

書評特集

ジェームス・E・ケテラー（岡田正彦訳）

『邪教／殉教の明治』

『廃仏毀釈と近代仏教』を読む

川上恒雄編
KAWAKAMI Tsuneo

はじめに

本研究所では2006年12月15日、天理大学准教授の岡田正彦氏を迎え、同氏の翻訳によるジェームス・E・ケテラー『邪教／殉教の明治——廃仏毀釈と近代仏教』（ペリかん社、2006年、原著：James E. Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Persecution*. Princeton: Princeton University Press, 1990）の書評会を開催した。本書の「解説」を執筆された名古屋大学教授の羽賀祥二氏、近代仏教研究に詳しい愛知学院大学教授の林淳氏、本研究所研究員の川上恒雄の3名が書評を発表した。また、この書評会を企画・準備した当研究所研究員の大谷栄一が司会を務めた。斬新な方法と論争的な内容を含んだ書であるだけに、当日は活発な議論が交わされた。

著者のケテラー氏は現在、シカゴ大学の歴史学部教授および東アジア研究センター所長を併任している。前任のスタンフォード大学において、そしてシカゴ大学に移ってからも、翻訳者の岡田氏の研究を指導した（岡田氏は1992年から97年にかけてスタンフォード大学に大学院生として在籍し同大で博士号を取得）。岡田氏はケテラー氏の学問を最もよく理解している日本人研究者であろう。

本書の背景や成り立ちについてはすでに、ケテラー氏自身の「日本語版への序文」および羽賀祥二氏と磯前順一氏による二つの「解説」が翻訳書に付されており、ここでは詳細は割愛する。書評会での岡田氏による解説および本書の紹介文（『グローバル天理』第7巻第6号、2006年6月、所収）に拠りながら、これから紹介する書評を理解するうえで参考になるであろう点だけごく簡単に述べてみよう。まず、ケテラー氏の専門は伝統的な宗教史や宗教学というよ

りむしろ文化史あるいは社会史である。つまり、宗教に固有の関心を抱いたというよりは、日本の近代性を考えるうえで廃仏毀釈や近代仏教に注目したようだ。ケテラー氏のシカゴ大学での指導教官がテツオ・ナジタとハリー・ハルトゥーニアン両氏であったことからその影響がうかがえる。酒井直樹などにも大きく影響を受けたようだ。ロバート・ベラーの『徳川時代の宗教』（1957年、邦訳：1996年、岩波書店）やヘルマン・オームスの『徳川イデオロギー』（1985年、邦訳：1990年、ぺりかん社）のようにある特定の理論やアプローチに依拠することを避け、さまざまな言説の絡み合いから近代日本あるいは近代仏教の成立をとらえようとしている。このため本書の展開は一見、複雑である。以下が本書の構成である。

序

第1章 異端の創出——徳川時代の排仏思想

第2章 異端と殉教に関して——廃仏運動と明治維新

第3章 儀礼・統治・宗教——大教の構築と崩壊

第4章 バベルの再召——東方仏教と一八九三年万国宗教大会

第5章 歴史の創出——明治仏教と歴史法則主義

結

岡田氏によると、アメリカにおける日本思想研究は文献重視と理論重視とに大まかに分けられ、ケテラー氏はどちらかといえは理論重視派とみなすことができようが、スタンフォードの大学院での授業では学生らに必ず両方の立場の論文を読ませたという。特定の枠組みだけを用いて考察することをよしとしないケテラー氏の立場が表れている。

以下の三つの書評と岡田氏からの応答は、当研究所での書評会の発表内容に手を加えていただいたものである。挑発的ともいえる本書の魅力がお分かりいただけよう。

かわかみ・つねお
本研究所研究員

書評1：川上 恒雄

本書の意義

評者の理解によれば、本書は近世末期から明治中期にかけての「仏教」をめぐる言説空間の変容に関する考察である。文化研究になじみのない向きには難しいと感じられる箇所も所々あるものの、著者ケテラー氏の主張は明快である。「異端」（あるいは「邪教」）と表象された「仏教」が数十年後には「真の日本文化」の支柱として再表象されたというストーリーである。仏教者・知識人によるこの再表象によって「廃仏毀釈」を歴史叙述において単なる一時的なズレとして片隅に追いやることに成功したというのである。必ずしもストーリー構築が先走りしているわけでもなく、脚注の多さにかがえるごとく一次資料の丁寧な読み込もなされており説得力がある。おそらく執筆時には30歳前後であったろう若者が大胆といってもよいストーリー展開を手堅く成し遂げてしまうところに、アメリカの日本研究者の層の厚さを感じる。

本書のもうひとつの特徴はグローバルな視点を導入したことである。日本の学者による近代仏教の通史をみると国内の出来事・思想に記述が偏っているが、近代を対象にした研究としてはそれでは重要な点を見落としているかもしれない。ケテラー氏は1893年のシカゴ万国宗教大会に参加した日本の仏教代表団に焦点を当てている（第

4章)。ここで日本人僧侶の鮮やかな色の衣が（その英語代読による演説よりも）アメリカ人の注目を浴びるといふオリエンタリズムの議論にとどまらず、日本人の側の「戦略的オキシデンタリズム」(p. 193) にケテラー氏は着目する。外部としての「西洋」(物質主義に耽溺する他者) イメージを利用することで、近代的(社会的有用性)のみならずコスモポリタンの(普遍的)「仏教」という高次の精神として表象をもくろむ日本の宗教者・知識人の戦略を暴くのである。Borup (2004: 478-79) によると、こうした再表象はいわゆる「ピザ効果」(「イタリアのピザ」と現在みなされているものはアメリカから逆輸入されたもの)であり、宗教史上よくみられるという。しかし、こうした視点から日本の「通仏教」の成立について詳細に論じたものはほかにないだろう。専門外の評者にとっても第4章が最も面白かった(この章から読み始めたほうが本書の構図がすっきりと見通せるかもしれないが、なぜそうではないのか、岡田氏の「応答」を参照)。

議論を組み立てるうえでの概念を駆使し、複眼的に考察し、思想史と歴史の双方に目配りをきかせたそのスタイルは、学ぶところの多い良書である。

ケテラー氏の方法

本書においてケテラー氏は自らの歴史叙述の方法についてまとめた議論を展開していない。伝統的な実証的歴史学者は「外部性」「分節化」「戦略」「ヘゲモニー」「イデオログ」などといった語の多用に抵抗感を覚えるかもしれないし、カルチュラル・スタディーズやポストコロニアル・スタディーズの信奉者はケテラーの「実証精神」にとまどうかもしれない。ストーン (1996)

はアメリカ人による日本仏教研究のイデオロギー的な次元の研究例として本書を取り上げているが、実際に読んでみると、それほど権力とイデオロギーの問題に露骨に固執しているわけでもなく文献をいろいろ調べた手堅い内容だ。ケテラー氏の方法や志向性は記述の端々でうかがい知ることができる。

『「外部」という概念にいきあたることがなかったら、近代化論の影響を受けない別の視座からは時系列の歴史叙述さえ提示することはできなかったであろう。(中略) ようやく私は、廃仏毀釈をとりまく特定の社会的・政治的・宗派的問題と、かねて注目していた教義的・哲学的・歴史的問題とを結び付けて考えることができるようになったのである。』(p. 4)

「定義とは対象を知るための方法を決定するものであり、もっと言えば、定義とは定義された対象や定義を使用した人間、定義者から完全には分離できないものである。定義することや、ある定義(たとえば『常識』)にしたがって行動することは、境界を定めると同時に、境界を創り出すことでもあるのだ。つまり、定義をするという実践が身に纏っているのは、ある種の概念的・実践的権力である。』(p. 116)

単純化のそしりを免れぬかもしれないが、近代国家形成下の「仏教」の知識社会学、「仏教」あるいは「仏教史」という自律的領域の形成をめぐる政治学、などといってもよいだろう。

いまひとつ不明確なのは、林氏の書評でも指摘されているが、吉田久一氏や柏原祐泉氏、池田英俊氏など、従来の日本人による近代仏教研究との対比である。いわゆる「仏教墮落論」に対する反論や注にみられるいくつかの批判以外に何を自身の特徴とす

るのか、とりわけ最初の三つの章においてよくわからなかった。また、いくつかの概念が効果的に利用されているのか疑問である。たとえば、バフチンの「カーニバル化」という概念の利用は必要か（第2章）。

「近代仏教」のダブル・バインド

ケテラー氏によれば、新しい「仏教」「仏教史」の誕生は、政治的・社会的有用性のみならず時空を超えた普遍的表象の構築による。前者は近代国家の要請による「役に立つ仏教」である。「近代的な、社会化した仏教」というイメージだろうか。しかしこれだけだと「異端」から「正統」のポジションに移行するには十分ではない。そこで権威付けの根拠として普遍性が持ち出された。仏教は近代的であると同時に普遍的だという矛盾した二重性を（レトリックの上で）帯びている。この矛盾はどのように解消されるのだろうか。評者の解釈では、進化論がそのカギとなるようだ。

『『真の教団』を樹立するために仏教界のイデオログたちがまず手をつけたことは、同時代の社会や政治情勢に見合った仏教の定義の確立であった。その上で彼らが望んだことは、社会化された仏教というこの定義の下に、『進化』や『時代に伴う進歩』の可能性を植え込むことであった。それが現実のものとなれば、仏教的志向を秘めたこの社会は、その有効性をたえず更新していくことができよう。（中略）『進化する仏教』という定義を生み出すためには、二つの戦略形態が必要になる。一つは、『仏教』と呼ぶことが可能な、宗派間の差異を超越した総体的存在を分節化することである。（中略）もう一つは、歴史を構築することである。』（pp.246-47）

仏教とはそれ自体が進化する本質を帯び

ていると表象することなのか。インドから中国経由で日本に東漸したその過程において、仏教は進化したという見方である。進化の過程で生成した「東方（大乘）仏教」はさらに東漸して「極東」のアメリカに伝えるべきものであった、ということか。

日本の近代仏教研究者の本書の利用

本書の原著は1990年の出版である。それから15年以上がたつ。出版当初は評判を呼んだようなので、日本の近代仏教研究者にもよく言及・引用される文献だと思っていた。ところがこれまであまり注目されなかったようだ（近代仏教研究の動向については、大谷（2006）と林（2006）を参考にした）。英語なので読むのに億劫だったという事情もあろう。しかし、近代仏教の研究は仏教の研究であるとともに近代の研究でもある。不可避的に日本の近代を問い直すという作業に直面せざるを得ず、それには近代仏教史の記述を相対化するトランスナショナルな視点が欠かせない。

ケテラー氏のように言説に焦点を当てた研究はいまや日本でもそれほど珍しくはない。また、オリエンタリズム／オクシデンタリズムといったバイナリーな関係だけでは近隣のアジアを含めた重層的な表象を考察しきれないだろう。翻訳されていない外国人の研究にも、とりわけ方法上の参考の点から、注目すべきである。また、本書では万国宗教大会を取り上げているが、たとえば19世紀の「東洋学」というディシプリンにおいては国際研究の場でどのような日本仏教理解が（もしあれば）されていたのか、あるいは日本の知識人が何かしらの関与をしていたかどうかなども、興味ある問題である。

最後に、ひとつだけ気になったのは、ア

ーティキュレーション (articulation) の訳語「分節化」である。評者もそれが定訳化しつつあることを承知しているが、コンテキストによっては「明確な表現」とか「接合」とか「統合」といったニュアンスもありそうで、「分節化」はときに誤解あるいは理解のしがたさを招く恐れがあるろう。

参考文献

大谷栄一 (2006) 「近代日本の『政治と仏教』のクロスロード」『南山宗教文化研究所 研究所報』 16: 35-47

ストーン, ジャクリーン (1996) 「アメリカにおける日本仏教研究」(前川健一訳)『日本の仏教』 5: 211-27

林淳 (2006) 「近代仏教と国家神道——研究史の素描と問題点の整理」『禅研究所紀要』 34: 85-103

Borup, Jorn (2004) Zen and the Art of Inverting Orientalism: Buddhism, Religious Studies and Interrelated Networks. In Peter Antes et al (eds.) (2004) *New Approaches to the Study of Religion*. Vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter. 451-87.

かわかみ・つねお
本研究所研究員

書評2：林淳

1992年に池田英俊氏が中心になって近代仏教史研究会という研究会がつくられた。池田氏がよく嘆いていたが、近代仏教を専門とした研究者は少なすぎる。中世仏教の研究者の層は分厚くあるが、近代仏教の研究者は、宗門関係者でさえ多くない。いわんや歴史学や宗教学からのアプローチは、わずかな例外を除くと、ほとんどいない。本書の翻訳の出版は、これまで日本人研究者が軽視してきた分野に、予想外の方向から新風を吹き込み、活性化をもたらすこと

であろう。

この書評をはじめるとあたり、まず従来の書評を紹介し、それから私自身の批評を述べたい。ケテラー氏の言説論は、構築主義的視角からなされており、これまでの研究史を越えていこうとしているが、本当に越えているかどうかを検証したいと思う。

本書は、廃仏毀釈にこだわっている。当時あれだけ甚大な事件であったにもかかわらず、廃仏毀釈の記憶は、深刻には残ってはいないという。ケテラー氏によると、「邪教」から「殉教」へ、そして日本文化の担い手へ、さらには「コスモポリタニズム」へと、仏教徒のイデオログたちが、つぎつぎと仏教の再定義に成功したことで、廃仏毀釈の傷痕を、後世の人々に見えにくくさせた。このケテラー氏の指摘は、当たっているかどうかとは別にして、われわれの歴史像をゆさぶる迫力がある。私は、この指摘は当たっていないと思っているけれども。

従来の書評

まず従来の書評をいくつか簡単に紹介したい(以下、評者、年、誌名、巻、頁の順に記載)。

1. Breen, John (1991) *Monumenta Nipponika*. 46: 272-73.
2. Sawada, Janine A. (1991) *Journal of Asian Studies*. 50: 414-15.
3. Collcutt, Martin (1992) *American Historical Review*. 97: 1267-68.
4. Stone, Jacqueline (1993) *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 53: 582-98.
5. Grapard, Alan G. (1992) *Japanese Journal of Religious Studies*. 19: 390-95.

本書に対する批判点・疑問点を一瞥しておこう。

1. Breen (1991)

まずグリーン氏の書評から見てみよう。第一に、グリーン氏は、「廃仏についての著者の主張は、実証的に確かめられないし不確かである。1869年4月の神仏分離令は神道に関するものであり、一般の寺院に対するものではない。(中略)国家的仏教の解体(寺領廃止、寺請制度廃止、宗派の自律的否定)は、廃藩置県につながる広範囲な社会経済的な改革としてみるべきである」という。もっともな批判である。本書でケテラー氏は、「維新官僚は神道国家主義に基づく国家を建設することを企てたのだが、そこでは仏教が頽廢した本質悪と見なされていたことは当然であった」(p. 28)、『御誓文』の中に論じられている、穢れた仏教の存在と結び付けられた『旧弊』のことが直接に言及されている」(p. 95)、「愚かで穢れた邪宗であると公然と定義されたのである」(p. 104)、などと記している。こうした文章をグリーン氏はあげて、廃仏の言説は、実際には史料的には確かめられていないと批判している。

第二に、国家は極端な神道政策を本当に行ったかどうか、という点である。その当時の国家政策は、仏教を異端としていたかどうか。近年の国家神道研究によれば、神社側を強力にサポートしていた時期というのは本当に短く、むしろ十全なサポートがなかったことが実証されている。

2. Sawada (1991)

サワダ氏の批判は、二点ある。第一に、「シカゴ万国宗教大会が日本人民衆の仏教イメージにどのように影響を与えたのか、明らかではない」と述べているが、そのとおりである。シカゴ万国宗教大会についての章は、本書の白眉であるが、ケテラー氏の

いう「五人のチャンピオン」(土宜法竜、蘆津実全、釈宗演、八淵蟠龍、平井金三)が、どのように日本のメディアを使って日本人の民衆に仏教のイメージを定着させたかについては書かれていない。「五人のチャンピオン」というわりには、あまり有名でない人も含まれている。もっと有名な人々が仏教界にいたが、その人たちに対する言及がまったくない。第二に、サワダ氏が「制度や国家イデオロギーとの関連で明治仏教の展開をみているが、仏教徒の宗教生活の内的・人間的な次元をみていない。この時期の本当の異端や殉教者を扱っていない」とも述べている。ケテラー氏は定義の問題を扱っているので、現実の異端や殉教者を扱うとは言うておらず、サワダ氏の批判は言い過ぎではないか。ただしサワダ氏の研究のスタンスから考えると、ケテラー氏は、実際の仏教者の具体的な宗教生活に迫っていないと見えるであろう。これは理解できる批判である。

3. Collcut (1992)

コルカット氏は、彼自身も廃仏毀釈の論文を書いており、本書についてかなり細かく論じている。批判は、三点に整理できるであろう。第一に、大久保利通や木戸孝允、伊藤博文、岩倉具視など政治の実権を握った人々が、宗教の役割についてどう考えていたのか、あるいは仏教と神道をどうしようと考えていたかについての言及がないと指摘している。政治の実権を握っていた人々は「本当に廃仏の共犯者だったのか。政治的指導者からの視点が欠けている」とコルカット氏は、適切に述べている。第二に、サワダ氏の書評とも似ているのだが、「一般の仏教信者の視点が弱い。明治初期に大衆的国民的な規模で廃仏はあったのか」と問い、彼自身の意見として「廃仏運動には深

い根底はなかった」としている。また、「一般の人間が仏教を異端と認定していたか」とも疑問を投げてかけている。このことは、ケテラー氏の論旨の根幹におよぶ疑念である。第三に、「キリスト教宣教の脅威のなかで、仏教界と政府による反キリスト教運動によって仏教の社会的な位置の再調整がなされたのではないか」という常識的な批判もなされている。

4. Stone (1993)

ストーン氏は、中世の日蓮の研究でよく知られた研究者である。本書に対する書評は、細部にわたり、たくさんの疑問点をあげている。ここでは、九点のみ紹介しよう。コルカット氏同様、第一に「民衆の声が聞こえてこない」という点。第二に「反仏教の感情は、どれほどの広がりをもっていたのか」という点。第三に、ケテラー氏がとりあげた「(三河県の) 大浜騒動にどれほどの代表性があるのか」という疑問である。これは、重要な指摘である。あとから私も、この点を議論したい。

最近、同朋大学が大浜騒動について非常に厚い本を出されているが(同朋大学仏教文化研究所、真宗大谷派岡崎教区殉教記念会編『史料大浜騒動』法蔵館、2003)、真宗大谷派の三河で起きたローカルな事件である。錯綜した事件で死罪となった僧侶が、ケテラー氏がいう「殉教者」の唯一の歴史的な根拠である。大浜騒動のことは、真宗以外の仏教史研究者は知らないぐらいマイナーな事件である。同時期に他宗派でも廃仏毀釈で抵抗した僧侶や信者の殉教があればわかるものの、「殉教者」の唯一の事例が大浜騒動である。その殉教を認定しているのは真宗大谷派である。これによって仏教界全体が、殉教者として認定されたとは思えない。大浜騒動の事例としての代表性に

ついては、大いに疑問の余地はある。第四に「『八宗綱要』以外にもいろいろテキストがあったのではないか」とストーン氏は指摘する。私も、同じ疑問を感じた。『八宗綱要』は江戸時代以来、読まれていた。仏教教団では宗乗と余乗の両方を学んでおり、余乗のテキストとして『八宗綱要』を用いてきた。ほかにもいろいろなテキストがあるのになぜ『八宗綱要』のみに注目するのか、しかもなぜこれが近代の通仏教性につながるのか、疑問である。第五に「王法・仏法の論理を持ち込んだのではないか」とストーン氏は述べている。これまでの研究では「王法・仏法」で政治に対応したとしていると思うのだが、そのことに触れていないという面は、確かにある。第六に「重要な仏教者の名前が出ていない」。井上円了、村上専精、清沢満之などが登場しない。これも、確かに奇妙である。第七に「キリスト教という外部が近代仏教の自己定義に影響していた」という指摘がある。これはコルカット氏と同様である。本当に仏教がかつて外部として異端であって、それが殉教者になったといえるのか。第八に「ケテラー氏のいう近代仏教は、感情的・社会的・実存的に一般の仏教信者を満足させえたか、満足させえなかったか」。明治末に成立したコスモポリタニズムかつ社会的有用性をもった仏教が、一般の信者を満足させたのかどうか。近代仏教が、社会のなかでどのように受容され、受容されなかったかを問う視点が、本書では欠落している。第九に「イデオロギー的戦略だけで論じたため、学術、福祉活動、救済事業などの仏教者の多彩な活動が無視されている」という点である。

5. Grapard (1992)

グラパード氏の書評は、私にはよく理解できなかった箇所もあった。グラパード氏

は、まず「私の論文を引用していない」という不満を語っている。批判は、五点にまとめることができる。第一に、「反仏教の『観念』と『社会秩序における宗教制度』との関係を説明していない」という。これは、本書の第1章と第2章とのつながりがないことを意味する。廃仏論という観念と、それが「宗教制度の根本的な配置転換をもたらすような環境づくりに寄与することになった」とケテラー氏は主張するのだが、その観念と制度とは、うまくつながっていない。第二の批判は「議論が抽象的で具体的な物質的経済的な側面を見ていない」という指摘である。第三は、グラパード氏は、「仏教が合理性に基づく自己定義を行ったというが、そもそも宗教は非合理ではないか」という。少し的外れの指摘であるような気がするものの、重要な問いのような気がする。第四に「そもそも日本に正統・異端はあるのか」という指摘をしている。この点についてはケテラー氏を擁護したい。ケテラー氏は定義の問題を扱っているのであって、日本に正統、異端があるかないかという話ではないはずだ。しかしグラパードの批判を好意的に理解すると、近代の仏教者は本当に異端だったのか、本当に殉教者だったのかという疑問にもなる。第五は、グラパード氏の中世の蘊蓄が披露されており、「前近代の仏教は神道・神社・神を定義してきたが、解釈の葛藤もあった、それには経済的利害が絡んでいた」という指摘である。グラパード氏は、彼の得意の領域に話を持ち込んでいる気がするが、中世の仏教も神道を定義したのは事実であろう。再定義の問題は、近代以前からあることであることを思い出させてくれている。

6. 羽賀氏の「解説」

最後に、この翻訳書の羽賀氏の解説は非

常に手際よくまとめられている。この解説では、二つの点があげられている。第一に「キリスト教のもつ意味が計測されていない」、第二に「社会統合の構想がきちんと実行されたのが、なぜ水戸藩であり、薩摩藩であったのか」という点である。

7. まとめ

以上、いろいろな研究者の書評を整理してみると、第1章と第2章に議論が集中していることがわかる。つまり、グラパード氏のいうように、平田篤胤をはじめとする廃仏思想と廃仏毀釈とのあいだにつながりがあるのかという問題である。それと、本当に仏教は、異端として排撃されたのか。キリスト教の問題をどうとらえるのか、という問題もある。またサワダ氏が指摘したように、シカゴ万国宗教大会はどのようなかたちで日本に影響を与えたのか、どのように一般の人々に影響したのか、という点があげられる。一方、第5章は、ストーン氏が細かく批判しているように、仏教史の研究者にとっては疑問点の多い内容になっている。

繰り返すと、廃仏思想から廃仏運動への広がりという見方についての疑問、「異端」や「殉教者」というレッテルについての疑問、政府の意図は本当にそうだったのかという疑問があった。また、明治仏教というものは、キリスト教に対抗して作り上げられたものだというのが通説であろうが、ケテラー氏はキリスト教の宣教にまったく言及をしていない。シカゴという遠いところで起こったことを述べる前に、キリスト教徒が神戸や横浜などに居住し、教会を建て宣教をしていた点にまずは目を向けるべきではなかったか。明治の仏教はこうしたキリスト教を抑えるために、「仏教にこそ伝統的な宗教の意味がある」あるいは「仏教こ

そ近代的だ」などといって自己形成を行ったという面があった。一方、ストーン氏が指摘するように、近代仏教が、明治時代以降、つまり大正・昭和の時代にかけてどのように展開するのかという点について、記述はない。

評者の見解

私は、本書を三つのレベルで考えればよいのではないかとみている。第一はもっとも抽象的なレベルで、「仏教徒のイデオログによる再定義の戦略」である。言説の分析といってもよい。第二はそれより抽象度が低くなって、各章の結論をどうつなげていくのかという問題。第三は実証的・具体的なレベルで、各章が個別事例の実証研究である。本書は五つの章から成り立っており、各章それぞれについてケテラー氏は資料をよく集め、参考文献もよく調べている。非常に分析の能力があって、実証研究としてはすべての章に合格点が与えられるだろう。とくに第4章は刺激的であった。私の好みからいうと、第2章は、「異端」とか「殉教」という言葉の使用は、間違っているけれども、薩摩や水戸のことについての記述は堅実で、よくできている。大浜騒動についても先に批判的に触れたが、大浜騒動だけの記述としては、実証的できちんと書けている。第3章は、内容的に少し物足りない。政教一致から政教分離へという移行のさせ方は、教導職の考え方としては平板であろう。第5章については、まったく賛同しがたい。このように私は、第2章、第4章に高い評価を与えているが、どの章も他の研究者にとって利用しうるだけの実証性を備えている。

さて問題は、上で述べた第二のレベルについてである。第1章から第2章は一見、

因果関係でつながっている。つまり、平田篤胤などの思想が廃仏毀釈に影響している。しかし、その因果関係はグラパード氏もいのように、論証されていないのである。同様に、シカゴの万国宗教大会に参加した「五人のチャンピオン」が帰国してから、通仏教的な近代仏教が成立したというのも、言い過ぎであろう。一つの要因であったかもしれない程度であろう。さらにコスモポリタン性とか社会的有用性を特色とした明治の近代仏教が、その後の大正・昭和のナショナリズムの時代をどう迎えるかについて、言及はほとんどなかった。

江戸時代の廃仏思想から明治の廃仏毀釈へ、あるいは「異端→殉教→コスモポリタン」という因果・変容の連鎖は資料的な論拠に薄く、異端説と殉教者説と共に、レッテルを貼ったり定義をしたりするのは成り立ちがたい。本書の中心である大きな物語はほぼ、破たんしている。この破たんは、ケテラー氏が一回性の出来事を、確かに廃仏毀釈や大浜騒動、シカゴ万国宗教大会など大きな出来事ではあるものの、過大評価して、持続的・日常的な出来事の影響を軽視したためではないかと思われる。日本でキリスト教が広がる一方、それに対する政府や仏教者の運動があり、仏教・キリスト教両方とも教育事業に乗り出す。仏教ではたとえば、浄土真宗と曹洞宗の対応が早く、南条文雄（浄土真宗）と高楠順次郎（曹洞宗）をマックス・ミュラーのところに送って勉強させた。彼らは帰国して学者になると、マックス・ミュラーから「日本にある経典があるのだから、それを編纂しなさい」といわれたことがあって、大正新修大蔵経などを大正年間に次々と編纂した。政府は明治30年代以降ずっと宗教法を制定しようとしていたし、宗教政策もあった。こうし

た持続的な出来事の累積を評価せずに、非日常的な事件（廃仏毀釈、シカゴ万国宗教大会）がつくったのだと見なしているために、議論の全体が破たんしていた。

一方、日本人による先行研究、つまり吉田久一氏、柏原祐泉氏、池田英俊氏らの成果との関係が説明されていない。この点では説明責任の怠りであろう。やはり批判なり評価なりをどこかですべきだろう。吉田氏、柏原氏、池田氏は、たとえば、井上円了や清沢満之、境野黄洋らの活動・改革運動に近代性の発露をみいだしている。これはケテラー氏の立場からすると批判すべき近代主義かもしれない。また、羽賀氏は教導職解散後の管長制のもとの本願寺派の仏教教団の「自治」の組織化を明らかにしている。これは制度史的な面から近代仏教の近代化・近代性の指標となる。ケテラー氏はシカゴ万国宗教大会を近代仏教の成立契機として最重要視している。そうすると、近代仏教にとっての近代性の契機・基準・内実がどこにあるのかということが一つの争点となる。つまり、知識人エリートによる宗教的自我の確立、あるいは教団の改革とみるか、あるいはケテラー氏のいうように、アメリカとの接触によって日本に近代化がもたらされたとみるか、である。その一方でそもそも、ポストモダン・ポストコロニアル的な立場から近代性・近代化の問題にどうアプローチするのかという原理論的な問題が残るとも思われる。

本書を読んで感じる奇妙さは、安丸良夫氏の廃仏毀釈の解釈や民衆研究があまり評価されていない点である。ケテラー氏の用いている「カーニバル」的なことについては安丸氏がすでに指摘していたことだ。近世後期の民衆的沸騰に対してケテラー氏は醒めた見方をとっており、「民衆が抵抗した

というのは誤りであろう。安易な考え方だろう（こうした安易な考え方は村上重良の著作や、一部見解は異なるものの圭室文雄や安丸良夫といった現在の研究者の著作にも見られる）」(p. 113)、「『廃仏毀釈』の結果として生じたことは、仏教自体の排斥ではなく、むしろ社会秩序の下での宗教と宗教政策の再定義であった」(p. 114)と述べている。しかし評者からみると、再定義論という次元と、民衆が抵抗したかしなかったかという事実認定の次元とは別である。

つぎに私の個人的な見解ではあるが、近代的仏教の一般論を語ることは可能なのかという思いがある。ケテラー氏は、誰にとつての一般論を語っているのか。通仏教的な運動や主張は、確かに明治30年代にあったが、実際には宗派間の差異や競争に満ちていた。浄土真宗や日蓮宗、曹洞宗は近代仏教のチャンピオンであろうが、このチャンピオンらは、自分の宗派のことをあたかも仏教全体にかかわることのように語るのが得意であった。ケテラー氏は、彼らのレトリックに足を捉われているのではないかとさえ思える。これらの宗派は非常に宗派性が強い。私は近世の宗教史を研究しているが、近世の仏教と比べると、近代は何故これほど宗派性が強烈なんだろうと感ずることがある。宗派ごとに再定義の戦略があったと見るべきなのではないか。またケテラー氏のいう仏教徒イデオログというのも、知識人エリートと教団経営にかかわっているエリートとに分離しないと、たんに定義の問題で終わってしまって、教団がどういう戦略をもっていたのか、について見落としてしまう。知識人エリートによる再定義あるいは知的言説の生産と、教団を経営するエリートの戦略とはそれぞれ、別のものである。

私は、そもそもケテラー氏も使っている「明治仏教」という言葉に違和感を覚える。こういう言葉を用いることで近代的仏教が明治の時代のうちに完成を遂げたという見方になりはしないか。「明治仏教」という言葉にケテラー氏は拘束されてしまった。つまり、近代仏教が明治年間に完成したのだと無意識に捉われてしまったかのようにみえる。大正時代の歴史家が、大正は明治と違って新しい時代だと主張するために「明治仏教」という言葉を用いたのが、この言葉の始まりであろう。「明治仏教」ではなくて「近代仏教」と言うべきではないか。ケテラー氏には、大正年間や昭和年間への展望と関心が欠けている。そのためナショナリズムと仏教という大問題が、問われずしまいである。

ところで「日本人研究者は宗派仏教を研究しているが、それでは狭いので、全体をみるべきだ」というのがケテラー氏の立場だろう。これは、なにもケテラー氏に限ったことではなく、たとえば末木文美士氏も「宗派を細かくみるより、全体をみななければいけない」と主張している。しかし、現実の仏教は、宗派単位の仏教である。「全体をみななければいけない」という次元を設定してしまうと、本当は自分が設定したものであるにもかかわらず、明治の通仏教論者の論を反復することになる。教団が、戦略として「世界宗教」「通仏教」「宗派合同」を説くことはある。ところが先にも述べたように、現実にはずっと宗派が続いている。現在の浄土真宗にしろ、曹洞宗にしろ、仏教の他宗派と連携して「通仏教」をつくるのではなく、自らがいきなり世界に出て行って「世界の親鸞」、「世界の禅」を語ることが多い。こうした現実にあって、「通仏教」を実体化しすぎるのはとても危険である。

最後に、「再定義」というのは、細分化すべきだと思う。少なくとも四つのレベルがある。教団の自己理解としての再定義、社会的信用や眼差しのなかでの再定義、行政上の再定義、国際的な西洋の眼差しのなかでの再定義。本書では、この四つの再定義が混線している。政府の再定義もあれば、教団の自己理解もあれば、国際的なレベルもあって、その再定義が、どの次元で行なわれているのかという議論しておくべきであろう。ところで本書が、優れた、研究史上に残る労作であることは、疑い得ない。それゆえにケテラー氏の仕事を吸収消化した上で、それを越えていきたいという思いが強くなって、辛口の書評となったことをお断りしたい。

はやし・まこと
愛知学院大学教授

書評3：羽賀 祥二

京大留学のころ

私はケテラーさんが京都大学に留学していたときに知り合い、日本近代の宗教史について関心を抱いていたこともあり、話をするようになった。本書については、私は解説を依頼され、四苦八苦しながらも私なりに感じたことを書いたので、それを参照していただきたいと思う (pp. 355-67)。ここではコメントというよりも、ケテラーさんと京都で2年ほど一緒だった時期のエピソードを中心に述べさせていただくことをお許しいただきたい。

正確な年ははっきり覚えていないが、はじめにケテラーさんに会ったのは、彼が京都大学に留学するために京都にきたときであった。当時京都大学文学部の国史学研究室には、日本を代表する近世史研究者であ

る朝尾直弘先生がいて、ケテラーさんは朝尾先生の下で日本史学の研究を志すことになった。私がケテラーさんと会うきっかけは、当時私が所属していた京都大学人文科学研究所の研究会であった。人文科学研究所には日本研究を行う日本部という組織があり、吉田光邦、古屋哲夫、飛鳥井雅道各氏がそれぞれ研究班を主催して、日本文化や日本政治外交などについて、関西地域の研究者を集め、活発な研究活動を行っていた。

近代の社会主義研究や政治小説、中江兆民の研究で知られた飛鳥井雅道さんが、「国民文化の研究」という研究グループを組織していた。飛鳥井さんは人文科学研究所を退職された林屋辰三郎さんの後を継いで、19世紀日本文化史研究の構築を試みていた。林屋さんにはすでに19世紀日本文化に関する共同研究の三部作（『化政文化の研究』[1976年]、『幕末文化の研究』[1978年]、『文明開化の研究』[1979年]、いずれも岩波書店）があった。飛鳥井さんは文明開化の次の段階の、とくに明治10年代の文化史研究を、「政治文化」と「国民国家」という二つの概念を基軸に進めようとしていた。

二つの概念はともに1980年代に提起されてきた新たなものであって、飛鳥井さんはその独特の学問的臭覚でそれを受けとめ、明治10年代の歴史学的研究の方法として提起しようとした。飛鳥井さんの方法については、後にまとめられた『国民文化の形成』（筑摩書房、1984年）の序論に明確に示されている。ケテラーさんは朝尾先生の紹介で、この飛鳥井研究班に参加するようになり、そこで私も初めてケテラーさんと出会った。私はちょうどそのとき、明治政府の宗教政策の変遷、とくに政治史の側からみた宗教制度や政策について研究していたため、ケ

テラーさんの関心とも重なり、話をする機会をもつようになった。

京都にいたころのケテラーさんは、本書の第2章「異端と殉教―排仏論と明治維新―」、第3章「儀礼・支配・宗教―大教の構築と破壊―」で展開されているテーマ、幕末維新期の廃仏毀釈や明治政府による国民教化政策に関心をもっており、研究を始めようとしていた。ケテラーさんが当時、薩摩藩の廃仏毀釈にとっても興味を示していたのをよく覚えている。薩摩藩における明治初年の廃仏毀釈を象徴的に示すのが、島津家の菩提寺にあった歴代藩主の墓石の戒名が削られ、かわって神号が刻まれるという事件であった。ケテラーさんもわざわざその刻み直された墓石を見にいった。ケテラーさんはまた、比叡山の麓の日吉神社の廃仏毀釈の遺跡も歩き、そうした実地の調査とそこからの刺戟があって、本格的な廃仏毀釈の研究を始めたのではないかと思う。そうしたなかで私も、三河の大浜騒動が真宗僧侶の反政府的な宗教運動として興味深いという話をケテラーさんとしたことを覚えている。

各章について

第3章について林淳さんは非常に厳しく評価されているけれども、ここでのケテラーさんの文献の渉獵の周到さや読み込みはたいへん高く評価できるように思う。当時の国家宗教の理論的な説明についての神道側からの文献をおさえている一方で、仏教者が当時の国家宗教を構築していく側にどう寄り添いながら仏教的な教化理論を体系化していったか、こうした問題を「三条教則」、「十一兼題」、「十七兼題」に関する解釈本を徹底的に集め、分析した点で、きわめて優れた成果をあげたと思う。本書の注

をみてもわかるが、当時はこうした解釈本が活字化されつつあって、研究状況が改善されつつあったことも事実である。林さんが触れた大浜騒動の研究も、ちょうど大きな研究が出た直後であったため、それに制約され過ぎたということだったかもしれない。しかし2章と3章の研究は、難解な史料のしっかりした読解にもとづいた分析と叙述がなされているのは確かであろう。とくに国民教化運動についての解釈は優れている。

第4章「バベルの再召—東方仏教徒と一八九三年万国宗教大会—」については、林さんも高い評価を与えているが、わたしも本書のもっとも大きな成果は19世紀末の世界史的な宗教運動の動きを、シカゴ万博で開かれた万国宗教大会の内実から明らかにしたことにあると思う。ケテラーさんが休暇でシカゴに帰ったとき、シカゴ大学に宗教大会に関する文献が所蔵されており、“灯台もと暗し”だったと述懐したことを記憶している。明治20年代の仏教界の動向には、日清戦争での従軍僧侶の派遣や戦死者の慰霊活動にみられるように、新たな社会的意義を見いだしつつあった。神仏分離・廃仏毀釈で受けた大きなダメージをようやく回復しつつある時代であり、明治政府が仏教者を統制してきた教導職制が廃止され、各宗派が教団の組織や教化体制が整えてきていた時代だった。こうしたとき日清戦争が生じたことで、仏教各宗派はひとつの飛躍を迎えた。第4章が優れているのは、この段階の仏教界にたいして、外部から日本仏教の歴史と現状、さらに将来を見つめなおすというきっかけを万国宗教大会が与えたということを明らかにしたことにある。これは近代宗教史の研究史上、画期的な内容をもっている。対外戦争の問題から日本

仏教の再構築を考えていくという視点に加えて、万国宗教のなかに日本仏教をどのように位置づけ、あるいはそれをふまえていかに再構築していくのかという課題を鮮明に提起したことに、近代宗教史研究に与えた本書の意義があると思う。

第1章「異端の創出—徳川時代の排仏思想—」については、私にはたいへん難解な部分である。「歴史」、「国体」、「経済」の三つの問題を設定して排仏思想の分析をしているが、「歴史」の問題として富永仲基を取り上げるのはよくわかるけれども、なぜ正司考祿の『経済問答秘録』を取り上げたのか、もうひとつはっきりしない。しかも、この三つの視点からみた排仏思想の全体的な連関性ということも、あまりうまく説明されていないという印象を受ける。最初のケテラーさんの関心は第2章と第3章にあり、その後第4章あるいは第1章に問題関心が移っていたと思われるが、本書全体における各章のつながりは、林さんも述べたように、もうひとつはっきりしない。ケテラーさんは、19世紀日本社会における「仏教」の社会存在についての仏教者の格闘の軌跡を、廃仏毀釈への切実な対抗、国民教化に関する思想書の緻密な分析、世界史的な状況下での積極的活動、インド・中国そして日本へと伝播した仏教の「歴史」の再構成をめざす学問的活動を通じて検討することによって分析し尽くすことを試みた。この学問的な営為によって、私たちにとってもっとも関心の深く、魅力的なテーマである「民族」、「宗教」、「歴史」という概念の解明に取り組み、「近代」という普遍的概念の本質に迫ることにケテラーさんの学問的戦略があったと思う。

はが・しょうじ
名古屋大学教授

ケテラー氏の基本的立場

まず、川上氏と林氏の双方からコメントの出た、文化研究と近代仏教研究との関連について、ひとこと述べてみたい。私自身もアメリカに留学した当初は、このようなアプローチには、かなり違和感を覚えた。実際、スタンフォード大学の大学院のゼミにおいても、林氏が指摘されたようなことは、くり返し議論されていたと思う。そもそも、ケテラー氏は宗教学者や仏教学者ではなく、一般的にイメージされるような、近代仏教の研究者でもない。

アメリカには、日本仏教の研究者は少ないし、近代仏教の研究者となるとさらに範囲が限られてくる。もちろん、日本の「近代仏教史研究会」に相当するような、この研究分野に特化した学術共同体は存在しない。さらにケテラー氏は、宗教学や宗教史の研究者とも言えないだろう。むしろ、文化史や社会史という広い枠組みから、日本の近代とは何であったのかと問いかけるために、近代仏教の動きに関心を持ったのだと思う。日本の近代化を推進したエートスの発見とか、近代的（あるいは近代主義的）な宗教思想の発掘といった問題意識ではなく、その当時の人々の世界認識や日常意識のうちに生じた変化——近代性（モダニティ）とでも呼ぶべきだろうか——そのものに関心があったのだろう。この変化を浮き彫りにするためのツールとして、ケテラー氏の目にとまったのが、近代仏教、とくに廃仏毀釈の動向だったのだ。

また、川上氏より指摘のあった articulation の訳語（「分節化」）の問題だが、これについては、私も翻訳の段階で色々に考えた。実際、直接ケテラー氏にも質問し

たが、articulation の意味については、文脈によって多様な使われ方がなされており、「あまり厳密に考えてはいなかった」ようである。ただ、この言葉自体がおそらく、本書の執筆当時には曖昧な使われ方をしていたのだと思う。当時は、この言葉をそれほど厳密に使用することもなかったのではないか。

先にも述べたように、林氏の指摘は大学院時代のゼミのなかで、本人と論議を交わした内容にも重なっているところがある。そのとき、ケテラー氏が応答していた内容を思い出しながら、林氏の指摘に伝えてみたい。万国宗教大会がどのような影響を日本に与えたのかという点については、土宜法竜や八淵蟠竜などが、帰国後に万国宗教大会をモデルにした、東洋レベルや国内の宗教大会を開き、いわゆる比較宗教学的な視点を取り入れた議論をしている。この意味でサワダの指摘には疑問があり、草の根のレベルにおける影響の広がりも見られたのではないか。

さらには、仏教徒の宗教生活の人間的な次元を見ていない、という点については、これは私も含めた「宗教学」の研究者の視点だと思う。ケテラー氏の基本的な考え方は、文化研究や社会史研究の立場から近代仏教の歴史的動向を分析するものであり、宗教史や宗教学とか、あるいは信仰をもって宗教を研究するような研究者のアプローチとは、根本的に異なるものである。

日本人研究者の影響

私見では、本書の成立に大きな影響を及ぼした研究書がいくつか存在していると思う。その一つは、吉田久一氏の『日本近代仏教史研究』（1959年、吉川弘文館）ではないか。本書のなかには、三河菊間藩の一

揆に関する詳細な研究がある。ケテラー氏はおそらく、日本の近代仏教史を研究している段階で本書に触れ、それがきっかけとなって、大浜騒動について深く調べてみようと思ったのではないか。一方、ケテラー氏は本書のなかで、しばしば安丸良夫氏の『神々の明治維新』（1979年、岩波書店）を批判的に引用しているが、ある部分では反面教師として、この本がケテラー氏の発想に影響を及ぼしていることは否定できないと思う。

『八宗綱要』をあれほど大きく取り上げていることについては、明治期に成立した『仏教各宗綱要』への関心がベースにあるのではないか。ケテラー氏は当初、『仏教各宗綱要』が何故編纂されたのか、その母体はどこにあるのか、といった当時の仏教教団を取りまく政治的布置にも関心を持っていたようだ。彼は旭川に長期間滞在し、池田英俊氏のもとで近代仏教を研究するための基礎を培った。こうした研究生生活のなかで『八宗綱要』と『仏教各宗綱要』との関連に着目し、研究を始めたのだろう。

方法論と本書の構成

第1章（排仏思想）と第2章（廃仏運動）とのつながりが良くない、といった指摘については、本書がもともと、シカゴ大学に提出された博士論文であった、という事実を念頭に置く必要があるだろう。私自身もケテラー氏に、「第4章（万国宗教大会）を最初に置くべきだったのではないか。また、第1章は、どのような意図で構想されたのか」と質問したことがある。その時の回答は、「これは博士論文だから」というものであった。林氏が指摘したように、各章の中身は充実しているけれども、それらを全体として構成するのに苦労したのだと思う。

ケテラー氏のシカゴ大学での指導教官は、テツオ・ナジタとハリー・ハルトゥーニアンであった、と聞いている。両教官の研究の方向性を考えると、ナジタは各章の内容や史料的な根拠を充実させること、ハルトゥーニアンは、もっと大きなストーリーラインというか、方法論上の方向性を明確にすることを求めたのではないだろうか。ただし、ロバート・ベラーの『徳川時代の宗教』やヘルマン・オームスの『徳川イデオロギー』のように、一つの方法論を機軸にして、すべての出来事を解釈するようなグランド・セオリーは好まなかったはずだ。こうした研究環境のなかで、ケテラー氏なりに苦心した結果が、本書の構成に反映されているのだと思う。この意味では、本書の各章のつながりには、最初から無理があったと感じる部分もある。この書評の「はじめに」でも紹介されている本書の「著作紹介」で、私は思想史の二つの傾向である文献中心主義と理論中心主義の差異について触れたが、博士論文を準備していたケテラー氏にとっては、この二つの方向性を並存させることが求められていたのではないか。

一貫した枠組みのもとで、論述が積み重ねられていることを前提にして、本書を読み進めるのではなく、多彩な部分を組み合わせ合わせたコラージュを鑑賞する時のように、部分とともに全体を俯瞰するような読み方が、本書の読解には必要とされるだろう。

ところで、ケテラー氏は「日本で研究していた頃、池田英俊氏と羽賀祥二氏の二人に、とてもお世話になった」とよく言っていた。第3章の内容などには、羽賀氏から多くの影響を受けたことがうかがえる。ケテラー氏が、なぜ薩摩藩に強い関心を持ったのかはよく分からないが、薩摩藩の資料を数多く掲載した『明治維新 神仏分離史料』

(復刻版、1970年、名著出版)などを丹念に読み進めるなかで、次第に興味が湧いてきたのではないか。翻訳者としては、この薩摩藩関係の史料を発掘することが、一番大変だった。なかには、ケテラー氏が鹿児島で出会った人物から聞いた話などもある。これらの確認作業には、とても苦労した。

おかだ・まさひこ
天理大学准教授