

大日本仏教済世軍の展開と真宗教団

藤井健志

はじめに

大正期から昭和の戦前期にかけて、本部を北九州八幡におく「大日本仏教済世軍」（以下「済世軍」と略す）という1つの仏教運動がはなばなしく活動していた⁽¹⁾。創始者は真田増丸（1877～1926）という真宗本願寺派（以下「本派」と略すことあり）の僧侶で、信者にも本派の僧俗が多く含まれている。都市の路傍で太鼓をたたいて人を集めては法話をする、という独自の街頭布教で、工場労働者や学生などどちらかと言えば社会階層の高くない人々を数多く引きつけていたが、同時に広島や豊前（福岡県東南部～大分県北部）の本派の門徒が多い農村地帯にもかなり広がっていた。当時は有名な運動で、「お寺」と違って生きた仏教だという印象を多くの人々に与えていた。教勢は北海道から九州に至る全国と朝鮮、台湾に100以上の支部をもち（ただし西日本に多い）、機関誌発行部数は約1万、信者数は正確にはわからないが、数万～数十万と言われている。仏教運動としてはかなり大きい方と言ってよいだろう。大正15年に増丸が死去した後、次第にその教勢は衰え、戦後はほとんど活動していない。

済世軍がこのように比較的大きな仏教運動となったのは（そしてまた衰退して行ったのは）、増丸の人格に負う所が多い。彼の火を吹くような激しい法話（講演という形で行なわれた）と、誰もが親しめるような無邪気な性格は信者にとって大きな魅力だった。だが同時に済世軍の展開には当時の時代背景が影響を与えていることも考えるべきだろう。済世軍の「宣言」⁽²⁾に「天照大神ヲ敬シ奉ル事」、「歴代天皇ノ御遺訓ヲ遵守スル事」などあるように、済世軍は戦前の「国家主義的」な指向と合致する側面をもつと言われており、事実、政府の国民教化政策などに取り込まれて広がって行った場合もあったのである。また済世軍が行っていた釈放者救済事業や、癩病患者への慰問、点字雑誌の発行、貧窮者に対する街頭での焚き出しなど、様々な社会的活動が、大正中期以後の社会運動が盛んになった時期において、多くの人々の共感を得たであろうことも考える必要がある。

いずれにしても済世軍がなぜ数万人以上もの信者を擁する運動に発展していったのかは詳しく解明されねばならない。一般に近代日本の仏教は（清沢満之など2、3の傑出した人物を除いては）沈滞していたというイメージで捉えられているが、済世軍の活発な活動

はそうしたイメージにそぐわない。とすればそこに従来見落とされていた何らかの問題と新たな視点が潜んでいるはずである。それを解明することは近代仏教史研究全体にとって意義のあることになるだろう。

さて濟世軍が広がっていった要因を考えるにしても様々なアプローチが考えられる。ここでは各地の支部が一体どういう経緯で設立されていったのかを検討する——という方向をとってみよう。何よりもまず具体的な展開過程をおさえる必要があるからである。そしてそれをすべての支部について羅列的に示すのではなく、濟世軍の支部設立過程に既成仏教教団（この場合真宗本願寺派）がどのような役割を果たしたのかを解明しようという視点にしばって考えてみたい。

なぜならば一方には濟世軍には多くの本派の僧俗が関係していて本派教団との境界が曖昧なため、それをどう整理すべきかという問題があること、また一方に濟世軍を含む近代日本の諸仏教運動と、近世以来日本の仏教の中心にある既成教団との関係をどうおさえたらよいかという問題があること、の2点のためである。特に後者について言えば、従来近代仏教運動は教団と別個のものとして漠然と考えられていたが、近代という1つの時期の仏教を2分して別々に考えたのでは、仏教界全体のダイナミックな把握が不可能になり、その消極的評価という終着駅にたどりつくばかりである。われわれは教団と仏教運動は対立するのか、つながりがあるのか、つながっているとすればその接合点はどこにあるのかをもっと問わなければならない。

こうした関心をもって濟世軍の支部設立過程を調べているうちに私が興味をひかれたのは「学寮」⁽³⁾の問題であった。学寮は後に述べるように、真田増丸個人の上にも大きな影響を与えているが、同時に濟世軍の展開にも1つの役割を果たしている。本論文ではこの学寮の問題を中心に濟世軍の展開と真宗本願寺派教団との関係を考えることにしたい。

1. 真宗教団・真田増丸・濟世軍

(1) 寺院と濟世軍

各地に設立された濟世軍の支部の中には、真田増丸の「真宗本願寺派僧侶」としての人間関係と軌跡に密接に関係しているものがある。ここではまず始めに、真宗教団を寺院中心に見た場合に、濟世軍とどのような関係があったのかを見てみたい。

増丸は明治10年、福岡県築上郡角田村松江（現在は豊前市、福岡県の東南端で山国川を越えるとすぐ大分県中津の町に出る）の浄円寺という真宗本願寺派の寺に3男として生まれた。浄円寺の檀家数は約千軒で、本派の門徒地帯のこの地方でも比較的大きな寺であ

る。この浄円寺を中心とした寺同士の関係と、寺檀関係の双方が、済世軍のいくつかの支部の設立の経緯とかかわっている。

増丸は大正3年に北九州八幡の小さな酒屋の2階を借りて街頭布教を中心とした済世軍の運動を始めたのであるが、彼を直接八幡に招いたのは、当時八幡製鉄所内で布教をしていた江田常照という僧侶であった（彼と増丸との関係は学寮に関係しているので後述する）。しかしそれ以前から増丸は八幡方面に時々赴いていた。それは彼の次兄慶信が八幡の隣の黒崎（現北九州市八幡西区）にある正覚寺に養子に行っていたためである。浄円寺が庫裡を新築したりして増丸の居場所がなくなると彼は正覚寺に「居候」した。また常照と共に真宗小倉婦人教会の設立（明治31年）に尽力した黒田浄吟（1874～1934）は小倉西蓮寺の住職だったが、西蓮寺第9世住職鳳吟は近世中期に、松江浄円寺から入寺した人である⁽⁴⁾。双方の寺族は遠い血縁関係にあったわけで、増丸の来幡にはこのこともかかわっているかもしれない。このように済世軍の本部の設立事情の中にすでに増丸あるいは浄円寺真田家の血縁関係が関係していたことが考えられる。そして済世軍設立以後、正覚寺、西蓮寺はそれぞれ黒崎支部、小倉支部となるのである。

この他真田一族が関係している支部は、浄円寺に置かれた松江支部、浄円寺付属の説教所に置かれた築上支部（昭和3年に設立、初代支部長は増丸の甥の真田瑞翁）、開教師としてハワイへ行っていた増丸の末弟賢順が設立した北九州大蔵支部、そして増丸の甥東陽眠竜（後述）の始めた竜谷大学支部がある。また大分県の耶馬溪支部は増丸の母時枝の実家雲西寺に関係していたと思われ（支部長の姓が住職家姓と等しい）、同寺の経蔵には済世軍の機関誌が数冊残っている。増丸の妻幾世の実家は大分県玖珠郡の満福寺だが、済世軍玖珠郡支部は、同郡の真宗本願寺派の各寺が増丸を招いて講演会を開いたのがきっかけであるから、その背後に満福寺が動いたことが考えられる。また満福寺における幾世の姉の嫁ぎ先の大分県北海部郡大在村長光寺には大在支部が置かれていた。さらに同県大野郡上井田村源勝寺には増丸の娘が嫁いでいるが、ここには上井田浄信支部が置かれている。その他、福岡県築上郡の八屋支部および三毛門支部、大分県宇佐郡の長州支部、同県西国東郡の高田町支部も浄円寺血縁の寺が関係したと言われている。

以上のように14の支部が、浄円寺真田家に血縁関係がある所にできている。言わば増丸の身内の支部である。済世軍の支部の一般的な設立過程は、街頭布教など何らかの契機で知った増丸を呼んで講演してもらい、その講演に感銘を受けた人が集まって支部を設立するというものだが、上述の14支部と増丸との関係は言わずもがなに明かである。

次に寺檀関係とのかかわりだが、次のような例がある。福岡県築上郡の合河支部、椎田支部、西角田分隊はみな浄円寺の門徒が中心となって設立したものであった。また北九州

の折尾支部は正覚寺（黒崎支部）の門徒が始めたものであった。これらについても14支部と同様のことが言える。

私が今までに確認した濟世軍の支部、分隊は全部で158あるが、そのうち18の支部、分隊が上述のように浄円寺にかかわっている（この数は今後の調査でふえる可能性が大きい）。言い換えると、これらの支部の設立には、既成教団内の1寺院としての浄円寺の寺同士の関係（末寺関係）と、寺と門徒の関係（寺檀関係）が1つの役割を果たしている。もちろん支部の設立には、ただ増丸（あるいは濟世軍）を知っているという契機だけではダメで、熱心な活動家と経済的な支援をする裕福な信者がいなければならない。この18支部のそうした状況については現在のところあまり判明していない。しかしここでわれわれが確認したいのは、濟世軍の展開が、その一部においては既成教団の寺院を中心とした関係の上をたどっているということである。この点に濟世軍と真宗本派教団との関係の一端が認められる。

ところで濟世軍の展開にかかわったような末寺同士の血縁関係は既成教団の中でどのような位置を占めるのだろうか。明治9年に大谷、専修寺、錦織寺の真宗各派と共通の宗規綱領を制定した本願寺派は、（原則的には）近世の複雑な本末関係を清算して、末寺をすべて本山直末とした。そして従来の錯綜した上下関係にかかわって各寺を地域的な組に編成したのである。⁽⁵⁾この組は教団中央から言えば末寺を統制するのに必要な制度であるが、末寺の側から言えば寺院運営上で必要な協力を近隣の他の末寺から得るために欠かせない制度であった。以後教団内のフォーマルな末寺関係は、この組内の末寺同士の関係を意味するようになった。

このフォーマルな末寺関係は現実には報恩講など毎年恒例の儀式や、葬儀などの際の協力関係という意味をもっていた。真宗寺院にとって重要な報恩講を盛大に行なうには、他寺からの僧侶の応援が不可欠であったし、寺院の住職家の葬儀は他の寺に頼む慣習があるため、寺院は他の寺と協力関係を結ばないわけにはいかなかったのである。こうした必要に基づくフォーマルな末寺関係の成立は、寺院の果たす重要な役割が、報恩講などの年中行事の遂行と葬儀（および先祖供養の法事）の執行という儀礼面にあることに対応している。

これに対して血縁関係はインフォーマルな関係であると言えよう。この関係は儀礼における協力関係の時には表面に出てこない。自分の実家の寺だとか、親類関係にある寺だからといって、その寺の親族が、本来その儀礼にかかわるべき協力関係にある組内の寺をさしおいて上座に出ることはありえない。しかし「親族は寺の合力組織のなかでは僅かに周辺の地位しか占めないが、住職家の祝義・不祝義や寺族の縁組・就職問題、そのほか訪

問・助言など慣行として表面にあらわれないインフォーマルなレベルでの互助において、少なからぬ重要性をもっている」⁽⁶⁾。

濟世軍は末寺関係の中でもこうした部分に沿って展開したのである。言い換えると、寺院の連合体である組のようなフォーマルな組織とはあまり関係をもっていない。すなわち1つの寺院が支部となっても、その寺院が儀礼面で協力関係にある組内の全寺院が濟世軍に参加することはあまりなかった。このことは濟世軍と既成教団寺院とのかかわり方の1つの特徴である。

次に寺檀関係と濟世軍との関係を見てみよう。本来寺と門徒との関係は、門徒が寺に対して布施などによって経済的責任を果たすとともに寺が門徒に対して葬儀などの儀礼を執行するという関係を中心にする。濟世軍の場合は浄円寺（正覚寺）においてすでに成立していたこの関係の上にくばくかの展開を見せたことになる。ところで門徒の中には寺に対する財施が多いために総代や門徒講中の講頭の地位などにつく者と、信仰が篤く法義に明るいためにオザなどの信仰の集まりにおいて指導的な役割を果たす者との2種類のリーダーがいる。寺檀関係の中では前者がフォーマルなリーダーで後者がインフォーマルなリーダーであると言えよう。濟世軍の支部を開いた浄円寺の門徒たちは、総代（2人いるが）などのフォーマルな上位の位置にはおらず、むしろ信仰熱心というインフォーマルな線で上位にある人々だった。寺檀関係に関しても、濟世軍はインフォーマルな部分に沿って展開していると言えよう。

なお濟世軍と寺檀関係については次のような面もあった。浄円寺に置かれた松江支部においては、特に濟世軍としての布教活動はせず、時々やって来る濟世軍の伝道員の講演を聞くのが主な活動であった。その時は太鼓をたたくと門徒および近傍の他の真宗寺院の門徒が集まったという。こうしたあり方は、濟世軍以外の本願寺の布教師がやって来た場合と基本的には変わらない。人々は必ずしも濟世軍ということ意識したわけではなく、むしろ「お寺」に法話をする人がやって来るというので聴聞に参集したのである。⁽⁷⁾

この点は全く伝統的な真宗門徒のあり方と同じである。真宗においては寺は聞法の間としての役割もかなり大きく果たしており、門徒は寺に対して儀礼の執行だけでなく、説教を聞く集まりの開催も求める（もっともふつう説教は報恩講などの定例の行事の時に付随して行なわれる慣行になっている）。もっともこの場合、寺檀関係は中心にはなるものの、そこからはみ出す部分もある。説教師が巡回して来る時は、その寺の門徒に限らずかなり遠方からも他寺の門徒がその説教を聞きに集まり、また1つの寺での説教が終わると熱心な人は、その説教師について次の会場となる寺へ行く場合もしばしばあった。⁽⁸⁾つまり寺檀関係の枠よりは大きな範囲で人が動く。ただしこのことは説教 — 聞法の局面に限らず、

報恩講などの場合にも見られる。一般に各寺院は報恩講の日程を少しづつずらして近隣の他寺の門徒の参詣が可能ないように配慮している。その結果そこにはいくつかの門徒からなる1種の「門徒交流圏」ができるのである⁽⁹⁾。

松江支部などを見てみると、布教師が来たり、何らかの行事が行なわれる時に、門徒交流圏内の門徒が1つの寺に参集するという伝統的なあり方が、寺に置かれた濟世軍支部へ近隣の門徒を呼び寄せるのに役立っている。寺と門徒のこうした関係も濟世軍の展開に1つの役割を果たしたのである。他にもいくつかの支部が寺に置かれているが、その門徒たちも濟世軍とあまり意識せずに濟世軍に参加することが可能だったのではないだろうか。濟世軍の信者数が数万～数十万と曖昧に言われるのも、1つにはこうした帰属のし方があったためではないだろうか。

既成教団を寺院中心に見た場合、濟世軍は以上のようなかかわり方をしている。大雑把に言えば、儀礼の遂行を中心に構成されたフォーマルな面ではなく、血縁や信仰の問題に関係したインフォーマルな面にかかわっている。そしてその面において既成教団内の諸関係は濟世軍の展開に対して機能していたと言うことができる。しかしこれだけでは既成教団が濟世軍に対して積極的な意義をもっていたと言うわけにはいかないだろう。

(2) 真田増丸と学寮

次に別の面から濟世軍の展開と真宗教団との関係を見てみたい。濟世軍を創設する以前の真田増丸の軌跡を見ると、大分県宇佐郡對戸村水崎の西光寺（真宗本願寺派）に置かれた「東陽学寮」と、同じく同所に置かれた「修道院」との関係が深いのがつく。

東陽学寮は、嘉永3（1850）年に当時の西光寺住職東陽円超が設置した学寮で、彼の子弟東陽円月（1818～1902）の時に大きく発展した。円月の本願寺派の宗学における1つの学派、「豊前学派」を大成した学僧として知られるだけに、多くの僧侶がそこに集まり寝食を共にして主に真宗宗学を中心に学んでいた。円月の後はその子弟東陽円成（1859～1925）が継いで、寺院子弟の教育を行っており、当時この地方で有名な学寮となっていた。

真田増丸が東陽学寮と接触したのは円成の時代 — 明治41年である。この年7月、東京帝国大学文科大学哲学科宗教学専修学科を卒業した増丸は、卒業証書と宗教家になろうという抱負を持って、意気揚々と郷里に帰って来た。この時に熱烈な信仰者である母から「この証書は誠に嬉しいが、一方から言へば御門徒の汗油の結晶である。この証書を生かすことは信仰に生きるより外はない、信仰に生きんとすれば名徳高き水崎東陽和尚の念仏道場に参籠するより外ない」と言われる⁽¹⁰⁾。これは明かに東陽円成の所をさしているのだが、

増丸の母が増丸にそこへ行くようにすすめたのは宗学の勉強をするためではない。「信仰に生きん」とするためである。東陽学寮が宗学だけではなく信仰の拠点と意識されていたことがわかる。

母に連れられてそこへ赴いた増丸は、背広を着てツンとすまして肩で風を切って歩くという様子で、西光寺に参集していた人々には高慢な印象を与えたようだ。同時に増丸が円成に議論をしかけたので「同行衆は驚異の眼を睜^{みは}つてゐた」。そこに来る人々にとって円成は師であり、議論をすべき相手ではなかったからである。しかし増丸は円成との議論の後、「信仰に大煩悶」を起こした。数ヵ月の間、近くの「避病院」にこもって悶えに悶えた増丸はある日狂人のように躍り出て来て円成に「信仰告白」をする。「私をお助け下さる御仏は活ける御仏であります……私共が一度この活ける御親にあいたてまつりてみれば、たのむまいと思ふてもたのまざるを得ない、よろこぶまいと思ふてもよろこばざるを得ない、疑はんとしても、疑ふことが出来ぬ、お念仏を称へまいと思ふても、知らず覺えず口から南無阿弥陀仏〽〽と浮び出るから仕方がない……」いつしか増丸の頭は丸められ、背広は墨染の法衣に替わり、両の手は胸元にきっちり合わされ、唇をつくものは念仏の声ばかりだった。「私はとうとう兜を脱いだ、五十年三十年は肩書がものを言ふが未来までは通りませんや、重い兜を脱いで見れば、これはまた何といふいゝ気持ちだろう」と言う増丸には、すでに高慢な態度は少しもなかった。

増丸はこの時点で本格的な宗教家（真宗の宗学者ではなくて）になったと言えよう。増丸の煩悶と回心（と言ってよかろう）のあり様を見れば、彼らの議論は狭い宗学の論議ではなく、人生における信仰の意味についての広範なものだったろう。そして円成の信仰に基づいた力で、増丸は東京帝大卒の学士の「肩書」に裏づけられた多分に理知的な面（仏教的な意味ではなく、頭で理解しようとする側面）をもった未熟な宗教家の立場を捨てざるをえなくなった。そしてその後の真剣で誠実な苦悶が、彼を「肩書」など無用の信仰に目醒めさせた——と推測されるのである⁽¹⁾。ここでわれわれの目を引くのは、少なくとも1人の東京帝大卒の学士を、その肩書などに動ぜずに、本格的な他力信仰の道に引き入れた東陽円成の宗教家としての力と、彼のような地方のすぐれた宗教家にして宗学者の下に多くの僧侶が集まって学び、そしておそらく信仰を鍛え合う学寮の存在である。

増丸が「信仰告白」をしたのは明治42年4月とされているが、その直後の5月21日、彼は円成、および大学時代から増丸と親交のあった学僧白杵祖山（1872～1948）と3人で、西光寺の近くに「修道院」という、やはり1種の塾を開く。これを機に円成は東陽学寮を閉鎖しているらしいので、この修道院は東陽学寮の後身として、学寮を受け継いだものと考えてもよかろう⁽²⁾。ただ東陽学寮と違って、在家の者も集まって「学生」として一

緒に寝泊りしていた。円成や祖山から維摩経や唯識などの講義を聞いたり、互いに法話をしたり、各地を伝道したりする生活が続けられた(ただし修道院は明治45年に閉鎖される)。次のような話からは、ここで熱烈な信仰が鼓舞されていたこともうかがわれる。

「庫裡口から少し離れた修道院の方で大騒ぎをしているので、西光寺の奥様が、聞きかねて制しに行かれると意外にも、そこには先生(増丸)を中心として他の学生が一緒になって、仏前で経文を誦しながら躍っているもので、奥さんもつい釣り込まれて有難い法話に耽ることも度々でした⁽¹³⁾」

ここでもわれわれは、宗学、仏教学と信仰の拠点としての学寮を見出す。こうした学寮は、教団を寺院を中心に見ていたのでは必ずしも出てこない問題である。しかも後述するように济世軍の展開とも密接な関係をもっている。一体教団の中に学寮はどのように位置づけたらよいのだろうか。それを知るために、われわれは真宗本願寺派の教団の近世史を若干調べてみなければならない。

2. 真宗本願寺派の学寮

本派において本格的に教義を研究する宗学が盛んになるのは近世に入ってからであるが、⁽¹⁴⁾それが組織化されるのは寛永16(1639)年、本山に学林(当初は学寮と呼ばれた)が創設されてからのことである。翌寛永17年にはここに「能化」という職が置かれるが、これが言わば学林の学頭の地位にあたる。以後本派の宗学は、学林を中心に、能化を学問上の最高権威者として展開するのである。そして末寺の僧侶は3年以上学林に籍を置かねば住職になれなかった。

もっとも学林以外の場に学僧がいなかったのではない。18世紀の中盤に第4代能化の法霖が亡くなった後、約13年間、後任者がいなかったことがあったが、その間は地方の著名な学僧が何人か代講をしており、第5代能化になったのはそうした学僧の1人、越中能登の円満寺義教(1694~1768)であった。

とは言え、その頃すでに在野の学僧に対する排他的気分は学林の中に醸成されており、地方から来た学僧を、学林生抜の学僧が難詰して困らせるということが起こっていた。第6代能化の功存(1720~1796)の時代には、能化の権勢は頂点に達し、「歴代宗主が御書と称して法語を認め、これを門下に授与するが如く、功存も亦これに類似することを行ふにさへ至っている⁽¹⁵⁾」。すなわち法主と肩を並べるほどの権威と権力を能化が握ったわけである。

しかし近世後期にこうした能化と学林の権威が崩れる事件が起こる。本派の教団史の上

で「^{さんごうわくらん}三業惑乱」と呼ばれているものがそれである。これは1種の異安心事件であるが、その特徴を一言で言えば、本来宗学の最高権威たるべき能化自身が、地方の学僧によって異安心に問われたのであり、しかも両者が争った後の最終的勝利は地方の学僧の側に帰したのである。

三業惑乱の宗学上の論議に立ち入ることはここでは避けなければならないが、その大雑把な過程は第6代能化功存が書いた『願生帰命弁』（宝暦12年＝1762）という書物に異安心の疑いがあるという指摘が天明年間（1780年代）頃から学林外の学僧たちによってなされたのが始めである。学林側はその批判を肯せず受けて立ったので、両者の間に論争が起きた。論争の最中に功存はなくなり寛政9（1797）年、第7代能化には智洞（1736～1805）が就任したが、智洞が功存の説を「学林伝統の説」として天下に「号令」したため、論争は激しくなり、教団全体を揺がすようになる。批判の中心になったのは安芸国広島に^{せいえん}苜蓿舎という学寮を開いていた大瀧（^{ひょい}1759～1804）とその周囲にいた芸備の学僧たちであったが、論争には全国各地の学僧が参加している。享和3（1803）年には摂津、大和、河内、安芸、豊前、豊後などの学僧たちが次々と智洞の能化退職などを求めた願書を本山に出している。そしてついに両者の間に暴動事件まで勃発したので同年幕府がこの問題に介入してきた。幕府は宗学上の問題も含めて文化3（1806）年に裁決を出したが、結果は学林側の敗北であった。すでに自派の人々の本山乱入の責を問われて獄に入っていた能化智洞は遠島になるはずだったが、その前年に江戸伝馬町の牢内で獄死している。問題となった『願生帰命弁』その他は絶版になった。

こうして三業惑乱は終結したのだが、われわれがこの事件の上で興味をもつのは、これを機として学林の権威が落ち、また宗学の唯一の最高権威者たる能化の職が廃止され、逆に地方の学僧の宗学上における位置が上がった点にある。能化のかわりに文政7（1824）年に「勸学」という職が置かれ、9人の地方の学僧が任命されている。以後この勸学が毎年1人ずつ年預勸学となって学林を統制してゆくのである（能化は就任後は終身、その職にあった）。勸学は基本的には宗学の権威者が任命される職であり、翌年に設置され以後次第に整備される「学階」の最高位にある（次位は「司教」）。文政7年には越中、和泉、播磨、安芸、石見、豊前などの学僧が任命されている。こうした制度の改革で注目すべきことは、地方の学僧の宗学上の権威が大きく認められるようになったこと、宗学の統一が細部まで及ばなくなり、地方にそれぞれ独自の説を主張する学僧を中心として1種の学派が並立するようになったことの2点であろう。

本願寺派においてはこのような過程で学寮が重要になってくる。学寮（私塾とも呼ばれる）とは地方の権威ある学僧の下に、その学風を慕って多くの僧侶が集まり、そこに建て

られた「寮」で共同生活をしながら宗学（仏教学一般も含む）を学ぶ場のことである。学寮での生活は寮主、会頭などと呼ばれる学僧の講義を聞いたり、互いに法談をしたり、あるいは仏前で勤行をしたりすることが主であった。⁽¹⁶⁾ 宗学の勉強を志す僧侶は中央の学林をめざすより、師を求めて各地の学寮を訪ねるようになった。

井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』の「真宗私塾学寮一覧」には全国で92の学寮があげられている。真田増丸と濟世軍に関係する豊前にも学寮の数は多い。東陽学寮の他に特にあげておかねばならないのは、本派において最も勢力のあった空華学派の善議（1806～1886）が中津の近効に開いた「信昌閣」であろう。ここからだけでも幕末～明治に9人の勤学を出しており、その中には東京帝大で仏教学を教えた前田慧雲を含む（彼は濟世軍の顧問もしていた）。また明治維新後、政治問題にかかわって活動した大洲鉄然もここを出ている。明治初年に豊前の開闢⁽¹⁷⁾ 教校の総督となった福田行忍（勤学、1837～1901）や、中津に杜開学寮を開いた西沢道朗（司教、1856～1911）も信昌閣出身である。また豊後玖珠郡戸畑満福寺には維新时期に活躍した名僧佐田介石の師である南溪（1790～1873）がやはり学寮を開いていて、大洲鉄然や後で触れる七里恒順がここを訪れていた。

このように学寮を中心とした学僧の活動は、1つはそこが宗学の拠点として各地から多くの僧侶を集めていたこと、1つは幕末明治期の著名な僧が多くそこにかかわっていたことで、本願寺派教団の歴史上で大きな重要性をもっている。しかしこうした学僧たちの活動は、時には寺檀関係を軸にした日常的な寺院の活動と抵触することがあった。たとえば石泉学派の祖として知られる僧叡⁽¹⁸⁾（1762～1826 前述の大瀛の従兄弟）は、安芸国のある寺の住職だったが、門徒たちに「読書に耽って法務を怠る」と批難されて住職をやめている。また前に触れた前田慧雲も住職をしていた時、法要の際にいくら金を積んでも三部経を読まないというので門徒の評判は悪かった。檀家での読経も怠りがちで最後に住職をやめてしまう⁽¹⁹⁾。

われわれはこうした実例を見ると、教団内でも教義の部分を担当する学僧と、祖先崇拜的な儀礼を求める末寺門徒との乖離という問題に想到する。この問題自体は教団を論ずる時に非常に重要になってくるが、しかしここではむしろ次のようなことを考えてみたい。たとえば前田慧雲は前述のように法要などの寺務をうるさかった学僧であるが、同時に寺に生まれたものは「如来の御代官となって門徒を勸化することを思はねばならぬ。寺をウルサガル様では仏罰を蒙るであろう」とも言っていた⁽²⁰⁾。彼にとって寺における僧侶のあり方で重要なのは儀礼を執行することではなく、「勸化」すること、すなわち法を説き、信心をもたせることだった。このことから学僧は必ずしも高邁な宗学論議だけに耽っていたのではなく、在家の庶民の教化も心にかけていたのではないかと想像される。一般門徒が

儀礼に執着すれば学僧との衝突は避け難いが、もし熱心に信仰を求めれば、学僧が彼らをよく教導することもありえたのである。学僧と一般門徒が対立する場合、それを教団内の異なる層の対立（そこから教団の二重構造という問題も引き出しうるが）という方向で考えずに、その宗教に対する焦点の置き方の相違として考えると、門徒側の焦点が変化すれば学僧との親和的な関係が成り立つのである。信仰を求める門徒は、学僧を慕うようになり、そればかりでなく裕福な門徒が学僧に帰依して「檀那」として、学寮の維持費を負担することもあった。その場合、学寮は単に僧侶の世界内での宗学の拠点としての意味ばかりでなく、一般門徒も含めた信仰の拠点としての意味ももつことになる。（むしろ学寮を開くような学僧のもつ個人的な感化力が、学寮の周囲の一般門徒の信仰の側面に働きかけ、その質を高めている、と言った方がよいかもしれない）

たとえば前述の僧叡は住職をやめて妻子を連れて広島に赴んとする途上、田地一千町歩をもつ富豪に乞われて、広村という所に草庵を建てる。その富豪は僧叡のために経蔵を建て、黄檗蔵経を購入し、衣食住の面倒を一切みたという。僧叡はそこで宗学の研究にうち込んだためやがて多くの弟子たちが集まり、そこは1種の学寮となった（その名はわからないが）。しかし同時に彼は、「時々信者の家を訪ねて、その称名念仏するを聞いて自身慶喜の助縁とした」ので、僧侶以外の人々からも深く慕われた。広村の農民は僧叡に出会うと跪坐合掌したといわれている。⁽²¹⁾ここに僧叡とその学寮を中心とした1つの信仰の拠点があつたと言えないだろうか。

またこの僧叡の孫弟子に福間浄観（1820～1886、死後贈司教）という学僧がいるが、彼も備後世羅郡の自坊教専寺に「摩訶^{まかえん}衍寮」という学寮を開いていた。その門下からは大正、昭和初期に宗学の第一人者と称された是山恵覚（1857～1931、勧学、竜谷大学名誉教授）が出ている（なお恵覚は、前述の豊前の信昌閣でも学んでいる）。従ってこの学寮も1つの宗学の拠点だつたと言っているのだが、浄観もまた一方では庶民教化に尽した。その影響は彼の死後にも残っており、明治23（1890）年にこの村に生まれた関藤静照という人物は、「この人生は無常迅速で、仮りの世である、盛者必衰、会者定離が世のならひで、万事は不如意におはるのである。しかし人間には色々の慾望があり、慾求がある。これらも多くは充たされない。が、此の世で充たされないことは、次の世においてすべて充たされる、それがすなはち極楽往生である。その極楽の門をくゞるには是非とも切符が必要とせられた。それが信心である。で、人生の究竟目的はこの極楽に通用すべき信心のパスを得ることである。これが私の村人の抱いてゐた宗教思想の骨子であつた」「先づ吾らにパンを与へよ！が今日の都会人の要求なら、そのころの村人の叫びは、先づ吾らに信心を与へよ！であつた」と述べている。関藤はこうした村人の宗教観や、僧侶への心からの

尊敬、そしてそれらに顕われている村の宗教的雰囲気⁽²²⁾の濃さを、すべて淨観に帰して考えている。これなども宗学と信仰の拠点としての学寮と学僧の影響力をよく示している。

こうした例をあと1つだけあげるなら、七里恒順(勸学、1835~1900)とその龍華教校である。彼は明治10年代に本願寺派教団内にあった長州派僧侶と北畠道竜らとの軋轢を調停し、本山の執行という職をつとめていたことや、福沢諭吉との親交から、近代本派教団史上、非常に重要な人物であるが、同時に前述の南溪その他に師事して学僧としても大成した人物であった。彼は自坊(福岡県博多万行寺)に前述の学寮を開き、午前中はその学生に講義をし、午後は全国から集まって来た一般信徒に法話をした。その法話が非常に巧みで「貴賤智愚をえらばず、悉く帰依せしめずにはおかぬ」体のものであったため、各地からそれを聞きに人々が集まり、周辺には「万行寺宿」の看板をかかげた旅館が幾十軒も立ち並んだという。「仏を拜もうなら本願寺に詣れ、法を聞こうなら万行寺に行け」という対句も流行したという⁽²³⁾。ここなどは、全国的な信仰の拠点になった例であろう。

前にも述べたように、こうした学寮の問題は、寺檀関係を中心に教団を見ていたのでは出てこない。学寮は必ずしも寺に置かれるとは限らない(大瀨の苜蓿舎や、僧叡の学寮のように)し、学僧が日常的な寺務に熱心なわけでもない。また学寮へ集まって来る僧侶の行動範囲は、フォーマルな組内の末寺関係の上で動く行動範囲よりかなり広いと思われる。

しかしそれにもかかわらず学寮と教団との関係は非常に深い。それは学寮を主宰する学僧が、三業惑乱以後勸学とか司教といった教団の宗学の学階上で高位を占め、事実上教団の教学を担っているからである。同時にそこからは近代の教団を支えた傑僧が何人も輩出していることも重要である。そしてまた学寮の「寮則」や「約定」は、本来、本山の学林のものをまねてつくられたらしい⁽²⁴⁾。さらに地方の学寮を本山が「私立教校」として認めることもあった⁽²⁵⁾。東陽学寮や龍華教校がそうであったし、信昌閣、摩訶衍寮も信昌教校、明治教校として本山に承認されていた⁽²⁶⁾。

こうしてみると学寮は教団内の1機関として人材を生み出し、僧侶と門徒の教学と信仰の質を維持し、高める役割を果たしてきたと言えよう。また学寮の置かれた地方からみれば、学寮は本山の出店のようにその地方における宗学と信仰の拠点となったのである。

3. 東陽学寮の活動

真田増丸が関係した東陽学寮と修道院も、こうした学寮の1つとして教団の上に位置づけられる。

このうち東陽学寮が教団内でどういう位置にあり、どういう活動をしていたのかを若干

詳しく見てみることにする。⁽²⁷⁾その宗学上の位置はやや特殊ながらも、かなり高いものと認められていた。東陽円月は豊前学派の大成者として勧学の地位にあり、その子円成は司教だった。出身者には勧学となった雲山竜珠、杉紫朗、豊水楽勝、司教となった永野竜猛、江田常照らがいる。それぞれ教団内では知られた学僧であったと言えよう。

やや特殊と述べたのは、宗学上における豊前学派の位置の問題である。円月は明治23年に本山で講義をしているが、この時、安心に不正はないが義解穩かならずと判決され、停講を命ぜられている。行信論に関して豊前学派が能行説を取っていたのか否かといった宗学上の論議を簡潔に、しかも理解可能な形で紹介するのは不可能なのでここでは触れない。だが「豊前学派が、口称による宗教的エクスタシーを求める民衆に密着しようとする現実主義に立脚していた」と評価されることがあり⁽²⁸⁾、また、本来神祇不拝のはずの真宗において円月の西光寺が近傍の水崎神社と深くつながっていて正月に水崎神社に鏡餅を供えたり、⁽²⁹⁾「水崎神社の灯明をたやすな」という寺訓をもっていたりすることは、この学派が宗学上はやや周辺的な位置にあることを想像させる。だがこれももちろん異安心になるほど極端なものではなかった。

また円月は一般門徒の教化もよく行っている。彼は詩歌、俳句、花道、茶道などをよくしたため、近傍の子女でそれを縁として信仰に入った者が少くなかったと言われている。明治12年に豊前宇島^{うのしま}に豪商小今井乗桂(1814~1893)という人物が開いた乗桂校(註(7)参照)でも、学頭のような位置で講義をしており、そこでの教え子は1500人以上と言われている。

さらに円月はそれまで真宗寺院のなかった地への布教(いわゆる開教)を積極的に行なう姿勢をもっていた。彼は明治の初めに宮崎県で巡回布教をしており、東陽学寮や乗桂校での弟子からは宮崎、鹿児島両県の開教にあたる僧侶が多く出た(近世において薩摩、大隅、日向を支配した島津一門は真宗禁制策を取っていた⁽³⁰⁾)。また彼自身は行かなかったが、その門下からは海外布教を行なった僧も出ている。曜日蒼竜(1855~1917)は、明治22年、初めてハワイで仏教を布教したことで知られているが⁽³¹⁾、彼は円月の弟の子で、かつ円月の娘と結婚しており、東陽学寮の門人の1人だった⁽³²⁾。円月はハワイに出発する蒼竜に長編の詩を贈ったというし、蒼竜のハワイ渡航資金は、前述の小今井乗桂が出したらしい。そこに円月が蒼竜を激励した様子が感じられるし、円月の支持がなければハワイ渡航はできなかったのではないだろうか。さらに蒼竜が呼び寄せ、蒼竜の帰国後もハワイで布教をした西沢道朗も東陽学寮を出たという(西沢は前述のように信昌閣でも学び、自らも中津に杜開学寮を開いており、司教の位をもつ学僧である)。なお蒼竜の弟でハワイ布教中に客死した藤村僧翼がハワイへ出立する時の送別会(明治42年頃という)には真田増

丸も出席しており⁽³³⁾、また増丸自身の弟真田賢順も開教師としてハワイへ行っている。こうしてみると、ハワイへ行った開教師たちの1部は、円月 — 円成と続く東陽学寮を中心とした人脈の中から出ていたことになる。以上のような点から東陽学寮は開教の1つの拠点だったとも言えるのである。

また一方円月は、棄児の救済にも関係した。明治8年に当時の本派法主明如が九州小倉県の門徒に対して、墮胎と棄児を戒める「消息」を出していたことが知られている⁽³⁴⁾。現在大分県宇佐市にある本派の四日市別院に残されている明治8年の「豊前国門葉中」宛に出された明如の「棄子の御書」がこれではないかと思われるが、明如に捨子の話をしてこの御書を書かしめたのは円月らしい⁽³⁵⁾。東陽学寮出身の平野覚性は後に大分市で孤児院を開いているが、彼も円月に孤児救済のことを相談している。この他円月は癩病患者の救済や同和運動にも力を入れたと言われており、組織化されたものではないにしても社会事業に関心をもち、先鞭をつけたと言えよう。

円月は以上のように多彩な活動を行なったが、同時に本派の教団中枢部とも密接な関係をもっていた。安政年間(1850年代)に彼は本派の四日市別院の再建に尽力しており⁽³⁶⁾、その功で明治元年、時の法主広如から西光寺に「東陽閣」の額が与えられている。また次の法主明如とも個人的関係があり、明如に直言したり、明如から親書をもらったりしている。明治8年の学林改革の際には明如の命で本山へ登り、赤松連城を補佐している(彼は幕末に本山の命で長崎に出張して見聞を広めており、その経験が買われたらしい)。また明治12年、明如の教団改革に関連して本派教団内に島地黙雷、大洲鉄然、赤松連城ら長州系僧侶と、北畠道竜らとの対立が起こった時に、円月は東京の明如の下で、東京改正事務局宗学部に出仕している⁽³⁷⁾(改正事務局総理は北畠)。この時は円月は長州系僧侶と対立する形になったが、本来彼は大洲鉄然の師で勤皇僧として有名だった長州の月性(1817~1858)と、豊前の恒遠醒窓の恒遠塾(漢学塾)で同門の関係で「刎頸ノ友」であった⁽³⁸⁾。これらいくつかの事跡は円月が当時の教団中央にいた人々と深くつながっていたことを示しており、まぎれもなく彼が教団人として教団の枠内にいたことを証している。

円月の活動の領域はこのように多方面にわたっていた。そしてそれは東陽学寮を通して多くの門人たちに伝えられていった。学寮といってもただ宗学のみを勉強していると考えるのは間違っているし、学僧がただ机の前のみに坐っていると考えるのも正しくない。東陽学寮は様々な宗教活動の拠点であり、その出身者は多彩な活動を示した。

だがわれわれはその多彩さに目を見張るとともに、次のことにも思いいたる。今まで個々バラバラにしか見えなかった僧侶の諸活動が、学寮という視点を通して見ると結びついてくるのである。曜日蒼竜による初めてのハワイ布教、江田常照による八幡製鉄所内での

³⁹⁾ 布教、平野覚性による孤児院設立、そして真田増丸の仏教済世軍 — これらは近代仏教史を繙いてもそれぞれ別々のページに記載されており、普通はその相互関係には思い及ばないのだが、東陽学寮という媒介項を1つ設けてやれば、すべてくつついてくる（各人が互いに知り合っていたのは間違いない）。このことは結節点としての東陽学寮の重要性を示しており、そこを中心に1つの人脈のネットワークが広がっていたことを示している。こうしたネットワークは他の学寮に関しても存在していたと思われる。このネットワークを可能な限り明らかにして、多くの宗教活動の関連を探り、そこに思想的なつながりを見出すことは今後の近代仏教研究の1つの重要な視点になるのではないだろうか。なぜなら既成教団の中でもこの部分は最も活発な活動をしており、ここを明らかにして行くことによって、「沈滞した既成仏教」という一般的なイメージが変更される可能性があるからである。

こうしたネットワークの問題も含めて、次にわれわれは東陽学寮（さらに学寮一般）が済世軍の展開過程の上で、どのような役割を果たしていたのかを見なければならぬ。

4. 学寮と済世軍

まず最初にわれわれは、東陽学寮を中心にしてなされた活動と済世軍活動が比較的似ていることに気がつく。確かに済世軍では厳密な宗学論議こそなされていなかったが、講演という形で様々な法話がなされていた。また八幡製鉄所労働者への布教を始めとした熱心な庶民教化、朝鮮、台湾への布教（これは曜日などの布教と同じく現地の日本人を対象にしたもの）、癩病患者の慰問、釈放者保護事業、救貧活動、教誨活動その他の社会活動がなされていた。これらは皆、円月とその門下が行っていたこととよく似ている。

また東陽学寮出身者の中には、小学寮とも言えるような拠点を作った学僧がいる。⁽⁴⁰⁾ 西村法剣（1846～1924）は明治10年に京都に摺網教校を開いたのを始めとして、豊前豊津には摺網館、同椎田には筑紫館、さらに大阪天王寺や西小倉安国寺（曹洞宗）にも学寮を設立した。豊前豊津にはまた保蚕社を設立し、地元民に養蚕を推奨したが後にはここを法讃社と改名して信仰道場になっている。彦山にも学寮を開いて円月を招き、宗学を講義してもらっているが、この時円月が書いた『真宗詮要二百題』第1巻は「彦山録」と呼ばれた。また晩年には京都の自坊（専修寺）に仏教学院を開設したがその講師には東陽学寮を出た永野竜猛や、後に顕真学苑を開いた梅原真隆（1885～1966、勸学、済世軍の顧問でもあった）らがいた。法剣と同じく東陽学寮を出た雲山竜珠は、明治32年、京都に六条学館を設立、昭和6年には法剣の寺に摺網会を設立している（その時すでに法剣は

死去)。

考えようによっては東陽円成、増丸らの建てた修道院もまた、東陽学寮出身者の手による小学寮と言えないこともない(法脈上、円成は円月の法嗣となる)。修道院からは司教となった藤沢教声(1889~1954)が出ている。それと同時にここからは小さな信仰会を組織した人が何人か出ている。自照園の白杵祖山、聖徳会の脇勸導、法灯会の酒井演幽、慈光会の馬場堅助などである。これらの信仰会は、それぞれの学僧(または在家の篤信者)に帰依した人が、その学僧を信仰上のリーダーとして結成したもので、信仰座談会を定期的に開いたり、機関誌を出したりしていた。必ずしも寺を中心としたものではなく、中には寺には行かないが、こうした会には参加するという人もいる。信者数は多くても300人前後だと思われる。学寮と同じく信仰の拠点としての意義をもつ1種の小仏教運動のようなものである。

以上のような小学寮、小運動は、その母胎となった東陽学寮の活動を受け継いで、それぞれ宗学や信仰の拠点となり、またよく庶民教化の役割を果たした。従って東陽学寮と済世軍の活動が似ているように、これらも済世軍とよく似たところがある。このことは逆に言えば、済世軍もこうした小学寮や小運動の1つと考えられないこともない、ということになる。少くとも済世軍に参加した人々と、これらの学寮関係の人々はかなり密接に関係している。前に述べたように真田増丸の宗教家としての出発点は円成の時代の東陽学寮であった。その直後彼自身も参加して修道院という新しい学寮も作っている。そして両学寮の関係者で済世軍にかかわっている人は多い。

東陽学寮出身の江田常照が増丸を八幡に招いたことは前に述べた。修道院の祖山、観導、演幽らは一方で自分の会を主宰しながら、一方では済世軍の伝道員として時々いろいろな支部をまわって講演をしていた。北九州若松支部のある済世軍信者は戦後、事実上済世軍の活動が停止すると観導の聖徳会で活動しており、ここにも両者の密接な関係が見られる。また済世軍竜谷大学支部(竜大学生部ともいう)は増丸の甥東陽眠竜が開いたものだが、ここでは毎月2回、やはり東陽学寮出身の雲山竜珠を囲んで信仰座談会が開かれていた。ちなみに東陽眠竜は増丸の長兄で浄円寺を継いだ真田慶彰の次男で、西光寺東陽家に養子に行った人である。

修道院時代の布教から円成、増丸へ帰依した人が、済世軍の信者になった場合もある。修道院でもすでに活発に布教をやっており、大分県の別府や玖珠郡で講習会も開いていたことがわかっている。特に別府の場合、毎年夏に温泉街の旅館で、時には1ヵ月も円成、増丸らが滞在して講演会、信仰座談会が開かれていた。後の別府支部や神戸支部は、この時からの信者が設立したものである。また大分県の長州支部にも西光寺への参詣者が多か

ったという。

このような東陽学寮、修道院と濟世軍との諸関係は、1つは濟世軍の展開に学寮のネットワークが寄与したこと、また1つは学寮内で培われた信仰がその出身者を通して濟世軍に流れ込み、濟世軍信者の信仰を高めたこと、そして最後に学寮が信者が濟世軍に入る機縁ともなったことを示している。しかも学寮関係者の動きを見てみると、ことさら濟世軍を意識した様子がない。たとえば雲山竜珠は東陽学寮同門の西村法劍の所に摺網会を設立するのと同じように、濟世軍竜大支部の学生達を相手にしているのである。信者の側についても同様で、たまたま神戸の濟世軍講演会で増丸に会った修道院関係者は、その再会を懐しみ、後には濟世軍神戸支部長となっている。

活動の類似性と、人間関係の重なりは、規模こそ大きく違うものの、濟世軍を学寮の発展形態と考える視点も成り立ちうることを示している。少くとも言えるのは、もし濟世軍が学寮との結びつきをもっていなければその展開は、より小規模なものとなっていただろうし、信仰の質もより低いものになっていたかもしれないということである。こうした面から見れば、濟世軍の展開に学寮の果たした役割は大きい。そして学寮が教団の枠内の1機関としての位置にあったのと同じように、濟世軍も教団内の1つの信仰運動であったと（この局面に関しては）言えないこともないのである。

以上は濟世軍と東陽学寮、修道院について述べたものであるが、最後に濟世軍と他の学寮との関係を見てみたい。ただし他の学寮との直接的関係は前田慧雲、是山恵覚、梅原真隆といった他学寮出身の学僧が濟世軍にかかわっていた以外あまりないので、ここでは信仰の拠点としての学寮と濟世軍のような仏教運動とがどのような関係があるのか、というやや抽象的な話となる。前に述べたように学寮は僧俗の信仰の質を保持し、高める役割を果たしていた。真宗においては、本来法話は報恩講などの折によく行なわれていたが、学寮においてはそれよりはるかに頻繁に、しかも平凡な末寺住職の法話より質において勝っているものが行なわれていた。従って通常の寺院における法話にあきたりない僧俗が学寮に参集したと考えられる。こうした言わば主体的な信仰者と濟世軍はどのような関係があるのだろうか。いくつかの例から考えてみたい。

そもそも増丸に東陽学寮へ行くように進めたのは彼の母時枝だったが、増丸の幼い頃、「父上母上は信仰問題に悶へられ、常に博多万行寺の七里和尚のもとに二十里の道を遠きともせず、法をお求めになってゐられました」⁽⁴¹⁾。このように学寮（前に述べた七里恒順の竜華教校）において得られた信仰の昂揚が、増丸を東陽学寮へ赴かせ、延いては濟世軍創設へとつながって行くのである。

また前述の小倉西蓮寺の黒田浄吟は、濟世軍に参加する以前、豊前行橋の毛利興隆（18

35～1908，司教)の学寮(ここでは雲山竜珠も学んでいる)，豊前宇島の共立開闢学校(東陽円月が指導)，熊本の米村永信(司教)の学寮，同県益城郡の藤岡覚音(1821～1907，勸学)の学寮を転々として学んでいる⁽⁴²⁾。彼の濟世軍への参加は，おそらく江田常照を通して増丸を知ったためであるが，その底には学寮を通して形成された信仰をもっていたがために，日常の寺院活動にあきたらなかったという事情があったのではないだろうか。

そして最後に関藤静照という人物である。彼は前述したように福間浄観の摩訶衍寮のあった村で生まれた。村は浄観の影響で宗教的雰囲気濃厚であり，それがために関藤は在家の出でありながら「心のうちに燃ゆる求道心は自分でもどうすることも出来な」くなり，ついに弟と一緒に出家してしまう。しかし「寺院は尊い極楽の出店であり，僧団は平和の楽園である」と考えて出家した彼は，僧侶の社会にも俗世間と同じく，勢力争いがあったり，高額の金を払って高い位階を得ていばる人がいたり，あるいは本山の役員に信仰心がないのに失望するのである。彼は清沢満之の精神主義運動に心を寄せていたが，同じく精神主義の信奉者であった細川崇円，高津正道という僧侶らと，寺を離れて広島⁽⁴³⁾の町で共愛社なるものを組織して『共愛』という宗教雑誌を出していた。それでも彼の求道心は満たされなかった——その過程で増丸と出会い，即座に増丸の人柄にひかれ，その日のうちに濟世軍の街道布教に参加するのである⁽⁴⁴⁾。

関藤の場合，信仰の拠点としての学寮が醸成した純粋な信仰と，現実の平凡な寺院生活とのギャップに気づき，寺院生活に嫌気がさしたと言えるだろう。そしてそれが精神主義運動への共感，濟世軍への参加とつながっていったのではないだろうか。とすれば，精神主義，濟世軍といった近代の(真宗系)仏教運動を受け入れる基盤には，近世以来の学寮を中心として形成された信仰の高まりを想定してもよいのではないだろうか。言い換えれば学寮が仏教運動への参加者を用意したのではないだろうか。精神主義にしても従来漠然と教団仏教との対立が言われることが多かったが，関藤の場合のように精神主義の受容者と学寮の問題を強調してみると，必ずしも対立のみとは言えなくなる(ここでは学寮を教団内の1機関と考えているため)。ただしこれがどの程度一般的に言えるかはまだわからない。

濟世軍と学寮一般との関係は例が少ない(すなわち資料が少ない)ため確言できないが，学寮を通して形成された信仰をもつ者が，寺院の日常的なあり方にあきたらず，やはり学寮と密接に関連して組織された濟世軍に参加するというパターンがあったのではないだろうか。

おわりに

以上のような諸点において、済世軍は教団と密接な関係をもっていたとすることができる。紙数の都合で、ここではそれを概括することを避け、この論文で扱えなかった問題についていくつか列挙しておこう。

第1に済世軍の中で教団と密接に関係していると言いうる支部がどのくらいの割合になるのかについてはまだ不明な点が多い。従って本論文で述べたことは済世軍の一部に該当するのみで全体的な特徴とは言えない。

第2に東京、大阪、広島、北九州など都市部への済世軍の展開は、教団との関係から考えるより、当時の社会状況から考えた方がよいと思われる。

第3にこの論文では触れなかったが、済世軍は一方では本願寺派の寺院から排斥されることがあった。特に講演会場として寺を借りようとしてことわられている場合がそれである。その時はむしろ浄土宗や曹洞宗の寺院を借りている。済世軍と教団との関係を考える場合にはこうした点も含めて総合的に考えなければならないだろう。

第4に真宗教団に属するということは、当然教団の法主の権威を認めることも含まれる。しかし真田増丸にはそうした面があまり見られないし、済世軍内の急進的信者（つまり厳しく教団批判をする人々）には全く見られない。彼らの信仰は直接親鸞、阿弥陀如来に結びつく。こうした点は、教団とは無関係に親鸞を尊崇した人々の態度に通ずるものである。これについても時代背景との関係で別に扱わねばならない。

この他、信仰、思想面において教団との関係で考えなければならない点は数多くある。それについては次の機会に論ずることにしたい。

註

(1)済世軍を概説したものには、日隈威徳「真田増丸と大日本仏教済世軍」（『鈴木学術財団研究年報』4、昭和42年）、松井義弘『仏教済世軍の旗』（歴史図書社、昭和54年）、藤井健志「大日本仏教済世軍の性格」孝本貢編『論集日本仏教史、第9巻、大正・昭和編』所収（雄山閣近刊）がある。なお以下の済世軍に関する記述は上掲書および大日本仏教済世軍編刊『真田増丸先生言行録』（昭和7年）、済世軍の機関誌たる『仏教済世軍』、それに私が各地で旧信者から取材した聞き書きに基づいている。

(2)「宣言」は毎回機関誌の表紙の裏に掲載されていた。

(3)以前「学塾」という語を使ったこともあるが、学寮の方が一般的であるようなのでこれを用いる。学寮とは各地の著名な学僧の所に開かれていて、主として僧侶が寝泊りして勉強すること。

(4)『浄吟』（栄法山西蓮寺、昭和58年）。

- (5)本願寺史料研究所編『本願寺史第三巻』(浄土真宗本願寺派, 昭和44年), 森岡清美『真宗教団と「家」制度』(創文社, 昭和37年)。なお以下の寺院を中心とする記述は森岡氏の著書に基づいている。
- (6)森岡前掲書 p. 415。
- (7)私が実際に調査した中では広島県芦品郡の常金丸分隊もこれと全く同じ形だった。
- (8)関山和夫『説教の歴史的研究』(法蔵館, 昭和48年)参照。
- (9)森岡前掲書 p. 100。門徒交流圏は, 広域門徒団のように何らかの儀礼遂行のために組織されているわけではなく, 境界線はかなり曖昧である。
- (10)前掲『言行録』。なお以下の増丸に関する引用も同様。
- (11)ここでは増丸の信仰について詳述する余裕がない。ただ真田増丸遺著『信念の叫び』(大正15年)では, すべての現世の問題は, 死の前では霧散してしまふ, それ故死の問題を解決する信仰が必要なのだとくり返し説かれている。
- (12)井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』(永田文昌堂, 昭和54年)参照。
- (13)前掲『言行録』 p. 574。なお()内は藤井注。
- (14)以下の教団史は, 『竜谷大学三百年史』(竜谷大学出版部, 昭和14年)を中心に, 村上专精『増訂真宗全史』(丙午出版社, 大正5年), および井上前掲書に基づいている。
- (15)『竜谷大学三百年史』 p. 31。
- (16)岡玄雄「地方寺院附設の一学寮」『竜谷史壇』51(昭和38年), 朝枝善照『妙好人伝基礎研究』(永田文昌堂, 昭和57年)参照。
- (17)開闢教校は明治9年に出された本願寺派の「学制」に基づいて各地に建てられた小教校の1つである。小教校は寺院子弟の教育の場であるが, 教区内の末寺が共同で設立したものを共立教校, すでに存在している学寮を本山が教校として承認したものを私立教校という。開闢教校は共立であったが, 後に豪商小今井乗桂が費用を全額負担する乗桂校となった。本文第3章参照。小教校については『本願寺史第三巻』 p. 288 以下参照。
- (18)井上前掲書。
- (19)『前田慧雲師語録』(興教書院, 昭和6年)参照。
- (20)『前田慧雲師語録』 p. 464。
- (21)井上前掲書。
- (22)関藤静照『日月を失ふ者』(大日本仏教済世軍文書伝道部, 昭和2年)。
- (23)井上前掲書。
- (24)朝枝前掲書参照。
- (25)註(1)参照。
- (26)『本願寺史第三巻』 p. 296。
- (27)以下の記述は井上前掲書, 児玉謙「月性と真宗教団」(三坂圭治監修『維新の先覚月性の研究』, 月性顕彰会, 昭和54年に所収), 日浦保徳『九州真宗史と四日市別院』(本願寺四日市別院, 昭和45年)に基本的には基づいている。
- (28)児玉前掲論文。
- (29)児玉前掲論文。
- (30)『本願寺史第三巻』 p. 352。
- (31)井上順孝『海を渡った日本宗教』(弘文堂, 昭和60年)参照。
- (32)曜日に関する記述は, 日浦前掲書および常光浩然『布哇仏教史話』(仏教伝道協会, 昭和46年)に基づいている。

- (33)前掲『言行録』p. 507。
- (34)吉田久一『日本近代仏教社会史研究』（吉川弘文館，昭和39年）p. 96。
- (35)日浦前掲書。
- (36)九州御坊，四日市御坊とも呼ばれ，豊前の3つの触頭の1つだった。日浦前掲書参照。
- (37)この彼職名は『本願寺史第三巻』に基づいているが，三島了忠『革正秘録光尊上人血涙記』（昭和出版社，昭和4年）の記述とは若干異なっている。
- (38)児玉前掲論文。
- (39)吉田前掲書 p. 426。ここでの布教に手を焼いた江田が増丸を八幡に応援のため呼び寄せたのである。
- (40)以下の記述は井上哲雄前掲書に基づく。
- (41)前掲『言行録』p. 4。
- (42)前掲『浄吟』参照。
- (43)この2人と済世軍との関係は藤井前掲論文参照。
- (44)関藤前掲書。