常設研究

親鸞像の歴史的変遷に関する研究

主任 赤松徹眞

はじめに

本研究は、親鸞像の歴史的変遷に関して文献・画像等の史料を精緻に分析することにより、その変遷のなかに親鸞像の社会的定着を明らかにすることを目的として推し進めてきた。中世の親鸞像の実像を起点に、その後の親鸞像は、教団形成に関わって親鸞の伝記や絵像が描かれ、記録化され、史料・文献化し、また伝承化されていった。ことに教団の寺院化、宗主の宗教的「善知識」の地位確定や教団の法令・制度化、近世期のイエ成立を背景に親鸞像は、教団の広がりによって日本社会に定着し、伝統化し、真宗門徒における親鸞像も統一性・画一性をもつことになった。近代以降も教団を中心とする親鸞像は強固に継承されながらも、ことに西欧の異文化を学び、体験し、その後マルクス主義などの影響による労働者・民衆に関心を寄せた一部の知識人による親鸞像によって、教団の親鸞像とは位相を異にして、つねに民衆・「百姓」とともにあり、権力批判に立つ親鸞像を描きだし、多くの人びとに影響を及ぼすものとなった。

戦後の親鸞研究は皇国史観・国家主義の歴史意識の呪縛から解き放たれて、実証主義に向かい、あるいはマルクス主義に向かい、多様な親鸞像を描くことになったが、大切なことは親鸞の宗教的立場である信とその社会的実践性との関係性の視点から親鸞像を明らかにすることである。

本年度は、近藤俊太郎氏「戦後親鸞論への道程―マルクス主義という経験を中心に―」を研究報告とするものである。

戦後親鸞論への道程
――マルクス主義という経験を中心に――

近藤俊太郎

はじめに――戦後仏教史研究とマルクス主義

日本の戦後歴史学にとってマルクス主義は決定的な意味を持った。敗戦を迎えて大日本帝国が崩壊したとき、大日本帝国下でそれとの緊張関係を構築しえた数少ない思想的立場としてのマルクス主義が、戦後の新たな社会構想にとって、同時に戦後歴史学にとって有力な理論的枠組みとなりえた事情は、戦後世代の筆者にも容易に想像がつくところである。[1] しかし冷戦構造の崩壊にともなう政治状況の激変は、マルクス主義の政治的影響力を大きく後退させた。それ以降、歴史学においてもマルクス主義の失効が様々な研究者によって直接・間接的に指摘されてきてはいるが、依然としてマルクス主義に代わる新たな理論的枠組が提示されていないのが現状であろう。つまり、マルクス主義歴史学の衰退に象徴される、いわゆる「大きな物語」の崩壊[2]は、新たな説得力ある理論的枠組みの構築とともに進行したのではなかった。依拠しうる共通の枠組みを持つこと自体が成立しなくなったのである。その結果として現出したのは、いわば「方法貧血」とでもいうべき研究状況とそれに起因する閉塞感であろう。このような研究状況に直面した研究者の多くは、従来の研究を反省的に回顧するなかで、これまで研究を規定し制約してきたものを徹底的に相対化してみせることや、新たな研究領域を開拓することで、新たな個別・具体的な諸事例を紹介していくといった方向に、当面の活路を見出しているといえよう。[3] しかしながら、相対化を徹底した先に何を展望するのか、あるいは、そこに際限なく蓄積されていく厖大な事例から何を摑みだすのかは、いうまでもなく各研究主体の立場と方法に、そしてそれを支える問題意識の内実にかかっていることである。

このような研究状況のなかで、マルクス主義についての再検討を精力的に推し進めた成果も、徐々にではあるけれども散見されるようになってきた。たとえば、磯前順一＋ハリー・D・ハルトゥーニアン編『マルクス主義という経験――一九三〇-四〇年代日本の歴史学――』（青木書

店、二〇〇八年）は、一九三〇～四〇年代の日本の歴史学におけるマルクス主義の問題を直接テーマとした成果であり、また、安丸良夫・喜安朗編『戦後知の可能性――歴史・宗教・民衆――』（山川出版社、二〇一〇年）は、石母田正・丸山眞男・竹内好・吉本隆明・村上重良・黒田俊雄・網野善彦・色川大吉・宮田登・柄谷行人・酒井直樹らを研究対象として「戦後知」の内実を分析・検討した論集である。後者は直接銘打っていないものの、設定された対象から、この本を貫く共通テーマのひとつがマルクス主義であることは、容易に想像がつくところではないだろうか。[4] 両書に代表される様々な取り組みを通して確認しうるのは、マルクス主義を積極的に受容しようとした者であろうとなかろうと、現在、歴史学という領域で多少なりとも物事を考えてみようとするとき、われわれはマルクス主義の問題圏からおよそ自由ではありえない、という事実である。そして、おそらく仏教史研究にも同様の問題を指摘しうるだろう。ただし、仏教史研究とマルクス主義の関係については、現在のところ関心が低いようであり、それを主題とした目立った成果はまだ少ない。[5]

本稿は、こうした近年の研究状況に示唆を得て、戦後親鸞論への道程を、特に親鸞像の変遷とマルクス主義との関係に照準を合わせて考えてみようとするものである。というのも、かつて福嶋寛隆が「仏教史研究における実践性の回復を」（『仏教史研究』第六号、龍谷大学仏教史研究会、一九七三年）という作品で、

> 戦後の仏教史研究における飛躍的前進は、親鸞研究を一つの軸として方法的転回をとげることによってもたらされたものであった。そこで、仏教史研究における国家主義的偏向は、その自覚の有無にかかわらず一切が根底から否定されたといってよい。天皇制の呪縛から仏教史研究は自らを解き放って、進むべき道をきりひらき、確かな歩みをはじめた。[6]

と指摘したように、戦後仏教史研究における方法的転回の軸として機能したのが、親鸞研究であったためである。敗戦前もそうであったように、親鸞が論者の問題意識を直截的に表現できる格好の研究対象であったことからすれば、親鸞研究が敗戦後の方法的転回にとってひとつの、そして決定的な軸となったのは当然であった。その際に大きな役割を果たしたのは、マルクス主義歴史家の服部之総の著作『親鸞ノート』（国土社、一九四八年九月）であった。すなわち、親鸞が戦後社会に再生するための起爆剤となったのはマルクス主義であり、それ以降の研究は多かれ少なかれマルクス主義歴史学の影響力のもとに存したのである。その後、「旧仏教」と対置されてその民衆性が積極的に評価されていた「鎌倉新仏教」は、一九七五年の黒田俊雄による顕密体制論の提唱以降、中世仏教の「異端」として位置づけられるのが定説となっていった。黒田の思

想的立脚点はもとより、その歴史学はマルクス主義の影響のもとで形成された。黒田には、荘園体制論と権門体制論、さらに顕密体制論を柱とした日本中世史の全体像を構築せんとする志向性が強く、親鸞の異端的性格も中世仏教全体の構図を重視した議論から導き出されている。その点で、「黒田の顕密体制論には異端派や改革派についての短い記述があるとはいえ、異端派や改革派をその宗教観念に即して内在的に特徴付けることができておらず、簡単な通念的記述ですませているのではないかという疑念が浮かんでくる」[7]という安丸良夫の指摘は的を射たものであろう。黒田説は、これまで様々な批判を受け、修正を加えられてきたものの、いまだ多くの研究者に支持されているように思われる。筆者は、それが新たな説得力ある理論的枠組みを各研究主体が構築しえていないことに起因する事態なのかどうかを即断しかねるが、おそらくマルクス主義をはじめとする「近代」なるものの問い直しはまだ始まったばかりであり、その問い直しのなかから各研究主体が自前の問題意識に基づく方法を摸索していくほかないのだろう。いずれにしても、以上の問題状況を踏まえることで、戦後歴史学・戦後仏教史研究・親鸞像の変遷について考える際に、マルクス主義が素通りできる相手ではないことを確認しておきたい。

それでは、われわれが親鸞像の変遷をマルクス主義との関連で考えていくとき、一体どこから着手すればよいのか。ひとまず『親鸞ノート』までの親鸞像の変遷をマルクス主義との関蓮で跡づけてみようとすれば、少なくとも以下の四つの高峰に留意しておく必要があると思う。

第一の峰は、日露戦争期に「余が社会主義」を執筆して非戦論を唱え、やがて大逆事件に連座したことで知られる真宗大谷派僧侶の高木顕明である。高木については、すでにいくつかの成果が発表され、研究が活性化しつつある。今後必要となってくるのは、高木が論題に掲げた「社会主義」の内実を、彼の信仰全体との関連であきらかにすることであろう。

次に第二の峰は、初期水平運動における親鸞像である。大逆事件以降の社会主義にはいわゆる「冬の時代」が訪れるが、一九二二年に出発する全国水平社に参加した西光万吉をはじめとする真宗僧侶たちは、当初、真宗信仰とマルクス主義を強く意識しながら運動を展開していた。その後、一九二八年の三・一五事件で検挙された西光は、一九三三年の「転向」後には「タカマノハラ」の論理へと向かい、資本主義を否定していく根拠としての天皇制を積極的に肯定するようになるが、こうした問題も視野に入れながら、水平運動の親鸞像を検討する必要があるだろう。その多分に政治主義的な研究史に伏在する問題も含めて。

さらに第三の峰として、一九三〇年以降に活発化する反宗教運動を考えておく必要がある。マルクス主義に立脚した宗教批判が本格化する一

九三〇年代前半には、反宗教闘争同盟準備会（のち日本戦闘的無神論者同盟）や日本反宗教同盟を中心として反宗教運動が展開した。宗教批判を突破口にして現実批判へ向かおうとした反宗教運動は、本願寺教団を主たる標的として執拗に批判を加えている。反宗教運動の親鸞像は、この運動の現実批判の性格を知るために重要であるとともに、戦後親鸞論の前史として検討すべき課題でもあろう。

そして第四の峰は、戦後親鸞論の出発点となった、服部之総の著作『親鸞ノート』である。服部は一九三〇年代に反宗教運動の論陣に加わり、当時の「マルクス主義と宗教」論争で中心的役割を果たした。その後、戦時下で筆を絶った服部は、思想的圧殺状態からの解放という敗戦後の歴史的条件によって復活し、護国思想的な親鸞像を解体しようとした。多くの研究者が、そこで彼が提示した親鸞像に論及しているが、服部親鸞論を中心的課題として検討した成果は意外なほど少ない。いうまでもなく、服部の親鸞像は、戦後親鸞論を考えるうえで不可避の位置にある。

これらのほかにも、木下尚江の『法然と親鸞』（金尾文淵堂、一九一一年二月）や三木清の遺稿「親鸞」（『展望』創刊号、筑摩書房、一九四六年一月）など、軽視しえない親鸞論は存在するが、本稿ではひとまず第三と第四の峰に注目し、一九三〇年代以降の親鸞像の変遷を跡づけることとしたい。その際、二つの峰の間に、仏教の超越性を重視した家永三郎の親鸞像を置くことで、マルクス主義の問題を浮き彫りにしてみようと思う。第一と第二の峰については、今後の課題としておきたい。

一　マルクス主義の宗教批判とその意味

(1) マルクス主義の宗教批判

具体的な分析作業に入る前に、マルクス主義の宗教批判を、いまさらではあるが確認しておきたい。まずは、かの有名なマルクスによる宗教批判から見てみよう。「ヘーゲル法哲学批判」の「序説」の冒頭部には次のようにある。

> ドイツにとって宗教批判は本質的にはもうおわっている。そして宗教の批判はあらゆる批判の前提である。（中略）反宗教批判の根本は、人間が宗教をつくるのであって宗教が人間をつくるのではない、ということである。そしてたしかに宗教というものは、自己をまだかちえていないか、あるいはかちえながらもまた喪失してしまった人間の、自己意識であり自己感情である。しかし人間といっても、それは世界のそとにうずくまっている抽象的な存在ではない。人間、それは人間の世界のことであり、国家社会のことである。この国家、この社会が

倒錯した世界であるために、倒錯した世界意識である宗教を生みだすのである。（中略）宗教は人間存在が真の現実性をもたない場合におこる人間存在の空想的な実現である。それゆえ、宗教にたいする闘争は、間接的には、宗教を精神的香料としているあの世界にたいする闘争である。／宗教上の不幸は、一つには現実の不幸の表現であり、一つには現実の不幸にたいする抗議である。宗教は、なやめるもののため息であり、心なき世界の心情であるとともに精神なき状態の精神である、それは民衆の阿片である。／民衆の幻想的幸福としての宗教を廃棄することは、民衆の現実的幸福を要求することである。民衆が自分の状態についてえがく幻想をすてろと要求することは、その幻想を必要とするような状態をすてろと要求することである。宗教の批判は、したがって宗教を後光とするこの苦界の批判をはらんでいる。[8]

このように、マルクスは、人間は倒錯した世界の反映としての宗教を揚棄することで、世界の現実そのものに対して批判的に関与する条件を獲得できると論じた。つまり、マルクスの宗教批判はそれを梃子にして現実批判の契機を摑みだそうとするところに大きな特徴があったといえよう。無論、その理論的根拠は、エンゲルスが、「いっさいの宗教は、人間の日常生活を支配する外的な諸力が、人間の頭のなかに空想的に反映されたものにほかならないのであって、この反映のなかでは、地上の諸力が天上の諸力の形態をとるのである」[9]と述べたように、人間の観念が外的諸力の反映した虚偽意識に過ぎないというイデオロギー論である。宗教をはじめとするイデオロギー状況への批判的介入が、来るべき共産主義を実現せんとする思想闘争や政治運動の「前提」となりうる理由は、こうした理論的背景のもとで説明されているのである。

そして、そうしたマルクス主義の理解によれば、革命闘争によって起こる現実的な生活過程の変革は、その反映として生じるイデオロギーにも変化を生じさせる。したがって、資本主義社会が解体して搾取なき共産主義社会が成立すると、もはや宗教を必要とすることはなくなるのである。このいわゆる宗教の自然的死滅について、エンゲルスは次のように説明した。

今日のブルジョア社会では、人間は、あたかも外的な力によるかのように、彼ら自身がつくりだした経済的諸関係によって、彼ら自身が生産した生産手段によって、支配されている。だから、宗教的反射作用の現実の基礎はいまなお存続しているのであって、それとともに、宗教的反射そのものも存続している。（中略）社会がいっさいの生産手段を掌握しそれを計画的に運用することによって、自分自身とその全成員とを、現在この生産手段――彼ら自身で生産したものでありながら優越する外的な力として彼らに対立しているところの――によって彼らがおとしいれられている隷属状態から解放するとき、したがって、人間がもはや事を計画するだけではなく事の成否をも決するように

なるとき、そのときにはじめて、いまなお宗教に反映されている最後の外的な力が消滅し、それとともに宗教的反映そのものも消滅する。それは、そのときにはもう反映すべきものがなにもないという、簡単な理由によるのである。[10]

エンゲルスによるこのような宗教の自然的死滅の説明を踏まえながらも、おそらくレーニンは、そこに漂うある種の宗教に対する楽観的展望を鵜呑みにできなかったのではないか。というのも、レーニンはマルクスやエンゲルスと異なって、宗教の自然的死滅を信じておらず、積極的な闘争によって宗教を抹殺しなければならないとする戦闘的無神論に立脚していたからである。

宗教は、他人のための終身の労働と困窮と孤独にうちひしがれた人民大衆のうえに、いたるところでおおいかぶさっている精神的圧制の一形態である。自然とたたかうさいの未開人の無力が、神や悪魔への、奇蹟などへの信抑(ママ)を生みだしているのと同じように、搾取者とたたかうさいの被搾取階級の無力は、不可避的によりよい来世への信仰を生みだす。一生涯働き、困窮している人に、宗教は、天国で恩賞をうける望みで慰めながら、現世での温順と忍耐とをおしえる。一方、他人の労働でくらしている人々には、宗教は、現世での善行をおしえ、彼らの搾取者としての存在全体のためにきわめて安っぽい弁解を提供し、天国の平安への入場券を手頃な値段でうりつける。宗教は人民の阿片である。宗教は一種の精神的下等火酒であって、資本の奴隷は自分の人間としての姿を、またいくらかでも人間らしい生活にたいする自分たちの要求を、この酒にまぎらわす。[11]

こうしたレーニンの宗教批判は、「現代の宗教の根源」を「資本の盲目的な力」[12]に対する「恐怖」に見ようとする点で唯物論的であり、具体的実践の地平では、「いっさいの形態における資本の支配にたいして、たたかうこと」[13]を重視するものであった点でマルクスやエンゲルスの立場を継承したものではあろう。ただし、レーニンが現実の実践的課題と不可分の問題として宗教批判を理解したことで、その宗教批判は先鋭化し、戦闘的無神論へと至ったのであった。ロシア革命以前のロマノフ朝時代には、ロシア正教会が唯一の正統性を有する宗教であり、国家と教会が一体となって支配体制を構成していた。レーニンにとって宗教勢力との闘争は、すでにブルジョワ民主主義革命による宗教との闘争を通じて「本質的にはもうおわっている」ドイツとは異なり、ロシア革命後の歴史的段階を考慮すれば、ロシアのプロレタリアートとその党が担うべき実践的課題として位置づけざるをえない。レーニンが、「マルクス主義は、現代のすべての宗教と教会、ありとあらゆる宗教団体は、労働者階級の搾取を擁護し、彼らを麻痺させる役をする、ブルジョア反動の機関であると、つねに考えている」[14]と、宗教を反動的性格として一括し、

われわれは宗教とたたかわなければならない。このことは、唯物論全体の、したがってまたマルクス主義のイロハである。（中略）宗教との闘争を抽象的＝思想的な説教にとどめてはならない。そういう説教に帰着させてはならない。この闘争を、宗教の社会的根源をとりのぞくことをめざす階級的運動の具体的実践にむすびつけることが、必要である。[15]

と、その廃絶への注力を激烈に説くのは、旧体制下で民衆支配の支柱をなした宗教勢力の根絶という意味からして当然のことであった。

以上のようにマルクスとエンゲルスによる宗教批判とレーニンのそれが一線を画していることは、日本におけるマルクス主義の宗教批判を考えるうえで、極めて重要である。[16] こうした宗教の自然的死滅をめぐる理解の相違に加え、反宗教闘争の位置づけ、さらにマルクス主義と宗教の連帯可能性をマルクスとエンゲルスが否定しないのに対し、レーニンが否定する点について留意しておきたい。[17]

（2）日本におけるマルクス主義の意味

この問題とともに確認しておきたいのは、丸山眞男が、「無限抱擁」性や「精神的雑居性」を特徴とする日本の思想において、マルクス主義の持った意味を、以下のように指摘したことである。

> あらゆる哲学・宗教・学問を――相互に原理的に矛盾するものまで――「無限抱擁」してこれを精神的経歴のなかに「平和共存」させる思想的「寛容」の伝統にとって唯一の異質的なものは、まさにそうした精神的雑居性の原理的否認を要請し、世界経験の論理的および価値的な整序を内面的に強制する思想であった。近代日本においてこうした意味をもって登場したのが、明治のキリスト教であり、大正末期からのマルクス主義にほかならない。[18]

丸山は、マルクス主義が日本に輸入されたとき、普遍性・体系性・批判性を具備したその世界観が日本の思想史にとって「台風」のごとき「衝撃」であったとする。丸山はやがて、ここで論じた「無限抱擁」性や「精神的雑居性」といった日本の思想の性格を深部で規定し続けるものとして、「原型」（プロトタイプ）「古層」「バッソ・オスティナート」（執拗低音）を見出していくことになるが、それを宗教性との関連で追求しようとはしなかった。筆者はそれを民族宗教性と不可分の問題として把握しておきたいと思う。周知のように、近代天皇制国家は、現人神天皇の神聖性・絶対性を中核に据えた祭政一致の支配体制をとっていた。注意すべきは、国家権力それ自体が民族宗教性を帯びていた点である。

そうである以上、国家が支配の安定を獲得するための要件は、国家の宗教性を内面化した人々が広汎に存在すること、そしてそうした人々が再生産され続けることとなろう。ここに要請されるのは、天皇制国家による常態的な内面収奪であり、同時に民族宗教性に基づく主体形成にほかならない。国家神道の成立・展開過程は、そうした問題状況を踏まえて考えなければならないだろう[19]。そして、内面収奪と主体形成の不断の循環によって成立したのは、天皇制国家の宗教的基盤となる民族宗教性に規定された社会であった。その民族宗教社会は、そこに生を享けた人々から普遍的価値を収奪することによって、思想形成を根本から制約し続ける環境として機能する。いうまでもないが、そのような民族宗教社会に、普遍性を有した思想が根付くことは甚だ困難である。

こうした問題状況を考慮すれば、丸山が指摘した明治期のキリスト教の思想史的意義を、われわれも理解することができよう。ここでは、問題を明確化するために、内村鑑三不敬事件を契機として発展した「教育と宗教の衝突」事件を想起しておきたい。井上哲次郎が著した『教育ト宗教ノ衝突』（敬業社、一八九三年四月）には、キリスト教批判の要点が、「第一、国家を主とせず、第二、忠孝を重んぜず、第三、重きを出世間に置いて世間を軽んず、第四、其博愛は墨子の兼愛の如く、無差別的の愛なり[20]」とまとめられている。つまり、井上の議論の中核を形成していたのは、天皇制国家支配とキリスト教が相容れないという問題であった。さらに井上は、こうした特徴がキリスト教のみならず仏教にも共通するという反論を念頭に置いて、「仏教にては国家及び忠孝に関する教ありて耶蘇教と同日の談にあらず[21]」と述べ、仏教と天皇制国家支配との適合性を論じている。そしてこの争点は、大逆事件直後に河上肇が発表した「日本独特の国家主義」（『中央公論』第二六年第三号、一九一一年三月）という論文で再び取り上げられた。河上は、「神と国と相衝突する時、国を棄てゝ神に殉ずるが真の基督教徒[22]」であり、日本の国家主義にとってキリスト教は脅威であるけれども、仏教はすでに「日本化[23]」しているから問題がないと論じている。

井上や河上が論じたように、天皇制国家とキリスト教の関係を考える際、キリスト教が本来的には国家を超える原理を備えており、天皇制国家の宗教的基盤から何ほどか自由たりうるだけの条件を有しているという点こそが問題の中心であった。天皇制国家との原理的な緊張関係は、それを支えた民族宗教性からの離脱、つまりは普遍宗教に立脚することによって可能となるのである。その意味で、普遍性を具備した思想体系としてのマルクス主義は、明治期にキリスト教がもたらした上の問題を再度提起するだけの資格を保持していたことになるといえよう。そしてその宗教批判が現実批判の突破口となりうる理由は、状況の全体と民族宗教性が絡み付いていたという点に求められるのである。一方、仏教が

天皇制国家に脅威を与える存在として認識されていなかったことは、仏教が本来の普遍性を喪失して天皇制国家の宗教性と等質化し、民族宗教化した結果として考えなければならない。

では次に、こうした天皇制国家の宗教的基盤として自己形成してきた仏教が、一九三〇年代以降にどのような親鸞像を提示するのかについて検討してみよう。

二　国体論のなかの親鸞像——日本精神の顕現として

マルクス主義の衝撃からはどのような親鸞像が立ち現れてくるのかを見るまえに、一九三〇年代以降の親鸞像の典型例を確認しておきたい。国家神道の抑圧性が前景化していた一九三〇年代から敗戦までの間には、国体論的な親鸞像が再生産され続けた。その代表的な事例を、まずは一九三七年五月に発行された、文部省編『国体の本義』（内閣印刷局）から確認してみたい。周知のように、『国体の本義』は、「肇国の由来」を闡明して、「西洋思想の摂取醇化」を契機とした「国体明徴」という「歴史的使命」を説くものであり、現人神天皇とその天皇が統治する国家の神聖性を強調する点に特徴を持っていた。

『国体の本義』で親鸞論と関連する部分としては、「第二　国史に於ける国体の顕現」の「四、祭祀と道徳」に配された「仏教」についての記述がある。

> 新仏教の祖師達も斉しく王法を重んじた。（中略）南都仏教の或ものに於ては、解脱に差別を説いてゐるのに、平安仏教以後、特に無我に基づく差別即平等、平等即差別の仏教本来の趣意を明らかにして、一切平等を説くに至つたのは、やはり差別即平等の心を有つ我が国の氏族的・家族的な精神、没我的・全体的精神によつて摂取醇化せられたものであつて、例へば親鸞が御同朋御同行と呼びかけてゐるが如きこれである。浄土宗・真宗は聖道門に対する易行道の浄土門をとり、還相回向を説き、時宗は利他教化の遊行をなして、仏教をして国民大衆の仏教とした。親鸞が阿弥陀仏の絶対他力の摂取救済を説き、自然法爾を求めたところには、没我帰一の精神が最もよく活かされてゐると共に、法然が地処所縁を嫌はず念仏して、ありのまゝの姿に於て往生の業を成ずることを説いたところには、日本人の動的な実際的な人生観が現れてゐる。又道元が、自己を空しうした自己の所行が道に外ならぬとし、治生産業皆これ報恩の行となす没我的精神、実際的な立場

をとる点に於て同様のものをもつてゐる。この精神は、次第に神儒仏三教一致等の説ともなつて現れるに至つた。天台宗以下、釈尊よりの歴史的相伝師承を拠り所とし、聖徳太子に復らうとする運動を生じたところには、歴史・伝統を尊重する精神が見られる。かやうにして我が国は大乗相応の地とせられて、仏教を今日にあらしめたのであり、国民的な在り方、性格が自ら顕現してゐる。かくの如く同化せられた仏教が、我が文化を豊富にし、ものの見方に深さを与へ、思索を訓練し、よく国民生活に滲透し、又国民精神を鼓舞してゐるのであつて、彼岸会・盂蘭盆会の如き崇祖に関連する行事をも生ずるに至つた。(24)

ここで著者は、浄土宗と真宗を「仏教をして国民大衆の仏教とした」と特徴づけ、特に親鸞については、その「御同朋御同行」が「一切平等」を示すとともに「差別即平等」「平等即差別」という「仏教本来の趣意」を踏まえたものであると把握し、高く評価した。また、親鸞が「阿弥陀仏の絶対他力の摂取救済を説き、自然法爾を求めた」としながらも、それが親鸞独自の立場ではなく日本の精神的特殊性に起因するものとして論じきっている。つまり、『国体の本義』は、親鸞や「新仏教の祖師達」の思想史的意義を結果的に国体論に解消しているのである。

こうした国体論的な親鸞像は、何も『国体の本義』に限ったものではなかった。たとえば、近代の代表的仏教運動である「精神主義」運動の中心メンバー暁烏敏（一八七七～一九五四）は、国体論的親鸞像を共有した仏教者であった。暁烏敏は清沢満之門下の三羽烏のひとりであり、清沢によって提唱された「精神主義」を継承し、戦中から戦後にかけて活発な言論活動を展開した人物である。暁烏は一九五一年から一年間、真宗大谷派の宗務総長に就任したことでも知られているが、これまでもっぱら注目を集めてきたのは、その熱狂的な戦争協力の発言であった。(25)ここでは一九三二年六月に出版され、さらに一九三四年四月に改版のうえ北安田パンフレットのひとつとして刊行された『親鸞聖人の信念の底に流るる神ながらの道』（香草舎）という著作から、暁烏の親鸞像を確認してみよう。

日本には八百万の神、仏教では一切衆生と共に行く。この偉大な精神、それは親鸞聖人が阿弥陀如来の本願の上に味はれた世界であります。だからこの世界は非常に広いのです。自然法爾です。こだはりを持たんのです。論理のこだはりを持つて、善悪邪正を云うてをる。善悪邪正は人間にはわからんのです。親鸞聖人は八十八の歳になつてわからぬものであるといふことがおわかりになつたのです。私共はこの偉大な思想のおかげによつて漸く少しづつ自分の愚なことをわからしていただけるのであります。／この親鸞聖人の自然法爾のおさとしは、すつかり初生なままな、一条に弥陀を頼むといふお味ひである。これが神代の直毘の精神です。禊をする直毘の精神です。直心は是れ浄土な

り。（『維摩経』）浄土は直毘の精神の現れた国である。高天原の相は明るく輝いた相です。親鸞聖人が無量光明土（『教行信証』）と仰せられたのはこの世界のことであります。信心の世界は直毘の精神である。この神ながらの直毘の精神の初生な魂に触れたとき、親鸞聖人のこの仏教のお味が、この神代の精神そのままが現はれたものであるといふことを教へられるのであります。日本仏教のさういふ姿を私共の師匠親鸞聖人の上に仰がしていただくことを喜ぶのであります。（中略）親鸞聖人とて木の股から下つた方でない。日本の中臣家の血統の家にお生れになり、日本の忠勇な一人民となつて、神ながらの道を本当に味うた方です。その神ながらの精神を『無量寿経』の如来の本願の上にはつきり照し出された。それは、神代さながらの生活で、光明無量寿命無量の仏の徳を称へつつ、光明の中ずまひになつて、朗かな生活を味うてお出になつた。西方浄土の光がこの日本に輝いてをるその中に摂取せられて、天照大神の御光の中に照される尊い御信心であると思ひます。(26)

このように、暁烏は親鸞の立場に積極的に神道を読み込んでいった。ここで暁烏は、親鸞のあきらかにした自然法爾の立場を「禊をする直毘の精神」と押さえ、それの現れた国が「浄土」だと論じた。暁烏は、その「浄土」を「高天原」と結びつけ、両者の等質性を強調してもいる。ここからは、暁烏が神仏の原理的な異質性を一掃して、両者の等質性を軸に親鸞を理解する立場に立とうとしていたことがわかる。暁烏はまた、信仰の内実とともに信仰態度の純粋さを積極的に意義づけ、次のように述べた。

日本の神代の神々は、常に天神の仰を受けて、神のまにまに動かせられる。伊邪那岐伊佐那美の二柱の神は、夫婦の交りをしてお子さんをお生みになるといふことまで、天意を受けさせられた。それからまた、後に子を儲けられる順序についても、やはり天意を受けられる。神懸です。天意を受けるのは必然です。思召を受けられる、そこに尊いものがある。私ではない。それは伝統的な流をそのままに受け、永遠の過去から、私に伝はり、その力で活動します。それはまた未来に対する伝統の力となるのであります。過去から未来に一貫した伝統の声を刻下に善知識から聞くのです。それに聞いてゆく。だから一挙一動、あれがかう考へたから、自分もかう考へる、だからかうだ、さういふやうな論理的判断からではない。もつと必然である。もつと自然である。所謂他力回向といふ味がそこにある。この信心は絶対他力です。親鸞聖人のみの味でない。仏教の精神であり、天地の大法である。その仏教の精神を親鸞聖人がはつきり味はせられるといふことが、神ながらの精神が、親鸞聖人の血の中に伝統的にあつたからであります。それが仏教によつて呼び起されて、このみことを受けて、みことのま

にまに承け継いでゆき、又、必然の他力信心の生活におはいりになつたといふことを味ふのであります。これがやはり親鸞聖人の信念の底に流れる神ながらの精神の現はれであります。[27]

ここで暁烏は、神代の神々のように「天意」、すなわち「過去から未来に一貫した伝統の声」のままに行動することが重要であり、その「神ながらの道」に親鸞の「他力廻向」や「絶対他力」との共通性があると論じている。暁烏は、ひたすら「天意」に従うその態度に論理的判断の介入する余地は不要だというが、無論そこから眼前の現実に批判的に関わるといった生き方が出てくるはずもない。十五年戦争下で暁烏があきらかにした親鸞像の神道的解消およびそれと不可分にもたらされる現実の全面肯定という歴史的性格が、国家神道を支え、「戦時教学」へと接合していったことは、容易に想像がつくところであろう。

もう一例、国体論を受容するのみならず、それの積極的な扇動者として活躍した、三井甲之（一八八三～一九五三）による親鸞像に目を向けておこう。三井は、蓑田胸喜とともに超国家主義者団体である原理日本社の中心メンバーであり、熱烈な親鸞鑽仰論者であった。[28]三井は、明治末期から大正末期にかけて取り組んだ親鸞に関する研究の成果を『親鸞研究』と題した一書にまとめ、一九四三年二月に刊行している。三井がその刊行にあたって執筆した「はしがき」に、「親鸞聖人の深妙精微の人世観を生んだのは『神国』日本である。親鸞聖人の信念に於いて仏教の教義と理論とは日本精神の心理学原論哲学体系の材料となつてしまつたのである」[29]とあるように、三井は親鸞の人世観を高く評価しながらも、それの生起した原因を「『神国』日本」に求めている。親鸞に対する積極的評価がそのまま国体顕揚に直結する論理構成や、親鸞の立場をそれ独自のものとは捉えないで国体に解消する点は、先の『国体の本義』の主張と共通しているといえよう。三井はまた次のようにも述べている。

『行ひ易く守り易』き『天地の公道人倫の常経』は他力易行道として、仏教的人世観の批判に於いて先駆開闡せられ明治の大御代を翹望しつゝあつたのである。他力信順の易行道は国体随順勅命服従の即ち承詔必謹の臣道の先駆であつた。それは『生を我が国に稟くるもの』の『国に報ゆるの心』の服従規律である。『自力』とは個体の思惟と認識との力能である。それを過信する偏理・主知主義が『自力』聖道門である。こゝにいふ聖道門の『聖』とは『自任聖賢』である。自己神化教の教義である。それは知力の即ち概念の礼拝であり、概念弁証法の迷信である。レニン（ママ）は『マルクス主義とは弁証法的論理学である』といつた。これこそ近世の自力聖道門の驕慢教である。随順服従する自然生命の柔軟を失つたデモクラシイの硬直は知力の過信に基く近代的迷信である。[30]

三井は「他力」を「服従規律」として国体と結びつけて肯定するとともに、「自力」を「個体の思惟と認識との力能」の「過信」および「迷信」として理解し、それをレーニンの説くマルクス主義や権力支配に服従しないデモクラシーと結びつけて否定したのである。三井はさらに、知力によつて測られぬものそれが生命である。『天壌無窮』『神州不滅』の信は他力易行道の心的因果律として即ち仏智不可思議として宣説せられたのである。この不可思議を信ずる故に『威張らぬこと』は信順臣道の規律である。これこそ凡小易レ修真教、愚鈍易レ往捷径であり、また最勝直道である。これがスナホにてヲシキまたタダシキ道であり金剛の信心である。それが日本精神即ちシキシマノミチである。この如くにして『神のひらきし』、『神代ながらの』シキシマノミチの人生観哲学に於ける先駆は親鸞聖人の他力易行道である。これは思惟と認識との力能のみよりすれば不可思議不可説不可称であるが、それは感動と意欲との世界に実感せらるゝのである。この感激こそは人世の力源である。昭和十六年十二月八日の感激を永久に相続せむことはわれらの至願である。これは『大君の御言畏み』まつる臣道の歓喜である。この歓喜の心理学は親鸞聖人の信楽の教釈である。かくのごとく親鸞聖人の『真宗』は『臣道』である。[31]

というように、親鸞の「他力易行道」を国体論に解消し、「臣道」という天皇制国家への無条件の服従を成立させるものとして論じた。それゆえ、三井にとって親鸞の真宗は、太平洋戦争開戦でさえも歓喜として受容するだけの内面的根拠ともなったのである。

以上、各論者がそれぞれの問題関心から親鸞像を国体論に解消し、天皇制国家への従属的態度を形成しようとするさまを見てきた。ここで取り上げたのは、いずれも国体論的親鸞像の典型例であるが、他にも様々なバリエーションが存在したことはいうまでもない。無論、そのなかで圧倒的な影響力を誇ったのは本願寺教団の親鸞像であった。十五年戦争期の本願寺教団による親鸞像の国体論の枠内での再生産は、「戦時教学」と不可分の関係にあった。それは少なくとも敗戦まで続き、天皇制国家とその戦争を支えたのである。

三　反宗教運動の親鸞像——支配階級に奉仕するもの

(1) 三木・服部論争

日本では一九三〇年代に反宗教運動が活発になるが、すでに一九二七年の金融恐慌や一九二九年の世界恐慌が引き金となって、青年学生におけるマルクス主義への関心は高まっていた。そして一九二〇年代後半から、レーニンの著作をはじめとするソビエトのマルクス主義関係の文献

が次々と翻訳されていくなかで、宗教を反動イデオロギーと把握する理論を輸入した日本のマルクス主義者は、反宗教運動を本格的に開始することになる。[32] 一九三一年に結成された反宗教闘争同盟準備会（のち日本戦闘的無神論者同盟）、日本反宗教同盟などはいずれも短命ではあったけれども、これらの反宗教運動が日本の宗教界に提起した問題は軽視しえない。

そうした反宗教運動の理論的側面については、佐野学（一八九二～一九五三）の仕事が開拓的役割を果たした。佐野の著作『マルクス主義と無神論』（叢文閣、一九二七年九月）が、「社会主義と無神論」と題した前半部の叙述を「階級支配の要具としての宗教」から始めていることは、反宗教論の問題意識の所在を象徴的に表現するものであろう。[33] 佐野が昭和初期の共産党指導者として影響力を発揮したことや、一九三三年に鍋山貞親とともに獄中転向したことなどは周知の通りである。この時期、佐野はマルクス主義の無神論に立脚した宗教論を立て続けに発表し、それを『唯物論・無神論』（佐野学集1、希望閣、一九三〇年五月）の一書にまとめるなど、後続の反宗教論者に理論的な枠組みを提供した。佐野の宗教批判は、たとえば『宗教論』（上野書店、一九二九年一二月）と題する著作で、次のように示されている。

> 制度としての宗教は、いかなる社会的機能を持ってゐるか？　それは民衆の現世的苦痛、現世的不平を鎮静して彼岸世界の幻想に溺惑させ、現世において地上の楽園を建設せんとする民衆の階級闘争を抑圧することに在る。宗教制度は階級的支配の要具に外ならない。教会寺院はそれ自身、一の搾取機関であり、全搾取機関の一部であると同時に、搾取の全機構の擁護者である。僧侶はそれ自身、搾取者であると共に、民衆の搾取者への反抗を眠り込ませるための説教者である。[34]

この佐野の宗教批判は、単なる宗教勢力の現状分析という意味を超えて、具体的な現実のなかでの階級闘争の推進を要請する実践的提言の側面を有している。宗教の社会的機能として民衆の階級闘争への抑圧が指摘されるとき、そうした宗教に対する批判は階級闘争を推進する重要な起点として位置づけられているのである。無論、マルクス主義の立場からすれば、世界の解釈ではなく変革こそが重要な課題であり、その宗教批判が実践的性格を有するのは当然である。こうした佐野の宗教批判にはレーニンの戦闘的無神論の影響を見ることもできよう。

また、前述したように、翻訳によって進められた理論輸入であるが、たとえば、フランスに留学してデュルケム学派の宗教社会学を学んだ浅野研真（一八九八～一九三九）が帰国後すぐに『マルクス主義の宗教批判』（大東出版社、一九三一年二月）という史料集を編集し、マルクス、エンゲルス、レーニン、プレハーノフ、ブハーリンなどの宗教論を翻訳・紹介している。注目すべきは、浅野が本書の末尾に「編者のことば」

として、マルクス主義の宗教批判に対する教条主義的な学説理解や理論信仰に、警鐘を鳴らしていることである。

マルクス主義の宗教批判は、今日再び、学的にその問題を再提起するの必要があると思はれる。それは、マルクス以後に発達せしめられた科学としての宗教学の成果に対する再批判と再克服との問題である。例へば、私は特にデュルカイム派の宗教社会学の成果に対する再吟味が、必要とされるであらうことを痛感するものである。それなくしては、エンゲルスの所謂「宗教の自然的死滅」の学説は、未だ充分なる客観的な学的基礎を持ち得ないではないかと思はれる。(35)

しかし、反宗教運動の担い手の多くは、マルクス主義の宗教批判を理論的に再検討するのではなく、原則としては宗教＝阿片論に立脚しながら、大衆を巻き込んだ実践運動をどう展開するのかに関心を向けていくことになる。反宗教論の理論的次元における検討が進められたのは、反宗教論が本格化するきっかけともなった、三木清（一八九七～一九四五）と服部之総（一九〇一～一九五六）を中心とした「マルクス主義と宗教」論争と多くのマルクス主義者や宗教学者が参加した座談会であった。(36)少し寄り道となるが、ここではまず三木・服部論争を一瞥して、そこで何が論点となっていたのかを摑みだしてみよう。

論争の発端は、『中外日報』に掲載された三木清の「文芸と宗教とプロレタリア運動」（『中外日報』一九三〇年一月一日）と題する論文であった。以下で見るように、三木の議論は、マルクス主義の立場から宗教を可能性において容認する内容であったため、宗教否定を自明視していたマルクス主義者のなかで物議を醸すことになった。

宗教はつねに弱き者、貧しき者、虐げられた人々の味方であらうとした。宗教は今プロレタリア運動の擁護者としてその本来の使命を果さなければならない。或は宗教は一定特殊の階級を目指すのでなく、却つて全人類を目的とするのであるといふのか。ところでプロレタリアートは、その個々のプロレタリアの解放がこの階級全体の解放なくしてはあり得ず、またこの階級の解放が人類全体の解放なくしては成就されないやうな階級である。それは一切の人間の解放といふ歴史的使命を担ふ階級である。それだから宗教はプロレタリア運動に結合することなくしてはまた自己の最高の目的を遂行し得ないのである。(37)

三木は、人間の存在の全体に関係し、全人類の解放を目的とする宗教がその本領を発揮しうるためには、宗教の自己変革が必要であることを指摘し、そのためにも宗教がプロレタリア運動と結合すべきだと論じた。三木の議論は、既存の宗教の現状を否定的に踏まえながらも、宗教の

存在意義をその可能性のもとに承認するものであり、宗教＝阿片論を無反省に振り回す議論とは一線を画していた。続く「如何に宗教を批判するか」（『中外日報』一九三〇年二月九・一一・一三日）と題した論文で、三木はみずからの宗教批判を「宗教の絶対的な否定」ではなく、「弁証法的な否定」[38]であると主張し、その内実を具体的に示した。

> 宗教はつねに真の幸福が物質的なものゝうちに存しないと教へる。このことは正しいであらうけれどもこの教へも階級社会に於ては階級的意味を負はされる。それは貧しき者をその貧に甘んぜしめ、従つて彼等を永久に搾取される位置におくことになる。物質的なものを軽蔑することを説くのは、この社会の現実に於ては、搾取されることを承認するのを勧める意味をもつてゐる。宗教はまたつねに平和について語る。しかるにこのこともまた現在にあつては、階級闘争への参加をやめさせることによつて、貧しき者をして永久に階級的隷属に満足せしめようとすることになつてゐる。（中略）単純な絶対的な宗教否定は機械的唯物論のことであり実証主義のことである。人間が機械でない限り、宗教の問題は人間の存在そのものゝうちに含まれてゐる。[39]

三木は、宗教者が歴史的文脈を度外視して反復する機械的な説教の政治性を、階級社会という歴史的文脈に置き直して指摘するとともに、機械的に宗教否定を繰り返すマルクス主義者に対しても鋭い批判を加えた。三木の主張は、宗教者はもちろん、マルクス主義者もまた既存の価値観や慣習・公式を振り回しているだけでは不充分であり、社会の現実とそこに生きる人間の存在を絶えず注視することが必要だという警告の意味を帯びていたといえよう。三木の宗教論は、宗教の現状をそのまま肯定するものではないし、反宗教論の枠内の議論ということになるが、そこには社会の発展により宗教が消滅するというマルクス主義の基本的理解とは相違した内容が含まれていた。そうした立場は、「宗教闘争と階級闘争――批評家に答へて――」（『中外日報』一九三〇年二月二三～二六日）において、より明瞭に示されることになる。

> 従来の宗教の多くの内容が搾取の廃棄と共に消滅することは明瞭である。搾取による貧困がある、宗教はこれを社会的に解決しようとせずして、貧乏除けの神を作る。無統制な市場の存在による不慮の災害がある、そこから幸運の神が作られる。かくの如き神々はもとより社会の変革と共に必然的に死滅するであらう。これまでのいはゆる宗教問題の多くのものが全く社会的原因に由来するものであり、従つて社会的に解決され得るものであることは疑はれない。この点を十分に指摘したところにマルクス主義の偉大な功績が認められねばならぬ。／然しながら問題はなほ残りはしないであらうか。私は、芸術がさうであると見られてゐるやうに、宗教もまた階級的であることをやめた人間

のうちにもなほ根をもつてゐると考へる。搾取なき社会にあつては宗教もそれに応じて全く新しい形態をとるであらう。しかしそのときにも宗教はある。（中略）隷属と貧困のうちにのみ宗教の原因は求めらるべきでないであらう。[40]

三木は、社会的原因により成立する宗教はそれゆえ社会的に解決可能だと指摘したマルクス主義を、「偉大な功績」と評価しつつも、隷属や貧困といった社会的原因にのみ宗教成立の根拠を見ようとする点については反論した。なぜなら、三木は宗教を社会状況の反映としてだけではなく、人間存在との不可分性において把握できるものがあると捉えたからである。その結果、三木は宗教の自然的消滅というマルクス主義のテーゼを修正したのであった。

以上の三木の議論は、『中外日報』の記者で既成教団に対して批判的であった三浦参玄洞（一八八四～一九四五）などから支持を得る一方で、マルクス主義陣営から厳しい批判を受けた。とりわけ激しい三木批判を展開したのが服部之総であった。戦前の服部といえば、日本資本主義論争で講座派の旗手であったことがあまりにも有名だが、この時期に限ってはマルクス主義に立脚した反宗教論を積極的に展開していたのである。服部が『中外日報』に三木批判の論文を執筆したのは、先に見た三木の二番目の論文掲載後すぐのことであった。「三木清氏の宗教学」（『中外日報』一九三〇年二月一九～二三日）と題するこの論文で、服部は以下のように述べた。

三木氏所論に対する批判の結論からさきに云へば、私はむしろ、マルキシズムに関心を持つ青年宗教家の陥りがちな一種の自慰的解釈をそこに見出したことを告白する。それはマルキシズムの宗教理論ではなく、また実践的青年宗教家の理論となりうるものでもない。実践的青年宗教家は、絶えずマルキシズムの徹底的無神論の照弾にさらされつゝ、共同の敵陣目がけて、プロレタリアートの一翼を形成しなければならぬ段階（ママ）に置かれてゐる――[41]。

服部によれば、三木の議論は「マルキシズムの宗教理論」でもなければ、「実践的青年宗教家の理論」でさえない。実践的青年宗教家の選択すべき道は、無神論の徹底以外にはないのである。服部はさらに、「マルキシズムに於ける宗教否定は因より唯物弁証法的否定である」[42]といい、三木の議論を射程に捉え、次のように述べた。

唯物弁証法的否定とは、現実的否定、根柢的、究極的否定であり、これ以外に凡そ現実の否定はあり得ぬといふいみで「絶対的」な否定方法である。／ところで三木氏に於ける「弁証法的否定」は宗教をかるゝ（ママ）絶対的否定から生き戻らせて「全体性の文化形態」乃至は久遠恒の

「宗教的要求」なる肯定に立ち到らせるものであつた。それは思ふに、本質的に非マルクス主義的な宗教理論をマルクス主義的なそれとするための無意識的な手品の役割をしてゐる。氏はブルジョア哲学の思弁から脱却しきつてゐられない。真にマルクス主義的唯物論の理解に到達されてゐないためである。(43)

このように服部は、三木の論じた「弁証法的否定」や「絶対的否定」を、マルクス主義本来の用法に即して説明するという形で批判した。こうした服部の三木批判から読み取れるのは、マルクス主義の理論に即した議論であるか否か、その枠内から逸脱していないかどうかが重要な指標として存在していたことである。当時の反宗教論は、マルクス＝レーニン主義に立脚しており、その立場によれば、あらゆる宗教はそれが宗教である限り反動勢力にほかならなかった。したがって、マルクス＝レーニン主義の原則に忠実であろうとする人々のなかから、服部のような批判が登場してくるのは当然のことであったのかもしれない。そして服部は、反宗教運動を展開するための戦略的な問題を考慮しながら、次のような現状分析と提言をした。

青年宗教家はプロレタリアートに眼を向ける。併し彼は、自分の戦野に実践してプロレタリアートの熱き掌に触れる代りに思弁してマルキシズムの宗教否定論の前に苦吟し懐疑し絶望する、或は絶望せざらんとする。／これが現代の段階(ママ)である。／この時に当つて、宗教とマルキシズムの原理的一致を教説する三木氏の出現は、一の方向を指示する光明である。蓋し青年宗教家の無為と思弁の暗夜を条件とする人工の照明である。青年宗教家は現在状態の表白として三木氏を待たず、誰かゞ同じことを思弁したでもあらう。／マルキシズムと宗教の問題は単に思弁することによつてはいつまでも了解できないことがらに属する。／青年宗教家は、まづ自己の現実の問題に蹶起して、事物化せる宗教界に向つて戦列を布くべきだ。そこから一切は解決されてゆく。(44)

奇妙なことに、三木を批判した服部は、ここで青年宗教家とプロレタリアートとの連帯を提起している。つまり服部は、批判対象たる三木と、具体的な運動の展開方法については極めて近似した構想を持っているのである。さらにいえば、服部は、自らの立場と三木のそれとを差異化するために、三木の議論を「宗教とマルキシズムの原理的一致」と評しているが、三木の立場は先に見たように、宗教の現状を肯定したり、マルキシズムとの「原理的一致」を説いたりはしていない。そして服部の立場もまた、「宗教とマルキシズムの原理的一致」ではなく、青年宗教家自身による宗教否定を前提した、宗教とマルキシズムの戦略的共闘である。したがって、実践的課題という次元に限っていえば、当人たちの意

識はどうであれ、三木と服部との間に決定的な溝を見るのは適切ではないだろう。(45)

まさにこの点を捕まえて、三木・服部の双方に批判を加え、この論争に裁定を下したのが、川内唯彦（一八九九～一九八八）の執筆した「マルクス主義者は宗教に如何なる態度をとるのか――三木氏と服部氏の所論に就いて」（『プロレタリア科学』第二巻第六号、プロレタリア科学研究所、一九三〇年六月）であった。ここで川内は、「マルクス主義者は宗教を如何に見るか？」(46)と設問し、「史的唯物論は人間の主観的活動の見地からのみ宗教をみることはできない。宗教は、自然に対する人間の力の見地、言ひかへれば一定の生産諸力の状態によつて決定される社会的諸関係の見地から考察されねばならぬ。さらに換言すれば宗教の批判と研究には、歴史的発生の見地から近づき得るし、また近づかねばならぬ」(47)と述べて、まずマルクス主義の原則的な宗教理解を確認してから、三木批判を展開した。川内の基本的な論旨は、「氏の独創的な所説は非マルクス主義的な空論である」(48)という一文に集約されていると思われるが、以下でその批判の内容と手法を具体的に見よう。まず川内は三木の所論を引用し、

> かくして宗教は自己の最高の目的を遂行しつゝ目出度く弁証法的に否定される！　しかも宗教は人間の存在そのものゝ中にある！　しかも宗教の弁証法的否定とは宗教的の永遠性の肯定の謂ひである！　救はれ難い背理混乱そしてノンセンス！／三木氏にあつては、過去の宗教運動と大衆との結合が、その一定の歴史的段階において如何なる具体的関係の下に、もつと正確にいへば如何なる社会的生産諸関係の下に如何にして何故に行はれたか、それと現在の社会的生産諸関係における宗教およびプロレタリア運動との関係が如何なる状態にあるかは考慮されてゐない。そしていきなり極めて抽象的な一般論から宗教とプロレタリア運動との結合が主張され、それに弁証法的否定が命令される。(49)

といい、宗教を経済構造の反映として把握しない点や、宗教の自然的死滅論からの逸脱、さらに現実状況の誤認などを指摘し、さらに次のようにいう。

> レーニンはキリスト教的労働組合とマルクス主義的労働組合との一時的結合をこそ問題にしてをれ、キリスト教とマルクス主義的労働組合の結合は断じて主張してゐない。現にレーニンはキリスト教社会主義は社会主義運動の最悪の変種といつてゐるではないか？／宗教の永遠性（謂はゆる宗教の弁証法的否定）を主張される三木氏が、無神論の立場に立つレーニンの政策論をいかに引用されようとも、それによつて氏の主張が裏書されるいふことは絶対にあり得ないであらう。(50)

このように、川内はレーニンの立場からの逸脱を論拠に三木を批判したのであった。つまり川内の三木批判も先の服部のそれと同じく、マルクス＝レーニン主義に立った宗教論、その正統性を確認することが終始問題となっていたのである。川内は続けて服部批判を展開する。

ところで問題は資本主義の全的逼迫状態に伴ふてその副産物として発生しつゝある下級の僧侶牧師の貧困化、『左翼化』である。服部氏の意味する青年宗教家はこれらの僧侶を指すのである。（中略）彼等の思想的に求めつゝあるものは何か？　それはマルクス主義と仏教との一致点である。仏教もマルクス主義に一致するところがある。だから仏教とマルクス主義は結合しなければならぬと。（「中外日報」の意見を見よ）この運動の選ばれたる理論的チャムピオンとして出現したのが前述の三木氏であり、マルクス主義戦術を武装して一両者の提携を画してゐるが政策家服部氏である。まことに聖代の一大盛事ではある！（中略）服部氏の主張する漫然たる提携論のごときは結局純真なる青年宗教家を済度せんとする安価なセンチメンタリズムであり、プロレタリアートの立場からではなく、むしろ僧侶の立場からの提携論であり、従つてまたそれは一種の僧侶主義すなはち坊主主義である。(51)

川内は、仏教とマルクス主義が原理的に相容れないことを確認したうえで、両者の連帯可能性を模索する立場だとして三木と服部を「僧侶主義」「坊主主義」の名のもとに皮肉たっぷりに論難した。ここで川内は、三木や服部の主張が彼らなりの現状分析に根差したその時点における実践的課題として提起されたという点を全く理解しえず、マルクス＝レーニン主義の原則から一刀両断し去ったのである。当時のマルクス主義陣営に、このようなマルクス＝レーニン主義に対する忠誠競争が存したことは、その運動の性格を左右する重要な問題であろう。この川内の立場は、後に、『中外日報』の記者で反宗教闘争同盟準備会のメンバーとなった真渓蒼空朗により、「当時の「宗教批判」を正当に批判し、マルクス主義者の対宗教的態度を明かに示したもの」(52)と評価されることになる。要するに、ここで三木が提起した宗教の自己変革や、服部の論じた青年宗教家とマルキシズムの連帯といった実践的課題は、マルクス主義の原則からの逸脱だとして一蹴され、その後の反宗教運動に継承されることとはならなかった。(53)この論争の背景には、プロレタリア科学研究所における三木から川内への世代交代があったようである。すでに秋澤修二が指摘しているように、それは「ドイツ語の唯物論弁証法研究会からロシア語の唯物論弁証法研究会」(54)への世代交代でもあった。つまり川内は、宗教と階級闘争の結合を認めたマルクスやエンゲルスよりも、宗教と階級闘争を相容れないものとして把握したレーニンの忠実な信奉者として、三木・服部論争に裁定を下したのであった。(55)こうして反宗教運動は、これ以降は川内を軸に展開し、宗教を反動イデオロギーとして一括して否

定するマルクス＝レーニン主義が主流となっていったのである。そして、そうした立場が運動体として結実したのが、一九三一年に発足する反宗教闘争同盟準備会であった。

(2) 反宗教闘争同盟準備会の本願寺教団批判

一九三一年三月、反宗教闘争同盟準備会の最初の会合が開催された。四月七日には、川内唯彦・秋田雨雀・秋澤修二・佐野袈裟美・真渓蒼空朗・戸坂潤・岡邦雄・永田廣志・古在由重・三枝博音・服部之総をメンバーとして反宗教闘争同盟準備会が発足し、六月には機関誌『反宗教闘争』が創刊された[56]。創刊号に掲載された「反宗教闘争同盟準備会規約（暫定）」によると、反宗教闘争同盟準備会の目的は、「反宗教闘争は階級闘争の一翼であると云ふ見地に立ち、総ての勤労大衆をあらゆる形態の宗教的観念より解放し以てマルクス＝レーニン主義的世界観を獲得せしむる為の組織としての「反宗教闘争同盟」結成の準備活動を以て目的とす」[57]というものであった。また、反宗教闘争同盟準備会は、宗教的教化団体（希望社、更生会など）、工場布教、農村布教といった問題に注意を向けていたようである。他にも、『反宗教闘争』は、「工場から農村から」と題するコーナーを設けて、各地での反宗教運動の活動に関する文章を毎号掲載したり、巻末に「農村ニ於ケル宗教調査票」や「学校ニ於ケル宗教調査票」を載せて、各地での調査を呼びかけたりしていた。これらは、反宗教闘争同盟準備会が大衆による主体的な取り組みを重視していたことや、宗教の実態調査に関心を持っていたことの証言となっている。

一九三一年七月には、反宗教闘争同盟準備会編『反宗教闘争の旗の下に』（共生閣）が刊行された。本書全体を貫く問題意識は、川内唯彦の言葉を借りれば、「宗教の社会的物質的根拠の存しない社会主義社会の到来は歴史的必然である。われわれの運動はこの歴史的必然に立脚する運動である。（中略）もちろんわれ〳〵は二年や三年の反宗教闘争で宗教を打倒しつくし得るとは妄想しない。（中略）われ〳〵の当面の仕事は、偉大なる階級戦の前夜における後れたる労働者農民層をできるだけ早く宗教的迷妄より呼びさまし、彼等を闘争の能動的分子に転化させようとするところにある」[58]というものだった。ここには反宗教運動を階級闘争の重要な一角として位置づけようとする立場が確認できる。彼らは、雑誌・論集の刊行だけでなく、講演会の開催にも積極的であり、川内唯彦・秋田雨雀・佐野袈裟美・秋澤修二らは反宗教宣伝のために全国行脚の講演旅行を行ったという[59]。このようにして、反宗教運動は「理論的演習より実践的闘争へ」[60]と展開したのである。

反宗教運動が終始主たる標的としたのは本願寺教団であった。それは、何よりもまず本願寺教団こそが、寺院による経済的搾取を象徴する存在だったからである。反宗教運動が、短期間に宗教界に大きな衝撃を与えることができたのは、寺院の社会的・経済的優位性に対する不満が広汎に存したからであろう。反宗教運動は、こうした背景のもとで反寺院・反教団運動としての性格を強く持ちながら進められていくのである。

『反宗教闘争の旗の下に』では、たとえば、深谷進が論説「宗教は如何に支配階級に奉仕するか」で、「両本願寺が今日、いかに支配階級と通じ、どんな関係のもとに置かれてゐるかは、すでに周知の事実である。しかもその教義たるや極めて簡単にして、甘美なる言辞によつて表現され、入り易くして平民的なるの故をもつて被圧迫大衆をその教義の中に吸引してゐる点、資本家・地主の階級的用具として特に重要な役割を演じてゐる」[61]と述べているように、本願寺教団の反動的性格や支配階級との密着の実態が、繰り返し批判されている。問題はしかし、永田廣志が「宗教、観念論、唯物論」と題する論文で、「宗教が不合理であるとしても、宗教の消滅の可能性、その消滅の社会的基礎が明かにされない限り、宗教と真実に戦ふ方法は見出されない。云ひかへれば、宗教が社会の発展過程との関連において認識されない限り、真実な反宗教闘争は行はれるべくもない」[62]と指摘するように、そういった宗教が必要とされる歴史的現実をどのように否定し、変革していくのかであろう。マルクス主義の立場からすれば、それは宗教に対する観念論的否定ではなく唯物論的否定ということになるが、要はそれが何を契機としていかに成立するかである。その意味で、服部之総の「宗門経営の分析」と題する論文には注目すべき見解が提示されているように思われる。服部は、本願寺教団の経済的搾取の実態を批判したこの論文を、次のように結んでいる。

> 彼等は憩ふことも知らずまつしぐらに募財に募財を重ね、募財名義に次ぐ募財名義を案出する。東に破綻善後の募財が起されると、西では来る昭和七年の新法主伝灯法要を名として二百万円の大募財が計画される、等々々。／かくてそれは農民の教団反抗をいやが上にも自分の手で助成する。／かくてそれは、衰へゆく被搾取体上の二個の寄生虫の如く、相互の間の——最初は末寺と本山との間の——矛盾背反を露はにする。／かくてそれは、自分の内部から教団改革の叫びをあぐるに到るとき——そして現在したり顔に教団外部の人々によつて叫ばれてゐる画一的スローガンを自分のものとして合一するに到るとき——かゝる時期は、まことに皮肉な見方ではあらうが、「宗教そのもの」を否定する力が、教団に代つて農民に希望を約束した時と相重なつて到来するであらう。[63]

ここで服部は、本願寺教団に即して論じながらも、問題をより広い視座から捉え、臨界点に達した経済的矛盾が、被搾取側に置かれた農民を

改革の主体へと転化させる歴史的条件になるという展望を示している。服部はさらに、経済構造の齟齬がそのまま変革の原動力に転化することによって、現実の「宗教そのもの」が否定される可能性が生じると示唆した。マルクス主義の基本的理解によれば、宗教は現実の階級的抑圧を反映したものであるから、宗教の消滅は階級支配を廃絶することが必須となろう。したがって、問題の中心はあくまで現実の社会を変革することであり、その変革の担い手をどう成立させるかでなければならない。上に見た服部の見解は、そうした問題に対する反宗教論の原則からのひとつの回答になっているといえよう。

こうした見解は、宗教の唯物論的否定を方法とするマルクス主義の宗教批判にとって、当然の議論ではあろう。ただし、このように反宗教運動を階級闘争の従属的位置に見る立場には、経済構造の変革を主張する必然性は存しても、宗教批判それ自体を不可欠とする理由が成立しないのではないだろうか。皮肉なことに、マルクス主義による社会変革の構想の一貫性こそが、最も説得的に反宗教運動の必然性を否定しているように、筆者には思われるのである。

一方、一九二八年九月の段階で、本派本願寺教務部は岡部宗城『思想の問題と問題の思想』という小冊子を発行し、マルクス主義の国家論を次のように批判している。

> 蓋しマルクス一派は国家を以て支配階級の権力関係より生ずるものとして国家の不合理を云々するも我国の国家に於ける統治は権力を以て威圧するにあらずして君民合体の国家の理想を君民共に協力して実現を期するに在るが故に天皇の統治権は国家最高の理想への指導権ともいふべき道徳的国家無上の命令権である。此無上権の具体的表現が万世一系の皇位の上に連綿として天地と移りなく燦然として日月と光輝を争ふ処である、かゝる国体と国家とを持つ国民の思想に於てマルクス一派の如き国家観念の発生する余地は全然あるべきでない、故に国家を呪ふ主義者に対してはかゝる健全なる国体思想の注入が又必要であると思ふ。(64)

ここで岡部は、マルクス主義の国家論に天皇制国家を対置して、天皇制国家の統治が道徳的性格を帯びていることを強調し、それがマルクス主義の国家論と相違する点を突いた。そして、反国家的マルクス主義者に対しては「健全なる国体思想」を「注入」することで、天皇制国家に進んで従属するように思想を統制すべきだとしている。本願寺教団によって、マルクス＝レーニン主義さながらの外部注入論、しかも「健全なる国体思想」の「注入」が説かれていることは、とても興味深い問題である。こうした点から、本願寺教団はマルクス主義と同様の方法でマル

クス主義に対峙しようとしていた、といえるかもしれない。この小冊子は反宗教運動が本格化する以前の段階に発行されたものであり、反宗教運動に対しての直接的な批判はない。しかしここには、本願寺教団がマルクス主義との思想的攻防をその段階ですでに始まっていると見ていたこと、そして本願寺教団が天皇制国家を支える側に積極的に立とうとしていたことを確認できよう。

ちょうど同年の六月五・六日には、明治神宮外苑日本青年館を会場に、御大典記念日本宗教大会が開催されている。この大会には、神道・仏教・キリスト教代表その他を合わせ、計一一四五名の宗教関係者が出席したという。[65]「御大典記念日本宗教大会趣旨」に、

東洋文明の精華たる仏教が、吾国に於て最高の発達を成し遂げ居る事実、西洋文明の根幹ともいふべき基督教も今や可なり広く我国民の間に流伝せられ居る事実、且つ国民精神の発露として最も包容性に富める惟神の大道が、儼存して諸教の協調提携に与りて力ある事実に徴して、我国の宗教界は真に世界の渇望する新文化の創造と、世界の更生とに貢献すべき、世界的大使命に目ざめねばならぬ。[66]

と謳っているように、この大会の基本的立場は「惟神の大道」を軸とした宗教勢力の国家への貢献を確認するところにあった。また、同大会の思想部会の決議事項には、「国体に背反する結社運動の絶滅」[67]という項目が立てられ、「本大会は我国体に背反する、共産主義等の結社、及其の運動の絶滅を期す」といい、その理由を、「現代世界の秩序を威赫(ママ)せんとする共産主義、無政府主義の如きは、我が国体の精神に反し、人間心霊の尊厳を破壊するものなるを以て、吾等は此種の思想を根本的に絶滅し、以て我が民族の精神を発揮し、其の国礎を永遠に確立せざるべからず。而して此の任務は、特に吾等宗教者の上にあるを信ず」[68]と説明している。このように、本願寺教団のみならず、既成宗教教団にとっては、マルクス主義の廃絶がこの段階で既定路線になっていたのである。[69]

反宗教闘争同盟準備会は、一九三一年九月に日本戦闘的無神論者同盟へと改称し、一九三四年五月に中央委員長の川内唯彦が検挙されるまで組織活動を継続した。筆者はその活動を跡づけるだけの史料的な用意がないので詳述できないが、先行研究によれば、以下のような活動であったという。一九三一年九月二〇日に日本戦闘的無神論者同盟としての結成大会を行ったものの、当局によって中止された。同年一一月には、機関誌『戦闘的無神論者』を創刊（『反宗教闘争』を継承。一九三三年一〇月まで一二冊発行）し、また日本プロレタリア文化連盟（コップ）に加盟した。さらに、一九三二年三月六日に機関紙『われらの世界』を創刊（一九三四年五月三〇日付の第二九号まで発行）した。特筆すべきは、一九三三年一月に開催された第二回大会において綱領と規約が大幅に改定されたことであり、その「新綱領の顕著な特色は国家神道に対する戦

略的攻撃目標としての重視ということである」[70]という。日本戦闘的無神論者同盟については、史料の発掘も含め、今後の課題としておきたい。

（3）反宗教運動の親鸞像

先に見たように、反宗教運動が本願寺教団を標的とすることは珍しくないが、親鸞像それ自体を問題にしているものはそれほど多くない。赤澤史朗が、「この時期のマルクス主義的な宗教史研究をみると、宗教者として関心がよせられているのは、親鸞よりむしろ日蓮が中心だったように思える。これは日本ファシズムの流れの一つが日蓮宗系の右翼団体にあったからでもあるが、それとは別に歴史上の日蓮にみられる権力への反抗性が注意を引いたためだったと思える。つまりどちらの場合であっても、マルクス主義のもつ政治的立場の重視が、日蓮への関心を呼び起こしているのである」[71]といい、また、「親鸞のほうが相対的に注目度が低いのは、その非政治的のゆえであろうか」[72]と指摘しているように、反宗教運動にとって注目すべきは権力との関係や政治的態度が前景化する宗教者であったから、親鸞を論じるべき対象としては把握し難かったようである。

これを踏まえ、以下では反宗教運動の親鸞像を検討してみたい。まずは、永田廣志（一九〇四～一九四七）の鎌倉新仏教論を参照することから始めよう。赤澤が指摘しているように、「マルクス主義の原典に精通して発展段階のシェーマをつくるのに巧みであり、しかも過去の日本思想史の思想作品をも大量に読みこんで処理できた人物の代表が、永田廣志であった」[73]。それゆえ、以下で見る永田の著作には、当時の反宗教運動の議論の性格がかなり顕著なかたちで表出しているといってよいだろう。昭和前期の唯物論哲学の開拓者である永田は、東京外国語学校ロシア語科卒の経歴を生かして、マルクス主義系の文献の翻訳を精力的におこなうとともに、『唯物弁証法講話』（白揚社、一九三三年一一月）、『唯物史観講話』（白揚社、一九三五年一二月）など、唯物論研究における先駆的業績を残した人物である。はじめプロレタリア科学研究所に所属していた永田は、反宗教闘争同盟準備会（日本戦闘的無神論同盟）にも参加し、その後、日本思想史の唯物論的把握へと研究を展開していった。

その永田が一九三八年四月に著したのが、『日本封建制イデオロギー』（白揚社）であった。本書には「鎌倉時代における新宗教の特質」と題する一章が設けられている。そこで永田は鎌倉新仏教について、以下のように論じている。

極楽浄土への憧憬の余り、焚死その他の仕方で自殺往生する風習は、徳川時代にも絶えなかつたもので、狂信的信仰の結果であるとはいへ、

これもまた浄土思想に付帯していた厭世観とも無関係なものではない。／だがかやうに彼岸、来世の名において現世を否定することは、現実の積極的否定、止揚ではなくて、現実をより良きものに改造しようとする試みの放棄であり、現実をそのまゝにして置いて、自身をそれから空想的に解放しようとする試みであり、現存する事態の事実上の肯定であるから、それは社会的現実に押しひしがれた民衆に安易な、但し現実的でなくて仮空的な逃避場所を提供し、彼らの不安を死後の極楽の約束によつて解消させ、彼等の現実の状態に対しての関心を喪失させ、かくて社会の現存関係の肯定へと彼らを導いてゆく上に与つて力あつた。時には宗教に含まれてゐる現実否定は、単なる消極的否定、即ち事実上の肯定から積極的否定に転化することがあつた。（例えば後の一向一揆）としても、それは宗教の名において行はれた限り一定の制限を越えることはできなかつたし、またかゝる積極的否定の運動は、その成功のための成熟した客観的条件を持つてゐなかつたからこそ、イデオロギー上でも未熟で、宗教的表象に捕はれてゐたのである。(74)

ここでの永田の議論は、社会的現実に苦しむ民衆にその現実を「事実上」「肯定」させる「空想的」「解放」として、浄土教を把握しようとするものである。そこで浄土教は一括され、現実逃避の一形態として位置づけられている。永田はまた、「宗教に含まれてゐる現実否定」に注目し、一向一揆などにみられる「積極的否定」の発揮される可能性についても指摘してはいるが、「宗教の名において」それが遂行される限り一定の明確な限界を持った否定の運動にしかなりえないこと、宗教が基本的には苦悩に対する鎮痛剤であり、その厭世的傾向も彼岸観念を強化するのであって、現実の「積極的否定」としては機能しきらないことをむしろ強調している。注意すべきは、浄土教一般と親鸞の立場がどこまで共通し、どの点で相違するのか。言い換えれば、親鸞独自の立場に対する注意が、永田には欠落していることである。このように、宗教が全て平板に阿片論で片付けられている永田の議論は、マルクス主義の理論的枠組に新仏教の立場を機械的に当てはめたもので、公式主義的性格を免れていない。(75) したがって、永田が新仏教の特徴をまとめると、次のようになるのである。

鎌倉時代の新仏教の第一の、根本的な特徴は、浄土、往生極楽、解脱等の観念の強調にある、と云ふべきであつて、その平民的性質はこの根本特徴、又は基礎からの帰結に外ならなかった。（中略）要するに仏教の平民性といふことは、願念成就の上に人々の社会的地位による差別的条件を設けないといふことであり、結局は仏の前での万人の平等といふことであつて、決して民衆の社会的利益を代表してゐるといふことではない。それで、欣求すべき彼岸、浄土、極楽、現実厭離の思想の提起、流布をもつて何よりまづ特徴づけられる鎌倉期の新仏教

は、この特徴によつて、人間苦悩の現実的根源に対して無知覚ならしめるものとしての宗教――上下に分層せる社会の最も典型的な宗教――の意義を確立したところに、重大な画期性を持つてゐた。それは、彼岸での願念成就に関する民衆のファンタジーを地盤としたことによつて、民衆の架空的利益、空想的歓楽のために現実的な利益や要求を忘失させ、かやうに彼等をファンタジーの世界に遊ばせることによつて民衆のアンチテーゼをなす要素の現実的利益に奉仕した点に、その客観的役割があつた。一口にいへば、それは部分的には多少のそぐはないものがあつたにせよ、結局は新興武士階級に奉仕する封建宗教であつた。(76)

永田はこのように、新仏教の達成した「仏の前での万人の平等」も、「人間苦悩の現実的根源」と向き合っていないのであって、客観的役割としては民衆自身ではなく「新興武士階級に奉仕する封建宗教」に過ぎないと論じた。つまり、永田は鎌倉新仏教のいわゆる祖師たちの信仰の内実や主観的意図と客観的役割を切断して、社会状況の反映に過ぎないそのイデオロギー性を指摘したのである。ただし、永田がここで述べた「宗教に含まれてゐる現実否定」については、さらなる検討が要求されよう。なぜなら、いうまでもなく現実の変革は、現実に対する否定を含まずには成立しないからである。

反宗教運動の議論のなかで、特に『歎異抄』や親鸞に注目して論じたものを以下に見よう。大谷大学の出身で、唯物論研究会のメンバーとして活躍した本間唯一（一九〇九～一九五九）は、「「歎異抄」の表現」（『唯物論研究』第三九号、唯物論研究会、一九三六年一月）と題する論文で、次のように述べている。

現代沈滞期の小ブルインテリの心を捕えるものは、実にこの文学的嵐である。平安末期鎌倉時代の動揺した社会への同感であり、当時の没落貴族の積極的意欲の喪失への共感である。科学から背離せしめられたものに、無智を強調する浄土思想はせめてもの彼等の安息所たり得るだらう。「歎異抄」の文学的要素は、前者の要求に答へるだらうし、その内省的静観的な教義は、後者の要求に答へるだらう。それ故に、之等動揺せる層への道徳的聖典として「歎異抄」は流布されて行くのである。／反面、それ故にこそ、その功罪の大きさをも知らねばならない。その教義の奥にひそむ反動的、フアツシズム的要素に充分注意しなければならないのである。他力往生思想は、今や、金子大栄師等宗学者をも駆つて、その現代フアツシズム的形態に、理論的に展開されようとしてゐるのである。(77)

このように、本間は、時代状況の類似性に注目しながら、「現代沈滞期の小ブルインテリ」における『歎異抄』受容と平安末期以降の「没落

貴族」における「浄土思想」の希求を重ね合わせて論じた。本間によれば、『歎異抄』はその文学的表現ゆえに、社会的動揺のなかにある両者の心情に深く食い込むのだという。さらに本間は、『歎異抄』の説く「教義の奥」に「反動的」かつ「ファシズム的要素」が胚胎していることを指摘し、それが金子大栄ら真宗教学者によって現実のファシズム状況に即応した形態に展開されようとしていると忠告した。[78] つまり本間は、『歎異抄』のレトリックを批判的に切開することで、『歎異抄』や「他力往生思想」が現実のファシズム状況を支えるイデオロギーとして機能する原因を解明せんとしたのである。

また、本間と同じく大谷大学出身であり、戦後は富山を拠点に数々の文学作品を執筆した岩倉政治（一九〇三～二〇〇〇）は、一九三〇年代には巌木勝の筆名で、宗教批判の立場から日本宗教史関係の論文を執筆していた。岩倉は「鎌倉期新興宗教の基礎」（『歴史科学』第二巻八号、白揚社、一九三三年一〇月）と題する論文で、親鸞について以下のように論じている。

> 人々は屢々親鸞教を以て単に消極的な、退嬰的な諦め主義の宗教と速断してゐるが、かやうな見解は、かの親鸞教自体を以て、何等か止揚的な進歩的思想と速断するのと同様に誤謬である。一の止揚的な社会情勢が生み出した宗教に於て、多かれ少なかれ止揚的な思想の断片を含まぬ筈はない。併し又、それが一の宗教である限り、決して止揚的思想ではあり得ないのである。[79]

こうした岩倉の、宗教を社会状況の反映として把握する点は反宗教運動の基本的立場そのものである。だが、岩倉は親鸞教に「退嬰的な諦め主義」と「止揚的な進歩的思想」という両義性を認めようとした。この点は、他の反宗教運動の議論とは異なった性格のものだといえよう。ただし、このように論じた岩倉にしても、宗教が宗教であるがゆえに必然的に随伴する限界性――つまり宗教が原理的に止揚的思想ではありえないことについて再検討を加えはしなかった。それゆえ、彼の議論は次のような帰結とならざるをえない。

> 没落貴族の一子として親鸞は生まれてゐた。（中略）親鸞（ママ）が稲田の庄に庵を結ぶや、彼の教義は、その在家的平民的な簡易さに於て、当時その「抑止せられたる溜息」の遣場を失つてゐた農民を捉へた。／親鸞の宗教は、関東の農民層の間に主として発展せしめられ、完成して行つたのである。（中略）かく、親鸞教・浄土真宗と農民層との関係が密接であつたといふ事情を知るならば、ひとはも早や親鸞教が何故に現世否定的な、いはゞすぐれて宗教的な、特質を具有しえたかを察し得るであらう。／即ち、法然から受け継いだ批判的な×××な念仏宗は、之等の農民が赴くに最もふさはしい宗教として迎へられた。その「易行道」たる点に於て。／そして、かゝる農民の中に発展したが

故に、その教義はいよ〳〵最下層の意識を深刻に反映し、取り入れて行つた。だが、それと同時に、それらのあらゆる意識、現実生活に於けるこれら大衆としての欲求は、彼等自身が無智であり、未だ何等の×××、××××××××××××××××ために、すべて「天国」へと定着せしめられ、「浄土往生」の中に約束せしむるといふ形態を取つた。／いはゞ、真宗に於ける比類なき非現実性、消極性、未来主義は、外でもない。／彼等にとつて「浄土」への憧れなくしては到底堪えられないものであつた。／親鸞教はかくして、民衆をはかない諦めと慰めの……。／それは当時常陸の農民が、浮浪者となり賭博に走ることや「悪党」として「××」することを防ぐに適当な方法たり得た。／此の安易な道は、かくて愈々民衆を捉へる一方、その教義自体を、親鸞の最初の主観的意図如何に拘らず、農民自身のものにふさはしく鍛へ上げて行つた。(80)

岩倉は、親鸞の宗教の性格を規定したものとして、農民層という社会的基盤を重視している。そして岩倉は、農民がみずからの被抑圧的意識によって現実との折り合いをつけるための機能を真宗に求めたことは、結果として当該期の権力秩序を安定させる役割を果たしたと指摘したのであった。ここには、岩倉が社会状況の反映として宗教を把握する立場から脱していなかったことを、明確に看取できよう。

岩倉の親鸞像は、社会状況の反映として宗教を把握する点など、大きな枠組みからいえばマルクス主義的な図式に引きつけた内容ではあるが、対象を簡単に理論的枠組みのなかに落とし込むのとは違った理解の仕方を提起しているように思われる。このような理解が成立した背景については、岩倉が大谷大学で師事した鈴木大拙と戸坂潤という二人の師との関係など、彼の思想形成を丁寧に跡づけるなかであきらかにしなければならない。ここではひとまず、反宗教運動のなかからも、硬直した理論の体系を図式的に当てはめるだけではない、新たな思想史研究の可能性が示唆されていたことに留意しておきたい。

戦後に日本社会党の創立に参加し、一九三〇年代には堺利彦らと日本反宗教同盟の中心メンバーとして活躍したことで知られる高津正道（一八九三〜一九七四）は、一九二九年一二月に『無産階級と宗教――宗教家に送る公開状――』（大鳳閣書房）を、一九三一年二月に『搾取に耽る人々』（大鳳閣書房）をそれぞれ刊行し、反宗教の立場を明確にしていた。しかし高津は、「社会民主主義的態度をすてえなかった」(81)ために、反宗教闘争同盟準備会には加わらなかったという。高津は、もともと広島県の真宗本願寺派寺院の長男として生を享け、一度は亡父の跡を継いで住職となったこともあったが、その後、社会運動に身を投じた。一九二七年に二回目の治安維持法違反をきっかけに本願寺教団から僧籍を剝

奪された高津は、反宗教運動の立場から本願寺教団批判を展開している。以下では『搾取に耽る人々』を手がかりに、高津の親鸞像を考えてみたい。

高津は、親鸞の生まれ成長した時代を源平争乱期の「暗黒時代」と把握したうえで、親鸞について次のようにいった。

この種の時代とは戦へないし、戦つても勝てないものだといふ思想が、彼の教義の重大な特徴となつてゐる。彼はその政争の苛烈と民衆の生活苦との根本的救治策として、政治の改革や経済的改造を提起しはしなかつた。彼は宗教家であつたから、その政治的、経済的人間苦の事実はそのまゝにして置き、それを眺める人間の精神を改造しようとした。極楽往生の思想の提唱がこれである。[82]

このように、高津によれば、真宗は「人間の生活苦そのものゝ根本的解決を延期したもの」であり、「反動的」性格なのである。そして、「親鸞はこの仏教が貴族の玩弄物となつてゐるのを嘆き、平民の間に真宗を宣伝して行つた」のだが、それは「最も苦しめる者を最も長く諦らめ、忍ばせてゐたといふことであつて、言ひ換へれば真宗が各時代の支配階級にとつて此上もない貢献をして来た」[83]と高津は理解する。とすれば、念仏弾圧はなぜ起こったのかという問題が生じてくるが、それについて高津は、「時の権力者が、この宗旨が支配階級一般のためにいかに役立つかといふことを知らなかつたに過ぎないから」[84]だと説明している。

こうした高津の親鸞像の特徴を、本願寺教団論を参照することで浮き彫りにしてみよう。高津は、「親鸞のこの教義を今日に伝へて宣伝してゐるのが真宗で、本願寺はその家元、宗家と言つてよい地位である。然し、今日の本願寺の宣伝するところ、行ふところには親鸞の主義とは可なり違つた点が見出される」[85]として、「親鸞に対する本願寺の裏切り」を次の四点にまとめている。すなわち、「大伽藍宗教への発達」[86]、「その子孫の奢侈的生活」[87]、「繁雑なる階級組織」[88]、「法主の世襲制度」[89]がそれである。高津はこうした本願寺教団の問題性を指摘し、それと親鸞が無縁であったことを論じてはいるけれども、「親鸞に対する本願寺の裏切り」を指摘してみたところで、彼の議論によれば親鸞の真宗それ自体がそもそも支配階級に貢献する反動的性格だったのだから、真宗における親鸞回帰に積極的な意味がどこまで見出されているのかは判然としない。[90]つまり高津は、反宗教論の原則に忠実すぎたためか、親鸞を本願寺教団から切り離しながらも、親鸞の信仰にどのような意義が存したのかを充分にあきらかにしえなかった。あらかじめ見通しを述べておくなら、この高津が提起した問題は、戦後、服部之総によって一歩進められることとなる。

ここまで見てきたように、反宗教運動の担い手たちは、親鸞の宗教の社会的基盤を民衆と考え（本間を除く）、その宗教が空想的解放によって現実の被支配状態を諦めさせる機能を持つために、結果として支配階級に奉仕する役割を果たすと理解した。それは、マルクス主義の宗教批判を基本的な範型として、特に宗教＝阿片論の枠組みで理解しようとするものであった。この範型に即して日本思想史全体を体系的に叙述した永田の議論は、いわばそうした立場のひとつの到達点であったといえよう。だが、そこには機械的な宗教批判の反復とそれを支えたマルクス＝レーニン主義に対する理論信仰といった問題も残されていたのである。

反宗教運動は、宗教者にとってどのように受けとめられてきたのだろうか。[91] 機械的に阿片論を振り回すマルクス主義者たちの宗教批判は、批判される宗教者当人にとっては外部からの無責任な暴論にしか聞こえないだろう。しかし単なる護教論は別として、そこで繰り出された批判が、天皇制国家の宗教的基盤として自己形成してきた仏教の内実に及んでいる以上、宗教者にとってはその宗教批判が立ち返るべき原点や回復すべき原理を再確認する機会ともなりえたはずである。そこで次に、反宗教運動に対し、そういった立場から応答したものを見よう。

（4）反宗教運動への応答——妹尾義郎と柏木義円

ここでは新興仏教青年同盟の妹尾義郎（一八八九～一九六一）が著した「反宗教運動批判」（『新興仏教の旗の下に』第一二巻第八号、仏旗社、一九三一年八月）を参照しておきたい。妹尾が一九三一年四月に結成した新興仏教青年同盟は、マルクス主義の衝撃を受けとめた仏教徒による組織であり、最高人格としての釈迦牟尼仏の下に仏教の統一戦線を構築し、仏教に基づく社会的実践を展開して、資本主義社会の変革を目指す運動体だった。新興仏教青年同盟は、既成宗教教団と資本主義社会を厳しく批判し、運動を推進していたが、妹尾が一九三六年一二月に人民戦線運動事件に連座して検挙され、その後メンバーの検挙も相次いで、一九三七年一一月には壊滅に追い込まれた。妹尾が新興仏教青年同盟を結成した時期は、ちょうど反宗教運動が活発化していた時期でもあったから、彼が仏教を立脚点にして社会と向き合っていこうとするとき、反宗教運動への応答は必至であったといえよう。[92]

妹尾は上記の論文で、「それ〴〵の宗教のもつ真の本領は、反つて現既成宗教団のごとき醜悪極まる生活形態を完全に否定し浄化すべき筈のものでこそあれ、断じて、之等を許容すべきものではない」[93]と、各宗教の「真の本領」と教団の現状を分離して把握する必要を述べている。彼

自身、既成宗教教団に対して批判的な見解を持ち合わせていたが、それは宗教本来の立場からの変質に起因すると理解していたから、否定すべき宗教とそうでない宗教との腑分けが必要だと考えたのである。つまり、「宗教問題は宗教そのものゝ否定でなく、その内容としてのイデオロギーが問題として批判されべき(ママ)であらう」[94]というように、現実の苦悩を反映したイデオロギーを批判することがあっても、宗教一般を図式的に否定し去って済むほど問題は単純ではないというのが、妹尾の立場である。こうして妹尾は、宗教の「真の本領」を踏まえることでこそ現実の宗教批判が徹底できると説き、宗教本来のありようを救出するとともに教団批判を展開したのである。そして、

> 仏教はいつまでも眠つた獅子であつてはならぬ。今こそ仏教は象牙の塔を破壊すべきである。人生永劫の真理である空観、縁起の理法をひつさげて物・心二論を揚棄し、無我主義を確立して、特権否定、自由平等の真社会実現へと直進すべきであらう。[95]

というように、そうした仏教本来の立場から繰り出される否定の運動やそれと不可分の変革性を、仏教徒みずからが自覚的に担いなおさねばならないと論じた。そこで妹尾が提起した特権否定や自由平等といった問題は、反宗教運動との連帯の結節点となろう。それゆえ妹尾は、

> 況んや我が現状を顧みるとき、反宗運動の態度としては、既成ブル教団排撃こそよけれ、むしろ宗教のもつ本来の大衆性に呼びかけて、宗教をして自らの内部闘争によるプロ運動への有力なる綜合的寄与をなす余地と機会とを与へるこそ、現状にふさはしきより効果的実際的大衆運動ではあるまいか。[96]

と述べて、反宗教運動の標的を既成ブルジョワ教団に絞り込み、宗教の本来性からプロレタリア運動との連帯可能性を引き出すことが、現状における戦略的態度として有効だと提言したのである。こうして妹尾が提示した当面の実践的課題は、再び三木清と服部之総が提起した問題へと舞い戻ってくることとなった。実際の運動においてこの宗教とマルクス主義の連帯という問題がどのように展開したのかについては、別に詳細な検討を要するだろう。ここではひとまず妹尾独自の立場が、既成教団への否定の運動を仏教の本来性回復と切り離さないで論じた点に存していたことを確認しておきたい。[97]

以上の妹尾の議論は、非戦論者で知られる安中教会牧師の柏木義円（一八六〇～一九三八）にも共有されていた。柏木は「反宗教運動と基督教転向運動――雞助漫筆――」（『上毛教界月報』第三九四号、上毛教界月報社、一九三一年八月二〇日）で、次のように述べている。

> 近頃の反宗教運動は吾人敢て之を意とせず寧ろ歓迎可仕候今や我国漫に宗教の名を冒す淫祀迷信の横流甚しきのみならず彫大なる旧宗教に

して唯習慣的惰性によりて支持せられ寧ろ社会の進歩を阻害して有害無益なるもの亦不少、彼の本願寺王国の如きは帝王罪なく神聖不可侵を其儘其門跡に適用し来り淫荒を以て目せらる俗物にても血脈相承其法主に推されて活仏として崇拝せらるゝを妨げず而かも尚敢て絶対他力信一つで行を要せずとの教義を標榜して其門徒の良心を麻痺せしめ莫大の財を所謂善男善女より捲上げ宗教の中毒決して浅少にては無之候(98)、

柏木は、「本願寺王国」に代表される「社会の進歩を阻害」する仏教のありように対して、反宗教運動が厳しく批判する点を「歓迎」した。この柏木の立場は、宗教者としての自己を棚上げした無責任な議論のように見えるかもしれない。けれども、そうした彼の反宗教運動に対する理解を支えていたのが「真理」への信従であったことや、戦時下で地道ながらも権力秩序に抵抗し続けた彼の信仰実践を知るとき、進歩的知識人が繰り出す単なる形式的な宗教批判とも、あるいは当時の多くの宗教者による単なる自己欺瞞や高みの見物とも違った、ひとりの宗教主体として立つキリスト者の本領を見ないわけにはいかないだろう。

真理は如何なる反撃の中にても真理其れ自身の力によりて立ち可申カスは斯る運動の為に淘汰されて真理は反つて之に由りて其光輝を発揮し来ることゝ存候去れば徒らに宗教の名に由りて相信じもせざる他教徒と相提携して反宗教運動に対抗するが如き不見識は此際深く慎しむ可き義と存候(99)

柏木は、妹尾のように具体的な政治運動に宗教者が参画することを提起したりはしない。しかし、妹尾が反宗教運動を仏教の本来性を回復する契機として捉えたように、柏木も反宗教運動を「真理」の再生の契機と捉え、そこに自己の宗教主体としての課題を見たのである。

(5) 小括

以上のように、反宗教運動の担い手たちは、宗教一般の阿片的性格、それが支配階級に奉仕するものであることを一貫して強調した。親鸞像についても同様に、親鸞の立場の独自性には注意せず、宗教＝阿片論の枠組みに解消したのである。そうした宗教批判の徹底は、現実の支配秩序を肯定する当該期の仏教の大勢に鋭く切り込むものであったといえよう。ただし、それぞれの信仰主体の内在的把握を回避して、宗教をイデオロギー性のみで論じきってしまおうとする立場からは、議論の前提となる理論的枠組みへの再検討を想定せずに、機械的に理論を当てはめたような印象を受ける。現実分析と理論構築、その往復の不在が帰結するのは、現実との緊張関係を欠いた単なる理論信仰や現実への埋没であろ

う。問題は現実だけでもなければ、理論（あるいは信仰）だけでもない。両者の関係性こそが問題なのである。また、イデオロギー暴露一辺倒の宗教批判からは、宗教の超歴史的契機を把握することはできない。こうした問題は、経済構造の反映として宗教を把握するマルクス主義への疑念なき忠誠によって生じたといえよう。

ところで、赤澤史朗は反宗教運動に関する先行研究をまとめるなかで、それまでの研究が無神論の発展を評価基軸としてきた点に疑義を呈した[100]。赤澤はその理由を、「国家神道を否定するあらゆる強固な内面的信仰は迫害を受け、個人の内面における宗教的拘束の弱さはしばしば「国民儀礼」とされた国家神道の支配の貫徹と照応していた[101]」のであり、「この視角からでは、宗教を利用した反動支配一般とは区別される国家神道支配下の独自の課題の解決を、日本マルクス主義がいかに担い、または担いえなかったという肝心の点が見逃されてしまうのではないかと思われるからである[102]」と述べた。この赤澤の指摘は、今後も留意すべき内容を持っているように思われる。反宗教運動が現実の変革を構想して天皇制下の現実を突き破るだけの原理を模索していくとき、天皇制国家の宗教性を含めた現実総体と対決する主体の成立根拠を探求しなければならないはずである。そこでは、国家と宗教の制度的結合への否定だけではなく、天皇制国家の宗教性を解体するだけの原理の獲得が課題となろう[103]。だが、社会主義社会の到来を歴史的必然と押さえ、思想・宗教の歴史的被拘束性を基調とした公式的マルクス主義の立場からは、そもそも変革を担う信仰主体とその原理を模索することが課題として成立し難い。マルクス主義者にとって問題の中心は、どこまでも経済構造の変革であったわけだが、彼らがそれを遂行するためにこそ、変革を担う主体の成立根拠の探求が課題とならねばならなかったはずである。しかし結局のところ、彼らは、自らを囲繞する現実状況や自己そのものとの格闘のなかから原理を模索していくのではなく、輸入した理論への忠誠の徹底に尽力していたのであり、いってみれば、その眼差しは眼前の現実を飛び越えて、遙か遠い海の彼方へと向けられていたのである。

それでは、すでに一切の変革性が封殺された状況で永田が提起した「否定」の問題は、果たしてどのように展開することとなったのだろうか。われわれは続けて、そうした「否定」の問題に、思想の普遍性への関心から鋭く迫っていった家永三郎について検討しなければならない。

四　家永三郎の親鸞像――「否定の論理」の完成者として

（1）思想形成――家永親鸞論の前提

家永三郎（一九一三〜二〇〇二）が戦後の日本思想史研究にとって不可避の存在であることは、衆目の一致するところであろう。家永といえば、日本思想史の全領域を対象として研究を進めたことや、その研究方法が絶えず自らの思想的主体性を対象と鋭い緊張関係に置く点にあったこと、さらには教科書検定をめぐる裁判で国家権力と対決したことなどが、ただちに想起されるのではないだろうか。このような戦後の家永のイメージがわれわれには強く印象付けられているが、彼の精神的軌跡や戦時下での思想史研究を参照してみるとき、後年の国家権力と対決する家永像とはやや異なった姿が浮かび上がってくる。以下では、家永の思想形成を追跡して、そのうえで彼の戦時下に提示した親鸞像を、特に『日本思想史に於ける否定の論理の発達』（弘文堂書房、一九四〇年一一月。初出一九三八年一〇〜一二月。以下、『否定の論理』）を取り上げて考えてみたい。[104]

家永は、『一歴史学者の歩み』（岩波現代文庫、二〇〇三年。初出一九六七年）をはじめとして、自己の思想・学問形成を回顧した文章をいくつか残している。ここではまず家永の思想形成を、彼自身の回想文を手がかりに辿ってみよう。

家永の思想形成で注意しておきたいのは、やはりマルクス主義との出会いである。中学校四年を修了して高校に進学するまでの家永は、彼自身の回想によれば、「世間ありきたりの「忠君愛国」少年として体制イデオロギーをすなおに受けていた平凡な男子であった」[105]らしい。しかし、高等学校に進学した一九三一年にマルクス主義思想を知り、「はじめて今まで何の疑問もなく受けいれていた正統的国家主義道徳と根本から異なる階級国家論や帝国主義反対思想などに接し」たことで、家永は「自分の立っている大地が崩れていくような衝撃を受けた」のであった。[106]そして、一九三二年からその翌年にかけて、「意識のなかでコペルニクス的転回が生じた」のだという。[107]正統的国家主義道徳が天皇制国家に自発的に従属していく主体の形成原理として機能していたことはいうまでもない。そうしたイデオロギー状況は、状況というよりもむしろ環境として、そこに生を享けた人々の思想形成を制約し続けていた。マルクス主義が、独自の世界観を具備するその体系性ゆえに、こうした環境を支えるイデオロギーの循環に断絶を持ちこみ、状況への批判的介入を可能とする思想的条件を有していたことは充分想像しうる。ただし家永は、マルクス主義ではなく、「価値と存在とを峻別する新カント派、とくに西南ドイツ哲学」[108]をバネにして、「正統的国家主義イデオロギーからの脱出」を達成したのであった。

日本の歴史は有史以来こうだからという理由で大日本帝国のあり方を正当化する正統イデオロギーは、存在から価値を導出する論理なしに

は成立しないものであったが、新カント派の価値と存在との峻別論が、この論理を打ち砕き、私はようやくにして正統道徳からの脱出の道を探りだすことができたのである。[10]

もちろん問題は、その「脱出」の仕方がいかなるものであったのか、であろう。ただし、ここでは家永が、既成事実が無条件に積極的価値を持つものではないということ、それを論理的に説明する方途として新カント派の哲学を受容していた点に留意し、先に進もう。

ところで、家永は徹底した無神論者の父と典型的な迷信家の母のもとで育ったという。こうした家庭環境は、彼の思想形成を考えるうえで、先の「コペルニクス的転回」とともに興味深い問題である。そうした思想形成のなかで、家永が仏教史に関心を抱くきっかけは、次のような読書体験によってもたらされた。

日本仏教思想史に関心をいだくようになったのは、高校生時代に読んだ『歎異抄』と『正法眼蔵随聞記』から受けた強烈な思想的衝撃によるものであるが、それらと並行して『聖書』やカール・バルト『ロマ書』（丸川仁夫氏抄訳）などをも読んで同じような感動を覚えていたほか、さらに西田幾多郎・田辺元両博士の、いわゆる京都哲学に魅せられていたし、ことに田辺哲学（ただし、「種の論理」創唱以前の）に深く傾倒していたので、これらを手がかりとして、私自身の思想史を書いてみようと思った。[11]

ここからは、家永が特定の宗教や哲学への関心というよりも、むしろ思想の普遍性への関心のなかで仏教に出会っていることが読み取れよう。[12]

そして、この延長線上に『否定の論理』の叙述は生み出されていったのである。すなわち、家永が『否定の論理』の冒頭でキリスト教に立脚した「否定の論理」を論じ、同じ問題を日本思想史における仏教に求めていくという接近方法を採用したのは、家永自身が、「『日本思想史に於ける否定の論理の発達』では、（中略）仏教とキリスト教とが、その本質において一致するという前提を自明とする立論をおこなっている」[13]と言明しているように、上のごとき関心のもとでキリスト教および仏教をともに普遍宗教として認識していたことに起因するといえよう。

家永は厖大な作品を著した人物だが、この『否定の論理』は家永自身にとって初の単著であるとともに、彼の思想史研究の代表作である。すでに多くの研究者によって紹介されている通り、本書で家永は、外来思想たる「否定の論理」が日本思想史上でいかに発達してきたのかを論じた。そこで議論の柱を構成しているのは、聖徳太子から親鸞へと至る仏教思想の展開である。家永にとって親鸞とは、仏教史に関心を抱く原因となった仏教者であるとともに、日本仏教思想の最高峰に位置する思想家であり、彼の仏教思想史研究の中核部分を担う存在である。家永には

仏教思想史関係の著作として、『上代仏教思想史研究』（畝傍書房、一九四二年四月）と『中世仏教思想史研究』（法藏館、一九四七年八月）があるが、一九八三年に発表されたこれらの著作発行事情に関する家永の回想文によって、彼にとって親鸞研究や『否定の論理』がいかなる意味を持っていたのかを確認しておこう。

一九四二年に、それまで断片的に発表してきた日本仏教思想についての論文を集めて『上代仏教思想史研究』を公刊したが、敗戦までついにいちばん終極的な目標としてきた親鸞研究を公表することができなかった。戦争の末期、一九四四年に「日蓮の宗教の成立に関する思想史的考察」も原稿は一応できあがっていたけれど、活字にできたのは戦後の一九四七年になってからであった。ただ右親鸞についての拙稿は、『歴史学研究』に、「道元の宗教の歴史的性格」を『宗教研究』にそれぞれ発表し、「親鸞の宗教の成立に関する思想史的考察」も原稿は一応できあがっていたけれど、活字にできたのは戦後の一九四七年になってからであった。ただ右親鸞についての拙稿は、『否定の論理』での巨視的位置づけからいちじるしく後退した微視的実証に終始し、『否定の論理』の基本線を拡大発展させるという目的を果しておらず、その後の私は、もっぱら近現代思想史に研究対象を転換させてしまったので、私の親鸞研究は、戦争中の水準に停止したままに今日に及んでいる。[113]

家永の親鸞研究が公になったのは戦後であっても、戦時下で遂行された研究であることや、戦時下で親鸞研究が「終局的な目標」として位置づけられていたことは、家永親鸞論の性格・内実を考えるうえで軽視できない事実である。また、戦時下の家永の関心が、思想的閉塞状況や生来の病身ゆえに精神的救済に向けられていたことと、宗教思想を中心とした研究主題の設定とは深い関係を持っていた。[114]家永は、人間の有限性の自覚・克服といった実存的課題を背負って、『否定の論理』を執筆したのである。次節では、以上の問題に留意しつつ、家永の親鸞像を検討してみたい。[115]

（2）「否定の論理」と親鸞像

家永にとって初の単著である『否定の論理』の発行日は、一九四〇年一一月一〇日となっている。よく知られていることだが、この日は「皇紀二千六百年」の祝賀式典が行われた日であった。ちなみにその前日には神祇院が設置されており、村上重良によれば、国家神道はここに「絶頂期」[116]を迎えたのである。国家神道の抑圧性が前景化してくるなかで、家永の「否定の論理」は、何をどのように「否定」するものとして登場

したのだろうか。そして、そこに親鸞像はどう関わってくるのだろうか。

本書の内容については、すでに多くの先行研究によって紹介されているので立ち入って論及せず、以下では本稿の課題と関連する点に絞って検討してみよう。家永はまず、「否定の論理」について、次のようにいう。

日本人もまたその古代思想に於ては否定の論理を欠いてゐた。否定の論理が思想としては仏教から与へられたものであること、恰も西洋思想が同じものを基督教から与へられたのと其の軌を一にし、加之、仏教基督教が日本及び西洋にとつてそれぞれ異郷より齎された外来思想であり、この外来思想によつて初めて否定の論理を教へられた点までが奇しくも符節を合してゐるのである。(11)

このように、家永は「否定の論理」が仏教とキリスト教とに共通する特質であると把握し、西洋と日本がそれぞれ外来思想によってそれを教えられたと理解した。すなわち、日本思想史にとっては仏教こそが「否定の論理」を教えたのである。そして家永は、仏教伝来以前の思想状況をこう説明した。

要するに古代人にとつて悪は容易に超克せられるものであり、現世の快楽を根柢からゆるがす如き存在は思惟の外にあつたものと見なければなるまい。現実を其の侭肯定した太古人にとつて現実界の否定による超越的世界の考へられないことは当然の結論である。されば肯定的人世観こそは前の連続的世界観の基礎づけとなつてゐたのであり、両者は互に相即し、不離の関係を以て太古思想の基調を形成してゐたのである。而して両者の間を貫く共通の立場こそ、実に否定の論理の欠乏に外ならないのであつた。否定の論理を欠くが故に現実が其の侭に肯定せられたのであり、現実を否定して其の彼方に理想の世界を望むが如き態度を産み出すことが出来なかつた所以である。ここに太古思想の本質的性格が存したと云ふことが出来る。(12)

家永はこのように、太古思想の本質的性格を「肯定的人生観」と「連続的世界観」として把握し、「否定の論理」の欠乏がその両者を貫くと論じた。「否定の論理」の欠乏ゆえに、太古思想からは現実とは異なった世界を構想することもなかったという。こうした日本思想史にとってひとつの転換をもたらしたのが、聖徳太子の仏教理解であった。

支那南北朝に行はれた涅槃系統の教学を正依とし古三論の宗学を傍依とし、之を御自身の御体解に照して自由に取捨組織し給ひ、以て大乗仏教の真髄を領解せられたる聖徳太子に於て、仏教の理解は明かに否定の論理の理解を意味してゐた。橘夫人によつて伝へられた「世間虚

仮。唯仏是真」の有名なる御遺語は太子の仏教の極致を最も簡明に表現したものであるが、世間虚仮の一語こそ肯定の論理より有しなかつた太古日本思想の夢にも思惟することの出来なかつた観念だつたのである。[19]

家永は、聖徳太子が「大乗仏教の神髄」の理解者であり、かつその仏教の理解が「否定の論理」の理解にほかならなかったことを確認するとともに、「世間虚仮。唯仏是真」を、それまでの太古思想とは異なった性格を有する「否定の論理」の表現だと把握したのである。看過しえないのは、ここで家永が聖徳太子に尊敬表現を用いていることだが、もちろんこれは、仏教徒としての聖徳太子に対する鑽仰的態度ではなく、皇室に対しての尊敬の念に淵源するものである。[20]

続けて家永は、「否定の論理」の展開を親鸞において見ようとする。家永は、「鎌倉の新仏教が従来の宗教と異る点は、単なる仏の救のみを説くのではなく、人生の悪を積極的前提とし、この悪に対する赦を説くにあつて、ここに新仏教の重要なる特質が存したと云ふことが出来る」[21]と述べて、人間の悪の自覚を積極的前提とするところに鎌倉新仏教の特質があると指摘し、問題を親鸞の宗教に絞り込み、以下のように論じた。

無限者を抽象的に思惟し、之を憧憬し歓喜するは聖道門行者のみの能くするところ、煩悩にさへられたる凡夫の到底耐へ得る処ではない。われらは真如の世界について何事をも知らず、唯この世に於ける我ら自身の煩悩に就いて知るのみである。而して金剛の信心とはとりも直さずこの直接の所与たる自己の煩悩を直視することに外ならぬと云ふ一見逆説的なる教こそ親鸞の宗教の核心をなす論理であつた。「わがこゝろのわろきにつけても、弥陀の大悲のちかひこそあはれにめでたくたのもしけれ」と云ふ後世物語聞書の一節は其の最も簡明なる表現と云ふことが出来る。この様な有限性の積極的定立は亦同時に有限性の否定をも絶対ならしめるのであつた。有限世界の絶対否定者たる浄土へ往生せざる限り、この国土に於ける救済は完全に拒否せられた。「涅槃」は「凡地にしてはさとられず、安養にいたりて」初めて証せられたのである。[22]

家永は、自己の煩悩の自覚の徹底こそが「絶対否定」の表出であり、それによって浄土往生が成立するという。ここで「否定」されるのは現実の歴史世界ではなく、自己の煩悩である。そして親鸞に即して、

後世の救済こそ彼の求法の最初よりの目的であつたのであるが、彼の所謂後世とは中古人の考へた如く現世の時間的連続としての死後の世界と云ふ如きものではなく、この穢土と否定的に対立する無限者の世界を意味したのである。（中略）浄土は何らの方法を以てするも現世

と連続的に結合せられるものではなく、唯其の絶対否定態に於て求めるの外途はないのである。[123]

と、浄土と否定との不可分な関係を説いた。この家永の議論は、浄土を現実と異なった世界として実体的に措定するのではなく、現実の「絶対否定態」とのかかわりにおいて把握したかのように見える。だが、「真の浄土はかかる現世の内に求むべきものでなく、現世の否定に於て求むべきことが明かにせられ、ここに厳格なる非連続的二世界観に立脚する来世主義の成立を見たのである」[124]と述べ、「二世界観に立脚する来世主義」として家永が論じたとき、浄土は実体的に把握されて現実に対置されているようにも思われる。ここで浄土に託された否定が二元論的世界観に基づくものであるかどうかは、家永のいう否定の内実を大きく方向づける問題であろう。ただし、いまはこれより先には踏み込まないで、この問題に慎重な検討が必要であることを指摘するにとどめておく。さて、以上の「否定の論理」の発達を、家永は次のようにまとめた。

仏教渡来の日より国民思想に新しい視角を開いた処の否定の論理は今や時代の基本的思潮とまで成長し、その論理的発達は頂点に達したのであつた。さうしてそれは同時に古代から中世への思想的推移であつたとも云ふことが出来る。換言すれば古代精神を貫く肯定の論理が否定の論理に置き換へらるる処、其処に中世の成立を見出すことが出来たのである。而して否定の論理の発展は単なる即時的否定としての懐疑厭世に終ることなく、罪悪の絶対不可避性の認証はかへつて摂取不捨の恩徳を媒介する結果となり、絶対否定が其の侭に絶対肯定と相即する輝かしき天地を打開したのであつた。[125]

家永によれば、古代から中世への時代の変化に対応する発展の系譜を「否定の論理」も辿ったのであって、いわば「否定の論理」は中世にその頂点を見たのである。ここに原勝郎流の「中世」概念が顔を出していることも興味深いが、注意しておきたいのは、家永が、日本の太古思想とは異質な「否定の論理」を「絶対否定が其の侭に絶対肯定と相即する」と説明するとき、現実のなかで「否定の論理」の果たしうる役割がどうにも判然としない点である。

そうした点に不明瞭さを残したからこそ、家永の「否定の論理」は次のような問題をもたらすことに貢献したのではないだろうか。結論的にいえば、その問題とは、〈否定即肯定の論理〉による国体肯定論およびそれへの親鸞像の解消、である。ここではその問題を、普賢大円の著作『神ながらの道と浄土真宗』（仏教新体制叢書第三輯、文化時報社出版部、一九四一年一〇月）を取り上げて論じてみたい。

普賢大円（一九〇三～一九七五）は、戦中から戦後にかけて龍谷大学で教鞭をとった真宗本願寺派の学僧であり、本書を刊行した一九四一年

には龍谷大学専門部教授であった。[126] 普賢は、戦後も龍谷大学文学部教授として活躍し、一九六七年には宗派の教学者の最高位たる勧学を授与されている人物である。戦時下の普賢は、同時代に活躍した他の教学者が押し並べてそうであったように、「戦時教学」の有力な担い手であった。[127]

こうした事情から、本書に本願寺教団が戦時下で形成した親鸞像の典型を見ることは、あながち的外れではないだろう。

さて普賢は、『神ながらの道と浄土真宗』の「はじがき」で問題の核心をこう切り出した。

> 最近神仏の摩擦がしきりに伝へられるが、日本国民として、これ程にがにがしきことはない。神道は「神ながらの道」を外にしてはありえないが、この道はわが国のあらゆる文化現象をして日本的性格をとらしむる力である。日本仏教はこの道に随順して性格ずけられた宗教であり、殊に親鸞聖人によつて開創された浄土真宗に於いて然るを見る。神道と仏道とは全く性格的に合致するものであつて、仏道は神道によつて日本的純化を遂げ、神道は仏道によつて本性を磨出される。両者相よつてもつて日本精神は錬磨し発揚せられるといふのが筆者の見解である。[128]

普賢は、仏教が「神ながらの道」によって日本的性格へと変質し、神道と合致する宗教になったことを指摘し、その典型例として親鸞を位置づけた。そして、仏道と神道の両者によって日本精神が発揚されると論じた。つまり普賢は、仏教を神道と等質の性格として把握するとともに、あらゆる文化現象を「日本的性格」へと変質させる機能が「神ながらの道」に存するとしたのである。ここには、『国体の本義』の提起した問題を受容した議論が展開されており、特に神道との関連でいえば、暁烏敏の場合と同じく、神仏の等質性を説く点に特徴があるといえる。普賢は、上のごとき関心から、宗教の現実否定について次のように述べた。

> 宗教は現実否定の上に現れて来る救ひの世界である。現実否定のなきところには、救ひの境地も開けず、宗教の世界も無い。わが国古代民族の思想は、上述のやうな肯定的人世観、連続的世界観をその根幹とするのであるから、これと不二の関係にある「神ながらの道」また現実否定の論理もなく、救ひの思想も有せざるは、正に当然のことゝ云はねばならぬ。「神ながらの道」を宗教にあらずとするは、かゝる理由にもよるのである。[129]

普賢はこのように、宗教を「現実否定」と不可分のものとして押さえ、「肯定的人生観」「連続的世界観」を根幹とする日本の古代民族の思想および「神ながらの道」には「現実否定の論理」がないと論じた。すでに明白だが、ここで普賢は神道非宗教論に立っており、結果的に国家神

道を肯定する議論を提示している。見逃せないのは、家永の『否定の論理』が、この普賢の議論の下敷きとなっていることである。[10] つまり、「肯定的人生観」や「連続的世界観」として家永が論じた日本の思想の特質を、普賢は内容をそのまま踏襲して議論を組み立てたのであった。普賢はその際、家永が「肯定的人生観」や「連続的世界観」を「否定の論理」の発達の前段階として捉え、積極的に評価していなかったにもかかわらず、その評価を反転させ、そこに〈否定即肯定の論理〉を接続することで、次のように国体論を肯定してみせたのである。

> 仏教こそ正に、我が国のあるべき姿を覆ふ穢れを拭ひ去り、その本来の光を耀かしむる唯一の「教」なのである。仏教は已にのべたるが如く、現実否定の上に立つ宗教である。然もそれは単なる否定に止まらず、更に現実肯定に進み、その性格は「神ながらの道」の本質たる自然法爾性を、最も理想的に「教」として彰顕せるものである。こゝにわれ〳〵は、この教こそ祓の具として一番恰適のものなることを首肯せざるを得ない。殊にわが浄土真宗は深刻なる罪悪観による現実否定の上に立ちつゝ、その否定は即ち絶対肯定として、さながらなる人間生活を認める。しかも自然法爾性は、真宗に於いてこそ、最極の理想的な姿に於いて、顕されてゐるのであつて、それはさながら「神ながらの道」の宗教的表現たるかの観のあつたことは、已(ママ)に明かにしたるが如くである。まことに浄土真宗こそ、国体を蔽覆し、国民を侵蝕する妄雲を除去する、こよなき教法なることを知らねばならぬ。／但しこゝに一言附加して置かねばならぬことは、仏教の現実否定をもつて、神国たる国柄そのものまでも、穢土として批判し去るとする誤解についてである。仏教は決してわが国の国柄そのものまでも否定し去るのではなく、その否定するのは、唯衆生業感の世界たる人生のみに止まる。尊厳極まりなき神国としての国体は、断じて穢土とするのではない。衆生業感の人生を穢土として否定するといふことは、それは神国の真面目を覆ふものではなく、却つてこれによつて人生を浄化し、もつて神国のあるべき相を顕彰することになるのである。[11]

ここで普賢は、仏教の「現実否定」について論じているけれども、議論の核心が「否定」ではなく、それとともに成立する「肯定」にあることはあきらかであろう。そこから導き出されているのは、真宗と「神ながらの道」との等質性であり、国体に対する真宗の寄与である。普賢はさらに、その仏教の「現実否定」が、「衆生業感の世界たる人生のみに止まる」のであって、天皇制国家に対する否定は成立しない、とわざわざ釘を刺している。

以上のように、普賢は、家永の提起した「否定の論理」を親鸞の立場との関連で論じるのではなく、家永が「否定の論理」の前提として消極

的にしか評価しなかった「肯定的人生観」や「連続的世界観」を現実の国体論と結びつけ、それに積極的価値を与えた。こうした理解からは、「否定の論理」の現実批判の可能性は封殺されるほかなく、「肯定の論理」のもとで現実の天皇制国家への従属態度が結果されざるをえない。普賢はこの二年後に『真宗の護国性』（明治書院、一九四三年八月）で明確な「戦時教学」を打ち出しているが、その立場はここで検討した問題の延長線上に成立したと考えてよいだろう。

ところで、ここで普賢が提示した議論は、家永の『否定の論理』から充分に引き出せる性格のものだったのではないだろうか。[132] というのも、前述したように、家永は「否定の論理」を論じる際に、自己の「罪悪」に対する否定を強調し、その帰結を〈絶対否定即絶対肯定〉とでもいうべき論理構造で説明した。この家永の議論からは、「否定の論理」が歴史的現実といかなる関係を構築するのかが明確になってこない。[133] おそらくこのことが、結果的に、『否定の論理』や親鸞像を国体肯定論として解釈する可能性を残したのだと筆者は考える。けれども、こうした点から、家永の『否定の論理』を直ちに「戦時教学」への貢献だと断じるのは、性急に過ぎるだろう。なぜなら家永の『否定の論理』は、読み手次第では、普賢とは逆の解釈も可能だからである。そして普賢とは逆の解釈が可能であるということをも、実は当の普賢があきらかにしているのである。つまり、普賢が否定の意味をすでに充分に論証していながらも、わざわざ天皇制国家に対する否定ではないと念押ししたのは、既存の権力秩序に対する否定として理解されかねない「否定の論理」の両義性を警戒したからではないだろうか。

国体論から脱出した家永が、普遍的価値を志向しながらもそれを社会的実践へとうまく接続できないのは、彼の立脚した新カント派の「価値と存在とを峻別する」立場から生じた制約だと見ることもできよう。ただし、ここでこの問題とともに想起すべきは、家永が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ていたことである。筆者は、家永が『否定の論理』で聖徳太子に対する尊敬表現を用いていることや、上に指摘した「否定の論理」の構造からして、これを単なる偶然とは片付けられないように思う。つまり家永が、自己認識としては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なかったというのが、筆者の指摘しておきたいことなのである。[134] そして、こうした『否定の論理』であったからこそ、酒井直樹が論じたように、家永の『否定の論理』が東亜共同体の議論に重要な貢献となっていたのであろう。[135] 現実否定を強調しながら現実肯定を結論する点に、家永の『否定の論理』が中国語に翻訳されて北京で発行されたり、戦前にそれなりの読者を獲得できたりした理由があるのかもしれない。[136] いずれにしても、鹿野政直のように、「このようにひたすら内面に固執した作品は、世

にあらわれたとき、時勢の風靡するところとくっきり異なる日本思想史像を描きだした」[137]とまで言い切れるかどうかについて、筆者は疑問なしとしない。

ところで松本三之介は、二〇〇三年三月二二日に東京神田の学士会館で催された「家永三郎先生を偲ぶ会」で、「家永先生の学問と「否定の論理」」と題して講演し、家永が上代仏教思想を中心とした研究から、戦後に近代の社会思想あるいは政治思想を対象とした研究へとその対象領域を大きく変えた点について、「宗教を中心とする私的な個人の生き方をめぐって提起された「否定の論理」が、公的な国家のあり方をめぐる問題へと、その視点を拡大した」[138]と述べ、さらに次のように指摘した。

「否定の論理」の前提をなしました現実世界の有限性と相対性は、かつての個としての人間の有限性・相対性という問題から、実在としての国家の有限性と相対性の問題へとその視点を変え、同時に仏の慈悲とか神の救いというような、これまでの彼岸的な無限性・絶対性は、自由と平和といった近代的な国家理念の絶対性へその意味を大きく広げていくこととなるわけであります。[139]

この松本の指摘は、家永の戦後の教科書裁判などを含めた研究活動全体を見渡したとき、非常に説得力を持つ内容であろう。ただし、家永のそうした立場についての研究の第一人者は、ほかならぬ戦後の家永三郎その人であった。戦後の家永は、戦前の自らの立場が天皇制批判の不在という大きな限界を有していたことを反省的に捉え直し、人権や民主主義といった価値にかつての「否定の論理」という着想を結びつけようと試みていたのである。家永自身が親鸞研究に引きつけて述べているところを見ると、

戦争中の私は、もっぱら絶対無限者と相対有限者との絶対矛盾の面のみに関心を集中し、相対有限世界内での実践的社会的原理についてほとんど目を向けていなかった。地上の問題から完全に目をそむけることによってかろうじて時流への便乗同調から免れ得たわけであるが、そのために親鸞の国家権力に対する毅然たる態度についての認識がきわめて不十分であったのに、後から気づくようになった。[140]

というように、「否定の論理」が内面的自覚に止まっており、その全面展開は戦後を俟たなければならなかったことを、家永自身が指摘している。だが、戦時下で家永が思想の自律性を重視し、宗教の歴史を超えた契機に着目して「否定の論理」を論じたことは、日本思想史研究にとって、とりわけ仏教史研究にとっては不充分ながらも重要な一歩であった。大切なことは、家永の着想をどのように後続の研究者が具体化していくのかであろう。[141]家永の『否定の論理』は、いわば未完の体系として戦時下の日本に送り出されたのである。

五　服部之総の親鸞像——農民とともにあるということ

(1)『親鸞ノート』の衝撃

一九三〇年代の服部之総は、「マルクス主義と宗教」論争に関わりマルクス主義に立った宗教批判を積極的に繰り出す一方で、日本資本主義論争の代表的論客としても活躍していた。ただし一九三〇年代も中盤以降になると、マルクス主義陣営の歴史家にとっては筆の自由を充分に発揮できないほどの状況が現出した。自由な論争が成立するだけの条件が奪われたことで、資本主義論争はもとより、反宗教運動も下火となったのである。こうした状況のなか、服部もまた、一九三六年一月に著作活動専業の生活から離れざるをえなかった。花王石鹸株式会社長瀬商会の嘱託となった服部は、花王石鹸初代社長の長瀬富郎伝および同社五十年史の編纂などに取り組みながら戦時下を過ごし、同社のサラリーマン重役として敗戦の日を迎えたのである。

敗戦後、服部の精力的な研究活動は、「絶対主義論」と「自由民権運動論」と「宗教思想史」を主題として展開した[142]。その「宗教思想史」研究の代表的成果が、戦後親鸞論の出発点に位置する『親鸞ノート』(国土社、一九四八年九月)である。そこで服部が投げかけた問題の衝撃は非常に大きなもので、その波紋は戦後親鸞論の全体へと広がり、本書はそれ以降の親鸞研究者にとっての必読文献となった。たとえば家永三郎は、服部の『親鸞ノート』から受けた衝撃を次のように回顧している。

> 今日ではあまねく注意されていることであるが、教行信証化身土巻には「出家の人の法、国王に向ひて来拝せず」、いわゆる後序に「主上臣下、法に背き義に違し、うんぬん」という詞句がある。親鸞の著作をくり返し読んでいた私は、早くからこれらの文字に接しており、前の一句の方にははじめから注目していたけれど、これを親鸞の宗教の核心にふれるものとして取りあげたのは、戦後の一九四九年に服部之総氏著『親鸞ノート』の書評を『読書倶楽部』に掲載した時からであった(中略)服部氏の問題提起によって親鸞の社会的政治的姿勢が親鸞研究の核心として大きくクローズアップされた。上記のように戦時下でおぼろげながら権力と対決する親鸞を認識しはじめていた私は、一九五四年公刊の『日本道徳思想史』にはじめて親鸞の思想的特質として正面からその点を浮び上らせてみた。それでもなお戦時下にすでに伏字とされたことのある「主上臣下、背法違義……」の意味を充分につかんではいなかった[143]。

すでに見たように、「親鸞の社会的政治的姿勢」はそれまで全く論じられなかったというわけではない。論じられなかったのは「権力と対決する親鸞」である。「親鸞の社会的政治的姿勢」は、基本的に支配秩序に奉仕するものとして、繰り返し様々な論者によって論じられてきたのであった。したがって、服部が示した親鸞像は、従来の親鸞像の大勢とは真逆の方向性を有していたといわなければならない。服部の『親鸞ノート』の問題提起を引き受けた家永は、それ以降、みずからの潜在的な「権力と対決する親鸞」像を具体化させていくこととなるが、それには多くの時間を必要としたようである。では、ひるがえって服部はどのような親鸞像を構築したのか。以下、服部の親鸞像を検討してみよう。

（2）服部之総の親鸞像

『親鸞ノート』の劈頭を飾るのは、最初に「三木清と『親鸞』」と題する論文である。服部がこの論文を発表したのは、一九四五年九月二六日に東京の中野刑務所で獄死した三木清の遺稿「親鸞」が、唐木順三によって『展望』創刊号（筑摩書房、一九四六年一月）に掲載された約一年後のことであった。服部は「三木清と『親鸞』」を執筆後、一九五〇年頃までの間に、数多くの親鸞論・蓮如論・本願寺教団論を著している。この間、服部は反宗教運動時代の同志であった三枝博音が校長をつとめる鎌倉アカデミアで教壇にも立っており、執筆・研究・教育活動をかなり活発に行っていた。

服部が、「本書に収めた三論文を通じて私を方向ずけているものは、「親鸞の社会史的解明」というよりは、もつと直接なもの――いつてみれば親鸞に関する本願寺的な神話にたいする戦であり、怒りであつた。それはわたしにとつては生得の因縁であるといつてよい」[14]と、問題意識をむき出しにして親鸞と向き合ったとき、そこに発見されたのはどのような親鸞像であったのだろうか。よく知られているように、服部は島根県にある真宗本願寺派の寺院の出身である。彼は自身を「呪はれたる宗門の子」[15]と評し、寺院と訣別してマルクス主義歴史家として生きた。そうした服部の生き様はそのまま、『親鸞ノート』の「親鸞を寺からとり出して、また西欧風の寺であるような日本の「哲学」の額ぶちからもひきはずして、農民のそばに――生きていた親鸞がまさにあつたその地位に、放つてみたいとねがつた。その手がかりが、このノートである」[16]という言明と重なっているようである。ただし、「領家・地頭・名主にたいする親鸞の根本的不信と百姓にたいする絶対的信頼とは、わたしがそれを親鸞に期待しおしつけたものではけつしてない」[17]というように、農民とともにある親鸞の姿は、服部にとっては恣意的な読み込みではなく、

歴史的事実であった。

服部が、一九三〇年代の反宗教運動に加わっていたことはすでに見た。その頃の服部には、本願寺教団論はあるけれども、親鸞論はない。つまり服部が親鸞を論じるのは、戦後になってからであり、さらにいえば、宗教について論じること自体が、短いひとつの史料紹介を除けば、反宗教運動時代以来のことであった。

『親鸞ノート』において服部親鸞論の独自性が最も鮮明に表れたのは、「いはゆる護国思想について」と題された一章であろう。そこで服部は、親鸞の信仰を次のように論じた。

その信仰は、本来、彼岸の解放を約束している。だが、死としての往生をむかえずとも、正信を獲得した瞬間にして生きつつすでに救はれてあると教へるではないか。たとへ観念のうへであらうと、この賤民の正念は、念仏をとどめんとする人々をば、領家・地頭・名主の権威たりとておそれをもたず、あわれみをなしふびんにおもうて、念仏おもねむごろにまふして、さまたげなさむをたすけさせたまふべしと、憶念してゐるではないか！／階級対立が、まだ発展せず、現世的になほねむつてをり、親鸞の無抵抗の教へが、キリストのそれのごとく、解放の希求を彼岸に移して現世ではねむりこませる定石をたどつていたにしたところで、かかる観念上の解放そのことがすでにして現実の解放のための不可欠な第一歩ではなかつたか！――八代のち、蓮如の時代にいたれば、現実の武器をとつて蹶起したのではなかつたか！(148)

このように、服部は、親鸞の信仰が「観念上の解放」に過ぎない性格であることを認めつつも、それが既存の権威を相対化する役割を担いうることや、「現実の解放のための不可欠な一歩」になる可能性を積極的に評価した。服部はその論拠を、親鸞の信仰が酵母となって蓮如の時代に一向一揆のような物質的な力を生成したという点に求めている。つまり服部は、蓮如期の一向一揆を媒介項として導入することで、親鸞の宗教に「現実の解放」と架橋可能な契機を読み込もうとしたのである。ただし、ここでの服部の親鸞評価は、一向一揆をひとつの到達点として設定したうえで、そこからの逆算によって導出された親鸞評価であり、親鸞の信仰に即して下された評価ではない。このように服部は、親鸞と一向一揆との間に連続面を認める一方で、親鸞とその後の「「真宗」教団」との間には明確な断絶を指摘している。

「親鸞の護国思想」が、覚如の本願寺と共に構成され、親鸞が思ひもかけなかつた「真宗」教団の誕生と日を同じくして生れたものであることを証明するのは、ぞうさもないことである。「親鸞の護国思想」に関する教理は、じつは覚如以降このたび敗戦の日まで、一歩も発展

させられたものはなかつた。発展のための内的契機が、親鸞の教条そのもののなかに存しなかつたからである。かく言へばとてわたしは親鸞の教義のなかに反国家思想が含まれてをり、「仏教社会主義」の日本的萌芽が秘められていたなぞといふそらごとに扉をひらくものではない。親鸞に体現されたやうな宗教的真理は詮ずるところ過去にむかつての真理であつて、認識されつゝある客観的真理としての科学の世紀から死にかへり立ちかへつて、客観的真理にとつての無明の世紀に親鸞と共に住んだときの、それは唯一の真理のありかたであつた。「王法為本」と「信心為本」の二諦ではなく、たゞ一諦の信心為本のみがあるとするところに、宗教が無明の真理たりうるための根拠と共にまた限界がある。その限界はかならずしも科学の世紀の夜明けと共に破れ去るのではない。民衆のうへに胡座する教団をつくり「王法為本」を教条化することによつて「信心為本」を混濁化したその日から、宗教はすでにして無明の真理でさへもなくなつてしまふ。(148)

ここで服部は、親鸞の立場に「護国思想」はもちろん、「反国家思想」や「仏教社会主義」さえも存しないと述べ、親鸞の立場を政治主義的に解消することを回避しようとしている。それとともに、「王法為本」と「信心為本」の二諦ではなく、ただ一諦の信心為本のみがあるとするところに、宗教が無明の真理たりうるための根拠と共にまた限界がある」と論じた。この議論にも、宗教を社会状況の反映として把握する立場と、宗教はいかにしても観念論以上のものとはなりえないという理解がうかがえよう。ただしそれでも服部は、親鸞の立場が、政治権力と結んだ本願寺教団とは異質であったことを重視し、親鸞の宗教にひとつの「真理」のありかたを認めたのである。そして、いわゆる善鸞事件に論及し、次のように述べた。

覚如のことをひき出すまでもない。無明の真理としての宗教的真理は、百姓の親鸞教団が領家地頭名主の「王法為本」的教団に転化することで、背理の宗教となり、世俗的権力を支へるところの強縁の「教団」となる。親鸞の目前でそれは「余の人を強縁として」進行したのであり、この背理への進行と闘うためにかれはわが子善鸞をあへて勘当したのであり、善鸞勘当をクライマックスとする宗教的真理――信心為本――のためのたたかひの宣戦布告文ともいふべき一文こそ、問題の消息二十四号である。これが今日までいはゆる親鸞の護国思想の一枚看板とされてきたといふことは、どう考へてみてもかれのためには気の毒な運命であつたとしなければならぬ。(150)

服部は、「百姓の親鸞教団」と「領家地頭名主の「王法為本」的教団」を対置して、前者から後者への転化こそが親鸞による善鸞勘当の直接的動機だったのであり、それは「信心為本」のための闘いを意味したと論じた。ここまで見てきたように、服部は、宗教一般を全否定するので

はなく、民衆と権力との対立構図を前提し、そのどちらに与するのかによって、消極的ながらも肯定できる宗教と積極的に否定すべきそれを判断していたようである。しかしその肯定や否定は、宗教に即したものではなく、あくまでも民衆を肯定すべきものと把握し、その基準を宗教理解に反映させた結果としてあった。つまり、「消息二十四号」（「朝家の御ため国民のために、念仏をまふしあはせたまひさふらはゞ、めでたふさふらふべし」[49]）を反語として解釈することで、それまでの護国思想的親鸞像を反転させ、親鸞の立場に世俗的権力への否定を読み込んだ服部に存したのは、民衆への絶対的信頼であった。そして、服部の親鸞像の斬新さもそれに根ざしていたがゆえに可能となったのである。

この服部親鸞論に見られる民衆への絶対的信頼は、天皇制ファシズムの清算による民主主義の実質化を問題意識とした戦後思想の基調と、ほとんど軌を一にしているといえよう。上述したように、服部は親鸞に接近する際、民衆との対抗的位置に権力を置き、その図式を自明視して議論を組み立てた。こうして服部は、民衆という権力批判のための強固な足場を獲得したのだが、その反面、権力支配を支えてきたのがほかならぬ民衆であったこと、それを批判的に切開する方法的用意を持ちえなかったようである。その結果、服部が民衆への信頼をいくら論じてみても、それは服部のプリズムによって理想化された民衆像を前提した楽観的な性格を脱しえなかったし、その民衆像は権力批判と表裏一体だったから、服部の権力批判も結果として一面的なものになってしまったのではないだろうか。

服部親鸞論に存した批判的知性と研究の実践的性格は、寺院と訣別した彼の生き方や、その生き方の羅針盤となったマルクス主義によって基礎づけられていたといえよう。服部は親鸞の宗教に大きな制約を見ながらも、それを本願寺教団による伝統的な親鸞像から解放することで、その本来の意義をあきらかにしようと試みたのであった。そうした服部親鸞論の特徴を、さらに鮮明化しようとするとき、参照すべきは本願寺教団論である。服部が本願寺教団を論じる際、論点のひとつとなっていたのは、

門主位は廃止すべきです。親鸞の「真宗」の教は本願寺の屋根の下では死滅しています。その屋根の下につらなるすべての末寺の僧侶にむかって、しかしながらわたしは、諸君も血脈相承を刻下に廃して僧侶をやめるべきであるとは、言い得ません。門主とちがってそのとたんに、人びとは喰えなくなるからです。職業の自由が布達された明治いらい僧侶をやめて六親眷族をあるがままに養う道は、そこらに転がってはいませんでした。[50]

といい、

天皇制の神話のなかには、なんじ皇孫ゆいて治めよという神勅があった。親鸞の教義のなかに法主は自己弁明するための一言半句を見出すことはできないのである。天皇制の廃止は天皇神話の否定を意味するが、法主制の廃止は親鸞教義の生動をいみする。法主制の厳存するかぎり親鸞教義は、その教団では、死んでいるのである。[53]

というように、法主制批判であった。服部はこのように本願寺教団から親鸞を解放することで、権力の側ではなく民衆の側に立つ真宗を回復しようとしたのである。こうして服部が、天皇制と法主制の両者をともに否定すべき対象として論じたとき、彼のなかでこの両者が相似形的構造として押さえられていたことは明白である。したがって、ここでの〈法主制の廃止＝親鸞の再生〉という主張の背後には、それと対をなす〈天皇制の廃止＝民主主義革命〉というもうひとつの主張が伏在するはずである。とすれば問題は、天皇制国家の宗教性を解体しうるだけの原理を、教団構成員、広くは戦後の民衆がどこまで回復できるかであろう。おそらくそれは、教団の構成員一人ひとりの自己変革を必須とする事柄であるけれども、服部はそれをどのように考えていたのであろうか。おそらく服部は、現実変革のための啓蒙的知性の発揮を歴史家の役割として引き受けたのだろう。そして彼は敗戦後の民衆に賭けた。ただし、そのように戦後民主主義革命という政治的課題を背負った服部による「宗教思想史」研究が、結果として政治主義的な性格を強めていくことは、ほとんど不可避であったといえよう。

一九八六年、法政大学で開催された服部没後三〇年の記念講演会で、中村政則は「服部史学からうけつぐもの」と題した講演を行った。中村はそこで服部の親鸞研究を追跡し、服部の「人民的・民衆的な立場」と「タブーに挑戦する視点」と「親鸞の朝廷あるいはその臣下に対する激しい怒りへの共鳴」こそが「服部的解釈を可能にさせた根源」であると述べた。[54] 筆者は本章で服部親鸞論のある一面を垣間見たに過ぎないが、この中村の指摘には大いに納得させられる。親鸞研究におけるマルクス主義という経験は、直接的には宗教批判を徹底することであったが、服部親鸞論を検討するなかであきらかとなってきたように、それは、宗教批判を梃子とした現実批判の方法をもたらし、支配権力ではなく人民・民衆の側に立つことに価値を与えた。また、自明の前提さえも疑うことの大切さを示し、現実に埋没することのない人間と新たな社会のありかたを教えたのである。その経験は、戦後に国家主義的仏教理解を転回させるうえで不可欠の因子となった。ならば、ひるがえって、こうした問題提起を近代日本の仏教者がなしえなかったのは一体なぜか。そこには天皇制国家による内面収奪――国家神道の問題が背景にあるように思われるが、それについては機会を改めて考えたい。

まとめにかえて

本稿であきらかにしたように、日本における反宗教運動の担い手たちが、その理論的枠組みや方法の硬直化によって、教条主義的で単調な宗教批判を繰り返したことは否定できない。とはいえ、彼らの営為は、天皇制国家支配を支えていた既成の宗教の実体への批判的介入という性格を有した。「神ながらの道」を反復して現実を肯定し続け、「戦時教学」さえ説いていく仏教が大勢だった状況下で、宗教批判を媒介とした現実批判が持つ積極的意味を提起したこと、またその主観的意図がどうであれ、仏教も歴史状況のなかで一定の政治的役割を演じざるをえない点を突きつけたこと、これらを過少に評価してはならない。親鸞の立場を日本精神の顕現として語ることや、死後の浄土往生の説教が、いかに民衆に対する搾取の実態を隠蔽し、支配階級に奉仕するものであったのかを解明した反宗教運動は、宗教批判が現実批判へと展開する可能性を存分に示したといえよう。ただし、反宗教運動の場合、宗教を全てイデオロギーとして一括してその阿片的性格を批判することが自明の前提となっており、普遍宗教としての仏教についての問題意識、仏教の本質的把握への志向が完全に欠落していた。結果的に彼らの宗教批判が著しく平板で一面的なものとなってしまった理由のひとつはここにあるように思われる。というのも、神道非宗教論が自明視されている国家神道体制下においては、普遍宗教に立脚しようとすることが、現実状況をトータルに批判しうるだけの立場を獲得するひとつの可能性となるからである。

もちろん反宗教運動の場合、そうした現実を超越する普遍原理は、宗教にではなく、マルクス主義それ自体に求められたといえる。そしてそれこそが、反宗教運動が眼前の現実に埋没しないだけの批判性を確保できた要因なのであろう。ただし、その普遍原理に拠りながらも、具体的な歴史的文脈を考慮せず、それを教条的にしか展開しえなかったことは、反宗教運動の担い手たちの意図とは別に宗教批判の不徹底を結果したと考えられる。たとえばキリスト教が支配秩序の全体と絡みついたなかでの宗教批判と、神道非宗教論に基づく国家神道体制下の宗教批判では、歴史的文脈や宗教批判の意味が大きく相違してくる。三木清は多くの批判に反論するなかで、「私の批評家たちはロシヤと日本とのそれ〴〵の特殊性を観察しないばかりでなく、ブルジョア革命とプロレタリア革命との宗教に対する関係の原理的な相違をさへ顧慮してゐないかのやうに見える」[159]と指摘していたが、その後この指摘は重視されなかったようである。またなかには、「最も反動的なイデオロギー的支柱としての神道は小学生の時代より公々然と児童の頭にたたき込まれる。このイデオロギーが日本国家機構の×枢と密接に結びつけられ、フアシズムの一根拠

となつてゐるとき、これの役割は特殊の意義をもつてゐる。日本の反宗教闘争においては神道の地位は特に強調されなければならぬ」[156]という指摘や、「神社がその本質上一つの『宗教』であることは何人の目にも明かである」[157]という認識もあったが、それについても他の宗教批判と同様の論法で、「政治的経済的機構そのものゝ矛盾の反映」[158]として片づけてしまう。こうしたところからも、日本の反宗教運動が歴史的現実との原理的な格闘を経ないで教条主義的に宗教批判を繰り返したことを看取しうるのではないだろうか。

こうしたマルクス主義の宗教批判は、反宗教運動の担い手として活躍し、さらに戦後親鸞研究の出発点を形成した服部之総の『親鸞ノート』によって新たな展開をみせた。服部は、それまでの護国思想的親鸞像を反転させ、親鸞と本願寺教団を分断し、親鸞の信仰にひとつの「真理」のありかたを認めるとともに、法主制の廃止に親鸞の信仰の回復を見ようとした。服部はその場合でも、親鸞の信仰が宗教である以上は決定的な限界を有すると理解していたし、彼が試みた親鸞の信仰と「現実の解放」の架橋は、蓮如期の一向一揆という媒介項を導入してみたところで、どこまで成功しているのか判然としない。ただし、服部親鸞論は、戦後の民主主義革命といった実践的課題を背景に、政治主義的色彩を帯びながらも、親鸞の信仰にいかなる歴史・社会的意義があったのかを探ろうとした点で、画期的な成果であったといわねばならない。

一方、家永三郎は、歴史のなかにあって歴史を否定する根拠を普遍宗教に求め、その超歴史的契機から繰り出される「否定の論理」に積極的な意味を見出し、その到達点に親鸞を位置づけた。マルクス主義による宗教批判からでは把握しきれなかった問題を家永が示唆しているようである。ただし、家永にしても時代状況の制約からか、その「否定の論理」を内面的な「罪悪」に対する自覚と捉え、その否定が具体的な歴史状況とどのような関係を構築するのかを明確化しえなかったため、『否定の論理』もまた、結果的には国体論を肯定する余地を残すこととなった。

宗教の歴史的契機を重視してイデオロギー批判を徹底した一九三〇年代のマルクス主義と、宗教の超歴史的契機に注目しながらもそれを歴史的現実の否定へと展開しきらなかった戦時下の家永三郎。この両者は一見対極的な位置にありながらも、理論（宗教）と現実との関係性を問題にしえなかった点で共通の問題を抱えていたといえよう。こうした問題は実は両者が、眼前の状況の全体とそのなかに生きる自己が神道的宗教性に侵蝕されていることを全く問題にしなかった点と不可分であるように思われる。それが彼らの思想的立場に起因する問題なのか、それとも歴史状況の制約によるものなのかについては、さらなる考察を要するだろう。

彼らの実践的営為によってもたらされた成果と残された課題は、親鸞の宗教的立場と社会的立場を、親鸞に即してどのように総合するかを課

題とした戦後親鸞研究に継承された。「親鸞の宗教的主体と歴史との関係構造についての反省と研究」[159]の必要を指摘した二葉憲香（一九一六～一九九五）は、服部之総や赤松俊秀、川崎庸之、宮崎円遵、井上光貞、さらには家永三郎らの所論を検討し、親鸞研究の方法として、次のような提言をした。

> 宗教を社会の反映と見ることは、宗教の主体性をはくだつすることに外ならないが、宗教は、社会・歴史以前の自己に関する人間の自覚として主体の確立を可能とするのであつて、宗教的立場の社会・歴史との関係は反映ではなくて対決である。／それゆえに、宗教史の成立は、社会条件の反映としてとらえられるべきではなく、宗教的契機と社会的契機、超時代的契機と時代的契機の対決としてとらえられなくてはならない。[160]

ここに提示された「対決」という一語には、公式的マルクス主義による反映論と社会性を捨象した宗教論の双方への批判が込められている。[161]無論、宗教と称されているもののすべてが反映論に解消できないだけの主体性を確保したとは到底いえないから、上の文章には宗教一般ではなく、普遍宗教に限定した議論であることを注記しなければならないだろう。そして、ここには、宗教的立場と社会的立場の総合という課題とともに、仏教がどのような主体を形成し、どのように歴史と対決したのかを、親鸞に即してあきらかにしようという二葉の問題意識が集中的に表現されていることを確認しておきたい。すなわち、「仏教の立場に立つ歴史学」[162]としての仏教史研究がここに提唱されたのである。

冒頭で述べたように、宗教に関心を持つ研究者の多くが親鸞を論じ、これまで実に様々な親鸞像が提示されてきた。つまり親鸞は、論者の問題意識を直截的に表現できる打ってつけの素材として、繰り返し召喚されてきたのである。それゆえ、残された親鸞像は、研究者の問題意識を解明するための有力な分析対象となる可能性を秘めている。本稿では、親鸞像を特にマルクス主義との関連で追跡してきたが、それぞれの論者によって提示された親鸞像がどのような仏教理解に支えられていたのかを、さらに踏み込んで追究しなければならない。

さて、反宗教運動と『否定の論理』、そして『親鸞ノート』によって提起された問題は、戦後親鸞研究でどのように継承され、具体化することになるのだろうか。敗戦後の親鸞をめぐる研究とその歴史が、現在のわれわれの思考をいかに制約しているのかを解明することは、現在の研究状況からして取り組むべき課題であろう。だがそれとともに究明すべき重要な問題は、戦後仏教史研究の担い手が、戦争体験を跳躍台として普遍的課題と向き合いながら現実の変革を担おうとしたことの歴史的意義である。というのも、人間の存在は、例外なく特定の歴史的条件のも

とにしか成立しえないが、仏教本来の超越的普遍性があきらかになるのは、それを担う歴史的存在たる人間の営為を措いて他にないからである。おそらくこの問題に最も肉薄したのが戦後の親鸞研究だったのではないだろうか。その意味で、戦後親鸞研究は、現在もなお仏教史研究が踏まえなおすべき問題意識を示唆する有力な研究成果としての位置を失っていないと筆者は理解している。だが、いうまでもなくその当否は具体的な分析・検討の後に考えるべきことだろう。それをあきらかにしようとする研究主体が、なぜ、ほかならぬ仏教史研究と向き合っているのかという問題とともに。

註

（1）無論、一方で丸山眞男が「戦後責任論の盲点」（『戦中と戦後の間』みすず書房、一九七六年。初出一九五六年）で論じたように、共産党が政治的目標を達成することができずに敗戦を迎えたという問題も軽視するわけにはいかない。

（2）キャロル・グラック「戦後史学のメタヒストリー」（朝尾直弘ほか編『岩波講座　日本通史』別巻一、岩波書店、一九九五年）参照。

（3）筆者の専攻する近代仏教史研究においても、「国家権力の呪縛からの解放」を指標として「近代仏教」の確立を明治三〇年代の精神主義運動と新仏教運動に求めていた、かつて吉田久一が提示した枠組みは、近年では「近代主義」的であることを理由に、批判的に捉えられるようになってきた。ただしこの場合もまた、新たな理論的枠組みや「近代仏教」理解によって乗り越えられたのではなく、研究主体の関心が大きく変化したことに起因する問題であるように思う。その結果、近代仏教史研究は、近代とひとまず把握されている時代状況のなかに存在した仏教の多様な事例を発掘する方向に向かっているといえよう。近年の近代仏教史研究の動向については、福島栄寿「〈近代仏教〉再考――日本近代仏教史研究と「鎌倉新仏教」論――」（『日本仏教綜合研究』第一〇号、日本仏教綜合研究学会、二〇一二年）を参照。

（4）安丸良夫・喜安朗編『戦後知の可能性――歴史・宗教・民衆――』（山川出版社、二〇一〇年）で研究対象とされた戦後思想史研究者の多くが、親鸞を論じている。おそらくこれは、執筆者の関心と関係する問題ではあろう。ただし、これまでも様々なところで直接・間接的に指摘されてきたように、なぜ多くの研究者が親鸞に関心を寄せるのかは、それ自体が検討すべき重要な問題であろう。

（5）無論、マルクス主義歴史学の成果をどのように乗り越えるのかについては、それぞれの専門領域のなかで多かれ少なかれ検討されていることである。

（6）福嶋寛隆「仏教史研究における実践性の回復を」『歴史のなかの真宗――自律から従属へ――』永田文昌堂、二〇〇九年、三頁。初出一九七三年。

（7）安丸良夫「黒田俊雄の中世宗教史研究――顕密体制論と親鸞――」『戦後知の可能性』二二四頁。

（8）マルクス「ヘーゲル法哲学批判」、ドイツ社会主義統一党中央委員会付属マルクス＝レーニン主義研究所編／大内兵衛・細川嘉六監訳『マルクス＝エンゲルス全集』第一巻、大月書店、一九五九年、四一五頁。初出一八四四年。

（9）エンゲルス「反デューリング論」『マルクス＝エンゲルス全集』第

二〇巻、大月書店、一九六八年、三二五頁。初出一八七八年。

(10) 同上、三二五〜三二六頁。

(11) レーニン「社会主義と宗教」、ソ同盟共産党中央委員会付属マルクス＝エンゲルス＝レーニン研究所編／マルクス＝レーニン主義研究所訳『レーニン全集』第一〇巻、大月書店、一九五五年、七〇頁。初出一九〇五年。

(12) レーニン「宗教にたいする労働者党の態度について」『レーニン全集』第一五巻、大月書店、一九五六年、三九六頁。初出一九〇九年。

(13) 同上。

(14) 同上、三九二頁。

(15) 同上、三九五〜三九六頁。

(16) これらの問題については、廣岡正久『ソヴィエト政治と宗教――呪縛された社会主義――』(未来社、一九八八年)、林淳「マルクス主義と宗教起源論」(磯前順一＋ハリー・D・ハルトゥーニアン編『マルクス主義という経験――一九三〇-四〇年代日本の歴史学――』青木書店、二〇〇八年)を参照。

(17) この問題は、三木・服部論争やそれに裁定を下した川内唯彦、さらに広くは反宗教運動全体で論点のひとつとなった。

(18) 丸山真男『日本の思想』岩波新書、一九六一年、一四〜一五頁。初出一九五七年。

(19) 福嶋寛隆『歴史のなかの真宗』、藤原正信「真俗二諦の諸相――浄土真宗と国家神道――」(宇治和貴・斎藤信行編『真宗の歴史的研究』永田文昌堂、二〇一一年)参照。

(20) 井上哲次郎『教育ト宗教ノ衝突』敬業社、一八九三年四月、一二五頁。

(21) 同上。

(22) 河上肇「日本独特の国家主義」『河上肇全集』第六巻、岩波書店、一九八二年、一三七頁。初出一九一一年三月。

(23) 同上。河上と同様の論旨は、加藤弘之『吾国体と基督教』(金港堂書籍、一九〇七年八月)などにも見られる。加藤は宗教を「民族教」と「世界教」に類型化し、「世界教」たるキリスト教が「国家の権力の害」(二二頁)になると論じる一方で、同じ「世界教」である仏教については、河上と同じく「日本化」(六八頁)したと指摘している。

(24) 文部省編『国体の本義』内閣印刷局、一九三七年五月、一一二〜一一四頁。

(25) 福島和人「真宗仏教徒の戦争観――暁烏敏の場合――」(下出積与博士還暦記念会編『日本における国家と宗教』大蔵出版、一九七八年)、大西修「戦時期の真宗思想(3)――隠された「力への意志」――」(『戦時教学と浄土真宗――ファシズム下の仏教思想――』社会評論社、一九九五年)、福島栄寿「近代日本における自他認識――アイデンティティと「信仰」――」(『日本思想史研究会会報』第二〇号、日本思想史研究会、二〇〇三年)、同「国民「宗教」の創出――暁烏敏 天皇「生仏」論をめぐって――」(大桑斉編『論集 仏教土着』法藏館、二〇〇三年)、同「「国民宗教」の創出――戦時期・暁烏敏の教説をめぐって――」(『真宗研究』第四八輯、真宗連合学会、二〇〇四年)、同「日本主義的教養と一九三〇年代の仏教者――暁烏敏と記紀神話の世界――」(『季刊日本思想史』第六九号、日本思想史懇話会、二〇〇六年)、中島法昭「柏木義円と暁烏敏――一九三〇年代の思想と行動――」(信楽峻麿先生傘寿記念論集編集委員会編『現代社会と浄土真宗の課題』法藏館、二〇〇六年)、近藤俊太郎『天皇制国家と「精神主義」――清沢満之とその門下――』(法藏館、二〇一三年)。

(26) 暁烏敏『親鸞聖人の信念の底に流るる神ながらの道』北安田パンフレット四十、香草舎、一九三四年四月、一〇三〜一〇五頁。初出一九三二年六月。

(27) 同上、一二七〜一二八頁。

(28) 三井については、石井公成「親鸞を讃仰した超国家主義者たち

（一）――原理日本社の三井甲之の思想――」（『駒沢短期大学仏教論集』第八号、駒沢短期大学仏教科、二〇〇二年）を参照。

(29) 三井甲之「はしがき」『親鸞研究』東京堂、一九四三年二月、三～四頁。

(30) 同上、四頁。

(31) 同上、四～五頁。

(32) 反宗教運動については、真渓蒼空朗「理論的演習より実践的闘争へ」（反宗教闘争同盟準備会編『反宗教闘争の旗の下に』共生閣、一九三一年七月）、本間唯一「反宗教運動」（『日本宗教史講座』第四巻、三一書房、一九五九年）、田中真人「日本戦闘的無神論者同盟の活動」（『社会科学』第二七号、同志社大学人文科学研究所、一九八一年）、秋澤修二「戦前の反宗教闘争と無神論の現在的課題」（山本晴義編『現代日本の宗教――宗教イデオロギーへの批判視角――』新泉社、一九八五年）、本村四郎「戦前日本のマルクス主義無神論運動」（『現代日本の宗教』）、赤澤史朗「反宗教運動」（『近代日本の思想動員と宗教統制』校倉書房、一九八五年。初出一九七九年）、林淳「一九三〇年代、マルクス主義者と宗教学者の論争」（『人間文化』第二二号、愛知学院大学人間文化研究所、二〇〇六年）、同「マルクス主義と宗教起源論」、磯前順一「内面をめぐる抗争――近代日本の歴史・文学・宗教――」（『喪失とノスタルジア――近代日本の余白へ――』みすず書房、二〇〇七年。初出二〇〇四年）、大谷栄一「一九三〇年代の伝統仏教・新興仏教・反宗教運動の交渉と葛藤」（『日本仏教綜合研究』第八号、日本仏教総合研究学会、二〇一〇年）を参照。

(33) その次には「フォイエルバッハの宗教批判」、さらに「マルクスエンゲルスの無神論」、「レーニンにおける展開」と各章が配されている。ちなみに後半部は「マルクス無神論と其歪曲」と題されている。

(34) 佐野学『宗教論』上野書店、一九二九年一二月、三〇頁。

(35) 浅野研真編『マルクス主義の宗教批判』大東出版社、一九三一年二月、二一二頁。

(36) これらはのちに、中外日報東京支局編『マルキシズムと宗教』（一九三〇年五月、大鳳閣書房）にまとめられた。以下の史料引用は、本書に拠った。

(37) 三木清「文芸と宗教とプロレタリア運動」『マルキシズムと宗教』二一～二二頁。

(38) 三木清「如何に宗教を批判するか」『マルキシズムと宗教』三一頁。

(39) 同上、三〇～三一頁。

(40) 三木清「宗教闘争と階級闘争――批評家に答へて――」『マルキシズムと宗教』四〇頁。

(41) 服部之総「三木清氏の宗教学」『マルキシズムと宗教』四二～四三頁。

(42) 同上、四六頁。

(43) 同上、四七頁。

(44) 同上、五一～五二頁。

(45) 三木・服部論争にはもう少し続きがある。服部は、「観念論の粉飾形態――三木哲学の再批判――」（『思想』第九六号、岩波書店、一九三〇年五月）を発表し、三木批判を展開する。そして三木は、山崎謙・秋澤修二との共著となる「唯物論は如何にして観念化されたか――再批判の批判――」（『思想』第九七号、岩波書店、一九三〇年六月）で、服部に反論した。

(46) 川内唯彦「マルクス主義者は宗教に如何なる態度をとるのか――三木氏と服部氏の所論に就いて」『プロレタリア科学』第二巻第六号、プロレタリア科学研究所、一九三〇年六月、五頁。

(47) 同上。

(48) 同上、一五頁。

(49) 同上、一六～一七頁。

(50) 同上、一九頁。

(51) 同上、二二〜二四頁。
(52) 真渓蒼空朗「理論的演習より実践的闘争へ」『反宗教闘争の旗の下に』二〇二頁。
(53) たとえば、一九三〇年一月一六日に開催された「マルキシズムと宗教」と題する座談会（参加者は長谷川如是閑・宇野円空・江口渙・高津正道・村松正俊・大宅壮一・服部之総・三枝博音、司会は真渓蒼空朗）でも、マルクス主義における宗教運動との共同戦線について論争が交わされているが、連帯に積極的な高津と戦略的連帯を主張する服部に対し、連帯を真っ向から否定する江口の議論は、議論が噛み合わず平行線を辿った。なお、座談会の記録は「マルキシズムより検討したる宗教」の題で『中外日報』二月四日〜九日、一一日、一三日に連載され、さらに「マルキシズムと宗教座談会」と改題のうえ、中外日報東京支局編『マルキシズムと宗教』に再録された。なお、一九三〇年三月一八日に開催された「仏教とマルクス主義座談会」は、『中外日報』四月一二・一三・一五〜二〇・二二〜二七・五月一日に掲載されたが、書籍には再録されなかった。この座談会については、林淳が「座談会・仏教とマルクス主義――一九三〇年の『中外日報』――」（『東京大学宗教学年報』第二五号、東京大学宗教学研究室、二〇〇七年）で資料紹介をおこなっている。
(54) 秋澤修二『秋澤修二論述集――創造的マルクス主義の道――』すくらむ社、一九八七年、一四〇頁。
(55) この点については、川内唯彦「反宗教闘争同盟、唯研創立のころ」（『季刊 現代と思想』第四号、青木書店、一九七一年）、林淳「マルクス主義と宗教起源論」参照。
(56) この機関誌『反宗教闘争』は、一九三一年八月の第一巻第三号まで刊行したが、すべて発禁となった。
(57) 「反宗教闘争同盟準備会規約（暫定）」『反宗教闘争』第一巻第一号、反宗教闘争同盟準備会、一九三一年六月、一二頁。
(58) 川内唯彦「反宗教闘争の現段階的意義」『反宗教闘争の旗の下に』二六六頁。
(59) たとえば、秋田雨雀の日記を参照すれば、この時期の反宗教運動の具体的活動がよくわかる。尾崎宏次編『秋田雨雀日記』第二巻、未来社、一九六五年。
(60) 真渓蒼空朗「理論的演習より実践的闘争へ」『反宗教闘争の旗の下に』所収。
(61) 深谷進「宗教は如何に支配階級に奉仕するか」『反宗教闘争の旗の下に』一三七頁。
(62) 永田廣志「宗教、観念論、唯物論」『反宗教闘争の旗の下に』一七六頁。
(63) 服部之総「宗門経営の分析」『反宗教闘争の旗の下に』一一二〜一一三頁。
(64) 岡部宗城『思想の問題と問題の思想』本派本願寺教務部、一九二八年九月、五五〜五六頁。
(65) 土屋詮教編『御大典記念日本宗教大会紀要』日本宗教懇話会、一九二八年一二月、四五一頁。
(66) 同上、一〇頁。
(67) 同上、四四五頁。
(68) 同上、四四五〜四四六頁。
(69) ここに見られる宗教教団のマルクス主義への対応の内実については、一九二八年の三・一五事件なども考慮しつつ、検討すべきことだろう。
(70) 以上、田中真人「日本戦闘的無神論者同盟の活動」参照。
(71) 赤澤史朗「マルクス主義と日本思想史研究――『歴史科学』『唯物論研究』を中心に――」『マルクス主義という経験』二〇四頁。
(72) 同上、二〇七頁。
(73) 同上、二二〇頁。
(74) 永田廣志「鎌倉時代における新宗教の特質」『日本封建制イデオロ

ギー』白揚社、一九三八年四月、一〇〇頁。

(75) 永田は秋澤修二との共著で『現代宗教批判講話』（白揚社、一九三五年一月）を刊行しているが、ここでは永田の単著と同様の議論が展開されている（一一五～一一六頁）。親鸞や鎌倉新仏教の部分の執筆を担当した秋澤は、農民を基礎的地盤としていた浄土宗や真宗は封建的農奴のイデオロギーであり、真宗は封建支配下の農奴大衆の絶望とともに没落貴族の厭世的ニヒリズムとも結びついたという。さらに、絶対他力宗教に最後の逃げ場を見出した没落貴族は、堕落した貴族仏教への批判や武士階級の政治支配に対する否定的態度をとったが、それらは観念的抵抗にとどまり、現実を「『現実的に』否定」しえなかったと論じた。ここでは親鸞の真宗が平安末期からの荘園の全国的拡大・新興武士階級の台頭・中央貴族の没落などといった時代状況の変化に対応するものとして描き出されている。親鸞の宗教を状況と関連づけて論じようとする秋澤は、宗教が封建社会という時代状況のなかで果たす役割に対して批判的に切り込んだのだといえよう。

(76) 永田廣志「鎌倉時代における新宗教の特質」『日本封建制イデオロギー』一一四～一一五頁。

(77) 本間唯一「『歎異抄』の表現」『唯物論研究』第三九号、唯物論研究会、一九三六年一月、三二～三三頁。

(78) 十五年戦争期の金子大栄については、近藤俊太郎『天皇制国家と「精神主義」』参照。

(79) 巌木勝（岩倉政治）「鎌倉期新興宗教の基礎」『歴史科学』第二巻八号、白揚社、一九三三年一〇月、一一〇頁。

(80) 同上、一一四～一一五頁。

(81) 『秋田雨雀日記』第二巻、二四二頁。

(82) 高津正道「その祖親鸞の出発」『搾取に耽る人々』大鳳閣書房、一九三一年二月、二九頁。

(83) 同上、三〇頁。

(84) 同上、三一頁。

(85) 同上、三四～三五頁。

(86) 同上、三九頁。

(87) 同上。

(88) 同上、四一頁。

(89) 同上、五〇頁。

(90) ただし、宗祖の立場を回復することに積極的な意味を認める立場もあった。たとえば中外日報の記者で水平運動の協力者としても知られる三浦参玄洞は、三木・服部論争のさなか、三木の問題提起に賛意を表し、「本当に、素直に、物事の道理を受入れる良心が失うて居らぬ限り、宗教家は今彼等の宗祖に帰るべきである、尅実していへば宗祖が当時の社会を直視した精神を自らの精神として、真直に現時の社会を見るべきである。そうしたときわが三木氏によつて指示されたマルキシズム理論と宗教の結合は一点非難すべからざる今後の宗教家の指導原理であらねばならない」（三浦参玄洞「スローガン宗祖に帰れとは？＝三木清氏の論文を読む＝」『マルキシズムと宗教』一七九頁）と述べている。もちろん問題は、三浦が「宗祖が当時の社会を直視した精神」をどのように理解しているかである。今後の課題としたい。

(91) 反宗教運動への反論で、まとまった成果としては、奥村宏雲編『社会科学と宗教』（大東出版社、一九三〇年九月）、加藤復雄編『反宗教運動批判』（大林閣、一九三一年一一月）、宇野円空編『反宗教運動の批判』（近代社、一九三二年四月）などがある。

(92) 妹尾については、大谷栄一「一九三〇年代の伝統仏教・新興仏教・反宗教運動の交渉と葛藤」参照。

(93) 妹尾義郎「反宗教運動批判」『新興仏教の旗の下に』第一二巻第八号、仏旗社、一九三一年八月、九頁。

(94) 同上、一七頁。

(95) 同上、一九頁。

(96) 同上、二〇頁。
(97) 妹尾は別の論考で「根本仏教は阿片ではなかったのだ」（妹尾義郎『社会変革途上の新興仏教』仏旗社、一九三三年二月、一六頁）とも述べている。問題は仏教の本来性を妹尾がどう理解したのかであるが、それは別の機会に考えてみたい。
(98) 柏木義円「反宗教運動と基督教転向運動――雑肋漫筆――」『上毛教界月報』第三九四号、上毛教界月報社、一九三一年八月二〇日、五頁。
(99) 同上、六頁。
(100) 赤澤史朗「反宗教運動」（『近代日本の思想動員と宗教統制』所収）が問題にしているのは、本間唯一「反宗教運動」（『日本宗教史講座』第四巻）と林達夫「宗教について」（『林達夫著作集』第三巻、平凡社、一九七一年）である。
(101) 赤澤史朗「反宗教運動」『近代日本の思想動員と宗教統制』一七〇頁。
(102) 同上。
(103) 以上のように考えるとき、たとえば反宗教運動が、親鸞における神祇不帰依の信仰態度に全く注意を向けられなかったことは軽視しえない問題であろう。
(104) ロバート・N・ベラー「家永三郎と近代日本における意味の追求」（マリウス・B・ジャンセン編『日本における近代化の問題』岩波書店、一九六八年）、田口富久治「家永三郎の「否定の論理」と丸山眞男の「原型論」」（『丸山眞男とマルクスのはざまで』日本経済評論社、二〇〇五年、初出二〇〇三年）、松永昌三「家永三郎先生の学問――家永史学の特色――」（『自由民権』第一八号、町田市立自由民権資料館、二〇〇五年）、鹿野政直「家永三郎――求道の思想史学――」（『鹿野政直思想史論集』第七巻、岩波書店、二〇〇八年）、小田直寿「「思想家＝思想史家」家永三郎の基本的立場について――「逆説的実践」を支えた「否定の論理」と「日本国憲法」――」（『関西大学哲学』第三一号、関西大学哲学会、二〇一三年）を参照した。
(105) 家永三郎「私の精神的軌跡」『激動七十年の歴史を生きて』新地書房、一九八七年、五頁。
(106) 同上、六頁。
(107) 同上。
(108) 同上。
(109) 同上、六～七頁。
(110) 家永三郎「戦時下の思想史研究の回想」『激動七十年の歴史を生きて』八七頁。初出一九八三年。
(111) 親鸞像との関連で想起しておきたいのは、家永が、『日本思想史における否定の論理の発達』の二年後の刊行した『上代仏教思想史研究』の「自序」の冒頭に、「今から数へれば凡そ十年も前であらうか、何気なく歎異抄を一読した私は、始めて日本の思想史の内にかくの如き比類のない境地のあることを知つて、大きな感動を思えたのであつた。それ以来日本仏教は実践的及び学問的の両方面にわたり、常に深い関心の的となつて今日に及んだ」（家永三郎「自序」『上代仏教思想史研究』畝傍書房、一九四二年四月）と記していることである。
(112) 家永三郎「戦時下の思想史研究の回想」『激動七十年の歴史を生きて』八八頁。
(113) 同上、八九頁。
(114) 家永三郎『一歴史学者の歩み』岩波現代文庫、二〇〇三年、一〇八頁。初出一九六七年九月。
(115) 念のために断わっておくが、もちろん以上の家永の発言は彼自身による後年の回想に過ぎないから、それをそのまま受け取ることができるかどうかについては慎重に吟味する必要があるだろう。ただし家永の場合、天皇制批判の不徹底をはじめ、自己の思想的立場を批判的に捉え返し、反省的に叙述する態度を保持している点で、よくある事後

的な自己正当化とは一線を画した回想となっているように思われる。つまり、回想が家永自身による家永研究という性格を帯びているのである。とするなら、われわれが家永研究を進めようとするとき、その最も有力な先行研究として家永自身の成果が存しているといっても過言ではないだろう。

(116) 村上重良『国家神道』岩波新書、一九七〇年、二〇六頁。

(117) 家永三郎『日本思想史に於ける否定の論理の発達』弘文堂書房、一九四〇年一一月、一〇頁。初出一九三八年一〇～一二月。

(118) 同上、一八頁。

(119) 同上、二三頁。

(120) 後年、家永自身が「私と天皇制・天皇」(『一歴史学者の歩み』所収)で告白しているように、戦時下の家永は皇室に対する尊敬の念を持ち合わせていた。筆者はいずれ、敗戦後の家永が教育勅語に普遍性を読み込んでいく立場(家永三郎「教育勅語成立の思想史的考察」『日本思想史の諸問題』斎藤書店、一九四八年。初出一九四七年一二月)なども踏まえつつ、この問題を考えてみたいと思う。

(121) 家永三郎『日本思想史に於ける否定の論理の発達』八八頁。

(122) 同上、九五頁。

(123) 同上、九六頁。

(124) 同上、九七～九八頁。

(125) 同上、九九～一〇〇頁。

(126) 普賢大円の略歴については、井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』(永田文昌堂、一九七九年)を参照。

(127) 大西修『戦時教学と浄土真宗――ファシズム下の仏教思想――』(社会評論社、一九九五年)参照。

(128) 普賢大円「はしがき」『神ながらの道と浄土真宗』仏教新体制叢書第三輯、文化時報社出版部、一九四一年一〇月。

(129) 普賢大円『神ながらの道と浄土真宗』二〇～二一頁。

(130) 本書には家永の『否定の論理』が注記されているので、普賢が『否定の論理』を参照していたことは確認できる。

(131) 普賢大円『神ながらの道と浄土真宗』四六～四七頁。

(132) 本稿は、普賢大円『神ながらの道と浄土真宗』から、『否定の論理』が〈否定即肯定の論理〉によって国家への従属に帰結する可能性を残しているということを論証したが、同様の結論を、小田直寿「「思想家＝思想史家」家永三郎の基本的立場について」も、高山岩男『日本の課題と世界史』(弘文堂書房、一九四三年八月)の事例を用いて導き出している。

(133) 岸本伸一「「否定の論理」の歴史的意義(一)――日本における人権論の前提――」『真宗の歴史的研究』所収。

(134) 当然ながら、これには当時の家永の社会的地位という問題との関連を考慮しなくてはならない。ただし、いずれにしても家永の「否定の論理」が社会的実践と結びつけられない内実であったことを、筆者は重視しておきたい。

(135) 酒井直樹「否定性と歴史主義の時間――一九三〇年代の実践哲学とアジア・太平洋戦争期の家永・丸山思想史――」『マルクス主義という経験』所収。

(136) また、オリオン・クラウタウ「十五年戦争期における日本仏教論とその構造――花山信勝と家永三郎を題材として――」(『近代日本思想としての仏教史学』法藏館、二〇一二年。初出二〇一〇年)が指摘するように、家永が「聖徳太子→鎌倉仏教」という当時の日本仏教の語りの枠組みを共有していた点も重要である。クラウタウの指摘の通り、これは家永の議論が受けいれられる要因のひとつになったと考えるべきだろう。さらにクラウタウは、同論文で戦後の鎌倉新仏教論の枠組みが戦前からの連続するものであることを示唆している。筆者はこうした指摘や家永親鸞論の発行事情に注意を向けるとき、家永親鸞論が戦後に大きな影響力を発揮しえた要因に関して、それを受容した側の

思想性を、戦時下からの連続面に注視しつつ検討する必要を感じる。

(137) 鹿野政直「家永三郎――求道の思想史学――」『鹿野政直思想史論集』第七巻、三四九頁。

(138) 松本三之介「家永先生の学問と「否定の論理」」、家永三郎先生を偲ぶ会『家永三郎・人と学問』私家版、二〇〇三年、九頁。

(139) 同上。

(140) 家永三郎「戦時下の思想史研究の回想」『激動七十年の歴史を生きて』八九頁。

(141) この問題は、後に家永自身によっても追求され、やがて「思想史学の立場」(黒田俊雄編『思想史〈前近代〉』歴史科学大系第一九巻、校倉書房、一九七九年。初出一九四九年一一月)として結実したといえよう。

(142) 滝沢秀樹「「服部史学」についての覚え書」『歴史学研究』第三九五号、歴史学研究会、一九七三年四月。

(143) 家永三郎「戦時下の思想史研究の回想」『激動七十年の歴史を生きて』八九～九一頁。

(144) 服部之総「新版への序文」『親鸞ノート』福村出版、一九七〇年、四頁。

(145) 服部之総「三木清と親鸞」『親鸞ノート』国土社、一九四八年一〇月、四七頁。初出一九四七年二月。

(146) 服部之総「はしがき」『親鸞ノート』国土社、一～二頁。

(147) 服部之総「いはゆる護国思想について」『親鸞ノート』国土社、一七一頁。初出一九四八年五～九月。

(148) 同上、一六〇～一六一頁。

(149) 同上、二二〇～二二一頁。

(150) 同上、二二一～二二二頁。

(151) 「親鸞聖人御消息集」、親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集』第三巻書簡篇、法藏館、一九六九年、一二八～一二九頁。

(152) 服部之総「真宗教団に与う」『微視の史学』福村出版、一九七〇年、二三二頁。初出一九四九年一月。

(153) 服部之総「法主に呈す」『微視の史学』二四七頁。初出一九五三年三月。

(154) 中村政則「服部史学からうけつぐもの」、小西四郎・遠山茂樹編『服部之総・人と学問』日本経済評論社、一九八八年。

(155) 三木清「宗教闘争と階級闘争」『マルキシズムと宗教』三六頁。

(156) 「運動方針大綱(草案)」『反宗教闘争』第一巻第一号、四頁。

(157) 秋澤修二・永田廣志『現代宗教批判講話』一八一頁。

(158) 同上。

(159) 二葉憲香「はしがき」『親鸞の研究』百華苑、一九六二年九月。

(160) 二葉憲香「親鸞研究の成果と方法の批判」『親鸞の研究』三五頁。初出一九五二年二月。

(161) こうした理解については、川本義昭「親鸞の〝実践性〟をめぐる方法的覚え書――「寛喜の体験」の逆射するもの――」(二葉憲香博士古稀記念論集刊行会編『日本仏教史論叢』永田文昌堂、一九八六年)参照。

(162) 二葉憲香「道元の仏教史観」『二葉憲香著作集』第一巻、永田文昌堂、一九九九年、三八頁。初出一九五〇年六月。