

続いて、末本文美士氏の「鎌倉仏教と日蓮・親鸞」を紹介しよう。ここでは、「日蓮と親鸞の浄土のとらえ方の違い」が興味深かった。私のように日蓮の世界にとっぷり嵌っていると、「念仏無間」だから、あまり親鸞のいう浄土について考えてこなかったが、浄土宗や浄土真宗では宗名に浄土がついているように重要な問題である。

末木氏は「浄土」に、「往く浄土、成る（作る）浄土、在る浄土」の三種類があることを田村芳朗氏が付けたネーミングとして紹介（二三七―三三九頁）している。詳細は割愛するが、ここでは「作る浄土」に関連してボランテアについて議論しているので紹介しておこう。ディスカッションの中で、花野氏は日蓮教団でのボランテアについて、「唱題行が基本ですが、成仏するためには利他の菩薩行をしなければならぬ。立正による安国の実現に向けて、利他の折伏を行ずることが求められます。他人の幸せ、国家の安穩のために尽くしてこそ、個人の即身成仏も叶うという論理ですから、そこには社会性がある。現在、日蓮教団でボランテアの活動や平和憲法を護る活動をする際の論理的根拠になっている」（二四九頁）と解説している。

末木氏が、「日蓮系の発想では菩薩型でボランテアも菩薩行になる」（二四〇頁）と指摘しているように、日蓮教団でボランテアはあまり問題視されないが、浄土真宗でボランテアが議論になる背景は、親鸞は自力行為を捨て、他力本願の念仏を唱えることにより浄土に往生できると説いているから、ボランテアはまさに自力行為で親鸞の教えと相容れないという考えが根底にあるようだ。末木氏は、「親鸞の教えでボランテアがどう意味付けられるかということが問題にされているが、確かに現代の親鸞教学では意味付けできない」（二三九頁）と述べている。だが、末木氏も触れている（二四七頁）が、大谷大学学長の本越氏がボランテア論（本越康『ボランテアは親鸞の教えに反するのか』（二〇一六年、法蔵館））を書いている。日蓮教団にはみられない命題なのだろう。花野氏は、「日蓮教団には独善性や攻撃性の問題がありますが、真宗教団には自力作善や弥陀仏身仏土の問題があります」（二六一頁）と指摘している。

ともあれ、現代社会に大きな影響を与えた創価学会はすでに歴史の中に位置づけられ、社会学者の研究対象となっているが、花野氏の講義は日蓮正宗と創価学会の対立史を紐解く上で参考になる。花野氏の著書である『天台本覚思想と日蓮教学』（二〇一〇年、山喜房仏書林）の百五十ページを超える「あとがき」と併読することをお勧めする。（川崎弘志）

オリオン・クラウタウ編 『戦後歴史学と日本仏教』

（法蔵館、二〇一六年二月一〇日発行）

本書は、仏教史学の最前線に立つ研究者達が、戦後その礎を築いてきた物故研究者の生と業績を回顧した学説史ないし思想史研究の論文集である。論究される研究者は、家永三郎、服部之総、井上光貞、圭室諦成、古田紹欽、中村元、笠原

一男、森龍吉、柏原祐泉、五来重、吉田久一、石田瑞麿、二葉憲香、田村芳朗、黒田俊雄の計一五名となっている。おそらく、彼らが有益な学問的業績を遺したという評言に異論のある研究者は少ない。ゆえに、本書がそれを再認し顕彰するだけの論文集であるならば、活発な議論にはつながらず、評者には些か知的刺激に乏しいものに映るかもしれない、という懸念が本書を繙く前にあった。

そうした過去の業績を崇める風潮が常態化すると、彼らの仕事次第に顧みられなくなる怖れさえある。たとえば、日本学界では、戦後のある時期からウェーバーへの関心が低下していったと言われるが、その要因はウェーバーの宗教社会学を日本の西欧化の「福音」として求道者的に精緻に読み解いていく「ウェーバーの訓詁注釈学」が主題化してしまっ

たことにある、と指摘されている。^① もちろんウェーバーの学理の精確な理解は重要であるが、学問研究の主軸となるべきは、その批判的検証であろう。本来の研究対象たる宗教現象の解明は、そこから進むはずだ。

同様に、戦後仏教史学の立役者達の仕事を訓詁・注釈学的な姿勢で読み解いているだけでは、メインの仏教研究の進展は望めない。重要なのは、彼らの仕事を批判的な視座で読み直すこと、加えてその延長線上に形成された今日の研究のあり方を再検討することだと思われる。

このような拙意をもって本書所収の論文を読み進めたのだが、実際には、過去の歴史叙述に伏在する認識上の「歪み」を剔抉する論述が散見される論文集であり、件の懸念は杞憂であった。

さて、編者であるオリオン・クラウタウは、本書の趣旨を、戦後「思想界全体が変遷する中で、『日本仏教』がいかに展開していったのかを考えること」(本書、九頁)だとしている。個々の論文の紹介に入る前に、この点を評者なりに少しく敷衍しておきたい。

戦後歴史学の思潮は、一般に三期に区分される。^② まず敗戦直後、近代天皇制国家の歪みをマルクス主義によって解明しようとする「社会経済史研究」が広まった。科学性と合理性をメルクマールとするマルクス主義^③は、戦中から日本の知識階層に広まっていたが、その再びの興隆に歴史学は多大な影響を受けたのである。

そして、「マルクス主義のルネサンス」が起きた「一九四五年以降の日本でウェーバーの宗教社会学に立ち返ることは、一つのマルクス主義批判であった」と言われるように、ウェーバーの学理もマルクス主義のカウンターウェイトとして知識人の関心を集めた。戦後の親鸞論には、このような思想状況が少なからず反映されており、池田行信に「唯物史観による親鸞聖人像」や「近代主義的なイデオロギー」に強い影響を受けた親鸞解釈(評者註…これにはウェーバーの理論を援用した親鸞解釈が含まれている)に基づくものであった」と分析されている。^④

六〇年代から七〇年代前半にかけては、日米安保問題で激化した「民衆」の反対運動の動向等を背景に、「民衆史研究」が「日本近代史を専門とするキャロル・グラックによれば、上記のマルクス主義や『近代主義』などを『論破すべきもの』として確立する。^⑤ 続く七〇年代後半から八〇年代にかけては、いわゆるポストモダン的な思潮のなかで、国境と学問の越境を主題とする『社会史研究』が勃興するに至った。

以上はいくまでもラフスケッチであるが、本書を読むと、こうした時代思潮が、拡散的な形ではあるが、戦後仏教史学の語りのなかに影を落としていることが分かる。

ところで、マルクス主義研究者の廣松渉は、八〇年代半ばに催されたところあるシンポジウムで「日本思想界の現状理解のための前梯」と題して講演を行い、現代の日本思想を語る際には、その基底にマルクス主義ないし「仏教的世界観・存在観」があることに注視すべきだと言った。^⑥ 後者に関して廣松は、京都学派の哲学や当時日本で流行っていた現代思想など様々な例を示しているが、本書で描出された史学者群像も、彼の洞察の徴証になりうる。

というのは、彼らのほとんどは特定の仏教思想(特に親鸞仏教)に深い共感や熱意をもって接近しており、それを自らの思想・信仰の次元で受容していた者も少なくないものである。仏教思想に実存的な意義を見出す態度が、その人の研究に斬新さや魅力を生み出すことが多々ある。だが同時に、偏向した仏教解釈の動因となる怖れもあるだろう。彼らの学的営為は、仏教(宗教)研究のそうした微妙さを我々に伝えているように思う。

戦後の仏教史学の形成に、その主体のイデオロジカルな側面(時代思潮、あるいは思想ないし信仰)がいかに関与してきたのか。評者には、これが本書の通奏低音的なテーマであると感じられた。もちろん、「歪み」をあぶり出すこと自体が目的ではないだろう。本書の先に見据えられているのは「今日の『日本仏教』をめぐる研究への新地平」(本書、一六頁)なのである。ならば、本書で示された知見は、日本仏教の学問的認識に関心のある人々に広く共有されるべきもので

あろう。

次に、論文ことの紹介に移りたい。本稿では、対象となった研究者の学説史上の影響力と評者個人の嗜好から六本の論文を選び、その要旨を紹介する。合わせて、概して簡潔になるが、評者の所感も述べたいと思う。

末木文美士「家永三郎―戦後仏教史学の出发点としての否定の論理」は、家永が戦中から敗戦直後に発表した古代・中世の仏教研究の問題点と今日的可能性について論じる。

家永は、東京帝国大学の国史学科に進学したが、元々は田辺元や新カント派等の哲学に親しむ哲学青年であり、やがて仏教思想史を研究するようになる。戦中、天皇家を讃える「天壤無窮の神勅」に外来宗教である仏教の影響を見る論文を書いたが、その校正刷りの段階で検閲され、それ以後は現実の政治社会に関係のない宗教思想の研究に専念するようになった。後述するように、末木は、こうした家永の態度に「日本主義への抗議」「時代への抵抗」を読み取っている。

一九四〇年には、『日本思想史に於ける否定の論理の発達』を出版。「かつての哲学青年時代からの執念を歴史学の領域でぞんぶんに吐き出すことができた（中略）会心の作であつて、今日でもここに書いたことを基本的に改める必要はないと思っている」という家永の矜持が物語っているように、この書には家永史学を説明する上で不可欠な「基本構図」が見られる。家永は、中世キリスト教が西洋哲学に「否定の論理」（現世超越的な視点）をもたらしたと見、日本に伝来した仏教をそこに重ね合わせた。そして、密教や室町期の仏教を現世的として軽視する一方、「世間虚仮」と言つたとされる聖徳太子や「鎌倉新仏教」、なかでも親鸞の信仰世界を重視するのである。

一九四四年には『日本思想史に於ける宗教的自然観の展開』を刊行。ここでは、西行、鴨野長明、藤原定家を好意的に論じつつも、彼らには濁世からの逃避という限界点があるとし、罪業の自覚に救済の契機を見出した親鸞の信仰世界を再び称揚する。

肝心の親鸞論を中心に扱った一九四七年の『中世仏教思想史研究』にいたっては、「今日読んでみると、あまりにお粗末で、強引な図式を無理やり押し付けようとしており、家永史学の悪い面が現われている」という。この書では、道元や日蓮が然して評価されない一方、やはり浄土教、とりわけ親鸞が別格に位置づけられる。その増補版に収められた「日本仏教の今後の生命」という論文でも、悪人正機説が「仏教の根本論理」たる「否定の論理」の究極形態とされた。

しかし末木は、罪業の自覚と「否定の論理」の齟齬を指摘し、『中世仏教思想史研究』を機に家永が現世重視に傾斜していったと見る。その一因は、家永が「来世」「輪廻」「罪業」「持戒」「涅槃」などの基幹的な概念に対する充分な検討をしなかった点にあるとする。だがその一方で、敗戦前に示された「否定の論理」には、戦後の現世主義的な仏教論に対する批判性があり、今日において中世の超越的な側面に光を当てる可能性がある、と結論づけている。

末木論文のなかで特に興味深く感じられたのは、「あえて政治的な問題を超越することを論ずる家永の古代・中世の宗教思想史的研究は、一種の時代への抵抗の意味を含む（中略）仏教という外来宗教に高い評価を与えたこともまた、日本主義への抗議と読むことも深読みとは言えないであろう」という家永像を示した点である。

末木が「聖徳太子は、初期の家永にとつて大きなテーマであり、親鸞と並んで、深い共感を持つて取り上げられる」と述べているように、聖徳太子と親鸞を結びつける視点は家永の特徴の一つであるが、オリオン・クラウタウによれば、これは、明治末期から形成された、太子と「鎌倉新仏教」に日本の特殊性を託す諸言説の延長線上にあるものだという。しかも「普遍的な思想である「否定の論理」を語りながら、家永もまたひとつの「特殊主義」を形成するプロセスに貢献していたのではないか（中略）仏教を通して日本文化にもたらされた「普遍的眞実」を主張した彼ではあるが、同様に仏教が展開したほかのアジア諸国においてこの「眞実」が如何なる形で受容されたのか、といった問いを立てることはなかった」のである。

あるいは、本書の執筆者の一人である近藤俊太郎も「初の単著の発行日を神武天皇の即位紀元二六〇〇年の祝賀日としたり、聖徳太子に敬語表現を用いたりしたのは、家永が国家神道から自由でなかったことと不可分であろう。(評者註：国体肯定に利用された)『否定の論理』は、そうした家永の思想的立場に相応しい著作だったのである」⁽⁹⁾「自己認識として国体論から脱出していたとしても、天皇制国家の宗教性からは自由ではなかった」と解している。

末木論文で示された反時代的な家永像が、このような「時代」や「日本主義」と親和的な家永像と、どのような形で止揚されるのか、注視したい。

平雅行「井上光貞―焼け跡闇市世代の歴史学」では、井上の、名門の出自に由来する葛藤と、そこから生じたバイアス、そして宗学の厚い壁を前にしての逡巡が論じられている。

井上の人物像を捉える上で重要になるのは、桂太郎と井上薫を祖父とする名門の出自であること、また名門宜しく「西洋趣味」の家庭で育ったこと、にもかかわらず、一八歳の時分に経験した大病のなかで挫折を味わい、みずからの出自を嫌悪するようになったこと、であるという。その嫌悪の念は強く、空襲によって実家が焼け落ち「財産も身分も空洞化した」ことにさえ喜びを感じるほどであった。やがて三木清、津田左右吉、服部之綏、そしてマルクス主義の書物に親しむようになるが、ウェーバーに傾倒したことでマルクス主義を相対化することができた。

一九五六年には『日本浄土教成立史の研究』を上梓したが、家永から「実践的意志」が欠如していると批判された。しかし平は、「現代の実践的関心を基準に過去を思想を論評するのは、思想信条の単なる告白であって、もはやそれは歴史研究とは言えない」し、そもそも井上の浄土教研究は、中世の没落した中下級貴族に自身の出自や敗戦した日本を投影したもので、実践的意志と無縁ではなかった、と言う。

そして、井上が浄土教の代表的な担い手と見なす慶滋保胤が、それほど篤信であったか疑わしいこと、中世浄土信仰に

おいてあくまでもポーズであった現世否定を実像と見誤ってしまったこと等々、井上の浄土教研究の瑕疵を指摘する。とりわけ、称名念仏以外では往生できないとする法然の選択本願念仏説を、誰でも称名念仏だけで往生できるとする、善導的な称名生因説と見なした点は痛恨であるという。しかし平は、井上ほどの研究者がこの誤りに気づかないはずはなく、選択本願念仏説を空洞化させることで弾圧を回避してきた浄土宗学の立場を考慮して学問的判断を放棄したのだろう、と推察している。

平論文の大きな功績は、井上の学説に見られるバイアスや護教的な伝統宗学への恭順を鋭く批判しているところだと思われるが、そのように現在の実践的関心を歴史研究に反映させる姿勢を戒めつつも、この論文の最後を「時代の影響は、歴史を研究する者にとって宿命的なものである(中略)私の研究に、どのような時代の影が刻印されているのか、私もまたいつか、厳しく批判される日がやってくるのであろう」という自省的な言葉で結んでいる点は、興味深い。安丸良夫は、歴史研究者は歴史像を通して自分の価値観や世界観を語るような存在だ、とずいぶん率直に述べているが、平論文にも、能う限り客観性を保持すべき歴史叙述に内包されたアポリアが示されているように思う。

西村玲「中村元―東方人文主義の日本思想史」は、膨大な中村の研究を先行研究に依拠して次の四種に分けて把握し、その日本思想史研究の意義について考察している。

- (一) 文献学を土台としつつ、歴史や文化を踏まえたインド思想史とゴータマ・ブッダの研究
 - (二) 『仏教語大辞典』に代表される仏典の平易な邦訳
 - (三) 日本における比較思想研究の開拓
 - (四) 論理学・倫理学の研究
- 中村の日本思想研究は、主に一九四〇年代に形成されたものだが、「(インド研究の合間に)許されるほんのわずかな時

間だけ」に取り組まれた仕事であった。それは全体論と各論に大別されるが、西村が着目するのは、各論の中核的な仕事である一九四九年の『近世日本における批判的精神の一考察』である。

この書は、家永三郎などからウェーバーに基づく近代化論だと評されたように、ウェーバーを援用して江戸仏教（鈴木正三と富永仲基）のなかに合理性・批判性・民衆性といった近代的な諸価値を見出す仕事であり、敗戦により自信を喪失していた日本の知識人から支持され「戦後の近世仏教思想研究の礎石」となった。西村は特に「人文主義的な世界思想史の枠組みに日本思想史をあてはめることによって、歴史的な事実から抽象的な思想類型を創出することに成功した」点を強調している。

この「人文主義的な世界思想史」とは、西洋一辺倒の思想・哲学研究に疑義を呈し、東洋思想のなかに西洋思想に引けを取らない「真理」を見出そうとするアプローチを指すが、西村はその先蹤としてフランスの東洋学者シルヴァン・レヴィを挙げる。そのうえで、このような方法が後に構想されていたことを勘案するならば、中村の研究を単にウェーバー流の近代化論の亜流と見なすことはできないと主張する。

西村論文は、「ほとんど未着手に近い状態」にある中村史学のエッセンスの一端を示すことに成功している。特に、ウェーバーには回収されない、シルヴァン・レヴィ（↓高橋順次郎↓宇井伯寿）↓中村元という「東洋人文主義」の系譜を探り当てた点は目を引く。ただそれだけに、中村の仏教研究に対する批判的な言及がない点は、評者の問題関心からすると些か物足りなく感じる。書誌学者の谷沢永一が、中村の辞典における「戒名」の扱い方について語気を強めて批判していたが、西村論文にはそうした細かな批判とは一線を画する鋭敏な批判を期待してしまうのである。

岩田真美「森竜吉―仏教近代化論と真宗思想史研究」は、森竜吉のすぐれて領域横断的な学問活動の概要を描き出している。

浄土真宗の篤信家の下に生を受けた森は、学生時代、宗教学プロパーから影響を受けるとともに、マルクス主義や反ファシズム運動、新興青年仏教同盟といった実践的な思想運動にも関心をもち、卒業後はアカデミズムとジャーナリズムの双方で活躍した。

その学問的視野は、親鸞や蓮如にまつわる伝統的な真宗学の問題に止まらず、清沢満之や境野黄洋らの運動に代表される近現代の日本仏教・真宗の問題にまで及ぶ。北畠道龍らの本願寺反長州派による教団改革運動の背後に陸奥宗光・大隈重信・福沢諭吉らがいたことを指摘し、この事件に一宗門内の騒動を超えた「国家的岐路に響き合う問題」を見るなど、注目すべき業績を残した。

ただし森には、近代を通じて「封建制」からついに脱皮することができなかった仏教界にあって、真宗だけが「呪術からの解放」を経験した教団である、といった認識があった。岩田はここに「マルクスやヴェーバーに対する恣意的な読取り方」を看取している。

しかし、一九七〇年代以降の「ポストモダンの思想状況」のなかで、森はマルクスやヴェーバーの理論に近代化の指標としての限界を感じ始めた。そして、それとほぼ同時期に、戦後親鸞像の硬直化という問題に気づく。清沢満之・木下尚江・倉田百三らに代表される『歎異抄』に基づいて描かれた教団外部の親鸞像と、『教行信証』に基づいて描かれた宗学のなかの親鸞像が乖離しているのではないか。森は、そう考え、教団内外の識者を集めて、輪読会やシンポジウムを開いていったという。

森の「マルクスやヴェーバーに対する恣意的な読取り方」を指摘した点は、特に留意しておきたい。岩田が註に挙げている他の論文でも、史料収集上の限界など、森の研究の問題点が指摘されているが、こうした護教的な宗門史解釈に関わる部分に踏み込んだ指摘は見られない。

花野充道「田村芳朗—思想史と本覚思想研究—」では、日本仏教の特質を本覚思想に見る島地大等らの視点を継承しつつ、戦後、独自の研究を開拓していった田村の業績の歴史的意義づけと、それに対する専門性の高い論評が開陳されている。

田村の鎌倉新仏教の研究は、西洋哲学を援用しながら、具体的・事実的なものだけを真理と見なす日本の天台本覚思想を、「絶対一元論」と表現し、この観点から親鸞の仏教を「相対の上の絶対」、道元・日蓮の仏教を「絶対の上の相対」と捉え、ここに哲理と実践の問題を見出すものであった。ただし花野によれば、日蓮の仏教は「相対の上の絶対」（自己否定の信心による絶対肯定）でもあるという。

次に述べられるのは、田村の本覚思想の定義である。それは、天台教学に基づく「空」思想の展開（①基本的相即論→②内在的相即論→③顕現的相即論（理顕本）→④顕在的相即論（事常住））とするものであり、『大乘起信論』に基づく如来藏思想の側面を捨象するものであった。そのため、空思想を真なる仏教とし、「本覚」を後者の意味で捉え仏教ならざるものと見なす袴谷憲昭説と噛み合わないという問題が生じた。これに対し花野は、空思想の系譜に展開する実相論系（①④）と如来藏などの基体を立てる縁起論系（②③）を分別することを提案し、田村のように「内在」という縁起論系の概念と「相即」という実相論系のそれを結合させるのは不適切であり、特に日本の「本覚思想」研究においては、両者を分別しつつ、その混合思想として見ていくべき、と述べる。

また、田村の本覚思想文献の時代設定は、その日蓮思想への影響を主張する島地大等・宇井伯寿・裕慈弘らの垂流説を受容しつつ、日蓮宗の浅井要麟・執行海秀らが垂流説に対抗するために提示した学説（鎌倉中期～末期に成立したとする説）を継承するものであった。この点、花野は、この時代設定より五〇年から一〇〇年ほど前に遡ると見ている。

更に田村は、日蓮の『立正安国論』についても考究し、客人の「王法為本」と主人の「仏法為本」を対置し、後者を日

蓮の真意として、戦時に称揚された国家主義的な日蓮像の払拭を試みた。これには、国家重視の立場も日蓮の思想であるとする見解や両者とも仏法なくして安国はないと認識しているとする見解等が提示されてきたが、花野はこれらの異論が妥当とする。

以上のような田村の研究は、「思想史学の方法」をもって進められたという。それは客観的・歴史的に仏教思想について考察する研究方法であり、信仰的・超歴史的な宗学とは一線を画するものであった。だが田村は、思想史学が客観性のみを追究し、「思想的研究」（主体性）を蔑ろにしてきたこと、また宗学が宗祖無謬を前提とする護教論に堕していることを問題視していた。花野は、近年の学問上の動向を例示し、こうした「信仰と学問」をめぐる問題が現在でも未終結であることを伝えている。

佐藤弘夫「黒田俊雄—マルクス主義史学におけるカミの発見」は、マルクス主義を信奉しながら親鸞に深く共感していた黒田の、歴史解釈の形成過程とその特色について論じる。

駆け出し頃の黒田は、石母田正の領主制理論—成長する在地領主（武士）と既存の権力者である貴族との相克をもって鎌倉期の政治秩序を特徴づけた—を受容していた。そしてこれを応用して、「古代的」な旧仏教に対する「中世的」な真宗教団という勢力図式を描出する。だが、顕密仏教の本格的な研究を経た一九五九年には、旧仏教を純粋な中世宗教＝真宗の反動（不完全な中世宗教）と規定した。

一九六三年には、支配される民衆の視点に立ち、天皇家・武家権門・寺社権門が相互に連携しながら民衆を支配していたという中世像＝権門体制論を出した。さらに一九七五年には、延暦寺・興福寺・東大寺等の顕密仏教は、古代国家の解体の後、国家体制をイデオロギー的に正当化する役割を担うことで権勢を保持してきた、すなわち中世の「正統」であった、とする中世像＝顕密体制論を提示するに至る。この歴史解釈によって、中世仏教研究の中心が、鎌倉新仏教から

顕密仏教へと移行した。ただ黒田は、「異端」の側にいた改革派の歴史的意義や、常に問題意識の中核にあったはずの親鸞思想の意義については、最後まで語ることができなかったという。

ともあれ黒田の歴史解釈は、国家の支配にも改革にも、宗教が機能していたことを示すものであった。そして同世代の歴史学者・網野善彦もまた、超越者の社会的役割を重視していた。だが、網野が超越者の社会的役割に肯定的な意義を見出し、それが衰退していく過程をユートピアの消失と解したのに対し、唯物史観に立つ黒田は、それをより良き社会の実現と見なした。佐藤は、この相違のなかに、黒田史学の根本的な特色を見ている。

佐藤論文において、黒田史学の中核的な歴史解釈の発展過程とその意義が鮮明化された。黒田史学では、荘園体制論・権門体制論・顕密体制論と、悪党論や知識人論をはじめとする種々の史的洞察とが密接に結びついていると言われるが、今後、その全体像を説明していくにあたって、佐藤論文が不可欠の橋頭堡となるであろう。

個々の論文の紹介は以上である。戦後仏教史学の功労者は、無論、本書で論究された一五人の研究者だけではない。序文にも「他に取り上げるべきだった人物も確かに、本書の「続編」を考える上でも、数多く存在する」と書いてある。また、家永三郎像に見られたように、対象人物の描き方は往々にして観察者によって異なるものである。したがって、戦後仏教史学の形成過程の解明は、引き続き鋭意取り組まれるべき作業であろう。

ちなみに、戦後日本の思想史について考究した先行論文集としては、安丸良夫らが編集した『戦後知の可能性』が重要文献であるが、これは「歴史・宗教・民衆」研究会での長年の議論を土台としている。あるいは、些か対象範囲が広いが、前田愛らが編集した『戦後日本の精神史―その再検討』(岩波書店、二〇〇一年刊)や、これを継承したキャロル・グラックらの『思想史としての現代日本』(岩波書店、二〇一六年三月刊)も、本書の隣接領域に当たる。これらもまた、四〇五日間にわたるシンポジウムでの討論を踏まえて編まれたものである。こうした前例を踏まえるならば、戦後の仏教

叙述思想をめぐる丁々発止の熟議を経た後に、更に画期的な本書の「続編」が登場するのではないかと評者は期待せずにはいられない。

浅学ゆえ所々に妥当ではない要約や解釈や指摘があるかもしれないが、どうかご寛恕いただきたい。『戦後歴史学と日本仏教』を読み進める際に本稿が少しでも参考になれば幸いである。

註

- (1) 山中弘/林淳「日本におけるマックス・ウェーバーの受容の系譜―宗教学の視点から―」『愛知学院大学大学部紀要』二二号、一九九二。林淳は本書執筆陣の一人である。
- (2) 戦後歴史学の潮流に関する以下の論述では、主に、成田龍一『近現代日本史と歴史学 書き替えられてきた過去』中公新書、二〇二二、序章、および磯前順一「序論 戦後歴史学の起源とその忘却―歴史のポイエーシスをめぐって―」『マルクス主義という経験 1930―40年代日本の歴史学』青木書店、二〇〇八を参照した。
- (3) 末本文美土「批判的思維の有効性 マルクス主義と日本思想史」日本哲学史フォーラム編『日本の哲学』一二巻一四号、二〇二三。
- (4) ヴォルフガング・シュヴェントカー『マックス・ウェーバーの日本―受容史の研究 1905-1985』(野口雅弘、鈴木直、細井保、木村裕之訳) みすず書房、二〇二三、一五三―一五五頁。
- (5) 池田行信「戦後親鸞論の諸相」『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』二七号、二〇二一。
- (6) キャロル・グラック『歴史で考える』(梅崎透訳) 岩波書店、二〇〇七、二三―二九頁。
- (7) 廣松渉「日本思想界の現状理解のための前梯」、小林昌人編『マルクスと哲学を語る 単行本未収録講演集』河合文化教

育研究所、二〇一〇。一九八五年十一月にゲーテ・インスティテュートで催された「日本ドイツ学会シンポジウム」の基調講演での発言である。

- (8) 家永や、家永と同世代で、昭和史論争の件で史学的にも重要な亀井勝一郎他の太子親に影響を与えたのは、『歎異抄』や倉田百三の『出家とその弟子』なのだという(石井公成『人間聖徳太子』の誕生―戦中から戦後にかけての聖徳太子親の変遷―『近代仏教』一九、二〇一二)。

- (9) オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』法蔵館、二〇二二、一六三―一六九頁、一七八―一七九頁。

- (10) 近藤俊太郎『戦時下仏教思想史研究の一断面―家永三郎の親鸞論』『宗教研究(別冊)』八九、二〇一六。

- (11) 同『戦後親鸞論への道程―マルクス主義という経験を中心に―』『龍谷大学仏教文化研究所紀要』五二、二〇一三。

- (12) 先行する列伝『20世紀の歴史家たち(2) 日本編下』(刀水書房、一九九九)の笹山晴生が書いた井上光貞に関する論述(三〇一―三二三頁)は、井上の業績の概括的な理解には有用であるが、その研究に対する批判的視点が見られない。

この点、平論文は、浄土教史研究に的を絞りつつも、その問題を複数明らかにしており、日本仏教史研究の再考に資する仕事であると思われる。

- (13) 安丸良夫『尾藤正英―主体から構造へ? 尾藤思想史学の展開』『戦後歴史学という経験』岩波書店、二〇一六。

- (14) たとえば、谷沢永一『本はこうして選ぶ―東洋経済新聞社、二〇〇四、一一五―一二八頁。』

- (15) 児玉識『防長から見た明治維新期における本願寺教団―森電吉史学の再評価とその批判的継承を目指して―』『龍谷大学仏教文化研究所紀要』四九、二〇一〇。

- (16) 安丸良夫『黒田俊雄の中世宗教史研究』『戦後知の可能性 歴史・宗教・民衆』山川出版社、二〇一〇。

(星野健二)

オリオン・クラウタウ編『戦後歴史学と日本仏教』

(法蔵館、二〇一六年十一月一〇日発行)

本書は、敗戦直後から一九七〇年代までの戦後の約三〇年余りの間において、「日本仏教」の歴史像を新たに語り直した一五名の著名な研究者を取り上げて、現在第一線で活躍する一五名の執筆者が、その一人ひとりの生涯と業績について論じた画期的な論考集である。

本書の表紙には、「廃墟の上に立つ仏像」という、長崎原爆投下の六週間後にGHQ兵士が撮った写真を元にして描かれた鉛筆画が載せられている。原爆で吹き飛ばされた長崎の街中を、屈むように見守っている仏像とともに顔を伏せる僧侶が描かれたその絵は、敗戦により焼け崩れた日本にたいして、仏と僧侶がその廃墟の死を悲しみ、過去における責任を詫びて、未来における再建を誓っている姿のようにも見える。しかし、すでに敗戦後七二年間という長きに渡る時が過ぎたにもかかわらず、この絵が現在でもなお強い印象を与えるのは、原爆で象徴される戦後がいまだに終わっていないからではないだろうか。

戦後民主主義を領導した丸山真男は、敗戦の八月一日について「超国家主義の全体系の基盤たる国体がその絶対性を喪失し、今や初めて自由なる主体となった日本国民にその運命を委ねた日」(『超国家主義の論理と心理』『世界』一九四六年五月号)と述べて、日本国民が帝国の臣民から近代的な主体へと解放された日と定めた。そして、戦争責任を反省する知識人層を称して「悔悟共同体」と呼んだのだが、敗戦後においてはすべての分野において戦争責任が問われて、同時に新たな戦後の枠組みを作り上げることが要請されていた。当然ながら仏教界においても、「天皇制国家」を支えた仏教に対する

る批判と反省」(序文)が求められた。

しかし編者によれば、戦後歴史学はそれまで抑圧されていたマルクス主義史学が主流となって、いわゆる「近代化論」の枠組みによる学問的姿勢で進められたため、反体制的だった近代日本の仏教者達などは評価されたが、天皇制国家に親和的だった「日本仏教」の言説は、「封建的残滓」や「皇国史観」との批判的レッテルが貼られるばかりで、内在的な反省がされぬまま機械的に廃棄されて、その歴史的意義についても言及されることがないままだった。だが、二〇〇〇年代以降の近代仏教研究によって、そうした戦前の国家と仏教をめぐる関係についての検討が進んで多くの成果がもたらされて来たのだが、敗戦後の「日本仏教」の語り方がどのように変遷したかについては、まだ充分な研究が行われているとはいえない現状だという。

本書は、そうした「敗戦の経験から生じた「日本仏教」の歴史像を解明」して、「戦後」という枠組みにおける「日本仏教」の再構築を考えようとするもの」(序文)として編まれている。現在の私たちが、戦後に再構築された「日本仏教」をあらためて捉え直すというこの試みは、終わらない戦後を終わらせるための重要な営為となるだろう。

はじめに、本書における編者の視座または編集意図について、少し詳しく見ておきたい。

編者のオリオン・クラウタウには、近代国家の形成過程で「日本仏教」の概念がどのように作られてきたかを検証した『近代日本思想としての仏教史学』(二〇二二年九月刊行 法蔵館)という著書がある。帯には「『日本仏教』の誕生!」と書かれている。学位請求論文を土台として作られたというこの本において、編者は「仏教」また「日本仏教」という言葉の自明性を疑い、鎌倉新仏教が発展の頂点に置かれて近世仏教が墮落し衰微の道を歩んだという「日本仏教」の物語が、近代においていかに作られてきたのかを明らかにしている。

その内容を見てみると、「第一部 国民国家と「仏教」をめぐる歴史叙述」では、原坦山、村上專精、高楠順次郎、そ

して花山信勝と家永三郎の言説を検討しながら、まず官学の東京帝国大学で「仏教」学が生まれ、次に国民国家の形成に寄りそった「日本仏教」論が作られ、その精髓が「聖徳太子↓鎌倉新仏教」という文脈で語られていたことを明かしている。そして、戦後に家永三郎が唱えた「鎌倉新仏教論」は、実は戦前からある「聖徳太子↓鎌倉新仏教」の図式から、国家仏教につながる「聖徳太子」を外して「民衆」に替えただけ、という重要な指摘がなされている。

つぎの「第二部 僧風刷新と「仏教」をめぐる歴史叙述」では、明治初期の諸宗道德会盟から戦後の圭室諦成の「葬式仏教」論まで扱いながら、「近世仏教墮落史観」という見方が、実は廃仏毀釈と維新の激動を乗り切るために仏教側こそが必要としたものであり、「鎌倉に還れ」という祖師仏教への復帰運動に付随したものであったことを明かしている。

以上のようにこの編者の前著では、近世を踏まえた明治維新时期から戦後の初期までの、「鎌倉新仏教中心論」と「近世仏教墮落史観」という二大パラダイムによって特徴づけられる日本仏教史学が再考されている。したがって、編著ではあるが『戦後歴史学と日本仏教』と名づけられた本書は、この『近代日本思想としての仏教史学』の続編として位置づけられるもので、戦後から現代にいたるまでの「仏教史学」を人物別に再検討したものである。

著書と編著の違いはあるが、その共通する視座は、「日本仏教」の常識や自明性また前提となっている言説を疑うことである。編者の序文にも「この「常識」を疑うことは、いわゆる言語論的転回以後の世界において、「日本仏教」の叙述を構想するうえでも必要な作業であろう」とある通り、編者は現在では常識となつた一五名による戦後歴史学の学知の構造を、括弧に入れて「疑おう」と試みている。いや、そのみならず編者は本書をおしてここに示される戦後歴史学の常識を、読者自らが「疑う」ことをも求めているといえるだろう。

ここで使われる「言語論的転回以後の世界」とは難しい言い回しだが、辞書の説明によれば「言語論的転回」の意味とは、次のようなことになる。言語は事物に貼られたラベルではなく、逆に言語によって現実が構成されているのであつ

て、現実について我々が知ることができること全てが言語によつて条件付けられていると主張した言語学者ソシュールの影響のもと、フランスの構造主義・ポスト構造主義によつて広まった反省的な知のあり方、それが「言語論的転回」だといふ。しかし、私が思うにこの言葉は、おそらく文学者の柄谷行人が『近代日本文学の起源』（一九八〇年 講談社）において述べた「風景の発見」ということに近いのではないだろうか。そこで説明される、「風景」とは近代において発見されたものとする柄谷の批評的態度は、「言語論的転回」を踏まえた編者の視座と同じなのではないかと思う。また、そうした視座をとることができた二人の立ち位置が共通していることもうかがえるため、「風景の発見」とはいったい何かにふれながら、編者の視座についてみていきたい。

柄谷は『近代日本文学の起源』の「風景の発見」の中で、漱石における漢文学と英文学をめぐる「文学」概念の危機にふれて、次のように述べている。

「漱石がまず疑ったのは、英文学が普遍的なものだという考えである。もちろん漱石は漢文学をそれに対置し、相対化するというようなことを考えたのではない。彼は何よりもまず、この普遍性がアプリオリなものではなく歴史的なものであること、しかもその歴史性（起源）そのものをおおいかくすところに成立していることを指摘する。『略』漢文学と英文学を比較することは、「文学」＝「風景」そのものの歴史性をみないことになる。つまり、「文学」や「風景」の出現においてわれわれの認識の布置そのものが変わってしまったことをみのがすことになる。私の考えでは、「風景」が日本で見出されたのは明治二十年代である」。

そして柄谷は、その「風景の発見」を可能にしたのは「言文一致」という近代的な制度であったことを指摘している。「風景」はいったん成立すると、その起源は忘れられて、以前からあったもののように扱われるが、しかしそれは初めからあったのではない。同書において柄谷は、「内面」「告白」「病」「児童」という言葉についても、その発見過程（歴史性）

を究明していき、日本近代文学の起源におけるその閉ざされた制度性を明らかにしている。

柄谷はこの本のあとがきで、「『ありうべき誤解をさけるために一言』いつておきたい。それは、『日本近代文学の起源』というタイトルにおいて、実は、日本・近代・文学といった語、さらにとりわけ起源という語にカッコが附されねばならないということである。」と述べている。括弧に入れるとは、その言葉に対して「判断停止」して先入観を持たずに吟味することをいう現象学で使われる用語だが、たとえば日本を括弧に入れるというのは、内から見れば自明である日本を、外から見る（疑う）ためにあえて「日本」と表記する、ということだ。同時に、表記した者が「日本」を吟味する批評的立場にあることも表すことになる。

こうした柄谷の『近代日本文学の起源』での成果が契機となり、日本近代の言説を見なおす言説論という研究が盛んになったといわれるのだが、編者もまた「日本仏教」や「戦後歴史学」を括弧に入れて、その「常識」と化している自明性を疑うという、同じ批評的視座にいたいえるだろう。

また柄谷は、文庫版のあとがき「著者から読者へーポール・ド・マンのために」の中で、山口昌男が推薦文に「柄谷行人氏の方法は、すべてを根源的に疑ってかかるという現象学のそれにもとづいている」と書いたことに言及し、「私はこの時期『現象学』についてはほとんど知らなかった。しかし、外国にあつて、外国語を話し、外国語で考えるということは、大なり小なり『現象学的還元』を強いるものである。つまり、自分自身が暗黙に前提している諸条件を吟味することを強いる。だから、山口氏のいう『現象学』とは、『いわば異邦人としてあることなのだと思う』と述べている。

この共同体の外部にあるという異邦人性も、編者のクラウタウが共有している側面だろう。編者は、『近代日本思想としての仏教史学』の「あとがき」において、「他者」の言語で初めて「自己」を表現していく物語である小説『ブタペスト』の主人公に共感したことを追憶して記している。それは、編者もまた『近代日本思想としての仏教史学』を書くに

あたり異邦人としてあったことを意味する。つまり、日本仏教の内からではなく、異邦人としての外からの視線だからこそ根源的にその自明性を疑うことができた、ということなのだ。

編者のこうした視座を確認した上で、いよいよ本論の紹介に入って行きたい。序文で編者は次のような紹介をしている。「本書では、マルクス主義歴史学の「勝利」としての敗戦から始まり、一九六〇年代のアカデミズム批判を経て、公式主義的な歴史学への反省がもたらされた一九七〇年代まで「日本仏教」の研究をリードした十五名の営みが戦後日本思想史の文脈で回顧されている」。そして、編者は論考一つ一つについて短く論評を加えているのだが、私にはとてもそれぞれの論考を評する力量も用意もない。したがって、この書評では各論考の中扉にあるリード文を引くことで紹介に当たりたい。おそらくこうしたリード文は執筆者が書いたかチェックしたものであり、執筆者自身の簡単な内容紹介として最適だろう。一五名の研究者を論じた各論考とそのリード文は、次の通りである。

○「家永三郎」——戦後仏教史学の出発点としての否定の論理——

末木文美士

家永三郎の『日本思想史に於ける否定の論理の発達』（一九四〇年）は、西洋におけるキリスト教をモデルに、仏教がもたらした現実否定を日本思想史の画期と見ることににより、戦後隆盛を迎えた鎌倉新仏教研究の基盤となった。その功罪を検討しつつ、今日における再評価の可能性に説き及ぶ。

○「服部之総」——「生得の因縁」と戦後親鸞論の出発点——

桐原健真

戦前の日本資本主義論争における講座派の中心人物として知られる服部之総は、宗教を「民衆の阿片」と断ずるような自他共に認めるマルキストであった。しかし戦後の彼は、親鸞・蓮如論や真宗改革論を次々と著していく。それはかつての論争敵手であった三木清と真宗寺院の長子という彼自身の出自に導かれたものであった。

○「井上光貞」——焼け跡闇市世代の歴史学——

平 雅行

落伍した名門子弟である井上光貞は、没落する中下級貴族に共感し、みずから彼らに重ね合わせながら浄土教史を構築した。その研究には、敗北の時代を、矜持をもって生き抜いてほしいとの、戦後社会に対する井上のメッセージが込められていた。井上光貞の研究の魅力と陥穽がここにある。

○「圭室諦成」——社会経済史の日本宗教研究——

林 淳

一九三〇年代に資料編纂所の若手の研究者がつくった日本宗教史研究会は、二冊の本を残して霧消した。社会経済史的方法を宗教史に導入しようとした野心的な試みは、戦後歴史学の展開のなかで見過ごされたようである。研究会の中心にいた圭室諦成が構想した社会経済史的方法による日本仏教史の可能性を問う。

○「古田紹欽」——大拙に近侍した禅学者——

大澤広嗣

鎌倉時代に中国から伝えられた禅仏教。禅は、その後の日本文化の形成に重要な役割を果たした。古田紹欽は鈴木大拙を師匠と仰ぎ、思想史と文化史の視点から禅仏教を研究したが、彼は、特定の宗派からの立場ではなく、広い視座から仏教を捉えていた。禅学研究のみならず、日本文化研究に大きな影響を与えたのである。

○「中村 元」——東方人文主義の日本思想史——

西村 玲

大日本帝国の多くの思想家からすれば、太平洋戦争はアメリカをその代表とする「西洋」と、日本を中心とする「東洋」との対決であった。しかし敗戦による帝国の解体によって「東洋」そのものの意義も変遷するなかで、中村元は「仏教」の視点から、戦後の新たな普遍性において「東洋人の思惟方法」を位置づけようとした。

○「笠原一男」——戦後歴史学と総合宗教史叙述のはざま——

菊地大樹

真宗教団発展の研究から出発した笠原一男は、やがて戦後歴史学との葛藤のなかから農民戦争論を克服し、思想史とし

ての親鸞の、社会経済史として一向一揆の研究に向かつてゆく。この二本の柱で笠原は煩悶しながらも、総合的宗教史叙述を構想するに至り、新宗教の研究や後身の育成に力を入れてゆく。

○「森 龍吉」——仏教近代化論と真宗思想史研究——

岩田真美

森龍吉は社会学者であり、戦後まもなくレッドパージを受けたが、その後、龍谷大学教授などを務めた。森はマルクスやヴェーバーの論理を取り組みながら、浄土真宗を中心とした研究を行い、日本の近代化と宗教の関係を考えることで、戦後社会における仏教のあり方を問い直そうとした。

○「柏原祐泉」——自律的信仰の系譜をたどって——

引野亨輔

近代仏教史の先駆的研究者として知られる柏原祐泉は、同時に近世の排仏論・護法論、中世の親鸞思想など、多端な素材に挑み続けた人物でもあった。本稿では、「宗教の自律性」や「仏教の本来性」など、柏原が多用したいくつかのキーワードに着目し、精力的な彼の仕事を支えた問題意識の根幹に迫った。

○「五来 重」——仏教民俗学と庶民信仰の探求——

碧海寿広

寺院や僧侶からではなく、庶民の信仰から描き出す日本の仏教史。その斬新な歴史像を、柳田国男の民俗学を援用しながら構築したのが、五来重であった。庶民の救済に役立たない仏教など無用、と信じた彼の仏教民俗学の実践の背後には、民衆の願いから離れたときに仏教は墮落していく、という独特の歴史観が常にあった。

○「吉田久一」——近代仏教史研究の開拓と方法——

繁田真爾

戦後歴史学に人間の生の次元を組み込みながら、歴史の深部にまで光を当てようとした吉田久一。『日本資本主義に仏教はどのように対抗したか』と問い続けた彼の近代仏教史研究は、戦時下のセツルメント活動や沖縄戦の経験に原点があった。彼の方法と批判知から、私たちはどのような可能性を汲みとることができるのだろうか。

○「石田瑞麿」——日本仏教研究における戒律への視覚——

前川健一

石田瑞麿は、戦後の日本仏教研究の中で、一般的関心が高かったとは言えない戒律に対する研究で異彩を放っている。その研究は、古代仏教の菩薩戒から中世・近世の戒律の諸相にまで及んでおり、基礎的研究としての価値は高い。しかし、石田は一方で、非僧非俗を仏教者の理想としており、その戒律研究は未完のままに終わった。

○「二葉憲香」——仏教の立場に立つ歴史学——

近藤俊太郎

皇国史観と唯物史観、その両者との格闘のなかで自らの立場と方法を獲得していった二葉憲香。二葉は、仏教の根本的立場とその歴史こそが仏教史であると把握し、歴史を超える信の立場が、歴史のなかにどのような主体を確立して歴史・社会と対決していったのかを、学問的に、そして自らの生において確かめようとした。

○「田村芳朗」——思想史学と本覚思想研究——

花野充道

日本仏教研究者はおおむね歴史学者と教理学者に分類できる。前者が実証的であるとされるのに対して、後者はその護教的な傾向が否めない。しかし戦後、東京大学に新設された日本仏教史講座の初代教授となった田村芳朗は、天台本覚思想や鎌倉新仏教の成立に関して、その二つの世界をまたぐような業績を示すことに成功した。

○「黒田俊雄」——マルクス主義史学におけるカミの発見——

佐藤弘夫

戦後歴史学をリードしたマルクス主義史学では、宗教は上部構造に位置づけられるものであり、自立した存在基盤をもたない虚偽意識にはかならなかった。しかし、黒田俊雄の親鸞に対する強い思い入れは、そうした基本構造そのものの変容をもたらし、それが黒田の学問に、独自の色合いと魅力を付与する源となった。

本編を通読して思うのは、個々の研究者が担った戦後における日本仏教史学の広がりとその多様さである。始めの家永

三郎の「鎌倉新仏教論」から、常識となったその定説を覆した黒田俊雄の「顕密体制論」にいたるまでの一五人の戦後歴史学を担った巨匠たち、その一人ひとりの熾烈な研究人生が紹介された論述に強い感銘を覚えざるを得ない。編者は、「本書に収められた研究者のほぼ全員は、戦前の段階で展開されたような学知を相対化しつつ、近代主義的な日本仏教像を目指した」という。個々の論者についての論評は出来ないが、序文における編者の指摘を参考にしながら、諸論考の共通項を中心にして気になったところを述べていきたい。

まず最大の共通項としては、敗戦国・日本の新たな文化的課題としての「反省と再建」があげられるだろう。すでにはじめにも触れているが、『反省』としては「敗戦による天皇制国家主義の否定」があり、それを支えた平泉澄などの「皇国史観」や「封建主義」や「軍国主義」また「全体主義」への徹底的な批判があげられる。そして、その反省を主導する『再建』の主役として、戦前に抑圧されていた「マルクス主義」や「社会主義」「自由主義」などの民主的勢力の復権と隆盛があった。特に「戦後歴史学」の流れにおいては、マルクス主義の影響は圧倒的であって、「マルクス主義史学」または「唯物史観」による学知によって戦前の皇国史観や軍国主義的な思想は、断罪されて廃棄されていた。例えば、田中智学の日蓮主義も戦争遂行の思想的戦犯として否定され、長く言及されることさえ憚れるようになっていた。

日本の民主化はGHQの占領政策でもあって、「日本」そのものを容認させて行ったが、こうした戦後の主導的な理念となったのが、一切の封建的遺制を廃棄する「近代化」である。M・ウェーバーは宗教改革から始まる近代化を「呪術からの解放」と言ったが、丸山真男によれば、敗戦は日本人が封建的な臣民から民主的な国民へと、はじめて解放された日であった。敗戦によって日本人はやっと封建的な天皇制という呪縛から解放されて、近代化を進めるスタートに立てたということとなる。こうした丸山真男や大塚久雄などの近代主義者が、戦後における進歩的知識人として戦後民主主義をリードしていった。その中で、戦後歴史学と日本仏教においても「近代化論」が進められ、封建制の批判とともに、「親鸞の

精神をはじめとする浄土哲学」や「江戸期の仏教思想」が近代化の源泉として採り上げられて言及されていく。

「親鸞・浄土教」が近代化論の文脈にそったかたちで多く採り上げられた理由の一つには、やはり戦後歴史学のスタートにおいて家永三郎が、キリスト教の否定の論理で他力思想を解釈しながら、プロテスタントの宗教改革を重ねて鎌倉新仏教を称揚したことが、大きな影響を与えたからだろう。本書に登場する研究者をみても、親鸞・浄土教に言及する者は多く、それを主題として取り上げているのは、一五名のなかでは家永三郎、服部之総、笠原一男、森龍吉、柏原祐泉、田瑞鷹、二葉憲香、そして黒田俊雄と、半分を越えた八人となる。

また「近代化」ということについては、本書の中でも戦前の一九三〇年代（昭和五〜一四年）にマルクス主義の広範な影響力があったことが述べられている（二〇六頁）。そのマルクス主義流行期における研究者たちの年齢についてみれば、圭室諦成や服部之総はすでに二〇代後半から三〇代で強い影響下にあったが、一九一六年生れで同い年の笠原一男、森龍吉、柏原祐泉、二葉憲香、その一つ上の吉田久一、一つ下の石田瑞鷹などは一〇代後半から二〇代にかけての多感な年齢にあたっており、森龍吉ほどに影響されなかったにしても他の研究者たちもマルクス主義の洗礼という時代的な影響を受けていたに違いない。

しかし、親鸞とマルクス主義ということでは、一九二六年生れで一五名の中では最も若い黒田俊雄に言及する必要があるだろう。論者の佐藤弘夫によれば、終生マルクス主義の信奉者であった黒田の中世研究は、石母田正『中世世界の形成』の領土制理論を受け入れるところより始まるが、やがて生産様式の実態把握と収奪される民衆の視点から、国家権力を公家・武家・寺家が分享して民衆を支配したという「権門体制」論を唱え、そして国家権力を支えた「顕密体制」こそが中世仏教界の「正統」であり、鎌倉仏教は「異端」であると主張して、通説となっていた鎌倉新仏教中心論を否定していくことになる。

しかし佐藤は、黒田の関心は「当時の伝統仏教界＝顕密仏教界に対峙した親鸞」にあったのであり、その学問は「親鸞を位置づけるためのより広い歴史的文脈を探り出すなかで作り上げられていった」のではないかと指摘する。そして、いわば親鸞は圧倒的な勢力を誇る仏教界を批判した正当な「異端」であり、その逝去により叶わなかったが黒田の最終的な目的は、「中世という時代を背景にして親鸞思想のきらめきを見出すこと」だった、と推測している。

黒田の最終目的が「親鸞思想のきらめき」を書き残すことだったとしたら、その言説はまた中世思想史を書き換えるような衝撃を与えたのではないだろうか。佐藤も指摘するとおり、黒田の「顕密体制論」には「国家の存立と支配に果たす超越的存在の役割を的確に認識し、それを歴史の構想に組み込んだ」ところがあり、それは「人間を越えるもの（カミ）が歴史に果たす役割」を認識していたからにはほかならない。そうした黒田の歴史学は、単純な「唯物史観」や「近代化論」を、批判こそしなかったがすでに超えているところにあつたといえるだろう。それはまた、黒田が活躍した一九七〇年代が、実存主義から構造主義へ、モダンからポストモダンへと移る時代であつたことも関連していたはずだ。

コーネル大学教授で日本思想史の酒井直樹は、民衆思想史というジャンルを創つた安丸良夫を語る座談会において、早くから近代化論批判に着手した安丸について触れながら、自らも次のように語っている。

「戦前の日本の知識人の多くは、近代化すれば自分もだいたいヨーロッパ人と同じになると考えていた。それに対して戦後の知識人にはそのような普遍主義的な視野がなくなり、日本のユニークさあるいは凄さを語るといって、日本文化論に典型的に現れる方向に流れてしまった。その背後には、戦後は日本の知識人が、戦後の冷戦体制と米国依存体制の下で、知の植民地体制を内面化してしまったということがあるのではないだろうか。つまり、日本の知識人は、自らを非植民者あるいは原住民の立場に位置づけ、植民地の主人の立場に立つ西洋知識人を仰ぎ見るようになってしまった。これは、現在でも、日本だけでなく、アジアやアフリカの知識人に広く見られるポスト・コロニアルな徴候です。」

戦後、このような知の植民地体制をもつとも積極的に推し進めてきたのが近代化論でした。ですから、近代化論では、「西洋」は普遍主義的であるのに対して、日本を含む「非西洋」は特殊主義的である、ということ的前提に話が進められてきた。（『現代思想』9月臨時増刊号 総特集「安丸良夫」二〇一六年）

酒井直樹もまた、略歴に「日本出身の歴史学者」と書かれるような、異邦人性を備えた視座の持ち主である。したがって、日本の中から見れば「普遍主義」のように感じる「西洋」近代とは、自民族中心主義（エスノセントリズム）を隠した一つの「西洋という特殊主義」に過ぎず、近代化という普遍主義とは、それによって西洋が非西洋を支配するための知の植民地体制にほかならない、と見ることでできたのだろう。「近代（モダン）から「後近代（ポストモダン）」という情況は、そうした西洋近代の同一性が崩れはじめて、もう前近代の非西洋と近代の西洋という普遍主義を装うことが不可能になってきたことを明示しているのではないだろうか。

ともあれ、こうした「近代化論」批判をふまえたうえで、今いちど「普遍主義」とは一体何かを考え直す必要があるだろう。戦後歴史学が近代化という刷新を目指したのは、封建的とされた皇国史観などの天皇制国家主義の克服が課せられていたからであり、そこで基準とされたのが、封建的で恣意的また主観的な国粹思想を否定していく、唯物史観や科学的実証主義に裏打ちされた「合理性」や「客観性」や「普遍性」だった。しかし、主観的な信仰を問題とする宗教においては、こうした客観性や普遍性をどう獲得するのが問われるだろう。

こうした客観性をめぐる問題について、「田村芳朗」を論じた花野充道は、田村が「祖師の思想を信仰的・超歴史的に考察する宗門大学の宗学に対して、より客観的・歴史的に考察する思想史学の方法をもって研究を進めた」ことを紹介している。つまり「教団の信仰」と「学問の独立」を厳格に分けて、あくまで客観的な思想史研究の学者として一線を引いていたという。また最終講義では「その研究方法を一口にいえば、客観的にして主体的、主体的にして客観的というこ

と」であると、その方法論を明かしている。しかし、そうした厳密な「客観性」を求めるのは分かつとして、ここで問題になるのは「主体的」の中身ではないだろうか。

同じく「主体」を強調しながら、客観性と主体性を融合させようとしたのが、「二葉憲香だつたといえる。」「二葉憲香」を論じた近藤俊太郎は、その研究姿勢について「二葉は、仏教史を把握するうえで、研究主体が仏教的主体を成立させることの重要性を繰り返し指摘した」という。そして「この仏教的主体の成立を仏教史研究の前提とする二葉仏教学は、研究主体にとって自己の信仰が厳しく問われる構造となっているため、一部の宗教的達人向けの方法のようにさえ映じてくる」と述べている。そして、こうした二葉仏教学がなお説得力を失わないのは、困難とはいえその研究による「仏教的主体の確立」があるからだと指摘する。こうした二葉の姿勢は、実存的な研究方法論の極北といえるのかもしれない。

学問的普遍性をどう求めるかについての方法論は、他の論考にも参照すべきところが多いのだが、紙数の関係もあるので、最後に戦前も戦後も「日本仏教」の特質として持ち出される「本覚思想」研究についてふれておきたい。

戦前の「皇道仏教」の語りを「戦後歴史学」が克服しようとするならば、実は「本覚思想」の解明こそが必要だったのではないだろうか。本覚思想については論者の花野が「島地も宇井も、インド以来の仏教教理の究極的な展開を日本仏教に見る視点はまったく同じである。しかも両氏がともに、日本仏教の特質を「事で事を解釈」する、「専門的には本覚思想と称するもの」に見ていたことは注目に値する」と述べているが、日本仏教の一貫性や卓越性は本覚思想を応用することと論じられていた。また、天皇を本仏とするような皇道仏教も、本地垂迹思想や本覚門的思考によって説明がなされ、本覚思想の曼荼羅的解釈は天皇の御稜威や万民への光被を可能にする思想としても使われたのである。戦後歴史学の画期でもある黒田俊雄の「顕密仏教論」においても、その思想の中核には本覚思想があつたと指摘している。しかし、本覚思想の研究と検討は批判仏教との論議を交えながら現在も進行中であり、今後に語られる「日本仏教」の姿を定める大きな

要素として、注目していきたい。

以上、幾つかの共通する項目についてふれてみたが、鎌倉新仏教や葬式仏教の問題など言及したいテーマは幾らでもあり、また視点を変えることによって一五の論考から得られる発見は、実に豊かなものになっていくだろう。それだけの資源が、本書には埋蔵されていると思う。少し不満をいえば、戦後の歴史学者で世界史と日蓮を論じた上原専祿を採り上げてあつても良かったのではないか。「日蓮―世界史」を往還的に論じながら、死者・生者の実存的日蓮理解に入っていた上原を入れることで、「戦後歴史学」における近代化論や民族主義などの見方も広げて論じることができたのではないだろうか。

ともあれ、この『戦後歴史学と日本仏教』が照射する領域は広く、示唆する課題も多い。各研究者の関連書籍を渉猟して繋げていくならば、必ずや新たな仏教史学のステージが見えてくるのではないかと思う。本書は、そんな風に読者の意欲を刺激して希望を引き出してくれる一冊である。

(瀧澤光紀)