

書評特集

末木文美士 『明治思想家論』

『近代日本と仏教』を読む

大谷栄一 編
ŌTANI Eiichi

はじめに

2005年7月7日、本研究所では、東京大学大学院人文社会研究科教授の末木文美士氏を迎え、末木氏の2冊の論集『明治思想家論——近代日本の思想・再考Ⅰ』『近代日本と仏教——近代日本の思想・再考Ⅱ』（トランスビュー、2004年6月）を対象とした書評会を開催した。愛知学院大学文学部教授の林淳氏、本研究所研究員の山口重紀と大谷栄一が評者を務め、会場には25名の参加者が集まり、活発な議論が行なわれた。

今回、評者より当日の発表をもとに加筆いただいた原稿をお寄せいただくとともに、末木氏からも当日の応答に加筆いただいた原稿を頂戴することができた。以下、その3名の書評と末木氏の応答を掲載する。本特集全体をお読みいただければ、この書評会を通じて、近代日本の思想史、宗教史、仏教史等の領域における重要な論点が数多く提示されたことをご理解いただけるであろう。なお、書評と応答の掲載に先立ち、2冊の論集の目次を紹介しておく。本特集を読み進める上での参考になれば幸いである。

『明治思想家論——近代日本の思想・再考Ⅰ』

目次

- 序章 近代思想を見直す——明治の思想と仏教
- 第一章 神仏習合から神仏補完へ——島地黙雷
- 第二章 純正哲学と仏教——井上円了
- 第三章 倫理化される宗教——井上哲次郎
- 第四章 講壇仏教学の成立——村上専精
- 第五章 内面への沈潜——清沢満之
- 第六章 《個》の自立は可能か——高山樗牛
- 第七章 体験と社会——鈴木大拙
- 第八章 神を見る——綱島梁川
- 第九章 国を動かす仏教——田中智学

第十章 社会を動かす仏教——内山愚童・

高木顕明

第十一章 アジアは一つか？——岡倉天心

第十二章 純粹経験からの出発——西田幾

多郎

明治思想の可能性——むすびにかえて

『近代日本と仏教——近代日本
の思想・再考Ⅱ』

目次

I 近代思想と仏教

- 1 日本の近代はなぜ仏教を必要としたか
- 2 内への沈潜は他者へ向かいうるか——
明治後期仏教思想の提起する問題
- 3 京都学派と仏教
- 4 阿闍世コンプレックス論をめぐって

II 解釈の地平

- 1 和辻哲郎の原始仏教論
- 2 丸山眞男の仏教論——〈原始＝古層〉
から世界宗教へ
- 3 『歎異抄』の現代——山折哲雄『悪と
往生』に寄せて

III 仏教研究への批判的視座

- 1 仏教史を超えて
- 2 批判仏教の提起する問題
- 3 日本における禅学の展開と展望
- 4 アカデミズム仏教学の展開と問題点
——東京（帝国）大学の場合を中心に

IV アジアと関わる

- 1 近代仏教とアジア——最近の研究動向
から
- 2 日中比較よりみた近代仏教
- 3 日本侵略下の中国仏教
- 4 大川周明と日本のアジア主義

追記：今回、書評会の準備段階から本特集の編集に至るまで親身にご協力いただいた末木氏、林氏、山口氏に心より御礼申し上げます。

おおたに・えいいち
本研究所研究員

書評 1：山口亜紀

1. 19 世紀後半の宗教問題と本書の意義

近世と近代の端境期である明治前期は、それぞれの力が試されるかのように従来の宗教伝統が再編され、近代国家日本の精神的統合の柱としての「国家神道」が登場する時期であり、また 19 世紀中期以来、欧米から多様なキリスト教思想が伝えられる（200 を上回る布教団体が移植される）など、社会一般の激変と相俟って、日本人の宗教性も試練に遭遇した時期であったといえるだろう。近年では、神道史の分野では、阪本是丸氏による『明治維新と国学者』（1993 年）と『国家神道形成過程の研究』（1994 年）、羽賀祥二氏による『明治維新と宗教』（1994 年）が次々と上梓され、キリスト教史の分野では、キリスト教は近代の日本にどのように伝えられ、また変容したのかなど、キリスト教の土着運動に焦点をあてたマーク・R・マリズ氏による『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』（2005 年）が刊行されて、19 世紀後半の宗教問題に視線が集まっている。

ここに、末木文美士氏の大著『明治思想家論』『近代日本と仏教』が発行された。本書は、仏教思想の近代史を通してあらわれる、土着の伝統思想に根を下ろしながら近代と格闘した思想家たちの〈個〉の問題意識とその苦悶の軌跡の解明という一貫したテーマで貫かれ、重厚な史料的検討に支えられた新鮮な提起に満ちている。それは、近代思想史の中で、従来周縁に追いやられがちな仏教思想を見直していく作業でもある。

ここで著者は、主に個々の思想家を取り上げ、その思想的特徴と時代との関わり、問題点を指摘しながら、「日本仏教史」が近代的読み直しによって新たに解釈されてき

たことを明らかにする。また、「国家神道体制は、単に天皇制国家のイデオロギーとしての役割を課せられただけでなく」、同時に神道は宗教にあらずという立場をとることによって仏教との補完関係を可能にしたとみて、仏教が近代思想の中で中核に位置するものであった実態の解明にまで発展させている。

2. キリスト教界と仏教のダイナミックな動き

ただし、多様な信仰を保持した従来からの神社神道や教派神道との関係のみならず、さらにキリスト教との関係でも意味深い機能を果たした仏教のダイナミックな動きについて、本書は多くの課題を持っているように思われる。たとえば、社会あるいは近代世界における宗教の役割に関して、互いの宗教のもつ共通性に目を向けさせ、諸宗教の協調の自覚を促し、比較宗教研究においても重要な役割を果たすとされるユニテリアンとの関わりがあげられる。日本では、明治10年代の終わりから、その紹介が行われ、普及福音教会とユニバーサリストとともに「新神学」として、キリスト教界に大きな波紋を起こした。来日したユニテリアンは、みずからを教派を超えた「運動」と位置づけ、彼らの関心が神学上の問題よりもむしろ人間の本性を改善する道徳におかれていることを強調した。また、その根本教義として、「自由討究」を掲げ、ときに仏教や神道の信徒をもまきこんで、宗派を超えた宗教研究を促し、諸宗教の協同一致を目指した。仏教界からは佐治実然、中西牛郎、平井金三などがユニテリアンの根本教義に賛同している。中西によれば、ユニテリアニズムは、オーソドックスのキリスト教よりも自由な基盤の上に立って、現在及び将

来の進歩に適すべき「一統宗教」を建設するとみている。したがって、仏教者であることとも両立すると考えている。

また同時代のキリスト教界の一部（横井時雄、高橋五郎、松村介石など）にも、「宗教」を超えた（忠孝を含む）徳目の養成、「修養」に価値を見出そうとする動きが見られる。横井時雄は、井上哲次郎のキリスト教排撃に対する反論として、キリスト教が忠孝主義と衝突するものではないと主張し、むしろ日本社会に「道徳を修養すべき社交」の風を起こすものとして、キリスト教の役割を期待している。明治27年に刊行された『我邦の基督教問題』では、キリスト教の人類普遍的な性格が強調され、それを日本に伝えるためには欧米の宗派、神学、慣行を排斥して、「国家的観念」の発達と両立させなければならないという主張が見られる。高橋五郎においても、忠孝を含む広い倫理観念をキリスト教に求めている。松村介石が「道」という言葉によって表した、忠孝、愛国心をも包み込んだ普遍的な徳性もまた、超宗教的な修養主義に呼応するものであった。

そのほかにも、日露戦争以後には、新渡戸稲造の「修養」論（明治41年より修養論を展開）や蓮沼門三の『修養団』（明治39年）などに見られるように、「修養」（「宗教」ではない、「心」の修練）に関して高い関心が払われた。近代の仏教思想もまたこれら一連の動向などとも照らし合わせて考えてみなければならないのではないか。

3. 仏教界の指導者の応答

このことと関連して、次々と移植される多様なキリスト教諸派をめぐる日本人の一方での無理解、他方での土着化という混乱、そして仏教者にとっては決定的でもあった

廃仏毀釈による空前絶後の混乱の中で、(つまり、仏教そのものが否定されかねないという状況下で) いったい仏教とは何かという問い掛けに仏教界の指導者たちはどのように応えているのか明らかにされなくてはならないだろう。

4. 明治期の仏教者の世界意識

3点目として、1893年(明治26)にシカゴで開かれた万国宗教大会が、世界の諸宗教の間に共通の課題のあることを知らしめ、その気運が日本においても宗教家懇談会に通ずる道を開くなど、世界宗教史的視点からの興味深い問題も残されている。仏教からは臨済宗の釈宗演と蘆津実全、真言宗の土宜法龍、浄土真宗本願寺派の八淵蟠龍、キリスト教から小崎弘道、ハーヴァード大学在学中の岸本能武太などが万国宗教大会に参加している。(仏教系雑誌『明教新誌』『国教』などによれば) 仏教界は、万国宗教大会を大乘仏教を広める絶好の機会到来とみなしていた。釈宗演は帰国後刊行した『万国宗教大会一覽』(鴻盟社、1893年)において、大会出席の成果として

日本帝国民が尊王愛国の精気に富めること。仏教が如何なる程度まで日本国民の精神を支配して、古今の国主に関係を及ぼしたること。仏教は世界的宗教にして而も現在の科学哲学と密合せること

などを世界に知らしめたことを挙げている。裏をかえせば、廃仏毀釈以降、仏教者たちはこれらの問いをめぐって自らの存在価値を自問してきたのだ。諸宗教の会合は仏教界に何か課題を与えたのか。仏教者たちはそこで何を感じてきたのか。近代仏教の思想史全般に目配りのきいた本書ゆえに、明治期の仏教者の世界意識について論じて

ほしかったと思う。

5. 「宗教」概念の受容をめぐる問題について

4点目として、大教院における神仏統合を批判する島地黙雷を論じて著者は、「宗教を個人の内面の問題に限ることにより、習俗的な多様性を持った宗教が排されている」と説明しているが、このような島地の理解は何に基づいているのか。ここに欧米近代の「宗教理解」が反映しているのではないかとも見られるが、一方、仏道の本来に立ち帰ったとも見られないだろうか。また、彼が神道批判で採用したとされる「西欧仕込みの宗教進化説」(「衆多ノ神」を立てる立場を原始的なものとみる)では、仏教はどのように位置づけられているのか。このあたりも気になる点である。

なお、通読して気になるのは、西欧近代に由来する「宗教」という言葉の難解さである。諸宗教間の対話の先駆的指導者の一人である W. C. Smith が「宗教」という概念によって人間の宗教生活を理解しようとする近代の傾向に対して疑問を投じているように、現在もそうであるが、religion の訳語として採用された「宗教」の理解は一様ではない。「仏道」「仏門」「宗門」というとらえ方とは違う「宗教」はどのように理解されているのか。また、「仏教」という総合的なとらえ方も、近代固有の問題意識の上に成り立ってきたのではないだろうか。

6. 日本人の宗教性の変化をめぐって

最後に、先日(2005年3月22日)、南山宗教文化研究所で「世界各地における諸宗教間対話」と題するワークショップが開かれ、さまざまな地域から宗教間の対話の試みについての報告がなされたが、日本人の

世界意識、人間観も多様化し錯雑しつつある現代、また将来において、日本人の宗教性、とりわけ仏教に見られるそれは、どのように形を変えてゆくのだろうか。その予兆は見られるのだろうか。思想史の立場から近代の仏教思想を概観した末木氏より、日本の仏教についての展望をいただければ幸いに思う。

とりとめのない期待を疑問として提示させていただいたが、本書によって得られる豊富な情報と知見を否定するものではないと信じる。この書が仏教史に限らず近代宗教思想史全体を考える際に大いに精読されることを願ってやまない。

書評 2：大谷栄一

「ここで注意せねばならないことは、歴史を語る物語行為は、単に過去の事実を『記述』ないしは『描写』するものではない、ということである。孤立した事実を描写する記述文は『年代記』となりえても、『歴史』を物語る用はなさない。歴史叙述は一定の視点からする過去の全体的な組織化である（野家啓一『物語の哲学』岩波現代文庫、2005年、p.174、原著1996年）。

1. コメントの観点——物語・分析視点・方法論

末木文美士氏の『明治思想家論』『近代日本と仏教』（のとくに前者）は、仏教を軸にして近代思想史を再構築し、従来の政治思想中心の近代日本思想史に対する「もう一つの明治思想史」（『明治思想家論』、p.17）を明示した労作である。さらに両著は、思想史・宗教史・仏教史等の研究領域に対する重厚な問いかけを行った問題提起の著作である。両著を拝読しながら、私は、さまざまな有益な示唆や刺激を得た。しかし、

その一方、不明な点、疑問点を感じたのも事実である。では、この労作にどのような意義を感じ、また、どのような疑問点を抱いたのかを述べてみたい。

とくに、ここでは——冒頭の野家氏の引用を踏まえ——『明治思想家論』『近代日本と仏教』を近代日本仏教史（とくに明治仏教史）に関する新たな物語（narrative）の提示と捉え、それが従来の近代日本仏教史研究の物語とどのように違うのか（あるいは同じなのか）を検討するとともに、末木氏の「一定の視点」を支える「個と個を越えるもの」（明治の二元論）という分析視点と、思想史という方法論の可能性についてコメントしたい。

2. 近代仏教史観をめぐる問題

吉田久一、柏原祐泉、池田英俊諸氏によって担われてきた第2次世界大戦後の近代日本仏教史研究は、20世紀初頭に信仰の近代化を成し遂げた清沢満之の精神主義と社会への関わりを担った新仏教運動をもって、「仏教の近代化」と評価する仏教史観が一般的であるといえよう。ここでは、こうした研究のあり方を「近代仏教史パラダイム」と呼んでおく。この先達たちによる研究は、個人の内面的な信仰や仏教者・仏教教団の社会参加を重視する近代主義的な価値観を前提とした仏教解釈という特徴をもつ。ちなみに戦前の研究（例えば、土屋詮教『明治仏教史』三省堂、1939年）は、戦後の研究に比べて、「年代記」的な記述として把握することができるであろう。

一方、末木氏の近代仏教史（厳密には明治仏教史）は、この近代仏教史パラダイムを踏まえつつも、それを相対化し、「個と個を越えるもの」との対立と緊張の分析という観点にもとづく、新たな「史観」（『近代

日本と仏教』、p.19)の提示であり、従来の近代仏教史に対するオルタナティブな物語の明示なのではなかろうか。

さらに付け加えるならば、日本の国内動向を分析・記述の基点とする近代仏教史パラダイムに対して、他者としてのアジア(の不在)という視点を導入した点はきわめて重要であろう。近年の国際的な近代仏教研究の動向も踏まえるのであれば、「アジア—日本」の国際関係の主題化は、今後の近代仏教史研究に不可欠な視点になるだろうと考えられる。

ただし、近代仏教史パラダイムと末木氏が明確に共有している解釈もある。それは、近代的な「仏教」観である。末木氏は、両著で、日本の「近代仏教」がプロテスタントイズムに範型を求め、合理化された「プロテスタント仏教(Protestant Buddhism)」(『近代日本と仏教』、p.120、p.175)という制約をもつことを指摘しているが、管見によれば、『明治思想家論』自体がプロテスタント仏教史という制約を帯びた「史観」になっており、この点では、近代仏教史パラダイムのもつ近代主義的な仏教解釈と通底しているのではなかろうか。

3. 「個と個を越えるもの」(明治の二元論)という分析視点をめぐる問題

『明治思想家論』においては、明治(仏教)思想の特徴が「個と個を越えるもの」をはじめ、「国家と宗教」「倫理道德と宗教」「世俗(世間)と超世俗(出世間)」「個と全体」「有限の自己と無限の絶対者」(p.319)の「対立と緊張」という二元論によって把握され、分析がなされている。この二元論にもとづく見取図はきわめて分析的であり、明快である。だが、明快であることのデメリットもあるのではないかと思う。

ということかという、『明治思想家論』は日清・日露戦争間の「個の内面を深める思想」(p.14)を取り上げている。明治時代における重要な課題として「個の確立」(『明治思想家論』、p.111)、「思想を担う<個>の確立」(同、p.320)という問題があったことを指摘している。ここまでは、従来の思想史研究で指摘されてきたことだが、末木氏は次のような独自の視点を提示する。「だが、重要なことは、日本における個の確立の過程が、つねにもう一方で個を越える何ものかの探求とセットになってきたことである」(『近代日本と仏教』、p.7)と。この「個と個を越えるもの」の関係について、末木氏は以下のように説明する。

《個》は《個》だけで自立しえないために、結局《個》を超えたものを指定することによってはじめて落ち着くのである。(『明治思想家論』、p.165)

個は個として自立して他者と対峙できないままに、なし崩しに、より大きなものの中に解消されてしまう。(『近代日本と仏教』、p.38)

だが、<個>が<個>として自立する自立的な個人という人間観(「ブルジョワ的個人主義」『明治思想家論』、p.154)は、日本においてはあくまでも理想的なモデルにすぎないのではないかと評者は考える。むしろ、近代日本の歴史過程では「クリスチャンとしての個人」や「国民としての個人」というように、<個>は<個>を超えたものと相即的に析出されるのであり、「個と個を越えるもの」の間の「対立と緊張」(ならびに交渉や同化)のプロセスのより詳細な記述が重要なのではなかろうか。二項対立的な特徴を切り出した分、その両項の重層

的關係性の分析・記述が不十分のように読めるが、いかがであろうか。

4. 思想史という方法論の可能性について

両著は、思想史という方法論を採用している点に大きな特徴と魅力がある。従来の近代日本思想史研究に対して、仏教思想という観点から、「もう一つの明治思想史」を明示し、近代思想史の「ひとつの大きな見取り図を提示する」(『明治思想家論』、p. 319)という著者の意図は十分に達せられているといえよう。また、両著における思想史という方法論は、日本近代の重層性や「近代仏教」の被構築性、その近代主義的前提など、従来の近代日本仏教史研究の所与の前提を対象化しえたのではないか。

ただし、近代日本仏教史の問題は、思想の圏域だけにとどまるものではない。この点については、末木氏も十分に自覚的である。例えば、次のような指摘がある。

仏教史の問題は一般的な歴史論としてだけでなく、きわめて実践的な宗教としての仏教のあり方と絡むものである。とりわけ、宗門のあり方と密接に関わるところにその特殊性がある。(『近代日本と仏教』、p. 178)

仏教の実践性や宗門・宗派制度との関係性の問題は、まさに近代日本仏教史を考える上での本質的な問題系に関わる重要な指摘である。だが、少なくとも今回の末木氏のアプローチでは、この問題系に対して直接的に答えることはできないのではなからうか。仏教思想の分析を軸にした近代日本仏教史研究において、「実践的な宗教としての仏教のあり方」、仏教と「宗門のあり方」、さらには「民俗としての仏教」を分析の中に組み込むことができるのであろうか。もし、それが可能であれば、どのようなアプ

ローチによってそれが可能になるのか、著者に聞きたいと思う。

5. おわりに——新たな物語の構築に向けて

評者自らの研究も含めて、近代日本仏教史研究はまだ近代仏教史パラダイムの中にある。しかし、末木氏の『明治思想家論』『近代日本と仏教』は、近代仏教史パラダイムの拠って立つ近代主義的な諸前提を対象化し、従来の近代仏教史に対する新たな近代仏教史の物語を提示した注目すべき研究である。ただし、末木氏の研究もまた、近代主義的な仏教解釈にもとづく近代仏教史パラダイムの枠内にあるように思える。とはいえ、両著で末木氏が明示したさまざまな新しい視点や方法論は、今後の近代日本仏教史研究を批判的に継承していく際の有力な手がかりや道具立てになるであろう。

新たな物語の構築に向けて、今後、末木氏の両著が果たす役割は大きいといえよう。末木氏の「一定の視点」に対する読者各自の視点が求められているように思う。

書評3：林 淳

1. 近代仏教研究の問題点

近代仏教研究は、吉田久一氏、柏原祐泉氏、池田英俊氏らによって担われてきた。池田氏を中心にして、1992年に近代仏教研究会が設立されて、近代仏教の研究に携わっている研究者のネットワークができた。評者は、近代仏教を専門にはしていないが、研究会の会員であり、その動向には関心を寄せてきた。近代仏教研究には、多様な広がりや可能性があると考えているが、問題点も感じる。以下、二点指摘しておく。

第一に、同じ時代を扱ってきた村上重良

氏、宮地正人氏、阪本是丸氏、羽賀祥二氏らの国家神道研究の成果と、どのように相互交流するのか、という問題である。近代仏教には、国家神道を相対化できる創造的な契機があると思われるが、国家神道研究者ほど、国家の側の宗教政策に自覚的に取り組んでこなかった。第二に、膨大に資料がある近代では、研究の個別化の傾向は著しい。個別研究が「点」として増えていくのは喜ばしいが、全体的な近代仏教史の「線」や流れを展望し、記述することは、容易ではない。末木氏の著書は、第二の課題に応えた、独自の近代仏教の「線」と流れを描いた作品であると評者は考えている。

2. 末木文美士の登場の意義

末木氏は、平安時代の日本仏教研究の第一人者でありながらも、インド仏教、中国仏教、禅仏教、現代の中国仏教などにも精通する、時代、地域を超えるという意味でオールラウンド・プレーヤーである。そしてついに、近代仏教にも末木氏がやって来たのである。東京大学の印度哲学科の歴史をうかがうと、三国史観が残っていると思うときがある。インドのサンスクリット語、パーリ語を使って、仏陀の時代に近い時代を研究する人が偉く、次に中国仏教を研究している人が偉く、日本仏教を研究している人は、あまり偉くない。さらに日本仏教でも、末木氏は平安仏教を研究していたからよかったが、最初から近代仏教を専門分野にしていたら、東京大学の教授にはなっていなかったはずである。サンスクリット語とパーリ語というのが近代仏教学の基礎語学であり、それができない人は仏教学者にはなれないという暗黙の条件があり、時代をさかのぼるほど価値が高まり、反対に時代が下ると価値が減り続け、嫌悪もある。

一番輝き、価値があるのは仏陀の時代で、現代の日本仏教が、一番あってはいけない見本のようなものである。東京大学の印度哲学科からは、手を変え、品を変え、「日本仏教は仏教ではない」と主張する学者を輩出してきたが、そこには、東京大学印度哲学科特有の知的な土壌がある。

仏教学者が、テキスト研究を通じて明らかにできた仏教の世界を、現実態としてある仏教とは比較できないはずなのに、比較を行なう。現実のインドなり中国と、現実の日本を比較すればよいのだが、一方で理念的でテキストから抽出された仏教像と、他方で日本仏教の現実とを比較することが間々ある。仏教学者には一般的に、自らの学が、近代的な学知の構築物であるという自覚に乏しいことに起因する、病がある。1990年代に話題になった批判仏教も、仏教学内部の提言にもかかわらず、「本当の仏教はこれこれだ」と断言して憚らない。仏教学者が、認識上の優越性を持っていることに無自覚で、仏教を実践する僧侶や修行者よりも、仏教を語ることができるという特権性を信じている。

末木氏の良い点は、仏教学もまた、近代仏教史上の出来事であるという認識を持っているところである。このような認識を持っている仏教学者は少ない。仏教学という学問に自覚的かどうかという問題である。他の学問では当たり前な、学問の構築物性の自覚が、仏教学では一般化していない。宗教学でさえ、「宗教」概念を再帰的に問い直しており、人類学はポストコロニアル状況に生れた学知であることの反省的意識があり、社会学は発生当時より、近代の市民社会の申し子であるという自覚で成り立っていたが、古典テキスト学であった仏教学には、反省的な自己意識は欠けていたよう

である。他の学問が、多かれ少なかれ言語論的転回以降のレースを走っているのに、仏教学者は、まだそこに到っていない印象がある。末木氏が登場して、仏教学が近代思想史の問題として捉え返されて、足元が照らし出されて、磐石なものではないことが明るみに出された。この時点で、人類学者や社会学者、思想史家とコミュニケートできるポジションに立ったと言えるであろう。末木氏によって、他の学問分野との交流が可能になり、批判しあう相互の架け橋をもつようになったと評価したい。

もう一つ、末木氏の世代的スタンスについて言うならば、批判仏教を「遅れてきた左翼」というレッテルを与えた末木氏であるが、彼もまた「遅れてきた左翼」である。仏教学には、戦後、思想的無風状態が続いたため、丸山真男的近代主義、左翼的批判、ポストコロニアル問題に無関係、無関心でありえた。だから批判仏教の人たちは、丸山と左翼を同時に受容し、火炎を背にした怒りの仏教学者に変身したが、末木氏に至っては、さらにポストコロ問題をも、感覚的にはわかっており、現代思想家の風貌に近づきつつある。末木氏が、あちこちで元気に批判的であるのは、仏教学が長い間、「遅れ」続けてきたことの、裏返しなのである。

3. 本書の批評

(1) 国家の政策／教団（大学なども含む）の社会的な動き／仏教者・思想家の言説

コメントとして言いたいのは、国家の政策、教団の社会的な動き、仏教者・思想家の言説の三分で近代仏教を考えるべきだということである。南山宗教文化研究所の *Japanese Journal of Religious Studies* (Spring, 1988) の明治禅 (Meiji Zen) の特集号で、Richard Jaffe 氏と Michel Mohr 氏は、鈴木大

拙であろうと、西田幾多郎であろうと、教団には何の影響力もなかった人物である。

むしろ検討すべきは、禅教団の幹部の思想なり、考え方であると強調している。評者の意見も Jaffe 氏らに近い。まず教団の社会的な動きを押さえる必要がある。清沢満之であれば、真宗大谷派の石川舜台を組上にあげるべきである。村上专精によれば、清沢は、石川のパシリみたいことをやっていて、大谷派の資金で、優秀な学者を西洋に留学させて、帰国後、石川派にさせることの仲介をやっていた。村上も清沢から留学の話を持ちかけられ、断っている。清沢をとりあげるのならば、石川とセットで、教団内での行動、その政治性に目を向けるべきだと思う。

また、島地黙雷については、明治 30 年代に宗派をこえて真宗は仏教公認運動をやっており、島地も参加していたと思う。仏教公認運動では、政教分離の自由を求める問題ではなく、むしろ逆で、仏教教団は国家によって公的に認定されるべきだと主張した。島地、真宗は、そのつど政治的なカードを切っていると思い知るべきである。真宗は独自の宗派で他の宗派と違うという自覚を維持しながら、いろいろなカードを使いながら、近代国家の大海のなかを泳ぎきってきた。大教院離脱の時点での真宗だけでは、評価はできないと思う。さきに述べた三者関係の中で近代仏教は、考えるべきだと評者は思っている。末木氏の著書の場合は、国家と仏教者の二者関係である。

(2) 近代国家の変容

末木氏の問題の立て方は、仏教者・思想家が、内面に沈潜した思想を作りあげながら、他者との関係をどう作るかという問題を放置したため、あとより国家への追従が簡単に為されるという見通しである。こう

した話の筋のもとで、全体的に近代の仏教思想の流れを捉えた点は、今までにない優れた点である。そしてこの話の筋は、国民国家論、ナショナリズム論にも重なり合っていく可能性が感じられる。しかし物足りなさはある。国家と仏教者という二者関係に限定されていることを指摘したが、そこでの近代国家のイメージは、モノトーンで、現実感に乏しい。国家といっても、仏教者側が描いた思想や感情のある国家的なものであって、個人の外部にあって、権力を発現させる国家ではない。あくまでも仏教者の側から寄り添っていくような国家イメージである。評者は、末木氏は二者関係だけだと述べたが、より正確に言うと、二者関係にはなっていない、仏教者・思想家の世界の二者関係でしかない。仏教者・思想家の内面世界でおきたドラマを追いかけて、そこで末木氏の話の筋は、展開し出来上がっている。

たとえば明治末期の国家と、1930年代の国家では、国家のあり方や課題は、大きく変化しているはずである。また国家の宗教政策も、教団も変化している。赤澤史朗氏が指摘しているように、宗教団体は「精神的教化重視から国民動員組織へ、修養・宗教団体中心から『国民運動』団体中心へ」と変化していった（『近代日本の思想動員と宗教統制』、1985年）。こうした研究動向がある以上、国家の変容を組み込まざるをえないと思う。

応答：末木文美士

1. 自分の立場性について

みなさんに本当に丁寧に読んで頂き、御礼申し上げたい。先日、東京大学で中国学を専攻している小島毅助教授が授業の一環でこの本を取り上げてくれたが、そのとき

はアジア論という観点から意見を寄せていただいた。今回はむしろ宗教そのもの、まさに仏教の問題を正面から取り扱っていただいた。これは有難いことではあるが、私自身としては、「宗教」という捉え方そのものにとずっと一種の違和感を持ってきた。宗教の問題としての仏教という観点に閉じこもるよりは、そういう場を開きたいという思いがずっとある。今回の本も、そのような観点から、あえて思想史の分野に挑戦した。そのことをまず申し上げておきたい。

たしかに大谷氏が取り上げたような近代日本の仏教研究の流れがあり、林氏が紹介された日本近代仏教史研究会などの活動もある。しかし、私はあえて言えばそうした活動の外側にいた。最近になって研究会の会員にはなったが、そのような研究の中核に入るのではなく、周辺にいたいという気持ちが強くなる。そういう意味で言えば、どこまでも周辺的な立場でものを考えていきたい。では、自分はどこに納まるのかと言うと、あまり限定された場には納まりたくないと思う。

林氏の指摘にあるように、私が所属しているインド哲学仏教学という場の中では、今回の本のような取り上げ方自体がほとんど問題になることがない。仏教学という学問が成り立つのかどうかということ自体がほとんど問題化されない。それはそれで居心地がよく、ある面では好ましいと思う。そんな面倒なことは議論しなくて、ただ、古い本を一生懸命読みましょうというのは大好きである。だが、少しは喧嘩もしてみたいと考えている。その意味では、宗教学に対してずっと違和感を持つとともに、憧れも持っている。そうした落ち着きの悪さはたぶん、今後も自分の場が徹底できないような形で進んでいくと思う。

以上のように、そもそも自分の立場というものが非常に説明しづらいということを、前提として申し上げたい。

2. 純粹化された「仏教」と Engaged Buddhism の問題

山口氏のコメントの主な問題は、仏教とキリスト教との関係だと思われる。ユニテリアンが重要であることは指摘の通りだと思う。キリスト教の方が運動としての位置づけがなされているのに対して、仏教の動きは見えなさすぎるとの指摘もその通りだと思う。

また、万国宗教大会の話題もきわめて興味深い。この万国宗教大会はおそらく世界の宗教史でかなり画期的なことだったと思う。真言宗の土宜法龍は、その後フランスに残って、パリで初めて密教の修法を実践している。日本ではほとんど名前を知られていない人物だが、フランスへ行ったら、フランスでは日本の仏教者として非常に有名な人物だと知って驚いたことがある。こうしたことについて深入りするつもりはないが、色々な関係でその周辺のことを少し調べたことがある。例えば、リヨンの実業家エミール・ギメが日本に来て、仏像をフランスに持って帰ったわけだが、そのギメ・コレクションの意味など、検討すべき課題は数多くあると思う。

「宗教」概念については、最近、私自身、ずっと考えている問題で、それは同時に「宗教学」というものが一体どこまで有効なのかという問題に関係してくる。今後、検討してみたい。こうした問題はそもそも「本来の仏教」とは何かというような問題設定、つまり、「プロテスタント仏教」の問題にも関係してくる。要するに、「仏教」を純粹化した理想的な形態として見る見方である。

このような立場は、島地黙雷路線をずっと継承しているものである。そういう一種の純粹化された仏教というものが存在するかのように論じられるが、実際にはそれほどにも存在しないのではないかという問題がある。

私は、そうした近代主義的な立場からの研究を全面否定するわけではなく、そういう意味ではまさに一種の「遅れてきた左翼」であると言えよう。あまり闘争的ではない、「遅れて来た腰砕けの左翼」かもしれないが。このような近代主義は戦前から続く面もあるが、とくに戦後の進歩派に顕著に見られる傾向である。私は彼らが出してきたものを全面否定して、それとは全然別のものを提出しようというわけではない。むしろ、戦後の進歩派的な、あるいはプロテスタント的な形で、ある理想を追い求めて進んできたものを——それが今日、成り立たなくなっている状況の中で——なお屈折しながら何らかの形で進めていけないだろうかとの問題意識が一貫してある。その意味で言えば、私自身、プロテスタントイズムの傾向を確かに持っていると思うし、「遅れてきた左翼」であるとの自己認識もある。それを完全に逆転させるというのは、自分の立場として採用したくない。それが、大谷氏が指摘する物語の描き方の基本になっている私の姿勢だと考えている。

Engaged Buddhism をどう捉えるかについても言及しておく、アメリカでは批判仏教 (Critical Buddhism) が問題になったのと同時に Engaged Buddhism の問題があった。しかし、日本の場合、アメリカよりひと回り遅れて批判仏教が取り上げられ、今ようやく Engaged Buddhism が問題になっている。Engaged Buddhism は、その起源は違っても、実質的にはアメリカナイズされた仏

教の見方が出ていると思う。その意味で言えば、プロテスタントイズムの流れの中にあるものだと思うが、それをどのように日本という場で位置づけるのかという問題も、これからの「仏教」の見方が関わってくるように思える。

3. 「個を超えるもの」と天皇信仰

次に「個と個を超えるもの」という図式の問題だが、当初、これが本書の核になるものとは自分でもそれほど思っていなかった。この図式は非常に単純化しており、おそらくこれだけですべてを捉えられないと思う。しかし、この場合、「個を超えるもの」として最終的に念頭に置いているのは、天皇信仰の問題である。なぜ、結局、すべてが天皇への信仰の中に流れ込んでしまったのか。この問題が一貫して頭の中にあり、林氏の言う戦争期の問題とつながってくる。

細かく言えば、この図式で大正から昭和の問題を通してみるには、大正あたりの流れが描きにくく、どういうふうになるのか、まだ見通しがつかない。ただ、昭和は最終的には天皇信仰へと流れ込むわけである。

少し前に読んでとても興味深く、感動した本がある。それは、杉本五郎の『大義』（1938年）である。この人物については、今までにも市川白弦『日本ファシズム下の宗教』（1975年）やブライアン・ヴィクトリア『禅と戦争』（邦訳2001年、原著1997年）で取り上げられているが、私は今まで読んでみ仕方ないだろうと思っていた。しかし、新聞（『毎日新聞』2005年6月6日朝刊）に杉本中佐の70歳近いご子息のことが掲載されていて、関心を持ち『大義』を読んでみようと思った。この本は当時、100万部も売れた大ベストセラーだったが、なかなか見つからなかった。だが、インターネット

の古本屋で見つけ取り寄せて読んだら、面白い本だった。何を今さらと言われるかもしれないが、今まで知らなかったので大いに興奮した。

この本は、要するに天皇が絶対唯一の神で、釈迦もキリストもムハンマドもすべて天皇から発生したもので、天皇の志を広めるためのものである、だから天皇の命に従うことほど素晴らしいことはないと言っている。ひたすらその主張が述べられている。これほど単純でわかりやすいものはない。天皇はあらゆるところに現れており、一草一木、すべて天皇の現れである、と。ここまで天皇を絶対化しているのはすごいことだ。

ただ、これがどれだけ通用するのか。はたして天皇は本当に国家を超越しているのか、日本という場を超えているのか、どうもそのあたりで行き詰る。日本より天皇のほうが優越しているのだから、杉本の主張は国家主義を超えている。文字通り、「超国家主義」で、天皇を普遍化しようとしている。しかし、このことを日本が植民地化した植民地の人々が納得するだろうか考えると、それは無理がある。このギャップをどう考えるか。こうした形で「天皇絶対」に集約するのは一体何なのかと、そのあたりが課題になる気がする。昭和の問題はやはりここに行き着く。明治以後の問題として考えた場合も、最後にはすべての「個を超えるもの」が指し示すところは、やはりこの天皇信仰に集約されていく。結局、仏教もキリスト教も全部、その中に吸い込まれていく。その天皇主義構造のようなものをどう解明できるのかという問題になる。

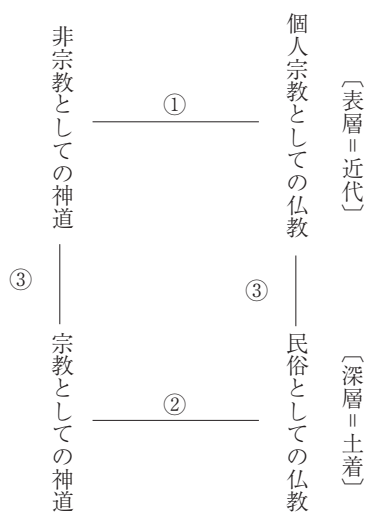
今の天皇論ではこうしたことが十分に解明できていないため、結局、今日に至るまで、戦争論であれ、靖国問題であれ、同じよう

な議論が繰り返し出てくるだけで不毛に終わっている。問題は、このような天皇主義構造の深層を、「民俗としての仏教」のような一種の草の根的なものからどう掘り出せるかにあるのではないか。

4. 草の根問題と丸山真男の古層論

「方法としての仏教」と言う時、私の態度が仏教に対して冷ややかだと批判されることがある。確かに私は、仏教教団のために仏教を弁護するつもりは全然なく、むしろ、仏教というものを一種の武器として捉えたい。つまり、表面的なものだけで思想史が終始してきたことに対して、もうひとつ、深層に分け入っていかれるかどうかという時、仏教は武器としてとても強いと考えている。こうした草の根の問題については、先の中国学専攻の研究者たちの集まりでも取り上げてもらったが、丸山真男の古層論（『忠誠と反逆』1992年）の問題として関連する。

歴史を通じて、何か最初から古層的なものがあるということは、実際には成り立ちえないおとぎ話である。だからと言って、表層的なものだけで全部わかるのかと言うと、そうではない。まさに、その根となる何かを深く探る必要がある。それを古層と呼ぶことができる。仏教は意外とその探求の武器になるのではないか。その際、私自身が考えているひとつの鍵は、葬式仏教である。これは、『明治思想家論』の第一章で提示した「二重の相互補完システム」の図に示したように、「個人宗教としての仏教」の言説から追われてしまったものである。いわば、綺麗ごとの「仏教」の背後で見えなくなってしまったものとして、葬式仏教の問題がある。



図：二重の相互補完システム
（出典：『明治思想家論』、41頁）

この図からも分かるように、もう一方で、神道、天皇の問題がある。その古層をどの程度まで掘り出せるかはとても難しい問題だと思う。しかし、今までの研究で見えなかった所を何かの形で見えるようにすることはできるのではないかと、自分では期待している。

例えば、靖国問題でも、今までのほとんどの議論が何か大事なものを忘れている。靖国を持ち上げるイデオロギーのための発言は完全に戦略的なプロパガンダでしかないし、ほとんど内実を伴わない。しかし、反対側の人たちがそれに対して有効な議論ができるかと言うと、草の根的なものをしっかり押さえた理解ができていない。そこまで掘り下げないと、靖国の議論は表面だけで終わってしまう。

今回、ご指摘いただいた数々の問題点を私自身どこまで解明できるかわからないが、少なくとも、このような問題は今後きちんと取り組んでみたいと考えている。