



## 思想史上の柏木義円

### その位置づけの前提

“Placing Kashiwagi Gien in the History of Philosophy.”

In an attempt to place Kashiwagi historically, this article traces the formation of his thinking. Despite having inherited his father's Shin Buddhist temple, Kashiwagi chose to work as a Christian pastor. Later in life he turned his attention to specifically Christian philosophy, but his early exposure to Buddhism as well as a primary education in Confucianism were decisive in shaping his ideas. In this sense, Kashiwagi represents one prototype of Meiji Japan's adoption of Christianity: having grown up with the writings of Shinran and the Chinese classics, he remained grounded in his own multi-religious and intercultural background without sliding into simple syncretism. From this standpoint he took part in the prevailing controversy over the emperor system. Without compromising his commitments to universal Christian orthodoxy on the one hand, and critical thinking on the other, Kashiwagi argued for the special significance of the emperor, as these pages will document.

KEYWORDS: Christianity—emperor system—Meiji—Buddhism—  
Confucianism—multi-religious—intercultural

柏木義円(1860-1938)は、群馬県安中にあった日本組合基督教会所属の安中教会<sup>1</sup>牧師をおよそ四〇年にわたって勤めた。従来の柏木研究においては、教育勅語を通した天皇神格化および国家主義的教育批判、日露戦争時の非戦論の展開、組合基督教会の朝鮮伝道策批判などの鋭い論説などが対象とされてきており、それぞれ少なからぬ研究業績が蓄積されている<sup>2</sup>。

しかし、それはそれとして、柏木義円の思想形成史、そしてそのことが柏木においていかなる思想史的意味をもったのか、という問題に関してはほとんど言及されてきていない。柏木は越後与板の浄土真宗の寺院に8代目住職の長男として生まれ、9代目住職となることが求められた。そしてそれにふさわしい初等教育が施され、15、6歳の頃には事実上の住職としての法務を行っていたとさえいうのである<sup>3</sup>。その後、柏木は劇的な回心を経てキリスト者、そして牧師にまでなったのである。この事実は柏木研究において無視されるべきではない。

そこで本稿は、柏木義円に関するこうした事実が彼の思想形成史においていかなる意味をもっていたかを明らかにし、さらに柏木義円の内面において「親鸞」が生きていたことを実証的に述べることを目的とする。

### 柏木義円の出自と経歴

柏木義円は、1860年3月9日、当時、越後与板の浄土真宗大谷派<sup>4</sup>柏木山西光

1. 現在は、日本キリスト教団安中教会。
2. 柏木義円の研究においてこれらの論点に目くばりよくなされた評伝としてまず、片野1993を挙げるべきである。個別の論点としては、国家主義的な教育政策批判を対象としたものに、早く武田1954がある。非戦論については林1982などをはじめ多数あり、組合教会の朝鮮伝道批判については、やはりすでに、松尾1968などがある。
3. 安部照信宛て柏木義円書簡(片野2011においては第323号書簡)。
4. 正式名称は「真宗大谷派」であるが、ここでは便宜のためにこのように称する。

寺の第8代目住職徳円の長男として生まれた。ゆくゆくは9代目の住職となるべき長子であった。

与板藩は当時井伊家であったが、改易前には上州安中にいた。寛永年間(1624-1644)に、もとは備前岡山の柏木九郎右衛門の三男隼人が武者修行のために安中に滞在していた折、ひよんなことから発心し、偶々巡教のために安中に来た浄土真宗東本願寺の第13代法主<sup>5</sup>宣如に入門し、行存を名乗ることになった。その一年後に藩主の井伊直好は行存に寺院を寄進した。それが柏木山西光寺である。それ以来、西光寺は義円の父徳円に至るまで八代にわたって西光寺の住職を勤めてきた。したがって徳円の長男である義円は本来ならば9代目の住職となつたはずである。しかし父徳円は義円が生後四ヶ月のときに死去した。

もともと西光寺は藩主井伊家の経済的支援のもとで運営されてきていたので檀家は少ない上、藩主からの支援が消滅した明治維新以降はさらに経済的困難を極めることになった。義円は7歳の1867年12月に得度した。そしてすでに述べたように、15、6歳のころには事実上の住職としての勤めを果たしていたという。しかし経済的な理由により、彼は小学校教員という職を求めた。そのために1875年に新潟師範学校に入学した。この学校はその二年後に東京師範学校に統合されたため、柏木は上京し、東京師範学校に転校した。卒業後、群馬県西部の山間部の碓氷郡土塩村の細野西小学校に訓導(兼校長)として赴任した。

小学校教員であったときに友人に誘われ、安中に創設されたばかりの安中教会の礼拝に出席した。当時の安中教会では同志社の創立者新島襄の高弟、海老名弾正が牧師を勤めていた。柏木はこの教会、海老名を通して新島襄に師事すべく教員を辞任して、1880年に同志社に入学した。しかし、また経済的な理由から学業を全うできず、郷里の与板に一時帰った。のち再び群馬県西部の小学校教員となり、細野西小学校に赴任した。このときに柏木は安中教会において海老名牧師から受洗している。そして回心を経て同志社(普通学校)に再入学し、新島から直接教えることになった。卒業後は、熊本英学校校長代理などを経て、同志社予備校などの教員として同志社に勤務していた。

そして、安中教会の有力会員であった湯浅治郎らの推挙のもと、先祖ゆかりの安中の教会から牧師に招聘されたのである。1897年8月のことであった。なお、湯浅は中山道安中宿で味噌、醤油の醸造業「有田屋」を営んでおり、安中教会の

5. 浄土真宗では宗祖親鸞以来、僧侶は肉食妻帯が公認されていたので、宣如は親鸞の直系の子孫でもある。そしてしたがってこの宗派の寺院の住職も本山の本願寺以下、末端寺院にいたるまで世襲で相続される。

有力会員のひとりであった。今後長らく、湯浅は柏木の牧師としての業を助け、また安中教会、そして同志社に対して経済的な側面からの支援を惜しなかつた。柏木は牧師就任以来、約四〇年にわたりこの教会を牧し続け、1935年6月に高齢のゆえをもって辞任、1938年1月死去した。年享くこと78歳。

### 思想家としての柏木義円

思想家として柏木義円が世に出たのは、事実上いわゆる「教育と宗教の衝突」論争の際であった。

この論争は、東京帝国大学分科大学教授であった井上哲次郎が1890年に発布された教育勅語の欽定解釈としてその翌年に『勅語衍義』を出版し、それ以外にも多数の勅語に関して執筆された解説などに対する反論として柏木が筆をとったことに始まる。

柏木の「勅語と基督教」と題する論文が『同志社文学』59号(1892)に掲載された。柏木によれば、この論文は直接には『教育時論』第272号(開発社、1892)の「内外雑纂」という欄の「日本に於る宗教と教育の関係につき井上哲二(ママ)郎氏の談話」という文章に触発されたものである。井上は基督教に対し、(1)「無国家的」な道德説を唱え、(2)現世を軽んじ、来世主義に陥っている、そして(3)基督教の「愛」の教えは墨子の兼愛に等しく、無差別的だ、(4)基督教は「忠孝」道德に薄い、したがって、基督教は教育勅語の精神と違背し、日本には不向きだ、と論じている。柏木はこれらの論点に対し、逐一反論を加えている。この論文ではまず井上のいう「忠孝」道德に対して厳しい批判をしている。曰く：

崇敬の中心たるべきものは、父に在るか、君(天皇-引用者)に在るか、将た楕円形の如く君父の両中心あるか。…忠孝二中心時に相撞着して、忠せんと欲せば孝ならず、孝せんと欲せば忠ならずと歎つ者あるは何ぞや。更に此の二中心を貫て一ならしむる大中心あらざるか。人に明德あり、其の像神に似たり。若し不完全なるものを中心として其の全霊を致さば、是れ其の理性を蔑視して人の品性を失墜するものなり…此の実在者〔神に似た存在-引用者〕は、コレ孔子の畏敬せし皇天上帝に非ずや…。

此の上帝は…宇宙の君として之を崇め、天の父として之に事ふ。忠孝の發達此に至て愈著し。

基督教こそ、神は父にして君である、として本来の「忠孝」道德を満たす教えであると柏木は論ずるのである。

柏木はこのようにして、キリスト教信仰——儒教、とりわけ陽明学に強く惹かれつつ——に堅く立つ論者として知られることになった。この後、安中教会牧師となってからも教育勅語によって国家主義的な「臣民」教育を推進しようとした国家権力を監視し、天皇を神格化しようとする動きを厳しく批判した。

また後年の1920年に、新約聖書のなかの「希伯来書」（現行の新共同訳聖書では「ヘブライ人への手紙」）の注解書を著した。柏木が解釈の対象としてなぜこの書を選んだのかは全く不明ではあるが、「ヘブライ人への手紙」が異邦人によって著わされ、その重要な意図が「キリスト教とユダヤ教の関係を彼なりの仕方ですべて的に考えぬこうとした時に、何よりもまず、神殿祭儀を中心としたユダヤ教祭儀の全体を批判克服することに焦点を定め」た<sup>6</sup>ところにあったことを知った上であったか否かはわからないものの、民族宗教であるユダヤ教の祭儀を批判する趣旨の「ヘブライ人への手紙」を選んで注解したのは、柏木なりの国家権力側の天皇神格化の道筋を厳しく批判する一環でもあったといえるだろう。かくして、柏木義円は近代日本にあってきわめて真摯な、いわゆる「スタンダード」なキリスト者であったことがわかる。そしてその思想的姿勢は、晩年に至ってもなお揺らぐことはなかった。もちろん、この論点を補強する材料は他にも少なからずある。たとえば、日露戦争勃発時の非戦論はいうに及ばず、1914年以降の、柏木自身の属した組合教会の朝鮮伝道に対する強い批判などからもいくらか見出すことができる。その際、際立ったのは柏木が「スタンダード」なキリスト教信仰に立ち、その上で天皇の神格化とそれを教える教育、そしてその果てになされた民族宗教・神道の崇拜を児童に強制することへの忌避と批判であった。

### 柏木義円の思想形成

それでは、柏木義円は上記のような思想をもつに至ったのだが、具体的にはどのようにしてそれを形成することができたのであろうか。この問題を解くには、キリスト教思想だけをみていても無理であろう。まず、「明治」という時代を知り、仏教、なかんずく浄土真宗的な発想、雰囲気<sup>7</sup>を知ることであろう。これ

6. 田川 2015。

7. 浄土真宗の公式見解のごとき「教え」を知ることは、この際あまり役に立たない。なぜならば、浄土真宗の信仰に生きた人々は、必ずしも本山・本願寺の教えや考えかたに沿った信仰をもっていたわけではなく（これは浄土真宗に限らないが）、またこうした現実の信仰自体、相当に輻輳したものであったからである。むしろ、浄土真宗や門徒の周辺の皮膚感覚を知り、その空気を読み解くことが重要である。

については後述に譲る。

### 天皇の問題

この問題を考える際、明治という時代に生きた柏木義円の、思想というよりむしろ心性の問題が重要である。それは、論理化や客体化を経て形成された「思想」ではなく、心情、心性のレベルの問題、具体的にいえば、彼の明治天皇観である。そしてこれは、牧師として活躍し始め、個人としても明治という時代人のひとりであった柏木義円が、明治天皇の死、「明治」という時代の終焉、乃木希典の殉死という明治末期の一連の継時的なできごとをいかにとらえ、内在化させたか、という問題でもある。ただ天皇に関してやっかいなことは、いわば天皇制という国制の問題と天皇個人（明治天皇・睦仁、大正天皇・嘉仁、昭和天皇・裕仁）にかかわる問題とがあることである。そして、「スタンダード」なキリスト教信仰の持ち主として評価される柏木義円も、牧師に就任した翌年に発刊した地域伝道誌『上毛教界月報』（以下『月報』）誌上に明治天皇にかかわるいくつかの論説を掲載している。

『月報』第337、340号（1926）に「教育勅語と基督教」上・中・下と題して論じた文章のなかで、柏木は、(1) 勅語に体现された天皇（制）イデオロギーとキリスト教は矛盾することなく、(2) 「神聖」性を認めるべき権威は天皇ではなく、神である、そして忠や孝といった徳目はキリストの中にも含まれる、したがって(3) 天皇の上に神が置くべきである、などと論じている。こうした見解は、神は宗教的真理の、天皇は国民道徳の主体であり、そうであるがゆえに両者を混同してはならない、ときわめて明晰に論じられたものであった。すなわち、柏木義円の天皇観は、端的には、天皇が大日本帝国の皇帝であることを肯定しつつ、同時に天皇は神ではない、と明示的に断定する理性的、論理的なものであったことがわかる。こうした考えかたは彼の若き日から持続していたのである。しかし、この柏木においてさえ明治天皇という人の存在は大きいのしかかっていた。

明治天皇は1912年7月29日午後10時40分に死去した。尤も公式発表では30日午前零時43分とされた。天皇の重態報道に対し、一般社会において病氣平癒を祈る仏教各宗派、各寺院などでの様子などが報道された。キリスト教会でも、柏木義円の属した上毛地区の各教会では「御平癒」を祈るための祈禱会が開かれたりした。たとえば足利教会では30日の午前5時から早天祈禱会が持たれ、安中教会でも有志が集まって連日祈禱会が持たれたりした（『月報』166号）。柏木

義円自身もまさにこの空間のまっただなかにいた<sup>8</sup>。実際、30日朝、教会の近所の碓氷郡役所の掲示板に「陛下今暁零時四十三分崩御ノ旨」を見た柏木義円は『月報』記事執筆のために掲示から2つの文を書き写して教会に戻った。そして、教会の主だった人たちと相談のうえ、8月4日の聖日礼拝を「大行天皇奉悼礼拝」として「質素ナル裝飾ヲ施シ」、柏木義円自身は「フロックコートニテ説教」をした<sup>9</sup>。かくして柏木義円という人、そして安中教会も天皇制のくびきのなかにあったことが了解される。柏木義円は、その「奉悼礼拝」では「善キ王トシテ人民ヲ愛シ神ヲ敬フ」ことを仁徳天皇とダビデを題材に話し<sup>10</sup>、直後の『月報』166号(1912)には「大行天皇陛下御登遐」と題し、亡き天皇が「我儕国民の疾苦を御一身に負ひ我国運の発展に大御心を勞し玉ふた」ことへの称賛、感謝の文章を執筆している。

また、故天皇の「御大葬」は1912年9月13日夜に青山練兵場において挙行されたが、その前後の日記に天皇の自作の短歌(御製)数首を書き抜いている。そのあとに「日露戦争中ノ御製 四方の海みなはらからと思ふ世はなど波風のたちさはぐらん」を記した<sup>11</sup>。この歌は日露戦争開戦時の著名な作ではあるが、正式な表記とは若干異なることに注意したい。「四方」は「よも」、「思ふ世は」は「思ふ世に」の誤記である。この些細な錯誤は、記主である柏木義円が何かを参照しながらこの歌を日記に書きとめたのではなく、彼自らの記憶に従って書いたことを示している。つまり、このことは柏木義円がいくつかの「御製」をつねに暗誦していたこと、それほど「御製」に親しんでいたことを示すものである。彼に明治天皇自身への篤い思いが存在したことは疑いようがない。その思いは柏木義円において夢のなかで熟成したようである。天皇死去の翌年、大正2年4月14日の日記に、その明治天皇が柏木義円自身の前に現われた夢の記録がある。ある日、「先帝陛下ニ召サレ、共ニ語ラントシ玉フ」たというものである。学校の教室の

8. ただこのような場合でも柏木義円の天皇観は揺るぎない。天皇自身に関し「聖上ヲシテ神ノ位地ニ居ラシメ道義ノアウソリチータラシメントスルモノハ誰ゾ…不幸ナルカナ気ノ毒ナルカナ」と言い、天皇は「道義法・宗教法」ではなく、まぎれもない「物質法」(「法」とは次元、というほどの意か)の支配下にいる存在であることを明言している。『日記』1912年7月22日条による(飯沼・片野1998)。

9. 『日記』同年8月4日条、同。なお「大行天皇」とは、死去後、諡号が贈られるまでの呼称。

10. 『日記』同年8月4日条。

11. 『日記』同年9月7日条。

ようなところに多数の人が集まっており、柏木自身と江原素六<sup>12</sup>ともう一人の三人が天皇と間近に会った。そのあと、食堂のようなところで柏木義円は天皇のすぐ左に坐った、云々というものであった。そしてその夢を詳細に記したあとに「陛下ニ召サレタルコト実ニ有リ難ウ感ジ陛下ノ為ニハ生命ヲ献ゲ奉ラントノ思モ起リ…」と述懐している。少なくともこの時点で、柏木義円が、夢のなかで親しく接してくれた明治天皇に対して「生命ヲ献ゲ奉ラン」とまでつきつめた思いをもっていたことは事実である。これは天皇の神格化を厳しく批判する天皇(制)についてのいわば公式的見解とは別の思いがここに存在していたことを示すものである。

### 儒教、そして仏教の問題

京都帝国大学教授であった高瀬武次郎に『陽明学新論』（榎原文盛堂、1906。以下『新論』）という陽明学の概説書の著作がある。柏木義円はこの書を刊行後間もなく購入して読んだものと思われる。1912年2月13日の日記に、自らの書店への支払い金についてのメモがある。それによると、柏木義円は『須因頓氏英文学詳解』、Philip Mauroの*The Number of Man*などに混じって、『根本仏教』、『真宗ノ教義』、『日蓮上人ノ教義』、『平田篤胤全集』といったものが少なからずあった。おそらく『真宗ノ…』は1911年北条蓮慧著（丙午出版社）、『日蓮…』は1910年田中智学著（師子王文庫）のものであると思われる。これらのことから、柏木義円が日常的に、キリスト教とはとくに縁のない、こうした日本思想、仏教思想関係の書物を購入していたことがわかる。それに加えて、『新論』はかなりの熱意をもって読んだと思われる<sup>13</sup>。柏木義円はこの書を読むにあたり、興味・関心をもった箇所には傍点を施し、また欄外に書き抜いたり、コメントを付したりしている。

著者高瀬によれば、陽明が「仙釈二氏を棄て」（仙は道教、釈は仏教をさす）で「聖学」（儒学をさす）に帰したという本文「吾焉能以有限精神為無用之虚文也」（吾焉んぞ能有有限の精神を以て無用の虚文とせんや）にまず、柏木義円は傍点を付した。この箇所は、浄土真宗の祖師親鸞の、自らの信仰の先達である北魏の

12. 江原素六（1842-1922）は、キリスト者で、麻布学園の創設者として知られた。のち衆議院議員なども務めた。柏木とのあいだには特段の関係はなかった。

13. 『陽明学新論』は、現在群馬県高崎市の新島学園短期大学に所蔵される、和書95冊、洋書335冊からなる「柏木義円、隼雄氏寄贈図書」に含まれている。この書は刊行年代やその書き込みの書体などから隼雄氏ではなく、義円の蔵書であったと考えられる。

曇鸞が「仙教を梵焼して楽邦に帰」したことを称える正信偈の一節<sup>14</sup>を想起したに違いない。親鸞に多大な影響を与えたかの曇鸞は道教から仏教に帰入した、陽明も同様に、道教・仏教から「聖学」（儒学）に帰入した、と解釈され、柏木義円としては、自らに縁の深い曇鸞がかつて道教から真の仏教に帰入したように、陽明も仏・道から「聖」なる儒学に帰入した、そして自らも仏教からキリスト教へ、と読み込むことで段階的に道筋が見えてくる。

さて、『新論』によると、陽明学は「心学」である。存在論的大前提として「心即理」が掲げられ、柏木義円は欄外に「我心ヲ窮レバ以テ宇宙ノ理ヲ知ル可シ、以テ人倫百行ノ準則ヲ知ル可シ」「理トハ自然法ニシテ道德律ナリ」「心即理トハ本心即良知ヲ云フ」「均シク此理ヲ天ヨリ与ヘ乍ラ何故ニ邪知ニ陥ルモノ多キヤ」などと書き込んだ。これらは学説史では、いわゆる知行合一とされる思想で、心即理という真理を知ることの重要さが強調される。これは聖書的な文脈では、「知識」は「主」を知ることであるとされる（旧約聖書「イザヤ書」11、1-2）。かくして柏木義円において、陽明学とキリスト教とが繋がるに至る。

柏木義円は陽明学を「人事上」に限定し、その汎神論的な性格は希釈される<sup>15</sup>。そこで問題になるのは、「肖像」という概念の取扱いである。万物と一体ではないが、大我なる大宇宙のなかの小宇宙、人はその意味で宇宙の「肖像」であった。「肖像」は旧約聖書創世記において、神による世界の創造が語られるときに用いられた語である。「…神其像の如くに之を創造之を男と女とに創造たまへり」と。そして中庸の「天命之謂性。率性之謂道。修道之謂教」、大学の「大学之道在明明徳」により「人の本心は即ち神之肖像所謂天之命じたる性、陽明の良知良能亦是也」として「人の本心」を独自に性格づける。また高瀬の指摘した「天」の性格四点のうち、「主宰的天」を受容する。高瀬は「主宰的天は宗教的」と考えていた。つまり陽明学の側から、天は主宰的性格をもって「上帝」ともよばれ、そして宗教的な性格をもつことが説かれた。この高瀬・陽明学からの天の普遍性賦与こそ柏木義円にこのうえない自信をもたらしに違いない。

14. 親鸞の主著『教行信証』の第2巻である「行巻」の巻末に付された7字120句の偈。宗門内では諸儀式にも用いられ、また在家でも日常的に読誦される。該当箇所は「本師曇鸞梁天子 常向鸞処菩薩礼 三藏流支授浄教 梵烧仙經帰楽邦」である。

15. 「天地万物本吾一体也」という陽明の文章に対し、柏木義円は「万物一体観コレ理屈ノミ吾人取ラズ」として万物一体観を否定する。

## 柏木義円と西光寺

柏木義円の生家が浄土真宗の寺であり、彼自身、もしさしたるトラブルもなく、望まれたレールにそのまま乗っていたならばその寺の9代目住職となっていたはずだ、ということは柏木義円の思想を考察する際に、けっして忘れられてはならないだろう。もちろん、いかにして柏木義円がそのレールとは別のレールに乗り換え、その後の人生を切り開き、歴史的な事跡を残していったか、ということは思想史的にはきわめて重大な関心事であることは言うまでもない。さらに加えて、柏木義円が成人後のある時、独自の宗教経験ののちに受洗、さらにさまざまめぐりあわせの末にある召命を受けて牧師になったこと—浄土真宗からキリスト教へという旋回—は彼自身の決断によるものであったことは当然のことである。しかし、そこに至るまでの彼の内面を襲ったのは並大抵の大波ではなかったと思われる。図式的にいえば、仏教・浄土真宗の土壌に生まれた柏木義円が、キリスト教との遭遇・受容を経て、キリスト教思想を自己の「信仰」として内面化することができた、ということになろう。ただ、その過程において、柏木義円はもともとの仏教・浄土真宗的なものと受容すべきキリスト教的なものとのあいだの思想的葛藤を少なからず経験していったと思われる。その問題について、以下、具体的にたどってみたい。

柏木義円が生まれたのは、越後与板の浄土真宗西光寺である。西光寺は東本願寺を本山とする大谷派に属していた。このことはのちのち無視できない問題点を惹起することになる。西光寺は、もとの井伊家の与板藩の扶持を受けていた。井伊家が与板に改易される以前、中山道に面した上州安中に在ったとき、柏木隼人という備前生まれの武士が安中藩に仕官していた。隼人はある事件をきっかけとして発心し、たまたま御巡教として安中に滞在した東本願寺法主宣如に師事し、得度した。浄土真宗の祖師親鸞の末裔である宣如は東本願寺の第13代法主を務めていた。柏木隼人こと行存はこの宣如のもとで得度したのである。得度後、安中藩井伊家の保護のもとで、行存は安中に西光寺を開いた。この後、井伊家が安中から三河西尾、遠江掛川を経て越後与板に転封されたのに従って、西光寺も移転を繰り返し、9代義円が生まれたときは、幕末の越後与板に封ぜられていたわけである<sup>16</sup>。その時点で与板ではわずか20軒ほどの藩士の檀家しかなかったよ

16. 井伊家が安中を出たあと、安中には西光寺の跡を襲う寺として西広寺が開かれて、現在に至っている。少数ながら安中に西光寺の檀家も形成されていたので、その責めを果たすということが背景にあったものと思われる。なお、両寺とも開山（初代住職）を柏木隼

うである<sup>17</sup>。したがって、義円が生まれた時点では、寺としては経済的にはかなり窮屈なものであった。また、大谷派では近世以来、宗門に属する末寺は「堂班」とよばれるランク付け<sup>18</sup>がされており、西光寺は当初からずっと「飛檐」に位置づけられていた。おそらく柏木義円当時の堂班は、上から院家・内陣・余間・飛檐・平僧であった。柏木義円自身の後世の書簡によれば、彼が15、6歳で事実上の住職として働いていたとき、まだ「飛檐の継目」は済ましていない云々という文言がある<sup>19</sup>が、彼は終生、自身の生まれた寺（生家）が、けっして高くないこの格式に位置づけられていたことに言及している<sup>20</sup>。おそらくそうした意識は、「飛檐」ながらも井伊家とのあいだの格別な関係があったことに基づいているものと思われる。こうした意識が「武士的」と言えるかどうかは別として、彼が武士待遇の家に生まれ、「武士的エトスが脈々とあった」という指摘<sup>21</sup>もそれほど否定しきれないのかもしれない。

また、さきの書簡には「隼人ハ上人ノ御直弟子ニ相成由ニテ候。故西光寺ハ特別ノ御取扱ヒヲ受ケ…飛檐ヲラモ色衣モ着シ報恩講ナドモ所謂御取越ヲセス十一月二十八日ヲ最終トシテ営ムナド致居候」という文言もあった。隼人とは柏木家の義円からすれば9代前の先祖で、西光寺の開山で行存を名乗った。行存は東本願寺宣如上人の直弟子であったため、西光寺は与板にあって特別な待遇を受けた、したがって、住職がカラフルな色の衣を着することも許され、浄土真宗で最も重要な仏事である報恩講（宗祖親鸞の命日の仏事）も他の一般寺院のように「御取越」（11月28日の日付をその前後にずらして行うことをいう）ではなく、「御

---

人こと行存としている。また詳細な事情は不明ながらも、安中西広寺の住職は現在も柏木氏である。

17. 西光寺内の伝承などによる。

18. 本来は僧侶個人に付随するものとして考案されたが、浄土真宗の寺院が世襲相続されるという歴史的条件をもっていたため、これは事実上、寺院自体の格として機能した。なお、大谷派では、1991年5月の第20回宗会において1年後の廃止が決議されて現在に至る。

19. 安部照信宛柏木義円書簡（片野真佐子編・解説『柏木義円書簡集』の323号書簡。係年は1928年4月23日）。安部家は、柏木家が西光寺を退いたのちに住職を勤めて現在に至っている。

20. 森岡（1962）は、「飛檐以下は正式の僧侶とは見なされなかったのではないかと述べている。森岡のこの指摘がどこまで妥当するものかは分からないが、少なくとも「飛檐」という寺格がけっして高いものとして関係者のあいだで意識されていたのではなかったことは確かであろう。

21. 伊谷1971。

正忌」として11月28日に執行することが許されていた、というのである。つまり、柏木家・西光寺は東本願寺に直接つながっているゆえに、寺格自体は高くはないが、特別待遇に与っていたと柏木義円はいうのである。

そのように考えるならば、柏木義円の「イエ」、すなわち西光寺に関わる意識は、藩家・井伊家と浄土真宗東本願寺とに繋がる縁を奇貨として形成されていたことが了解される。こうした「イエ」意識はけっして近代的とはいえない封建的ないし権威主義的なものではあるが、日本近代においてはそれほど珍しくはなかったと思われる。ただ問題とすべきは、かの柏木義円もそうした意識の持ち主であったということである。

### 柏木義円と親鸞

柏木義円は『月報』第88号に「吾人の主張」という論文を載せた。これは「(一) 不健全な宗教」、「(二) 吾人の宗教」、「(三) 組合教会の特色」、「(四) 仏教打破す可し」、「(五) 倫理教育の革命」、「(六) 対社会主義問題」、そして「(七) 撰挙権拡張運動」の順で展開される。この「吾人の主張」は単一のものではあるが、柏木義円の基本的な思想—宗教思想から教育の問題、そして社会思想に至るまで—をほぼ漏らすことなく包含している点においてきわめて重要である。いまはこのうち特に「(四) 仏教打破す可し」について詳細に検討しておきたい。

歴史的に仏教は、長らく日本の人民の信仰を誤らせ、精神界を惑わしてきた、結局無神論に陥り、国民をして「公義の政府を戴か」ず、その「品性」が「毀壞」せしめた、と。唯物論、無神論に続いて、無靈魂説をとる仏教を批判している。その結果、人々の「品性」が破壊され、非文明的なありかたにおかれているのだ、その具体的なありさまこそ「門徒宗の浄土説」として紹介されるものである、と。門徒宗とは浄土真宗のことをいう。浄土真宗の浄土の説は理想的な来世説の墮落したものである、という。来世説としての浄土の説についての批判は他の箇所でも散見するものであるが、具さには『無量寿経』にいう法蔵菩薩が阿弥陀如来になるに伴ってつくられたものという極楽浄土の説をさす。その他、「加持祈禱等迷信を利用して財貨を貪らんとするが如き」はとくに言うまでもない、というのは、浄土真宗以外の宗派を指したものと思われる。すなわち、このように浄土真宗を含む全ての仏教宗派が社会的な視点からの批判攻撃の対象となっているのである。なぜならば、そうであるにも拘わらず仏教が今も社会的勢力を保持しているのはただ、その「習慣・惰力」のみであった、というからである。このようなあり得べからざる状態を是正するには「精神界の革命」「基督教革命」そしてそ

の先立ちとしての「旧習慣旧思想旧感情の維持者たる宗教としての仏教を打破」することしかない、というのである。しかし、この批判はそれほど単純ではない。それは「門徒宗」についての言及に現われている。

「門徒宗の浄土説は来世説の墮落したるものゝみ…其他加持祈禱等迷信を利用して財貨を貪らんとするが如き特に言ふに足らざるなり」、というのだが、「門徒宗」すなわち浄土真宗においては「加持祈禱等迷信」は行わないことを柏木義円は身にしみて知っている上での発言である。ということは、仏教に対して厳しい批判、攻撃をするけれども、柏木義円は周到に浄土真宗とそれ以外とを弁別して述べていたということである。つまり、柏木義円が仏教、なかんずく浄土真宗を批判する際、浄土真宗に対しては一定のバイアスがかかっていたということなのである。つまり、浄土真宗も含めて仏教というものはキリスト教と比べて「墮落」「俗の俗」なるものではあるが、浄土真宗だけは他の宗派と違う点をもっている、と柏木義円は言うのである。この「違う」点を明らかにする必要がある。その連続線の上で「宗教としての仏教を打破せざる可らざるなり」と述べるのだが、柏木義円は浄土真宗の宗祖親鸞については全く言及していない。このことは重要なことであると思われる。歴史的に展開してきた宗教としての仏教は打破しなければならぬ、しかし、そのある部分について柏木義円は態度を留保している。上に続いて「一種の哲学思想としての仏教に至ては吾人の此に論ずる所に非ず」として判断を避け、批判をしていない。おそらく親鸞はこの批判が避けられたところに含まれている。

『月報』第89号の「有神論」において、柏木義円は仏教について多角的に論じつつ、「仏教は未だ基督教の如き驚天動地の改革を経験せざるなり親鸞日蓮の新仏教起らざりしに非るも吾人を以て之を見る之を欧州の宗教改革に比するの甚だ不倫なるを知る…」と述べる。このなかの「不倫」は、倫たらず、でなかま・同類ではない、の意。キリスト教の宗教改革のごとき根本的な改革を経験していない仏教には旧弊や残滓がある、たしかに親鸞や日蓮のような新仏教の成立してはいるのだが（まだこれでは不十分だ）、という趣旨である。換言すれば、親鸞や日蓮はそれなりの評価が与えられているということになる。おそらくは親鸞や日蓮、あるいは彼らの宗教が、旧態依然とした仏教からの、評価し得るそれなりの改革を経験している、と見做されたのであろう。

このように、けっして明確な言い方ではないものの、柏木義円は親鸞に対して一定の肯定的な評価を下している、と見做すことができる<sup>22</sup>。

22. 柏木義円は『月報』第162号（1912）の「神社崇拜」において、当時の国家権力が

## おわりに

柏木義円の思想には、儒教的要素、天皇制的価値観、そしてある種の仏教的要因（親鸞）が間違いなく存していた。しかし、それでもなお、柏木義円は「正統的」な福音信仰を有していたことも確認することができる。これらの事実は、柏木義円という類稀な近代日本のキリスト者の価値を貶めることにはけっして繋がらない。そうではなく、近代日本におけるキリスト教受容と展開のひとつのありかた、としてむしろ肯定的な文脈において位置づけるべきであろう。そして上記の前提を経て、柏木義円そのものの世界に向かうべきである。

## 参考文献

林 達夫

1982 「柏木義円の非戦論：分明観の変遷と同時代の非戦論者との比較を中心に」『季刊刊日本思想史』第18号、ペリカン社。

飯沼二郎・片野真佐子編

1998 『柏木義円日記』、行路社。

伊谷隆一

1971 「回帰と憂憤のはて」（同『回帰と憂憤のはて』国文社、所収）。

片野真佐子

1993 『孤憤のひと 柏木義円』、新教出版社。

2011（編・解説）『柏木義円書簡集』、行路社。

松尾尊兌

1968 「日本組合基督教会の朝鮮伝道：日本プロテスタントと朝鮮－1－」、『思想』第529号。

森岡清美 b

1962 『真宗教団と「家」制度 増補版』、創文社。

親鸞

1969 「愚禿悲嘆述懐」第7、『親鸞聖人全集』法蔵館、2:207-13。

---

国民各層に神社崇拝を強制していたことを厳しく批判している。曰く、神社とは要するに、素性もわからぬ祭神を奉っている「淫祀」に過ぎないので、そうした「淫祀」をこそ廃止すべきだ、そして何よりもその「淫祀」と同一化（神仏習合）して恥じない仏教側への視線があった。この視線こそ、かの親鸞の嘆きと同じものであった。たとえば親鸞は「かなしきかなや道俗の / 良時吉日えらばしめ / 天神地祇をあがめつゝ / ト占祭祀つとめとす」（『親鸞 1969, 2: 207-13』）などとうたった。これらのことを考え合わせるならば、柏木義円の思想、あるいはその姿勢には、その仏教批判にも係わりなく、間違いなく親鸞が少なからぬ影響を行使していたことが了解されるであろう。

田川建三

2015 『新約聖書 訳と註 6: 公同書簡／ヘブライ書』「解説、後書き」、作品社。

武田清子

1954 「柏木義円の臣民教育批判」、『人間観の相克』、弘文堂、1959。

