

芹口真結子著
『近世仏教の教説と教化』

小林 准 士

本書は日本近世における東本願寺末の浄土真宗の僧侶や門徒間に起こった教学上の論争や異安心事件(真宗における異端摘発事件)、同宗派における教化の統制の有り様と書物による教えの流布といった事象を取り扱うことで、近世後期の宗教史について論究した若手研究者による単著で

ある。本書の構成は左記の通りである。

序章 近世宗教史研究の成果と課題

第一部 教学論争と教学統制

第一章 羽州公厳の事件と教学統制

第二章 教学論争と藩権力——尾張五僧の事件を事例に——

第三章 教学論争と民衆教化——加賀安心争論を事例に——

第二部 教化の担い手と取り締まり

第四章 教化をめぐる取り締まりの構造と展開

第五章 〈俗人〉の教化と真宗教団

第三部 文字化された教え

第六章 近世の講録流通

第七章 問答体講録について

終章 成果と課題

このように本書は三部構成となっている。第一部では三件の東本願寺末の浄土真宗教団における異安心事件あるいは教学論争が取り扱われ、第二部では加賀藩領における教化の取り締まりと(第四章)、秋田藩領で清次郎という俗人が行った教化をめぐる紛争事例(第五章)の分析がなされて

いる。そして第三部では、東本願寺末寺僧侶の修学機関であり教学の統制機関でもあった学寮の講師深励の教えを記録した講録の流通の有り様について検討が加えられている。このうち第一部で取り扱われている教学論争は、享和二年(一八〇二)に生じた出羽国酒田浄福寺住職公厳の教えが本山学寮で異安心と判定された事件(第一章)、尾張国において五人の真宗僧侶らの説いた教えが紆余曲折のうえ文化八年(一八一二)に「不正之勸方」と判定され、途中まで取り捌きに当たった学寮講師深励も本山により処分されることになった事件(第二章)、文政五年(一八二二)以降に加賀藩領で起こった僧侶が教義をめぐる「タスケ方」と「タノミ方」に分かれて対立した事件(第三章)の三件である。

ところで近世には本書が研究対象としている東本願寺教団においても、これら三件以外に教学論争、異安心事件は数多く起こっていたのであるが、なぜ本書でこれらの事例が検討の対象として選ばれたのかと言えば、三例いずれも一八世紀末から一九世紀初めにかけて学寮の長である講師をつとめた深励という学僧が関わった事件だからであろう。このように本書の影の主役は深励であり、加賀藩における教化の取り締まりを主に取り扱った第四章以外は多少少なからぬ深励の事跡と関係した章となっている。また重

要な脇役が出羽国酒田の公蔵という僧侶であり、本書の第一章で詳しく述べられている通り、彼は当時の教団において正統な学説から逸脱した教えを説いて学寮講師の深励らによる審問を受け、のちに深励の門下となった人物である。この公蔵の事件に関係する章としては、第一章、第五章、第六章が該当し、これらの章は公蔵の事例をもとに深励の活動についても検討する内容となっている。

つまり本書は真宗の教学とそれを担う学僧の活動に対して歴史学の立場から接近した研究となっている。真宗教学については宗門の立場による教学史的研究がかつては盛んに行われていたわけであるが、歴史学における従来の研究は、民衆史の立場などから秘事法門、御蔵門徒などの地下信仰を取り上げたものが多かった。また一八世紀末から一九世紀初めにかけて西本願寺教団で起こった三業惑乱と呼ばれる教学論争、異安心事件を取り扱った諸研究においても教学の内容にまでは検討が及ばない研究が多い中、本書は教学論争自体を真正面から取り上げた意欲的な試みであると言える。

また本書のもう一つの特徴は、教学論争の展開や民衆教化と、近世後期における書物の普及との関わりについて焦点を合わせた研究を行ったことである。すなわち教学にもとづく教化と信者(真宗門徒)の信仰との関わりなどについて

て、書物の流布状況に即して分析がなされており、第三章と第五章以降の各章で取り扱われている。特に第六章では、第一章で検討されている公蔵の異義を学寮講師が裁いた際の記録(講録)が写本として流布し、僧侶だけでなく門徒にも読まれたことが明らかにされており、版本はもちろん写本の流通によっても、教学の理解を前提とした教化を行うようになる僧侶の増加に連れて、書物による学びを前提として教化を受ける門徒が増加していったことを、書物流布の広範な調査によって跡づけている。

さらに第三章で取り扱われた加賀における事例に即しては、俗人である門徒たちが本山から遣わされた使僧の教諭に対し、浄土宗西山派と真宗教義の違いに関する理解を踏まえた教説の解釈を示して異議を唱えた点などにそうした事態が表れていることや、教団内の学派間の対立に僧侶のみならず門徒も深く関与する状況を生み出していたことにも論及がなされている。

そもそも近世には宗教者身分と俗人の身分を分離するという原則が政治権力と教団との間で共有されており、仏教に即していえば、儀礼の執行や教えを説くなどの職分は専ら僧侶がつとめ俗人は宗教活動の客体であることが建て前であった。しかし実情は宗派によって異なっており、日蓮宗や真宗のように在家信者の信仰の内実が教義の核に存す

る宗派の場合にはこの原則を厳密に適用することは馴染まなかった。特に肉食妻帯が許された真宗僧侶の場合、その役割は教えの媒介者であるに過ぎず、成仏できるかどうかは信仰次第という点で僧侶の地位に差別はなかった上に、俗人であっても「自信教人信」という教えにもとづいて信仰を通じて未信者に対し感化を及ぼすことが期待されていたので猶更であった。

本書において著者は、そのような浄土真宗の特徴を踏まえつつ、俗人を単なる教えの客体として位置づける僧俗分離の原則から逸脱する事態が、学僧による教学を踏まえた教化が盛んとなる近世後期に拡大していたことを各地の事例によって明らかにしている。このことは門徒たちの信仰の獲得をめぐる競合関係が、頻発する教学論争の背景にあることを示唆するものでもあろう。教学論争を単なる僧侶間の些末な論点をめぐる紛争と捉えるのではなく、一般信者も巻き込んだ社会的事件として取り扱う視座を提起したことは本書の大きな功績である。

そして本書のもう一つの主題は政治権力と教団との関係の問題であり、この点に関しては第二章、第三章、第四章で扱われている。

尾張国の五人の僧侶が説いた教えが本山で裁かれた事件を扱った第二章では、学寮における判定では「異様成勸方」

ではあるけれども不正義(異義)ではないとされていたにもかかわらず、尾張藩が事件を受けて諸宗の触頭に渡した書付に「不正義」という文言が遣われたために、本山側もそれに合わせて「不正之勸方」と判定しなおさざるを得なくなった経緯が明らかにされている。

また加賀藩による教化の取り締まりについて検討を行った第四章では、同藩によって夜の法談がたびたび禁止されたこと、他所から僧を招いての法談は触頭寺院に届け出のうえ許可される仕組みが執られたが、やがて藩寺社奉行の許可が必要になるなど、藩による規制が段階的に強化されていったことが明らかにされている。

これらの事例の検討によって、近世においては教学統制や教化の取り締まりが原則として教団の自治に任されていたものの、学寮と堂僧(本山の儀礼に謹仕するとともに使僧や御坊の輪番を務めた)の対立など教団内の矛盾や、本山や触頭寺院による未寺僧侶に対する統制の限界といった事情により、政治権力による介入を招く側面のあったことが浮き彫りにされた。政治権力と教団との関係を考察するにあたっては、政治権力の政策意図だけでなく、教団内の権力構造について分析する必要があることを、本書の成果は示唆しているといえよう。

さて、ここまでは本書の概要とその特徴及び成果として

認められる点について述べてきた。以下では問題と思われる点や課題について指摘しておきたい。

まず論究が不十分であると思われる点は、東本願寺学寮が教学統制の役割を果たすようになるのが明和期(一七六四—一七七二)以降で、学寮講師の權威が浮上していくのも一八世紀末以降であることが武田統一「真宗教学史」(平楽寺書店、一九四四年)を踏まえて終章で述べられているにもかかわらず、そのことと本書で取り上げられている教学論争の展開との関連性が不明瞭であることである。

また、加賀の安心争論(第三章)の中で尾張五僧の事件(第二章)が意識されていた点には多少触れられているものの、それぞれの教学論争、異安心事件は個別的に分析されるのみで一連の過程としては捉えられておらず、したがって各事例の歴史的位置付けもなされていない。

そしてこうした傾向は個々の事例分析の仕方にも表れている。すなわち公嚴の教説(第一章)や尾張五僧の教説(第二章)について正統教学に照らして異義の要素のあることが指摘されるに留まっただけで、かつての教学史的叙述と大差ないように見受けられる。しかし、教学統制の担い手が堂僧から学寮講師らに次第に移っていくという武田統一が示した図式を、教学史的見地の外に立つて読み直すならば、次々に生起する教学論争や異安心事件を通じて、むしろ

る学寮を拠点とした正統教学自体が構築されていくと見たほうがよいのではないか(こうした観点は松金直美「近世真宗東派における仏教知の展開」『真宗文化』二二号、二〇一三年でも提起されている)。換言すれば、学寮で講究された教学によって教団の教えを統一しようとする過程において、かえって紛争が惹起されていたと考えたほうが歴史過程を理解しやすくなると思われる。そうであるならば、三業帰命説にもとづいて教学の理解を統一しようとして三業惑乱という大規模な紛争を招いた西本願寺教団と、本書で取り扱われている東本願寺教団との比較も容易になるはずである。

さらに本書の影の主役というべき深励が取り上げられたほとんどの事例に関与しているにもかかわらず、彼の次に講師を務めた宣明の教学との比較が若干ある以外は(第三章)、深励の教学思想に対する分析や歴史的位置付けが図られていないことも気になる点である。

第一章で取り上げられている公嚴に見られるように、明和期以前には僧侶が教学を必ずしも学寮で学んでいたわけではないこともあって、僧侶たちは各地に向かい真宗教学を学んだほか、諸宗派の教学や儒学などの諸学問を修めることは珍しくなかったと思われる(佐々木求巳「近代之儒僧 公嚴師の生涯と教学」立命館出版部、一九三六年)。

また各地に使僧として赴いたり御坊の輪番を務めたりして教化に当たっていた堂僧らが学寮の講師らとは異なる由来をもつ教学を奉じていたらしいことも指摘されている(藤原智「真宗教学史の転軸点——相伝教学批判たる香月院深励の還相回向論——」『近現代「教行信証」研究検証プロジェクト研究紀要』二号、二〇一九年)。

こうした中、本山においても各地においても多様な教学的理解が併存している状況を、僧侶の修学機関として本格的に機能しはじめた学寮が統一していくに当たって重要な役割を果たしたのが深励らであったと考えられる。彼ら講師の教学は、同時期に進展した真宗聖教(正典)の認定や(引野亨輔「近世宗教世界における普遍と特殊——真宗信仰を素材として」法蔵館、二〇〇七年)、他宗派との違いの明確化、特に浄土宗の鎮西義や西山義との差別化という作業を伴っていたことは、彼らによる異安心に対する教誡を読んでいけば容易に読み取れるからである(『続真宗体系』第十八巻、国書刊行会、一九七七年、初版一九三九年)。とすれば、特定の教説を異義・異安心と判定する基準を設定していった彼らの作業それ自体に正統教学の構築過程を読み取ること、すなわち継起する教学論争、異安心事件を通じてどのようにして深励の教学が学寮として本山の正統教学として定着していくのかを分析の俎上に乗せる

ことが必要なのではないだろうか。

こうした観点から本書の分析内容で気になった点は第二章で取り上げられている尾張の五僧の教えに対する見解である。著者は五僧に対する御札(間違いの指摘)から「たのんでも信じても助からない」という表現があることを以て、このように機(衆生側の計らい)を強く払いのけたことは無帰命安心や地獄秘事に通じるとして異安心要素が見出せるとする。確かに五僧に対する御教誡で問題にされているのは、「たのむものを御助けといふこと」を隠して「たのむを嫌ふ様になる」勧め方が「法体募りの異安心」を招きかねない点であり(『続真宗体系』第十八巻、二六二頁)、尾張藩への本山による説明(本書第二章史料五)でもこの点に関わる「此機之なりの御助にたんのうする」という言葉が特に問題にされている。

しかしそもそも機を強く払いのける表現は三業帰命説や意業募りを批判するためであるという、五僧側の弁明はその通りの文脈であれば成り立たないものではないので、審問記録だけから五僧の思想について判断するのは慎重にしたほうがよいであろう。尤も深励から五僧の師である靈曜に宛てた書翰には、五僧らの説き方について「貴師(靈曜)へ者かくし浄土寺どののすゝめぶりの様子事二いたし候二ハちがひなしと相聞へ候」とあるので(文化六年八月十日

付、小串侍『東本願寺講者書翰集』法藏館、一九七七年、五僧の教説は深励の弟子である靈曜の教え通りでなかった可能性は高い。

とはいえ、この事件の結末においては靈曜も処分されるに至った点を考慮に入れるならば、靈曜の教説についても検討し、五僧の勧め方との関わりについて探るべきであつたと思われる。なぜならこの時期の深励らの教学においては、二種深心(悪人との自覚と救う法に対する信心)と一念帰命を一体かつ同時に生起するものとし、帰命ノタノムは至心・信樂・欲生の三心を一つにしたものとする理解が示される一方(『江州願成寺御教誡』前掲『続真宗体系』第十八卷、四二頁)、靈曜が「何時初メテ助ケ給ヘト思ヒ始メタヤラ其時ノ覚エハナイ也」(『改悔文講義』『真宗大系』第三十五卷、国書刊行会、一九七四年、七五頁)と説くように、阿弥陀如来をタノム一念のうちに含まれるとされている欲生心(助ケ給ヘ)との思いは、弥陀の呼びかけに応じ帰順することによって自ずから生じる念に過ぎない(意識的に起すものではない)とされるからである。こうした説き方が、『たのむ一念にお助け』と思うことも一念に入るが、強いていう必要はないとする(本書一一頁)、加賀の安心争論におけるタスケ方(深励門下が多数を占める)の主張に親近していることは明らかであろう。

したがって講師が深励から宣明に交代するにいたる尾張五僧の事件の顛末から推察するに、第三章における加賀の安心争論におけるのと同様の対立構図がすでに同事件に存していた可能性が高い。すなわち、二種深心と一念帰命だけでなく、三心、(欲生心と関わる)願作仏心、決定心、歡喜や報謝の念などを一体的にとらえ、それらの念のあいだに時間的な先後関係を想定しない教学が浸透する中で、法体募り系統の異義に対処するためにタノム一念に含まれる願求心を重視した教化を行うか、三業帰命説を含む意業募り系統の異義に対処するために欲生心を阿弥陀如来への帰依信順のあくまで結果として説くかという、「正統」教学内の路線対立が起こり、尾張五僧の事件、加賀の安心争論などが継起していったのではないかと評者は考える。

このような仮説が成り立つかどうかについては今後の検証が必要であるが、いずれにせよ我々が課題とすべきなのは、大桑斉が試みたような近世真宗における異義・異安心を全体的に捉える構図の提起(『近世真宗異義の歴史的性』橋本博士退官記念『仏教研究論集』清文堂、一九七五年)を批判的に継承した上で、教学の正統性の条件や、個々の教学論争あるいは異安心事件などを分析し、それらを位置づけつつ全体像を描く作業であろう。そして本書で取り扱われている事例がすべて近世後期のものであること

を踏まえるならば、当該期における宗教史の動向全体との関連においてそうした作業を進めることも今後求められよう。尤もそうした課題は著者だけではなく評者にとつてのものであることを付言し、この評を終えることにしたい。

(二〇一九年六月刊、法藏館、二九六頁、三五〇〇円+税)

繁田真爾著

『「悪」と統治の日本近代

——道徳・宗教・監獄教誨——

福島 栄寿

一、はじめに

本書は、近代日本史像の全体を、仏教を視点とした思想史の方法論から解き明かそうとした意欲的な労作である。昨今、近代仏教史研究では、詳細で実証的かつ実態解明的な研究成果が蓄積されてきている。その中において、本書は思想史をアプローチ手法とする本格的な近代仏教史研究を目指した試みであり、研究史的にも重要な位置を占めると言つてよい。

本書の課題は、「教育勅語」に代表される国民道徳の形成＝創出過程と監獄を中心とする刑罰システムに着目し、近代日本（本書では「ほぼ明治時代全体」が設定されている）の統治権力の形成とその内実と特徴を、国民道徳（イデオロギー）や刑罰システム（実践）の歴史を通して検討することである（五頁）。加えて、統治権力の統治対象の主体側、具体的には「悪」として表象される逸脱者に光を当て

る。かかる本書の課題設定は、著者曰く「清沢満之という、明治期に生きた一人の仏教思想家についての研究から導かれたものにほかならない」（五頁）と。清沢の「精神主義」は、当時の国民道徳とは異質で、それと対抗的な主体形成の実践であり、彼は「悪」を懲戒の対象ではなく、人間の現実態の一部として共感的にみつめたという（五～六頁）。著者は、この「清沢の眼」を「近代的統治」をめぐる複雑な葛藤や動態に接近しうるまなざしとして、いわば「方法としての清沢満之」（五頁）という立場から「近代日本の統治・主体形成・イデオロギーの動態を」「全体として描き出」（七頁）そうとするのである。

二、本書の問題意識と射程、研究方法論、論理構成

——序章を手がかりに——

序章は、本書の射程や研究方法論などが詳細に述べられており、重要である。著者の「近代的統治」概念が意味することとは、「世俗国家がもつとも正統的な統治権力」であり、その本質的性格は、「主体の矯正（他者の統治）をめざす矯正権力である」（七頁）ということである。そして「矯正の根拠となる道徳の規準も、日本では世俗国家が定め、それを独占的に掌握している」（八頁）ことを意味するという。加えて「統治」には、「自己の統治」（ミッシェル・

フーコー）の次元があり、その「自己の統治」の伝統や変容の歴史の解明により、「支配＝被支配という固定的（古典的）な権力理解を回避しながら、よりダイナミックな展^{パースペクティブ}望に立つて、近代日本における「統治」の歴史を探究することが可能となる」（九頁）と、展望を示す。

近代統治権力をイデオロギーと実践の次元の両面から考察する方法には、思想史研究への問い直しが意図されている。著者は、吉田久一の近代仏教史研究のような、「ある思想を内面性か社会性かのどちらかの指標に振り分け、両者を基本的に二項対立的な関係（内面派か社会派か）とみなすような思想史理解方法」（九頁）を、「予定調和的」「紋切り型の議論」の研究だと批判する（二〇頁）。そして、歴史事象に内在的に接近する方法を工夫し、従来の議論を乗り越え、思想史像を新たに描くことを目指しつつ、非社会的内面主義と批判されてきた清沢の「精神主義」を「自己の統治」という観点から再検討しようとするのである。著者は、「精神主義」を「社会や世界と向き合うなかで積極的に選びとられたひとつの態度決定」（二〇頁）と見なし、「エゴイステイックな内面主義とは厳密に区別される、社会的な意味をおびた実践」（二〇頁）と再評価し、清沢研究の定番の「内面＝社会」図式の自明性を否定する。この図式的議論を疑うことで、「思想史の地平は、これまでとは

違った新しい相貌とさらなる探究の可能性を示してくれる」(二一頁)と、自らの観点の有益性を強調する。

著者は、近代社会では、何かしらの「自己の統治」の基礎づけもないところには、人間の自由が成立することはきわめて困難であり、それが本書の積極的な主張であり、歴史の知見だと述べ(二一頁)、「自己の統治」の歴史の重要性を正当に考慮に入れた思想史の構想の可能性を指摘する。具体的には、清沢の「精神主義」に導かれるかたちで、国民道德と監獄教誨という「近代的統治」の中心を担った二つの主題を考察すると告知している。

さらに序章の「三 近代仏教史研究の立場——全体史への志向」では、吉田の研究に言及しつつ、近代仏教史研究の現状を批判する。「吉田の歴史研究を貫いたもつとも大きな問い」とは、「日本資本主義に対して、仏教はどのように対抗したか」という「日本近代史の総体——全体史」への思想史研究の立場からする挑戦であり、それが吉田の「原点にあった、重要な初志」だったと(二三頁)。また吉田の研究に特徴的な「内面」派と「社会」派といった二項対立的視座による記述は、氏の研究に独自のダイナミズムと緊張を与え、戦後知識人としての啓蒙的精神のかたちでもあったと(二五頁)。だが今日では、こうした図式は、その近代主義的な立場を含め妥当性が問い直され、「精神主

義」内面派」「新仏教」社会派」とする形式的なカテゴリー論自体も、思想本来の複雑さやダイナミズムを解明するには足らないと批判する(二五—二六頁)。

近代日本全体の問い直しが原点であったにも拘わらず、近年の近代仏教史研究の到達点としてある大谷栄一「近代仏教という視座——戦争・アジア・社会主義」(二〇一二年)にみる「近代仏教」の四象限類型化などは、形式が先行した議論となってしまうっており、「象限の外に広がるはずの世俗社会も視野に入れた、「近代」全体についての議論が重要だと主張する(二七頁)。著者は、吉田の初志に根差した近代日本の全体像解明の重要性を強調し、近代仏教史研究とは、「オーソドックスな歴史研究と一部で重なり合いながらも、それが捉えることができない問題」、例えば「社会の表層から覆い隠されてみえにくい人間の心や生の様式」を主題化でき、「クリティカルで説得的な」学問領域であると思いを込める(二七頁)。

本書において著者が主題的に問おうとする近代社会の「人間の心や生の様式」とは、具体的には、「悪」と「統治」「自己の統治」の問題であり、その方法的視座として「近代日本で初めて「悪」を思想・哲学的に主題化」(二八頁)した清沢の「精神主義」に光が当てられるのである。そして、「悪」を原理とする清沢の信仰運動を、当時の支配イ

育と宗教——論争にみる——

第II部 「悪」と宗教——清沢満之を中心に

第二章の概要と課題

第三章 日清戦争前後の真宗大谷派教団と「革新運動」——清沢満之「精神主義」の起原——

第四章 清沢満之「精神主義」再考——明治後半期の社会と「悪人の宗教」——

第III部 刑罰と宗教——監獄教誨の歴史

第三章の概要と課題

第五章 「監獄教誨」の誕生——明治一〇・二〇年代における刑罰と宗教——

第六章 異端的教誨師と囚人たち——明治三〇年代における「清沢的契機」——

結章 「悪」と統治の日本近代／参考文献一覧・あとがき・索引

三、各章の内容と若干のコメント

第I部について

第I部の主題は、近代日本の正統かつ支配的なイデオロギーで国民統治の中心に位置づけられた「国民道德」についてである。第一章では、国民道德論の代表的イデオログ・井上哲次郎の言説と実践を分析し、明治期における国

デオロギー(国民道德)とは異質な思想的地平に立ち、「より善き生と自由のための、「自己の統治」の実践」(二五頁)であったと、その可能性を見出そうとするのである。この清沢研究を主題とする本書第II部の考察を踏まえ、続く第III部では、その「精神主義」が影響を与えたという仮説に基づき、監獄教誨における「異端的教誨師」に光が当てられる。すなわち、大きく三部から構成される本書全体の方法的起点は第II部の清沢研究であり、清沢の思索と実践から視座を得つつ、第I部では井上の国民道德論をめぐる近代日本の「国民道德」、第III部では「監獄教誨」を中心に考察が加えられるのである。「第I部と第III部は、近代日本における「他者の統治」を支えた二つの柱——統治のイデオロギー的側面と実践的側面——に、それぞれ対応している」(三〇頁)という。本書全体の構成は、以下の通りである。

序章 近代日本の統治と仏教

第I部 創られた規範——国民道德の形成

第I部の概要と課題

第一章 近代日本における国民道德論の形成過程

——明治期の井上哲次郎にみる——

第二章 一九〇〇年前後における国民道德論のイデオロギー構造——井上哲次郎と二つの「教

オロギー構造——井上哲次郎と二つの「教

民道徳の形成と展開を検討する。続く第二章では、同時代の宗教や諸思想を「倫理的宗教」として一元的に統合しようとした井上の試みに対しての様々なイデオロギー対立や葛藤の諸相を、主に仏教勢力に注目して論じる。統治権力がめざす「他者の統治」と既成宗教の相克に「国民道徳の社会的プロセスやイデオロギー構造を、より動態や起伏に富んだものとして、理解」(四〇〇―四二頁)するためである。各章の主張には、概ね説得力を感じたが、若干の疑問点を挙げる。第一章の日露戦後の井上の国民道徳論にみる「国体論」の浮上に関して、七〇頁で、「国体論というその基軸は、井上の「現象即実在論」の哲学そのものから内在的には導き出せないはずの、超越的な規範観念であった。」と指摘するが、果たして井上の国体論は、彼自身の「内在的」な論理から矛盾なく導き出されたとは考えられないのか。何故国体論が語られたのかを、彼の論理構造に沿って解き明かす余地があるのではなからうか。

第二章では、一八九二年の「教育と宗教の衝突」論争から第二次論争までの一〇年間に於ける井上の国民道徳論が検討される。それは、「衝突」論の提起による排他的統合の志向から始まり、「倫理的宗教」を内地雜居時代の国民道徳の基礎とする構想へと至る、包括的な統合原理を求めつづけた過程であつたという(一〇六―一〇七頁)。この

「倫理的宗教」による国民の道徳的統合は、「既成宗教」からの批判を生み出したとし、著者は、その具体例として仏教者の井上円了と村上專精の言説を取り上げる。そして、彼等は皆、国民道徳の構築をめぐる争うプレーヤーだと結論づけ、彼等を相対化する視点として、次章以降の主題となる「精神主義」に言及し、章を綴じる。第二章の議論は、井上の「倫理的宗教」論をめぐる同時代の仏教者たちとの応酬が主題であり、知識人レベルでの論争とせめぎ合いは理解できる。だが井上のイデオロギー的作為がどの程度成功し、宗教者のみならず種々の国民に、いかに程受容されたのか。その重層的なイデオロギーの様相は不明である。井上の言説レベルでの理論と応用・実践の考察としては理解できるが、言説と実践の生成の関係(例えば、ピエール・ブルデューの「ブラクティス」論)の視点を含めた考察が加われば、イデオロギー分析としても、より説得力を増したと思われる。

第II部について

続く第II部では、「悪」への共感的な態度と思想が、近代的統治といかなる関係を切り結んだのかという視座から、清沢の思想を考察している。第三章では、清沢が実践的に関わった真宗大谷派教団の「革新運動」における彼の主張と実践を考察し、従来、その内面主義的性格を思想的

「限界」(赤松徹真や福岡寛隆の主張)として厳しく批判されてきた「精神主義」が、実は清沢たちの「すぐれて実践的な環境のなかから生まれてきた」ことを主張する(一一八―一二二頁)。第四章では、「精神主義」を社会性に乏しい内面主義として一義的に解釈することは、清沢の歴史的解釈として適切か否かが問ひ直される。著者が意識するのは、近藤俊太郎が主張する清沢「精神主義」限界説である。著者は、清沢思想を「新仏教」や平民社と対比しながら内面主義と規定し、批判する方法で、現実批判的な仏教史研究は可能となるのか、と近藤の方法に異を唱える。内

面派・社会派という類型化自体が疑われるべきであり、「図式化は、清沢の思想や実践に生き活きと表現されているはずの歴史的世界の動態をみえにくくし」、「それを今日の通念の枠内に押し込める」(一五七頁)と。これに対して著者は、清沢の「精神主義」を、明治二〇―三〇年代の歴史的現実との格闘のなかで、その現実への批判をより原理的に遂行しようとする積極的立場であるとし、清沢の内面的価値の原理的追求が、ラディカルな社会性や否定の実践となつたと積極的に解釈するのである。

以上の第II部における清沢の「精神主義」をめぐる著者の主張は、概ね共感できる。特に、吉田の研究以降、自明視されてきた赤松・福岡・近藤らの「精神主義」への批判

的評価に見直しを迫ろうとした点は、著者の思想史研究の真骨頂である。吉田は「清沢満之」(吉川弘文館、一九五一年)で、「資本主義的頹廢の発芽期に、没歴史的な型でこれを否定することによって、逆に歴史的な位置をもつた」(二八七頁)と、「精神主義」に同時代への否定的立場を見出してもいた。著者の考察は、吉田が彼自身の図式的見方ゆえに十分に深められなかった「精神主義」の積極的な歴史的評価を試みたことを意味しよう。

第四章では、清沢の「悪」の哲学が「否定の方法」によって到達し得た思想が「精神主義」であり、それを彼が「悪人の宗教」と唱えたことの意味が問われていく。すなわち「精神主義」とは、「国民道徳」という形式的規範、「倫理的宗教」という常識的道徳論に対抗しうる「人間や世界に対する深い洞察や、底が抜けたようなリアリズムがある」思想だと(一七八頁)。「精神主義」への著者の理解は、清沢の「宗教的道徳(俗諦)と普通道徳との交渉」「我は此の如く如来を信ず(我信念)」等の主要文献を踏まえていて手堅い。ただ、清沢が自らの唱える「精神主義」を「悪人の宗教」だとする根拠が、浩々洞洞人の安藤州一の回想録「信仰坐談」が伝える清沢の断片的な発言である点が聊か気になる。著者の行論には有効だが、「悪人の宗教」と清沢自らが称したのかは疑問が残る。弟子たちが度々清

沢の原稿に手を入れて表現を変更したことは、山本伸裕が『精神主義』は誰の思想か（法藏館、二〇一一年）で明らかにしている。一七七頁に出てくる『信仰坐談』中の、清沢の門弟曉烏敏が、罪人末次郎に「罪惡のまゝの救済」を説論したエピソードをみると、「惡人の宗教」という明快ゆえに誤解を招きやすい表現は、曉烏などが用いても不思議ではない。

清沢の絶筆の信仰告白には、「私は罪惡邪正の何たるを弁ずるの必要はない」「如来は私の一切の行為に就て責任を負ふて下さる」（我は此の如く如来を信ず（我信念））清沢全集六・三三四頁との文言がある。著者に倣って、強いて言えば、『精神主義』は、『罪惡を超えた宗教』と名付けられようか。

第三部について

第三部は、近代日本の『監獄教誨』に焦点が当てられる。第五章では、『監獄教誨』の成立過程の歴史が辿られ、明治二〇年代後半に浄土真宗が進出して以降の、それまでのキリスト教者による『監獄教誨』（原胤昭や留岡幸助など）との変容のあり様を考察する。特に明治二五年の『監獄教誨師会同』を境に、真宗教団が「惡」への不寛容と云うべき態度で本格的な教誨事業に進出していく様が描かれる。

置に宗教を利用していく中で、主流派たちもそうした統治装置に適應するように、教誨に臨む教義を変容させたのではなかったか。

第六章では、藤岡以降の明治三〇年代の異端的な真宗教誨師の系譜が論じられる。すなわち、一九〇〇年前後から一部の教誨師たちの間で、「惡」について共感的に、内在的に見つめる眼が生まれてくるという。教誨師たちの「惡」に対するこうした態度の変容に、清沢と彼らとの「直接的な影響関係」を発見できなくても、清沢たちの信仰運動との「相同性」があると指摘する（二八八頁）。著者は、この時期の監獄教誨の変容を『清沢的契機』^{モメント}として概念化している。それは、「自他の「惡」を等しくみつめ、自己の統治こそ第一義とする思想的かつ実践的な態度」で、「他者の完全な統治をめざす「近代」の原理とは根源的に対立するような、異端的な契機」（二六八頁）だという。本章では、田淵静縁と田中一雄という二人の真宗教誨師を取り上げ、特に田淵の教誨の内容を考察し、囚徒にむけて語った「精神」の優位と、部分的な否定性に人間存在の可能性をみる立場が、清沢の『精神主義』と、「ほとんど重なり合うような内容である。」（二八七頁）と指摘する。

ところで、著者は、田淵は監獄内で『精神主義』を伝道したとも書くが（二八七頁）、それが清沢の『精神主義』な

本章では、教団の歩みに対して反主流的な真宗教誨師藤岡了空に着目し、彼が「懲戒」と「教誨」の間で葛藤し、奮闘する姿が描かれる。例えば、著者は、藤岡の『監獄教誨学提案草案』を取り上げ、「親切」こそが教誨の骨髄であるとして、彼ら（囚徒―評者の悔悟遷善に意欲を燃やしている。）（二四七頁）と、彼の教誨の論理を提示する。気になるのは、藤岡の真宗教義理解である。藤岡の著書に、真宗教義に基づく教誨論はなかったのだろうか。その議論があれば、藤岡の教誨論の理解がより深まったと思われる。藤岡の言説から評者が思い浮かぶのは、『円融至徳の嘉号は惡を転じて徳を成す正智』という『教行信証』序文中の、念仏によつて惡が徳へと転じられるという真宗教義の要である。藤岡は、『罪惡不良』の徒を何とか悔悟遷善に導きたいという……善惡観と信念に支えられていた（二四一頁）というから、彼自身は、自らの働きかけによつて悔悟遷善させられるという自力への執心を抱いていたのかもしれない。

だが、村上專精や島地黙雷らの主流派と比べれば、「惡」には寛容であつた藤岡であつてみれば、真宗教義に照らせば藤岡の方がむしろ真宗的であり、主流派の方が官民一体的な論理を混在させ、教義から逸脱していたと言えるのではないか。まさに近代国家が、『監獄教誨』という統治装

のか、『精神』の優位を説いた田淵の教説を『精神主義』と名付けているのか紛らわしい。これは、本章の主題が、教誨師への清沢の影響関係を論証せんがための勇み足とも感じられる。両者の影響関係を繰返し言及するが、「両者のあいだに直接的な影響関係を発見できなくても」（二八八頁）と、結局影響の有無は明確ではない。著者の主眼が、実証レベルでの影響関係の有無でなく、『清沢的契機』が、一体どのようにして歴史上に現われてきたのか。

……大きな歴史の視座から、明らかにすること（二八九―二九〇頁）であつたならば、その視点からさらに考察を深めてもよかつたのではないか。これは、著者が参考にするフーコーの用語で言えば、エピソード（知の枠組み）の転換を意味しようか。であれば、時代の知の枠組み全体の変容が想定されるが、それと真宗教誨師の異端的現れという現象を、いかに結び付けて解釈しうるかが重要な課題として残るように思われる。

確かに「惡」へのまなざしの転換がその時期に起こつたとして、では、それは何故だったのか。『清沢的契機』^{モメント}という用語は、かかる転換が清沢一人の思想的営みで生じたかのような誤解を与えるとすれば、著者の意図とずれてしまふのではないか。清沢自身もその渦中に生きていた「近代的統治」の限界と破綻という思想状況の中、まさに同時

期に、親鸞の悪人正機を説く『歎異抄』が再発見されたことは、単なる偶然であつたとも思えない。「近代的統治」が生み出した近代的「善」への到達の不可能性の中で自らの「悪」を抱え生きることを受容せねばならないという、まさに時代が抱えたジレンマが、清沢個人を超えて、同時代人が抱えた苦悩であり課題であつたのではないか。

四、おわりに

結章で著者は、本書全体を詳細にまとめ直す。結論として、「近代的統治」の不可能性と、それゆえに「近代的統治」に対する「自己の統治」の可能性を強調している。そして、「近代的統治」の不可能性の事例として堺利彦や大杉栄の獄中記を挙げ、「精神の飛翔が記録されていた」(三三一頁)と手放して評価する。それは「人々の生を圧伏しようとする統治権力のいかなる試みも、おそらく完全には達成困難であるという歴史の現実を、私たちに教える」(同前)とも。それゆえに、「自己の統治」の実践が、「近代的統治」に対抗しうる有望な実践として理解できると主張するのである(三三三頁)。著者にとって本書を貫く問題意識は、「近代的統治」とそれに対抗する人間の自由の実現であり、「精神主義」は、そういう重要な意味をもって著者に見出されるのである。こうした著者の問題意識は評者

も共有するところである。ただ、近代の権力とは、人間を単に抑圧するだけではなく、フーコーが指摘したように、まさに生かす権力(生権力)として人間に働きかけもする。「自己の統治」が実現する姿とは、清沢の言に基づけば「自由は唯是れ本体の自動的方面、服従は唯是れ本体の他動的方面にして、共に以て本体の活動を相成すもの」(「自由と服従との双運」清沢全集六・三一頁)という心境であつたとすれば、彼の「自己の統治」の実践とは、「生権力」に支配された姿と言えなくもない。そうした「生権力」の視点を加味した考察があれば、近代の複雑な権力関係がより明らかになつたのではないか。

評すべき点は残されているが、評者の力量をご寛恕願いたい。誤読については、この場を借りて著者にお詫びする。著者の研究者としての矜持に貫かれた熱い語りを、多くの読者に味わっていただきたい。

(二〇一九年七月刊、法藏館、三七五頁、五〇〇〇円＋税)