

# 真宗教学の近代化にみる「真宗」学の課題

木 越 康

## はじめに

本日はたいへんお忙しいなか、島蘭先生には、私どもの学会にお越し頂きましてありがとうございます。今日、私は「真宗教学の近代化にみる「真宗」学の課題」というテーマで発表したいと思います。これは、後ほどの先生のテーマとよく似たものとなっております。事前に私の方から今日の内容を先生にお伝えし、そういう中から島蘭先生のテーマを頂き、それに合わせるような形で私もテーマをつけたものです。

特に私のテーマですが、後半部分が少し面倒な言い方になっていると思います。括弧付きで「真宗」学」とさせて頂いております。この括弧付きの「真宗」学」というのは、われわれが日頃「真宗学」と一氣に読んでいるものとは区別する意味でつけています。これについて少し説明しますと、「真宗」を学ぶ場合、史学的な視点でありますとか文献学的な視点、あるいは哲学的な視点というように様々あるわけです。それらに対して、いわゆる「真宗学」というものが、真宗にどのように関わりようとする学問であるのか、そのことについて考えてみたいというのが今日のテーマの主旨であります。したがって、テーマの「真宗」学」というのは、特に「学」は、まあ「対面」というか

「対峙」というか、そういう意味で了解いたただいても結構かと思えます。「真宗学」とは、どのようなかたちで「真宗」に対面しようとする「学」であるのか、そのことについて考えてみたいということです。

今日はこれについて、今度はテーマの前半部分ですが、「真宗教学の近代化」ということを通してみたいわけです。真宗教学にとつて「近代」とは、真宗なるものに人間が如何に対面するのかがということについて、「近代化」というものを重要なファクターとしながら、大きく人々が動揺し模索した歴史であったと言えます。特に大谷派にとりまして近代教学というのは、清沢にはじまり、曾我、金子へと受け継がれた学の伝統でありましようが、このお一人お一人が、近代人として真宗とどのように対面するのか、極めて主体的に取り組んだ方々であったと言えるわけです。清沢はそのような「学」を「実験」と言われるのですが、それが曾我には「法蔵菩薩と我」という問題となつて展開し、金子には「浄土と我」として具体化していったのでしよう。その学の内容を「近代教学」と言つてもいいのですが、私はそれ以上に、それぞれの葛藤、つまりは主体的学びの営み自体が、実は「近代教学」であると言ふべきであらうと考えています。今日はそのような視点から、「真宗」の「学」を考えていきたいわけです。

### 野々村直太郎と『浄土教批判』

今日はこの問題について、特に私が近年関心を持つて研究しております野々村直太郎という人物を通して考えたいと思つています。なぜ野々村なのかということについて、はじめに若干触れておきます。野々村直太郎という人物が有名にしたのは、大正十二年に発行された『浄土教批判』であると言えるでしょう。この中で野々村は、次のように言っています。「往生思想を歓迎するの時代は、モハヤ恐らく永久に去つたのである。(十四頁)」「往生思想は過去の思想であつて最早将来に容れられるべき思想ではない。(十五頁)」こういう発言です。野々村は西欧的教育が普及し、人間理性が著しく進歩する時代にあつて、真宗がこれまでと同様に、浄土や阿弥陀などを信仰の柱としていくならば、

教団は社会から切り離され、歴史のうちに埋没してしまうであろうと言うのです。だから今後は、近代的理性に合致する形で、浄土教の宗教としての位置を確立すべきだと主張したのです。これら野々村の発言や、それらをめぐっての論争については、既に二〇〇三年にドイツのマールブルク大学で開催されたシンポジウムや『親鸞教学』八十二・八十三合併号等で発表済みですので、詳しくは触れません。しかしなぜ本日さらに、続きという形で野々村について再び考えてみようと思ったのかと言いますと、やはり野々村の発言や、発言が生まれてくる背景を詳しくみていきますと、野々村は近代人的発想を最も顕著に示すような形で、真宗に関する思索を展開した人物であり、またそれはわれわれが「真宗」をどのように「学ぶ」のかということについて、まあ問題点も含みますが、多くのヒントを与えてくれるものであると考えたからです。

野々村は、明治四年に本願寺派の寺院に生まれ、東京帝国大学で哲学を学び、その後、宗教学者として龍谷大学に奉職なさった方です。東京大学では、清沢の十年後輩になります。真宗の信仰的風土の中に生まれながら哲学を学び、そしてある意味それを客観的に記述しようとする宗教学者として生きたわけです。しかし、後に説明しますけれども、時代の中で異安心として非難され、教学史の上から抹消されてしまうようになった人物です。前回までは、問題となった『浄土教批判』を中心に野々村の思想を検討してきましたのですが、今回は彼の名著であります『宗教学要論』をはじめとする他の著作をみながら、野々村の思想について検討していきたいと思っています。それは、それらのものをみていきますと、近代的視点に立ちながらも真宗を主体的に受容しようとした真宗教学者としての姿勢が強くみられるからです。今日はその野々村の思索を通して、近代的理性が真宗と如何に対面するのかについて、考えていきたいと思えます。

先ほども言いましたように、『浄土教批判』をめぐる問題につきましては既に発表済みですので、今日の発表に必要な内容に限って、ざっと異安心問題の経緯を紹介しておきます。論争のきっかけは一九二三年、大正十二年の一月

から『中外日報』紙上において掲載された「浄土教革新論」という論文にあります。そこで次のような発言を、野々村はしております。「真宗は吾人の信心を以て阿弥陀如来の他力廻向なりと主張する。果してしからは、この回向の信心のうちには、阿弥陀如来の存在を認むることも、その如来の浄土たる極楽世界の存在を認むることも、…中略：すべて是等のものを一々包含しているのであるか。…中略：絶対他力教たる真宗はここに至りて聖道諸宗も遙かに及ばざる難行難修の無理法門たるの外はない。〔浄土教批判〕五十六頁」こう発言します。野々村は浄土や阿弥陀の存在を認めた上で成り立つような信仰はもはや近代には受け入れられないと言うのです。そのような信仰は聖道門よりも信じ難い、難行難修の道になってしまおうと主張するわけです。そして今後は、阿弥陀や浄土ではなくて、仏教の本質そのものに直結した形で真宗教学を再構築しようではないかと論じていくわけです。

この野々村の発言は、当時の浄土教界に大きな衝撃を与えることとなります。『中外日報』紙上では、連載中すぐに反論が寄せられ、激しい論争が交わされます。龍谷大学の同僚はもちろん、宗門の教学者、あるいは大谷派、さらにはキリスト教神学者なども加わって、議論は激しさを増していきます。その論争が展開される中、五月には新聞で掲載された「浄土教革新論」が本として出版されます。それがわれわれが手にすることが出来る、『浄土教批判』です。もう絶版となっていますが、ここには新聞のものに加えて、新たに二本の論文が加えられ、次のような目次となっております。

第一章 封建時代と浄土教

第二章 現代とヒューマニズム

第三章 往生思想は宗教にあらず

第四章 浄土教は何故に宗教なるか(上)

第五章 浄土教は何故に宗教なるか(下)

第六章 過去の宗学と将来の宗学

野々村は前半の三章を破壊論と呼び、後ろ三章を建設論と呼んでいます。この『浄土教批判』が出版された大正十二年は、真宗各派が、立教開宗七百年を翌年にひかえ、親鸞への回帰運動というものを掲げた年でありました。野々村の主張も、したがって本来は建設論に主眼をおくものとしてありました。しかしそれよりも、その破壊論における論の展開の辛辣さが、浄土教思想を解体するばかりではなく、真宗教団としての伝統全てを破壊する危険性があるとみなされたのです。当時野々村は、本願寺派に僧籍を有し、龍谷大学の教授として宗教心理学を講じておりましたが、この『浄土教批判』の出版によって議論にさらに拍車がかかり、結果としてこの年の八月には僧籍剥奪、十二月には依願退職という形で龍谷大学を去ることになります。立教開宗七百年をひかえているということもあり、はやく問題を解決したいということもあつたのかもしれませんが、論文が『中外』に掲載されてからわずか一年にも満たない間に、こういう決着がついたのであります。

さて、野々村を有名にしたのは『浄土教批判』をめぐって異安心にまで発展した議論ですが、実際にここで起こった問題は、いわば信仰と理性の衝突の問題であると言えらるると思います。野々村は、『浄土教批判』によって議論が進められることは、実は本意ではなかったと後に述べております。野々村は後に『浄土教批判』は「出来うる限り平易を旨とし通俗を主として書かれた大体論」であつたと言います。そこで自分の主張に対して批判者であろうとするものは、『浄土教批判』の学問的根柢となる『宗教学要論』を読んだ上で批判を展開するように願うとまで述べています。

### 『宗教学要論』の位置

『宗教学要論』とは、『浄土教批判』の前年、大正十一年に出版された宗教学の専門書です。A4判で四四〇頁にわたる、大部な著作で、今はほとんど学問の表舞台には出てこない書物ですけれども、私の手元にありますのは、初

版の二年後、大正一三年に出た第三刷のものです。当時は売れたのでしょうか。ここでは『浄土教批判』にいたる宗教学者としての思索が、詳細に論じられています。この書は、野々村が、宗教をある意味近代的学問に則った形で受容しようとする、彼の主著と位置づけられる本です。「宗教とは何か」そしてその中で「阿弥陀とは何か」について、彼の言葉で言う、それを「科学的に究明する」のが目的の本でした。

当時の龍谷大学教授であり、後に富山大学の学長になっていられる梅原真隆も、野々村の『浄土教批判』に対して、積極的に反論をしましたが、梅原は、『浄土教批判』だけではなく、この『宗教学要論』を中心に据えながら野々村批判を展開しました。したがって梅原は、批判者でありながらも野々村を非常に高く評価しています。そして同様に野々村批判を展開しようとする人達は、野々村に対しては尊敬の念を失ってはならないとさえ述べておられます。梅原は、野々村に端を発する論争を、別時意趣の説を打ち立てて浄土教を否定しようとした撰論学派と、そして善導の六字釈の試み、それを想起させるものであるとまで言います。この場合、野々村が善導大師の立場であるということではもちろんありません。一応は撰論学派の側に置かれます。しかし、撰論学派が浄土教の価値を減滅させることを目的としたのに対し、野々村のそれは、浄土教思想を活性化しようとするものであると評価するわけです。この梅原の例えは、野々村に対して批判的である教学者達が、善導大師側にあるということを意味するものではありません。梅原にとって、善導大師及びその六字釈というものは、まだ生まれてはいなかったわけです。その意味で梅原の中には、この論争を契機として、新しい真宗教学が産声を上げていく、そういう予感があったものと思われれます。

### 野々村の「宗教」学

それでは『宗教学要論』の内容に入ります。ここで野々村は、はじめに自分の宗教学の目的を明確にします。それを、「宗教の本質を究明すべきところにある」と言います。そしてそのための方法として、「宗教哲学」ではなく、敢

えて「宗教科学」的態度をとるのだと宣言するわけです。これが清沢満之という人物を意識した発言であるのかどうか、後で少し触れますが、よくわからないところなのです。いずれにせよ野々村のこのような学問的態度は、宗教なるものの意義を、普遍的に明らかにしたいという願いに立つものでした。哲学との峻別については次のように述べます。「哲学は個性の發揮を徹底せしむるところに満足があるが、科学は個性の影響を拒絶するところに成功がある。(五頁)」、「哲学は哲学者が自己の個性と折り合ふべき様に世界及び人生を解釈したもの(七頁)」であると述べます。哲学というのは野々村にとっては個性そのものであって、決して学問ではないとなるわけです。

それではそのような宗教哲学と明確な形で区別されようとする野々村の宗教科学とは何なのかということですが、野々村が科学を主張するのは、先にも述べましたように「個性の影響を拒絶する」ことが主眼にあります。もちろんこの場合の科学というのは自然科学を意味するわけではなくて、広い意味での人文科学、ただし哲学が除かれた上での科学を指すわけです。そして今では宗教学を位置づける際にも一般的となっておりますような言葉で宗教学を定義します。そこで「説明学」と「規範学」という言葉を用います。まず説明学というのは、「かくありという必然の法則」で、規範学とは「かくあるべし」という当然の法則を意味します。例えば岸本英夫もヨアヒム・ワツハによりながら、前者を「記述的研究」と言い、これを宗教科学的態度であるとし、後者を「規範的研究」として、神学的態度あるいは宗教哲学的態度であると整理しております。記述的な宗教科学とは、あるがままの姿を觀察し記述するという価値中立的な立場ですが、規範学とは神学や哲学のように、信仰のあるべき姿を求める主体的な研究を指します。野々村は大正一五年にこれらの言葉を使いながら宗教に関する学を定義しようとするのですから、かなり早いと言えらるのではないのでしょうか。そこはこれ以上触れませんが、しかし野々村が説明学と規範学という二つの言葉によって自らの宗教科学を位置づけようとする時には、単に説明学としてあるような宗教科学を主張するわけではなくて、規範と説明の両方を兼ね備えたものとしてある宗教科学、これを意識していたようです。

「宗教は道德と同様に明らかに人生の実践的規範にして、云ふ迄もなく何等かの目的を實現すべき方法たるに相違ないが、その目的は宗教によりて種々に表現せられ、その方法も亦宗教によりて色々に立案せられて居る。…中略…是等幾多のべし若しくはべからずの規範が必ず従わざる能わずと認められるべき不能の法則、即ち必然の法則が発見せられぬであらうか。果たして発見せらるるや否やは別として、兎に角之を発見し且つ説明せんとすることが宗教学の眞実の成立であるのである（十九頁）」と言います。ここに一貫した野々村の宗教学が表されています。野々村の場合「かくあるべし」という規範を求める宗教的な態度、つまり主体的な態度は、第一義的には研究する対象の中に見出されるものとしてあります。つまりまずは諸宗教を観察し、そこから何らかの「かくあるべし」という規範を抽出しようとするわけです。もちろんこの場合、抽出される規範というものは、研究対象の数だけあるわけですので、それを考察し統一し、そこに必然的な法則を見出していく、その作業が必要となります。そしてその抽出された「かくあるべし」という規範を客観的に説明する、宗教学の成立はそこにあるのだと言うわけです。

このような野々村の姿勢が、どこまで本人の言う「個性の影響を拒絶する」ことを實現するのかは、皆さんもお聞き頂いておわかりのように、はなはだ疑問が残るところです。むしろ様々な宗教形態の中から、あるものだけを「かくあるべし」という規範として取り出すわけですから、そこでは極めて主観的な判断が下されることとなります。実際に野々村が宗教現象の中から抽出しようとした規範は、実は野々村自身の内にはじめからある。「宗教はかくあるべし」というものを、逆に諸宗教の中に反映していく、そういう側面が強く見られます。そのような意味で、野々村の宗教学的態度とは、その客観性の主張からするならば自己矛盾をきたしていると言わざるを得ません。つまり野々村は、客観的宗教学を主張しながら、極めて主体的に宗教なるものを形作りとうとするわけです。これはただ野々村にだけ特有の姿勢であるのか、当時の宗教学者全体の風潮としてあるのか、難しいところです。例えば姉崎正治などの宗教学者たちにも、こういう態度が見られないわけではありません。野々村独自の姿勢ではないような気も致しま



す。しかし、野々村のその自己矛盾としてあるような主観的態度というものは、基本的には、宗教に対する彼自身の信仰にも似た信念からきているものであつて、この辺りが、多くの疑問を感じながらも、私が野々村を捨てきれないでいる部分となつてゐるわけです。

そもそも野々村は、なぜ宗教を研究するのでしょうか。野々村の著作の初期のものを紹介します。これは明治三十四年に発行された『旧信仰か新信仰か』というものです。なぜ自分が「宗教」を明らかにしたいのかということについて、次のように発言します。「人は単にパンのみによりて生きるものではありません。人間本来の面目を捕へて生の境に処すると云ふことは。衣よりも。食よりも。亦住よりも。一層大切の事であらうと思はれる。朝に道を聞て夕に死するも可なりと云ふは。即ちこの理を明かにしたものでありませふ。…中略…衣食住は貧富の階級によりて種々の差別がありますけれども。心靈上の幸福は一切の人間に平等であります。然るに又一方から世の中を見渡す時は。人間の世に処する方法が殆ど全く本末を転倒して居るといふ事が分ります。それはどういふ事かと云ふに。人間が最も得易く。最も必要なものを棄て。最も得難く且最も必要なものを求めつつあるといふ一事であります。(三頁)」。こう言います。野々村にとつて宗教による幸福とは、貧富や階級を超えて、すべての人間の上に平等に実現されるものです。人間にとつてそれは最も必要なものとして考えられていました。ところが欧化主義によつて文明が発展していくにしたがつて、野々村の眼からするならば、社会の事態は明らかにその逆の方向に向かうわけです。つまり野々村の言う、「最も得難くて最も必要のない」衣食住、こればかりを追うようになったと歎くのです。さらに次のように述べます。「自己といふものはどういふものであつて。且どうなるものであるか。と云ふ事が落着致しませぬ間は。つまり暗黒のうちに迷て居るに外ならぬ訳でありますから。人間がもし此問題を明快に決定せずして一生を終るとすれば。所謂暗黒より始まり暗黒に終るといふ事になる訳でありませふ。この暗黒は即ち宗教上に所謂罪悪でありまして。暗黒の「余」は即ち罪悪の「余」であります。私は之を云ひかへまして。「疑問の余」と申したら

よからうと存じます。…中略…凡そ宗教の要は。つまり疑問に対して明答を与ふること。即ち「暗黒の余」を一転して「光明の余」とする上に存するので。此外に宗教の面目とて別に存するものでありませぬ。(十九頁) こう言います。

野々村にとって宗教が人間の上に実現する心靈上の幸福というのは、自己とはどういうものかという疑問に対して明答が与えられることでした。野々村はこれを、「暗黒に対して光明が差す」と言います。いかに文明が進んでも、人間がもし「自己とは何か」ということを疑問に持たず、あるいはこれに解答を与えることなくその命を終えてしまふならば、それは暗黒の中に生き暗黒の中に命を終えることになるだろうわけです。このような野々村の宗教に対する姿勢が、宗教科学と言いながら、極めて主体的に宗教的規範を明らかにしようとする態度につながっていくわけです。個性を拒絶するとしながら、野々村の宗教に向かう態度は、実ははじめから極めて主体的であり求道的でさえあったのです。

### 宗教の本質と表現

それでは『宗教学要論』にもどります。宗教とは何かという「規範」についてみていきます。野々村があらゆる宗教の中に何を客観的に観察したのかという問題です。「規範」が何かということですが、それを野々村は「宗教的本質」と「宗教的表現」の二つにわけて捉えていきます(六十一頁、取意)。そしてさらに、「宗教の本質」については2段階で語ります。①「宗教とは自立的自我の建立を理想とする実践法なり」②「宗教とは他律的自我の破壊を理想とする実践法なり」と言います。非常にわかりにくい言葉ですので解説しますと、①は「意の如くならざる事態に対して主体を建立し、苦悩を乗り越えようとする動き」です。そして②とは「その建立された主体自体が、実は意の如くにならない他律的存在であり、そこからくる煩悶を突破しようとする動き」です。野々村は、宗教の本質をこの二

方面から一旦は捉えるのですけれども、真の宗教的本質は、実は②にあるのだと言います。

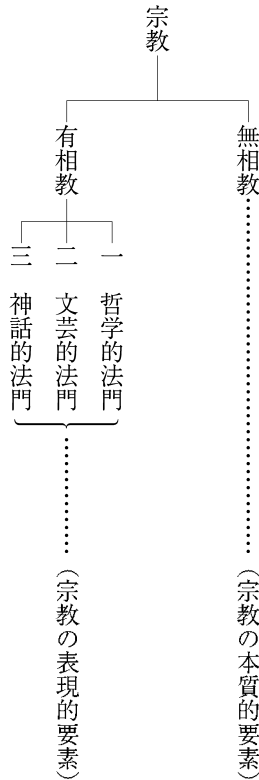
これを「死」という事態、人間が死んでいくという事態を具体例として野々村は説明します。つまり「死んでいくこと」は、人間にとっては自分の意のままにならない事態としてあります。その意のままにならない事態に対してどのようにそれを突破するのか、乗り越えていく主体を確立するのか、それがまず宗教の出発点としてあるのだと言わなければなりません。これが①の「自立的自我の建立」ですね。ところがこの問題は実は宗教特有のものではなくて、本当の宗教というのは、そこから②に移っていかなくてはならないのだと言わなければなりません。②というのは、①において確立されようとする自立的主体に関わる問題です。①においては不如意なる出来事を突破し得る主体を確立しようとするわけですが、確立しようとする主体自体が実は不如意なるものである、という問題です。これを「他律的自我」と言います。そしてこれが真の宗教問題であると言わなければなりません。つまり、確立されようとするその主体自体の他律性をどのように突破するのか、それが本当の宗教問題なのだ、こう野々村は理解するわけですね。

たいへん複雑ですが先に進みます。そして、このような宗教問題を今度はどうのように解決していくのか、その実現の道についてさらに2段階でもって語っていくわけですね。ただこのことを話しはじめますと、かなり込み入ってしまいますので、今日はここまでしておきます。基本的には仏教の「中道」の概念を用いながら、苦悩を越えていく道を説きます。これも野々村に特有なものではなくて、例えば当時の井上円了が『仏教活論』などで、仏教のキリスト教に対する優位を説明する時に、中道の概念を用いております。恐らくその影響もあって、中道として展開されてくるわけでしょう。今日は野々村の宗教規範そのものは是非を問題にするのが主眼ではありませんので、とりあえずここまでとして先に進んでいきます。

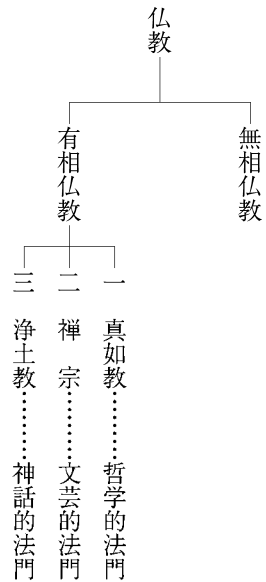
このように仏教の概念を用いながら宗教の「規範」を明確にする野々村ですが、野々村の宗教観の特長として、このような前提に立ちながらすべての宗教を「本質」と「表現」の二つに分けて理解していくことが挙げられます。

「凡そ宗教は、一には正さしくその本質と、二にはその本質が表現せらるる場合に必然的に取るべき特殊の形式との二面を区別して考へらる（六十二頁）」と言います。

「本質」とは、先にみました、あらゆる宗教に共通であるはずの規範です。これに対して「表現」とは、その宗教的真理もしくは本質が、言葉や絵画などを通して説き示された、各宗教に個別の形を言います。一つの普遍的本質を持つはずの宗教が、異なった歴史や文化的状況の中で様々な形態を取ってく事態を、野々村はこのように理解するわけです。そして野々村はこのような宗教現象を、次のように提示します。



ここにある無相教というのは宗教として最も純化されたものであり、本質のみで表現を持たないものです。有相教とは、それに対して本質を表現するそれぞれの形式を持つ宗教を指します。一般にわれわれが接する宗教というのは、この有相教にあたると言えます。そして野々村は有相教を、表現の形式によって哲学的法門、文芸的法門、神話的法門の三つに分けて説明します。このような理解に基づいて仏教を分類したのが、次のものです。



無相仏教というのは仏教の本質になるわけですが、これは言葉などによって具体的に仏教の真理が表現される以前の形です。それを野々村は仏陀の初転法輪の教え、四聖諦の教えにあるのだと言います。四聖諦の教えでは、行者は最終的に八正道という実践の道を示されるわけです。行者は、八正道という実践の道を通して真理に到達していくわけですが、そこで真理そのものは説かれてはいないわけです。これを、宗教が本質そのものとして示された形だと言います。疑問を持つ方ももちろんおられると思いますが、これが野々村にとつての仏教の原型です。

ところが、その後仏教は様々な形で展開し、哲学的、文芸的、神話的表現へと分化されていくのだと理解するわけです。哲学的法門として掲げられている真如教というのは、華嚴・天台・真言を指します。仏教思想の本質である真理を表現するのに、哲学的理論を駆使した宗教であるということです。そして文芸的法門とは、禪宗を指し、真理そのものを文芸的に語り、直接的に説明する立場を離れたものだとします。そういう意味での「不立文字」ですね。そして神話的法門というのは浄土教を指し、仏教的真理を物語などによって表現したものであるというわけです。それぞれの法門の特徴について野々村は、次のように説明をします。「哲学的法門は世俗が如何にも高尚なりとするを以て特色とし、文芸的法門は世俗が如何にも雅致あり若しくは風流なりとするを以て特色とし、神話的法門は世俗が如何

にも有難しとするを以て其特色とするものであると云つて可い。(一〇五頁)と解説します。野々村が改革を訴えた真宗、浄土真宗というのは、もちろんこの三つ目の神話的法門に位置することになるわけです。

このように宗教というものを、本質と表現とに分けて了解する野々村ですが、特に「表現」として語られる宗教の側面については少し注意が必要です。次のように解説します。「かく表示せられたところの表現的要素はいずれも固より宗教ではない」こういう風に言います。「表現的要素は何れも固より宗教ではない。人性に基づきて発生する要求は云ふ迄もなく独り宗教的要求のみには非ずして、哲学、芸術、神話等の如きもそれぞれ別異の要求に基きて発生し来れる別異の人文たるに相違ない。…中略…従つて神話と宗教との関係は偶然的にして必然的には非るの次第をよくよく心得て置かねば成らぬ。(一〇二頁)」と言うわけです。野々村にとって哲学、文芸、神話という諸表現は宗教の本質ではなくて、その発生はむしろ宗教的欲求とは別の所にあるのです。例えば様々な言説をもつて語られる宗教的神話というものも、その神話が生まれてきた元にまで遡ると、それは別の文化から発生したのであるということです。つまり、宗教の進化の過程で生まれた形態であつて、それ自体は宗教的本質からするならば偶然の産物であるわけです。この野々村の発想には、明らかに社会進化論や宗教進化論の影響が色濃く見られると言えます。この点に現代の宗教学の見地からすると大きな問題点もあると思われませんが、しかしともかくこのように仏教を理解しようとするのです。

このような野々村にとって、表現として捉えられる宗教の側面は、当然さらに進化する可能性があるものとなります。そして特に浄土真宗に関しては、近代化の波を受け、さらに進化の必要性を持つものとして認識されるわけです。それがそのまま『宗教学要論』の後に出された『浄土教批判』に反映されたのでしょうか。この論理をそのまま浄土教の上で論じたのが『浄土教批判』なのです。もう阿弥陀や浄土を説くのはやめましょう、ということですが。

野々村は哲学を学び、宗教学者として生きていくという形で、常に近代的思想と対面した僧侶であります。そのよ

うな複雑な人物です。そのような中から、真宗の近代的脱皮を、非常に強く意識していたものであると考えられます。野々村にとって自らが縁を持った浄土真宗は、神話的表现をとる宗教として分類され、キリスト教と同様に位置づけられるわけですけれども、二十世紀を迎えてさらに進化していかなければならない宗教としてあるのです。彼にとつて「表現」の放棄は、真宗の本来性の喪失ではなくて、真宗の宗教的本質の回復として認識されているわけです。しかもおそらく哲学を学んだ野々村にとって近代という時代は、そのような仏教の本質的な側面をストレートに発揮できる時代として映っていたと思われれます。新しい時代ですね。そこでその本質をより鮮明にさせていく方向で、浄土教の回復というものを主張していく、こういう野々村が生まれてくるんです。

### 「真の宗教的本尊」論

このような野々村を見ていきますと、信仰の実体とはかけ離れた、分析的な研究者としての色が非常に濃くなっているというようにも感じられます。この点が、後の『浄土教批判』をめぐる論争でも常に批判の中心になるところです。

ところが、もう少し『宗教学要論』を丁寧に読んでいきますと、このように分析的に語る野々村の中には、実は浄土教の宗教的本質の回復を強く願う、信仰者としての姿が感じられるわけです。今日は、野々村直太郎を真宗教学近代化の一つの形として考えようとしているわけですが、野々村は自分を科学的宗教学者として位置づけようとはしますが、真宗を人間の上に明らかにしていきたいという信仰者としての願いがはっきりと出てくるのです。

野々村は、浄土教を神話的宗教と位置づけ、しかもそれは宗教そのものにとつて必然ではないという見解を提示することによって、信仰者から多くの批判が寄せられることを予測しております。しかもその批判を、二点に整理してさえます。要約しますと、一つ目の批判は、信仰者はそれによって本尊の存在を無視されたかのような不快感を抱

くであろうということです。そして二つ目は、信仰の対象である本尊が、宗教固有の存在として認められないという不快感を抱く、こういうことです。要するに、本尊としての阿弥陀仏や願生する世界としての浄土は宗教的本質ではなくて文化的産物だと指摘されるわけですから、当然批判が予想されるわけです。それを野々村は事前に挙げるのです。ところが、このような信仰者の批判を予測しながら、野々村は逆にその信仰者に対して厳しい反論を浴びせかけます。それが次の言葉です。「宗教的要求に応じて発達せる神話の主人公たる阿弥陀如来の信仰其者は、如何なる場合に於いても必ずそれが真の宗教的信仰であると云へようか。言葉を換へて之を云はば、阿弥陀如来は如何なる意味に於ける信仰の対象としてであらうとも、必ずそれが宗教的本尊たるの資格を具すべしと云へようか。難者の自省すべき点は実に爰に在る。(二二〇頁)」こう言うわけです。つまり野々村は、浄土教信仰者が本尊として仰ぐ阿弥陀仏が、真の意味での宗教的本尊となっているのかどうかを、逆に確かめようとするわけです。

先ほどから何度も言いましたが、まあ野々村の宗教学者としての目的は、あくまでも宗教の本質を究明しようとするところにあるわけです。その場合の宗教の本質というのは、人間をしてその計らいにとらわれたる生活から脱出させ、人生における至上の幸福を獲得するもの、それが野々村にとつての宗教です。したがって宗教的表現として語られるような本尊も、そのような宗教的本質に直結し、そこに根拠を持つものでなくてはならないわけです。本尊こそがそうです。野々村はさらに批判を続けます。「既に眼科医としての薬師如来や産科医としての地藏菩薩やに毫も宗教的对象たるの資格のないと云ふことを心得たる上からは、阿弥陀如来と雖も、之を対象とする信仰其者の次第によりては、矢張り薬師地藏と同様に、断じて宗教的本尊たるの資格の無いと云ふことを確認せねばならぬ。…中略…浄土教徒として彼らの痛切に反省すべきは、彼らこそ偶々その信念の薄弱なるが為に、自らそれとも知らずして宗教的には全く見当違ひなる方面に阿弥陀如来を仰ぎ、従つて阿弥陀如来は全く宗教的对象たるの資格を奪はれて、彼らの最も不快とする世間的神話の主人公たるに終わるることなきかの一点にある。(二二〇頁)」と言います。宗教的規



範というものを明確に自分の中を持つ野々村にとりましては、例えば人々が病気の治癒を薬師如来に祈願したり、安産を地藏菩薩に祈願したりするのは、決して宗教と呼べるものではないわけです。科学的宗教学者を自認する者としては失格かも知れませんが、野々村はこのような態度を取るのです。野々村の眼には、当時の阿弥陀仏信仰が、本来の宗教的表現としての意味を失い、このような眼科医代わりの薬師や、産科医としての地藏と同じ位置にあると写ったわけです。それは野々村にとつては心霊上の幸福を求める根元的宗教的な要求ではなく、日常的欲求を源泉とする世俗的な事象としてあるわけです。つまり信仰者の表明、信仰の表明としてある南無阿弥陀仏が、真仏真土への帰依であるのか、あるいは人間の欲望が生み出す化身土への祈願であるのか、その吟味をせまり、その点を逆に批判するわけです。そして野々村は、本質に直結し、本質より現れ来たるものとしての真の宗教的本尊の回復を、『宗教学要論』の中で展開していくわけです。このように客観的な学問としての宗教学を主張しながら、実は野々村は極めて主体的に宗教あるいは真宗に関わっていかうとします。

なぜ野々村はこのような複雑な動きをするのでしょうか。それは宗教とは何であるのか、言葉の定義を含めまだ確定しない時代にあつて、宗教が持つ大切な意義を明確にしたいという要求、これが一つにはあります。それと二つ目ですが、それは、真宗がいかにしてそのような健全なる宗教の中に位置を確保することが出来るのかを明らかにしたい、それが二つ目の要求だと思われまます。この二つの志願というものを、実は野々村は内に秘めていたんだと考えられるわけです。ですから、宗教の意義を鮮明にしたいという側面からは、極めて主体的な主張が生まれます。そして真宗の普遍的意義を明らかにしなくてはならないという課題からは、客観性への要求が強くはたらくわけです。この辺りが複雑にねじれているようなのですけども、恐らくそういう風に、個性的で独創的な教学が展開されていくのです。しかしそこに近代人野々村の、宗教そして真宗に対面しようとした独自の形があるわけです。

## 野々村の「清沢満之」観

それでは最後の話題ですが、このような野々村は、同時代に宗教哲学という方面から真宗に対面した清沢満之という人物を一体どのように見ていたのでしょうか。この点が私自身もずっと気になるところでありました。つまり、今日も若干紹介いたしましたでしたが、若い頃の野々村の主張には、当然かもしれないかもしれませんが、清沢満之と同じような志願が感じられるわけです。これはおそらく、当時の、仏教を基盤として持つ哲学徒に共通していた気概というものでしょうか。しかし『宗教学要論』になると、客観的な主張という立場を取ろうとしますから、宗教哲学には立たないと宣言されるわけです。そういう時に、どうしてこの人は清沢満之という人物に触れないのか、そのことがずっと気になりながら、私はこれまで野々村のものを読んできました。結局、主著や代表作には清沢満之という名前は一度も出てこないんです。それでまあ困っていたわけですけれども、最近たまたま一つだけ、野々村が清沢満之について発言している論文が見つかりました。見つかったというか、まあ私の怠慢でそれまで調べていなかっただけです。一本だけありました。それが大正十五年に発行された『善と念仏』に収められた一論文です。これは野々村自身が、自分があちらこちらで書いた論文をピックアップして一つにまとめて出したものです。ですからその中に収められている清沢に関する論文がいつ頃書かれたものであるか、そこまでは残念ながら特定することは出来ません。本が大正十五年出版ですので、満之はもちろん亡くなっています。その論文のタイトルは「他力思想中毒の標本としての故清沢満之氏の『我が信念』を評す」です。中身は、誉めているのか、けなしているのかよくわからないものになっています。

題目は非常に強烈ですけれども、まず清沢については「余も故人の生前、夙にその芳名を慕ふこと久しかりしに拘はらず、終に直接其の法話を聞くの機を得ざりしのみか、没後と雖も、遺文は予め手許に在りながら、何故かしみじ

みと味ひ見る程の縁なかりしが近頃たまたま少閑を偷みて読過數遍するに、興味津々として容易に尽きせざるものがある。(二〇七頁)と言います。どうも、お会いしたことがないようで、まあ気にはなっていないけれども、きちつと研究したことがないと言うわけです。本当か嘘かわかりませんがね。年表で確認すると、時代は近いのですが、野々村と清沢は入れ違いで東京と京都を行ったり来たりしているようです。清沢が京都に来た時に野々村は東京にいて、野々村が京都に居られたときには清沢は東京に居られると、なにか行き違いがずっとあったような感じがします。しかし野々村は、やはり清沢の高名はしばしば耳にしていたということです。

ここでは「我が信念」の印象を次のように述べています。「明治の信仰界に異彩を放てる清沢満之氏の信仰はその一代の絶筆たる『我信念』に於いて最も能く其面目を露出して居る。(二〇九頁)」です。野々村は満之の『我が信念』を、法然上人の『一枚起請文』に匹敵するものであるとも言います。それは明治の信仰界に異彩を放つ清沢の求道と学問の面目を顕著に示すものであると紹介するわけです。しかしその「我が信念」の内容につきましては、かなり疑問を呈しております。それは要点から言いますと、平易を装いながらも複雑に過ぎ、信仰という宗教問題に関してかなり理屈っぽいのではないかと、というものです。求道者清沢に対しては賛辞を惜しむことがない野々村ですけれども、その思索に対する評価は、論文の題目にも示されるようになかなか厳しいものとなっています。

今ここで、その批判の内容を十分に吟味する時間はありませんが、批判の出発となるのは理屈っぽい点、複雑な点です。それはつまり清沢の哲学的思索への批判であるわけです。野々村の宗教観は、この論文でも「計らいにとらわれた人生からの解放」です。この点については、野々村も清沢の命を賭けた厳しい修養生活に同じ志を感じます。それについては最大限の賛辞を贈るわけです。しかし野々村は、清沢が如来に帰依するに至った経緯というものについて、それは結局は「計らい」、つまりは分別だと言うわけです。例えば批判は、清沢の「我が信念」の次の箇所に対して向けられます。「私の如来を信ずるのは私の智慧の窮極であるのである。人生のことに真面目でなかりし間は措

いて問わず、少しく真面目になり来たりてからは、どうも人生の意義に就いて研究せずには居られないことになり、その研究が遂に人生の意義は不可解であると云ふ所に到達して、茲に如来を信ずると云ふことを惹起したのであります。(野々村論文より重引)」という箇所です。これは、清沢がいかに自分が宗教的信念を發起するのかということ語る場面ですが、これに対して野々村は、次ように言います。「人生の意義を研究して終に不可解に了つたといふことは、決して分別を払い去つたといふ意味にはならぬ。何となれば不可解といふことは分別の行詰まりといふことであつて、ツマリ一種の分別に過ぎぬからである。事物をいろいろと研究した揚げ句、結局こうだと分つたといふのも分別なれば、結局分からぬといふのも亦た分別である。分別は如何に行詰つても、行詰つた儘では矢張り分別の分際で、決して分別を抜いたとは云ふことが出来ぬのである。(二三〇頁)」と言います。野々村は、計らいにとられた人生からの解放という宗教的な覚醒は如来に帰依するが故に実現するのであつて、清沢が分別の窮まりにおいて如来に帰依するというのは逆であると言いたいのです。光明に照らされて分別が破られるのであつて、分別の究極において光明に出遇うというのは、実は分別そのものだと批判するわけです。野々村はさらに清沢の信仰を、分別の行き詰まりにおいて見出された不可解を信仰しているだけだとも言います。

もちろんこのような清沢理解が妥当であると言えないことは明らかです。野々村は、やはりこの「我が信念」以外には読んでおられないようですね。そうであつたとしても、読み方が不十分であると思いますが、むしろ野々村が批判しようとした事柄こそが、清沢に明らかとなつた宗教的信念だとも思われるわけです。野々村は、信仰を理性によつて獲得しようとすることの非を訴えるわけなのですけれども、まさにそれこそが清沢の宗教的自覚そのものが持つ視点であると言えましよう。

論文の最後に野々村は清沢を次のように言います。「明治政府が一たび大学を創設して以来、その吞吐せる幾多の秀才中、余は宗教及道徳の研究に就て其態度の最も純真にして畏敬すべかりし二人の先輩を有する。その一人は即ち

故人であつて、他の一人は是れも今は物故せし大西操山である。(二五九頁)こう言います。当時この二人の名前はよく挙げられたようですけれども、清沢についてはその純真な修道の姿勢や、師弟への教育に対して非常に共感し尊敬の念をはらいます。『善と念仏』の解題に相当する箇所では、この論文を振り返つて次のように記します。「されば余が爰に故人を批判するは取りも直さず故人が最も有力に且つ明白に代表せる今日の他力思想を批判するものにして、故人も亦必ずや地下に微笑して余が論旨を首肯せん。敢えて屍に鞭つものにはあらざるなり。」こう言つています。野々村は、この批判的論文は清沢を鞭打つものではなく、今日の他力思想家に対する批判であると言うのです。そしてこの批判を清沢自身はむしろ微笑んでくれているのではないかとまで言うわけです。

以上、『宗教学要論』を中心としながら野々村直太郎という近代教学の形を辿つてみました。本当は野々村を、宗教を中心とした思想史、あるいは真宗教学史の中にどう位置づけるのか、そこまで検討してご紹介しなくてはならなかったでしょう。しかし、まだそこまで研究が進んでおりませんので、そのあたりは今後の課題にしたいと思ひます。

### おわりに

さて、野々村直太郎の思索を概観することを通して、近代人と真宗、宗教との出会いについて尋ねてきました。このような近代と宗教との出会いについて、今村仁司は次のように述べています。「受け継がれてきた仏教をそれ自体として学び研究し実行するので十分である時代は、近代とともに終わったのかもしれない。仏教の自己理解にとつて、西洋出自のフィロソフィーは間違ひなく回り道であるに違ひない。しかしこの迂回路は今や避けることができなひ。それが近代という歴史的时代に生きる人間の巡り合わせというものである。近代には近代特有の課題ないし使命がある。それを識別することができるかどうかは、思想家のセンスにかかっている。清沢はこの「時代が送り届けるも

の」を感受するセンスに恵まれていた。「清沢満之の思想」一八五頁」と言います。今村はこのように近代人と教学との出会いを捉え、清沢満之にその先駆者としての意義を見出しています。私は近代において同じくフィロソフィー、言語的思考という時代の贈り物を敏感に受け止め、真宗、宗教を学問することに取り組んだのが野々村であったと考えます。野々村は清沢とは異なり、宗教科学としてその「回り道」を辿りました。自己と人間にとって真に心靈上の幸福をもたらすものが何であるのか、それを宗教という言葉の上にも求めようとしたのです。また彼は、真宗が如何にしてその健全なる宗教の中に自らの位置を確保する事が出来るのかを明らかにしなくてはならないという課題をも抱きました。したがって野々村は清沢に見られるような求道的な宗教哲学的態度を尊重しながらも、自らは宗教科学という言葉で真宗に対面しなければならぬと感じたのでしよう。これが最も誤解され批判された点ではありますが、これもやはり、近代人と真宗との出会いが持った一つの形であると言ってもいいと思います。

今村が言うこのような近代的「回り道」は、近代という時代を経験した後には生きる、私たち一人一人が通るべき道であると言えます。宗教、もしくは真宗を学問しようとする場合、私たち一人一人が、自ら真宗や信仰なるものを思考するという回り道を通らなければならないのです。この「回り道」は必ず自分で通らなければならない道であって、決して他者に任せておいて通過したことにすることの出来ないものです。われわれが如何に近代教学を学ぼうとも、その学んだ近代教学をもって、この回り道を通過し終えたこととするならば、それは近代教学自体を、再び膠着した伝統教学や宗学としてしまうことになります。そのような伝統としてある近代教学ならば、真宗学は生きたものにはならず、命を失った学問となってしまうのです。その意味で、自分が真宗に対面するというこの持つ意味と意義は、常に確認されなければならないものと思われまます。

野々村は異端として教学史から姿を消すことになりましたが、それは単に彼の真宗学が伝統的ではなかったというだけのことです。それに対して清沢教学は、大谷派真宗学において現在も代え難い重要な位置を担い続けています。

しかしわれわれはそのお陰で、近代教学を、正統教学・伝統教学として膠着させてしまうという危険性をも同時に担ったことになるのです。清沢に端を発する近代教学それ自体を「真宗学」の伝統とするのではなく、清沢自身の「真宗」学を、「真宗」の学です、それをわれわれは伝統としなければならぬでしょう。それはまた例えば野々村の「真宗」学をも、近代教学の大切な経験の形として見出すことでもあります。

現代は近代そのもの、あるいは近代的思考そのものが厳しく問い直されている時代であります。おそらく島藪先生には、その辺りで貴重な御提言をいただけることと思いますが、そのような時代にあつて、一人一人が近代教学者が行つたように、それはまたおそらく親鸞自身がそうであつたように、常にその人にとつての現代的思考の中で真宗に  
対面する、そういう経験をしなければならぬのであるというように思うわけです。以上、不十分な整理の仕方です  
し訳ありませんが、これで発表を終わりたいと思います。ご静聴ありがとうございます。