

近代仏教と真宗の問題

主旨説明

「大きな物語 brand narrative」の消滅が宣言されてから久しい。かつてのように、或る特定の期間のあらゆる要素をひとつの時代の本質——これは大抵の場合、「国家」という政治的な領域の変遷を意味したもの——によって説明しようとする研究者は、今日でもないわけではないが、少数派になりつつあるのも事実である。日本仏教史という限られた研究領域においても、「日本仏教」は鎌倉時代において隆盛を迎え、後に江戸幕府の保護により衰微の道を歩み、明治初年の廃仏毀釈のために覚醒させられ、清沢満

之らによって「内面化」された、という「大きな物語」はもはや通用しない時代になったということである。もとより、少なくとも史的研究の分野では、時代の本質の存在を前提とする「大きな物語」的な叙述への「信仰」は見られなくなりつつあるものの、一般人や初学者にむけた、並行する複数の物語により形作られる「通史」の探求は続いている。

「近世仏教」の場合では、その通史は今でも「大きな物語」の段階にある。すなわち辻善之助（一八七七―一九五五）が史料的な裏付けにより体系化した「近世仏教墮落論」である。周知のように、一九六〇年代から「辻史観」に対する積極的な批判が始まり、墮落論的な近世仏教理解を否定

オリオン・クラウタウ

するひとつの試みとして、一九七〇年代から多くの研究者は「墮落」という言葉でまとめ得ない真宗門徒の「活発」な信仰生活に焦点を当てた。しかしこれらの研究は、他宗に比して真宗がどれだけ特殊であったかということ強調する余り、それ以外の宗門に関する辻説の有効性を認めている結果になってしまっていると批判する者も、殊に二〇〇〇年代から現れた。新たな「通史」を描くにあたって、近世仏教における真宗の位置づけはその時代を対象とする研究者にとって乗り越えるべき問題として存在すると同様、近代仏教研究者にとっても真宗はまた問題となっている。

林淳が指摘するように、近代の真宗は、近世的身分の廃棄・僧侶の欧州遊学・「宗教 [Religion]」概念の導入・教団の再編成などにおいて「仏教界を有利にリードし、いち早く近代的な教団形成に着手し、他の宗派は真宗のあとを追従していったと見ることができる」（『近代日本における仏教学と宗教学』、『宗教研究』第三三三号、二〇〇二年、三三三頁。ゆえに大谷栄一が教えるように「重要なのは、「近代仏教になる」という物語を語り直すこと」なのであれば「『近代仏教になる』という物語——近代日本仏教史研究の批判的継承のための理路」『近代仏教』第一六号、二〇〇九年、二二頁、真宗の役割もまた、問い直すべきであろう。我々はもしかして、多

くの場合において「仏教近代化」というタームの下で、実は「真宗史」を描写しているかもしれないのである。

したがって、なぜそのような叙述になるのか、という説明こそ近代仏教研究において極めて重要な課題であろう。つまり、近代の「先駆者」としての真宗を、たんに教義・観念の次元に還元させないような説明は、近代における他宗の動向をめぐる考察とともに不可欠だということである。本パネルは、真宗が「先駆的」と思われる三つの領域——すなわち護法論、教義の「内面化」、アカデミズム——を取り上げ、この問題の更なる理解に迫ろうとするものである。

世界観闘争としての真宗護法論（桐原健真）

平田篤胤『出定笑語』（二八二一年口述、一八四九年活字版）の登場は、排仏論の反批判としての護法論を量的にも質的にも大きく変容させた。第一には、儒学的排仏論に対しては、「求道」という目的において融和的であった仏教者の語り、国学的排仏論に対してはきわめて排他的なものになった点が挙げられる。第二には、その語りをもつばら浄土真宗の人々によって担われたという事実であり、そして第三点目が、この排他的な語り、幕末において再登場し

たキリスト教に対しても援用されることとなったという点である。否むしろ幕末護法論は、国学的排仏論とキリスト教という二正面での闘いであつたのであり、それは仏教そのものの存在理由を問う世界観闘争とでも言うべき様相を呈していた。

言うまでもなく排仏論の登場は近世後期に始まるものではなく、近世初期から儒学者によつてもなされていた。だがその批判の中心は、仏教教義自体の有効性——「道」の工夫何如——を問う論争として展開されていたと言つてよい。そしてこの儒学的排仏論への反批判における基調は、「求道」という究極目的では仏儒は協業可能であり、両者は本質的には一致するというものであつた。こうした「求道」における方法論を中心に展開していた排仏—護法の論争の枠組みを根底からくつがえしたのが、仏儒双方における「道」そのものを否定した国学者による排仏論であり、そのもつとも激烈な表明が『出定笑語』（以下『笑語』）であつた。

仏教者にとつて、この『笑語』に代表される幕末国学者の排仏論は、それまで慣れ親しんできた儒学者のそれとは大きく異なり、「道」の普遍性そのものを否定し、近世的宗教世界を破壊するものとして認識された。このような異質性をもつた体系を「邪宗」ととらえ、とりわけ国学的神

道論の一神教的性格の背後に「耶蘇」の影を見た仏教者の多くは、みずからの世界観の正当性を争う闘いとしてその護法論を展開したのである。もとよりそれは宗教的な次元に留まるものではなく、徳川家康に仮託されて作られた「宗門檀那請合之掟」にみられるような、「仏法」は「王法」を補佐し、「切支丹」などの「邪宗」を駆逐する存在であるという自己認識にもとづいた体制護持の闘争でもあつた。この点で、「排耶」はキリシタンだけではなく反体制存在全体を指す用語であつたと指摘する三浦周氏の所説は興味深いものがある（三浦周「排耶論の研究」、『大正大学大学院研究論集』三三三号、二〇〇九年）。すなわち国学的排仏論の「闢邪」もまた「排耶」であつたと言えるからである。

この宗教的・政治的な闘争の最前線に立つたのが、『笑語』付録の「神敵二宗論」において「神の敵」と呼ばれた真宗であつた。たとえば真宗大谷派の竜温は、『闢邪護法策』（一八六三年）において、「近頃の神道者平田が著した『鬼神新論』などは、天に主宰の神ありと云処、全く耶蘇に合す。依て神道者も落付て一つになるべし」（『明治仏教全集』八巻一四九頁）と断じ、国学的排仏論との闘いを、体制破壊の危険性を有するキリシタンとの闘争における前哨戦ととらえ、これを完遂できるのは、出家主義と現世利益を説く「八家九宗」ではなく、ただ「他力念仏の法門」す

なわち真宗のみであると宣言する。ここからは、「王法」の補佐（＝体制護持）こそが仏法の存在理由であり、そして破邪顕正・人民教化は真宗のみが担いうる任務であるという自己認識の存在を見ることができるといえる。

近世日本の仏教界において、真宗が「八家九宗」とは異なる特殊存在であったのは確かであり、その特殊性は他の仏教者による攻撃理由ともなった。国学者による真宗批判もまたその特殊性に根拠付けられていたのだが、しかしこの攻撃は、真宗の特殊性が仏教の特徴をもっとも顕著に表現しているという理解に立脚した排仏論として展開されていたため、真宗側にとつて、体制破壊的な「異端・邪宗」への反批判としての護法論の実践は、真宗自身が破邪顕正の最前線に立つという名誉ある地位を占めることを——少なくとも主観的には——意味した。かくして真宗自身が抱いていた「宗風永く他に異なるを以て、他の妨難紛々たり」（義導・真宗大谷派）『和合海中垂訓』一八六四年、『明治仏教全集』八巻九〇頁）というような、みずからの異質性に対するネガティブなイメージは、むしろ特筆性として再評価されることで、「特殊性を有した真宗」という自己認識を再構成していったのである。

近代の真宗とキリスト教

——近角常観の布教戦略を事例として（碧海寿広）

明治後期、日本の仏教界とキリスト教界のあいだには、それまでのような「対決」のムードとは異なる「対話」の動きがみられるようになっていた。その典型が脱宗派的な方向性を明確に打ち出した新仏教徒同志会によるユニテリアンとの交流だが、他方、伝統的な宗派仏教に片足を置きながらキリスト教界との「対話」を推進した人物や運動もあった。本報告では、その代表例である真宗大谷派僧侶・近角常観（一八七〇—一九四二）の布教戦略の分析をとおして、近代真宗の研究に関する新たな視座を提示する。

大谷派教団から将来を嘱望されていた近角は、明治三三年から三五年のあいだ、欧米諸国の宗教事情を見聞するために現地に派遣された。そこで西洋社会に根づくキリスト教の重要性を認識し、またその宗教としての組織性を高く評価するようになった彼は、ひるがえって日本の宗教組織の不備を痛感。帰国後、キリスト教を範とした宗教改革を進めていくことを明言するに至る。改革の方法としては、仏教各宗派の教育機関を開放して一般社会から有能な人材を募り次代の宗教者育成を試みることに、また、小学生向けの日曜学校と高等学校の生徒のための仏教青年会を幅広く

組織することにより、若い世代への伝道活動を強化していくことを重視した。

近角はまず東京の中心部（本郷）で学生向けの寄宿舎「求道学舎」を開設し、キリスト教にない都市での寄宿舎経営に取り組み始めた。またキリスト教の日曜礼拝を模倣するかたちで「日曜講話」を、所属校を越境した学生集会の場として「信仰談話会」をひらき、さらに大正期になると、キリスト教徒の会館建設のあとを追うようにして説教所「求道会館」を建立した。これらはいずれも、従来の寺院での檀信徒教化とは異なる、新しい布教方法の開発であったといえる。近角はまた、自己が主催する機関誌『求道』に「告白」という欄をもうけそこに自らの信徒による体験談を積極的に掲載していたが、こうした誌面上の企画も、キリスト教勢に追随するものであった。

このようにしてキリスト教に学んだ清新な宗教実践を世間に提供していた近角は、当時の学生文化における修養主義の流行という事情も手伝って、青年信徒たちからの絶大な支持を獲得することに成功した。だが、彼ら若き信徒たちに対して近角が示した真宗信仰のあり方には、前時代的な特質を読み取ることもまた可能である。阿弥陀仏が与えてくれる人生修養の機縁を見逃すなど主張する彼の他力的な修養論や、学生信徒の体験談に示された知的・理性的な

はからいを棄てた素直な信仰生活の強調などは、近世以来の「妙好人」に表出されているような信仰のイメージと、あまり変わるところはないのである。

近角の布教戦略の究極目標は、歴史的に形成されてきた真宗信仰のエッセンスを、キリスト教に由来する近代的な宗教実践のなかに包摂することで、真宗信仰を近代社会に再定着させることにあつたといえよう。実践においては前時代と徹底的に断絶しながらも、信仰においては前時代的なものを保存する。明治後期から大正期において脚光をあびた近角による真宗仏教の「近代化」は、このような複層的な構造のもとに成り立っていた。

近代真宗の研究、特に思想的なそれにおいては、清沢満之に代表される信仰の「内面化」、「個」の確立といった主題への傾倒が顕著である。だが、こうした主題が一般社会でどれだけ共有されていたかは不透明であり、宗門内部でも正統的なものとして定着するのは戦後以降だといつてよい。

ある宗教の歴史の変容を、限られた個人や集団による言語活動の展開や内省の深化としてのみ捉えるのでは見が狭い。近代真宗のリアリティを問い直していくうえで、本報告が同時代のキリスト教勢との「対話」という観点から近角の布教戦略の特質を分析してみたように、それが接

近する対象や、それを包摂する世界観との関係性から当該の宗教・思想の変容を跡づけ考察する作業を、今後もすすめていくべきだろう。

付記・「宗教と社会」第一七号（二〇一二年六月発行）に掲載の
拙稿「近代真宗とキリスト教——近角常観の布教戦略」は、本
報告とそれに対するパネル会場でのコメントや質疑応答をうけ、
内容を発展させて執筆したものである。

真宗とアカデミズム仏教学

——東京帝国大学を中心に（オリオン・クラウタウ）

報告者はアカデミズム仏教学と真宗の関係について、東京（帝国）大学の枠組みで行われた仏教の学術的研究を中心に考察したい。東京帝大印度哲学講座発足から一九四五年に至るまでの教員において、真宗僧の数は今日でいう「非常勤」のものを含めれば約五割、そうでないものに限っていえば約七割に上り、その影響は検討に値しよう。しかしこれは余りにも大きな課題であるため、ここでは「仏教 Buddhism」なるものの「全体的」な描写に、真宗僧が如何に決定的な影響を及ぼしたかに絞って、日本仏教の「近代化過程」を考察したい。

明治期において、東西本願寺はいち早く自宗の僧侶を洋行させ、「宗教 religion」言説の枠内での「政教分離」お

よび「信教の自由」といった理念を日本にもたらした。早い段階より自己を「宗教」として主張しようとした真宗は、初期の東京大学における仏教の「科学的研究」のいわば主流とは一線を画していたといつてよい。すなわち開学間もない東大では、加藤弘之や井上哲次郎らに代表されるような仏教を「宗教 religion」でなく「哲学 philosophy」として論ずる語りが主流だったのである。

仏教が初めて東大で講じられたのは、一八七九年十一月に原坦山（一八一九～一八九二）が和漢文学科において「仏書講読」を担当してからのことである。やがて一八八一年に学科が改組され、一八八二年には「哲学科」における「東洋哲学」のうちに「印度哲学」が加えられ、曹洞宗の原坦山と浄土真宗の吉谷覺寿（一八四三～一九一四）がこれを担当するようになった。つまり東大における仏教は、「印度哲学」という名の下で講じられ、その「哲学的」な性格が強調されたのである。

一八八七年、初代講師の原坦山は、神智学の影響もあつてか、仏教を「宗教」ではなく「心性哲学」として主張した事実をよく知られており、初期アカデミズム仏教学の一特徴をよく表現している（拙稿「原坦山にみる明治前期仏教言説の動向」『日本仏教総合研究』第七号、二〇〇九年）。このような状況に対して異を唱えたのが、真宗出身の印度哲学教員

である吉谷覚寿と村上專精（一八五二―一九二九）であった。例えば、すでに東大を離れていた吉谷は一八九一年、『哲学雑誌』の論説においてアカデミズムにおける或る種の「仏教非宗教論」を批判し、仏教が「哲学」であると同時に「宗教」であると主張する（『学問と宗教トノ關係ヲ論ス』『哲学雑誌』第五冊・第五二号、一八九一年六月、九三―一三二頁）。吉谷は東大の「科学的研究」を離れることで初めて、仏教研究のあり方について批判する自由を手に入れたとも言えよう。村上專精も、東大に着任した同年の一八九〇年に仏教に「哲学的」のみならず「宗教的」な性格が存在していることを強調している（『仏教一貫論』哲学書院、一八九〇年一月、二頁）。そしてこのような仏教の「宗教性」を強調する二人が、ともに「仏教 Buddhism」なる構築物の総合的な語りを試みたことは、これ以降における仏教をめぐる言説を方向付けるものでもあった。

吉谷は『仏教大旨』（一八八六年）や『仏教総論』（一八九〇年）を発表し、村上は『仏教一貫論』に加え、その『統一論』も目を引くものである（拙稿「日本仏教」の誕生——村上專精とその学問的営為を中心に」『日本思想史研究』第四二号、二〇一〇年を参照）。つまり、この時期、アカデミズムでは仏教を「哲学」として解釈する語りが展開されていたが、この動きに対抗するように、吉谷は仏教を「宗教」として

語り、宗学研究の傍ら、仏教の「全体」を描写する書物の著述に尽力する。それは、他宗に先駆けて「宗教」という言説の枠組から自己を語り直した宗派としての真宗における要請と合致するものでもあった。その語りの枠組は村上專精にも承け継がれ、彼の「統一的」な事業へと展開した。この專精の影響の下、仏教をめぐる語りはアカデミズムの世界においても徐々に「宗教化」され、仏教全体の描写を使命とする仏教学が姿を見せ始めることとなる。

今後、東京（帝國）大学の枠組みでの「仏教学」と、宗門系大学の「宗学」や「教学」との関係について検討する必要もある。昭和期には、仏教学者の語りの中心が「印度」や「支那」から「日本仏教」へと展開すると、仏教界の全体について語る使命を帯びる東大系の研究者——その多くが真宗僧——は、「真俗一貫」などの親鸞に代表される精神を「日本仏教」の全体的な特徴として描き出すようになる（例えば拙稿「十五年戦争期における日本仏教論とその構造——花山信勝と家永三郎を題材として」『仏教史学研究』五三・一、二〇一〇年、五〇―五四頁を参照）。このような日本仏教像の形成と研究者の所属宗派とは決して無関係ではなからうが、今後の課題としたい。

コメント(引野亨輔)

三報告いずれもが近代仏教史における真宗の意義を論じた本パネルに対して、近世真宗研究を専門とする立場からコメントを付すのが、今回私に与えられた課題であろう。そこで、議論の前提として、近代仏教史ではなく近世仏教史のなかで、真宗研究が果たしてきた役回りについて振り返っておきたい。

一九七〇年代以降、近世仏教史の主力をになうようになった真宗研究の性格は、端的に表現するならば、思想・教義的に「特殊」な真宗の存在にスポットを当てられる点にあった。というのも、本パネルの主旨説明でも触れられているように、近世仏教史研究者は、この時代の仏教信仰が著しく墮落・形骸化していたという見方に長くとらわれてきた。こうした状況下で、墮落からまぬがれた真宗僧俗の旺盛な信仰心を描写することは、絶好の通説批判になり得た訳である。もつとも、こうした語りは、なぜ真宗が墮落からまぬがれたかといえは「特殊」な存在だったからだという本質主義におちいりやすく、また「真宗は墮落期の例外」という論法によって逆説的に墮落論の枠組みを温存させてしまう弱点も合わせ持っていた。既述の通り、私も近

世真宗研究を専門とする者であるが、上記のような従来の研究傾向に対しては、繰り返し批判を試みている。

さて、このような近世仏教史研究の変遷を踏まえた上で、本パネルに目を向けるとどうであろうか。今回三名の報告者たちはそれぞれに異なる切り口から近代仏教史を描き出している訳だが、全ての報告に共通するのは、先駆的にして多大な影響力を有した真宗への注目である。これまでの私の立場からすれば、本パネルに対して近世真宗研究の問題点をそのまま踏襲してしまったものと批判を加えるべきであろうか。

いうまでもなく答えは否である。確かに今回用意された三報告は、いずれも真宗をトピックとして議論を組み立てているが、その一方で近代仏教史の全体構造に対する目配せも忘れていない。例えば、桐原報告は、幕末あるいは明治期の真宗僧侶が持っていた宗教的な世界観を踏まえつつ、そのなかで彼らが「特殊」な真宗という屈折した自己意識に目覚めていく過程を見事に描き出している。また、近角常観の布教戦略に注目した碧海報告では、キリスト教と真宗の相互影響という視座を用いつつ、従来とは異なる真宗「近代化」の内実が解き明かされる。クラウタウ報告は、東京帝国大学における仏教学の成立に多大な影響力を持った真宗僧侶たちの動向を追うものだが、そこで探究されて

いるのは「日本仏教」という言説そのものが誕生する現場である。東京帝大印度哲学講座の教員のなかで、真宗僧侶の占める割合がいかにも多いかという単純な事実の指摘では決してない。こうしてみると、真宗のみに考察対象を絞りつつ、その「特殊」な性格を強調していった近世真宗研究の弱点を、既に本パネルは克服しているといえよう。

今回の三報告は、有機的に連携してまとまった結論を導き出そうとするものではなかったため、残念ながら今後の近代真宗研究が進むべき指標を整然と示し得た訳ではない。しかし、近代仏教史における真宗研究の重要性を多方面から喚起し、その可能性を示した点で、本パネルの意義は大きいと評価しておきたい。

(日本学術振興会特別研究員)