

柏木義円と親鸞

—— 明治末期 ——

市川浩史

はじめに

柏木義円（一八六〇・万延元〜一九三八・昭和十三）は越後与板の浄土真宗大谷派西光寺の九代目の法嗣として生まれた。のち、一八九七（明治三十）年、祖先ゆかりの群馬県安中に設立された安中教会の牧師に就任し、以来およそ四十年にわたって田舎のこの教会を牧し続けた。

柏木については、日露戦争時に非戦論を唱えたことはよく知られていることであり、また天皇制国家にあつて、天皇の神格化に反対した、といった堅固なキリスト教信仰の持ち主である、と考えられている。もちろんそのことについて否定すべき何ものもないが、そのキリスト教信仰の因つて来たるところには何があつたのか、ということについてはほとんど知られていない。人となつて以来、柏木が堅固なキリスト教信仰を得たことにはなんら疑問はないけれども、それに至る経路において、具体的には何があつたのであろうか。そのことを考える際、彼が浄土真宗寺院に生まれ、育つたということ、すなわち、人格が形成される幼少期にその原型を浄土真宗的な初等教育により受容した、ということが無視されてよいわけではないのである。当然のことながら、柏木はキリスト教の牧師として、仏教、そして浄土真宗に対してなした批判には時に激しいものがあつたが、同時によく見ると、微妙な筆致によって親鸞や浄土真宗の教え、伝統などについては、あたかも血縁の者を見るかのごとき眼差しがあつたことを見てとることがで

きる。^②

彼の思想のなかに必ずや仏教、就中、親鸞の影がさしていたであろう、ということについて、しばらく柏木に寄り添いながらその文章の行間に込められた独自の〈福音〉のありかたに迫つてみたい。

一 「吾人の主張」

柏木は『上毛教界月報』（以下、『月報』第八八号（一八九八年十一月）の巻頭論文として「吾人の主張」と題した長文を掲げた。一見、何というほどのものでもないように見えるこの文章は、実は柏木の考えかたをくまなく表現しようなものとしてみわめて周到に執筆されていることがわかる。見出し以下、「（一）不健全の宗教」からはじまり、「（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」に「（七）撰挙権拡張運動」の順に論じられている。一八九八（明治三十一）年の文章だけに、社会主義に関する発言が早くもあり、時期の到来を告げる、という同時代的な指標にもなっている。問題はそれにとどまらず、この論述の順序である。個人的な宗教意識にはじまり、その宗教意識の論理化・社会化、そして社会主義なり普通選挙権なりといった社会的な問題意識に根づいた問題提起、と続いているからである。

右の「（一）不健全の宗教」では、「帝国主義に付会して国民の虚栄心に投じ戦争に謳歌して衆民の敵愾心に和し識見能く大勢を見ると称して俗論に調子を合はせ壮語快論気焰万丈青年の客氣を快からしめて

以て一代の人心靡然我に嚮かふと為す吾人は不健全の宗教として之に与せざるなり」、さらに神秘主義的な宗教、無教会の徒などを批判している。内村鑑三の無教会に対する批判は、たいへん意味深長な言い方ではあるが、ここにはそれほど詳細な記述はなく、これ以上には展開されていない。問題とすべきは、冒頭の「帝国主義云々」という箇所である。およそ社会的な問題意識のなかで宗教が論じられようとしているのである。この時期の柏木にとつての「宗教」問題は、社会的なそれ、であった。その流れにおいて、つぎの「(二) 吾人の宗教」、つまり私にとつての宗教に移る。ここは九箇条に箇条書きされている。

「吾人は……主張す(尊重す)でまとめられた箇条が連ねられる。「吾人」と「主張す(尊重す)」のあいだにはいるのは、「聖なる活ける天父の宗教」「神の道なる基督に顕現したる真理……」「来世的宗教」「贖罪の宗教」「平和の宗教」「祈禱の宗教」などのことばである。これらはつぎの「(三) 組合教会の特色」に具体的に直接繋がるように組み込まれている。帝国主義、虚栄心や戦争などに与しない宗教こそ、柏木自身の、独立不羈の自由な組合教会であることを述べている。ついで「(四) 仏教打破す可し」である。したがって、柏木によるこの箇所の仏教批判は、「(一) 不健全の宗教」以来透徹して、近代日本の国家、社会のなかで宗教がいかに機能してゆくべきか、という独特の問題意識のもとでなされていることがわかる。そしてこの後に、倫理教育、社会主義へと問題が展開する。仏教批判はこうした一連の社会論、社会批判の一環としてなされたわけである。なお、この「(四) 仏教打破す可し」は、『月報』における注目すべき仏教論・仏教批判となった。

ここで、「(四) 仏教打破す可し」を詳細に検討しておきたい。まず、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、という。唯物論、そして「宇宙に道義の統治を認めざる」「宇宙を無政府視する」無神論に陥り、国民をして「公義の政府を戴か」しめず、その品性を「毀壞」せしめたのだ、と。唯物論、無神論に続いて、無靈魂説をとる仏教を非難する。いわく、無靈魂説は

「倫理の根基」を覆すもの、「人世を虚妄と観するは正しく文明と相背馳するの人生観」だ、と。柏木によれば、日本の歴史において、仏教は、その唯物論、無神論、無靈魂説によって長らく日本人の信仰心・精神生活を破壊してきた。そしてその結果、人々は「宇宙」に道義の存在することを知らず、その品性が破壊され、非文明的なありかたにおかれているのだ、という。その具体的なありさまが、つぎに「門徒宗の浄土説」として紹介される。「門徒宗」は浄土真宗の謂いである。浄土真宗の浄土の説はあるべき来世説の墮落したもので、処世観に至つては「俗の俗なり」という。処世観についてはしばらく置くとして、来世説としての浄土の説についての批判は他の箇所にも散見するものであるが、具体的には『無量寿経』にいう法蔵菩薩が阿弥陀如来になるに伴つてつくられたという極楽浄土の説をさす。『月報』第八八号の記事ではこれ以上には述べていない。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」は特に言うまでもない、というのは、これ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、この箇所では、浄土真宗を含むすべての仏教宗派が批判攻撃の対象となつていくことがわかる。そしてその批判の視点は、社会的なものである。なぜならば、そうであるにもかか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、ということからである。これは近世以来、仏教が人びとの葬儀を司つてきたという歴史的事実に基づく。

しかしこの「習慣・惰力」はただ仏教のみに帰されるのではない。「文明紳士」も同様であるという。仏式の葬儀に参列した「文明紳士」は殊勝に合掌礼拝するほどの「勇氣」もないから、ただ口をもごもご動かして、引導の作法などを見ているだけ、と痛烈である。こうした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、のである、と。この節で柏木は、仏教に対して、現象面および原理的側面から痛烈な批判をして

いる。しかし、この批判はそれほど単純なものではない。それは、「門徒宗」について言及した箇所に見れている。

仏教自体の靈魂説が倫理の根底を覆すものであり、文明と相背馳するものであると述べ、ついで中世にまで時代が上つて「門徒宗」に至る、いわく、「門徒宗の浄土説は来世説の墮落したるもの、み其処世觀に至ては俗の俗なるものなり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。これは、「門徒宗」すなわち浄土真宗においては「加持祈禱等」は行わないことを柏木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、仏教に対して敵しい批判、攻撃をするけれども、その真の対象は一体としての仏教ではなかつたのである。批判の対象としての仏教にしても、柏木は、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。もちろん、こうしたことは文章の前には全く出ていない。が、浄土真宗において「加持祈禱」を行うのか否かを知悉している者にとつては行間の意図は充分に理解できる。もちろんキリスト教界に属した『月報』の読者層のなかでこのことを理解できた人々がどれほどいたか、はわからないが、こうしたことがらに関連した、いわゆる「門徒もの知らず」はよく知られた言い回しではあつた。したがつて、柏木が仏教、なかならず浄土真宗を批判する際、このことを想起しなければならぬ。浄土真宗に対しては一定のバイアスがかかつていたのである。すなわち、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、浄土真宗だけには他の宗派とは違う点がある、と柏木は言うのである。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、

先づ第一に旧慣習旧思想旧感情の維持者たる宗教としての仏教を打破せざる可らざるなり

と述べる。宗教としての仏教を打破せよ、とは言うが柏木は、ここで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

ならない、しかし、その思想的に重要なところについては柏木は態度を留保している。右に続いて「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判断が避けられたところに含まれている。この点は、『月報』次号の「有神論」と題した長い論考のなかで述べていることに繋がる。

そこにおいて柏木は、仏教について多角的に論じつつ、「仏教は日本に於て最も其根柢を深くし其敬虔にして勇健なる方面を發揮するに至りたれば儒仏の粹は移て日本の有となれり」という。ここでは儒および仏はけつして否定的な扱いは受けていないどころか、「粹」（つまり、肯定的に評価可能な価値）は移つて日本の所有となつていて、というのだから、日本の儒教、仏教の「粹」の部分については柏木はむしろ高く評価していることがわかる。そしてこれに続いて次のように論じる。いわく「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。この場合の「不倫」は、倫たらず、でなかも・同類ではない、の意。キリスト教の宗教改革のごとき「驚天動地」の根本的な改革を経験していない仏教には旧弊や残滓が残つている、たしかに親鸞や日蓮のような「新仏教」も成立してはいるのだが（まだこれくらいでは不十分だ）、という趣旨である。そして不十分ではあると言われながらも親鸞や日蓮はそれなりの評価がなされているわけである。ただ、親鸞や日蓮のいかなるところが改革の所産としての「新」たるゆえんであるのかについては言及されていない。ただ「驚天動地」のごとき大改革を経ていることが真の宗教たる大きな要因であると考えられているので、親鸞や日蓮、あるいは彼らの宗教が、旧態依然として古い仏教からの、評価し得るそれなりの改革を経験している、とみなされたということであろう。

再び『月報』第八八号の「吾人の主張」の（四）「仏教打破す可し」に戻ると、右の「驚天動地の改革」に相当すると思われる「基督教的

「革命」・精神界の革命を起して仏教を打破しなければならない、と続け、「新仏教の如き稍見るべきが如きも徒らに口舌のみ筆先のみ畢竟言論のみ」ときわめて否定的に論じられている。ただし、この「新仏教の如き」は「親鸞日蓮の新仏教」の意味ではなく、柏木と同時代の仏教界の動きを指していた。「畢竟言論のみ」に続いて「雑誌と演説会とを取り去れば余す所は唯ゼロのみ」と述べる。したがって、ここに言う「新仏教」とは近代の新しいメディアを用いて布教・伝道を行っている仏教、を指していたことがわかる。遠回しな言い方ではあるが、柏木は、親鸞や日蓮に対しては一方的に批判・攻撃をしていないことが明白になるのである。

『月報』第八八号「吾人の主張」はそもそも社会に対する関心に基づいていた。そこで、論は次なる「(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」へと続いているのである。こうした論の流れからわかることは、柏木の「仏教打破す可し」論は、当面、親鸞や日蓮らに論及することなく、社会的観点から仏教を打破すべし、というものであったことである。社会的観点からは、仏教は「不健全」にして「習慣・惰力」のみに依存しているゆえに「打破」しなければならない、というのである。

柏木は論理の展開にやや急である。ついで「(五) 倫理教育の革命」においてつぎのように述べる。

……眼を物質界に注げば貧富の問題は第一の問題なり眼を心霊界に放てば人の靈性は僅か五十の人生に踟躕す可らざるなり忠君愛国一点張りの倫理は徒らに人をして人造の屋根の下に踟躕せしめて更に彼の蒼たる天空を仰がしめざるものゝみ

「物質」の世界においては貧富の問題、「心霊」の世界においては「忠君愛国」一点張りの倫理に閉じ込めてしまわない倫理を唱導すべきことを説くのであるが、この「物質」と「心霊」との対比はこのままで諒解困難というほかない。が、とにかくも「忠君愛国」といった狭量な倫理を人々に押し付けることなく「貧富の問題」に対処すべきだ、

という考えであることは推測が充分可能である。「世界人類の死活問題である」この「貧富の問題」への対処方として、つぎの「(六) 対社会主義問題」において「社会主義の主張」を持ち出す。いわく「吾人は現今に存在する社会制度改革論中に在ては社会主義の主張を以て最も勝れるものと為すものなり」。「靈性」を取り扱う「人生問題」と「社会主義」によって対応すべき「社会制度改革」の問題とが結びつけられる。それは「宗教に感化せられたる社会に非ざれば社会主義の円滑に行はるゝ亦覚束な」いゆえんであるからであった。

柏木は、社会における「貧富」問題を真に解決し得るものは「社会主義」による社会の改革によるしかない、そしてその「社会主義」は背後において「宗教に感化」されていなければならない、と考えた。このように「宗教」と「社会」がそれほど葛藤もなく結びつけられた。それゆえに「吾人は社会主義の思想が一般に善く了解せられんことを望む」のである。

社会主義の思想が広く社会に受容されて社会の「貧富問題」が善く解決されるための具体的な方策として「撰挙権拡張運動」が提起されることになる。

「今日朝野政治家」は、「国家てふ虚名を愛する」「愛国」に奔ることなく、「徒らに国家の虚栄の為に競争」せず、「真個国民の福祉を切実に計」らなければならない。そのためにつぎの「(七) 撰挙権拡張運動」においては、「請託や賄賂を個人的に為すに堪えずして止むなく公々然演説に文章に其の政見を發表して責任ある言論を以て撰挙を争うべく撰挙権を拡張しなければならない、と説く。そしてその際、山路愛山、島田三郎、浮田和民、海老名弾正、杉山重義ら「基督教側の志士」に共感を示している。

かくして宗教の問題に発した柏木の「吾人の主張」が、宗教の原理的側面からはじまって、組合教会という個別の教団の問題、さらにはための地ならしとしての仏教批判、その後の社会倫理、そして理想的な国家のありかたに至るまで問題意識が広がっていったことを見て

取ることができる。そしてここで示された柏木の国家観が、独自の視点に立つ愛国心の提起や初期社会主義に共感をみせるきわめてリベラルなものであったことも明白となった。⁵⁾

この記事が書かれた一九〇六（明治三十九）年の一月には堺利彦らによって日本最初の社会主義政党である日本社会党が結成されている。なお同党は結成直後に解散させられている。このような社会の動きをみれば、柏木のこうした言論は現今の社会のあり方にそのまま即したものであったことがわかる。またおそらくこの時期にこのような「吾人の主張」を執筆したこと自体、日本社会党結成にみられる社会のダイナミックな動きに触発されたものと言っても過言ではないだろう。社会の動き自体に直接付随した柏木の宗教観についての是非の評価は別にして、ともかくも宗教、すなわちキリスト教に関する柏木の思想が社会の具体的なありかたとは不離のものであったことは確かである。

二 仏教との対立—同時代史のなかで

第二次桂太郎内閣の平田東助内相は一九一一（明治四十四）年四月一七日付で「内務大臣演示」を出した。これは「地方百般の施政に関して其の近情を審らかにし、将来の計画に向けて俱に熟議することを得るは本官の最も欣幸とする所」という趣旨に基づいており、「蓋し地方庶政の振興を促し、一般地方の発達を図るは、国民の健全なる思想と特有の微風とを涵養するより先なるは莫し」として、次のように神社「崇敬」を致し、「近来世人敬神の風漸く厚きを加へたるに方り、益々意を神社の施設、神職の養成に致されんことを期」すことを国民に強要するものであった。もちろん、この一連の神社「崇敬」の強要の「演示」は「尚将来に向て一般人士が信奉する宗教の各機関をして益々其の力を此に致さしめ、以て教化補導の実を充うせしめられむことを期」すところにその本意があった。この背景として、この前年に発覚した

とされ、この年の一月に首謀者とされた幸徳秋水らが死刑に処せられた大逆事件があったことはいうまでもない。⁶⁾

大逆事件は、「我々青年を圍繞する空気は、今やもうすこしも流動しなくなつた。強権の勢力は普く国内に行わたつてゐる」と石川啄木が冷静に分析したような冷湿な雰囲気は社会全体に及ぼした。社会を「圍繞する」「強権の勢力」は現内閣の方針に沿つて、社会に対しては具体的には神社崇拜を人々に強要するがごときこととして現われたのである。柏木はこうしたありかたに対しては「白昼に出た幽霊のやうな物で今更引つ込むにもきまりがわるく宇宙にさまよふて居る」やうな「国民を馬鹿にして世界の大勢を顧みない」もの、と評した（『月報』第一六二号、一九一二）。ここでは「祖先記念だとか敬神の念の涵養だとか最もらしき理屈を付会しているのだが」、あらためてその神社とは何かという問題を設けている。⁸⁾

柏木は神社とは何物であるか、と問いながらその「祭神」について論じている。曰く、第一に「神代の神話的諸神」で、「あつた者かなくなつた者か」わからぬ存在、第二に、応神天皇の八幡宮、菅原道真の天満宮などやうな「史的人物」、第三に、動植物、山川其他自然現象のやうな「自然物」、そして第四に、器物石鏃の類、甚しきは生殖器なども含む「庶物」である、と。このように「祭神」の分析を通じて、「神社」の本質について論じ及ぼそうとしている。しかし、おそらくこのときの柏木の本意は、「神社」や「神社」崇拝について否定的に論じること集約されるのではなく、「神社」の本質を暴露するところにあつたのによつて顕在化してくる「神社」の本質を暴露するところにあつたのではないか。なぜならば、柏木がそこで二つの事実を挙げているからである。それは「天満宮の本家たる太宰府天満宮の御神体は道真公の木像ではなくて法華經八卷であつた」こと、さらに「日本人中信仰最も広き讃岐の琴平神社」の祭神が未だ不明であり、神官と僧侶とのあいだにこの問題に関して訴訟が起こり、高名な仏教学者であつた高楠順次郎博士の鑑定によつてその神はインドの、仏法守護の神であるこ

とが明らかにされたにもかかわらず、神官側ではなお、大物主神、素盞鳴尊に崇神天皇を合祀したものであると主張してやまないことを紹介している。

こうした仏・神の「論争」は、柏木にとつて、ただの「祭神」の素性をめぐる論争ではなく、「あつた者かなくつた者か」わからなかつた「祭神」と紛れたりしている仏教に対する本質的な攻撃を目したものではなかつたか、と思われる。仏教は柏木においてけつして浅からぬ縁をもつていたからである。

そして右の「神社崇拜」のなかで、「先づ淫祀を破壊し然る後ち神社崇拜の訓示を出す」という「大英断」を求める箇所に傍点を付した。ここで求められた「大英断」とは、「神社崇拜」を国民に強制しようとしている国家権力に対するものであつたから、まず「淫祀」の破壊が先行しているのであるが、その先には、「淫祀」と同一化してならん恥じていない仏教側への視線があつた。端的には、このような体たらくの「神社」あるいは神道と同一化、ないし同一線上で小競り合いをやめない仏教は、それで仏教といえるのか、それでよいのか、という柏木の発する大きい問いが見えてくる。

じつはこの問いは、かつての親鸞の嘆きと別なものではなかつた。親鸞曰く「五濁増のしるしには／この世の道俗こと／／外儀は仏教のすがたにて／内心外道を帰敬せり」、「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、／卜占祭祀つとめとす」など。ここに言う「外道」とは、仏教以外の教え、の意であるから、親鸞は当時の「道俗」（僧侶および在俗信者）が仏教徒を称しながら、仏教以外の教えを奉じていること（おそらく、具体的には、念仏の徒が念仏以外の教えに陥落していたことを指していると思われる）を嘆いたのである。今の柏木の告発と同じである。柏木は意識的にか無意識的にかかつての親鸞の嘆きを共有している、すなわち、柏木において親鸞は間違いなく生きていたのである。

さらにこの「淫祀」につながる「神社」には、古来「伊勢や其の他有名な神社のある所は亦遊郭が盛んで淫風の揚がる所」でもあつたからである。この点は、倫理を重要視する組合教会の本来の趣旨と真つ向から対決する問題に関わつていた。

平田東助内相の「演示」は、さきの引用に続き、つぎのようにも述べていた。すなわち、

古来幾多の宗教家にして世道人心救済の爲め身を忘れ百難千苦を意とせずして其の事に徇ひし者ありしは最も敬嘆すべき所なり。

今や国家思想の啓発並国民道徳の涵養は更に一層宗教家の努力に俟つべきものあるは各位の俱に認むる所、其の平素意を此の点に用ひらるるは深く信ずる所なりと雖も、尚将来に向て一般人士が信奉する宗教の各機関をして益々其の力を此に致さしめ、以て教化輔導の実を完うせしめられむことを期せられたし。

である。

この長い文章は端的には、「国家思想の啓発」と「国民道徳の涵養」を「宗教家」による国民教化に期待するという国家意思を表示したものである。ここにいう「宗教家」には、文脈上右の柏木のような人物、そして親鸞と問題意識を共有するとき人物は含まれないことは明らかである。このように考えてくると、柏木と対立したものは神社崇拜を強要する国家権力ではなく、それに事実上同調している仏教界の大勢でもあつたことがわかる。

内閣の「演示」として表明された国家意思は、大逆事件の主犯とされた幸徳秋水らの死刑が執行された直後のこの時期にあつて、国民全体に対してその権力意思を見せ付け、国家への恭順を誓わせることを目的としていたと思われる。その際に採られた具体的方策が、国民への神社崇拜の強要、そして広く「宗教家」に対する国民の「教化輔導」の要請であつたわけである。しかし柏木も「宗教家」のひとりであるとするれば、当然、国家からこうした要請を受けたものと考えてよい。その回答が右の文章であつたということである。さきに紹介した「旧

慣習旧思想旧感情の維持者たる宗教としての仏教を打破せざる可らざるなり」という柏木の主張は、たんに「旧慣習旧思想旧感情」ゆえに仏教を批判するというだけのものではなく、もっと広範囲に日本の歴史に流布してきている、神道と習合した仏教、そしてそれらと密接に結びついた国家権力をも批判の射程に入れた大胆なものであった。

三 仏教批判の心裡

柏木は大逆事件をことのほか重大視した。右の『月報』第一六二号には、「逆徒の死生観」として処刑された幸徳秋水と松尾卯一太（柏木は松尾の名を「卯平太」と誤記している）の「死生観」を伊藤証信主筆の『無我愛』（正確には『無我の愛』）に掲載された記事から引用している。そのなかで、柏木によれば松尾は「神、如来、阿弥陀なる語」を「交錯して」使っているが、「其の信仰の対境たる如来は亦神即ち基督の天父に外ならないではあるまいか」として松尾に触発されて「神、仏、阿弥陀」と題した一文を草している。このなかで柏木は、「ロイド博士」ことアーサー・ロイド（Arthur Loyd、一八五二—一九一一）の著書の内容に言及しつつ、キリスト教と仏教とを対比している。この「ロイド博士」は立教学院の初代総理を務めた英国教会の司祭で、仏教を西洋世界に紹介した人物である。

松尾は妻に宛てた書簡のなかで、「小共（長男である七歳の奚司郎のこと）心にもやがて神を求め如来を頼む心にては候はずや」「御身（妻をさす）よ恨みること勿れこゝに神ありこゝに如来ありこゝに救済あるに候はずや」といった言い方をしている。柏木はこれらについて、用語が「交錯」してはいるが、結局は松尾の信仰の対象はキリスト教の神である、と解した。

柏木は、「神にも吾人の識り得る所と識り得ざる所とがある」と言い、後者、すなわち「識り得ざる神」を仏教では「真如法身」という、とする。これは「宇宙の本体、真理の極致であつて抽象的實在」であり、

我々の前には物と心との二つの現われかたをとり、物ではなく人格という相をもつた心こそ「宇宙の心が取つた靈的実体である」「法身」である、と。さらにこの「法身」は「法性法身」と「方便法身」とに分かれる、という。このうち「法性法身」とは不可知、不可蝕であるが、それを「有限の人間に適令せしむるやうにするのを方便と云ひ人間の形を以て顕はしたる靈的実体を方便法身」という。すなわち、「永遠の真如法身が法性身となり方便法身となり更に化身して法蔵比丘となつたのである」と。柏木はあたかも当たり前の説のごとく「法身」説を唱えているが、実は、法身を法性と方便の「二種法身」として解する説は、厳密には、北魏の曇鸞（生没年不詳）の『往生論註』による浄土真宗独自の解釈である。曰く「諸仏菩薩有二種法身、一者法性法身、二者方便法身……」である。親鸞は、自らの信仰の祖として七人の先達（七高僧）を挙げている。天竺（インド）の竜樹、天親（世親）について挙げられるのが震旦（中国）の曇鸞である。したがって曇鸞自身は本来浄土真宗のみに特化した祖師ではないが、教理的には浄土真宗独自の祖師と言っても過言ではない。とすると、この柏木の「神、仏、阿弥陀」と題した文章はいかに読めばよいのか。

最初に新約聖書「約翰伝第一章」の冒頭の有名な箇所、「太初に道あり道は神と偕にあり道は即ち神なり……」（現行の新共同訳新約聖書の「ヨハネによる福音書」では「初めに言があつた。言は神と共にあつた。言は神であつた。……」である）により、神にも「吾人の識り得る所と識り得ざる所があ」り、この後者こそ「真如法性」、「法性」は「法身」であり、それには「法性法身」と「方便法身」との二つがある……と論じたのである。

そして興味深いことは、この「真如法性」が「化身」して法蔵比丘（阿弥陀如来の「因位」、すなわち前身の菩薩）となつたという箇所、「化身」に「インカーネーション」と右訓を付していることである。「インカーネーション」(incarnation)とは、キリスト教の考えかたにおいて、「言」が「神」そして「イエス」となつて形をとつたことをい

い、「受肉」と訳される。柏木は「真如法性」が法蔵比丘となったことを「受肉」と解したことになる。そして法蔵の果位である「無量寿」「無碍光」（阿弥陀のこと）の法身仏が無智盲昧の衆生を憐れんで救おうと自らを空しうしたことについて、新約聖書「腓立比書二章六節以下」の「彼は神の体にて居りしかども自ら其神と匹しくある所の事を棄て難きこと、思はず反て己を虚しくし僕の貌を取りて人の如くなれり……」〔現行の新共同訳新約聖書の「フィリピの信徒への手紙」では「キリストは神の身分でありながら、神と等しい者であることに固執しようとは思わず、かえって自分を無にして、僕の身分になり、人間と同じ者になられました。……」である〕王子として生まれたにも拘わらず、王位を棄てて法蔵比丘となり、誓願を立てて長い修行の果てに極楽浄土を建立して阿弥陀仏となった、というストーリーをそのままイエスとキリストにあてはめようとした。曰く「要するに法身仏は神応身、即ち化身仏たる法蔵比丘は道（ことば）、肉体と成りたるナザレの耶穌、報身仏即ち西方浄土に還帰したる阿弥陀は天に挙げられたる栄光の主基督に比すべきである」と。このようにあつけないほど簡単に、法蔵比丘・阿弥陀とイエス・神とを対比してみせる。そして「法蔵比丘の話は神が人間を救はんには必ず人間となり人間として、苦しみ、苦しむ人間に在りて罪と死とに勝ち信仰に由て救はるの道を人間の為にかざる可らずとの人心最深最奥の要求を発表し而して其が事実となつて基督に於て顕はれたものではあるまいか」とまで言う。尤も右の柏木説は、ロイドの「外觀より見れば基督に在る神、阿弥陀に在る仏と異なる様に見ゆるけれど深く其根柢に入れれば一なるものではあるまいか」という見解を下敷きにしたものと思われる。なお、ロイドは、大乘仏教が成立したのは「紀元一世紀頃の事」なので、仏教がキリスト教の考えかたに「感化」された、と解釈しているという。

柏木はこの論考の最後に「此篇は故ロイド博士の著に負ふ所多し」と言っているので、ロイドの考えかたに引きずられたという事情はあるものの、あまりにも単純に法蔵・阿弥陀とイエス・神とを対比

していることにおどろかざるを得ない。ただ、柏木の単純すぎる両者の対比に驚くことに先んじて、柏木がそれほどいまだに阿弥陀仏から遠ざかっていないということに気付かされるのである。いくらロイドの説が柏木にとって有用ないし魅力的であったにせよ、これほどまで安易に両者を対比して共通点を列挙することはもちろんさまざまな意味でかなり危険なことである。それはまず、柏木の従来を考えとどのように合理的に解釈し得るか、という点に集約できるだろう。

ともかく、柏木の仏教批判は複雑である。仏教に対して全面的に、あるいはある部分に特化して批判、攻撃を加えるのではなく、きわめて独特な筆致によつた。キリスト教界のロイドの仏教解釈を援用するのは柏木の立場からして不思議ではないとしても、あまりにも法蔵菩薩・阿弥陀仏とイエス・神との関係の対比、そしてこの両者が一体であることを論じるのに急である。キリスト論を展開するのに浄土真宗の教理を用いるのは柏木の独擅場といえるのだが、問題はそこに止まらない。それは、なぜキリスト論を、キリスト教の仏教に対する優位を論じるのに浄土真宗の教理を用いたのか、というその奥にあるさらなる疑問である。もちろん、比較宗教学的な観点からいえば、方便法身が法蔵菩薩となった、という浄土教学の浄土真宗的、あるいは親鸞的理解とキリストの受肉とを、一見似ていることを以て同列に論じることは適当ではない。しかし要するに、柏木においてはキリスト論、キリストの受肉を親鸞的な文脈で理解することに意味があつた、としか考えられない。

四 仏教批判の実際

日記の一九一一（明治四十四）年六月十一日条につきのような記事がある。この日は日曜日で、安中教会の礼拝に出席するために横浜から郷里安中に帰った湯浅治郎を囲んで、おそらく礼拝後に語り合っている。湯浅はそこで植村正久、海老名弾正、小崎弘道、松村介石らと

会合をした際、つぎのような話題になったと語った。「今ニシテ基督教化セズンバ遂ニ日本ハ日本教國タラザル可ク、随テ日本ノ運命ニ関セン。松村氏等モ旗幟鮮明ニシテ共ニ前進シテハ如何ト。海老名氏ハ仏教トノ異同ヲ明ニシテ戦フ可シト云ハレタリ」。彼ら、当時のキリスト教界の指導者たちが共有していた具体的な危機意識の詳細はわからないもの、明治末期において大逆事件のような日本社会全体を揺るがすとき、国家・社会の大変動を経験してまだ間が無いとき、漠然とはしているものの、その危機を身にしみて感じ取っていたのかもしれない。この日、夜になって、柏木はあらためて有田屋に湯浅を訪ねてさらに一時間ほど語っている。海老名のことなどについてさらに詳しく問うたのかもしれない。

現在の日本の国家・社会のありようについてキリスト教信仰の立場から危機感を共有した植村らキリスト教界の指導者たちとともに、安中にある柏木もさらにその危機感を共有しようである。そして海老名の曰く「仏教トノ異同ヲ明」すのならば、柏木は、それこそ自身¹²の使命であることを身にしみていたことであろう。明治末期においてキリスト教側に仏教との「異同ヲ明」らかにしなければならぬという課題がキリスト教界の内部に浮上してきていたということである。

近世初期以来、キリスト教と仏教（ないし儒教など）との「異同」を明確にして自らの立場を肯定する論争がしばしば行われたが、その際、方法は二つ、もしくは二段階あった。それはまず自らの主張を絶対化するにとともに、相手側の主張や実態を徹底的に批判、攻撃することであった。柏木をはじめ、さきの植村らキリスト教側の人々は、日頃自らのキリスト教の立場に立つて正統性を主張している。とすれば、ここでまず求められるのは相手たる仏教側の実態を徹底的に暴露し、かつその主張を論破することであろう。

柏木による仏教批判は、『月報』の第四号（一八九九、明治三十二）に早くも見えている。第四号冒頭の「上毛春期婦人会近づけり主に在

る上毛の諸姉に告ぐ上毛婦人矯風会諸姉に告ぐ」と長い表題の文章中につきのようなくだりがある。「一夫一婦」制こそ「日本の今日程此問題の緊切重要なはなる可し世界の文明国か男女間の頽廃我國今日の如きある見よ」として、「一夫一婦」の実現を切望している。しかし現今の日本社会では「在来の宗教家公々然破倫の醜行を為して反て揚々得色あるは滔々たる社会今日の顕象に非ずや」として具体例を挙げる。それは「彼大谷派本願寺法主大谷光瑩の如く多くの妾あり私生児あり而して耻ぢず幾千の僧侶幾十萬の門徒亦之を崇拜して自らの良心を羞かしむ男女間風俗の敗壞は特に僧侶に甚しきは争ふ可らざるの事実なるに非ずや……」である。大谷光瑩（一八五二〜一九二三、法主在位は一八八九〜一九〇八）とは大谷派の本願寺（東本願寺）第二世法主（現在の呼称は「門首」）で現如を名乗った人物である。一八九六年に伯爵の爵位を与えられた。光瑩師の醜行は当時たいへん有名であつたらしく、いくつもの新聞などで揶揄されている。ちょうど柏木が右の論説を書いたとき、光瑩師は東本願寺法主であつたわけでありわけその言動がさかんに取り沙汰されていたものとみえる。

ただ柏木のこうした論調がたんにスキヤングルの暴露に終わっていないのは、光瑩師やかつての蓮如などの行跡を目的の敵のごとくあげつらうことだけに終始していないからである。日本におけるこうした「貞潔の乱れ」は昨今の問題ではない根の深い問題であつた、それは

長く我国風教の維持者たりし儒教は蓄妾を是認し仏教は出世間の教として甚だ倫理を重んぜず若し之を重しとせば唯所謂世間通途の義に準ずるのみ故に世間に蓄妾の風あれば亦随て其流潮に伴うのみ去れば一方に妻帯を禁じて家を成さざるの他宗あれば他方には妻帯を許すと共に多妻亦必ずしも非とせざる真宗あるなり

という歴史的背景をもっていたからだ、というのである。蓮如や光瑩師らの「多妻主義」的傾向も、彼ら自身の倫理性のみに帰せられる問題ではなく、歴史のなかで浄土真宗自体がもっていたその歴史性の所産である、という広い視覚をもっていた。いずれにせよ、「儒教と云へ

神道と云へ仏教と云へ歴史上家庭を肅清し風紀を正すの権威なきは実に由々敷国家の大事¹³⁾である、とまさに彼ら僧侶の醜行は個人的なことがらとしてではなく、国家・社会の問題あるいは歴史の問題として一般化、構造化されて論じられていた。

したがって、大谷某など僧侶でありながら醜行に奔るのは個人の問題であるとともに、浄土真宗における「法主」の制度自体にその淵源がある、と歴史のなかに日本の仏教の構造的問題を探りあてた。『月報』第一八九号（大正三）の「雞肋漫筆」につきのように「西本願寺改革派の意見」が紹介されている。曰く「宗門根柢の革新は血脈相承の根本的否定に在り……法主神聖説は過去の迷夢也……血の流は人格の流に非ずして而も之を以て宗教的神聖と為すものは却て其墮落を示すものなり」である。この記事の背景として、当時、いわゆる大谷探検隊を組織して中国西域に仏教遺跡の探索を行った大谷光瑞（西本願寺第二二世法主、鏡如を名乗った。一八七六―一九四八）が多額の費用を捻出するため、西本願寺に伝来した文化財を売却した、という疑惑が挙がっていたことがある。かくして法主とは光瑩師にしろ光瑞師にしろ神聖などではさらさらない、というわけである。

柏木は、かくして浄土真宗に潜む最大の結節点である「血」の問題の意味を正當に解き明かした。これは大谷派寺院の出身である柏木自身にとっては、止むに止まれぬ、まさに「血」の問題ではなかったか。浄土真宗自体を批判、ましてや否定するのではない、柏木にとって本来あるべき浄土真宗の姿をそでないものにしてているものを厳しく批判するのである。したがって、このように大谷某や蓮如、ひいては清沢満之までも批判の対象とされたのにもかかわらず、親鸞自身はそこには含まれていなかった。親鸞以後の「本願寺」の流れのなかで、親鸞を親鸞たらしめざるものを批判しようとしたのではなかったか。親鸞を批判することは今の柏木の任ではなかったのである。そのように考えるならば、敢てロイドの説を肯定的に援用する意図が了解できる。方法論として多少ならざる問題を内包しているロイドの仏教研究を、

柏木は自身の考えるあるべき浄土仏教のありようを描くために有用なものとして受容したといえるのである。なぜならば、親鸞的なものはそれほどの衝突なしにそのままキリストに連続していったのだから。

おわりに

明治末期の柏木義円は、仏教批判を自らの使命として課した。親鸞やその教説を批判の対象とはせずに、親鸞を親鸞たらしめざるものを批判したのである。柏木には親鸞はキリストに繋がってみえた。しかし、これはけっしてシンクレティズムではない。柏木なりの厳しい分別のうえになされた、彼岸を見据えた狭い白道であった。ただ道の向こうに見えたのは、「河白道」の阿弥陀仏ではなく、「神」ではなかったか。

柏木よりももっと判然と、もっと強烈に親鸞・阿弥陀仏からキリストへ展開していった人物に亀谷凌雲（一八八八―一九七三）がいる。柏木よりも三〇歳ほど年少の亀谷は富山の由緒ある浄土真宗寺院（大谷派）の住職を勤め、その後キリスト教に入信して牧師となった。のち郷里富山市近郊に教会を開き、より力強く仏・基の比較の上になつたメッセージをもつて熱心な伝道を行った。『月報』においては第二二八号に亀谷の主筆した個人伝道誌『十字架』から初めて引用された。これ以後、『月報』には『十字架』など亀谷の文章が頻繁に引用されるようになる。大正期以後の柏木においては亀谷を必要としていた、ということであろう。これが柏木義円における明治から大正への移行行きであった。

註

(1) 正式名称は「真宗大谷派」であるが、本論では行論の都合上「浄土真宗大谷派」と表記する。

(2) 一九〇九（明治四十二）年九月二十二日の日記に、前後の脈絡は

不明ながらも「御威光で三千世界手に入らば極楽浄土我に玉はれ」という戯れ歌が記されている。また翌一九一〇年七月三十日条に、これも前後の脈絡は不明であるが、鎌倉時代の著名な関東武士で、法然の弟子となり念仏の信仰を得た蓮生こと熊谷直実の歌という「浄土にも剛の者とや沙汰すらん西に向ひて背みせねば」（なお『国歌大観』には見えない）を書きこんでいる。

もちろん、これだけで何かを論じることができないが、少なくとも「眼差し」を読み取ることが充分に可能であろう。なお、以下、柏木の日記については、飯沼二郎・片野真佐子編『柏木義円日記』（一九九八、行路社）、片野真佐子編・解説『柏木義円史料集』（二〇一四、行路社）によった。

柏木の「眼差し」あるいは、出自への意識については、伊谷隆一は「越後の武士待遇の僧門の出である義円に、武士的エトスは脈々とあった」（『回帰と憂憤のはて』同『回帰と憂憤のはて』国文社、一九七一所収）と述べているが、これには全く賛同できない。柏木には自身を武士の出である、という意識はおそらく皆無であっただろう。また武士待遇云々は、近世の藩をめぐる制度の問題であって、そこに近代に生きた人物の自意識を同一化させるにはそれなりの手続が必要である。ちなみに、一九〇八（明治四十一）年二月に刊行された柏木の著書『靈魂不滅論』に「日本の武士道の如きも、寧ろ形式的体面に拘泥して、反て人格の尊貴を認めない嫌がある」（第七章）という文言もあった。

(3) この「吾人……主張す（尊重す）」の重畳表現は、無量寿経（巻上）に記された「設我得仏……不取正覚」の形式で阿弥陀仏の前身たる法蔵菩薩の誓願が四十八個続いて書かれていることに似ている、と解するのは、読み込みすぎであろうか。

(4) 原文ではこの箇所、「品性の毀壞する」国民として「朝鮮国民」「韓国民」を挙げている。柏木は日清戦争時において義戦を主張し、戦後にそれを痛烈に自己批判したはずであったが、やはり感情が先走るときにはこのような朝鮮蔑視が抜けがたく伴っていたことがわかる。

(5) 『月報』の記事や日記によれば、柏木は平生から前橋教会に所属

した高島素之、安中教会より碓氷峠寄りの原市教会の長加部寅吉ら地域の社会主義者とはしばしば交流したことがわかる。

(6) 日記の一九一〇（明治四十二年）六月四日条には、『上毛教界月報』の記事の内容に関して、警察から呼び出された由の記述がある。それは「昨日掲載ヲ差止メタル幸徳氏等犯罪事件ハ爆発物ヲ製造シ過激ナル行動ヲ為サントシタルモノナリトテ其等ノ事丈掲載ヲ許ストノ検事ヨリノ命令ヲ交付スル」というものであった。

(7) 石川啄木『時代閉塞の現状』（日本文学全集 12 国木田独歩 石川啄木集）集英社、一九六七年初版）

(8) この年七月二十四日の日記に「今日学校生徒熊野神社ニ参拝ス。今回ノ事ニ依リ、如何ニ偽善ト猥瀆ト信仰自由侵犯トガ行ハル、カ知レズ、ア、偽善国。」と記されている。もちろん「今回ノ事」とは、明治天皇が重態に陥った、ということを指している。熊野神社は安中教会のやや東、西広寺の北側にある。

その前日の二三日の条には「二十日ヨリ天皇陛下重態トノ発表アリ、……神仏基先キヲ競フテ祈願ス、彼等ノ祈リノ意味如何、基信仰如何。聖上亦物質法ノ下ニ服セザル可ラズ、……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。嗚呼人世至上ノ位地ニ在ルモノハ不幸ナルカナ氣ノ毒ナルカナ」とある。天皇重態化の報を受けて「神仏基」こそつてその恢復を祈ったというのだが、柏木はその祈りの意味を問うている。睦仁氏自身のために祈ったのか、その「位地」のために祈ったのか、と。このように周囲から弄ばれている「聖上」こそ「不幸」「氣ノ毒」として柏木は「物質法ノ下ニ服セザル可ラ」ざる天皇・睦仁個人に至って思いを馳せている。

(9) 『愚禿悲嘆述懐』第七、八首（『親鸞聖人全集』第二巻所収）

(10) 『往生論註』は天親（世親）の『往生論』について曇鸞が付した注釈。具名「無量寿経優婆提舍願生偈註」。大正大藏経巻四〇、八四一ページb。また大原性実『真宗学概論』（永田文昌堂、一九六〇）によれば、如来については「一般仏教学においては二身説・三身説・四身説等種々に分類されてあるが、親鸞は曇鸞の二種法身の説」によった（二二八ページ）。

(11) 日記の一九二一(明治四十四)年八月十四日条に「ロイドノ親鸞ヲ読ム」とあるが、これはおそらく『SHINRAN AND HIS WORK: studies in Shinshu theology, Kyobunkan 1910』のことであろう。この日以後の数日、ロイドを読んだようである。またこの頃、キリスト教関係の書籍以外には、ロイドの仏教研究関係の著作だけでなく法華経や「諸宗綱要」法然、歎異抄を読んだ、云々の記事も散見する。「諸宗綱要」とは、古村寛寿『明治諸宗綱要』(法蔵館、一八九〇)のことと思われる。なお、この「諸宗綱要」はよく読まれたようであり、版を重ねている。その他にも、熊沢蕃山の伝記(詳細は不詳)、蕃山の集義和書、集義外書などを読んだ、という記述が目立ち、二宮尊徳にも関心を寄せていたことがわかる。

アーサー・ロイドは多作の人で、仏教関係の著作としては、『THE CREED OF HALF JAPANESE BUDDHISM, London: Smith, Elder & Co., 1911』、『SHINRAN AND HIS WORK, 1910』、『文館』、『THE WHEAT AMONG THE TARES: studies of Buddhism in Japan, MacMillan, 1908』、『THE PRAISES OF AMIDA: seven Buddhist sermons, Bukkyo Bunka Society, 1934』などがある。それ以外にも翻訳や英語学習参考書、辞典類、英語教科書なども多数ある。柏木がこのうちのどの著作からロイドの仏教解釈を知ったのかは明確ではないが、おそらく、少なくとも『SHINRAN AND HIS WORK: studies in Shinshu theology』に依ったのは間違ないと思われる。

ちなみに冒頭の『THE CREED OF HALF JAPANESE BUDDHISM』では、第二章「The Gempei Period」において浄土仏教についての解説を試みている。ロイドは阿弥陀仏に関して(親鸞について言及した箇所ではない)「たゞそは『Amida is Ichibutsu, the One Buddha, and besides Him there is none, for all the other Buddhas and Buddhisatvas and gods, in whom men trust, are but temporary and partial manifestations of the Great Father……』」といった説明がなされている。阿弥陀を「一仏」と言い、阿弥陀以外の仏、菩薩も存在するなかで阿弥陀「一仏のみ」といった物謂いは、汎仏教的ではなくきわめて浄土真宗に特化した阿弥陀仏の位

置づけといえる。その意味で、ロイドの解釈する仏教は、浄土真宗にシフトしていたところから柏木「好み」のものであったといえるかもしれない。

また柏木は「此篇故ロイド博士の著に負ふ所多し」とはいうものの、具体的に右に記された彼の見解のどの部分がそうであるのかは不詳である。おそらく『SHINRAN AND HIS WORK』の Introduction および VI. Objects of Worship の諸説からの影響が推測される。しかし、ロイドについては、看過できない問題もある。それは比較宗教とはいうものの、方法論としてはややあやふやなところがあった点である。たとえば、『THE WHEAT AMONG THE TARES: studies of Buddhism in Japan, MacMillan & Co 1908』の第二章でつぎのように述べている。カトリック教会でいう「信仰の普遍性」(Universals of Faith)について「それはキリスト教以外の宗教のなかにも、完全なものではないけれども見出すことができる」という。そしてそれは具体的には仏教の浄土經典にいう阿弥陀仏、法華経にいう永遠(いわゆる久遠実成)の釈迦の觀念や三種の仏身論(報・応・法)などである、という。また文脈が明瞭ではないのだが、儒教とキリスト教の教説の異同に関して、儒教(朱子学?)の道、理、氣の三が三にして一であるという思想がキリスト教の三位一体説に似た対応関係にある(similar correspondence)なども述べる。こうした理解はいわゆるエキクメンカルな視点に依るものではなく、実はかなり安易な表面的「比較」によるものであって、信頼に足るものではない。しかし、それはともかくとして、少なくともかくしてロイドはキリスト教と仏教(柏木の文脈でいえば浄土仏教)との類似を強調していて、柏木はそれを肯定的に用いているのである。

(12) 大谷光瑩のものと具体的な行跡が『月報』第一三四号(一九〇九、明治四十二)の巻頭論文「基督教は如何にして社会を改良するか」のなかで紹介されている。柏木はこの東本願寺のスキヤンダルあるいはゴシップめいたできごとに関心をもちたらしめ、これ以外にも同じ趣旨の文章が散見する。なお、右の論文には真宗に反倫理的傾向が強いという趣旨で蓮如(一四一五〜一四九九)の「多妻

主義」の行跡も併せて紹介されている。また、大谷派の教義改革に大きい寄与をしたとされ「本願寺のルーテル」とさえ称されていた清沢満之（一八六三～一九〇三）も光瑩師の行跡に対して批判的でなかったゆえに厳しく批判されている（第一〇三、一三四号など）。

(13) 『月報』第一五三号（明治四十四、一九一一）の「廓清会起る」

(14) これに関しては微妙な点もある。『月報』第一一五号（一九〇八、明治四十一）の「信賞必罰」のなかで、政治思想としての「信賞必罰」の「道義」的思想を「他力本願の仏教」「蓮如や親鸞の教義」では説かなかったという。もし真宗の門徒のあいだにそうした「正を踏んで恐れざるの感慨」があったとすればそれは「儒教や武士道の感化」であったという。ここでは「蓮如や親鸞の教義」について否定的に紹介しているが、これはあくまでも門徒の「道義」「正を踏んで恐れざるの感慨」という側面のことであり、蓮如、親鸞の信仰そのものについてはなかった。