

近代日本仏教の「前夜」——幕末維新时期における護法論の射程——

桐原 健真

オリオン・クラウタウ

「廃仏毀釈」史観を「廃毀」するために
——趣旨説明に代えて（桐原健真）

本パネルセッションは、幕末維新时期護法論研究の学術的射程の検討を目的とする。それは端的に言えば、当該期の護法論が、近代日本の仏教者におけるアイデンティティ形成にいかに関与したかを問うことでもある。

そもそも幕末維新时期に関する歴史叙述において、思想的な内容をもっぱら「尊王」や「攘夷」といった政治思想的な関心から描かれてきた。こうした傾向は、日本の歴史叙述全般が、政治史を中心に展開されてきたことと無関係ではないだろう。とりわけ、当該期における仏教を中心と

した宗教空間の叙述は、かならずしも厚いものではなかった。たとえ叙述されるにせよ、水戸学や国学にもとづいた尊王攘夷論者による廃仏毀釈運動や維新後の神仏分離を一つの頂点として描かれることが通例である。

たとえば服部之総は、「廃仏毀釈」を「やがてきたるべきブルジョア民主主義革命（自由民権運動）」の「まえぶれとしての宗教改革」として評価した（服部「本願寺教団の民主化」一九四八年）。それはいわば、近世日本に存在した仏教を、「攻撃されるべき墮落した仏教」として把握する立場であり、こうした理解は今日に至るまで強く残っていると言つてよい（たとえば「葬式仏教」批判などを想起せよ）。

こうした「近世仏教墮落論」は、明治以降の仏教者たち

にとつてもまた、みずからの過去を「反省」する際の（語り）のフレームワークでもあった。日本における仏教を近代化するにあたって、近世のそれは、「廃毀」されるにふさわしい「否定されるべきもの」として、仏教者自身によつても認識されたのである。このような、研究者と当事者双方における日本の近世仏教に対する冷淡な態度は、そこで展開した独自の知的営為の存在とその価値をも見失わせるものでもあったのではないだろうか。

幕末維新期の護法論は、近世日本における仏教の社会的・文化的そして政治的地位の揺らぎを背景に現れた、仏教者による自己弁証的な語りであった。それゆえそこに、みずからが理想とする世界像が崩壊することへの危機感が見て取れるとともに、彼らがいかに近世日本の宗教空間を認識していたのかを理解できるはずである。本パネルセッションは、近世後期から維新时期にかけての日本の思想的・宗教的世界を描き出すことの可能性を考えていこうとするものである。

近代日本仏教史研究における幕末維新时期

（オリオン・クラウタウ）

クラウタウは本報告を通して、パネルセッション全体の問題設定について説明したうえで、戦前に始まる幕末維新

期仏教の歴史的叙述の大まかな流れに關して考察した。

近代日本における幕末維新时期仏教をめぐる積極的な學術研究は、羽根田文明（一八四八―？）が編集した『前後新 仏教遭難史論』（国光社出版部、一九二五年）に始まるともいえる。一九一六年に大谷大学で開かれた当時の学長・南条文雄（一八四九―一九二七）の講演に起因する本書は、その稿本が東京帝国大学の辻善之助（一八七七一―一九五五）に長らく借用され、辻自身に加えて村上專精（一八五一―一九二九）および鷲尾順敬（一八六八―一九四二）によつて編まれた『明治維新 神仏分離史料』数卷（一九二六―一九二九）の成立過程に少なからぬ影響を及ぼしたと考えられる。一九三〇年代に、羽根田と同じく大谷大学教授であった徳重浅吉（一八九三―一九四六）も、積極的に幕末維新时期の仏教に関する研究を展開していく。徳重による『維新精神史研究』（立命館出版部、一九三四年）および『維新政治宗教史研究』（目黒書店、一九三五年）は、村上・辻・鷲尾の『神仏分離史料』に加え、史料紹介の意味も含め、現在においても参照すべき成果である。一九三九年刊行の圭室諦成『明治維新廢仏毀釈』（白揚社）や、大正末期からその原稿が出来つつあった辻善之助の『明治仏教史の問題』（立文書院、一九四九年）を通して、幕末維新时期仏教の歴史像が確定していった。

こうして、一九二〇年代の後半を境目に、いわゆる「神

仏分離」およびそれにもなった「廃仏毀釈」を中心として幕末維新期の仏教史が描かれていった。これには、少なくとも二つの理由があったと考えられる。第一に、明治初期の宗教政策を生きた多くの人間は、この時期においてすでに高齢者であり、その体験談を「歴史」として記録する必要もあると思われた。南条や羽根田、大谷大学関係者を中心として編まれた著作の場合もそうであり、『神仏分離史料』の場合も明らかにそうである。例えば、後者の第一巻（一九二六年）に、大隈重信（一八三八—一九二二）や仏教活動家の大内青巒（一八四五—一九一八）に加え、神道家の芳村正乗（一八三九—一九二五）、天台宗僧侶の修多羅亮延（一八四二—一九一七）などの人物による体験論考も収録されており、記憶を「歴史」に変える場として『神仏分離史料』を理解することも、あるいは可能であろう。第二に、昭和初期の枠組で、ますます「国体」との関連で語られるようになった「日本仏教史」なる物語における「神仏分離・廃仏毀釈」を如何に説明するのか、ということもまた、殊に官学アカデミズムにとって重要問題のひとつとなった。例えば、『神仏分離史料』の主要編者でもあった東京帝国大学教授の村上専精は、日露戦争後から示していた「日本仏教」の特徴論をこの著作の「序辞」でも展開し、「廃仏毀釈」の諸事件を日本における「宗教統一の美風」の例外

として位置付けている（第一巻、六頁）。

その他、圭室諦成（一九〇二—一九六六）や永田広志（一九〇四—一九四七）などは、より経済史の視座から維新前後の仏教史に焦点を当て、重要な成果を提示したが、「江戸時代の宗教政策→仏教集団の再編成→儒者・国学者による排仏論の展開→近世後期の廃仏毀釈→神仏判然令の発布→廃仏毀釈の展開」という『神仏分離史料』などの著作に示されているような図式は変化することなく、現在もなお機能していると言つてよい。本パネルセッションの諸報告はその図式への懐疑を示しつつ、「護法」という仏教の視点から、この時代の史的描写を問い直すものである。

近世排耶論の思想史的展開（西村玲）

西村発表は、近世から近代への変容を論じるというパネルテーマに即して、中国と日本の排耶論を対象として、近世から近代にかけての変容を追った。

一七世紀までの中国と日本の思想的な状況は、中国は唐代より後には儒教が中心であったのに対して、日本は古代以来ずっと仏教が中心であった。一六世紀初頭のプロテスタント勃興に対するカトリックの反撃の一部として、世界布教をかけたカトリックのイエズス会は、東アジアにお

ける布教方針として相手の文明を重んじる現地適応主義を取った。その結果として、中国では儒教が、日本では仏教がキリスト教にこたえることになった。

日本に遅れて一六〇〇年前後から始まった中国布教では、マテオ・リッチ（一五五二—一六一〇）が中心となつて、キリスト教と儒教との類似性を強調してある程度受け入れられ、一六五〇年には十五万人の信徒がいたとされる。リッチは知識人への布教に努めて、神・天主の絶対性を主張して、人が絶対的な仏になるという大乘仏教の思想を否定した。ことに自分の心こそ絶対的な存在であるという禪の教えは、卑小な自己を知らない人間の愚かさから生まれた信じがたい傲慢さであると批難している（『天主実義』）。

この批判に対して、明末に禪を復興した臨済禪の密雲円悟（一五六六—一六四二）と費隱通容（一五九三—一六六一）は、キリスト教の神に対する仏教の普遍概念として、インドの虚空と中国の大道を併せ持つ虚空の大道を主張した（密雲円悟『弁天二説』、費隱通容『原道闢邪説』）。この論理は、日本近世初頭の臨済禅僧であつた雪窓宗崔（一五八九—一六四九）の排耶論に利用されている。雪窓宗崔は、長崎で行つた排耶説法において、人々が求める現世安穩と後生善処の願いに応えて「自身の善業がよりよい現世と来世をつくる」（『対治邪宗論』『興福寺筆記』）として、善業を促すための受戒

を行つた。当時の授戒は、民衆にとって呪術的な意味を持つていたために、排耶としての授戒も成功したものと思われる。

その後の近世を通じて「大道」や「天道」という言葉に託して、儒教や仏教からの排耶論が展開された。たとえば熊沢蕃山（一六一九—一六九二）は「天地が万物を生育する普遍の徳（天道）と、人間の仁愛（人道）は、本質的に一つである」（『三輪物語』巻四）という。蕃山によれば、天地自然と人間社会は一つの現実の有機体として完全であり、ここに仏やデウスが入る余地はない。近世初頭には、大道や天道という言葉は、自然や宇宙を包括する世界観でもあつたが、だんだんと五倫や人倫という人間同士の倫理に限定され、矮小化されていく。幕末維新期には植民地化への恐れを背景として、キリスト教と西洋列強という恐怖のセツトに対して、仏教においても日本の原理である皇国の道が言われるようになった（超然、一七九二—一八六八、『斥邪漫筆』三本、『寒更叢語』）。キリスト教批判におけるかつての虚空の大道は忘れ去られ、虚空は近代的な単なる空間となつたと言えよう。

近代になってからの排耶論では、井上円了がヨーロッパから輸入された哲学という概念によって、仏教における形而上的な領域を近代的な形でひらき、これが仏教から哲学

が分節化していく契機となった（『真理金針』、一八八六—一八八七）。近世以後の排耶論を集大成した円了は、近世的な排耶論のゴールであると同時に、歴史的に見れば、近代的な仏教とキリスト教の対話への転換となった。明末から近現代にいたるまでの近世排耶論の流れを大きく見ると、虚空の大道が持つ全体的な宇宙論が失われる一方で、理性と論理による哲学が新たに分節化していったと言えるだろう。なお本発表の内容については、西村玲「仏教排耶論の思想的展開」（『末本文美士編『ブッダの変貌』、法蔵館、二〇一四年）で詳しく論じた。

真宗僧侶にみる自省自戒意識

——近世後期における護法思想として（松金直美）

十九世紀前半に活躍した真宗東本願寺教団の学寮講者である香樹院徳龍（一七七一—一八五八）にみられる護法・排耶思想を取り上げた。排耶思想にあたる「切支丹」への対応は、「切支丹」を制禁して社会的に異端と位置付けていた近世を通しての課題であった。護法・排耶論を、教団内外の危機に対して明確化していった思想ととらえながら、幕末へ至るまでの展開を考察した。

徳龍は、末寺僧侶の教育機関である学寮の十代講師に数えられる。学寮を中心に形成された、いわゆる「正統教

学」の担い手となった人物であるが、その生涯には、様々な挫折と苦悩を経験していた。三十代の時、異安心の嫌疑をかけられた。出羽国酒田（山形県酒田市）にある浄福寺の住職である公巖（一七五七—一八二二）が、享和二年（一八〇二）に異義を唱えた疑いにより安心調理を受けた、羽州公巖異安心事件に関連してのことであった。公巖事件が裁定されてからも、公巖の影響力の強かった越後国では、嫌疑が再燃した。文化元年（一八〇四）三月九日、越後国の皆演坊が、国元に異様な勧め方をする者がいるとして、その安心に関する相談のため、京都にある学寮の香月院深励（一七四九—一八一七）のもとを訪れた。異解の嫌疑をかけられたのは、徳龍ら二名の僧侶であった。御札を経た上で、徳龍は回心したとの請書を提出するに至った。それまで学問研鑽へ真摯に取り組んできた徳龍にとって、学寮から異安心と疑われ、安心の誤りを指摘されて、回心したという請書を提出せざるを得なかったことは、屈辱的であつたろう。のちに学寮の講師となった徳龍が、三十三歳という若い時期に直面した経験であった。

天保年間（一八三〇—四四）の初頭、尾張国の門末（僧侶・門徒）は、金銭を横領したとして、東本願寺家来らを訴えた。疑念騒動と言われる事件である。東本願寺の両堂再建に際して集められた三十六万両のうち、十万両が使途不明

であるとして訴えたのであった。幕府への訴状に列記された被告には、東本願寺家来の重役や寺内などの僧侶、本願寺家来として作事方をつとめる俗人に加え、学寮講者である香樹院徳龍も含まれていた。徳龍が六十代の出来事である。このように、生涯において、異安心や金銭押領の嫌疑にかけられた経験をしている徳龍は、一方で『僧分教誡三罪録』（以下、『三罪録』と称する）という書物を執筆している。これは、僧侶が①虚受信施・②不浄説法・③偷三宝物の三罪を重ねやすいことをいさめた内容である。

この『三罪録』に「不律不如法」という語句が登場する。その初見は、天明八年（一七八八）十一月十三日に、幕府老中から、寺社奉行へ達せられた書付の文言にある。幕府が、仏教の戒律や教えに従わない僧侶を憂慮する語句として用いたことに始まるが、その後、真宗教団において風俗を正すよう僧侶に呼びかける際、頻繁に用いられた。特に、京坂「切支丹」一件と称される事件後に、盛んに提唱された。京坂「切支丹」一件とは、文政十年（一八二七）、京都・大坂で「切支丹」が発覚し、文政十二年（一八二九）十二月に処罰が下された事件である。処罰された「切支丹」には真宗門徒も含まれていたため、事件後、真宗諸教団（専修寺・西本願寺・東本願寺・佛光寺）は危機感を抱き、「切支丹邪宗門」の取り締まりを強化した。それは、宗門

改によって「切支丹」を取り締まることを公役とする僧侶にとつて由々しき事態であったためでもある。さらにこの際、「僧侶不律不如法」も問題視されていたのである。

徳龍は、真摯に幅広い学問に取り組み、東本願寺の再建や教団維持のため積極的に教化活動に携わりつつも、それゆえに異安心や金銭横領の嫌疑をかけられるという挫折と苦悩を経験した。そのように自ら挫折したという経験があるからこそ、『三罪録』などを著述し、その内容を法話し続けることで、僧侶一般に対して、現状を悔い改善する姿勢を求めているものではなからうか。それは自省自戒意識とも評されよう。

京坂「切支丹」一件を契機とする「切支丹邪宗門」と「僧侶不律不如法」の取り締まりは、教団内外の危機への対応としての護法・排耶の動きと言える。これは、幕末に顕在化する護法・排耶論へ展開していく前段階として位置づけられるのではないか。

戦時下における真宗護法論の様相（上野大輔）

幕末維新期には僧侶の軍事的活動が各地で展開し、その中には護法（教団護持）の一環をなすものもあったが、そ

ここで保持された思想の詳細はあまり明らかになっていない。この課題を踏まえ、本報告では周防国玖珂郡門前村の真宗光福寺で住職を務めた神龍（一二八二—一三〇七）の著述をもとに、当該期の戦時下における真宗護法論の具体像やそのパーソナルな背景を検討した。

慶応三年（一八六七）、武士が日夜文武の道に励んでいるのに僧侶が遊民の悪名を受けるようではならないとして、岩国領の真宗寺院の組合が、神龍を学頭として毎年四季に一ヶ寺ずつ順番で講筵を開くこととし、領主の免許を得た。そして神龍は僧侶の心得方の条目を書き、彼の社中は勿論、同志の僧侶もこれを守り、またこの条目を領主側の役人へ見せたところ、いよいよ聞こえ宜しく、深い思し召しもあったという。更に、領内の真宗僧侶が結成した僧兵隊である電撃隊の一和局においても、彼は学頭を務めることとなった。

光福寺所蔵の神龍『真宗僧侶心得条目問答』（成立年不詳）は、前記の条目を一書にまとめたものと推定される。

本書ではまず、真宗の教典類を引用して信心正因・称名報恩の「正しい」救済信仰が確認され、その中で僧侶の「驕慢」や「異安心」が戒められる。これを踏まえ、粉骨碎身の報恩をなすべきことと、国家に服従し五常を守り一和報国すべきことが説かれている。本書は、戦時下で説かれ共

有された真宗護法論を窺い得る、重要な史料と言える。

同じく光福寺に伝わる神龍『嚴護法城論』（明治四年（一八七二）の冒頭の記述によれば、慶応四年、神龍は『一和報恩弁』と『譴責無答』を著し、岩国の真宗西福寺義成の「異安心」を攻撃した。そして明治四年には本書『嚴護法城論』を著し、義成を唱導師に推した岩国の真宗仏性寺寂潭を、同年春に続き改めて詰問したという。そして本書の締め括りの部分には、一和して破邪顕正・嚴護法城・勤王報国をなすべきという主張が見られる。他の記述も踏まえると、皆で「正しい」信仰を共有し、仏恩・国恩を報じて教団を守り、国家に尽くすということが、幕末維新期における神龍の護法論の到達点であると考えられる。

ところで、彼は筑前国穂波郡伊岐須村の真宗安楽寺の生まれで、次男のようである。光福寺所蔵の彼の『日記』（明治五年八月—翌年一〇月）には、かつて光福寺の先住らが賢沢のため什物まで質入れして借金をし、門徒と対立して隠居させられ、代わりに住職として招かれた神龍が、先住らへの扶持米につき世話役門徒・近隣寺院を交えて相談するも、主張が対立したことが記されている。この事実関係をめぐるのは、神龍の視点で記されたことに注意が必要だが、先住・門徒・近隣寺院などとの間に軋轢を抱えたことも彼の護法論の一背景をなしていた、ということを指摘し

ておきたい。

以上のように、幕末維新期に結実した神龍の護法論は、単なる机上の思惟ではなく、寺院組合での講筵や電撃隊での活動、各地の「異安心」等との対決に根ざしたものであり、光福寺の継職に際して軋轢を抱えた自身の境遇をも、一背景とするものであった。また当該期の護法論の一般的特色として指摘される護国と護法の結合を、彼の場合も確認できる。

尤も、彼は護国から護法を批判的に捉え返すこととなる。すなわち、明治四年頃から明治十年代にかけて、彼は真宗信仰に立脚し、「文明開化」を承認しつつ護国のための国民動員を説いた。しかし、明治二十年代には真宗批判に転じる。ここでは、真宗の所説は真理として信じるべきでないのみならず、国家の治安を妨害するものでもあると主張される。護国に傾斜して護法を失ったとも言えようが、「真理」の名のもとに真宗の教説を批判する知的状況も踏まえる必要がある。こうした明治期における彼の思想変容については、今後の検討課題としたい。

明治期の妙好人伝にみる護法思想（岩田真美）

「妙好人」という語は、善導が『観経疏』『散善義』にお

いて、念仏者を讃えて「妙好人」と称したことに由来する。今日においては念仏者の中でも、殊に真宗の篤信者に對する特別な呼称として用いられる場合が多いが、それは江戸時代以降、真宗の篤信者の伝記が「妙好人伝」と名づけられ、出版されるようになったことによるところが大きい。「妙好人伝」が木版本として刊行されるのは幕末であり、近代以降も広く流布した。

本報告では、明治期に出版された妙好人伝である平松理英編『教海美譚』全二編（前編は明治一九年、後編は明治二十四年刊行）を取り上げ、護法思想の視点から検討した。本書には近世後期から明治初期における「妙好人」たちが紹介されており、キリスト教排斥や異安心の話が出てくるなど、当時の教団や教学の動向がよく表れている。また『教海美譚』には真宗大谷派の学僧であった徳龍（一七七二—一八五八）をはじめ、吉田松陰の妹の杉希子（一八三九—一八八二）、結社の創設に関わった人物、普通教育を受けた寺族女性の話など、近世の妙好人伝には見られなかった新たなタイプの「妙好人」が収録されている。本書に採録された「妙好人」のうち、真宗僧の児玉令見はキリスト教を排斥するため、護法活動の一環として教会に出入りしていたが、キリスト教徒の品行の正しさや熱心な布教活動に触れ、護法のためには「仏門内部の改良」が必要だと考えるようになった

た。その後、児玉は仏教の布教活動に力を入れるようになり、石川島監獄の教誨師を務めるなどしたと記されている。また徳龍は、弘化四年（一八四七）、大谷派の最高学位である講師に任ぜられて所化の教化にあたるが、所化の操作がよくないことを嘆き、『三罪録』などを著して僧侶の無法義を戒めたことが紹介されている。さらに吉田松陰の妹の杉希子（楫取寿子）は、明治維新後に夫の楫取素彦が群馬県（当初は熊谷県）の県令となったため関東に移住するが、この地は仏教信仰が薄く民情が荒いと感じた。このため熱心な真宗信者であった希子は、西本願寺宗主の明如（一八五〇—一九〇三）に布教使を派遣するよう懇願し、山口県出身の真宗僧小野島行薫（一八四七—一九二七）が派遣されることとなった。その後、小野島行薫は、素彦と希子夫妻の協力を得て、結社「酬恩社」を創設し、群馬に説教所を開設するなど真宗開教の基盤を築いたとされる。また明治期の他の妙好人伝には、杉希子のみならず、吉田松陰の母である杉瀧子（杉滝）も収録されていた。すなわち、明治維新の変革の際、倒幕運動を展開した長州藩に理想的念仏者を採集すること、とりわけ「明治維新の生みの親」ともいえる吉田松陰の家族との関係を強調することは、当時の真宗教団にとって護法扶宗のために大きな意味があったのではないだろうか。

『教海美譚』の編者であった平松理英（一八五五—一九一六）は大谷派の僧侶であり、明治維新後に仏教復興をめざして布教伝道に力を入れ、「仏教講談会」の創設に尽力し、明治一七年（一八八四）には本願寺派の島地黙雷（一八三八—一九一一）の勧めで仏教結社「令知会」に入会している。そして、明治一九年（一八八六）、令知会から『教海美譚』第一編を発行しており、その冒頭には島地黙雷による序文がある。つまり、平松理英が妙好人伝を出版した背景には、仏教結社の活動が関わっていたと推察される。また本書は明教社、鴻盟社、哲学書院などでも販売されており、そこには宗派を超えた仏教者たちの連携も窺える。平松理英は護法のためには仏教の布教活動が重要であると考えていたが、本書に示された「妙好人」像にも編者平松の護法意識が深く関わっていたと考えられる。

* 本パネルセッションは、科学研究費助成事業基盤研究(C)「幕末維新时期護法論の思想的探究」(課題番号 24520078、桐原健真研究代表)における成果の一部である。

(金城学院大学准教授)
(東北大学准教授)