

長谷千代子・別所裕介・川口幸大・藤本透子編
『宗教性の人類学』

——近代の果てに、人は何を願うのか——

法蔵館 二〇二二年三月刊
A5判 三九四頁 四〇〇〇円＋税

鈴木正崇

本書は民博での共同研究「宗教人類学の再創造」へ滲出する宗教性と現代世界」の研究成果で、宗教人類学を批判的に継承し、宗教概念の使いにくさを自覚しながら、古さと新しさを混濁させて再構築を目指す意欲的な論集である。編者の一人の長谷は、宗教とは距離を置いていても、日常生活の中に不意に宗教らしさが舞い戻るといふ自己の体験を紹介して研究に再考を迫る。本書は、「宗教」に加えて「宗教性」という補助線を使って近代の文脈での「宗教性」の再考の可能性を問いかける。「宗教性」の領域とは、「従来の宗教概念と歴史のつながりを持ちながらも、それとは少しずれた形で宗教的实践が行われる範囲のこと」（一五頁）とする。歴史的・政治的・文化的・社会的にも異なる地域、民族、宗教の事例を、実践者の立場から考える論考で、現代宗教とは何かと問いかけている。構成は以下の通りである。

序論 今、宗教をめぐる何が問題なのか

長谷千代子

第一部 宗教研究の歴史と現在

第一章 宗教研究と日本の宗教人類学

田中雅一

第二章 宗教人類学を歴史化するー霊的存在をめぐって

長谷千代子

第三章 宗教的なものが滲出すると感じるのなぜなのかー

霊長類学・道徳心理学・進化生物学による宗教論

矢野秀武

第二部 革命思想の経験

第四章 儒教と祖先祭祀に見る現代中国の「宗教性」

川口幸大

第五章 「生態文化」をめぐる政治と宗教ー現代チベットの

環境主義運動から 別所裕介

第六章 聖者になる過程ーカザフスタンにおける近代化の経

験とイスラーム 藤本透子

第七章 コミュニティへの希望と宗教団体ースロヴァキアに

おける社会貢献活動の展開 神原ゆうこ

第八章 イギリス、グラストンベリーの女神運動ー宗教、フ

エミニズム、ペイガニズムの狭間で 河西瑛里子

第三部 日本の経験

第九章 戦後慰霊を再考するー政教分離フィルター濾過後の

残留宗教性 西村 明

第一〇章 日本の人権受容における宗教文化的土台

施 光恒

第一一章 ヴァナキユラー・スピリチュアリティー沖繩にお

ける聖地経験と（地域）のあいだ 門田岳久

第二章 台湾における宗教的实践と政治―多義的な日本像を介して

藤野陽平

序論では、宗教を巡る問題点を整理し、人類学に留まらず、政治学、宗教学、社会学、民俗学の成果を柔軟に取り込み、「人類学的視点を核心に置きながらも、宗教性の領域で繰り広げられる人々の諸実践の現代的意味を明らかにする」（二六頁）ことを目指す。従来の問題点は、宗教を排除して世俗領域の輪郭を厳格に定めたり、宗教を専門的に研究する学問の一つに限定したことが問題であった。現代世界では、世俗主義の推進、政教分離原則の徹底、マルクス主義的宗教観の導入などで世界各地で宗教の輪郭を定める概念操作が行われ、これへの適応と反発を示す宗教実践が出現し、「宗教」の用語の意味と価値が変化した。本書は宗教概念と宗教実践の結合を自明視せず、概念イメージや政治作用に惑わされず、政教分離の自己目的化や世俗と宗教の峻別を避け、人々が（霊的レベルも含めて）本当に希求する実践を尊重し、宗教、社会、政治の概念を柔軟に使いこなす言語表現と思考方法を重視する。

第一部では、宗教研究の歴史と現在を主題に、主として人類学者の宗教の捉え方を振り返り、現在の問題点を浮き彫りにして今後を展望する。宗教研究の難しさ、人類学的な宗教概念にこだわることの問題点が明らかになる。

第一章は人類学の宗教研究を概観し、未開と文明、大伝統と小伝統、意味と権力へと主題が移行した経緯を検討する。日本人類の宗教的営みの共通性、宗教の起源論、宗教概念の問題、世俗と宗教の区分などである。言語化以前の生物学的・心理学的な向社会性、道徳性の問題を論ずる霊長類学者、進化生物学的な宗教学史をまとめて準言語的コミュニケーション（儀礼・舞踏・音楽）を取り上げた科学ジャーナリスト、進化生物学的な視点から言語化された観念の動きを論じた哲学者の議論を取り上げる。検討課題は、他者の助け方、何を正しいと感じるか、リズムに合わせる能力である。宗教人類学の宗教概念論、言語論的転回とは異なる視点を導入することで、宗教の実体化や進化主義、アナクロニズムに陥る傾向を克服する方法を提示する。

第二部は「革命思想の経験」を主題に、宗教と非宗教の分離、相互の柔軟な読み替えを検討する。共産主義革命を経験した地域での宗教概念が人々の生活実践に与えた影響と変容の過程を論じて、日本と比較する。民衆が近代的な宗教概念や制度と否応なく向き合い、宗教概念が日常に浸透した地域で巻き起こった反宗教キャンペーンも検討する。

第四章は中国大陸でのマルクス主義的な「宗教」概念を論じ、一部の知識人の儒教観、漢族の祖先祭祀の実践とは噛み合わないことを指摘する。問題点の第一は中国では共産党が定義する「宗教」は研究者が使用する宗教とは異なり相互に緊張関係が生じること、第二は中国共産党は儒教を「宗教」とは認めないが次第に「宗教」の領域に組み込もうとする動きがあること、第三は儒教そのものが社会進出を果たし公領域に進出する時に葛藤が生じること、第四は儒教や「宗教」の概念には言動

では戦前は機能主義が主体であったが、戦後は佐々木宏幹と吉田禎吾が構造機能主義を導入して、シャーマニズムや象徴と世界観の研究が宗教人類学と呼ばれるようになった。文献研究の比重が高く事例は日本が主体で、支配と排除、権力関係の考察が弱いなどの問題点があった。一九八〇年代以降は、海外のフィールド研究が本格的に展開し、宗教研究よりは民族誌や地域研究が主体となって精緻化したしたが、蜻蛉化の傾向もあると問題点を指摘した。

第二章は霊的存在を巡る研究の動きを考察する。最近ではアニミズムやシャーマニズムの研究を踏まえて、人間が外界の森羅万象と社会関係を取り結ぶとするヴィヴェイロス・デ・カストロの存在論的人類学が登場し「宗教」の枠組みを越える視点を提供した。本章では「霊的存在」概念が依拠してきた宗教観を「歴史化」の手法で検討し、文脈化、本質主義、実体的定義を批判する。儀礼や制度に注目するフィッツジェラルドの宗教概念批判を基準として、タイラー、スパイロ、ガスリーが前提とした宗教観を主体・対象・媒体の三者の相関関係の視点で検討する。霊・人間・動物の接近と融合を説く存在論的人類学を評価する一方で、宗教人類学者の暗黙の前提である近代西洋的な宗教観と現地の宗教的感覚とのずれを明らかにする。研究者と現地の人々の相互の変容の動態を考慮して今後の課題を提示する。

第三章は本質論的な宗教概念に依拠せずに、宗教らしきものの領域やその外側への滲みだしや越境を、進化生物学や道徳心理学など、自然科学的色彩の濃い研究を用いて論じる。主題はや認識の変化はないことを指摘する。「宗教」は近代にあつては時代遅れのイメージが付き纏い、政教分離も明快で宗教を忌避するか、無縁と感じる人々が大半である。しかし、近年、国家が儒教を国民道徳や文化として宣伝した結果、儒教国教化を知識人の一部が唱え「宗教」用語の再利用や回帰の動きが生じている。最終的には道徳が大事という認識に落ち着き、「宗教」は倫理や道徳に代替されていく。

第五章は中国国内の少数民族、チベット人に関わる政治と宗教を主題とする。現代チベットは抑圧された厳しい状況にあるが、仏教や民間信仰は命脈と力を維持してきた。ただし、二一世紀以降、「生態文化」という新たな概念が政府主導で導入され、国家と国土を概念的に分離して国家統合と国土維持に関わる新たな資源とする施策が導入されて大きく変化した。国家による文化のレッテル貼りは、人間集団から自然環境へと対象をシフトさせ、環境移民も実施された。国家の官製「環境主義」は、政治と環境、エスニシティとエコロジーを接合する試みであったが、国家と地元民の環境保全の思考は食い違ふ。国家が「民族の政治集団性」を閉じ込めても、「宗教性」は生態文化の表象を通じて在地の実践に紛れ込んで外に表出する。中国では「民族」も「生態」とも国民統制の道具に過ぎず環境主義は限界を持つが、「自然に対する宗教性」はどこかに浸透し、国家や政治との葛藤は続く。

第六章は社会主義を経験したカザフスタンのイスラームの歴史的動態を聖者崇拝に焦点を当てて検討する。ソ連初期の時代に学識豊かで呪術的力を持つと信じられた人物は聖者とされ、

墓廟破壊にも拘わらず崇敬を強めてきたという。学者・知識人のマシュフル・ジュスプが死後に聖者となりレニンと並置された事例を取り上げる。カザフスタンでは死者への敬意を籠めてクルアーンを朗誦する慣行があり、この事例はイスラームの伝統には反しない。しかし、現在では学者は世俗的とする社会主義的な見方と、信仰の純化を目指すサラフィー主義の浸透という両極の間で、聖者崇敬は挑戦を受け、民衆は微妙な均衡調整を強いられて動揺している。エネルギーの獲得と貯蓄という現代的な言説の参詣が登場して、近代的な宗教概念に翻訳されたデインを肯定するか、否定するか岐路に立つ姿が描かれる。

第七章はスロヴァキアの地方都市の宗教団体の社会貢献活動の考察である。宗教と世俗の二元論の見方をとれば、宗教団体は宗教、市民団体は世俗だが、教育や福祉の社会貢献活動は重複する。カサノヴァの公共宗教論を援用し、社会貢献活動の捉え方を検討する。元々慈善活動に積極的なキリスト教を文化的背景とする地域では宗教団体の社会活動は必然で、非宗教的団体と同様の活動を行う。しかし、起源と文脈の差異が双方のコミュニティづくりの方向性の違いを生む。包括的なコミュニティが形成困難な都市空間では、宗教団体と市民団体が共に活動を展開し相補的に同じ社会を支え、両者の曖昧な並存がどこにも属さない人を取りこぼさない複層的なセーフティネットとして機能する。宗教概念や実践には大きな変化がないが、「宗教」に対する眼差しは社会主義時代とは異なる方向に向かう。

第八章はイギリスのグラストンベリーの女神運動を取り上げる。この運動は一九七〇年代のアメリカで、フェミニストが創ると実践は、美術と芸術の境界領域で世俗性とも親和的な宗教性を作り出す。

第一章は政治学の観点から宗教性を論じる。教育現場から人権の概念を再検討し、日本的受容の宗教文化的土台を明らかにする。現代リベラリズム論の中立性原則を確認した後、人権の定義を行い、人権と文化や宗教の関係性、人権受容の背景を検討する。自我観・道徳観・成長観が人権理解の基礎にあると考へて、日本に特徴的な人権教育や人権啓発運動の実践を展望し、人権の日常的理解と背後の道徳観との密接な繋がりを指摘して、滲出する宗教的意識を明らかにする。日本人は一生をかけて多様な他者の視点を内面化し、絶えざる反省を経て成長し、死者や山川草木や動物とも関係性の中にある独自の生命主義を共有する。西欧の人権の理念は啓蒙主義的で世俗的であるが、日本の人権概念は宗教性が浸透し日常の道徳意識の体系の一部に組み込まれ、他者との関係を律する規範として受容され

た。

第一章は現代社会に滲み出る宗教性として、スピリチュアルな志向性を持って旅する人々の語りや実践に注目し、メディアやツーリズムなどの消費文化の文脈で再編される宗教性を検討する。事例は琉球・沖縄の創世神話や王権儀礼で重要な位置を占める斎場御嶽や久高島を独自の体験を追求するために訪れる人々の語りである。伝統的な宗教実践者でも世俗的な旅行者でもない人々が、自らを地域に埋め込んで展開するヴァナキユラー・スピリチュアリティを考察した。個人を起点とする宗教性は、市場経済に巻き込まれて消費され、意志と選択による

出した女神を崇める信仰である。現代ベイガニズムの魔女術を源流とし、多様な教義と実践を混濁させて儀礼・瞑想・絵画・歌を通じて他者や神霊と交流する。フェミニズムや対抗文化などラディカルな社会改革を目指す運動の影響が強く私事化が顕著で、従来の「宗教」の意味や価値が問い直される。多様な選択肢と柔軟な戦略があり、反父権社会の運動を通してフェミニズムに接近、フェミニズムから宗教に回帰、自立した女性のロールモデルの探求、スピリチュアリティへの展開などがある。強制的な反宗教キャンペーンの不在が運動を支えてきた。ポスト社会主義圏との差異が顕在化する。

第三部は「日本の経験」が主題である。日本では国家主導の反宗教キャンペーンは行われず、政教分離原則が徹底化されて、戦後の人々の宗教的实践に大きな影響を与えてきた。

第九章は公共的な慰霊の場に出る宗教性を論じる。政教分離原則は、濾過装置（フィルター）のように政治や公共の領域で行政が「宗教」を分離して取り除く仕掛けで、法制度で対象化された「宗教」は分離の網の目で濾過装置を通り抜けない。教団や宗派などの集合名詞で認識される組織的宗教がそれである。他方、濾過装置を潜り抜ける現象があり、「宗教性」として生活実践の中に埋め込まれる。政教分離と信教の自由の原則に配慮した慰霊の実践を、高尾みころも霊堂、知覧特攻平和会館、災害復興記念の天女像、慰霊塔の平和の女神などの事例で検討する。厳粛な宗教的雰囲気求められるが、特定宗教の色彩が滲むことは望ましくない公共の場で、芸術家は「ゆるやかな宗教性」の映像や図像を生みだした。慰霊の表象

実践を創出し、伝統宗教から一旦は離脱するが、再び新たな角度から接合する。宗教の脱制度化と個人を起点とした宗教性と既存の宗教伝統の関連付けを問う。

第二章は台湾の事例で宗教実践と政治との関連を通じて多義的な日本像を探る。台湾のキリスト教徒の宗教実践では、日本統治を経験した世代と戦後世代とは、日本が異なる文脈の下で重要な意味を担って立ち現れる。台湾民政府という政治的なキリスト教徒は、靖国神社は宗教ではなく記念と考えて、靖国の台湾人と天皇陛下との関係は継続していると主張し、「君が代」や靖国に宗教を読み取る日本人の認識とは異なる。日本との関係性は文脈によって相互連関し、時に政治性を帯び、日本の意味と象徴は多義的になる。個人と国家のアイデンティティ模索の過程で媒介項となる日本が政治と宗教の関係を再接合する。宗教実践は、重層化した植民地主義下での公共圏とアイデンティティの問題ともなる。

終章は編者の共同執筆で、各章の考察を踏まえ、序章で提示した①宗教概念からの決別、②宗教概念への回帰（リニューアル）、③宗教概念の肯定的継続使用、④宗教概念の否定的継続利用、という枠組による分析の有効性を検証する。同時に予期していなかった発見や今後の課題についても言及しながら全体を総括する。

本書は一九七〇年代以降、ポスト世俗化の状況下で起こった宗教概念を巡る議論を踏まえ、スピリチュアリティ論を意識しつつも、「宗教性」をキーワードに研究の可能性を広げた試みとして評価できよう。ただし、目的は「人々が宗教概念や制度

の存在を踏まえて自らの生活を構築する言語的・身体的実践を資料として、近代的人間性の短期的変動を論じる」（七九頁）ことであり、「脱制度化」「長期波動」「メディア」は課題として残った。最近の人類学的宗教研究は、近代の合理主義を越えてリキッド・モダニティが論じられ、呪術の近代化、宗教の政治化や社会参加、宗教的要素の拡散とパッケージ化、脱制度化、私事化、スピリチュアル・マーケット、存在論的人類学による宗教概念の乗り越えなど新たな成果が生み出された。研究対象も、移民、難民、複数文化を生きる境界人、性的マイノリティ、貧困、失業、高齢、介護、障害、神経症、災害などの困難に直面する人々へと大きく舵をきった。世界の苦難に対応する宗教研究の刷新は緊急の課題である。

本書は、「宗教性」をキーワードにして従来の研究を深化させ、ポスト社会主義、人権教育、社会貢献活動など新たな主題を論じることを可能にして、複雑で流動化する現代世界を比較検討する土壌を生み出した。ただし、「宗教性」は余りに包括的で融通無碍な概念であり、「宗教」という西欧由来の言葉を残す限り、宗教の実体概念が忍び込んでしまう。このジレンマを乗り越えるには、「宗教性」を「方便」として使いつつ成果を深めて「智慧」を得るしかない。コロナ禍を体験し、新冷戦時代に突入した危機の時代にあつて、目まぐるしく動く社会情勢に即座に対応する新しい概念の構築や分析枠組の刷新が求められている。

鈴木正崇著

『女人禁制の人類学』

——相撲・穢れ・ジェンダー——

法蔵館 二〇二一年八月刊
四六判 三七一―一五頁 二五〇〇円＋税

小林 奈央子

はじめに

平成三〇（二〇一八）年四月、京都府舞鶴市で行われた大相撲の地方巡業において、土俵上で挨拶していた市長が倒れ、観客女性らが「女人禁制」とされている土俵に上がって救命措置にあたった。行司による場内アナウンスにより女性らは土俵から降りるよう指示されたが、この出来事は直ちにメディアで大きく取り上げられ、騒動となった。またこの一件で「女人禁制」に関して世間の関心が集まり、山岳、霊場の女人禁制についていくらか執筆があるだけの評者のもとにさえ突如複数のマスコミから取材依頼が入った。それゆえ、「女人禁制」と題するまとまった一書（『女人禁制』吉川弘文館、二〇〇二）をすでに刊行し、その中で相撲に関する女人禁制についても記述している著者のもとには相当数の取材依頼があつたであろうことは容易に想像がつく。果たして、本書によれば、そうした取材依頼は十七社に達し、それらの取材攻勢に「理論武装」するため、著者は改めて過去の文献に当たったという（一三三頁、三六

五頁）。そして、取材を受ける中で「女人禁制を考え直す機会が与えられ」（二頁）、文化人類学の立場からの考察を主軸に、民俗学や宗教学など他の学問分野の成果も取り込みながら、女人結界および女人禁制について論じたものが本書である。

本書の構成と各章の内容

第一章は、本書刊行の契機となった相撲をめぐる女人禁制について、「相撲と女人禁制」という章題でまとめられている。十六の項目があり、章末に「現代の相撲の女人禁制関連の出来事」と「近世・近代の相撲に関する出来事」の二つの年表が付されている。

第二章はすでに発表されている「穢れ」と女人禁制（『宗教学民俗研究』第二七号、二〇一八）で論じられた内容を盛り込みつつ、大幅に加筆修正を加えたもので、「穢れと女人禁制」と題し、二十二の項目が立てられている。穢れがどのような歴史の変遷を経て把握されてきたか、女人結界や女人禁制がどのように成立したのかについて複眼的な視座から考察している。

第三章は、「山岳信仰とジェンダー」という章題で十四項目が立てられている。山岳信仰におけるジェンダー視点の重要性というテーマは、平成十七年（二〇〇五）の「第19回国際宗教学宗教史会議世界大会東京大会」のパネル「山岳信仰と修験道の展開」から著者が高い関心をもって取り組んでいるものでもある。ここでも章末に「近代女人禁制関係年表（大峯山を主とする）」と「女人結界の解禁をめぐる修験三本山と護持院の協議」の年表が付されている。

以下、各章の内容について具体的に見ていきたい。

第一章では、相撲の女人禁制についての言説や実践を歴史的な視点から再検討している。そして、禁制の根拠とされてきた「伝統」とは何かについても考察を試み、「伝統」が「近代」の対抗言説として浮上した点に着目して論を進めている。

考察の前に、舞鶴での大相撲地方巡業の一件をめぐる経過について時系列に整理し、この一連の騒動は「マスコミが主役」であつたと著者は指摘する。YouTubeに投稿された動画やインターネット上の書き込み、「解釈を一元化してイエスカノーで異なる意見を封じ込めるインターネットの暴力」の怖さ（二二頁）、ネット検索によってヒットする相撲と女人禁制に関する立証不十分な論文の拡散（二二頁）などがあつたことがそう指摘する理由であるという。

著者としては、マスコミはまず、平成十八（二〇〇六）年、東北大学大学院に「土俵という聖域―大相撲の宗教学的考察―」と題する修士論文を提出し、一般向きに「女はなぜ土俵にあげられないのか」（幻冬舎、二〇〇六）を執筆した脚本家の内館牧子に取材すべきであつたと述べる。しかしこのとき内館はメディアの前面には登場しなかった。この理由について著者は、内館が「土俵は結界である」として条件つきで現状を容認する立場であり、マスコミから「意図的に避けられた」（二二頁）からであろうと推測する。他方、著者に取材が殺到したのは、先にふれた「女人禁制」の著書があることと、女人禁制について「中立性を保っていると思われたこと」にあると分析している（一三三頁）。

続く項目では、官房長官時代に土俵の女人禁制に疑義を呈し日本相撲協会に意見した森山真弓や、大阪府知事として知事賞の贈呈を自ら土俵上で行いたいとの意向を日本相撲協会に示した太田房江などの事例を振り返り、「土俵の女人禁制」の意識化、言説化の過程について検証している。そして、「土俵の女人禁制」の問題化に関わる重要な要素である「本場所」初日前日の「土俵祭」と千秋楽の「神送りの儀」に関して詳細な考察を行っている。それによれば、土俵が聖域であるという意識は関係者の間にいまも残っているが、土俵で祀られる神は、名前も持たない「カミ」であり、文献上でも一定せず、江戸時代の相撲文献の大半で記載がないという。さらに現在の土俵祭で祀られている相撲三神（戸隠大神・鹿島大神・野見宿禰）は、終戦直後に大相撲が復活した際、第二十二代木村庄之助がGHQに付度し、祭神として祀ったことが始まりとのことである。また、土俵の四方に立てられていた四本柱の撤廃や吊り屋根への変更も、力士の動きを撮影しやすくした昭和二十八（一九五三）年から始まったテレビ中継への対応であるという。つまり、「伝統は容易に変えられる」（三六頁）と指摘する。

一方、千秋楽の表彰式と神送りについては、土俵上で表彰式のとに神送りが行われる現行の式次第が問題であるとする。表彰式に先立って神送りをすればそこにカミはおらず「男女を問わず、誰が上がってもいいはずである」（四〇頁）。また、表彰台を土俵の外に特設して表彰式を行うことでも問題は解消されるが、いずれの改革案についても日本相撲協会が真剣に検討した形跡がなく、「対応策を先送りしてきた」（四一頁）という。

本相撲協会が「伝統」にこだわり、現在に至るまで改善策を講じなかったことの怠慢が見えてくる。

第二章では女人禁制の問題に常に関わる穢れについて、山岳信仰の女人禁制を中心に、関連する祭りや芸能も交えながら、穢れの言説・表象・実践の歴史的变化を考察している。

江戸時代までは多くの山々が信仰の対象で、里と山の境界に「女人結界」が設けられ、女性の山岳登拝は恒常的に禁じられてきた。これを一般的に「女人禁制」と呼ぶ。著者は、前者『女人禁制』二〇〇二より、牛山佳幸などの研究を引きながら「女人結界」と「女人禁制」の用語の違いを指摘しており、本書においても前者は「法制用語」、後者は「經典用語」とする。そして、牛山が説く、仏教の不邪淫戒に基づいて僧尼寺への異性の立ち入りを禁じる「堂舎における結界」が女人結界・女人禁制の始まりであると説く説に対して、著者は、山岳霊場での仏教以前の「山の境界」の慣行に由来すると推定し、「開山伝承」に着目する。「開山伝承」では、「僧侶や在家の行者が狩人（獵師）に導かれて山頂登拝を遂げ、神仏に出会って帰依して祭祀者になる」。山の神や霊は女性で、地主神の多くも女性であったため、山では一般女性の排除と女神への畏敬という両義性が顕在化したとする。また、平地民は「山の境界」を強く意識したが、それに仏教の影響が加わり、山岳霊場は仏教の聖域の「清浄地」として確立し、「山の境界」は結界に読み替えられ、「山の結界」や「女人結界」に展開したとする。しかし、著者自身も「史料上での探求は難しい」（九九頁）としているように、仏教以前、あるいは「仏教以前の女性観」（一

本章の後半は、「伝統とは何か」を考えるために、相撲の歴史を遡って考察している。大相撲の歴史において、とりわけ大きな転換となったのが、明治四十二（一九〇九）年の国技館（当初は常設館）の開館である。それ以降表彰式が始まり、相撲は擬似スポーツになった。さらに国技館という名称から「相撲は唯一の国技」という言説が一般化すると、「国威発揚の願いが託され、政治家や軍部に利用されて、国民の形成と統合に寄与した」（四六頁）。昭和になり、土俵屋根の屋形が母屋造りから神明造りとなって皇祖を祀る伊勢神宮と結びつき、天皇の聖性高揚、「国歌」君が代が斉唱され、幕内優勝力士に天皇賜盃拝戴を行うようになる。著者が主張する近代の「創られた伝統」の経過と、それがいつの間にか浸透して「正統性の根拠」（六一頁）となることが説得力をもって示される。著者は相撲がナショナルリズムと結びつくことによって土俵の神聖化が進み、「土俵の女人禁制」の禁忌が暗黙裡に定着していったと推察する。そして、その「伝統」の名のもとに権力が構築され、権力を行使する制度が出来上がる。さらにその出来上がった世界は「圧倒的に男性中心主義に基づいてジェンダー化された世界」（六六頁）であると述べる。

著者は本章の最後で、相撲は「スポーツでも神事でもない」、相撲の本質は興行であると明言する（六七頁）。興行としての面白さを追求する中で変化した伝統もある。しかも、大相撲の「伝統」の実態は、「近世の儀礼」（土俵祭と神送り）＋「近代の儀式」（表彰式）＋「現代のイベント」（内閣総理大臣杯授与）の「異種混濁」（六九頁）であるという。にもかかわらず、日

一（一頁）によって断じることが推測の域を出ず困難である。また著者は「仏教以前の禁忌」について、「日本民俗の本質に根差すとされているもの」（一三四頁）として後述しているが、これも議論があるところであろう。

項目の7から12までは「女性の穢れの時代的変化」としてまとめている。著者は、穢れを大きく三段階に分けて考え、第一段階は、九世紀後半以降で、従来の禁忌が法制化され、仏教の影響で女性の山岳登拝の帰省が確立した時代、第二段階は、室町時代後期以降で、「血盆経」が女性の生理的出血と罪業を結びつけ、女性のみが墮ちる血の池地獄を説いて血穢を強調して女性の負性が強まった時代、第三段階は、江戸時代中期以降で、講の発達で民衆の山岳登拝や女性参詣者が盛んになり、禁忌が意識化され民衆化した時代とする。そしてそれをさらに、平安時代の穢れの「規則」の整備、仏教による「教義」の影響、近世の民衆化と講や社寺の「組織」の整備と穢れの固定化という大きな流れによっても把握する（一一二頁）。弘仁・貞観・延喜の三つの律令の補助法令による穢れの規定の成立、そしてさらに仏教による「女身垢穢」「变成男子」「五障」などの女性蔑視思想や、仏教戒律の「不邪淫戒」の影響という流れは、従来の先行研究や著者の前書でも説かれてきたことではあるが、より多くの先行研究を限なく通覧し、改めて整理し提示している。

項目13から17は、修験道や山岳信仰における女人結界・女人禁制の問題を論じている。特に戦後女人禁制の伝統に改変を行った東北の出羽三山、「結界」はあっても女人結界・女人禁制

山上ヶ岳の女人禁制について、①②の小項目を設け詳細に論じている。ここでの記述の多くは前書『女人禁制』(二〇〇二)でも記されている内容であるが、本書では禁制と解禁に関する、関係者による教団機関誌や新聞などへの寄稿文なども多く収録され、より詳しい背景が理解できる。また、前書刊行以降に詳細が明らかになった、役行者一三〇〇年の御遠忌(二〇〇〇)を契機とする女人結界廃止に向けた議論、山上ヶ岳を含む「紀伊山地の霊場と参詣道」がユネスコの世界文化遺産に登録される(二〇〇四)に際し結成された奈良の市民グループ「大峰山女人禁制」の開放を求める会の活動についても詳述している。特に、役行者一三〇〇年御遠忌の女人結界解禁に向けた議論の過程については、章末の年表も含めて時系列に整理され、当時修験三本山(醍醐寺・聖護院・金峯山寺)や護持院がどのような協議を重ねていたのか可視化できるようになっている。改めてその経過をたどってみると、まさに関係者で「真剣な話し合いが行われ、女人結界は撤廃の一手前まで行っていたことがわかる」(二七七頁)。この一連の解除に向けた動きは、廃止決定を知らせるような新聞記事が先んじて出てしまったことや、同時期に女人禁制廃止を訴える奈良県教職員組合の女性を含むグループが登山したことで、行者講や地元から大きな反発がおこり白紙となった。そこからは修験三本山を主体とした協議の機会は持たれないままですでに二〇年以上が経過している。

本章でとりわけ興味深い記述が、女人結界および女人禁制に関わる、世界遺産登録や日本遺産をめぐる問題である。世界遺産については、前述した山上ヶ岳を含む「紀伊山地の霊場と参詣道」(七五頁)であると記述されており、いささか険のある言い回しがなされていた。しかし、本書では人権の立場に立った禁制反対派の主張がなぜ起こるのかを、客観的な視点から丁寧に説明しようとしている。

第三章は「ジェンダーの視点」から「女人禁制の行方とジェンダー」までの十四項目が立てられている。ここ数年の宗教とジェンダーに関する研究を広く参照し、「修験道、山岳登拝講、僧侶や行者は、男性主体で構築したジェンダー化による儀礼・制度・組織を生成してきた。暗黙裡に受容してきたジェンダー規範の内面化を再帰性(reflexivity)で覆さない」と、議論を前に進めることはできない(一九四頁)とし、山岳信仰研究におけるジェンダー視点の必要性を述べる。また、「伝統」(Tradition)に関する言説の再検討も本章の重要なキーとなっている。「ひとたび『伝統』の概念ができ上がると、いつのまにか独り歩きして、強固な持続性や固有性を形成し、『伝統』の名のもとに権威が構築され、権力を行使する制度ができ上がる」(九五頁)、「創られた伝統」は次第に民衆の中に浸透し、正統性を語る根拠になる(二〇一頁)。この点は、「伝統」を理由に禁制が維持され続けてきた山岳霊場の女人禁制をめぐる議論では特に重要である。

本章では前半、寺社や山岳霊場などの女人結界が、明治五(一八七二)年に太政官布告第九八号で解禁された経緯や解禁以降の各霊場の対応についてまとめている。穢れが「規則」→「教義」→「組織」の流れで定着したのち、女人結界解禁後の近代ではさらにそれが変化し複雑化したという。また、大峯山・

の記録がなく、女性の禁忌が柔軟に対応され、状況に応じて読み替えられてきた九州の彦山、中世には女性に独自の対応してきた伯耆大山などを取り上げ、女性の穢れや禁忌は「霊場の地域性や個性」(二五二頁)によって多様なあり方や解釈があったことを指摘している。

項目18から22では、従来、ケガレ(民俗概念)と穢れ(歴史用語)など、それぞれの学問分野で異なる方法論を用いて穢れを定義しようとしてきたものを一般論化しようとして試みている。ただ「明確に定義し一元的な概念で把握しようとする」と膠着してしまう。そのため本書では、「ケガレあるいは穢れは関係性の中で変化し、政治・社会・経済と連動して多義性を帯び、歴史的に変化する流動性を持っていたことに留意したい」とし、コスモロジー(cosmology)とイデオロギー(ideology)と、この二つの方向性から「共時的」に一般化して把握する試みを展開している(一五八頁)。「穢れ+ケガレ」がイデオロギー性を帯びると負性を持つ「不浄」(impure)と結合し排除を強化する。他方「穢れ+ケガレ」がコスモロジーに展開すると、排除と包摂の両義性は生成に転換し、力を帯びて超越的な作用を及ぼす。「女人禁制」を差別として糾弾する人々は「穢れ+ケガレ」が生み出すコスモロジーは全く考慮せず、前近代の悪しき慣行と見なし無視する(一六二頁)ため、禁制反対派と維持派の創造的対話が困難になるとする。前書『女人禁制』(二〇〇二)では、「女人禁制」という「用語自体が差別という様相を当初から含み込んだ印づけがなされた概念」であり、「フェミニズムやジェンダーの研究者にとっては格好の餌

章のまとめと本書全体のまとめを兼ねる形で配されている。ここでは近代の創出である「伝統を取捨選択していくこと」が大事件であるという著者によるかねてよりの主張も見られるが、「女人禁制の言説や実践には、男性中心主義によるジェンダー規範が内面化され、性役割や権力配分の不均衡が固定化して継続してきた。…女人禁制に関わる『規則』『教義』『組織』に関してジェンダーの視点を入れた再考が求められよう」（三〇一頁）との言葉もあり、さらに「行為主体」である女性たちのネットワークによるエンパワメントの重要性にも言及している。従来著者の主張より、ジェンダー視点の導入を一步踏み込んだ形で論じている。

おわりに

以上、本書の構成に沿って内容を紹介し、評者なりの視点から概観してきた。本書のキヤッチコピーには「女人禁制」「女人結界」の問題について、「暗黙の前提を覆し、賛成か反対か、『伝統』と『差別』の二者択一を乗り越えて、開かれた対話と議論を促すための基礎となる考え方や資料を提示する」とある。評者も含めこれまでどうしても二者択一の議論に陥りがちであったところから、意識的にそれを克服しようという腐心し、試行錯誤した著者の尽力の跡が随所に感じられた。著者自身も述べているように、女人禁制は「様々な要因が絡み合い、関与する者の立場が重層化し複雑化して捻れ錯綜している」（三〇二頁）問題である。そのもつれを、開かれた対話や議論を促すために解きほぐそうとすることはたやすいことではない。また、

「伝統」や「穢れ」などこれまで「なんとなく」理解してきた（理解した気になっていた）言葉について、歴史の変遷をたどり、モデル化するなどして可視化することにも挑戦している。

さらに、著者は「山岳信仰とジェンダー」（山岳修験）別冊、二〇〇七）など、山岳信仰研究のなかではいち早くジェンダー視点の重要性に言及していたが、従来の研究では性別による非対称性や権力関係などについて、ジェンダー宗教学の観点からは十分とはいえない面もあった。それが本書では、川橋範子などジェンダー宗教学を牽引してきた研究者の諸研究を網羅し、積極的に議論に取り入れられている。本書はジェンダー宗教学からの批判に対する著者からの「誠意あるリプライ」とも読み取れた。

一点、残念なところは、第三章の最後の一文である。山上ヶ岳の地元である洞川の過疎化や少子高齢化、講社の減少や教団の衰退、信仰の希薄化などから「女人禁制の再考の時期は近づいているのかもしれない」と結んでいるが、ここに付された注の「『名譽ある撤退』を決定する時がいつかやってくるようにも思われる」という一文である。「名譽ある撤退」を選択できるのは、既得権を握った側だからである。この一言に女人禁制の行方を決めるのはなおも男性であるのかという思いがした。とはいえ、本書以上に「女人結界・女人禁制」について幅広い視点から考察し、懇切丁寧に説明しようとした研究は今までになく、また、著者の膨大な知見、頼まれな情報処理能力を考えると、今後出てくるかどうかはわからない。「女人結界・女人禁制」研究を代表する一書になることは間違いない。

研究ではなく、思想史研究と質的にどう異なる分析を導き出せるのかを明確に示すためにも、Coleの研究の一部を引用することに加え、たとえば一つの章を設けて下田氏自身が具体的な大乘経典のテクストを引用しながらそれをじっくりその方法で分析してみせるのがよいと思われる。

だがこれらは、問題点であると同時に、研究者たちが今後着目すべきポイントを指し示すものでもある。本書の意義のいくつかはすでに述べた通りであるが、それらに加えて、本書は大乘仏教の形成に関する多くの先行研究の内容を検討していることから、同テーマの重要な先行研究のリストを知る上でも有益である。インド大乘仏教を研究する者にとって、また仏典を含めた聖典論一般に関心のある者にとって、今後、本書は必読書の一つとなるだろう。

吉永進一著

『神智学と仏教』

法藏館 二〇二二年七月刊
四六判 iv + 三三二頁 四〇〇〇円 + 税

深澤英隆

本書は、著者の長年におよぶ資料発掘と歴史的・思想的探求をもとに書かれた論考群の集成であり、著者の仕事に啓発と刺激を受けてきた多くの者にとっては、待望の書である。書名に「神智学」とあることの画期性にまず注目したい。本書は、一九世紀以来の近代神智学を書名にも諷い、またそれを学問的に論じた、最初の日本語の著作であろう。この数十年における海外でのエソテリズムと、その中心的主题のひとつである近代神智学の研究状況の著しい進展を見るにつけ、日本でのこの分野の研究の遅れを痛感せざるをえない。こうした研究関心が、これもこの数十年進展の著しい日本近代仏教研究と交差し結実した成果である点に、本書の大きな意味がある。

本書の内容構成は以下の通りである。

I 神智学の歴史
序章 似て非なる他者―近代仏教史における神智学―

第一章 チベット行きゆつくりした船―アメリカ秘教運動における「東洋」像―

てに残った荒野がチベットであり、それがその他の雑多な秘教主義資源とあわせて、アメリカ人の意味世界の構築に与ったと見る。

第二章「近代日本における神智学思想の歴史」では、日本の「霊性文化・霊性思想」とアメリカのメタフィジカル宗教との関わりに焦点が当てられる。著者によれば日本近代において受容されたのは初期神智学ではなく、アメリカのメタフィジカル宗教の一部としてのそれであった。メタフィジカル宗教とは、一九世紀以来のあらゆる神秘主義、オカルティズム、精神実践、霊性思想のアマルガムが北米で作り出したオルタナティブな宗教潮流を意味するが、著者はそこに神智学、とりわけブラヴァツキー死後のいわゆるポイント・ロマ派の影響が強いこと、また三〇年代以降は低調化した協会に代わり「ポスト神智学協会」ともいべきグループが輩出したことを指摘し、その一端を紹介する。日本での神智学の歴史は、これまでほとんど説明がなされていないが、著者は二つの時期を区別する。第一期は、一八八九年の協会会長オルコットの来日前後であり、仏教青年を中心とした受容だった。第二期は、海軍機関学校教員でポイント・ロマ派の神智学徒であったE・S・ステイブソンが明治四〇年代に逗子にロッジを開いて以降、一九二〇年のJ・カスズによるアディヤール派ロッジの開設、一九二四年の大拙夫人ピアトリスによる京都大乗ロッジの開設などの時期であり、この時期の知識人層における神智学的概念や理念の受容・応用を著者は跡づける。一方、それまでの断片的な神智学受容に対し、戦後昭和期において神智学の体系的紹介に務めたのが

三浦閑造であった。今は忘れられたこの特異な神智論者の経歴と思想内容を、著者は丹念に跡づけている。

第三章「明治期日本の知識人と神智学」では、明治期における日本の神智学受容が跡づけられる。著者によれば明治期仏教における神智学受容は短期に終わったが、その原因として、日本ではオルコットの神智学思想以上にそのキリスト教批判がアピールしたこと、また西欧人が仏教を選択したという事実自体が重要であったことが指摘される。このことを前提として、続く各節で、姉崎正治と丁酉会、ポイント・ロマと日本人との関わり、ステイブソンの日本における活動、成瀬仁蔵と神智学思想、などが詳述される。とりわけ、日本では神智学がエントリックな思想というよりも「道徳を裏から支える超越的装置」として評価されたこと、またポイント・ロマ派から飯盛正芳が大本に移り、神智学の遺産が大正期の大本の興隆につながるなど、明治期の霊的思想が錯綜した状況を呈していたことなどの指摘が重要であろう。

第四部「仏教との交錯」では、書名にもなった神智学と仏教との関係が集中的に論じられる。第一章「仏教ネットワークの時代―明治二〇～二二年を中心とする仏教と神智学の交渉が描かれる。その一方のアクターはオルコットのような神智学者と、より広く「欧米仏教」と呼ばれた潮流に属する一群の海外仏教者であり、他方の日本側アクターは、英語に堪能な居士仏教徒と仏教改革をめざす若手僧侶たちであった。著者は両陣営が「セクト主義への批判、普遍宗教への関心、世界の仏教者の連

第二章 近代日本における神智学思想の歴史
 第三章 明治期日本の知識人と神智学
 II 仏教との交錯
 第一章 仏教ネットワークの時代―明治二〇年代の伝道と交流―
 第二章 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―
 第三章 平井金三、その生涯
 III 霊性思想と近代日本
 第一章 仏教雑誌のスイエーデンボルグ
 第二章 大拙とスイエーデンボルグ―その歴史的背景―
 第三章 らいてうの「天才」
 終章 神智学と仏教、マクガヴァンとその周辺
 解題 吉田久一から吉永進一へ 碧海寿広
 初出一覧
 あとがき

らは、世界諸地域の仏教運動をつなげる役割を果たした。しかし近年に至るまで、仏教研究はこうした交流の所産を誤った仏教とみなしてきた。著者はこの数十年における西洋エソテリシズム研究や欧米近代仏教研究の大きな発展と、それによる旧来の価値判断の変容を跡づけている。その際著者は、大拙をはじめとする近代仏教への批判やオリエンタリズム批判、それを修正する逆オリエンタリズムや戦略的オキシデンタリズムなどの議論が競合する現在の研究状況を正確に捉えている。そのうえで著者は、「純粹」で「真正な」宗教伝統を求め、評価する立場から離脱し、仏教が神智学との出会いのなかでハイブリッド化して行く様相を捉えようとする。

第一部「神智学の歴史」では、北米および明治日本における神智学の展開が跡づけられる。第一章「チベット行きのおつくりした船―アメリカ秘教運動における『東洋』像―」では、神智学の影響によって生まれた、アメリカの「秘教史の片隅に隠れている（……）幻想の領域」（四八頁）が探索される。著者によれば、もともと欧米の秘教主義の東洋表象の中心を占めたのはエジプトや中近東だったが、その後いわゆるマハトマ伝説とそれをめぐる奇跡的事象をブラヴァツキーらが喧伝し、チベットとインドの宗教資源が有力となった。世紀末にはヴィヴェーク・カナンダの渡米などもあり、一九世紀末以降の北米の秘教主義世界は、チベット・インドの東洋とスイエーデンボルグ主義、ニューソート、異星人世界などの思想・実践要素が混濁した、野放図な様相を呈してくる。この状況で登場する多士諸々を紹介しつつ著者は、アメリカ人の想像力が西へ西へと向かった果

帯、道徳的社會改善」などの関心を共有していたことを指摘する(一三二頁)。著者によれば、この一大イヴェントが成立したのは、「破邪顕正の風潮、メディアの興隆、各地の仏教結社、宗門の経済力と(中略)進行中であった仏教復興を、オルコット来日が一つに結びつけたこと」(一四九頁)によるものだった。残る諸節で著者は、同時期における仏教海外宣教会の成立、国際仏教雑誌の創刊等、日本の新仏教運動への当時の欧米仏教流行の影響を論じる。著者によればこうした東西の交渉は、「二方向の影響関係ではなく、むしろ同位的な共有関係でもあり、仏教の近代化が日本と世界で連動して進み始めたことを意味していた」(二六九—二七〇頁)。

第二章「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」—」では、あらためてまず神智学における仏教の意味が論じられる。総じて言えば、神智学にとってもつとも上位の仏教は上座部仏教であるが、同時にメスマリスティックな精神操作をも期待するなどの側面もあり、また日本仏教に対しては指導的優位に立つとの自己理解が明らかであった。一方明治二〇年代前半の日本仏教の側は、神智学の仏教興隆への利用価値は実感したものの、神智学思想そのもの、ましてやその秘教的側面には、関心が低かった。他方明治二〇年代から三〇年代にかけては、様々な意味で「新仏教」を標榜する仏教者が現れ、また汎神論が喧伝され、一部仏教徒がユニテリアンに接近するなど、知識層の宗教状況は流動性と折衷性を増していた。そうしたなかで神智学に積極的評価を下した存在として、著者は大久保格と古河老川、また古河の思想の土台となったユ

ニークな反体制思想家の田園嶺雲の宗教理解を検討し、宗教経験の重視を確認する。これに対し、明治三〇年代の新仏教徒同志会は、その脱呪術化傾向のゆえに神智学を退けた。ただこの問題は明治末期へと尾を引き、オルコットが去った後も、神智学が日本の宗教状況に大きな影を投げかけていることが指摘される。

第三章「平井金三、その生涯」では、明治期日本の流動的宗教状況を代表するような、しかしほぼ知られざる存在である宗教者の生涯と活動を追っている。京都出身の平井金三は、加藤咄堂や姉崎正治などの著名人を輩出した英語塾オリエンタル・ホールを経営、そこで仏教運動を行い、オルコット招聘にも貢献した。その後臨済宗僧侶として得度した平井は、不平等条約撤廃と仏教布教のためアメリカに渡り、神智学協会で講演をして宗教関連人脈をひろげ、シカゴ万国宗教会議では「キリスト教に対する日本人の本当の位置」を論じ好評を博した。平井は、なかでも日本宗教の神儒仏「総合主義」(Syntheticism)を強調した。しかし著者によれば、これは穏便な調和主義ではなく、過激な言葉で表現されるような奇烈な真理探求を背景としていた。帰国後、仏教による総合主義思想の拒絶にあった平井は、ユニテリアンに接近し、また道会の松村介石と心靈現象研究会をも組織し、心靈実験の実施と心靈研究の普及に努めた。晩年は京都で「三摩地会」を結成し、仏教の多様な精神修行とユニート等の精神療法を総合した行法の確立をめざした。著者は、平井の変転する精神遍歴に、この時代の宗教状況の、ときに矛盾するベクトルが共存していたことを指摘する。

第三部「靈性思想と近代日本」では、大拙を中心に、あらためて明治期仏教の思いがけない側面に光が当てられる。第一章「仏教雑誌のスウェーデンボルグ」では、秘教史上におけるスウェーデンボルグの影響がまず再検討される。スウェーデンボルグの影響の射程の長さを我々は見逃しがちであるが、「スピリチュアリズムとは、メスマリスムの文脈におけるスウェーデンボルグの再活性化から始まった」(二二二頁)という著者の指摘は重要である。またダーサの「仏教者スウェーデンボルグ」(一八八七年、邦訳名「瑞派仏教」)のような著作もあるように、すでに仏教とスウェーデンボルグ、あるいはニューソート等への関心は、欧米において交差していた。こうして、明治二〇年代前中期、日本の仏教雑誌には多くの神智学・スウェーデンボルグ関連の記事が掲載されたが、本章では石堂恵猛の記事を中心に検討がなされる。著者は、その論の妥当性は別として、こうした記事は東西の靈性比較と共通次元の探求の最初期の試みであり、これが大拙の比較靈性論にも繋がって行くことを指摘する。

第二章「大拙とスウェーデンボルグ—その歴史的背景—」は、いくつかの先行研究があるとはいえ、なお大拙理解の難所となっている大拙とスウェーデンボルグとの関係を扱っている。この問題の解明は、まずスウェーデンボルグのこの時代における内外での影響のあり方を十分に理解しないと難しく、その意味で、著者が取り組むにふさわしい課題であろう。本章ではまず、大拙に加えて古川、田岡、石堂、大久保保格らが明治二七年から三〇年にかけて発表した仏教と神秘主義関連の論考

の一覧が示され、検討されるが、その数の多さにまず驚かされる。大拙はそこで神秘経験と禪や三昧との同一視に異議を唱えているが、ではなぜスウェーデンボルグの紹介や翻訳にそれほど力を入れたのか。本章では、大拙のスウェーデンボルグ解釈に深く思想的に切り込んだ叙述が展開されているが、切り詰めて言えば、大拙は合理的な仏教理解や、仏教による来世や靈魂の否定などがスウェーデンボルグの所説と矛盾をきたすことに悩みながらも、ジェイムズの「諸相」をきっかけとして、また真言事相の発想も取り入れた創作的スウェーデンボルグ解釈を通じて、靈魂の有無を問うことのない新しい他界観を提起したと著者は結論づける。

第三章「らいてうの「天才」も、著者の背景知識が十分に生かされた章である。女性解放運動の平塚らいてうに靈性思想と実践への強い傾きがあったことは、すでに先行するらいてう研究で指摘があったが、著者はらいてうの「元始、女性は実に太陽であった」を詳しく検討し、またその時代背景を考察する。著者の分析によれば、同書には男女の別も生死の別も超脱することを促すような、神秘家のテキストを直接想起させる部分、さらにそれが「精神集中」「瞑想」などの「意志の力」で達せられるとする部分、あるいは受動的「催眠状態」での「偉大な力」の発現に着目する部分がある。著者はテキストの他の部分かららいてうが同時代の靈媒現象や、綱島梁川の自動書記を知っていたこと、また意志的現象のみでなく生来の靈媒が有する「天才」性に「一種畏敬」の念をもっていたことを指摘する。釈宗活のもとで参禅し見性を得たと言いつつも、なお受

動的な「幻視者への憧憬」があったことにより、らいてうの思想が「禪の亜流」に終わらなかつたと著者は言う。

終章「神智学と仏教、マクガヴァンとその周辺」では、再び日本仏教史において全く忘却されている存在が掘り起こされる。ウイリアム・マクガヴァン（一八九七—一九六四）の母親は、ジャーナリストであり、夫と奇妙な優生学宣布活動をしたのち、神智学に関わり、またマレットのもとで人類学を修め、母子ふたりでアジア各地を移動する。子マクガヴァンは一九一五年に本願寺派中学で英語教師となったのち同宗で得度、また欧米人向け仏教普及を目的とする「大乘協会」を設立。加藤玄智や宇野円空など同派の宗教学者なども会員となり、大乘仏教を名乗った最初の英字誌も刊行する。大拙の寄稿もあったが、何よりマクガヴァンの大乘理解に大拙の汎神論的な『大乘仏教概論』の影響が顕著であったとされる。のちにマクガヴァンはオックスフォードで仏教論により学位を取り、チベットへの冒険行ののち、ノースウェスタン大学の人気教授として生涯を過ごす。「近代仏教史の物語は、学知と信仰、帝国と植民地、仏教とキリスト教、合理主義とオカルト、東洋と西洋などの対概念でカテゴライズされたブレイヤーたちの物語というだけではなく、余白まで読み解いて行くことより流動的な物語が見えてくる」（一四五頁）という章末の言葉は、本書全体の意図と成果をよく表しているように思われる。

以上は、多数の新発見の一次資料と史実にもとづく非常に内容豊富な本書のあらましを示したのみであり、興趣に富んだ本

書の叙述を伝えるものではない。評者はあいにく仏教研究には通じていないが、この点は、本書の刊行に尽力された碧海寿広氏の解題が近代仏教研究のなかでの本書の意義を十分に論じている。氏は、これまで真宗を主たる対象として、その合理的で近代的な側面に着目がなされてきた日本近代仏教に対し、脱宗派的な研究視座から「無国籍の、霊と術の、脱宗派の仏教」（二六六頁）を解明した点に、本書の意義を見る。私見によれば、著者にこうしたことが可能となったのは、やはり著者が長くエソテリシズムの研究に携わってきたことが大きい。近年はアムステルダム大学などを中心に、宗教学の分野で、また他の諸研究分野でもエソテリシズム研究が盛んに行われているが、かつては正統宗教との軋轢、宗教一般以上に自然科学との距離が近く、またそれゆえに科学知に抵触すること、「民衆」ならぬ浮遊知識層を中心とすること、身体やそれへの「術」による働きかけの次元をもつことなどの理由で、宗教学の研究対象としては忌避されがちであった。しかし近世以来洋の東西を問わず、エソテリシズムは宗教状況の極めて重要な立役者だったのであり、現代宗教のみならず、宗教史そのものがエソテリシズムの理解なくしては解明しえないことが、近年理解されはじめた。日本の宗教研究は長く正統と認知された研究対象に拘泥しがちであったが、つとにそうした価値意識を突破していた著者であればこそ、本書のような著作を著すことができたと言える。

本書の第一の貢献は、多くの一次資料の発掘と同時代文献の博搜により、これまで知られずいた神智学と日本仏教との交

渉を描き出したことにある。その際、日本における交渉の詳細にとどまらず、海外における神智学、のみならずエソテリシズムの多様な思想と術が作り出した宗教—文化の地平が把握され、その大きな文脈のなかに日本仏教の動向も位置付けられていることが重要である。

また、こうしたリサーチに基づき、本書には実に多くの、これまでほとんど、あるいはまったく知られざる、また忘却の淵に沈んでいた人間や事象が登場する。読者はこうした多様な登場人物の出現にまず気を取られてしまうが、本書においては、鋭く確かな宗教史学的分析が随所に見られることを確認しておきたい。著者は、近代と反近代、国粹と国際化、合理性と非合理性、思想と精神—霊性的実践が交錯し競合するこの時代の特徴を的確に捉え、またこうした志向性が交錯するあり様を各々のアクターにおいて正確に見届けており、それによって時代のダイナミズムを生き生きと捉えることに成功している。

本書になお望むことがあるとすれば、以下の点である。本書では新仏教、国際仏教など、時代の先端部分の仏教と神智学との交渉が主題とされたのであり、問題がその点に集中したことは当然のことではあるが、そもそもこの時代の、またそれ以降の時代において、日本の仏教界全体にとって神智学とのコンタクトがどれほどの影響をもち、どのように評価されたのかについても言及が欲しかった。また逆に、神智学運動全体にとって、仏教という要素はどれほどの比重をもっていたのかも、気になるところである。ブラヴァツキーやオルコットが仏教を重視したのは確かであるが、神智学においてはもとより多様な宗教資

源が混淆している。またたとえばやはり神智学が盛んであったドイツなどでは、仏教要素はそれほど前景化しなかつたようにも見える。加えて、日本への神智学の流入に、本書で指摘された以外の回路はなかつたのか、ということも気になるところである。例えば、東京帝大の哲学教師、ラファエル・フォン・ケールである。ケールは、来日まではブラヴァツキーやアニー・ペサントの編集する複数の神智学雑誌の寄稿者であり、当時著名な秘教哲学者・神智論者であったカール・デュ・プレルと非常に懇意であった。一八九三年の来日直前の著作 *Die Lebensfrage* (Leipzig, 1892) でもスピリチュアリズムと死後生に多くの頁を割き、肯定的に論じている。教え子の姉崎の小論には、ケールから秘教主義運動に関わる示唆をうけたことを暗示するものがあり、実際姉崎はドイツ留学からの帰途にインドの神智学協会を訪ね、帰国後帝大での最初の講義では、エックハルトから「テオソフィー、オックルティズムス、サイキカル、リサアチ」〔哲学雑誌〕第二〇一号、一九〇三年、八三頁〕が論じられた。

本書には、「迷信邪教と呼べるものに対して」莫念なことだと云ってけなすよりも、人間的だと云って同情すべきものではないなからうか」「吾らは元来が矛盾の塊である……」との大拙のことばの引用がある（二〇三頁）。著者の研究姿勢には、この大拙のことばにどこか通じるところがある。世俗的な生や既存の世界理解ではどうにも満たされず、イマジネーションを飛躍させ、心身の修練に没頭する人間があり、またそうした者たちが世界規模でネットワークをつくり、離合集散を繰り返して行

く。著者は、歴史的な事実解明に徹しながら、通常の歴史記述からは漏れてきた（時には奇矯とも言えるような）人物たちをプロフィールしてゆく。その筆致には性急で常識的な批判の姿勢はなく、むしろそうした人々をも当事者として受け入れつつ、歴史が意外に展開するさまを私たちに垣間見せてくれる。もちろん、エソテリックな思想や実践の批判的検討は不可欠である。しかしまずはエソテリスティックな歴史の重要なアクターであったことが、認められねばならない。本書が学術書として画期的であるだけでなく、読む喜びを読者に与えてくれるのは、著者のそうした姿勢によるものと思われる。あらためて、著者の長年に及ぶ探求の積み重ねに敬意を表したい。

本稿の入稿後程なく、著者吉永進一氏の訃報に接した。同氏の御冥福を、心よりお祈り申し上げたい。

岡島秀隆著
『対話哲学としての道元思想』

A 5 判 vi + 四一 + 一十八頁 一〇〇〇〇円 + 税
法蔵館 二〇二二年四月刊

辻口雄一郎

はじめに

岡島秀隆氏の『対話哲学としての道元思想』は、ひたすら宗祖を称揚するでもなく、そうかといって文献学的な研究とも純然たる思想的探求とも異なっていて、いわば道元と語り合いながら、現代の思想状況の中を歩み続けてきた旅の記録を読むような味わいの本である。この研究姿勢は宗門の研究者としては独自の歩みであり、それは本書に取められた三〇年を越える自らの思索の歩みを通じて、一つの方法論として深く自覚されるに至ったものにちがいない。従来宗門の多くの研究者にとつて、道元研究は、何よりも日本と東アジア仏教思想史におけるその思想的位置を探り、仏教思想としての伝統的な正統性と、さらにはその独自性、可能性を明らかにすることであり、これまでも「本覚思想」を巡る議論が宗門内部にとどまらない広範な論争を引き起こしたことは広く知られているとおりである。しかし一瞥して分かるように、本書にはそうした問題に関わる論文が全く含まれていない。そしてこのことはかえって注

目に値することだといえよう。

私と同年の生まれである氏が、研究者としての第一歩を歩み始めた丁度その時期に巻き起こった宗学論争に全く無関心であったはずはなく、こうした氏の姿勢はどこまでも自覚的・意図的なものであったと考えなければならぬ。岡島氏にとって「真の仏法とは何でなければならぬのか。」という様な択一的な問い自体が、道元思想を、さらには思想一般を扱う際の方法として受け入れがたいものだったのだと思う。岡島氏の研究者としての歩みの集大成ともいえるべき本書の持つ第一の意味は、なによりもまず、こうした自らの研究姿勢に対する方法論的な自覚にあるといえるだろう。

一 本書の概要

本書の内容について具体的に検討する前に、まずは広範な領域をカバーする全体の構成について簡単に紹介しておくことにしよう。

本書は全体が序論と三編からなる本論に分けられている。序論は二〇〇五年と二〇一三年に書かれた二つの論文をベースに書かれたもので、本書に収められた論考の中では最も新しい層に属しているが、そこには、岡島氏の研究が過去の地層の発掘をめざすのではなく、自らが生きる「現代」の状況から出発し、そしてその状況に帰還するものであることが「解釈学」を背景にしながらかはつきりと打ち出されている。

本論の方に目を移すと、第一編は「対話哲学としての道元思想」という表題の下に主に八〇年代後半から九〇年代前半に書

かれた論文を集めたもので、岡島氏の道元理解の基層を為すものである。とりわけ「対話の構造」「人間との対話」と題する二つの章は道元思想を「自我関係・対話」という独自の観点から読み解く試みであり、極めて現代的な性格を持つアプローチとして道元解釈の歴史に一石を投じるものであるといえよう。

第二編は「道元教説と比較思想」の表題の下に、主に九〇年代中頃から比較的近年までに執筆された論文をベースに書かれたもので、柳宗悦・大森莊蔵等の近現代日本思想からエックハルト等中世キリスト教思想にまで及ぶ幅広い諸思想との対話を収録している。ここでの岡島氏の姿勢は比較思想的アプローチにしばしば見られがちな、比較対象間の優劣是非を論ずるものではなく、そこに通底する問題意識を浮かびあがらせながら、それぞれの思想の持ち味をわかりやすく引き出そうとしているところに特徴がある。

第三編の「道元教説と現代社会」は時期的には第二編と重なる年代に執筆された論文がベースになっているが、主に現代に生きる我々に関わる諸問題について書かれたものが集められており、そこにはターミナルケア、和平等の今日的課題への発言が含まれている。

以下、序章から本編にわたる全体についていくつかの重要な論点を紹介検討していくことにするが、その前に、本書の表題でもある「対話哲学」という観点について私見を交えながら今少し述べておきたい。それは、氏のいう「対話哲学」には二つの異なる層があるのではないかということである。一つは本書の表題が示している通り、道元の思想を対話哲学として捉え

る、ということであり、そしてもう一つは道元思想を、諸思想が競い立つ哲学的対話の場に引き出して論じることとしての比較哲学の一つのロールモデルとしての「対話哲学」である。

この二つのレベルを貫徹している「対話」という原理について、岡島氏は本書のあとがきにおいて「道元教説に含まれる『対話性』に着目したのは、筆者が道元の思想的研究をする以前にG・W・F・ヘーゲルの弁証法哲学に関心を寄せ、弁証法の基本構造に内在する対話性に興味を持っていたこと由来する」と述べているが、このことは岡島氏の道元研究の歩みは、そのはじめから仏教学や伝統宗学の枠組みの内部から始まったものではなかったことを示しているのである。

しかし、本書を一貫しているのは、決してヘーゲル的な「止揚」の弁証法ではない。弁証法 (Dialektik) が「対話」の意味であることは言うまでもないことであるが、岡島氏が若き日に抱いたヘーゲル的な「二元論的關係性」の超克・融和の思想への探求へと思惟を進めようという漠然とした志向（四一〇頁）は、しだいに独自の仕方でも熟成し、序論にいう「学問的平等主義」「多元主義的見地」というみずからの方法論的自覚にまで至ったものと思われる。そしてこれこそ、岡島氏が本書を通じて、自らの所属する宗門に対して、またこれまで深い関わりを持ち続けてきた比較思想という研究領域に対して問いかけている事柄であるといえるだろう。しかし道元の問題意識がそうした「学問的平等主義」「多元主義的見地」と親和性を持つものかどうかについては大いに検討を要するところである。本書があつかっている問題領域は広大であるが、以下の書評

で「異国の孤独を体験し続けた道元にして、何時如何なる土地においても『自己の本性への立ち返りと安心』を容易に実現させる簡易携帯システムとしての坐禅は役に立つ必要技術ではなかったか。」という見解を提示している。ここには岡島氏自身のスタンフォード大学遊学中の経験が色濃く反映していることが想像され、この解釈が、氏の経験が道元と深く共鳴することによってはじめて生まれてきたものであることを示しているといえよう。

二つ目は岡島氏が「生産的解釈」と呼んでいるものである。一般に主観的思考を断ち切る働きを為すと解される禅の公案について、氏は「百丈独坐」や「清原米価」の公案をとりあげ、そこに見られる問者の期待を裏切る師の応答は「異なるペースベクトルに生きる複数の主観とそれぞれの価値観の存在を提示し、あらゆる主観的思念を容認し、かつそれらを超えた視点の存在をも暗示している。」と解釈している。このような解釈は、従来の宗学的な読みや、仏教思想史的脈からは到底出てこない極めてユニークなものである。

岡島氏のこうした解釈が伝統や権威を重んじるガダマーの解釈学とどう整合性を持つのかという問題は一つの問題として残るものの、ここには書物の中に真理が閉じ込められているのではなく、我々の生きた経験と対話においてこそ、読書することから真理が展開されていくのだ、という著者の強いメッセージが込められていることがわかる。たとえ文献学的な研究に携わる研究者であっても、我々が生きているこの世界という大きな書物のページを他の人々と共にめくるべきであり、そこを足場

においては今述べた私自身の関心領域に沿って、的を絞って次の三点について論じてみたい。第一は、序論に示されている氏の学問的方法についての検討であり、道元研究という枠に留まらないその方法的可能性について明らかにしたい。第二は、道元思想そのものを対話哲学として読み取ることが果たして可能なのか、という点についての検討で、第一編の「対話哲学としての道元思想」における道元読解を中心に論じたい。そして第三は、その対話哲学が実際の比較思想においてどう生かされているかということと第二編の「道元教説と比較思想」における所説を取り上げながら論じたいと思う。

二 序章における「解釈学的方法」について

岡島氏は本書序論において自らの「道元教説の探求」の方法を「解釈学的方法」とあるとしている。ここにおいて「解釈学」がガダマーの哲学的解釈学を念頭においていることは、これを「20世紀に市民権を獲得した用語」であるとしていることや、途中に「真理と方法」からの引用があること等から分かるが、まずはとにかく岡島氏のいう「対話的解釈」の具体例から見てみることにしよう。

岡島氏が、序論の中で最初に『正法眼蔵』の読みについての「新たな切り口」として取り上げているのは「経験的解釈」ということである。これは道元の教説を理解する上で「解釈者の主体的経験に依拠した経験的解釈が効果を発揮する」ということを述べたもので、これに続けて「道元は何ゆえ坐禅の仕方を具体的かつ懇切に示したのか」という問いを立て、それについて自らの研究の歩みをすすめることが大切である。また比較思想に携わる研究者も単に諸思想間の優劣を争い、また現実の状況を無視して「普遍思想」の夢を追いかけられるのではなく、常に異なる視点の可能性に心を開くことが大切である。岡島氏のいう「対話哲学」は、そういう心構えを強いインパクトを持って私達に訴えかけているといえよう。

三 対話哲学としての道元思想

次に道元思想そのものを対話哲学として読み取ることが可能か、という二つ目の問いについて検討してみたい。岡島氏の「対話哲学」は、原理的に自らの経験とそこに立脚する対話を通じて思想を論じる、という基本姿勢に貫かれたものであるが、最初に指摘したように、そこには二つの異なる層があると見ることが出来る。一つは道元の思想そのものを対話哲学として扱う層であり、もう一つは、古今の西欧思想や現代社会における様々な考え方を道元の思想との比較において論じる際の方法としての対話哲学という層である。

私の見るところ、岡島氏にとって、この二つの層の違いはあまり意識されていないように思われる。氏は「対話哲学としての道元思想」の刊行と同じ年に「思考禅のスズメ——仏祖の言葉を読んでみよう」（北樹出版、二〇二二）という自ら描いた挿絵を入れたユニークな小冊子を出しており、その「あとがき」の冒頭で「物語論というのがある。昨今ナラティブという言葉が目ざされている」といい「それぞれの人間、ひょっとすると、その他の動物や植物、そして世界に、こちらの感情移入、

勝手な擬人的思い入れではなく、別個のストーリーがあるということを意識して、それを重視しようという思考傾向である。」と論じている。これは氏の「対話哲学」のベースにある「解釈の多様性」という考え方を、もっと噛み砕いて述べたものである。

しかし、この言い方に即していえば、物語論(narratology)の次元は、それぞれの物語の次元に対してメタレベルに位置しているのであり、他方それぞれの物語世界の内部に入ってみれば、そこに生きる人間は、唯一その世界に生死をゆだねているのである。それを理解するためには怨霊と調伏が支配した古代社会を想起すれば十分であろう。思想や宗教は、それが単なる学説や見解として取り上げられるのではない限り、それを信条とし、信仰して生きていく人間には決して相対化できないものであって、そうであればこそアフガニスタンにおけるタリバン支配の悲劇が極めて深刻な問題にならざるを得ないのである。

これを踏まえて、今取り上げている二つ目の問題を考えてみると、道元思想を「対話哲学」として読むことができるか、という問いは比較思想の一つのあり方としての「対話哲学」とは全く別な次元の問題であることがわかる。「対話哲学」としての道元思想」という本書の表題は、見方によっては「道元思想を対話哲学の観点から捉える」と読めるのであり、その場合、そこには道元に対するメタレベルの視点がすでに先行していることになるといえるだろう。

ところで、およそ「対話」が成り立つためには「自他の区別」が存在しなければならぬのは事実である。それゆえ本書り同一性の論理をベースにするものではないだろうか。実際道元の儒教や道教に対する姿勢を見ても、決して自分と異なる見解に寛大であったとは見えないし、こと禪宗に関して言えば看話・見性禪に対する道元の批判にはきわめて激しいものがある。また「古仏心」の巻には「古佛の家風、および古佛の威儀は、古佛にあらざるには相似ならず一等ならざるなり」とあり、真理を体得した者であれば「威儀」「家風」までもが等しいのだと主張されていて、これなどは広い意味で考えれば生活の仕方にも正邪を分かちつものといえないだろうか。もし岡島氏が道元思想が今日的な多元主義・コミュニケーション的原理を共有するものであることを主張するのであれば、こうした道元思想の性格についてどう考えるのかという問いに対しては応答する必要があるのではないだろうか。

四 比較思想の方法としての対話哲学

三番目に「対話哲学」の立場に立脚する比較思想が、具体的にどういうものなのかを第二編「道元教説と比較思想」に収められている「宗教的世界観と現代認識論——元論的世界観の系譜——」を取り上げて論じてみたい。この論文は大森莊蔵の『物と心』の中の「無心の言葉」と『正法眼蔵』の「三界唯心」巻における世界認識の構造を比較考察したものである。両者の比較は分量的にもバランスの取れた公平な扱いがされており、内容的にも、それぞれの世界認識を論じるにあたって、早急に比較対象の鏡に照らしてその構造的特徴を読み取るというような筆の運びをせず、各々のテキストに即して、できる限り忠実に

第一編の冒頭が道元における「自」「他」の用例の検討から始まっているのは至極もつともである。しかしこれについては、私自身かつてプーバーと道元の比較検討に関する論文を書いた際にも論じたことがあるが、結論的に言えば基本的に道元の思想は「自他の脱落」を説くものであって、岡島氏の強調する「複数の主観とそれぞれの価値観の存在を提示し」たり「あらゆる主観的思想を容認し」たりといった様な側面は重視されていないのではないだろうか。

岡島氏は本編第三節「人間との対話」において道元の「辨道話」から「しるべし、仏法は、まさに自他の見をやめて学するなり。もし自己即仏としるをもて得道とせば、釈尊むかし化道にわづらはじ。」の一文を引用し、「自他の見をやめる」について「ただこの自他の対立が全く無用と見なされたわけではない。」とし「自他の対立が乗り越えられなければならないのは、この対立が相反、あるいは相互否定を意味する場合である。自己と他己があるがままの互いを受け入れ、また自己があるがままに他の事物を認めて真の対立関係を確立した時、このあり方そのものが得法の機縁たりうるのである。」(七四頁)と説明している。しかし、この出典たる「辨道話」第十六問答を文脈に即して読めば、道元の意図は「はじめて善知識をみんより、修行の儀則を咨問して、一向に坐禪弁道して、一知半解を心にとどむることなかれ。」ということを読むのである。つまり、お互いの見解を認め合うことではない。『正法眼蔵』に独自のベースペクティブズムの思想があることは私も認めるが、それは現代思想に特徴的な多元主義的を承認するものではなく、やは

その構造を浮かび上がらせようとする姿勢に貫かれている。

まず第一節は「無心の言葉」を手がかりに大森莊蔵の認識論を描写する。「無心の言葉」が日本文化会議シンポジウムで発表された一九七〇年代は、まだチャーマーズの「意識のハードプロブレム」に見られるような科学と哲学との両方にまたがる仕方での問題設定もなかった時代で、その議論は脳科学的なアプローチを全面的に否定するものになっていて、今日から見ると古色蒼然としたイメージを払拭できない。しかし「もし「心」なるものがあるとすれば、それは『ここにいる私』を包んで果のない時と空間にひろがるこの全宇宙なのである。」という言葉や「我々の生活は無情の物質世界と有情の心的世界が不即不離にからみあったものではない。世界そのものが有情の世界なのである。」という言葉が岡島氏の綿密な読みの過程で大森哲学のキーワードとして引き出されてくるとき、読者は道元についての論及を待たずして、すでに比較思想が始まっていることを予感しないではいられない。

岡島氏はこれに引き続き「正法眼蔵」「三界唯心」巻について論じているのであるが、これも極めて適切なテキストの選び方である。とりわけ「三界唯心」という言葉を「三界は全界なり、三界はすなはち心といふにあらず。」と解釈する道元の読みを第二節の冒頭に登場させ、心と世界の関係を一般的に見られる様な唯識観念論的枠組みの方に収斂させるのではなく、逆に心を三界の側に開在せしめることによって、大森哲学との対話の通路を開くことに成功しているといえよう。

第三節では、大森と道元の両者が直接対面する仕方での比較

石井公成「総論」日本主義と仏教」は、古代以来の「日本主義前史」、そして「近代における日本主義の形成・拡大と仏教との関係の歴史」(六頁)を大づかみにたどる。外来の教えである仏教のなかに皇室や日本をどう位置付けるかが模索された前史をふまえ、明治・大正・昭和戦前期の日本主義と仏教の交錯を宗派・僧俗横断的に叙述し、仏教が日本主義の素材となり、あるいは日本主義を拡大させていったさまを描き出している。そのうえで、日本主義を過去の事象として片づけるのではなく、「戦後社会に生きたる我々自身の問題」(三八頁)として引き受けることを読者に要請するのである。この総論は本書全体

本書の概要

る。こうした主題が選ばれたきっかけのひとつに、親鸞思想と日本主義の関係を論じた中島岳志「親鸞と日本主義」(新潮選書、二〇一七年)があつたらしい。浄土教それ自体に国体論との連続性をみる同書の問題提起が多くの章で参照されているが、そのことはかならずしも中島説への賛同を意味するわけではない。「中島のように、評者注」仏教思想それ自体に日本主義の淵源を探すのではなく、変容していく時代状況にそれぞれの思想家が即応し、仏教をいかに再編していったのかという過程の探究」(vi)をめざすが、本書の立場である。中島が描いた明快な筋書きが、多数の論者による再検証によって修正され、迷路のように入り組んだ思想地図が織りなされていく。以下、まずは本書の核をなす一六本の論文を簡単にみてみよう。

がされているが、私がとりわけ強い印象を受けたのは、結論部における両者それぞれの特徴についての記述よりも、その冒頭の「人間の世界把握のあり方に関する共通性」について、我々が「それ(知覚世界)を思维の対象にして色々と考察し意味を付与することができ」「このようにして有限な世界を「無限な主体世界」に変容することができる」という一節である。この一節は、現代人の立場に立つ岡島氏ならではの道元との対話であり、また大森哲学と道元思想とを繋ぐ橋ともなっているからである。本論文は今後の比較思想の方法としての「対話思想」のすぐれたロールモデルたり得るものであるといえよう。

結び

以上、「対話哲学としての道元思想」の中から、いくつかの論文を取り上げつつ、その方法と実践について検討してきたが、私の書評も「対話哲学」という観点からすれば、岡島氏との対話の一つなのであつて、それは読者それぞれによつて当然異なるものであつて然るべきである。また紙面の都合上取り上げることができなかったが、第三編には、今日的な諸課題についての岡島氏の提言を含む論文が収められているので、読者諸氏には、ここで触れることのできなかつた諸論考と併せてお読みいただき、岡島氏と実りある対話の時を過ごしていただきたいと思う。

石井公成監修、近藤俊太郎・名和達宣編 『近代の仏教思想と日本主義』

法蔵館 二〇二〇年九月刊
A 5判 xiii+五五六頁 六五〇〇円+税

永岡 崇

はじめに

戦時日本の仏教をめぐる研究において、かつて支配的だった戦争責任論の枠組みが通用しなくなっていることを確認するところから本書は始まる。そこで用いられた抵抗/従属の二分法が、戦時下の仏教が内包した多面性・複雑性を覆い隠してしまふという方法論上の問題に加え、研究主体の世代交代にもなつて戦争責任論的な問題意識が後景化してきたのだという。そうした枠組みから解放されることで、これまで光をあてられてこなかつた諸側面が明らかになる。一方、「当初の当事者意識は希薄化の一途を辿っている」。「単なる興味本位の火事場見物にしないためにも、研究主体の立場性は繰り返し確認されねばならない」と、編者の一人である近藤俊太郎はいふ(v)。

こうした研究状況をふまえ、本書が焦点をあわせるのが仏教と日本主義の関係である。執筆者たちは近代日本の仏教者や知識人を取りあげ、「日本主義を媒介することでどのような思想表現や実践が(不)可能となつたのかを追跡」(vii)しようとする

のすぐれた見取り図になっているが、引つ掛かつたのは、近代において日本主義的な主張を展開した論者たちを、いささか無造作に「国体を尊重して仏教教理をねじまげた仏教者たち」(三四頁)とまとめていることである。「ねじまげた」という表現の背後には、本来の仏教教理を前提とし、日本主義的教理を「逸脱」として否定する論理が背後にあると考えられるが、おそらく本書の諸論文はその前提自体を問うところから出発しているのではないだろうか。

各論は、扱われる思想の系譜ごとに三部に分類されている。第一部「親鸞・聖徳太子」は、親鸞の思想、および彼が信奉した聖徳太子が日本主義においてどのような役割を果たしたのかを論じる。名和達宣「真宗大谷派の教学と日本主義——曾我量深を基点として」と内手弘太「真宗本願寺派の教学と日本主義——梅原真隆を通して」は、それぞれ大谷派、本願寺派という二つの真宗教団の「戦時教学」形成において中心的な役割を担った曾我量深と梅原真隆をとりあげ、「真宗の教学と日本主義の交流する場所」(名和論文、四七頁)を検証している。名和は、親鸞思想における「個」(凡夫)と「個を超えるもの」(仏)の一体化という没我的な境地が、全体主義的な日本主義と結びつく危険性をもつとする先行研究の指摘をふまえつつ、一九一〇年代から戦中期にいたる曾我の思想展開に即してこの問題を再検討する。初期の曾我はこの没我的な境地を重んじつつも、それに拘泥せず仏と凡夫の分限を維持すべきことを説いていたが、三〇年代以降になるとその緊張関係が崩れ、仏や民族との一体化を強調しながら、いわば自発的に日本主義に合流してい

つたのだという。他方内手は、梅原を事例として、「他者との共同という観点」（七九頁）から親鸞思想と日本主義の関係に接近しようとする。大正期、親鸞の流罪を起点として教学を組み立てた梅原は、他者や現実の虚偽に批判的に対峙しつつ（指導者意識）、その罪惡に共感し、自己の問題としてそれをともに背負う（凡夫性の自覚）という態度、そして真実になりきれない自己を通じて真実を顕していくという葛藤をはらんだ姿勢を不断に継続させていくことが重要だと説いた。だが内手によれば、戦時期になると「指導者意識」と「凡夫性の自覚」がその均衡を失い、現実のイデオロギーに回収されるか、暴力性を含んだ思想に傾斜する結果となった。

東真行「聖徳太子と日本主義——金子大榮を中心に」と中島岳志「『原理日本』と聖徳太子——井上右近・黒上正一郎・荻田胸喜を中心に」は、日本主義における聖徳太子言説を論じている。戦時期、外来宗教として批判を受けることもあった仏教と「日本」や皇室を繋ぐキーパーソンとみなされたのが聖徳太子であり、日本主義の論客や仏教者の中で「太子を媒介とする独特の言論空間」（東論文、一二五頁）が形成されていた。東が聖徳太子論の代表的論者としてとりあげるのは、大谷派の金子大榮である。金子は仏教の要である個人の「自覚」を探求しつつ、同時に仏教を国家・社会・教団の基礎に据えることをみずからの課題とし、その理想を聖徳太子に見ようとした。太子論の延長線上で語られた金子の「和の世界観」では、「自然と人間の和」の重要性が論じられている。東によると、金子のいう「自然」は、現実とは断絶した阿弥陀仏の浄土である一方

で、日本の山川草木と重ね合わせて語られるものであった。

『国体の本義』とも照応しながら、それは実際の日本を神聖化する論理となったのである。中島は、日本主義の論客が集まった「原理日本」グループの聖徳太子論に注目することで、親鸞の教えに惹かれた彼らが国体論を唱えることを可能にした論理を検討する。とくに井上右近、黒上正一郎から荻田胸喜にいたる流れに焦点をあわせて、「親鸞における他力の構造の本質」が「国体論へ転化されたときの危険性」（一八一頁）をめぐる「親鸞と日本主義」での議論を補強している。藤井祐介「民族主義の体系と形式——三井甲之とその門弟」も三井甲之ら「原理日本」グループを扱うが、その民族主義の特徴を、真宗の宗学や藤原鉄乗ら「旅人」同人が標榜する個人主義との対抗関係からとらえようとする。藤井によれば、浩々洞・「精神界」を攻撃した藤原らと、彼らの「没倫理想」を批判した三井（の門弟たち）は個人主義／民族主義という対極的な立場を表明していたが、じつは体系と形式による画一化を拒絶するという点で共通していた。しかし、三井の門弟たちはみずから個性を捨てて師の文体形式を模倣し、学術研究を「日本」という同一性のなかに解消することを求めた。「画一化を批判していたはずが、ついには画一化へと身を投じることになった」（二〇九頁）という逆説が指摘されている。

第Ⅱ部「日蓮・禪」に入り、ユリア・ブレニナ「日蓮主義と日本主義——田中智学における『日本による世界統一』というビジョンをめぐる」とクリントン・ゴダール「日蓮主義と日本主義との衝突——日中戦争期における東亜連盟運動」は、日

蓮主義者の田中智学や東亜連盟運動と日本主義のかかわりを論じる。ブレニナは、田中智学が日蓮仏教—日本天皇—世界統一を結び付けて打ち出した「日本による世界統一」のビジョンがどのように形成されたのか、その構成要素を明らかにしている。それによると、日蓮の高弟である日持のシベリア布教説、天皇が転輪聖王であるとする説、神武天皇が「法華経」に登場する龍女の親戚であるとする説、そして日本による世界統一をめぐるウィーンの法学者シュタインの「予言」説などが、智学の主張の「論拠」の役割を果たした。日本主義が勃興した明治二〇年代、智学は日本主義を批判する一方で、日持伝説や天皇「転輪聖王説、龍女伝説を自説に取り入れたという。さらに大正期にはシュタインの言説が加わることで、智学による日蓮主義優位の国体論が確立されていった。ゴダールは、石原莞爾らの東亜連盟運動を日蓮主義的な宗教的運動ととらえたうえで、それを日本主義との対抗関係のなかに位置づける。東亜連盟運動が唱えた昭和維新は、日本・「満洲国」・中国が平等な立場で、天皇を盟主とする東亜連盟を作るといったものだったが、法華経の普遍主義と日本が担うべき特殊な役割との緊張を内包する日蓮主義を背景として、日本や日本人の変革を求める思想でもあり、典型的な国家主義とは異なっていた。一九二〇年代以降、日蓮主義と日本主義の乖離が強く意識されるようになり、とくに戦時期になると、国体観や戦争観などをめぐって精神科学研究所のような右翼団体との衝突が起こったのである。

ステファン・グレイス「鈴木大拙『日本の靈性』再考——仏教を超える新『日本宗教』」は、鈴木大拙の『日本の靈性』（一

九四四年）をめぐる欧米や日本での議論をふまえて、同書が「どこまで『仏教的』だと言えるのか」（二八五頁）を検討している。グレイスによれば、大拙は「日本仏教をよりプロテスタント化して、インドや中国の影響を少なくして日本独自のものを作ろう」としたのであり、それは「仏教」というより「仏教と関連する新日本宗教」ととらえるべきものである（二九〇頁）。大拙の説く靈性体験は日本人にのみ可能とされ、その意味で「国粹主義」だが、彼は戦時期に喧伝された「日本精神」に反対して、純粹な道徳と倫理にもとづく「日本的靈性」を提示しようとしたのであり、善悪の二分法で評価すべきものではないとグレイスは論じている。大竹晋「臨済宗と『日本精神』——関精拙・古川堯道を中心に」は、臨済宗では世間的な目的よりも成仏という出世間的な目的を重んじる意識があり、他宗に比べると「日本主義」的言説へのかわりは少ないとしつつ、数少ない事例として関精拙と古川堯道をあげている。大竹によると、「活発な氣質」の人である精拙が戦時期に「仏性」「日本精神」という図式を提示しながら国粹的・好戦的発言を行ったのに対して、「古風な氣質」の堯道は、不断の自己反省を行うところに「日本精神」があるとして、国粹的・好戦的な発言を行うことがなかった。両者の「戦争に対する態度の違いが生ずるのは、基本的には、性格の違いによる」（三四四頁）という。飯島孝良「禪・華嚴と日本主義——市川白弦と紀平正美の比較分析を通じて」は、国民精神文化研究所で日本主義のイデオログとして活躍した紀平正美と、敗戦後に仏教者の戦争責任を追及した市川白弦に注目し、両者の議論を比較している。

紀平と市川は、みずからの問題意識を時代に即応させるべく、禪や華嚴の世界観に着目した点で共通するが、その方向性は異なっていた。紀平が「没我婦一」を内実とする「日本精神」の具体例として華嚴思想や道元らの思想を動員したのに対し、市川は自由や平等、民主主義のような戦後の理念に向けて、華嚴や禪の思想を展開させようとした。両者の対比を通じて、仏教思想が国体主義と民主主義の双方を裏付けうる両面性をもって、いることが浮かび上がる。

第三部「教養・修養・転向」には、第三項的な要素を補助線として仏教と日本主義の関係を問いなおす論考が並ぶ。齋藤公太「本居宣長と日本主義——暁鳥敏による思想解釈を通して」は、本居宣長の「日本」をめぐる思想を概観したうえで、暁鳥敏が宣長を再解釈しながら展開した日本主義言説と対照させることにより、親鸞・浄土教・宣長・日本主義を連結させる中島岳志の議論の妥当性を否定する。齋藤は、宣長と昭和期の日本主義を隔てる根本的な「社会状況の差異」を強調し、前者が一八世紀徳川社会の社会的文脈を、後者が国内的・国際的な危機的状況を反映していることに注意をうながす。宣長には身分制を超えた均質な「国民」という観念がなかったたのであり、近代ナショナリズムとの間に大きな断絶が存在するという。それを無視して自然的な日本主義の系譜を仮構することの問題性に警鐘を鳴らしている。碧海寿広「日本回帰の思想耕造——亀井勝一郎の場合」は、昭和初期の知識人に多くみられた「日本回帰」の思想構造を、批評家の亀井勝一郎を事例に分析する。幼少期からキリスト教をはじめとする「西洋的なもの」に多大な

影響を受けてきた亀井が、奈良の仏像や親鸞思想に傾倒するようになった経緯は、一八〇度の方向転換にみえるが、碧海によればそれは正確でない。仏教や日本文化へと関心を向け、過程でも、亀井はその理解の基盤あるいは手引きとして、西洋的なものと向き合い続けたのだという。さらに、西洋的なものの強い影響を受けないままに日本的なものを語った保田與重郎、亀井と同じく西洋的なものを介して日本的なものに向かいつつも、大勢順応的な日本主義からは距離をとった家永三郎の事例を紹介し、「西洋文明からの影響を考慮しなければ、日本回帰の思想はよく理解できない」（四三七頁）ことを説く。大澤純子「吉川英治と日本主義——修養する武蔵と親鸞」は、日本主義的とされる大衆作家・吉川英治の「宮本武蔵」「親鸞」をとりあげ、一九三〇年代にこれらの題材が選ばれた歴史的意味を考察する。吉川の武蔵と親鸞は、「自己研鑽を続けながら民衆と共に逞しく歩む」（四六三頁）人物として描かれているが、こうした修養型のイメージは、大正期以降の修養ブームのなかに位置づけられるものである。自己修養への志向性は軍国主義のイデオロギーと結びつくことで日本主義の表現となり、戦後は平和の礎や革新の土台として、大衆をとらえつづけてきたのだという。

栗田英彦「日本主義の主体性と抗争——原理日本社・京都学派・日本神話派」は、戦争末期に思想界のヘゲモニーを握ったとされる日本神話派の哲学的言説を、同時代の「原理日本」グループや京都学派と対比しながら検討する。栗田によれば、日本神話派の中心を担った佐藤通次は、西田幾多郎やハイデガ

ーを批判的に継承して、行為の動詞を軸とする独自の主体性論を展開させた。それに基づく国家論において、「臣民はミヅカラ「下座」して天皇をカミとして「敬」を奉げ、天皇は臣民の「敬」を引き受け、臣民に「命」（いのち、命令）を与える」（四八七頁）という倫理的関係を、君臣の自覚的行為によって維持してきたのが「神国」＝日本であるとする。「神国」のために心身を捧げつくすことを求める佐藤の思想は、既得権益の維持に固執する「原理日本」グループや、「世界史」の流れの情勢判断を重視した京都学派ら他の日本主義的潮流とは異なつた特徴をもち、それこそが戦争末期の絶望的状况に適合的だったのだという。近藤俊太郎「親鸞とマルクス主義——佐野学の思想経緯を中心に」は、佐野学による親鸞論の変容を通じて、親鸞とマルクス主義の関係を検討している。佐野による初期の親鸞論は、全国水平社の理論的方向性を模索するなかで親鸞を「革命的宗教家」として評価する側面をもっていたが、日本共産党時代には宗教＝阿片論に基づいてあらゆる宗教を原則的に廃棄すべきだとする立場をとった。他方、逮捕され、刑務所での読書体験をふまえて記された「転向」以降の親鸞論は、自己の罪業から懺悔贖罪を経て報恩感謝へと至る救済論として構成されており、最終的に天皇制国家の肯定に帰着した。そして戦後になると、民主主義の実質化という政治課題に適合的な親鸞像が語られたという。近藤は、佐野の親鸞論がその都度の歴史状況のなかで変化し、自己を正当化する役割を果たしたと指摘し、それが可能になった背景として、社会的立場と宗教的立場を分離する近代的二元論があったとする。また、「西洋的学

知を纏った日本の知識人にとって、自身の存在被拘束性を引き受けつつも思想的潜在力を発揮しうる数少ない方法の一つとして親鸞論が浮上」（五三二頁）したことの歴史的意味にも注意を促している。

本書へのコメント

紙幅の都合上、かなり端折った紹介にせざるをえなかったが、それぞれの論考が力篇であり、ぜひ本書にあたって濃密な思考の軌跡を読み取っていただきたい。ここでは全体を通じて考えさせられたことを私なりにのべる。

本書の意義は、まず「日本主義」としてひとくくりにながれがちな諸々の思想潮流に楔を打ち込んで、その多様性や屈折した構造を浮かび上がらせ、相互の共闘や抗争の契機をほらみつづ展開したダイナミズムをつかみ出したところにある。仏教的なもの、本書に登場する多彩な人物の思想を横断的に理解することを可能にする共通項であるが、同時に彼らの間の差異を可視化する発見的機能をも果たしている。本書がとらえているのは、仏教的なものへの解釈をめぐって異なる立場の者たちが協働する場である。各々の目的や関心、方法に応じてこの協働の場に繋がりが、同時にナショナリズムや西洋哲学、アジア主義、マルクス主義、修養主義、キリスト教、国学などといった諸要素に規定されることで、彼らの日本主義的言説は多重化し、増殖し続けた。「戦時下の戦争協力の発言や日本主義的立場の表明だけを切り取ってあげつらうのではなく」、諸思想の交錯や論争に留意しながら各人の「思想の構造的特質」を問う

姿勢を通じて（五四〇頁）、個人の思想のたんなる羅列ではなく、戦時下の言論空間の全体性を想像する手がかりを提供しているのである。

多くの論考が、近代仏教思想の内包する両面性や緊張関係を明らかにしている点も重要だろう。たとえば親鸞思想には日本主義に傾斜しやすい要素とその歯止めとなる要素があり、日蓮主義にも「日本」を聖化する要素と、法華経の理念に照らして現実の日本に批判的に対峙する要素があるというように。こうした相反するベクトルの緊張関係にこそ仏教思想の豊かさがあるのだともいえるが、とくに一九三〇年代以降にそうした両面の要素の均衡が崩れ、仏教的なものが日本主義へと雪崩を打っていったらしいことがわかる（さきに確認したようにその内実は多様なのだが）。仏教以外の宗教・文化領域の戦時期における再編を考える上でも示唆的な知見である。

もちろん、戦時日本の仏教という主題の大きさを考えれば、「まとめと展望」で自覚的に挙げられているとおり、残された課題は多い。ここでそれを繰り返すつもりはないが、冒頭でふれた戦争責任論と立場性の問題にからめて二点ほどのべておきたい。従来の「宗教者の戦争責任」の枠組みでは、おそらく荻田胸喜や亀井勝一郎などの活動は教団の与り知らぬところで展開した出来事として埒外に置かれていただろう。教団や狭義の信仰者といった範疇を超えた、仏教的なものをめぐる共同性を想定することで、本書の問題設定は成立しているのだと思う。そもそも本書では、はじめに近藤が強調していたわりには「研究主体の立場性」があまり議論されていないのだが、執筆者た

ちはこうした共同性に連なるものとしての当事者性をもつということなのだろうか。だとすればこうした共同性はどのような範囲をもつのか、たとえば日本人。ならすべてこの共同性に「連累」（テッサ・モリス・スズキ）するのだから、そうした自然な連続性を前提することは妥当なのだろうか。本書の問いの射程、あるいは正当性を考えるうえで、この問題はさらに深めて考えるべきものであるように思える。

また、これも戦争責任論から距離をとるという方法の副作用だと思ふのだが、本書は仏教者・知識人の自覚性を強調して日本主義と仏教的なものが結びつく論理構造を鋭利に剔出しているのに対して、そこにいたる政治・心理的な要因の分析は全体としてやや弱い。同時代のマクロ／ミクロな権力関係が彼らの心身にどのように働きかけたのかを知ること、本書の議論はより説得力を増すのではないだろうか。

ともあれ、本書はアジア・太平洋戦争期における思想状況の理解を飛躍的に推し進める重要な成果である。本書に触発されながら、評者も残された課題への取り組みに参入していきたいと思う。

近藤俊太郎著
『親鸞とマルクス主義』
——闘争・イデオロギー・普遍性——

法蔵館 二〇二一年八月刊
A5判 xiii+五二一三+二五頁 七五〇〇円+税

繁田真爾

親鸞とマルクス主義。本書の内容を表す、この上なく簡明なタイトルである。しかし親鸞とマルクス主義は、長い歴史と豊かな思想内容を備えた、どちらも重みのある言葉である。かたや中世日本の異端的仏僧にして、明治期以降には繰り返し国民的語りや信仰の対象となってきた著名な仏教者。一方マルクス主義は、二〇世紀以降の世界でもっとも大きな影響力を発揮してきた、政治・哲学・社会・歴史の諸理論におよぶ思想体系。これまで、近代日本で「親鸞」（真宗信仰）と「マルクス主義」のあいだに影響関係があったことは、断片的には知られていた。しかし、それを全体として見通した研究はなかった。本書は、この「親鸞とマルクス主義」の交差点に光を当て、ひとつのまとまりある歴史像を提示してみせた、初めての本格的な研究である。

ではなぜ、「親鸞とマルクス主義」なのか。「親鸞とマルクス主義」が交差する地点には、近代という時代の歴史的経験を読み解くうえで、極めて重要な問題領域を立ち上げることができる

から」だと、著者は説明する。つまり、「親鸞とマルクス主義」の歴史的経験の解明を通して「近代」の意味を問うことが、本書の目指すところなのである。

私見では、本書は次のような三つのモチーフに貫かれている。①「宗教的立場と社会的立場の二元論」に規定された近代日本宗教史（論）への批判。（そのバリエーションと、それが現実に対して有した意味の考察）。②その二元論に分裂の克服をめざす、信仰・研究主体の探究。（誰がどのように二元論の克服を目指してきたのか）。③「天皇制国家の宗教性」との格闘。（二元論の克服の先にその可能性を展望する）。

各章では、このあと見るように、具体的な事象や歴史経験が検討され、それぞれ読み応えのある論考が並んでいる。しかし本書は、そうした各論の詳細な検討にもとづきつつ、上のような大きな認識論や方法論の問題提起にもとづきつつ、上に重要だと思ふ。その認識論や方法論は、高度な抽象性を含み、複雑に入り組んだ難解さがある。だがこうした議論や（あるべき「仏教」やその「研究主体」を追求してやまない）著者の情念の部分を見れば、本書を充分に論じたことにはならないと考える。そこでこの書評では、まずは各章の議論を詳しく紹介し、著者の仏教史研究の立場を理解することを試みたい。その上で、本書の中心的論点にできるだけ内在しながら、いくつかの問いを提起してみた。

一 各章の概要

序章「親鸞とマルクス主義への入射角」では、著者の仏教史

研究の立場と問題意識が詳しく述べられた上で、本書の課題が設定される。近代日本において、マルクス主義との関係から構築された親鸞理解は、どのように語られ、それはどのような変遷をたどってきたのか。またそのような親鸞を語った人々の思想経験と、そうした親鸞理解が登場した「近代」という時代の歴史的経験について考察することが、本書の目標である。従来、「親鸞とマルクス主義」の関係史を主題とする研究はなぜ乏しかったのか。その理由として著者は、近代の親鸞理解を問うこれまでの仏教史研究があまりに「単線化」しすぎてきたこと（たとえば清沢満之ら真宗大谷派の「近代教学」に関心が集中）、そしてマルクス主義の側でも「宗教Ⅱ阿片」論のイメージがあまりに強烈で、両者の多様な関係が目まぐるしくなってきた点を指摘する。

本論は全三部からなる。第一部「仏教とマルクス主義——解放と阿片の間」では、近代日本における仏教とマルクス主義の関係史が考察される。

第一章「高木顕明と初期水平運動の親鸞——非戦と平等をめぐって」は、日露戦争期の非戦論者として有名な大谷派の高木顕明、そして初期水平運動の担い手であった西光万吉らが形成した親鸞像に注目する。社会主義との関連から親鸞を捉え直した「ほとんど最初の人物」であった高木、そして西光らは、明治末期から大正期における「親鸞とマルクス主義」の関係史を代表する人々であった。しかし彼らの新しい親鸞理解は、それを封殺しようとする教団の動きや、このあと一九二〇年代後半から噴出してくる「宗教Ⅱ阿片」論（反宗教論）などを契機

に、継承されることなく忘れられていく。とはいえその親鸞理解は、親鸞を護国思想的に解消してきた近代真宗の総体に対する批判的位相にあるともいえ、その歴史的意義は極めて大きいと著者は高く評価する。

第二章「反宗教運動と仏教」では、一九三〇年代初頭にマルクス主義者たちが展開した反宗教運動の論理や活動を詳しくたどり、対する仏教徒たちの応答の諸相が検討される。マルクスⅡレーニン主義の宗教批判を教法的に受容したマルクス主義者たちは、宗教勢力が権力秩序を支えている現実を鋭く批判し、宗教の廃絶を訴えた。これに対して本章では、仏教界の応答を大きく三つのタイプから検討し（反宗教運動への「共感」「對抗組織の結成」「反論」）、そこから当時の典型的な「仏教」理解のあり方を読み取るとうとする。なお両者の論争は、「理論的次元においては全くかみ合っていないかった」。その理由として著者は、ある認識論的背景を指摘する。それは、当時のマルクス主義と仏教の両者を共扼していた、「宗教的立場と社会的立場の二元論」である。この二元論についてはのちに検討したいが、論争の表層にとどまらず、彼らの主張を規定していた認識の次元に注目する著者の方法は、重要だろう。

第三章「佐野学の宗教論——宗教批判と親鸞理解」は、日本共産党創立期の理論的指導者として、また獄中から転向声明を発表し、いわゆる転向の時代を象徴する人物として有名な佐野学に注目する。実は、戦前における仏教とマルクス主義の関係史で先頭を走っていたのは佐野であり、本章では、従来注目されなかったその宗教論（親鸞論）に光を当てる。はじめ「宗教

的革命家」としての親鸞像を提示して水平運動を支えた佐野は、一九三〇年代の刑務所時代には、親鸞思想を媒介とした贖罪論を展開。戦後には親鸞思想の「近代性」と「民主革命」との親和性を語った。これはその時々の政治的立場に即して宗教理解を変えていく、ご都合主義にもみえる。しかし著者は、むしろその宗教論こそが、佐野の政治的営為に精神的機動力を調達し、諸実践を深化させ続けたと理解すべきだとする。一方、佐野宗教論の目まぐるしい変遷は、前述の「宗教的立場と社会的立場の二元論」を佐野も共有していたからこそ可能であった、とも指摘する。

つづいて第二部「戦時日本の親鸞——危機の時代との向き合い方」では、戦時期の親鸞理解の変遷に視点を移す。

第四章「戦時下本願寺の聖典削除と皇国宗教化」は、一九四〇年に真宗本願寺派で起こった「聖典削除」問題を考察する。親鸞の名著「教行信証」などの聖典は、いうまでもなく、教団の信仰実践においてもっとも重視されてきたテキストである。しかし当時の本願寺派当局は、天皇への批判（怨怒）を記した親鸞の言葉を伏字とし、他にも皇室への不敬にあたると思われる箇所を自主的に判断し、その部分の不拝読・引用不可・替字などを指示したのである。時局に迎合する教団の姿勢は、宗門の知識層や門徒たちをはじめ、さまざまな批判を呼んだ。だがその批判のなかには、部分的な伏字では不十分だとする意見もあったように、その後の本願寺派はこの問題を足がかりとして、より主体的・能動的な「皇国宗教」を目指して歩んでいくことになる。本章は、聖典削除というスキャンダラスな歴史を

明らかにするそれ自体興味深い内容だが、戦後も削除指示がすぐに撤回されることなく、ある聖典は一九七七年まで伏字のまま刊行され続けたという事実には驚かされる。

第五章「戦後親鸞論への道程——マルクス主義という経験を中心に」は、本書のうち最も多くの紙数が割かれ、全体のダイジェスト（であり起点）ともいえるべき位置づけの長大な章である。戦後への「道程」を展望するにあたって、著者は親鸞とマルクス主義の関係史を象徴する「四つの高峰」を確認する。第一と第二の峰は、高木顕明と初期水平運動の親鸞理解（第一章で詳論）。第三の峰が一九三〇年代以降の反宗教運動の宗教理解（第二章で詳論）。そして第四の峰が、戦後親鸞論の出发点と著者が高く評価する服部之總の「親鸞ノート」（一九四八年）。本章では第三と第四の峰に注目しつつ、さらにその二つの峰の間に家永三郎の親鸞論を置くことで、一九三〇年代から敗戦までの「親鸞とマルクス主義」の経験を浮き彫りにすべく試みる。とくに「農民とともにある親鸞」「権力と対決する親鸞」を語った服部について、著者は「従来の親鸞像の大勢とは真逆の方向」を打ち出したものとして、その画期的意義を強調する。一方で、戦時下の家永は宗教が有する否定性に注目しながらも、「歴史的现实」と具体的に対峙することができず、そのため「天皇制国家の宗教性」から自由ではなかったとする。家永をめぐるこうした評価に、本書の立場がよく表れている。

最後に第三部「戦後日本の親鸞——起動する社会的実践」では、戦後日本の親鸞理解と、それがどのように社会的実践を導いていったか注目する。

第六章「二葉憲香の親鸞論——仏教の立場に立つ歴史学」は、著者が（孫弟子）として、その大きな影響下で学問形成してきた二葉憲香（一九一六—一九五五）の仏教史学を考察する。これまで身を置いてきた学問の系譜を対象化し、その方法を反省的に問い直すための試みである。二葉の親鸞論は、戦前のナショナルリズムと戦後のマルクス主義の双方と鋭く対立し、加えて仏教者の自覚に立脚した研究主体の立場性を重視する、強烈な実践性を有していた。いわばその仏教史学は、「宗教的立場と社会的立場の二元論」を批判し、「対決」という契機のもので（両者の総合を目指すものであった。そして著者は二葉の親鸞論に、「戦後親鸞論の達成と残された課題が集約的に示されている」とみる。章の終盤には、そうした二葉仏教史学への著者の立場からする挑戦が果敢に試みられる（後述）。内在的読解と深い理解にもとづいた二葉仏教史学批判であり、真摯な学的構えが印象的な章である。

第七章「戦後日本における反靖国運動と親鸞」では、戦後の社会運動のうちもともとも著者に宗教的性格を発揮したという「反靖国運動」に光を当てて、運動の中心を担った本願寺派を中心に、まず前章でみた二葉も深く関与した一九六〇年代後半の靖国神社国家維持をめぐる論争を考察する。そしてその後の反靖国運動が、一九七〇年代の教団改革や一九八〇年代の真宗独自の遺族会結成、そして現在まで続く裁判闘争に展開していく歴史を描く。同時に著者は、この運動のなかで親鸞がどのように語られてきたかに注意を払う。そもそもなぜ、真宗者が戦後日本の反靖国運動の主たる担い手であったのか。「神祇との

緊張関係を切り結ぶだけの思想的根拠」を親鸞に読み込むことが可能であったからというのが、著者の知見である。そして反靖国運動は、「国家批判・教団批判・自己批判」を一直線に結びつけながら、信仰者として自身の「内なる靖国」をも問おうとした運動であった。この指摘は、宗教性がいかに社会運動を起動するのか考えるために、欠かせぬ視点だと思われる。

補論「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」では、一九九五年の阪神・淡路大震災と地下鉄サリン事件という二つの「原体験」を出発点に、本書にいたる著者の研究と問題意識の遍歴が自著解題的に語られる。本書の主要な論点やトピック間の相互連関が簡潔に説明されており、第五章とあわせて、本書全体を構造的に理解するための手がかりとなる章である。「いかなる立場から切り込むのか」（入射角）が決定的に重要だとする立場から、「宗教的立場と社会的立場の二元論」という問題といかに出会い、どのように考察してきたか語られる。また、本論では言及されない「精神主義」研究についても一節が割かれており、著者の第一作「天皇制国家と「精神主義」——清沢満之とその門下」（二〇一三年）と本書との関係（連続／断絶）を掘り下げて考えてみることも可能だろう。同様に、「親鸞とマルクス主義」の関係性を象徴する先にみた「四つの高峰」と対置しうる親鸞論として、著者が「精神主義」——家永三郎の系譜を「もう一つの稜線」として理解している点にも注目したい。

結章「まとめと展望——親鸞・マルクス主義・近代」は、晩年の上原専祿の思索をめぐる印象的な挿話から始まる。上原のしてきたが、本書では二葉仏教史学の特徴と核心を丁寧に分析しながら、最後に批判を展開している。自身の学問の起源と立脚点を対象化する作業は「極めて困難」で「何より勇気のいること」（あとがき）だったというが、その苦闘をくぐった先に、著者の立場が見出されるのである。

その二葉批判の要点は、二葉が二項対立的に措定した「民族宗教社会」と「普遍宗教的主体」について、それぞれの概念の歴史的理解が不十分であること、そのため二葉仏教史学は抽象的な本質論に終始しがちであったという点にある。これに対して著者は、たとえば「宗教的天才」として二葉が形象化した親鸞も、「三部経千部説論を試みながらもそれを止めた」ように、歴史のなかではどうしても「中途半端」で理想を「踏み外しながら歩むしかない」存在に他ならなかったはずだという。しかし、どのような信仰主体も「中途半端」ではありながら、立ち返る原理を知るがゆえに反省し、その原理に立ち返ろうとし続けるのであり、それこそ二葉が描き出さなければならなかった「普遍的主体」の歴史の実態ではないかと問いかける。ここには信仰主体についての著者のリアリズムがあり、歴史研究の方法として説得的だと思ふ。

そして著者の仏教史研究の立場を理解するもうひとつの手がかりとして、「仏教的信仰主体論」とでもいうべき議論にも注目しておきたい。この部分は本書でもとくに抽象度の高い議論であり、理解も容易ではないが、それだけ著者の立場性が凝縮したかたちで示されているともいえる。以下、理解を助けるために番号を振りながら、著者の議論に注目してみよう。

いう「親鸞認識の親鸞的方法」を「近代以降の親鸞理解の歴史における一つの到達点」ともみる著者は、そこに本書の終着点を見届けた上で、主に二つの論点に絞り込んでこれまでの考察をまとめる。ひとつは、「宗教的立場と社会的立場の二元論」の問題について。近代日本の宗教者たちにとって、この二元論は避け難い思考の枠組みであったことがあらためて確認される。宗教を社会的機能か内面的信仰かのいずれかに分割するこの二元論は、宗教を「生き方の総体」に関わる全体的なものとして理解することを妨げる認識論であった。そして高木・三木・服部・二葉たちの実践は、このような二元論の「解体」「超克」に挑戦する試みとして理解することができるといふ。そしてもうひとつが、「否定性」の問題について。そもそも親鸞について語るといふ行為は、その人を自己と現実に対する否定性へと導いていく、実践的な意味を有していたと著者はいう。近代日本の知識人の多くは、キリスト教やマルクス主義よりもむしろ伝統に根ざした親鸞に、普遍性や超越性に到達するための方法、そして現実世界と対峙しうる可能性を、さまざまに見出してきたのである。

二 近藤仏教史研究の立場

それでは以上をふまえて、本書で表明された近藤仏教史研究の立場を確認してみよう。

まず、第六章を中心に論じられた二葉憲香論が、著者の立場を理解するための重要な手がかりとなる。すでにみたように、著者は二葉の仏教史研究から大きな影響を受けながら学問形成

①まず著者にとって「仏教」とは、歴史的世界と対峙し、それを根源から否定するような普遍原理である。一方で仏教を受けとめる「信仰主体」は、その両者（歴史的世界と普遍原理）の間に媒介者として存在する。つまり仏教は歴史を超えた地平に根拠をもつが、信仰主体を媒介することで、歴史のなかに成立するのである。②しかし、仏教による否定は貫徹されることなく、常に不完全となる。なぜなら、歴史的存在である信仰主体は、「超歴史の契機と歴史の契機、普遍性と特殊性、宗教的立場と社会的立場といった二重性を同時に抱え込んだ複合体」に他ならず、完全な否定性を実現することはできないからである。③とはいえ、歴史的世界に覆い隠された普遍原理は、それでもその歴史的现实を破るはたらしとして作動し続けている。それは普遍原理が、二分法や二元論に陥りがちな人間の思考様式や信仰態度をも、否定・解体するようなはたらきだからである。

このように論じた上で、著者は③で示した信仰主体の可能性について、次のようにも言う。人は歴史的世界の内部にありつつも、そのさまざまな制約や被拘束性を引き受けるなかで、「瞬間的で永遠的な輝き」に接することができるのだ、と。以上の著者の議論をあえて単純化するならば、それは有限なる「信仰主体」の、有限であるがゆえの可能性の探究、ということになるだろうか。著者が親鸞に「統治システムの内部に存在しながら外部への回路として機能する可能性」をみようとするのも、同じ立場からの関心であろう。

は、「近代」の意味を考えるために極めて重要な論点だと思っただが本書では、結章（四八一―二頁）でごく簡単に説明的に触れられるにとどまっている。この点は、今後さらに掘り下げて議論していく必要があるだろう。

三点目は、本書が全編にわたりこだわりをみせている「信仰主体論」について。常に不完全で、歴史的现实に制約されながらも、「瞬間的で永遠的な輝き」に接することで、歴史的现实に否定性をもって対峙する信仰主体。これがおそらく、著者が理想とする、「宗教的立場と社会的立場の二元論」を克服した信仰主体のイメージだろう。

まず二元論が近代社会の現実だとすれば、それはなぜ克服される必要があると著者は考えるのか。本書から理解する限り、無批判な二元論（両項の「併存」）のままでは「天皇制国家の宗教性」に対抗することができないから、あるいは近代を生きた人間をトータルに理解することができないから、というのが著者の主張だと思われる。ただしこうした主張が著者の主観と混同されないためには、二元論を克服した信仰主体の実現や可能性を、どれだけ歴史のなか、つまり具体的対象に即して説得的に論じることができるかが重要であろう。そして本書ではおもに、三木清や二葉憲香の実践的方法論、あるいは聖典削除や靖国神社国家護持案に対抗した仏教者たちに、二元論の克服の可能性が展望されている。しかしそうした具体的対象についての議論と、著者の（理念的な）信仰主体論のあいだには、まだ論理や方法論の次元での乖離があつて、それが本書の難解さの理由の一つとなっているのではないかとというのが、私の見立

三 問いとコメント

それでは最後に、本書に対する問いとコメントを、三点ほど提示しておきたい。

ひとつは、これまでの近代仏教史研究と本書の関係について。序章では、従来の「親鸞理解」をめぐる研究が、清沢満之を始点とする大谷派の「近代教学」に集中し過ぎてきたこと（単線化傾向）を批判し、マルクス主義との関係で構築された「親鸞理解」史に注目する本書の意義を主張している。妥当な批判ではあるが、しかし本書の問題提起からして、本書が全体として対峙すべき先行研究は、この方向性のものだけで充分だろうか。

具体的には、「宗教的立場と社会的立場の二元論」という本書の核心的な論点について議論するならば、たとえば従来の近代仏教史研究を代表する吉田久一や大谷栄一の研究も、先行研究批判の射程に入ってくるだろう。（吉田の「内面―社会」派のカテゴリー論。大谷の「belief-practice/出家―在家」の四象限論など）。本書の知見からいえば、吉田や大谷の研究も、やはり「宗教的立場と社会的立場の二元論」と認識の地平を共有し、この二元論が、立論の前提となっていると考えることが可能だと思ふ。だとすれば、本書の立場から吉田や大谷の研究を批判的に再論することで、これまでの近代仏教史研究のあり方を、方法論の視座から全体として問い直すことができるのではないだろうか。

二点目は、そもそもこのような二元論が近代において一般化した理由を、著者はどのように説明するだろうか。この問題でである。もちろん議論の難解さは、それだけで本書が描いた歴史像の当否を意味しない。むしろそうした部分には、著者の立場性や試行錯誤の跡が色濃く刻まれており、その意味では本書の可能性を豊かに含んだ部分だともいえるだろう。そしてこの書評がそうであるように、そのような難解さを内包する本書は、読者をさまざまな「読解」へといざなうてやまない。本当の意味での本書との対論は、そうした読解の格闘の後に、はじめて可能となるだろう。近代日本の思想史を新しく切り拓こうとするこの挑戦の書が、これから創造的な読解と出会い、議論を触発していくことを期待したい。

大谷栄一・大友昌子・永岡正己・長谷川匡俊・林淳編
『吉田久一とその時代』

——仏教史と社会事業史の探求——

法蔵館 二〇二一年三月刊
A 5 判 xvii + 五三二頁 五〇〇〇円＋税

菊池正治

一 本書出版の経緯

吉田久一は、日本仏教史、社会事業史、仏教社会事業史の分野に多くの研究業績を遺した戦後この領域の先駆的研究者である。本書は、吉田のこれらの分野の研究者が共同して、その業績を「顕彰」ではなく多角的な視点から「批判的な継承」（五二五頁、以下頁数のみ表示）を目指して編まれた論集であり、吉田研究に関する注目すべき出版物である。

これまで吉田の研究業績の分析は、各個別分野で、例えば仏教史関係では林淳、大谷栄一や繁田真爾、社会事業史分野では永岡正己、仏教社会事業史では長谷川匡俊などによって検討がなされた。しかし、今回の論集作業では多分野の研究者がその枠を超えて共同で執筆している。二〇一六年一月のシンポジウム「吉田久一の歴史研究を問う―社会福祉史と近代仏教史の立場から」（於：淑徳大学千葉キャンパス）の開催を契機に、その後五年半の時間を費やし出版されたのが本書である。この間、編集会議、研究会、オンライン会議を重ね、各執筆者の論

文の加筆修正などを行い、上梓が実現している。したがって、各論文は先の共同研究として批判的継承の基本的な趣旨を踏まえつつ執筆されており、意欲的かつ画期的な出版物となっている。

二 本書の概要紹介

本書は、五部構成の論文一六本、コラム四本を取めた論集であり、これらを総べて詳述することは、紙数の関係から困難であり、ここでは各論文の概要を紹介した上で、これに読後感として若干のコメントを加えて、その任を果たす。

第一部「吉田久一」とは誰か？」は、本書全体の序論的役割として設定されており、永岡正己論文「吉田久一の生涯と仕事」では、吉田の生涯と研究の道すじ、思想展開の側面にスポットを当てて詳細に論じた。吉田史学研究の総論的論文である。

氏は、吉田史学の原型を戦前、戦中に求め、戦後研究にこの期の生活体験が大きな影響を与え、ここでの問題意識が戦後研究においても一貫して堅持された、とした。とりわけ、戦中の兵役体験は「我々は戦争責任を自覚しながら、それを戦後社会事業に活かし、そして理論化することが、再び「戦争」と「福祉」を結合させた不幸を繰り返さない途であり、後の世代にゆずり渡す責任ではないのか」（三二）との吉田発言にみられる研究者としての戦争責任の受け止めを指摘した。戦後研究での吉田史学は、講座派マルクス主義史学やウエバーの影響を強く受け、これを研究の基本的枠組みとして時代状況に即応し、新たな課題を積極的に採り入れ修正を加えながら、終生、

吉田史学の確立に取り組んだ。この態度を重厚なものにしたのは、吉田の専門領域の幅広い研究者間の交流と、旺盛な研究心に支えられた学問的探求心であった。このために専門領域外的な学問的吸収も積極的に行い研究を深化させたことなどを分析した。

大友昌子論文「吉田久一の社会事業史研究」は、吉田社会事業史の全体像とその特質について論じた。吉田の近代仏教史と日本社会事業史に関して「データの取り方のレベルと取り組みのスタンス」（六五）の相異点に注目した。前者が「実証的」に記述された研究書であるのに比し、後者は、テキスト的・通史的な記述になっている、との分析である。この理由を推論して、吉田の仏教史研究は多くの同学の研究者との切磋琢磨する学問的相互作用の過程で学術書として発表されたが、社会事業史は、「荒野の草刈りをして道」をつくり「社会事業史の白地図をつくる」（六六）ことを目指していたことから、通史的・テキスト的な性格の作品、となったとした。

吉田は、社会事業史研究を「実践性」と「総合史」の視点から膨大な史料を駆使して実証的な研究を基本に、そして思想史への接近を試みた。しかし、これによっても把握できない事象について吉田独自の論考が積み重ねられていくスタイルを採っている。「人間と社会」そして「社会と宗教」「信仰」の統合という課題に悪戦苦闘している。氏は、吉田の歴史観に対して「既存の歴史観」（八二）のみでは、最早未来社会が開けないことを感じ始めているとしながら池田敬正、高田実、安井良典等にも関心を寄せている。

大谷栄一論文「吉田久一の近代仏教史研究」は、吉田著の「日本近代仏教史研究」（一九五九年）と「日本近代仏教社会史研究」（一九六四年）を中心に両著書の成立過程を明らかにすることを目的とした。近代仏教史研究の発表経緯と研究の特徴を中心に分析しながら、後段では、①吉田の方法的立場、②「近代性対封建性」という二項対立、③「近代宗教」と「近代精神」について論及した（一一―一八）。吉田の近代仏教史研究の方法的立場は宗教としての仏教信仰の歴史的意义を明らかにし、この場合、「近代社会と仏教の関係」、社会的角度で理解するといっても、普遍的な社会科学でのみ仏教を斬って、宗教の本質的部分である信仰を見逃してしまうような態度はとらないし、逆に教団仏教からの発想であった伝統的な護教的立場もとらない（「日本の近代社会と仏教」評論社、一九七〇年、三頁）とする立ち位置を氏は指摘した。

吉田は研究者としてより福祉教育者としての業績を自ら評価している。戦後復員して淑徳短大での勤務を皮切りに、多くの大学で福祉教育を実践した。宮城直子論文「吉田久一と沖繩―吉田久一と沖繩留學生をめぐるミクロストリアー」は、吉田の福祉教育実践としての沖繩留學生との交流をミクロストリアーとして画いた。日本社会事業大学での特に沖繩留學生との関係を教え子たちの証言を基本資料として論述した。「吉田ゼミ」と称され多くの沖繩出身の留學生の教え子たちに福祉の「実践」の必要性和「記録」をとり続けることの重要性を伝えた。彼らは卒業後沖繩に帰り、吉田の期待通り沖繩の福祉エネルギーとなり、それを支え続けたことを論述した。

第II部「吉田史学を捉え直す」において、池田智文論文「戦後日本史学と吉田久一」では、「吉田久一の史学方法論を、戦後戦後の日本史学史に位置づけること」(一五一)を目的とし、同学史上では吉田史学が殆ど注目されていない、と指摘した。それは、吉田の研究が社会事業・社会福祉に軸足を置き、戦後歴史学とは一定の距離を置くスタンスを採ったことと、一九七〇年代以降吉田が積極的に援用した大塚史学が衰退したことが日本史学会での吉田の存在感を希薄にした理由とした。

「資本主義社会と仏教」の枠組みのなかで人間の内面性・精神性としての「信仰」の課題を真正面から問い続けた吉田の研究態度が、晩年「福祉思想史においては超越的視座から歴史を論議する方向へ転回し、実証性の次元から後退していることは否めない」(二六八)と指摘した。しかし、吉田が築き上げた諸業績の今日的意義について氏は、今日「学問・思想の実践性の質が改めて問われている現在、歴史的射程をふまえ、それらの諸問題と対峙し得る日本史学において、吉田の強い問題意識とそれに立脚した著述群は、重要な参照軸となるはずである」(二七〇)と結語した。

同部の元村智明論文「社会福祉の歴史研究と時期区分」吉田久一の「社会事業史研究」をめぐって——と林淳論文「吉田史学における近代仏教史の時期区分」では、吉田の社会事業史と近代仏教史の時期区分を論じた。吉田の研究上での時期区分は、大枠において一貫性を有している。それは元村の吉田による「社会事業史」の枠組みの表(一九〇—一九二)を見ても明らかである。オーソドックスな社会事業史の時期区分、すなわ

この他に吉田が使用した「教団仏教」の用語の問題についても検討を加え、それが国家権力に追随し御用宗教化した「教団仏教」への糾弾は存在したが、国家はその対象にならず「もし吉田が、本当に社会学者であり歴史学者であったのなら、国家論の不在はどう考えても腑に落ちない謎」(二二六)との指摘は、今後の吉田史学再考にあたって、留意すべき課題を提起した。

第III部「吉田社会福祉論を再考する」において、岩崎晋也論文「吉田久一が提起した社会福祉理論の課題——問題と人間の「乖離」と、歴史への「歯止め」について——」は、吉田が研究のベースに据えたマルクス主義の文脈のなかで問題と人間の乖離について「どのように弁証法的に止揚するか」(二四九)を課題として取り組んだ足跡と、戦前、マルクス主義社会事業理論家が弾圧・転向した経験を踏まえ、「歴史の歯止め」となる理論の構築を模索しつづけたと吉田社会福祉理論の課題について分析した。

吉田は社会科学だけに依拠して社会福祉理論を説明することに限界も認識し、問題と人間の乖離を埋めるために社会科学とともに人間科学の必要性を提起した。両者の学問領域には「深淵」があることを認めつつも、相関関係があることを承認しなければ社会福祉は成立しないと、その「深淵」を埋める作業に悪戦苦闘した。氏はその取り組みの結果は成就しなかったと結論した。

「歴史への歯止め」は「優れた社会福祉理論以外にない」(二六五)と吉田をして言わしめ、低経済成長下での社会科学や社

ち、相互扶助期、慈善救済期、慈善事業期、感化救済事業期、社会事業期、厚生事業期、社会福祉事業期の七区分説に関して吉田は、「日本歴史を分断しただけ」とか「一般史と社会事業史に多くのずれが生じて、説明不能の問題も生じてくる」(一九二)と批判的に捉えた。そして「日本社会事業の歴史」(一九六〇年)において十三期区分説を提示したことを明らかにした。さらに、この吉田の業績を超える試みとしての新たな段階論を提起した高島進や池田敬正の所論について紹介した。

林は既発表の論文で吉田の近代仏教史に関する著作を素材に「吉田の時期区分は、変更はなく生涯貫かれた」、そして「仏教史」(『日本近代仏教史研究』：評者補記)に提示された時期区分の基本型は、それ以降訂正されることなく継続され、晩年の著作『近現代』(『近現代仏教の歴史』：評者補記)まで貫かれていた(林「近代仏教の時期区分」『季刊日本思想史』第七五号、二〇〇九年)としていたが、本稿では「持統と変化の両方の面があったことがわかってくる」(二二二)として、旧稿の修正を行った。近代仏教史と社会事業史の二つの領域の時期区分論を併せて捉え「研究のズレ」を指摘した。その理由を氏は、吉田の近代仏教史研究の時期区分は、服部之経、大塚久雄などを参照しながら「近代仏教史に適用したが、その時期区分の本来の目的は社会事業史の説明にあった。近代仏教史の史料分析によって時期区分の適正さや精度を見直すことはなく、吉田は、ただちに社会事業史研究へと直行した」(二二三)と指摘する。長期の社会事業史の構想が、初期の時期区分の修正を要求し、両研究間のズレを生じさせたと分析した。

会福祉研究の現状分析力・予測能力の弱まりと、社会理論構想力の衰弱を批判した吉田の期待が宗教福祉思想に及ぶ点に氏は着目し、同意を表した。同時に「理論が「歯止め」になるためには、単に社会構造を分析するだけでなく、社会が進むべき方向性を示す必要がある」(二二六八)との指摘をなした。

次いで石井洗二論文「一九五〇年代の吉田久一における「近代」と「国民」——アジア情勢とナショナリズムを背景として——」では、吉田にとつての一九五〇年代「アジア・ナショナリズムの高揚を背景とした社会事業史研究の方法に関して思索を巡らした時期であると同時に戦後の社会事業史研究を開拓する責任感や決意を持った時期と捉えた。このなかで吉田は、「近代」、「国民」、「精神」、「主体」をキーワードとしながら研究をすすめ、近代化が不十分な社会事業を批判する視点より「国民的社会事業」論を主張した。また、「主体」論においては、特に戦時下での経験を振り返って体制内化しない主体の重要性の論を展開し、現代の社会事業に対しての問題提起を行っている、とした。

今井小の実論文「吉田久一と池田敬正」では、「日本の社会事業史研究において、今なお双璧として位置づけられる二人の研究者(吉田と池田：評者補記)の研究姿勢の相違と共通点を明らかにする」(二二一〇)ことを目的とした。両者の相違点として氏が強調したのは、池田には、福祉学確立への強い問題意識があり、規範分析が不可欠であるとする研究姿勢が吉田との相異なる点であるとする。また、吉田が理念の追求と、規範分析を避けた結果、福祉の段階論をみることでできなかったこと

を指摘した。両者の共通点として、戦争体験を採り上げたものの、池田は吉田より一五歳若く、この時差が両者の研究を分けている要因であるとも捉えた。そして、池田の主張した社会福祉の段階論と原論の精緻化を行い、吉田社会事業史に規範分析を加えて到達点を明らかにする重要性を説いた。

第四部「福祉と宗教の交わりを探索する」において、吉田史学の中心的テーマであった仏教社会事業史を中心に、長谷川匡俊論文「吉田久一の「仏教福祉」の歴史研究について―「否定の論理」の視点から―」では、一つに仏教のもつ「否定の論理」の思想が吉田の社会事業史・仏教社会事業史のなかでどのように検証され、評価されたか、二つに近世における仏教福祉思想の再評価、三つに吉田の「仏教ボランティアリズム論」を手掛かりとして戦後仏教社会福祉事業の停滞と再生について論じた。吉田の社会福祉思想史のなかでの宗教福祉思想研究は、仏教に限定されることなくキリスト教や儒教にまで及んでいる。このなかでも仏教福祉思想についての関心は強く、それへの現代的期待も大なるものがあつた。しかし、吉田仏教福祉思想史は「古代・中世中心史観」（三五一）で、近世は儒教福祉が中心に論述されており、吉田にとっての近世仏教は手薄な部分である。本稿では近世の仏教福祉を吉田がどのように言及したかを「否定の論理」を媒介項として分析した。近代仏教思想の系譜点の一つになった近世の戒律復興や現世否定を通じた仏教復興に着目した吉田の所論と、これに系譜する近代浄土宗の福祉実践を紹介・再評価した。吉田の説いた「仏教ボランティアリズム」について歴史的反省を踏まえながら「信仰を媒介に再生な

を中心としつつキリスト教や儒教も含む「総合的な視座」（四二五）で日本社会福祉思想の必要性の強調と研究の深化を要請した点を評価した。原始仏教から系譜する仏教福祉の絶対平等性に基づく「因縁和合」である共存・共生を西欧モデルに学んだ日本の社会福祉思想を如何に内実化・深化させるかを、吉田は現代にも問うている、とその課題を指摘した。

第五部「吉田史学を超えて」において、碧海寿広論文「清沢満之と吉田久一」では、吉田著「清沢満之」（吉川弘文館、一九六一年）を題材に吉田の清沢論について分析した。氏は、吉田の「明治を生きた清沢の思想や実践に、日本の近代仏教の理想や限界の典型的なあらわれを見た」（四四三）として、吉田の清沢認識を分析することによって「吉田が自身の近代仏教研究をどう構想し、またその研究に何を託したのか」（四四四）を明らかにした。まず、吉田の清沢認識を清沢の孫弟子にあたる西村見曉著『清沢満之先生』（一九五一年）と比較して論を展開し、両者の相異点を同門弟子達の信仰の連続性（西村）と非連続性（吉田）と指摘した。氏は、両者について「過去の主体に向けた歴史的な態度の相違が、西村と吉田の学問を分ける決定的な要素」（四四九）であるとして、二人の研究態度の相違を整理した。

吉田は清沢の「内省性の深み」や「現世利益を求める祈禱の迷信性を拒絶」（四五九）したことを高く評価した。これは現世利益の克服こそが、仏教のあるべき姿とする吉田の価値観にもとづくものであるが、氏は、吉田をはじめとする研究者が民衆の現世利益を近代仏教研究から除外し、その対象把握の視野

いし再構築」（二七〇）する課題の検討も行った。

宮城洋一郎論文「遊行僧の系譜と福祉実践―吉田久一の所論が提起した意義―」は、「吉田が捉えた前近代に関する把握から、この遊行僧の系譜について検討を進めて、仏教の福祉思想と実践の体系的な理解について手がかりを求めていく」（三七六）ことを目的とした。吉田の遊行僧の系譜は、行基↓空也↓一遍↓無能となり、これらに内在する福祉実践と思想に着目した吉田の評価とその意義を指摘した。遊行僧は、体系的な集団の組織化や教団形成を志向せずに人々の記憶とともにあり続けたところに実践重視の彼らの立脚点が後世に影響を与えた、と氏は指摘し、吉田の提起する遊行僧の系譜の「確かさ」を評価した。これが近代の仏教社会事業史との連続性において教団仏教を批判・否定した新仏教運動へと連なり、この担い手の一人であった渡辺海旭への着目に対して遊行僧の実践史や思想性が歴史的系譜となった、と捉えた。

清水海隆論文「吉田久一と仏教福祉思想―原始仏教・鎌倉仏教への関心をめぐって―」は、吉田の原始仏教ならびに鎌倉仏教と福祉思想への着目について論じた。吉田の仏教社会事業思想は原始仏教まで遡及して仏教福祉の源流を追究した。氏は、これと現代の福祉状況との関連で原始仏教の注目思想を「無量の慈悲」、「縁起相関」、「仏性」、「不殺生」、「非暴力」（四一〇）にある、と指摘した。鎌倉仏教においては法然、親鸞、道元、日蓮、一遍、明恵、観尊、忍性などを採り上げ、日本人の手によって、ボランティアな福祉思想が形成されたとする指摘に注目し、それらの認識内容について紹介した。そして吉田の仏教

を狭めたことの問題性を指摘した。そして、今後は現世利益的な宗教世界を視野に入れた、新たな近代仏教研究が進められる必要があると提起した。

繁田真爾論文「吉田久一史学の構造と方法―主体と対象史の関係をめぐって―」では、吉田史学像を各学問領域の立場から論じられた研究を「統一的理解」（四六八）のもとで再考する必要性の可能性を論及した。本稿での論点を、一つに吉田史学の方法論的核心をなす主体と対象史の論議内容、二つに「日本貧困史」が提起する論点と同書の意義、三つに吉田が社会科学を堅持する一方、人間とその実践に対して有する可能性の評価Ⅱ科学・理論化以前の心性である「思想」への評価内容（四六八―四六九）にまとめた。

吉田史学を貫く視点として「内面」と「社会」、「理念」と「実践」の二項対立によって歴史の構造化を図り、それが統一された状態を理想とする批判的立場が近代仏教史研究の特徴であるとした。吉田の近代仏教史研究は、資本主義という「歴史的社会」な「対象史」に対して仏教が「歴史的社会」の主体としてどのように対抗し得たかというのが研究のテーマであった。これが社会事業史研究の場では、「主体」と「対象史」の関係論となり、吉田の研究に通底する基本的なモチーフを形成した。対象史としての「日本貧困史」に対峙する主体としての実践を「思想」のひとつとして仏教思想への期待と課題についてふれ、「吉田は私たち自身の「主体」としてのあり方、そして「対象史」への向き合い方を根源的に問おうとしたのである、そうした一見思弁的にもみえる世界と歴史の分節化にこ

そ、吉田史学の原理的性格がもつともよく表現されている」（四九三）と結語した。

江連崇論文「監獄教誨からみる吉田久一と「近代主義」」では、吉田の近代における福祉と宗教が交差する監獄教誨に焦点をあて、社会福祉とポストモダンの関係から吉田の教誨理解と現代社会福祉との繋がりを分析した。吉田は周知のように近代仏教の社会実践として監獄教誨事業を評価した。しかしそれは仏教組織全体のそれではなく一部の仏教教師についての「成功例」を採り上げての評価である。それは近代主義的な価値観にもとづく「効果」や「成功」を歴史的事実として抽出したものであり、この事例のみをもって吉田史学を近代主義と断じることが可能なかと問題提起した。吉田は自らの立ち位置を「批判的近代化」（五一八）論者と自認し、それゆえに清沢満之のなかに近代的価値観ではなく宗教的価値にもとづく救済を構想した。非近代主義に立った彼の存在を評価したのであり、「社会に軸をおいた」研究スタンスは、だからこそ近代社会の矛盾への寄り添いを行った「近代仏教」のみを評価し、伝統教団や民族仏教を「近代仏教」から排除してしまった「近代主義」的なものとなってしまった（五一九）と指摘した。

概要紹介の最後にコラムについて、そのタイトルと執筆者を掲げておく。

思へばこの世は仮の宿

下重暁子

満州・朝鮮キリスト教社会事業史研究の足跡

永岡正己

福田会育兒院史研究の継承を目指して

宇都榮子

大正大学社会事業研究室と吉田史学

石川到寛

三 コメント

吉田史学を総合的・統一的理解のもとで評価・批判、課題の抽出を通じてその批判的継承を目的として編まれた本書は、吉田の多岐にわたる研究を一本の線として結び吉田史学の全体像を明らかにし、後学の我々が継承すべき課題を多方面より提起した画期的な出版物であることを確信した。

本書に収められた一六本の論文は、個別史研究を吉田史学の全体像と関連させながら、ここでの意義や課題を抽出しながら論述された。とりわけ、近代仏教史・日本史学分野での吉田史学の再考は一定の蓄積がなされている。この研究は吉田の近代仏教史・日本史学の文献分析に止まらず、社会事業史研究をも視野に入れての再考であり、仏教社会事業史を専門とする評者にとつては刺激的な論稿が多く、学ぶ所も大であった。

吉田史学を研究する後学の我々は、吉田の近代仏教史や社会事業史・仏教社会事業史研究をその領域で論じる視点とともに意識的に日本史学上での位置づけを志向しなければ正当な評価とはなり得ない。吉田社会事業史研究は総合史を志向し、壮大な構想のもと多岐にわたり、実証主義史学とそれに基づく思想史への研究の深化が存在している。したがって、吉田の叙述には行間に隠された狙いも多く存在しており、たとえ部分的な批判があったとしてもこれを体系的に論じることは難しく、結果として吉田史学の全体像から「批判」を相対化して捉える障壁となっていた。そこには、本書で指摘された吉田の歴史認識の問題（大友）、国家論不在の問題（林）、規範性の欠如問題（岩崎、今井）などを「批判的継承」する我々の側の研究姿勢、す

なわちこれらの指摘を吉田史学に関係する諸学会が今後どのように共有して研究を深めていくかが問われる。

戦後、吉田の研究に徹底したものは戦時下における兵役体験を通じての戦争責任であったことは各論者が指摘した。研究者としての戦争責任は多くの場合がそうであったように戦争の対極としての平和希求となって表われ、吉田の学問碑文に「福祉と宗教と平和が生涯の願いであり、私の学問研究のすべてでありました」（千葉・龍澤山大巖寺境内）と刻まれたことでも理解できるように福祉・宗教・平和が一体となった「戦争責任」を問い続けた。吉田研究における平和論の内実分析は、今後の大きな課題のひとつであるようにも感じている。

吉田は宗教に関して仏教は勿論のことキリスト教や儒教についての記述も多く遺している。吉田著「社会福祉と日本の宗教——仏教・儒教・キリスト教の福祉思想」（勁草書房、二〇〇三年）は、これらの宗教と福祉思想を中心に論じた書である。しかし、今回の論集ではこれらをすべて採り上げていない。とりわけ、キリスト教の福祉実践・思想（信仰）や内村鑑三に關して早い時期から手がけていた。吉田の内村理解と親鸞理解には「福祉実践」の内面性（信仰）を社会との緊張関係を保ちつつ社会福祉の歴史的現実的に寄与した（同上著、三二〇頁）とする確信にもとづき注目した。親鸞、清沢満之論は今回組上にあがったがキリスト教や内村論の分析がなされなかったことは今後の課題として残っている。

最後に吉田史学問題を問題にするならば、その近代編の論稿を欠かすことができない。吉田の近代仏教史や社会事業史は

近代を問題として出発しており、この歴史的・体系的認識のために古代・中世・近世への福祉思想の展開と現代社会福祉の状況理解へと前後期に拡大したのである。それ故にこの起点となった「近代の歴史把握」の分析は重要である。本論集では近代仏教史分野では分析されたものの社会事業史・仏教社会事業史の領域では、正面から論じた研究は少ない。それは吉田研究の起点としての位置づけのみならず、ここに規定される問題意識の深化と変化を認識し、前近代や現代を確認するための視点である。総合史として編まれた多くの著書は、それであるが故に読み手にとって吉田史学の原点を認識しながら精読することは、体系的理解の作業として必要である。

以上、本論文集に対しての今後の課題として二、三の私的な希望を述べたが、これらを除いても近代仏教史、社会事業史、仏教社会事業史を学ぶ関係者にとって価値ある書物であることは疑いない。これを契機として「学問の進歩は創造的相互批判」の重要性を再確認して、今後、なお一層、吉田史学研究の分析が領域横断的に展開されることを期待する。