるのが、根本基礎⁸⁵」であるという。それによって、「自己の妄想疑念を抛棄て、無智無明の此身を投托して、只管に仏陀の至情を感受」することであるとされる。そうすることで、

仏陀の智慧の靈光は、吾人が無明の心中に輝を發して、今までは小我私慾に結ばれ、貪瞋煩惱の縛せられし情想が忽ちにして大我平等の大慈悲に融化せられて、千歳の間、暗室や獄裡にあつたものが、始めて顔を白目青天に出した様な心地になつて、唯其慈悲の廣大なるに驚き、且つ其妙用を讚嘆して、歡喜渴仰の頭を垂れるより外に仕方はない。⁸⁶

と論じ、これを真宗では信心獲得や仏智満入という⁸⁷と述べた。そして前田は、信心獲得することで「道德的行為」が可能になると続けたのであつた。そのうえで、ひとまず、次の前田の言論に注目したい。

哲學的解決の方面に於て多年研究の勞を積み、座禪工夫の功を累ね、又は倫理道德の実行に努力したけれども、終に自身の煩悶苦痛を脱却するに至ることが出来ずして、煩悶ます／＼煩悶を重ね、苦痛いよ

く、苦痛を感じるの時、自身の力では逆も及び難きことを知るに至て、始めて仏の力を感得し、其無限の力用に摂せらるゝことを信知することが出来るのであります。(中略)即ち相對の力の尽き果てた所に絶対の力は顕はるゝのであつて、一種の極点まで達すれば他の極点が顕はるゝのである。 87

ここで前田が論じる哲学的努力や座禪、あるいは倫理道德の実行などによる破綻から救済の感得への展開は、「清澤滿之の修養論」を思い起こさせる。基本的には、前田も清澤と同様であると考えられ、この一連の文言からは「智的修養」の破綻による弥陀の救済という道程を読み取ることが出来る。だが、こうした「修養」の破綻からの救済という事態は、前田の修養論ではあくまでも「根本基礎」の一部であり、真の「修養」ではなかった。前田は、真宗思想における修養の特色として、「信後修養論」を強調する。

前田によると、我々の心は小我に結ばれ、常に煩惱に囚われている。しかも、それは決して一朝一夕のことではなく、その根源は頗る遠い過去にある。そのため、現在の我々は「己れが煩惱か、煩惱か己れかと云ふ有様」であるという。仏の慈悲を心に思っている間は、煩惱は焼失しているが、いざ「複雑な社会」に身をおく我々は、信心を得た身であつたとしても、その状況を保つことは困難であり、

ツイ知らずくの間、凡夫固有の性質を露はして、物に接し事に触れるに就て、小我私慾の念が勃然として湧き出て、再び魔境に沈み入らんとすることは、誰しも中々免れ得がたい次第である。

という。すなわち、一度「信」を得たとしても、現実生きる我々は過去世からの罪業（宿業）によつて、罪惡の身に引き戻される。そのため、前田は「一個人としても時々剋々修養を怠らない様に、信心の溝を浚えるのを忽にしない様に勉めて行かねばならぬ」と論じ、親鸞が信後相續や称名報恩を説いたのは、「仏陀の慈悲を自己の心中から一時と雖も放下せざる様、其恩徳を忘却せざる様に注意することが、最も肝要至極なことである」と捉えたからであると説示した⁹⁰。前田は、これを「他力教修養や情的修養」として論じたのであった。

吾は何月何日仏の慈恩が聞えて安心した救われたと、其後修養を怠つた時には曾ては浮んだ仏の慈悲も遂には失せることがないとも限らん、蓮師が『度々に信心の溝を浚へよ』と仰せられたのは全く之を戒められた言葉である、(中略)一個人としても時々剋々修養を怠らない様に、信心の溝を浚えるのを忽にしない様に勉めて行かねばならぬ、若しそでなかつたならば其人は遂に墮落の淵に溺れるに定まつてゐる⁹⁰。

以上のように前田は、「信後の修養」の必要性を積極的に主張した。そして、『教界時事』の社説で、前田は親鸞も「人類と御生れなされては種々の念の起り色々の慾の起るは吾輩と異なることはない、是れは人類

として免れないことである」と論じ、「聖人の如き一日中何度となく御省察なされて樹心弘誓仏地、流情難思法海と御喜び遊はされる、此が即ち聖人の聖人たる所以で吾等の遠く及はざる所である。」と述べ、「自己省察する親鸞」を真宗信者の理想像として描いた。

さてこのような「信後の罪悪による相続」という考えは、先に見た永遠的過去世からの罪業という三世に基づく考えを窺うことができるなど、「道徳論」の構造を引き継いでいると考えられる。また、道徳論と修養論の発想は、「信心正因称名報恩」という覚如（あるいは蓮如）以来の伝統的真宗教学の構図を継承しつつ、その伝統的価値観を時代のなかで一般化したと見ることも可能であろう。しかし、両者の様相は少々異なる。

親鸞像からも窺えるように、「修養」と接続することで、信後相続は「道徳」よりもむしろ、「罪悪の自覚」へつながる「自己省察」が強調される。そこには、「教育勅語」が發布され、「道徳の標準」が定まったことによる「宗教」の役割の変化を読み取ることもできる。そうしたなかで、前田の真宗道徳（倫理）論も変化をもたらし、先の論説にも見られるように、「信後の相続」は「信心の溝を浚う」ことにあると論じている。

仏の慈悲を信じた後は南無阿弥陀仏を以つて心とし法を以て体として自ら修めて邪見の煩惱を称名の利剣で切り倒し、信心の溝を浚えねばならない、真宗では之れを『佛徳を念ずる』とか、『佛の大悲を行ずる』とか云ふて居る、ツマリ佛の慈悲心を我心に養ひ育て行くのであるから、其の佛の慈悲の光明が心に充ちて、自然と形に現はれると云ふことになる、そこで真宗念仏の行者は信後の相続を大切になして、

蓮如上人が御注意下さった様に、信心の溝を浚えねばならない。 92

初めに見た「道徳」論では、『西国立志編』の影響のもと、未来への希望が強調された。そして、絶対者の救済に対する「慶喜の増長による報恩感謝」と重ね合わさった「道徳」が論じられた。そのため、道徳を維持する「懺悔」は必然と阿弥陀仏に対するものでもあったと考えられる。しかし、「修養論」では、井上哲次郎の「倫理的宗教論」の問題提起と合わさり、道徳を支える「自己省察」へと重心が傾いていったのである。

だが、ここで一つ疑問が浮かぶ。信後も人間の罪業によって「自己省察」は継続しなくてはならないとするものの、「仏法を信じる者として、自分が今行つて居る事は恥かしからぬものであるや否やと、常に反省顧慮し、(中略)自身の虚妄煩惱を抑制して、仏弟子たるに恥ぢない様にして行かねばならぬ。」と述べるように、前田における「自己省察(修養)」は、人格向上や主体の变革というよりも「罪惡の抑制・反省」に力が置かれている点である⁹⁴。本来、「修養」という言葉が持つ意味や当時の用法からは、「理想の人格」が立てられ、そこに至るために向上するという意味が付されていた。しかし、前田の「信後修養」ではあまり強調されない。そこには、宗教の役割を限定し、真宗としての社会的規範を示されていないことで、自己省察へと導く罪惡の現実的契機が判然としないことが要因の一つといえるだろう。それに加え、罪惡の自覚が信仰上から立ち現れていないことが理由の一端といえるのではないか。

修養論に先立つ道徳論では、絶対者に対する帰依（報恩感謝）と道徳実践の一致が見られた。そこでは、未来に対する慶喜心から導かれ、道徳の根幹をなす絶対者に対する報恩感謝を継続するために「自己省察」が論じられた。しかし修養論では、絶対者に対する帰依と道徳実践は必ずしも一体でなくなり、宗教は道徳を施すことに限定され、また道徳を維持することが目的とされた。またそこでは、絶対者に対する帰依と自己省察の関係性も確かではない。そのため、本来、信仰によって照らされるはずの罪悪（宿業）を自覚する契機が判然とせず、あくまでも秩序の維持を目的とした「抑制」が強調され、宗教（信仰）が自己および社会の向上や変革へと直接的に結びつかなくなった。

以上のように、前田の修養論では、その後、真宗と現実社会との関係性で論点となる、「自己省察や信後の罪悪性」、さらには「縁起的世界観」に見られる「責任や共感」といった枠組みは提起されたものの、宗教的「個」として現実に向き合う規範が示されることはなかった。ただし、具体的な議論として、宗教的立場から「社会や他者」とどのような関係性を構築するかを問う営みは、大正期を待つ必要があるかもしれない⁹⁵。日露戦争以後、社会問題が顕在化する中で、近代真宗思想・教学の場でも具体的な問題とともに浮上して行く。（次章以降で検討）

ところで、前田の修養論でも強調された「自己省察（内省）的」枠組みは、序論で述べたように、その後の近代日本における親鸞思想の特徴とされ一つの流れを作り上げていく。この流れを作ったのは、清澤満之

を中心にした「精神主義」と、その思想的根幹をなす『歎異抄』の流行であったとされる。そこでは、福島栄寿が指摘するように、自己の信仰の語りとして「私の親鸞」が語られ、「真面目に自己省察をし、厳格に自己を判断し自己の罪惡に泣く人⁹⁶」でないと、真の信仰世界へ入れないというものであった⁹⁷。その背後にあるのは、大谷派の教団改革運動の挫折から始まり、日露戦争前後の変動する現実のなかで、藤村操の自殺に象徴される不安定な自己や、青年の自律を求める時代状況があったとされる⁹⁸。もちろん、前田も人生問題を語る場面は見受けられる。しかし前田においては、清澤満之らほどの強い内観の自覚は見られないのも事実であろう。さらに、前田が示した道徳や修養もあくまでも信心獲得以後の問題であり、信仰獲得過程への葛藤は叙述されない。これは、以下で見ていく本願寺派における教学者の多くも同様である。彼らが問題としたのが「信後」であった点は、本願寺派の「近代真宗教学」を考える上で注目すべきであろう。

おわりに

明治二〇年代から三〇年代は、大日本帝国憲法の施行と「教育勅語」の発布によって、二つの「教育と宗教」論争が起きるなど、「道徳の時代」とも評される。他方で、仏教（宗教）改革論が盛んに論じられ、近代仏教の礎を築いたとされる。本章では、当該期の本願寺派における中心人物の一人である前田慧雲の言論を分析し、「近代真宗の下地」について考察を試みた。

前田も当時の改革論や道徳に強い関心を示し、改革論の文脈を利用しつつ、真宗教学の国家的有用性を論じたのであった。前田は「教育勅語」が発布される同年、『真宗道徳新編』を表し、「三世思想」を独自に解釈することで、真宗道徳論を示した。そこでは、未来における成仏の確約による慶喜心が現実の「報恩」を増長させ、それが「経世」へとつながると主張した。そのうえで、我々は過去世より煩惱を蓄積した存在であると説示し、煩惱を抑制するために、親鸞が信後の「懺悔」としての称名念仏を奨励したと述べた。この称名念仏によって、「報恩の業務」が継続すると説いたのであった。こうした前田の道徳論は、時代の変化、国家に対する宗教の役割の変化に伴い、明治三〇年代に入ると力点が変化する。この変化により強調されていた特徴に「近代真宗の下地」があると考えられる。

一八九九（明治三二）年に「文部省訓令十二号」が出されると、公的教育からの宗教の分離が進められた。

それに対し、井上哲次郎は宗教の必要性を主張し、「倫理的宗教」を提唱し、物議を醸した。そこで持ち出されたのが「修養」であった。「修養」を用いることで、「大我」へと向かうプロセスが具体化されるとともに、宗教者の多くは宗教の役割を見出したのである。前田も、井上の倫理的宗教論に賛同しつつ、「修養」を積極的に論じた。

前田は「縁起的世界観による連帯（責任と共感）」「修養＝自己省察」「信後の罪悪性」を論じ、真宗の有用性を主張した。ここでは道德論の構造を引き継ぎ、過去世からの罪業（宿業）によって、信心獲得しても私たちは常に罪悪の身に引き戻されるとし、信後においても継続的に自己省察することを求めたのであった。またこのような自己省察を続ける姿こそが親鸞の姿であり、真宗者の理想像と評した。

しかし、道德論と修養論では、その構造を引き継ぎつつもその重点が変わる。道德論では、未来への希望が強調され、「慶喜の増長」から来る「報恩」による具体的な「経世」が可能になると論じられた。そこでは、罪悪性の自覚よりも道德的活動に中心が置かれていた。その一方で、修養論はその型を引き継ぎつつも、道德を支える「自己省察」へ重心が傾く。この重心の変化によって強調された「信後の罪悪性と自己省察（内省）」は、次章以降で論じる人物たちにおいても、真宗思想の特徴として論じられ、社会実践を考えるうえで下地になっていく。

ただし、道德論から修養論への変化によって喪失したものもあった。道德論では、阿弥陀仏の救済に対す

る報恩が強調され、その報恩の気持ちを保つための「懺悔」が示された。そこには、道徳と同時に絶対者に対する信仰（報恩感謝）があつた。だが修養論においては、そうした絶対者に対する報恩感謝と、現実の道徳は必ずしも一致しなくなる。そのため、信仰によって照らされるはずの罪悪（宿業）を自覚する契機が判然としなくなり、あくまでも秩序の維持を目的とした「罪悪の抑制（自己省察）」が強調されるに至つたのである。万物一体論による「他者」との関係性が、修養論では意識されたものの、そこで論じられる「倫理的主体」は、絶対者に対する信仰とは区別されたのである。ここには、『教育勅語』が、二つの「教育と宗教」論争などによって意識され、「道徳の標準」として定着したことが理由の一つとして考えられるだろう。

修養論を展開する過程で、万物一体論に基づく「縁起的世界観」を示し、「他者」との関係性が意識されたことは、近代真宗において重要な視角を示したといえる。だが、宗教的「個」として現実に向き合う規範というものがなく、あくまで道徳を施す役割を宗教に課したため、秩序を維持するのみが目的とされていった。そこには、現実に対する葛藤や、「他者」に対する苦悶は本質的に存在しないといえるのではないか。こうした点は、前田慧雲の時代的限界ということもできようか。前田が提示した「自己省察と信後の罪悪」や「縁起的世界観」に見られる「責任や共感」という枠組みは、日露戦争以後の社会問題が顕在化していくなかで、両者が交差する形で現実的な思想・教学へと展開していく。そこに、近代真宗教学史の重要な局面があると考えられる。そこで続く章でみていくことにしたい。

- 1 前田慧雲の生涯やその評価については、井上哲雄『真宗学僧逸伝』（永田文昌堂、一九七九年）、龍溪章雄「真宗学方法論研究学説史―その一―」（龍谷大学大学院紀要 文学研究科）第五集、一九八三年）、前田慧雲の学問・思想形成過程をめぐる一考察―幼少年時代を中心として」（『真宗学』第一一七号、二〇〇八年）、「前田慧雲の漢学塾修学時代―学問・思想形成過程をめぐる一考察―」（『真宗学』第一一九・一二〇合併号、二〇〇九年）、「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）を参照。
- 2 岩田真美「明治期の真宗にみる新仏教運動の影響―高輪仏教大学を事例として―」（『真宗研究』第五八輯、二〇一四年）
- 3 龍溪章雄「前田慧雲にみる近代真宗学形成の前駆的性格―方法論の定位をめぐって（上）」（『龍谷大学論集』第四三四・四三五合併号、一九八九年）
- 4 前田慧雲『宗学研究法に就て』の弁」（『六条学報』第八号、一九〇二年二月、一二二頁）
- 5 龍溪章雄「前田慧雲にみる近代真宗学の前駆的性格―方法論の定位をめぐって（上）」。
- 6 池田英俊『明治仏教教会・結社史の研究』刀水書房、一九九四年、二七三頁
- 7 林淳「宗教学と宗教学」（『季刊日本思想史』第七二号、二〇〇八年、七三頁）
- 8 『本願寺宗会百年史』中巻、本願寺出版、一九八一年、三三三頁。『本願寺史』第三巻、三〇七頁等参照
- 9 中西直樹「明治期仏教教団の在家者教育の一齣―一八九二年「文学寮改正事件」と中西牛郎」（赤松徹真

編『日本仏教の受容と変容』永田文昌堂、二〇一三年)

10 『奇日新報』二七九号、一八八四年

11 大谷栄一『近代仏教という視座―戦争・アジア・社会主義』ペリかん社、二〇一二年、四五〜五四頁

12 中西直樹「明治前期西本願寺の教団改革運動(下)」(『研究紀要』第一九号、二〇〇六年)

13 中西直樹「明治期仏教教団の在家者教育の一齣―一八九二年「文学寮改正事件」と中西牛郎」一九四頁。

中西直樹の論考では、後に明如の側近であった三島了忠によって書かれた『革正秘録光尊上人血涙記』(一九二九年)の東移事件時の明如の主張内容と、『宗教革命論』の主張が類似していると指摘されている。中西直樹は、それは「後に明如が中西の主張に傾倒していった事情を踏えて、三島が論理的統合を図ろうとした結果とも考えられる」と説示している。

14 同論稿は、「疏香逸史」という名前で掲載されている。新仏教同志会の雑誌『新仏教』(明治三十六年)における「将来之宗教」のなかで、前田自身が『教学論集』に「百年之大計」を掲載し、「其の時は私の名を出してはいけまいといふ人があつて、疏香道人と署名して出した筈だ」と述べている。

15 前田慧雲「仏教百年之大計」(『教学論集』第六一編、一八九〇年一月)

16 前田慧雲「仏教百年之大計」

17 芹沢博通「明治中期の排耶論―井上円了を中心として―」(池田英俊編『論集日本仏教史』第八卷 明治時代、雄山閣、一九八七年、一六三〜一八八頁)

18 井上円了『真理金針』初編(『井上円了選集』第三卷、東洋大学、一九八七年、一六頁)

¹9 井上円了『真理金針』初編、二二三頁

²0 井上円了『真理金針』続々編（『井上円了選集』第三卷、東洋大学、一九八七年、二五三頁）

²1 渡部清「仏教哲学者としての原坦山と「現象即實在論」との関係」（『哲学科紀要』第二四号、一九九八年）

²2 長谷川琢哉「ラフカディオ・ハーンの〈高等仏教〉と井上円了」（『井上円了センター年報』第二三三号、二〇一四年、四三頁）

²3 長谷川琢哉「ラフカディオ・ハーンの〈高等仏教〉と井上円了」（四五〜四六頁）。この長谷川の論考は、その表題が示すように、ラフカディオ・ハーン（小泉八雲）の仏教理解との比較を通じ、井上円了の仏教哲学の思想的議とねらいを再考することを目的としている。ここでは、「涅槃」という解釈を巡る両者の態度やその相違も論じられるなど、「小乗」と「大乘」という枠組みや、近代日本における「大乘仏教」の射程を考える上でも重要な視点を提示している。その点について本稿では直接参照することは、検討範囲外のためできなかったが、多くの示唆を受けている。

²4 井上円了『仏教活論序論』（『井上円了選集』第三卷、東洋大学、一九八七年、三七五頁）

²5 井上円了『真理金針』初編（『井上円了選集』第三卷、東洋大学、一九八七年、二五五頁）

²6 井上円了『真理金針』続々編、二五〇〜二五四頁

²7 碧海寿広『入門近代仏教思想』ちくま新書、二〇一六年、七二頁

²8 大谷栄一「明治期日本の『新しい仏教』という運動」（『季刊日本思想史』第七五号、二〇〇九年）や、

中西直樹「明治期仏教団の在家者教育の一齣——一八九二年「文学寮改正事件」と中西牛郎」。ただし、同論稿で、反省会とのその後の亀裂について論じられている。中西牛郎の論説は、確かに改革論として彼らにとつて刺激を与える者であった。しかし、教団の旧体質を批判しておきながら、新たに団体を組織して教団改革運動を展開することを意図していなかった。そのため、青年を先導しながら、具体的なヴィジョンが示されていないことに、反省会の面々は不満を失望感をあらわにしたという。

²⁹ 鈴木範久『明治宗教思潮の研究——宗教学事始——』東京大学出版会、一九七九年、六〇～六一頁

³⁰ 星野靖二『近代日本の宗教概念——宗教者の言葉と近代』有志舎、二〇一二年、第九章、一六九～一八五頁

³¹ 星野靖二『近代日本の宗教概念——宗教者の言葉と近代』一七三～一七四頁

³² 今や此勢力保存の理を以て。宗教上の問題に応用すれば、宇宙万有の勢力は。不増不減なり。不増不減なるを以て。無始無終なり。(中略) 凡神教の無始無終の真理。始めて其輝光を漏すに足る。(中西牛郎『宗教大勢論』興教書院、一八九一年、二二八～二二九頁)

³³ 吉永進「オルコット去りし後——世紀の変わり目における神智学と“新仏教徒”」『近代と仏教』四一卷、二〇一二年、八九頁)

³⁴ 中西牛郎『宗教革命論』博文堂、一八九九年、一九～二一頁

³⁵ 中西牛郎『宗教革命論』三七～三八頁

³⁶ 中西牛郎は、スペンサーなどの哲学を論じた後に、「速ニ耶蘇一神教ヲ抛チテ、此哲学ノ新宗教ニ帰向セ

ザヤ」と疑問を呈し、次のように答える。

然ルニ之ニ二代ラントスルノ新宗教タル。亦唯自然教タルニ止リテ顕示教ノ一大要素ヲ欠グトキハ。(中略)
宗教ノ宗教タル一大殿堂ヲ觀ルヲを得ンヤ。(中西牛郎『宗教革命論』一二二頁)

³⁷ 中西牛郎『宗教大勢論』興教書院、一八九一年、一四四頁

³⁸ 中西牛郎『宗教大勢論』一七四頁

³⁹ 中西牛郎『宗教革命論』一〇六〜一〇七頁

⁴⁰ 中西牛郎『宗教大勢論』一五頁

⁴¹ 福嶋信吉「明治後期の「新仏教」運動における「自由討究」」(『宗教研究』第七二卷第一輯、一九九八年、一一二頁)。福嶋によると、この「自由キリスト教」の一派であるアメリカ・ユニテリアン協会は、一八世紀後半の北米東部での啓蒙思潮の流行を背景に起こった、大覚醒運動への対抗を源流に、一八二五年正統派プロテスタントと別れて設立された運動である。日本には一八八六年、矢野文雄の紹介により本格的に知られるようになり、その翌年末に宣教師が来日し、九〇年初頭に本部を設置し、機関誌『ゆにてりあん』を刊行した。『ゆにてりあん』は翌年『宗教』と改名され、普遍主義的な意味での「宗教」を掲げるユニテリアンの立場は、広く知られるようになった。

⁴² 岩田真美「明治期の真宗にみる新仏教運動の影響——高輪仏教大学を事例として——」(『真宗研究』第五八輯、二〇一四年、九六〜九七頁)

⁴³ 鈴木範久『明治宗教思潮の研究』四四〜五二頁

44 前田慧雲「仏教百年之大計」

45 岩田真美「明治期の真宗にみる新仏教運動の影響―高輪仏教大学を事例として―」。ただし、前田の「自由討究」の発想は、ユニテリアンに限定されるかという点、そうとも言い切れない。前田は、一九〇八（明治四一）年に発刊された『現代名流自伝』（江戸肇編、内外出版社）に、「予の受けたる境遇と感化」という論考において、「石泉僧叡の事跡に感ず」として、父親から石泉僧叡の学風を次のように聞いて、大いに感動したと述べている。

此石泉師のは自分の心の底からして出た学問で、真の学問である、書物に書いてあるのを読んで覚えた
り、口の上から聞き込んだ丈けのものでは、学問と云へない、今日の学者は皆書物の上の事を受売した
り、師匠の云ふた事を繰り返すに過ぎないので、真実の学者ではない、真実の学者は、自分の一見識を
立て、自分の心から出したものでなければならぬ、（中略）成程、学問は書物に書いてある通りの其
儘云ふてゐる様ではつまらぬ、どうしても一個の説を立てねばならぬといふ考が起りました、（一七一―
一七二頁）

46 前田慧雲「仏教百年之大計」

47 この三世因果について、赤松連城もその価値を積極的に論証するも、その意義は「一生涯ノ中ニ於テツ
子ニ三世因果アルヲ知ラス（三世因果説）『教学論集』第一編、一八八三年十月」と述べるのみで、
三世の本来の意味を変え、「現在」でとらえようとしている点は、前田とは重きを異にしている。

48 前田は、当時の仏教研究の状況を次のように述べている。

現今吾邦の学者は苟も哲理と云へは其標準を西洋哲学に帰せざるはなし夫れ西洋哲学は唯心唯物及び絶對虚靈各其派を異にして並に高砂の理を説き殆と仏教と相距ること遠からざるの点に達せりと雖大概空想臆断にして毫も實際の証悟なし(前田慧雲『真宗問答』哲学書院、一八九〇年、一二五頁)

⁴ 池田英俊(『明治仏教教会・結社史の研究』刀水書房、一九九四年、二七五頁)が指摘するように『学仏南針』(鶴龍教界、一八九三年)において、前田は「龍樹菩薩ノ曰ク、仏法大海信為能入ト、嗚呼、学佛ノ南針、此ノ一言ニ過キタルハナシ、今慧雲身実行ナキノミナラス、学識モ亦太ダ浅劣、且ツ格別ノ考案ヲ費サスシテ、倉卒ニ筆ヲ執テ、口ニ任セテ仏教ヲ談シ、剩ヘ学佛南針ナト、大言ヲ吐キシハ、誠ニ無慚愧ノ至リ、冥罰ヲ蒙ルコト、應ニ浅カラサルヘシ」と、自身への反省も含め論じている。もちろん、先に見たように、井上円了も宗教における知的側面のみを取り出したわけではない。ただその優位性を認めていた。

⁵ 哲学としての宗教については度々批判をしている。他にも、『真宗説略』(興教書院、一八九二年)に次のように論じている。

現今哲学者ノ輩、稍真如隨縁ノ論理、中正ヲ得タルコトヲ見出スモノアリト雖、其中道觀ノ実修に至テハ、少シモ心ヲ措サレハ、亦唯紙上舌頭ノ愛玩物タルニ過サルナリ、

⁵ 1 前田慧雲『真宗問答』哲学書院、一八九〇年、一二九頁

⁵ 2 前田慧雲『将来之宗教』(高島米峰編『将来之宗教』新仏教徒同志会出版、一九〇三年、本稿では『真宗史料集成』第二三卷所収(二七〇頁)のものを参照)

⁵³ 見真大師ありて崛起して。而して仏陀の願力を信して。後生法界の実相に証達すへき出世法なる真諦門と。倫理道徳を履行して。人生百年の幸福を享受すへき世間法なる俗諦門とを以て。真宗を組織せり。(前田慧雲『真宗教史 序論』興教書院、一八九一年、二十七頁)

⁵⁴ 信楽峻磨『近代真宗教学における真俗二諦論の所説』(信楽峻磨編『近代真宗思想史』法蔵館、一九八八年、十六～二十一頁)

⁵⁵ 前田慧雲『真宗道徳新編』哲学書院、一八九〇年、一頁

⁵⁶ 前田慧雲『真宗道徳新編』十頁

⁵⁷ 前田慧雲『真宗道徳新編』十五頁

⁵⁸ 前田慧雲『真宗道徳新編』十三頁

⁵⁹ 前田慧雲『真宗道徳新編』十四頁

⁶⁰ この問題は前田慧雲に限られたものではない。一八九〇(明治二三)年の東陽圓月の異安心疑義問題における滅罪義論争の教学解釈の背後にも同様の問題があった。詳しい異安心疑義事件の経過に関しては省略し、その教学的問題についてのみ、先行研究に基づき若干記しておきたい。圓月を総合的に研究した菊川一道によると、「圓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」した。そのため、「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」という。つまり、信後に生じる煩惱は、地獄の種とはならず、ただ「相」のみで「用」を有さないとする。それに対して、

一八九二（明治二五）年、足利義山は法の上からは信一念で、三世の罪は消滅しているが、機の上でいえば、依然として「底下の愚人貪瞋具足の凡夫」であると述べた。すなわち、信後も煩惱不足の衆生に変化はないとされる。菊川によると、円月が、信後の煩惱についてその用を認めなかったのには、衆生の道德的行いを可能にするためであつたと指摘する。円月は、煩惱具足の我々が積極的に道德的行為を行うことができるのかという節実な問いを持ち続け、信心獲得した衆生は、自然と我々に備わる「仏性」が現れ、善的行いをすることが可能となると主張した（菊川一道「東陽学寮とその実践論の研究」第二章参照）。明治二〇年代における教学上の論点であつたことが窺えるのである。

^{6 1} 前田慧雲『真宗道徳新編』十六頁

^{6 2} 前田慧雲『真宗道徳新編』十六、十七頁

^{6 3} 井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」『哲学雑誌』第十四卷一五四号、一八九九年十二月）

^{6 4} 井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」

^{6 5} 井上円了「余が所謂宗教（完結）」『哲学雑誌』第十六卷第一七七号、一九〇一年）

哲学としては絶対平等無限不可思議の存在を証明するのみにて足るも、宗教の目的は人をして此体と融合し此地に体達せしめんとするにあれば、其存在をして人に接近せしめざるべからず、人は有限中の有限なり、相対中の相対なり、差別中の差別なり、而して其体は無限なり絶対なり平等なり、斯る著しき徑庭あるものをして一致冥合せしむるには、必ず無限をして有限化するを要す、斯くして絶対の有限化したるもの更に人間化し人格的實在となりて宗教中に現するに至る、

⁶⁶ 井上円了「余が所謂宗教（完結）」『哲学雑誌』第十六卷第一七三号、一九〇一年）

⁶⁷ 前川理子『近代日本の宗教論と国家―宗教学の思想と国民教育の交錯』東京大学出版、二〇一五年、四十四頁

⁶⁸ 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』第八九卷第三輯、二〇一五年）

⁶⁹ この観点からは、和崎光太郎による精力的な研究がある（『明治の〈青年〉―立志・修養・煩悶』ミネルヴァ書房、二〇一七年）。

⁷⁰ 栗田はこの二つの事例とともに「修養の方法としての座禅」と題し、加藤咄堂にも触れているが、本論の流れと少し異なるため、ここでは省略した。

⁷¹ その背景には、高輪仏教大学事件があったことが想起される。一九〇一（明治三六）年に、本願寺教団では、高輪仏教大学廃止問題が起こっていた。廃止の理由は財政問題であるとされるが、本山当局は宗門教育から「普通学」を削減するなど、教育が縮小された。このような教団の動きに対して、高輪の教授・学生は反対運動を行い、教学の在り方について論じ、真宗思想が社会的に果たすべき役割を強調した。廃止反対運動の機関誌『教界時事』には、「伝道・教育・慈善事業・社会問題に対する事業・行政」の方針を本山に問うと宣言し、同機関誌が発行されるなど、財政問題に限らない広範な活動であったといえる。ここで提起された枠組みは、その後の教学における基調になっていくと考えられる。そして、その主張からは、第二次「教育と宗教」論争と同様の問題意識も垣間見ることが出来る。前田は『教界時事』で、真宗

の社会的有用性を積極的に示しているが、ここでは「修養」がそのキー概念として論じられている。この改革運動と修養の関係性については今後の課題としたい。

⁷² 前田慧雲談「修養閑談(一)」、『教界時事』第五十九号、一九〇五年七月十三日)

⁷³ 前田は様々なところで、宗教的観念によって『教育勅語』に対する尊奉も可能になると論じる。例えば、『仏教要義と文学』(興教書院、一九〇八年)に「教育に従事する人も、宗教の何たるやを能く心得て、教育勅語の実行は宗教的信念と相待て、始めて期し得べきことを忘れはならぬ(七十七頁)」と述べている。

また前田がこのように述べる背景には、『易経』の思想があると考えられる。前田は自伝「余の略歴」に、一八七一(明治四)年に興讓館において師である賢勵に請いて「易経の講義をきき、一層勉強」したとき、その結果、「哲學的理解力は此時稍発達し」たと記している(龍溪章雄「前田慧雲の漢学塾修学時代」学問・思想形成過程をめぐる一考察」参照)。「教界時事」に掲載された「宗教と倫理」という前田の談話にも次のように記され、その類似性を確認できる。

宇宙は実に道德の体である、吾々が宇宙の善徳を實現せねばならぬ所以は、宇宙に此等の諸徳を備へておるからである、かの慈愛の徳も、誠実の徳も、忍耐、勉強、進取、独立等の氣象、皆悉く宇宙上に備はつておる、易に「天地の大徳之を生と云ふ。」とある、天地は万物を發生し、各其處を得せしめんと務めておる、此の心は仏教の慈悲である、基督教の博愛である、(中略)此の心を發揮するのが吾人の道である。前田慧雲談「仏教と倫理(四)」、『教界時事』第六十号、一九〇五年九月十三日)

幕末維新期の僧侶の多くは、漢学塾で教養を得たように、そこでの学びが井上哲次郎の発想を素直に受け

入れる役割を果たしたのかもしれない。

74 前田慧雲談「修養談片」(『教界時事』第十九号、一九〇四年六月三日)

75 前田慧雲『仏教要義と文学』二十二頁

76 前田慧雲『仏教要義と文学』二十九頁

77 前田慧雲『真宗説略』十二頁

78 両修養の特徴に関しては、菊川一道「近代真宗における修養思想―前田慧雲を中心に」(『真宗研究』第五十九輯、二〇一五年)がある。その構造については、同研究を参照した。

79 前田博士談「修養談片」(『教界時事』第十八号、一九〇三年十一月二十六日)

80 前田慧雲「修養談片」(『教界時事』第十九号、一九〇四年六月三日)

81 前田慧雲談「修養談片」(『教界時事』第十八号、一九〇四年五月二十三日)

82 前田は、安居の筆記録である『三論玄義講話録(後編)』(藤井文政堂・興教書院一九〇二年)においても次のように論じている。

現今ハ道徳倫理ノ問題漸ク盛ニナリ、仏教ニ於テ立ツル所ノ倫理ハ、如何ナルモノナル歟ハ、時人ノ皆注意スル所ナルカ、仏教ノ倫理モ、亦此ノ実相縁起両論ノ関係上ニ在テ立ツモノナリ、

83 前田慧雲「修養瑣談(其二)」(『教界時事』第四二号、一九〇五年一月一三日)。

84 前田慧雲「修養談片」(『教界時事』第二十号、一九〇四年六月十三日)

85 前田慧雲「修養談片(情的修養一)」(『教界時事』第二十五号、一九〇四年八月三日)

86 前田慧雲「修養談片（情的修養一）」『教界時事』第二十五号、一九〇四年八月三日）

87 前田慧雲「仏教要義と文学」五六〜五七頁

88 前田慧雲「修養談片（情的修養一）」『教界時事』第二十五号、一九〇四年八月三日）

89 前田慧雲談「宗祖の御一代に就ての所感」『教界時事』第三八号一九〇四年二月二三日）

90 前田慧雲談「宗祖の御一代に就ての所感」『教界時事』第三八号、一九〇五年十二月十三日）

91 社説「報恩講」『教界時事』第五号、一九〇四年一月七日）。この「報恩講」は社説であり、前田の名はないが、一九〇八（明治四二）年に刊行される『親鸞聖人』の付録として、前田慧雲の名前で同論稿が載せられている。

92 前田慧雲談「宗祖の御一代に就ての所感」『教界時事』第四一号、一九〇五年一月二三日）

93 前田慧雲『修養と研究』三七頁

94 もちろん、全部がそうではない。例えば、

先哲は、縦ひ空式に流れても、虚偽に流れても、兎も角朝夕は仏陀の前に跪いて礼拝読授せよと勧められてあるのである、（中略）何故ならば称名する度に反省して日頃の穢れたる心を懺悔するから。

自然自然に向上一路を辿つて行く様になる（前田慧雲談「修養談片（情的修養二）」『教界時事』第二十七号、一九〇四年八月二十三日）

とある。しかし、ここでもそうであるよう「反省」という側面に重心が置かれている。

95 藤田省三は、大正期において「社会問題」が顕在化し、マルクス主義などの社会科学が定着することで、

主観的なものの影響が客観的なものに及ぼす影響が意識されたと論じている(「天皇制のファシズム化とその論理構造」(『天皇制国家の支配原理』藤田省三著作集1、一九九八年、二二二頁参照)。

⁹⁶ 暁鳥敏 『歎異抄』を読む(其二)、『精神界』第三卷第二号、一九〇三年二月)

⁹⁷ 福島榮寿 『歎異抄』解釈の19世紀(『江戸の思想』第七号、一九九七年)

⁹⁸ 安富信哉 「信仰と自立―清沢満之における「修養」の位置―」(『大谷学報』七三卷二号、一九九四年)や、繁田真爾 「日清戦争前後の真宗大谷派教団と「革新運動」―清沢満之「精神主義」の起源」(『近代仏教』第十五号、二〇〇八年)を参照。

第三章 大正期における真宗教学の動態

— 「社会」の発見と梅原真隆

第三章 大正期における真宗教学の動態 — 「社会」の発見と梅原真隆

はじめに

本章では、大正時代に「社会問題」が顕在化してくるなかで、真宗教学・思想がどのように論じられたのか、梅原真隆（一八八五—一九六六）に注目することで考察したい。

大正期は社会構造が著しく変化し、貧困や差別などの社会問題が表面化したことで、仏教各派も国家・社会的課題の対応に迫られた。ことに、一九一八（大正七）年八月の米騒動を近因として、国家の社会政策が一転する¹。この米騒動は、星島二郎が「政治問題、社会問題、思想問題、其他種々なる意味が含まれて居る²」と指摘するように、米価問題に限られたものではなかった。こうした状況が、民衆や大衆に自身が生活する共同体を意識させるようになった。これらを総じて、飯田泰三は「社会」の発見と論じている³。本願寺教団も社会課を立ち上げ、龍谷大学も社会学講座を新設するなど、積極的に社会問題へ参与していく。

筆者は、こうした「社会・社会問題」との対峙は「教学の再編」をもたらしたと考えている。近代化の指標とされる世俗化によって、前章まで見てきたように、宗教は「私的な領域」に限定された。だが、社会問

題が表面化したことによる「社会」の発見という事象は、宗教（思想）の立場から改めて「社会」を捉え直す営みが求められたといえるだろう。それは同様に、真宗教学・思想から、「社会・社会問題」とどのように関係するのか、あるいは向き合うのかということが問われることになった。では、社会問題と向き合うことを可能にする教学・思想とは、どういったものか。本章では、梅原真隆という真宗学者に注目し、「社会」が発見される中で、如何に真宗思想から現実社会の問題に応答したのか、もしくはは応答しようとしたのか、検討していきたい。

梅原は真宗本願寺派の僧侶であり、一九二二（大正一一）年に誕生した龍谷大学の教授として、真宗学の方向性を鮮明にする役割を担った。また戦時下においては、本願寺教団の執行（教学担当）として、教団の戦時体制を推進した存在とされる。さらに戦後に至ると、本願寺派教学のトップとされる勸学寮頭を勤めるなど、大正から昭和にかけての本願寺教団における教学上の中心的人物であった。

そのなかで梅原は、本願寺派が組織した「一如会」に参加し、融和運動に積極的に言及するなど、社会問題のなかで親鸞思想・真宗教学を論じた人物であった。従前の研究でもこの融和運動との関係性で、しばしば注目されている。しかしながら、多くの研究は梅原の社会問題に対する発言だけに関心が向けられており、梅原の思想構造にまで踏み込んだ検討は管見の限り見られない⁴。

そこで本論では、まず前提として大正期における本願寺教団の課題と対応（理念や思想）を確認し、続け

て、梅原の社会問題に対する発言や葛藤、およびその評価を明瞭にする。そのうえで、社会問題への対応や葛藤の背景にある梅原の思想構造を分析することにした。以上より、大正期における真宗教学の動態について明らかにしたい。

ところで、大正期は、様々な親鸞像が文学家や思想家から提出され、親鸞の生涯・体験が、自己の問題関心を表現する材料として用いられた。梅原も親鸞の体験というものを一つの軸としながら、真宗教学を解釈していく。そしてこの親鸞像が、梅原の社会問題に対する姿勢を可能にしたと考えられる。そこで、梅原の思想構造を読み解くにあたり、親鸞像に注視して分析することにした。

第一節 梅原真隆とその評価

では、本題に移る前に、梅原真隆の生涯と評価について確認しておこう⁵。梅原は、一八八五（明治一八）年に、富山県上新川郡寺家村（現滑川市）の専長寺に生れる。地元の滑川高等尋常小学校で学び、その後富山の徳風教校（一九一〇年の学制改革に伴い、越中仏教中学に改称）に進学。一九〇一（明治三四）年に、東京高輪仏教中学へと編入する。しかし、高輪仏教大学廃止事件運動がおこり、梅原も反対運動のストライキに加わったことで、退学処分を受けた。そのため、福井第二仏教中学（現北陸高校）に編入することになった。卒業後、一九〇五（明治三八）年には、金沢歩兵第三五連隊に一年志願兵として入営する。

一九〇七（明治四〇）年、二三歳にして仏教大学に入学した。その夏に肺結核にかかるも、快復し、学長であった藺田宗恵をはじめ、前田慧雲、松島善海、鈴木法琛などの指導を仰いだ。その後、一九一四（大正三）年に仏教大学考究院を卒業、同校講師となり、一九一八（大正七）年には教授となった。仏教大学は、一九二二（大正一一）年に、大学令に基づいた「龍谷大学」へと昇格する。梅原も文学部教授兼専門部（真宗学）教授となった。

しかし、龍谷大学が誕生した一年後、宗教学教授であった野々村直太郎が著した『浄土教批判』が異安心に問われ、奪度牒に処されるとともに、本願寺教団は野々村の教授職解職を求めた。当時の、本願寺派の法

規では、奪度牒の処分を受けたものは、同時に大学職を解職されることになっていた。そのため、宗派としては当然の対応であった。だが、大学の独立性、研究の自由、大学自治の問題などから、「解職の理由なし」として教授のみならず学生によって反対運動が行われた。そのなかで、梅原は『親鸞聖人研究』で学問として、野々村の学説（特に、二種深信）を批評した。この批評に対して野々村も答えるなど、唯一、梅原の批評が浄土教批判論争のなかで生産的であったといわれる⁷。またこの事件は、「教権派と自由研究派」の対立へと発展していったために、自由研究を主張した梅原などは「反教権派」として見られた。しかしながら、梅原ら自由研究派の主張は時代のなかで「教権」を再定義する営みであったともいえる。

梅原は「真宗学とは何ぞや」（一九二六年四月）で、次のように誕生期の真宗学を定義した。少し長文であるが、本願寺派の真宗学を象徴する一文でもあると考えられるため、引用しておきたい。

私は真宗の信者である。その意味に於て親鸞聖人の宗教思想を全人格的に肯定したのであるが、それと同時に、更にそれが学的に肯定せらるることを要求するのである。ここに真宗学の研究が企てられるのであるが、而もその自由研究によつて親鸞聖人の宗教的真理はおびやかされるものでないと思ふ。若し万一自由研究によつておびやかされるやうなれば親鸞の顕開せる事實は未だ究竟的でないことになる。この場合には公明なる真宗学によつて親鸞聖人の宗教が公明に批判されたことになるのである。真宗学は親鸞が真実であることを証明すべきための御用学でなくては、親鸞の宗教が果して真実なりや否やを

公明に検討することによつていよいよ公開され成就されるのである。⁸

梅原は、親鸞の宗教的真理を説明するための「自由研究」を主張した。ここに誕生期の「真宗学」の特徴があると指摘される⁹。前章で確認した前田慧雲の場合、「自由討究」が主張されるものの、「法主の安心」は対象外とされていた。しかし梅原は、「教権」そのものの意義を問い、「自由研究こそ教権を顕彰する正しい途である」と論じ、教権の本質を「教団統制の権能」ではなく、「教法の権威（宗教的真理）」として論じたのであった。そして、自由研究を批判し、自由研究をするならば教団から出て行けばいいとする論者に対して、むしろ自由研究によつて脅かされると考えているのは、「自ら教権を侮辱するもの」と厳しく批判したのであった¹⁰。

野々村事件以後、学内では、梅原ら自由派と、教権の護持を主張する教権派で対立が起きていたという。こうした状況の中で、一九二九（昭和四）年、前田慧雲が体調不良による学長を辞表すると、その後任人事をめぐる、事件が起きた。再び教団（龍谷大学財団）が介入し、弓波瑞明を前田の後任とし、文科省の認可まで取り付け、就任させたのであった。それに対し、梅原真隆を中心とした教授会は、財団側と協議し、教団と折合をつける形で、弓波を後任学長として認めた。だが、この教授団の本願寺教団に対する態度に、学生が反発し、授業のボイコットや教授会に対して不信任ストライキなどが行われた。そのなかで、梅原は

七月八日、森川智徳とともに、次の声明文を公表し辞表を提出した。

我等は多年職を龍谷大学に奉じ 学園の自治と研究の自由とのために終始微力を捧げ来れり 是れやがて真実の教義を闡揚し純正なる教団を成就する所以なりと確信せるがためなり 然るに宗門の要路は却つて我等を目して宗門を危くする者なりと誤解し今回の紛擾亦これが結果なりと妄断し 遂にあらゆる手段を弄して我等を排除せんとす 現下の状勢此の如し 我等は最早や忍ばんと欲して 忍ぶ能はざるに至れり。茲に意を決して辞表を提出する所以なり¹⁾

その後、梅原は顕真学苑を開き、後進の育成に励んでいった。こうした教育活動の一方で、梅原は『中外日報』での執筆・連載、さらには個人雑誌『親鸞聖人研究』を刊行するなど、精力的に文筆・研究に取り組んだ。さらに、梅原は「社会問題」にも積極的に関わっていく。融和運動の指導者や水平社の面々とも関わりを持ち、本願寺教団が組織した「一如会」にも評議員として参加している。この点については、本章の主題と関わるので、その評価を含め後述することにした。

一九三六（昭和一一）年には、本願寺派特選会衆に選ばれ、その翌年には本願寺派勧学に命じられる。一九三九（昭和一四）年には執行（教学担当）となり、宗教団体法や新体制への対応に迫られるなかで、教団の戦時体制推進の中心人物として活動した。一九四一（昭和一六）年に、執行を辞任する。敗戦後は、勧学

寮頭のほか、参議院議員や富山大学学長なども勤めるなど、一九六六（昭和四一）年七月に生涯を閉じるまで、教団内外を問わず活躍した。

では、梅原の真宗教学史上の成果についてもここで簡単に触れおこう。大正期は、親鸞に関する真筆資料の公開や新資料の発掘などによつて、研究状況が大きく進展する。資料の公開については、一九二三（大正一二）年四月の真宗十派の協定により立教開宗七〇〇年の記念法要が勤修されるが、その記念事業として、東西本願寺および高田派よりそれぞれ所蔵する親鸞の著述と真蹟と見なされていた影印本が出版された。またこうした資料公開の一方で、新資料も数多く発見される。そのなかで最も知られるのは、鷲尾教導によつて、「恵信尼消息」が、一九二二（大正一〇）年に本願寺の蔵から発見されたことであろう。

資料の公開・発見により、親鸞の史的研究が飛躍的に進んだ。そのなかで梅原も、『親鸞聖人血脈文集の研究』（一九二三年、親鸞聖人研究発行所）を刊行した。同著では、親鸞消息集成本の流布刊本に山田文昭が発見した古写本（専琳寺本）、さらに新発見の上宮寺本を校合し、本文復元を試みた。『龍谷大学二百五十年史』には、聖典研究の分野に不十分ながら、文献学・書誌学・歴史学等の隣接分野の学問を導入し、新境地を開いたと評価されている¹²。その他にも、『親鸞聖人研究』では、『尊号真像銘文』や『唯信鈔文意』などの書誌学的研究を発表している。

梅原はこうした書誌学として消息研究などに力を注ぐ一方で、『御消息に現れたる親鸞聖人』や『歎異抄に

現はれたる親鸞聖人』といった親鸞像の研究にも取り組んだ。大正期は、親鸞に関する物語が多数発表される。そうした親鸞像に対して、梅原は『御伝鈔』との会通をはかるなど、伝統的な親鸞像との超克を試みている。こうした姿勢が、梅原の思想を形作ったということができるだろう。以上のように、時代の動向に敏感に反応しつつ、従来の解釈との統合を図るなど、真宗教学を近代化した人物として評されている¹³。

第二節 大正期における本願寺教団の課題

第一項 大正前期における教団の状況

日露戦争は、多くの人的犠牲をもたらすとともに、戦費を補うために増税がなされ、物価の高騰をよび、生活を圧迫した。さらには戦後、ポーツマス講和会議での講和条約に調印したことで、ロシアからの賠償金を得られず、戦争による負債は国民が背負うことになった。

またロシアへの戦勝によって、近代日本が掲げた「列強国家」は達成されたが、それは同時に国家的ヴェイジョンを喪失することでもあった。加えて急激な資本主義化や産業革命の進展により、一九〇七（明治四〇）年を前後して、労働争議が頻発する。都市部での混乱の一方で、農村部でも戦争による増税や徴兵にともなう人材難、都市部への人口流出、資本主義化による自作農の没落などが起こり、村落共同体の崩壊をもたらした。このような混乱を鎮め、新たな国家体制を再編するために、国家は「地方改良運動」を実施した。そして改めて、一九〇八（明治四一）年に「戊申詔書」を公布するなど、国民道徳の基礎を築きあげようと試みた。そこでは一九一二（明治四五）年二月の三教会同に象徴されるように、社会主義への対応も含めた、宗教への期待が込められていた¹⁴。そのなかで、本願寺教団には課せられた歴史的課題があった。

国家は社会不安解消の一端として、「部落改善事業」に取り組み、一九一〇（明治四三）年、真宗教団に部

落改善布教を依頼した¹⁵。この要望に対して、本願寺教団も声明を発表するなど一応の動きはみせた。しかし、そこでは、布教における対処法や布教使個人の心構えが強調されるだけで、具体的な実践や動きはみられなかったとされる¹⁶。その背景には、一九一一年（明治四四）年から一九一四年（大正三）年にかけての大谷光瑞疑獄事件へと向かう負債問題や教団改革運動などの問題を抱えていたという事情があった。

一九一一年（明治四四）年、親鸞聖人六五〇回大遠忌が勤修された。この大遠忌は盛大な賑わいを見せ、新聞メディアで連日報道されていた。そのなかで大谷光瑞を頂点として、一九〇六（明治三九）年に「本末共保財団」が設立され、教団経済を支える基盤が確立する。また大遠忌の記念事業として、『仏教大辞彙』が編纂され、さらに仏教大学（現龍谷大学）に図書館が新設されるなど、学問事業の発達にも積極的に取り組んだ。このような学業の推進、そして経済基盤の自立化など、大谷光瑞によって、教団の「近代化」が一層進められた。しかしその一方で、大遠忌の背後には、法主を頂点とする教団体制の強化、および本山の財政的圧迫を解消する経済的要因があったとされている¹⁷。

当時本願寺は、一三四万円にも及ぶ負債を抱えていたといわれ¹⁸、「本末共保財団」の設立は、本山負債の償却と六五〇回大遠忌法要の準備資金を集め立て直しを図る試みであった¹⁹。このような光瑞の思惑は成功し、多額の資金が集まる。しかし、集まった財源がどうなったかは不透明であり²⁰、大遠忌後も多額の負債に苦しんでいた様子が新聞メディアで報じられている²¹。そうした教団の状況は、次第に門末の不信感を

増大させていく。また大谷光瑞は本願寺派内の耆宿顧問を斥け、自身が重用していた青年を登用し、宗政を独裁していたとされる²²。このような光瑞を中心とした教団の動きに対して疑義が唱えられ、門末を中心とした教団改革運動が全国で展開した。そこでは、「法主制」について問われ、やがて光瑞は法主辞任へと追い込まれていく。本願寺教団において、これまでにない事態であった。

第二項 大正後期における本願寺教団の動向と一如会の設立

ところで日露戦争が終戦した一九〇五（明治三八）年から、護憲三派内閣による諸改革の行われた一九二五（大正一四）年まで（あるいは、満州事変勃発の一九三一（昭和六）年）は、大正時代とほぼ時代が重なるため、当時の時代状況を踏まえ「大正デモクラシー」と呼称される²³。当該期は、松尾尊允の研究以来「民衆」の動向を基準として次の三分割で捉えられてきた²⁴。

- ① 日露戦争後から一九〇〇年代後半 デモクラシーの初期段階
- ② 一九一〇年代前半（米騒動前） 民本主義の底辺・デモクラシーの拡大
- ③ 一九一〇年代後半以降（米騒動以後） デモクラシーの展開・改造の時代

この区分は、本願寺教団の動向を窺う上でも大筋で当てはまる。松尾によると、社会運動は本来ならば労働者階級が主体となり、労働運動としておこるはずである。しかし、日露戦争以後から一九一〇年代前半は、

日本の資本主義社会が未発達の様相であり、運動の主体は「都市中間層や旦那衆」、あるいは、制度化された教育を受けた青年知識層であった。当該期は、彼らによって民衆の台頭や政治意識を促す時代であったとされている。米騒動以前の全国的民衆運動は、生活問題が常に運動の原動力でありながら、民衆以外の政治勢力による政治目標のもとに組織されていた。「民衆」は政治を動かす政治勢力として登場してはいたが、彼等を一定の方向に導いたのは、非特権的資本家層や都市中間層に立脚する新聞などのメディア、あるいは政党内の自由分子などの民本主義者であったという²⁵。それは、大谷光瑞疑獄事件へと至る教団改革運動も同様であったと考えられる。

教団改革運動の中心人物であった柘植信秀は、『明教新誌』記者²⁶や『三宝叢誌』の編者²⁷、あるいは中外日報社の同人、かつ新仏教徒同志会の幹事など²⁸、様々な雑誌メディアの記者や編集を務めていた。さらには高島米峰、山中孝之助とともに丙午出版社を創業するなど、思想界の前線にいたことが看取でき、「民衆」を導く側の立場であった。柘植自身も一九一四（大正三）年に『新仏教』に掲載した「平民擁護」で、宗教改革の目的として、国家の改善と同時に、「民衆」の精神的革命が必要であると論じ、教団改革運動はその第一段階であったとしている。

宗教改革の目的は、一面に於て、国家の改善と、民衆の改善とを有さなければならぬ。則ち先づ民衆の精神的革命、(中略) いはゞ国家の政策は、平民衆愚の為でなければならぬといふ平民存在の意義を明

きらめさせること、(中略)これが現代の宗教の活伝道である。而してこの民衆の精神的革命を戦ひの第一着として、是れを以て政治を改善し、而して漸々に世界列強の欲望を掃蕩するのは、宗教家の今後に處すべき態度である。²⁹

それが、一九一〇年代後半、米騒動を一つのきっかけとして転化する。前述したように、米騒動は様々な問題を孕んでいた。そのため、従来の研究においても、国家・内務省側の認識も「米価暴騰」はあくまで暴動勃発の外的契機となったにすぎず、日常的に差別を受けている人々の「平常の鬱憤」こそが米騒動の本質であったと指摘されている³⁰。友愛会の創始者である鈴木文治は、米騒動の影響を次のように回顧している。米騒動は民衆に力の福音を伝え、労働階級に自信を与えた。多数が団結して事に当れば、転か何事か成らざらむ、と、米騒動は無産階級の自尊心を一掃した、自屈心を拂拭した、そして力強い自信力と自尊心を與えた。³¹

松尾の研究を再び参照すると、こうした「民衆勢力は、これまで民本主義者によって主唱されてきた政治的、市民的自由の諸要求を自らの手でとらえなおし、さらに一歩進んで社会上の民主主義さえ主張するようになった」とその特徴を述べた³²。このような動向から、様々な場で「改造」や「解放」といった言葉が氾

濫し、その名を付した雑誌が発刊されるにいたる。こうした民衆の動きによつて、飯田泰三は吉野作造や長谷川如是閑の言論から、「国家」と次元を異にした生活領域として、「社会」なるものが発見されたと論じた³³。また、藤田省三は、自らの主観的なもの（内面的・自己）が、客観的なもの（社会・他者）への影響を採求する思考を生んでいくことになったと指摘した³⁴。

以上のような状況から、本願寺教団に対して『中外日報』紙などでは、功利主義・募財至上主義であると、その姿勢が批判されている³⁵。また、一九二二（大正一一）年三月に水平社が組織される。そのため、本願寺教団も、国家と同様にその態度を変えながら、「社会問題」への対応に迫られることになった。そうした状況は真宗教学にも大きな影響を与えていく。

このようなかで、国家は「真俗二諦」に大きな期待を寄せるが³⁶、「真俗二諦」という考えは、次第に問題視されていく。国家は、従来の布教活動（真諦への偏重・俗諦の閑却）が民衆の国家意識を希薄化させているとし、俗諦の教化を強調することを求めた。執行長であつた利井明朗は、米騒動に対し「訓令第二号」を発し、次のように論及している。

慈悲ハ仏教ノ本旨ニシテ救済ハ教家ノ要務ナリ苟モ本宗ニ諦ノ教義ヲ奉スル者ニ在テハ社会救済事業ノ一日モ忽セニス可ラサルコトヲ忘ル可ラス³⁷

利井は「末寺一般」として同訓令を発し、「二諦の教義」に基づく社会救済事業を積極的に行う必要性を説いた。この訓令に基づいて、本願寺教団は社会課の設立に動き出し³⁸、派内社会事業の調査、立教開宗の記念事業として社会事業大会の開催、さらには地方改善団体の依頼に応じる形で講師を派遣するなど、様々な活動を行っていく。だが、佐々木政文が次の記事を引用しながら批評するように、被教化者のみに信仰の強化を求める姿勢は、宗教の道具化であって軽薄な議論であった³⁹。

内務省の当局者にせよ、又其協議会にせよ、部落改善の手段として、部落民自身の信仰心を活用するの得策なるを知るのみにして、未だ曾てみづから彼等と同じ信仰に住し其信仰の上より彼等を啓発し、彼等を誘導し、彼等を救済せんとするの誠意を表はさざるにあらざるやを疑ふ者なり⁴⁰。

こうした教化者と被教化者といった関係性、加えて内面的領域と社会的領域の二分化といった問題（真俗二諦）は、一九二二（大正一〇）年を前後して活発に議論されていく⁴¹。またこれらは、その後の宗教に対するマルクス主義（反宗教運動）からの批判など、梅原真隆を含む真宗教学者にとつて看過できない問いであった。そのなかで、「同朋主義」が、現実社会に対する真宗者の立場として主張されていく。

「同朋主義」を掲げた活動は、教団史上でしばしば見受けられる。例えば、明治三〇年代後半の高輪仏教大学問題の際、高輪派の理念として「同朋同行」が主張され⁴²、先に見た大谷光瑞疑獄事件へと至る教団改

革運動においても、「同朋主義」の宣言の下、木辺孝慈の擁立や柘植信秀による「同朋教会」の設立などが見られる⁴³。一九二〇（大正九）年五月には、佛敎大学（現 龍谷大学）壬寅会主催親鸞聖人降誕祝賀記念講演会にて、梅原真隆の司会で、宇野円空が「愚禿親鸞の同朋に立ちて」として、真宗敎団の批判を展開したとされる⁴⁴。以上のように、「同朋」という言説は、往々にして敎団の体制を問うときに用いられてきた。そのなかで一九二二（大正一一）年一月の『敎海一瀾』の社説に、本願寺敎団も社会問題へ取り組む理念として「同朋主義」を率先して論じ、「凡夫示同の宗風」を發揮するよう、次のように述べられている。

真宗の寺院が他宗派に率先して、社会に同化し、其僧侶が階級的觀念を捨てて宗祖の御同朋主義を体認し、一般民衆の味方となりて、所謂凡夫示同の宗風を發揮すべきことは、当然の責務であろうと信ずる。

45

以上のように階級的觀念を捨てた「同朋主義」こそ、親鸞・真宗者の姿勢であると示された。そして、一九二四（大正一三）年一〇月二十九日には、本願寺社会課に事務所を置く「一如会」が創設され、その「趣意書」に、その姿勢が次のように規定されている。

人類平等ノ精神ハ天地ノ公道ニシテ国民諧和ノ実ハ一国文化ノ源泉ナリ然ルニ古来ノ因襲ハ一部同胞ニ対スル差別偏見ノ余弊ヲ醸成シ同朋侮辱ノ陋習漸ク拔キガタキモノアリノ明治天皇御親政ノ初、先此弊

ヲ認メ給ヒ四民平等ノ布達ヲ發セシメ給ヒテヨリ茲ニ五十余年時代ノ推移ニ伴ヒ表面平等ヲ叫ビ親善ヲ唱フル者漸クソノ數ヲ加ヘ来リシモ内心ニ於ケル障壁ハ容易ニ除去サレズ諧和ノ実マタ至ラサルノ憾アリ乃チ親鸞聖人ノ高唱セラレタル御同朋御同行ノ教旨ニ基キ一如会ノ名ニ於テ其実動ヲ進メ宗教的信念ニ依リ深く人心ノ奥底ニ加充シテ差別的偏見ノ絶滅ヲ計リ共存共栄国民諧和ノ実ヲ挙ケンコトヲ期ス

46

この「趣意書」の構成からは、明治天皇の「解放令」に基づいていることが見て取れるため、教団の国家に対する態度を反映していると批評される。一方で「御同朋御同行の教旨」が挙げられ、拠り所として親鸞思想が持ち出されている点は、一歩前進したとも評される³⁴。そのなかで、本章の中心人物である梅原真隆は後に評議会に加わるなど、一如会に積極的に関わった。そこで、この一如会との関係性から梅原の評価を確認し、そのうえで彼の思想構造に迫りたい。

第三節 梅原真隆の思想構造

第一項 梅原真隆の葛藤

梅原は一如会が設立される以前から、融和運動や水平社の人々と関わりがあったと指摘されている。鈴木良によると、梅原は水平社結成の親鸞解釈に影響を与えた可能性があるという⁴⁸。水平社の創立に関わり、支援した中外日報社の社員・三浦参玄洞は、仏教大学（現龍谷大学）において、梅原と交流があったとされる⁴⁹。また梅原は、『中外日報』紙上で、数多くの言論を掲載している。そういった点からも鈴木は、梅原の論説が三浦らの思想形成の題材として用いられたのではないかと推察する。さらに、梅原の個人雑誌『道』（第四号、一九二五年九月一〇日）には、一九二四（大正一三）年に水平学校で宗教学を講義した様子が示されている⁵⁰。以上のように、水平社と梅原は、近い関係であったことが看取でき、梅原も水平社の活動に賛同している。

梅原は一九二二（大正一一）年三月に結成された水平社の運動に対して、「何等の制限もなく、また何等のためらひもなく、水平社の主張を領納して、これを実現すべきである」として全面的に認めている⁵¹。とくに、彼らの運動が「これまでのやうに、他の人々の慈恵と扶助によつていたはられてきた状態を超えて、自分の運命を自分の手によつて開き、自らその身に絡みつく不当な鉄鎖をたちきらうとする自覚的な自主的な

解放運動^{5.2}」であるため評価しているという。そのうえで梅原は、「人間が人間であることを要求し、人間が人間として解放されんことを念願し、人間が人間として生きられる社会を建立せんとするに外ならない」として、「久しくかゝる平凡な真実、公明な真理をふみにぢつて、同胞の人格を冒瀆してきた習俗と因襲とを反省するとき、社会一般はこゝに深刻な懺悔をしなくてはならない」と、差別を生んできた社会に対し、懺悔することを求めた^{5.3}。そうした梅原の融和運動に対しては、賛否を含め様々な評価が確認できる。

梅原が融和運動において論じた「懺悔」の思想は、「反省」という静観的ともとれる態度から積極的な行動へ進むものとして、これまでの政策に比して評価される^{5.4}。その一方で、梅原の主張は具体的な実践性を欠いた抽象的・観念的なものだという指摘も見られる。そういった指摘の根幹にあるのは、梅原自身に本願寺教団に所属しているという認識が欠如しているためとも言及されている^{5.5}。つまり、差別を助長してきた教団の一員としての意識を欠いていると批判される。また話は異なるが、当該期において、大谷大学の仏教史学者橋川正から次のような批判が寄せられている。

（梅原―引用者注）氏は「祖聖の愚禿悲歎述懐は深刻なる自己批判に統べられて全き人生の覚醒をよぶ悲歎のしらべである」といはるるが、その「自己批判」とは正しく「時代批判」といひ換へらるべきである／氏がすべてを自己に集約せしむる点に、個人本位の宗教と道徳とが浮動して居る。^{5.6}

ここで橋川は、親鸞の「自己批判」とは本来「時代批判」であるはずにもかかわらず、梅原の考えは自己にすべてが収斂し、個人本位であると批判する。だが、このような梅原の思想に対する指摘は、彼自身も自覚していたことを無視してはならない。そこにこそ、梅原の葛藤および、現実社会との関係性を模索する真宗教学・思想そのものの課題が窺えるのである。

時代は少し下がるが、『中外日報』（一九三一年一月一日号）で、中外雑談会として「マルキシズムと宗教」の関係性について意見が交わされた。すでに両者の関係性は度々議論されているが⁵⁷、この雑談会について三浦参玄洞の思想を中心に分析した新野和暢によると、この議論はマルクス主義を論破するという方向性ではなく、マルキシズムから派生した社会運動に仏教はなぜ連動しないのかという点が強調された⁵⁸。ここには、内面的信仰が現実社会をどのように捉え、活動していくのかという、まさに時代を象徴する課題が横たわっている。だが、新野は「思想の具現化（としての宗教の実践）」に関する問題意識の差が、三浦と梅原さらには鈴木大拙や暁烏敏らとの溝として浮き彫りになったと論じる。そのため、「思想を何故実行に移さないのか」という三浦の疑問に対しては、仏教の根柢から示されることはなく、反マルクス主義が主張されるに止まり、その溝は埋まらなかったとまとめている⁵⁹。ただ、筆者はこの議論のなかに、梅原の現実の社会問題に対する姿勢や葛藤が顕著に現れているように思える。

梅原は、「マルキシズムの有つて居る真理には共鳴される場合がある」が、「而もそれによつと行き切れない

い」と率直に悩みを述べている。そして、

今この無産者が虐められて居るから復讐してやらうとするところもちにも本能的に共鳴点があります、それがあると同時にまた資本家が虐められる時にお前等のざま見ると冷静に傍観して居れぬ、かゝる態度が現代の先端をゆけない理由なんだからうが私は斯ういふ考へになり切れない、(中略)果して或人を敵視して或人を愛しなくてはいけないのでせうか。⁶⁰

と言及している⁶¹。こうした梅原の現実に対する姿勢は、最終的に雑談会でも溝が埋まることになかったように、三浦らとの立場が離れていく要因になるとともに、彼の融和運動における評価を生み出した理由であったといえよう。しかしながら、このような姿勢は、そのまま彼の真宗教学・思想解釈を物語るものであり、梅原における現実社会に対する態度であると考えられる。

以上のように、梅原から具体的な時代批判を見ることが難しいことや、教団の一員としての意識が欠如しているという批判が合わさり、「抽象的・観念的」にとどまった真宗学者と評される。だが、大正期の教学史の動向だけでなく、真宗教学を考える上で、なぜ梅原は「抽象的・観念的」な思考にならざるを得なかったのかという点を含め、注意深く葛藤の思想的内実を見ておく必要があるだろう。そこで、梅原の思想構造について検討していくことにしたい。

第二項 梅原親鸞解釈の基点としての流罪

さて、大正時代に入ると、親鸞像つまり親鸞の体験が文芸界を中心に論じられた。この現象は親鸞を「時代の寵児」とし、一種のブームを巻き起こした⁶²。それは親鸞教義を研究する場にも現れ、龍溪章雄が明示するように、金子大榮らによって、親鸞の主著である『教行信証』が「人格の書」「体験の書」として解釈されはじめた⁶³。梅原も『教行信証』を「愚禿の体験」や「殉難的生活の記録」であると説示するなど、「親鸞像」は真宗教学を論じる上でも一つの基軸になっていく。つまり、各々がどのように「親鸞」を捉えていたかを明瞭にすることは、真宗教学を如何に解釈していたかを考察する上でも重要な視角となっていく。またそれは、真宗思想の範囲や真宗教学に対する解釈を大きく広げることにもつながったといえよう。

梅原の親鸞像については、福島和人による二つの研究がある。一つは、梅原による倉田百三『出家とその弟子』への批評を分析したもの⁶⁴、二つに鈴木貞美が提唱した「大正生命主義」との関連からの検討⁶⁵である。ここでは特に後者の研究に注目したい。

福島は、梅原が「実証史学的研究に対しても、真宗教学者としての一定のスタンスを保ちつつ、歎異抄に親鸞の本願念仏の生命を信受する一方で、御伝鈔が宿す宗祖像の宗教的意味をも見出そうとしている」と論じた。そして、『歎異抄』に見られる「自己省察者としての愚禿親鸞」が、そのまま『御伝鈔』に見られる「一

切の群生を救済する宗祖親鸞」となることが、梅原の文を引用する形で説示されている。このような親鸞像は梅原の思想を捉える上でも重要であり、本稿においても非常に示唆を受ける所が多い。だが、福島は「歎異抄の『親鸞』に親近することによって、近代に入っても教団圏にあつてその偶像を神聖視される中で、史料批判に晒されていた御伝鈔の親鸞像の宗教的意味を見出そうとしたのである。」と結論づけているように、「愚禿親鸞」の思想的内実、および親鸞像から導き出される梅原の思想構造や現実社会との関係性を明瞭にしたとはいいい難い⁶⁷。そこで、福島の見解を念頭におきつつ、梅原の言論を丁寧な跡付けながら考察を進めていく。

梅原は、一九二〇（大正九）年に著した『浄土真宗』において、「凡夫直入・黒衣象徴・愚禿体験」の三本柱によって、「祖師親鸞」を描写している。同著において梅原は、『教行信証』は愚禿の体験であり、愚禿の体験が浄土真宗であるとし、「わが祖聖は愚禿の名によつて自己にかえり、愚禿の姿によつて本願に直参せられました。」と述べ、特に『教行信証』に示される親鸞の「愚禿体験」に真宗の本質の一端を見出した。ただし、愚禿体験を中心におく親鸞像は当時としては決して目新しいものではない。親鸞を論じた多くの論者は、愚禿体験による自己否定により、本来の自己を自覚し救済されていく、あるいは求道していく親鸞像を示した⁶⁸。しかし、子安宣邦⁷⁰や大澤絢子⁷¹の一連の研究に見られるように、愚禿体験を捉える姿勢に関しては一様ではなく、各論者が抱える問題や思想背景が反映され、親鸞の生涯の如何なる箇所に、愚禿

体験を見出すかで相違がみられる。では梅原は、親鸞の「愚禿体験」をどのように捉え、何を語り出そうとしているのか。そうした点に着目し、彼の思想構造について見ていくことにしたい。

梅原は、親鸞の生涯において最も重要な転機として「越後時代」をあげる。

比叡の山をのがれ、吉水の草庵をたづねて、真実の本願を信受せられたのは、建仁×年の春で聖人廿九歳のときでありました。それは親鸞の転向であつたことは云ふまでもないが、ほんとうの親鸞が生れ出たのは、越後の国に配流されたときであつたとおもわれます⁷²。

ここで梅原は、法然との出会いにより「真実の本願」を信受することで親鸞は転向したと述べつつ、「ほんとうの親鸞」が生まれたのは、越後へ流罪になったときであると論及している。そしてその理由として、親鸞が「愚禿の名告を越後の配所において宣明」したためであるという⁷³。

覚如『御伝鈔』では、越後への流罪は、不合理な弾圧に対する義憤と同時に、辺境の地の民衆に真実を伝えることを可能にした「逆縁」が強調される。しかし、『御伝鈔』を重要視した梅原ではあつたが、この逆縁を「化他の機縁」というよりも、むしろ「愚禿の更生」であるとし次のように解釈している⁷⁴。

越後の配流を回想して「われ配所におもむかずは、何によりてか辺鄙の群類を化せん」と、仰せられたことになつてゐるが、これは全く、聖人自身のお言葉のままであるとは肯認しがたい。越後の配流

は聖人にとつて深刻なときであるのは云ふまでもない、だから、不合理な官憲の威壓に向つて義憤をも
らされたと同時に、省みてこの逆縁を感謝せられたのは事実であらう、だから配流をかへりみて感謝せ
られた気分を示すものとしては、この『御伝鈔』は意味ふかい、しかし、その感謝の内容は化他の機縁
であるといふよりも、愚禿の更生であつたと窺かふのが適切であらう⁷⁵。

では、このような流罪を基点とした「愚禿の更生」とはどういった思想を内包するのだろうか。項を変え
て、詳しく見ていくことにしよう。

第三項 「愚禿非僧非俗」に対する解釈

梅原は『教行信証』後序の記述によつて、「愚禿非僧非俗」という解釈を提出する⁷⁶。梅原によると、
親鸞在世時は「僧も俗もどちらの生活も、みんな邪悪と虚偽によつて頽れて居り」、僧は「迷信と祈祷とに溺
れてほんとうの如来とかけはなれた教界の相状」であり、その一方で、俗も「三宝を軽賊し、とうときもの
を冒瀆して無反省な生活に荒んで居」たという。そして非僧非俗とは、このような現実に対する否定を意味
していると論じた⁷⁷。そのため梅原は、親鸞は『教行信証』の「後序」のうちに、「僧にあらざ、俗にあら
ず、このゆへに禿の字を以て姓とす」と告白し、「僧俗という習俗の生活を打破し、階別を超えて、愚禿の

生活を展開せられたのである」と論じた。そして梅原は、「非僧非俗」に民衆にも教界にも妥協しなかった、批判的精神を持つ親鸞の姿を読み込んでいった。

非僧非俗の「非」の一字はするどい批判的精神のひらめきであります。民衆にも教界にも妥協されなかつた眼ざめたるところであります。⁷⁸

以上のように、「愚禿体験」を「非僧非俗」から捉え、現実の虚偽に対峙する力強い親鸞像を明示した。さらに梅原は、そこから親鸞教義の構造（真宗教学）を解釈していく。

梅原は、真宗学研究所第一回公開講座（一九二五年一〇月）の講演録『教行信証概説』で、『教行信証』は「顕真実の聖教」であると述べた⁷⁹。梅原は存覚『六要鈔』を参照し、顕真実とは「真実を真実のままに明著する」ことであり、「権仮と邪偽に対簡すること」であると論じている。そのうえで、「古来、二相とか四法とかいふことを教行信証の根本的な体系となす学者もある」。しかしながら、「もつと全体としての根本としての体系が、この真仮偽の批判であることを注意しなくてはならないと思ふ」と、「真仮偽」こそが『教行信証』の体系（教判）であると主張した⁸⁰。この真仮偽を教判として、親鸞教義の構造を捉える梅原の発想は真宗教学史上においても見逃せない。

彼は個人雑誌『親鸞聖人研究』創刊号の巻頭に、「親鸞聖人の批判的精神」と題した論考を掲載している。

そこでも、「祖聖の批判的精神を窺ふには、(中略)その主著『教行信証』の形式と内容から督見する」のがよいとして、『教行信証』は形式から見れば「誓願一仏乗」の表証たる『大無量寿経』を中心とし「新しい一切経」であると論じた⁸¹。一方で、内容面については、「化身土巻」の「正真の教意に據て、古徳の伝説を披く。聖道・浄土の真仮を顕開して、邪偽異執の外教を教誡す⁸²」を解釈し、次のように説示する。

これは真実と権仮とを向内的に浄土と聖道に配当し、真実と邪偽とを対外的に内道と外道に分別せられた局面であるが、これを全体の調子から味うてもつと自由に批判のころからうみ出された弁証法の方式として観察してよからうと思ふのである。即ち、真実と邪偽との弁別、真実と権仮との綜合、このふたつの方式によつて組織せらるるところに、祖聖の批判的精神を窺ふのである。⁸³

ここで示される真仮偽に基づく親鸞の批判的姿勢は、現在ではさほど特別な解釈ではない。だが、井上見淳の研究によると、いわゆるこの「真仮偽判」は、宗学が先鋭化された江戸期には見られず、近代おそらく昭和初期頃に定説化されたのではないかと推察されるという⁸⁴。梅原も『親鸞聖人研究』創刊号の序言に、「私は私としての独自の立場を有して居ります、この私の立場を明にすることは決して無意味でない⁸⁵。」と宣言したうえで、この巻頭論文を発表している。梅原が当時の教学の中心人物の一人であったことを考えれば興味深い事実であり、近代における真宗教学の展開であったとも考えられるであろう。

そのうえで、梅原は、「真実にふれたころはまた邪偽を知るころである、かくて祖聖は明敏に真実と邪偽とを弁別し、誠実に邪偽から真実を解放」したと述べ、親鸞の「顕真実」という態度（＝真仮偽判）は、当時の成立宗教に対する鋭い批判でもあったという。また「無批判な生活ほど生命を滅ぼすものはない」と、真実が見失われている現実の状況に対して、単なる傍観者であることを批判した⁸⁶。そういった姿勢から『教行信証』を著述されているため、親鸞の「殉難的生活の記録」であると梅原は論じたのであった。

ただ真実を真実として表現するといふことでなくて、真実が真実として承認されてゐないとき、誤謬と誣妄とのなかに真実が見失はれんとするとき、真実を顕はすことは容易なことではありません。現実を視つめて深刻な真仮と真偽の批判を縦横に加へられる必要があつたのであります。真と仮と偽とか、ただ抽象的な観念でなくて、現実的な事実として織なされてあるとき、この深刻な批判はそのまま真実に生きんとするものの殉難的生活の記録である。⁸⁷

以上のように、梅原は愚禿体験を非僧非俗から捉え、その批判的精神を『教行信証』の構造から読み込んでいく。法然との出会いによって親鸞は「真実」を覚知した。この真実に触れるということは、同時に邪偽を知ることでもあった。そして流罪をきっかけにして、真実が見失われた現実に直面した時、邪偽を批判し、真実を顕していく姿勢へと親鸞は転化していく。そこに梅原は、真仮偽判という親鸞の教義構造があると指

摘したのであった。ここには、梅原の歴史社会に対する強い関心を窺える。そのため「親鸞ブーム」で描かれた親鸞像に対して、「獅子のごとき勇敢な一面をも窺はねば、全き佛は現はれないのであります。」と論評している。

だが梅原は、「教行信証は「顕真実の聖教」である」と同時に、「愚禿心の表詮」であるといふことを申上げたい。」と説示している。顕真実と愚禿心の表詮。この『教行信証』から見られる愚禿体験の二重性に、梅原の現実に対する姿勢や葛藤を窺うことができるのである。

第四項 自己内省への展開

先に見たように、梅原は越後への流罪を親鸞の転換点として位置づけ、流罪は「ほんとうの自己に遇ふ」機縁であり、「愚禿の更生」であったと述べた。梅原によれば、流罪をきっかけに現実に対峙した時、そこにあったのは因襲に囚われた僧俗の姿であり、無反省な迷信に囚われた者の姿であった。この現実が親鸞に批判的精神をもたらした。しかし、配所である越後の国府は厳肅な環境であり、そういった環境は、親鸞に自己というものを見つめ直す必要を迫ったという。梅原は、そうした現実によって、いづれの行もおよびがたき身が表白され、「地獄はとても一定のすみか」という内省、そして自ら救うことが出来ない現実を痛感することになったと論じた。⁹¹

その様子について梅原は、なぜ親鸞は黒衣をまもっているのかという問いを立て、それは「非僧非俗の象徴」であるとし、次のように示した⁹²。

美しい仮装をまとう人たちは、魂が眼ざめていないのであります。虚偽の因襲にとらわれて自己を見失う人たちがであります。それは無自覚な土偶人形であります。けれども、見苦しい裸形をさらけ出して、恥じざる人たちもまた生命を取り落してしまいます。無慚な放逸にながれて如来を見失う人たちがあります。それは無反省な裸形外道であります。祖聖はあらゆる衣装をぬぎすて、素純な裸形になられました。無自覚な土偶人形ではなかつたのです。しかも素裸になったとき、いよいよあさましい凡夫の自性をみつめて、愧じて泣けました。それが愚禿の悲歎であります。⁹³

現実への批判から現れたのは「煩惱具足の凡夫」たる自己であり、そこから生まれたのは「自己」への悲嘆であったと梅原は述べる。それはなぜか。そこには、信心を獲得したとしても、「罪悪深重の凡夫」である事実に変わりはないといった「真宗の人間観」があるためである。梅原も、「真実」に預かつたとしても、我々にあらわれる信相は、現実的制限をうけているとした理解を、善導『観経四帖疏』『散善義』に説かれる「二河白道」に対する親鸞の解釈から、次のように詳述している。

梅原は、「二河白道」に対する親鸞の「四五寸」の解釈に注目した。善導においては「善心微なるがゆるに

白道の如し⁹⁴」と示すことから、煩惱に比べ信心の機相は微弱であることが「白道四五寸」と表現する意図がある。だが、親鸞は白道と四五寸を切り離し、白道は「無上の大道」であるとする一方で、「四五寸といふは衆生の四大五陰の悪獸に喩ふるなり⁹⁵。」と論じている。つまり親鸞は、衆生の煩惱の問題として「四五寸」を読み替えている。そのうえで梅原は、存覚『六要鈔』に基づき、その意義を論じていく。

『六要鈔』で「四五寸」は、我々衆生がおこす信心は阿弥陀仏のはたらきによるため広大であるが、現実には「四大五陰所成の凡身の上に於いて起こすところの心なるが故に四五寸⁹⁶。」であると説明される。この記述を受けて、梅原は「われらの信心に仏心の全体が透徹されるのはいうまでもない」としながらも、「われらの生活は無明業障そのものであり、煩惱成就のすがたであり、罪業の運命にひきずられゆく不仕合せな反宗教的な存在である⁹⁷。」と述べる。そのため、我々は

地上では仏になりきれないかない運命に約束せられて生れついたのであります。だから仏心の全分をこの現身のうえに顕現することはどうしても不可能であります。⁹⁸

とし、続けて次のように述べている。

その点からいえば（白道は―内手注）無辺際の大道ではあるけれども、あさましい凡夫の根機にあらわれる信相はかない現実的制限をうけて狭小な四五寸しかあらわれないというのが存覚上人の積意であ

ります。この意味からいえば、「四五寸」を四大五陰であるとせられた祖聖のおこゝろもちは、凡人生活に於ける信相の現実的制限を示されたものと窺われたのであります。 99

こうした真宗の伝統的な人間観によつて、梅原が『教行信証』の構造に基づいて論じた、真実による批判的精神は、煩惱を背負いながら生きている我々にとつて、殉難的な生活であり、そこから導き出される宗教的生活は苦悶の継続であるとされる。しかし、だからといって、自己の内面に閉じこもつていくわけではない。梅原は、『中外日報』に掲載した「現実を視つめて」という論考で次のように論じている。

私は虚偽から真実への突破と経緯そのものうちに深刻な感激に打たれる、私は真実の生活の所有者であるとして決して表白されない、今それができないばかりでなく一生涯それができなとおもふ、否な真実に生きんとする内生のちからがめざめればめざめるほど私はいよいよ強く虚偽を見出してただ泣ける、(中略)ただ虚偽から真実への苦悩とそれを裏切る生活の懺悔のうちにもがくことが私にとつて最も宗教的な生活をひきしめる、(中略)私はただもがきつつ遂に真実になりきれないで涙はつきないであらう、(中略)ただ、真実への過程にわが宗教生活の展開を遂げんする。 100

真実に生きる道は、自己の罪悪性を自覚し、「懺悔」という行為をもつて自己内省へと向かう。だが、梅原

によると、虚偽から真実への苦悩と、それを裏切る自身の生活のなかで懺悔、葛藤し続けるところに宗教的生活があるという。そうした決して真実になりきれないという現実的制限にこそ、梅原は宗教的生活が展開していくと論じたのである。

最後にもう一つ、以上のことを整理・傍証するために、梅原の『教行信証』に引用される『末法灯明記』の解釈を見ておきたい。梅原は「化身土巻」本巻に引用される『末法灯明記』を解説するなかで、「そは毫末も無戒名字の比丘としての自己弁護ではなかつた、無戒名字の比丘に阿つてずらく弁護せんとするも不徹底である」と論及した上で次のように論じている。

祖聖においては「無戒名字の比丘」は浅間しき現実を省察せる自覚のすすり泣きであり、慚愧の涙に濡れたる悲歎であつたのである。つまり、伝教にありては傍観的な教界評論であり、祖聖にありては内観的な生活感傷であつた、幻滅と慚愧の底に宗教的自覚をよびさます標語であつたのである¹⁰¹

一般的に普賢晃寿が指摘するように、親鸞が『末法灯明記』の前に「しからば、穢悪濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る¹⁰²」と示していることから、末法の時代という自覚により、当時の仏教教団からの批判に対する反証と、末法の世において「無戒名字の比丘」の存在こそが時期相応の有り様であると肯定的に捉えていく一段として理解される¹⁰³。そのため、むしろ「真仮偽判」の批判性を積極的に傍

証する一段ということもできる。

梅原も、無戒名字の比丘は「末法伝持の僧宝」であると述べ、「南都の官僧」こそが虚偽であるとしたり最澄の革新性を称え、「時代の推移に着想して、価値の転換を試みたことはたしかに卓抜である」と評している¹⁰⁴。しかしながら、「純な宗教的態度からいふと、どこかに落ちつかない点もないではない¹⁰⁵。」とし、先のように論じた。そのうえで梅原は、親鸞が『末法灯明記』最後の一段である「挙教比例」を省略して引用したことに注視した。梅原は、最澄が為政者の誤謬と南都仏教徒及び民衆の虚偽を弾劾する一段を、親鸞は「この『記（末法灯明記―引用者注）』によつて余他を裁いたり鞭つたり諷刺したりするころもちがせなかつたから省略¹⁰⁶。」したと解釈したのであった。

梅原において無戒名字の比丘は、決して末法の時代だからという肯定面からのみ受けとられるものではない。むしろ無戒名字の比丘は、自己を凡愚として捉える宗教的自覚へ誘引し、懺悔という自己内省を呼び覚ます存在（契機）として受容した。そこに無戒名字の比丘ではなく、「非僧非俗」としての親鸞の姿があると説示した¹⁰⁷。

以上のように、梅原は、親鸞の現実に対する批判的な姿勢は、そのまま自己の信仰問題へと変容すると捉えた。親鸞は法然のもとで「本願に帰した」とするが、迷いの衆生としての自己との遭遇は流罪をきっかけに現実社会に接した時であると考えた。そして現実社会の虚偽に対して「顕真実」という姿をもって対峙す

るも、その対峙は自己の罪悪性への自覚として収斂し、真実に生きようとする永続的な内省を促す道となる。したがって、流罪という迫害は逆縁となり、『御伝鈔』に示されるように「化他の機縁」として「他者」への教化に向かうものの、最終的に自己へ収斂していく「愚禿の更生」へと転じていく。梅原のこうした解釈は、一見すると、木下尚江がいう「無抵抗主義」の親鸞を思い出させる¹⁰⁰。だが、梅原が親鸞から導出した思想は決して自己に限定されるものではなかった。梅原の論説を丁寧¹⁰¹に紐解いていくと、次節で詳述するが、現実社会の諸問題を「当事者」として受容し、常に内面的省察を促す契機となっていく。とともに、それは「他者」へと広がっていくものであった。では、以上の点を踏まえ、再度梅原の思想と現実社会の関係性について考えておきたい。

第四節 梅原真隆の親鸞主義 — 当事者としての自己内省

梅原の親鸞像は、真実の覚知によつて、現実の虚偽に対する批判的姿勢を引き起こす。しかしながら、それは同時に、真実には成り切れない自己が露わになる「愚禿心の表詮」へ展開していく。梅原において、親鸞に見られる迫害すらも「自己内省」の契機となり、結局のところ「自己の内面」に収斂していく。つまり、そうした説示からは、彼への論評で見られたように、具体的な歴史的現実への批判を見ることは困難である。しかし、梅原の思考をただ「観念的」や「個人本位」ということで片づけてしまつてはならない。例えば、梅原批判の前提にある教団への態度について、松岡謙『法城を護る人々』による教団への批判に対する雑感として、『中外日報』紙上で教団の荒廢を認めつつ、次のように述べている。

すべてが自己の内的運命として自己生活の展開と共に真実に展開さるべきものである、教会の腐敗はみぢめである、けれども、自己の内省の深まると共にすべてが自己の負担として意識される、捨てて別るべきものでなくて抱いて解決すべきものである、¹⁰⁹

梅原は著者に対して、教団に蔓延る問題は、自己の問題として内省していくことが重要であり、決して他人事として傍観してはならないと論じた。

さらに梅原は、一九二五(大正一四)年、釈放者保護における真宗の有用性を示す中で、「釈放者が最後まで懺悔意識によつて更生するといふことよりも、もつと深刻に要求せらるべきことは社会人の懺悔である」とした上で、

一人の人が罪過を犯したことは社会人のすべてが懺悔すべき社会悪が存するのである、従つて、罪を犯した人のみが懺悔すべきでなくて、罪を犯させた社会人が悉く懺悔すべきであります、110

とし、続けて次のように論じる。

これまでの釈放者保護の事業は釈放者をも善人であるやうに強弁して安価な善人の水平線に立つものであつたやうに思ふ、私の希求するところは釈放者に個人悪を自覚せしめ社会人にも社会悪を覚知せしめて、共に悪を負ふものとして水平線に立ち、自覚せる悪人の懺悔のうちに尊い新しい生活を荘厳せんとするものであります、これは私の親鸞主義の立場における希念であります。111

釈放者を善人として捉えるのではなく、罪悪の自覚を徹底することを求める。と同時に、「他者」が犯した罪は、(私)を含む)社会全体が犯させた罪でもあるとして、それぞれが自己の罪として自覚・懺悔していくことこそが重要であると論じたのであつた。梅原は釈放者が懺悔するよりも、むしろ、個人が犯した罪(悪)

を、罪を犯させた社会全体の罪（悪）として個々人が自覚することを求めた。そして、共に悪を背負い懺悔し続けるところに水平な世界が開けてくると論及した。そして梅原は、こうした立場こそ、「私の親鸞主義における希念」であると述べた。以上のような「自己」と「社会」との関係性について、梅原はこうまとめている。

宗教は「われ」の世界を解決すると共に「われら」の世界を成就してゆくものである、「われ」をふみつけることなしに「われら」のむつびをかたちづくり、「われら」をきづけることなしに「われ」を純真に深めてゆくところの、全体として生命の表現が宗教であります、かくてたえず「われ」から「われら」へと展開し、「われら」が「われ」に融化せられてゆくところに、いみじき生活の拡充と徹底が営まれてゆきます。¹¹²

さて、このような個人の罪悪を（私）を含む社会全体の罪悪として捉える思考は、一つ一つの事柄に対して「当事者意識」を持つことにつながり、現実に対する共感や緊張感を生み出すだろう。こういった発想が、融和運動における言説につながったと考えられる。また、直接の影響は定かではないが、昭和初頭の刑務教誨事業と親鸞思想の関係においても同様の主張がなされる（次章で確認）。だがしかし、先述したように、自己内省へと収斂し、時代批判への具体性が乏しかったことが、水平社同人との距離をもたらす要因になった

といえよう。

ところで、こうした親鸞主義（社会実践）を可能にした背景に、福島和人が梅原の親鸞像の特徴として論じた伝統的な『御伝鈔』の親鸞と、当時流行していた『歎異抄』の親鸞との会通があったことは見逃してはならない。梅原は、両親鸞像の関係を次のように述べている。

聖人の配流が聖人の愚禿のころを深刻ならしめ、愚禿の救いがいよいよ鮮活に体験せらるることによって、一切の群生が救いにめざめたことを讃仰する時、御伝鈔の表現も趣深いものであります。それと同時に、一切の郡生と共に大地にひざまづいて悩みつづけ苦しみ続けて救済の信心に徹底せられた愚禿の内観を、見忘れてはなりません。歎異抄にはその内感をうちつけに表現されてあります。113

『御伝鈔』に説かれる「化他の機縁」から「歴史的現実への対峙（他者との関わり）」を見出し、『歎異抄』によって「自己内省」と、「一切の群生と共に」罪悪を背負い「懺悔」し続ける主張を可能にしたと考えられる。すなわち、教義に先立ち親鸞像があったからこそ、社会（問題）と向き合う思想や教学解釈を形成することができたのである。こうした点は、『教行信証』を中心とした親鸞教義から、社会や他者と向き合う思考が構築できるのか否か、敗戦後、真宗教学の課題として現出することになる（第五章で詳述する）。

おわりに

大正期は社会構造が著しく変化し、それに伴う貧困や差別などの社会問題が表面化した。こうしたなかで、「民衆」さらには「国家」と次元を異にする「社会」なるものが意識されるようになった。仏教各派は社会問題への対応に迫られ、本願寺教団も「部落改善事業」を中心に組織を整備し、社会事業に率先して取り組んだ。本論で対象とした梅原真隆は、教学の中心的人物として、現実社会との関係性を構築する理論を提供する役割を果たしていたといえよう。しかし梅原の思考からは、具体的な時代批判や差別を助長していた教団批判、あるいは所属している認識が見られないとして、観念的・抽象的であるとその限界が指摘されている。

本章で考察してきた梅原の思想構造からも、近代的な個の自覚や個人の内面性が重視され、歴史的現実に対して具体的に変革を促すような実践や思想を抽出することは難しい。だが、梅原の言論を親鸞像を基軸に紐解くと、彼を単純に「自己の内面のみを問題にした個人主義的な人物」と評することもできない。そこには、「社会」に起る諸問題や現実に対する葛藤があり、真宗教学・思想の人間観と歴史的現実との関係性をめぐる課題が絶えず問われていた。

梅原は、親鸞の非僧非俗という言葉を読み解き、真実を覚知することで現実の虚偽を自覚し、批判的に向

き合う「主体」が形成されると説示した。そのような批判的態度から『教行信証』を捉え、「真偽偽判」という教学構造を見出した。先行研究によると、この真偽偽判が教判として、親鸞教義の構造として論じられるのは、昭和初頭に初めて見られるとされる。梅原が教学の中心的人物であったことや独自の見方であると論じていることから考えれば、教学の展開としても注視すべきであろう。また、この「真偽偽判」は第五章で取り上げる「真宗の社会実践論」を考える上でも中心的な役割を担っていく。ただ、こうした現実社会に批判的に向き合う態度は、同時に「自己の罪悪性」を自覚することであったと梅原は述べた。つまり、「真実に生きようとする意思」は、「真実に生きられない自己の発見」と表裏の関係にある。そこには、伝統的な真宗の人間観があり、真宗思想や教学が社会と関わりを持つにあたっては、常にその意義を模索することが求められた。だが、梅原の親鸞解釈はもう一つ展開し、むしろその人間観が積極的な役割を果たしていく。

梅原の思想は、現実の問題に対して、自己の限界から「無抵抗」になるのではない。むしろ、積極的に引き受けるがために、葛藤が生まれ、自己内省が起きるのである。つまり、自身の罪悪性から真実に向かうという行為は、梅原にとって、現実に向き合い続けることであり、現実の虚偽を自己のこと、「当事者」として引き受け続けることであった。そうした自覚は、さらに「他者への共感」を生みだし、ともに罪悪を背負う水平社会が形成されると述べた。そこから、「われ」から「われら」、「われら」から「われ」といった関係が開かれていく。

このような梅原が論じた真宗教学と社会の関係性は、自己の内面に留まるのではなく、社会への緊張感と他者への共感を生みだす「主体」を形成するといえる。また梅原がいう「真実」に生きようとする姿勢と真実になり切れない自己は、常に自己変容を促すことにつながると考えられる。

ただし、梅原のこうした真宗教学・思想解釈の背景には、「流罪」を基点にした親鸞像があつたことを無視してはならない。流罪を基点においた背景には、『御伝鈔』に見られる親鸞と、当時流行していた『歎異抄』による人間親鸞を会通する試みという側面もあり、こうした親鸞理解が、梅原の思想構造にあつたことは特筆しておく必要があるだろう。梅原は『御伝鈔』の「化他の機縁」から「歴史的現実への対峙（他者との関わり）」を、『歎異抄』から「自己内省」という構図を見出した。つまり、教学のみから彼の「実践論」が形成されたのではなく、「親鸞像」を基軸にしたからこそ、社会問題と関わる論理を構成することが可能になつたといえるのではないか。この点は「教学近代化」において、親鸞の体験を踏まえて『教行信証』が検討されたという重要な転換点であるといえよう。ただ、そうした親鸞の体験を、翻って、教学面から論じることができるのか。あるいは、『教行信証』のみで国家や社会との関係、さらには人生の問題を語ることはできるのか。敗戦後、真宗教学の課題として表出する（詳しくは第五章）。

前田慧雲の道徳・修養論でも課題であつたように、真宗教学・思想において、我々相對者たる人間は不変的な罪悪性を有する存在であるとされる。そのような我々が如何にして、現実の他者や社会に対して救済・

批判を行うことができるのか。真宗における（社会）実践を考える上でも、解決しなくてはならない問いであり、梅原の葛藤でもあった。梅原は罪悪を「抑制」するのではなく、真宗思想における（社会）実践を考えるうえで、むしろ、積極的に捉えた。不変・普遍の罪悪があるからこそ、一つ一つの現実の問題を自己の問題として引き受けることを促すのであり、そこからは他者に対する「共感」も生じる。そして共に罪悪を自覚、懺悔し続けるところにこそ、平等な世界が開けると論じた。それが「私の親鸞主義」であると梅原は示したのであった。

しかしながら、本来その歴史社会に所属している一人として、社会問題が自己批判の媒介（宗教的契機）となるのであれば、相互媒介として自己批判が歴史社会の批判へと展開するようにも思える。だが梅原は、自己と社会の関係性を、「われ」から「われら」へと展開し、「われら」が「われ」に融化」されるところに、「生活の拡充と徹底が営まれ」とするように、社会や他者は否定的ではなく、「融化・肯定」として捉えていった。こうした思想は、確かに社会に対する積極的な姿勢を生むとともに、現在の社会実践論を考える上でも重要なヒントを与えてくれていると考えられる。しかし総力戦下において、異なった役割として現れる。梅原の思想展開（特に刑務教誨・保護事業との関係）を含め、次章以降で詳しく見ていきたい。

- 1 成田龍一『大正デモクラシー』シリーズ日本近現代史④、岩波書店、二〇〇七年、九四頁
- 2 星島二郎「暴動の輿論化を望む」(『米騒擾の感想及批評』『法治国』四五号、一九一八年九月、二五頁)
- 3 飯田泰三『批判精神の航跡―近代日本精神史の一稜線』筑摩書房、一九九七年参照。
- 4 なお、太田心海『自叙で綴る 梅原真隆の生涯』(法蔵館、二〇一三年)に、梅原の生涯や人物像が詳述されている。
- 5 註をふっていない箇所以外は、太田心海『自叙で綴る 梅原真隆の生涯』による。
- 6 龍谷大学三百五十年史編集委員会『龍谷大学三百五十年史』通史編上巻、龍谷大学、二〇〇〇年、六四二頁
- 7 『龍谷大学三百五十年史』六六九〜六七二頁
- 8 梅原真隆「真宗学とは何ぞや」(『龍谷大学時報』第四号、一九二六年四月、なお本論では『龍谷大学三百五十年史』(六七八頁)に引用されたものを参照)
- 9 『龍谷大学三百五十年史』六七八頁
- 10 梅原真隆「真宗学研究所の発生及び教権と自由討究の考察について(真宗学研究所開所式にのべた雑感)」(『親鸞聖人研究』第三九輯、一九二四年一月)
- 11 『龍谷大学三百五十年史』六五九頁
- 12 『龍谷大学三百五十年史』六六八頁

¹³ 『真宗史料集成』第十三卷（同朋舎、一九七七年）には、梅原の「学風は大正期の自由な風潮のなかで培われ、人間主義的・文化主義的色彩がつよく、理論と歴史を統一的にとらえ、本願寺派の教学近代化に大きな足跡を残した（六六頁）」とされている。

¹⁴ 宮地正人『日露戦後政治史の研究』（東京大学出版会、一九七三年）や大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』（法蔵館、二〇〇一年）等を参照

¹⁵ 「特種部落改善布教」（『龍谷週報』第五七号、一九一〇年三月二六日）

¹⁶ 岩本孝樹「西本願寺教団と部落問題―「一如会」設立の経過について」（『同和教育論究』第七号、一九八四年）

¹⁷ 『本願寺史』第三卷、五五三頁

¹⁸ 森龍吉「解説」（『真宗史料集成』第一二卷、一二二頁）

¹⁹ 潮留哲真「大谷光瑞と「親鸞聖人六五〇回大遠忌法要」（柴田幹夫編『大谷光瑞とアジア―知られざるアジア主義の軌跡』勉誠出版、二〇一〇年、第二章）

²⁰ 「西本願寺の改革運動」（『東京朝日新聞』一九一一年五月二二日付）

門末に頼んだ遠忌の準備費は百八十万円の予定であったが祖先の宗祖の御蔭で二百五十万の巨額に超過した、其上ならず一万の末寺一戸から平均十円づゝの香儀を取り立て、居る之がチヨット十万円はある、末寺の檀家から一戸五十錢づゝの香典も別に集めて居るから是を半数と見た所で百万の檀家で五十万円はある、此の金をドウ使つてイクラ残つて結局ドウなつたかといふ事を聞きたいといふの

が一万の末寺のきぼうであるさうだが、恐らく詳はしい説明もなければ亦恐らく残つては居なからうとの風説である、

- ²1 「西本願寺の財政整理」▽什宝売却約七十万円」(『東京朝日新聞』一九二二年一月四日付)
- ²2 潮留哲真「大谷光瑞と「親鸞聖人六五〇回大遠忌法要」
- ²3 松尾尊兌『大正デモクラシー』岩波書店、二〇〇一年、初版一九七四年
- ²4 成田龍一『近現代日本史と歴史学―書き替えられてきた過去』中公新書、二〇一二年、第七章参照
- ²5 松尾尊兌『大正デモクラシー』一九四頁
- ²6 『現代仏教家人名辞典』東出版、一九九七年、三四一頁
- ²7 柘植信秀「三百號所感」(『三宝叢誌』第三〇〇号、一九〇八年四月)
- ²8 池田英俊『明治の新仏教運動』吉川弘文館、一九七六年、二八三頁
- ²9 柘植信秀「平民擁護(下)」(『新仏教』第一五卷五号、一九一四年五月)
- ³0 佐々木政文「大正期融和政策における宗教活用論の成立―信仰による国民統合と浄土真宗」(『日本歴史』第八三二号、二〇一七年九月号) など
- ³1 鈴木文治『労働運動二十年』一元社、一九三二年、一六三頁
- ³2 松尾尊兌『大正デモクラシー』一九五頁
- ³3 飯田泰三『批判精神の航跡―近代日本精神史の一稜線』筑摩書房、一九九七年参照。ただし、飯田はこの「社会の発見」を次のように評している点は、本論においても非常に示唆を受けた。

「大正的」な「社会の発見」状況一般において、右の如是閑の論からもうかがえるように、ポジティブな「社会」観念は主としてクロポトキンの「相互扶助」観念をとおして受容され、それにたいして「国家」さらには「政治」一般は、「闘争説」的なイメージを媒介にして理解されることによって、「否定」の対象となる傾向がいちじるしかった。その結果、非政治的な「社会」ないし「生活」世界が、政治の世界に価値的に先行するものとして自立したかにみえた（北一輝「政治ハ人生ノ活動ニ於ケル一小部分ナリ」）ことは、近代日本思想上画期的な出来事であったが、他方、それがトータルな「政治の否定」の論理と直結するとき、自己の内部に正当に「政治」を位置づけえないことよって政治にいわば復讐されることになるという構図も、「大正」→「昭和」の歴史をくぐったものにとつてあまりにも苦い真実なのであった。（飯田泰三『批判精神の航跡―近代日本思想の一稜線』二一〇～二二二頁）

もちろん、「社会」という言葉自体は、明治十（一八七七）年前後に *society* の訳語として使用され始める（齋藤毅『明治のことば―文明開化と日本語』講談社学術文庫、二〇〇五年）。そして石田雄（『増補新装版 日本社会科学』東京大学出版会、二〇一三年（初版一九八四年））によると、日本で定着する過程で「社会」は、「労働者」による階級への闘争の場で用いられ、元来「問題的」なものとして成立していた。しかしここでは、「個人」と「国家」の間としての、「社会」や「共同体」という範疇は、両者と区別された固有の領域をなすものとしては介在してはいなかった。

³⁴ 藤田省三『天皇制のファシズム化とその論理構造』（『天皇制国家の支配原理』藤田省三著作集1、一九九八年、二二二頁参照）。ただ、藤田が同箇所指摘するように、思考は生れたものの、革命の信仰が欠如

して受容されたために、十五年戦争期などの全体主義に抗う手段とはならなかった。

³⁵ 佐々木政文「大正期融和政策における宗教活用論の成立―信仰による国民統合と浄土真宗」

³⁶ 岩本孝樹「西本願寺教団と部落問題―「一如会」設立の経過について」六九頁

³⁷ 利井明朗「訓告第二号」(『本山録事』一九一八年八月三十一日)

³⁸ 一九一八年一月、米騒動以前に開かれた第四八回集会で、「本派内ニ於ケル慈善救済事業ノ連絡・統一・指導ノ機関トシテ、本山内ニ慈善救済部ヲ設置セラレタル建議案」が可決。一九二〇年二月の第五三回集会で、「執行所内ニ社会部設置ノ建白」が出され、採択されている。(木村壽「内務省の救済行政と民間の救済事業について―明治後期―大正前期、西本願寺教団の救済事業との関わりを中心に」(『歴史研究』第三〇号、一九九三年、二五頁)

³⁹ 佐々木政文「大正期融和政策における宗教活用論の成立―信仰による国民統合と浄土真宗」六七頁

⁴⁰ 『中外日報』一九一九年一月二三日。佐々木は同論考を伊藤証信のものと推察している。

⁴¹ 例えば『真宗の世界』(第四卷第三号、一九二四年三月)に、「宗教問題批判会第一回 浄土真宗と社会事業との関係批判」の討論が掲載されている。

⁴² 社説「粉骨碎身」(『教界時事』第一号、一九〇三年一月二七日)に、「大悲普化」とならび、「同朋同行」が理念として掲げられている。

⁴³ 例えば『中外日報』(四三八四号、一九二四年四月二七日)に、「同朋主義の表現 東京に於ける木辺孝慈の盛望」が掲載されている。また改革運動を先導した柘植は、大正三年に「真宗同朋教会」を組織して

いる。

⁴⁴ 『中外日報』一九二〇年五月二三日、鈴木良『水平社創立の研究』部落問題研究所、二〇〇五年、一七

二頁

⁴⁵ 社説「真宗寺院の社会事業」『教海一瀾』第六六七号、一九二二年一月十七日)

⁴⁶ 「一如会設立趣意書」『同朋運動史資料』『浄土真宗本願寺派出版部、五二二頁』

⁴⁷ 「第二章 一如会の理念の批判的検討―梅原真隆を中心として」(『講座 同朋運動―西本願寺教団と部落

差別問題』第一卷、明石書店、二〇一一年)。ただ、管長であった大谷尊由は、

聖人の同朋主義の価値は、之を法悦生活の上に体験せねばならない、社会改造の基調などに引き付けるには、余りに尊とすぎるのであります。(『親鸞聖人の正しい見方』興教書院、一九二二年、一〇七頁)

と示すなど、教団の意識としてどこまで通底していたかは判然としないのは確かであるが、社会事業の上で述べられ始めたということは事実であろう。

⁴⁸ 鈴木良『水平社創立の研究』一〇〇頁。また水平社の中心人物である西光万吉は、梅原に目をかけていたのだと記している(『黒衣同盟の思い出』『別冊あそか』一九六八年七月)。

⁴⁹ 「編集日誌」『中外日報』一九二八年七月二六日)

⁵⁰ 太田心海『自叙で綴る 梅原真隆の生涯』一〇二頁参照

⁵¹ 梅原真隆『国民懺悔の運動』『同愛』第一八号、一九二四年二月一日)

⁵² 梅原真隆『融和運動』(『一如会パンフレット』第二輯、一九二六年六月一五日、五〇六頁)

- 53 梅原真隆「国民懺悔の運動」
- 54 秋定嘉和『近代日本の水平運動と融和運動』解放出版社、二〇〇六年、二五三頁
- 55 「第二章 一如会の理念の批判的検討―梅原真隆を中心として」(『講座 同朋運動―西本願寺教団と部落差別問題』第一巻、明石書店、二〇一一年、一五三頁) 等
- 56 橋川正「親鸞聖人研究第一輯を読む」(『親鸞と祖国』第二巻第五、一九二〇年五月)
- 57 この議論については、林淳「マルクス主義と宗教起源論」(磯前順一・ハリリー・D・ハルトウーニアン編『マルクス主義という経験―1930-40年代日本の歴史学』青木書店、二〇〇八年)に詳しい。
- 58 新野和暢「仏教者の社会運動論―三浦参玄洞のマルクス主義理解と社会実践」(『法政大学大学院紀要』六三号、二〇〇九年)
- 59 新野和暢「仏教者の社会運動論―三浦参玄洞のマルクス主義理解と社会実践」二五五頁
- 60 「第一回中外雑談会速記録 舌端自ら花咲く」(『中外日報』第九三九五号、一九三一年一月一日、一八頁)
- 61 梅原が座談会でマルクス主義に対し、死を考える枠組みがないと批判した点は深められなかったが、宗教とマルクス主義を捉える上でも重要であり、梅原の死の理解と合わせて今後の課題である。
- 62 千葉幸一郎「空前の親鸞ブーム粗描」(五十嵐伸治・佐野正人・千葉幸一郎・千葉正昭編集『大正宗教小説の流行―その背景といま』論創社、二〇一一年)
- 63 龍溪章雄「金子大栄の『教行信証』研究―特に初期の研究をめぐって」(『真宗学』第九一・九二号、一九九五年)

- 64 福島和人『近代日本の親鸞』法蔵館、一九七三年、二五五〜二六一頁
- 65 福島和人「『大正生命主義』と親鸞像」『真宗研究』第四一輯、一九九七年
- 66 福島和人「『大正生命主義』と親鸞像」一一四〜一一五頁
- 67 また生命主義の提唱者鈴木は、「生命主義」はそれ自身ではあまり効力を持たず、「生命」が何と結合しているかを見ることで、同時代的な位置づけを可能にする「方法としての生命主義」であると述べる（『大正生命主義』とは何か）（鈴木貞美編『大正生命主義と現代』河出書房、一九九五年、一〇頁）。また、福島が生命主義の一例として示した島地大等の論説も、鈴木の定義とは異なるという主張も見られ（川元恵史「島地大等と時代思潮」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三六集、二〇一四年）、方法上の限界を感じざるを得ない。
- 68 梅原真隆『浄土真宗』六五〇頁（本稿では『真宗史料集成』第一三卷所収本を活用、頁数も同著による）
- 69 西田幾多郎「愚禿親鸞」『思索と体験』一九一五年）等
- 70 子安宣邦『歎異抄の近代』白澤社、二〇一四年
- 71 大澤絢子「浩々洞同人による『歎異抄』読解と親鸞像…倉田百三『出家とその弟子』への継承と相違」『宗教研究』第九〇巻第三号、二〇一六年）や「大正期親鸞文学における「人間親鸞」像の変容―倉田百三から石丸梧平へ」（『現代と親鸞』第二九号、二〇一四年）
- 72 梅原真隆「愚禿親鸞」『大観』四卷一一号、一九二二年一〇月、五九頁）
- 73 梅原真隆「愚禿親鸞」五九頁

- 74 福島も『御伝鈔』の流罪記事への梅原の解釈から、先述の梅原親鸞像の特色を見出す。だが、直接「流罪」に梅原の思想や親鸞像を読み込んだわけではなく、一例としてあげるに止まり、愚禿の思想的内実についての見解は見られない。(福島和人「大正生命主義」と親鸞像」一一五頁)。
- 75 梅原真隆「親鸞聖人と立教開宗」(『親鸞聖人研究』第一九輯、一九三三年十二月、一七頁)
- 76 梅原真隆「浄土真宗」六五〇頁や「愚禿親鸞」五九頁
- 77 梅原真隆「浄土真宗」六四四頁
- 78 梅原真隆「浄土真宗」六五〇～六五一頁
- 79 梅原真隆『教行信証概説』真宗学研究所発行、同朋舎、一九二七年、四頁
- 80 梅原真隆『教行信証概説』一一頁
- 81 梅原真隆「親鸞聖人の批判的精神」(『親鸞聖人研究』第一輯、一九二〇年三月、四～六頁)
- 82 『浄土真宗聖典全書』(一)宗祖篇上、二一一頁、原漢文
- 83 梅原真隆「親鸞聖人の批判的精神」八頁
- 84 井上見淳「親鸞における偽の位置づけに関する一試論—真仮偽判への疑問を通して」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第二五輯、二〇〇三年、二二頁)
- 85 梅原真隆「小序」(『親鸞聖人研究』第一輯、一九二〇年三月、二頁)
- 86 梅原真隆「親鸞聖人の批判的精神」八～九頁
- 87 梅原真隆『教行信証概説』一一頁

- 88 梅原真隆『教行信証概説』一八頁
- 89 梅原真隆『教行信証概説』四頁
- 90 梅原真隆『教行信証概説』三一頁
- 91 梅原真隆『教行信証概説』三三～三四頁
- 92 墨染の衣も法衣の一種であり、僧服の一種であります。(中略)「非僧」と宣明せられた祖聖が、僧服をまとうていられる筈がないのであります。ところが、さて墨染の衣は僧服でないとすると、俗服でありましようか。否な、「非俗」と表白せられた祖聖は俗服をつけていられる筈もありません。(梅原真隆『浄土真宗』六四五頁)
- 93 梅原真隆『浄土真宗』六四七～六四八頁
- 94 『浄土真宗聖典全書(一)』三教七祖篇、七七〇頁、原漢文
- 95 『浄土真宗聖典全書(二)』宗祖篇上、九〇頁、原漢文
- 96 『浄土真宗聖典全書(四)』相伝篇上、一一二〇頁、原漢文
- 97 梅原真隆『浄土真宗』六七八頁
- 98 梅原真隆『浄土真宗』六七八頁
- 99 梅原真隆『浄土真宗』六七八頁
- 100 梅原真隆「現実を視つめて(三)」『中外日報』一九一九年七月一七日)
- 101 梅原真隆「伝教より親鸞へ」(『親鸞聖人研究』第六輯、一九二一年四月、一五頁)

- 102 『浄土真宗聖典全書(二)』宗祖篇上、二二三頁、原漢文
- 103 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』永田文昌堂、一九九四年、四一二～四四七頁
- 104 梅原真隆「伝教より親鸞へ」一一頁
- 105 梅原真隆「伝教より親鸞へ」一二頁
- 106 梅原真隆「伝教より親鸞へ」一五頁
- 107 「無戒名字の比丘」といふ、一種の「比丘」といふ已上なほ教家を以て自任することきも、深く味ふときには親鸞にあつてはそうでない、(中略)正しくは非僧非俗の凡人と洗練せられたのをみても察せられやう(梅原真隆「伝教より親鸞へ」一七頁)
- 108 木下尚江は『法然と親鸞』(一九一一年)で、親鸞は「迫害に依て、却て我身と我心とを反省し、無抵抗主義を以て凡ての場合に処すべきことを示し」ていると論じている(『真宗史料集成』第一三卷、三四六頁)。ただし、木下の自己内省と現実との関係は、その内包している思想とともに、慎重な検討を要することが近年指摘されている(栗田英彦「革命と修養―木下尚江はなぜ静座したのか」『日本思想史学』第四九号、二〇一七年参照)。
- 109 梅原真隆「最後の審判者―「法城を護る人々」を読んでの雑感」『中外日報』一九一八年一月一日
- 110 梅原真隆「自覚せる罪人の懺悔」(『輔成会会報』九卷六号、一九二五年六月、一四頁)
- 111 梅原真隆「自覚せる罪人の懺悔」一四頁
- 112 梅原真隆「対人のこころ」(『歎異鈔』に現はれたる親鸞聖人(第四講)。「親鸞聖人研究」第十五輯、

一九二二年八月、一頁)

¹¹³ 梅原真隆「大地に生きるものゝ言葉『歎異鈔』に現はれたる親鸞聖人(第七講)」『親鸞聖人研究』第十八輯、一九二二年一月、三頁)

第四章 昭和前期における本願寺派教学の構造

— 十五年戦争と真宗教学

第四章 昭和前期における本願寺派教学の構造 — 十五年戦争と真宗教学

はじめに

本章では、昭和前期（～敗戦まで）における本願寺教団の動向とそこで論じられた真宗教学の構造について検討する。いうまでもなく、十五年戦争時において、本願寺教団や大多数の真宗学者は積極的に戦時体制を整え、戦時教学を発信していった。この教団・教学の戦争協力に関する研究はすでに多くの蓄積があり¹、それらの研究の多数は、真宗教団・教学の真俗二諦的性質の必然の帰結として論じられている。そこには、「根本的な反省なし」に、敗戦後、そのまま「俗諦教旨」を戦後民主主義への対応に乗り換えていった、教団体制に対する批判が含まれている²。こういった指摘は、真宗教学と現実の社会状況との関係性を踏まえる研究としていまなお重要であり³、検討が進められている⁴。そのなかで近年、中島岳志によって、十五年戦争時の親鸞思想や真宗教学には、真俗二諦に還元しきれない問題があると指摘され、親鸞思想の構造そのものに全体主義的な国体論と結びつく可能性があったのではないか、という問いが投げられた。

以上を受け、昭和前期の本願寺派における思想・教学の動向を二つの方向から窺うことにしたい。第一、

二節では、大正期に活発化した社会事業、特に刑務教誨・保護事業の展開から検討する。教誨・保護事業は、昭和前期の本願寺教団で重点が置かれた社会事業である。そのため、当時の本願寺教団における社会事業上の思想や、現実社会をどのように捉えているかを考える上で重要な材料を提供してくれるといえよう。また、その思想的変遷からは、親鸞思想と全体主義が結びついていく様子を窺うことができる。さらに、前章で示した梅原真隆における「社会問題と真宗思想」の構造に通じる部分があり、彼の思想の異なる側面が現れていると考えられる。本論では、特に「罪・罪悪」の問題に焦点を当て、刑務教誨・保護事業における思想的展開を検討したい。この検討から、大正期から総力戦体制へと移行していく親鸞思想の様相を確認する。

つづいて総力戦体制下の真宗教学について、普賢大圓の言論を中心に分析する。第三節では、先行研究を参照しつつ、普賢の戦時教学を新体制確立期に刊行した、『神ながらの道と浄土真宗』から見ていくことにしたい。第四節では、第三節の検討を受けたうえで、一度戦時教学を括弧に入れて、当該期の普賢の教学解釈について考察することで、真宗教学と戦時教学がどのように関連したか明瞭にする。この検討を通して、中島岳志がもたらした議論についても考えることにしたい。さらにその際、普賢の敗戦後における教学理解にも注目し、その変遷を見ることで、普賢自身が戦時教学をどのように捉え、どのような問題を抱えていたと考えていたか、合わせて検討したい。以上の検討より、戦時教学が体制順応のために、戦時に確立されたのみならず、真宗教学自体が結びつく可能性を有していたか、また結びついた要因はどういった点にあったか

考察したい。これらの考察によって、昭和前期の真宗教学の構造について明確にすることを、本章の目的とする。

第一節 昭和前期における本願寺教団と刑務教誨の動向

大正期に活発化した社会事業は、その後も継続していく。本願寺教団は米騒動（一九一八年）を一つのきっかけとして、一九二二（大正一一）年に社会課を組織した。この社会課は、一九二七（昭和二）年四月二日に社会部へと拡充する。その際、規定が次のように改訂されている。

甲達第八号

執行所事務規定

第九条中「社会課ニ関スル事項」ノ一項ヲ除去ス

第九条ノ次ニ左ノ一条ヲ加フ

第十条 社会部ハ社会事業ニ関スル事務ヲ担任シ、左ノ事項ヲ掌ル

一、刑務教誨ニ関スル事項

一、社会的施設ノ調査ニ関スル事項

一、派内社会事業ノ振興及連絡ニ関スル事項

一、主務ニ関スル統計及文書ノ編纂・保管。

この規定改訂から窺えるように、社会部への拡充によって、改めて刑務教誨（監獄教誨）が独立して設けられている。刑務教誨は、明治時代より、東西両本願寺がほぼ独占する形で取り組んでいた事業であった。そのなかで社会部への拡充に際し、刑務教誨が独立して示されたことは、再度、本願寺が教団として力を入れようとした意志の表れであろう。そこで、昭和前期の本願寺教団における刑務教誨の動向を確認したうえで、教誨事業と親鸞思想をどのように関連付けたかを見ていくことで、新体制（総力戦体制）へと至る教団の動向と思想展開について検討していくことにしたい。

「前章で見たように、大正期は社会問題が顕在化した。それは「大正デモクラシー」の風潮とともに、「社会改造（改良）」へと展開していく。例えば生田長江・本間久雄著『社会改造の八大思想家』（東京堂書店、一九二〇年）など、「社会改造」の思想家を紹介した著作の刊行、さらには一九二三（大正一二）年の普通選挙実施声明を受けて農民組合、労働組合は無産政党結成へと動き出し、一九二五（大正一四）年に普選が成立する中で、翌年に労働農民党が誕生するに至っている。こうした状況は、山川均が当時の様子を「新興階級の社会的な運動が、初めて真実に、吾が国の土壌に根を張りかけた」と回顧したように、社会思想の勃興期であったといえる。

国家もこのような動きに対して、内務省に社会局（一九二二（大正一一）年）を設置するなど社会政策に乗り出す一方で、取締の強化を計り、「治安維持法」を一九二五（大正一四）年に制定した。しばしば指摘さ

れるように、この治安維持法は戦前の日本社会や思想界において様々に機能していく。

奥平康弘によると、治安維持法は一九二五（大正一四）年の成立ではあるが、日本社会の変化に応じて、その範囲を次第に拡大していったという。本願寺教団も、この治安維持法をめぐる事件や、その適応範囲に敏感に反応を示しつつ、昭和戦前期および戦中を歩んでいく。そのなかで注目されるのは、「治安維持法違反者（以下、便宜上思想犯と称する）」と刑務教誨の関係である。

一九二八（昭和三）年三月一日に起きた第二次共産党事件、いわゆる三・一五事件によって、治安維持法が本格的に適用された。翌年四月一六日にも再び大弾圧が行われ、その結果、多くの共産党などの関係者が治安維持法違反容疑で一斉検挙された。本願寺もこれらの動きに敏感に反応した。一九二八（昭和三）年四月二五日付で、執行長足利瑞義の名の下「訓告第二号」が出され、

海外ニ於ケル詭激ナル思想ニ感染シ社会ノ風教ヲ攪乱スルノ言動ヲ為ス者アリ殊ニ近邇我カ帝国ノ臣民トシテ萬古不易天壤無窮ノ国体ヲ云為シ是カ改造ヲ計ラントスル革命的行動ヲ敢テセントスル団体ノ出現ヲ見ルニ至レリト聞ク寔ニ戦慄恐懼ノ至リニ堪エサル所ナリ。

と示されている。そして、「真俗ニ諦ノ教旨ヲ尊奉スル門末ニ於テハ（中略）非道ノ言行ニ惑ワサレ」ないよ
うに注意を促している。さらに「教導ノ任ニアル僧侶ニ於テハ宜シク社会思想趨勢ノ機微ヲ鑑察シ愈々国家

ノ安寧ヲ増進シ社会ノ秩序ヲ維持」するよう努めよ、と訓告した¹⁰。また、この訓告が掲載された一九二八（昭和三）年五月七日の『教海一瀾』には、「赤化思想と仏教徒」と題した社説も掲載されている。そこでは、「赤化思想の秘密結社の検挙せられたことは、（中略）我等国民の深く反省せねばならぬこと」であるとしたうえで、ただ「国家の問題でなく、仏教徒それ自身の問題として対応せねばならぬことではないか¹¹」と、積極的に対応する必要を論じた。

その後も治安維持法による検挙者や起訴者は、外郭団体への取締強化などにより、一九三三（昭和八）年に至るまで増加し続けた¹²。こういったなかで、一九三一（昭和六）年一〇月、全国刑務所教誨主任会同司法省大会議室で開催された。その会同では、司法大臣渡辺千冬から訓示が出され、「思想犯教誨」および「保護事業」への期待が寄せられている¹³。

以上のように、教誨事業は、国家から思想犯教化において重宝された。そのなかで、一九三五（昭和八）年六月八日、佐野学・鍋山貞親が突如、「転向声明書」を獄中より公表し、「転向」の決意を表明した。両人は、日本共産党中央委員であり、一九三一（昭和七）年一〇月末に出された、三・一五および四・一六事件に対する東京地方裁判所の第一審判決で、無期懲役を言い渡され、控訴中であつた。彼らの転向をきっかけに、相次いで組織的な転向が行われた¹⁴。『教誨研究』には、「転向」に関する記事が掲載されるなど、教誨事業の主要な役割の一つになっていったことが知られる¹⁵。

さて転向者が相次いだことで、国家は次なる問題を抱えることになった。奥平によると、一九三三（昭和八）年末における「転向」基準は、「革命思想ノ抛棄」を眼目とするもので、行動を超えて思想そのものに肉薄するものであった。ただし、廃棄した後の思想や態度がいかにあるべきかについては「転向」と無関係であったという。そのため、転向者の増加に伴い保護観察政策の必要が急務となり、一九三六（昭和一一）年、「思想犯保護観察法」が制定されるにいたる¹⁶。ただし、この観察法が制定される以前から、本願寺教団は思想犯に対する保護事業をすでに問題視し、自らの役割としていた。一九三二（昭和七）年一月二四〜二七日に転成会主催で行われた全国保護事業者会同において、次のような目的が設定されている。

時局に鑑み司法保護事業家の奮励を促し司法保護制度設定促進、思想犯人の保護問題等幾多重要問題を協議し以て司法保護事業の拡充強化を図るを以て目的とす。¹⁷

『教誨百年』によると、本願寺派の思想犯保護事業は、一九三一（昭和六）年の「帝国更新会」に始まったとされている。その後、一九三三（昭和八）年に成功館（大阪、後の誠明会）、一九三五（昭和一〇）年に白光会（京都）と、各地に思想犯保護の組織が創設されていく。そして思想犯に限定されるわけではないが、一九三九（昭和一四）年一二月、本願寺派司法保護事業協会を設立するなど、教団を挙げて事業を拡充していったのであった¹⁸。

このように、思想犯に対する教誨と保護という両側面において、本願寺教団は積極的な役割を果たしていた。そしてその動きは、一九三七（昭和一二）年七月の盧溝橋事件による日中全面戦争への拡大、持久戦のなかで転化していくことになる。日中全面戦争への拡大によって、日本では総力戦体制の樹立が喫緊の課題となった。一九三八（昭和一三）年四月には「国民総動員法」が制定され、本願寺教団も「本派本願寺国民精神総動員運動提要」なるものを作成し、国民総動員体制に順応していった¹⁹。国家事業である刑務教誨（司法保護事業）もその渦中に巻き込まれていく。

支那事変から二年後、一九三九（昭和一四）年七月一日、司法省構内刑務教誨の大ホールで開所式が行われ、刑務教誨司法保護事業研究所が設立された。研究所開所にあたって、研究所長・司法次官岩村通世は、「司法保護事業が検察、裁判、行刑と相並んで刑事政策遂行の重要な役割を有して居ることは各位御承知の通りであります。検察、裁判、行刑が如何に立派に整ひましても保護の措置にして適正妥当でなかつたならば千仞の功を一簣に缺くのであります。

としたうえで、続けて次のように述べている。

加之支那事變以來人的資源の拡充が各方面から要望せられ之が為多年の懸案でありました司法保護事業法が遂に立法化せらるるに到りました。国民は此の社会的意義深き新法律の運用を誤ることなく立法の

目的遂行に協力せねばならぬ責務を生じたのであります。²⁰

雑誌『教誨研究』もこの研究所開設が示された同号より、『教誨と保護』とその名称を変えた。また同研究所の開所式の様子が示された彙報にも、「現下の情勢に即応して刑務教誨の方面に一大革新の機運を拓き、同時に銃後治安と人的資源の確保の要望に応へて司法保護事業における人材の養成組織の拡充に関連して」、同研究所を設立したとされる²¹。

以上のように教誨事業は、昭和前期の真宗教団と国家との関連を考える上で中心的な題材の一つといえる。このような歩みの中で、親鸞思想と刑務教誨・保護事業はどのように関連付けられたのか見ることで、総力戦へと至る親鸞思想解釈の特徴（変遷）の一端を窺っておくことにしたい。

第二節 刑務教誨・保護事業における真宗思想とその展開

第一項 「悪人の宗教」としての真宗思想

ここからは、本願寺教団の刑務教誨・保護事業における思想的展開を確認するために、本願寺教団が発行した『宗教と行刑』および、『宗門人と司法保護事業』から見ていくことにしたい。まず一九二七（昭和二年）に本願寺社会課（編集・発行は藤首得忍）から出された、『宗教と行刑』から考察していこう。

さて、『宗教と行刑』では、刑務教誨の対象は、「国家の掟を犯した者を其の相手としてゐるものであります」とされ、宗教や道徳の対象とは本来的に異なるとしながらも²³、そうした側面は積極的に論じられることはなく、一方で「極めて率直に云ふならば刑務教誨学の学的根本要素は真宗学が、そのまゝ取り入れられても何等の不都合を生じない²⁴」と述べられ、真宗学と刑務教誨学との親近性が指摘されている。では、どういった点に親和性があると論じたのだろうか。

犯罪の発生が其環境によりて培はるゝこと多きは論を俟たないが、その主たる原因は、なほ個人の精神によること敢て言を須みぬ處である。而して宗教は人の精神を培ふ第一のものであるべきことまた瞭かなる處である。／＼を以てすれば国家は行刑に於る宗教の位置を更に重要視するの必要あることを痛感するものである。²⁴

ここで、犯罪の発生は社会環境によるところも大きいが、基本的には「個人の精神面」が原因であると規定し、そのため、人の精神を育てる宗教は行刑において重要な役割を果たすと論じている。『宗教と行刑』では、罪とは「自らの魂を滅ぼすことであると率直に云つてよい」とし、さらに「自分の魂を打ち壊ち、そして自からを周る人達の魂を傷つけること」であると説示される²⁵。そのうえで、次のように述べられている。

此の罪と此の偽りとは人間の不完全さそれ自身の上に根拠を持つてゐるので、特定の一人が特別持つてゐる罪とか偽りとか云ふ意味ではないのです、人間のはかなさと悲しさの上に生ずる人間自身の運命に等しい業の悶えです、罪悪と煩惱にさえられた、私自身の本当の心相なのです、罪を犯したらとか、若し偽りをなしたならなど云ふ仮定を持つような意味ではなしに、完全な佛の聖鑑の前に立つ罪濁の塊なる自覚です、(中略)この徹底した罪悪の自覚こそ人類のすべてが持たなければならぬ尊い自覚なのです、此の自覚の中にこそ滅びない生命をいたゞいて本当によみがえることが與へられるのです。²⁶

すなわち、罪や偽りというのは、人間自身の罪悪や煩惱にその根源を有するものであり、特定の人物が有しているものではない。罪悪の自覚は、すべての人類が持たなくてはならないものであるという。著者は、罪を犯したものの内、「極めて限られた生理的な欠陥²⁷」を有する者以外は、罪を犯すことを正しいとする

ものはいないとされる。にもかかわらず、犯罪を「止められずにやるところに私たちの考へなければならぬ点」があると述べた²⁸⁰。

犯罪は、こうした人間の不完全さや根源的に有する罪悪性に要因があり、理性を超えたところにその原因があるという。そのため、そうした罪悪を徹底的に自覚するところにこそ、本当の「滅びない生命」が与えられる。この罪悪の自覚を促すと共に、その罪悪が是認されていくところに、教誨活動における宗教の実用性があると論じたのである。そして、それは親鸞思想の特徴である「悪人正機」の言説が最も密接に関係するとして、次のように述べられている。

罪悪の徹底的自覚と、善人往生す、いかに況んや悪人をやの絶対的救済は、悪人正機の宗教の極致であるときへ絶叫せられてゐます、然し此れは悪人を好むと云ふ心持ちではない、又悪を勤めてすることが許されると云ふことではなほさらない、悪人を好まず、悪を犯すことがいとされることは当然せう。又善人であることを望み、善をなすことのあるがれを持つ人間の願念であり又尊いことに相違ない、而し此の願念を持ちながらも、此のあこがれにもえながらもつまづき過つて、なしとげられぬ人間其れ自身のはかなさと、不完全さとが其のまゝに絶対には認せられて行くと云ふことを意味してゐるのです、そして此の不完全さとはかなさの自責と反省とすらもが如来の聖鑑によつて與へられ、此のどうしようとしてどうにもならぬ人間が此のまゝ救はれて行くとところに悪人正機の宗教の真面目はあります、²⁹

ここで示されるような、自力の破綻から自己の根源的な罪悪性の自覚と反省、そして、如来の救済によるあるがままの是認へ、といった真宗に見られる救済のプロセスに、刑務教誨における親鸞思想の親近性があるとされたのである。

このような教誨事業に対する「悪人正機」の語りは、その後も継続的に論じられている³⁰。また、繁田真爾によって、明治中期にも見られたことが指摘されている³¹。だが、その捉えられ方には変化があると考えられる。繁田は、清澤満之の思想を分析する中で明治期の教誨師の事例を取り上げている。ここでは、清澤の思想（精神主義）に影響を受けた教誨師が、被教誨者の罪悪に対し、「罪悪」を人間の本来的な問題であると捉えていた様子が窺えると論じた。そして、罪悪は人間に普遍的に備わるという自覚から、同情的に向き合い、共感的な感情を示していった教誨師の姿が示されている。しかし、明治期の教誨事業では、囚徒たちの主体の矯正（悔過遷善）が基本線であって、そうした教誨師の考えは異端的な存在とされている。しかし『宗教と行刑』の説示からは異端ではなく、積極的な思想・姿勢として述べられている。では、なぜ積極的に論じられるようになったのか。そのことについて、次に見ていく昭和初頭における教誨事業のもう一つの思想的特徴が関連する。

第二項 「家の宗教」としての真宗思想

『宗教と行刑』で、もう一点注目しておく必要がある。それは、罪を犯すのは個人の精神的な面に起因するとし、その要因を万人が有する根源的な罪悪としながら、犯罪を「社会現象の一つ³²」であると指摘している点である。

同著において、私たちは「共存共栄、社会連帯責務」という「近代的色彩」によって生活していると度々強調され、「愛に根底を持つ現代人の意識の覚醒と相待つて社会通念の上に深い根基を占有するに至つて今日では皆んなの人達が心から社会とか民衆とか大衆とか云ふ言葉の意味をハツキリと自覚して来たようです³³」と述べられる。前章で論じたように、大正から昭和にかけて「民衆の誕生」や「社会の発見」という事象によって、人々は社会の中の個や自己を意識するようになった。こうした発想が犯罪を捉える上でも変化をもたらしたのである。同著では、イタリアの刑法学者の犯罪人類学を引用しつつ³⁴、次のように犯罪を社会現象の一つとして論じている。

一人の犯罪者を出すことは其の社会全体の血がよごれてゐるのです、其の社会全体の人々があやまることは当然ですが、又同時に当の本人自身も亦うちつけにあやまることは必然でなければなりません、最後の一人が本当にあやまることによつて地上は浄化されるのです。³⁵

ここで、犯罪者が生じるといふことは、その社会全体が乱れていることであると示され、そのため、各個人が罪惡を自覺し、社会全体が自己の罪惡を自覺することなしに、眞の浄化が進むことはないと論じられている。つまり、罪を犯す根源的な惡を万人が持つ普遍的な事実として捉えつつ、罪が現実に生じる要因を社会關係によるため、〈私を含む〉社会全体が自己の罪惡を自覺することが求められる。一人一人が自己の罪惡性を自覺し、一人が救済されていくだけでなく、社会全体が「浄化」することなしに、犯罪がなくなることはないという。そして、こうした「社会現象」としての犯罪に対しては、「家の宗教」とされる眞宗思想が有効であると説明される。

『宗教と行刑』において、親鸞思想の特徴の一つとして、先の「惡人としての宗教」に加え、「極めて嚴密な意味から批判せられて親鸞聖人は家の宗教を樹立した」点にあるとされ、次のように述べられている。

在来の宗教が家を離れ、出家することが最も清いそして最も正しい道を求むる者の規範であるとせられてゐたのに対して、家を正しい意味で建設し、浄化せられ、包容せられたのです、家を正しい意味で理解し、家を本当の意味で包容することの出来ぬ宗教は限られた極く少数者の特権であります、従つて一般적であるとは考へられません³⁶。

『宗教と行刑』の著者は、親鸞思想の特徴の一端として、親鸞の在家主義を解釈して、「家」のなかで救済を求めていったところにあると述べた。そのうえで続けて、この「家」は、穢土たる「大地の象徴」であると述べ、この点に教誨との連関性があると指摘していく。

私たちは浄空高く舞ひ遊ぶ天人ではない、又地下数千由旬にうごめく悪魔でもない、あくまで地上に繋がれて生きなくてはならぬ地人であり、又地下に生きる喜びを、たゞゆることは地人の道であり、滅び勝ちの生命の中に滅びざる真実の生命をいたゞいて培はれ、そしていかにして此の聖なるもの、清浄なるものを領納するかは地人の道の契機があります。³⁷

私たちは地上に繋がれた存在であり、この大地に繋がれる暗闇のなかで救済を仰ぐ。それは自身の罪悪性を内省することであり、それによって彼岸の浄土にあこがれを懐き生きていくことが、親鸞が示した「地人の道」であるという。そして、この「暗の中に光を仰ぎ、人間の不完全さを自省することによって、彼岸の浄土にあこがれ、恒久に生きる喜びを」与える「大地」を最も象徴するものとして、「家」をここで挙げています。

家を持つことは罪の搖籃を持つことであると共に又家は私たちの安息處です、家に繋がれることは悲しいことであると共に又私たちの喜びの極みです、此の家が此のまゝ浄化されることはたゞに人類の進化

だどが云ふことを別にしても大地に繋がれて生きて行く人間としての最もみにくいものゝ最も莊嚴され
たすがたです。 38

ここで示される「家」は、罪悪を起す要因になると同時に、私たちに安息を与える場所であるとされる。
したがって家に縛られることは、悲しいことである一方で喜ばしいことであるという。さらに、具体的には
論じられてはいないが、この「家」の浄化は「人類の進化」でもあるとされる。そのため、家の中に入り、
家全体の浄化を目指した親鸞の教えこそ、「社会現象としての犯罪」においては、有用であると論じたのであ
った。そして、このように犯罪を社会現象として捉え、他者の罪を自己の罪として自覚していくことは「愛」
であり、自己中心性を否定的に超えた「浄土の慈悲」であると、『歎異抄』第四条に基づいて次のように論じ
ている。

刑務教化の事業の完成、反社会格を社会適応格に機械的部分的ではなしに全人格的に変化せしむるこの
大業が成就せられるために残されたものは愛である、愛のみがこれを完成するのです、然し愛には種々
のすがたがある、愛は無自覚愛から自覚へと、浅きより深きへと進化する、無自覚又は無意識愛から本
能愛へ、本能愛から相互愛、連帯愛へ、連帯愛から犠牲愛へ、犠牲愛から聖道の慈悲へ／（中略）此處
で自己を中心として動いた愛は更に浄土の慈悲へと転じて大慈大悲を中心にして動く、実は動かされる

のです。39

そして、こうした他者からの「愛・慈悲」によって、教誨される側も本当の社会復帰が可能になり、地上に繋がれ生きることの苦しみにおいて、「感謝と懺悔」の生活が営まれると述べた⁴⁰。そのため「宗教と行刑」の関係性を見ると、教誨事業は決して刑務所内で終わることではない。むしろ継続こそが重要であるとされる。

同著では、教誨は「行刑の上に於て反社会格を社会適応格に全人格的に変化せしむることを目的とする継続的努力を総称するものである」と論じ、「完成はどうしても一般社会事業、直接には司法保護の事業の発達に待つことが多い」と説示するように、保護事業との一体による教誨事業の展開の重要性を指摘している⁴¹。そして、保護事業は「社会連帯護持」と「共同責務」によって達成されると論じられたのである。

しかしながら、このような「家の浄化」さらには「慈悲（愛）」といった考えは、思想犯の増加や日中全面戦争に伴う本願寺教団における教誨事業、特に保護事業の展開のなかでその論調を変え、強調される側面が変化していく。そうした論調の変化から見えてくる点は、後述する総力戦体制下における真宗教の構造を照射するものと考えられる。それではその論調の変化について、本願寺教団が一九四一（昭和一六）年に発行された、『宗門人と司法保護事業』を中心にしていっていくことしたい。

第三項 家族保護事業における思想的展開

時代は下るが、本願寺教団が一九三九（昭和一四）年に設立した本願寺派司法保護事業協会の会則において、その目的が次のように示された。そこでは、教化（教誨）の対象範囲を刑務収容者のみならず、その家族まで広げることが目的であるとされる。

本会ハ真宗ノ教旨ニ則リ釈放者及刑務所収容者ノ家族ヲ教化シ釈放者ノ家族復帰ヲ容易ナラシメ之ガ更生ヲ確保シテ臣子ノ本分ヲ竭サシムルコトヲ目的トス⁴²

本願寺教団が発行した『宗門人と司法保護事業』でも、行刑・保護両面において、「本人を目標とすると同時に、其の家庭家族に対しても同様に保護輔導の手を延ばして行かねばならぬ⁴³」と、対象範囲を家庭家族に拡大し、家族保護事業を行う必要が述べられている。その目的を遂行するために、「此の大事業を行ふ主体として「本派司法保護事業協会」なる団体を設立した⁴⁴」と論じられている。この協会は、先に見たように、日中戦争の全面展開にあたって、銃後治安と人的資源の確保を目的として創設された。そのうえで同著では、家族保護事業の意義についてこう指摘する。

従来の行刑並に保護は、犯罪者自身のみを目標として、其の温床地たる彼等の家庭家族を等閑に附して居たのでありまして、刑事政策上茲に大きな誤謬を含んで居た事を見逃してはならないのであります。

例へば一人の病人を醫すために単に其の病人のみを対象として取扱ひ、依つて起る處の原因を根絶しては居なかつたのであります。而も本人を退院さす場合も其の帰住地が非衛生的な住居なる事も考へず、其の環境が不淳である事も考へずに帰宅せしめてゐたのであります。／是れでは本人の病氣を根本的に醫す事の出来ない事は実に明らかな事なのであります。⁴⁵

前項で対象とした『宗教と行刑』と同じく、ここでも犯罪を起こす要因として「家」を捉え、「家」全体を淨化することなく、犯罪・累刑を予防することはできないと指摘している。だが、ここで示される「家」は帰住地などといった私的な領域に限定されており、前述の昭和初頭の「家」とは異なつた様相を帯びている。『宗門人と保護事業』において、家族保護事業は日本独自のものであることが強調される。アメリカやイギリスを個人主義国家であると批判したうえで、司法保護事業は「最近ではドイツ、イタリーが盛んになつて」と論じる。両国では「全体主義的立場を執る」ため、とりわけ「ドイツの国民社会主義的立場に於ては、国民の内一人でも落伍者があつてはならない」とされ、よつて、「曾つての犯罪者も国民のレベルまで引き挙げねばならない」と、その状況を説明している。しかし続けて、「国家の力の増大する人的資源の確保が第一の目標であり且又最後の目的なのである」ため、ドイツなどの事業は、あくまで他律的なものであり、未だ不完全であると述べた。それに比べ日本は、ドイツなどと同様に保護事業に力をいれているが、「唯單に

国力の増加と言ふ政策的立場に止つてゐるのみではな⁴⁶いと主張した。そして日本は、「肇国二千六百年來 皇室を宗家とし奉る大家族国家の成員たる国民―家族―といふ立場から出發し」ていると述べた。そのため、日本における保護事業の特徴は、「国民一人一人の「家族愛」によるものである」として、次のように論じている。

我国に於ける其れ（司法保護事業―内手注）は（中略）国民一人一人の止むに止まれぬ家族愛から出發したものであります。（中略）ドイツ、イタリー等の他律的なものではなく、飽く迄自律的なものであります。国民一人の犯罪者を出す事は即ち自己の家族の一人が犯罪をなしたと同様な事でありませ⁴⁷。

ここには、前項でみた昭和初頭の保護事業への関心と同様の構図も見て取ることができる。つまり、国民から犯罪者を出すことは、自己の家族から犯罪者を出したことである。よつて「愛」をもつて、自律的に保護していかなくてはならないとされている。しかし、その「愛」の背後にある思想は異なると考えられる。ここで明示される「愛」は、自己中心性を超えた―当事者として自己否定した―「浄土の慈悲」を根底とするのでなく、天皇制国家という「家族」の「愛」の強調である。したがつて、ともに社会悪として罪惡を自覚するという論調から変化し、昭和初頭に見られたような他者の罪を通して自己の罪惡を自覚するという思考は、身近な（私的）領域に限定されるとともに、逃れられないはずの罪惡も「根本的に醫す」ことが強調

されるに至った。

以上のように、罪悪の温床を「家」とすることに変化はないが、その「家」は私的な領域に限定され、「家族国家」と切り離されたところにおかれたのである。『宗教と行刑』で見られたような、個人の罪を社会の罪であるとする構造は同じであるが、そこで指示された「社会」の範囲が変調した。つまり、その「家たる社会」は、昭和初頭の国家を含む俗世の大きな共同体から、犯罪者とその周辺を指し示す共同体へと移動した。これによって、それまで浄土という超越性によって保たれていた慈悲（愛）が、「皇室を中心とした大家族」という家族国家の愛によって取って代わられることになった。そして、家族国家たる共同体は愛や慈悲を担うものとして存在するようになり、罪悪の問題は犯罪者とそれを取り巻く私的な環境に限定されていく。超越性を有し、憧れの世界とされた浄土によって照射されることで、露わになる現実の穢土性は人間が持つ普遍的な罪悪性から社会全体に広がるのではなく、各個人の私的領域の問題にとどまっていたのである。

こうした現実の穢れが、個人の私的な領域に収斂していく考えは、次章で確認する普賢大円の戦時教学にも共通する。そこで詳しく見ていくが、その前に梅原真隆の社会実践論との関連から、刑務教誨と戦時思想の関係についても少し見ておきたい。

第四項 梅原思想の二面性と保護事業との共通性

第三章で検討したように、梅原は、釈放者の保護は真宗が担うべきであると主張した。それは、彼の真宗思想と社会問題との関係性を象徴するものであった。梅原は、その後も司法保護委員を務めるなど精神的に保護事業に携わっていく。しかし同時に、梅原の思想も戦時思想へと展開していった。梅原は、一九四〇（昭和一五）年の和歌山司法保護委員会における講演で、人が罪を犯すということは、社会的原因があると述べ、「吾々は社会の細胞である。だから吾々も責を負はなければならない」と論じている⁴⁸。そのうえで「福田思想」に基づいて行われるべきだとして、次のように述べた。

罪を犯した人を裁かず之を勞つて行くと云ふのは尊い。大御宝として之を國家に還元せようといふは尊いことである。斯ういふ暖かい気持で、刑務所を出て来た人を勞ると云ふ暖かい愛の心が日本の社會を生かす。（中略）親切な心持で保護を加へるといふ社會情勢が、日本の國の暖い愛を育てる福田である。⁴⁹

ここで示されるように、「大御心として國家に還元させる」などといった、梅原の保護事業に対する発言からは、家族國家觀が意識されていることを容易に窺うことができる。そのなかで、本論で注目したいのは、先に見た大正期における梅原思想との連関である。

梅原は、釈放者保護に関する論考において、罪を犯した個人の罪悪を、(私を含む)社会全体の罪悪として捉えることで、ともに懺悔する水平社会を形成することを待望し、それが「私の親鸞主義の希念」であると論じていた。だが、福田思想に基づく保護事業の主張からは、そういった罪悪性への懺悔という思想が後方に退いていると考えられる。こうした点は、刑務教誨・保護事業の思想展開と類似する。そのうえで、ここで考えておきたいのは、第三章結論部の最後に触れたように、梅原の思想構造では、最終的に社会の問題を自己否定の媒介とするものの、それが翻って社会批判や問題の解消に転じるのではなく、自己内省を通して「融化」することが示されていたことである。実はこのような構造自体が、全体主義へと結びつく要素を持つているといえるのではないか。

梅原の思想には、真実を起点とした現実社会への批判性が確かにあった。しかしながら、それは各個人の「懺悔(自己否定・内省)」「へと収斂し、最終的に自己内省へと向かい、他者に対する「共感」となるため、そこには、他者あるいは現実に対する「否定性」は存在しない。自己の不実性や罪悪性の自覚から、「当事者」として、現実の罪悪に共感することで「他者」へと広がりを見せるものの、そこにあるのは他者や現実に対する「否定」ではなく、「肯定」のみが最終的に残ることになる。このような考えは、当時の知識人たちが主張した日本の全体主義の構造に類似しているといえるのではないか。栄沢幸二は、斎藤忠の説を引用しつつ、日本の全体主義の特色を次のように述べている。

八紘為宇の道は、独・伊の全体主義と同じ精神に立脚するものではない。全体主義は全体を以て第一義とし、個を従位におくもので、個と全体との対立関係において個を全体のために犠牲にするものであるが、八紘為宇の道はこのような「対立」を残さない。全と個とは対立を超えた「一系の大生命」として把握され、個は全体のうちにあつてはじめてその「真生命」を發展・飛躍させることができるのである。個と個は、君臣父子のように「生命の序列」のもとで、その「本源」に相通ずるがゆえに「対立」ではなく、ただ「相親しみ、相扶け」ることによつてそこに美しい「大和」という調和を成すことになるのである。⁵⁰

日本の全体主義は、対立を前提としたものではなく、調和による相互に助け合うところに成立するという。そのため、「個」は全体に対立する「個」ではなく、「全体」に所属し、積極的に「全体の調和」を維持していく存在であるとされている。またそこでは「犠牲」ではなく、あくまでも「愛」の実践によつて維持されることが強調されるのである。

梅原の思想からは、社会と自己との関係を意識しつつも、それは互いの罪悪性に基づく「共感」という肯定のつながりであり、そこに歴史的現実（社会）を変える（止揚する）という発想は生まれづらいのも確かであろう。これは梅原に限られたことではない。昭和初頭の刑務教誨・保護事業でも、「個人（他者）の悪」

を「社会（自己の）悪」として捉える発想はあるが、最終的に論じられたのは、やはり、自己の懺悔によって「自己中心性」を超えた「慈悲」による他者への肯定が示されていた。こうした側面も刑務教誨・保護事業の思想が、総力戦下の思想と容易に結びついた原因の一端にあるといえるのではないだろうか。そして梅原の「自己と社会」をめぐる思想構造が、彼が十五年戦争において、積極的な役割を果たした理由の一つでもあると考えられる。

以上のように、梅原が論じた「他者の罪悪」を「自己の罪悪」として自覚し、共に自己の問題として内省することで社会が浄化するという考えは、真実を起点とした理想的な社会観を提出し、真宗思想に基づく倫理としても非常に示唆に富みものである。だが、梅原の主張は、社会問題の直接的な解決につながるような批判的精神をもたらすことはなかった。梅原の考える水平社会とは、すべての人が自分自身で罪悪性に気づき、「懺悔」することで成立する社会観であり、他者あるいは現実に対する「否定性」はそもそも生れづらいのでないか。こうした梅原の「自己と社会」をめぐる思想が、彼が十五年戦争において、戦時教学を推進した一人になり得た理由とも考えられる⁵¹。なぜなら、こうした「自己と社会」をめぐる関係性は、総力戦体制における戦時教学でも類似した構図を見て取れるためである。

第三節 総力戦体制と真宗教学

本節では、新体制確立期の真宗教学の実態について検討する。そこで、普賢大圓（一九〇三～一九七五）に注目したい。普賢は、戦中から戦後にかけて龍谷大学で教鞭をとった本願寺派の僧侶であり、当該期は龍谷大学専門部の教授であった。また、日本精神や国民精神の研究および現代における思想問題―例えば神道家による排仏論―に対し調査・研究することを目的とし、一九四一（昭和一六）年一月二一日に教団指導層と龍谷大学が協議・創設した「思想研究会」の研究員に任命されている⁵²。敗戦後も、龍谷大学文学部教授として活躍し、一九六七（昭和四二）年には勸学となる。彼は、昭和前期には親鸞を「無産者」として論じるなど、時代状況に即し、真宗教学を示した人物である。しかしながら、それは戦時下においても変わることはなかった⁵³。

普賢は一九四一（昭和一六）年一〇月、『神ながらの道と浄土真宗』という著作を文化時報社から出版した（なお、書き上げたのは同年六月二四日⁵⁴）。同著は「仏教新体制叢書（第三輯）」とされ、米英との大東亜戦争開戦前、新体制が強化されていく中で著された書物といえる。従来、普賢の戦時教学については、一九四三（昭和一八）年に出版した『真宗の護国性』（明治書院）を中心に検討がなされてきた⁵⁵。だが、普賢の戦時教学について、家永三郎の「否定の論理」との関係性から分析した、近藤俊太郎によると、この著作

は『神ながらの道と浄土真宗』の延長線上に成立した書物といえ、その骨組みに大きな相違は見られないという⁵⁰。そこで近藤の所論に従いつつ、同著を中心として新体制が整えられる中での、普賢の思想について確認していきたい。そのうえで続く節で、「真宗教学」との関連性から戦時教学を考えることにしたい。

第一項 新体制設立と本願寺教団

では、本題に移る前に、新体制に至る本願寺教団の動向を確認しておこう。

一九三七（昭和一二）年七月七日の盧溝橋付近での軍事衝突を契機として、日中全面戦争へと突入する。この日中戦争の勃発や前年に起きた二・二六事件によって、権力構造の再編、総力戦体制の建設が政治課題として挙げられた。「挙国一致」「尽忠報国」「堅忍持久」のスローガンのもとで、九月には国民精神総動員運動、翌年四月には、国家総動員法が制定されていく。その後、一九三九（昭和一四）年九月に欧州大戦の火ぶたが切られ、一九四〇（昭和一五）年七月二二日には、「新体制」「国民再組織」運動を掲げた第二次近衛文相内閣が成立し、全政党が解散、大政翼賛会が組織された。そして、一九四一（昭和一六）年二月八日大東亜戦争が開戦した。

そういった国家体制の移行の中で、一九三五（昭和一〇）年一二月の皇道大本教事件や、一九三八（昭和一三）年一月の天理本道教団事件などの宗教弾圧、そして一九三九（昭和一四）四月の宗教団体法の公布

(翌年四月に施行) によって、宗教団体に対する法整備が進み、統制の厳しさが増していく。赤松徹真の一連の研究からも窺えるように、こうした政治の動きの中で、本願寺教団は時局に合わせ、教団機構の改革を推進していく⁵⁷。

一九三九(昭和一四)年四月、本願寺教団は日中戦争の全面開戦に伴って設置した「臨時事務局」を、「時局奉公事務局」へと改変した。赤松は、その後の一連の声明や法主消息、特別布教などを踏まえ、本願寺教団の動向は「もはや「臨時」的な戦時体制への対応ではなく、(中略)国家総力戦体制の一端を担うべく位置づけられ、それは「動員機関」としての教団の成立にほかならな」と指摘する⁵⁸。それは法式の上にも現れ、龍溪章雄が詳細に論じるように、聖徳太子御影の安置様式が、従来の伝統的な「余間安置」から「別殿奉安」太子殿」する「聖徳太子奉安様式」へと変えるように、各寺院に命じられている⁵⁹。

そして、第二次近衛内閣が誕生し、「新体制」運動が勧められると、本願寺教団も、さらに戦時体制の色彩を強めていく⁶⁰。一九四〇(昭和一五)年二月二四、二五日には、新体制に即応する「僧侶一致の宗団運動」を展開すべく布教調査会を開催し、一九四一(昭和一六)年四月以降の興亜生活運動の有り方について協議された。さらに、「浄土真宗本願寺派宗制」も同年三月に改められ、「国法遵守、神道履踐、皇恩感戴、敬神崇祖、報本反始、職域奉公」といった倫理が教示された⁶¹。このように、第二次近衛内閣が結成する一九四〇(昭和一五)年を前後して宗教団体が実施され⁶²、制度面のみならず、本願寺教団が同派所属寺院

に「聖典削除」を求めるなど、多くの宗教団体が戦時体制を整えていった⁶³。こうしたなかで、真宗教学者も「時局と真宗教学」について議論したのであった。

戦時教学は周知のとおり、明治時代以来、戦争を含めた国家の論理を仏教が肯定するという形で、特に真俗二諦論がその先行的要因として論じられてきた。当該時代における戦時教学も、その歩みのなかにあることは間違いない。しかし、この日中戦争以後はその様相が少し異なると指摘されている。例えば新野和暢は、「日中戦争以後に見られる戦争肯定の論は、国策を肯定していくくあり方に加えて無条件に天皇へ帰依する思想が見られる。それが「皇道仏教」である⁶⁴」と説示した。龍溪章雄は、この時期における戦時教学の性格を「阿弥陀仏と天皇との重層的理解・天皇制イデオロギーの基盤をなす神道思想との一体化・聖戦イデオロギーとの一体化・皇道思想との一体化」の四点を挙げている⁶⁵。新野は、こういった日中戦争以後の仏教（真宗）のありかたを「皇道仏教（真宗）」と論じ、それまでの在り方との相違を指摘した⁶⁶。

大谷派では、一九四〇（昭和一五）年一〇月一日から四日間に亘って、真宗教学懇談会を開き、新体制という時局における真宗教学の様相を議論し、その後の「皇道真宗」としての歩みを規定していった⁶⁷。一方、本願寺派でも同年五月五日付の『本願寺新報』（八九二号）に、「時局と教学の動向を語る」という座談会が掲載されるなど、新体制と真宗教学の関係性が議論され、また一九四一（昭和一六）年五月には、東亜新建設・国防国家建設の一翼を担うために、「日本教学の再建と思想戦線の前衛育成」を目的とする研究・修練機

関の日本教学研究を東京に創設している⁶⁸。では、以上のような状況下で、真宗教学はどのように論じられたのだろうか。

第二項 総力戦下における真宗思想―普賢大圓を中心に

普賢大圓は『神ながらの道と浄土真宗』のはしがきで、まず「最近神仏の摩擦がしきりに伝えられるが、日本国民として、これ程にがにがしきことはない」と論じている。そして、日本仏教とりわけ浄土真宗は、「神ながらの道」に「随順して性格づけられた宗教」であると把握し、こう続けた。

神道と仏道とは全く性格的に合致するものであつて、仏道は神道によつて日本的純化を遂げ、神道は仏道によつて本性を磨出される。両者相よつてもつて日本精神は錬磨し発揚せられるといふのが筆者の見解である。⁶⁹

ここで普賢は、仏道と神道の両者によつて「日本精神」は発揚されるとしたうえで、続けて「神ながらの道」と仏教とが、その性格を同じくすることを述べ、且つまた神道は仏教を包摂することによつて、いよいよその光りを輝かすことを述べたつもりである」と、『神ながらの道と浄土真宗』の概要、執筆意図を記している。「神仏問題」は、大政翼賛会第一回中央協力会で取り上げられ、これに対応して本願寺教団も「敬神崇

「祖」の理解を計る必要があつた。赤松によると本願寺教団は、一九四一（昭和一六）年八月に「本地垂迹説の取扱 文書部声明」を出し、政治状況の緊迫化にともない、神道の宗教性顕在化の高まり、祭政一致を主張する国体論者からの仏教界への排仏論調による批判・非難が加えられる中で、それらへ反論していった。この声明の前後に発刊された『本願寺新報』には、神仏問題が多面的に論じられている。赤松はこの『本願寺新報』の論説を分析し、「神道非宗教」の立場を強調し、「神道の道徳性と真宗の宗教性の関係およびその根拠を開示して、社会的に説明する必要性に迫られていた」と指摘している⁷⁰。普賢も同著において、その議論を意識しており⁷¹、問題意識の根幹にあつたといえるだろう。では普賢は、真宗が「神ながらの道」と如何に関係するか、あるいは関係していくべきだとしているのか、詳しく確認していくことにしたい。

普賢は本居宣長の「古道論」が示される『直毘靈』を引用し、「神ながらの道」を次のように定義する。

わが國は「神ながら言擧せぬ國」であり、道自行はれる國であるから、臣民たるものは、ひたすら大君の大御心に随ひ奉るより外はない。

下なる者は、かにもかくにもただ上の御おもむげに従ひ居ること道にはかなへれ、たとへ神の道の行ひの、別にあらむにても、其を教へ学びて別に行ひたらむは、上にしたがはぬ私し事ならずや。天皇の所思看御心のまに／＼奉仕て、己が私し心はつゆなかりき。

「直毘靈」に述べられた右のやうな言葉は、その心もちを最も明晰に道破してみると云はねばならぬ。⁷²

普賢は、日本は「現人神の治め給ふ国である」から、その歩む道が自ら存在する国であるとし、そのため、天皇の「思召す大御心」に随順するのみで私心はまったく必要ないと論じた。これは言うまでもなく、「滅私奉公」に外ならない。だが、私心を離れて天皇に奉じるといっても、それは「決して人間の努力を否定して、道の行はるゝも行はれざるも、一に大御心によるものであると、放棄しておくといふことに解してはならぬ」と続ける。そして、「力の限りの努力を拂つて、道の実現に盡しつゝ、然もその努力を自己のものと執ぜないで、すべてを還歸し奉るといふことであらねばならぬ」と述べた⁷³。普賢によると、「滅私奉公」は決して自己の努力を否定せず、また執着することなく、自ら「主体的」に「神ながらの道」は歩むものであるという。そうすることで、あるべき国家へと「還歸」することであると述べた⁷⁴。ここで重要なのは、あるべき姿に戻すことに、「努力」することを主張するところであろう。そこに普賢は、真宗思想の積極的な役割を主張していく。

さて普賢は、こうした「滅私奉公の心もち」こそが、親鸞が示した「自然法爾の世界観」であり、この自然法爾こそ、「神ながらの道の性格」であると論及する⁷⁵。そのため、「仏教の日本的性格の開頭」は親鸞によって行われたとし、「本願への帰依」と「天皇への帰依」という構造の類似性を指摘する。これはまさに、新野が指摘した「皇道真宗」を象徴するものということができよう。

「われ」を忘れて本願に帰依し奉るといふ絶対無我の感情は、小さき個人の功利を離れて、大君の御前に承詔必謹する臣民道の真髓に通ふものであつて、ここに「神ながらの道」のさながらなる開頭を發見し得る。(中略)ここに日本国家と一枚となつた宗教のあるべき理想の形態が、具現されたと云ひ得るのである⁷⁶。

では、具体的に「真宗と神ながらの道」をどのように関係づけたのであろうか。また、真宗の役割をどこに求めたのだろうか。普賢は「神ながらの道」は、わが国あらゆる文化現象の基調となるものであるから、それは単なる宗教と断定することはできない」と述べ、そのうえで、宗教を次のように規定している。

宗教のもつてゐる最も大きな性質を挙ぐることに、研究の端緒を開くと、それは現実否定といふことであらう。現実を否定して、救はれたる世界に到る。これが少なくとも宗教的と云はれるものゝ、餘他の文化と異なる重要点であらう。もつともその否定が単なる否定に終るか、或は否定を通じた絶対肯定の境地に入つてゐるかは、その宗教の立場によつて異なるであらうが、何れにしても一度は現実否定を透過するといふことは動かぬと思ふ。⁷⁷

ここで普賢は、宗教の特徴を現実否定にあると論じた。その一方で、「神ながらの道」には全くかゝる否

定思想の無いことは、大いにわれ／＼に注意を引く点である」とし、「あるものは肯定的人生観と連続的世界観である⁷⁸。」と述べた。ここにいう肯定的人生観とは、「人間は罪惡の存在として見ず、人生を極めて樂觀的に味ふものであつて、人生を肯定的に味ふてゆこうとする態度であ」り、その一方で、連続的世界観とは、「太古のわが民族には、現実界の外に高天原とか、黄泉国とか、常世国とかと云つた別世界を考へてゐたが、それらの世界は決して現実界と断絶せる場所ではなく、空間的にも性質的にも現実界の延長であり、その連続としての存在であ」と説明した。そして、この両性格が「神ながらの道」の思想であると説示した。そのため、次のように述べ、「神ながらの道」は非宗教であると主張した。

宗教は現実否定の上に現れて来る救ひの世界である。現実否定のなきところには、救ひの境地は開けず、宗教の世界も無い。わが国古代民族の思想は、上述のやうな肯定的人生観、連続的世界観をその根底とするのであるから、これと不二の關係にある「神ながらの道」また現実否定の論理もなく、救ひの思想も有せざるは、正に当然のことゝ云はねばならぬ。「神ながらの道」を宗教にあらざとするは、かゝる理由にもよるのである⁷⁹。

このような普賢の説明からは、本来であれば、浄土真宗と「神ながらの道」の現実に対する価値観・原理は矛盾するはずである。普賢も、涅槃や浄土は現実否定上に現れるものであるため、現実世界とは「異質」

であり、「非連続」な世界であるとして、次のように指摘している。

宗教は、たとひその終局に於いては人生の絶対肯定に到達するとは云へ、先づその第一歩は人間的価値の絶対否定にありと云はねばならぬ。天国と云ひ浄土といふも、現実否定上に顕れる世界であるから、それは全く現実界とは異質的な世界であり、非連続的な世界である。(中略) 涅槃は人間の絶対否定の上に現れる世界であるから、それを本質とする浄土は矢張現実とは異質的にして非連続的なものと云はねばらぬ。。。

しかし、こうした矛盾をどのように解消するかは当時の教学における一つの課題であり、普賢に限られた問題ではなかった。一九四〇(昭和一五)年に行われた座談会でも、「八紘一字と末世思想、皇国莊嚴と厭離穢土の問題」について、「一般の者にも解るやうにハツキリさす必要があらう」と論じられているように、議題の一つとなっていた⁸¹。そのなかで普賢は、この異質性や非連続性からくる「否定性」について、決して現実の国体を「穢土」として否定するものではないと、わざわざ「一言付加」し、こう説明を加えている⁸²。

但しこゝに一言付加して置かねばならぬことは、佛教の現実否定をもつて、神國たる國柄そのものまでも、穢土として批判し去るとする誤解についてである。佛教は決してわが國の國柄そのものまで否定し去るのではなく、その否定するのは、唯衆生業感の世界たる人生のみに止まる。尊嚴極まりなき神國と

しての國體は、断じて穢土とするのではない。衆生業感の人生を穢土として否定するといふことは、それは神國の真面目を覆ふものではなく、却つてこれによつて人生を浄化し、もつて神國のあるべき相を顕彰することになるのである。⁸³

このような普賢の態度について近藤俊太郎は、家永三郎の「否定の論理」との関連から分析している⁸⁴。近藤は、家永が一九四〇（昭和一五）年七月に発表した「日本思想史に於ける否定の論理の發達」を普賢が引用しつつ、「神ながらの道」と浄土真宗の關係性を論じていることに注目した。そして『神ながらの道と浄土真宗』には、家永によつて提唱された「否定の論理」が残した課題が問題となつて表出していると論じた。

近藤によると、「家永は「否定の論理」を論じる際に、自己の「罪惡」に対する否定を強調し、その帰結を〈絶対否定即絶対肯定〉とでもいふべき論理構造で説明した」が、そこには「歴史的現実といかなる關係を構築するのかが明確になつてこない」という。すなわち、否定を内面の罪惡に対する自覺と捉えたために、その否定が具体的な歴史状況の否定へと展開しきらなかつたため、結果的に「国体肯定論として解釈する可能性を残した」と指摘したのである。ただ、近藤は普賢がわざわざ「一言付加」し、あくまでも「衆生業感の人生のみ」の否定に止まるとする点を強調していることから、家永が論じた「否定の論理」には、現実の否定へと向かう要素を秘めていたことが、普賢によつて認識されていたことを物語っていると述べた。しか

し普賢は、その「否定」の役割を「神国のあるべき相を顕彰すること」、「国体明徴」に資することが目的であると論じたのであった。

こうした普賢の戦時教学は、家永が、「仏教の極致を最も簡明に表現した⁸⁵」と評した、聖徳太子の「世間虚仮唯佛是真」という遺言を解釈するところに、さらに具体的に示されている⁸⁶。聖徳太子を媒介とする姿勢は、オリオン・クラウタウが明示するように、戦時下の「日本仏教」の語りの一つの特徴であり、「皇室と仏教との関係をめぐる肯定的な語り」として、多くの教学者・仏教研究者によって用いられていた⁸⁷。そのなかで普賢は、聖徳太子について次のように述べたのであった。

太子は美しくも尊き國體の真相を知りつくしてゐられただけに、それに反逆する似ても似つかぬ当時の社会相を、心より悲痛し給はずには居られなかつた。そして外に向つて社会の罪惡相に注ぎ、それを悲まれた眼は、やがて内に向つて自己の内心に転じて来る。その眼光はわが身の心の暗を照らして餘すところがない。⁸⁸

普賢によると、聖徳太子は「国体の真相」と現実社会の実相の相違を悲歎した存在であった。そしてそのような悲しみは、一度は社会へ注がれるものの、やがて「自己の内心」へとその眼差しを転じていく。ここには、社会の乱れは、自己の内面にその要因があると捉えていることが示唆される。そして、そのような国

体を乱す社会相を正すため、聖徳太子は仏教を用いたと続けた。

然らばかゝる社会の非國家相を匡正し、人間の罪惡相を是正するためには、如何にすべきやと云へば、その方途を示されたるものは、第二條の「篤く三寶を敬へ」の御教である。(中略)太子は佛教によりて當時の謬れる社会相と浅ましい人間相とを正さむと遊ばされたので、この御決心は「其れ三寶に歸せずむは何を以てか枉れるを直さむ」と仰せられたるに徹して知りうるのである。(中略)さればこの教法をもつて、この國體を蔽ふ妄雲を除去するときは兩者相合して清掃作用をなし、わが國本具の性徳を照乎としてその光を全現し來るべき筈である。⁸⁹

聖徳太子は、社会の非國家性と人間の罪惡性を是正するために、仏教を受容したと普賢は述べた。したがって、國体に蔽う雲を取除くことが仏教の役割であると論じた。そして普賢は、「世間虚仮唯佛是真」を、先の穢土と國體の關係と同様にこう解釈したのであった。

中宮寺の天寿国曼荼羅の繡帳銘にしるされたる太子の御持言に「世間虚仮唯佛是真」といふのがある。ひとやゝともすると「世間虚仮」の「世間」をもつて、わが國體を指すものとなし、この御言葉をもつて神國たる國柄を虚偽と貶するものとして難するが、それは思はざるの甚だしきものである。これは凡夫業感の穢惡の人生を称するものであつて、國體そのものを虚偽とするものでは断じてないのである。

凡夫業感の穢界は佛法によりてのみ、是正さるべきものなるを宣言明された御言葉であつて、これは終始變りなき太子の御信念をあらはすものと云ふべきである。 90

戦争を促進する「国体」を理想とすること自体、問題であることはいうまでもないが、そこでは現実社会の罪悪も個人の罪悪として収斂させることで、「神ながらの道」と真宗の矛盾を解決した。そして、宗教の役割は、個人の内面の乱れを取除き、社会をあるべき姿に「戻す」ことが主目的となつたのである。

以上のように、普賢は「神ながらの道」と浄土真宗の関係を論じた。そこでは仏教（真宗）は、「奉公」を目的とする「滅私」に限定され、「国体を蔽う妄雲を除去する」役割が強調された。総力戦体制が整備されるなかでの普賢の言論は、大東亜戦争が開始されるとともに先鋭化していく。こうした普賢の姿勢は、近代国家の教育を施され⁹¹、時代状況に即し真宗教学を論じてきた人物にとつて―昭和初頭には「無産者親鸞」を唱え⁹²、戦中期になれば今見てきたように「日本主義者親鸞」を論じるなど―、必然の帰結だったのかもしれない。しかし、議論をここで止めてはならないだろう。最後にもう一点考えておきたい。

普賢大圓は、一九四八（昭和二三）年四月、蓮如四五〇回忌を記念して出版された『真宗読本』で、「猶ほここに一言附加しておきたい」と示し、「世界を破壊のどん底につき落した今時の大戦は、要するところ、人類が宗教を持たなかつたに起因する」と述べた。そのうえで、

たとひ宗教をもつて居たとしても、それは形ばかりの宗教であつて、真実の宗教心を有せなかつたに よるのである人類が真実に宗教を持たざる時は、敵味方ともに自己を善しとして、真実に自己批判をなすということがない。ここに人類の悲劇が起きる。 93

と、戦争と宗教について語った。ここで普賢は、十五年戦争時の宗教（真宗）の様相を振り返り、「真実の自己批判をなすということがな」かつたと論じている。そして、続けて次のように示した。

聖徳太子は『十七条憲法』の中に「我必ずしも聖にあらず、彼必ずしも愚にあらず、ともに是れ凡夫のみ」にいふてあられるが、かかる人生批判は「篤く三寶を敬へ、三寶とは佛法僧なり」といふ宗教體驗より生れるものなのである。「ともに是れ凡夫のみ」の人間自覚のあるところ、平和の光は自ら輝かざるを得ない。 94

普賢は、「凡夫のみ」とする人間の自覚にこそ、平和が訪れると述べた。聖徳太子『十七条憲法』第二条の同文は、『神ながらの道と浄土真宗』にも引用され、「皇道真宗」の論拠とされていた。敗戦後に著された『真宗読本』では、これ以上、戦争と宗教をめぐる論述は見られないため、普賢がどういう意識をもって「一言付加」し、「真実に自己批判をなすことがない」としたのかについては判然としない。しかし敗戦後、普賢は

自らの教学理解を変えた。そこで、如何に真宗教学を論じたか検討し、戦中からの展開を確認することで、「一言附加」した内容について考えたい。それはそのまま、戦時教学を捉えかえす上でも重要な材料を提供すると考えられる。次節において、近年示された、「親鸞と日本主義」の論点を踏まえつつ、普賢大圓の真宗教学解釈に焦点を当て、本章を閉じることにはしたい。

第四節 戦時教学と真宗教学 ― 中島岳志の問いかけを基点として

二〇一七（平成二九）年、中島岳志によって出版された『親鸞と日本主義』（新潮社）は、その書名のおおりに、親鸞思想と全体主義的な国体論との関係性を問うものである。そこで中島が問いかけたのは、「親鸞思想の核心部分に、極めて危険な要素が内在しているのではないか。」というものであった。こういった投げかけに対して、親鸞仏教センター（真宗大谷派）で行われた研究会で、「構造ではなく解釈の問題ではないか」と質問がなされたという。

やはり「親鸞が危険と言うよりも、危険な人が親鸞を読んだのではないか」、つまり解釈の問題ではないかという疑問であった。（中略）単行本が刊行された時、周囲の親鸞学徒から沸いたのも、「構造より解釈の問題ではないか」という疑問であった。。

この問題について、現在、筆者は応答する材料は持ち合わせていない。ただ、名和達宣が「現代的な、「正しい」（と思い込んだ）解釈や価値観をもって過去を眺めたり切り捨てたりするのは、近代日本において親鸞思想が日本主義と確かに結びついたという事実の底にある問題を捉えることはできない」と指摘したように、解釈であれ、親鸞思想と結びついたという事実は捨て去ってはならない。中島が論じた親鸞思想の「危

うさ（および可能性）」を自覚しておくことは、戦時教学を考える上で重要であろう。⁷

そこで本節では、以上の課題を念頭におきつつ、普賢大圓の真宗教学理解に迫りたい。もちろん、そもそも戦時教学自体が普賢の教学理解ではないか、といった批判は承知している。だがここでは、一度「戦時教学」を括弧に入れ、戦中から敗戦後にかけての教学理解の変遷について検討する。そうすることで、普賢自身戦時教学を如何に捉えていたのか詳らかになるとともに、戦時教学を可能にした真宗教学とはどういった「解釈」であったのか明瞭になると考えられる。そこで、彼の教学理解の変遷について分析していくことにしたい。

第一項 戦中における普賢大圓の仏性論

普賢は『神ながらの道と浄土真宗』が刊行された同年、一九四一（昭和一六）年一月一日⁸に、『真宗思想史』を執筆している。その序言で、

宗教のもつとも理想的な形態は、救済者と被救済者とが、超ゆべからざる深淵を距て、相對峙しつゝ、しかもその間に救済なる事実が成立するところにある。換言すれば、救ふものと救はれるものとが、絶對他者として相對立しつゝ、しかも同一地盤の上にあるといふ辨証法的な性格を持つものであらねばならぬ。そして親鸞聖人の宗教たる浄土真宗は、かゝる形態を圓かに具備してゐる唯一の宗教であるとい

ふのが私の信念である。真宗の学はこの基礎的事実の上に建設されねばならぬと考へるのであるが、そこには盤根錯節もたゞならぬ難問題が無數に潜在し、学者をして長嘆息せしむることしば／＼である。

と述べ、宗教は救済者と被救済者の関係にその要点が収斂すると論じた。そして救済とは、対立しつつ連続するという矛盾を「止揚」するところに成立すると示した。普賢にとつて、この救済者と被救済者の関係性は、真宗学における最大の課題であり、それは敗戦後においても継続する。一九五〇（昭和二五）年に刊行した『真宗概論』でも、「この如来と衆生との交渉の仕方を明かにすることが、真宗学の根本的課題であつて、これさへ解決すれば、すべての問題は自ら氷解し得られるともいふことが出来る。」と記している。

もちろん、一般的に救済教とされる浄土真宗において、この両者の関係性があるのは当然である。そのうえで、普賢が特に課題としたのが「仏性」の問題であつた。真宗思想において「仏性あり」とすれば、衆生と仏の絶対的他者性は喪失する。その一方で「仏性なし」とすれば、以下に示されるように、「仏といえども衆生を救ひ得ざる筈である」と述べる。

たとひ全分他力によりて救はれるにしても、その他力によりて救はれうる可能性が人間になきときは、佛といへども衆生を救ひ得ざる筈である。いま茲に可能性といふは、かゝる救済可能の地盤をいふ。而

して、この救済可能の地盤とは何かと云へば、それは人間と佛とが共によつてもつてその本質とするところのものでなければならぬ。(中略)これ即ち佛教に所謂佛性なるものであつて、佛に佛性あるはいふまでもなく、衆生にも亦これあるによつて救済は成立する。 101

普賢は、これまで積み重ねられてきた宗学の研鑽・議論においても「仏性」の解釈が通底する問題であるとし、そこから展開する「衆生と如来が如何にして交わるか」という点に、真宗教学の難点があると指摘する。そして興味深いことに、普賢自身、『真宗思想史』から『真宗概論』へと至るあいだに「仏性」についての解釈を深めていく。この間にあるのが、敗戦であり、先に見た『真宗読本』である。では、普賢の「仏性」解釈について窺っていくことにしよう。

『真宗思想史』において、普賢は道振の「無自性仏性説」こそが、「真宗の仏性論としては最高の標準にまで到達せるもの」であると高く評価し、次のようにまとめる。仏性とは、「一切万物の性質不定を意味するもので、萬法のほかに仏性なる一存在を想定すべきでない。萬法が縁をまちて、いろ／＼に變化して行く無自性空なる點」を名付けていうのである。つまりそれは、固有の本質(自性)をもたないため、「仏縁に遭へば仏性となり、魔縁に會へば魔性となり、百縁百性、千縁千性、縁次第で如何なるものともなる」。そのため、「仏性」は他の言い方をすれば、「中道とも法性とも真如とも一如」などということができる¹⁰²。

普賢にとって、衆生の上に「仏性」なるものを認めることは、救済を考えるうえで必要であった。仏性を認めず、衆生と如来とが「異質」の存在であるとすると、衆生が救済される基盤や善の根拠が消失してしまうという。

衆生そのものに佛性の存在を否定し去つた結果、如来と衆生とを全く本質の異なるものとなし終り、ために如来廻向法を受容する可能性及び善の根拠を、衆生に於いて認め難いといふことである。 103

ただし、衆生の上に善の根拠を認めるといっても、「衆生自らの力にて善を生起し得る力あり」というのではない。普賢は「絶対他力を標榜する真宗の立場」としては、「それは全く願力によるものと云はねばならぬ」ともいう。そのため、あくまで仏性は、「善を起さしめる根拠若しくは地盤」として解釈すべきであると述べた。さらに、そうした考えから普賢は、浄土と穢土の相違も「業力の所感」より区別されるにすぎないとし、次のように論じている。

凡そ宇宙に於けるすべての事象は、業力所感なりといふことは仏教全般に通じて真理である。たゞその業力に有漏なるあり、無漏なるあり、我々のなすところの業は煩惱と俱生俱滅して互に勢力を増加せしむる有漏汚染のものなる故に、この業力により感得し来れる世界は即ち生死の迷界である。これに対し弥陀浄土は煩惱と俱ならざる如来清浄の無漏業力によりて感得せられたるものなるが故に生死を超越せ

る悟界となる。然り而して悟界と迷界と、迷悟の差ありと雖も、真如实証より縁起し来らざるはない。104

道振の解釈を普賢が高く評価したのは、『大乘起信論』の解釈の一つとされる「真如縁起」の思想に合致することがその理由の一つであった¹⁰⁵。普賢は、道振の仏性論を「真宗を大乘仏教共通の原理の上に立脚」させたところに、その価値を見出した。

そのうえで普賢は、道振の仏性論を積極的に解釈し、「かゝる考へ方によれば、衆生即ち迷界は真如が無明の縁によりて展開せるものであり、佛即ち悟界はその無明を除去して、唯真如となるのであるから、佛と衆生は同質ならざるを得ない¹⁰⁶。」と述べた。つまり、突き詰めれば、穢土と浄土の相違も衆生の「業力所感」、内面性の問題であり、無明を除去さえすれば、衆生は仏と同等になり、さらにこの世界も浄土となりうると考えられる。

ところで、この真如縁起に基づき仏性を解釈すると、阿弥陀仏もあくまでもその成立の過程から言えば、「諸仏と別に超異するところはな¹⁰⁷」くなってしまう。そのため普賢は、衆生と仏をあくまでも異質であるとする説と比較し、同質説の欠点を次のように指摘している。

真如を限定し、衆生を唯無明とする異質論に於いては、衆生の無明界より佛の真如界に証入することは、結局真如の具現者たる弥陀に帰一せなければ不可能であるから、この立場に於いてこそ理論上の価値批

判たる「約法廢立」が成立するのである。然るに同質論に立つかぎり衆生に於ける法性真如を認めねばならず、法性の普遍を認める限り、理論としては聖道の成仏のゆるすことになる。従つて聖淨二門の廢立は約法廢立は成立せず、実践上の価値批判たる「約機廢立」のみに止まらねばならぬ。 108

ここでは、聖道門と淨土門の相違をどのように捉えていくかに論点が置かれているが、角度を少し変えて考えると、同質論では淨土教が有する阿弥陀仏の絶対性が減退する欠点が否めず、あくまでも問題は衆生の側に限定されていく。それは「約機廢立」にも象徴され、あくまでも「權仮」は「機」に約したものであると捉えられ、機の問題に収斂していく。もちろんこういった批判に対し、同質論を説くものは答えていくわけであるが、普賢自身、難点をすべて克服されたわけではないと述べるように課題として残されていく¹⁰⁹。敗戦後、こうした真宗の「仏性」解釈を普賢は進展させる。

第二項 戦後における仏性論の展開と否定性

さて敗戦後、普賢は『真宗概論』の序で次のように述べている。

『真宗思想史』に於ては、著者は大體、空華学派の立場を取らず石泉学派の立場に立つてゐた。そして衆生論を論ずるに當つては、道振師の無自性仏性説によつてゐたのである。然るにその後、無自性仏性

説を更に進展せしめて行くとき、結局空華学派の立場に近づかざるを得ないことになった。 110

普賢は、石泉・道振の解釈から空華学派の解釈へ次第に近づいていったという。『真宗思想史』の括りでいえば、仏と衆生の關係が「同質論」から「異質論」へと変わっていく。普賢は、そもそも『真宗思想史』において空華学派の解釈を「衆性（ママ）論は絶対他力を強調するといふ點に於いて、大いに見るべきものがあるが、論理の上に於いて相当の難點を有する事を指摘せねばならぬ」としていた¹¹¹。

空華学派の説は、従来「名号仏性遍満説」といわれ、「真如そのものの具現が弥陀であり、衆生は無明そのものとする」ため、衆生本具の仏性を認めないところに、その特徴がある。『涅槃經』に説かれる「一切衆生悉有仏性」とは、如来側の話であり、衆生側からいえば、仏性は未だ自己のものとなっていない。仏性（眞如法性の理）は、「名号」におさまっており、その「名号を全領する信心獲得の最初の時間たる聞信の一念」の時に、初めての自己の所有になるという。さらに、「眞仏土卷」の「惑染の衆生はこゝにして性を見ること能はず、（中略）安樂仏国に到れば即ち必ず仏性を顕す¹¹²」という文から、現実世界の仏性の開顕の不可能性を説き、浄土に往生した時、初めて開顕するとされる。あくまでも、当益としての「悉有仏性」を論じていく¹¹³。

普賢はこの空華学派の説に対し、「相当の難点を有す」というが、その中心は先に見てきた、「成仏の可能

性なきものを、仏と雖も如何にして成仏なさしめるのであろうか」というものであった。さらに、仏性の開顯も、「衆生本具の仏性を開顯するといふのではなく、如来廻向の信心仏性を顕現して滅度を証するといふのである」ことに難点を抱えるという。つまり、「仏廻向の仏性を浄土に於いて開顯するといふのであつて、衆生そのものは依然として無明のまゝに放置せられるのであるから、仏因仏果の難に陥らねばならぬ」と述べたのであつた¹¹⁴。では敗戦後、普賢は空華学派のどのような思想を受容したのだろうか。

時代は下るが、如来論及び衆生論の真宗教学上の發達をしめた、『真宗教学の發達』（永田文昌堂、一九六三年）にその詳細が述べられている。そこで次のように論じている点は、普賢における敗戦後の思想、問題意識を窺う上でも重要であろう。少し長いが、極力省略せず引用しておく。

石泉・空華の宗学は、決して完全無欠なるものとは云い得ないのであつて、おのおのそれ相当の欠点を包んでいる。（中略）石泉の謂わゆる法義の分齊による本師本仏説は、相対的な弥陀の地位しか確立し得ず、また空華の本具仏性否定説は、他力回向法に対する衆生の受容性を認めず、生仏二元的思想に陥いるおそれがある。この両学派の持つ宗学としての欠陥は、どうすれば補填することが出来るであらうか。これは今後の宗学に課せられた課題であるが、この課題を成就するための論理を与うるものが、道振の無自性仏性説ではないかと考えられる。かゝる考えに立つて、筆者の管見を一言するならば、空華の如来觀に立ちつつ、道振の仏性論を用うるときは、阿弥陀仏の絶対的地位を確立すると共に、衆生に於け

る他力回向法の受容性を認めつつ、しかも無有出縁の機の深信を説くことが出来ると思う。 115

普賢は、ここで道振の仏性説と空華学派の如来觀を組み合わせることにこそ、宗学の目指す場所があると説示した。空華の如来論では、仏と衆生の「無始以来の対立」を論じ、「真如そのものが人格的に阿弥陀仏となり、無明そのものの起動せるを衆生」とする。そして「如来は無始以来の仏であるから、事実在於いて凡夫たりしことなき本来の覺者である」という¹¹⁶。そのため、「弥陀は真如そのものの人格化せる無始無終・従果降因の仏であるが、諸仏はこれとは異なり、迷界の有情が従因至果せる有始無終の仏である」。したがって、「弥陀は十方法界の本師となり、本仏とならざるを得ない」と、他の覺者に比して「相対的思議を絶した絶対者」としての阿弥陀如来が強調される¹¹⁷。そのため空華学派にとって、「一如とは弥陀一仏」に限られるのであった。

こうした考えは、同質論を主張する教学者と本来的に相容れない。にもかかわらず、普賢は両者の合一を目指した。『真宗概論』においても、道振の仏性論を論じるなかで、普賢は「一つ注意すべき」として、「無自性の故に衆生の煩惱性はそのまま仏性であるから、衆生の立場より衆生に仏性ありとしてはならぬといふ点である」と示した。「若ししかるときは衆生に仏性ありといふことになり、真宗の特色たる衆生の絶対的なる自己否定をさまたげ」ることになると論じたのであった¹¹⁸。そこには、戦時教学に対する回顧があつ

たのかもしれない。普賢は『真宗読本』で、先に見た戦争と宗教への言及の手前に次のように述べている。

宗教は人間が仏といふ絶対者の前に立つ場合の生活である。人間は人間を超えた絶対者の前に立つ時、はじめて真実の自己の姿を見せつけられる。人生は人生を超えた浄土の前在るとき、はじめて真実の真相を觀じられる。ここにこそ全き人間の自覚が生まれる。如来及び浄土の光に照らされるとき、人間は心の奥の奥底まで反省せしめられ、人生の限の隈まで批判せしめられる。人間の自覚は宗教的省察に入ることによつて、真実の自覚に達するのである。 119

ここで普賢は、真実の自覚、さらには自己や現実の否定は、自己と異質な超越した絶対的他者の前に立つた時に初めて成立すると主張し、そこにこそ本来の人間の姿への自覚があると論じたのであつた。この点について、次の末木文美士による家永三郎の研究を参照しておきたい。

末木は、家永が「否定の論理」で、否定ということに強いこだわりを見せながら、どうして安易と言つてもいいほど現世的方向に転ずることになつたのかと疑問を提起し、次のようにその要因を示している。

思うに、『否定の論理』では、現世否定ということが言われながら、それではその「現世」に対して、どのような「現世ならざるもの」が立てられるのか、必ずしも十分に検討されていないという問題があるのではないだろうか。キリスト教の場合、絶対神や天国の概念がはっきりしているが、仏教の場合、そ

れでは捉えきれないところがある。清沢的に「絶対無限者」を立てるのは、キリスト教の影響を強く受けており、必ずしも仏教の場合それで十分に説明しきれるものではない。浄土信仰の場合でさえ、決して阿弥陀仏は唯一神的な絶対性を持たない。120

ここで、末木が「浄土信仰の場合でさえ」として論じたことは、普賢の仏性論の展開にも当てはまるといえよう。戦中の『真宗思想史』では、弥陀と衆生の同質性が強調され、悟界と迷界の相違は「業力所感」によるものとされた。敗戦後も「無自性仏性説」における「業力所感」の論理は維持しつつ、如来を「絶対的な他者」と位置づけ、自身との隔絶の強調に力点が置かれた。このことは『真宗読本』において、「真実に自己批判なすこと」が足りなかったと論じていることから、自己の内面を通ず形ではあるが、「現世否定」の強調や不断性が目指されたと考えられる。そして「ともに是れ凡夫のみ」の人間自覚のあるところ」に、「平和の光は自ら輝かざるを得ない」と、普賢はこうした「出離之縁」がない凡夫としての自覚にこそ、平和が訪れると論じた。この点は、敗戦後における普賢の「信仰と実践」の論理からより明瞭になるだろう。次章で詳述することにした。

以上の普賢大圓における戦時教学と真宗教学解釈の結びつき、その変遷を考えたとき、中島が指摘するように、親鸞思想の中に、戦時の思想を生み出す「危うさ」があったとする考えは理解できる。道振の解釈が

親鸞思想とは異なるのではという主張も想像つくが、ここで重要なのは、戦時という特殊な状況下でない場所ので生み出された解釈が、手を加えられずに、構造的に結びつく可能性があったということである。その点は、真宗教学を研究するものにとっては看過してはならないといえるのではないか。

ただし、だからといって、この道振の「無自性仏性説」を悪しき教学解釈であると切り捨てる訳にもいかない。例えば村上速水は、遊亀教授が仏教倫理を論じる次の文言を引用し、人間の積極的な善への可能性を導くものとして評価し、一般的な大乘仏教との親近性からも真宗仏性論として認めている。

親鸞においては自力的であることが実は人間の本来的な在り方であった。そこでは人間はエロース的存在として、つねに自らのうちに善の可能性を信じ、未来を創造する意欲的人間である。なんびとも人間 self 的に自覚に立つかぎり、自らを愚悪と考え、自ら善への道を杜絶されたものと考えすることはできない。…なるほど人間は悪への可能とその誘惑を否定できないが、同時にまた善への可能を自覚している。善をも悪をも意志できる自由な存在である。…人間が悪への執着を断ちきれないという意味で人間は煩悩的存在であるが、しかしそれは決して善への可能性を否定することではない。 121

村上はこの遊亀の指摘を参照しつつ、道振の仏性論からは、衆生に善的可能性を認め、現実に対して積極的に活動する「主体」が形成される可能性があると論じた。次章において詳述するが、ここに敗戦後も、普

賢が「無自性仏性説」にこだわった理由があると考えられる。

おわりに

大正後期における「社会」の発見という事象によって、真宗教学は現実社会に起こる諸問題と自己の罪悪性の関係性について問われた。そこで梅原真隆は、親鸞像を下地とした教義解釈から社会の罪悪を自己の問題として引き受ける姿勢を主張していた。昭和初頭の社会事業、とりわけ本願寺教団が力を注いだ刑務教誨・保護事業上にも、同様の思想が見られ、人間の持つ罪悪の不変・普遍性から「悪人の宗教」たる親鸞思想の有用性が論じられる。と同時に、「社会現象」として犯罪が捉えられ、一人ひとりが自己の問題として自覚することによる社会全体の浄化の必要性が示された。また、ここでは「社会」が「家」という言葉に置き換えられ、在家仏教である「家の宗教」たる親鸞思想こそが、この「社会全体」の浄化を進めることに適していることが強調された。しかし、治安維持法による共産党関係者の弾圧や宗教弾圧、そして一九三七（昭和一二）年の盧溝橋事件に伴う日中戦争の全面展開以後、国家総動員法が施行されるなど総力戦体制が整えられていくなかで、その役割や思想が変化していった。

刑務教誨・保護事業も、「銃後治安・人材確保」といったことを国家から求められた。本願寺教団は「本派司法保護事業協会」を設立し、教化の対象を刑務収容者のみならず、その家族にまで広げた。しかし、そこでは個人の罪は社会の罪であるとする構造自体は同じであるが、その社会が指し示す範囲が変調したと考え

られる。国家を含む俗世の大きな共同体から、犯罪者とその周辺を指し示す共同体へと変わった。これによつて、それまで他者の罪悪を、(私を含む) 社会の罪悪として自覚するための「浄土」という超越性によつて保たれていた慈悲が、「皇室を中心とした大家族」という家族国家の愛によつて取つて代わられた。そして、家族国家たる共同体は、愛や慈悲を担うものとして存在するようになり、罪悪の問題は犯罪者とそれを取り巻く私的な環境に限定された。こうした変化によつて結びついた戦時思想と親鸞思想の関係は、教誨・保護事業に止まらず、戦時教学の論理構造からも見られる。以上を踏まえたくうえで、梅原思想との関係性からもう一点、親鸞思想に基づく保護事業と戦時思想との関係性を指摘した。

梅原も、大正期において「釈放者の保護」は真宗が率先して行うべきだと主張し、思想的な連関性を述べた。ここで示されていた思想は、昭和初頭の刑務教誨と類似する。梅原も総力戦下において、後の保護事業と同様の主張をし、家族国家観に基づいてその思想を論じた。そこで、大正期の思想構造との連続性があつたのではないかと指摘した。梅原が論じた「他者(社会)の罪悪」を「自己の罪悪」として自覚し、共に「懺悔」することで社会が浄化するという考えは、真実を起点とした批判的対峙はあるものの、それは各個人の「懺悔(自己否定・内省)」へと収斂する。よつて、他者あるいは現実に対する「否定性」や対立は存在しないことになる。自己の不実性や罪悪性の自覚から共感することで、「他者」へと広がりを見せるが、そこにあるのは他者に対する「否定」ではなく、最終的には「肯定」のみが存在する。つまり、社会と自己との関係

を意識しつつも、それは「共感」という肯定のつながりであり、そこに歴史的現実（社会）を変える（止揚する）という発想は生まれづらい。こうした点は、梅原や刑務教誨・保護事業が総力戦において、無理なく接合できた要因と考えられる。

一九四〇（昭和一五）年七月に、「新体制」運動を掲げた第二次近衛内閣が誕生すると、本願寺教団は、宗制を改編するなど戦争色を一層強めていった。このような状況の中で、「時局と真宗教学」の関係性について真宗学者たちも議論し、真宗教学は戦時教学へと変貌していった。第三節では、新体制が整備されていく中で執筆・刊行された普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』から、総力戦体制下における真宗教学の構造について確認した。

普賢は同著において、宗教の有する特徴を「現実否定」にあると論じ、浄土や涅槃というものは、人間の絶対否定上に現れるものであって、現実の世界と異質な世界であると説示した。こうした普賢の宗教観であれば、近藤俊太郎が指摘したように、本来、現実の国家（国体）と否定的に向き合うことにつながるはずである。しかし普賢は、その「否定性」を私的領域に限定し、あくまでも「衆生業感の世界たる人生にとどまる」としたのであった。そして、人間の罪悪性を取り払うことで、「神ながらの道（国体）」を顕彰することこそ、真宗の役割であると強調したのであった。このように、普賢は両者の矛盾を解消し、「戦時教学」を形成していった。

さて、以上のような総力戦体制下における普賢の言論を受けたうえで、第四節では、昨今中島岳志が提起した間に導かれつつ、「戦時教学」を一度括弧に入れて、真宗教学との連関性、さらには普賢における解釈の転換から、戦時教学の問題点を普賢がどのように捉えていたか検証した。中島は、親鸞思想の核心部分に、全体主義的な国体論と類似した構造があり、そこに「危険な要素」があるのではないかと指摘した。こうした中島の問いかけに対し、様々な意見が提出され始めているが、そこでは「教義自体の問題ではなく、解釈した人の問題ではないか」といった言及がなされている。筆者もそのように考えたいが、解釈であれ、日本主義と確かに結びついた事実があり、その根底にある問題について考える必要があるだろう。

普賢は、『神ながらの道と浄土真宗』を刊行した年、『真宗思想史』という著作を執筆している。ここでは、真宗教学の根本は「仏性」にあり、宗学史上の最重要の課題であると指摘した。同著で普賢は、道振の「無自性仏性説」こそ、親鸞思想の「仏性」解釈であると高く評価した。この説は、『大乘起信論』の「真如縁起説」に類似し、仏性には自性があるわけではなく、様々な縁に従って、性質を変えるものであると述べた。普賢は、衆生が仏性を有さなければ、阿弥陀如来といえども救済することは難しいと考えた。そのため他力の救済を維持しつつ、「仏性」を論じる「無自性仏性説」を真宗における仏性論であると述べた。しかしこの無自性仏性説では、突き詰めれば仏と衆生は同質となり、現実に対する認識（穢土か浄土か）も、衆生の業力所感によるものとされる。こうした論理は、戦時教学と同様の構造といえることができるだろう。

敗戦後、普賢はこうした仏性論を發展させた。敗戦後に出された『真宗概論』や『真宗教学の発達』において、普賢は「無自性仏性説」を下敷きとしつつ、空華学派の如来觀を受容し、真宗の仏性論を考える必要があると述べた。空華学派の如来論では、仏と衆生は無始以来の対立が強調され、一如（真如）は阿弥陀仏に限定されるなど、阿弥陀仏の絶対性が強調される。そのため、道振の考えと矛盾する点を含んでいる。普賢は真宗仏性論の学説を整理する中で、衆生と如来の関係について、道振は「同質論」とし、一方、空華学派は「異質論」としていた。にもかかわらず、両者の説を結びつけることが必要であると論じたのであった。なぜ、普賢は仏性論を發展させたのだろうか。その理由の一つとして、「戦時教学」に対する「反省」があったのではないだろうか。

普賢は、一九四八（昭和二三）年に著した『真宗読本』で、人類が真実に宗教を持たず、真に自己批判が行われなかったことで戦争が起きたと論じている。そして人間は、人間を超えた絶対者の前に立つとき、はじめて真実の自己の姿が見せつけられ、人生の隅々まで批判されると述べた。つまり、如来の絶対他者性を強調することで、自己を「出離の縁のない凡夫」として自覚し続けることを主張した。そのうえで、普賢は如来論以外の側面では、「無自性仏性説」を評価し続ける。そのように考えたとき、私たちの「業力所感」である現実も問われ続けることにつながると考えられる。この点については、次章において詳しく論じることにした。

以上の検討を踏まえ、考えなくてはいけないことが二点ある。第一に、道振の仏性説が戦時という特殊な状況下ではないところで生み出され、それが普賢の戦時教学へと手を加えずに、構造上結びついたという事実である。第二に、道振の仏性説自体は、敗戦後においても普賢が評価し続けていることである。敗戦後の普賢の「信仰と実践」論を窺えば、この仏性論は積極的な役割を演じている。中島の問題提起を受けたうえで、我々真宗教学を研究する者が自覚しなくてはならないことは、こうした「二面性」が真宗にはあるということである。そのことを明瞭にするために、詳細は次章に譲り、本章を閉じることにしたい。

- 1 龍溪章雄「真宗教学者における歴史と責任―教学者の戦争責任をめぐって―」(『真宗研究』第二九輯、一九八四年、同「教学の戦争責任―近代真宗教学史の敗北状況を問う―」(『靖国を撃つ―親鸞・教学・教団』永田文昌堂、一九八四年、福嶋寛隆監修・「戦時教学」研究会編『戦時教学と真宗』(全三巻、永田文昌堂、一九八八〜一九九五年)、赤松徹真「天皇制ファシズム期の真宗―西本願寺教団の報国信仰運動をめぐって―」(日野昭博還暦記念論集『歴史と伝承』永田文昌堂、一九九八年)、同「日本ファシズム成立期の真宗―日中戦争との関係を中心に―」(『仏教史学研究』第三二巻第二号、一九八八年)、同「戦時下の教学と融和運動―西本願寺教団の場合―」(仲尾俊博先生古稀記念会編『仏教と社会』永田文昌堂、一九九〇年)、同「総力戦下の真宗の「神祇」・「国体」観の位相」(『龍谷史壇』第一〇六号、一九九六年)、同「総力戦下の神仏問題と本願寺派「宗制」」(『真宗研究』第五二輯、二〇〇八年)、大西修『戦時教学と浄土真宗―ファシズム下の仏教思想―』社会評論社、一九九五年など
- 2 赤松徹真「差別事件から問われる真宗の教学的課題―「業・宿業」問題・真俗二諦・信心の社会性をめぐって―」(『部落解放』第四二二号、一九九七年)
- 3 龍溪章雄「真宗教学における戦争責任の問題―戦後真宗教学者の動向をめぐって―」(信楽峻磨教授還暦記念論集『親鸞と浄土教』永田文昌堂、一九八六年)
- 4 中島岳志「親鸞と日本主義」(『考える人』二〇一〇年冬号〜二〇一二年冬号、二〇〇九〜二〇一一年)、同『親鸞と日本主義』新潮選書、二〇一七年。新野和暢『皇道仏教と大陸布教―十五年戦争期の宗教と国

家』社会評論社、二〇一四年。

⁵ 教誨・保護事業の展開と戦時協力との関係性は、しばしば「思想犯・転向者」との関係性から指摘されている（殿平善彦「転向」と仏教思想」（『戦時下の仏教』講座日本近代と仏教6、国書刊行会、一九七七年）や、大西修『戦時教学と浄土真宗―ファシズム下の仏教思想―』社会評論社、一九九五年など）。本論では、本願寺教団から出された書物を参照し、思想面に焦点を絞って検討を進めたい。

⁶ 『教海一瀾』第七二九号、一九二七年五月二五日

⁷ 黒川みどり「改造」の時代」（『岩波講座 日本歴史』第一七巻、近現代3、岩波書店、二〇一三年参照）

⁸ 山川均「改造十年の回顧」（『改造』一九二九年四月）

⁹ 足利瑞義「訓告第二號」昭和三年四月二五日（『教海一瀾』七四〇号、一九二八年五月七日、四六頁）

¹⁰ 足利瑞義「訓告第二號」昭和三年四月二五日（『教海一瀾』七四〇号、一九二八年五月七日、四六頁）

¹¹ 社説「赤化思想と仏教徒」（『教海一瀾』七四〇号、一九二八年五月七日、二頁）

¹² 奥平康弘『治安維持法小史』岩波書店、二〇〇六年、一三二〜一三三頁参照（原著は一九七七年、筑摩書房）

¹³ 『教誨研究』第六卷第一〇・一一合併号（一九三二年、一〜三頁）や教誨百年編纂委員会『教誨百年』上巻（浄土真宗本願寺派本願寺・真宗大谷派本願寺、一九七三年、一六五〜一七一頁）を参照。この会同に對し、大西修は司法大臣の訓示などから、国家権力の側との癒着であり、天皇制イデオロギーの実践に取り込まれていく過程であると論じている（大西修『戦時教学と浄土真宗―ファシズム下の仏教思想』社会

評論社、一九九五年、一三四〜一三八頁)。大西が指摘するように、この会場で「各位は思想犯収容者に対しては須らく先づ思を茲に到さしめ静に省みて祖先の思想生活を理解し我が国民本来の魂に目覚め以て社会生活の実情に處するの途を發見すべき機縁を作らしむるやう最善の努力を拂」うように述べられている(『教誨研究』第六卷第一〇・一一合併号、一〜三頁)。

¹⁴ 声明が發表された一九三三年六月以降、一カ月間で共産党関係者で未決囚の三〇% (一三七〇人中四一人)、既決囚の三四% (三九三人中一三三人) が「転向」したとされる(内務省警保局編『昭和九年度に於ける社会運動の状況』一九三五年)。

¹⁵ 教誨師と転向の関係については、佐々木政文「昭和初期司法省の転向誘発政策と知的情報統制―司法権力による「読み」・「書き」の掌握過程」(『歴史学研究』第九六五号、二〇一七年)に詳しい。

¹⁶ 奥平康弘『治安維持法小史』一七八〜一八〇頁。政府は、この保護觀察について昭和八年にはすでに法案を提出していた。制定が昭和一年と、時間を要した点に理由についても同著に詳しい。

¹⁷ 『教海一瀾』第七九二號、一九三二年二月一五日、一八頁

¹⁸ 教誨百年編纂委員会『教誨百年』上巻、三一七〜三三〇頁

¹⁹ 赤松徹眞「日中ファシズム成立期の真宗―日中戦争との関係を中心に―」(『仏教史学研究』第三一卷第二号、一九八八年、一三八頁)

²⁰ 岩村通世「巻頭言 刑務教誨司法保護事業研究所開所に當りて」(『教誨と保護』第一四卷第八号、一九三九年八月、三頁)

- 2 1 『教誨と保護』第一四卷第八号、一九三九年八月、七〇頁。
- 2 2 『宗教と行刑』三頁
- 2 3 『宗教と行刑』一九八頁
- 2 4 藤音得忍編輯兼発行『宗教と行刑』本派本願寺教務部社会課、一九二七年、緒言
- 2 5 『宗教と行刑』一九二〜一九三頁
- 2 6 『宗教と行刑』一九三〜一九四頁
- 2 7 『宗教と行刑』一九五頁
- 2 8 『宗教と行刑』一九五頁
- 2 9 『宗教と行刑』一九八〜一九九頁
- 3 0 『教誨百年』上巻の冒頭においても、「第一に挙ぐべきことは悪人正機説との関係である」とし、「この教義は行刑の対象である受刑者、被矯正者と、最も密接な関係を呼ぶものと考えられる(三三頁)」と、悪人正機こそが親鸞の教への教誨事業における有用性を示すものとして論じられている。
- 3 1 繁田真爾「清沢満之「精神主義」再考―明治後半期の社会と「悪人の宗教」―」『仏教史学研究』五四号一巻、二〇一一年)、同「方法としての〈清沢満之〉の可能性―「悪」と近代への問い」『現代と親鸞』第三五号、二〇一七年)。
- 3 2 『宗教と行刑』五頁
- 3 3 『宗教と行刑』三頁

34 単なる一犯罪者が生ずることも偶然でないことは勿論で必ず因縁果の法則の上に発生するので、フェリーは此を個人的若くは人類学的要素、物質的若くは自然的要素、社会的要素の三つに分類してゐる、第一の中に含まれてゐるものは年齢、生別、職業、階級等であり、第二の裡には民族、氣候、気節等があり、第三の社会的要素の内には人口の疎密、輿論、慣習、宗教、社会教育それから経済状態産業等が包含せられてゐます。(中略)先に云ふ第一の個人的又は人類学的要素、後に云ふ先天的遺伝又は生れながら持つ環境は即ち因であり種である、そして先きの第二第三と後の後天的環境は即ち縁であり、種の發育に於ての光線や、雨露のやうな地位に相当するのです、従つて一つの犯罪現象も此を周る社会の環境のすべてに影響せられる限り理論としても勢ひ広範に互ふことは否まれぬのです、(『宗教と行刑』五〇七頁)

35 『宗教と行刑』一九六頁

36 『宗教と行刑』一八九頁

37 『宗教と行刑』一八八〜一八九頁

38 『宗教と行刑』一九九頁

39 『宗教と行刑』一一頁。

40 『宗教と行刑』(一九九頁)で次のように述べられている。

家を包容して家の上に生活の基調を樹立し、やがて社会に完全に復帰し、生の悩ましい、生きることの苦しみの中にも如來の恩寵に対し、この感謝と懺悔、おがむことゝ、あやまることが極めて自然に與へられることは地上での尊さの極みであります。

- 4 1 『宗教と行刑』七〇八頁
- 4 2 「本願寺派司法保護事業協会々々則」(『宗門人と司法保護事業』後編、龍谷叢書第一三輯、本派本願寺審議部、一九四一年、二九頁)
- 4 3 『宗門人と司法保護事業』後編、四頁
- 4 4 『宗門人と司法保護事業』後編、八頁
- 4 5 『宗門人と司法保護事業』後編、三〇四頁
- 4 6 『宗門人と司法保護事業』後編、二二〇二二頁
- 4 7 『宗門人と司法保護事業』後編、二二〇二三頁
- 4 8 梅原真隆「宗教と司法保護」(小田初編集・発行『講演集』和歌山司法保護委員会、一九四〇年、四二頁)
- 4 9 梅原真隆「宗教と司法保護」四六頁
- 5 0 栄沢幸二「大東亜共栄圏」の思想』講談社現代新書、一九九五年、一七二頁
- 5 1 ただ、「共感」に基づく「肯定」は、同時に「他者」に対して、自分の感覚を基準に裁くことにつながるといえる。こうした点は、「同朋主義」の問題とも接合すると考えられる。つまり、梅原も『興亜精神と仏教』(本派本願寺派教務部、一九三九年)において、「正しきものは生かし、悪しきものを亡ぼさんとする(戦時教学)研究会『戦時教学と真宗』第二卷、三〇三頁」と論じるなど、総力戦体制時においては「排他性」と「暴力性」として現れている。こうした点は、真宗の同朋主義とともに考える必要があり、梅原の思想変遷とともに改めて考察が必要であろう。そのなかで、この同朋主義の課題と可能性の両面に、「他

者論」から検討したものに、釋大智「親鸞思想と同朋主義の展開」(『宗教と倫理』第一八号、二〇一八年)がある。

⁵² 赤松徹眞「本願寺教団における「戦時報国体制」の確立―所謂「中央協力会議・中央審議会・研究会など及び識者」の役割―」(福島寛隆監修『戦時教学と真宗』第三卷、永田文昌堂、一九九五年、五六四―五六九頁)

⁵³ ここで普賢を対象とする理由は、決して戦争讃歌の姿勢を批判するためではない。事例としてあげるのは、歴史(教学史)における一つの事実を示すためであり、その歴史的事実を検証するためである。

⁵⁴ 普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』仏教新体制叢書第三輯、文化時報社出版部、一九四一年、五六頁

⁵⁵ 大西修「普賢大円の戦時教学の一側面…「没我」という概念を中心として」(『仏教史研究』第二五・二六号、一九八九年)などを普賢の戦時教学を論じるにあたっては参照している。

⁵⁶ 近藤俊太郎「戦後親鸞論への道程―マルクス主義という経験を中心に」(『仏教文化研究所紀要』五十二号、二〇一四年)

⁵⁷ 赤松徹眞「日本ファシズム成立期の真宗―日中戦争との関係を中心に―」(『仏教史学研究』第三二卷第二号、一九八八年)

⁵⁸ 赤松徹眞「日本ファシズム成立期の真宗―日中戦争との関係を中心に―」一四二頁

⁵⁹ 龍溪章雄「天皇制ファシズム期の真宗の一断面―西本願寺教団における「聖徳太子奉安様式」の制定―」(『龍谷大学論集』第四三三号、一九八九年)

60 赤松徹眞「西本願寺教団における所謂「報国信仰運動」の展開」『仏教史研究』第三二号、一九九五年

61 龍溪章雄「教学の戦争責任―近代真宗教学史の敗北状況を問う―」『靖国を撃つ―親鸞・教学・教団』

永田文昌堂、一九八四年

62 『教海一瀾』（第八二八号、一九四〇年）にも、以下の宗教団体法第一六条が掲載されている。

宗教団体又ハ教師の行フ宗教ノ教義ノ宣布、若ハ儀式ノ執行、又ハ宗教上ノ行事ガ、安寧秩序ヲ妨ゲ、又ハ臣民タルノ義務ニ背クトキハ、主務大臣ハ之ヲ制限シ、若ハ禁止シ、教師ノ業務ヲ停止シ、又ハ宗教団体ノ設立ノ許可ヲ取消スコトヲ得

63 新野和暢『皇道仏教と大陸布教―十五年戦争期の宗教と国家』社会評論社、二〇一四年、一九頁

64 新野和暢『皇道仏教と大陸布教―十五年戦争期の宗教と国家』八三頁

65 龍溪章雄「真宗教学者における歴史と責任―教学者の戦争責任をめぐって―」『真宗研究』第二九輯、

一九八四年）

66 新野和暢『皇道仏教と大陸布教―十五年戦争期の宗教と国家』二八二―二八四頁。そのうえで、新野は真俗二諦論が「真俗一諦論」に至ることで、皇道仏教が成立したとする。すなわち日中戦争以後、真宗教学者は真俗二諦まで放棄し、真諦と俗諦の二つの道が一つの諦、つまり「天皇道」に集約されていく構造であったと指摘する。ただし、新野は本願寺派の教学者からはその構造は見られなかったという（一四三頁）。

67 新野和暢『皇道仏教と大陸布教―十五年戦争期の宗教と国家』第四章第二節、一二六―一五〇頁

⁶⁸ 龍溪章雄「日本教学研究所の研究(二)―その基本的性格をめぐって」(『真宗学』第七七号、一九八八年)、同「日本教学研究所の研究(二)―総力戦体制下の「真宗教徒錬成」の実践」(『真宗学』第八六号、一九九二年)

⁶⁹ 普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』はしがき

⁷⁰ 赤松徹眞「総力戦下の神仏問題と本願寺派「宗制」

⁷¹ 普賢は次のように述べている。

昭和十六年六月東京に於いて行はれた大政翼賛会中央協力会議に於いて、國學院大學教授の松永材氏が「敬神崇祖の一体化」と題して、「現在敬神と崇祖が一体となつてゐない、公葬のやうな儀式でも仏式で行はれてゐるありさまである。国民精神、国体觀念の昂揚を徹底せしめるためには、国民の儀式はすべて氏神を中心として敬神崇祖の一体化をはかるべきである」とのべてゐるが如きは「神ながらの道」をもつて宗教とせるものである。(中略)これは果して正しいことであらうか。かゝる考へは神道を曲解し、その本来の面目を失はしめ、あるべからざる場所へ、それを持つて行かうとするくはだてではあるまいか。(普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』九〜一〇頁)

⁷² 普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』八頁

⁷³ 普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』八〜九頁

⁷⁴ 普賢は一九四〇(昭和一五)年に発表した「真宗の日本的性格」において、このような努力しながら自己の努力に執着しない姿勢について、西田幾多郎の思想を以て説明している。

西田博士が主体から主体を超へて主体に底に物の真実に行くのが日本精神の特色であるといふのは、かゝる意味であらふと思ふ。

7 5 「神ながらの道」とは如何なる道なりやと云へば、上來述べたるところによつて、これを結ぶならば、その形式を云へば、天皇を現人神と仰ぐ一君万民の国体であり、その性格を云へば、自然法爾性といふことになると思ふ。(普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』九頁)

7 6 普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』二八頁

7 7 普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』一四頁

7 8 普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』一六頁

7 9 普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』二〇～二二頁

8 0 普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』一五～一六頁

8 1 「座談会 時局と教学の動向を語る」(『本願寺新報』第八九二号、一九四〇年五月五日)

8 2 浄土教の「厭欣思想」と「国体」の関係性は、普賢のみならず、当時の真宗教学の問題としてしばしば課題とされていた。例えば、大谷派の真宗教学懇談会でも攻究題目の一つとして挙げられている。(『真宗教学懇親会記録』(北陸群生舎編『資料集 大日本帝国下の真宗大谷派教団』一九八二年、二頁)

8 3 普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』四七頁

8 4 近藤俊太郎「戦後親鸞論への道程―マルクス主義という経験を中心に―」

8 5 家永三郎「日本思想史に於ける否定の論理の発達」(家永三郎『日本思想史に於ける否定の論理の発達』

叢書名著の復興¹⁰、新泉社、一九六九年、三五頁、原著一九四〇年)

⁸⁶ 石井公成「人間聖徳太子」の誕生——戦中から戦後にかけての聖徳太子観の変遷——『近代仏教』第一九号、二〇一二年)によると、一九三七(昭和一二)年に、真宗各派協和会が編集した『日本国家と聖徳太子』(文化時報出版部)には、「太子の「世間虚仮」の語に触れ」られていないという。このような指摘からも、「新体制」が整備される中で現れた問題と考えられる。

⁸⁷ オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』法蔵館、二〇一一年、第一部第四章参照

⁸⁸ 普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』五〇頁

⁸⁹ 普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』五一頁

⁹⁰ 普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』五二頁

⁹¹ 龍溪章雄「教学の戦争責任——近代真宗教学史の敗北状況を問う——」二三三〜二三六頁

⁹² 普賢大圓「無産者親鸞」(『宗教と藝術』第九卷第四号、一九二八年、二〜六頁)。ここでは次のように述べられている。

親鸞にとつては真実の前には権力も威武も何等の価値ももたなかつた。生命を賭しても真実を叫ばんとする気概があつたのである。彼は無惨にも真実の蹂躪された承元の法難を回顧して「教行信証」の後序には「主上臣下法に背き義に違し忿を成し怨を結ぶ」と義憤をもらし、(中略)あくまでも真実に殉せんとする彼の態度の雄々しさを見るべきである。然し彼は単に権力の前に真実を曲げなかつたのみではない。無反省に迫害を加へる人々を見る時唯彼等を裁くのみでなく、「信順を因とし疑謗を縁として」

温き愛を灑ぐことを忘れなかつた。真実は迫害によつて滅びるものではない。滅びるものは迫害者それ自身である。迫害する人々は憎むべきではなくして、寧ろ哀愍すべきであるといふのが親鸞の心持ちである。自己の主義主張の為に徒らに権力者を仇敵視するのみであつて、真理の普遍を忘るゝが如きは親鸞のなさざる所である。(中略) 私は赤裸々なる無産者親鸞の姿を見ることに於いて、現代の宗教家の態度に大なる反省を要することを感ずると共に、徒らに宗教をもつて仇敵となし、それに鬭争せんとする新興階級の人々に一考を促したいと思ふ。

⁹³ 普賢大圓『真宗読本』浄土真宗本願寺派宗制廳、一九四八年、一三三頁

⁹⁴ 普賢大圓『真宗読本』一三三頁

⁹⁵ 中島岳志『親鸞と日本主義』一二二頁

⁹⁶ 名和達宣「親鸞思想に内在する危険性」をめぐつて—中島岳志『親鸞と日本主義』より喚起された問い—『教化研究』第一六二号、二〇一八年、一九九〜二〇〇頁)

⁹⁷ 中島岳志は「親鸞の思想そのものなかに、全体主義的な日本主義と結びつきやすい構造的要因があるのではないか」と指摘する。従来の研究では、戦争協力を可能にした真俗二諦論は親鸞の教えの本質ではなく、戦時教学を主導した教学者らによる強引な誤読や曲解の結果として考えられてきた。それに対して、中島は本居宣長を媒介することによつて、親鸞思想と国体論は直接的に結びつきうると論じている。中島によると宣長によつて構築される国学(国体論の基盤)は「からごころ(人間の賢しらな計らい)」の除去と、「やまとごころ(神の御所為)」への回帰を目的としており、これらがそれぞれ法然・親鸞がいう「自

力・他力」に相当するという。自力を否定し他力へ信順する姿勢が、「自らの計らい」を完全に手放して現実をまるごと肯定する態度を可能にするのではないかということである。『親鸞と日本主義』参照)

98 同著序文に、「昭和十六年十二月一日」とある。同著の刊行は、昭和一七年四月五日。

99 普賢大圓『真宗思想史』序、明治書院、一九四二年、一頁

100 普賢大圓『真宗概論』序、百華苑、一九五〇年、五頁

101 普賢大圓『真宗思想史』三〇四頁

102 普賢大圓『真宗思想史』一一七〜一二二頁

103 普賢大圓『真宗思想史』二二〇〜二二二頁

104 普賢大圓『真宗思想史』五六〜五七頁

105 普賢大圓『真宗思想史』一一七〜一二二頁

106 普賢大圓『真宗思想史』一二〇頁

107 普賢大圓『真宗思想史』一五三頁。衆生と仏が同質であると主張する論者は、この本師本仏の問題をど

のように解決するかに尽力していく。例えば石泉僧叡は、「諸仏になき弥陀の他力救済、悪人撰取の特性を根拠として、もつて諸仏中の本仏たることを主張し」ている。

108 普賢大圓『真宗思想史』一五三頁

109 普賢は「同質論」を主張する中で、最も精緻に理論を組み立てた石泉僧叡が、如何に難点に答えたかを整理したうえで、次のように述べている。

石泉の有する二箇の難点は、同質説に立つかぎり脱却し得ざるものであり、且つまたこの難点は上来のべた諸説の中で最も僅少なものである。されば仏陀論に於いては異質説よりは同質説をとり、同質説の中では石泉の思想をもつて、最も妥当性の多い学説と思ふのである。(中略) 大瀛にしても道振にしても、如来論に於ける根本思想は石泉と異なることなく、(中略) 石泉の法門の主判と同致なるは想像に難くない。(『真宗思想史』一五三〜一五四頁)

110 普賢大圓『真宗概論』序、八頁

111 普賢大圓『真宗思想史』一六五頁

112 『浄土真宗聖典全書(一)』宗祖篇上、一七九頁

113 普賢大圓『真宗思想史』一六二〜一六五頁

114 普賢大圓『真宗思想史』一六六頁

115 普賢大圓『真宗教学の發達』永田文昌堂、一九六三年、三〇二〜三〇三頁

116 普賢大圓『真宗思想史』一二三頁

117 普賢大圓『真宗思想史』一二五頁

118 普賢大圓『真宗概論』三四頁

119 普賢大圓『真宗読本』一二頁

120 末木文美士「家永三郎―戦後仏教史学の出発点としての否定の論理」(オリオン・クラウタウ編『戦後歴史学と日本仏教』法蔵館、二〇一六年、四二頁)

¹²¹ 村上速水「真宗教学史における仏性論議の回顧と問題点」(『龍谷大学論集』第四〇四号、一九七四年。
なお、同文は遊亀教授『仏教倫理の研究―日本仏教の倫理形成』百華苑、一九六一年、四〇二頁。

第五章

戦後親鸞論と真宗教学の動向

第五章 戦後親鸞論と真宗教学の動向

はじめに

①、敗戦後における本願寺教団の動向と真宗学界

一九四五（昭和二〇）年八月一日、日本は敗戦の日をむかえ、この日を境にして明治維新以来延々と続けてきた国家主義的路線を放棄し、国民生活の多くの分野にわたって価値体系の転換を実施した。そのなかで、真宗学や真宗教学も再出発が求められた。だが、それは順調に進まなかった。本論の課題を示すにあたり、本願寺教団の動向とともに、その事情を確認しておきたい。

ポツダム宣言の受諾により、一〇月には連合国軍最高指揮官マッカーサーによって、憲法の自由主義化と婦人解放・労働組合結成奨励・学校教育民主化・秘密審問司法制度撤廃・経済機構民主化の人権に関する五大改革、さらには財閥の解体や農地改革などの民主化政策が指令された。一月二八日には宗教団体法が廃止され、宗教法人令が公布・施行、そして一九四六（昭和二一）年一月一日に、天皇が人間宣言を発し、一月三日には日本国憲法発布され、翌年五月三日から施行された。

本願寺教団も、信教の自由の原則に基づき、教団の再構築と安定のための法制度の確立、そして、教団の独立性や立教開宗精神に基づく信頼性の回復など、諸分野における早急な対応に迫られた。一九四五（昭和二〇）年十一月二日から、第九八回臨時宗会が開催され（昭和二十一年一月二三日）、一九四六（昭和二一）年二月一日には、宗制制定事務局を開設し、新宗制・宗法の制定が進められていく。

議会の議事録を詳細に分析した本多深諦によると、新宗制・宗法制定作業の中心課題は、「民主主義、自由主義、平和主義等迫り来る終戦直後の思潮と本願寺派教団に内在して来た浄土真宗の教義、歴史、伝統とをいかに触れ合せ、整合性を保たせて、法制化させていくか」にあったという。ここでは、住職の世襲制についての問題、「法主（門主へ変更）」や「真宗本願寺派（浄土真宗本願寺派へ変更）」といった名称にいたるまで様々に議論された。また旧宗制では、教団体制は国家権力により認められた管長制度による専制的支配組織・機構であったが、新たな宗法においては、「門主」の権限が抑止され、宗会を中心とする教団運営へと変革していくことになる³。それは、宗意安心の裁断に関する規則にも表れ、「勸学寮に諮問したうえで」と規定された。以上のように、これまでの宗制にみられた「法主」の「三位一体制」の抑止が決議され、敗戦後の本願寺教団は、国家の変革と並行する形で、民主化を目指す教団改革を実施したのであった。

このような変革は教学面にも求められ、第九九回宗会において「教学ノ民主化ニ就テ」の質問も出されたようである。しかし、明確な答えは提出されなかった。また宗制制定の最中、一九四五（昭和二〇）年一一

月二五日に、審議室部長であつた安部大悟が、『本願寺新報』に「民主主義の理解と仏教」という論考を掲載するが、そこでも浄土真宗は御同朋御同行の親和の下に日本的民主主義の確立に貢献する力となると述べるだけで、その思想・教学上の内実は判然としなかつたという。そのような状況は、村上速水が一九五〇（昭和二五）年に敗戦後の真宗学界の動向を振り返り、次のように述べていることから、未解決の課題であつたことが窺える。

時事問題、就中、民主主義、共產主義或はキリスト教と真宗との関係交渉は、現実に対決を迫られてゐる、極めて身近な問題であると思はれるにも拘らず、単行本論文ともに、宗学者の側から論ぜられたものが殆んどない、といふ事實は何を意味するものであらうか。私はそれを、学者の怠慢とか意識的な回避によるものではなく、戦争中に於て権力と時流とに充分抗し得なかつた学界全体の反省から来た慎重さであると見たい。だから悪い意味の超然主義ではなく、宗教は本来、世間的な政治、経済等の諸文化の上にあつて、それを批判し指導する原理たるべきものである、といふ、それ自身の本来的な地位を自覚しての態度であると思ふのである。³

ここで、村上が指摘するように、真宗教学と諸文化・思想がどのような関係性を構築し、現実社会と如何なる関係を有するののかといったことは、敗戦後問われるべき課題であつた。にもかかわらず、真宗学のなか

で論じられることはなく、むしろ教団外において積極的に示された。その背景には、戦時下からの反動があったことも事実であろう。それとともに、龍谷大学自体が教育・研究機関として機能しなくなっていたことが挙げられる⁴。龍谷大学に限られたことではないが、敗戦直後の社会状況のなかで、紙不足や食料不足、電力不足など、本来の教育研究の場としての機能を維持することが困難であったとされる。さらに、こうした敗戦後の状況に加え、GHQによる「適格審査委員会」についても論じておく必要があるだろう。

十五年戦争中、龍谷大学は「戦時教学指導本部」を設置するなど、教学面からも天皇制と侵略戦争を支えた。よって、敗戦後における教育の民主化政策のなかで実施された「教職員不適格者の追放」によって調査されることになった。その結果、一九四八（昭和二三）年、佐々木憲徳・大友抱璞・普賢大圓・深浦正文・龜川教信・大原性實・高千穂徹乘・工藤成性・羽溪了諦・月輪賢隆が不適格者と判定された。『龍谷大学三百年史』によると、龍谷大学における不適格者の比率は、全国での不適格者率に比べ非常に高かったという。そういった状況は、不適格者とされた教員も移行委員会の評議員に含まれていたことなどから、新制大学への移行に影響を及ぼした。また、在学生の間に大きな不安感が惹起したとされる。この審査の結果に対して、学生が批判運動を展開し、学内に留まらず、本願寺を巻き込むなど状況は混沌としていった。しかしながら、適格審査をめぐる混沌が、会計問題に議論が流れた、あるいは押し込めた結果、教授会や評議会、戦争協力体制や戦時教学について問われることがなかった。こうした龍谷大学の状況、さらにはその対

応が、真宗教学の再出発に少なからず影響を与えたと考えられる。

②、本章の課題と方法

こうした敗戦後の真宗学界の状況を受け、本章では真宗学・教団の外側から提出された親鸞解釈に目を向け、そこで出された課題を明瞭にする。そのうえで、真宗学者がどのように応答したのか検討することで、真宗教学の動向について考察する。以上の問題設定に基づき、ここでは田辺元と普賢大圓に注目したい。

柏原祐泉が論じたように、「戦後の仏教史研究の興隆のなかで、親鸞の伝記的・思想的の研究が急速に進んだことの影響もあるが、より以上にそれは親鸞自体のユニークで人間探求的な宗教家としての性格により、改めて親鸞は注目された。それはまた、「戦後社会の生活大系の再構築の要請や実存的自己把握の確立などのために、大きな示唆として見直された¹⁾」のであったと述べた。

柏原も列挙するように、哲学者や思想家、文化人に至るまで親鸞は様々に論じられている。親鸞自体は、すでに戦前から論者の問題意識を反映する格好の対象として文学を中心に示され、「親鸞ブーム」が起きていた。敗戦後においても同様に、各個人の問題関心が直截的に表現されている点に大きな変りはない。だがしかし、敗戦後は戦前の親鸞像と異なり、戦後知の基軸にあるマルクス主義との関係性から、「権力と対峙する民衆的な親鸞像」が論じられた。そこではまた、信の構造と歴史社会の関係性¹⁾や『教行信証』の制作

意図などへの研鑽¹¹も深められていった。そうしたなかで、親鸞思想に対する解釈もなされたのである。その出発点の一つになったのが、田辺元の『懺悔道としての哲学』であった。

田辺は、敗戦後すぐに『懺悔道としての哲学』（一九四六年）を刊行し、親鸞思想を通じて自身の戦争責任を「懺悔」するとともに、新たな哲学の構築に取り組んだ。また田辺は、自身の宗教哲学が深まりを見せるなかで、一転して親鸞思想を批評する。これら田辺における親鸞思想への言及は、敗戦後の真宗教学の課題を考える上で重要な視角が含まれていると考えられる。そして、田辺からの批評に対し、龍谷大学教授であった普賢大圓は『信仰と実践』（一九五九年）で積極的に応答している。

『信仰と実践』は、宗学の議論を取り入れるだけでなく、服部之総『親鸞ノート』に端を発する親鸞の社会史的研究や、笠原一男による蓮如・一向一揆研究の成果を参照しつつ¹²、その書名の通り「真宗の信仰と実践」を総合的に論じており、当該期の親鸞研究の状況・展開を取り入れ、体系的に著した他に類を見ない書物であるといえる。したがって、真宗教学と現実社会の関係性をどのように捉えるか、という敗戦後の真宗学界の状況や役割の模索を踏まえれば、戦後における真宗教学を考えるうえで看過できない著作である¹³。そこで本章では、まず田辺が『懺悔道としての哲学』で親鸞思想に何を求めたのかを検討し、そしてなぜ批評へと転じたのかを明瞭にする。続いて、田辺の親鸞解釈との比較・批評への応答を視角として、普賢大圓の『信仰と実践』を中心に、敗戦後の真宗教学の一端について考えることにしたい。

第一節 田辺元における親鸞思想解釈の前提―「種の論理」とその挫折

『懺悔道としての哲学』は、田辺自身の戦争体験あるいは自己の哲学に対する絶望のなかで示された書物として知られる。田辺は、序言において敗戦直前（一九四四（昭和一九）年の夏）における日本の状況を回顧したうえで¹⁴、次のように述べている。

私も勿論此様な一般国民的苦悩を嘗めると同時に、更に思想に携はる者として特別の悩を経験しなければならなかつた。それは一方に於て、苟も哲学を学び思想を以て国に報すべき身である以上は、縦令現在の政府の忌諱に触るゝも、なほ国民の思想学問に関する政策に対しては直言以て政府を反省せしむべきではないか、（中略）たゞ沈黙するのは国家に対する不忠実ではないか、といふ念慮と、他方に於ては、平時ならば当然なる斯かる行動も、戦時敵前に国内思想の分裂を曝露する恐ある以上は、許さるべきでないといふ自制との間に挟まれて、何れにも決することができない苦しみであつた。¹⁵

田辺は哲学教師として辞任すべきか否かまで、十五年戦争時には悩みを膨らましていた。よく知られるように、田辺は京都帝国大学の教授であり、学生に多大な影響を与えていた。そのなかで、京都帝大での講義録である『歴史的現実』（一九四〇年）は、岩波書店より刊行され、学生のみならず多くの読者を集めた。こ

の講義・講義録は、学生たちを戦地へと向かわせたとされる¹⁶。

だが家永三郎¹⁷や田中久文¹⁸などが述べるように、田辺哲学には戦争協力と戦争批判という二面性、あるいはナショナリズムとは異なつた共同体の論理となる可能性があつた。ではなぜ、田辺の哲学は戦地へと向かつたのか。この点を明らかにすることは、『懺悔道としての哲学』における思想を確認するうえで必要な作業であろう。また、改めていうまでもないが、戦争協力への反省は、敗戦後の思想展開と不可分な関係にある。田辺の思想展開は、前章で検討した戦時教学へと至る教学の展開とも類似する部分が見られる。さらに、この「種の論理」の構想や田辺の格闘は、戦後の真宗への批評、社会実践論をめぐる普賢大圓との相違を考えるうえでも透過できない。そこで少々遠回りになるが、ひとまず彼独自の哲学である「種の論理」の展開に注目したい¹⁹。

こうした関心のもと、田辺哲学における「個」に焦点を当てて検討していく。中沢新一は、西田幾多郎との比較の中で、田辺の「種の論理」には、「個としての自由」を守る側面があつたと指摘し、田辺哲学の特徴として論じている²⁰。筆者は、「個」の変化にこそ、「種の論理」が崩壊していく要素があり、『懺悔道としての哲学』やその後の批評を捉える補助線になり得ると考えている。

第一項 「種の論理」の構造と「個」

「種の論理」は、初めの論稿が「社会存在の論理」（一九三四—一九三五）と題されるように、人間が社会的存在であることを、哲学的に把握しようとの意図のもと構想された論理であった。そこでは、通常「普遍・特殊・個別」として表される概念を「類・種・個」とし、それぞれが互いに媒介関係であるとした。

個は種を予想し、種の生命を其根源とし、種の直接なる限定を其母胎としながら、却て其直接の母胎であり発生の根源である種に対立し、後者の限定を奪つて自己に独占し、自己の根源たるものを篡奪して排他的に根源から分立しようとする、この背反分立の自由に所謂個体存在の非合理性が成立するのである。個は必然に種に於ける個であつて、種を離れた単なる個なるものは無い。而して類の絶対統一は、此様な個の自由を否定的契機とし、それを媒介にして種の原始的統一を絶対否定態にまで止揚することに由つて、絶対否定的絶対媒介として実現せられたのである。²¹

言葉を補つてまとめると、個は所属する歴史社会（種）を母胎としながら、この社会に対して対立的な関係としてのみ存在する。だが、社会に対立するということは、自己の母胎を否定することにもつながる。田辺は、こうした社会に対する、「個の自由」という否定性に伴つて起る相互否定によつて、社会はより普遍的な社会（類）へと発展すると論じた。すなわち、「種」が「類」へと高められる前提として、社会に対する「個

の自由」が重要視されているのであった。こうした「種の論理」の構想を受け、続く「種の論理と世界図式」（一九三七年）において、「個」の役割が鮮明にされていく。田辺は、「主体として歴史の発展に実践的に参与することなき個は、単に自己矛盾的なる存在として無の場所に限定せられ、無即有と規定せらるるも、それは直接に場所に於てある存在として我性を頭はにしない」とし、このような「否定的対立性なき個は個にして個でない²²」と述べた。また、「個」は実践的主体としてのみ存在するとして、次のように述べた。

主体としての個は、否定即肯定の転換を基体の媒介に於て行ふが故に、逆に肯定即否定的に歴史的基体を変化する実践に於て存在するのである。²³

このように「種である基体」において、自己を否定即肯定し転換すると同時に、歴史的基体たる「種」を普遍的「類」へと変化させる「実践」に参与する「主体」を、「個」として定義する²⁴。言い換えれば、田辺は自身の根源たる歴史社会によって自らを転換して、それと同時に歴史社会を変化させる性格をもつ「主体」を「個」としたのである²⁵。さらにここでは、我性を頭わにしない個は「主体」ではないと論じている。

以上のような「種の論理」は、同論理に対する批判に応答することで改変していく。それに応じて「主体たる個」の役割も変化することになるが、それは「種の論理」を破綻へと導き、やがて田辺元を『懺悔道としての哲学』へと至らしめる道程であったと考えられる。

第二項 「種の論理」の訂正 — 「個」の変化を中心に

田辺は「種の論理」に対する批判を受けて、「種の論理に対する批評に答う」と「種の論理の意味を明にす」（一九三七年）の二編を著した。そこでは、次のようにその修正点が言及されている。

修正の要点は何処にあつたかといへば、初め単に個の主体に対する基体として、単に直接なる統一力と考へられた種が、前述の自己疎外の論理に依つて自己否定態と解せられたことである。ところで自己否定といふのは、前節に見た如く、自己が統一の上に成立することを忘れ、その統一を見失つて自己の内部に対立を生じ分裂を起すことに外ならない。（中略）而して対立を具体的に統一することが出来ず、単にこれと対立する疎外せられた統一は、即ち媒介せられざる直接統一として、却て同時にそれ自身が対立に外ならない。これが今明にせられた種の本質である。²⁶

先に見た「種の論理」では、「種」が初めから直接的に存在するものとされていた。そのため、すべてが媒介構造であるという論理と矛盾していたという。また田辺は、「私が従来いはゆる社会存在の論理として説いた所は、歴史的社会的なる現実の、単に断面的なる即自的構造の自覚たるに止まり、未だ発展即建設、生成即行為の、即自且対自なる実践的自覚に達したものではなかつた²⁷」と、歴史的現実との関係性が明確ではなかつたと述べた。これらを受け、田辺は「種」を「類の自己疎外態」とすることで応答する²⁸。

「類の自己疎外態」とは、類の過去の統一が破られた状態であると論じた。つまり、「種」はそもそも「類的統一」であるにもかかわらず、そのことを忘れて自己内部に分裂を起している状態のことであるという。この訂正によって、「個」の役割も変化することになった²⁹。

訂正以前は、「所属する社会たる種」に対して、個の自由としての「我性」が強調され、両者は基本的に対立関係とされた。しかし、「種」を「普遍的類の疎外態」として位置づけることで、「個」が「種」に対して有していた「背反的自由」による分裂は、すでに「種」のなかに存在するものとなる。なぜなら、「種」がそもそも分裂や対立を含むのであれば、「種」と対立的な「個」という性質は、初めから「種」に含まれることになるからだ。そのため「個」の役割は、あくまで「種」を「類」へ、本来の状態に戻すための媒介とされたのである³⁰。こうした一連の展開を受け、田辺は、一九三九（昭和一四）年に発表した「国家的存在の論理」で次のように「個」の役割を論じたのであった。

個人の主体的存在も、此全体的主体としての国家に於て、対立と統一との相即たる動的媒介性に於てのみ成立する。個人が国家に対し自己を犠牲にする自己否定に於て、却て肯定せられ存在する所以である。この時それに対し自己を犠牲にする国家は、却て自己の生命の本源を蔵するものなるが故に、決して単に他者の為に自己を犠牲にするのではない。反対に却て真の自己に自己を復帰せしめるのである。それだから、自己否定が却て肯定に転じ、自己に対する全体が自己と合一するのである。倫理の自律自由は、

国家に対する奉仕、国家の命令への服従、に於て、消滅するどころではなく、却て可能にせられるのである。自由といふ如き絶対性を意味する概念は、無限とか連続とかいふ概念と同様に、直接的内容を意味することは出来ない。 31

「個人の主体的存在」による国家への「自己犠牲（自己否定）」は、個にとって国家が根源であるため、真の自己へ復帰する「肯定」につながる。それはまた、全体と自己との合一であり、個人の「自立自由」は、国家に対する奉仕や服従によって可能になると論じた。ここでは、それまで強調されていた個の特徴である所属する共同体である種（国家）に対する「我性」が消失する。このような変化が、田辺哲学を戦時下へと向かわせたという論評を生んだ要因の一つになったといえよう。

田辺は、敗戦後「種の論理の弁証法」（一九四七年）で、自身の戦争責任について分析している。そこでは「国家的存在の論理」で「種」を「応現の国家」とし、普遍的な「類」の応化体として現実の国家を絶対視したことで、「個」が有していた「批判性（対他的な否定性）」が「種」に収奪された。それによって、本来、自由自立的であった実践が、国家への奉仕に限定されてしまった。さらに現実の国家を絶対視することで、「種の論理」は、田辺自身が批判する現実をそのままに肯定する目的論へと陥ってしまい、永続的に続く弁証法でなくなつたと論じた³²。では、なぜこうした思想へと陥つたのか。田辺はこう続けた。

個人の自由を裏附ける根源悪と共に、国家にもその存在の底には根源悪が伏在し、それから離脱せしめられるためには、前者が倫理の矛盾、すなはちカントのいはゆる実践理性の二律背反に、死して蘇らしめらるる悔改に於て、信仰の立場に進まなければならぬ如く、後者もまた、超越的なる神の歴史審判に随順し、懺悔しなければならぬといふ宗教的立場が、なほ欠けてゐた。³³

田辺は個人の自由を裏附ける「根源悪」と国家の底にある「根源悪」を共に見逃してしまつたと述べた。ここでいう国家の根源悪とは、同著で「直接存在の法的恒久化を求める傾向」と述べるように、自己を固定化する傾向、国家の法的統治のことを指すと考えられ³⁴、『懺悔道としての哲学』で、「私のいはゆる種の概念は、我々個人に対立して外から統制を加へ、それに反抗する個人を実力で圧倒し排除する政治的社會を意味する³⁵。」とされることであろう。しかしこの問題が本格的に論じられるのは、この戦争責任の文言が出された「種の論理の弁証法」になつてからであろう。一方、「個人の根源悪」の問題は、『懺悔道としての哲学』で積極的に論じられる。つまりこの問題こそ、田辺が親鸞思想に求めたことであると考えられる。次節で詳述するが、それはまた、当初田辺が「我性を頭はにしない」個は「主体たる個」でないとして述べていたことにもつながるといえよう。では、以上を受けて、『懺悔道としての哲学』について考察していこう。

第二節 『懺悔道としての哲学』考

田辺の親鸞思想解釈については、しばしば「二種回向」理解が注目されている³⁶。田辺は、往相と還相には時間的に前後関係があるのではなく、衆生が往生する「往相」のためには、他の衆生を救済する利他の完成（還相）が必要であるとする。ここには、自利利他が完成したものが仏になるという理解に基づいて論じられていることが見て取れる。田辺は、阿弥陀仏と法蔵菩薩の関係を解釈し、「如来はもと無始以来の過去における法蔵菩薩の因位の修行を媒介とすることに依つて、衆生済度を行う³⁷」こととされる。そのうえで阿弥陀如来の絶対還相は、現在では「釈迦如来その他の諸仏の還相廻向を媒介として実現³⁸」されると論じたのであった。さらに、それは武内義範が田辺の思想を分析し、「阿弥陀如来が衆生一人一人の相対性を他の衆生一人一人の救済のためにみずから謙抑して媒介として取り入れる³⁹」ことであると論じたように、田辺によると、衆生（相対者）同士の関係性のなかで、絶対者の救済が成立するところまで広がり⁴⁰、新しい社会共同体が形成されていく。ここに田辺の「往相即還相」という考えがある。この点は、後に見る「相対者と絶対者」についての議論で詳らかななるだろう。

ところで、近年末木文美士等は、田辺の二種回向論をベースにして「菩薩の倫理」の可能性について論じている⁴¹。特に末木は、田辺の二種回向解釈には、近代的な親鸞解釈に収まりきれない新しい可能性がある

と指摘し、親鸞思想を捉える視座の中心に配置している⁴²。本論では、これらの研究を参照しつつ、「種の論理」の展開を受けて、「個」の問題を「自由」と「根源悪」の関係性に着目し検討していく。

第一項 懺悔道の構図 ― 自由と根源悪の関係から

さて、田辺は『懺悔道としての哲学』において、改めて「自由」について論じている。

現実の歴史には過去の偶然性と共に、却て之を媒介として我々の自由なる自己存在が作為する所の側面、がなければならぬ。(中略)歴史は偶然が自由に転ぜられる所に成立するのである。自由は自然必然に對立する点に於て偶然を含む。併し偶然は主体無き存在の規定であつて直ちに自由ではない。自由は偶然を含みながら却てそれに決断を与へる主体の行的自覚に属する。(中略)自由はただその主体の自由の自覚に於てのみ存在する。自ら自由を行的に実現する主体にとってのみ、自由は存するのである。⁴³

ここで田辺は、現実の歴史には、過去の偶然性とこれを媒介とする我々の自由という作為が必要であると述べた。歴史は、過去の偶然が未来的自由に転じるところに成立するが、この転換を促す自由というものは「自然や必然」と對立するところに成立する。そして、「主体」は過去の偶然性を決断し、「自由」を行的に実践することであると示される⁴⁴。しかし田辺は、有限相対なる人間に自由が属するのはその有限性から矛盾

盾があり、「絶対に自由なるものは絶対者すなはち神の外にはない」と指摘する。では、相対者は如何にして「自由」を得ることが出来るのか⁴⁵。

田辺によると「現実の身体的なる人間存在が、その根源悪の闇の原理の為に、生を地上に営む限り我性を脱する能はず」とされ、「人間的自由の制限を脱して神に於ける如き絶対の自在に到達することはない⁴⁶」という。「種の論理」で田辺は、我々身体を有する相対者は、現実の歴史社会たる共同体を母胎とする存在であるため、直接に自己の「自由（我性）」を主張することは、自身の根源である共同体との対立を招くことになるため、直截的な自由・行為をできないと述べていた。だが、「個」はこうした歴史社会と対立するからこそ存在するとされた。こうした構造を引き継ぎ、相対者たる我々に「自由」が属することは矛盾するが、田辺は「自由」には「自己の自覚」が必要であり、相対たる我々において成立しなくてはならないと論じた。この矛盾の超克を目指し、田辺「懺悔道」を論じた。と同時に、彼が親鸞思想に求めたことであった。

ただ此慚愧の極、自己の痴愚にして何等の存在資格無きことを痛感せしめられ、自由を憧憬しながら不自由を脱する能はざる自己の無価値を慚愧し苦悩して、何等の自己主張をも許されざるの当然なることを深く肯い、ただ随順的絶望に身を委ねるとき、依然として慚づべき自己でありながら今までの全く暗黒なりし状態から離脱せしめられ、幽遠の寂光が射し来ることを体験せしめられる。⁴⁷

ここで田辺は、「我性」によつて「自由」に憧れを懐きながらも「不自由」を脱することができないことに慚愧し、絶望に身を委ねたとき、救済を体験すると論じた。この「否定即肯定」とも置き換えられる関係性によつて、「真の自由」を得ることができると述べた。つまり、田辺にとつて「自己肯定としての自由」は真の自由ではない。あくまで「自由」は自己否定の上に成立するという⁴⁸。そのうえで田辺は、「国家において個人は自由を得る」として、次のように述べている。

自己は環境世界に対し、又之を媒介として他の自己と対立する。直接無媒介に自己を主張し肯定することとは環境との衝突であり更に他の自己との争闘であつて、其結果は自己の没落であり破滅であり、或はまた一般に無媒介なる自己の消滅である外無い。ただ自己を世界の底に否定し、之を通じて自他の自己が特殊から普遍に還り、相互連帯に於て互に相承認し相宥和する限りに於て、真の自由を獲得するといはなければならぬ。具体的にいへば国家に於て個人は自由を得るのである。これは全く否定的に媒介せられたものとしてのみ自由が成立することに外ならない。⁴⁹

先に見たように、現実の歴史社会に身体を有する限り、自己は決して「不自由」から抜け出すことはできない。田辺は、自己の自由を直接に肯定すると、所属する国家や社会といった環境世界、あるいはそこに所属する他の自己と対立し、やがて自己の没落・破滅を招くことになるという。しかし、「自己を世界の底に否

「定」する「懺悔」と、それによる「自他の自己が特殊から普遍に還」る道程によって、自他が相互に認め合うことで「真の自由」が獲得できると述べたのであった。

では、国家において如何にして「真の自由」を獲得する「否定と肯定」が起るのか。それは田辺の絶対の捉え方、および絶対と相対の関係性によって明らかになる。ここに、田辺の特徴の一端があり、後の真宗批判へとつながる問題が含有している。

田辺は、絶対者を「飽くまで無として我々の存在の有性に超越的に対立し、決して絶対即相対として之を同一化することを許すものでない⁵⁰。」と説示する。つまり田辺は、絶対者を外部的・対立的な存在として捉えた。そして、絶対者と相対者が出会うには、相対者同士の関係性によって現成するしかない⁵¹と述べ、続けて「絶対他力」を次のように論じたのである。

絶対他力とは、斯かる包越的活動が自己を外から限定することを謂ふ如くに解せられるかも知れない。併し斯かる他力は却て絶対他力でなく相対他力であり、その活動は無媒介なる直接活動として絶対媒介ではあり得ない。真の絶対他力はいはゆる自力を媒介とし、自己の行を媒介として信証せられるものでなければならぬ。絶対の相対に対するはたらきは、ただ絶対に対する他者としての他の相対を媒介としてのみ実現せられるのである。⁵¹

先の議論を受ければ、ここで示される相対同士の関係性とは、国家や社会のことであろう。田辺によると、社会関係を抜きにして絶対他力と出会うことはできない。相対的「他者」を通して、絶対的「他者」と出会うことで、個人の自由は「真の自由」へと誘われる。すなわち、相対者同士が互いに助け合うところに、絶対者の救済が実現すると論じたのであった。ここに、先に示した田辺の「往相即還相」への解釈がある。しかしながら、ここで再び「根源悪」の問題が表出する。

絶対無の媒介としてそれ自身無たることを本質とし、本来空なるべき相対的自己は、誤つて自己の有限性相対性を忘れ、自己を絶対存在なるかの如くに妄想して、その存在の有性を絶対化し、これを固執してそれに執着せんとする傾向を植附けられて居る。根源悪とは此謂に外ならない。悪は相対者の絶対者に対する僭上反逆である。⁵²

ここで田辺は、「根源悪」について、相対者が自己の分をわきまえず、絶対なる存在と考え、自己に固執し、執着することであり、こうした性質は我々相対者には植え付けられている。そのため、根源悪によって、所属する共同体との対立が再び起こることは必然であると論じた。このように考えれば、田辺における「根源悪」とは、絶対者に対する背反であると同時に、それは歴史社会に対する「我性」となって現れるものであるといえよう。そしてここで注視して置きたいのは、田辺にとって絶対者がどこまでも外部的な「他者」で

あるということだ。つまり、相對者たる我々と直接に同一化することはなく、「根源悪」は我々の中で常に維持され続ける。そしてこの「根源悪」の不斷性によって、相對者の「自立性」は確保され、目的論に陥らない田辺哲学が成立すると考えられる。以上の不斷の懺悔を伴う「懺悔道」の構造を、田辺は親鸞思想、特に「三願転入」から導出した。

第二項 田辺元における三願転入の構造とその意義

田辺は、三願転入を三時思想との関係性から捉え、親鸞「自身の長い苦闘を経て達せしめられた他力信心の立場から、翻ってその経過した自力思想の抽象段階を反省し解剖しそれを位置付けるのは、同時に彼の周囲に行われる自力執心の思想に対する批判」であると述べた。そのため三願転入の教説は、「時代批判であると同時に自督懺悔である」と説示し、自己の罪悪性に対する自覚と歴史社会への批判であると示した。そのため田辺は、この三願転入は抽象的な次元にとどまらないものであり、懺悔道の憑拠すべきものであると評したのであった⁵³。では、田辺の三願転入解釈の特徴を整理していくことにしよう⁵⁴。

さて前項でみたように、田辺は自身の「根源悪」のために、我々の行為としての「自由」は「真の自由」ではないと論じた。田辺によると、この「自由」は三願転入における「第十九願＝修諸功德の願」にあたる。田辺はこの第十九願による救済が可能なものは「聖者」に限られるとし、末法の世界において、人間では不

可能であると指摘した。そのうえで、田辺はこの「修諸功德」が、やがて「真の自由」になると論じていく。

田辺は、「第十九願の自力諸功德行も、それが懺悔に媒介せられ第十八願の信心に摂せられて自然法爾の行に転ぜられる限り、如来の絶対還相の内容となる」と論じた。つまり田辺は、第十九願の自力功德行も懺悔の媒介となれば、如来の救済の働きによって肯定されるという⁵⁵。さらに、親鸞が第十九願と第十八願の中間に第二十願を置いたことに、田辺は積極的な意味を引き出していく。田辺は、第二十願の内容を次のように論じている。

一度懺悔回心に依つて新生に転換復活せらるるも、その半面は思想の観念的転換（といふよりも実は連続）に安住する誘惑が裏付け、従つて我々は断えず安易の摂理方便思想に墮する危険に曝されるのである。具体的なる他力念仏の裏面は自力念仏の抽象で張り亘される。ただ不断の懺悔に依つて後者が前者に転ぜらるる限り往生の果遂が保証せられる。これが第二十願の内容である。⁵⁶

ここで田辺は、自力（第十九願）から他力（第十八願）へと転入したとしても、他力念仏の背後には自力念仏が脈々と連続しているため、絶えず「懺悔」し続ける必要があると述べた。そのうえで第二十願は、第十九願から第十八願へ至る中間にあるだけでなく、不断の「懺悔」を行われない場合、安易な念仏に安住する可能性があるため、第十九願へと転落する可能性を有しているとされるとされる⁵⁷。

田辺は、第十九願は「懺悔」の媒介となれば、第十八願の「他力念仏」の働きによって、積極的な役割を果たすことになるが、あくまでも「それ等諸善功德業の本源は念仏にあり、決して単に諸功德業そのものに存するにあらざる理が思想」されなくてはならないと述べた。しかし、この「思想される」という行為自体は、自らが念仏を選択するということであり、そこには「自力念仏なる概念的矛盾を含」んでいるという。ただし、「念仏往生の第十八願の行的轉換の抽象契機として懺悔の行に媒介となるやうに、他の衆生を教化促進する利他の機関となれば」、第二十願は「方便真門」の役割になると論じた⁵⁹。

念仏が自力に属する限り、善本徳本といふも、依然として自力業に止まり、却て第十九願の立場を出でない。その他力念仏への轉換はただ第二十願に直接起るのでなく、第十九願を媒介として自力往生の行為思想を全般的に懺悔するのにならぬ。その相対的自立性が懺悔の不断性無限性を成立せしめるのである。⁵⁹

第二十願はそこに「懺悔」が伴わない限り、自力行にとどまる。それは、「真の自由」へと誘われただけでなく、再び自己の破滅を招くことにもつながっていく。だがここで田辺は、こうした第二十願の二重性、すなわち第十九願を第十八願へと誘う立場であるとともに、常に第十九願へと引き戻す矛盾を抱えている立場によって、「不断的・永続的な懺悔」が成立すると論じた。つまり、第二十願の背後にある「根源悪」によ

る「相対的自立性」が担保されることで、「懺悔」の不断性が成立する。そして田辺によると、そのような不断性は決して現状維持ではなく、時代批判が伴っているために、現実を螺旋状に発展させていくことにつながるとして、次のようにまとめた。

単なる自力として不可能なるものが、懺悔に於ける自己放棄に誘発せられた大悲の恩寵に還帰的循環的に支持せられて可能となるのである。斯くして絶対と相対との交互媒介の徹底が、飽くまで交互転換的循環還帰的に成就する。但し、成就するといふも、それは完結終了を意味するのではなくして、完結が再出発であり発展が還帰であるといふ意味に於て発展することを謂ふのである。その媒介の枢軸関楯が懺悔に外ならない。⁶⁰

では、ここまでの議論から、田辺が親鸞思想に何を求めたのかを一度整理しておこう。

田辺における「種の論理」の基本的構想を「個」に焦点を当ててみたとき、個は自身を規定する共同体(種、国家や社会)を否定し、より普遍的な世界(類)へと昇華させ続ける実践性を持つ「主体」であった。しかし、その共同体が「類の自己疎外態」として、そもそも内部に否定性や対立を含む共同体とされると、「種(国家)」に対する奉仕や自己犠牲により、「種」を「類」へと戻す存在として「個」は再配置された。このような変化が、田辺を戦時協力へと至らせた。田辺は戦時的な理論の反省・克服のため、『懺悔道としての哲学』

を著した。同著では、徹底した「個」の「否定性（内省的にも、対他的にも）」と「自由自立的な実践（歴史社会との関係性）」の回復が目指された様子が窺え、それを田辺は親鸞思想から導出したのであった。

田辺が注目したのは、親鸞の人間観（根源悪）と還相としての利他であった。「種の論理」の構想を引き継ぎつつ、歴史的現実に対する個人の「自覚的自由」が強調される。ただ、歴史的現実の中で身体を有する我々は、その「自由」は必然と自己の基盤への批判となるために、結局のところ自己の破滅を招くことになる。つまり自己変革（否定）を通して、自己が所属する歴史的現実を変革することに他ならない。そこには必然と矛盾が生じ、「真の自由」を得ることは出来ない。しかし、そうした自己の無力（罪悪性）を自覚し、「懺悔」するところに、田辺は絶対者のはたらきによって、「自由の行為」を可能にすると述べた。さらに、この絶対者のはたらきは国家を通して現れると論じたのであった。

国家と述べた背景には、「種」から「類」へと昇華していくという「種の論理」以来の着想があると考えられるが、田辺は絶対者を自己とは異なる他者として考え、直接的に自己と重なりあわないことを強調する。田辺は、絶対者を相対者の相互関係を通して現成する存在として、そこに「還相」のはたらきを読み込んだ。よって「共同体」に属しているからこそ、「懺悔」が可能であり、また救済されるのであった。

ただし、絶対者を外部的他者として置き、相対者とは異なる位相に求めたことで、「根源悪」の問題は決して消失することなく、再び「不自由な自己」へと戻される。田辺によると、相対者には絶対者の働きによる

「自由の行為」を自己の力として捉え、自己に固執・執着する性質（その場に安住する性質）が植え付けられているという。だがそうした性質は、再び「自由（社会実践）の挫折」を生み、不断の「懺悔」を起すきっかけにもなる。ここに田辺は、螺旋的な歴史社会の発展・変革を促し続ける弁証法を見出したのであった。こうした「懺悔道」の構想を、田辺は三願転入から導出した。

田辺は三時思想という仏教の歴史社会観を根拠に、人間は「聖者」たり得ないため、「自力的な行為（第九願）の不可能性と自己の無力（罪悪性）を自覚する」とした。その無力を自覚し、懺悔することで、第十八願に転入し、「他力念仏」の働きによって、第十九願は「還相としての利他の行為」へ転換されると論じた。ただ、この「利他行」を成立させるのは、あくまでも「念仏」によるものであって、そこには「自己の行為・選択」が必然と伴う。ここに「念仏」の矛盾があり、第二十願が中間に配置されている意義があるという。田辺はこうした第十八願に誘引する働きと、第十九願へと引き戻される可能性の不安定性を、第二十願に見出す。と同時に、そこに「不断の自己内省としての否定性（懺悔）」の必要性と、それによる「相対者の自立性」を確保したのであった。

そのうえで、こうした「根源悪」は、常に「社会との対峙」と「倫理の挫折」によって自覚される。つまり、絶対者に対する「僭上反逆」たる「根源悪」である宗教的悪を、歴史的社會との関係で論じた。このことは、田辺思想の上で注目しておきたい。これは、次節以降で検討する真宗批評や普賢大圓との相違につな

がる。この罪悪性によって、所属する共同体の中で自己と常に向き合い、常に葛藤することで、自己を変革すると同時に社会を変革していくことが、田辺の「懺悔道」であった。

以上のような田辺の親鸞解釈の主題ともいえる歴史社会に対する自立や、社会をどのように捉え自己がそこに如何に関わるのか、さらにその時、人間の根源的な罪悪をどのように考えるかは、敗戦後の責任問題や反省、未来への希望から起る「主体性論争」で課題となり^{6.1}、戦後の知識人が問題としたことでもあった^{6.2}。また、敗戦後における真宗教学の課題であったということもできよう。しかしその後、田辺は真宗に対して批判的な論評を示すようになる。

第三節 田辺元の真宗批判と普賢大圓の応答

田辺元は、『哲学入門』において、キリスト教との比較を通して、真宗教理を批評した。そこでは、カール・バルトの『教会教義学』に基づきつつ、キリスト教も真宗も「共に信仰のみによつて救はれるとする大悲恩寵の宗教」であり、両者は相通ずるところがある。としながらも、真宗教理は「倫理の当為、律法の權威」を欠いており、キリスト教の教義と異なつて「現実性が乏しい」と述べた。³³

この田辺の批判に対して、普賢は一九五九（昭和三四）年に刊行した『信仰と実践』で、「真宗教学に対する有力なる反省の材料」を提供するものであると同時に、「全く肯綮に當つてゐるとは云い難い。³⁴」と述べた。では、田辺からの批評に対して如何に応答したのだろうか。この点を明瞭にするために、まず田辺の批評から窺つていくことにしたい。

第一項 田辺元による批評

田辺は、「命がけで厳肅に倫理を実践しようとする努力からこそ、初めて自己の無力も自覚され、悔恨から懺悔を通じて絶対の愛に転ぜられ、大悲に救済せられることができる」とする。それにもかかわらず、「浄土教といふものが倫理の媒介なしに説かれ懺悔の転換を経ずして念仏の行が勧められることになると、（中略）

その原動力である否定性を失つて、単なる直接の教理に頽落せざるを得ない⁶⁵」と論じた。

『懺悔道としての哲学』からも窺えるように、田辺にとつて、自己の自由は所属する共同体との対立が前提にある。そして、その共同体やそこに属する相対的他者との対立から、自己の無力を自覚し、自己否定（懺悔）することによつて、救済を体験することができるとしていた。またその救済は、相対的他者を通して、絶対者が働きかけることによつて成立すると論じていた。こうした論理を、三願転入と還相を解釈することで、『教行信証』上より見出ししていた。しかしながら、ここでは『教行信証』には、倫理的当為が示されていないと批評したのであった。

『哲学入門』では、カール・バルトの著作を受け、親鸞は「念仏以外の雑信雑業を斥けてあらゆる自力の要素を駆逐し」て、純粹他力的立場を確立したが、それは「弥陀の本願のみを正信の根拠とし、ただその本願を称名念仏に於て聞取し信受する絶対受動性のみ解放の唯一の力を認め」るのみであったとされた。そして、そこには「否定性」が存在しないと指摘した。ただし、そうした批評と同時に、田辺は、「親鸞の感情に於て懺悔が根深き潜勢力を有」していたために、「悲嘆述懐をした」のである⁶⁶とも述べている。

田辺によると、仏教が起つた思想的基盤は「形而上学に自己の安心満足を求めた貴族階級の哲学（いはゆるウパニシャッド哲学）」であり、現実社会と接触してその倫理や政治を宗教の媒介とすることは、そもそも課題とされていなかったという⁶⁷。しかしその一方で、法然や親鸞が活動した時代の歴史的状況は、「社会

構造の変化、支配階級の更（ママ）代と共に政治的変革、倫理的顛倒の頻発した時代であつて、運命の転変人心の不安その極に達した危機⁶⁸。的状況であつたと論じた。このような時代のなかで、法然が民衆のために、念仏による平民仏教を唱導したことは、教義の上でインドの浄土論に源泉があり、中国の浄土教と関連があるといえども、「現実的影響に於て、彼自身の歴史的経験を通ずる菩薩道の自覚が、民衆への同情に結びついたことに負ふ所の大なるは疑はれ」ないと示した⁶⁹。

さらに、親鸞が法然のもとから出て、「その教へを純化徹底し、浄土真宗として他力念仏の専修正信を『教行信証』に組織したことは、まさに仏教を新しき段階に推進めた」と評価し、さらに「悲歎懺悔がその一生を貫き、教理組織の努力の半面を裏附けたことは、まことに顕著なる宗教人として親鸞を特色づけるもの⁷⁰」であると評している。しかし田辺は、こうした「寺院を棄てて民衆に伍するに至つた念仏者は、単に抽象的に本願を説き、念仏を勧めるに止まるわけにはゆかない」はずであり、「社会的生活を民衆と共にし、社会倫理を彼等の協力によつて関心するといふ、倫理的ないし政治的实践と自らを媒介することによつて、初めて宗教の幻想的覚醒行為を具体化することができる」と続けた⁷¹。その具体化や現実化の過程にある「保守と革新」との間に立つことで自己矛盾や行き詰まり、さらには、絶望に陥るのであつて、そこにこそ「自力から他力」へと転じる扉が開くはずであると述べた。したがつて、教理上において倫理の媒介なしに、「他力」の救済へと転じることは不可解であると論じたのであつた⁷²。そして、当為がないところで「自己の無明」

を自覚し、いかに地獄必定と悲歎しても、「それは社会生活に於ける迫害責罰死苦といふリヤルな苦難を意味することはできない⁷³」と、親鸞の教理からは、真の「悲歎懺悔」が生じることはないと批評した。

そのうえで田辺は、なぜ親鸞には「悲歎」を読み取ることができなのに、『教行信証』ではそうした構造が認められないのか、という疑問を呈した。そして、その理由を次のように述べた。

親鸞が感情以上に出でず、概念として懺悔を思弁しなかつたのは、弁証法を貫徹する用意が欠けていたためではないでせうか。しかしてその由つて来るところを尋ねると、相對人間と絶對者とを分つて繋ぐ人間社会の媒介性といふものを認めない欠点にあつたのではないかと考へられます。⁷⁴

田辺によると、『教行信証』では相對者たる我々と絶對者とをつなぐ「人間社会」というものが認められないという。キリスト教では、その發展の起源であるユダヤ教の伝統に従い、「民族の律法に於ける社会倫理の媒介性を重視し、それに結びつけられて悔改めの契機を強調」される。こうした具体性に、キリスト教が真宗より勝れているところがあると論じた⁷⁵。ここには、真宗教学が現実社会と如何に関わるのか、または現実社会をどのように捉えるのかといった問題が表面化していると考えられる。

田辺が指摘するように、親鸞の名著とされる『教行信証』の教義構造からは、懺悔の媒介たる「社会倫理や政治的実践」というものの規範を窺うのは困難であるとしばしば論じられる。そのため、倫理性や価値規

範の欠落に対する批判は、戦後、家永三郎らによってもなされておき、真宗批判の典型であるともいえる⁷⁶。真宗学内部でも、岡亮二が、戦後における一連の親鸞論を取り上げたうえで、「親鸞の信心の問題と現代の諸問題とは、直接的には重なりえないと言いたい」とし、「人間関係を如何によく保つかという具体的な説示、国家とか社会の理想的な在り方、望まれるべき人生の過ごし方、それらは『教行信証』では、全く論ぜられていない⁷⁷」と指摘している。しかし、普賢大圓はこうした田辺の批判に正面から答えていく。

では普賢は、こうした批評に対してどのように応答し、真宗教学における「信仰と実践」の関係について論じたのだろうか。

第二項 普賢大圓からの応答

普賢も、真実の宗教であれば、無媒介に絶対者による慈悲の撰取を説くことはないとし、もしそうであるならば「造悪無碍」に陥ってしまうと述べた。真実の宗教は、あくまでも「倫理道德との相互媒介の上こそ、始めて絶対救済の世界を示」されるのであるから、動的な実践の上こそ、宗教的な善悪無碍の統一世界が現れなくてはならないと論じた。そのため、裏側には常に「対立契機としての当為の世界」が存在しなければならぬと説示した⁷⁸。

さて普賢は、『信仰と実践』で田辺の指摘をひとまず受け入れている。キリスト教は、「罪悪の問題より出

発するが、その罪悪たるや神の律法に対する反逆であるから、こゝに本来キリスト教の信仰が倫理に結びつく理由があり、具体性をもつ所以がある」と述べる。一方、仏教は「生死の問題より出発し、生死の苦よりの解放を解脱の境地とするのであるから、その悟りはとかく知性的な觀念に止まり、実践に出ないと云う危険性をはらむ。これ即ちこの宗教に具体性を欠く所以である」とする⁷⁹。

ただ普賢は、四諦の説示によれば、「生死の苦の原因を業に求め、更にその原因を惑に求め、この惑業苦の三道をもつて迷となし、転迷開悟を説くのが仏教であるから、仏教は決して罪悪を無視するものではない」と論じた。キリスト教とは異なり、絶対者に対する反抗ではないが、仏教においても惑業の問題が中心であるため、仏教倫理が発生することは当然の帰結ではないかと示した。また、とりわけ大乘仏教になると「自利々他円満と云う広大なる規模をもつて、治国経世がなされたのは明らかな歴史的事実であつて、疑うことは出来ない」と反論している⁸⁰。そのうえで普賢は、真宗への批判に対してこう答えた。

田辺氏の云われる如く、倫理の媒介もなく、懺悔の転換も経ずして、説示されるとするならば、勿論倫理を無視し信仰の具体性を欠くことになるであろう。(中略)しかし親鸞聖人それ自からの体験は決してそうではなく、それは後に詳述するが如く、三願転入の過程をへた上のことであるから、他に見ることの出来ない深刻な罪悪観をもち懺悔をもつている。従つて聖人の宗教体験は倫理を超えたものであるが、決して反倫理ではない。⁸¹

普賢によると、親鸞思想は三願転入を経ているため、その根底には倫理を通過した「深刻な罪惡観」があり、決して「反倫理」ではないと反論した。一九五二(昭和二七)年に発表した「三願転入」という論考で、江戸期の三願転入を整理したうえで、普賢は、「是非問題として取り上げて置かなければならぬのが、三願転入が今日のわれわれに対して持つ意味である」と説示した。そして信心獲得するということは、「われわれが、単なる自然的存在としてある限り不能である」と論じ、続けて次のように述べている。

先づ心身ともに人間となり、倫理的反省を持つようになることによりて、初めて宗教への関門が開かれる。この意味に於て、三願転入ということは、今日のわれわれにとつても、たとい如実の十九願二十願でなく、それに類するものであつても、求道過程として、大いに味識さるべき大文字なのである。⁸²

ここで普賢は、今日の我々も第一九願・第二十願の体験に類する求道過程を経る必要があると論じた。宗教の入り口に至るためには、心身ともに「人間」になることが必要不可欠であり、倫理的反省が伴わなくてはならないと論じたのである。

ところで、こうした普賢の説示からは、大正期以降の三願転入解釈の影響を受けていることが窺えるだろう。三願転入は大正期以降、歴史学や哲学の分野で様々に論じられた。なかでも哲学研究上で起点になった

のは、武内義範の『教行信証の哲学』（一九四一年）である。武内は三願を宗教的精神の三つの類型に振り分けた。第十九願を「倫理的観想的段階」、第二十願を「内在的宗教の段階」、第十八願を「超越的宗教の段階」に位置づけ、親鸞自身の向上的な宗教体験を普遍的な求道・信仰過程として定置した。さらに、正像末という仏教の歴史観と三願転入が交互媒介的な循環関係にあると論じた⁸³。この三願転入解釈は、各方面から賛否が寄せられているが⁸⁴、普賢も三願の配置など影響を受けていると考えられる。ただし、後述するが、普賢は全面的に武内の議論を採用したわけではなかった。そしてそこに、田辺との相違があると共に、真宗教学としての立場があるといえるのである。

さて、以上のことに加え、普賢が『真宗概論』において「聖人の教判論は、すべて三願転入の信仰過程の上に樹てられたものである」と論じていることに注目しておきたい⁸⁵。教判は、自身の宗教的立場を詳らかにするものであるが、『信仰と実践』では、それを「社会的実践」の項目内で論じている。つまり普賢は、三願転入を親鸞の信仰過程であると同時に、「社会的実践」のなかで構築された論理として捉えていたと考えられる。そして、この両者が如何に関わるかが、田辺が提起した問題について答えることになるといえよう。そこで次節では、普賢の三願転入について「信仰過程」と「社会的実践」に分けて、順を追って考察したうえで、どのように両者は関係すると論じたか検討していくことにしたい。

第四節 普賢大圓における三願転入論

第一項 三願転入と人間観

普賢は宗教の入り口において、心身ともに人間になる必要があると説示していたように、三願転入を論じるにあたって、「人間存在の実相」を説明することから始めている。普賢によると、道徳・宗教ともに、「人間の主体的自覚を離れては意味をなさない。」ものであり、この両者の関係を考えるうえで、まず「人間とは如何なるものか」を考える必要があるとされる。

普賢は、人間は本能的自己と理性的自己が、不断に自己内で分裂している存在であるとし、⁷、「一方に於て俯して本能的自己に止まらんとする欲求を有すると共に、他方に於て仰いで衝動的現実を否定して、より高き理想に至らんとする憧憬的愛に生きる自己を有する」という。そうした全く相反する両面が「自己同一」した存在が、人間であると定義した。そして普賢は、人間が人間である理由とは、本能生活に止まることなく、理想を追求し、その理想生活を果遂しようとするところにあると論じた。そのため、人間には必然と「当為即ち、ねばならない (Sullen, ought to) の厳肅性に生きぬかんとする道徳が生まれる」と述べた⁸。

これは前章で確認した普賢の「仏性論」に由来すると考えられよう。普賢は「仏性」を限定的ではあるが認め、そこに衆生と如来の連続性を見出している。つまり、衆生の上に如来と連続する要素(理想を果遂し

ようとすること)を所有しているからこそ、倫理的な挫折が生じ、救済に至ることが可能であると論じたと考えられる。もちろん、人間の「善」を直截的に認めているわけではない。普賢は、人間には「本来の善、純粹の善はなく、すべて善と悪との混淆である。」と述べているように、人間には真の善はない。しかし、「理想生活を果遂せんとする善(当為)」があるからこそ、「真実」への信頼・願生心が生じる。そして普賢は、この理想に生きようとするところに、宗教的信仰の入り口があると論じた。以上のような人間観に基づき、普賢は、「われわれが宗教の信仰に入るのは、単なる自然的存在としてある限り、不能である」と示し、三願転入の現実的意義を次のように説明した。少々長いが、普賢の三願転入理解がまとまっているため、省略せず引用しておこう。

われわれは先ず人間となり、倫理的反省を持つようになることによつて、初めて宗教信仰への第一歩が開かれるのである。この意味に於て、要門に類する心境が先ず第一段に置かれるのは当然である。而してこの要門的心境によつてわれわれが人間となり、倫理的存在となり、こゝに罪悪を知り自己否定をなすに至つて、初めて救済を仰ぐ段階に入るのである。この段階に入る時、三信十念の教が真実に味われうるのであるから、こゝに真門的心境が要門的心境の後に来ることにならねばならない。かくして生れ落ちるより選擇本願を聞いて今日のわれわれとしては、先ず倫理を実践することによつて人間としての段階に入り、こゝに自己の罪悪を知らしめられ(要門分際)、次で弘願念仏を聞きつゝ信罪福の心を

離れ得ない真門の分際をへて、ついに弘願真実の大信心を獲得するに至るものを入信の原型とする。今日のわれわれの如く聖道門も浄土要門も実践せざる者に取つては、倫理道德の実行こそ真実の宗教に入る関門であつて、この場合、道德は宗教への否定的媒介としての意味のあることを知らねばならない。⁹⁰

ここで示されるように、普賢はまず人間として理想に生きる倫理的存在になることで、宗教的信仰の入り口が開かれるという。倫理的存在（要門）になり、本能的自己との格闘を通して、自己の罪悪性を自覚し、自己否定に至ることで救済を仰ぐ段階に入る。そして、この段階に入ると、自己の善（Ⅱ第十九願）は人間に対し不可能を知らしめ、自己の罪悪を自覚せしめ、絶対他力による救済へと入らしめる過程として意味を持つようになると論じた。

このように普賢は、親鸞の三願転入の構造から、当為が宗教への媒介になつていと論じる。そのうえで普賢は、こうした信仰過程は二河白道の譬喩に鮮明に現れているという⁹¹。しかしむしろ、この二河白道に基づいて、普賢が三願転入の論理を構成しているようにも思える。そこで、普賢における三願転入の議論を整理する意味も含め、文章を補いつつ、合わせて確認しておきたい。

普賢は、二河白道が「人有り西に向つて行かんと欲するに百千里ならん。忽然として中路に二河有るを見る。一つには火の河、二つには水の河」という説示から始まることに、注視する必要があるという。普賢に

よると、この「西に向かう」というのは、「求道心を起さざる間は、人間の罪悪は自覚されないけれども、一度道を求めようとするころざす時、こゝに自己の罪悪を意識することを示」していると述べる⁹²。ここに普賢は、信仰過程における人間の主体的自覚の必要性を見いだしている。そのうえで、倫理から宗教へ飛躍するにあたって重要な契機があるとして次のように示す。

道徳的悪が宗教的罪として感ぜられ、道徳より宗教へ飛躍するには、一つの重要な契機のあることを見逃してはならない。それではその契機とは何かと云えば、それは神又は佛に対する依憑の感情であり、聖なる理法に対する確信である。今これを浄土仏教について云えば、佛に対する信頼であり、浄土に対する願生心である。⁹³

ここで普賢は、道徳的な罪悪が宗教的な罪悪へと転じるためには、「理法への確信」が必要であると述べた。『信仰と実践』に直接述べられているわけではないが、「二河白道の物語でも、去くも回るも住まるも死を免れない「三定死」の状況において、「四五寸ばかりの白道」が同時に眼前に現れる。そして、その白道に進む決心がつき、一歩足を踏み入れようとする、まさにその時、東西より弥陀と釈迦の声が聞こえてくる。つまり、「我寧くこの道を尋ねて前に向かふて去かむ⁹⁴。」とされるように、弥陀の呼び声と釈迦の進める声の前提には、白道への確信という宗教的決断が伴っているといえる。そのことは、親鸞が「寧ろ」を「やすく」

と読むことで、疑いや不安を離れた「依憑の感情」を表現したと指摘されていることにも通じる⁵。そのうえで普賢は、「上昇的方向をとる間は、人間は決して救われるものではない」として、「救いは如来の喚聲によびさまされて、仏より衆生へと下降的なる他力回向の大信を得るとき、初めて与えられる」と説示する⁶。まさにこれは、二河白道の「この念を作す時」に東西から声が聞こえてくる、という事態が想起される。そして、こうした普賢の説示からは、その声に導かれることで第二〇願から第十八願へと飛躍することを想定している様子が窺える。

以上のように普賢は、二河白道の物語に基づき三願転入を解釈し、「自力の修善従つて倫理的实践は、真実の信仰の過程となるものであること」、すなわち「倫理的行為は信仰の否定的媒介となること」が窺えると論じた⁷。それに加え、三願転入を二河白道を想定し捉えることにより、信仰過程における「真実の確信」の重要性を導き出したと考えられる。この点は留意しておく必要があるだろう。

こうした観点から窺えば、求道心をそのまま「倫理」と取ることができるといった課題は残るが、ひとまず普賢においても「倫理の破綻」が信仰の入り口にあるといえる。しかし田辺の批評に応答し切れたかという点、未だ一面に止まるように思える。確かに、「倫理の破綻」が、自己の罪悪の自覚（自己否定）の理由になってはいるが、普賢において、それは自己の内面の出来事であって、直接的に現実との関わりがそのきつかけになるわけではない。このような普賢の思想は、戦後親鸞論に対する発言からも明確に窺うことがで

きる。

普賢は戦後の親鸞像の議論を整理したうえで、真宗における悪人とは「階級をこえ、職業をこえて、仏の光りに照らされた時、見出される人間性そのものの罪悪性だといふべき。」であるとし、親鸞の宗教的救済は「あくまでも精神的なものであつて、決して被抑圧者の経済的階級的な解放でなかつた」と述べた。普賢にとつて、宗教的救済はあくまでも内面的なものであつた。したがつて、「宗教的救済」がそのまま「社会的改革」として捉えていたとは考え難い。

一方で田辺は、相対者の我々は「共同体」たる種を母胎とする存在であるため、我々の「当為」は「共同体」と対立することになると論じられていた。この社会たる共同体との対立によつて、自己の罪障性（限界性）が自覚され、その限界性から来る「懺悔」によつて、他者と相互に認め合うことで共同体がより普遍的な領域へと広がり、各個人は救済されると述べた。この救済たる「往相即還相」の働きによつて、共同体はより高次なものへと進展していく。このような「宗教的救済即社会的改革」といった性格が、キリスト教へと傾倒していった理由といわれる¹⁰⁰。

しかし先に見たように、普賢は教判を三願転入の信仰過程であるとともに、「社会的実践」であるとしていた。さらに『真宗概論』では、「かかる人間観をもつ衆生も矢張、歴史的社会的関連の中に生きてゐる¹⁰¹」とし、親鸞教義と時代や環境の関係性を意識している様子が見受けられる。また、普賢は次のように論じて

いる。

われ／＼は宗祖の社会的態度に、寸毫の不純なるものを発見することが出来ず、むしろその反対に、その生涯を通じて真実に殉じようとする強い気魄を掬みとることが出来る。 102

そこで、続けて三願転入と「社会実践」の関係性について考察していくことにしよう。そのうえで、「宗教的救済と社会実践」の関連をどのように捉えたのか、合わせて見ていくことにしたい。

第二項 三願転入と社会性

さて、普賢は道徳的悪が宗教的罪として感ぜられ、道徳より宗教へ転換する重要な契機として、「神又は仏に対する依憑の感情」や「聖なる理法に対する確信」を挙げ、浄土教では、「仏に対する信頼であり、浄土に対する願生心である」と論じていた。普賢によると、こうした願生心は、現実に対する罪悪観や無常観から生じるいう。

この信頼と願生心とは、或は罪悪観（道徳的悪の自覚であつて真宗の所謂罪悪観と区別せられるべきである）より、或は無常観より発起せられるのであるが、それは帰するところ、此岸の世界を苦・不浄・無常・無我と否定することによつて、常・楽・我・浄の彼岸の世界を憧憬する心より起されるものなの

である。而して一度かゝる契機によつて浄土を願求し仏を信頼するようになると、道徳的悪はその聖なる宗教的規準に照らされて罪惡としての自覺に転ずることになる。 103

ここで示されるように、普賢は現実の罪惡性を否定することによつて、彼岸を憧憬する心を生じさせるといふ。つまり、現実に対する当為は宗教的な理想を想起させる。そのため、このような「理法への確信や願生心」は、普賢の社会的実践を考える上でも重要な位置をしめていく。普賢は『信仰と実践』における「社会的実践」の章で「信の構造と社会的実践」という節を立て、そこで「眞実に対する確信」にこそ、親鸞の「社会的実践＝顕眞実の聖業」の基盤があると次のように論じている。

宗祖が朝家及び鎌倉の権力に屈せず、一生を通じて顕眞実の聖業に生きぬかれたことは、その社会的実践の第一に挙げられるべき事柄である。而してかゝる生活態度の背後をなすものは、眞実なるものへの確信である。 104

普賢は、親鸞には「たゞ一つの眞実の宗教は、専修念仏の弘願法あるのみ」という確信があつた。そのため、「眞実に生き抜かんが為には、権力追随したり、阿諛したり、迎合することは出来なかつた」と説示した。そして、こうした姿勢から親鸞は『教行信証』を著述したとする。普賢は『教行信証』が、「その内題を「顕

浄土真実教行証文類」と題し真仮偽の組織をもつて構成」されていることは¹⁰⁵、必然と国家や社会に対して次のような態度が生まれると論じた。

宗祖は『本典』に於て権化の宗教と邪偽の宗教とに対し、真実の宗教を開明しておられるのであつて、この顕真実の精神が権力に迎合せず、迫害に屈せず、自由の大道を歩まれた原動力となつていられる。／＼それ故に『本典』に於ける顕真実の鴻業は、漠然として仮偽の宗教に対する批判であると見られることも出きるが、その反面に、国家権力と結びついた当時の律令仏教に対する批判であると窺うことも出来ると思う。¹⁰⁶

つまり、前項の議論と合わせて考えれば、普賢によると、現実社会に対する当為（否定的な姿勢）は、自己の罪悪性の自覚に繋がる。そして、その罪悪の自覚に伴う「真実（理法）への確信」によつて、今度は現実社会への実践に再び転じていく。しかしこうした「真実への確信」は、真宗においては次のような意味を持つと普賢は続ける。

普賢は宗教一般でも、罪悪観は「宗教的規準に照して感ぜられるもの」であることは当然であるが、その本質は依然として人間の理性あるいは良心によるものにとどまり、「信福心に対する信罪心」であるという。これに対して、真宗の罪悪観は、法に照らされることで見えてくる「宿業」であると述べる。この「宿業」

を自覚する時、人間の力ではどうにもならないことが自覚され、「仏に打ちまかせる真宗の絶対依憑の信仰が生まれる」と論じた。この「絶対依憑」による信仰によって、人間は自身の本質を自覚し、「善悪対立の求道から、善悪無碍の救いに至る」と述べた¹⁰⁷。このように普賢によると、親鸞思想において、「真実への確信」は現実社会に対する批判を生じさせる。それと同時に、人間の根源的な罪悪の自覚にも展開し、「善悪」を超えた救いへと至るといふ。しかし、そのため、真実への確信による二つの否定性（自己の罪悪の自覚と現実社会に対する否定性）は、普賢も認識しているように、次のような矛盾を生じさせることになる。ここに、普賢の「信仰と実践」の関係性がある。

普賢は「真実に対する確信」からくる二つの否定性を含有する思想は、「人をして絶えざる緊張」状態にし、倫理を不断にうながすと述べる¹⁰⁸。社会実践である当為は「現にかくあること」、当にかくあるべきこととの間の対立」であり、それは「存在に対する当為の対立」である。その一方で、真宗の信仰というのは、そうした対立を超えた救済の世界である。すなわち「善悪無碍は、現在あるがまゝの生活を是認することであり、善悪対立は現在を否定して更によりよき理想を求めてゆく世界である」と述べるように、「信仰による救済と社会実践」というものは、真宗思想上において矛盾する関係にあると論じた。

真宗において「真実に対する確信」は、自己の根源的な罪悪性を自覚し、善悪対立の世界を超えて善悪無碍の世界に到る。しかし、そうした確信は、同時に現実の虚偽に対して批判的態度となり、善悪対立の世界

へと転じていく。普賢は、この両者の關係に真宗の信仰生活の意義と我々の「主体」を論じた。普賢は、真宗の生き方を次のように説示している。

三願転入をへて到達せられる絶対救済は、全く当為を超えて、対立なき統一の立場に立つのであるが、その統一が具体的に行証せられる為には、却つて対立契機として当為が復興されねばならない。この対立契機が統一せられる絶対救済の立場より云えば、当為は消滅せられると云わなければならぬ。この対も、反対にその対立を生かし報謝の行にいそむ立場より云えば、当為はどこまでも復興的に維持せられる。109

これまでの議論を受けて、この文を紐解けば、三願転入を経て救済された世界は、「信罪福心」を超えた善悪無碍の世界である。一方で、その前提にある「眞実の確信」は、現実社会への批判的な眼差し（当為）を生じさせ、そしてそれは復興的に維持されつづける。しかしその当為は、現実社会との対立の上で成立するため、後者の善悪対立の世界の事柄といえる。真宗の信仰生活には、この両側面が併存しており、互いに否定的に媒介しあう「善悪対立即善悪無碍、当為即存在と云う構造を持つている」と普賢は論じる。そのうえで片方に傾けば、そのまま真宗の異義―前者に傾いたら「専修賢善」、後者に傾けば「放逸無漸の邪道」に陥る―になると述べた。それは、我々を絶えることがない緊張状態にし、当為を不断に確立肯定していく存在

にするとし、続けてこう論じた。

真宗の生活はかゝる両極端に陥いることなく、常に善悪無碍の絶対安住の境地(存在の立場)にありつゝ、しかも善悪対立の緊張精進の境地(当為の立場)に立つものである。而してこの二つの立場は絶対否定をもつて対立しつゝ、而も絶対的統一の世界を形成しているのである。即ち善悪無碍の真諦の世界は善悪対立の俗諦の世界を否定しつゝ、その善悪無碍の救いを感佩すること深ければ深い程、いよ／＼前述の如き反省自覚感謝の心を湧起し、もつて倫理を不断に確立肯定する。また善悪対立の俗諦は善悪無碍の真諦の世界を否定しつゝ、その善悪対立が峻しければ峻しい程、それに媒介されて統一はいよ／＼深まり、ます／＼強き生命を蔵し信仰を深化増進する。かくして真諦俗諦相互に否定的媒介となつて、行為的統一の世界を形成する当為即存在の世界こそ、真宗信仰の面目である。 110。

ここで普賢は、善悪対立と善悪無碍の世界は互いに否定的媒介となつて共存するとし、その緊張関係のなかで、真宗の信仰生活は絶えず深化していくと指摘する。それとともに、途切れることなく、倫理的主体を形成していくと論じたのであった¹¹¹。この点は前章で論じた「無自性仏性説」を空華学派の如来論と合わせて解釈したことも関係するだろう。すなわち、「無自性仏性説」で善的可能性を維持することで、それが現実社会の「当為」へと常に動かし続ける。と同時に、阿弥陀仏を絶対的な他者として位置付けることで、

常に自己は否定されていく。したがって普賢の仏性論の展開は、彼の戦時思想解釈とともに、敗戦後の真宗教学の課題を解決する意図をもって展開したといえるだろう。また、田辺の『懺悔道としての哲学』と同様に、不断に現実世界と対峙していく「主体」を形成する様子が窺い知れるのである。

このように、普賢においても、田辺と同様に、「宗教的救済」と「社会的実践」は相互関係にあることが窺える。以上を踏まえ、最後に普賢と田辺の議論を比較・整理することで、両者の相違を明確にし、真宗教学が戦後の議論に如何に答えたのか明瞭にしておきたい。

第五節 普賢大圓における「信仰と実践」の構造 — 田辺元との比較を通して

第一項 実践論の相違 — 「宗教」に期待されたもの

田辺からの批評に対し、普賢は三願転入によつて、真宗の倫理性や社会変革（実践）との関係性を論じていった。普賢も田辺と同様に、当為（倫理）という問題意識のもと、批判的に社会と関わろうとしたと考えられる。では、田辺と普賢にはどのような相違があるのか。

両者の根本的な相違は二つあると考えられる。まず、社会実践における「宗教の役割」である。田辺において、自己の根源悪は「社会」との関わりの中で発見される。「種の論理」における初めの論考は「社会存在の論理」と題されており、人間が社会的存在であるということの解明が目指されていた。「自己」と「社会」が不可分である以上、自己を転換する「否定性（罪悪の自覚）」は、そのまま社会をより普遍的な社会へと向上させる「否定性（変革性）」へと転化することになる。こうした田辺の実践論では、宗教は「変革性としての否定」という最終的な目的に関わるものとして論じられた。

普賢も「人間は社会的な存在であり、二つの否定性（罪悪自覚・社会変革）は裏表である」という田辺の基本的なスタンスと変りはないといえよう。普賢の社会実践論においても、当為の行いを通して、自己の自覚と現実に対する批判的姿勢が同時に起こることから見れば、宗教的救済（内面的信仰）と社会実践（変革・

倫理)は相即するといえるだろう。

ただし、田辺において目的に関わるものとして宗教は期待されたが、普賢は当為の行いは、自らの善的行為であり、むしろ、当為を行う「変革性としての否定」を可能にする動機部分に宗教を布置したといえるだろう。真実への確信や絶対依憑の信仰によって知らされるのは、自己の罪悪性と社会の罪悪性への気づきである。そのため、あくまでも宗教に期待されたのは、社会実践を行う「動機」の部分であったと考えられる。

この「真実」に照らされた罪悪の気づきを動力として、社会的存在である人間は、必然的に社会に対する批判的・倫理的行為へと向かう。さらに、その行為が自己の不真实性を再び自覚する機縁となつて、より信仰が深まっていく。この「信仰と行為(実践)」の相互に否定媒介する関係が、不断の倫理的行為を可能にすると論じたのであった。

田辺においては社会への働きかけ、目的の部分に宗教の役割が積極的に見出され、そこで注目されたのは「還相」であった。親鸞の還相理解を積極的に解釈することによって、信仰と社会実践の関係は明瞭に見られ、宗教が歴史的現実において具体化される。その一方で普賢は、田辺において「目的」部分に置かれていた宗教性を「動機」の部分に移行した。そのため、社会的実践を促すものとして「宗教(信仰)」が位置付けられ、具体的な社会的実践の場には、信仰は表面化されず、あくまで宗教は「動機(精神的変革)」としての役割が求められたのである。普賢は、戦後の親鸞論の議論の中で、真宗教学におけるぎりぎりのラインで「社

「会」にかかわる主体を論じようとしたといえよう¹¹²。

しかし、ここで一つの疑問が浮かぶ。なぜ、同じような構造を有するにもかかわらず、宗教に期待したものが違うのだろうか。また、普賢にとつて当為の破綻は、自己の内面の問題であった。それにもかかわらず、なぜ同時に社会の罪悪が自覚され、実践（当為）に繋がるのか。そこには両者の「人間と社会の結びつき」の相違があると考えられる。この課題に答えるためには、宗教的立場から社会をどのように捉えているかを考える必要があるだろう。

第二項 「人間と社会」の関係性 ― 人間が先か、社会が先か

普賢は三願転入によつて、現実社会に対する当為について論じているが、そこでは、現実の歴史社会をどのように考えるかは、必ずしも明示されていない。しかし武内義範や田辺元が、正像末の三時思想との関係性から論じたように、三願転入には、歴史観や社会観というものが備わっていると考えるもみられる。武内は、『教行信証』に引用される「末法の中においては、但言教のみあつて行証なし。もし戒法有らば、破戒あるべし。すでに戒法なし、何の戒を破ぜむに由るか破戒あらんや。破戒猶無し。況んや持戒をや¹¹³」といった親鸞が置かれた歴史状況、「無戒」の世は、「時代の姿とし許すところなく裁かれている」一方で、

この時代の姿はそのまま自己の姿として、批判は自己批判として懺悔せられ悲歎せられている。有名な

彼の「悲しき哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快まず。恥づべし。傷むべし」という言葉は深くわれわれの魂に滲み入る。正像末の史観が現在から未来へ被投的企画として救済を意志している以上、この歴史的に結果してきた現在の世界的罪障を、現存在である宗教的実存が自己に荷負することは当然である¹¹⁴

と論じている。ここで武内は、「無戒」という時代状況は、時代への批判であるとともに、自己の姿の自覚へと連なることを「信巻」¹¹⁵ 仮偽弁釋¹¹⁶の末尾に引用される御自釈に基づき指摘した。

そのうえで、「罪障を自覚するためには、現在において現存在の自覚のうちに、何らかの形で歴史的な正像末の三時を再び繰り返すことが必要である」と述べ、「繰り返すためにはわれわれは何らかの形で正法の時代を再現しなければならない」と続けた。つまり、自己の罪悪性を自覚する標準として、正法の再現が伴わなければならないと説示し¹¹⁷、「三願転入は、正像末の歴史の世界において、現(存)在が、自己の中にこの歴史を繰り返して想起し内化するところに成立する」と論じたのであつた¹¹⁸。

ここで重要なのは、無戒の問題を自己の問題として捉え、その自己の罪悪性(無戒)の根拠に正法という標準を想定したことにあるだろう。つまり、正法という理想の時代を想定し、現実社会と自己の罪悪性をともに自覚する。この点は、武内の論理を受け継いだ三木清の論説を補助線にするとわかりやすい¹¹⁹。

無戒はいかにして自覚的になるのであるか。無戒の根拠を自覚することによつてである。しかるにこの根拠が正像末の歴史観にほかならない。しかるに末法の自覚は必然的に正法時の自覚を喚び起す。これによつて正像末の歴史観が成立する。そして正法時の回想は自己が末法に属する悲しさをいよいよ深く自覚させるのである。無戒は破戒以下であるといふこと、破戒の極限であるといふことが自覚される。

119

このように、三願転入と三時思想の關係性を論じること、歴史社会の罪悪性と自己の罪悪性の自覚が相即していることが示された。こうした点は、田辺の三願転入論においても同様であつたといえよう。田辺も三時思想との関連から、三願転入は「歴史の自覚と自督懺悔」であると論じていた。しかしながら、普賢においても、武内の三願転入論と類似する構造が見られるが、三時思想と三願転入の直接の關係は語られない。ここに、普賢の真宗教学から見た「現実社会と自己（人間）」との關係性があると考えられる。

普賢は『真宗概論』で、三時思想を「親鸞聖人が時代及び環境を如何に見てゐたか、この點について少しく触れて置きたい」と、衆生論について論じる箇所で説示している。そこでは『正像末和讃』に、末法に生まれでたものの悲歎が表白されているとしつつも、「正像末の三時につき、変遷のあるのは、聖道門の三法であつて、浄土真宗の三法には何等差別のない」と述べ、次のように続ける。

浄土真宗は絶対他力である。毫も衆生自らの智慧の有無強弱は問題にならぬ。唯仏願の不可思議一つで救はれていく。不可思議の仏願の前に額くときは、善人も悪人も、賢者も愚者もともどもに、愚悪の性徳の機に帰つて救ひを仰ぐより外にはない、(中略)そこに照し出されるものは、ただ人間の赤裸々な本質より外にはない。それ故に浄土真宗に於ては、正像末の三時につき、人間の姿に変わりがあるとは認めない。変りの有るのは聖道自力法に對してのことであつて、浄土他力法に對しては三時を通じて、人間は常に罪惡生死の凡夫である。 120

普賢は、『觀無量壽經』における王舎城の悲劇で難化の三機が示され、また『阿彌陀經』を見ると、「娑婆国土、五濁惡世、劫濁・見濁・煩惱濁・衆生濁・命濁の中に於て、阿耨多羅三藐三菩提を得¹²¹」と説かれて、現在に至るまで人間に變化はないと述べる。そして浄土他力の教法には、「三時の推移にかかはらず、法は常に三法を具足し、機も亦常に性徳の機を自覺し、機法ともに変遷することがない¹²²」と論じた。したがつて、そこには「正法」としての「理想的歴史(社会)」が想定されているわけではない。では普賢にとつて、親鸞が眺めた現実や環境とはどのようなものであつたのだろうか。そして、何を標準にして捉えたのだろうか。普賢は次のように述べる。

親鸞聖人によつて眺められた環境としての人間界は、生死無常の世界であり、人間苦の充満する世界で

あつた。(中略) 聖人に於ては、この在俗者としての人間苦が、罪惡觀・無常觀と融合して、もつて「悲しい哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまず」といふ痛切なる自己内省の叫びとなつたのである。ここにわれわれは出家の持たない在家としての、痛烈なる人間觀を見る。 1 2 3

ここでいう在俗者としての人間苦とは、「親子・兄弟・夫婦等の恩愛關係、社会生活の重庄等、自己一人の力にてはどうにならぬ深刻なる苦惱」であるという。そして「親鸞聖人は在家生活を営まれた方であるから、その罪惡觀・無常觀は、この人間苦と融合して、身近に切実に味はれなければならなかつた」と論じる。普賢は、『教行信証』総序に、王舎城の悲劇を機縁として、浄土教が興起したことが述べられており、そこにも「人間苦に悩む「苦惱の群萌」を見る」ことが出来るとする。

父を殺した悪王、我が幼兒を失きものにせんと企てた母、母を切らんとした悪子、仏に反逆せる悪人、かう云つた人々によつて演出された血で血を洗ふ家庭悲劇である。この人々は等しく人間苦に悩む「苦惱の群萌」であるが、それがまた五逆と謗法との極重の罪惡に色どられてゐるのである。^{1 2 4}

この一編の悲劇からは、人間の四苦八苦のありのままの姿が目の当たりとなり、「在家生活の聖人にとつて

は、自己の生活相として感ぜられた」と述べた。王舎城の悲劇における五逆謗法を自己の姿と捉え、人間的苦悩をそのまま宗教的な罪惡觀として読みこみ、そうした「人間苦の世界」として、普賢は現実世界（社会）を捉えていったと考えられる。つまり、正法に對峙される末法の自覚という時代・社会批判ではなく、五逆謗法たる人間の不變的な実存から、現実社会を逆照射する。そこにあるのは、我々の罪惡性に彩られた現実社会であり、自身の罪惡性と社会の罪惡性の相即性を見出した。以上のように考えると、田辺との相違と普賢の特色がもう一つ見えてくる。田辺においては、「種」たる社会が前提にあり、そのなかで「個」が存在する。だが普賢においては、「個」が先にあり、そこから現実社会が存するのである。

このように普賢は、人間という存在の根源的な罪惡性を標準にして、現実社会を捉えていったと考えられる。こうした点も彼の「仏性論」に通ずる点であろう。普賢は、「無自性仏性説」を積極的に解釈し、浄土や穢土は「業力所感」であると論じ、この現実世界を衆生の煩惱性や罪惡性によって、「迷界」となっていると説示していた。先の善的根拠も含め、こうした所に「無自性仏性説」を敗戦を跨いで評価した理由があったといえるだろう。

最後にこれまでの議論を振り返っておこう。田辺と普賢は「社会と人間は密接に結びついている」という人間觀を共有していた。そのなかで田辺と普賢の相違点は大きく二つ挙げられる。一つは社会実践を語るなかで宗教が果たす役割に違いがあった。そしてもう一点は「社会と人間の結びつき方」に対する理解の相違

である。

田辺においては「種としての社会」が「個としての人間」を規定するという見方である。よって社会的な罪悪は、必然的に個人的な主体にのしかかってくる。そのため田辺の社会実践論は、自己を規定する社会の罪悪に「対峙」することで歩みだされ、その「対峙による変革」を可能にする主体形成のために宗教が準備されたのであった。それに対して、普賢の「人間―社会」観は、衆生の罪悪性を反映する器として理解される。田辺の言葉を借りると、「個としての人間」の性質によって「種としての社会」が規定されるという、田辺とは逆向きの方向性であるといえる。

普賢の見方では、自己の罪悪性が社会に反映されるのであるから、社会実践は自己の罪悪性を「抑制（内省）」することが求められるのである。つまり、自己の罪悪性の自覚（否定）は、自己の身体を通して、現実社会へとつながっていく。と同時に、その実践は自己の反映である現実社会であるため、自己の罪悪へと転じていくと考えられる。以上より、第一の相違点であった実践における宗教の位置関係は、第二の相違点である両者の「社会―人間」観に由来していたといえ、こうした点に、『教行信証』に基づいた、普賢における「内面的信仰と社会的実践」の連関構造があると考えられる。そして、ここに真宗教学としての戦後の議論に対する応答があると同時に、真宗教学の立場から「歴史社会」と如何に向き合うかの指針があるといえるだろう。

おわりに

本章では、敗戦後における真宗教学史の一端について明らかにするために、普賢大圓の教学解釈を田辺元との比較を通して検討した。田辺は敗戦後すぐに刊行した『懺悔道としての哲学』では、『教行信証』を高く評価し、彼独自の哲学である「種の論理」を改良した。しかしその後、宗教哲学への思案が深まると、『教行信証』の教学構造からは、「社会倫理や政治的实践」が示されていないと述べ、いくら自己の無明性が論じられているとしても、真の「悲歎懺悔」がないと批評した。ここでは親鸞自身からは見出せるが、教理上、現実社会における具体性や当為がなく、律法の権威が存するキリスト教には劣ると批評したのであった。ここには、「近代真宗教学」を考えるうえで二つの課題が示されている。

一つは、『懺悔道としての哲学』で目的とされていたように、「現実社会」をどのように捉え、如何に「自立した主体」を形成するか（社会実践論を含む）である。二つに、そのような「社会」との関わりを、教学上でどのように構築するかという問題である。第三章でも指摘したように、親鸞思想における「社会」との接合を論じる場合、消息を含む和語聖教、あるいは『歎異抄』や『御伝鈔』といった書物による親鸞像が、その根拠となっていく。そのため、真宗学内でも『教行信証』には、現実の社会や国家との関係性は示されていないとしばしば論じられる。こうした田辺からの批評を基軸にして、普賢は『信仰と実践』を刊行した。

同著では、戦後歴史学で率先して論じられた真宗の社会史研究の成果を受容しつつ、『教行信証』の教説や論理構造から「信仰と実践」を総合的に分析しているといえる。そのなかで普賢は、三願転入論を中心に田辺の批評に応えていく。

三願転入は、大正期以降、歴史学や哲学の分野で積極的に解釈されたことが知られる。そのなかで普賢は、三願転入上に親鸞は教判を立てたと論じ、信仰過程と現実社会への批判との二面性を指摘した。前者については、武内義範が明示した宗教的精神の向上的構造による三願の分類と類似した解釈を普賢は参照していると考えられる。普賢も第十九願に「倫理的反省」を置き、第二十願に「自己の内面性の問題」、第十八願に「絶対依憑の段階」を布置している。そして、真宗の救済もこの三願転入を経ているから、「悲歎」を伴う深刻な倫理的反省と破綻があると述べた。また後者については、真偽偽判の教判が三願転入の上で立てられたことを強調し、社会的実践の項目として論じた。

普賢が重要視したのは、「真実への確信」であった。彼は三願転入を二河白道と合わせて解釈することで、信仰過程における「真実の確信（依憑）」の重要性を示した。真実に対する依憑によって、自己の根源的な罪悪を自覚すると同時に、現実社会の罪悪性を自覚、否定する主体が形成されると述べたのであった。このように普賢、田辺ともに「倫理的破綻」が宗教的入り口にあり、さらには「信仰と社会実践」が裏表の関係にあるということが出来る。ただし、両者の「倫理的破綻」が起こる原因は異なっていた。

田辺の『教行信証』に対する批評の根幹にあるのは、絶対者と相対者が如何にして出会うのかという問いであった。田辺は、往相と還相を解釈し、両者は前後関係にあるのではなく、「往相即還相、還相即往相」の関係にあるとした。絶対者は相対的他者同士が互いに認めあうところに現成し、救済すると考えた。つまり社会的共同体に属しているから、主体たる個は自己を否定し、肯定（救済）される。そのため、個人は社会に所属していることが前提にあるため、自己を変革（否定と肯定）することは、そのまま社会変革（実践）へとつながる。

一方、普賢は絶対者と相対者との連続性を「人間存在の実相」に求めた。この背景には、前章で述べた「仏性」解釈があると考えられる。普賢は、「無自性」ではあるが「仏性」を認め、「無自性としての仏性」があるからこそ、弥陀の救済を受容することができる。そのため、倫理的破綻すなわち「悲歎」は、人間存在の実相の問題として捉えたのであった。普賢によると、人間はその場にとどまろうとする「本能的自己」と、現実を否定して、高き理想に至ろうとする「理性的自己」との二面性を有しており、両者の対立が倫理（当為）の破綻をもたらし、悲歎を生じさせるといえる。ここに両者の相違があると考えられる。

ただし普賢も田辺と同様に、「人間は社会的存在であり、二つの否定性（罪悪の自覚・社会変革）は裏表にある」という基本的スタンスを受容している。そして、「罪悪性の自覚（動機）」と社会への働きかけ（目的）」とする実践論の構図は同様であるといえる。また両者ともに、敗戦後は絶対者を自身とは隔絶した絶対的

者として位置付けた。そのため相対者である我々は、自己の罪悪性を通して、不断の現実社会との緊張関係が維持され、途切れることなく倫理的主体を形成していくとされる。以上のように考えたとき、両者の「信仰と実践」の根本的な相違がどこにあるのか、もう少し考察する必要があると考えた。そのうえで筆者は、「宗教に期待されたもの」と「社会と人間との結びつき」に相違があると指摘した。

田辺においては、社会変革（実践）、つまり目的の部分に宗教の役割が積極的に見出された。親鸞の還相理解を積極的に解釈することによって、信仰と社会実践の関係は明瞭に見られ、宗教が歴史的現実において具体化される。普賢は、田辺において「目的」部分に置かれていた宗教性を「動機」の部分に移行した。すなわち、社会的実践を促すものとして「宗教（信仰）」が布置され、具体的な社会的実践の場には、信仰は表面化されず、あくまで宗教は「動機」としての役割が期待されたのであった。こうした点に、両者の相違があるといえる。だが、なぜ同じような構図を有するのに、宗教に期待したものが違うのか。それが二つ目の相違であり、両者の根幹的な違いがあると指摘した。

田辺は「種としての社会」が「個としての人間」を規定するという見方である。社会的な罪悪は、必然的に個人的な主体にのしかかってくる。そのため田辺の社会実践論は、自己を規定する社会の罪悪に「対峙」することで歩みだされ、その「対峙による変革」を可能にする主体形成のために宗教が準備されたのであった。

それに対して、普賢の「社会」観は、衆生の罪悪性を反映する器として理解される。田辺の言葉を借りると、「個としての人間」の性質によつて「種としての社会」が規定されるという、田辺とは逆向きの方向性であるといえる。普賢の見方では、自己の罪悪性が社会に反映されるのであるから、社会実践は自己の罪悪性を「抑制（内省）」することが求められるのである。つまり、自己の罪悪性の自覚（否定）は、自己の身体を通して、現実社会へとつながっていく。と同時に、その実践は自己の反映である現実社会であるため、自己の罪悪の自覚（否定）へと転じていくと考えられる。

以上より、第一の相違点であつた実践における宗教の位置関係は、第二の相違点である両者の「社会―人間」観に由来していたといえ、こうした点に、『教行信証』に基づいた、普賢における「内面的信仰と社会的実践」の連関・構造があると考えられる。

「種の論理」の最初の論考が「社会存在の論理」であつたように、田辺は「社会的人間」の探求を目指しており、「個人」は「社会（種）」に規定されるという前提のもとに論じられたと考えられる。ここには、大正期における「社会問題」への関心により、「社会」が発見されたという事情があるだろう。つまり、「社会問題」による「社会」の発見であつたため、先に「社会」が存在し、そこに対する「個人」という見方が念頭に置かれたということができよう。そのなかで、普賢の論及からは、こうした近代真宗における一つの課題であつた「社会と人間」の関係を、真宗教学解釈のなかで定義しなおしたということもできるのではな

いだろうか。

しかし、最後に一つ付け加えておく必要があるだろう。それは普賢の教学解釈が、現実社会で如何に積極的な役割を果たしたかということである。しかし、本論では田辺との比較を重視したため、明瞭に出来なかつた。本来、この課題に答えるためには、検討対象の具体的な実践や生き方、広くは後世への影響を通して詳らかにする必要がある^{1,2,5}。そのため、普賢大圓という人物像の研究をもつて解決されるべき課題であるが、この点は今後の課題にしたい。

- 1 本多深諦「戦後改革期における浄土真宗本願寺派宗制・宗法の制定」『龍谷大学大学院法学研究』第八号、二〇〇六年）二二五頁
- 2 本多深諦「戦後改革期における浄土真宗本願寺派宗制・宗法の制定」参照
- 3 村上速水「終戦後の真宗学界」『龍谷大学論集』三四〇號、一九五〇年、一一一頁）
- 4 『龍谷大学三百年史』八〇九頁
- 5 『龍谷大学三百年史』八九三〜八九四頁
- 6 『龍谷大学三百年史』八二九〜八六二頁参照
- 7 柏原祐泉『日本仏教史 近代』二九七頁
- 8 安丸良夫・喜安朗編『戦後知の可能性―歴史・宗教・民衆―』山川出版社、二〇一〇年
- 9 近藤俊太郎「戦後親鸞論への道程―マルクス主義という経験を中心に」『仏教文化研究所紀要』五十二号、二〇一四年）
- 10 例えば、二葉憲香『親鸞の社会的実践』百華苑、一九五六年などがある。
- 11 例えば、宮崎圓遵「親鸞の立場と『教行信証』の撰述」（慶華文化研究会『教行信証撰述の研究』一九五四年、百華苑）などがある。
- 12 普賢は「親鸞・蓮如に対する社会史的研究の部分」、宮崎圓遵氏の諸論文、二葉憲香氏の『親鸞の人間像』『親鸞の社会的実践』笠原一男氏の『親鸞と東国門弟』『真宗教団の形成』『一向一揆』等に啓発された

所が多い」と論じている。『信仰と実践』永田文昌堂、一九五九年、二二九頁)

¹³ その他にも、大原性實『真宗学概論』や神子上恵隆『真宗学の根本問題』なども、歴史学によって示された親鸞理解、とくに「悪人正機」に関して人間観の研究などから答えた書物も存する。だが、今回比較対象とした田辺も含め、当時の親鸞研究の状況をより総合的に取り入れた書物として、普賢の『信仰と実践』が最も体系的に論じられていると考えられる。そこで、本論では、普賢大圓を研究対象とすることにした(『龍谷大学三百年史』通史編上巻、七〇七〜七〇八頁)。

¹⁴ 昨昭和一九年夏には我が国運愈々傾き国力益々蹙まりて、外敵の侵襲来襲日に急を告ぐるにも拘らず、国政渋滞して当局の為す所全く状勢に副はず、必要なる革新を断行して狂瀾を既倒に返す力無き政府は、却て其責任を蔽はんが為に、真実を隠して国民に知らしめず、その政策施設に対する一切の批評を封じ、たゞ政府を謳歌してその宣伝を勤むる者を除き、あらゆる言論を禁止し、右翼以外の思想に対する抑圧苛酷を極め、我々国民は極度に緊迫せる生活の中に不安を懷き国家の前途を憂ふるも、これを訴ふるに所無く告ぐるに人無き苦悩の状態に置かれた。(田辺元『懺悔道としての哲学』『田辺元全集』第九卷(以下、『全集』はX等と略す)、筑摩書房、一九六三年、二頁)

¹⁵ 田辺元『懺悔道としての哲学』(X-二頁)

¹⁶ 末木文美士『他者・死者たちの近代』近代日本の思想・再考Ⅲ、トランスビュー、二〇一〇年、一三二頁
) 一二七頁

¹⁷ 家永三郎『田辺元の思想史的研究―戦争と哲学者』法政大学出版局、一九七四年、第一部参照

¹⁸ 田中久文「近代日本の哲学と京都学派」『日本思想史講座4―近代』ペリかん社、二〇一三年、三二四頁)

¹⁹ 「種の論理」の展開については、家永三郎『田辺元の思想史的研究―戦争と哲学者』を端緒として、田辺哲学の一連の動向を追った氷見潔『田辺哲学研究―宗教哲学の観点から』(北樹出版、一九九〇年)や、近年も竹花洋佑「田辺哲学における絶対無の問題と「懺悔道」の立場」『日本の哲学』七号、昭和堂、二〇〇六年)、嶺秀樹『西田哲学と田辺哲学の対決―場所の論理と弁証法―』(ミネルヴァ書房、二〇一二年)、長谷正當「田辺哲学と親鸞思想―「種の論理」の挫折とそれの新しい立場からの展開」『日本の哲学』十二号、昭和堂、二〇一一年)等がある。

また、『懺悔道としての哲学』は、曾我量深や武内義範の理解を参照していることが述べられている。しかし本論では、田辺元の問題意識を重視し、「種の論理」の展開から、親鸞思想に何を求めたのかを明らかにすることを目的とする。

²⁰ 中沢新一『フィロソフィア・ヤポニカ』講談社学術文庫、二〇一一年、初版二〇〇二年。

²¹ 田辺元「社会存在の論理」『田辺元全集』Ⅳ・七〇頁

²² 田辺元「種の論理と世界図式」(Ⅲ・二〇四頁)

²³ 田辺元「種の論理と世界図式」(Ⅲ・二四五頁)

²⁴ この「主体」という言葉は近代に哲学の場で議論され、定着していった。その一連の動きの中で、田辺も論じられる。そして、彼の「主体」の定義は「種の論理」の成立と密接に関わっていると指摘されている。

る。(小林敏明『〈主体〉のゆくえ―日本近代思想史の一視角―』講談社選書メチエ、二〇一〇年、一一四―一六頁)

²⁵ 酒井直樹は田辺を取り上げ、回心と革命が論じられる際に「主体」という語が使用されているとする。(否定性と歴史主義の時間―一九三〇年代の実践哲学とアジア・太平洋戦争期の家永・丸山思想史) (磯前順一・ハリ・D・ハルトウーニアン編『マルクス主義という経験 1930 - 40年代日本の歴史学』青木書店、二〇〇八年)

²⁶ 田辺元「種の論理の意味を明にす」(VI・四八〇頁)

²⁷ 田辺元「国家的存在の論理」(VII・二十七頁)

²⁸ 竹花洋佑「田辺哲学における絶対無の問題と「懺悔道」の立場」によると、批判以前にすでに「類の自己疎外」的発想は見られるため、「顕在化したとすべき」とする。

²⁹ なお嶺秀樹『西田哲学と田辺哲学の対決―場所の論理と弁証法―』で、種の訂正に伴う「個」の役割の変化が注目され、非常に示唆を受けた。ただ『懺悔道としての哲学』への展開に関しては問題提示に止まり、基本的には西田哲学との関係で論じている。

³⁰ 類とは、此様に自己否定の種が行為に於て絶対否定に転ぜられ、自己疎外が即自己還帰として所謂自家止住の自覚に達せるものに外ならない。(中略) 個は絶対対立としての種が、絶対統一としての類に転ずる、その転換の媒介者に外ならない、といふことが出来る。(田辺元「種の論理の意味を明にす」(VI・四八〇頁))

- 3 1 田辺元「国家的存在の論理」(Ⅲ・四十一〜四十二頁)
- 3 2 当時私の思想に於ては、右の絶対媒介の原理たる無が、なお真に否定的に徹底せられず、矛盾の底に超越せしめらるるに至らずして、理性の同一性を脱却しなかつた為に、私の始終批判しつつあったヘーゲルの合理主義に自ら転落し、彼の如く国家を絶対化して個人の自由をそれに同化する傾向を免れ得なかつたのである。(田辺元「種の論理の弁証法」(Ⅲ・二五三頁))
- 3 3 田辺元「種の論理の弁証法」(Ⅶ・二五五頁)
- 3 4 田辺元「種の論理の弁証法」(Ⅶ・二六三頁)
- 3 5 田辺元『懺悔道としての哲学』(Ⅸ・三三三頁)
- 3 6 武内義範「第二章 親鸞思想の根本問題」(『浄土仏教の思想 第九卷 親鸞』講談社、一九九一年)等
- 3 7 田辺元『懺悔道としての哲学』(Ⅸ・二〇一頁)
- 3 8 田辺元『懺悔道としての哲学』(Ⅸ・一九八頁)
- 3 9 武内義範他編『田辺元 思想と回顧』筑摩書房、一九九一年、二一九頁
- 4 0 このような田辺の解釈には、真宗教学の立場から批判が見られる。例えば井上善幸は、田辺の還相の主体を阿弥陀仏とする理解に対して、「還相と還相廻向」を区別して考える必要があるとして、次のように論じている。

阿弥陀仏の本願力の回向によってこそ、我々衆生が迷妄の世界に還来することができるのであって、阿弥陀仏を主体として語るのであれば、それは回向を主題とすべきである。(中略―また)浄土往生後の菩

薩のすがたを還相と見なす親鸞の理解は、現生正定聚説や往生即成仏説の必然的帰結であるが、「阿弥陀仏こそが還相の主体である」とか「還相とは衆生が浄土往生後になすものではない」というのが親鸞の還相理解であったとすれば、親鸞の門弟の間では大きな混乱が生じたはずである。(中略) そのような理解は見られないし、そのことをめぐる異義、混乱についても伝えるところがない。(「親鸞における還相の思想―死者との共生という視点から―」(林智康編『東アジア思想における死生観と超越』龍谷大学人間・科学・宗教オーブン・リサーチ・センター研究叢書、方丈堂出版、二〇一三年、一八九頁)

⁴¹ 末木文美士「田辺元の『懺悔道としての哲学』における親鸞解釈」(今井雅春先生古稀記念論文編集委員会編『中世文化と浄土真宗』思文閣出版、二〇一二年)や長谷正當「田辺哲学と親鸞思想―「種の論理」の挫折とそれの新しい立場からの展開」。同論稿では、三願転入と往還二回向の解釈から、田辺の菩薩観が示されている。また氷見潔『田辺哲学研究―宗教哲学の観点から』は、三願転入および回向論の根柢にある法蔵菩薩論が詳細に論述されている。

⁴² 末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く』ミネルヴァ書房、二〇一六年

⁴³ 田辺元『懺悔道としての哲学』(XI・七一〜七二頁)

⁴⁴ 田辺の歴史論については、田口茂「時の逆流について―田辺哲学における時間の媒介構造」『日本の哲学』十六号、二〇一五年)等に詳しい。

⁴⁵ 然らば如何にして相對者たる自己が自由を有し得るか。それは如何なる意味で、絶対者ならぬ相對者の自由として可能であるか。いはゆる人間的自由が神の自由の外に、而も後者に依存しながらそれに破壊

せられず自立的に、存在することが出来るか。自由は単に直接体験せられる事実として確立せられるものでなく、進んで解決しなければならぬ問題的な現象である。(田辺元『懺悔道としての哲学』(ⅩⅠ・八九頁)

46 田辺元『懺悔道としての哲学』(ⅩⅠ・一五二頁)

47 田辺元『懺悔道としての哲学』(ⅩⅠ・一二二頁)

48 懺悔に於て始めて即自且対自的に否定転換が実現せられるに對し、自由は即自的無媒介の自己肯定を残す。それが対自化せられ否定的に媒介せられる限り肯定に転ぜられるといふべきである。自由は直接的自己肯定としての自由でない限りに於て真に自由である、という弁証法がここに支配する。換言すれば懺悔に於て自由の眞実態が存するといふべきであらう。これが自由と懺悔との關係である。(田辺元『懺悔道としての哲学』(ⅩⅠ・一三七頁)

49 田辺元『懺悔道としての哲学』(ⅩⅠ・一三六頁)

50 田辺元「種の論理の弁証法」(Ⅶ・二六〇頁)

51 田辺元『懺悔道としての哲学』(ⅩⅠ・三二頁)

52 田辺元『懺悔道としての哲学』(ⅩⅠ・三四頁)

53 田辺元『懺悔道としての哲学』(ⅩⅠ・一九〇頁)

54 廖欽彬『懺悔道としての哲学』—敗戦前後の懺悔と三願転入をめぐって—(『哲学・思想論叢』二十四号、二〇〇六年)において、田辺の三願転入解釈の構造について詳述されている。そのため適宜参照した。

55 末木文美士は、田辺が第十九願を積極的に認めたのは倫理を重視したためであると指摘する（末木文美士「田辺元の『懺悔道としての哲学』における親鸞解釈」参照）。

56 田辺元『懺悔道としての哲学』（Ⅹ、一九三頁）

57 此第二十願は救済に於て他力に転ぜらるる機の存在規定として、中間に独立の位置を占めるのみならず、寧ろ実際に於ては、却て第十九願の第十八願に転ぜらるる具体的転換の逆の方向たる疎外態として、絶对他力的超越的なる行の転換が、その行的媒介たる懺悔の悲痛を回避し安易なる念仏の思想に安住する結果、前者（第二十願―内手注）から後者（第十九願―内手注）へ顛落する状態を意味するものといふべきである。（田辺元『懺悔道としての哲学』（Ⅹ、一九四頁））

58 田辺元『懺悔道としての哲学』（Ⅹ、二〇三頁）

59 田辺元『懺悔道としての哲学』（Ⅹ、二〇三頁）

60 田辺元『懺悔道としての哲学』（Ⅹ、一八〇～一八一頁）

61 菅孝行「主体性論争と戦後マルクス主義」（中村政則・天川晃・尹健次・五十嵐武士編『戦後思想と社会意識』新装版戦後日本 占領と戦後改革第三卷、岩波書店、二〇〇五年）参照

62 安丸良夫「序章 戦後知の変貌」（安丸良夫・喜安朗編『戦後知の可能性―歴史・宗教・民衆』山川出版社、二〇一〇年）

63 田辺元『哲学入門』（補説第二 宗教哲学・倫理学）『田辺元全集』第一一卷（以下Ⅹ等と記す）一二二頁

64 普賢大圓『信仰と実践』永田文昌堂、一九五九年、一～四頁

- 6 5 田辺元『哲学入門』(X・五〇二〜五〇三頁)
- 6 6 田辺元『哲学入門』(X・五一二〜五一三頁)
- 6 7 田辺元『哲学入門』(X・五一〇頁)
- 6 8 田辺元『哲学入門』(X・五一〇頁)
- 6 9 田辺元『哲学入門』(X・五一〇頁)
- 7 0 田辺元『哲学入門』(X・五一〇〜五一二頁)
- 7 1 田辺元『哲学入門』(X・五一二頁)
- 7 2 田辺元『哲学入門』(X・五一二頁)
- 7 3 全然自力当為といふ契機がないところで、いかに無知無明が気附かれたとしても、それが直ちにそのまま無媒介に止揚せられて平等に如來の大悲に撰取せられる以上は、衆生の態度が自力から他力に転ぜられる緊張轉換の媒介としての懺悔といふものは、なんら具体性をもち得ないでせう。いかに地獄必定と悲歎するも、それは社会生活に於ける迫害責罰死苦といふリアルな苦難を意味することはできない筈である(田辺元『哲学入門』(X・五一二〜五一三頁))。
- 7 4 田辺元『哲学入門』(X・五一三〜五一四頁)
- 7 5 田辺元『哲学入門』(X・五一四頁)
- 7 6 井上善幸「化身土文類」と倫理」(岡亮二編『教行信証』に問う)永田文昌堂、二〇〇一年)
- 7 7 岡亮二『教行信証』「行巻」の研究―第十七願の行の解明』永田文昌堂、一九九六年、三三二〜三三三頁

78 普賢大圓『信仰と実践』四三頁

79 普賢大圓『信仰と実践』二頁

80 普賢大圓『信仰と実践』四〇五頁

81 普賢大圓『信仰と実践』五頁

82 普賢大圓「三願転入について」七四頁。ところで杉岡孝紀は、普賢のこうした見解に対して、「要門に類する心境、真門に似たる心境を経過するというのと、私たちが実際に要門、真門を実践修行することとの間にはあまりにも大きな隔たりがある」として、若干の疑問を持つと論じた。そして、その理由を次のように説明した。

親鸞が「化身土巻」において展開する要門・真門、さらに聖道門への批判は末法の自覚による時代批判という面をもち、当時、自性唯心に沈み定散自心に惑う諸行の行者、疑心自力の念仏行者、さらには行証久しく廃れたる聖道の行者―それは親鸞が目の当たりにした行者である―を対象に批判を加えたものである。したがって、それらに類する、あるいは似通った心境などというものの姿はよく分からず、またそれらを経験することなど厳密にはありえない。(杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』法蔵館、二〇一一年、二八〇頁)

こうした杉岡の指摘はもつともであるが、ここでは普賢の教学を論じることを目的としているため、この点の批評は差し控えたい。

83 武内の三願転入論を詳しく論じることは控えるが、その特徴の一つとして「第十八願の精神はただ一度

第二十願から転入して第十八願となってしまうのではなく、第十八願は絶えず第二十願を自己疎外によって成立せしめつつ、またさらに消滅契機として否定し、第十八願に転入せしめ続けねばならない（武内義範『教行信証の哲学』新装版、法蔵館、二〇〇二年、一〇頁）とあるように、第二十願と第十八願との間には、往復的な関係にあるとする。普賢の「信仰と実践」の構図からも、三願転入で論じられることはないが似た構造を見いだせる。

⁸⁴ 詳しくは杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』（第三部、第一章）を参照されたい。

⁸⁵ 普賢大圓『真宗概論』二六五頁

⁸⁶ 普賢大圓『信仰と実践』八三頁

⁸⁷ 凡そわれ／＼人間の現実を反省する時、それは不断に一つは本能的自己とも称すべきものと、他は理性的自己とも呼ぶべきものとの、二様の自己に分裂していることを発見する。（普賢大圓『信仰と実践』八四頁）

⁸⁸ 普賢大圓『信仰と実践』八七頁

⁸⁹ 普賢大圓『信仰と実践』九三頁

⁹⁰ 普賢大圓『信仰と実践』九九頁

⁹¹ 普賢大圓『信仰と実践』九四頁

⁹² 普賢大圓『信仰と実践』九四頁

⁹³ 普賢大圓『信仰と実践』一〇九頁

- 94 『浄土真宗聖典全書(二)』宗祖篇上、七六頁、原漢文
- 95 杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』一九〇～一九二頁
- 96 普賢大圓『信仰と実践』九五頁
- 97 普賢大圓『信仰と実践』九五～九六頁
- 98 普賢大圓『信仰と実践』一七五頁
- 99 補足しておく、このような考えは、普賢に限られたものではない。例えば、丸山正男も「親鸞―一向一揆」の構造から親鸞思想が社会倫理としての意味を持つことを論じている(鎌倉仏教における宗教行動の変革)、『丸山真男講義録』第四冊、日本政治思想史一九六四、東京大学出版会、一九九八年)。真宗の社会改革を論じる場合、その多くが「一向一揆」との連関から語られる。あるいは、服部之総も親鸞の教えは、「觀念上の解放そのことがすでにして現実の解放のための不可欠な第一歩ではなかつたか」と示し、「八代のち、蓮如の時代にいたれば、現実の武器をとつて蹴起したのではなかつたか」と、「親鸞―一向一揆」の枠組みで現実の解放について論じている(「いはゆる護国思想について」『親鸞ノート』国土社、一九四八年、一七一頁)。普賢も同様に、「宗祖の社会的実践と、後世の一向一揆との関連を考察すると、興味ある成果が出る筈」と述べている(普賢大円『信仰と実践』一八三頁)。(近藤俊太郎「戦後親鸞論への道程―マルクス主義という経験を中心に」『仏教文化研究所紀要』五十二号、二〇一四年などを参照)
- 100 田中久文『日本の哲学をよむ―「無」の思想の系譜』筑摩書房、二〇一五年、一二八頁
- 101 普賢大円『真宗概論』九五頁

- 102 普賢大圓『信仰と実践』一八三頁
 103 普賢大圓『信仰と実践』一〇九頁
 104 普賢大圓『信仰と実践』一八三〜一八四頁
 105 普賢大圓『信仰と実践』一八四頁
 106 普賢大圓『信仰と実践』一八四〜一八五頁
 107 普賢大圓『信仰と実践』一一〇頁
 108 普賢大圓『信仰と実践』一三六頁
 109 普賢大圓『信仰と実践』一三六頁
 110 普賢大圓『信仰と実践』一三七〜一三八頁
 111 このように統一していくことは、普賢における「真仮偽判」と三願転入の側面としても重要である。普賢は、「三願転入の事実より見るときは、從仮入真の意義もまた無視できない（『真宗概論』二八三頁）」と、仮については方便として認める。そこには、「化巻」に聖道を呼んで「利他教化地方便權門之道路也」と云へるものとを対照し、これを関連せしめる時は、聖道一代は還相といふことになる。即ち聖道の法義は弥陀の浄土よりこの世界に現来して聖道一代の法を説き、終に真実に入らしむる方便であつて、これまた真実体上の権用である（『真宗概論』一五〇頁）とするように、還相の菩薩を仏道修行を行う理想として捉えているといえるだろう。そのうえで近年、釈大智が示すように、還相菩薩は目指すべき「理想」であると同時に、聖道門の行の不可能性から、現実の自己を照射する批判原理の側面であるとも考えられる（釈

大智「親鸞浄土教における菩薩概念と他者論——菩薩の倫理学」を契機として」（『真宗研究会紀要』第四九号、二〇一八年）。

¹¹² 普賢は『信仰と実践』において、「若し信心の具徳としての大菩提心・大慈悲が念仏者の生活に相發して、その社会的実践と云うなれば、社会的実践の有無をもつて、その人の信心の獲不を論じてようことになる。これは真宗として許さるべきことではない」という。そのうえで、

信心の具徳そのものが相發して社会的実践となるのではないが、大菩提心・大慈悲心を具徳として具有していると言う信心の感味は、生活に影響を与えて、念仏者をして社会的実践に躍動せしめずにはおかない。（普賢大圓『信仰と実践』一九六〜一九七頁）

と述べている。ここからも、社会实践との関係性は「動機」として位置付けていることがわかる。

¹¹³ 『浄土真宗聖典全書(一)』宗祖篇上、二二五〜二二六頁、原漢文

¹¹⁴ 武内義範『教行信証の哲学』新装版、法蔵館、二〇〇二年、三八頁、原本一九四一年刊行

¹¹⁵ 『浄土真宗聖典全書(一)』宗祖篇上を参照。

¹¹⁶ 武内義範『教行信証の哲学』三八頁

¹¹⁷ 武内義範『教行信証の哲学』四三頁

¹¹⁸ 岩田文昭『近代仏教と青年——近角常観とその時代』岩波書店、二〇一四年、第一二章参照

¹¹⁹ 三木清「親鸞」(『三木清全集』第一八卷、岩波書店、一九六六年、四五四〜四五五頁)

¹²⁰ 普賢大圓『真宗概論』一〇〇〜一〇一頁

121 『浄土真宗聖典全書(一)』三経七祖篇、一一〇～一一一頁

122 普賢大圓『真宗概論』一〇一頁

123 普賢大圓『真宗概論』一〇二頁

124 普賢大圓『真宗概論』一〇三頁

125 例えば、普賢大圓は参加することはなかったが、靖国問題に端を発する改革運動において、「内なる靖国」という命題のもと、自己の信仰問題から出発し、教団・国家へと広がっていくという自己変革が中心に論じられたことは、普賢が示した「人間―社会―論にも通じるところがあるといえるのではないか。それは、改革運動者の思想や問題意識を明瞭にすることで明らかになるだろう。(近藤俊太郎「戦後日本の仏教界と靖国神社問題」『宗教研究』九一卷別冊、二〇一八年、一三二～一三三頁参照)

結論

結論

①、各章の概要

本論では真宗本願寺派に所属し、教学の近代化を促進した人物を対象として研究を進めた。以下では、まず各章で明らかになったことを総括しておきたい。そのうえで、全五章から見られる「本願寺派における教学近代化」について考えてみたい。

第一章では、近代の開始地点において、本願寺派の教学は如何なる課題を抱えて歩み始めたか、島地黙雷を中心に検討した。島地は、幕末維新期の教団改革運動において、文明開化に耐え得る人材（僧侶）の育成と、「教」の改良を目的としていた。そのなかで、洋行を行い、文明社会に適應した宗教のあり方（その本質と方法論）を輸入する。島地は洋行以後、宗教へのアプローチとして歴史的な視点が必要であると主張し、「古人の書」であったとしても時代状況を加味することを求めた。そのうえで、日本で西洋に対抗できるのは、一神教たる真宗だけであるとしながらも、阿弥陀仏も「自心」の上に解消し、明治の世に適した宗教は「万法唯心」を本質とした仏教であると論じた。ただし、島地が提示した思想が現実の「信仰」や「人生」と如何に関係するか判然としなかった点は、近代化の課題として残された。こうした彼の考えは、本願寺派の教学との摩擦を起し、その結果、異安心問題が惹起した。

従来、島地に対する異安心疑義は教学的に異端性が見られないことから、「寺務所東移事件（一八七九年）」

との関連で、行政上の問題として論じられてきた。そうした点に筆者も同意しつつも、それ以前に内々で、島地が異安心に問われていたことに着目し、その際の史料を翻刻・分析することで、教学上の問題も含まれていたと指摘した。三業惑乱以降、本山・法主の教学上の権威は低下しており、大教院解散による教団・学林改革は、「正統」の再構築を行う機会であった。島地の異安心疑義は、表面上、行信義解釈に対してであったが、その内実からは「正統」の再構築の問題が顕著にあらわれている。

島地は「信心正因称名報恩」といった伝統的な教格を、親鸞ではなく、蓮如が論じたものであるとしたまま、そうした教格を七祖に当てはめるのはおかしいと述べた。そして「御文章」であろうと、法主消息であろうと、「故実」であり、歴史的状况を加味して考えなくてはならないと論じた。一方、対論相手であった遠藤玄雄は、それらは「相承された聖教」であり、故実とすることは許されないと反論した。こうした対立を窺えば、島地が主張した宗教に対する歴史的解釈から来る、聖教解釈をめぐる「伝統と近代」の対立が、異安心問題が惹起した理由といえよう。ただし島地は、法主の安心と教義解釈は別のものであるとも論じており、このような「安心と解釈」の関係は、明治二〇年代後半からおこる「教権と自由討究」の対立という「宗学近代化」の課題を先取りしたものであった。この異安心問題により、島地は教団から離れた。それは彼にとって、当面の目的を失うことでもあった。

島地の活動を窺えば、一真宗僧侶として、教団や信仰の護持を目的としており、また、当時の結社運動に

ついでの研究を窺えば、明治一〇年代は宗派仏教のあり方へ批判を窺うことはできないとされる。しかし奇しくも、「仏教近代化」の歩みが始まることにつながったといえるかもしれない。島地は離脱後、様々に活動し、東京大学に原坦山を紹介するなど、教団の外側で「仏教近代化」に貢献していく。彼が論じた「方法唯心」や方法論は、島地ではなく、教団の外側でそのような教育を受けた人々によって体系化されていく。本願寺派の教学は、その後、そうした外側で形成された方法や思想を取り込みつつ展開していく。

第二章では、前田慧雲を対象として、明治二〇〜三〇年代における真宗思想の様相について分析した。当該期は、『大日本帝国憲法』と「教育勅語」が發布されるなど、近代国家の形成期であった。そのなかで、仏教は「宗教改革論」や二つの「教育と宗教」論争などによって、教学・思想上においても改革が求められ、それにより、近代仏教は一つの到達点を迎えたとされる。本章では、「近代仏教」が形成されていく中で、真宗思想がどのような特徴をみせたのか明らかにすることを目的とした。

前田は、宗教改革論の議論を受容することで、自らの思想を構築していった。特に中西牛郎が「宗教改革の先鋒者」としたユニテリアンは、前田の思想に大きな影響を与えた。彼はユニテリアンの思想を大乘仏教に近いと評価するも、因果の理が現世のみで三世に通じていない、さらには、一神教や多神教が有する「感化力」がないと論じた。その結果、道德面において効力が稀薄であると批評した。前田は「宗教と道德は一つである」という立場から、「真宗道德」を率先して論じた。そうした立場から、真宗の優位性を主張してい

くが、この道徳論において「三世」と「感化力」が重要な役割を果たす。

前田は一八九〇（明治二三）年九月に刊行した『真宗道徳新編』で、真宗の報恩論を積極的に解釈し、真宗道徳を論じた。前田によると、弥陀の救済によつて信心獲得したものは、未来に仏になるという慶喜心から仏への報恩感謝の思いを成す。その思いが必ず善行を修し、修身・経世・利用厚生といった道徳に邁進すると述べた。さらにそれは一回切りで終わるものではなく、我々は過去世より煩惱を蓄積した存在であるとし、煩惱を抑制するため、親鸞は信後の懺悔として「称名念仏」を奨励した。それにより、仏への報恩感謝に基づく道徳的行為が継続すると論じた。以上のように、「仏に対する報恩」「三世（未来世への希望や過去世からの煩惱）」から、前田は真宗道徳を構築した。

一八九九（明治三二）年「文部省訓令十二号」が出され、「教育勅語」の定着が一層計られると、宗教の役割を問い直す事態になった。それに対し、井上哲次郎が既存の宗教とは異なる「倫理的宗教論」の必要性を主張した。この宗教は様々に批判され、第二次「教育と宗教」論争が起きた。哲次郎は、小我たる自己を滅し、自己の内側にある真如たる大我に合一することで倫理的行為が可能になると述べたが、両者をつなぐ感化力たる人格的な実在が必要であると批判された。しかしその批判も、実在に「感化力」としての人格を含ませると、「実在と方便」の二重性を生むと、その矛盾が問題とされた。この矛盾を乗り越えるために、「修養」という言説が用いられた。哲次郎は、積尊などを「大我と合一した理想的な人格」とし、その人格を目

指して修養していくように言及することで、矛盾を解消していく。

前田もこの宗教論を受容し、修養の功を積むことで仏たる理想の人格になると述べた。さらに、自己の執着を離れることで、宇宙の森羅万象を自己の身体と心得、他者とのつながり（責任と共感）を自覚し、倫理的行為を可能にすると論じた。ただし前田は、この修養を自力的修養と称し、情的な人間では困難であると述べ、自力的修養の破綻から弥陀の救済へ至ると説示した。そのうえで、それまでの蓄積された煩惱を問題視し、それを抑制する「信後修養」を、真宗の修養論として主張した。ここでは蓮如の「信心の溝を浚え」という言葉を度々引用し、倫理的主体を維持する「自己内省」としての「修養」を論じた。

こうした修養論の構造は、道徳論と類似するが、その論調が異なる。道徳論では「三世」に基づいた報恩としての道徳に重心が置かれたが、修養論では「自己内省」が強調される。さらに、道徳論では信後に懺悔が論じられ、そこでは弥陀に対する報恩が同時に想定されていた。だが修養論では、信後の罪悪と報恩（道徳）は必ずしも一致しない。そのため、信仰に照らされることで露わになる罪悪を自覚する現実的契機が判然とせず、信仰（内面性）と実践（社会性）が構造上区別された。その結果、「修養」も本来の人格向上や主体の変革ではなく、「煩惱の抑制・反省」が強調されるに至ったと指摘した。

以上のように、「教育勅語」が「教育と宗教」論争などにより定着していくなかで、宗教の役割も変化する。修養論では「他者に対する共感や責任（社会性）」といった考えや「自己内省（内面性）」が真宗の特色とし

て意識されたが、両者の関係性は明瞭に説かれなかった。しかし、前田が提起した思想は「内面性と社会性」の関係性をめぐる枠組みとして、「社会問題」が現実を意識されることで展開していく。

第三章では、大正期における真宗教学の展開について、梅原真隆を対象に検討した。日露戦争以後、社会構造が著しく変化し、貧困や差別などの社会問題が表面化する。こうした状況は、人々に民衆や大衆といった階級意識、さらには自身が生活する共同体を意識させた。これらは総じて、「社会」の発見と論じられ、こうしたなかで真宗者も「社会問題」と如何に向き合うかが問われた。梅原は積極的に社会問題に向き合った教学者として知られる。

梅原は水平社の運動理念を手放して称賛し、差別を生んできた社会に対し「懺悔」することを求めた。こうした姿勢は好意的に評価される一方で、具体的な実践を欠いた抽象的・観念的なものにすぎない、差別を助長してきた教団に所属している認識が欠如した個人主義であると批評された。しかし、そこには梅原の葛藤があった。マルクス主義を中心に反宗教運動が過熱した際、仏教はなぜマルキシズムから派生した社会運動に連動しないのかという問いに対し、梅原は「或人を敵視して或人を愛しなくてはいけないのか」と悩みを吐露している。こうした葛藤がそのまま梅原の社会に対する姿勢であり、彼の教学解釈から導かれたものであった。

梅原は「社会問題」に対して、「当事者意識」を持って「自己内省」することを求めた。社会における問題・

罪悪は、自己の問題・罪悪であると自覚し、ともに「懺悔」することで、水平社会が開けていく。これが「親鸞主義」であると説示し、こうした思想を『教行信証』の構造から導き出す。特に、梅原は後序に記される「非僧非俗」から、親鸞の思想を讀解した。梅原は、真実の覚知によって現実の虚偽を自覚し、そうした自覚により、僧にも俗にも妥協せず、現実に批判的に向き合った姿が、『教行信証』に著されていると述べた。それが「顕真実」とされる所以であり、親鸞教義の構造として「真偽偽判」を主張した。梅原はこの「真偽偽」に従い、親鸞が現実の虚偽に対して批判的に向き合ったと論じた。

ただし梅原は、『教行信証』を「顕真実」であると同時に、「愚禿心の表証」であると述べ、前田と同様に「信後の罪悪性」を問題とした。二河白道の「四五寸」についての解釈から、現実の信相は制限されており、真実になり切れないと述べ、批判的精神をもって現実の虚偽に向かうが、翻って、逆に真実に生きられない自己の罪悪性を自覚することになると論じた。しかし梅原が重視したのは、現実の問題に向き合うことが、人間が有する普遍・不変的な罪悪性を自覚する宗教的契機となり、自己内省へと向かう信仰のプロセスであった。そして、その罪悪の自覚により、当事者として現実の問題を捉えていくことを可能にしたと言及した。このように「社会問題」との対峙によって、真宗の人間観に異なる意味が含まれていく。そのうえで本論では、こうした社会との関係性を有する梅原思想の基底には、同時代の親鸞像の影響があったと指摘した。

梅原は、『御伝鈔』で「化他の機縁」として説かれる「流罪」の記録を起点に、親鸞教義の構造を解釈した。

親鸞は、人々の問題関心を直截的に反映する存在として、大正期に多数の物語が発表された。そこで注目されたのが『歎異抄』であり、自己の内面に苦しむ人間親鸞であった。そうした親鸞と『御伝鈔』に説かれる宗祖親鸞像を会通させ、それをベースに梅原は『教行信証』を読解した。それは同時に、他者の「罪悪」に共感し、「当事者」として懺悔するという梅原の「社会実践論」の論説を可能にしたと指摘した。しかし、真宗教理のみで社会との関係性が論じられないということは、敗戦後、真宗教学の課題として問われた。また、梅原の「社会実践論」には、社会問題を自己の問題としつつも、翻って内省による自己変革を通して、社会に直接的に働きかけるということがなかった。ここに、梅原の社会実践論がもたらした、もう一つの側面があり、それは総力戦体制で異なる役割を果たす。

第四章では、昭和前期の真宗思想・教学について検討した。本願寺派教団が力を注いだ刑務教誨・保護事業の思想展開を検討した。さらに教誨・保護事業と梅原思想の類似性を指摘した上で、大正期から総力戦にいたる思想変遷を考察し、梅原の思想が総力戦へと接合していく様相の一端を示した。また、続けて新体制が構築されていく中での真宗教学について、普賢大圓の『神ながらの道と浄土真宗』から確認した。そのうえで、戦時教学を一度括弧に入れて、戦時中に出された『真宗思想史』（二九四二年）と敗戦後の『真宗読本』（一九四八年）を中心に彼の教学理解と展開を検討し、真宗教学と戦時教学の関係性、さらに普賢が戦時教学を如何に捉えていたか分析した。

昭和戦前期の教誨・保護事業では、人間の持つ普遍・不変的な罪悪から犯罪が捉えられ、「悪人の宗教」たる親鸞思想の有用性が主張される。それとともに、「共存共栄・社会連帯責務」が強調され、「社会現象」として犯罪が論じられた。そこでは、浄土の慈悲による自己中心性の否定を介して、一人ひとりが自己の問題として犯罪を自覚することで社会が浄化されるとし、「家の宗教」として親鸞思想が示され、その有用性が強調された。こうした被教誨者に「共感」する様子は、明治中期にも見られたがそれは異端視されていたが、昭和戦前期にいたると、「社会の発見」という事象により、「共感」としての教誨は積極的に評価されたことも、ここで合わせて指摘した。

しかし、日本が総力戦体制へ移行していく中で、刑務教誨・保護事業でも「皇室を宗家とする家族国家観」が強調され、その役割が一転する。ここでは罪悪の温床が「家族国家」と切り離され、私的な領域に限定された。昭和戦前期で見られたような、個人の罪は社会の罪であるとする構造自体は同様だが、その引責すべき社会なる「共同体（家）」の範囲が縮減する。国家を含む俗世全域を指すような共同体から、犯罪者とその周辺を指し示すだけの狭い共同体（犯罪者の家族や居住地域）へと変わった。「家族国家」はその罪の責任から解放され、それまで超越的世界（浄土）が担っていた、慈悲・愛という「赦し」を与える存在へと移行した。そのうえで、こうした変遷はそもそも真宗の社会実践論を考える上で、常に課題として横たわっていることを、梅原の思想展開から続けて指摘した。

梅原も総力戦下の保護事業では、家族国家観に基づいて、その思想を論じた。梅原が論じた「他者の罪悪」を「自己の罪悪」として自覚し、共に自己の問題として内省することで社会が浄化するという考えは、真実を起点とした理想的な社会観を提出していた。だが、梅原の主張は、社会問題の直接的な解決につながるような批判的精神をもたらすことはなかった。梅原の考える水平社会とは、すべての人が自分自身で罪悪性に気づき、「懺悔」することで成立するような社会観であり、他者あるいは現実に対する「否定性」や対立がそもそも存在しない。こうした梅原の「自己と社会」をめぐる思想構造が、彼が十五年戦争において、戦時教を推進した一人になり得た理由とも考えられる。ただ、このような戦時思想の構図は次にみる新体制下の普賢大圓の思想とも類似する。

普賢は『神ながらの道と浄土真宗』で、書名の通り、「神ながらの道（国体）」と「浄土真宗」の関係性を問題にした。普賢は「神ながらの道」を日本の文化現象として捉え、その思想は「人間を罪悪の存在とせず、人生を肯定的に味わう」ものとした。こうした思想は当然、真宗の穢土観と相違する。よって、この親鸞思想と国体の矛盾をどのように捉えるかは、真宗教学の課題であった。そのなかで普賢は、宗教の特色を「否定」にあるとし、浄土の世界も現実とは異質な世界として論じたが、その穢土は「衆生業感の世界」であるとし、現実の乱れは「衆生の心の乱れ」であると主張した。こうした内面の乱れを去除き、国体を明瞭にしていくことが、宗教の役割であると述べた。

以上の検討を受けたうえで、普賢の真宗教学解釈と戦時教学の関係性を考えるために、『神ながら道と浄土真宗』と同年に執筆された『真宗思想史』から、普賢の教学解釈を分析した。同著で普賢は、真宗教学最大の課題は「仏性」をどのように考えるかであると論じた。そのなかで普賢は、道振「無自性仏性説」を評価した。この説は仏性があるとしつつ、魔縁にあえば衆生、仏縁にあえば仏になるといったように、「自性」があるわけではなく、様々な縁によって性質を変えらるというものである。そのため無自性仏性説では、仏と衆生は突き詰めれば同質となり、さらに、普賢はこの仏性解釈から、現実に対する認識も（穢土か浄土か）も、衆生の「業感所力」によるものであると論じた。こうした構造は、戦時教学と類似する。

敗戦後、普賢は仏性解釈を展開し、空華学派の如来論との接合を主張した。空華学派の如来論では、真如を阿弥陀仏に限定し、その絶対性を強調する。したがって、同質説の「無自性仏性説」と、本質的に相容れない関係である。にもかかわらず、普賢は両者を接合した教学解釈を論じた。そこには、敗戦後の普賢における戦時教学に対する認識があった。普賢は『真宗読本』で戦時思想を回顧して、人間が人間を超えた存在を思考しなかったことが、戦争をもたらしたとし、「出離之縁」のない凡夫としての意識を継続するところに平和が開けると論じた。しかしここで重要なのは、「無自性仏性説」自体は、その後も普賢の教学解釈の根底にあったことである。この点は次章で論じる、敗戦後の普賢の「信仰と実践」論につながっていく。

第五章では、敗戦後における真宗教学について、戦後親鸞論を視角として検討した。敗戦後、戦争協力に

対する反省から、改めて歴史的現実との関係性の構築が求められた。しかし、龍谷大学の状況などにより真宗の再出発は順調に進まなかった。一方で、親鸞は哲学者や歴史学者によって論じられ、そこでは信の構造と社会の関係や、『教行信証』の制作意図などの研鑽も深められた。一九五〇年代後半に、ようやく真宗教学研究の場でも問題意識が共有され、応答がなされる。そこで敗戦後に出された親鸞思想解釈に対して、真宗学者がどのように応答したのかを検討することで、真宗教学の動向とその特徴について分析した。以上の問題関心のもと、田辺元と普賢大圓に注目した。

田辺は敗戦後、『懺悔道としての哲学』を刊行し、『教行信証』に基づいて自身の戦争責任を懺悔した。しかし、宗教学の思索が深まると、一転して真宗教学を批評する。こうした一連の田辺による真宗教学への言及からは、敗戦後の真宗教学の課題のみならず、これまで近代化の課題として論じてきた、信仰が如何にして現実社会とかわるのかが問題とされている。普賢は、こうした田辺の批評に対して、『信仰と実践』（一九五九年）で反論した。両者の説を検討したうえで比較し、真宗教学の立場から如何に「社会」を定義し、「信仰と実践」の関係論じたか検討した。

田辺が親鸞思想に求めたことは次の二つであった。一つに、現実社会をどのように捉え、如何に「自立した主体」を形成するのか。二つに、そうした「社会」との関わりをどのように構築するかであった。さらに、そこでは人間の自由（当為）と根源悪の関係性が問われた。田辺は戦争協力という歴史的な挫折を反省する

ために、徹底した「個」の否定性（三願転入）と、自立的な実践性の回復（還相）を親鸞思想（『教行信証』）から抽出した。しかし、キリスト教に傾倒していく中で、上述の二要素は、親鸞自身の歴史的实践からは見出せるが、真宗の教理自体には表れていないと批評した。田辺は、親鸞の教理から社会との直接的関係（当為）が見いだせないため、真の「悲歎懺悔」は生じることではなく、宗教的救済がそのまま社会変革に結びつかないと述べた。こうした批評に対して、普賢は三願転入から反論した。普賢は、武内義範が示した三願転入論に依拠しつつ、そこに「二河白道」を合せることで、真宗にも「当為」の破綻と、真実への確信による罪悪性の自覚があると主張した。そのため田辺と同様に、信仰の入り口には、「倫理的破綻」による「悲歎」があると論じた。ただし、両者が指摘する破綻の構造は異なる。

田辺は、「種の論理」の構造を引き継ぎ、個人は社会に所属していることを前提とする。そのため、「当為」の行為はそのまま自己の足場への否定になり、それにより倫理的破綻が生じると述べた。つまり、倫理的破綻による悲歎は、共同体（他者）との対峙の中で起きる。よって、宗教的救済もこの「当為」を可能にすることが目指され、宗教的救済はそのまま社会的実践へとつながる。一方普賢は、倫理的破綻を人間存在の真相によるとする。普賢によると、人間はその場にとどまろうとする「本能的自己」と、現実を否定して高き理想に至ろうとする「理性的自己」の二面性を有する。この人間における内面の対立が「当為」の破綻と悲嘆へつながる。そのため、親鸞の宗教的回心は「精神的・内面的」な変革であると主張した。しかし普賢は、

人間は社会的であると強調し、三願転入に社会的変革も同時に見られるとした。普賢によると、親鸞は「三願転入」という信仰体験上に、真仮偽判という教判を立てたとする。そして、普賢は教判を「社会的実践」の項目で示し、内面的な倫理的破綻は真実の覚知を促し、それによって自己の罪惡とともに社会の罪惡も同時に自覚すると述べ、この罪惡の自覚が社会変革へ促すと主張した。だが、ここには真宗の信仰生活における矛盾が存すると普賢はいう。真宗の救済は、「信罪福心」を超越した善惡無碍の世界であるが、現実社会に対する当為（実践）は、善惡対立の行為であり、両者は矛盾する。さらに普賢によると、真宗の信仰において、このどちらかに偏重すれば異義になる。そのため、この矛盾による緊張状態（否定的関係性）によって、「当為」を実践し続けると同時に、信仰生活が深化し続けると述べたのであった。

さて、このようにみれば、田辺も普賢も、人間は社会的存在であり、「罪惡の自覚と社会への働きかけ」という構図は同様である。田辺も「三願転入」は「歴史の自覚と自督懺悔」であると主張しており、それをベースに「信仰と実践」の関係を論じていた。だが、田辺においては還相を積極的に解釈するなど、宗教を「社会への働きかけ」として捉え、その一方で、普賢は罪惡を自覚する場に宗教を配置している。では、なぜ同じような構造であるのに、宗教の位置づけが違うのだろうか。また、内面の回心が社会の罪惡の自覚や実践につながるのか。そこに、普賢と田辺の本質的な相違があり、普賢の真宗者としての立場があると指摘した。

田辺と普賢の大きな相違は、「人間と社会」の関係性にある。両者とも、親鸞思想に基づき、自己と歴史社

会の罪悪は同時に自覚するとされるが、田辺においては、武内や三木清らと同様に「正像末の歴史観」に基づき、両罪悪の相即性を見いだした。すなわち、末法という歴史社会観から、自己と歴史社会の罪悪を同時に自覚することが示されている。それに対し普賢は、三時思想は真宗の教えとあまり関係しないと主張した。『観経』にも王舎城の悲劇があり、『阿弥陀経』にも現実世界の罪悪と人間の罪悪が示されている。そうした様子から、普賢は、釈尊在世時より、人間が常に罪悪深重の凡夫であることを表していると論じた。そのため、親鸞が眺めた環境・社会は、「人間苦の充滿する世界」であり、人間の苦や煩惱性による世界であると述べた。つまり、正法に対峙する末法の自覚という時代・社会批判ではなく、人間の苦や煩惱性による世界であると述べて、逆照射した。田辺の言葉借りれば、「個としての人間」の性質によつて、「種としての社会」が規定される。ここでは、こうした考えが、先に見た「無自性仏性説」の思想と同様であることも指摘した。

普賢の見方では、自己の罪悪性が社会に反映されるのであるから、社会实践は自己の罪悪性を「内省」することが求められる。つまり、自己の罪悪性の自覚（否定）は、自己の身体を通して、現実社会へとつながっていく。と同時に、その実践（社会の罪悪の自覚）は自己の反映である現実社会であるため、自己の罪悪の自覚へと転じていく。以上より、両者の相違は、「社会―人間」観に由来していたといえ、こうした点に、普賢による真宗教学に基づく「内面的信仰と社会的実践」の関係性があると指摘した。

では、最後に以上の検討を踏まえ、本願寺派における近代真宗教学の特色について粗描しておきたい。

②、本願寺派における教学近代化の特色

本論文では、社会問題が表面化した大正時代を中心においた。この表面化によって、国家から切り離された領域として「社会」というものが認識され、関心が向けられるようになった。真宗教学・思想においても、「社会問題」への対応や「社会」をどのように捉えるか、その立場の明確化が求められた。本研究では、そうした展開を「近代化」として論じた。

その前提として、第一～二章では、島地と前田に着目した。明治時代は政教関係や国民道徳に対して役割を模索する中で、真宗を含む宗教全般は「私的な領域」へと収斂していく。そのなかで、前田は「信後の罪悪性」に注目し、不断の自己内省に宗教の役割を見いだした。前田は万物一体という考えに基づき、他者に対する責任や共感といった考えを提起することで、他者との関係のなかで自己が存在することを明示し、こうしたことを自覚し維持するところに「倫理的主体」が形成すると捉えた。だが、信後の罪悪と現実の交錯は見られず、あくまでも信仰の役割は倫理的主体を維持する「抑制」が強調されるに至った。しかし日露戦争以後、「社会問題」が表面化し、やがて米騒動を契機として「社会」というものが認識されることで、真宗教学や思想の立場から、現実の状況や社会との関係性を如何に構築するかが求められ、ここでは「自己の罪悪性」と社会の問題が重なり合っていく。

第三～五章で取り上げた梅原や普賢は、この問題に教学者として取り組み、発言する必要に迫られた。そ

のなかで、両者ともに、信後の罪惡の自覚を真実の覚知や確信を前提にした、現実社会への対峙を念頭に置いた。そして梅原や普賢からは、現実に起る虚偽は人間が有する普遍・不変的な罪惡が展開したものと論じられ、自己の問題として自覚する姿勢が見られた。そして、昭和前期に至ると、普賢によって、具体的に教学の次元で「自己と社会」の相即性が主張されていた。以上が本論の概観であるが、ここからみられる本願寺派における近代真宗教学の特色はどういった点にあるのか。

一つに本願寺派の教学者は、マルキスト達の批判的な要請や、田辺の親鸞解釈のように、自らの思想や考えを直接的に表現する手段として親鸞を論じなかった。つまり彼らは、親鸞思想を論じる際、無媒介に「私と親鸞」を重ね合わせることはしなかった。碧海寿広が、近代真宗の転換として「哲学から体験へ」と論じたように、大谷派の近代教学者に象徴される人物の多くは、自己の体験から親鸞思想に向き合った。そうした人物達とは異なり、今回取り上げた本願寺派の教学者たちは、どこまでも親鸞教義に対して「伝統（信後相続や『御伝鈔』、仏性論など）」を重視しつつ、できる限り「客観性」をもって論じようとした。そこに、本願寺派の真宗学の特徴が現れているということもできよう。そのため、彼らの課題は親鸞教義によって、どこまで社会問題に対して発言できるのか、「社会」を規定できるのか、その臨界点を見定めることであった。ところが、「客観性」をもって論じようとした時、親鸞の著述に社会との関係性が積極的に言及されているとは言いがたいことが問題であった。この応答に二つ目の特色がある。本願寺派の教学者たちは、伝統的な

真宗の人間観から抽出され、近代日本で真宗の枠組みとして定式化された、罪悪の自覚に基づく自己内省を積極的に解釈することで「社会」との接点を論じようとした。例えば、梅原においては、普遍的な罪悪に基づく共感、普賢においては「自己の罪悪と社会の罪悪の相即性」など。彼らは、人間が持つ普遍・不変的な「罪悪性」から真宗教学や思想と社会の接点・連関性を見だし、そのうえで自己内省に多様な意味を持たせることで、現実の歴史社会に対峙した。そこには、内面性に由来する自己内省から、現実社会へと開いていく様子が見られるといえよう。

ただし、そこでは現世に対して超越する他者を如何に保つかが問われていた。戦時思想でも「自己内省や罪悪性」は強調されるものの、最終的に、現実の状況を無批判に肯定することへとつながっていく。前田の道徳論の展開や梅原及び刑務教誨・保護事業の展開、さらに普賢の敗戦後の言説などを窺えば、現実に対する超越的な他者の存在が損なわれた時、「自己内省」は無批判に現実で「善」とされるものに、容易に、吸収されてしまう可能性があることは明白であろう。すなわち、「不可思議」として表現される超越性を有する「他者」を、絶えず意識することで、自己を含めた現実を相対化する視点が提供され続けるのである。

以上を踏まえ、真宗教学史研究上の意義と、本論の課題を最後に示したい。真宗教学史は、時代の思想や問題を取り込みつつ、親鸞教義に新たな意義を発見していく営みである。本論では、まさに「社会の発見」という新たな課題に直面した教学者たちが、親鸞教義から積極的に応答し、真宗教学・思想に新たな価値観

をもたらした歴史について明らかにした。ここに、本論における真宗教学史上の成果があるといえ、近代真宗教学を読み解く意義があると考える。ただし、次の課題が残る。

本来こうした「信仰と実践」の関係性を検討するのであれば、対象となる人物の活動や人間像などを踏まえたうえでの評価をしなくてはならない。しかし本研究では、教学を狭い範囲で用いたため、限定的な評価になったことは否定できない。そのため今後、彼らの思想が歴史的現実でどのような活動や態度としてあらわれているかを丁寧に跡付けていく必要があるだろう。そうすることで、序論で述べた「内面派」「社会派」の超克が可能になるといえるだろう。また従来、近代真宗教学の研究が、清澤満之に端を発する大谷派における教学の展開が中心になされていた状況に対し、本研究では本願寺派の近代真宗教学を提示した。その結果、近代真宗教学の全体像を明らかにすることに寄与することにつながると考えるが、この作業を達成するためには、大谷派における近代真宗教学との比較や対話が必要不可欠である。この点も今後の課題としたい。

1 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、第二章

初出一覧

本論文は、以下の論稿に基づく。

第一章

「島地黙雷と明治真宗教学史」〔龍谷大学大学院文学研究科紀要〕第三六集、二〇一四年)

第二章

「近代真宗の前提―前田慧雲を中心に」〔浄土真宗総合研究〕第一二号、二〇一九年)

第三章

「大正期親鸞像の形成―本願寺教団を中心に」『宗教研究』第九一号別冊、二〇一八年)

「大正期真宗教学史における親鸞像とその思想―梅原真隆を中心に」

〔龍谷大学大学院文学研究科紀要〕第四〇集、二〇一八年)

第五章

「戦後親鸞思想解釈における「主体」の問題―田辺元を契機として」〔真宗研究〕第六一輯、二〇一七年)

「戦後親鸞論と真宗教学―普賢大円の「信仰と実践」論を中心に」〔浄土真宗総合研究〕第一三号、二〇

二〇年掲載予定、原稿提出済み)

参考文献・テキスト

- 赤松徹眞 「日本ファシズム成立期の真宗―日中戦争との関係を中心に」(『仏教史学研究』第三二卷第二号、一九八八年)
- 赤松徹眞 「戦時下の教学と融和運動―西本願寺教団の場合」(仲尾俊博先生古稀記念会編『仏教と社会』永田文昌堂、一九九〇年)
- 赤松徹眞 「西本願寺教団における所謂「報国信仰運動」の展開」(『仏教史研究』第三二号、一九九五年)
- 赤松徹眞 「本願寺教団における「戦時報国体制」の確立―所謂「中央協力会議・中央審議会・研究会など及び学識者」の役割―」(福嶋寛隆監修『戦時教学と真宗』第三卷、永田文昌堂、一九九五年)
- 赤松徹眞 「総力戦下の真宗の「神祇」・「国体」観の位相」(『龍谷史壇』第一〇六号、一九九六年)
- 赤松徹眞 「差別事件から問われる真宗の教学的課題―「業・宿業」問題・真俗二諦・信心の社会性をめぐって」(『部落解放』第四二二二号、一九九七年)
- 赤松徹眞 「天皇制ファシズム期の真宗―西本願寺の報国信仰運動をめぐって―」(日野昭博還暦記念論集『歴史と伝承』永田文昌堂、一九九八年)
- 赤松徹眞 「総力戦下の神仏問題と本願寺派「宗制」」(『真宗研究』第五二輯、二〇〇八年)

- 赤松連城 『三世因果説』(『教学論集』第一編、一八八三年)
- 秋定嘉和 『近代日本の水平運動と融和運動』解放出版社、二〇〇六年
- 暁烏敏 『歎異鈔講話』講談社学術文庫、一九八二年
- 足利瑞義 「訓告第二號」(『教海一瀾』七四〇号、一九二八年)
- 有元正雄 『近世日本の宗教社会史』吉川弘文館、二〇〇二年
- 飯田泰三 『批判精神の航跡―近代日本精神史の一稜線』筑摩書房、一九九七年
- 家永三郎 『田辺元の思想史的研究―戦争と哲学者』法政大学出版社、一九七四年
- 家永三郎 「日本思想史に於ける否定の論理の発達」(家永三郎『日本思想史に於ける否定の論理の発達』叢書名著の復興10、新泉社、一九六九年)
- 池田英俊 『明治の新仏教運動』吉川弘文館、一九七六年
- 池田英俊 『明治仏教教会・結社史の研究』刀水書房、一九九四年
- 池本重臣 「真宗学研究法私見―特に教理史の地位に関して―」(『真宗学会』第九号、一九三八年)
- 石井公成 「親鸞を讃仰した超国家主義者たち(1) 原理日本社の三井甲之の思想」(『駒沢短期大学仏教論集』第八号、二〇〇二年)
- 石井公成 「人間聖徳太子」の誕生―戦中から戦後にかけての聖徳太子観の変遷―(『近代仏教』第一九号、二〇〇二年)

〇一二年)

石田充之「真宗学研究の私見」(龍谷大学佛教学會編『佛教学研究法』一九五四年)

石田雄『増補新装版 日本の社会科学』東京大学出版会、二〇一三年(初版一九八四年)

磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道』岩波書店、二〇〇三年

磯前順一・ハリリー・D・ハルトゥーニアン編『マルクス主義という経験—1930-40年代日本の歴史学』青木書店、二〇〇八年

稲垣真美『近代仏教の変革者』大蔵出版、一九七五年

井上円了『真理金針』初編(『井上円了選集』第三卷、東洋大学、一九八七年)

井上円了『真理金針』続々編(『井上円了選集』第三卷、東洋大学、一九八七年)

井上円了『仏教活論序論』(『井上円了選集』第三卷、東洋大学、一九八七年)

井上円了「余が所謂宗教(完結)」(『哲学雑誌』第十六卷第一七七号、一九〇一年)

井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』永田文昌堂、一九七九年

井上克人「明治期アカデミー哲学の系譜—「現象即實在論」をめぐるつて」(『関西大学文学論集』第五五卷第四号、二〇〇六年)

井上見淳「親鸞における偽の位置づけに関する一試論—真仮偽判への疑問を通して」(『龍谷大学大学院文学研究

『科紀要』第二五輯、二〇〇三年)

井上善幸 「化身土文類」と倫理」(岡亮二編『教行信証』に問う)永田文昌堂、二〇〇二年)

井上善幸 「如来の化身としての親鸞・一学徒としての親鸞」(幡鎌一弘編『語られた教祖―近世・近現代の信仰史』法蔵館、二〇一二年)

岩田真美 「幕末維新期の西本願寺門主消息にみる真俗二諦の形成過程」(龍谷大学大学院文学研究科紀要)第三二集、二〇一〇年)

岩田真美 「幕末維新西本願寺と『仏法護国論』をめぐる―月性「護法意見封事」との相違について」(『仏教史学研究』五三卷第二号、二〇一一年)

岩田真美 「十九世紀の真宗とキリスト教―自他認識をめぐる」(『真宗学』第一二五号、二〇一三年)

岩田真美 「明治期の真宗に見る新仏教運動の影響―高輪仏教大學を事例として」(『真宗研究』第五八輯、二〇一四年)

岩村通世 「巻頭言 刑務教誨司法保護事業研究所開所に當りて」(『教誨と保護』第一四卷第八号、一九三九年)

岩本孝樹 「西本願寺教団と部落問題―「一如会」設立の経過について」(『同和教育論究』第七号、一九八四年)

梅原真隆 『浄土真宗』内外出版社、一九二〇年

梅原真隆 『教行信証概説』真宗学研究所発行、同朋舎、一九二七年

- 梅原真隆 「最後の審判者―「法城を護る人々」を読んでの雑感」『中外日報』一九一八年一月一日)
- 梅原真隆 「現実を視つめて(三)」『中外日報』一九一九年七月一七日)
- 梅原真隆 「小序」『親鸞聖人研究』第一輯、一九二〇年)
- 梅原真隆 「親鸞聖人の批判的精神」『親鸞聖人研究』第二輯、一九二〇年)
- 梅原真隆 「愚禿親鸞」『大観』四卷一―一号、一九二二年)
- 梅原真隆 「伝教より親鸞へ」『親鸞聖人研究』第六輯、一九二二年)
- 梅原真隆 「対人のこころ」『歎異鈔』に現はれたる親鸞聖人(第四講)―『親鸞聖人研究』第十五輯、一九二二年)
- 梅原真隆 「大地に生きるものゝ言葉」(『歎異鈔』に現はれたる親鸞聖人(第七講)―『親鸞聖人研究』第十八輯、一九二二年)
- 梅原真隆 「親鸞聖人と立教開宗」『親鸞聖人研究』第一九輯、一九二三年)
- 梅原真隆 「国民懺悔の運動」(『同愛』第一八号、一九二四年)
- 梅原真隆 「自覚せる罪人の懺悔」(『輔成会会報』九卷六号、一九二五年)
- 梅原真隆 「真宗学とは何ぞや」(『龍谷大学時報』第四号、一九二六年)
- 梅原真隆 「融和運動」(『一如会パンフレット』第二輯、一九二六年)
- 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

碧海寿広『入門近代仏教思想』ちくま新書、二〇一六年

遠藤玄雄「安心取調略記」(龍谷大学蔵『雑纂三十五題』第一卷所収)

遠藤玄雄「米田対話」(龍谷大学蔵『雑纂三十五題』第一卷所収)

王成「近代日本における〈修養〉概念の成立」(『日本研究』第二九卷、二〇〇四年)

大澤絢子「大正期親鸞文学における「人間親鸞」像の変容―倉田百三から石丸梧平へ」(『現代と親鸞』第二九号、二〇一四年)

大澤絢子「浄土真宗の「妻帯の宗風」はいかに確立したか―江戸期における僧侶の妻帯に対する嚴罰化と親鸞伝の言説をめぐって」(『日本研究』第四九卷、二〇一四年)

大澤絢子「浩々洞同人による『歎異抄』読解と親鸞像―倉田百三『出家とその弟子』への継承と相違」(『宗教研究』第九〇卷第三輯、二〇一六年)

大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』法蔵館、二〇〇一年

大谷栄一「明治期日本の『新しい仏教』という運動」(『季刊日本思想史』第七五号、二〇〇九年)

大谷栄一『近代仏教という視座―戦争・アジア・社会主義』ペリかん社、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

大西修 『普賢大田の戦時教学の一側面——「没我」という概念を中心として』(『仏教史研究』二五・二六号、一九八九年)

大西修 『戦時教学と浄土真宗—ファシズム下の仏教思想』社会評論社、一九九五年

太田心海 『自叙で綴る 梅原真隆の生涯』法蔵館、二〇一三年

岡崎正興 「研究ノート 島地黙雷研究の課題」(『龍谷史壇』第一一五号、二〇〇一年、五四頁)

岡亮二 『『教行信証』「行巻」の研究—第十七願の行の解明』永田文昌堂、一九九六年

奥平康弘 『治安維持法小史』岩波書店、二〇〇六年(初版一九七七年、筑摩書房)

小谷信千代 『真宗の往生論—親鸞は「現世往生」を説いたのか』法蔵館、二〇一五年

オリオン・クラウタウ 『近代日本思想としての仏教史学』法蔵館、二〇一一年

オリオン・クラウタウ 「近代仏教と真宗の問題」(『日本思想史学』第四三号、二〇一一年)

オリオン・クラウタウ 「宗教概念と日本—Religionとの出会いと土着思想の再編成」(『神・儒・仏の時代』シリーズ 日本人と宗教—近世から近代 第二卷、春秋社、二〇一四年)

利井明朗 「訓告第二号」(『本山録事』一九一八年)

柏原祐泉 『日本仏教史 近代』吉川弘文館、一九九〇年

柏原祐泉 『真宗史仏教史の研究Ⅲ 近代篇』平楽寺書店、二〇〇〇年

- 柏原祐泉 「護法思想と庶民教化」 『日本思想大系』 近世仏教の思想』 岩波書店、一九七三年)
- 片野達郎 『正統と異端―天皇・天・神』 角川書店、一九九一年
- 金子大栄 「香月院と高倉学風」 『大谷学報』 第二四卷第六号、一九四四年)
- 川元恵史 「島地大等と時代思潮」 『龍谷大学大学院文学研究科紀要』 第三六集、二〇一四年)
- 菊川一道 「近代真宗における修養思想―前田慧雲を中心に」 『真宗研究』 第五九輯、二〇一五年)
- 木村壽 「内務省の救済行政と民間の救済事業について―明治後期―大正前期、西本願寺教団の救済事業との関わりを中心に」 『歴史研究』 第三〇号、一九九三年)
- 栗田英彦 「大正初期浄土真宗本願寺派における教団改革と信仰運動」 (柴田幹夫編 『大谷光瑞―「国家の前途」を考える』 勉誠出版、二〇一二年)
- 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』 第八九卷第三輯、二〇一五年)
- 栗山俊之 「戦時教学―「真俗二諦」の帰結」 (福嶋寛隆監修 『戦時教学と真宗』 第二卷、永田文昌堂、一九九一年)
- 黒川みどり 「改造」の時代」 『岩波講座 日本歴史』 第一七卷、近現代3、岩波書店、二〇一三年)
- 小林敏明 『主体』のゆくえ―日本近代思想史の一視角』 講談社選書メチエ、二〇一〇年
- 子安宣邦 『歎異抄の近代』 白澤社、二〇一四年
- 近藤俊太郎 『天皇制国家と「精神主義」―清沢満之とその門下』 法蔵館、二〇一三年

近藤俊太郎 「戦後親鸞論への道程―マルクス主義という経験を中心に」(『仏教文化研究所紀要』五二集、二〇一四年)

近藤俊太郎 「『令知会雑誌』研究の可能性―序にかえて」(中西直樹・近藤俊太郎編『令知会と明治仏教』龍谷叢書㊦、不二出版、二〇一七年)

近藤俊太郎 「近代真宗史への入射角―宗教的立場と社会的立場の二元論とその超克」(『教化研究』第一六三号、二〇一九年)

齋藤毅 『明治のことば―文明開化と日本語』講談社学術文庫、二〇〇五年

酒井直樹 「否定性と歴史主義の時間―一九三〇年代の実践哲学とアジア・太平洋戦争期の家永・丸山思想史」(磯前順一・ハリイ・D・ハルトウーニアン編『マルクス主義という経験 1930-40年代日本の歴史学』青木書店、二〇〇八年)

佐々木政文 「大正期融和政策における宗教活用論の成立―信仰による国民統合と浄土真宗」(『日本歴史』第八三二号、二〇一七年九月号)

佐藤弘夫 「特集 変貌する日本仏教観」(『躍動する中世仏教』新アジア仏教史二二日本㊦、佼成出版社、二〇一〇年)

ジェームス・W・ケテラー著、岡田正彦訳『邪教／殉教の明治―廃仏毀釈と近代仏教』ぺりかん社、二〇〇六年

潮留哲真 「大谷光瑞と「親鸞聖人六五〇回大遠忌法要」(柴田幹夫編『大谷光瑞とアジア―知られざるアジア主義の軌跡』勉誠出版、二〇一〇年)

信楽峻麿 『近代真宗教団史研究』法蔵館、一九八七年

信楽峻麿 「近代真宗教学における真俗二諦論の所説」(信楽峻麿編『近代真宗思想史』法蔵館、一九八八年)

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)

繁田真爾 「清沢満之「精神主義」再考―明治後半期の社会と「悪人の宗教」(『仏教史学研究』五四卷一号、二〇一一年)

繁田真爾 「吉田久―近代仏教史研究の開拓と方法」(オリオン・クラウタウ編『戦後歴史学と日本仏教』法蔵館、二〇一六年)

島地黙雷 「上聞 教部省ノ不体裁ニツキ」(二葉憲香・福嶋寛隆編『島地黙雷全集』第一卷、本願寺出版協会、一九七三年)

島地黙雷 「伺書 官員投書ニツキ 二」(二葉憲香・福嶋寛隆編『島地黙雷全集』第一卷、本願寺出版協会、一九七三年)

島地黙雷 「教部省開設請願書」(二葉憲香・福嶋寛隆編『島地黙雷全集』第一卷、本願寺出版協会、一九七三年)

島地黙雷 「建議 教部改正ニツキ」(二葉憲香・福嶋寛隆編『島地黙雷全集』第一卷、本願寺出版協会、一九七三年)

年)

島地黙雷 「建言 三教合同ニツキ」(二葉憲香・福嶋寛隆編『島地黙雷全集』第一卷、本願寺出版協会、一九七三年)

島地黙雷 「建言 四ヶ条御垂問ニ奉答」(二葉憲香・福嶋寛隆編『島地黙雷全集』第一卷、本願寺出版協会、一九七三年)

島地黙雷 「建言 仏法ノ衰頹」(二葉憲香・福嶋寛隆編『島地黙雷全集』第一卷、本願寺出版協会、一九七三年)

島地黙雷 「航西日策」(二葉憲香・福嶋寛隆編『島地黙雷全集』第五卷、本願寺出版協会、一九七三年)

島地黙雷 「三条教則批判建白書」(二葉憲香・福嶋寛隆編『島地黙雷全集』第一卷、本願寺出版協会、一九七三年)

島地黙雷 「三条弁疑」(二葉憲香・福嶋寛隆編『島地黙雷全集』第一卷、本願寺出版協会、一九七三年)

島地黙雷 「宗教総論」(二葉憲香・福嶋寛隆編『島地黙雷全集』第二卷、本願寺出版協会、一九七三年)

社説「報恩講」(『教界時事』第五号、一九〇四年一月七日)

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」(『近代国家と仏教』新アジア仏教史一四 日本Ⅳ、佼正出版、二〇一〇年)

釋大智 「親鸞思想と同朋主義の展開」(『宗教と倫理』第一八号、二〇一八年)

末木文美士 「内への沈潜は他者へ向いうるか―明治後期仏教思想の提起する問題」(『思想』第九四二号、二〇〇〇

二年)

末木文美士『明治思想家論』近代日本の思想・再考Ⅰ、トランスビュー、二〇〇四年

末木文美士『近代日本と仏教』近代日本の思想・再考Ⅱ、トランスビュー、二〇〇四年

末木文美士『他者・死者たちの近代』近代日本の思想・再考Ⅲ、トランスビュー、二〇一〇年

末木文美士「田辺元の『懺悔道としての哲学』における親鸞解釈」(今井雅晴先生古稀記念論文編集委員会編『中世文化と浄土真宗』思文閣出版、二〇一二年)

末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く』ミネルヴァ書房、二〇一六年

末木文美士「家永三郎―戦後仏教史学の出発点としての否定の論理」(オリオン・クラウタウ編『戦後歴史学と日本仏教』法蔵館、二〇一六年)

菅孝行「主体性論争と戦後マルクス主義」(中村政則・天川晃・尹健次・五十嵐武士編『戦後思想と社会意識』新装版戦後日本占領と戦後改革第三卷、岩波書店、二〇〇五年)

杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』法蔵館、二〇一一年

杉紫朗「明治時代に於ける真宗学の大勢」『龍谷大学論叢』二九三号、一九三〇年)

杉本耕一『西田哲学と歴史的世界―宗教の問いへ』京都大学学術出版会、二〇一三年

鈴木貞美編『大正生命主義と現代』河出書房、一九九五年

鈴木範久『明治宗教思潮の研究―宗教学事始』東京大学出版会、一九七九年

鈴木文治『労働運動二十年』一元社、一九三一年

鈴木良『水平社創立の研究』部落問題研究所、二〇〇五年

芹沢博通「明治中期の排耶論―井上円了を中心として」(池田英俊編『論集日本仏教史』第八卷 明治時代、雄山閣、一九八七年)

曾我量深『歎異抄聴記』(『曾我量深選集』第六卷、彌生書房、一九七一年)

武内義範『教行信証の哲学』新装版、法蔵館、二〇〇二年

竹花洋佑「田辺哲学における絶対無の問題と「懺悔道」の立場」(『日本の哲学』七号、昭和堂、二〇〇六年)

龍溪章雄「真宗学方法論研究学説史―その一―」(『龍谷大学大学院紀要 文学研究科』第五集、一九八三年)

龍溪章雄「教学の戦争責任―近代真宗教学史の敗北状況を問う」(『靖国を撃つ―親鸞・教学・教団―』永田文昌堂、一九八四年)

龍溪章雄「真宗教学者における歴史と責任―教学者の戦争責任」(『真宗研究』第二九輯、一九八四年)

龍溪章雄「日本教学研究所の研究(二)―その基本的性格をめぐって」(『真宗学』第七七号、一九八八年)

龍溪章雄「天皇制ファシズム期の真宗の一断面―西本願寺教団における「聖徳太子奉安様式」の制定」(『龍谷大学論集』第四三三三号、一九八九年)

龍溪章雄 「前田慧雲にみる近代真宗学形成の前駆的性格―方法論の定位をめぐって（上）」（『龍谷大学論集』第四三四・四三五合併号、一九八九年）

龍溪章雄 「日本教学研究所の研究（二）―総力戦体制下の「真宗教徒錬成」の実践」（『真宗学』第八六号、一九九二年）

龍溪章雄 「金子大栄の『教行信証』研究―特に最初期の研究をめぐって」（『真宗学』第九一・九二合併号、一九九五年）

龍溪章雄 「前田慧雲の学問・思想形成過程をめぐる一考察―幼年時代を中心として」（『真宗学』第一一七号、二〇〇八年）

龍溪章雄 「前田慧雲の漢学塾修学時代―学問・思想形成過程をめぐる一考察」（『真宗学』第一一九・二二〇合併号、二〇〇九年）

田中久文 「近代日本の哲学と京学派」（『日本思想史講座 近代』ぺりかん社、二〇一三年）

田中久文 『日本の哲学をよむ―「無」の思想の系譜』筑摩書房、二〇一五年

田辺元 『懺悔道としての哲学』（『田辺元全集』第九卷、筑摩書房、一九六三年）

田辺元 『哲学入門』（『田辺元全集』第六卷、筑摩書房、一九六二年）

田辺元 「社会存在の論理」（『田辺元全集』第六卷、筑摩書房、一九六二年）

- 田辺元「種の論理と世界図式」(『田辺元全集』第六卷、筑摩書房、一九六二年)
- 田辺元「種の論理の意味を明にす」(『田辺元全集』第六卷、筑摩書房、一九六二年)
- 田辺元「種の論理の弁証法」(『田辺元全集』第七卷、筑摩書房、一九六二年)
- 田辺元「国家的存在の論理」(『田辺元全集』第七卷、筑摩書房、一九六二年)
- 谷川穰『明治期の教育・教化・仏教』思文閣出版、二〇〇八年
- 千葉幸一郎「空前の親鸞ブーム粗描」(五十嵐伸治・佐野正人・千葉幸一郎・千葉正昭編集『大正宗教小説の流行―その背景と“いま”』論創社、二〇一一年)
- 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』第八二二号、一九九二年)
- 柘植信秀「三百號所感」(『三宝叢誌』第三〇〇号、一九〇八年)
- 柘植信秀「平民擁護(下)」(『新仏教』第一五卷五号、一九一四年)
- 辻岡健志「コラム6 浄土真宗と「国家神道」研究」(山口輝臣編『戦後史のなかの「国家神道」』山川出版社、二〇一八年)
- 戸浪裕之『明治初期の教化と神道』(弘文堂、二〇一三年)
- 殿平善彦「「転向」と仏教思想」(『戦時下の仏教』講座日本近代と仏教6、国書刊行会、一九七七年)
- 永岡崇『新宗教と総力戦―教祖以後を生きる』名古屋大学出版会、二〇一五年

- 中川洋子『令知会雑誌』に見る明治仏教史」（中西直樹・近藤俊太郎編『令知会と明治仏教』龍谷叢書四一、不二出版、二〇一七年）
- 中沢新一『フィロソフィア・ヤポニカ』講談社学術文庫、二〇一一年
- 中島岳志『親鸞と日本主義 第一回 保守思想と国粹主義との間で』（『考える人』二〇一〇年冬号、二〇〇九年）
- 中島岳志『親鸞と日本主義』新潮選書、二〇一七年
- 中西牛郎『宗教大勢論』興教書院、一八九一年
- 中西牛郎『宗教革命論』博文堂、一八九九年
- 中西直樹「明治前期西本願寺の教団改革運動（上）」（『研究紀要』第一八号、二〇〇五年）
- 中西直樹「明治前期西本願寺の教団改革運動（下）」（『研究紀要』第一九号、二〇〇六年）
- 中西直樹「明治期仏教教団の在家者教育の一齣——一八九二年「文学寮改正事件」と中西牛郎」（赤松徹真編『日本仏教の受容と変容』永田文昌堂、二〇一三年）
- 中西直樹・高石史人・菊池正治『戦前期仏教社会事業の研究』不二出版、二〇一三年
- 中西直樹・近藤俊太郎編『令知会と明示仏教』不二出版、二〇一七年
- 中西直樹『新仏教徒とは何であったのか——近代仏教改革のゆくえ』法蔵館、二〇一八年
- 奈倉哲三『真宗信仰の思想史的研究』校倉書房、一九九〇年

- 成田龍一『大正デモクラシー』シリーズ日本近現代史④、岩波新書、二〇〇七年
- 成田龍一『近現代日本史と歴史学―書き替えられてきた過去―』中公新書、二〇一二年
- 名和達宣「親鸞思想に内在する危険性」をめぐって―中島岳志『親鸞と日本主義』より喚起された問い』（『教化研究』第一六二号、二〇一八年）
- 名和達宣「山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』再考―『教行信証』の近代―」発掘を目指して」（『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』創刊号、二〇一八年）
- 新野和暢『皇道仏教と大陸布教―十五年戦争期の宗教と国家』社会評論社、二〇一四年。
- 新野和暢「仏教者の社会運動論―三浦参玄洞のマルクス主義理解と社会实践」（『法政大学大学院紀要』第六三号、二〇〇九年）
- 西田幾多郎「愚禿親鸞」（『思索と体験』一九一五年）
- 新田均『近代政教関係の基礎的研究』大明堂、一九九七年
- 野世英水「近代真宗教学における行信理解―島地黙雷をめぐって」（『真宗研究』四一輯、一九九七年）
- 羽賀祥二「明治国家形成期の政教関係」（『日本史研究』第二七一号、一九八五年）
- 橋川正「親鸞聖人研究第一輯を読む」（『親鸞と祖国』第二卷第五、一九二〇年）
- 長谷川琢哉「ラフカディオ・ハーンの〈高等仏教〉と井上円了」（『井上円了センター年報』第三三号、二〇一四

年)

長谷正當「田辺哲学と親鸞思想―「種の論理」の挫折とそれの新しい立場からの展開」(『日本の哲学』第二二号、昭和堂、二〇一一年)

服部之総「いはゆる護国思想について」(『親鸞ノート』国土社、一九四八年)

林淳「宗教系大学と宗教学」(『季刊日本思想史』第七二号、二〇〇八年)

林淳「マルクス主義と宗教起源論」(磯前順一・ハリリー・D・ハルトウーニアン編『マルクス主義という経験―1930

―40年代日本の歴史学』青木書店、二〇〇八年)

ハンス・マーティン・クレーマ「近代日本における「宗教」概念の西洋的起源―島地黙雷のヨーロッパ滞在を中心に」(『宗教研究』第八八巻第三輯、二〇一四年)

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

引野亨輔「近世仏教における「宗祖」のかたち―浄土宗と真宗の宗論を事例として」(『日本歴史』第七五六号、二〇一一年)

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)

美藤遼「近代真宗への過程―島地黙雷を軸に―」(『近代真宗思想史研究』法蔵館、一九八八年)

氷見潔『田辺哲学研究―宗教哲学の観点から』北樹出版、一九九〇年

- 福島和人 『近代日本の親鸞』法蔵館、一九七三年
- 福島和人 「『大正生命主義』と親鸞像」『真宗研究』第四一輯、一九九七年
- 福島栄寿 『歎異抄』解釈の19世紀」『江戸の思想』第七号、一九九七年
- 福嶋寛隆 「海外教状視察—廃仏状況下の西欧」『龍谷大学論集』第四一三号、一九七八年
- 福嶋寛隆監修・「戦時教学」研究会編 『戦時教学と真宗』（全三巻、永田文昌堂、一九八八—一九五五年）
- 福嶋寛隆 「島地黙雷の基礎的研究」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第四一集、二〇〇二年
- 福嶋信吉 「明治後期の「新仏教」運動における「自由討究」」『宗教研究』第七二巻第一輯、一九九八年
- 福間光超 「明治初年本願寺教団の思想動向」『龍谷大学論集』第三八一号、一九六六年
- 福間光超 「真宗教団近代化の一考察—西本願寺「集會」設立の前譜」『真宗研究』第一九輯、一九七四年
- 福間光超 「西本願寺教団における公選議会の成立について」（二葉憲香還曆記念會編『仏教史学論集』永田文昌堂、一九七七年）
- 福間光超 「近世後期真宗の世俗倫理について—「掟」から「教義」へ—」『龍谷大学論集』第四二九号、一九八六年
- 福間光超・大桑斉編 『史料真宗教団史』文栄堂書店、一九七八年
- 普賢大圓 「無産者親鸞」『宗教と藝術』第九卷第四号、一九二八年

- 普賢大圓『神ながらの道と浄土真宗』仏教新体制叢書第三輯、文化時報社出版部、一九四二年
- 普賢大圓『真宗思想史』、明治書院、一九四二年、
- 普賢大圓『真宗読本』浄土真宗本願寺派宗制廳、一九四八年
- 普賢大圓『真宗概論』、百華苑、一九五〇年
- 普賢大圓『三願転入について』、『真宗学』第七・八号合併号、一九五二年)
- 普賢大圓『信仰と実践』永田文昌堂、一九五九年
- 普賢大圓『真宗教学の発達』永田文昌堂、一九六三年
- 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』永田文昌堂、一九九四年
- 藤井健志「真俗二諦における神道観の変化―島地黙雷の政教論のもたらしたもの―」(井上順孝・阪本是丸編『日本型政教関係の誕生』第一書房、一九八七年)
- 藤原正信「国家神道確立の一側面―「信教の自由保障の口達」の評価をめぐる―」(二葉憲香編『続国家と仏教』近世・近代編、永田文昌堂、一九八一年)
- 藤田省三「天皇制のファシズム化とその論理構造」(『天皇制国家の支配原理』藤田省三著作集1、みすず書房、一九九八年)
- 二葉憲香『親鸞の社会的実践』百華苑、一九五六年

藤音得忍編輯兼発行『宗教と行刑』本派本願寺教務部社会課、一九二七年

船山信一『大正哲学史研究』法律文化社、一九六五年

星野靖二『近代日本の宗教概念―宗教者の言葉と近代』有志舎、二〇一二年

星島二郎「暴動の輿論化を望む」(『米騒擾の感想及批評』『法治国』四五号、一九一八年)

堀口良一「レオン・ド・ロニの日本仏教に対する関心――島地黙雷との出会いを中心にして」(『政治経済史学』三四二号、一九九四年)

堀口良一「島地黙雷における「宗教」―『島地黙雷全集』の年代別定量分析」(『帝塚山大学教養学部紀要』第五二号、一九九七年)

堀米庸三『正統と異端―ヨーロッパ精神の底流』中公新書、一九六四年

本願寺史料研究所編『本願寺史』第三卷、浄土真宗本願寺派宗務所、一九六九年

本多深諦「戦後改革期における浄土真宗本願寺派宗制・宗法の制定」(『龍谷大学大学院法学研究』第八号、二〇〇六年)

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

前川理子『近代日本の宗教論と国家―宗教学の思想と国民教育の交錯』東京大学出版、二〇一五年

前田慧雲『真宗道德新編』哲学書院、一八九〇年

- 前田慧雲 『真宗問答』 哲学書院、一八九〇年
- 前田慧雲 「仏教百年之大計」 『教学論集』 第六一、六二編、一八九〇年一、二月
- 前田慧雲 『真宗教史 序論』 興教書院、一八九一年
- 前田慧雲 『三論玄義講話録（後編）』 藤井文政堂・興教書院一九〇二年
- 前田慧雲 「宗学研究法に就て」の弁」 『六条学報』 第八号、一九〇二年
- 前田慧雲 『修養と研究』 井冽堂、一九〇五年
- 前田慧雲 『仏教要義と文学』 興教書院 一九〇八年
- 前田慧雲 「将来之宗教」 『真宗史料集成』 第一三卷、真宗思想の近代化、同朋舎、一九七七年
- 前田慧雲 「修養談片」 『教界時事』 第二十号、一九〇四年
- 前田慧雲 「修養談片（情的修養一）」 『教界時事』 第二十五号、一九〇四年
- 前田慧雲 「修養談片（情的修養三）」 『教界時事』 第二十七号、一九〇四年
- 前田慧雲 「宗祖の御一代に就ての所感」 『教界時事』 第三八号一九〇四年
- 前田慧雲 「修養瑣談（其二）」 『教界時事』 第四二号、一九〇五年
- 前田慧雲 「修養談片」 『教界時事』 第四九号、一九〇五年
- 前田慧雲 「修養閑談（一）」 『教界時事』 第五十九号、一九〇五年

- 前田慧雲談「仏教と倫理(四)」(『教界時事』第六十号、一九〇五年)
- 松尾尊兌『大正デモクラシー』岩波書店、二〇〇一年
- 松金直美「近代における「伝統宗学」史観」(『教化研究』第一六一号、二〇一七年)
- 丸山正男「鎌倉仏教における宗教行動の変革」(『丸山真男講義録』第四冊、日本政治思想史一九六四、東京大学出版会、一九九八年)
- 三木清『哲学ノート』中公文庫、二〇一〇年、原著は一九四一年
- 宮崎圓遵「親鸞の立場と『教行信証』の撰述」(慶華文化研究会『教行信証撰述の研究』百華苑、一九五四年)
- 宮谷法含「宗門各位に告ぐ 教学について」(『真宗』第六三二号、一九五六年)
- 宮地正人『日露戦後政治史の研究』(東京大学出版会、一九七三年)
- 三木清『親鸞』(『三木清全集』第一八卷、岩波書店、一九六六年)
- 嶺秀樹『西田哲学と田邊哲学の対決―場所の論理と弁証法』ミネルヴァ書房、二〇一二年
- 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
- 村上速水「終戦後の真宗学界」(『龍谷大学論集』三四〇號、一九五〇年)
- 村上速水「真宗教学史における仏性論議の回顧と問題点」(『龍谷大学論集』第四〇四号、一九七四年)
- 村上護『島地黙雷伝―劍を帯した異端の聖』ミネルヴァ書房、二〇一一年

村上興匡「明治期仏教にみる「宗教」概念の形成と慣習―島地黙雷を中心に」（島菌進・鶴岡賀雄編『「宗教」再考』ペリカン社、二〇〇四年）

森本あんり『異端の時代―正統のかたちを求めて』岩波書店、二〇一八年

森龍吉「一八七九年七月十四日―本願寺教団改革の政治史的意義―」（日本宗教史研究会編『日本宗教史研究』1 組織と伝道法蔵館、一九六七年）

森竜吉「大正期の仏教」（家永三郎・赤松俊秀・圭室諦成監修『日本佛教史』目 近世・近代篇、法蔵館、一九六七年）

森龍吉「解説」（『真宗史料集成』第一二巻、同朋舎、一九七五年）

安富信哉「信仰と自立―清沢満之における「修養」の位置―」（『大谷学報』七三巻二号、一九九四年）

安富信哉『近代日本と親鸞 信の再生』シリーズ親鸞 第九巻、筑摩書房、二〇一〇年

安富信哉「近代における浄土教研究―近代真宗学の方法論―」（『親鸞教學』第九七号、二〇一二年）

安丸良夫『神々の明治維新―神仏分離と廃仏毀釈』岩波新書、一九七九年

安丸良夫「序章 戦後知の変貌」（安丸良夫・喜安朗編『戦後知の可能性―歴史・宗教・民衆』山川出版社、二〇一〇年）

山川均「改造十年の回顧」（『改造』一九二九年四月）

- 山口輝臣『日本史リブレット088 島地黙雷——「政教分離」をもたらした僧侶』山川出版社、二〇一三年
- 吉田久一『日本近代仏教史研究』吉川弘文館、一九五九年
- 吉田久一『清沢満之』吉川弘文館、一九六一年
- 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
- 吉田久一『近現代仏教の歴史』筑摩書房、一九九八年
- 吉田久一「明治十年前後の島地黙雷」(『大正大学研究紀要』第五二号、一九六七年)
- 吉永進一「オルコット去りし後——世紀の変わり目における神智学と「新仏教徒」」(『近代と仏教』四一巻、二〇一二年)
- 米田次右衛門『御文問答鈔』出版社不詳、一八七八年
- 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
- 和崎光太郎『明治の〈青年〉——立志・修養・煩悶』ミネルヴァ書房、二〇一七年
- Jason Ananda Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, The University of Chicago Press, 2012, Hans Martin Krämer, *Shimaji Mokurai and the Reconception of Religion and the Secular in Modern Japan*, University of Hawaii Press, 2015.

資料① 「念佛往生義概評」

〈凡例〉

- 一、本翻刻は、『念佛往生義概評』（龍谷大学蔵・遠藤玄雄編『雜纂三十五題』第一卷所収、明治前期、著者不詳）を翻刻したものである。
- 二、漢字は原本の字体に準じて翻刻し、異体字は通行体に改めて翻刻した。
- 三、本文中の細字や割書は「┌」で示し、割書の改行位置は「└」で示した。
- 四、判読が難しい文字は□で示した。
- 五、改行等は原本位置に従った。

〔本文〕

念佛往生義概評

冊云夫往生淨土ノ法門〔三六〕

評云曾聞凡宗徒タルモノ執レ筆短篇ヲ著スモ亦ロツカヲ一句ヲ談セントスルモ教導ノ軌則タ、勸章八十通ヲ守ル外ナシト而今此小冊ヲ讀ニ念佛往生義ト題シテ三心十念ハ念佛若不生者ハ往生即往生ノ因果ヲ顯スノ要因ニシテ宗意ノ極コニアリト云フ不レ過一往ハ願文ニ附順スルニ似テ再往之ヲ勸章ニ照準スルニ大ニ不然夫勸章ハ成就ヲ以本願ヲ斷シテ其本願トイヘルモノタ、三心ニシテ十念ヲ不見此是信卷ノ大綱ニシテ改邪鈔ニヨルニ黒谷聖人以來安心ノ依憑ハ成就ノ聞信一念ニ局ルノ意ヲ傳ヘタマフ且ク一文ヲ指ハ五帖目ノ初章ハ全ク第十八願ヲ述スルニタ、三心ノミニシテ願事〔冊主ハ信行ノ並テ願事トス〕ヲ畢リテコレスナハ第十八ノ念佛往生ノ誓願ノコ、ロナリト結シテ而シテ曰クカクノコトク決定シテノウヘニハ等ト乃至十念ト却テ之ヲ願外ニ送り出シタマフコノ外念佛往生ノ願目〔此方河ノ屍章〕ヲ用ヒタマフモ亦然リ此是信卷ノ髓ヲ得テ以永ク一流ノ常教ト定メタマフ世々ノ宗主ト雖毫モ此律ヲ違ヘ玉ハス而ルニ冊子信行一法ヲ願事トシ此ヲ以テ安心ノ極トスルハ恐クハ越裡ノ罪ヲ招ニアラスヤ

〔三心十念ヲ願事トスル義ナキニアラスノ今ニ勸章ニ背キ常教ヲミタルヲ云〕

冊云口ニアラハルモ亦自力ノ行ニアラス全ク法体露現〔云云〕

評云衆生ノ称名ヲ名テ法体露現トスル石泉ヲ初トスカレコノ目ヲ施スハ衆生ノ称名モ全ク法体ト同ク正因ナリト成スルニアリ而ルニ冊子之ヲ用ユルハ 信明法主ノ嚴訶シタマフヲ不レ知ヤタトヒ称名ハ正因ニアラスト云トモ名不レ正ハ全不レ行コトク何ソ不正ノ目ヲ用シ況ヤ露現ノ目其ノ義不レ成何者法体已ニ口業ニ随シテ衆生ノ称名トナル古人之ヲ信海流出ノ行ト目ス冊子ハ之ヲ嫌ヒテ露現ト云中心イカン

冊云其信トナリ行トナルモ南无阿弥陀佛ノ特用〔云云〕

評云衆生ノ能信能行ハ南无阿弥陀佛ノ特用ト云実ニ然リ而シテ其特用ノ衆生上ニアラハルハヤ必唯信モテ之ヲ領受シ亦其信ノ特用ヨリアラハルハ之ヲ能行ト云改邪鈔ニ他力ノ安心ヨリモヨホサレテ佛恩報謝ノ起行化業ハセラルヘキ等本願鈔ニ撰取ノチカラニテ名号オノツカラトナヘラルハ等は古人ノ信海流出ト目スル所以而ルニ冊子ハ名号ニ可信可称ノ二義アリテ衆生信スレト必ス称ス信海流出ニアラス是法体露現ナリトアラハサントテ此目ヲ用ルナラン宗ノ正意ニ不然下ニ至テ示レ之

冊云法性法尔ノ自然〔云云〕

評云衆生ノ信行ノ所レ向方便法身ニシテ法性法身ニアラサル旨唯信文意ニ法身ノ下明瞭而ルニ冊子喋々之ヲ辨スルハ信スレハ必称ス是法性法尔ノ自然若信シテ不称キノアラハ法性ニ違ス何ソ往生ヲ得ンヤトイハンはカ夫下中品ノ如キ極短命ニシテ聞已即滅一声ニ不及ノ機ナル文理明鏡且ク六要抄六新本〔云云〕云悪機亦有

二種長命短命「正」聞名往生應「短命機」是佛ノ大悲不_レ漏「衆機」之深要也「文」而ルニ冊中一タヒモ信卷ノ涅槃
真因唯以信心ノ文ヲ引ヲ不_レ見又カリニモ一念ニシテ二念ニ不及ノ機アリト不_レ言ハ「念佛往生ヲ安心トス
ルユヘ信スレハ必稱ス信シテ不稱□ハ念佛往生ニアラストオモヘルカ若ル八十通中唯信心ニ止テ報恩ニ不及
ノ章ノ如キハ念佛往生ノ半面ト云ヘキヤ

冊云此信アレハ此行ナキヲエス此亦法尔自然ナリ弥陀イカニ一念ノ信ノミニテ終ラント欲ストモ法尔
ノナストコロ乃ノ信モ行モ往生ニ問ハサルハナシ「云云」

評云弥陀イカニ一念ニテ等トハ假設ノ言ハニシテ例□一タヒ撰取ニオサメトラレタラン身ハイカニ地獄等ト
同ク決定シテ其機ノ一人モナキヲ顯スコト分明カク成立スル本根ハ法性法尔自然故ト由此思之冊子ハ一人モ
信シテ稱セサル機ナシト決スト見ユ先年鎮徒ノ強會辨者此義ヲ立テ、俗輩源藏力為ニ難赦セラレタリ為ニ告
ク冊子ソノ覆轍ヲ踐ナカレ又信モ行モ往生ニ向ハサルハナシトハ願文ヲ見テ成就ヲ至極トスルヲ不知改邪ノ鈔
彼岸「章云云是高祖大師ノ西鎮ニ異ナルトコロ宗徒不知シテ可ナラン也」夫信卷ハ安心ノ卷ト定メテ別序ヲ置キ成就ヲ以テ本願ヲ
断スルユヘ乃至十念ノコトキ却テ之ヲ行卷中ニ出シ唯信モテ往生ノ果ニ向ハシメテ涅槃真因唯以信心ト決シ
タマフ此唯字ノ指陳スルトコロ乃至十念ノ多念ニアル口傳鈔云々ノ七曰一念モ多念モトモニ往生ノ正因タル
ヤウコ、ロエミタスト勸章承之フタツモミツモアルヘカラスト、コノ信心ヒトツニカキレリト而シテ称名コ
レナキニアラス信ノ得益ヲアケテ十種トスル中知恩報德益ト云是更往生ニ向フニアラス由テ顯シテ教行信證

ト云テ信證直接ノ宗意ヲ成ス是八十通ノ準則トシタマフトコロ而ルニ冊子信モ行モ往生ニ向ハサルハナシト
ハ何ソ決シテ相承ヲ崇奉スル人ノ所言ニアラス

冊云サレハ名号ノ口ニアラハレタル早ク已ニ心ニ名号ノ領受セラレタル證孤ナリ心ニ名号ノ領セラレ

タランニハ必ス口業ニ發動セサルヲエサルト法尔本願ノ然ラシムルトコロナリ二云云

評云祖誥中信ノ得否ヲ知ル凡ニ例アリ一ニ初發上ニ就テ知之ニニ相續ヨリ願テ知之初發上知之トハ欲生心即
往生決定想ナル疏ノ回向發願積ノコトシ既ニ然ラハ後続ヲ不可レ期領解文曰タノム一念ノトキ往生一定等是
ナリ又相續ヨリ願テ知之ハ真要鈔曰信心サタマルシルシニハ慶喜ノ心オコルナリ正ヨクく心中ヲカヘリミ
テ慶喜報恩ノオモヒアラハ等此是如実不如実ヲ陳ン為ニ出ル一義ニシテ実ハ初發安心已ニ信疑廢立ヲ以宗要
トスル根本大經ノ胎化段ノ如シ若尔ハ初發上ニ在テ往生ノ得否ヲ了知スル無論八十通守之而ルニ冊主ハ偏ニ
相續ニ不レ就ハ難知トオモフニ信スレハ必ス称ス称セサルハ如実ノ信ニアラスト云ヲ宗極トスルユヘナリ何
ソ其然ン今宗義ヲ略述セハ名号法体コレヲ弥陀回施ノ体トス讚曰南无阿弥陀佛ノ回向ノ等是ナリ而シテ衆生
ハ唯信モテ之ヲ領受ス讚曰本願名号信受シテ等是ナリ此ニ於テヤ往因満足シテ毫モカクル処ナシ故曰斯心者
即如来大悲心故必成二報土正定之因「信樂ノ釈」如是決信往因已ニ滿ス之ヲ安心トスコノ後ノ称名タ、他力ノ恩
徳ヲ慶喜報恩ス之ヲ起行ト云信行區分不可混ヲ勸章ノ常教トス八十通ユクトシテ莫不然而ルニ冊中述スル所
ハ信スレハ必ス称ス称セサルハ信ニアラス念佛往生ノ宗義ナルカ故ト云テ信行互ニ相扶テ唯信獨立ヲ不得口

二信心正因称名報恩ト言乍ラ其條渾然タ、衆庶ノ嫌疑ヲ散スル不能ノミナラス恐クハ時勢ニ随テハ常教外亦融會ノ教導ヲ用ユルモ亦可ナリト思ハシムルニ至ン豈然ン世々ノ宗主教綱ヲ維持シテ毫モ自專セシメ玉ハス誰恐縮遵奉セザランヤ

〔追加〕称名往生ノ御下問

凡本典中称名ヲ明スハ行卷ノ職トスル処就中二謂諸佛称名〔此日ノ本行〕謂衆生称名〔此日ノ末行〕而シテ本典ハ根本大經ニ依テ五願建立〔法門ノ本末ニヨレハ五願ヲ本トシ一願ヲ末トス師資ノ相承ノ源流ニ約スレハ一願ヲ源トシ五願ヲ流トス而〕〔ルニ滔々タル能称家一願ヲ以テ一休トシ五願ヲ支分トスノ是ニヲ知テ一ヲシラサルノ愚今コレヲトラス由テ作此説〕ノユヘニ行卷十七願ヲ挙テ本行ヲ以テ体ヲ定ム末行之ニ從フ則卷首ニ票シテ諸佛称名之願ト云是先本行ヲ以テ往生ノ行体ヲ定メ次大行者称无尊光如来名トハ末行ヲ挙ク如実ノ称名ハ徳ヲ諸佛讚嘆ト同スルユヘ南此コトヲウ而シテ引証段中引レ經ハ多ク諸佛称名ニ約シ七祖ヲ引クハ多ク衆生ノ称名ニ約スルノ文於レ中解釈ヲ施シタマフハタ、終南ノ六字釈ト光号因縁ノ二文而已此是末行ヲシテ本行ニ帰セシムルノ意ヲ寓ス故七祖段畢テ總結シテ曰明知是非凡聖自力之行故名不回向之行也〔又〕此下六要主末行ヲ本行ニ帰スル是今集之深旨ト釈シタマフ然則行卷一部種々ノ義アリトモ結帰ハ一句ノ尊号南无阿弥陀佛ヲ以凡夫往生ノ行体トシテ信卷力為ノ所説トスルヲ不レ過由此四法大意第三ノ信ヲ明スニ上ニアクル南无阿弥陀佛ノ妙行ヲ清淨報土ノ真因ナリト信スル信ナリトノ玉フ蓋成就ノ聞其名号信心歡喜ヲ以テ行信兩卷ノ大体トシタマフモノ也由此言レ之衆生ノ称名モ義ヲ究ルニ聞名信喜ナラサルヲエ

ス此義深細輒ク難辨トイヘト且ク一二ノ文ヲ呈セハ證文「卅ノハ」札讀前序深信釈ノ及称名号下至十声等ヲ釈シテ名号ヲ称スルコトトコエヒトコエキクヒト「所信」ウタカフコ、ロ一念モナケレハ等「罷行」而シテコノ所信中ノ一念多念コレヲ口傳鈔「六ノ七」一念ハ正因多念ハ報恩ト決シテ以中興主ニ付ス自問自答章之ヲ詳ニス此中一念即成就ノ聞信一念ナレハ所聞ノ称名何ソ能称立信ノ義ナラン由此聞名信喜ノ外安心ナシト可知問末燈鈔三ノ上弥陀ノ本願ハ名号ヲトナヘンモノヲムカヘントチカハセタマヒタルヲフカク信シテトナフルカメテタキコトノ次曰信心アリトモ名号ヲトナヘサラント詮ナク候又一向名号ヲトナフトモ信心アサクハ往生シカタク候トアルハ冊子ノ所辨ニ合スルニアラスヤ答所出ノ文ハ能称家ノ珍重スルトコロナリト雖決シテ不然為ニ文ノ正意ヲ示サハ此文ノ如キ一時一念多念ノ弊ヲ防キ玉フモノニシテ當流ノ常教ニアラス先「信心アリトモ名号ヲトナヘサラン等」ハ一念義ヲ遮ス不然ハ「信心アリテ名号ヲトナヘサラント願スル機ナシ又一向名号ヲトナフ等」多念義ヲ遮ス多念ヲ募ルユヘ信心甚淺シ是一時救弊ノ況ニシテ常教ニアラス中興主一代コノ教語アルコトナシ冊中コノ文ヲ不引トイヘトモ中心ハコ、ニアルカ所辨動モスレハ此勢アリ小冊ハ言陳意訝ノ間不審々々由此冊子ノ所辨若救シテ念佛往生義中ノ一義ト云ハント欲ストモ不可得何以故信行二法ヲ往生ニ向ハシムルヲ宗要トシ以常教トスルカ故ナリ前ニモ述スル如ク勸章ノ常教タル念佛往生義ハ則信卷ノ首

ニ奉タマヘル念佛往生願目ヲ自家ノ本願三心願等ノ唯信ノ願目ニ合シ而シテ釈中ニ至リタ、三心即一心ノ義ヲ顯シテ安心ノ極要ト確定シタマフヲ承ケタマフ是決シテ冊子ノ所謂念佛往生義ニハカラス恐懼謝罪スヘシ由此言之此中祖相承ノ念佛往生ノ真正義ヨリ泝テ終南吉水ノ称名念佛觀ルニ唯信往生義ナラサルヲエス苟モ相承眼ヲ具スルニアラスハ何ソ如是看破スルヲエン是一家ノ相承ヲ本トスル所以而ルニ世ノ迷者コノ称名ヲ以能称立信ノ義トオモフカ故信卷ノ信モ称セサレト如実ノ信ニアラスト云随テ称名報恩モ信ヲ成スルノ力用アレハ法理ハ信行共ニ往生ニ向フ報恩ト名クルハ行者ノ意樂ヨリ云ノ義ヲ成ス察スルニ冊子モ亦能称安心ノ徒力勸章ノ唯信獨立ノ安心ニ昧カ故ナリ

資料② 島地黙雷 「嶋地黙雷答書」・資料③ 遠藤玄雄 「嶋地黙雷答書評破」

〈凡例〉

一、本翻刻は、島地黙雷「嶋地黙雷答書」（遠藤玄雄編『雑纂三十五題』第一卷所収、龍谷大学蔵、明治前期、なお本文には書名・著者ともに記名なし、末尾より判断）及び遠藤玄雄「嶋地黙雷答書評破」（遠藤玄雄編『雑纂三十五題』第一卷所収、龍谷大学蔵、明治前期）を翻刻したものである。前者を（一）、後者を（二）と示した。

二、漢字は原本の字体に準じて翻刻し、異体字は通行体に改めて翻刻した。

三、本文中の細字や割書は「┌」で示し、割書の改行位置は「└」で示した。

四、判読が難しい文字は□で示した。

五、改行等は原本位置に従った。

「杉紫朗「明治時代に於ける真宗学の大勢」（『龍谷大学論叢』第一九三輯、一九三〇年）参照

〔本文〕

(一)

念佛ハ所聞位ニアルモ是レ位地ノ安立ニシテ其体ハ何物ソトイヘハ全ク衆生ノ称名ノ外コレナシ

行卷ニ十七願ヲアケテ位置ヲ定メ其体ヲ出シテ選擇本願之行トシ此行ハ称無尋光如来名ト分明ニ決判シタマヘルコト争フヘカラス

行信兩卷ニ各一念ヲ明シテ兩卷ノ結帛ヲ示シタマフ之ヲ末燈鈔ニ照セハ弥分明也行一念ハ所聞ニ在テ行卷ノ位信一念ハ能聞ニ在テ行卷ノ位佛所成ノ法体ハ選擇本願ノ行称無尋光如来ノ外ナシ衆生領受ノ真因ハ聞信一念ノ外ナシ高祖漢和ノ聖教親ク之ヲ以化導シタマヘリ故ニ念佛ヲ正信スルハヤハリ尋常ノ称名ニシテ不苦ナリ乃至信行不離ナレハ信即行ヲ具シテ一念ノ信ニ往生決定シ行即信ヲ具スレハ念々称名全是他力真実ノ大行也乃至但シ蓮祖ニ至テハ此教格ヲ更ニ細微ニ入ラシメ右ノ如ク単ニ行法信機ノ格ニテ勸ルトキハ或ハ不得意ノ謬解アラシク恐レ信行ヲ分斷シテ信ハ正因称名ハ報恩ト區別ヲ評ニシテ教示シタマヘリ此教格ヲ以テ終南吉水及ビ高祖ノ兩一念等ノ釈ニ直ニ符号セシメント心得ルト教格ノ別ヲ知ラサル盲論ト云ヘニ今行信兩卷ノ中間ニ安スル此偈頌ノ如キハ念佛ヲ正信スルニテ行法〔称無尋ノ光如悉〕信機〔聞信ノ一念〕ノ外ナシ

行卷ハ現ニ称無尋光名ト称名ニテ行体ヲ定メ諸佛モ之ヲ讚嘆シタマフコト、シテ之ヲ十七願ニ準テ示シタマヘハ次ノ破滿モ称名ニ就テ釈シタマヘリ乃至應歸選擇大宝海念佛成佛等ト皆能称ノ上ニテ述タマヒ終ニ行

一念ヲ積シテ信卷ノ信一念ニ對セシメタマフモノ行法信機ニシテ法ニ念佛往生機受トタ、唯信一法ナル旨ヲ
詳ニシタマフ妙釈ト存シ候另ノ旨小生ハ称名往生ハ教語中ニ自ラ信因称報ハ存スル旨ナルコトヲ開顯シテ殊
ニ丁寧ニ示諭シタヘルカ高祖也ト伺フ故ニ高祖ノ行化ユクトシテ称名往生ニ非ル者也而此称名往生ハ皆信因
称報ヲ示シタマヘル者ト存シ候若ルスト高祖自ノ了解ヲ述シテ親鸞ニ於テハ念佛シテ弥陀ニ助ケラレマイラ
スヘシトヨキ人ノオシヘヲカフムリテ念佛スル外ナシトモ弥陀ノ誓願ヲ述ヘテハ称ンモノトノ玉ヒ末ノ盤称
ヘヤスキ名号唯ノ信トノタマフ如キ豈高祖未タ當奥ニ達セサルノ教語ヲナシ願意ヲ述ヘタマフトセンヤ一願
五願ノ異同アリトモ所聞能聞ノ物体ニ至テハ異ナルナシ另ノ旨覺祖存覺ノ積ニ至テ殊ニ濫ヲ簡フノ意ヲツト
ムト云ヘトモ未タ称名往生ノ教語ヲ改メシヲミス蓮師ニ至テ初テ此教格ヲ變シタマヘリ另ノ旨總シテ書ヲ解
スニハ其時代クニ心ロヲ居テ見サレハ真ノ味ハ出テス候另ノ旨殊ニ在世ノ愚昧ヘ對セラレタル御手簡御消息
ナトハ餘リ後世鑿說ヲ用ヒサルカ宜ク今日ノ世間滔リ解スルトコロノコトキンハ在世ノ御門徒ハ之ヲ如何セ
ン猶近日委曲可申述一往畧答仕候也

右

嶋地黙雷ヨリ後藤霞城〔五〕ノ答書ノ拔萃ニ御座候原書ハ同人俄免職ノ後赤松連城懇請ニヨリ不レ得レ止赤
松〔五〕指出焼却ニ相成候旨承リ候由ニ御座候

一 念佛ハ諸聞位ニアルモ〔云云〕

評云念佛即称名ニシテタ、口ニトナフルノミトスル彼カ本義而ルニ念佛往生義ニハ称名念佛ノ語ヲ不出シテ念佛往生ニ就テ念ハ心念口称ニ涉ノ證ニ易行品ノ心念阿弥陀ノ文ヲ引ク是全一時ノ遁辞ニシテ彼カ本意ニアラス凡ソ能称立信ヲ張ルモノ終南吉水ノ念佛即称名ニシテ高祖モマ亦之ヲウケテ名号ヲトナヘンモノヲムカヘン等トノ玉フト云カユヘニ故知別ニ称名往生ノ文アリ云云トイハン為ノ遁辞ト

一 行卷ニ十七願ヲアケテ〔云云〕

評云石泉曾テ一願ノ外五願ナシト云テ十七ノ諸佛モタ、十八ノ乃至十念ヲ讚スルノミコレ行卷ノ行体ハ衆生ノ称名ナリ法体大行ナド決シテ無之ト云ノ義ヲ辨セリ汝コレヲ慕フカ大ニ本典ノ綱格ニ違ス夫本典ハ七祖ノ法門ヲ光顯シテ一宗ヲ建立ス儀此タ、終南吉水ヲウケ玉フノミナラス真實五卷ノ如キハ鸞師ヲ傳テ往還因果ノ法門ヲ顯スユヘニカノ三願的引ニ倣テ五願立願ヲ以テ他力ノ宗義ヲ成ス故行卷ハ十七ヲ挙テ大行ノ願トシ信卷ハ十八ヲ以テ大信ノ願トス其行ノ所謂諸佛讚嘆ノ我名即一句ノ尊号南无阿弥陀佛ナリ之ヲ成就ニハ威神功德不可思議トシテ十八ノ成就ニハ聞其名号ト云斯乃我等往生ノ行

体ニシテ信卷ノ大信カ為ノ所説ユヘニ四法大意云第三ニ真実ノ信トイフハカミニニアクルトコロノ南无阿弥陀佛ノ妙行ヲ真実報土ノ真因ナリト信スルトノ玉フ而シテ大行者称无导光如来トハ終南吉水ノ一願建立ノ衆生約束ノ称名ヲ本行ニ仕立アケル深意ナリ此是終南大師下々品ノ具足十念ヲ釈シテ法体願行具足ノ六字ノ妙釈ヲ出シタマヘルニヨリタマフ故行卷之ヲ引キ殊ニ自釈ヲ設ケ玉フニテ其意可知更ニ必得往生ヲ釈スルニ至テ之ヲ十八成就ニ會合云云シタマフ此御手澤ヲウケテ五帖目御正忌章ニ抑信心ノ体トイフハト云テ成就ト六字釈ヲ連引シテ一流安心ノ相タヲ示シタマフ高祖中ノ祖安心一致教格無異不可不仰

一 此教格ヲ以終南吉水〔云云〕

評云中祖ヲ以テ高祖ヲ伺フハ盲論トハ是何ノ狂言ソ世々ノ宗主及古今ノ能称立信ヲ不レ言モノヲ悉ク盲人トスルヤ早ク驚覺シテ寢語ヲ止メヨ

一 小生ハ称名往生ノ教語中自ラ信因称報〔云云〕

評云高祖ハ称名往生ノ教語中自ラ信因称報ノ旨ヲ存シテ未タ明了ナラスト謂ヘル約決シテ不レ然凡一宗建立ノ基礎タル本典中殊ニ六卷ヲ總結スル正信偈中初祖龍樹下ニ在テ憶念弥陀〔另ノ〕弘誓恩ト云テ下六祖ヲ同道ナラシメテ以テ一宗ノ常教信因称報ハ親鸞更ニ珍シキ宗ヲ不弘全ク七祖ヲ傳フノ旨ヲ明ス信因称報ノ明了何ソ之ニ及シ汝中祖ハ八十通ノ章々言レ之ニ不及ト思ヘルカ彼ハ一人ク別授ナル何每章宗

義ヲ不_レ盡乎然則盲論者ハ汝ニアラスヤ慚宛々々

一 蓮師ニ至テ初テ教格ヲ變ス〔云云〕

評云中祖教格ヲ變シタマフハ鎮西ノ徒称安心ニ濫センコトヲ恐レテ然ルト思フカ決シテ不_レ然凡中祖一代ノ獨功ハ相承ノ肝要ハタ、成就ノ聞名一念ニアル旨ヲ傳テ以テ愚人ヲシテコノ佳境ニ入ラシムルノ外ナシ由レ此聞信一念ヲ要トシテハ十劫秘事ヲ簡ヒ又唯信正因ヲ公張セン為ニハ徒称安心ヲ斥シタマフ試問中興主ハタ、教格ヲ變シテ安心ヲ變シ玉ハスト云ハ、中興モ亦能称立信ナリヤ〔方今ノ能ノ称家皆〕「此説ヲノナス」若安心モ一變ト云ハ、真宗別立ニシテ中興ニアラサルヘシイカシク

一 總シテ書ヲ解スニト〔云云〕

評云此書トハ聖教ナルヘシ此聖教ヲ伺フニ時代ヲ見ヨトハ何ノ相承ソ相承ヲ守テ聖教ヲ可伺是宗ノ故実ニアラスヤ汝相承ヲ輕蔑スルコノ言下ニ瞭然欽尔々々