

でも思想史研究者の関心を引き続け、まだ十分に史料発掘と新しい視点の導入の余地のある領域であることを示している。両書はナシヨナリズムの定義から出発せず、歴史的文脈に即した個人研究から近代日本のナシヨナリズムを解明する立脚地を築こうとする真摯な試みにおいて共通している。それに加えて注目したいのは、一九八〇年代終盤からの学際的な国民国家論の興隆を経た後に、あらためて明治二十年代のナシヨナリズムをその担い手の思想に寄り添いながら研究することの意味を、絶えず自問しなければならぬと認識する両著者の心構えである。中野目氏は現段階では「結果としてナシヨナル・ヒストリーの再生産にすぎないとの誹りを受けることに甘んじなければならぬものとなってしまった」(三三三頁)と省察しながら次作の課題を列挙し、鈴木氏は国民国家批判の研究が一部では「個人の具体像」から遠く離れた「おそろべき人間不在」の歴史(二八九頁、傍点省略)を扱っていると批判し、自著がそれへの「ささやかな異議申し立て」であると述べている。本拙評は両書の意義を伝えるにはあまりに不十分であるが、ナシヨナリズム研究の視点が厳しく問われる状況に磨かれながら、「明治の青年」研究が新たな段階を切り開いていく営為は、多くの思想史研究者の関心を集めるに違いない。

(国際基督教大学アジア文化研究所研究員)

碧海寿広著

『近代仏教のなかの真宗 ——近角常観と求道者たち』

(法蔵館・二〇一四年)

島 蘭 進

本書は、明治後期から昭和前期にかけて、真宗大谷派にあった独自の仏教実践・仏教言説の地平を切り拓いた近角常観(一八七〇—一九四一)についての研究を核とし、同じく真宗大谷派の清沢満之とその門下の動きをも視野に収め、近代仏教研究に新たな方向性を見いだそうとした野心的な研究書である。二〇一二年に提出された博士学位論文をもとに二〇一四年に刊行されたものだが、資料も広く深く調べられ、論点もよく考え抜かれて分かりやすく提示されており、熟成度の高い著作と感じた。

方法的にも意欲的で、問題意識の広がりも頼もしい。思想史的研究とも言えるが、テキストが置かれた実践の社会的場についての洞察が重視されており、その意味では、言説と実践の社会史的研究に接するところもある。国家と宗教の関わりやジェンダーといった視点も組み込まれていて、「テキストを読む」タイプの思想史的研究と、社会的付置のなかで宗教実践を捉えようとする宗教社会史的研究がうまくかみ合っている。それは、

「思想」や「思想史」を考え直すという方法論的な課題への貢献とも言える。序章の後に六章が続き、終章でまとめられ、二三〇頁ほどの分厚くない書物だが、読み応えは十分である。

一、近代仏教研究のなかで

本書の論述の流れをつかむために、序章から第二章までをとくに詳しく紹介する。まず、序章「近代仏教研究の現在と真宗の位置」では、林淳らの論を踏まえて、近代仏教研究という枠組みの歴史を振り返り、その文脈でのこの研究の位置づけを行っている。第二次世界大戦後に敗戦体験を経た日本人が明治維新から敗戦までの時代をひとまとまりに振り返ろうとしたのが、「近代仏教研究」の出発点だ。ここでは、「仏教の近代化」に重きを置き、どのような改革がなされたかに注目するものだ。ここでは、個人の内面的な信仰を重視し、寺院での儀礼や民俗宗教などの側面は軽視される。近代化されたあるべき仏教が目的論的に設定され、それとの関係で個々の運動や思想が評価された。著者はこれを「改革パラダイム」とよぶ。

「改革パラダイム」を批判的に捉えているかに見える大谷栄一の論文、「近代仏教になる」という物語——近代日本仏教研究史の批判的継承のための理路」（近代仏教 一六号、二〇〇九年）を紹介し、著者は大谷の近代仏教史の語りは、なお改革運動の叙述に力点が置かれており、「改革パラダイム」を超えていないと評する。そして、それに対して「伝統」という概念に

依拠して、伝統がどう引き継がれつつ、新たな展開をしていったかという観点の導入を提案する。浄土真宗、とりわけ真宗大谷派については、従来、清沢満之に焦点をあてた「改革パラダイム」が優勢だったか、近角常観を対象とすることで「改革パラダイム」を超え、「伝統」の継承という側面と近代性との関わりの双方を問う論を展開するという方針を示している。

第一章「近代真宗」の形成——清沢満之論の系譜」では、清沢満之研究の歴史を振り返って、清沢を論じつつそこに親鸞の像が重ね合わされて行くような「伝統」が形成されていったことが示される。他方、清沢満之について、個人の内面性と理論的な宗教理解の優越に偏りと限界を見る視点は、早い段階で曾我量深に見られ多田鼎らに引き継がれていくとされる。また、一九七〇年代以降は、歴史学的な文脈から赤松徹真、福島寛隆らによって社会批判的な側面の欠如という論点も提示されるようになる。内面性に偏った信仰であったため、「国家や社会の現実に対する問題意識」が弱かった点を批判するものだ。こうした論調は今も続くが、一九九〇年代に入ると、多様なアプローチにより清沢の近代性の意義をあらためて検証し直すような研究が出てきている。

こうした展開を踏まえて、著者は、近角常観に注目すること、清沢を捉え返す作業の可能性について述べる。両者の違いは以下のように分かりやすく述べることもできる。「ともに『歎異抄』に信仰の規準を求めながらも、清沢に比べると近角

の説法のほうがずっと情熱的で、それゆえ一部の知識人にしか受け入れられなかった清沢とは異なり、近角は広い世間に歓迎されたということだ」(四八―四九頁)。それはまた、近角が伝統的な真宗信仰のあり方との連続性を清沢よりも色濃くもっていたということでもある。近角を見ることで、「近代真宗」についてより立体的な理解を得られるのではないか――著者はこの章の論をこうまとめている。

二、哲学から体験へ

第二章「哲学から体験へ――近角常観の宗教思想」は、若い近角常観の歩みをたどり、彼が独自の宗教思想をつかみとるまでの経緯を述べる。ここで理解されていく近角の宗教思想の核心が、本書のライトモチーフといってもよいだろう。「哲学から体験へ、近代仏教、とりわけ近代の真宗における思想の展開のなかで、こう評すべき大きな転換が明治三十年代に起こった」(五六頁)。これは晩年の清沢と彼に従った若手僧侶たちにも通用する視点だが、近角の場合はたいへん鮮明な転換が見て取れる。

大学を卒業し、さらに大学院で哲学を学んだ近角は、ある時期まで仏教をヘーゲル流の哲学に合わせて解釈することに力を入れていた。他方、明治三〇年、近角は精神的な行き詰まりの末に、「これまでは心が豆粒の如く小さかったのであつたのが、此時胸が大に開けて、白雲の間、青空の中に、吸ひ込まれる如

く思はれた」(五八―五九頁)というような救済体験を得る。ところが、これがすぐに彼独自の宗教思想に至ったわけではない。明治三二年、後に『信仰之余瀝』にまとめられる論考を書くことで、体験中心の仏教観に大きく転換する。その言語的な「実践」を著者はこう記している。

自己に先立つ宗教体験の言語のなかに、それとの同一化が可能な「私」の体験を主體的に読み込んでいくという実践。宗教史的な普遍性を有する数々の体験の言語のなから、これが真の救済体験だと信じるものに、自らの実存を投影すること、この実践を行っていくことではじめて、近角の体験はただの白昼の夢想などでは決してない、宗教としての正統的な意義を獲得する。(七二頁)

とりわけ、親鸞の体験と自らの体験が「一味」であると捉えることで、体験を基軸とした信仰の弁証が可能になる。著者は近角自身の次のような文章を引いている。

私自身の信仰と聖人の御示しとは、全く区別の出来るものでなくして、自分の信仰の味が即ち教行信証の味である、又教行信証は全く聖人一代の人生の上に於ける活躍である。換言すれば教行信証の上に顕われたる親鸞聖人は、恐れ乍ら又直ちに私の人生上の実験と一味であるといふことであります。(同前)

このやり方は親鸞だけではなく、釈尊、つまりブッダにまで適用される。「私」の体験が、言語を媒介にして仏教の起源に

まで投影され、それが「私」の体験に仏教史上の正統性を付与する。近角の宗教思想は、このような言語実践として成立していた」（七三頁）と著者はまとめている。

体験の根拠づけを行うとともに、体験談を語る機会も設けられるようになった。近角は広く若者を集めて、真宗の道を読む活動形態を開拓した。明治三五年には求道学舎（さらには求道会館）を建て、若者との接触の場を設ける。求道的な若者が集まる月末の日曜日に開催される「信仰談話会」では、近角は真宗の信徒たちに対して、自らの信仰の現状を告白するように求めていく。そして、明治三七年に創刊される雑誌『求道』では、「告白」欄が設置され、毎号、信徒の体験談が記される。こうした活動形態は、内村鑑三などキリスト教系の活動に学びながら導入されたものだが（第三章の内容）、仏教界では革新的なものだった。しかし、それはまた、真宗の伝統を継承するものという側面ももつ。

信徒による体験談を通して信仰の具体的な様態を示す、というこの種の文章による布教・教化の形式は、真宗の伝統をさかのぼった場合、いわゆる「妙好人伝」にその先蹤を見出せよう。「妙好人伝」もまた、真宗者の模範となる門徒の実例を多数集め、これを伝記として出版していた。近角もこの信者伝の編集方針に影響されるところがあったようである。だが、「妙好人伝」は、執筆／編集者とその読者とのあいだに、執筆者→読者という一方向的な関係性し

が存在しなかったのに対し、近角の組織した体験談の企画では、体験談の読者がまた新たな体験の語り手となる、という往還的な関係性が生じていた。これは決して見過ごすことができない相違である。（七七頁）

この章では、体験談の内容についてのあらましの紹介があるが、本書の各章の間には「求道者たち」という二ページほどの体験談（告白録）紹介記事が掲載されている。これは近角が切り拓いた「近代仏教」の地平を印象深く提示するための著者の工夫であり、私は成功していると感じた。体験談をいくつか読んで行くことによって、近角が真宗の伝統を引き継ぎながら新たなもたらしたものが何であるか、より深く理解されていく。体験談をまとめて掲載したのでは読者はうんざりしてしまうだろうが、章間に置くことによって、近角的な体験談の世界を繰り返し反芻しながら味わうことができるようになっていく。

三、社会史・思想史のなかの近角

以下、第三章から第六章については、各章のあらましのみ述べる。第三章「近代真宗とキリスト教——近角常観の布教戦略」は、第二章との内容的つながりが大きい。キリスト教に對抗しようとしてきた近代仏教が、思想面でもそうだが、とりわけ布教戦略という面でキリスト教のやり方を「流用」するようになる。広くこの動きを捉え、同時代の若者がともに学び自己表出する場を設けようとした近角の活動をその線上に位置づけ

ている。

第四章「人格の仏教——近角常観と明治後期・大正期の宗教言説」では、明治期から大正期にかけて「人格」の概念が重要性を帯びて来ることに注目し、とくに宗教において「人格」概念が多用される傾向をたどり、近角が重視する「人格」概念をその流れの上に位置づけている。「人格」概念を用いることは「神」や「阿弥陀仏」信仰を近代的に捉え直す試みとして理解することもできるし、近代的な人間観にそって主体的個人を位置づけようとする試みとして理解することもできる。その両者が重なり合ったところに生じてきたものだ。しかし、井上哲次郎、姉崎正治、西田幾多郎などの哲学や宗教学における理論的な定式化がそれに先行、あるいはそれと並行して進められている。したがって、これは人間の自己理解に関わる近代的な学問言説の歴史を振り返る重要な手がかりともなるものだ。

第五章「近代仏教とジェンダー——女性信徒の内面を読む」は、近角のもとで求道を進めようとした二十歳前後の二人の女性（そのうちの一人は宮沢賢治の妹、宮沢トシ）を取り上げて、女性の従属的な地位の温存へと向かいがちだった近代仏教の大勢のなかで、精神的な自立を願う女性たちが近角のもとでどのような求道の歩みを行ったかを描いている。女性の参加が比較的多かった近角の布教活動だが、高い教育を受け、「個」として「家」からの自立を願う女性たちが引き寄せられはしたが、そこから自立への道を歩むような方向性は示し得ていない。現

代の日本仏教にも引き継がれているような、近代仏教にとつての難問だ。この章の叙述は近代仏教を通して近代日本のジェンダーを見直していくための貴重な手がかりを提供している。

第六章「法主と国家——昭和初期の大谷派宗門革新運動」は、俳句が好きで「句仏」とよばれた真宗大谷派第二十三代法主、彰如上人が、多大な借金を背負い込んで法主を退任しただけでなく、昭和四年、僧籍剥奪までされたことに関わる。近角は僧籍剥奪に反対し、『信界建現』という定期刊行物を刊行し、全国を遊説して回った。この奮闘に対し、教団は近角自身の僧籍まで剥奪したが、次第に形勢は逆転し、一九三五年には句仏の翌年には近角の僧籍が回復された。その背景には伝統的な法主信仰を早急に排除しようとする動向に対して、伝統的な信仰様態をむげに否定しようとしないう近角の考え方があった。

それはまた、教育勅語を敷衍する形で形成された「国民道德論」を援用することでもあった。句仏問題は「宗派門末としては七百年來伝灯相承の宗礼を破壊し、日本国民としては我国固有の家族制度の美風を滅却するもの」という近角の言葉が引かれている。また、「信後報恩の思想と共に、真の忠君愛国の顯現か、朝家の御為め国民の為めの御念仏であらねばならぬ」との言葉を引き、真宗信仰の鍵概念の一つである「信後報恩」がダイレクトに「忠君愛国」に結合されていることに注目している。そして、以下のような評価を引き出しているが、これは従来の歴史学的な近代真宗批判とは異なる視点を明確に押し出し

た内容となっている。

近角が展開した近代真宗の思想と実践、その核心は間違はなく、個の実存に向きあった体験的な信仰と救済を、数多くの求道者たちに提供しえたことであった。だが、そうした信仰と救済は、それが個の内面に没入するものであったがゆえに国家に対する批判をもちえなかった、というわけではおそらくなく、その信仰や救済が由来する伝統的な性格において、国家と対立することが決してありえなかったのである。(二〇一—二〇二頁)

このように、妙好人的な信心の姿を理想とし、法主を頂点とする「家」の信仰としての真宗に見も心も染まっていた近角は、「忠」「孝」や「家」を基調とした近代国家のイデオロギーもまた、ごく自然に従っていた。その受容の果てに生じたのは、近代的な信仰や思想が国家のイデオロギーに包摂されていったというような事態ではまったくなく、伝統的な信仰や観念が近代国家のイデオロギーと結託し、相互に活性化しあうという現象であった。

四、近角をめぐる「伝統と近代」の見取り図

「伝統」と「近代」という概念枠組みは長い歴史をもつが、本書は近代日本仏教研究において、その概念が今なお有効に用いられるものであることを雄弁に示している。「近代仏教」の諸現象のなかには、伝統の復興に類するような側面もある。だが、

そのなかに近代性が深く織り込まれているのだ。原理主義や宗教的ナショナリズムが世界各地で力を得ているかに見える今日、近代宗教史をこのような視点から問い直すことは大きな意義がある。本書は従来、近代による伝統の克服という観点から見られていた現象領域について、宗教的な伝統が新たな力を得て活性化、ないし時代適応する現象として捉え返す必要があることを説得力豊かに示している。

あえて、注文を付けるとすれば、まず、「どのような伝統が」という問いがあってもよかつたのではないだろうか。「妙好人伝」や家の秩序との連続性などが注目されているが、では、どうしてそのような「伝統のある側面」が呼び出されたのだろうか。これはもう少し広く仏教や真宗の伝統を見渡して考察すべきことだろう。たとえば、森岡清美が注目しているように(『真宗教団と「家」制度』一九六二年)、近世後期以降の真宗の実践のなかには、「オザ」をよばれる法義の話し合いの場があった。そうした伝統と「妙好人伝」が蒐集されることには密接な関係がある。一方、弟子の育成の形態も歴史的な変遷があり、清沢の流れはそうした伝統との関わりが問われもする。では、近角の若手育成の方式や体験談は、どのように位置づけられるのか。

また、これも森岡清美が指摘しているように、真宗教団は「家制度」と深い関わりをもつて形成されてきた。では、明治時代にその「真宗教団の家制度」はどのように変容していった

のか。そして、「句仏問題」に関わって顕著に示された、近角の伝統復興的な側面は、そうした大きな動向とどのように関わっているのだろうか。

以上のことと関わって、近角の思想や運動は近代真宗のなかで、また近代仏教のなかでどのような位置を占めたのかという問題がある。著者は、「近角の死後……、彼が築いた独自の言語空間は、瞬く間に消失していった」(第二章、七九頁)と述べている。また、「近代の真宗者たちが彼らの思想と実践を彫琢し流布させた場、その宗教空間の構造」(第三章、一〇八頁)についても触れている。さらに、「家」のレトリックを駆使した国民道徳の言説を介在させることで、多くの国民からの有無をいわせぬ賛同を呼び起こそうとした……言説戦略」(第六章、一九七頁)といった論述もある。

これらの「言語空間」や「宗教空間」や「言説戦略」は、近代仏教史、あるいは真宗史のなかでどのような位置を占めるのだろうか。もちろん複雑な問題で簡単に片付けることができるものではない。しかし、伝統を重視したからこそ、草の根の信徒に訴えるところがあつたであろう近角的な「言語空間」や「言説戦略」が、彼の死後、あまり継承されなかったのはなぜだろうか。他方、清沢満之の弟子たちの系譜は大きな影響力を保持し続けているのはなぜだろうか。

こうした問いに答えるための手がかりは、すでに本書の処々に盛り込まれているように思われる。第三章から第六章にかけ

ての諸章の叙述は、社会史・思想史の大きな動向に照らし合わせて、近角の思想と実践の歴史的位相を多面的に提示しようとしたものともいえる。資料に即して平易かつ丁寧な叙述を心がける著者の姿勢がうかがえる。だが、それらに関係づけながら大きな見通しをつけるような試みもあつてよいだろう。著者の今後の研究は、そうした問いへの応答も含めて、豊かなふくみをもって展開していくことだろう。

(上智大学教授)