

# 大谷栄一『近代仏教という視座』を読む

吉永進一・大谷栄一（編）

YOSHINAGA Shin'ichi, ÔTANI Eiichi

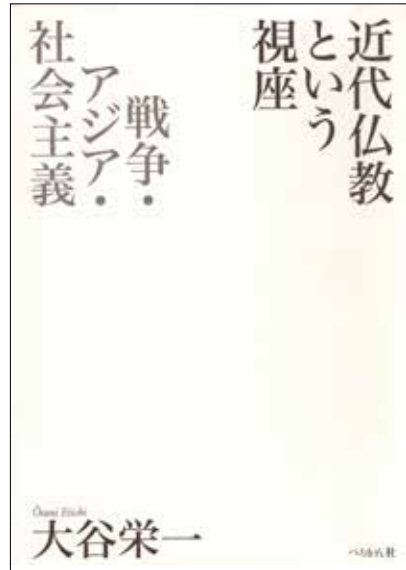
## 趣旨説明

吉永進一

「仏教と近代」研究会の第2回例会として、大谷栄一著『近代仏教という視座——戦争・アジア・社会主義』（ペリカン社、2012年）を対象とした書評会が、2012年9月29日（土）午後1時半より、龍谷大学大宮学舎西翼二階の大会議室で開催された。参加者は、約40名を数えた。

この「仏教と近代」研究会は、ここ十年ほどの研究の興隆を受けて、新佛教研究会、近角常観研究会、佛教史学会などの有志により、研究の発表と議論の機会を増やすために同年（2012年）5月に結成された会である。5月26日に開催された第1回例会では岩田真美（龍谷大）、近藤俊太郎（本願寺史料研究所）の両氏から発表があり、11月25日の第3回例会には安富信哉（大谷大学）、近藤俊太郎（本願寺史料研究所）、繁田真爾（早稲田大学大学院）、山本伸裕（東京大学東洋文化研究所）、碧海寿広（宗教情報リサーチセンター、現・龍谷大学アジア仏教文化研究センター）、福島栄寿（大谷大学）、林淳（愛知学院大学）の諸氏を迎えて、「ミニシンポジウム「精神主義」研究を問直す」を開催した。

世話人代表（吉永）が、第2回の例会で、大谷氏の最新刊を対象とした書評会を企画



した理由はいくつかある。まず、近代仏教の研究枠組みは吉田久一、柏原祐泉、池田英俊によって形作られてきており、今なおその遺産を引き継いでいることは確かではあるが、一方でその枠組み自体を反省する動きがここ何年か起って来た。その理論面での見直しの代表的論客が、林淳であり、大谷栄一である。本書はその作業での中間報告でもあり、研究者が自分の位置を同定し、今後の方向を見定めていく上で、最良の書であるということがあろう。賛否いずれにせよ、これをたたき台にすることで、理論面での議論をさらに深めてもらいたいというのが開催者の希望である。また、日本近代仏教史という面から言えば、日蓮主

義運動の精緻な研究で知られた著者が、新仏教運動などを視野に入れて、近代仏教全体への見通しを構築しようとした試みでもある。理論的にも内容的にも、新しい近代仏教研究世代の通史への試みとして、議論してもらおうべきではないかと思ったからである。

今回、コメントには、若手近代仏教研究者の代表としてオリオン・クラウタウ氏、近代仏教史研究を研究会などの現場で牽引してきた先輩格代表として林淳氏、そして若手社会学者でホームレスや滞日外国人に対する宗教者の支援活動を研究している白波瀬達也氏にお願いした。前二者の人選については衆目の一致するところであろうが、白波瀬氏にお願いしたのは、もちろん大谷氏自身の出自が社会学ということもあるが、吉田久一以来、社会福祉は近代仏教史の重要なテーマでもあり、白波瀬氏自身の研究テーマにも関わるからである。

こうしたセッションの「成功」というのは、その現場だけのことではなく、いかに参加者が問題を内在化し、そしてアウトプットしていくかにかかっているのは言うまでもない。その意味ではいまだ成功であったか否かを論じることはできないが、当日の充実した議論に刺激された若手（に限らず）の論考が出現することを期待したい。

なお、今回の研究会の開催にあたってお世話になった龍谷大関係者の皆様、また録音をお願いした上杉麻唯さん（龍谷大）、この書評会報告の発表の場を与えていただいた南山大学、奥山倫明氏に感謝いたします。

---

## 大谷宗教社会学と近代仏教研究

Orion KLAUTAU

---

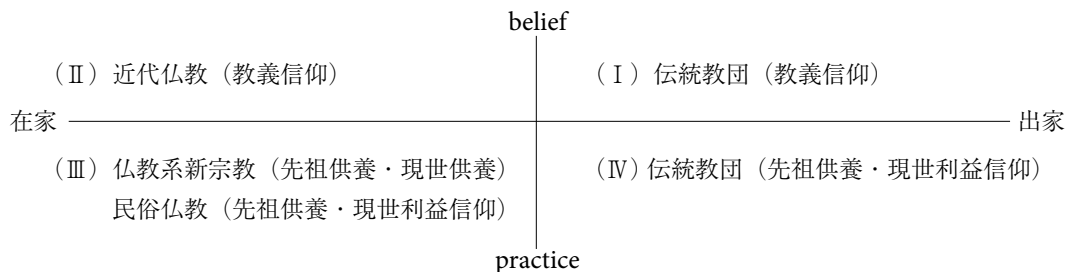
今回の書評会で対象となる作品は、日本

における近代仏教研究の代表者の一人である大谷栄一氏のふたつ目の単著として、2012年3月に刊行された。大谷氏は1990年に東洋大学文学部を卒業し、同大学大学院社会学研究科に進学し、宗教社会学者の西山茂氏に師事。東洋大学に提出した学位論文を踏まえ、2001年2月にその最初の単著である『近代日本の日蓮主義運動』（法藏館）を発表した。本書は日本宗教学会賞を受賞し、2000年代における近代日本仏教研究ブームの前兆となる作品であった。今回の『近代仏教という視座』は、大谷氏の11年ぶりの単著で、モノグラフ的な性格の強かった『近代日本の日蓮主義運動』に比べ、拡大しつつある近代仏教という分野に対して、様々な提言を行おうとする性格のものである。この作業は主に、宗教史学者の林淳氏が指摘する、1990年代までの近代日本仏教研究を牽引してきたいわゆる「ビッグ3」——吉田久一（1915-2005）、柏原祐泉（1916-2002）、池田英俊（1929-2004）——の研究成果とその後世への影響を念頭においてのことである。

本書は「Ⅰ 近代仏教研究を問直す」、「Ⅱ 国民国家と近代仏教」、「Ⅲ 越境する近代仏教」（いずれも全3章）、という全3部にわかれており、全294頁からなるものである。上記の「ビッグ3」に代表されるような従来の「視座」に関する考察はⅠ部において行われており、評者は本稿においてそれを中心に取り上げたい。Ⅱ部およびⅢ部に関する個々の論点については、白波瀬報告や林報告を参照いただきたい。

## 「視座」としての「近代仏教」

Ⅰ部は、第一章「《近代仏教になる》という物語——日本近代仏教史研究の新たな視座」（初出2009年）、第二章「明治期の新し



い仏教」の形成と展開——仏教青年たちのユースカルチャー」(初出 2009 年)、第三章「昭和初期の「新しい仏教」をめぐる動態—伝統仏教・新興仏教・反宗教の交渉と葛藤」(初出 2010 年)によって構成されている。

本書の枠組全体が示されているともいえる第一章の目的は、「第二次世界大戦から戦後の日本近代仏教史研究を批判的に検討し直し、研究史において間歇的に問われながらも、十分にその問いが深められることなく、現在では後景化している「仏教の近代化」の問題系をあらためて前景化することである」、とのことである(13 頁)。大谷氏は、上記に触れたような近代仏教研究の「ビッグ3」の近代主義的な態度について指摘し、彼らの段階では問題化されることがなかった「仏教」概念の非自明性・被構築性をめぐって考察している。著者は、磯前順一氏の『近代日本における宗教言説とその系譜』(岩波書店、2003 年)を始めとする宗教概念論にまつわる近年の成果を踏まえた上で「日本近代仏教史研究は遂行されるべきであろう」と述べ(16 頁)、明治期に導入され、普及した翻訳語としての「宗教 religion」概念の定着に対する「仏教」の役割を指摘する。

さらに、磯前氏が近代的な「宗教」概念を解体する上で用いる「belief」(概念化された信念体系)と「practice」(非言語的な慣習行為)という区分を用いて、近代仏教

研究が有する「ビリーフ中心主義」的な性格を批判している。磯前氏の見解を踏まえつつ、近世日本の社会において「belief」と「practice」というふたつの系統が存在したのに対し、明治期以降の宗教概念の「中核には、キリスト教(とくにプロテスタントイイズム)の影響があり、個人の信仰を基調とし、儀礼的要素を排した、ビリーフ重視の特徴がある」という(18 頁)。仏教学者の末木文美士氏は、かかる「ビリーフ重視」の仏教を「プロテスタント仏教」と規定し(『近代日本の思想・再考Ⅱ 近代日本と仏教』トランスビュー、2004 年、175 頁)、そういった仏教観における「教理の合理化」と「呪術的側面の除去」の傾向を指摘している。大谷氏は、それをも踏まえ、「近代以降の「仏教」概念には、「宗教」概念の核印された「ビリーフ中心主義」が反映していると推測できる」としており、この枠組の脱構築こそ、彼が提供しようとする「視座」である、ということもあるいは可能であろう。先学者諸氏の研究を踏まえながら、近代仏教研究にひそむ問題をさらに明らかにすべく、次のような「近代日本仏教の類型図」(20 頁)を描く。

「吉田、柏原、池田から、末木に至るまで、日本近代仏教史研究の中心を占めたのは、第二象限の「近代仏教」である」(20 頁)としており、これを「狭義の近代仏教」と称している。大谷氏は、そういった先学者を取り巻く「近代主義的な態度」(29 頁)

を批判するが、敢えて自著のテーマをそういった「狭義の近代仏教」と規定している。つまり彼は従来の研究枠組の問題点を指摘し、それ以外のトピックに潜む近代仏教研究の可能性に関する提言を行った上で、課題としての「狭義の近代仏教」をまた異なった視点から、さらに追及しようとするのである。

### 「新しい仏教」という言説軸と「狭義の近代仏教」

第二章および第三章はまさに、そういった「狭義の近代仏教」の形成過程を描写しようとするものである。著者いわく、かかる問題を丹念に考察すると、「明治二十年代から昭和初期…に至るまで、「新しい仏教」を掲げた言説や活動が断続的にみられる」という(44頁)。そこで、そのような「新しい仏教」の言説史をたどるべく、中西牛郎(1859-1930)の思想、境野黄洋(1871-1933)や渡辺海旭(1872-1933)が率いた新仏教徒同志会の活動、そして妹尾義郎(1889-1961)の社会的営為を考察する。

第二章では「旧仏教」対「新仏教」という図式の構造を詳細に検討する。かかる対立は例えば、哲学者の井上円了(1858-1919)が1888年に発表した『仏教活論序論』にすでにみられるものの、それは一年後に刊行された中西の『宗教改革論』において西洋的な比較宗教論という当時の最先端の学知をも踏まえつつ、さらに体系化され、当時の仏教系メディア(『中央公論』の前身である『反省雑誌』など)を通して改革的な仏教青年会などに広がった。大谷氏は、「明治二十年代に仏教青年サークルを社会基盤とし、雑誌という活字メディアを通じて普及した「新しい仏教」の運動は、就学率の上昇、都市中間層や全国の知識人読者の増加とい

う読者層の変化に対応しつつ、明治三十年代には自由討究という言語実践を通じて、仏教改革を主張し、実践していく」とし、「新しい仏教」とは、「青年仏教徒たちによる異議申し立てのユースカルチャーだった」と結論している(65頁)。

一方、第三章においては、新興仏教青年同盟を開いた妹尾義郎による「新興仏教」という概念を、前章までにその系譜を描いた「新しい仏教」という言説の延長線として考えようとする。マルクス主義者の妹尾は、仏教的な語り方で資本主義社会を批判し、その改革を求める上で、仏教各宗の統一から生じるべき「新興仏教」——すなわち「社会主義的」・「全生活的」・「国際主義的」なもの——を掲げ、また、それと対立的な関係となる「旧仏教」——「伝統仏教」、「宗派仏教」、「寺院仏教」、「既成仏教」——の特徴を、「阿片的役割」や「国家主義的観念的御用宗教」という言葉で捉えた。

こうして、「狭義の近代仏教」の底流をなす「新しい仏教」は、明治20年代から昭和初期に至るまで、言説枠として如何に機能したのかが検討され、一見、語りつくされているように思われた課題は、この新たな視点から再び歴史叙述の中心舞台に呼び戻された。ただし、中西牛郎や新仏教徒、そして妹尾義郎の表現行為には大きな差もうかがうことができ、著者も認識しているように、それは完全に同一のものとして捉えるべきではない。しかしながら、教義の内面化過程ではなく、ひとつの言説枠の展開として近代仏教の歴史を描こうとする大谷氏のアプローチは有効で、かつ新鮮である。

### 大谷宗教社会学の射程

学部では仏教学、大学院では西山茂氏の

下で社会学を修めた大谷氏は、その日蓮主義をめぐる研究からも窺えるように、宗教学や日本思想史学などの諸分野にも通じる成果を提示してきた。メディアなどを通して、一言説の社会的な拡大を検討する点にこそ、思想史学と社会学との共存を表す、大谷宗教社会学の特徴が見出されるかもしれない。高等教育機関なる場において子弟関係を築いた人間のあいだの言説的展開を描写する、という研究を行ってきた評者にも、大谷宗教社会学は刺激的で、学ぶ点が多い。

以上のように本書では、殊にⅠ部において、「新しい仏教」という言説的装置を軸として、ビリーフ中心主義的な「狭義での近代仏教」の歴史的展開が再考される。しかし、「ビリーフ中心主義」とはいえ、それを掲げたであろう近代仏教のアクターたちによる「ビリーフ」の内容や、それを規定した学知はそれぞれであり、その差異によってこそ「新しい仏教」への様々な視座が生まれた、というのが私見である。例えば、井上や中西は1880年代に受容された西洋的な「比較宗教論」を通して（53頁）、境野は「仏教界全体と各宗の宗学において、哲学的・歴史的に厳密な研究」で（57頁）、妹尾は「高楠順次郎や島地大等の議論を援用しての「歴史的釈尊」（仏陀）の称揚と原始仏教教説」によって（74頁）、「新しい仏教」を構想した。それぞれが掲げた「ビリーフ」とは、如何なるものであったのか、そしてどこに由来しているのか、学知との関係において、今後さらに考える必要がある。

本書は、様々な側面から、我々の近代日本仏教に関する常識を止揚してくれるものであることは間違いないが、各論に関してはともかく、全体的な結論にかわるものが示されていないことは、少なくとも評者と

して、いささか不満である。著者が表題において示すような「視座」は、結局、彼自身からしてどこに見出すべきか、ということは必ずしも明らかではなく、ある程度ながらも読者の想像に任されている。しかしこれはかえって、本書の長所のひとつとして捉えられることも、あるいは可能である。

---

## 近代仏教史研究を現代宗教研究に接続するために

白波瀬達也

---

宗教社会学・福祉社会学を専攻する評者は「現代日本社会における宗教および宗教に関連する組織の社会活動」を主要な研究テーマとしている。また、評者がおこなってきた研究の多くがキリスト教に関係するものである。そのため「近代仏教」に関連するこれまでの議論を十分に理解する者ではないことを予めおことわりしておく。近代仏教研究の門外漢である評者に課せられた仕事は、大谷栄一氏の労作『近代仏教という視座』をより現代社会論的な視点で捉え直すことだろう。『近代仏教という視座』はⅠ部「近代仏教を問い直す」、Ⅱ部「国民国家と近代仏教」、Ⅲ部「越境する近代仏教」の三部構成になっているが、本稿では評者の研究関心と比較的近いⅡ部を対象を限定して論を進める。

### Ⅱ部の概要

#### 第1章「政治参加する仏教者たち——仏教の公共的役割をめぐって」

Ⅱ部には「国民国家と近代仏教」の関係を論じた3本の論考が収録されている。第1章は近代日本における仏教者たちの政治参加を分析し、その公共的役割を論じてい

る。明治初頭の神仏分離と廃仏毀釈は、日本人の精神および「仏教と国家」関係の大転換であった。明治政府によって神道が特権的な地位を与えられ、その国教化が目指される状況下、仏教界が公共的役割を担うべきだとする主張が現れることに大谷氏は着目する。その代表的なものが、明治中期の井上円了による『日本政教論』（明治22年）である。円了は護法・護国の主張を集約し、仏教が日本の公認教であるべきだと提言した。こうした仏教の公認教化の動きに対して、政教一致による日蓮仏教の国教化を唱えたのが、明治13年（1880）に創設された法華系在家仏教教団・国柱会の田中智学である。大谷氏は、国体神話の教化を自らの言説や実践に積極的に取り入れた点に智学の日蓮主義の特徴があると分析する。大谷氏は、智学が日蓮を宗門限定の祖師ではなく、日本全体の国聖であると捉え、宗教的な言論活動のみならず、学問的、教育的、社会的、政治的、文芸的、美術的にも発揮すべきであると力説したことに触れ、「大正末から昭和初期にかけては、政治参加を通じて、仏教者が公共的役割を果たそうとしたことが仏教界のトレンドだった」（108頁）と説明する。

また、大谷氏は明治期以来、仏教が仏教社会事業を通じて、国民の貧困や生活難、社会問題に対応してきたことにも着目し、無産者主体の共同社会の実現をめざした仏教者のひとりとして、新興仏教青年同盟の妹尾義郎を取り上げている。妹尾は国家主義的な日蓮主義教団と伝統教団に対して、国際主義に自分たちの立場を据え、「共同社会」という理想の共同体を提示するに至った。新興仏青は昭和11年（1936）12月に妹尾が検挙され、翌年から翌々年に治安維持法による弾圧を受けて壊滅したが、仏教に

めざした理想社会の建設を、合法的な左翼運動への支援を通じてめざそうとした試みは、「近代仏教のひとつの極点」（112頁）だったと大谷氏は分析する。

大谷氏は以上の事例をホセ・カサノヴァの「公共宗教」論と接続させ、「日本の近代仏教が公共宗教なのかどうかを考えた場合、公共宗教と同定することは難しい」（114頁）と論じている。カサノヴァは公共宗教を近代の民主的な政体（国家、政治社会、市民社会）に対応させて、①国家レベルの公共宗教、②政治社会で活動する公共宗教、③市民社会の公的領域に関係する公共宗教に分類するが、大谷氏は「仏教公認運動や政教一致を目指した日蓮主義運動は、①の国家レベルの公共宗教をめざした動向」、「立憲養生会や新興仏教青年同盟は、②の政治社会の公共宗教をめざしたもの」、「伝統教団や国柱会、新興仏青の社会活動は、③の市民社会の公共宗教をめざしたもの」（114頁）と分析。そして現代日本においては、「市民社会の公的領域」、とりわけボランティアセクターにおいて、伝統教団、在家教団、新宗教教団を問わず、今後もその活動が継続されていくと推測している。

## 第2章 「ナショナリズムと仏教の共一構成 — 1920年代の国柱会の社会教化活動」

第2章は1920年代における国柱会が国民国家の形成過程で、いかなる宗教共同体の構築をめざしたのかを分析し、近代日本の宗教運動が築き上げようとした絆（共同性）の可能性と限界について論じている。国柱会を設立した智学は法華経と日蓮の教えを近代的に解釈し直して再構成した「日蓮主義」を創唱し、それにもとづく宗教運動を組織化した。会員は中間層を中心とした社会中上層が多く、全員が在家者であった。日蓮主義による国民と国家の統合、世界人

類の統一の達成によって理想世界を実現することを訴えた智学の「日蓮主義」は宗教者のみならず、戦前の日本社会の知識人層に大きな影響を与えた。智学は「国体観念の自覚」というイメージを顕在化させることで、後天的に「聖なる国民共同体」をつくりあげ、日蓮仏教を国教としたナショナルな「聖なる宗教共同体」に転化することをめざした。さらに日本国体の世界化を通じて、トランスナショナルな「聖なる宗教共同体」による世界統一を希求した。しかし、智学の提示する「聖なる共同体」は「日本」が絶対化されており、普遍性を実現し得なかったと大谷氏は分析する。加えて氏は、国柱会が「聖なる共同体」形成の布石として国体観念普及運動を推進し、一定の動員力を得たものの、日蓮仏教の信仰に導くことには成功しなかったと指摘している。

### 第3章「戦争は罪悪か？——二〇世紀初頭の仏教者の非戦論」

第3章は20世紀初頭の仏教者たちの非戦論を取り上げ、「仏教と平和」「仏教と戦争」の問題を論じている。日清戦争時からアジア・太平洋戦争に至るまで、伝統仏教教団は仏戒によって戦争を正当化し、戦地従軍慰問、戦病者・出征家族慰問・捕虜撫恤の軍事援護活動を行っていた。20世紀初頭において、「平和のための戦争」というイデオロギーを支持し、宗教界全体の協力体制の下、軍事援護活動に多くの仏教者と仏教教団は存在意義を見出していた。こうした仏教界の中で、非戦論を掲げることは困難を極めたと大谷氏は分析する。当時、明確に非戦論を唱えた仏教者の高木顕明、井上秀天の「平和」観は、「平和のための戦争」という大義名分ではなく、「戦争に加担しない」という平和主義であった。こうした「平和」

観は、内村鑑三のキリスト教的平和観、社会主義者およびトルストイの非戦論の影響を通じて形成された。高木、井上ら非戦論者はいずれも教団の周縁に位置していたために、その主張の受容はごく限定的であった。大谷氏は「戦争という特殊状況を批判する仏教の超越性・普遍性は仏教的非戦論を形成するが、その一方、それを正当化する仏教の超越性・普遍性もある」とし、その意味づけのせめぎ合いに「仏教と平和」をめぐるアポリアがあると卓越した分析をしている。

### 評者のコメント

本書において、大谷氏は近代日本仏教を4象限モデルで示し、ピリーフ重視で在家者を主な担い手とする仏教者たちや仏教集団による仏教改革の思想や運動を狭義の近代仏教であると明確に提起した。また、近代仏教の形成過程を従来の先行研究を批判的に参照しながら丁寧に分析することで日本近代仏教史研究の前進に大きく貢献したといえよう。一方、本書において評者はいくつかの疑問を抱いたため、以下にそれらを記す。

本書において大谷氏のメインテーマである「日本近代仏教史研究の豊穡化」は十分に達成されているが、サブテーマである「現代の日本仏教の動向を把握するための有効性」については多少の物足りなさを感じる。それは本書の「近代」概念の用法によるところが大きい。本書において採用されている「近代」という用語は、主として歴史概念である。大谷氏が本書のあとがきで、「近代仏教」という視座は「近代(modernity)」を問い直し、現代社会の仏教をめぐる動向を理解する契機となりうると論じているが、本書が明らかにしているのは主に明治期か

ら昭和初期の国家と宗教（仏教）の関係であり、戦後へと接続していく視点が弱いと評者は捉えている。

社会学では、アンソニー・ギデンズを筆頭に、近代と現代とを質的に切り離すのではなく、連続的なものとして捉える視座が支配的である。本書においても第2部2章「政治参加する仏教者たち」の章末で近代仏教の歴史的経験を現代日本の状況に照らし合わせる作業がみられるが、「近代仏教」が現代に適用可能な概念なのか否かが明確にされていないため、曖昧な議論になってしまっている。そもそも「近代仏教」概念は現代に適用可能な概念なのか。もしそうだとするならば、「ビリーフ重視で在家者を主な担い手とする仏教者たちや仏教集団による仏教改革の思想や運動」が戦後どのように展開し、現代に至っているのだろうか。以上の点を多少なりとも明らかにすれば、本書の研究意義の適用範囲は一段と広がりをもつものになると評者は考える。以上が本書全体に対する評者の問いである。

次に各章に対する問いを提示する。大谷氏は第2部1章で現代日本における「仏教の公共的役割」がボランティアセクターへの関わりを通じて「市民社会レベル」で展開されうると論じているが、実際にはその社会的プレゼンスは小さいと評者は考えている。このことは近年のボランティア研究において、宗教的動機にもとづくボランティア行為がほとんど言及されることがない状況からもうかがえる。本書は「狭義の近代仏教」にカテゴライズされる仏教者や仏教集団は国家の強い統制や弾圧によって、高い公共性を志向しながらも、十分に実現し得なかったことを明らかにしている。この理屈に依拠するならば、国家の規制力が相対的に低下した現代は仏教の公共的役割

が目立ったものになっていると考えられるが、この点を大谷氏はどのように捉えているのか問うてみたい。

また、大谷氏は第2部2章で国柱会が日蓮仏教を国教とした「聖なる宗教共同体」を目指し、主として社会中上層・知識人層に影響を与えたことを指摘しているが、この運動の系譜が戦後にどのように連なっていくのかは本書では明らかにされていない。戦前と戦後において「ナショナリズムと日蓮主義」の関係がどのように変化したのか、大谷氏の見解を問うてみたい。この点を明らかにすることは、戦後のナショナリズムと日蓮主義の問題系に一石を投じるだけでなく、社会学において膨大な蓄積がある（日蓮系）新宗教研究においても大きなインパクトを与え、本書の研究意義を一層高めるだろう。

大谷氏は、第2部3章において20世紀初頭の仏教者の非戦論を取り上げ、教団の末端にいた仏教者が非戦論を唱えていたため、その影響力が限定的だったと説明している。このことは当時の国家状況を鑑みれば首肯できるが、国家の規制力が相対的に小さくなった今日でも、平和主義をはじめとする社会運動を展開する仏教者の影響力は限定的であると筆者は考えている。大谷氏は現代日本の宗教者平和運動を取り上げた論考「平和をめざす宗教者たち」（稲場圭信・櫻井義秀編『社会貢献する宗教』ミネルヴァ書房、2009年）で、現代の宗教者平和運動が国内外の平和運動の一翼を担っていると、暴力のない平和な社会秩序形成のための活動に従事していると評価しつつも、一般市民に浸透していないことを指摘している。このことから推察されるのは、国家の規制力の強弱にかかわらず、日本の仏教教団・仏教者が平和運動に関わりながらも、



強いリーダーシップを発揮することができなかつたことがうかがえる。この点についても戦前と戦後を結ぶ重要な論点だと考えられるため、大谷氏の見解を問うてみたい。

これまで日本近代仏教史について専門的に学ぶ機会に恵まれなかつた評者は本書を通じて実に多くの知見を得ることができた。その一方で、周辺知識が欠落しているためか、明治期から昭和初期に目覚ましく展開した「近代仏教」の戦後日本における社会的布置を十分に理解することはできなかつた。大谷氏は近代仏教史研究を精力的におこなう一方、「宗教の社会貢献活動」研究の一環として、現代における宗教者平和運動の研究にも取り組んでいる。研究対象としては共通したものを扱いつつも、研究枠組が異なっているため、戦前と戦後の連続面と断絶面が捉えることができない。この2つの研究を同じ研究枠組によって再定置することができると、「近代仏教研究」は歴史研究以外の領域に大きな示唆を与えるだろう。また、本書の研究知見を現代日本における「宗教と社会」、「宗教と国家」の問題系と積極的に架橋して考察することは、曖昧な定義のまま研究が進められている「宗教の社会貢献」研究の分析枠組みの精緻化に大きく寄与するだろう。

---

「近代仏教史」が「明治仏教史」を本当に越えた瞬間を見た！

林 淳

---

本書評会では、ともに評者であったオリオン・クラウタウ氏、白波瀬達也氏と相談して、私はⅢ部以降を担当することになった。本稿でも、本書のⅢ部を中心に見ていきたい。その意味で、私の書評は本書の一部のみに限ったものであり、書評の範囲も

限定されていることをあらかじめ断りたい。

第一章「仏教アジア主義のゆくえ——日蓮宗僧侶・高鍋日統の内蒙古布教」は、日蓮宗僧侶の高鍋日統（1879～1953）の内蒙古での活動をたどって、そのアジア主義の内実を検証し、歴史的に位置づけようとしたものである。仏教教団の海外進出、植民地の問題に取り組むためには、大谷氏は「日本仏教者と現地人（宗教者・政府・知識人・民衆等）との相互関係や相互影響性を対象化することが求められている」と指摘する。本論文における大谷氏の問題意識は、つぎのようにまとめられている。

「仏教的な意味づけにもとづくアジア主義（仏教アジア主義）の理念と論理が普遍性を持つものとして、高鍋の布教活動を支えたのではないか、という仮説を提示しておきたい。なお、本章では、「仏教アジア主義」を「普遍的な仏教思想にもとづく、あるいはこれによって意味づけされたアジア諸国の連帯性や共同性を志向する理念や論理のこと」と規定しておく。この仏教アジア主義にもとづく活動が、帝国日本の植民地主義や膨張的ナショナリズム（帝国主義）を追認したり、正当化することに機能したか、あるいは帝国日本を超えるトランスナショナルなアジア連帯の関係性を作り出す可能性を持ったのかどうかを、以下、検討しよう。」（傍線、林）

高鍋の多方面にわたった活動が、日蓮宗、日蓮主義との関わりから細部にわたって叙述されている。幼少期に博多の日蓮宗寺院・本岳寺で得度し、池上本門寺で修行、堀ノ内の中檀林で学んだ高鍋は、田中智学から日蓮主義教学を学び、自らも『統一主義』『大亜細亜人』を刊行するようになる。大陸に雄飛することを夢見る大アジア主義者で

あった高鍋は、大宰府の水城跡の一角に大陸山水城院を建立し、1927年5月には、博多湾頭に「蒙古軍大供養塔」を建立し、日蓮宗から「蒙古特命開教使」に任命される。1938年に蒙古供養塔に、蒙古連盟自治政府主席の徳王が参詣し、それを契機として39年、高鍋は日蓮宗から「蒙古開教監督」に任命され、大陸にわたる。同年7月には文部省宗教局長から「対支布教師」の推薦書を得て、内蒙古で布教活動に従事するようになった。当時の日本軍は効率的な植民地支配のため、モンゴルの文化と経済の文明化を意図して、モンゴル仏教の改革によって、モンゴルの経済発展を実現しようとした。高鍋の活動は、こうした日本軍の内蒙古政策に即した国策であったことが論述されている。

大谷氏は、日蓮主義によって鼓舞された高鍋の実践を理解するために、ピーター・ドゥスの「汎ナショナリズム」という概念を援用する。ドゥスによると、「民族（ネーション）というエスニックな概念と帝国主義を和解させようとする」概念であり、大東亜共栄圏イデオロギーは、「汎民族主義的な衣で帝国主義的拡大を偽装する」機能を果たしたという。高鍋もまた「汎ナショナリズム」のアジア主義によって、「アジアの共同体」を想像した。日本の植民主義政策と一体化した高鍋の活動は、「仏教がもともと持つ民族や国家を越えた普遍性ではなく、近代ナショナリズムと融合した仏教思想を基盤とした汎ナショナリズムという擬制的な理念」によっていたとされる。ここでもう一度、本論文の最初にあった二つの問いに戻ってみよう。

a. 仏教アジア主義の理念と論理が普遍性を持つものとして、高鍋の布教活動を支えたという仮説

b. 仏教アジア主義の活動が、帝国日本の植民地主義を追認したか、あるいは帝国日本を超えるトランスナショナルなアジア連帯の関係性を造りだす可能性を持ったか

この2つの問いにたいして、大谷氏はどのように答えているのか。(a)について、本論文の詳細な記述によって仮説は論証されたかと大谷氏は考えているかのようである。だが、にわかに判断はできない。もし仏教アジア主義が「普遍性を持つものとして」機能したという文章を厳密に受け取るならば、その「普遍性」は「擬制」であったのだから、仮説は否定されるはずである。そうではなく高鍋の主観のなかで「普遍性」は成り立っていたと言うならば、仮説は肯定される。大谷氏は、仮説を論証したのであろうか、反対に否定したのであろうか。(b)については、仏教アジア主義は植民主義の追認であって、トランスナショナルな連帯を造りだせなかったというのが、大谷氏が導いた結論である。ここで問題となるのは、仏教が元来持っているという「普遍性」の内実である。仏教アジア主義の理念の「普遍性」も、大谷氏から見ると「汎ナショナリズム」の「擬制」であって、仏教の元来持っていた「普遍性」とは異質であったという認知である。仏教の「普遍性」について、大谷氏は何らかの定義を与えるべきではないか。(b)で問うたような帝国日本の植民主義の追認か、トランスナショナルな連帯かという二者選択は、現実の歴史状況を考える上で有効かどうか疑問である。主観／客観、理念／実践、戦中／戦後などの次元が異なる切り口が交錯して重畳した歴史状況は、二者選択の見方で解きほぐすことは難しいように思われる。大谷氏のクリアな思考過程に私は大いに敬意を表すが、歴史的な現実とは、それほどクリアではな

く不透明なもののように思う。

「第二章 交錯する超国家主義と仏教——宗教的セクトとしての血盟団」は、井上日召の血盟団を対象にして、「血盟団という宗教的セクトが、カリスマ的指導者・日召の日蓮主義信仰のもとにどのように形成され、結果、政財界要人の暗殺という政治的テロリズムを実行するに至ったかを分析したものである。

本論文では、日召の、キリスト教、マルクス主義をふくめた宗教遍歴が丁寧にたどられて、しだいに救主意識を持つようになる経緯が描かれている。大谷氏によると、日蓮主義には世代間継承があって、第一世代として日蓮主義ネットワークをもった田中智学、本多日生などがある。第二世代としては、先鋭化の指導者がいて、日召や北一輝、藤井日達、石原莞爾、妹尾義郎などである。第三世代は、第二世代の先鋭化の指導者のもとにいて、その担い手となる西田税、古内栄司などである。日召の、智学に対する尊敬の念はしだいに薄れていった。茨城県大洗の護国堂で、日召は青年たちに断食や座禅、静坐、題目修行を体験させるとともに、日蓮主義や日本精神を説きながら、宗教的啓蒙運動を進めていく。そこでは個人主義に基礎を置く資本主義や個人主義が厳しく批判されて、国家の根本的な改造をめざす日本主義が主張された。

若手海軍将校グループとの接触の中で、ロンドン軍縮会議の期限が切れるころに国内改造を成就すべきであると説得されて、政府の要人の暗殺を行って国家改造のための破壊を実行しようとする。元来は、海軍将校グループと集団蜂起するはずのところ、海軍将校グループが動けなくなって、急きょ血盟団員による一人一殺のテロリズムへと方針が変更され実行された。日召と血盟

団をめぐる歴史的経過は、スリリングなものであるが、本論文はそこにとどまらずに、社会学的な分析のメスが加えられている。

一つは、世代継承の問題である。田中智学の日蓮主義は、仏教の持つ超越的な視点から現実の日本国家を相対化するとともに、その支配体制を正当化する両義性を持っていた。第二世代、第三世代による日蓮主義の受容の仕方は、現実の国家を超越した価値として日蓮主義を受容したところがある。それとともに、「世界統一の目的を実現するための政治的・社会的実践を重視した智学たちの日蓮主義を行動的ではないと批判して、その実践を急進化させたこと」に特徴があった。このような世代間の継承とズレが、思想運動を解き明かす上でかなり有効な視角になっている。

もう一つの分析視角として、チャーチ、セクトの教団類型論が適用されている。日蓮宗はチャーチ、日蓮主義は制度化されたセクトであって、血盟団＝「擬カリスマ的権威」による「宗教的セクト」という分類が紹介される。私がやや戸惑いを覚えるのは、これまでの議論で話がでなかった日蓮宗が突如出てくる点である。血盟団が「宗教的セクト」だと言う時に、チャーチとの関係性において位置づけるべきだと、社会学者の大谷氏は律儀に考えている。しかし国家改造を狙った民間右翼は同時代に多くあり、そうした民間右翼との共通する思想傾向や組織的性格もあるのではなからうか。そうした共通点を拾い出していき、民間右翼の性格付けをおこない、そのなかで血盟団のアイデンティティを定義していく方向もあるのではないか。

「第三章 反戦・反ファシズムの仏教社会運動——妹尾義郎と新興仏教青年同盟」では、20世紀初頭以降の多発する仏教社会運

動を、以下の3タイプに分けている。1つは、個人志向型で、近角常観の求道運動、山崎弁栄の光明主義運動、友松円諦の真理運動である。2つは、国家社会志向型で、真田増丸の仏教済世軍、椎尾弁匡の共生運動、広岡智教の黒衣同盟、妹尾義郎の新興仏教青年同盟である。3つは、共同体志向型で、伊藤証信の無我苑、西田天香の一燈園などをあげることができる。1934年（昭和9）に友松円諦の『法句経講義』がブームとなり、宗教が社会的に流行して、いわゆる「新興宗教」が広がった時期であった。都市に生活する中間層を中心とした大衆が、「宗教」や「仏教」に心の拠り所を求めはじめ、現世利益を求める都市中下層は、新宗教の信者になったという。

妹尾と日蓮主義の出会いは、闘病中に日蓮宗で得度をしたところであって、本多日生に師事して、大日本日蓮主義青年団を結成した。智学は、立憲養正会による政治活動、明治節制定運動、社会教化活動などを行い、文部省の教化総動員令に動員された。日生は、天晴会、地明会、学生団体などを組織、労働者の「慰安と善導」を目的とした自慶会を組織した。

日蓮主義者であった妹尾は、智学と日生の磁場のなかにいたが、小作争議への関与をきっかけに日蓮主義を離れて、社会主義に傾斜し、日蓮主義を相対化するまなごしを得る。41歳の妹尾は、20年に及ぶ日蓮主義信仰を「清算」し、新たな仏教運動を開始することを決意する。個人主義的安心を説く旧仏教に対して、新興仏教は社会主義的生活を強調し、非仏教的な資本主義経済を改造し、共同社会を建設すべきであることを説く。国家主義の立場に立つ旧仏教に対して、新興仏教は仏教が本来的にもつ国際主義を重視すること、それが「真の人類

解放の道」であることを提唱する。妹尾たちの活動は、日本政府の大陸政策を追認した仏教界の中では孤立していく。妹尾たちは、合法左翼、社会民主主義者、自由主義者たちと協力して、反戦・反ファシズム活動に取り組むことになる。満州事変以降の国際的なファシズムの進展、国内の日本主義の普及のなか、妹尾は、国家批判、社会批判の言説として仏教を再解釈し、仏教界と社会改革のため活動を行い、実践した。大谷氏は、妹尾の運動を以下のように総括している。

「それは、仏教者の立場から、社会変革活動にアクティブに関わるという仏教社会運動の戦前における到達点であり、国家や社会に対する仏教の批判的な思想と運動の極点だった。ただし、新興仏教思想の基礎づけは不十分に終わり……。とはいえ、妹尾たちの思想的営みとその実践（とくに本章で検討した反戦・反ファシズムの活動）は近代仏教史のみならず、近代史に確たる足跡を残した。」（傍線、林）

妹尾義郎の批判的な思想と運動が高い評価を受け、「到達点」「極点」「確たる足跡」と形容される。一方で井上日召は「擬カリスマ」と呼ばれて、高鍋日統は「擬制」と消極的な評価が下される。同じ日蓮主義の系譜の宗教者であっても、価値判断には大きな差が生じる。仏教者が、国家主義、ナショナリズムを批判し克服していくか、あるいはナショナリズムに呑みこまれていくかが、価値判断の基準を構成するようである。

大谷氏の学風は、歴史をベースにした宗教社会学とすることができよう。チャーチ／セクト論、「世代間継承」論は、社会学にある視角や概念であって、それらを近代仏教史に導入し、社会学の作品としても十分

に読者の期待に応えている。研究史上、目覚ましい点が多くあり、それを述べだすと限りがないので、四点のみ挙げたい。

第一に、大谷氏の日蓮主義研究が視野を広げ、高鍋日統、井上日召、妹尾義郎を扱うようになったことである。田中智学から始まる日蓮主義は、世代間で継承される面と断絶する面があって、世代ごとに思想内容、活動が異なる局面を的確に論述しているところが、圧巻であろう。「世代間継承」論は、近代日本の日蓮主義をトータルに見直すことを可能にする基盤になっている。

第二に、ユースカルチャー論も、ある意味では「世代間継承」論である。明治30年代の新仏教運動に見られる「新しい仏教」は、妹尾義郎の新興仏教青年同盟に継承されたという。双方の主張内容を吟味し、ともに青年によって担われている点に注目し、明治30年代の新仏教運動と、昭和前期の妹尾の活動を結びつけて、継承のラインを引いたことは、画期的な見解である。明治30年代におこる仏教にかかわる多様な運動や人物や雑誌が、これまでの近代仏教史の精華であったが、本書によって、新仏教運動の延長線上で大正・昭和年間の仏教史を分析できるようになったことの意味は大きい。緻密な研究によって、「新しい仏教」、ユースカルチャーとしての近代仏教の展開が、昭和前期にまで及ぶことになった。両方に精通した大谷氏でないと、この継承のラインを見つけることはできなかったかもしれない。だとしたら当事者は、この継承のラインを認めていたかが気になる。第一で指摘した日蓮主義の「世代間継承」論は、当事者も認めていたと思われるが、妹尾たちは、かつての「新しい仏教」の後継者だと自己認識していたのであろうか。

第三に、日蓮主義者を扱った論文は、仏

教が持っている「普遍性」と国家主義・ナショナリズムとの「複雑な関係性」の解明を軸にしている。大谷氏は妹尾を評価しているが、妹尾が仏教界から撤退し、無産者運動に進出していくなかで反戦・反ファシズムの立場を鮮明にしたからであろう。それらは、仏教の「普遍性」に由来するものなのか、あるいは社会主義思想にもとづく活動なのか。あるいは仏教の本来に持っている「普遍性」が、日召、高鍋と比較して妹尾の場合に一段と顕現したと考えるべきかどうか。仏教が本来持っている「普遍性」は、日蓮主義関係の論文の構成を支えるキーワードでありながら、説明されずにいる。私は、本書の揚げ足取りをしないのではない。仏教の「普遍性」と国家主義・ナショナリズムとの関係性を問うことは大正・昭和期の仏教史研究において重要な軸になりうるし、本書はそれを本格的に実践してみせた最前線の成果だと言うべきである。大谷氏が提示した対抗軸を、他の研究者をまじえて議論してみたいという思いがある。

第四に、仮説の提示と論証という社会学的な手続きについて。大谷氏の論文には、仮説→事例・資料の提示→仮説の検証と確認という手堅い社会学的な手続きをふまえたものがある。適切な資料の提示によって歴史記述がなされるが、血盟団の論文では歴史記述が、血盟団＝宗教的セクトという仮説の検証に収れんする。仮説の検証が大切か、歴史的意義の探求が大切かを、本書のような両刀使いの場合は問い直してみたい気になる。社会学者は仮説の検証を目的にし、歴史学者は歴史的意義を解明するという常識にくみせず、私は、社会学者や宗教学者もまた、歴史的意義の解明に寄与すべき学徒だと考えている。

---

応答：余は如何にして近代仏教研究者となりし乎

大谷栄一

---

### 自らの研究歴

このたびは、このような機会を設けていただき、誠にありがとうございます。2000年代初めから、岡田正彦さんや福島栄寿さんたちと「近代と仏教」研究会という研究会を行ってきましたが、まったく人が集まりませんでした。今回はたくさんの方々にご出席いただき、感謝申し上げます。

リプライの前に、少しだけ自分の研究歴を紹介させていただこうと思います。すでにクラウタウさんからもご紹介いただきましたが、私は、宗教社会学の立場から、近現代日本の「国家と宗教」「政治と宗教」の研究をしています。もう少し具体的には、仏教者の社会活動や政治活動など、仏教の社会性・政治性について一貫して研究をしてきました。

もともと日蓮主義の研究が専門でしたが、2005年頃から近代仏教研究ということを意識的に始めました。近代仏教研究は、今でも基本は宗派ごとの近代史が研究の中心です。では、宗派ごとの近代史の総和が「近代仏教」になるかということ、そうではないのではないか。「近代仏教」というカテゴリーが何らかの意味を持つのではないかと考えました。そうしたことを吉田先生、柏原先生、池田先生というビック<sup>3</sup>の研究を読み直す中で自覚的に思うようになりました。その後、末木文美士先生が主催され、林先生、吉永先生も参加された国際日本文化研究センターの共同研究「仏教からみた前近代と近代」（2008～11年）や、吉永先生を代表とする新佛教研究会（同）などに参加することで、国内外の近代仏教研究者と知り合

い、近代仏教研究者のネットワークに加わることができました。「近代仏教研究は、チームプレイである」という林先生の名言があります。現在、若手、中堅、ベテランの研究者がそれぞれの役割分担の下で研究を進めており、そうしたチームプレイの中で生み出された研究成果の一つとして今回の本があるということ、ご理解いただければと思います。

今回の拙著をまとめる際に意識したのは、公共空間における仏教の社会活動を明らかにするという事です。それは言い方を変えると、仏教の公共的役割の問題です。このテーマは敷衍すると、「宗教と社会倫理」の問題であるとか、「宗教とソーシャルキャピタル」の問題にもつながっていくテーマだろうと思います。そうしたテーマで分析をすることで、最終的には「近代(modernity)と仏教」の関係を問い直すことをめざしています。

「近代と仏教」の関係といった場合、二つの次元に分かれると思います。一つは、日本の近代化に対して仏教がどのような役割を果たしたのかということ。もう一つは——これは今回の本の中では不十分でしたが——仏教の近代化の問題です。ただし、その際、「近代仏教」という概念、あるいはこれまでの「日本近代仏教史観」を検討し直す必要があると考え、第一部第一章で近代仏教の研究史を批判的に振り返る作業を行いました。近代化論、近代主義的な研究姿勢、「近代仏教」概念自体を問い直す中で、近代仏教研究のバージョンアップをできないかと考え、今回の本をまとめました。

### クラウタウ氏への応答

クラウタウさんに「大谷宗教社会学の射程」とご紹介いただきました。さきほどの

「近代仏教研究はチームプレイである」との林先生の言葉を踏まえ、近代仏教を専門に学べる大学院や大学というのは基本的にはありません。私のように社会学の研究者もいれば、クラウタウさんのように思想史学の専門家もいれば、宗教学や仏教史の専門家など、いろいろな専門分野の研究者がおり、よくいえば学際的な研究ジャンルとして近代仏教研究は成り立っているわけです。ですが、近代仏教が学問として展開をしていく上では共通の基盤や視点が無いのではないか、あるいは不十分なのではないかと思います。ですので、吉田先生、柏原先生、池田先生が築きあげてきた遺産をバージョンアップすることで、そうした基盤や視点を築くことができないかと考えています。

次に、ビリーフの問題ですが、これは話を少し広げると、「近代仏教」をどう定義するかという問題に関わってくると思います。この本では、「広義の近代仏教」と「狭義の近代仏教」を区別しましたが、後者しか扱っていません。その「狭義の近代仏教」の中核を占めるのがビリーフの問題になります。たしかに、クラウタウさんがおっしゃるように、学知の影響もあつたろうし、キリスト教の影響もあつたろうと思うんです。私の考える「近代仏教」全般のイメージは——これはほとんど吉永先生の影響ですが——19世紀以降、世界各地で同時発生的に展開をした現象であるというものです。アジアもそうですし、欧米もそうです。ただし、欧米の場合は、近代仏教の受容ということになると思います。こうしたグローバルな文化交流の中で、近代仏教はハイブリッドな性格を帯びることによって、世界同時に発生・展開をしたのではないかと考えます。そういう意味では、世界中の

トランスナショナルな相互関係の中で、近代仏教の形成というものを考えていくべきなんだろうと思います。

そうした世界各国の近代仏教を参照しながら、日本の近代仏教が占める位置は何かということを考える必要があると思うんです。末木先生は、教義が合理化されていて、脱呪術化されたものが日本の近代仏教の特徴であるという。一方、ドナルド・ロペス先生は末木先生と同じく、儀礼や呪術的要素を拒否していること、普遍性を持っていること、ブッダへの回帰が見られるということ近代仏教一般の特徴として指摘されている。いわば仏教のプロテスタント化（日本の文脈に即しているという、前近代の仏法のプロテスタント化）が見られるわけです。こうした傾向が日本を含めた近代仏教一般に見られる特徴であるとする、その特徴の一つとして、ビリーフの問題があると思いますが、（日本の近代仏教の特徴の分析を含め）その考察は不十分でした。

この本における全体的な結論は確かに抜けています。さきほど申し上げたとおり、「狭義の近代仏教」の形成と展開、仏教の社会活動あるいはその公共的役割を明らかにしようとした、というのがこの本の結論になります。

#### 白波瀬氏への応答

最初に、歴史概念としての近代と社会学的な概念としての近代の捉え方の違いをどう考えるかという問題です。それに関連して、近代仏教の戦後の展開を描くことができるかどうかという問題は、近代仏教研究の射程がどこまであるのかという話につながってくると思うんです。

単刀直入に申し上げますと、私は近代仏教の戦後の展開を描くことは可能であろうと

思います。実際に私が研究している戦後の宗教者平和運動というのは、戦前の新興仏教青年同盟の活動の戦後版です。それが人脈的にも思想的にも活動的にも戦前と戦後でつながっており、戦前の新興仏教の活動をプロトタイプとして活動をしているところがあると思うので——非常に限られた事例ですけれども——戦後の展開を描くことはできる。ただその場合、その近代化と再帰的近代化のような、近代化の質の変容の問題をどういうふうに捉えるか。それと、その近代化の違いと、近代仏教の展開の関連をどのように関連させて問うのかという問題に対しては、まだ十分に詰められていないので、宿題にさせていただきます。

次に、現代における仏教のプレゼンスが非常に低調であるのご指摘をいただきました。私もそう思うんです。先ほど私が申し上げた宗教者平和運動にしても——これも戦前と同じで——現在も教団の周辺にいる一部の人たちがやっている傾向が強いと思います。実際に調査に行くと、メンバーの高齢化も進んでいます。運動自体は継続的に戦後も行われてはいるが、なかなか広がっていかないわけです。その活動の仕方も平和運動団体の中の一運動体として、宗教者平和運動があるというような人たちですから、やはりプレゼンスが低調であると思うんです。

ただその一方、近代仏教は戦後社会の中で、ある一定のポジションを占めた、ある一定の普及をしたと考えることもできると思うんです。例えばこの龍谷大学であるとか、大谷大学や佛教大学、花園大学も近代仏教の所産であるとも考えることもできるわけです。伝統教団の近代化の中で、教育制度として宗門系の大学ができたわけです。さらには、医療や福祉の施設を持っている

教団も多く、とくに伝統仏教教団の社会活動は完全に制度化されて存在しており、そのプレゼンスは大きいと思うんです。ですから、何を見るかによって、プレゼンスの大きさというのは変わるんじゃないかと思います。

### 林氏への応答

まず、明治の新しい仏教と昭和の新しい仏教の連続性と当事者意識の話です。これについては、そもそもの研究動機から申し上げると、新仏教運動と新興仏教青年同盟の運動は、同じく「新しい仏教」ということを言っているなという着想から始まりました。実際に比較をしてみると似ているということがわかりました。実際に新興仏教青年が立ち上がって、それに対して高嶋米峰が、「これは我々のやっていた新仏教運動と非常に近い」という評価はしているんです。ただ当時の米峰はかなり歳をとって、いわゆる文化人になっていて、保守化していました。社会的な地位も上がるので、それに伴った考え方になってくると思うんです。新興仏教が出てきた時は評価しているのですが、では、妹尾義郎の活動を全部評価していたのかというと、おそらく次第に過激化していく活動を全部は評価していなかった気がします。

今回、この本の中で、「狭義の近代仏教」はユースカルチャーであるという視点をたまたま発見したのですが、ユースカルチャーはユースカルチャーのままで留まらずに、それを担っていた青年が歳をとると、変容していくというような特徴があるんじゃないかと思います。ですから、そう考えると、両者の連続性についてはもう少し細かく検討したほうがいいかもしれません。

次に、伝統的な国体論と田中智学の国体



論の関係ですが、これはまさしくナショナリズムと汎ナショナリズム、インターナショナルリズムの関係に関わってくる話です。智学の国柱会は、当時の宗教制度の中では宗教団体ではなくて、社会教化団体でした。ですから、社会教化をする教育者、いわば文化人というふうな認定が、智学の社会的な評価でした。ですから——もちろん宗教者という前提はあるのですが——伝統的な国体論の中の一つのバリエーションとしての宗教的国体論という位置づけになるのではないのでしょうか。伝統的な国体論と全く違った国体論ではなくて、それに対する宗教的な意味づけがなされた国体論だったと思います。

明治期のナショナリストである智学が歳をとることによって、第二世代、第三世代の若手とのギャップが生じます。井上日召や妹尾義郎が、智学や本多日生を離れていくわけですが、当初は智学や日生から学ぶことが多かったのだけれども、学んでいくうちに飽き足らなくなってくるわけです。そこで日蓮主義を自分なりに解釈をし直して、それを自分たちの活動につなげていく。とくに実践の面が第一世代と第二世代・第三世代では違って、日召がテロリズムに走るだとか、妹尾が社会主義運動を実践するようになる。思想も活動も急進化をするという点が違いだと思います。

最後に、社会学的な手続きの有効性という点ですが、私の場合、学問的アイデンティティーが社会学にあり、社会学的な概念を使うとか、社会学的な整理をするというトレーニングを受けてきたので、どうしてもそうしたやり方で書き込んでしまいます。ただ林先生のおっしゃるとおり——それをしつつも——やはりその事例自体の意義を

きちんと書き込むべきことは、その通りだと思います。

---

## フロアとの質疑応答

---

登壇者同士のやりとりが終了したところで、その後、フロアの参加者を交え、活発な質疑応答が交わされた。紙幅の都合上、それらのすべてを紹介することはできないが、議論になった論点は、以下の通りである。大逆事件に連座した僧侶や伊藤証信の無我苑運動に関してどう評価するか、松下幸之助の PHP 研究所や稲盛和夫の盛和塾のような宗教団体ではない団体をどのように把握するか、日本社会の世俗化を考える時、近世以降の宗教と社会の変動から捉え直す必要があるのではないか、近世宗教社会史と近代仏教史の研究をつなぐことが可能なのか、近代仏教史における真宗の影響力の大きさをどう捉えるのか、戦前に大きな勢力を誇った在家のビリーフ中心主義は戦後にどのように展開したのか。

これらの論点は、今回の書評会の参加者間で共有されるべき研究課題であろう。参加者の方々の今後の研究成果の「アウトプット」を期待するとともに、今回の特集記事が当日参加されなかった方々にも何らかの刺激となることも期待したいと思う。

よしなが・しんいち  
舞鶴工業高等専門学校准教授

オリオン・クラウタウ  
ハイデルベルク大学研究員

しらはせ・たつや  
大阪市立大学都市研究プラザ博士研究員

はやし・まこと  
愛知学院大学教授

おおたに・えいいち  
佛科大学准教授、南山宗教文化研究所非常勤研究員