

## 『京都地蔵盆の歴史』

法藏館 二〇一七年七月刊  
四六判 二三三頁 二〇〇〇円+税

清水 邦彦

はじめに  
京都において、八月下旬に行われる地蔵盆は、特に子供にとってなくてはならない年中行事である。京都出身の小説家、綿矢りさ「トイレの懺悔室」には以下のようにある。

地蔵盆が全国規模の行事でないと知ったのは、大学に入つて上京し、いろんな地方から出てきた奴らと話す機会ができたからだつた。

（『懺死』河出書房新社、二〇一三年、一三頁）

京都の人々にとって必須の年中行事である、地蔵盆の歴史をまとめた研究書は本書が第一号である。二〇一七年になるまで、本書のような研究書が出なかつた理由として、①京都の人々にとって、あまりにも当たり前の行事であり、著述の対象ではなかつたこと、②以上のことから地蔵盆に関する記録を収集するのが困難であること、の関連する二点が挙げられる。

これに対し、村上は、京都市歴史資料館及び京都府立総合資料館（現在は京都府立京都学・歴彩館に改称）に足繁く通い、史料を收集し、本書を執筆した。この点だけでも、本書の意義

は大きい。

なお、地蔵盆（及び類似する地蔵祭）は京都のみならず、全国各地で見られる。この書評内では、特に断りのない場合、地蔵会・地蔵祭・地蔵盆は京都の地蔵会・地蔵祭・地蔵盆を指す。また、本書では、江戸時代に関しては、主に地蔵会という言葉を使つてゐるが、地蔵会という言葉は主に幕府の史料に見られ、どちらかというと一般には地蔵祭という言葉が使われていた。このため、評者のこれまでの論考では、地蔵祭という言葉を使用してきたが、この書評内では、論の煩雑を避けるため、江戸時代に関しては本書に従い、地蔵会で統一する。

### 一 本書の内容

以下、本書の各章を、先行研究の位置づけを補足しつつ、紹介する。

#### 第一章 京都のお地蔵さま

#### 京都の地蔵信仰の歴史が簡潔にまとめられている。

#### 第二章 地蔵会のはじまりと京都

今日で云う地蔵盆が江戸時代初期に始められたこと、及び江戸時代においては地蔵祭・地蔵会と呼ばれていたことを確認した上で、多くの場合、地中より石仏が掘り出されたことを契機に始まつたことを述べている。この場合の「石仏」は、形態的には地蔵でないことが多いが、地中より掘り出されたため、地蔵と見なされたとしている。

なお、京都では「地蔵像」に化粧を施すことがあるが、清水二〇二一「目鼻が分からなかつた石仏を無理矢理地蔵に見立て

たことによる」という記述を肯定的に紹介している（五一頁）。

#### 第三章 近世都市京都と地蔵会

江戸時代の地蔵会の実態を史料に基づき論述している。

#### 第四章 近代の地蔵会

明治時代になると、横村正直（当初、京都府権大参事、だんだんと出世して最終的に第二代府知事）の方針により、路傍の地蔵像が撤去され、地蔵会が禁止されたこと、一八八一年、横村が東京に転出した後に、この方針が撤回され、地蔵会は復活したこと、布達において地蔵会は盂蘭盆と一括りされていたため、地蔵盆と名称が変わつたこと等が述べられている。

本書一三〇頁で紹介される、撤去された地蔵像が便所の踏台とされた事例は、既に村上重良『國家神道』（岩波新書、一九七〇年、一〇〇頁）で紹介されており、周知のものである。しかしながら、『國家神道』では論拠が示されていなかつた。これに対し、本書は論拠を明記している。

地蔵会復活の要因に横村の転出があつたことは評者も薄々予想していたことだが、本書はこれに加えて、後任府知事である北垣国道の役割を指摘している。

地蔵会が復活にあたり、地蔵盆に名称を変えたことは旧来より指摘のあることだが、本書は、地蔵盆という名称が江戸時代の京都にも存したこと（一三二頁）、地蔵盆という名称の普及において、新聞の影響が大きかつたことを明らかにしている。

第五章 地蔵盆の近現代史

現代の地蔵盆では、子供にお菓子が配られるのが常だが、本章において、このことは明治二〇～三〇年代の防疫行政に由来する。

清水二〇一一是、一六六〇年頃に地蔵会が始まつたとした。これに対し、本書では、鈴木正三（一五七九一六五五）『反故集』から一六三七年を文献初出とする。

時期に関する、評者と本書との相違は、清水二〇一一執筆時点において評者が『反故集』を見落としていたからに過ぎない。しかし、単なる時期の相違の問題に留まらない。清水二〇

一一は、六地蔵めぐりの復活<sup>(8)</sup>を一六六〇年頃とし、これの模倣として、町々の地蔵会が始まったとする（六地蔵めぐり復活の時期に関しては後述）。本書に従い、地蔵会の始まりを一六三七年とする、清水二〇一で唱えた、六地蔵めぐり→町々の地蔵会という説は成り立たない。ゆえに本書では清水説を採用しない。しかし、評者は、六地蔵めぐり→町々の地蔵会といふ説を諦めてはいない。『反故集』以降、地蔵会の記録は、一六六年（中川喜雲「案内者」）まで途絶える。江戸時代の京都に閑しては多数の記録が残っている。仮に一六三七年以降、町々の地蔵会が毎年行われていたのであれば、一六六二年まで文献に記録が残っていないのはかなり不自然である。そこで『反故集』該当箇所の分析を行う。

一、京中辻々ノ地蔵祭、去年七月ヨリ童部共、見事ニ致シ候、此五月ニモ盆ヲ待兼テ、辻々ニテ祭ヲ見事ニ致候

（日本古典文学大系『仮名法語』三三五頁）

ここで問題となるのは、この年は、地蔵会が五月に行われたことである。村上は、旧暦五月は梅雨の季節であり、子どもが病氣にかかりやすい時期であり、それゆえ、あえて地蔵会が行われた、としている。一六三八年は寛永の飢饉の前触れ的時期である。<sup>19)</sup>『反故集』の記述は、悪天候により子どもが亡くなり、一六三七年・三八年にのみ流行現象として地蔵会が行われた、と解釈することが可能である。であれば、その後、一六六二年まで記録が無いことの説明が付く。

近年の大東俊一による研究を踏まえ、一六四三年頃<sup>(10)</sup>に六地蔵めぐりが復活、これを模倣する形で、町々の地蔵会が徐々に行

われるようになった、と評者は解釈するのである。

## （2）地蔵盆の祭祀対象

以上の問題は、単なる時期の問題に留まらず、地蔵盆の祭祀対象の問題と連関する。

現在、地蔵盆は八月下旬の土曜日・日曜日に行われる。明治の復活以降、一九八〇年代までは八月二三日・二四日に行われていた。いずれにせよ、五山の送り火の後である。五山の送り火は、先祖の靈を送るものである。<sup>11)</sup>これとは別に八月一六日、京都各地で「お精霊送り」が行われる。ここから評者は、地蔵盆の祭祀対象を、先祖の靈ではなく、亡くなつて一年立つていな新仏、先祖になれない夭死者、無縁仏と解釈した。この解釈は、地蔵盆において賽の河原地蔵和讚や御詠歌が唱えられることがあること、及び町々の地蔵会とともに一体行事であつた六地蔵めぐりが、現在、新仏供養・水子供養を目的とすること、の二点を主な論拠とする（これ以外の論拠は後述）。

これに対し、前述の如く村上は、現在の地蔵盆において、「過去帳」や「法名軸」が掲げられることがあることから、「町内で亡くなつた人——それは、現在の町住人の肉親や先祖だけではなく、転出者も含めて町にこれまで住んでいた人の靈を町で祀つている」（前掲）とするのである。

現時点で評者は、地蔵会（現・地蔵盆）はもともと新仏等を供養するものであったので、そうした死者供養的要素から、現在は、町によつては先祖供養的要素が付加されることがある、と考えている。先祖供養的要素は後に行われるようになつたという評者の考えは本書とさほど矛盾するものではない。

芝薬師町・天神山町・中野之町のいずれも、春秋の彼岸が主で地蔵盆と結びつくのは遅れるのかもしれないが、地蔵会に祖先祭祀の要素がなければ地蔵会に収斂していくことはないだろう。

（本書二〇二二一〇三頁。傍線は評者による）

もともと地蔵会の祭祀対象は何であったのか？ 村上の述べるように、もともと祭祀対象に先祖は内包されていたのか？ 地蔵会・地蔵盆に関する史料を徹底的に収集した本書であつても、この問題に関する明確な論拠を提示していない。前述の如く、評者は、もともと地蔵会は先祖以外の死者を供養する目的であつたと考えている。その論拠も若干前述したが、以下、補足する。

評者が本書読み後であつて、これまでの意見を変えないのは、京都以外の地域で行われる、地蔵祭・地蔵盆において、先祖供養的要素が希薄だからである。例えば、林英一は、滋賀県の地蔵盆（八月二三日・二十四日）において、先祖供養的要素が希薄であることを述べている。奈良県奈良市奥子守町の地蔵盆（七月二十四日）では、読経の一環として、二二一年以内に亡くなつた方の名前が読み上げられる一方、先祖供養的要素は見られない。なお、奈良市においてお盆は八月に行われる。兵庫県豊岡市竹野町竹野地区の地蔵盆（八月二三日・二十四日）では、墓地門内の地蔵像に献花すると共に先祖の墓に手を合わせる。<sup>12)</sup>ただし、同墓地がかかつては両墓制のステ墓であったことを考慮すると、先祖の墓に参るのは後世に付加された要素であると考えられる。同じく竹野町須谷の地蔵盆（八月二三日）は、地区

京都に話しかける。二〇一七年八月一九日、評者は、京都府京都市中京区西夷川町の地蔵盆プログラムにおいて、「物故者供養」があることを発見する。参加者にお話を聞きしたところ、「町内の死者全体の意」とのことであつた。翌二〇日、中京区宗林町の地蔵盆プログラムにおいて、「物故者供養」があることを発見した。参加者にお話を聞きしたところ、「物故者」とは町内の死者全体ということではなく、戦没者やここ一年亡くなつた人の意<sup>(13)</sup>とのことであつた。京都地蔵盆における「物故者」の多義性を考えると、法名軸を掲げることは必ずしも町全ての死者に対する供養の意とはならない。

通説では、日本各地の地蔵盆・地蔵祭は、京都を中心とした近畿地方の地蔵会・地蔵祭が伝播したものとされている。この通説が妥当であるのであれば、各地の地蔵盆・地蔵祭において

- (1) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (2) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (3) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (4) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (5) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (6) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (7) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (8) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (9) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (10) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (11) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (12) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (13) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (14) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (15) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (16) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (17) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (18) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (19) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (20) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (21) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (22) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (23) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (24) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)
- (25) 京都地蔵盆の歴史とその変遷 (著者: 佐々木潤之介)

以上、本書の内容を紹介し、また、評者の意見との相違を述べた。評者は意見を異にするところもあるが、これまでまとまつた研究書がなかった、京都の地蔵盆の歴史・現況を文献・調査から明らかにした本書は、今後の日本宗教民俗研究において必須の本であることは言うまでもない。

## 結び

先祖供養的要素が希薄なのは何故なのか？ 評者はもともと京都の地蔵会が新仏・無縁仏等先祖ではない靈を供養するものであったからと考る次第である。二〇一七年の京都地蔵盆においても、新仏・無縁仏に対する供養が行われることがあつたことから、評者の解釈は一本書は否定的な立場を取るが、今後も検討される価値があると考えている。

(3) 京都といつても、京都府であれば広範囲となる。本書において京都の定義はなされていないが、旧平安京域を中心としている。この書評もこれに従う。

(4) 清水邦彦「京都の地蔵盆の宗教史的研究」(『比較民俗研究』二五号、二〇一一年)。評者がこのような指摘をしたのは、道祖神の白塗りを源流とする説があるためである。

牧田茂「地蔵盆と子どもたち」(池田弥三郎他「化粧地蔵淡交社、一九七三年)。なお、近石哲は、地蔵像に化粧を施す事象が京都から近畿各地に伝播していく過程を明かにしている。近石哲「近畿地方（中央部・北部）にみる地域の彩色習俗」(『年報 非文字資料研究』一号、二〇一五年)。

(5) 羽根田文明「維新前後佛教遭難史論」法藏館、一九二五年。

(6) 「日本国語大辞典 第二版」では一九〇四年の用例が挙がるのみである。林英一は江戸時代における近江国(用例)を挙げた(『明治政府の近代化政策と地蔵盆』)「日本民俗学二五五号、二〇〇八年)。これに対し、本書は江戸時代における京都の用例を挙げていて意義がある。

(7) 清水邦彦「兵庫県農岡市竹野町の地蔵盆」(『比較民俗研究』二七号、二〇一二年)にて修正。

(8) 既に多くの先行研究が指摘することだが、中世の六地蔵参と江戸時代以降の六地蔵めぐりとは場所が異なる。そういった意味で「復活」という言葉は不適切かもしれない。また、江戸時代以降の六地蔵めぐりは、大善寺(淨土宗)のためには唱えられる。清水谷孝尚「巡礼と御詠歌」朱鷺書房、一九九二年、二〇九頁。

史思文閣出版、二〇〇九年 \*初出一九九八年)。

(13) 森栗茂一「関西の都市と地蔵信仰」([http://morikuri.cocolog-nifty.com/blog/shinsai\\_jizou.community.html](http://morikuri.cocolog-nifty.com/blog/shinsai_jizou.community.html))内「関西の都市と地蔵」最終閲覧日二〇一七年九月二六日・竹村俊則「新版 京のお地蔵さん」京都新聞出版センター、二〇〇五年、一八一頁。一般に御詠歌は新仏供養のために唱えられる。清水谷孝尚「巡礼と御詠歌」朱鷺書房、一九九二年、二〇九頁。

(14) 註(9)参照。

六地蔵会発行「六地蔵めぐり」二〇〇九年。

〔併説〕には以下のようにある。「地蔵祭廿四日

洛外六所の地蔵詣なり。……七月廿四日諸人六所に詣ず。

これを地蔵祭といふ。洛下の児童も、又各香花を街衢の石

地蔵に供じこれを祭る」(『近世後期歳時記本文集成並びに

総合索引』)勉誠社、一九八四年、八八〇一八八三頁)。

佐々木潤之介「寛永の飢饉について」(『民衆史を学ぶと

いうこと』吉川弘文館、二〇〇六年 \*初出二〇〇〇年)。

六地蔵めぐり復活の時期に関して、清水二〇一一是、一六

六〇年頃とした。大東俊一は、「福齋物語」を見直し、一

六四三年頃には六地蔵めぐりが復活していたとする(『京

都の「六地蔵めぐり」について』)日本人の聖地の形)彩

流社、二〇一四年 \*初出二〇一三年)。この書評はこれ

に従う。なお、一六四三年であれば、寛永の飢饉の真っ最

中である。佐々木潤之介「寛永の飢饉について」(前掲)。

山路興造「京都の盆行事」(京都 芸能と民俗の文化

## 『仏教史研究ハンドブック』

法藏館 二〇一七年二月刊

A5判 iv+四一〇頁 二八〇〇円+税

藤井健志

## 一 本書の構成と意義

『宗教研究』91巻3輯 (2017年)

主として日本で行われた仏教史に関する研究の成果と研究状況を、「初学者向けの入門書としての性格を強く意識しつつ」(iv頁)編集された本である。仏教史全体が第一部「インド、アジア諸国・地域」、第二部「中国、朝鮮半島」、第三部「日本(古代・中世・近世・近代)」に分けられ、その中がさらに章、節、項目に細分化されている。章の数は全部で八、節の数は四九、項目の数は一六三(独立した項目をもたない節を含めると一六八)にのぼる。その他各章に「総説」と「基礎資料・参考文献」が配されており、さらに「特論」三、「コラム」六がいくつかの章に付けられている。すなわち古代インドから近代日本にいたるまでの、一七七の仏教研究のテーマに言及されており、空間的にも時間的にも広大な範囲の研究テーマを取り上げている。

これだけの範囲であるから、諸研究を網羅的に取り上げているとは言えないが、仏教思想や仏教に関わる歴史的事象にとど

『宗教研究』91巻3輯 (2017年)

もかかわらず、総ページ数は四一〇頁と意外に少ない。また各項目は、「小見出しを設け、テーマの概要、研究状況、課題と展望をまとめた」(iv頁)とあるように、共通の形式に基づいている。実際には各項目は、ある程度柔軟に書かれているので、必ずしもこの形式に厳密に従っているわけではないが、基本的な構成はそれほど違わない。記述をこうした共通の形式に統一したために、膨大な数の研究をわかりやすく、コンパクトにまとめることが可能になつたのだと思う。

また特筆しておかなければならぬのは、項目ごとに参考文献が三一五点前後あげられていることである(少ない項目で一、多い項目は八)。また各章末にも、前述のように基礎資料・参考文献があげられている。これについては「初学者」はもとより、専門外の研究者にとって、大変便利である。この点が「仏教史ハンドブック」ではなくて、「仏教史研究ハンドブック」と名付けられた一つの理由であろう。

しかも各項目の執筆者は、巻末の執筆者一覧を見ると、合計で一一五人いる。私にとっては多くの項目が専門外の分野なので、明確には判断できないが、それぞれの分野を専門とする研究者が各項目を執筆するという基本方針のもとに、本書は編まれたのだと思う。研究者が自分の専門外のことも含めて概説している入門書的なものを時おり見かけるが、それとは一線を画そうとしたのだと思われる。

さて、こうした本書を見て思うのは、各項目の執筆者も、また全体の方針を決め、さらには本書を完成させた編集委員もかなり苦労したのではないかということである。

まらず、他宗教とのかかわりや、様々な文化とのかかわりにも触れている。また、たとえば第三部(日本)においては、すべての時代において「女性と仏教」という項目が立てられており、本書が現代の新しい研究動向をよく意識していることを示している。

さらに、一九九〇年代ころから盛んになつてきている仏教者の国境を越えた活動に対する研究も積極的に取り上げられており、「日本中世」の章では「中世仏教と東アジア」、「日本近代」の章では「異文化接触」という節が立てられている。「日本古代」の章においても、対外交流の項目が立てられており、「飛鳥仏教」そのものが東アジア仏教の一要素だという指摘もある(一五五頁)。一方「朝鮮半島」の章でも「国外との関係」という節があり、仏教の流れが「中国→朝鮮半島→日本」というような「一方通行」ではなかつたことが指摘されている(一三三頁)。このように仏教者の様々な相互交流に関する研究が取り上げられているのも本書の特徴の一つである。このことは東アジアだけではなく、上座部仏教圏においても同様である。スリランカとインド・東南アジア諸国との間の、大乗仏教・密教を含む様々な歴史的交流は、一国の単位で仏教史を考えることの限界をよく示していると言える。冒頭に、本書は「地域横断的な視角を重視した」(iv頁)とあるが、それはこうしたことを指しているようだ。

特徴としても一つ上げておかなければならないのは、本書の形式である。各項目、総説、特論、コラムはほぼ一~二頁に収められている(そのため多くの内容が取り入れられているに

各項目は右に触れたように、おおむね見開き二ページに取られしており、大体二千字あまりの字数しか執筆者には認められない。わずかそれだけの字数で、それぞれの項目の研究成果と研究状況とを「平明な文章」で(iv頁)論じるのは、かなり難しいことだと思う。限られた字数の中で、共通形式に合わせながら、叙述する内容を選択して執筆するのに、各執筆者はかなり苦労したのではないか。

さらに大変だったと思われるのは編集委員である。こうしたハンドブックや辞事典類を編集する際に一番重要なのは、どのような項目を立てるかということである。空間的にも時間的にも広大な仏教史の分野の中では、そのごく一部、わずかと言つてもよいと思われる一七七のテーマを取捨選択して設定するには相当な議論が必要だったはずである。また立てるべき項目があつても、適当な執筆者が見つからなかつたといった事情もあつたのではないかと想像する。読者の立場から重要な項目が抜け落ちていると批判するのは簡単だが、編集をする側では研究史に関する見識をもつだけでは足りず、誰に執筆を依頼するかという現実的問題も解決しないかななかつたはずである。さらには編集方針とはずれる原稿とその執筆者にどのように対応するかという問題もあつたかもしれない。どの用語を索引に載せるかという問題についても、相当な議論が費やされたと思う。

こうしたことは私の想像に過ぎないが、おそらくこれに類した多くの困難に執筆者も編集委員も(特に編集委員は)間違いなく直面しただろうと考える。このような現実的問題を軽視し

ては、研究の発展を望むことはできない。したがって、こうしたことを乗り越えて、本書を世に送り出したことに深く敬意を表したいと思う。

本書によつて初学者はもちろん、研究者も専門外の分野における仏教研究の成果と現状をある程度知ることができ、また参考文献にどのようなものがあるかを知ることができて、その分野の研究にアクセスしやすくなつた。私の場合、日本近代仏教史の中のごく一部にかかわつてゐるのに過ぎないため、たとえば如來藏思想の最近の研究動向（二二頁）、ウイグル仏教の変遷（七四頁）、中国近世の仏教に関する研究状況（二〇〇頁）、新羅仏教のチベットへの影響（二三三頁）などがたいへん興味深かつた。私は本書が、様々なレベルの仏教研究者を刺激し、あげられた参考文献の探求に赴かせ、仏教研究の裾野を拓げる役割を果たすことは間違いないと思う。その意味で、本書は仏教史研究の分野における重要な成果である。

## 二 研究ハンドブックとして

右に触れたように、私自身は仏教史のごく一部にかかわつてゐるのに過ぎないため、本書全体を論評する力はない。これも右に述べたように、むしろ教えられたことがないへん多かつた。ただし本書が「仏教史ハンドブック」ではなくて、「仏教史研究ハンドブック」というタイトルをもつてゐることには注意したい。あらためて言うまでもないが、本書は仏教史に関する入門書ではなくて、仏教史研究に関する入門書である。この二つはけつして同じものではない。仏教史入門書であれば、読

者に仏教史の概要を伝えることが中心的な役割になるが、研究の入門書はそれだけでは足りない。

研究者とつては常識だが、研究対象は単純に、あるいは客観的にそこにあるものではなく、研究視点によって意味あるものとして浮かび上がつてくるものである。したがつて研究視点が変われば、その研究対象は意味を失つたり、別の意味をもつものとして立ち上がりつくる。有名な例では、黒田俊雄の「顕密体制論」によって、「鎌倉仏教」の意味が大きく変わったことがよく知られている。本書には「顕密体制論」という項目はあるが（二〇八頁）、「鎌倉仏教」という節も、項目もない（平安仏教）や「室町仏教」はある）。このことは研究の深化によって、歴史的概念自体も生成したり、変容したり、消滅したりすることを表している。「飛鳥仏教」においても、こうした見直しが進みつつあることが示されていて興味深い（一五四一—五七頁）。また「五山文学」という耳慣れた概念に疑問を呈している箇所もある（二五二頁）。

今、私たちが知つてゐる仏教史の概要は、かつていはずかの時点での何らかの視点からどうぞられ、意味が与えられた諸事象・諸概念の連続体である。したがつて、それらを客観的なもの、あるいは固定的な歴史的事実として語るのではなく、その事象・概念が、歴史的なものとして浮かび上がつてきたプロセスや、それに意味を与えた視点を見ることが、研究ハンドブックとしては望ましい記述方法だと思う。その典型的な例は「戦国仏教」の項目に見られる（二一四頁）。「戦国仏教」という概念がどのような意味を与えられて成立し、展開したのかという

ことが記述されている。研究史の典型的な記述方法だと思う。また前にも触れたが、女性と仏教という新しいテーマの記述を見ると、特に「日本古代」（二九八頁）、「日本中世」（三四四頁）、「日本近代」（三五二頁）における「女性と仏教」の項目では、それが新しい視点に基づいて意味のある研究対象として浮かび上がってきたプロセスを知ることができる。同じように、「仏教系新宗教」の項目では、単にその概要が説明されいるだけではなく、研究の出発点から課題まで記述されている（三六〇頁）。私はこうした記述のし方が、研究ハンドブックとして好ましい方法だと思うが、これらの場合は比較的新しい研究テーマであつたために、可能だつたのかもしれない。

といふのも、一方で仏教史はすでに私たちに与えられているものでもあるからである。すでに定立した諸事象・諸概念の形成過程を、研究の初期にさかのぼつて、しかもきわめて限られた紙数の中で記すのは容易なことではない。とは言え、單にこれまでの研究成果に基づく既存の歴史的概念や事象を説明するだけでは、研究ハンドブックとしての役割を果たしていふとは言えない。少なくとも研究史の概要是記述されるべきである。

なぜなら研究をする者にとって、研究史を把握することは必須だからである。あるテーマについて、これまでどのように研究がされてきたのか、その研究史の中で重要な研究はどうか、それはどのような意味で重要なのか、すでに研究されていることは何で、いまだ研究されていないことや課題は何か、初学者

や専門外の者が最初に読むべき研究はどれか、それはどのようない理由から最初に読むべきなのか等々を、知らなければ研究に取り組むことができない。

昔から行なわれてゐる伝統的な研究テーマでは、こうした研究史の記述が不可能かと言えば、必ずしもそうは思わない。たとえば「神仏習合」は日本においては古い研究テーマで、膨大な数の研究の蓄積があるが、本書では「神仏習合」を日本独特の事象ととらえる初期の研究から、そこに中国仏教の影響を見る最近の研究への変化を、研究史として記述している（一八六頁）。研究ハンドブックにふさわしい内容だと思う。

関連してその文献の研究史上の位置づけを説明せずに、参考文献としてあげている項目が散見するが、研究ハンドブックとしては、好ましい記述方法ではないと思う。そのテーマを研究する上で、なぜその参考文献が最適なのか、研究史上重要な転換点となつたからなのか、初学者が知るべき概要を記してあるからなのか等々がわからぬからである。前述のように「初学者向けの入門書」であることを前提にすると、参考文献の適切さに、やや疑問が残る項目もあつた。

さらに仏教史研究の場合、インドで展開した仏教思想の研究であれば欧米の研究史を把握することが必要だろうし、中国・朝鮮半島を含めたアジアの諸地域の研究であれば、それぞれの国における研究史を知らないなければならないだろう。ベトナム仏教史に関して「先行研究はベトナム語で書かれたものが多いので、ベトナム語の学習は必須である」という記述もあつた（七一頁）。ただし日本語の参考文献もあげられている）。また第二

部第二章（朝鮮半島）の章末の参考文献には、日本語文献の他に、韓国語の文献があげられている（四九頁）。他にも日本語以外の参考文献をあげている項目がいくつかあった。本書の編集方針として、参考文献を基本的には日本語のものに限定していることは明らかだが、それは「初学者向けの入門書」という性格付けのためであろう。とは言え、各テーマや分野によつて研究をめぐる事情は大きく異なるから、海外の研究状況がそのテーマの研究に大きな影響を与えていたりする分野では、海外の研究史にも簡単に言及されているとよかつたと思う。初学者や専門外の者にも、研究の全体の動向がつかめるし、あげられた日本語の参考文献の、内外の研究状況の中における位置も把握しやすくなるからである。

全体的な印象として、執筆者による記述の精粗がかなりある。

もちろん一〇〇人以上の研究者による一七七のテーマに関する記述を集成しているわけだから、このことは当然のこととも言えよう。また編集委員会もこのことを十分に意識していると思う。とは言え、研究ハンドブックは一つ一つのテーマの概説が記されればよいというものではない。少なくともすべての項目において、研究史の記述や、参考文献の研究史上の位置づけが明確にされていると、さらに本書の意義が大きくなつたと思う。現実的には難しいかもしれないが、初学者や専門外の研究者に向けた研究ハンドブックの理想的な方方は、本書にかかわった研究者に限らず、すべての研究者が今後も考へていく必要があると思う。

### 三 近代的視点の相対化

先に私は「仏教者の国境を越えた活動」と書いた。行論の都合でそうした書き方をしたのだが、この表現は、実はあまり適切ではない。「国境」というのは近代的概念だからである。ここに触れているのが、「日本古代」の「総説」である。そこでは「日本というフレームの問題」という小見出しがあり、「テーマによっては、日本というフレームをはめて説明すること自体が適さない」ということがしばしばある。日本地域の文化現象が、アジア文化のグローバル化の一環として展開していくことを見逃してしまってからだ」と書かれている（五三頁）。なお前述のように「飛鳥仏教」にも同様の指摘がある。的確な指摘だと思う。私たちはこうした指摘を受け継いでいかなければならぬ。

私たちはしばしば近代的概念に基づいて、過去を見ている。前近代には、仏教者が越える「国境」は必ずしも存在しておらず、仏教者の広範な活動は、現代とは異なる意識でとらえられていたはずである。日本にわたってきた中国僧は「外国」に来たという認識をもつていたのだろうか。

また東南アジアの仏教史をどのように語るかということも、考えていく必要がある。本書では、第二章第四節ミャンマー（ビルマ）、同第五節タイ、同第六節カンボジア、同第七節インドネシアと、国ごとにまとめられた節が続く（五二一六七頁）。現代の国を単位（フレーム）として仏教史を見るという見方が採用されているのだが、その結果、たとえばアンコール朝が支配していた時代（一二世紀以前）のタイ北部の仏教史は語ら

『宗教研究』91卷3輯（2017年）

れなくなる（五六頁）。アンコール朝は、カンボジアという国に位置付けられているからである。またマラッカ海峡付近にあって一世紀に消滅したというシユリーザイジャヤは、東南アジアにおいて大乗仏教をも奉じた国として重要な存在だと思うが（五六頁、六四頁）、タイやインドネシアといった現代国家の枠の中で論じようとすると、その重要性が見えにくくなってしまう。最初にも書いたが、一国の単位で仏教史を考えることの限界は明らかである。言い換えると、近代的な国民国家概念に基づく現代国家を、仏教史を考える際の枠組みとして使うことは限界があるのである。

それを乗り越えるためには、仏教史研究において、どのような枠を考えるとよいのだろうか。前にも触れたが、本書によれば、前近代においては、国の枠組みを越えた交流が頻繁に行われていた。たとえば中国における弾圧や戦乱で衰えた中国仏教に対して、高麗から典籍が送られたり、高麗の僧侶が赴いて復興のきっかけを作ったという（一三四頁）。日本への中国僧の渡来もそうだが、国の違いを近代以降とは異なる形で認識し、仏教の世界を連続したものとしてとらえる意識が、存在し、共に有されていたようだ。

小さな例かもしれないが、明治以降に日本人僧侶として初めて中国に渡った小栗栖香頂（真宗大谷派）は、当初「日中印仏教同盟締結」を一つの目的としていたという（三四四頁）。ここで同じ仏教の世界に属する者が同盟を組んでキリスト教に対抗するという発想があつたのだと思う。私は本書に散見するこうした事例を再検討し、それを手がかりに前近代において共

有されていたと思われる仏教の世界の認識を探るのが、これからはの仏教史研究の一つの課題だと思う。

そしてその認識が、前近代の各地域や王朝において（もちろん日本においても）、どのような偏差をもつて受け入れられたのかを探ることも課題であろう。諸地域における仏教史は、場所によつてはかなり明らかにされているので、この課題は従来の知見の再構成という性格をもつだろう。こうした作業は、国民国家を前提とした近代的視点を相対化することであり、前に引いた「日本というフレーム」を相対化することにもつながると思う。

最後に「日本というフレーム」が、日本の近代に生まれてきた、日本（人）の仏教（史）研究を制約してきたものであることに触れておきたい。本書においても参考文献としてあげられている「ブッダの変貌——交錯する近代仏教」（末木文美士・林淳・吉永進一・大谷栄一編、法藏館、二〇一四）において、林淳はヨーロッパの仏教学と出会った日本の仏教界において、別の仏教史理解が始められたと述べている（林淳「近代仏教と仏教学に飲み込まれずに、その独自の価値を主張できるようになつた」というのである。この指摘は正しいと思うが、だとすると、「日本というフレーム」は、単に近代的概念一般の反映というよりも、日本の近代における仏教研究の歴史を反映したものであるということになる。私たちはいまだにこうした近代に生じた大きな変化の影響を受けているのである。

日本人が行つてきた仏教史の様々な研究は、こうした「近

ている。ここでも著者の道元研究者としての力量が發揮されていると思われる。

次いで、儒教については、江戸時代の儒学者である伊藤仁斎の「人倫日當の學」が取り上げられ、それを手がかりとして、「共生」について考え方を述べている。著者によれば、仁斎は、「家族關係からはじまる多様な社会關係の中で、家族に対するような親愛の情をもつて行為すること」を説き、これはまさに、「共生」に他ならないという（二四三頁）。

そして、神道については、和辻哲郎の所論が取り上げられている。周知のこととく、和辻は日本人の神觀念について、「祀る神」「祀るとともに祀られる神」「單に祀られるのみの神」「祀りを要求する崇り神」の四種類があるとの説を示している。著者はそれらを大きく、「祀る神」と「祀られる神」の二種にわけて、それを神道の「共生」との関連において論じようとする。著者によれば、「神道における『共生』は、外部にある根源的な力（端的には無制約的な自然の力）を祭祀することによって、共同体を利するかたちで共同体内に取り込むことによってはじめて成立するものである」（二四八頁）という。著者は本章においても、いずれも豊富なテキスト群の中から、丹念にその意味を読解して論を展開しているため、概念の演繹を得意とする一般の倫理哲学の論文とは異なり、実証的で、読んで納得するところが多い。

以上、本書に沿って内容を要約紹介してきたが、すでに指摘したように、本書各章はもともと単独の論文として発表されたものであり、いずれも労作である。最後に、通読して些か気になつた点を指摘して、書評の任を終えたい。まずは書名であ

る。「さとりと日本人」という書名を見た時、どこの宗派の管長が書いた信者向けの「説法の書」のように思うのは、評者一人だけではないだろう。「あとがき」によると、それは出版社の編集者の意図によるものだということだが、せっかくこれまで堅実な学術的論文が収録されているのに、すこし残念である。もうすこし工夫しても良いのではなかつたか。次に、「縁起」「無自性」「空」という概念をもつて日本文化の根底にあるものを掘り起こうとする本書の視点である。斬新な試みだと思われるが、それらをもつて本書で取り上げられているが、事柄に該当できるかどうかは疑問である。また、それと関連して「連續性」という概念の含意である。本書はそれを和辻の「人間の学」や丸山の「古層」論を踏まえつつ用いているが、本書における「連續性」が果たして倫理的意味で用いられていて、「連續性」という概念の意味である。本書はそれを和辻の兩方を統合した意味で用いられているのか、不明瞭であり、判りにくかった。さらに、細かくなつてしまふが、例えば、道元の「さとり」の体験を一遍のそれと同じ構造だと、たとえ認めるのができたとしても、内実は異なるはずであろう。とはいえ、これらは、もちろん本書が一書として纏められた場合に見られる問題であつて、各章の単独の論文としての学術的な価値を減ずるものでは決してない。また、本書が「日本人論」「日本文化論」を見直すには、示唆に富む優れた研究である点では変わりはないと認められる。評者の力不足もあつて、誤読や読み漏れが多々あつたかも知れない。ご寛容のほどお願いして筆を擱きたい。

序論の冒頭で述べられているとおり、本書は「ケア」という言みを仏教思想に照らして検証し、その上で、仏教思想に基づくケア論の展開を提示することを課題と（三三頁）している。結果的には、仏教者による社会実践について理論的に下支えすることになり、仏教者のみなならず、スピリチュアルケア実践者のケアのあり方を振り返る際のピントをいくつも提示できる。

スピリチュアルケアの研究においては、これまで医療モデルと宗教モデルの相違に関する議論が見られるが、本書では「人間中心主義」という意味での「ヒューマニズムの限界」を考察されており、これによりその相違点が明確になる。特にスピリチュアルケアやグリーフケアに関心がある人にとっては、序章、一章「補論（六章の後）」、七章、終章を読むだけでも、有意義である。

以下、各章の内容に沿いながら内容を確認していく。

序章「仏教とケアとの関わり」。まず、本書で扱われるキーワードとして、仏教ないしは仏教思想の位置づけ、「スピリチ

## 坂井祐円著 『仏教からケアを考える』

A5判　viii+三二二頁　六〇〇〇円＋税  
法藏館　二〇一五年五月刊

ユアリティに開かれたケア」としてのスピリチュアルケア、日本でのスピリチュアルケア（実践）の受容の経過、といったものが挙げられる。そして、次の三つの論点が示される（一五頁）。

(1) ケアする人が靈性＝スピリチュアリティに開かれること（自己変容）  
(2) ケアの場に靈性＝スピリチュアリティがはたらくこと（関係性）  
(3) 靈性＝スピリチュアリティの広がりとしての死の向こう側（実存協同）

ここで特徴的なのは、ケアされる人（患者などケア対象者）よりもケアする人（僧侶などのケア提供者）に焦点が当てられている点である。（つまりケアする人の自己変容が課題になるということである。さらに、現実的にはその場に存在しない、目に見えないはたらきである靈性＝スピリチュアリティの意識、つまりケアする人がそれを意識できるかどうかが問われるということである。）

ところが、自己変容とは、ケアする人が靈性＝スピリチュアリティに開かれること、もしくは、超越の次元に触れることを意味し、坂井は重要な論点の一つとして提起している（一五一頁）。本書を通読すればその意図が理解できるだろうが（例えば一三三頁）、序章での提起の仕方はやや唐突であり、スピ

リチュアリティ（もしくは超越の次元）に触れる」とと自己変容との関連についてはもう少し考察が必要だたと思う。

第一章「ヒューマニズムに基づくケアを超えて」では、宗教学、仏教学、哲学、そして対人援助に関わる社会科学や自然科学の諸分野が交差する「スピリチュアルケア学」について、その背景が示され、ヒューマニズム（人間中心主義）に基づくヒューマンケア（対人援助）の限界と、その限界を超えるための視点、およびその理論的根拠、を見据えた視点を与えてくれる。ここでは「スピリチュアルな次元に開かれていく」ことが重視されているが、坂井に代わって評者が例示するならば、次のように説明できる。

——僧侶が患者（檀家）の話を聴いていた。長い沈黙の中、僧侶は無力を感じながら、なぜか患者の父親のことが気になっていた。自分が信じている仏をイメージして、なんとか患者が自分の支えを見つけてくれるよう祈っていた。長い沈黙のあと、患者が口を開き、すでに亡くなっている父親について語りはじめた。ケアする人は、その語りに共感しつつ、父親の話がはじまったことに感動していた。祈りが通じたのかと。——

この場合、僧侶の心も患者の心もスピリチュアルな次元に開かれおり、そしてまるで仏が介入したかのように死者が登場する。ヒューマニズムに基づくケア理論では、死者が登場したからといって、それは単なる「物語」に過ぎないと捉えられる。

ケアする人が仏に祈ることなど全く想定されない。特に、ここで「仏の介入」は、心理学では場のダイナミズムとして解釈されるのかもしれないが、坂井は本書ではそのような術語を用

している。

第四章「ケアする人の自己変容—仏性」。如來藏思想、唯識思想、華嚴思想に基づいて、仏性をテーマとした自己変容の意義について考察している。坂井は「ケアする人における自己変容とは、自己への執着から離れることであり、それによって成熟したケアにおける精神的態度を実現することを意味する」（二二二頁）というが、スピリチュアルケアの学びにおいて、自己変容の意義はどうだけ共有されているだろうか？その意味で、坂井が論点の一つとして自己変容を取り上げたことは、スピリチュアルケアに関心をもつ者にとって恵沢である。

ただし本章は、難解な思想内容をひもとき、説得力のある考察を展開しているようにも思えるが、立ち位置が少しずつ異なる三つの思想を結びつけている点はやや強引な印象がある。

第五章「ケアの関係性はどのように深まるのか—縁起」。

華厳思想の法界縁起の理論に基づき、ケアの関係性とその展開ないし変容を四つの位相（事法界・理法界・理事無碍法界・事事無碍法界）に分け考察している。いわば、華嚴思想に基づく超越的な（スピリチュアリティに開かれた）世界観を、ケアの関係性に当てはめて考察する、という挑戦的な試みである。法界という概念、その世界観を理解するには、私たちが当たり前だと思っている合理的な世界観から抜け出して世界を眺めることが求められる。

関係性は、仏教の縁起思想と結びつけることは比較的容易である。縁起は、「AがあるからBがある」「AがないからBがない」と説明できる。しかし、縁起思想の深奥は、そのような單

いていないし、むしろこれを「ケアの場にはたらくスピリチュアリティ」とし、スピリチュアルな視点から重視している。

第二章「先行する仏教的ケア論の検証」。仏教とケアの関わりについて、インド・中国・日本での仏教の慈善救済の歴史を踏まえ、田宮仁のビハーラ運動、大下大圓の仏教的スピリチュアルケア、安藤治の仏教心理学、藤腹明子の仏教看護といった、国内の代表的な仏教的ケア論を紹介している。

それらの意義と限界を踏まえつつ、スピリチュアリティに開かれた視座の必要性を再確認している。限界は「仏教思想をどうのきながらも、その現実とともに生きる融和の方向性を見出すことではないかと思うのである」（六六頁）、また意義は「非合理な人間の苦しみの現実を非合理のままに受け止めただけなく、慈悲喜捨の四無量心のうちの喜、そして捨に注目される。特に、「捨」について坂井は「無我性に通じており、智慧を根拠としていることは明らかである」（八三頁）として、ヒューマニズムを超えるための重要な概念だと主張する。

第三章「ケアする人の精神的態度—慈悲」では、慈と悲だけではなく、慈悲喜捨の四無量心のうちの喜、そして捨に注目される。特に、「捨」について坂井は「無我性に通じており、智慧を根拠としていることは明らかである」（八三頁）として、ヒューマニズムを超えるための重要な概念だと主張する。

大乗仏教中觀派の祖である龍樹の慈悲觀は「三縁の慈悲」としてまとめられている。即ち、衆生縁の慈悲、法縁の慈悲、無縁の慈悲である。三縁の慈悲を詳細に分析することにより、自己変容だけでなく、関係性にも踏み込んで、スピリチュアリティに開かれることと、ケアの場にはたらくスピリチュアリティ（本章では、如來の大慈悲）のモデルを、説得力をもつて提示

純な関係性を説明したものではなく、坂井が述べるように「關係が存在に先立つ」という世界觀にある。もう少し畳み砕くと、〈本質は無なのだが、（AとBとの間に）関係が成立しているから、事物（B）が存在しているように認識される〉という佛教の独特な世界觀だと言える。この視点に立つことができれば、本章の超越的な世界觀に触れることができるのではないかと思う。

佛教思想に精通し、かつ豊富なスピリチュアルケアの臨床経験をもつ坂井だからこそ表現できた世界（宇宙）が描かれており、抽象画の世界に引き込まれたような感覚を覚える。ここでの考察には、自己変容についての理解が不可欠であり、序章（一六頁）で消化不良だったものが、ようやくその端的な説明が登場し（一三三頁）、溶解したような感覚になる。

第六章「ケアの関係性にはたらく生成力—聞法」では、非支持的カウンセリングの提唱者であるカール・ロジャーズ、宗教哲学者のマルティン・ブーバー、そして真宗カウンセリング（ブーバーと西光）、素朴な人間性への樂観的な信頼（ロジャーズ）／善惡の兩極性をもつた人間の現実（ブーバーと西光）、能動的な「確証」の態度（ブーバー）／受動的な「聞法」の態度（西光）である。

突如として親鸞淨土教の世界に引きずり込まれたような違和感があるが、ケア論の実践的な面を議論するためには、やむを

構造を組み合わせることで、仏教思想において無理のない考察を試みている。

さらに、グリーフケアにおける人間関係を、①「他者が自己」をケアする、②「自己が自己」をケアする、セルフケアもしくはグリーフワーク（モーニングワーク）、そして③「死者が生者をケアする」死者との実存協同の三つの視点から捉え直している。ここで、死者の実存的生存を前提としたグリーフケアのあり方を確認し、死者の実存的生存を前提にすることで悲嘆者が抑うつ状態から解放されるメカニズムを、『死者のヌミノース』（もしくは死復活）という田辺の思想から考察し、無理のない考察が成立している。

ただし、これまでスピリチュアルケアについて言及していたにもかかわらず、本章では突如としてグリーフケアにすり替わったような印象を与えてしまった。グリーフケアとスピリチュアルケアには交錯点があるので、そのことを説明しておくべきだった。即ち、グリーフケアには心理療法、精神科治療、分かち合いの会、さらには儀礼など様々なアプローチがあり、スピリチュアルケアもアプローチの一つである。つまり、坂井の述べる仮想的ケアとは、スピリチュアルケアをアプローチ方法とするグリーフケアだということになるのだろう。

終章「仏教思想に基づくケア論から見えてくること」では、坂井自身の実存的苦悩と本書との関係が述べられ、本書全体の内容を振り返っている。特に「超越」概念については、「本書の核心的問題」であるとして、入念に考察を加えており、ヒューマニズムに基づくケアの限界を再度確認している。最後に、

得ないのであるうか。ケアの場に生じる「生成力」とは、西光の「根源的美在からのよびかけ」つまり、ケアの場にはたらくスピリチュアリティ＝関係性と解される。ヒューマニズムの限界を主張したい坂井としては、避けたかったのかもしれないが、このような宗教的な説明だけでなく、心理的力動のように側面からの説明も欲しかった。

補論「ケアの関係性が死の向こう側に開かれること」。理念的ないしは超越的な考察をいつたん離れて、より現実的な課題をテーマにして、これまでの考察を振り返っている。思考の箸休めのような印象があるが、七章以降にテーマとなる死者との関係性について、日本仏教における現実的な課題を確認していくという意図をもって、ここに挿入されたのではないかと思う。ここには坂井の実践者、臨床家としての顔が現れている。それは、臨床心理士というよりは真宗僧侶としての側面である。死者と生者との関係について、仏教の思想と実践の矛盾について、臨床的もしくは応用的な態度の意義を主張している。

第七章「死の向こう側に開かれることの意義—浄土—」。坂井が述べたとおり「日本の浄土教思想の展開における他界觀の変遷という壮大なドラマを駆け足で見」（二二二頁）る章である。この章だけを取り出すことで、日本の浄土教思想の展開を理解するための短編として活用できるかもしれないと思えるほどコンパクトにまとまっている。他章にあるような理念的な考察とは一線を画しており、「坂井の教學／真宗学」が表現されているようだユニークである。

「死の向こう側に開かれる」ことは、単純に死後の世界や靈

魂を肯定するということではなく、親鸞のように「絶対なる精神の王国としての他界」（二二五頁）だという坂井の立場を確くスピリチュアリティ＝関係性と解される。ヒューマニズムの限界を主張したい坂井としては、避けたかったのかもしれないが、このような宗教的な説明だけなく、心理的力動のように側面からの説明も欲しかった。

補論「ケアの関係性が死の向こう側に開かれること」。理念

魂を肯定するということではなく、親鸞のように「絶対なる精神の王国としての他界」（二二五頁）だという坂井の立場を確認するものであり、ここから九章まで、実存協同について考察するための助走と言える。

第八章「死者に向けられるケア—回向供養」。日本仏教が担ってきた〈回向＝供養〉のシステムがもつ、死者のケアの機能を整理しているが、そこだけでは終わらずに、親鸞浄土教する死者のケア」であり、かつ「仏教的ケア（生者を普遍的世界に目覚めさせるケア）」であるという考察は肯定する。

浄土真宗では、他の仏教宗派と異なり、〈回向＝供養〉といなわち浄土真宗の特異性に注目している。浄土真宗の葬儀が「死者のケア」であり、かつ「仏教的ケア（生者を普遍的世界に目覚めさせるケア）」であるという考察は肯定する。

浄土真宗では、他の仏教宗派と異なり、〈回向＝供養〉といなわち浄土真宗の特異性に注目している。浄土真宗の葬儀が「死者のケア」であり、かつ「仏教的ケア（生者を普遍的世界に目覚めさせるケア）」であるという考察は肯定する。

第九章「死者との実存協同—還相の菩薩」。田辺元の「死の哲学」「死者との実存協同」をモチーフに、仏教のグリーフケア理論を構築している。まず、「死者との実存協同」を、親鸞浄土教の「往相還相の二種回向」と唯識の「アーラヤ識」の

親鸞の「佐賀での浄土三部経千回読誦」のエピソードを、親鸞のヒューマニズムと、スピリチュアリティに開かれることによる自己変容の対比の例としており、効果的である。

最後に本書全体を振り返ると、三章以降は、仏教の究極である悟りの境地をめぐって考察が進められており、難解な印象がある。本書によって理論として一定の成果を上げていると思えるので、今後は、臨床宗教師や臨床仏教師などを含む臨床家たちにとって指針となるような、もしくは教育に資するような、より現実的な理論構築を期待したい。

一方で、超越の次元もしくはスピリチュアリティに開かれたような体験を持つ人にとっては、難解な仏教思想の深淵に触れ、理解を助けるテキストになるかもしれない。逆に、仏教思想に精通した研究者にとって、知的なフィールドを広げる契機になるかもしれない。そこに実践性が伴えば、ないしは、超越の次元に開かれたような体験が伴う議論が展開するならば、仏教学の応用的な分野が拡大する可能性も期待される。

## 『戦後歴史学と日本仏教』

A5判 三八一頁 三八〇〇円+税  
法藏館 二〇一六年一一月刊

谷川 穣

アジア・太平洋戦争後に日本の仏教について多くを論じた、代表的な五名の学者を対象に据えて、それぞれの学知のありようを紹介・考察した列伝。本書の内容を簡潔に言えと迫られたら、そう答えてしまいそうである。だが、それら「列伝」の叙述は、よく見れば一様ではない。ある者は史学史を意識しつつ、ある者はバランスよく生涯をたどる評伝風に、またある者は自己をその学統に位置づけつつ論じている。タイトルにある「戦後歴史学」の語の含意もまた、人それぞれなようである。編者クラウタウは序文において、歴史叙述の主体は「アカデミズム史学」の内部どころか、「学問の世界にとどまる問題ですらない」としたうえで、「戦後歴史学」を広く捉え、多角的な側面から「日本仏教」にまつわる「過去」の再構築に取り組んだようなキーパーソンに焦点を当てる」(一〇頁)ことを、本書の課題として掲げる。狭義の歴史学者以外にも視野を広げた、戦後日本仏教研究のパノラマが志向されているといつてよい。

の出身でもある彼は、戦後に「親鸞ノート」(四八年)などで親鸞、真宗教團につき積極的に発言していた。確かに戦前の服部は、宗教全般へ沈黙を守った。その態度は、論敵の哲学者、三木清が昭和初年から一貫して、現実批判力を欠くと仏教批判を繰り返したのに比べ、「不自然」だったと桐原は言う。だが戦後は一転、その三木が遺した親鸞論を高く評価し、親鸞を護国思想家と持ち上げた真宗教團を否定、人間親鸞を「この世のお浄土をつくる」存在として教団から奪還・復活させるべく、「科学的歴史的研究」の対象に据えていった。戦後に劇的変容を遂げた理由は明示されないものの、戦後歴史学における親鸞研究の一つの型を提供した服部親鸞論が、三木をテコに生成された様子が鋭く描かれる。

③平雅行「井上光貞—焼け跡闇市世代の歴史学」。井上馨と桂太郎の孫に生まれ西洋趣味の家風で育った井上は、旧制高校時代の大病を機に名門の出たる自己への嫌悪を抱き、その嫌悪と大病そして軍國主義からの解放として、戦後という時代を迎える。そのなかで生まれた主著「日本淨土教成立史の研究」(五六、年)は、淨土教の中心的受容基盤を没落する中下級貴族とみた優れた淨土教史研究であり、彼ら貴族の批判精神と自らとを重ね合わせつつ成った、敗北の時代を生きる人々へのメッセージでもあつたと、当時の家永三郎からの論難を退け高く評価する。だが同時に、同書は過剰なシンパシーゆえに中下級貴族の寒態を見落とし、さらに宗学的法然像にとらわれていたと、厳しい批判も投げかける。歴史研究者にとり時代の影響は宿命的であり、自身も刻印された時代の影とともに「厳しく批

判される日がやつてくるのであろう」(九六頁)と述べ稿を閉じる平の覚悟に、息を呑む。

④林淳「圭室謹成—社会経済史の日本宗教研究」。熊本の真宗寺院に生まれ、辻善之助に師事した圭室は、一九三〇年代に社会経済史的な日本仏教史を取り組み、六〇年代に日本仏教史研究を再開、民俗学や宗教学などの成果も吸収した「葬式仏教」(六三年)を上梓する。師と異なりマルクス主義歴史学を方法論に携え世に出た圭室には、歴史的必然性を無視して「粗鄙へかえれ」という(平泉澄にも通底する)非歴史的思考法を退ける態度が、戦後の同書にまで貫かれていると林は評する。同書を葬式仏教批判とみた黒田俊雄の誤説を指摘する点も興味深い。個人的には、「廃仏毀釈」(三九年)に関して、廃仏毀釈のあとに辻が僧侶の覺醒を見いだすに對し、圭室は上知令が到來する点に注目したという指摘に深く納得した。明治以降の佛教史を、思想研究や知識人論にとどめぬ場合、改めて圭室の重要性が浮上すると思われる。

⑤大澤広嗣「古田紹欽—大拙に近侍した禪学者」。鈴木大拙の禪風を継承・发展させ、松ヶ岡文庫長も長らく務めた古田の生涯。花園中学校で仏教に自覚め、東京帝大印哲梵文学科で文献学を修め、大倉精神文化研究所で日本文化研究への視点を養い、大東出版社より『国訓一切經』下訳で原稿料を得るなど、一九三七年に大拙に出会うまでの軌跡を逐一追う。そして古田の学風は特定宗派を超えた「禪學」志向で、研究が手薄な江戸時代、また大拙があまり触れなかった曹洞禪に注目を向けたと評する。『正法眼藏』を宗学から離れて学術的に検討した業績

では誰が描かれているのか。赤字でずらりその名が並ぶ白地の表紙カバーに誘われ(裏面は写真も載っている)、本論である一五名への考察を順次紹介し、若干のコメントを付したい。それにあたり最初に気づくのが、本書には第何章、という章の数字が付されていない点である。便宜的に①~⑯の数字を付して、中身に入つていいこう。

①末木文美士「家永三郎—戦後仏教史学の出発点としての否定の論理」。周知の通り、戦後の史学史上で、家永は教科書裁判の主人公として重要な位置を占める。だが①での注目は、もっぱら「日本思想史に於ける否定の論理の発達」(一九四〇年)に向けられる。末木によれば、中世を暗黒とする理解を退け西洋中世哲学を再評価した家永は、それを日本中世に重ね合わせる大胆な挑戦を同書で行い、現世否定の側面を淨土教に見いだそうとした。戒律否定や「人間の罪業の自覚」という、一見現世肯定にも思える親鸞の営為こそが「否定の論理」の究極形であつて、ここに戦後の近代主義的な鎌倉新佛教評価とは全く異なる可能性を備えていた、との評が下される。末木は最後に、「戦前・戦中の思想の持つ豊かなさを読み直すこと」(四五頁)から戦後を照射せよと提言する。思想の豊かさを見極めるには、個々の思想主体が戦中・戦後の現実社会に対しどう認識したかを直視することが必要だが、そのような手続きに、どこからもどちらしさを覚えているようにも映つた。

②桐原健真「服部之総—生得の因縁」と戦後親鸞論の出发点。いわゆる講座派の代表格であるマルキスト・服部は、今では明治維新研究史上の人物と扱われるばかりだが、真宗寺院

に田村芳朗らが絶賛したことや、思想史と文化史とともに見据えた視野の広さを強調するなど、大澤は終始肯定的な伝記に徹している。では一九七五年の紫綬褒章も含めたある意味「順風満帆」に描かれるその軌跡は、戦後日本の何を背負つた姿だったと見るのだろうか。

⑥西村玲「中村元一東方人文主義の日本思想史」。中村は東方研究会を率い比較思想史の構築に取り組んだ碩学として知られるものの、彼が展開した比較思想の方法論と、実証主義的歴史学とが「実質的な連携のないまま乖離を深めて今日に至つてゐる」（一四二頁）という構図は確かにありそうだ。私なども近代化論的な思想史と敬遠しがちである。だが西村によれば、『近世日本における批判的精神の一考察』（四九年）など多数の論考にみえる、近世仏教思想を世界史的な近代思想にあてはめる方法論を、悪しき近代化論とのみ断じてはならない。フランス人東洋学者シルヴァン・レヴィの影響のもと、西洋的ヒューマニズムだけで捉えられぬ人間観を内包する東洋思想を組み込み、思想類型を抽出した中村の貢献を、敗戦後日本に理想を示したものとして、また現代のグローバリズムの中でも再評価すべきである。西村はそう主張してやまない。

⑦菊地大樹「笠原一男—戦後歴史学と総合的宗教史叙述のはざま」。圭室諦成同様に平泉澄を避け辻善之助に私淑し『真宗教団開拓史』（四二年）でデビューして以来、戦後も東大で中世仏教を基軸に日本宗教史学界をリードした笠原。一向一揆から女性と仏教、そして新宗教にもおよぶ幅広い研究がいかに精力的に、日本宗教史研究などを組織し多くの研究者を束ねつ

つ取り組まれたかが描かれる。戦後すぐは農民闘争史的だつた笠原の一貫一揆論が、封建領主としての本願寺教団論へ転じ、「親鸞と東國農民」（五七年）で領主制論を踏まえつつ、思想史的親鸞を語り出すという推移も説得的。「戦後歴史学との葛藤」をへて「軸足はアカデミズム実証主義史学へと移つていく」（一六六頁）という記述や、六〇年代以降の実践的関心、『全體史への意志を「戦後歴史学のゆくえ」と題して評価する点も、（笠原のそれか、菊地のそれかはわからないが）「戦後歴史学」観として重要なに思われた。

⑧岩田真美「森龍吉—仏教近代化論と真宗思想史研究」。森は篤信の門徒家庭出身で、ウエーバーに影響をうけつつ、親鸞や本願寺教団の研究を通じて日本の近代化における真宗の役割を明らかにしようとした社会学学者である。かかる関心・問題設定は、戦後に日本仏教と近代化の研究を志す者のなかで、おそらくかなり多かつたようにも思われるが、岩田は森が一九七〇年頃に從来の研究方法へ疑問を抱き、戦後の親鸞論の定式化に警鐘を鳴らし、領域横断的な親鸞研究、真宗思想史を構想したという試みの跡にも注意を喚起する。私個人は森を、西本願寺教団組織の近代史にこだわった研究者としてしか認識してこなかった。だが①（③と⑦）、さらに⑨（⑪⑬⑯）などとも並べて、戦後日本における親鸞研究というアリーナの広さを、改めて森の足跡からも教えられた。

⑨引野亨輔「柏原祐泉—自律的信仰の系譜をたどって」。中世から近現代までの広いスパンを扱える希有な先人、それも近世・近代をともに本格的に扱ってきた戦後の研究者は、柏原を

### 『宗教研究』91巻3輯（2017年）

において他にない。敗戦後すぐ長期の療養生活を送つた後、論文「近代仏教の思想史的系譜」（五一年）で、柏原は自律的信仰の確立という問題意識を明確に示し、吉田久一とともに明治の仏教史の歩みを探究はじめる。しかしその考察は、あくまで「仏教の本來性」確立あつての「仏教の近代化」という意識を根幹に置いた点で、吉田と一線を画したと引野は注意深く論じる。大谷派寺院出身で大谷大学教授でありながら、親鸞や民衆的信仰への礼賛に終わらず、歴史的非拘束性に目を配り「本來性」の模索と挫折の歴史を禁欲的に叙述した点も評価している（④の圭室の思考法も想起）。なお引野は冒頭の註で、柏原がなぜ歴史学界で知名度が低いのかを明らかにしたいとも宣しているが、その点がやや読み取りづらかった。

⑩碧海寿広「五來重一仏教民俗学と庶民信仰の探究」。学生時代に紀平正美の日本主義的思想に傾倒し、また柳田国男と決定的な出会いを果たした五來は、敗戦後、僧侶や寺院をとりまく人々が身の回りの仏教の歴史や意味を省みるような、新たな実践的な知的探求を構想する。これが彼の代名詞である仏教民俗学であるが、碧海は代表作『高野聖』（六五年）にみられる

歴史観のバランスの悪さも指摘しつつ（二四四頁）、ある学問方法の限界を超えたな模索を行おうと意識するとき、五來の示唆するところは大きいと述べ、スマートな論評を閉じてい

- ⑪繁田真爾「吉田久一—近代仏教史研究の開拓と方法」。近代仏教史の開拓者の一人・吉田はセツルメント活動、沖縄戦、軍の経験をへて、戦後一〇数年ほどの貧乏生活のなかで近代仏教史の実証的研究に没頭、それが記念碑的作品の『日本近代仏教史研究』（五九年）、「日本近代仏教社会史研究」（六四年）として結実する。研究史上は前者が重視されるが、中心課題は後者、つまり資本主義と「慈善」の段階的発展史であった。だが、だからといって仏教の社会的実践・新佛教運動と、信仰・内面の重視・精神主義とを対置し前者を重視したわけではない。むしろ、同書の補論で描いた、無我愛運動へ踏み込むもそこを去つたマルクス主義経済学者・河上肇の姿、つまり社会と内面との激しい葛藤にこそ、吉田の追究しようとした問題があつたのだと、繁田は鋭く喝破する。
- ⑫前川健一「石田瑞齋—日本仏教研究における戒律への視角」。精神性ないし在家の信仰重視の日本仏教こそが大乘仏教の真の姿とみる日本仏教学の基本姿勢は戦後も続き、戒律へ関心を寄せる研究者は今も少ない。だが黒田俊雄の顕密体制論以論じた仏教学者であり、同時に戒律研究もリードした（従つてこの弊も体現する）数少ない専門家であつた。戦後の混乱とは修行目標たる戒とを混同してきた弊も見えてきた、と前川は指摘する。石田は真宗寺院出身だが在家で通し、淨土教や親鸞も論じた仏教学者であり、同時に戒律研究もリードした（従つてこの弊も体現する）数少ない専門家であつた。戦後の混乱とは関わりなく、中村元らに導かれ日本の社会福祉事業の跡づけを志したという石田は、出家・在家の区別否定に仏教の究極をみる視座を堅持し、行基を起点に「日本仏教における戒律の研

究』（六三年）をまとめた。前川は同書の内容や反響を丁寧に紹介しつつ、現象面の解明にとどまり構造的把握に至らなかつた石田の戒律研究の未完成を、近代日本の仏教理解の浅さを象徴するものと手厳しい評する。やや論難が過ぎるかとも感じる反面、親鸞や真宗教団へ関心が集中しすぎた戦後の研究状況への（あるいは本書全体の構成への？）切実な批判としても読めた。

⑬近藤俊太郎「二葉憲香—仏教の立場に立つ歴史学」。戦前

は龍谷大学で学び、戦後はその母校で教鞭をとり学長にもなった仏教史家。古代仏教思想から現代の神社問題にまで及ぶ「二葉仏教史学」の根幹もまた、親鸞論にあると近藤は論定する。

敗戦を機に戦時教学や皇国史觀の支配的影響下からの脱却と研究の本格化を進めた二葉にとり、仏教史の把握には研究主体自身の仏教理解こそが決定的であった。二葉自身は、服部之総の経済構造規定的な宗教・親鸞理解ではなく超歴史的契機を重視し、「戦後歴史学」のもつ國家権力と人民の対立構図を受容して後者に仏教の本質的把握の伝統をくみ取り、なおかつ後者が前者を支えるという人間観を批判的に探求した。この一貫した方法意識が親鸞論に凝縮されており、後年の神社問題や家永教科書裁判への発言・闇号もまたその強い顕れであったとする。

二葉の峻厳な学的態度が終始強調された感もあるが、学術論文には表れなかつた二葉の黒田俊雄批判にまで光を当てるなど、孫弟子である近藤ならではの苦闘のあとが窺えた。

⑭花野充道「相村芳朗—思想史学と本覚思想研究」。戦前の東京帝大印哲学科で講じられた島地大等、宇井伯寿の本覚門的

『宗教研究』91巻3輯（2017年）

り角を迎える七〇年代において、歴史の進歩という概念を捨て新たな探究へ出た網野善彦に比し、人間の理性や社会の進化を信じるマルクス主義と「戦後歴史学」の再生を志向した黒田は、親鸞論を深め得ず逝つた。

以上、駆け足で一五本の内容につき概要を述べてきた。略年譜を付した④をはじめ、各章は一人の生涯を丁寧に概観してくれる。また多くがその主著の分析と、そこに至る学問的軌跡を説得的に追つていて、私のごとき浅学には教えられることがばかりだった。相当なエネルギーを注いで書かれた労作や④⑦⑨では関係者の聞き取りも行つたことが明示されている、初の専論となるであろう章も含まれ、学術的な意義も小さくない。

また、ディシプリンや専門的に扱う時代も異にする執筆者一五名のうち、①③④⑪⑮が一九四九～五三年生まれの仏教史・思想史研究の大家、②⑤⑥⑦⑨⑫が六八～七六年生まれの中堅どころ、⑧⑩⑪⑯が八〇・八一年生まれの近代仏教史研究のグループ、である。それぞれの世代がそれぞれの角度から一つの書籍の中で挑んでいく、そのこと自体がますます称賛されるべきことである。そこには、八〇年生まれの編者が世代を超えて研究者のネットワークを力強く築いていることも窺えるだろう。

本書の章の順番は、①がもっぱら戦前を扱い、⑮が最も若い生まれ（一九二六年）なのを除けば、活躍した時代順も若干は意識されたのだろうが、だいたい並列的である。どこから読んでも、誰と誰を合わせ読んでも構わないというメッセージだろ

書評と紹介

『宗教研究』91巻3輯（2017年）

思考Ⅱ日本仏教論を継承し、彼らの後任として天台本覚思想史研究の礎を築いた田村芳朗。本章の前半では、主著『鎌倉新仏教思想の研究』（六五年）などを対象に、本覚思想研究史にその学説が位置づけられる。松本忠朗や末木文美士、そして花野貢と、田村そして花野自らが採る思想史学の方法との相違に言及した箇所だろう。没交渉と対話困難の苦い経験を踏まえ、各教団において信仰と学問の独立という問題を真剣に議論すべきだと論じる花野の提起は、教団に限つた話では決してないようと思われる。

⑮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」。「さまざまに真宗門徒」の家に生まれ、マルクス主義史学への深い信頼に基づき中世の社会構造を探求しつつ、親鸞を終生突き放すことがなかつた黒田。彼の「顯密体制論」もまた、親鸞の価値の再発見を目指したものだったと佐藤は言う。石母田正の領主制理論の枠内（と家永・服部の影響）で中世的宗教としての親鸞を捉えた五〇年代前半、支配される人民にとっての中世国家のありようを探る「権門体制論」提唱の六〇年代、その国家像を踏まえつて中世仏教そのものの内在的分析を行なう、「正統」「異端」の見取り図を示した『日本中世の国家と宗教』（七五年）と「顯密体制論」の七〇年代。戦後社会の曲が

う。折々述べたように、ある章の主人公が別の章でも言及されることは多く、直接・間接の関係性を探りながら読む楽しみもある。

個々には注文をつける余地はまだ大小あるが、紹介文の中で若干は触れたので控える。本書全体に関して一つだけコメントを付け足して、燕雑な評を終えたい。編者曰く、「これら十五人の「先人」たちを「戦後歴史学」という言葉をもつて総称している」という。そして彼らは戦後の学知の「常識」を作つてきたが、「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」には、その常識を疑う必要がある、とも述べる（一〇〇頁）。ただやはり、この「戦後歴史学」という語はこれまで繰り返し議論されてもきだし、ある程度志向（ないし思い入れ）を伴う限定的なタームではないだろうか（⑦で笠原は「戦後歴史学」と葛藤した、とされる）。あえて中村元や古田紹欽を「戦後歴史学」と括ることのメリットも考えてみたのも確かである。もちろんそれ自身、戦後の日本仏教史研究者の幅の広さを窺い知るうえで重要なだけれど、それをも含んだ学知の構造全体を問い合わせるために使う言葉であるならば、せめて執筆者間に、その用法についてコンセンサスがあつてよかつたのではないか。あるいはこう問うてもよい。なぜ「戦後宗教」「戦後仏教学」「戦後思想史学」でなく「戦後歴史学」でなくてはならないのか、と。この点、もう少し説明があれば、各章のつながりやまとまりについて、より理解が深まつたよう

な役割を担う琉球弧の祭祀が、ヤマトの祭祀と異なる側面を持ち得たのはなぜか。この点の吟味は重要な点だと思われる。<sup>(3)</sup>

また、内容的に本書は一般向けではないと思われるものの学術書の体裁をとつてない点が、やや不親切ではないかと思われる。参考文献にある本を精読した上で議論であることは理解できるが、現代語訳された引用箇所とそうでない箇所があるため、今日の専門分化が進んだ研究者にとって、出典にあたるうとする際に不便が生じると思われるからである。そのほか、参考文献に新しい研究動向があまり反映されていない点に、不満な印象をもつ読者もいることだろう。

とはいっても、副題にある「逆襲」という穏やかならぬ表現にあらうように、日本宗教における普遍性とは何かを考察する上で、自然宗教とのせめぎ合いを抜きに語ることはできない。本書はその点で、敗戦後から積み残された課題を再考し、問題を提起したといえるだろう。

たとえば、原武史氏が三笠宮崇仁親王との対談で明らかにしたように、「國家神道の一角を形成していた皇室神道が戦後も解体していかつたどころか、全く無傷のままだった」という問題がある。一九四五年以降も宮中祭祀が変化せずにいるという点を、日本宗教の研究者がどうとらえるか、まさに各自の思想的・政治的立場が試されるところである。

なお偶然ではあるが、本書とほぼ同時期に、宗教学・社会学・法医学の研究者やジャーナリストらによる論集『徹底検証日本の右傾化』(塙田穂高編、筑摩書房)、キリスト教史の立場から『現人神から大衆天皇制へ——昭和の国体とキリスト教』

(吉野明子・伊藤彌彦・石井摩耶子編、刀水書房)が出版されている。近現代日本における宗教と政治をめぐる諸問題を考察する研究者にとって、大きな刺激となるのではないかと思われる。

## 注

- (1) 丸山真男『文明論之概略』を読む 上、岩波書店、一九八六年、iii—iv頁。なお服部が『親鸞ノート』で描いた親鸞像は、マルクス主義者としてだけでなく服部自身の親鸞思想への強い関心が生みだしたといえることもできるだろう。

- (2) 和辻哲郎『日本精神史研究』岩波書店、一九九二年。  
(3) 比嘉康雄『神々の古層』一一一、二ライ社、一九九〇—一九九三年。

- (4) 原武史『三笠宮との対談』(『図書』二〇一七年七月号)、一八頁。

「ここ数年、再度、活況を呈しつつある」とされる、清沢満之研究の新たな流れに掉さず論文集が刊行された。

日本における「近代的信仰」の確立者として、清沢満之とその「精神主義」はこれまで高く評価されてきた。一八九三年にシカゴで開催された万国宗教会議において、英文で発表された清沢の『宗教哲学骸骨』は、早くから近代日本における宗教哲学の精華として広く認知されてきた。清沢満之という宗教家・思想家の嘗みが、何度もくり返して再評価されたり、再検証されたりしてきたという事実自体が、清沢という人物と彼の思想の価値を体現しているといつても過言ではない。

なかでも、ここ数年の清沢研究の再燃は、本書の編者の一人である山本伸裕の刺激的な論考が、火付け役になつたことは間違いない。残念ながら本書には、山本自身の論文は掲載されていないが、この論文集に収められたすべての論考は、随所に山本の提起する「精神主義は誰の思想か?」という問いへの応答を散りばめながら、清沢満之の思想や活動をめぐる多彩な議論を積み重ねている。見方を変えれば、このことが清沢満之研究

卷頭に編著による各論文の解説があるので、屋上屋を架すことになるが、評者なりの読後感をまとめてみたい。

近年の清沢研究を総括する内容になつてゐる。山本の提起する「精神主義は誰の思想か?」という問い合わせへの応答は、もちろん前面に出されているが、末木の議論はおもに、今村仁司の清沢研究が提起した「語りえないものを語る」、あるいは「学問の否定を學問的に語る」清沢の宗教思想のなかに、近代を超えていた思想の可能性を問うことに向けてゐる。評者も運動としての精神主義の研究のなかで、しばしば強調される「近代」の呪縛から、清沢満之の信仰信念の評価を解き放ちたい、と考へている一人であり、この論考には多くの示唆を受けた。

「清沢の思想」を取り上げる第1部の冒頭には、氣多雅子による清沢の「宗教哲学・骸骨」（一八九二年）と「他力門哲学・骸骨試稿」（一八九五年）を読解する論文が掲載されている。この「自力門」と「他力門」の概念をもとに、二つのテキストを丁寧に読み解く論考は、極めて明解であつてよどみがない。ところに、「骸骨」から「試稿」への移行に見られる「原型的な宗教哲学の他力門・哲学への転回」は、当時の日本の状況のなかで形成された、新しい日本の宗教哲学の文脈であるという指摘は興味深い。清沢の示した「萌芽的ではあるが、西田とも西谷とともに

長谷川徹は、清沢満之と夏目漱石を橋円の焦点として、正岡子規を含む人々の交渉や事績を年譜的に辿ることによって、彼らの思想的な交点を考察している。同時代人である彼らに直接、間接の関係・交渉があったことは、ある意味想定内というべきだろう。しかし、事績を年譜のかたちで整理することによって、新たな研究の見取り図を示したことは重要である。今後は、より広い範囲で同時代の「トポス（場所）」を捉えていくつもりたい。

福島栄寿の論文は、清沢満之という思想家のイメージの創出について、死後の清沢が浩々洞の同人たちによつて生命を吹き込まれていく過程に着目しながら考査している。「精神界」に掲載される清沢満之の筆名は、いつしか「故清沢満之」から「清沢満之」となり、コロタイプ印刷された半身の肖像画が広く頒布されるようになる。各地で肖像画をもとに清沢満之を偲ぶ会が催され、「我信念」が読誦されるようになるなかで、「我信念」に表白された信念は、「歎異抄」の親鸞の信念と同じものとして語られるようになつていく。さらには、清沢満之の「略伝」が語られるなかで、ある程度定式化された清沢満之像が宗門内に定着していく。こうしたイメージの創出過程が、事実の集積として列記されている。やはり、弟子たちの創出した清沢満之像を抜きにしては、「精神主義」について語ることは不可能なのであろうか。

九二八年）をめぐる「知の政治」、この「異安心」事件の背後にある「制度の政治」、さらには同時代の共産党事件と関わる「国家の政治」の影響を説き明かしながら考察していく。宗派の上下関係に拘束された注釈の伝統の権威に対して、個人の経験にもとづく研究の権威を強調した金子の思想（あるいは、清沢教学の系譜）は、法主の権威に対抗する代議政治の権威、さらには国家の権威に対抗する労働者階級や自由討究の主唱者たちの権威に結びつけられていく。著者が指摘するような「多層的的な政治闘争」を抜きにしては、金子の「異安心」事件や戦後日本の清沢教学の主流化について議論することはできないだろう。これもまた、今後のさらなる研究の深化を期待したい研究テーマである。

また、終章には長年にわたって清沢満之研究に従事してきた安富信哉による、従来の清沢研究をふり返り、さらには自らの研究を顧みて、今後の清沢満之研究の可能性について提言する論考が掲載されている。しばしば「近代的信仰の確立者」として評価される清沢満之の思想は、「ポスト・モダン」と言わされる時代に、人々を教導する可能性を持つていいのだろうか。これから先の清沢教学の繼承者たちが、その答えを示してくれることを評者も期待したい。

書評と紹介

清沢満之像を抜きにしては、「精神主義」について語ることは不可能なのであろうか。

卷末には、編者による清沢満之の評伝と名和達宣による関連論文、人物紹介が付されており、これから清沢満之や精神主義の研究に従事する人々への便宜がはかられている。

編者である碧海・山本の論文が掲載されていないのは残念だが、現在の清沢満之と精神主義研究の主要な論点を知り、これ

違う宗教哲学の「一つの方向性」は、今後の清沢研究者が取り組むべき大きな研究課題の一つになるだろう。

第三部では、清沢満之の思想の意義について、同時代の思想家野靖二の論文では、清沢満之の「信」をめぐる議論を「将来之宗教」が論じられた、二〇世紀はじめの日本の宗教言説のなかに位置づけ、明治中期の仏教改良運動以来の系譜のもとで、清沢の実存的な「信」の成立過程が検証されている。清沢のより抽象化・純化された、精神的な信仰と信仰に合理性を求める明治中期の言説との関連性については、多彩な進化論の受容や比較宗教学の導入なども意識しながら、今後さらに考察を深めていく必要があるだろう。

からの清沢満之研究の課題について考えるうえで、極めて有益

で刺激的な研究入門書であることは間違いない。個々の論文が

提起している研究課題について、さらなる議論が深められてい

くことを期待したい。

とくに、清沢満之の宗教思想の原点に立ち返り、近代主義や

近代的信仰論を乗り越えていく可能性を探る研究は、編者の山

本が指摘するようなテキストクリティーカを踏まえたうえで、

さらに議論を深めていく必要があるだろう。現在の清沢教学の

継承者たちは、清沢満之の信仰論を踏まえたうえで、どのように宗祖の信仰に向き合っているのだろうか。彼らと清沢満之の真摯な格闘の果てに、現代人の魂を震わせるような信仰論が生まれてきて欲しいものである。

また、本書の第Ⅱ部で議論されている「精神主義」の信仰運動としての側面についても、これからさらなる研究の深化を期待したい。「精神主義」を清沢満之の思想と見なすのか、あるいは弟子たちの創出した清沢像に支えられた信仰運動と考えるのか。どちらの見方を探るかで、「精神主義は誰の思想か?」という問い合わせへの答えも変わってくるだろう。評者自身は、多くの人々を魅了して感化した、精神主義の信仰運動としての側面に注目しているが、さまざまな視座から多彩な議論を交わしたうえで、現在の問い合わせを見いだしてもらいたいものである。熱議を重ねることなしに簡単に答えを出すことは、ジェフ・シュローダーの論文が指摘するような、思想の政治性と歴史性を軽視することになるだろう。

本書を起点として、清沢研究の「活況」がさらに広がること

から、清沢満之研究の課題について考えるうえで、極めて有益で刺激的な研究入門書であることは間違いない。個々の論文が提起している研究課題について、さらなる議論が深められいくことを期待したい。

とくに、清沢満之の宗教思想の原点に立ち返り、近代主義や近代的信仰論を乗り越えていく可能性を探る研究は、編者の山本が指摘するようなテキストクリティーカを踏まえたうえで、さらに議論を深めていく必要があるだろう。現在の清沢教学の継承者たちは、清沢満之の信仰論を踏まえたうえで、どのように宗祖の信仰に向き合っているのだろうか。彼らと清沢満之の真摯な格闘の果てに、現代人の魂を震わせるような信仰論が生まれてきて欲しいものである。

また、本書の第Ⅱ部で議論されている「精神主義」の信仰運動としての側面についても、これからさらなる研究の深化を期待したい。「精神主義」を清沢満之の思想と見なすのか、あるいは弟子たちの創出した清沢像に支えられた信仰運動と考えるのか。どちらの見方を探るかで、「精神主義は誰の思想か?」という問い合わせへの答えも変わってくるだろう。評者自身は、多くの人々を魅了して感化した、精神主義の信仰運動としての側面に注目しているが、さまざまな視座から多彩な議論を交わしたうえで、現在の問い合わせを見いだしてもらいたいものである。熱議を重ねることなしに簡単に答えを出すことは、ジェフ・シュローダーの論文が指摘するような、思想の政治性と歴史性を軽視することになるだろう。

本書を起点として、清沢研究の「活況」がさらに広がること

を期待したい。

柴田真希都著

## 『明治知識人としての内村鑑三——その批判精神と普遍主義の展開——』

みすず書房 二〇一六年九月刊  
A5判 viii+四九九頁 七五〇円+税

岩野祐介

本書は、二〇一六年に刊行された、著者柴田真希都による、単著として一冊目となるものである。  
まず、本書の目次を以下に示しておきたい。ただし、紙幅の制限もあるため、章名・節名までとし、項名は記さない」ととする。

序論 近代知識人論の問題意識から見た内村鑑三

### 第一節 研究の視座

——新たな方法的視点からの内村研究に向けて

### 第二節 導入——内村鑑三をめぐる基礎的見解

第一章 現状に対する異議申し立て

### 第一節 批評家としての活動とその影響

岩野祐介

においては、内村鑑三といえば無教会主義キリスト教の創始者という認識が一般的ではないかと思われる。しかし本書で描かれるのは、「独立」「自由」という「普遍的」価値観を擁護する「批評家」であり、本人もそれら価値観を表現するため言論により活動した「近代知識人」としての内村鑑三なのである。

「世界市民」でありまた「愛国者」である内村は、偏狭な自國中心（流行の表現でいえば自国ファーストであろうか）的「愛国心」を批判し、政治を利用せず、また政治により利用されまいとするところから「反政治的」であつて、大衆を数の力として見るのでなく、個々が一人ひとり自覚的に関わる政体としての「共和主義」を支持するのである。

現在、「知識人」ということばが用いられる際には、机上の空論・書齋の理論を展開するにとどまり、現実を理解していない、といったニュアンスがあるようにも思われる。しかし著者は、その現実との距離感こそ重要なことを指摘している。

表者である、との記述が本書にある（三八三頁）とおり、内村は彼の語りかけを通して、心ある読者一人ひとりが自由・独立・自覚的な世界市民となることを理想としていた。現実の制约はときに人間を自由・独立から遠ざける。それならば、その現実は本当に変えられないものなのか、何によつてもたらされている現実なのか、ということを考え、行動する個人が一人でも増えることを、内村は期待していたのである。

第一節 近代日本における「普遍主義者」  
第二節 「特定領域の知識人」かつ「普遍的知識人」として  
考案と結論

若干長くなつたがこの目次を引用したのは、ここにあらわれる用語に、本書の特徴がよく表れているからである。第一に、本書は「知識人」（intellectual）、とくに「近代知識人」として内村鑑三を捉えるものである。日本宗教学会の会員諸氏

（651）

（130）