

学位申請論文

島地大等の研究

川元 恵史

目次

序章	1
第一節 島地大等研究の現状	2
第二節 島地大等研究の意義	3
第三節 構成と方法	6
第一章 島地大等と本覚思想	7
第一節 生涯	7
第二節 島地大等を考察する視座	20
小結	30
第二章 島地大等の国家・社会観	45

第一節	家族主義	46
第一項	総合家族制度―井上哲次郎	48
第二項	仏教的家族国家観―高楠順次郎	50
第三項	「帝国内異民族」という問題	51
第四項	神秘的家族主義―島地大等	52
第五項	犠牲と生々主義	58
第二節	島地大等と日本国家	62
第一項	世間への視線	62
第二項	本覚思想研究との交点	66
小結		69
第三章	島地大等の真宗信仰	75
第一節	神道観	77
第一項	「敬神問題」の前史・概要	77
第二項	島地の基本的な神道観	79
第三項	島地の視点―祭神の整理・純化に関する問題から	82

第四項	神基習合	84
第二節	キリスト教観	87
第一項	キリスト教言及の意図	88
第二項	浄土教とキリスト教	90
第三項	キリスト教に照らされる仏教像	94
第四項	キリスト者との交流	95
第三節	信仰の源泉としての三世思想	99
第一項	島地の時代観察	99
第二項	「大正生命主義」の活用法	104
第三項	三世思想との関連	105
第四項	本覚門の信仰	106
小結		110
第四章	島地大等の仏教研究法	121
第一節	近代的研究の位置付け	122
第二節	客観的研究法と主観的研究法	124

第三節	主観的教権主義の行方	127
第一項	大原性実「真宗学徒の使命」	127
第二項	「龍大教授団の弁明書」	132
第三項	脇本寿泉「真宗学徒の使命」を読む	135
第四項	大原性実と島地大等	139
第四節	真宗学方法論への一視座	140
第一項	戦時教学の反省	140
第二項	島地の親鸞観と親鸞研究の出発点	142
第三項	島地の論の可能性	145
小結		146
第五章	島地本覚思想と歴史的現実―関東大震災という一つの具体例	155
第一節	震災時の足取り	155
第二節	罹災者としての視点	158
第三節	語られた震災	160
第一項	「天譴論」の出現	160

第二項	『中央仏教』の論	163
第四節	震災の捉え方	166
第一項	業の思想―特に共業について	168
第二項	業と信仰	171
第三項	キリスト教との関係	173
第四項	非常時から考える教育	174
小結		176
第六章	近代日本思想史上の島地本覚思想	183
第一節	日本に哲学あり	184
第二節	本覚思想と実在論	188
第一項	井上哲次郎の「現象即実在論」	188
第二項	島地大等の実在観研究	190
第三項	実在に人格性は認めうるか	193
第四項	キリスト教との関連	199
第三節	「日本の哲学」への関心	200

小結	203
終章	213
初出一覧	221
資料	223
【資料 一】 島地大等から鷺尾順敬への手紙	223
【資料 二】 島地大等『勸学满月院姫宮大円和上伝』	224
テキスト・参考文献	231

序章

島地大等（しまじ だいとう、一八七五年（明治八）―一九二七年（昭和二））という名前を知る人は、今日あまり多くはない。島地の名を記憶する者の間においてさえも、その理解は、あるいは日本仏教の研究者として、あるいは明治仏教界の大立者であった島地黙雷の息子として、といった限定された側面にとどまるだろう。

東京帝国大学講師であったことは多少知られているが、帝大以外でも東都の大学で数多く講義を担当していた。仏教系の大学に止まらず、東京高等師範学校や国学院大学でも講義を行っていたことを考えれば、東京仏教界の当時における重要人物の一人といつてよい。また浄土真宗本願寺派の宗門においても、第二三世宗主大谷光照の傳育という重責を担っていた。さらにこれは当時としては珍しいことではないが、島地は決して学問の世界だけに閉じこもったわけではなく、自らの生きる社会に対して仏教者、真宗者として精力的に発言し続けていた。

第一節 島地大等研究の現状

従来の研究においては、上記のような島地の活動やその時代的特性といったことへの言及はほとんど見られない。仏教学研究の場において本覚思想の提唱者として登場することはあったが、それはあくまで先行研究という扱いであり、その本覚思想が例えばどのような時代性を帯びていたか、というようなことについては顧みられてこなかった。あるいは国文学研究において、宮沢賢治に思想的影響を及ぼした人物として島地大等の名が挙がることもあった。ただし致し方ない部分もあるが、そこで描き出される島地像はかなり粗く、また一面的であると言わざるをえない。つまり一言でいうと、島地大等の全体像に迫ろうとする研究は皆無であった。

島地大等研究がなされないことには、一定の理由が存すると思われる。島地は早世だったこともあり、まとまった著作を残していない。島地の死後に門弟が遺稿等を整理し、明治書院より七巻にまとめて発表している。『仏教大綱』『真宗大綱』『日本仏教教学史』『天台教学史』『教理と史論』『思想と信仰』『思想と信仰 続編』がそれである。またこれとは別に『島地大等講話集』があり、伝記的なものとして『島地大等上行実』が出版されている。しかしこれらはいずれも短い論文、あるいは講義録、法話、講演などの集成であって、島地自身が体系的に論じたものではない。このため、島地の真意がどこにあるか掴みづらい。そして当然ながら全集にすべての論文が収録されているわけではない。全集から漏れた雑誌論文の中にも興味深いものは存在する。こういった資料状況も島地研究を遅らせる一つの要因であろう。

第二節 島地大等研究の意義

島地大等研究の意義について考えておこう。一つには近代真宗教学史への寄与がある。近代仏教の研究は吉田久一・柏原祐泉・池田英俊らによって先鞭がつけられたが、その後着実に研究が積み重ねられてきている。二〇一六年四月には近代仏教の「ガイドブック」を謳った『近代仏教スタディーズ―仏教から見たもうひとつの近代』が刊行されるなど、現在でも活況を呈しているといえるだろう。そのような中で真宗に関連するものを見ると、一部の限定的なテーマに対して研究が集中していたというのが実状である。教団史・宗学史研究の領域では、大教院の設置とそこからの離脱に関わる島地黙雷らの活動、前田慧雲らによる宗学の近代化、野々村直太郎事件に端を発するいわゆる「教権と自由討究」の問題、さらには戦時教学とその背景などに焦点が当てられてきた。一方、近代真宗に関する人物・思想研究においては、清沢満之とその周辺に圧倒的に興味が集中しているといえる。そして少し違った方向からでは大谷光瑞についての研究も進められている。

島地大等は勸学や宗主傳育といった本願寺派宗門内における重要な職務を果たしてはいたが、教団の運営方針や教義解釈を決定するような中心人物であったとはいえず、どちらかといえば周縁部に位置する人物である。こうした事情もあって、特に中央部への比重が大きかった従来の本願寺派関連の研究では注目されてこなかった。しかし時代的思潮と親鸞思想との折衝を考える際には、中央部の検討だけでは不十分であろう。島地は地理的に

は京都を離れた、そして日本の言論の中心地であった東京に拠点を置いていたため、その刺激を受けつつ比較的
自由な言論活動をすることが可能であった。また島地自身は、島地の理解する親鸞あるいは真宗教学を柱として
思考・活動しており、いわば一人の教団内親鸞主義者がいかにして当時の諸問題に向き合っていたのか、真宗
教学史の一展開として見逃すことのできない内容がそこには含まれている。教団の中心部でもなく、完全な外部
でもない、周縁部の島地大等に注目する理由はそこにある。

もう一つは、近代日本思想史学への貢献である。島地大等は天台の学匠であった実父・姫宮大円の影響を受け、
日本仏教の伝統的教学を早くから身につけていたことが知られている。また明治以降ヨーロッパの文献学が流入
しサンスクリット文献に基礎を置く仏教学が広がりを見せる中、主に漢文資料に基づき仏教教学を構築している
ことは研究者としての一つの特徴であろう。ただし島地は新しい研究にも多大な関心を寄せていた。そしてその
ために、伝統的な研究と近代的な研究とをどのように接合するかという問題に立ち向かうことになる。時代の思
潮に敏感であった島地の場合、いわゆる伝統性と近代性の問題は単に研究上の課題にとどまらなかった。本論文
で言及する事象―家族主義、宗学と近代仏教学、キリスト教と仏教、学問と信仰、「日本の哲学」などは、この
問題の種々の派生形とも捉えられ、島地にとって活動すべてに関わる課題であったといつてよい。

島地には現代の我々から見ると首をかしげたくくなるような意見もあり、一貫性に欠けるように感じられる箇所
もある。それは伝統と近代との狭間で揺れる島地の姿を想起させるが、まさにそこが、島地を読み解くポイント
となる。一例として、「島地本覚思想の時代性」を挙げることでできよう。客観的妥当性や普遍性を求める研究に

において学説の時代性は一種の不純物と見なされ、研究状況の進展とともに削ぎ落とされていく傾向にある。しかし逆から見れば、その不要と思われるものにこそ島地の生きた時代や島地が取り組んだ喫緊の課題が如実に反映されているのであり、そこに島地が言葉を発した場を考察する鍵が潜んでいるともいえるのである。

これら二つは密接に関連している。前者の具体的検討を推し進めていく中で、その背景として後者の問題が立ち上がってくるはずである。本論文では、近代日本を生きた島地大等という一人物に焦点をあて、多様な時代状況に対応する島地の姿を描き出していきたい。

第三節 構成と方法

全体の構成について、簡潔に説明しておきたい。本論文は島地大等という一人物を主な対象とし、その総合的な把握を目的とする。島地は「本覚思想」の提唱者として学術的に評価されているが、島地にとつての「本覚思想」は単に研究対象という位置付けに止まらず、島地の思想的基軸であつたのではないか、というのが本論文の主張の一つであつて、章立てもそのような見通しに基づいている。

第一章では島地の生涯を概観した上で、島地のいう本覚思想の内実を確認する。それはかなり幅広いもので、現在学界で承認されるであろうものとはかなりの相違がある。しかし私見ではそこにこそ島地を読み解くための手がかりの一つがある。現在の本覚思想研究においては、「本覚思想」の定義をめぐる議論が存在するが、「島地

大等の研究」を掲げる本論文ではその議論には参加せず、島地がいうところの「本覚思想」を受けとめるところからスタートしなければならない。

第二章から第四章は、第一章で提起した「本覚思想が島地大等の思想的基軸である」という、筆者の仮説を検証している。「島地大等の国家・社会観」、「島地大等の真宗信仰」、「島地大等の仏教研究法」という三つのテーマにおいて、同時代の状況も鑑みながら島地の語りを分析する。島地が明治・大正期を生きた、真宗の僧籍を有する、仏教学者であったことを考慮すれば、検討する項目としてこの三つが必要十分であると考える。

第一章から第四章までは、総じて島地自身の思想構造を明らかにしようとしている。言葉を換えれば、これらは主たる対象を島地に限定し、その内部に潜り込む作業ともいえよう。これに対し、第五章・第六章は、島地本覚思想を外から見て、より大きな流れの中に位置付けようとするものである。

第五章では、島地本覚思想が歴史的現実と切り結んだ一つの具体例として、関東大震災時の島地の活動と言説に注目する。第六章では、日本思想史の中に島地の位置付けを試みる。当時は西洋思想に対峙しうる東洋思想・日本思想が模索されていた。本章で鍵となるのは、明治中期より井上哲次郎らが提唱する「現象即實在論」である。島地の本覚思想には、彼らと同様の動機と枠組みが示されており、それらの論との距離感を図ることで島地の位置が定まってくるのではないかと考える。

「大谷栄一・吉永進一・近藤俊太郎編『近代仏教スタディーズ—仏教から見たもうひとつの近代』」

第一章 島地大等と本覚思想

第一章では島地大等研究の前提となる二つの事項について確認する。一つはその生涯である。これは人物研究を始めるにあたっての基礎作業といえる。もう一つは島地がいうところの本覚思想である。

私見では、島地には「本覚思想的発想」とでもいうべきものが根底にあり、そこが出发点となって様々な発言に結び付いている。よって具体的事例の検討に先立ち、生涯とともに島地本覚思想を概観しておきたい。

第一節 生涯

島地大等の思想形成過程を考えるにあたり、同時代の仏教者あるいは真宗者と比較したときの特筆すべき点は、大谷探検隊の一員としてインドの仏跡調査に赴いたという海外経験、ではなく、浄土真宗本願寺派の僧籍を有する者でありながら、天台座主の山岡観澄や真言宗豊山派の権田雷斧より事相の伝授を受け、入壇灌頂している点にこそ求められるべきではないだろうか。

島地の実父・姫宮大円の行実を振り返ったとき、大円には島地と同様に真言の事相を伝授された実績があり、これがその息子である島地大等にも影響していたということは十分考えられる。

父・大円との関係性が島地を読み解く一つの鍵になるのではないか。このような大まかな見通しを念頭に置きつつ、島地の生涯を概観しよう。

島地の伝記については、その七回忌にあたる一九三三年（昭和八）七月四日に発行された『島地大等上行実』がある。これは島地の門弟、白井成允によつて著されたものである。『島地大等上行実』には、島地が近親者とやりとりした手紙など、現在では確認することができないような資料も盛り込まれている。そのため島地研究のスタートとしては格好の手引となる一冊である。本節もこれに負うところは大きい。

もう一つ、伝記関係としては『勸学逍遥院島地大等上年譜及論著目録』がある。ただしこちらの年譜部分も白井が担当したと注記があり、『島地大等上行実』と内容にそれほどの違いはない。またあくまで年譜形式のため、情報では『島地大等上行実』に劣る。多少の抜けはあるものの、論著目録として活用すべき資料といえるだろう。

本節は『島地大等上行実』の記述に加えて、島地自身が書き残したものとや島地への追悼文からの情報を収集・整理し、再構成している。読みやすさを考慮して本文はなるべく簡潔にするよう心がけたが、島地の人となりや趣向が伝わるエピソードについては、第二章以降への導入の意味も込めて、注にやや長めに引用している。

(一) 出生

島地（旧姓姫宮）大等は、一八七五年（明治八）十月八日、越後國中頸城郡三郷村（現在の新潟県上越市）西松之木の勝念寺に次男として生まれた⁵⁰。父は満月院大円、母は慈海院妙操尼（俗名ミサホ）。父・大円について、島地との関係で最も注目すべきは、その天台の素養であろう。

〔姫宮大円は、―引用者注〕高倉学寮に遊び、恵満・法住諸師に従つて内典宗余乘を受け、更に比叡山に入り金臺院光謐和上に就いて天台の教觀を学び恵心流三重の秘決を受け、転じて東叡山に於て円空阿闍梨に就いて三密の秘印を稟け、傍ら老儒安井仲平に従つて経学を受け、其の造詣の博く深きこと既に一山の間にかくれもなく在した。⁵¹

後に見るように、島地も真宗の僧籍を有しながら東密・台密の灌頂を受けているが、その背景として同様の経験を持つ大円を父に持ったということが非常に大きかったものと思われる。

(二) 修学―越後から東京へ

一八八〇年（明治一三）、島地は地元の天野原小学校に入学する。初めは勉強があまり得意ではなく、いつも「級の末席」のほうだったが、徐々に学力も上がり、友人に読書作文などを教示するほどになった。おとなしい性格

だったようで、戦ごっこになるといつも逃げ出してしまっていたという。

越後高田には一八八六年（明治一九）に本願寺派が開校した「興仁教校」があったが、島地はそこに一八八七年（明治二〇）に入学する。ちようど父・大田が興仁教校の「総監兼教授」、つまり学校長かつ講師となっており、島地は家の内外を問わず、父の厳格な指導のもとで仏典を学んでいく。早朝から自坊勝念寺での清掃・勤行を済ませ一里ほどある教校まで通う生活は、子供の身には厳しいものであった。そのため講義中思わずうとうとすることもあるが、講師である父がそれを見つけると、鞭で島地の頭を打ったという⁵⁰。

ちなみに興仁教校には同い年の高島米峰がおり、後年ともに東京を拠点として活動する。東京での住居もごく近所で、紆余曲折を経つつも晩年まで交際が続いた。高島は島地の遺稿出版に際して中心的な役割を担う一人となった⁵¹。

一八八九年（明治二二）、島地は郷里の新潟を去って東京築地の積徳教校（現在の東京仏教学院）に入学するが、翌年には父・大田が積徳教校教授として、東京にやってくる。二人は築地別院内の一寺院で生活をともにした。島地は一八九一年（明治二四）神田の錦城中学校（現在の錦城学園高等学校）に入学する。錦城中学校の二学年上には、島地黙雷の第二子である清水黙爾がいた。この時にはまだほとんど交流はなかったようだが、次に見る京都の文学寮では同期になり、親密な交際が始まる。

島地は一八九三年（明治二六）にはまたもや父に同行して、今度は京都へと居を移すこととなった。

(三) 文学寮―京都での生活

一八九三年(明治二六)、島地は文学寮本科二年に入学する。上述のとおり、島地入学の一年後の一八九四年(明治二七)に清水黙爾が入学し、同級となった。二人はここで徳沢智恵蔵・川上貞信・榊亮三郎の三氏から、特に請うてサンスクリット語を学んだ。当初受講者は他にもいたが、いつの間にか二人だけになってしまったと島地自身が回想している。高楠順次郎による島地への追悼文の中には、帝大講師になった一九一九年(大正八)以降もサンスクリットに関心を持ち続けていた島地が描かれているが、それは文学寮時代の清水黙爾との学びが出发点となっていたことが知られる。一八九七年(明治三〇)、二人は文学寮高等科を卒業する。その席次は清水が首席で、島地が次席であった。島地は大学林へ進学した。

父・大円も島地の文学寮入学と同時期に本山大学校教員となっていた。通常の課程とは別に、ここでも特に父から様々な仏典の手ほどきを受けたことが『島地大等上行実』には記されている。その数量もさることながら、分野も広範にわたっており、驚くべきものがある。

ところが一八九九年(明治三二)七月、まさに島地の大学林卒業試験の最中に、大円は「俄に脳出血を疾み」、亡くなった。ちょうど安居副講を命じられた年で講本も脱稿していたが、それが使用されることはついになかった。

島地の学問、あるいは思索において、父からの影響は計り知れない。人物研究においてはその思想形成過程、つまり修学時代に誰に何を学び、どのような影響を受けたかということが重要になるが、島地の場合は父から学

んだことが、その後の島地のあらゆる活動のベースになっているといっても過言ではない。島地は死の四ヶ月前に病床で『華嚴経探玄記』二〇巻の講義を終えたとき、自身の修学を振り返っているが、そこでもやはり父によって自身の学問が形づくられたことを語っている¹¹。

島地は大学林高等科に進学する。父の死後も京都で研究を続け、一九〇二年（明治三五）三月に大学林高等科を卒業した。卒業論文のタイトルは「天台教学史論」であった。それは八巻、一四〇〇頁余りに及ぶ長大なものであったと『六条学報』には記されている¹²。池田和市は追悼文の中で、島地の卒業論文作成当時を振り返り、その並々ならぬ打ち込み具合を伝えている。それによると、島地は論文完成まで、外界との接触を一切絶って執筆に励んでいた。すべての訪問を謝絶し、書信も封切らずに放置していたため、池田が窮地を訴えた手紙も読まれぬままだったという¹³。

ところで、島地の卒業論文を紹介した『六条学報』の記事が「島地大等君の卒業論文」であることからわかるように、島地の姓は「姫宮」から「島地」へと変わっている。島地は論文提出前の一九〇二年（明治三五）一月、島地家に入籍し、島地黙雷の次女・篤子と婚約した¹⁴。

島地が継職することになる願教寺は、岩手県盛岡にあった。盛岡との行き来を考慮すると、京都よりも東京の方が便利だということで、卒業後島地は東京へ拠点を移し、高輪仏教大学、及び同中学校に赴任し、印度仏教教理史などを講義した。ところがわずか半年ほどで、その生活は中断される。本山からの通達で島地はインドへ行くことになったのだ。いわゆる、大谷探検隊である。

(四) 大谷探検隊―インドへ

大谷探検隊における隊員個別の行動については、展覧会の図録である、龍谷大学龍谷ミュージアム・和田秀寿編『二楽荘と大谷探検隊―シルクロード研究の原点と隊員たちの思い―』に網羅されている。島地は一九〇二年(明治三五)一〇月一九日、上原芳太郎、秋山祐穎、升巴陸龍とともに神戸を出発し、途中スリランカに立ち寄っている。スリランカではスマンガラ僧正に面会した。僧正との面会を千載一遇の機と考えた島地は、矢継ぎ早に僧正に質問をぶつけている。周囲に注意されようやく質問するのを止めたというが、こうした逸話は若き学究の徒たる島地の姿を彷彿とさせる¹⁷⁾。

島地は一月一九日にボンベイに到着し、藤井宣正らとボンベイを拠点に仏跡を調査した。インドでは、ボドガヤーとゴラクプールで清水黙爾と再会している¹⁸⁾。島地はインドでの調査を終えたあと、中国を経由して帰国するが、中国ではインドで行動をともにした藤井宣正の訃報に接することになった。

一九〇三年(明治三六)七月二九日、島地は帰国し、神戸に到着する。須磨月見山別邸においてインド調査の資料整理を行っていたが、八月二一日、今度は清水黙爾がインドで客死したことを知る。ちょうど前日の二〇日に義父・島地黙雷と出会い、黙爾のインドでの活躍ぶりを伝えたばかりであった。島地の悲しみはいかばかりであったろうか¹⁷⁾。

(五) 密教儀礼への参加

その後島地はしばらくの間、比叡山に入る。天台宗西部大学校で教鞭をとりつつ、資料を調査し、さらに天台座主探題大僧正・山岡観澄について真言事相の伝授を受けた。一九〇七年(明治四〇)には同じく山岡観澄から三部都法伝法灌頂鎮国大阿闍梨位を授けられている。また後年、今度は真言宗豊山派・権田雷斧について灌頂を授けられたことが『島地大等和上行実』には記されている¹⁸⁾。

真宗の僧籍を有したまま灌頂を受けることに支障はなかったのか、あるいはどのような心持ちで灌頂を授けられたのか。さまざまな疑問が湧くが、この経緯に焦点をあてたまとまった書き物は管見の限り見当たらず、現段階では断片的な情報をつないで推測するしかない。

これについてはまず実父・大円の影響を考える必要がある。島地は父の転任とともに修学の間を移しており、父の影響力は大きかったと思われるが、上で言及したとおり、その父もまた、真宗の僧籍を持ちながら比叡山で入壇灌頂していた。大円は常々「密教は仏教の半学なり」と語って密教の重要性を訴えていたが、島地も同じ立場を取っている¹⁹⁾。そして密教では「実験」、つまり体験も非常に重要であり、そのため灌頂も必須になると述べられている²⁰⁾。

また一九一三年(大正二)ごろから、一高講師ブルーノ・ペツォルトに請われて島地は週一回自宅で彼に天台学を教授していたが、しばしば「儀礼を研究する唯一の方法はその儀礼に参加することだ」と口にしていたという。そして実際に二度、島地と一緒に儀礼に参加したことをペツォルトは回想している²¹⁾。

仏教を学ぶためには密教を知らなければならず、密教を学ぶためには儀礼の研究が必須となる。このような信念から、島地は積極的に密教を学び灌頂を受けたものと思われる。ただし、真宗の僧侶でありながら密教儀礼に参加することについては、やはり相応の苦労があったようである。島地が書いたものの中には見当たらないが、杉紫朗との会話の中で、そのことをふと洩らしている²²⁰。

(六) 東京での活動

時間が少し前後するが、一九〇六年(明治三九)より島地は東京で生活を始め、曹洞宗大学(現・駒沢大学)、宗教大学(浄土宗。現・大正大学)、日蓮宗大学(現・立正大学)、天台宗大学(現・大正大学)など、宗門系の大学で教鞭を取る²²¹。また一九一〇年(明治四三)からは、東洋大学でも講義を担当している。

その後も島地は様々な大学で講師を務めた。一九一九年(大正八)からは東京帝国大学と神田日本大学で、また翌年からは東京高等師範学校で、さらに一九二二年(大正一一)には国学院大学の講師となっている。仏教系に限定されず幅広い分野の大学に招聘されていることを見れば、島地が当時の東京仏教界における重要人物の一人となっていたことは明らかであろう。

一方プライベートでもいくつかの変化がある。一九〇七年(明治四〇)四月には、盛岡・願教寺で島地篤子と結婚式を挙げる。翌年一〇月には、長男・黙猊(幼名・敏磨)が誕生している。

(七) 交友関係

『勸学道遥院島地大等和上年譜及論著目録』を参照すると、東京に拠点を置いて以降、順調に論文を発表している島地の様子が見て取れる。その一方で島地は後進との交流も大切にしていた。

白井成允と池田和市との回想には、土曜日の夜に島地の家で開かれたという「土曜会」の話が出てくる。それは、故郷を離れ東京で勉学に励む学生たちが気兼ねなく交流できるように、という思いから始まったものであった。土曜会には様々な学校の学生が出入りしており、そこは「哲学も科学も文芸も宗教も、自然主義も社会主義も唯物論も基督教も」何でも論じられる場であった。「勝手な理屈や感想を吐いて」ぶつかってくる学生に対して、島地も「上から教を説く」ようなことはなく、自身も話に加わることを楽しんでいた。そういった自由な雰囲気を持って学生も集まったのであろう。一九二一年（明治四四）には土曜会で荒川や国府台に遠足に行ったこともあったという。この会は妻・篤子が亡くなる一九二二年（大正一〇）ごろまで続いた²⁴⁰。

また生活や金銭の問題について後進に問われると、島地は「菩提心のある所に衣食ありだ」とだけ答えていた。これだけ聞くとひどく素っ気ない対応だが、実際には学生の就職の手配をするなど、裏では後進らの生活が成り立っているかどうかを心配していたという²⁵⁰。

少し意外なところでは、のちに『唯物論研究会』のメンバーとなる服部之総や三枝博音とも交流があった。両者とも真宗寺院出身の帝大生であり、そこからのつながりかと思われる。

一点、先行研究の誤りを指摘しておきたい。近代文学研究者の小野隆祥は、三枝博音の回想から「唯物論哲学

者三枝博音によれば、大等は「唯物論者だ」といわれていたそうである」と書いているが、これは明らかな誤読である³⁶⁾。さらに小野は「思うに大等は、仏教の運命についてペシミストであった」と述べているが、島地のどの時代を切り取っても、仏教に対して悲觀的だったとは思われない³⁷⁾。

また今回島地が鷺尾順敬にあてた手紙を入手した。鷺尾は一八六八年（慶応四）生まれで島地よりも七歳年長である。村上專精や境野黄洋と『仏教史林』を刊行し、近代仏教史学形成の一翼を担った人物として知られている。当該の手紙は一九二五年（大正一四）のものである。当時鷺尾は『国文 東方仏教叢書』を編集していたが、そのアドバイスを島地に求めたようで、手紙はそれへの応答となっている。しかしおそらく島地の返答が遅すぎたためであろう。現在手にすることのできる『国文 東方仏教叢書』に島地の意見はまったく反映されていない。今回は資料としてその手紙を添付しておく。

（八）大谷光照の傳育と篤子の死

島地は一九一六年（大正五）から宗門の重責を負う。将来的に宗主となる予定の、大谷光照の傳育である。高島米峰によれば、島地は一度は高島の忠告を聞いてこの役を断ったが、是山恵覚がわざわざ京都から説得に訪れ、とうとうこれを受けることになったという³⁸⁾。

様々な準備を進め、大谷光照が島地の所にやって来たのは翌年六月二日であった。以後一九二四年（大正一三）までの約七年間、大谷光照は島地の原町の家に預けられ、「厳肅なる硬教育」を施された。

初めの二年間は、千代田女学校の卒業生であった山田菊枝が侍女として仕えていたが、山田が職を辞したあと、家の切り盛りはすべて妻である篤子の手に委ねられた。

そうした負担の増加が心身の疲労をもたらしたのか、一九二二年（大正一〇）三月二三日に篤子は寝込んだ。当初はかかりつけの医師からも「普通の感冒」で、身体の疼痛も「日常の御疲労」のせいだろうと診断された³⁰。ところが身体の痛みは止むことなく、翌二四日には急死してしまう。あまりに突然の出来事に、島地の悲しみは大きかった。夫人の死後、住み慣れた原町の家からも引越している。

さて島地による大谷光照の傳育という事柄を考えるにあたって、篤子の臨終に島地が取った行動は見逃すことができない。そこには島地の信念が象徴的に表れていたといつてよいだろう³¹。

医師に篤子の死が近いと聞かされた島地は、病み上がりであった大谷光照を一度は麻布大谷家へ帰そうとした。ところが、ここで島地には「忽ち雷光の如く」頭に閃くことがあった。

島地は一九一五年（大正四）ごろから肺を病んでおり、しばしば激しく咳き込み、生涯に七〇回以上の咯血を繰り返した³¹。それは感染性のある結核ではなく、「Lungenbrand（肺の壊死）」であったという³²。死がそう遠くないことを感じていた島地は、いつかは自身の死を見せることによって大谷光照に対する「御奉公の最後の教材」になろうと常々考えていた。それを突如思い出したのである。

大谷光照のような立場にある人は、おそらく生涯の中でそう何度も人間の死に立ち会うことはできない。今はまだ幼少の身で何もわからないかもしれないが、近しい人の死を看取る体験は将来の人格形成に何らか意味を有

するだろう。平素からこのような考えを持っていた島地は、迷うことなく決断を下す。呼んでいた麻布大谷家行きの車を帰らせ、大谷光照は篤子の臨終を見守ることになった。

島地のこうした対応には賛否が起りりりそう気はするが、当の大谷家からは後に「寧ろ望ましき事であつたと喜ばれている³³⁰。

篤子の死後も島地による大谷光照傳育は継続されたが、島地の教育は厳格であるとともに時として強烈であつた。詳しくは第五章「島地本覚思想と歴史的現実―関東大震災という一つの具体例」で述べるが、関東大震災のあと、黒焦げの遺体が残る本所被服廠跡に大谷光照を連れて行き、遺体の間に名号を挟ませながら読経していったことなどは、もう一つの好例であろう。

(九) 安居本講

一九二〇年(大正九)、島地は勸学職に就任するが、一九二五年(大正一四)、安居の本講を命じられた。安居講師に対して、島地には並々ならぬ思い入れがあつた。先に触れたように、島地の実父・姫宮大円は安居副講のため講本まで制作しながら、ついにそれを使用することなく世を去っていた。すでに島地の体調はかなり悪くなっていたが、父のためにも、なんとしても安居講師をやり切りたいと考えていた。

安居直前の六月下旬、またも大量に喀血したが、なんとか本講講師として欠席することなく「阿弥陀経講讃」を講じ終わった。これが大きな仕事としては本山と関わる最後のものになった。島地は、父・大円の学恩に多少

なりとも報いることができたことを喜んでいたという³⁴⁾。

(一〇) 臨終

一九二七年(昭和二)の春、島地は東京帝国大学文学部印度哲学第三講座担任を命じられた。第三講座は日本仏教を対象とし、島地はその最初の講座担当者となった。しかし島地の身体はすでに限界を迎えていた。同年七月四日、島地はその生涯を閉じる。五三歳であった。

第二節 島地大等を考察する視座

本節では島地本覚思想の内実を検討し、いくつかの注目すべき特徴を指摘しておく。この第一章第二節での論述は、本論文の一つの結論につながる。それは、多方面にわたって活動した島地大等という人物を統括的に捉えるにあたり、「本覚思想的発想」とでもいうべきものが有効な視座となることを提唱しようとするものである。第二章から第四章の論述は、もちろんすべてがそうというわけではないが、大きくはこの試論を検証する作業ともいえる。

本覚思想の定義については、現在でも議論があるが³⁵⁾、島地がいう本覚思想もまた独特である。そのためここでは、島地大等「日本仏教本覚思想の概説」を手がかりとして、島地の本覚思想観を確認しておきたい。

島地大等「日本仏教本覚思想の概説」は、編集者である花山信勝によると、東京帝国大学における一九一九年（大正八）九月からの一年間の講義原稿をもとにしている。このタイトルは島地の自選である。同じタイトルが付けられた一九二二年（大正一一）の草稿もあったが、あえてより早い時期のものを選んだ理由として、花山は次のように述べる。

「一九一九年のものは―引用者注―先師最初の御試みであり、且つ講義の原案であったがため、文章として連絡しない箇所が尠くないけれども、兎に角、首尾一貫して完結し、一ヶ年の長年月に亙る思案構想に成つたものであり、加ふるに、帝大の教壇に立たれた最初の獅子吼であつただけ、先師の意気、最も盛んであつた時代の作物である」³⁶

島地が帝大に奉職したのがまさしく一九一九年（大正八）であり、この講義は帝大における島地の最初の講義とということになる。そのため気合いが入っていたのであろう。花山のコメントが決して誇張でないことは、冒頭の島地の言葉からも窺い知れる。

今茲に掲げた題目と同じやうな意味で仏教を組織し、その意見を発表したものは、古来未だないやうである。少くとも、これと類似の目的に立つたものすら、未だ嘗てこれあるを聞いたことがない。開講最初の礼とし

ては、先輩の遺勲を讃仰し、先づその遺風を景仰し、以て敬意を表するを例とするが、吾人は不幸にしてかゝる機会を有たぬことを遺憾とする。したがつて、特殊の儀礼は之を将来に囑し、今はたゞ通漫に三世十方の賢聖の護念を感謝するに止む。³⁷

開拓者としての自負と意気込みが十二分に表れた序文である。そしてこの宣言ともいえる文章の後に、島地はこの題目を選定した理由を一〇個挙げてゐる。どのような問題意識をもつてこの講義を行おうとしていたのか。ここにはその方向性が示されており、島地がいう本覚思想の内実・射程を捉える上でも有益と思われるため、確認していききたい。一〇の項目の小題は筆者が付けたものである。

(一) 総論

仏教教義は「広汎にして、甚だ複雑なる」ものであり、これをどのように整理し統一するかは重大な問題である。その統一的研究の一方法として、島地は本覚門／始覚門を軸に考えてみるという。すでに類似のものとして、実相論／縁起論を軸にするという方法が存在する³⁸。これは純粹教理に立脚したものである。そこで島地は、これと並行する仏教の他の一面、つまり実践的立場から、本覚門／始覚門を根本体系と捉え、この本始二覚門の方式から仏教を統一的に総観しようとする。

ここでまず押さえておかなければならないのは、島地が「本始二覚門の方式」をもって仏教を統一的に把握し

ようとしている点である。言葉を換えれば、島地が仏教を観察するとき、まず本覚門／始覚門という物差しを当てるということで、これが島地の基本姿勢となっている。

またもう一つ注意すべきは、文中にある「実践」の語であろう。近代仏教研究でしばしば取り上げられる「実践」は社会实践を指すことが多いが、ここで挙げられた「実践」はニュアンスが異なる。島地が「実践」をはつきり定義した箇所は見当たらないが、純粹教理と並行する仏教の他の一面という点から、主体的な成仏に関わる方面と考えるのが妥当であろう³⁸⁾。

(二) 通仏教史的な視点

広く南北仏教を振り返り、本覚門思想と宗教的本質との関係を探るといふ。北方仏教の特徴かつ難点として、本覚門思想があるといえる。南方系の仏教はほとんどみな始覚門なのに対し、北方系の仏教は、次第に発展して本覚門に転じている。北方仏教研究では研究対象が「本覚化した程度」を検討することで、教学の発展程度を明らかにできると述べている。

さて、上の(一)、(二)を見るだけでもすぐにわかるとおり、島地が「本覚」「始覚」を運用しようとする範囲はとんでもなく広い。それは全仏教史にまたがっている。もちろん先行研究でもしばしば言及されるように、「本覚」「始覚」の言葉は『大乘起信論』に至って初めて登場するものである。逆にいえば島地は「本覚」「始覚」の語すらない段階にまで遡って「本覚」「始覚」の名称・概念を与えようとしており、島地なりの定義が問題とな

ってくる。読み進めるにあたって注意が必要な箇所であろう。

さらにいえば、「日本仏教本覚思想の概説」というタイトルだったために「本覚」「始覚」の適用範囲は仏教内で止まっているが、島地の思考の中ではおそらくその範囲はもっと広い。これについては本論文の中でたびたび触れることになるだろう。

(三) 鎌倉仏教の由来

三番目は日本仏教史研究のために、本覚思想を研究する必要があるという。それは端的に言えば鎌倉仏教の出生由来を明らかにしようという試みである。日本仏教を研究する者は、往々にして天台・真言の二宗の興隆からただちにこれを鎌倉仏教に連結させようとし、その中間にある「一大闇黒の時期」の存在を見逃してきたことを島地は指摘する。鎌倉仏教解明のためには、この「闇黒期」の研究が不可欠だと述べている。

加えて注目すべきは次の一節であろう。

「最澄・空海以降、栄西・法然までの時期は、―引用者注―闇黒ではあるが、この闇黒期中こそ、源平鎌倉の仏教が興隆するための、直接醗酵の倉庫であつたことを忘れてはならぬ。わが日本の本覚思想は、恐らく、此の時代に、遺憾なく発展したものであらう。而してその発展した本覚思想に、当然伴ふべき危険性を排除し、それを純化し、實際化し、巧みに始覚思想と調節し得たものこそ、鎌倉時代の仏教である。よ

短い言葉ではあるが、島地の鎌倉仏教観が提示された箇所である。いわゆる鎌倉仏教の祖師たちは、本覚思想をベースとしながらも適度に始覚思想を織り込み、「調節」した、と島地は観察しているのである。この問題については第三章、第四章で取り上げることになる。

(四) 仏教的実在観の解明

仏教教理の中心題目である実在・仏陀・人の徹底的研究。この実在観の発展変化が、本覚思想の消息と因果的關係を結んでいるという。簡潔に言えば、実在観が次第に積極化し、活動的と見られるようになり、現実的になり、人格的になるに従って、本覚門の思想的・実際的特徴がますます顕著に發揮される。本覚門と実在観は、表裏一体のものとして考察していくべきだと主張されている。

第四には、仏教々理の中心題目たる実在、仏陀、人―仮りに名けて実在観といはんか、絶待観といはんか―の徹底的研究に資するにある。(中略) 実在観の発展は、今の本覚門と同じく、必ず、具象的に之を示すにいたるものである。すなはち、本覚門の研究に藉らざれば、仏教実在観発展の窮極を知ることをえず、本覚門の研究によりてのみ、仏教実在観の発展内容を明了に知りうるものである。これ、特に、此の思想が、仏教々理の研究上、極めて必要なる所以である。 卍

引用文中、「実在、仏陀、人」を「実在観」の言葉で一括りにしている点にも注目しておきたい。「実在」と「仏陀」が併記されることは理解できても、その隣に何の説明もなく「人」が置かれていることに違和感を覚える人がいるかもしれない。実在を人格的に捉えようとする点に島地の実在観の一つの特徴があり、それと関係してこのような表記がなされたと考えられる。これについては第六章で検討したい。

(五) 日本仏教史の解明

本覚門の表現形式を明らかにする。本覚門思想の研究は、絶待思想の表現方法・形式の実際の意義が主題になるが、絶待思想の表現形式の中にも、相待的なものもあれば絶待的なものもある。しかもそこには流れがあり、相待的（始覚門）なものから絶待的（本覚門）なものへ移行していくという。

蓋し、絶待思想の表現形式には、相待的なものあり、絶待的なものあり。〔中略〕前者は始覚門であり、後者は本覚門である。その実現の相待的なものから、しだいに、絶待的なものとなるに正比例して、その方法と形式とは、しだいに発展し、純一化し、簡易化し、以て永劫的なものより、刹那的なものに進んでゆく。それらの発展経路を明かにし、その教理的内容を窮むることが、即ち、本覚門研究の、眼目ともみらるべきものである。

ある。42

上の(二)とも重なるが、島地の主張によれば、始覚門から本覚門へという流れが仏教史上にはある。島地大等『日本仏教教学史』は、まさしくこのような視点から日本仏教史に切り込んだものである。

(六) 信仰と道徳

本覚門的实践要件の、现实生活との交渉に関する研究。言い換えれば、信仰と道徳の関係を考究する。本覚門を極めればその実際の表現は非常に単純なものになり、しかもそれを絶待的表現として説くために、ある種の危険性を持つことになる。島地は分析する。そして、この危険性は本質的なものであるのか、またその要素があるとするれば除去は可能なのか、検討するという。

本覚門的信仰と道徳との関係については、第二章、第三章で扱うことになるだろう。

(七) 自由思想と教権主義

仏教史上に現れた自由思想としての側面を検討する。教会史の立場から見れば、本覚思想は自由思想であるために、教権主義と相容れず、また反教判的態度に立つという。それでも教権とのあからさまな対立を様々な方法でかわしてきた。この巧妙な自由主義と教権主義の交渉は、本覚門を理解しなければわからない。逆にこれを理解すれば、各宗教義の中の各絶待思想と、その思想的変遷を理解できるようになるだろう。

この問題は浄土真宗においては「教権と自由討究」という形となつて噴出した。第四章で検討したい。

(八) 根本仏教との比較

本覚門思想は仏教思想の中で正統的意義を有するものなのか、根本仏教との関係を探るといふ。一見すればこの思想は根本仏教と比べ、極めて異端的特色を持つから。

これは別項として立てられてはいるが、(一)、(二)の問題を検討していく中で自ずと触れることになるテーマではないかと思われる。

(九) キリスト教との相違

本覚門の思想は、発展とともにキリスト教的一神教に近づき、思想内容もほとんど同じに見える。よつて本覚門思想と、キリスト教的一神教との区別を明らかにするという。

キリスト教は島地の関心の的であり続けた。これについては第三章で検討する。

(十) 将来への展望

本覚門思想の将来について考察する。現在は教権主義の勢力がますます弱くなつているので、本覚門思想はよ

り勢力を奮うものになるだろうと島地は予測している。

仏教教義、あるいは仏教史の統一的理解のために本覚／始覚の枠組みを使用するという冒頭の宣言からすれば当然かもしれないが、島地がいる時代もこの枠組みの中に収まるものとして認識されている。つまり本覚／始覚の枠組みは、島地にとって仏教研究上の一方法を遙かに越えるものとして捉えられているのである。

島地が挙げた十の目的を列挙し、それぞれに寸評を加えた。島地が本覚／始覚の語を活用して取り組もうとする範囲の広さは伝わったのではないかと思う。こうして十の目的を挙げた直後に、島地自身が本覚門と始覚門を概括した文章がある。少し長いが本論文にとって非常に重要な箇所なので、引用しておきたい。

本覚門の思想とは、一言にいへば、絶侍思想の絶侍的実現を、概念的に立称したものとひ得るであらう。したがって、始覚門の思想とは、その相対的实现を、概念的に命名したものである。そもそも、生活の實際的意義は、その生活自体の性質に應ずる理想を覚悟するにある。この理想を認むるを第一の要件とし、これを実現するに当りては、倫理、宗教、教育、法律等のごとき、苟くも、これに関する智識は、一律に、一定の時間、及び空間、因果等、諸々の制限的条件を統一周備し、しだいに、之を表現するを原則とする。かくのごとき原則に立つところの、実現形式は、正しく、今の始覚門の思想である。本覚門の思想は、その理想を認むるを、第一の要件とすることは、始覚門に同じけれども、その実現するに当りては、成るべく、一切

の条件を離脱し、極めて、自由な態度に立つて、それを實現せんとするものである。ゆゑに、本覚門の思想は、その内容とともに、形式も亦、絶待的ならんと努むるものであつて、謂はゆる、絶待思想の絶待實現といふに外ならぬ。したがつて、それは、単なる絶待思想ではなく、絶待實現の思想なることを、特に、注意しなければならぬ。⁵⁵

本覚門の思想とは「絶待思想の絶待的實現」を、始覚門の思想とは「その相対的實現」を、それぞれ概念的に命名したもの、と島地によつて定義される。両者はともに理想を掲げる点では共通するが、その實現方法に違いがある。始覚門はさまざまな条件を整備しながら次第に理想に向かう、つまり手順を踏んで段階的に理想に向かうものである。ここで条件として時間・空間・因果が並べられているところにも注目したい。後にも言及することになるが、島地のいう始覚門の特徴として三世因果の思想がしばしば登場するのである。それに対して本覚門の思想とは、一切の条件を越えて、あるいは条件に拘束されることなく理想を一挙に實現するものとされる。

小結

本章では、島地大等研究の前提として、その生涯と島地がいう本覚思想を概観した。第一節ではその生涯を眺めたが、島地の日本仏教研究者としての素養は、修学時代にその行動をともした実父・姫宮大円によつて育ま

れたといえる。両者には、真宗僧侶の僧籍を有しながら灌頂を受けるという特徴的な共通点があり、島地自身も実父からの影響をしばしば口にしてしている。

また第二節では、第二章以降への導入として島地本覚思想の全体像を確認した。なぜ本覚思想を研究する必要があるのか、島地自身が提示した一〇の項目を紹介し、また本論文の第二章以降との関わりについても簡単に触れておいた。島地の思想の根底には本覚思想的発想があると筆者は考えているが、島地にとっての本覚思想とは、ここで確認したような、かなり幅の広いものである。

¹⁰ただし島地の母は「家付の娘」で、大円の前にも死別した夫がおり、一男をもうけている。それを数に入れるならば、島地は三男ということになる。おそらく白井成允『島地大等上行実』が「御次男」と記しているために、それ以降の島地の生涯に触れる論稿でも白井の記述を踏襲して「次男」とされることが多いけれども、島地自身がその事情を語っているものがある。

家庭の事情から、第三男と生れた私を早くから他へ片付ける方がと云ふ両親の意見で（島地大等「母の慈愛に感激した話」三二頁）

元来私の母は家付の娘で、最初の父を迎へ、長兄が生れてから間もなく父は病死し、その後私共の父「大円を指す―引用者注」は迎へられたのであつた。（島地大等「母の慈愛に感激した話」三三頁）

³ 白井成允『島地大等上行実』一頁。

⁴ 白井成允『島地大等上行実』四頁。

⁵ 坂本幸男「高島米峰先生の思ひ出」四九頁。

⁶ 清水黙爾への追悼文の中で、島地は以下のように当時を回想している。サンسكريット語の学習については、

文学寮の正規の講座として受講したわけではない。サンスクリット語を指導できる徳沢・川上・榊という人物が、文学寮にたまたま続けて赴任し、その機会を捉えたというのが実情であったようだ。

君「清水黙爾を指す―引用者注」が梵学に志した最初も文学寮在学中の事である、徳沢智恵蔵君が初めて印度から帰って、文学寮の英語教授となられたことがある、予て梵学の必要を論じつゝあつた吾々は、此機逸すべからずとして寮長に請うて、新にサンスクリットの講義と印度哲学の講義とを聞くことにした、久しからずして徳沢君は辞職した、つゞいて川上貞信君が印度より帰って文学寮の教授となられたので、サンスクリットの研究をつゞけることが出来た、併し誰れも知って居る通り、サンスクリットの様な死語の研究は余程篤志のものでなければ続けられるものではない、同級生の中にも欠席者が段々多くなる、到頭やめになつてしまつた、予等は非常に之を遺憾に思つた、そこで兄と予と二人ぎりで、隔日に川上貞信君の私宅へ通つて研究することにした、其内川上君の方に差支が出来て来て、到頭これもやめになる、偶梵学に熱心な榊亮三郎君が文学寮の教授となられたので、兩人が発起して課外にサンスクリットをやつて貰ふことにして、別に同氏の私宅へ通つて独逸語の研究にとりかゝつた、彼是する内に卒業となつた、コンナ具合であつたら、兄が梵学研究は、文学寮在学中に初まつたのである。(島地大等「嗚呼清水黙爾」四九七―四九八頁)

「高楠順次郎は、島地が仏典の原本に興味を持ち続けたことを書き残している。師は梵語の仏教原典が出版ある毎に何事か注意するのが例であつた。華嚴十地経の原本が出版されたと聞くと、第一に「三界唯一心」と「三界唯心」との原語の同異を尋ねたのは師であつた。安慧の唯識釈論が発見されたと聞くと「総無」「別無」の原語の有無を尋ねたのも師であつた。安慧の梵本を訳したら第一に見せてほしいとのことであつたが、今や印刷は漸く終り知友に頒ちて批評を乞はんとせる時にはその人已に亡し、これのみは実に残念である。(高楠順次郎「島地大等師の面目」三六頁)

⁸ 島地大等「嗚呼清水黙爾」四九八頁。

⁹ 白井成允『島地大等和上行実』には、島地が当時父からどのような書物を教授されていたか、その書名が記されている。少々長くなるが、以下に挙げておこう。なお、文中に登場する島地の「履歴書」については、未だ見つけることができていない。

学林所定の課程の他に、わが和上「島地のこと―引用者注」は其の御履歴書に特にかう録してをられる―

「文学寮在学中、満月院大円に就て俱舍論・唯識論・同述記・三論玄義・四教儀集註・指要抄・並に宗典諸部を稟く。又別に徳沢智恵藏・川上貞信・榊亮三郎諸師に就て散克利語を学ぶ。

大学林在校中、満月院大円より摩訶止観輔行・大日経住心品・真言十卷抄等を稟く」。

此の記録に参ふるにわが和上御自撰の大円和上伝中の次の一節を以てすれば、此の数年間に互れるこの御父子の学的交渉が如何に深く切なるものなりしかを想ひみる事が能きやう―其は父君が京都に移りたもうた時からのことをかう録してをられる。

「爾来満六年、大学林に在りては専ら法華玄義积籤二十卷を連講し、別に指要抄・大日経住心品・秘藏宝鑰・三論玄義等を講じ、また文学寮・布教講習所・建仁寺学寮等に聘せられて内典諸部を講じ、別に自邸に在りては摩訶止観輔行・唯識論述記・即身義・因明入正理論・四教儀集註・梵網戒疏・観經妙宗鈔等の諸部を内講し、法相義・七十五法名目・諦観録・二卷鈔・略書等の小部に至りては連講その数を知らず、その函丈に待するものは自他宗に亘り幾百千なるを知らず」。

と。其の幾百千の受業生の中で始終缺かさず堅忍不拔に此等の総体を学習して遂に此の碩学の全生命を己れの新たなる生命の中に継承し開展したまうた者は即ち実に此の碩学そのひとの愛児わが和上であらせられた。

（白井成允『島地大等上行実』八頁）

〇 白井成允『島地大等上行実』九頁。

〇 花山信勝の追悼文には、『華嚴経探玄記』聴講者の氏名と、二〇卷の講義を終えた日の様子が記されている。島地にとつて『探玄記』をなんとか講義し終えたことの喜びは大きかったようで、その後四時間ほど談笑している。そして最後には自身の仏教学の師である父・大円の影像を掛けて皆で焼香したという。

今年「一九二七年―引用者注」の三月に入つてからは学校も休暇となり先生の御健康も次第に衰弱に向はれたので、私達が切に御休養を懇願したのも聞き入れられず一日、四日、六日と連続先生の御自宅に召されて到頭「探玄記」廿卷を講じ終つて下さつた。恰も六日は日曜日で正十二時の時計の鳴ると同時に第二十巻最終の頁が閉ぢられたが、あの三月六日は私達永遠に記念す可き日となつた。此日先生には大変の御努力と咳

の頻出によつて、随分御苦労なさつたらしいが、満講の御喜びと御満足にまぎれて午後四時過ぎ迄も種々御談笑下さつた。「探玄記」の聴講者瀧野時之助、阪本幸男、大谷尊浄三学士、及卒業前の結城令聞、成田昌信両兄、他に岸宏之兄及小生の都合七名茲に名を記して先生を憶ふ記念としたい。満講後先生が伝承された仏教学の範圍又其師匠に就いて御物語りを承り、俱舎・唯識・天台・華嚴・真言等殆ど全仏教に亙つて先生幼年時から大学林卒業時迄の師匠であり且つ実父で在らせられた満月院大円和上を追憶になり、一同の切望に依つて和上の御影像を掛けられて「探玄記」満講の御礼に一同御焼香申上げた。(花山信勝「恩師島地大等先生」九六―九七頁)

13 「島地大等君の卒業論文」八四―八八頁。目次だけで四頁強が埋め尽くされている。

14 以下が池田の追想である。たしかに「常人」ではない集中力を發揮して取り組んでいたことが伝わってくる。ただしこの件に関しては、島地自らが申し出て池田の貯金を預かり「本当に困つたときに言つてこい」と伝えていただけに、池田はさぞ困惑しただろうと思われる。

「明治―引用者注」三十五年春、たしか先生は攻究院を卒業せられた。其前あたりの先生の勉強振りはとても常人の企及し得る所でなかつた。当時私は高輪中学に在学して覚束ない自活の道を立てゝは居たが二月々末どうしても生活の払ひが足らなかつた。昨年京都を立つ時『どうにもならぬ時に云ふてよこせ』との仰せで私は僅かの貯金を先生に預けて来た。今の場合切迫つまつて私は先生へ申送つた。然るに日を経て御返事がない、生活は愈々窮して来たので再三書面をとばしたが返事がない。御病氣か御不在かと案じつゝ夫れでも其月は苦しい乍らとう／＼切り抜けた。然るに三月のいつ頃か、長い先生の手紙が来た。読んで驚いた事は先生は『当時何人の要件と雖も余にとりては今此の卒業期の論文研究に過ぎたる要はなし、故に論文完成の日まで一切の訪問を謝絶し書信は取次がせず封の儘箱詰めにしておいた、漸く研究を完成して偕て積つた書信の中から君の困難の状を披見して中訳ない(ママ。「申」の誤植か)感に堪へない云々』といふのであつた。私は唯驚くのみであつた。其後先生の天台教に関する卒業論文は一山の学匠の舌を巻かすものであつたと聞く。私は左もあるべき事と思つた。(池田和市「故島地先生の思ひ出(其時々の御垂訓)」八七―八八頁)

14 島地家への入籍については、やはり島地黙雷の子・清水黙爾との交流がその発端となつている。

黙爾君は、姫宮君の秀才にぞつこん惚れ込んで、これを自分の妹婿にしようかと考へ、それは、勿論、島地黙爾上人御夫妻の考と一致したのであつて、話はトン／＼拍子に進み、その事が、僕等の耳へ入つたのは、もう婚約の後であつた。(高島米峰「三度島地君に反対した」五二頁)

¹⁵ そのときの様子が島地大等「セイロンに在りし六日間の日記」に記されている。島地はこの面談にかなり興奮していたようである。

予「島地のこと―引用者注」好機逸すべからずとしてかくの如く夫れ無遠慮に衆多の疑問を提出せり、「スマンガラ―引用者注」僧正年齢既に高し 豈能く多時の問答に堪えんや 左右の注意により聊か遠慮すべきを覺り談を此に絶てり、(二〇頁)

ただし僧正も迷惑がついていたわけではなかつた。教理的な問いを受けること自体が珍しかつたため、島地の質問は歓迎されたようである。

僧正も亦懇に予に告げて曰く、予屢外客に接す爾れども君の如く能く子細に斯法の要を問うの人に会えることなし 請う健在なれ、(一〇頁)

¹⁶ 慣れない地での再会は喜びを倍増させたようである。島地と清水黙爾は抱き合つて再会を祝している。

「明治―引用者注」三十六年三月四日午後四時半、兄「清水黙爾のこと―引用者注」は井上弘円本多惠隆両君と相携へて帰つて来た、互に健康を祝して心から抱き合つた時の嬉しさと云つたら無かつた、之が兄と印度での第二回の面会である、(島地大等「嗚呼清水黙爾」五〇六―五〇七頁)

¹⁷ 清水は探検を終えた後もサンスクリット語習得のためにインドに残り、ヴァーラーナシーに滞在するが、一九〇三年三月、ムンバイの病院で客死する。そのため先述のゴラクプールでの別れが島地との今生の別れとなつた。島地は追悼文の中で離別の場面を少し感傷的に振り返りながら、その衝撃を次のように書き残している。

其翌日即三月五日午後の汽車であつたかと記憶する、(中略)予「島地大等のこと―引用者注」等は兄「清水黙爾のこと―引用者注」等をゴラクプール駅で見送つた、此時印度では又遇はれない筈になつて居たので、流石に兄も催す涙に目をしばたきつゝ告別の握手をした。噫神ならぬ身は是非もなし、此瞬間こそ予等が今生の永き別れであつたのだ、今も尚明に記憶する、其の日の空は灰色にドンヨリと曇つて居て湿っぽくて

暑苦しい熱帯の空気が、何だか肺臓の底に落付かない様な感じがする、(中略) 凡てが、何とはなしに暗愴凄愴な感じを与へて、真昼中であつてさへ、陰気なくイヤナく日であつた、想へば之も旻天の深き心あつての啓示であつたのかも知れない。(中略) 予生来未だ嘗て此る悲惨なる経験に遭遇したることあらず、「夢に非ずや」「夢なれかし」と云へる古来の警句を、切りきざみて実験し得たるは実に此時であつた、今から想ひ起しても身振する様な感じがする。(島地大等「嗚呼清水黙爾」五〇六―五〇七頁)

¹⁸ 白井成允『島地大等上行実』二〇頁。

¹⁹ 島地大等「金剛乗の教ふる理想」において、島地は父・大円の言葉を紹介しつつ、今後は顕密の垣根を越えた学びがなされるべきだと主張している。

学密者が之を学ばんとする要求は当然無からざるべからざる事に属す 先考満月院大円常に曰く、「密教は仏教の半学なり」と 此語の実義学ばざるもの知らず学べるものは之を知る、予が如き浅陋の輩敢て学びたりとは云はず 唯一指端を之を染むるに過ぎざるも尚能く遺訓の真に我を欺かざるを知れり、予常に謂らく、古来仏教の学、顕密久しく溝渠を分てども今後は此溝渠遂に撤せざるべからずと、願くば今後此学の研討独り密宗徒に委せず顕宗の学者間に行はれざるべからず(二〇―二一頁)

²⁰ 同じく島地大等「金剛乗の教ふる理想」において、「真言道は一種の実験学なり」という島地の密教観が明確に打ち出されている。

予今多くを語らず唯其要を曰はむ、密乗を学ばむもの必ず先づ教相を学ばむことを要す、而して後事相に入る、事相を伝へむもの必ず灌頂道場に入りて親く法を伝ふべし 而して後諸の経軌次第を伝ふ、是古来の常規なり、独り常規なるのみならず 必ず然らざれば理解すること難し、真言道は一種の実験学なり、之を実検するに依りて希くは殆ど雑乱状態に在りとも称すべき事教の法門に思想上の統一を得るに庶幾かるべし 此くして始めて研討の端を啓くを得べし、若し然らずして之を為さば密学界の暗証禪師たるを免かれざらむ。(二頁)

²¹ ブルノー・ペツォールト「予の知れる島地師」。彼の名前について、本論文では基本的には「ブルノー・ペツォールト」と記すが、引用にあたってはそれぞれの論文での表記に従う。

仏教の形而上学と最も密接に結合してゐるのは仏教の儀式である。それらの儀式は、それが古典大乘仏教に關する限り、仏教の内面的精神を外部に表現したものである。故にこれらの儀式に關する知識は大乘仏教を真摯に研究しようとする者にとつては欠くべからざることである。島地氏はそのことをよく知つて居られた。故に氏は雜行雜修を排する真宗の僧侶であり乍らも、密教及び他教の種々な古い儀式に対して深い研究を積んでをられた。／＼氏は常に言つて居られた。「儀式を研究する唯一の方法はその儀式に参与するにある」と。私は氏と共に二つの儀式に列した記憶を持つてゐる。(尤も私は私人では度々列したことがある)。その一つは麻布の禪寺に於てであつた。その時私は曹洞宗の有名な管長である故日置黙仙師から嚴肅なる儀式にて俗人の袈裟を与へられた。二度目は浅草觀音の地所内にある伝法院といふ天台宗の寺に於てであつた。こゝでは「灌頂」といふ洗札の儀式を受けた。その時私は曼荼羅の上に花を投じ、「大日」の名を貰つた。(一二四頁)

長井真琴によれば、島地とペツオルトと星野日子四郎による天台勉強会は、一四年ほど続いていたといふ(長井真琴「島地大等師を惜しむ」四九―五〇頁)。

杉紫朗「真理探究の糧をかゝへて仏のお国へ」の中で、島地の苦勞に触れている。文中、回想の中にさらに回想が入りわかりづらい箇所はあるが、島地が真宗僧として灌頂を受けることはやはり問題になつたようだ。

自分「杉のこと―引用者注」が少しばかり指をそめて居る西山教義のことに就て聞かれるから、丁度其少し前、五月末に西山派本山光明寺で、関本法主の曼荼羅講伝のあつたのを傍聴させて頂き、其際写さしてもらつた伝書の写しを「島地に―引用者注」お見せすると、中に台密關係と思はるゝ所があると、これだ／＼と左も面白そうに見られ、心配だつたらう僕にも覺へがあるからなあ、と洩らされた、其時自分は何年前か自分が仏大の何年生であつたときか、叡山に登つた、梅雨期ではなかつたかと思ふ、湿つばい日、山の学寮の炉辺で白衣に腰衣で、台密相伝のことに就て何かと語られた、真宗僧で受けてよいか悪いかが問題になり、受けるに就ての苦心台密研究の必要も語られたように思ふ、其時のことを思ひ出さずには居られなかつた、自分の曼荼羅講伝は傍聴さして貰つたので、別に苦心も何もあつた訳ではないが、それにすら同情して下さつたのには、師自身の苦心が容易でなかつたことを思ふて、今更に涙ぐましくなる、(九頁)

日蓮宗大学に赴任することになる経緯については、茂田井教亨が恩師・清水龍山から直接聞いた話として書き残している。黙雷との関係性も垣間見える「微笑まし」いエピソードでもあるので、ここに引用しておこう。

島地先生を何としても日蓮宗大学へ呼びたかった先生「清水龍山を指す―引用者注」は、島地先生を訪問したところ生憎不在。行き先を訊いて飛んで行ったのが、なんと、上野の動物園なのである。清水先生は血眼になって探した。すると、島地先生は黙雷先生に扈從してをられた。早速、出講を懇請したところ、島地先生は固辞して承けなかった。しかし清水先生は執拗だった。「これ程仰言られるのだからお承けしなさい」この黙雷先生の一言で決まったのだそうである。動物園といふ雰囲気のなかで、かういふ遣り取りのあったことも面白い。矢張、明治の匂ひがするやうである。が、それよりも一代の学匠と謳はれる先生が、岳父に従いて動物園といふのも微笑ましく、先生の人柄が彷彿してゐるのではないかと思ふ。また、そこまで追ひかけて行った先輩の清水先生も、亦飾らぬ一代の学究といへよう。(茂田井教亨「島地大等先生に纏はる思ひ出」五三頁)

些細なことではあるが、白井の追想と池田の追想とでは「土曜会」の頻度が異なっている。白井のほうでは月一回、池田では毎週土曜日となっている。白井成允『島地大等上行実』三〇―三一頁、池田和市「故島地先生の思ひ出(其時々の御垂訓)」一〇二―一〇六頁参照。

これについては島地大等『島地篤子』(一七頁)に、妻・篤子が「毎月主として学生の為に催せし土曜会」を樂しみにしていたという記述があるため、おそらく頻度は月一度だったのではないかと思われる。

ここでは、土曜会の概略をつかみやすい白井の追想を引用しておこう。

原町の「島地の―引用者注」御宅では月々一回土曜会が開かれた。此の会は故郷を離れ父母に別れて東京に遊学してゐる学生たちを愛しまれる念から彼等を中心として心おきなく雑談を交へられるための会であつた。現龍院「東京上野の寺院。島地が一九〇六年ごろ住んでいた―引用者注」に同居してゐた人々、大学や一高や其他の学校に学んでゐた人々、此の日を樂しんで集まつた、そして各々自分勝手の意見を出して論じあひ語りあつた。其処には凡そ学生生活を中心とするあらゆる思想種々の行為が現はれた。哲学も科学も文芸も宗教も、自然主義も社会主義も唯物論も基督教も、すべて論ぜられ主張された。其等の一々をあくまで徹底

せしめ、其処に含まれたる真なるものを選び育て、遂に究竟の真実に至らしめることが和上のひそかなる御願ひであらせられたらう。然し和上は此処にいつも上から教を説くことはせられなかつた、唯だ楽しんで皆と共に語り与に道を求めるといふ立場に居られた。而も後になつては会に集まる者の方から希望し出して会の始めに仏前に勤行させていたゞくやうになつた。そしていつでも和上の修養談と令室の菓子菓物などの御馳走とで閉ぢられるを例とした。時として皆で荒川や国府台などに遠足に行つたこともあつた。和上と令室とは此の会に縁ある学生達の病とか学資とか其他の事まで蔭にまはつて配慮された。此の会は御二人が原町に御宅を定めてから、令室の逝かれた時まで十数年続いた。(白井成允『島地大等上行実』三〇―三二頁)

²⁵ 島地の「菩提心のある所に衣食ありだ」という発言については大谷尊浄も書き残しており、しばしば学生に語つていたものと思われる。

私達の卒業生を送られる席で先生「島地のこと―引用者注」が卒業後の注意を与へられた中で強く心に残つてゐるのは、「三國の高僧伝に現れてゐる人々の数は多いが、一人として飢餓の為に死んだものゝあるのを見ない。菩提心のあるところ必ず生活の道は開かれる……」と教訓されたことである。しかしこれは先生が現代の社会に於ける生活苦を知らずに暢気に云はれたのではない。充分何もかも味つて来た先生の言葉だから尊いのである。先生の清廉は誰もよく知つてゐる所で、恐らく幼時からの深い体験から得られた智慧と思ふが、それが他人の生活苦に対する温い同情となり、学生等に対する行きとゞいた心づかひとなつて現れてゐた。(大谷尊浄「大等先生」一〇六―一〇七頁)

また同僚であつた高楠順次郎は、学生の就職についての島地の面倒見の良さについて触れている。

職業を与へ、地位を授くるなどの事に於ても用意周到で後進は定めし感謝の意を以て迎へたことゝ思ふ、師は没後の替りとして高師には誰、洋大には誰、日大、立大、帝大など意言の及ぶだけは遺志を発表したとのことであるが、師の性質として逆もこれを遺言なしに過ぎ行かざるべきではない、親切と注意との行届くことに於ても他に類例はあるまいと思ふ。(高楠順次郎「島地大等師の面目」三六―三七頁)

²⁶ 念のため、小野の文章と、それに対応する三枝の文を挙げておこう。

唯物論哲学者三枝博音によれば、大等は「唯物論者だ」といわれて来たそうである。大正も末年に近い頃の

ことであるが、三枝と服部之総とはよく大等のところに入出入した。ある日その家で若い二人が論争をはじめたが、大等はそれをけしかけたという。(小野隆祥『宮沢賢治の思索と信仰』三二―三三頁)

三枝博音の回想は大正一五年のことである。この頃には先の「土曜会」は終わっているが、終了後も若手との交流には積極的だったようだ。

「服部―引用者注」之総と私「三枝博音―引用者注」との親しい交りのはじめは、島地大等という人物の前で二人で戦わした論議である。島地さんは仏教史の大家だった。ことに日本仏教史では資料の豊富と史眼の鋭さにおいて、島地さんに及ぶものはなかった。人民大衆の利福のことを考えたり、革新的な仏教解釈をしたりするような昔のあるえらい仏教僧を、島地さんは「唯物論的」だと批評されていた。もちろん、その唯物論的は合理的くらいのみでもあったろう。たしか大正十五年くらいだったとおもうが、この島地さんのまえで、どういうはずみからか、私たち二人はマルクス主義について論議した。之総も真宗の寺の子、私もまたそうだったから、二人で島地さんをたずねたのだったろう。島地さんはさかんに私たちをけしかけられた。もちろん、野次ったり、単に面白がってではない。島地さん自身がマルクス主義思想を気にしていられただためであった。彼は自分はマルクス主義者だといった調子でまくしたててきた。私は当時はまだマルクス主義思想にはさほどには通ぜず、デイルタイ研究に熱中していたので、デイルタイの歴史的人間解釈を盾にとって、戦った。(三枝博音「服部之総と私」四五―五六頁)

小野は、右の文章中の「島地さんは「唯物論的」だと批評されていた」の箇所だけに注目してしまい、直前の「人民大衆の利福のことを考えたり、革新的な仏教解釈をしたりするような昔のあるえらい仏教僧を」という目的語が目に入らなかつたのだろう。そしておそらくこの誤読があつたために、島地が「仏教の運命についてペシミスト」だったという評価にたどり着いたと考えられる。

小野隆祥『宮沢賢治の思索と信仰』七〇頁。しかし小野の評価とは正反対に、島地は仏教の将来に対してむしろ樂觀的と言ってよいほど希望を持っていた。それは「西洋思想に対する東洋思想」という時代的な要請とも合致するものであった。詳細は本論文第六章「近代日本思想史上の島地本覚思想」を参照されたい。ここでは一つだけ端的な例を挙げておくと、島地大等「将来の世界的宗教は何か」の中で、島地は「将来の世界的宗教は仏教」

(一二七頁)と断言している。

²⁸ 高島米峰 「三度島地君に反対した」五三頁。

²⁹ 島地大等 『島地篤子』二二頁。

³⁰ 白井成允は後に当時の島地の心境を聞き取り、それを島地大等『島地篤子』に収録している。平素の島地の覚悟も率直に語られている。少し長い文章ではあるが、引用しておきたい。

「此に於て私「島地―引用者注」自身には二つの問題が一時に起つた」―先生は此時の胸中を後になつてかく語られた。「即ち一は妻の俄なる急を如何に取扱ふべきかといふ事、そして一は此の場合 照様を如何にしたてまつるべきかといふ事である。 照公には二三日来の御風邪既に殆ど御快癒遊ばされたとはいへ、未だ平生の御健康に復し給はざる御身であらせられる。今若しこのために万一の御事があらせられんか、実に何共相済み申さざる儀である。然れば則ち、今より直ちに麻布大谷家に御帰り遊ばすやう取計らうより他なしと、大谷家に申上げ、照公に言上し、速かに自動車を備へねばならない」と。／かくて先生は、 照公の所置に気を配り、老母堂の助けを藉りて、急ぎ 照公御出発の御準備を整へられた。折ふし自動車も到着した。／更に先生の云はるゝやう、「この刹那に忽ち電光の如く私の頭に閃いた事は、病は絶対絶望であるとしても、その病性は伝染性のものであるか否かといふ事であつた。そこで之を医に問ふに、急変なるは心臓の異状にて毫も伝染の虞れはないといふ答を得た。同時に私は思つた。篤子が臨終に迫つてゐるのに、 照公があはたゞしく此所を去り給ふ事は人情に合はない事である、更に同時に私には窃かにある念願が湧出した。其は過去四年間、幸に今日まで御奉仕申上げてゐた間に少く共私の頭ををり／＼夢の如く襲ひ来つた想ひ、即ち何時かは恐らく私自身が最も重大なる最も容易ならざる、かゝる危機に陥つて御奉公の最後の教材とならせて頂く事があらうかと心中に期してゐた。それが幸か不幸か、今突然篤子の臨終に於て却つて実現せられるであらうと云ふ直感の、御訓育を申上ぐべき機縁が現れたのであらう。この至純にして稀有なる機縁に於て、よし今御幼少に在して明かならずとも、将来其が必ず何等か御人格の上に深き意味を開顕し在すであらう。殊に此の御方はその御生涯の間に、人間の死といふものを仔細に周密に御覽遊ばすが如き機会をば、恐らく極めて稀にしか持ち給はざる御身分にて在す事をも直感せられた。かく僅々数秒の間に私の心は決した。」と／先生の

心がかく決せるにより、直ちに暫く 照公の麻布への御帰邸を中止し、大谷家にも事態を電話にて言上し、一先づ自動車を帰らしめた。さて先生は病室に入りて枕頭に坐し、爰に 照公諸共最後の別をなし給ふ事となつた。(二六—二八頁)

³² いづころから島地が病にかかったのか、はつきりとはわからない。しかし大正一四年の寿松院（黙雷の妻。島地大等にとつての義母）の言葉に「あの咳が始まつてから丁度十年になりますから」とあるため、大正四年ごろからだと思われる。白井成允『島地大等上行実』八〇頁参照。

³³ ブルーノ・ペツォルトが次のように書き残している。

私は氏が長年の間、書齋に座し、書物に囲まれ乍らも、常に咳いて咳いて咳き通してゐられたのを知つてゐる。氏の健康を蝕んだのは肺結核ではなかつた。それは同様に致命的のものであるが、もつと徐々に働く慢性病であつた。独逸語ではそれを“Lungenbrand”と呼んでゐる。それは肺の中に次から次へと穴洞を開け、知らぬうちに危機から危機へと進んで、遂には最期の破壊に至る痛ましい病である。然しこの恐ろしい苦悶の中にあつて、氏は依然として教へ続けられた。(ブルーノ・ペツォルト「予の知れる島地師」一二九頁)

³³ 島地大等『島地篤子』三五頁。

³⁴ 白井成允が「阿弥陀経講讃」の後記に、次のように書いている。

先師が病既に膏肓に入るの御体を以て盛夏酷熱に堪へつゝ、精進以てこの講讃を完了せられし当時を想ひ、又後に至つて先師自ら之を回想し、少さか始めて尊考の学恩に報い得たりとて悦ばせたまひしことを偲べば涙なきを得ざるなり。(島地大等「阿弥陀経講讃」七〇〇頁)

³⁵ 本覚思想の定義をめぐる議論の概要については、花野充道「本覚思想の定義をめぐつて」五八八—五九二頁、末木文美士『鎌倉仏教展開論』九〇—一〇五頁参照。

³⁶ 花山信勝「編輯を了りて」二二二—二三三頁。

³⁷ 島地大等「日本仏教本覚思想の概説」三頁。

³⁸ 「実相論／縁起論」という分類形式についてはブルーノ・ペツォルトも言及しており、そこでは、村上专精『仏

「教統一論」と前田慧雲『大乘仏教史論』の参照が指示されている（ブルウノオ・ペッツオルド「本覚門と始覚門」五六七―五六九頁）。

88 本覚思想においては「成仏」の「成る」行為すら否定し「即仏」「是仏」を主張するものも存在するため、「主体的な成仏に関わる方面」という書き方はやや不正確であるが、便宜的にこう記しておく。

89 島地大等「日本仏教本覚思想の概説」五―六頁。

90 島地大等「日本仏教本覚思想の概説」六―七頁。

91 島地大等「日本仏教本覚思想の概説」七頁。

92 島地大等「日本仏教本覚思想の概説」一〇―一一頁。

第二章 島地大等の国家・社会観

現在、島地大等という人物は本覚思想研究の先駆者として評価・認識されており、それ以外の場に名前が出ることはほとんどない。しかし実際に島地の著述を見れば、現実社会の問題に対して敏感であったことがわかる。第二章では島地が現実の国家・社会に対してどのようなスタンスで接していたのかを明らかにする。

近代日本のいわゆる知識人を考察するにあたって、国家との距離を問うことは基本的な手続きの一つといえる。島地は一九二一年（大正一〇）の「明治宗教史」において、キリスト教を比較対象としながら明治維新後の仏教界が国家と接近していくありさまを批判的に描き出しているが、島地も多少形は違えども日本に特殊な意味を讀み込んでいる。

たとえば、「恩意識」の大切さを述べた文章の中で「君の恩」に触れたところでは、当代の大正天皇の恩のみならず、「歴代の帝祖、神武帝、天照大神と其の先き／＼から蒙つてきた御恩」にまで思いを馳せるべきだといひ、自身が「日本帝国」に生まれ、大正天皇に仕えられる僥倖を喜んでいる。

更に 陛下の御先代、歴代の帝祖、神武帝、天照大神と其の先き／＼から蒙つてきた御恩を思ひ及ぼせば、今日大正聖代を実現するために、二千五百有余年間、非常な御苦心遊ばされたのみならず、私共の父母、祖先、皆此の 陛下の御先代の御恵みに浴したのである。更に顧みれば此の自分といふものが時もあらうに今日の世に生れて来て、国もあらうに日本帝国に生をうけ、そして 今上陛下に仕へまつるといふ事は、之れ又実に偶然の事では決してありません。(中略)此の世に君臣となる関係は実に多生曠劫の深い関係によると申さねばなりません。⁴⁵

また、天皇制と本願寺の法主制度との間の「歴世一系」という共通性から、両者の「調和」をアピールするような文も見られる⁴⁶。

このように、島地もいわば一種の日本主義者であったことは疑いえないが、それを前提とした上で、さらに深く島地の国家・社会観を探ってみたい。第一節では「家族主義」という具体的なトピックに沿って、島地の時代観察と論理を考察していく。第二節ではより広く、島地の社会への発言の背後にある思想構造を分析する。

第一節 家族主義

「家族国家観」とは、明治中期から末期にかけて、国家のイデオログによって体系化されていったもので、

伊藤幹治によればそれは次の二つの特徴的な側面を持つ。一つめは、

近世以来、社会制度として定着した「家」を拡大解釈して、天皇と国民の関係を本家と分家のアナロジーとしてとらえ、また、天皇を「大家長」、国民をその「赤子」とみたてていること¹⁴⁾

であり、二つめは一点目を補強するものとして、

「家」の先祖の観念を拡張解釈することによって、天皇家の神話的先祖の傘下に、「家」の先祖を収斂させて、国民的な規模の壮大な先祖のヒエラルキーを構築していること¹⁵⁾

である。つまり家族国家観とは、「家」と祖先崇拜という二つの制度に基づいて、「家」と国家という全く異質なものを接合させる観念であり、伊藤は「特殊日本的」なイデオロギーを代表するものといつてよいだろう¹⁶⁾と論評している。

また牟田和恵は、先行研究を整理した上で、家族国家観イデオロギーの背景を二種の危機感にまとめている。一つめは「国家の支配体制そのものに対する危機意識」であり、

自由民権運動や社会主義思想、個人主義思想など国家権力を脅かす社会的潮流や趨勢の成長に危機感を抱いて、それらを抑制ないしは抑圧し国家権力への服従の内面的自発性を喚起するために意図された³⁸

ものであるとする。二つめは「家族の危機」に対するものである。資本主義が本格化し、農村から都市への移住や一家離散が相次ぐことで「家族制度」の崩壊が懸念され、その代償をより広い社会関係に求めるように誘導された帰結が、国家自体を大きな一家族と見なす家族国家観であった³⁹。

さて、日露戦争後の大きな社会変化の一つとして「個」の意識の発達があり、それは国家への忠誠心の減退、あるいは国家への無関心としても結果した。これは牟田のいう一つめの危機意識を煽り、政府は国体尊重を徹底させるべく、一九〇八年（明治四一）に戊申詔書を発布する。また二年後、一九一〇年（明治四三）の大逆事件はこうした危機感を決定的なものにした。政府は国民道德の強化を通じて、体制の引き締めを図ることになる。

第一項 総合家族制度―井上哲次郎

それが具体的に現れたものの一つとして、一九一二年（明治四五）の井上哲次郎『国民道德概論』があるが、そこに描かれた家族国家観を確認しておこう。井上は教育勅語の公認解説書『勅語衍義』を著した、政府のイデオログといえる人物である。

井上は日本の家族制度には二種あるとし、「個別家族制度」と「総合家族制度」とを挙げる。ではまず「家族

制度」とは何か。家族の中には必ず家長が立てられ、その家長が一家を統率する、これが「家族制度」だと定義される。⁵²⁰ そして「日本では家族といふものは継続の概念と結付いて」おり、「血統の継続」が家族の概念を形づくるという。となれば、それは当然祖先崇拜に結びつく。

家族制度を取除けて了へば、祖先崇拜は成立つことが出来ない。祖先崇拜は家族制度の精神的方面、家族制度は祖先崇拜の形体的方面と言つて宜い。両者は相互に密着不離の関係をなして居るものであります。⁵²¹

「個別家族制度」とは、このように個々の家族が家族制度の組織をとつたものをいうが、一方の「総合家族制度」とは、天皇という家長によつて統率される個々の家族の集合体である。⁵²² そして一国において天皇を頂点とする家族観を認めるならば、皇室の祖先崇拜は国民の祖先崇拜と重ねて考えることが可能になる。「伊勢の大廟」は、同時に国民の大廟になるのである。⁵²³

井上によれば、日本の家族制度の特色はこの「総合家族制度」にあるが、近年は西洋から輸入された「個人主義」によつて、家族国家観は脅かされている。日本的な家族主義は西洋的な個人主義と対置されており、個人主義の蔓延は国力の低下につながると警戒心を強めている。もちろん個人主義に良い点があることも認めはするが、日本はあくまでも「家族制度を本位として」⁵²⁴、そして個人主義の良いところだけを摂取して、家族制度を補完しながら発展すべきであるとする。

第二項 仏教的家族国家観―高楠順次郎

個人主義に脅かされる家族主義、同時代の仏教界もこの懸案に無縁ではなかった。『大正新脩大藏経』の編集者として名高い、東京帝国大学教授・高楠順次郎の議論を確認しよう⁵⁹⁾。高楠は一九一六年（大正五）に『仏教国民の理想』を著す（第一篇「国民と宗教」は一九〇九年（明治四二）のもの）。高楠においても、祖先崇拜と結びついた家族制度が重要視される。また、国家は皇室を頂点とする大家族として捉えられ、個々の家族は皇室に奉事する。このような「家族主義」は「大和民族の生命」であり、また「日本民族の精神」ともいわれる⁶⁰⁾。さらに日本と西洋とを対比してそれぞれに家族主義と個人主義とを配当するなど、井上哲次郎の論と共通する点が多々見られる。高楠は個人主義にも長所があることを認めつつも、その弊害として「個人主義には主人がいないこと」を指摘する。そしてその「主人」として阿弥陀仏を登場させる。高楠の試みは、個人主義の長所を家族主義に取り込み、その要の部分に阿弥陀仏を据えることを目指したといえるだろう。

高楠と家族主義については、オリオン・クラウタウによる先行研究が存在する。クラウタウは高楠の家族国家観を次のように評価する。

高楠が構想した「家族国家」自体は、「家族主義」を主張する当時の他の思想家と大きな差異はないが、この枠組みのなかで「仏教」を語り直したのと同時に、「家」制度にまつわる言説を日本の仏教界に導入した点に

その独自性を見ることが出来る。⁵⁹

第三項 「帝国内異民族」という問題

一九一八年(大正七)、第一次世界大戦末期に米大統領トーマス・ウッドロウ・ウイルソンは「十四か条の平和原則」を発表し、民族自決の理念を提唱する。それに呼応するかのようには朝鮮では独立運動、いわゆる「三一運動」が起こる。この頃には日本は朝鮮・台湾・樺太などを領有しており、家族主義において「帝国内異民族」をどのように捉えるか、深刻な問題が立ち上がっていた。

小熊英二によれば、家族国家観の修正を迫られた論者たちは、古代におけるアイヌの同化などを例に挙げて日本の「同化力」を称え、朝鮮・台湾もいずれ同化されるべき存在であるとした⁶⁰。しかしそうだとしても完全に同化が完了するまでは「帝国内異民族」の問題はつきまとう。そこで多くの国体論者がとった解答は、「特殊でありながら擬似的に普遍であること、つまり異民族を包摂した家族国家という道⁶¹」であり、それは具体的には、帝国内異民族を「養子」と見る考え方であった。血縁関係がなくとも家族の一員である「養子」、家族国家観に適合位置付けである。もちろん過去にも類似の表現がとられたことはあったが、当時の状況への説明として好都合なものであった。

血縁関係か帝国膨張かという二者択一に悩まされていた国体論にとって、これは多民族帝国の現状を受容す

るうってつけのレトリックであった。たとえ異民族が帝国内に存在していようと、それは養子であるとしてしまえば、家族国家論に何の矛盾もなくなるのである。³³

第四項 神秘的家族主義―島地大等

さてここからは、一九二五年（大正一四）に書かれた島地大等「仏教の同胞思想に就て」を中心に、島地が当時の家族国家観をどのように観察し、またそれに対していかなる論を立てたかについて検討してみたい。

世界の同胞思想には倫理的背景や宗教的背景を持つものが存在するが、日本の家族主義はそうではなく、歴史を根拠としようとする点に特徴があるという。

血族関係を基礎にした兄弟思想を、民族全般の上に及ぼした所に此の考の特色があるので、日本民族の全部は同祖・同族であると云ふ立場から、総てが兄弟であり姉妹であると考へる所に特色がある。³⁴

このような日本の家族主義は、「最近まで」は日本民族にとって貴重な事実であり、また「之に基調して国民精神の進展を謀るべきであるかに考へ」³⁵られていた。しかし先に概観したように、従来の家族国家観は再考を迫られる状況になりつつあった。それは島地も認識しており、次のように疑問を呈する。

どうも此の頃になると、スツカリ此の思想「日本の家族主義―引用者注」も行詰りになつて居るのではないかと思はるゝがどうであらうか。日本民族と云ふ同一の種族間には妥当性があるにしても、同じ日本と云ふ国家を組織して居る地域に共存共生しつゝある国民の間に妥当を欠く憾みはないか。更に発展した日本の将来を考慮してどうか。⁸⁵

さらに島地は、家族主義の概念自体に問いを立てる。

近く日本の識者・学者がこれこそ旧日本の吾々の祖先が持つて居つた家族主義だと考へて居る、其の思想そのものが既に誤解されたものではないか、少くとも仏教の伝つてから吾々日本人の祖先の持つた家族主義は、今の学者・識者諸君のお考になつて居るものとは、余程隔りのあるものではなかつたか、⁸⁶

ここに「仏教の同胞思想」について研究する必要性が生じてくる。

島地によれば、仏教の同胞思想は「神秘的家族主義」とでもいうべきものである。それは一般に考えられている「家族主義」をより広い世界観から組織化したものといえる。悠久の過去から今日まで繰り返し生死を経る間に、人類はもちろん動物に至るまで、ことごとくかつて親族関係を結ばなかつたものはないのである。

元來仏教の同胞主義は改めて云ふまでもなく、一個の神秘的家族主義とも云ふべきものでありまして、普通に考へられて居る所謂家族主義を同一種族・民族の間に局ることなく、一層広い世界観や深い人生観に立つて組織化したものが仏教の同胞思想であります。即ち全人類は申すに及ばず動物に至るまで、悠久なる生命観に立つて考ふる時は、総て事実上兄弟であり姉妹であつたこと、それは現に吾々が現在の家族の間に持ちつゝあるが如き血族関係を、総ての生物の間に嘗て持ち來つたのであると、斯う云ふので、そこに特色がある。勿論其の世界観が一種の神秘主義に立つて居る理由から神秘的家族主義とも稱すべきものである。33

島地は、この輪廻思想・三世思想に基づく「神秘的家族主義」がインド仏教倫理の基本となり、禁殺主義・報恩思想・放生思想などへ発展したとして、『仏所行讚』、『入楞伽經』などを引きながら説明する。そしてインド仏教の同胞思想の特徴は、次の四点にまとめられている³⁴。

(一) 仏教の同胞思想は、一種の家族主義に立ち、それはインド宗教に共通な輪廻思想に基づく。よつてそれは悠久なる生命観に立つもので、「神秘的家族主義」とでもいうべきもの。

(二) 普通の歴史主義に立つ家族主義は、その適応範囲が日本を越えたときに次第に妥当性を失う。また宗教関係でいえば、同じ宗教の信者間にはブラザーフッドを認めても、異教徒に対してはブラザーフッドを制限し

やすい。しかしその点「神秘的家族主義」に立てば、ほぼ無制限にその範囲は広がる。そのような立場から徹底的に家族主義を主張する所に、仏教の特徴がある。

(三) このような事実的同胞に対しての慈悲・同情、あるいは知恩・報徳は、内在的なものと考えられる。外部に倫理的な規範を求めたり、もしくは宗教的な絶対的權威を人類以上のものに求めたりしない。そうではなく、個々の人類が自己に根拠を認めて、自主自立的に解釈しようとする。

(四) 仏教ではこの家族関係を「父母」の関係として示すことが多い。「兄弟」は相互的なイメージがあり道徳感を希薄にさせる懸念があるが、親子の関係として説示することで報恩感を深厚にさせる。すべての人類に対する義務を父母に対する義務の意味に理解させ、その義務の実行を自発的に認めざるをえないようにさせる。

この後島地は日本仏教における同胞思想の展開を追っており、ここでは聖徳太子、最澄、空海、源信、覚鑿、明恵、光胤、親鸞、存覚、日蓮らを取り上げられるが、基本的に上記の「神秘的家族主義」が継承されたことを主張する。さらにその影響は時代を下った江戸時代の浄瑠璃・謡曲・和歌など、仏教以外の分野にも見られるとして「此の思想がどんなに深く国民精神を支配して居つたかと云ふことが証明される様に思ふ」⁶⁹と述べる。ここから島地は、現今使用される「家族主義」という言葉の概念には再考の余地あり、という結論に至る。

少くとも仏教時代の旧日本一千余年間は、今の識者・学者の考へて居る程度の同胞感よりも、仮令それが神秘主義に立つて居るにしても、広びやかにして且つ悠久なる人生觀の上に其の道徳的同胞感を把へて居つたので、其の内容は所謂種族や国家や人類の全部を包括して、なほ綽々として余裕ある慈悲・報恩の理想に立つて居つたものであることが知られる。従つて日本将来の問題や國際主義の前では沈黙しなければならぬ様な家族主義、或方面からは軍国主義や侵掠主義の実体として危険なる実体と解せられて居る所の家族主義は、仏教日本 *Buddhist Japan* に生きた吾々の祖先の間に存せざりしものであつて、少くとも更にく雄大な崇高な同胞思想に立つて居つたのであることを繰返して云つて置くのである。 ㊦

ここで島地のいう「神秘的家族主義」について、検討を加えてみよう。島地自身が述べるように、日本はこの時期には朝鮮・台湾などを領有し、従来の家族國家觀は修正を迫られていた。そういった面から考えると、島地の「神秘的家族主義」は、先に見た「養子」論と同じく、当時の家族國家觀の抱える問題を一挙に解決する、時局に対応した論といえよう。また仏教伝来以来日本は「神秘的家族主義」を採つてきたとの理解によつて、明治以降の「家族主義」のみが特殊であつたことになり、「神秘的家族主義」の採用は家族主義の「修正」ではなくて、仏教伝来以来の「伝統への回帰」になる。いわば歴史的な正統性というべきものをも主張しているのである。

さらにもう一つ、注目すべき点がある。それは聖徳太子の評価である。この問題は天皇の位置付けに関わる。

「神秘的家族主義」の立場に立つならば、すべての生類は平等になるはずであるが、そうはなっていない。島地は同時代の大半の知識人と同じく、天皇への特別な尊崇を自明視している。しかもその根柢は「理屈や解釈を超越した」ものとされ、言語化できないものとされる¹²⁾。ただしそれについて、考える手がかりがないかといえはそうではない。ここで聖徳太子の評価が鍵になる。神秘的家族主義の系譜の中で、聖徳太子だけに、他にはない特別な「同胞思想」を見出している。いわゆる『三経義疏』に仏・菩薩的な同胞思想が見られると、島地はいう。

一様に其等の何れの註釈に於ても、常に父の愛に立つて総ての人類を吾が一子の如く慈眼視すると云ふ、仏陀・菩薩の崇高な同胞思想を高潮して居られる。¹²⁾

そして聖徳太子に表れた同胞思想の特徴として、「一切を父母兄弟と考ふる神秘的家族主義」よりも、「自らを父として一切衆生を我が子と見る態度」が強調されている点を指摘する。島地によれば、この両者は仏教的同胞思想を説明する二側面であつて矛盾するものではなく、自行と化他、つまり菩薩道の二方面と対応するという。ただし繰り返すが後者の「自らを父として一切衆生を我が子と見る」タイプの同胞思想は、聖徳太子の所でしか語られず、おそらくこの太子像が天皇像と結びついている。これによって「神秘的家族主義」と天皇への尊崇が両立することになる。

このような島地の説は、家族主義の議論を仏教界に持ち込んだ高楠説をさらに発展させ、三世思想という仏教

的論拠を付加しつつ、時代に適した家族主義を打ち出したと見ることが出来る。

ただし家族主義に関わって、井上・高楠と島地大等がまったく逆の立場を取る興味深い問題がある。それは、「犠牲」に対する見解である。

第五項 犠牲と生々主義

家族主義を掲げる論者の多くは「犠牲」を積極的に肯定している。家族主義と犠牲とは密接に関連しており、まさしくこの家族主義によってこそ犠牲の精神が育まれるとする。

例えば本論文で取り上げた井上哲次郎と高楠順次郎、両者ともに家族主義と犠牲の関係に言及している。井上哲次郎は家族主義の長所を六点列挙しているが、そのうち犠牲に関するものが二点ある。第四点「犠牲の精神を強大にする」ことと、第六点「忠君愛国の情が大変に起つて来る」ことである。

家族制度の場合には、平生、犠牲の習慣を養成しつゝあるのであるから、これは犠牲の精神を強大にする。
〔中略〕各個人の利己心を強くするとか、或は権利を主張するとか云ふやうな事でなくして、君父の爲めには何物をも犠牲にしてかゝると云ふやうな心を養成して来たのは、家族制度の爲めである。家族制度は丁度それに適して居ります。⁷³

また高楠順次郎も、家族主義と犠牲の関係を以下のように述べる。

利己主義から云ふと戦争なんぞに出ても死ぬる程馬鹿氣た事は無いから、命があつての物種と云ふことに成るが、家族主義の方から行くと、〈中略〉死すべき時は今であると、個人の利益を犠牲に供して国家のために働く、そこで自分一人の為に家族の全部が生きて来る、一家の面目があがる家門の名誉となる、若し自分が生きて還つた所が何をしに還つたかと云ふやうな事であるから、誠につまらない、前途只死の一字あるのみと、勇んで死ぬるが家族本位より見た個人の本意である。⁷⁴

両者に共通するのは、個人主義（利己主義）の立場では犠牲は受け容れられないが、家族主義に立てば自然に犠牲的精神が養われる、と考えている点である。

ところが、島地において犠牲は「頗る不合理の意義を具へたもの⁷⁵」として否定される。このような島地の見解を支えているのが、「生々主義」なるものである。

現在ではあまり馴染みのない「生々主義」という言葉であるが、しかし明治期より木村鷹太郎や中島徳蔵らによつて提唱され、第二次大戦中まで「生々主義」、「生々発展主義」などと使用された実績がある。島地も自らの立場を「生々主義」と称するが、その内容は独自性を有している。上の「家族主義」の場合にも当てはまるが、島地には当時普及していた言葉に独自の意味を載せる、戦略的用法と呼べるものが、いくつか確認できる。第三

章で取り上げる「生命主義」も同様である。ただしこのような用語の換骨奪胎は、島地にとっては慣れ親しんだテクニクであったに違いない。というのは、島地が専門とする天台本覚思想の核となるまさしく「本覚」の語が、時代とともにその意義を様々に変容させており、またそのことに対して島地も自覚的だからである⁷⁶。

さて、そもそもここでいう「生々」とは、『易経』「繫辞上傳」の「生々之を易と謂ひ⁷⁷」に由来する。これは生命が次から次へ変わっていくありさまであり、つまり「生々」とは生命力が盛んに活動し続ける状態を指すとされる⁷⁸。

一八九八年（明治三一）、木村鷹太郎は『日本主義国教論』第二編第九章において「生々主義」を宣言する。それは「生産を意味し、繁殖を意味し、拡大を意味し、永続を意味」すると説明される。また「社会及び国家の富強を望む」ものであって、木村は繁殖を奨励し、世界人口に対する日本人の割合を増やすことで世界の優勝者たらしめとする⁷⁹。

木村にとって、生々主義に真つ向から対立するのが外ならぬ仏教である。木村によれば仏教は「死滅主義」「厭世主義」であって、「日本をして弱国たらしむる所の教理」だと罵倒している⁸⁰。

一方中島徳蔵も、一八九九年（明治三二）の『倫理学講義』において「生々主義」を主張する。しかし中島の「生々」概念は『易経』に直接由来するものではない。中島がイメージする原語は英語の *Welfare*、あるいはギリシヤ語の *Eudaimonia* であって、「幸福」とも訳することは可能だが、快樂主義との混同を避けるために『易経』の言葉を借りて「生々主義」とするのだという。

中島の「生々主義」は、自他の有機的結合と進歩・発達の観念を含む。人と人、あるいは人と自然とが、有機的に融合された一つの全体の中にあつて、しかもそれぞれ発展していくのが「生々主義の本旨」とされる。よつて「一のものが他のものを押潰して仕舞ふこと」は認められないのである⁸⁰。

島地の「生々主義」はというと、中島のものにかなり近いが、さらにそこに仏教的要素が付加されている。そして「生々主義」に反するものとして犠牲は登場する。「生々主義」とは「大乘仏教の真骨頂」であり、「自分一個の上で云へば自分が生きることでありまた生かされること」、また「自分と他人との関係で云へば自分も生き他人も生きること」という。そのため逆に言えば、「甲が生きるためには乙の犠牲を覚悟しなければならないと云ふやうな不条理」は許されないことになる⁸¹。

島地の「生々主義」の特徴は、犠牲の否定が繰り返し語られる点であろう。これも中島の論と通ずるところである。東京帝大での教え子である大谷尊浄は、島地がラジオで「生々主義」について語ったことを振り返りつつ、

犠牲といふ言葉は先生の大嫌いなもので、他律的に自己の自由意志から出ぬものとして排斥された⁸²。

と述べている。これは平素から島地が犠牲を否定していたことの証左となるだろう。

妻が夫のために犠牲になったり、臣下が君主のために犠牲になったりすることは、「生々主義」の立場からは決して認められない⁸³。島地は自我を犠牲にして理想を達成しようとするのではなく、自我も満足させなければ

ならないと述べるが、その主張は自利・利他の二利究竟を目指すという基本的な大乘菩薩道に支えられている。

子孫を生かし全人類を生かすと共に、自我も亦生き得るものでなくては満足は出来ない許りでなく、完全なものとは考へられない。(中略) 仏教一般の見地からは、建立浄土成就衆生と云ふことは、一切菩薩の理想とする所であつて、利他と双んで自利あり、二利究竟の成阿耨多羅三藐三菩提でなければならぬ。⁸⁵

自利・利他に言及する際に、「自利」を取り上げる論は珍しい。詳細は第三章第三節に譲るが、島地は自我を出発点にしようとする当時の時代の思潮を好意的に受け止めており、それが仏教と結びついて「自利」に着目する論が立てられたと考えられる。

第二節 島地大等と日本国家

第一項 世間への視線

第二節では島地の国家・社会観を総体的に検討してみよう。島地の国家・社会観は島地大等「清浄国土の憧憬——親鸞聖人の国家観に就て——」に明かされている。タイトルに「親鸞聖人の国家観に就て」とあるため親鸞の国家観についての客観的な分析かという点、決してそうではなく、親鸞に重ねて島地の国家観が展開されているの

である。

親鸞にとつての（つまりこれは島地にとつても）理想世界は阿弥陀仏国土であり、一方この世界は無価値なもの、つまり「吾人の所謂現実世界は「不定の境」であり、「そらごと、たはごと、まことあることなき」世界である」⁸³としていったんは否定される。しかし信仰に入り、「顛倒の世界を顛倒の世界と認むる」⁸⁴ことができたとき、世界の価値は一変する。信仰に入った後の世界の捉え方は、往相・還相の二種があるという。往相としての国家・社会観とは、この世界を清浄国土への過程として見ることで、還相としての国家・社会観とは、この世界を清浄国土の開展として見ることである。このような立場からは、一度は否定されたこの現実社会が清浄国土との関係において再設置され、肯定されることになるのである。

還相門の世界としての現実国家社会観と云ふのは、現実の国家・社会を以て清浄国土の開展―寧ろ延長と見るのであつて、一度往相の真証を体認し得たる吾等が、其の内容豊富なるべき体認を多方面に表現する世界、即ち神通遊戯すべき園林と認むることである。⁸⁵

換言すれば、一切の現実には絶対的には、悉く清浄国土全体の開展と見、表面と見、表現と見、更に他の一面、相対的には、それぞれ当面の意義とする所を肯定するものである。それぞれ当面の意義を肯定すると云ふ還相門の国家・社会観は、国家当面の経綸に顕れた倫理も教育も、政治も経済も、芸術も哲学も、乃至一切の

内外百般の施設、及び社会相の各様式に至るまで、其の何たるを問はず、悉く其の種々相当面の意義を肯定するものであり、同時にそれぞれの上に必然に要せらるゝ価値批判が伴はれ、且つ是等の一切が一様に其の基準として、清浄国土なる最高価値によりて裏付けられたるものである。⁸⁸

島地の論理に従うならば、「社会主義であつても共産主義であつても、平和運動であつても軍備撤廃論であつても、乃至は僧参問題でも普選問題でも、更に他の一方の軍国主義であつても、国家主義であつても、労資協調であつても」^{90c}、すべては信仰に入った者の自在な振る舞いの中で行われる限り肯定されるものとなる。つまり信仰のみが唯一の規範とされているのである。

島地のこの態度はさまざま局面で確認することができるが、本章の関心に沿うところでは、たとえば社会事業についての考え方がある。大日本真宗宣伝協会主催「浄土真宗と社会事業との関係批判」は一九二四年（大正一三）に開かれた座談会の記録である。ここに島地も参加している。前年には関東大震災が起こっており、社会事業への関心も否応なく高まっていた時期でもあった。

冒頭の勝岡廓善の言葉によると、この会が開催された経緯には島地も絡んでいるようである。^{91o} 座談会において島地は社会事業を「極めて必要な事業」と認めており、この問題については（一）個人の信仰として、（二）宗教団体として、という二方向から考える必要があると述べている。しかしながら結局はどちらの方面からも信仰が鍵とされるのである。^{92o}

(一) 個人の場合は、まず「一直線に信仰の道に驀進する」ことが必要であり、では社会事業の位置付けはというと、信仰に入った上での「信仰生活、信仰自体の世間の現はれと致しまして、極めて自然のもので当然の結果」だという。しかし普通の人間はそう簡単に信仰の道に驀進できるものではない。ただそのような場合でも、社会事業に関わることで、「同情し、人と苦しみ、悩みを共にする」ことよって「平生の修養を高めて」信仰に導かれることになるだろうと述べる。つまり社会事業独自の価値を認めるといよりは、それを「信仰までのプロセス」として評価していると見るべきであり、やはり信仰優位の関係性で捉えられているのである⁸⁵。

(二) 宗教団体の場合についての主張はさらに明瞭である。宗教団体としては優先順位を設けるべきだという。

第一は信仰、第二は学問、第三は布教、第四は社会事業、斯う云ふ順序で宗義を定めて置く必要があると私は信ずるのであります。(中略) 宗教と云ふ団体としてプリンシプル(ママ)は、斯う云ふことでなければな

らぬ。⁸⁶

ちなみに、ここで島地は欧米に比べて日本で社会事業が発達しなかった理由について、日本が家族主義の国柄だったため「御維新以前」はその必要がなかったからと述べている。そして都市生活者が増加した大正期には家族主義的互助は難しく、新たな形の社会事業が求められるのはもつともであるが、一方で宗教団体として「旧来の恩情に富んだ習慣を復活」するという可能性も探ることはできないだろうかと結んでいる⁸⁷。明治維新以前には

家族主義に基づく互助体制が機能したので、社会事業は必要なかったというのはあまりに楽観的な認識と言わざるをえないが、この箇所は上で論じた島地の家族主義に対する見解と考え合わせたときに興味深いものである。明治維新以前と以後で家族主義の性質が変わっていると観察するのが、島地家族主義論の一つの特徴といえる。少し脱線してしまったが、詰まるところ島地においては、社会事業を含めた社会的問題すべてが、信仰問題の延長線上に置かれていたのである。そしてこの論は、島地が本覚思想研究において論述する「教判としての本覚思想」とまったく同じ構造を持っている。

第二項 本覚思想研究との交点

島地大等「日本仏教本覚思想の概説」において、島地は本覚門の教判的特色の第一を「頗る自由な見地から一切を肯定する思想」⁹⁸と説明する。しかしただただ一切肯定なのかといえそうではない。

因みに、この一切肯定思想なるものは、絶対無条件に何等の思想をも肯定するやといふに、しからず。何れの場合に於ても、必ず「若し此の教内に来らんとときは」の条件がある。〈中略〉換言せば、「この信仰に立たるとき」なる条件があるので、その条件の下に一切を肯定するのである。しかも、この一切肯定主義には、他面に余教無得道の思想、真宗に謂はゆる廃立の思想が、必ず裏付けられてゐるのである。即ち、一見相反するがごとき、かゝる矛盾思想が同時に存在してゐるのである。〈中略〉真言、日蓮、禅等の生命ある所以も

亦こゝにあるので、中古の天台が墮落解体、遂にその存在を泯亡したるは、他の否定の一面を具へざりしに由るといふべきである。しからば、その互ひに相反する背（ママ、「背」の誤植）定と否定とを調和し、統一する原理は何なりやといふに、これ、即ち信仰に外ならぬ。²⁵

つまり信仰に立つ時に限って一切を肯定することが可能になり、島地がいう本覚門教判の特色と島地の社会への視座とが一致している様子が見て取れるのである。²⁶

さて島地のこのような口吻に接すると、信仰にさえ立てばよいのか、という疑問が当然起こる。その他の規範・道德の存否についての問題である。近代の真宗において社会との関わり方を語る際には「真俗二諦」の論理を持ち出すのがオーソドックスであり、島地にも「真俗二諦の要旨」という論稿がある。前半部には「出世間法と世間法、両者は両輪双翼相依相資の關係にある」など真俗二諦論の決まり文句が並んでいるが、後半部では、道德は信仰からの自然的発露という島地の道德観が確認できる。

更に一步を進めて論ずれば、吾等の道德生活は其の実他力全領の仏陀の大慈悲所謂宗教的信念が任運に等流露現し来る信後の報恩的生活に外ならず、²⁸

蓋し阿弥陀仏の願力は転悪成善の徳あるが故に、信仰あるものは知らず識らず帝の則に順ひ自然に止悪作善

の徳を全ふすることを得しむ。之を名づけて、触光柔軟の益と名づく。真諦の俗諦と関する実に茲に在り。

100

そしてこのような道德観もまた、島地が本覚思想研究の中で指摘する本覚法門の特徴の中に、見出すことができるのである。

島地は仏教の観行の変遷を概観し、三業のバランスが変化してきたことを指摘する。つまり身口意の三業のうち、本覚法門では身業の重要性が低下するという。そして道德は身業と関わりが大きいため、必然的にその地位は後退することになる。

行の問題は、三業に約して積すべし。三業相応を仏門の通規とする。しかるに、しだいに身業中心の万行思想が退化し、意業中心の観法と、口業中心の口称行とが発達し、前者は終局、事観となり、一念信解となり、後者は、經典持誦より陀羅尼持誦、称名念仏、唱文唱偈頌となり、唱題行となった。¹⁰¹

道德の問題は、主として身業行である。〈中略〉他の六度、八正道等の諸行は、その名とともに忘れられて、観中心となった。本覚門に來りては観に重きをおき、行即ち道德は、観即ち信仰の自然的表現といふに一致した。謂はゆる、無作の報恩である。¹⁰²

本覚門では具体的な道徳は語られず、「信仰の自然的表現」という位置に留まる。これが島地自身の道徳観につながっていると考えられる。研究対象である本覚法門の特色として指摘した事項が、そのまま島地の現実と重なっているのである。

小結

本章では、島地大等の国家・社会観を検討した。第一節では「家族主義」という当時問題となっていた具体的な事柄について、同時代的な議論との関係にも配慮しつつ島地の見解を考察し、第二節では、そうした社会観を根底で支えた島地の論理を分析した。

日本近代の仏教者の国家観、あるいは社会観に対する研究においては、その国家への接近が指摘され批判されることが少なくない。しかし極めて稀な例外を除いて、そこを免れられたような仏教者はいなかった。よってもしそこにはかり焦点を絞ると、近代仏教は結局国家に収斂した、という平たい見取り図を得るだけになってしまう。島地についても、国家への接近を指摘することは容易い。しかしそれを結論とはせず、むしろ出発点とすることで展開が可能になるような議論があるのではないか。本章の論述は、どれほど成功したかはともかくとして、こうした意識に基づいている。

第一節の「家族主義」には、時代的な課題に仏教者としての立場から応えようとする島地の姿勢が顕著に現れていた。これまで本覚思想との関わりの中でしか取り上げられなかった島地であるが、世相に対して積極的な発言が目立つ。島地の論述を時代思潮と関連させることで同時代的な位置付けが可能になり、島地が果たした、あるいは果たそうとした役割が浮かび上がるだろう。また次章以降との関連では、島地の論が三世因果を根拠として形成されていたことを改めて確認しておきたい。そして島地の家族主義は、一見井上哲次郎や高楠順次郎の方向性を踏襲したもののようだが、「犠牲」に関して彼らとはまったく逆の見解を取った。利己主義と自我の重視、両者は一つの事象に対する表裏の評価ともいえる。同様の事象に注目しながらまったく逆の結論に至る例である。大正期は、このように事案によって各々の主張が錯綜するために人物のカテゴライズが難しく、個別の事案の丁寧な検証が今後も求められるだろう。

第二節では、島地の国家・社会観の背景にある思考を分析した。島地は、社会的活動の是非は信仰に入っているか否かで決まる、という思想の持ち主であったことが知られた。道徳・規範でさえも、信仰の自然的発露としてしか語られなかった。興味深いことにこうした考えは、島地が本覚思想研究の中でその特徴として挙げた事柄と、びったり重なっているのである。島地の国家・社会観の根底に、本覚思想的発想が横たわっていたといえるだろう。

44 島地大等『明治宗教史』二一六―二五八頁。これについては、第三章第二節も参照のこと。

45 島地大等『恩の自覚の徹底』一五六―一五七頁。

46 島地大等『浄土真宗大意』で次のように述べられる。

勿論今日までの浄土真宗は日本民族より生じ、その教会の組織も歴世一系の法主制度となり、日本の国家主義なるものと極めてよく調和し、互にその勢力を扶け合つた効力の偉大であるといふことは近頃の戦争に於ても著しきことである。この歴史的惰力は容易に破壊されるべきものではない。否日本に於ける真宗としては厭くまでこの主義を貫くことが最も穩健で且つ国家にも、真宗そのものゝ教会にも有利であると信ずる。

しかし真宗の宗義そのものは如何なる民族の歴史とも、また如何なる倫理上の異説とも衝突するものでなく、それに調和して各々其れ相当の利益あらしむるものである。(七〇頁)

島地は、本願寺と天皇家との組織の近似を十分に認識しており、むしろだからこそ、歴史的蓄積という根拠と合わせて、教団が国家と近い位置にあることを肯定的に捉えている。

47 伊藤幹治『家族国家観の人類学』二二頁。

48 伊藤幹治『家族国家観の人類学』二二頁。

49 伊藤幹治『家族国家観の人類学』三頁。

50 牟田和恵『戦略としての家族 近代日本の国民国家形成と女性』八一頁―八二頁。

51 牟田和恵『戦略としての家族 近代日本の国民国家形成と女性』八二頁。

52 井上哲次郎『国民道德概論』二〇〇頁。

53 井上哲次郎『国民道德概論』二〇五頁―二〇六頁。

54 井上哲次郎『国民道德概論』二二二頁。

55 井上哲次郎『国民道德概論』二二二頁。

56 井上哲次郎『国民道德概論』二二三頁。

57 高楠順次郎は、井上哲次郎主幹の『国民教育と家族制度』(一九一一年)にも「父子本位の家族」を寄稿してゐる。

- 58 高楠順次郎『仏教国民の理想』八七頁―八八頁。
- 59 オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』一三八頁。
- 60 小熊英二『単一民族神話の起源 〈日本人〉の自画像の系譜』一三九頁―一四一頁。
- 61 小熊英二『単一民族神話の起源 〈日本人〉の自画像の系譜』一四五頁。
- 62 小熊英二『単一民族神話の起源 〈日本人〉の自画像の系譜』一四六頁。
- 63 島地大等「仏教の同朋思想に就て」七頁。
- 64 島地大等「仏教の同朋思想に就て」七頁。
- 65 島地大等「仏教の同朋思想に就て」七頁。
- 66 島地大等「仏教の同朋思想に就て」八頁。
- 67 島地大等「仏教の同朋思想に就て」八頁―九頁。
- 68 島地大等「仏教の同朋思想に就て」一五頁―一七頁。
- 69 島地大等「仏教の同朋思想に就て」三八頁。
- 70 島地大等「仏教の同朋思想に就て」三八頁。
- 71 島地大等「人生と感恩」に以下のようにある。島地は天皇・皇室の尊さへの理由付けを敢えて放棄している。私共が陛下の行幸を拝し奉るとき、縦令、鳳輦深くして龍顔を拝し奉る事が出来なくとも、何事のおはしますかは知らず、唯辱い、有り難い、尊い、慕はしい、何と云はうか是等の意識の総てを含んだ云ふべからざる感に打たれる。斯う云ふ感じは何処から起つた、なぜ起つた、どんな心理的要素があるか、などと無理に説明を下しても、決して満足な解釈のつくものでない。理屈や解釈を超越した、飽くまで直覚的に人の胸奥に実感さるべき一個独特の感じであります。(五〇―一頁)
- 72 島地大等「仏教の同朋思想に就て」一八頁。
- 73 井上哲次郎『国民道徳概論』二四三頁。
- 74 高楠順次郎『仏教国民の理想』三一〇頁。
- 75 島地大等「生々主義の宣明」三七頁。

- 76 島地大等 「日本仏教本覚思想の概説」二三 本覚の語義の変遷」(三九一七九頁) 参照。
- 77 高田真治訳註『易経』三三〇—三三二頁。
- 78 張可佳「伊藤仁齋における「生々」について」七一頁参照。また丸山松幸訳『易経』においてこの箇所は、「この生成・発展・変化の限らない連続、それが易である」と訳出されている(二五〇頁)。
- 79 木村鷹太郎『日本主義国教論』八六—八九頁。
- 80 木村鷹太郎『日本主義国教論』八七頁。
- 81 中島徳蔵『倫理学講義』二六九—二八八頁。
- 82 島地大等 「生々主義の宣明」三五頁。
- 83 大谷尊浄 「大等先生」八四—八五頁。そしてこのときのラジオの原稿が、島地大等 「生々か犠牲か(生々主義と犠牲主義)」の題で『ラヂオ講演 通俗仏教講座 第一巻』に収録されている。それを見ると、島地のこのラジオ講演は一九二六年一月二三日であったことがわかる。ラジオの放送開始が前年の一九二五年なので、ラジオ黎明期に講演をした一人である。島地と同郷・同い年の高島米峰は、初期ラジオ放送の立役者であり、しばしば出演者を局に推薦していたという(坂本慎一『ラジオの戦争責任』五〇—五一頁)。一九二六年には高島との関係も復旧されているので、島地の出演は高島経由だった可能性が高い。
- 84 島地大等 「生々主義の宣明」の中で、「一家は唯主人によりてのみ生かさされ、主婦によりてのみ統理されるか」のように考えることを島地は「迷信」と断じており(三七頁)、「家長に従属する家族制度」を重んじる家族主義者とは距離を感じる。
- 85 島地大等 「清浄国土の憧憬」三九二頁。
- 86 島地大等 「清浄国土の憧憬」三九〇頁。
- 87 島地大等 「清浄国土の憧憬」三九八頁。
- 88 島地大等 「清浄国土の憧憬」四〇一頁。
- 89 島地大等 「清浄国土の憧憬」四〇二頁。
- 90 島地大等 「清浄国土の憧憬」三九九頁。

91 前年に勝岡が島地と別の打ち合わせをしていた折に、この話題が出たという。そのとき島地は「これは一つ東洋大学にお集まりでも願って話し合つて見る必要があるやうだ。年でも明けたら何んとかすることにしよう」と述べ、翌年の開会に漕ぎつけている。しかし発案者でありながら、当日島地は別の用事を抱えており、言いたいことだけを言つてすぐにいなくなつてしまつてゐる。大日本真宗宣伝協会主催「浄土真宗と社会事業との関係批判」一頁、八―一頁参照。

92 少し文脈が異なるが、島地は当時の教団内改革運動にも冷ややかな眼差しを向けており、「形式主義」的な運動を批判した文章が残つてゐる。

たゞ僅に、袈裟衣の色を墨染にとりかへて見たり、或は頭の毛を短く刈つたり、法主管長を論じたり、本山末寺の関係を否定したり、乃至寺壇関係を論じて見る等、それらの形式をのみ論じて、それで親鸞聖人にかへりしが如く心得てゐる形式主義の人が其処此処に多い。斯う云ふ意味の“Return to Shinran”は、何十度繰り返して見ても、左のものを右の手にうつす如く何の効果もない。特に近頃は一種の反感的傾向を持つてゐる議論が多く、独立独歩真実の心から湧き出でたものは少い。一体、Reactiveのものには、深い根底と云ふものがない。真実のものとは個人としても、深い根底に立つたものでなければならぬ。(島地大等「釈迦教と親鸞教」一六一―一六二頁)

93 大日本真宗宣伝協会主催「浄土真宗と社会事業との関係批判」九―一〇頁。

94 大日本真宗宣伝協会主催「浄土真宗と社会事業との関係批判」一〇―一一頁。

95 大日本真宗宣伝協会主催「浄土真宗と社会事業との関係批判」一一頁。

96 島地大等「日本仏教本覚思想の概説」八三頁。

97 島地大等「日本仏教本覚思想の概説」九二―九三頁。

98 島地大等「真宗教義の特徴」でも同様のことが語られている。

99 島地大等「真俗二諦の要旨」二八三頁。

100 島地大等「真俗二諦の要旨」二八三頁。

101 島地大等「日本仏教本覚思想の概説」一二〇頁。

103 島地大等 「日本仏教本覚思想の概説」 二二〇—二二二頁。

第三章 島地大等の真宗信仰

第三章では、島地が信仰をどのように語っていたかを検討する。島地大等はその真摯な学究態度だけでなく、熱烈な真宗信仰を有する人間として周囲に認識されていた¹⁰³。よって島地を研究する際に、島地自身の真宗理解を明らかにすることは一定の意義を有する。

島地の真宗理解を論じるに先立ち、島地が仏教以外の諸宗教をどのように観察していたかを確認しておきたい。中でも神道とキリスト教の二つは、仏教との関係性の中で語られたものが多いため、第一節と第二節で取り上げる。ただしそうはいつても、神道とキリスト教は、仏教の対抗馬として対等に見られてはいない。島地はそもそも神道を宗教とは認めていないからである。宗教として仏教と対比されるのは、常にキリスト教である。そのため、神道・キリスト教の両者に対する島地の書きぶりは、かなり異なっている。

第三節以降で島地の真宗信仰の特徴を検討する。大まかな展望を先に述べれば、島地は自らの信仰の問題についても〈本覚思想／始覚思想〉の型を持ち込んで論を構築していることが確認できるのである。

そもそも島地は「宗教」という語にどのようなイメージを抱いていたのか。簡単に見ておこう。当時使用され

ていた「宗教」なる翻訳語の由来について、島地は自覚的である。

明治の始からレリジャンと云ふ言葉を翻訳して宗教と云ふ文字を作り、さうして其の宗教と云ふ中に仏教を全体なげ込んで仕舞つて、仏教は初より宗教なりと云ふ立場で仏教を取扱つて居る慣例が、今日は既に五十年に及んで居るのであります。¹⁰⁴

また「レリジャン」・「宗教」がキリスト教をベースにした概念で、仏教がその枠内に取り込まれつつある状況であることも把握している。

西洋の人がレリジャンなるものを理解する所に依ると、最高の宗教としては基督教である。(中略)レリジャンと云ふ言葉を用ひて、其の中には仏教も神道も皆投込んで、其の中でも基督教と云ふものが最高の宗教である。斯う云ふ立場でレリジャンと云ふものを取扱つて居る。¹⁰⁵

しかし仏教を単なる「宗教」とみなすことに島地は否定的である。島地によれば、仏教とは「宗教」「哲学」「倫理」が一体になったものである¹⁰⁶。そうするとそれぞれの語の住み分けが問題となりそうだが、各々の語の定義に島地がこだわった形跡はない。島地の関心事はほとんどの場合仏教にあり、仏教の総合性を主張することに重

点が置かれているため、「宗教」という語の厳密な定義付け、つまり「宗教」という言葉単体で切り出される範囲を詳細に規定することは、島地にとってはさほど重要ではないようである。「宗教」の語義については、「種々の議論のあることではありますが」と断った上で、一般的には「大体、人間の感情的要求を満すもの」と考えられていると述べるが、それ以上の説明は特になされない¹⁰⁷。

第一節 神道観

第一節では島地の神道観を概観しよう。明治末期から大正期にかけて、真宗では「敬神問題」が起こる。島地が神道について意見を公にするのは、ほとんどがこの問題を通してである。そこで提出された島地の論は、もちろん他の論者との同時代的共通要素を多々有するが、一方で独自の論も見ることが出来る。島地がどのような根拠に基づきながら自説を展開させているか、島地の思考方法にも目を向けつつ論じていきたい。

第一項 「敬神問題」の前史・概要

近代日本の宗教行政は、それだけで一つの大きなテーマであり、到底本節で扱いきれるものではない。ここではそのごく一部、敬神問題と関わりが深いと思われるものへの限定的な言及にとどめておく。

一八六八年（慶応四）の神仏判然令以後、仏教教団にとって、神道とどのような関係を結ぶかという問題が、

避けがたい事案として立ち上がってくる。一時は神道国教化政策も取られたが、それに対して洋行から帰った島地黙雷を筆頭とした真宗僧らが提唱した「神道非宗教論」は、政府内にも大きな影響を与えた¹⁰⁹。これ以後、政府の方針は神社神道と教派神道を分離し、神社神道を非宗教的なものとして扱う方向へと舵が切られていく。

一八八二年（明治一五）一月には、神官による教導職の兼補を廃し、また神官は基本的に葬儀に関与しないことが定められた¹⁰⁹。村上重良は「この措置は、神社神道を、一般の宗教と切りはなす政策の第一歩であった」と評している¹¹⁰。神社神道の非宗教化の開始である。さらに一九〇〇年（明治三三）四月には、内務省社寺局を廃止し、神社局と宗教局とに分割する¹¹¹。神社局が設置されることによって、制度的にも神社行政が独立し、「神社非宗教」制度が強化された。

制度的・行政的に神社神道が他の宗教（教派神道を含む）と明確に区別され、神社神道は非宗教的なものと捉えられるようになっていたのが明治末の状況であった。このような情勢のなかに、「敬神問題」は登場してくる。

明治末期から大正期にかけて、一部の真宗門徒が無祈祷・神祇不拝の立場から起こした行動が問題となった。明治天皇の病氣平癒祈願を拒否したことや、あるいは大正天皇即位に際して注連縄張り・神棚設置・大麻奉安を拒否したことなどが問題となって、彼らは「不敬」「非国民」と罵られた。ここにいわゆる「敬神問題」が勃発す

NG 112^o

これを受けて大正期から昭和初期にかけての真宗内において、神祇とは何か、神社はどうあるべきか、また真宗者はどうふるまうべきか、といったことが活発に論じられるようになる¹¹³。

第二項 島地の基本的な神道観

こうした状況の中で、島地大等も神道に関連する論稿を発表する¹¹⁾。基本的な論点は同時代の論者と共通するが、そこには独自の論も見られる。まず基本的な論点について、およその傾向を確認しよう。

(一) 「国民的本能」としての敬神崇祖

神道の生命は「万世一系の国体を尊敬して祖宗の遺訓を生命として進んで行く」ことと表現される。ただしこれは神道だけが独占する精神ではなく、「国民的本能」だという。国家皇室への思いに「宗教的色彩」を加えて宣伝するならば、普遍的信念であるはずの敬神思想をいたずらに特殊化させてしまう。敬神崇祖を日本国民として当然の思想とするのは、ほぼすべての論者に共通する。

「神道は―引用者注」その生れたる国土より一步離れては伝うべからざるものである。加え(ママ)、神道の制典とも云うべき、古事記日本書紀などの根底をなせる精神は、独り神道者ならざるものにも、苟も日本国民たる以上は昔も今も変りなく共有している。又万世一系の国体を尊敬して祖宗の遺訓を生命として進んで行くと云うのが神道の生命であるが、その他は建国の歴史及び之れに伴う伝説並に祖宗に対する一種の典礼に過ぎない。此れが今日の所謂神道の本体である。斯るが故に其の根本の生命とする処は必ずしも神道の独

占すべきものではない。115

政府当局の保護政策は敬神崇祖なる思想の国民的普遍性なる所以を、動もすれば特殊化せんとするの恐れありと云ふのはこの点である。元来敬神崇祖の思想は日本の国民に在りては国民的本能とも称すべきものであつて、何人の血管にも流れて居る一種の信念である。116

(二) 神道と仏教の調和

真宗と神道の関係についてはいかなる見解であろうか。島地は真宗者の神社詣でに矛盾はなく、「日本人は神社でなんら矛盾を感じずに称名念仏できるように教養されている」と述べる。それは神仏習合の理念に裏打ちされた「大略一千年の長き伝道の賜物」である。

事実日本人の多数は、神社の尊前に詣でつつ何等不自然なる矛盾を感じることなく、心静に念珠を用ひて称名念仏の出来る様に教養されてあるのである。彼等の信念は、所謂神祇権現の信念に立ちて、神と仏とを一体にそこに微妙円満なる調和を体験しつつあるのである。それは到底一朝一夕に出来たものではない。実に大略一千年の長き伝道の賜物である。117

(三) 「神道非宗教」論

島地は、神社神道と教派神道を分けた上での「神道非宗教」ではなく、「神道非宗教」論者といえる。神道を宗教と見るかどうかは、論者によって意見が分かれる点である。118。なお、以下の引用文中「久米博士の論じたる如く」とは、久米邦武による一八九一年（明治二四）の論文「神道は祭天の古俗」を指す。この論文の内容が問題となり、久米は東京帝国大学教授を辞任することになった。

神道は典礼であつて宗教ではない。日本民族には切離す能わざる一種の典礼である。（中略）苟も日本に生を享くる者は何人と雖も此の国土を愛し、此の国土を崇め、此の皇業をば心から尊敬し奉らざるものはない。がこれは宗教の問題ではない。119

神道は久米博士の論じたる如く日本古俗の祭典である。即ち一個の典礼に外ならぬ。120

事實は神社を宗教的に利導し、敬神崇祖の意義を道徳觀念已上、宗教的信念までに向上せしめ、国民の心靈に確乎たる神の信念を植付け様とするもので、内務省、文部省等の官吏の一部並に神官神職の大部分はこれに属する重なるものである。121

(四) 神道は宗教として独立できない

神道は「自己独特の思想」を持つものではないため、独立の宗教として存在しえない。独自の思想を持つように見えるものであっても、ほとんどが仏教教理を転用したものだという。同様の意見は他の論者も述べている¹²²。

元来神道なるものは昔より此の方、一個独立の宗教として存在するだけの力を有せざるが故に、歴史を唯一の權威とせる一個の典礼として其生命を維持し来つたものに過ぎない。¹²³

今日に至る迄無数の神道が現われたが、一として自己独特の思想を基礎として成れるものはない。多くは仏教の教理を剥脱転用して以て神道の名を冠したものである。¹²⁴

島地の基本的な神道観は、およそ以上のようなものである。当時の時代状況と真宗者としての島地の立場とを考慮に入れば、その神道観はそれほど特殊なものではない。

しかし現状への対応や、将来に向けての展望を語るときに、特徴ある見解を確認することができる。

第三項 島地の視点―祭神の整理・純化に関する問題から

神社に祀られる神祇は多様であるが、科学による迷信打破の風潮と相まって、祭神の純化ということが当時盛

んに叫ばれた。つまり国民（この中には当然真宗者も含まれる）が神社に参拝しようとするとき、そこに氏素性のわからぬ「怪しい」神が祭られていては、困るというのである¹²⁵。杉紫朗や伊藤義賢は、政府当局による祭神の整理・純化を歓迎している¹²⁶。

島地も「神体を適当に整理することは必要のこと¹²⁷」という見解である。しかしそれに際して「政府者自らにその固有の神格を猥りがはしくこれを変更せぬ」ほうがよい、つまり政府当局は具体的な部分については手を出さないほうがよいという。その理由として、島地は明治初期の神仏分離時における「廟堂為政家の盲目」を指摘する。

明治維新時、政府当局は神仏判然の令を下した。比叡山の山王信仰では、上中下各七社、二一社が整備されていたが、二神を除いて神々の原籍が不明である。これら一九社は、もとは叡山の僧徒が靈験や夢想に基づいて作った神であった。神仏判然を遂行するならば、本来であればこうした由来を持つ一九社は滅却して、二社のみにすべきであったのに、いい加減な名前を神々に付けて、二一社とも残した。島地はこれを「当事者の盲目を証するに足る一例であろう」と酷評している¹²⁸。祭神の整理に関して、政府当局者には負の実績があるということになる。

ここには島地の方法論の一つが特徴的に表れている。島地は、本質や起源を問うことを軽視するわけではないが、そこからの歴史的経緯にも重要性を読み取っている。言葉を換えれば、対象の歴史的経緯にもその属性を見出す。そういった側面も含めて検討対象とした上で、検証結果を現状や将来に活かそうとしている¹²⁹。

第四項 神基習合

上記の島地の姿勢が現れた論が、もう一つある。それは「神道とキリスト教との接近」である。島地は神道・キリスト教間での「新しき意味の本迹権現¹³⁰」を推奨し、そうでなくても両者は「親しき握手を交換する程度に進むべき¹³¹」だという¹³²。

「敬神問題」への対応の中で、様々な論者によって「神道はどうあるべきか」「神社はどうあるべきか」が語られるが、神道とキリスト教との接近・交流を勧めるのは、島地に独自の論といえる。一見するとでたらめな論であるが、島地の中では相応の論拠があり、そこには歴史性・由来にも重きを置くという島地の姿勢が反映されている。その論拠は、以下の五点にまとめることができる。

(一) 唯一神的神観念

島地は、キリスト教による唯一神信仰の宣伝が、神道の神概念に大きな影響を与えたとする。これは同時代の日本思想史学者・村岡典嗣や、戦後の村上重良が指摘するところでもある¹³³。

基督教が徹底的に唯一神の信念を鼓吹するに努力したことは、〈中略〉仏教由来の一神教的信念に尅明なる自覚を与えた。それよりも重大なることは、日本固有の神道に一神思想を吹込み、神道の所謂神なる概念に異

常の影響を与へ、著しく基督教的内容を加へしむるに至つた。斯くして当然神道より進める将来の青年に、当然仏教に進まんよりも基督教に進むの自然なる感ぜしむるの素地を作りし事実を認めしむるものがある。
〔中略〕勿論基督教の説く神そのものに対しては、現代何人も容易に首肯するものに非ざれども、神の語、唯一の神の信念は、明治時代の日本人の得たる最も深き高尚なる印象の一つでなければならぬ。 131

(二)「神」の語の共通性

敬神思想でもキリスト教でも、同じ「神」という語が使用される。このことによつて、意図したかどうかは別にして、両者は接近することになると島地は分析している。「神」の語に注目しながら論を展開することは、島地黙雷の「三条教則批判建白書」と共通する。ただし黙雷とは論じる内容が異なる 132。

「政府は独立の敬神思想を推奨するが、〔引用者注〕国民は到底それ等の神祇観に於て満足するものに非ず、必ずや更に一步進めて宗教的要求を徹底せざんば止まない。茲に於て彼等の為には神の觀念と神なる語とは、容易に基督教的神の信仰に入るべき至極都合のよき事情の下に進みつつある。 133

(三) 神道は宗教として独立できない

この見解はすでに確認したとおりである。島地は神仏習合の歴史的展開過程を検討して、上記の結論に至る。

(四) キリスト教の土着信仰との親和性

キリスト教は、現在は一神教であることを強調し排他的な傾向があるように見えるが、過去にはギリシャ・ローマの神を摂取した実績がある。キリスト教は土着信仰、つまり日本という神道と融和する可能性を十分に有している。

基督教は非常に排他的傾向に富むものであり、他のものと容易に同化しないところのある宗教であることは事実であるが、(中略)古代の基督教は希臘の神々とも握手してこれを摂り容れ、羅馬に入りては羅馬の神々をも取り入れて居る。¹³⁷

(五) キリスト教の日本化

島地は「明治宗教史」の中で小山鼎浦・綱島梁川の二者を取り上げ、彼らの信仰を「基督教の日本化したる新信仰として特筆大書すべきもの¹³⁸」として高く評価している。明治期においてすでに、キリスト教の日本化の萌芽が見られるということになる。

本節では、同時代の真宗者の論にも目を配りつつ、島地大等の神道観を検討した。基本的な立場としては当時

の論者とあまり変わるところはないが、二つの特徴的な論述を指摘し、その方法論を検証した。

島地には先に確認したとおり日本を特別視する傾向が強く見られるが、にもかかわらずキリスト教が神道に影響を与えたと指摘している点は、非常に興味深い。

第二節 キリスト教観

第二節では島地のキリスト教観を取り上げる。島地がキリスト教を主要なトピックとして扱った著作・講話は数多い。三五歳から死の直前の五二歳にわたってコンスタントに論を発表しており、興味が継続していたことを窺わせる。

このテーマに触れた唯一の先行研究として、長谷瑞光「仏教と基督教―ブルーノ・ペツォルトと島地大等の対比を通じて―」がある。この中で長谷は島地の二つの論文（「キリストより釈尊へ」、「仏耶両教の根本的相違点」）に言及するものの、あくまでも表面的な紹介程度にとどまっている。またこの二論文は、キリスト教の教義的側面に注目した著述である。

島地がキリスト教の教義・思想について語るときは、必ずと言っていいほど仏教との比較がセットになっている。キリスト教の教義・思想が単体で検討対象とされることは、まずない。そしてその内容は、仏教との比較を通してキリスト教の非合理性を指摘し批判するというもので、近世以来の排耶論の議論と連なっており、格別の

新しさはない。ただしそこには島地なりの問題意識が存在しており、そのために独自の見解が生じてきている箇所もある。

そしてもう一点注目すべきは、キリスト教について島地が語る際の切り口は教義のみではないということである。その日本での展開の歴史を語るにあたってはキリスト者への共感・評価もしばしば吐露されている。ここにも島地のキリスト教観の特徴があるといえるだろう。この背景を知るためには、島地大等の義理の兄にあたりキリスト者となった島地雷夢の存在に注目する必要がある。雷夢を媒介として生じた、キリスト者との密接な交友関係が、島地にはあった。身近な人々との交流の中で、島地のキリスト者への共感が徐々に育まれていったと考えられる。

本節では島地がキリスト教を語る際の意識にも目を向けながら、キリスト教と仏教との比較において強調される点を確認する。さらに島地とキリスト者との交流の実態やその影響を考察していく。

第一項 キリスト教言及の意図

島地がキリスト教の教義的な側面を主題として論じたものには、一九〇九年（明治四二）の「如来の観念と神の観念」、一九一五年（大正四）の「将来の世界的宗教は何乎」、一九一六年（大正五）の「仏耶両教の根本的相違点」、一九二三年（大正一二）の「仏教の仏陀と基督教の神」の四つがある。

そもそもなぜ島地はキリスト教の教義面に関する論稿を発表するのか。それは、キリスト教における「神」と

仏教の「仏陀」とを重ねて理解する世の中の傾向に歯止めをかけるためだという。島地自身、東京に出てきた頃にこうした風潮に驚き、「芝の或小さい雑誌に、「神の觀念と因果律」と云ふ題目で二三頁の小品をものし¹³⁹」たとある。「神」と「仏陀」の相違をはつきりさせること、これがキリスト教の教義面に言及する島地の動機であった。つまり島地のキリスト教論は学術的論議というよりは対世間の意識が強く、ある種の啓蒙的な発言であったと理解するべきである。よってキリスト教神学等での様々な議論・解釈は島地にとって大した問題とならない。島地大等「仏教の仏陀と基督教の神」の次の一節は、当該論文に限らずこの問題に対する島地の基本姿勢を示すものといえる。

こゝに注意して置かなければならぬのは、今こゝに此の仏陀と基督教の神との異同を論ずる事は、純正哲学や宗教哲学の立場や、或は一般宗教学の立場から御話をするのではない。私の語らんと欲する根拠は、やはり歴史の上に成立して居る既成教学に立脚して、夫々の教学の持つて居る正統概念を比較しようとするのである。此の点は予め御承知置きを願ひたい。¹⁴⁰

こうした論の傾向を踏まえた上で、島地自身が強調している論点をいくつか確認しておこう。

第二項 浄土教とキリスト教

(一) 解脱主義と救済主義

仏陀と神とのイメージが重なってくるという事態は、とりわけ浄土教において顕著であろう。この問題に対する島地の見解をはじめに確認しておく。島地は「解脱主義」と「救済主義」の相違を踏まえるべきだと主張する。浄土教とキリスト教。両者はともに救済主義を掲げているように見えるが、浄土教の場合は解脱主義を前提とした救済主義に立っており、キリスト教の救済主義とは大きく異なる。つまり教義の根本的な立場がそもそも異なっているというのである。

就中我が真宗の如き極端なる他力主義を主張するものは、殊に基督教の救済主義と混同せられんとする虞れがあるのであるが、併し真宗の教義は、彼の通仏教の解脱主義たる、成仏には大願を起し大行を修するに非ずんば、成仏の理想を実現する能はず、と云ふ点を明に前提として承認してゐるものである。(中略)真宗は斯の如き通仏教の解脱主義を前提としてゐるが、併し我が力及ばざるが故に弥陀願王の願力に乗託すと云ふ点で、真宗の特徴たる他力救済の宗義が発揮されてゐるだけである。斯の如く親鸞聖人の純他力の仏教ですから、尚且つ解脱主義を前提として出発せるものであつて、始より救済主義を立てるものでない。況や余他の浄土門系仏教に於てをやである。 141

またここで成仏の条件について「大願を起し大行を修する」必要がある、と述べられている点にも着目しておきたい。第六章第二節で特に重要になってくるが、願・行は島地が仏教、あるいは仏陀を語るときのキーワードの一つとなっており、さらにそこから独自の思索が展開されているからである¹²⁹。

(二) 人間観の相違

解脱主義と救済主義の相違を生む原因の一つに、仏教とキリスト教における人間観の相違、あるいは神人関係の相違がある。これは詰まるところ、人と神（仏陀）が同質か異質かということである。

キリスト教の人間観は、神による人類創造という創世記の説に支えられており、罪惡の烙印が永遠に消えない。一方仏教の人間観では、人はその内面に仏性を有すると解釈する点で余程異なっている。これは一神観に基づくキリスト教と汎神観に基づく仏教との根本的区別だと島地は考えている。

キリスト教においては神と人ははっきりと区別される。もちろん人は神を似せて造られ、その命は神によって注入されたため両者がまったく無関係とはいえないが、しかし神と人が等しいとは決して説明されない。それに対して仏教では、人と仏陀との間に本質的な区別を認めないという。最も代表的な仏陀である釈尊も、人間である。

しかしここで、釈尊の場合はそうかもしれないが、ごく一部の宗教的天才を除いた普通の人間にとって、仏陀に成るといふことは非現実的なのではないか、という疑問が生じる。島地が成仏をどのように考えているのかが

問題となってくる。

これについては、初転法輪の記述についての島地の理解を参照したい。初転法輪の場面では、かつて釈尊と共に苦行に打ち込んだ五人の比丘が登場し、釈尊の教えを受ける。彼らは初めこそ躊躇を見せたものの、その場で釈尊の教えを理解し、そして各自が伝道に向かつていった。

島地はこの出来事を次のように解釈する。釈尊のような一部の宗教的天才でなくても仏教の根本義をつかむ、つまり仏陀になることができ、さらにはそうした者たちが、今度は教授する側に立つて後進を導くことが可能なのだ、と¹⁴³⁾言うまでもなく初転法輪とは、釈尊の初説法を描く仏伝中の重要な一場面であり、主役は釈尊である。ところが、島地も釈尊の考えを説明するという体裁を取ってはいるものの、その視点は明らかに五比丘の側にある。島地が本覚門／始覚門を仏教研究の軸にしたのは「実践的立場」からであった、という第一章第二節の記述を思い出してほしい。主体的な成仏への関心の高さが、初転法輪に対するこのような興味深い解釈を可能にしたのであろう。

(三) 因果律の有無

先に少し触れたが、近世以来の排耶論と同じく、島地も両教の根本の相違を因果律に求めている。もちろん、キリスト教に因果の思想がまったくないというわけではない。また逆に因果が仏教の専売特許というわけでもない。しかし仏教がその成立当初から強調してきたのが因果思想であり、仏教が他の思想と対決した場合に、その

批判の原理となってきたものであるという¹⁴⁴。

仏教では因果思想が「極端」なまでに深く、広く考察されており、両教の様々な相違、つまり「神或は如来の觀念の區別、人類そのものゝ觀方、及び罪惡觀に於ける區別、又神或は如来の人類に対する救済の問題」は、この思想を重視するか否かによって生じているのである¹⁴⁵。

島地が重要視する「三世因果」もキリスト教の二世説と対照しつつ論じられており、「道德的因果法」から考へれば、二世説は三世説への道程だと説明されている¹⁴⁶。三世因果については、次節で詳説する。

(四) キリスト教と西洋哲学の類似

島地はキリスト教と西洋哲学とについて、その個と實在の關係性に注目して両者は親密な關係にあると主張している。個がそのまま實在だとは認めない、という点で両者は共通し、これは仏教とは対照的だという。

第二に注意すべき点は、基督教にありて説くが如くんば、人間は畢竟神の部分であつて、神の全体たり得ないと云ふこと、此の点及仏教の見るところと大に異なる点である。尤も此の点に関しては、基督教哲学と西洋哲学との間に又これに並行する（仏教と基督教との區別の如き）區別あることを、注意せねばならぬ。西洋哲學者中の最も代表的偉大なる哲學者中、例へばプラトーン(Platon)・カント(Kant)・ヘーゲル(Hegel)等の哲学の間にも既に明なるが如く、彼等は万有は神の表現であり、實在の部分であると考へてゐるが、

個々の現象が直に神の全体、絶対の全部とするとの説をなせる学者は未だ一人もあらざるものゝやうである。
(或は私の浅学の然らしむる所であるのかも知れない)。若し果して然りとすれば、是は哲学として表現せらるゝと宗教として表現せらるゝとの相違こそあれ、基督教と西洋哲学とは同一水準の上をゆくものと見ねばならぬ。147

キリスト教と西洋哲学にはもちろん宗教と哲学という違いはあるが、神(もしくは実在、もしくは絶対)に関する両者の基本的な考え方は同じだと島地は指摘している。またここには西洋哲学と仏教哲学の対比という視点が確認できる。しかもそれが「実在」と「現象」の語を使用しながら説明されている点に注意しておこう。これは、第六章第二節で検討する「現象即実在論」につながる文脈だからである。

第三項 キリスト教に照らされる仏教像

上述のとおり、島地は特に浄土教とキリスト教との区別をつけることに尽力していた。しかしそういった島地だからこそ、逆にその仏教観がキリスト教から影響を受けていたのではないかと、筆者は考えている。一つの試論として、これを提示したい。

島地の仏教理解がキリスト教に接近していったと言いたいのではない。そうではなくて、キリスト教と比較したときに浮かび上がる仏教の側面が、島地の仏教観の中で重きを置かれていったのではないかという意味である。

本論文の中では、第五章第四節の「共業」や、第六章第二節の「実在の慈悲」が特にこの問題と関わっている。詳細についてはそれぞれの該当箇所に譲る。

もちろん、島地にもともとあった思考なのか、それともキリスト教との比較を経て出来上がったものかを腑分けし、立証することはかなり困難であり、本論文もそれを確定させるまでには至っていない。キリスト教という角度から照らされた、リアクションとしての仏教観が島地において重要視されていた可能性を指摘するにとどまるが、一考を要する問題と思われる。

第四項 キリスト者との交流

ここまで見てきたように、島地によるキリスト教評価はかなり手厳しいものであった。さらに常盤大定の追悼文によれば、島地は自坊・願教寺において実際にキリスト教徒に雷を落としたことがあり、「老僧の耶蘇ぎらひ」を盛岡全般に知らしめたという¹⁴⁸⁾。

しかし島地は何がなんでもキリスト教を否定したかという点、そうでもない。教義を離れた場面、たとえば明治期における布教状況などでは、仏教と比較してキリスト教の真摯さを評価しているような文も存在する。島地大等「明治宗教史」の記述を追ってみよう。

明治二〇年代は、一八八九年（明治二二）の大日本帝国憲法発布、翌年の教育勅語発布、一八九四年（明治二七）の日清戦争など、「著しく愛国精神が燃え国民的自覚が深まつて来た」時期であった。さらに一八九一年（明

治二四)には内村鑑三不敬事件が起こり、キリスト教は「愛国的色彩に乏しきのみか、動もすれば此の精神を破壊するもの」ではないかと疑われるようになる。このとき仏教はというと、キリスト教との対抗上ここぞとばかりに国家に接近し、「仏教は純粹なる国家主義者であり、帝国主義の信者であり、軍国主義の支持者であるやうに自他共に考ふことゝなつた」。

島地はこうした仏教側の態度を「宗教の第一義としての生命、即ち人間としての自我の赤裸々なる自覚・内観と云ふことにまで進んで居らなかつた」と、厳しく批判している。それに対して当時のキリスト教は「さしもに高まり来つた愛国的俗論の圧迫にも屈せず、露骨に其の信仰を振りかざして驕進し」ており、「一種反動的傾向」はあつたものの、「真実のものにより近い態度」にあつたとして、高く評価しているのである¹⁴⁹。信仰を重視する島地らしい見解といえる。

島地のこうした重層的なキリスト教観の背景として考えられるのが、意外に深いキリスト者との交流である。島地大等の義理の兄にあたる島地雷夢は、仙台の第二高等学校時代に洗礼を受け、キリスト者になっていた。雷夢の周囲には内ヶ崎作三郎、吉野作造、深田康算、斎藤野の人(信策)、小山鼎浦といった、二高つながりの当時の錚々たるキリスト者がおり、雷夢が媒介となつて島地も彼らと交流していたのであつた¹⁵⁰。特に小山と斎藤については、島地家にも出入りし、家族全体と親しくなつていた。島地自身が、小山鼎浦への追悼文の中で彼らとの交流を語っている。

其当時雷夢の尊敬したる友人に内ヶ崎さん「内ヶ崎作三郎―引用者注」吉野さん「吉野作造―引用者注」、深田さん「深田康算―引用者注」等も居られて、次第にお目に懸ることも出来、殊に諸々の関係上内ヶ崎さんも親しくなり色々お世話になるやうになつたが、特に我鼎浦兄と野の人「斎藤野の人（信策）―引用者注」とは義兄雷夢を加へて何所か變つたお仲間であつたかに感ぜられる。随つて此三人は頗る親密で相互間の往来も甚だ繁かつたものである。それが自然私達島地家の一族とも親しくなるやうになつたのである。殊に私は両君に引付けられて、何れとも親しくさせて貰つたが、とう／＼斎藤野の人も逝き、次には義兄雷夢も逝き、今復た鼎浦兄ともお別れするやうになつた。¹⁵¹

島地は小山と宗教や信仰についてしばしば論じ合い、大いに刺激を受けたと回想している。斎藤と小山は島地よりも先に亡くなるが、両者ともに遺言で島地に葬儀を依頼するほど、その交流は深かつたようである。

余「島地のこと―引用者注」は幸に君「小山のこと―引用者注」と屢々信仰を語り宗教を論じて、余自身として大に君の教を受けた事を感謝する。恐らく是等の諸の因縁の集りが君の最後の遺言となつて内ヶ崎さんと自分とに葬つて貰ひたいと云ふ事を申残されたものであらふ。曾て斎藤信策君も其死後を余に囑せられたが、丁度旅行中で折角の遺志を果す事が出来なかつた。今回も亦君が鎌倉で歿せられた日は、余は本州の北端浅虫に居た為に其遺志を実行する機会を失つて返す／＼も残念な事をしたのである。¹⁵²

小山の宗教に対する公平な態度、眞実を把握しようとする敬虔な態度に島地は共感している。

余は爰に殊に一言せざるべからざる事は、宗教に対する見地も亦極めて公平なるものであつた事である。〈中略〉今君の態度の公平と云ふは、其如何なる宗教に対しても極めて敬虔なる態度を以て其眞実を把握せんとするを云ふのである。〈中略〉神とか仏とか、耶蘇教とか仏教とか云ふ語や概念を超越して、救済其物に参究直接しやうと云ふ君の態度が如何にも明瞭に顕れて居るではないか。一言にして云はゞ、宗教の問題に対しては、君は空論家ではなくて実に本眞剣であつたのである。君は宗教学者でも又宗教家でもなかつたけれども、其眞面目は「最もまじめな信者」であつたと見るのが最も適當であると思ふ。私の君に於て見る公平とは此意味である。君の宗教に対する見地は實に至公至平であつたのである。如何なる宗教に対しても不離不即の態度を執るを以て眞の公平と誤解せる宗教利用家や宗教学者と大に其撰を異にせるものである。¹⁵³

島地は雷夢を介してキリスト者のコミュニテイと接触した。そして彼らの信仰の様相を目の当たりにし、互いの宗教観・信仰を率直に語り合つた。島地によるキリスト教教義への批判は終生変わることはなかったが、こうした交流によつて、単なる教義批判だけではない別の角度からのキリスト教観が育まれていったのではないかと考えられる。

第三節 信仰の源泉としての三世思想

第三節では島地が真宗信仰の内実を考察していく。しかしその前に、島地が当時の思潮をどのように眺めていたか、あるいはそれと島地との関連を一瞥しておきたい。信仰のあり方は、時代的な思潮に少なからず影響を受けるからである。

第一項 島地の時代観察

島地大等はその論稿の中でしばしば時代分析を行っている。自らの生きる時代を対象にするという困難さにもかかわらず、島地の分析のいくつかは現代の大正期研究でも通用する。島地の目に大正という時代はどのように映っていたのだろうか。

(一) 「自我」中心の現代人

一九一五年（大正四）の「解放されたる近代人を支配する宗教」には、

新時代の生活は自我を中心としている。総てのこと皆ここに出発点を持っている。我々が宗教を論ずるに当

つても第一に自我に対する確乎たる観念をきめてかからねばならぬ。 154

とあり、当時の人々が自我を中心に据えていること、そしてそれを考慮した上で宗教も論じられるべきことが述べられる。また一九一七年（大正六）の「真の力」では、「自己の欲求する力を自我に求むる現代人¹⁵⁵」という観察があり、現代人は「如何なる場合と雖も、他から力を得るのでは不満足¹⁵⁶」なのだという。このような傾向はなぜ生じたのか。島地は明治の政治的色彩に富んだ時代思潮に対する反動として、自我中心主義が起こってきたと考えている。

「明治時代の――引用者注」余りに強度の帝国主義的軍国主義高潮は、一面に於て個人の欲求を無視し、国家の為には自我・個性の蹂躪を敢行して顧みざるかの傾向を示すものがあつた。かゝる態度は決して自我を救ふ所以でもなく、個性を満足せしむべき所以でもない。当然茲に其の反動思想が興るべきである。 157

仏教界の中でこのような動きに呼応して興つたものが精神主義と日蓮主義である。清沢満之と高山樗牛、彼らは親鸞と日蓮から出発するという点で異なるものの、両者には本質的な共通点があると島地は見る。

親鸞・日蓮の名に依りて説くと雖も、其の実質は彼等自体であつたのである。其の精神主義と云ひ日蓮主義

と云ふもの、即ちこれ自我自体の叫であり、生命の氣息である。138

清沢の信念をただちに親鸞の信念と同じものと見なしてよいか、あるいは高山の信念を日蓮のそれと同じと考えてよいか、というところではないと島地は述べる。しかし両者の「自我覚性に立脚し、其の真相を開顕せんと努力したる紛れもなき創作」¹³⁹を島地は非常に高く評価している。時代の要求に応えるものだったからこそ彼らの主張・信念は後々まで影響力を持つことになった。日露戦争後は一時マンモニズム、刹那主義、実利主義などの「無遠慮なる個人主義」¹⁴⁰が高潮したものの、清沢・高山の信念は様々な形で引き継がれて、島地のいる大正期に至るとする。

(二) 「統一的な理想」に向かう現代人

もう一つ当時の思潮の特徴として、島地は、各人が立場に関係なく、統一的な理想に目覚めつつある点を指摘する。島地は最近の宗教界の風潮として、宗教・宗派の違いを超えて「根本原理・根本理想」と呼ぶべきものの憧憬が現れてきたという。また、統一的な理想・根本原理を求めるこの風潮は、宗教界の枠にとどまらず、あらゆるジャンルで共通の「思想的基調」だと述べる。

其の根本理想は宗教の根本原理である計りでなく、同時に一切の哲学・倫理・経済・政治・外交・軍事・文

学・芸術・実業、その他一切の根本理想である。個人と社会、国家と世界とを簡はず、共通に此の原理を前提として進まねばならないことを認めて、此の真の一如・一相の理想を、人間個体の現実に総合的に体験し、且つ之を円満に表現するに努力するを以て、所謂大正現代の思想的基調と見る。161

さらにこの傾向は、上記の「自我を出発点にすること」とも関連する。島地は両者を合わせた当時の思潮を以下のように肯定的に評価する。

「宗教・道徳・科学・文芸・経済・政治などは―引用者注―畢竟客観的には文化進展の形式上の区別に過ぎないことゝ、主観的には自我そのものゝ中に反映したる概念上の種々相に過ぎないものであつて、〈中略〉自我そのものが一切の出発点であり帰着点である限り、一切は統一的に、総合的に先づ以て体験せられ、其の自由なる表現が、茲に諸の概念を構成し、文化の種々相を開発し来つたものであることを気付かず居れないと云ふことは是れである。現代思想の高貴なることは、此の点に気付こうとする傾向そのものである。162

島地のこのような時代観察は、現代の大正期研究によつてもおおむね支持されるところである。

例えば(一)「自我を中心とする大正期の人々」という点に関連して、岡義武は次のように分析する。日露戦争勝利によつて幕末維新以来の「わが民族の独立確保」という国家的至上命題が達成される。このため民族的危

機感は薄らぐが、その反動として国家からの「個」の解放への気運が促進され、国家的忠誠心の減退、あるいは国家への無関心の傾向をより成長させた。しかも、民族的危機感がきわめて深刻なものであっただけに、その反動もまたおのずから激しいものとならざるを得なかった¹⁶³⁾。

島地が言及する精神主義や日蓮主義は日清・日露戦争間に端を発するが、軍国主義からの反動、あるいは政治的色彩からの脱却という観察は共通する。

また(二)「統一的な理想に向かおうとする現代人」に関しては、近年の鈴木貞美の精力的な研究に注目する必要があるだろう。鈴木貞美は、日露戦争後から関東大震災にかけての期間(つまり主に大正時代に重なる期間)、日本において「生命」の語が氾濫し、「生命」がスーパー・コンセプトとなっていた現象を「大正生命主義」と名づけた¹⁶⁴⁾。そしてこの概念を時代・文化状況観察の装置にすることを提案し、これが広く受け入れられるようになっていく。鈴木という「生命主義」は、科学・哲学・宗教・文学・芸術から女性解放運動や社会運動に至るまで、広範囲の射程をもつ。ここで鈴木「生命主義」の概要を確認しておこう。

存在を貫いて流れる普遍的な〈真の生命〉を、いかになく發揮すること、それが文化的な創造になる、という思想が、「大正生命主義」の基調である。／ここには、まず、自我の根幹に「生命」を置く思考が顕著である。〈中略〉つまり、「生命」は、自我の普遍性を保証する根幹の観念なのである。¹⁶⁵⁾

この「生命主義」の思想は、「宇宙の生命」に繋がるものであり、この一面が拡大されると、神秘的観念の色彩を帯びる。また、ここに出発して、あるがままの「自我」に対して、本来的な「自我」の在り方を追究することにもなるから、内向すれば求道的になるし、外部の変革に向けば、社会改造の運動に加わることもなる。¹⁶⁶

大正期のあらゆる分野において、「生命」をキーコンセプトとして自我の根拠を普遍的な「生命」に置き、〈真の生命〉を發揮することが目指された。島地の文脈はこのような思潮と重なることで、理解が容易になるだろう。¹⁶⁷

第二項 「大正生命主義」の活用法

さて、鈴木貞美によれば、生命主義的要素を指摘するだけでは「大正生命主義」概念を最大限活用することにはならない。

「生命主義」が他の要素と複合することで採る方向や、反転の構造を明らかにすることが肝要であろう。〈中略〉思想家や詩人や作家のうちで、「生命主義」は何と複合しているか、あるいは「生命主義」がいかに拒否され、何が対置されているか、そのように検討するとき、はじめて、「生命主義」の概念は、大正期という豊饒な文化の時代を総合的に観察する装置として有効性を發揮するだろう。¹⁶⁸

ここには「生命主義」へのアプローチについて、具体的方法が説かれている。つまり大正期の人物・事象・思想に対して、「生命主義」を軸としてそれがどう活用されているかを調べることで、異なる分野のものであっても同じテーブル上に載せることができるようになり、同時代的な位置付けが可能になるというのである。いわば「方法としての生命主義」とも呼べるもので、鈴木がこの議論には耳を傾ける必要があると思われる。

この問題提起を受け、島地の中で生命主義的要素がどのような概念と複合しているかを検討したい。議論を先取りすると、この「生命主義」がまさしく島地の真宗信仰と関わってくるのである。

第三項 三世思想との関連

実は島地自身も「生命主義」という言葉を使用する。もちろん鈴木¹⁶⁹の定義とは異なっているが、「吾々の所謂生命の悠久と云ふ点を神秘的に直観する」ような神秘観を「生命主義」と名づけ、自身はこの立場に立つと述べる¹⁶⁹。島地はしばしば「永遠の生命」「永久の生命」という表現を使用するが、これらの言葉は、過去世・現在世・未来世の三世と、それを貫く業という、仏教的な三世因果の思想とつながっていることが確認できる。

云ふ迄もなく吾々の人格は不滅である。極く通俗の言葉で云へば、所謂靈魂は不滅である。もう少し洗煉して云へば、生命の不滅である。此の不滅の生命、即ち悠久なる過去と永遠の将来とを有する所の此の生命と

云ふ問題を真面目に考へた時に、其処に現れるのは此の流転の自我と云ふ事である。¹⁷²

もちろん、当時の「科学主義」や「論理主義」という立場からすれば、三世因果の思想を主張する者は「頑冥不靈」だといわれるだろうことを、島地は十分に自覚している¹⁷³。このような批判を乗り越える際の言説の一つとして、「大正生命主義」的なそれが登場する¹⁷⁴。つまり、ひとたび「生命の悠久と云ふ点を神秘的に直観」したならば、三世因果を自覚せざるを得ないと主張している。さらに仏教の歴史を振り返ったときに、釈尊をはじめとした古今の聖賢で三世因果から出発しなかつた者はいないのであつて、仏教の正統的信仰はここに端を發しななければならないという¹⁷⁵。

そしてこのような考えもまた、「本覚」、「始覚」の語によつて説明されているのである。

第四項 本覚門の信仰

島地は仏教信仰を「始覚門の信仰」と「本覚門の信仰」の二種に大別する。この内「始覚門の信仰」は比較的理解しやすい。それは理想に向かつて修行を積み、その後「始めて覚る」という立場をとるものである。一方の「本覚門の信仰」とは「本より覚る」の意、つまり「成仏」を目指すのではなく、遙かな昔より「即仏・是仏」であるという立場をとるものである¹⁷⁴。また「既解決の理想から無限に現実を生み出すと云ふ信仰¹⁷⁵」とも説明されている。真宗は「本覚門の信仰」に分類される。

〈本覚／始覚〉の枠組みは、島地の仏教史観を特徴づける要素でもあった。島地は北伝仏教の特徴として、本覚門の思想を挙げる。

予の見たところ、南方系の仏教は、殆んどみな、始覚門に属するに反し、北方系の仏教は、悉く、しだいに発展して、本覚門に転じてゐる。 176

このように北伝・南伝仏教に関する独自の分類法を示した上で、

仏教々学の発展如何といふことは、北方仏教では、始覚思想が、本覚化した程度如何を明かにするにあると云つても、過言でない状況にある。 177

と述べて、北伝仏教史を始覚法門から本覚法門への発展形態として捉えている。また島地には始覚思想を「低級」、本覚思想を「高級」と表現する箇所もある 178。つまり始覚思想・本覚思想に優劣がつけられており、島地の北伝仏教史観は、低級なる始覚思想から高級なる本覚思想へ、という一種の発展史観に立っていると見ることができらるだろう。

しかしながら、時には本覚思想と始覚思想との間に優劣をつけるような論を立て、また真宗が本覚門の信仰に

配当されるにもかかわらず、島地において始覚思想が否定されるわけではない点には、十分に注意しなければならぬ。むしろ、信仰においては始覚思想の重要性が強調されていると云うてよい。なぜなら、どうあがいても現実には我々は凡夫だからである。島地は凡夫が安易に本覚法門を振りかざすことを誡めている¹⁷⁹⁾。

島地は本覚門の信仰であっても、三世因果をはじめとする始覚門から出発すべきだと主張する¹⁸⁰⁾。

何としても釈尊の教は、因果修生即ち三世因果・無我・三宝・四諦と云ふやうな、根本の基礎となる所の信仰と云ふものを無視して居つては仏教にならぬ。そこから出発しなければ仏教にならぬ、恐しいことになる。

其の立場から進んで見たい。さうすると云ふと、本覚・始覚に復れば所謂、始覚の法門を予想せざる所の本覚は誤つて居る。始覚と本覚とが表と裏とになつて一体に進んで行かねばならぬ。本来成仏の思想を実現する為には、始覚の途を辿らねばならぬ。始覚の途を辿るのは本覚を体験する所以である。さう云ふ所から進んで行かねばならぬ。

自身の依つて立つ真宗信仰を「本覚門の信仰」と分類しながらも、始覚思想は否定されず、むしろ始覚思想から本覚思想へという径路を示すところにその特徴がある。

最後にもう一つ、これを傍証する島地の論述を追つてみたい。島地は東京に来て以来、時には嘲笑を浴びつても一貫してこの主張を繰り返してきたという。

吾輩、東都に來た年から今日に至る迄十數年間、絶えず論ずる所はこゝにある。仏教の信仰は、何此によらず、その根本基調は生死輪廻三世因果から出發するにある。この基調の上に立つことは本質的には永久的のものである。この根本的のものでもないが、仏教の信仰としては、必ずこゝから出發せねばならぬと、論ずるのである。吾輩の友人間に於てすら、久しく既に吾輩の所論を以て、極めて愚昧なる信仰として、嘲笑するものがあるといふ事を知つてゐる。然し、この嘲笑は甘じてうける。一代藏經、三国の祖師僧伝を繙いてみてもこれを否定する事実も道理も一つとしてない。かるが故に、正統的の仏教信仰は、三世因果生死輪廻から出發せなければならぬ。 181

ここで、「この基調の上に立つことは本質的には永久的のものでも、根本的のものでもない」と島地が断つてゐることは注目に値する。これはまさしく、先に述べた島地の信仰構造を裏付ける言葉だからである。三世因果は島地がいう「始覚」にあたるが、それはどこまでも「本覚」への径路としての役割が与えられている。そのため、非常に重要ではあるが本質的ではない、という一風変わった評価になるのである。

小結

本章では島地の真宗信仰を検討したが、その周辺に位置する神道観、キリスト教観も合わせて考察した。そもそも島地は神道を「宗教」とは考えていない。敬神思想を「国民的本能」と捉えるような島地の神道観は、第二章の「国家・社会観」で扱ってもよかつたかもしれないが、仏教やキリスト教との関連で語られることが多い。第二章の直後、第三章の冒頭に配置した。島地の神道観は「敬神問題」を契機として語り出される。基本的には当時の仏教者と変わらない論だが、神道とキリスト教との関連については独自の見解を持っており、島地はいくつかの論拠によりながら「神基督習合」を勧めていた。

一方キリスト教を論じるにあたっては、教義面とそれ以外とで、島地の論調には温度差があった。教義を論じる場合、それはどこまでも仏教の比較対象であり、キリスト教の非合理性を批判し仏教の合理性を讃えるという、排耶論以来の常套手段に則った論となっていた。ただしその中でも、本覚思想研究とも連なる成仏への志向や、キリスト教と西洋哲学とを同一線上に把握する島地の視点が確認できたことには注意しておきたい。これに対して教義以外、つまりその信仰や布教活動に言及した箇所では、島地はしばしばキリスト教への高い評価を口に出している。その背景には義理の兄・島地雷夢の存在があり、雷夢を通じてのキリスト者との交流が、島地のキリスト教観に影響を及ぼしていると考えられる。

そしておそらく、キリスト教をたびたび比較対象にしたために、その対比で浮かび上がった仏教の側面が、島の仏教理解の中で重きを置かれるようになった。因果の思想、三世因果はその代表的なものといえよう。また島地が信仰を語る場面においても、本覚／始覚の枠組みが登場した。その仏教史観と同じく信仰においても、始覚から本覚へ、という道筋が提示され、誰もがこの道を通るといわれる。このため、島地自身の信仰である真宗信仰は「本覚門の信仰」に分類されるが、そこにおいても始覚思想の重要性はいささかも減じない。三世因果思想は信仰の出発点なのである。

興味深いことに、関東大震災における一連の論稿の中で、島地が考える信仰の構造は最も具体的に語られた。島地の信仰に関する問題であるため本来ここで論じ尽くすべきだが、当時の周囲の状況とも関係するので、これについては第五章「島地本覚思想と歴史的現実―関東大震災という一つの具体例」で改めて検討したい。

¹⁰³ 島地の追悼論文の中で何人もが触れるところである。常盤大定「短くして長かりし心交」、長井真琴「島地大等師を惜しむ」、北村教厳「二十年の交友」など。

¹⁰⁴ 島地大等「法華経と華嚴経」三九頁。

¹⁰⁵ 島地大等「法華経と華嚴経」四〇頁。

¹⁰⁶ 島地において仏教は宗教・哲学・倫理を含んだ総体であり、人間完成の「生命」となるものである。

私におきましては云ふまでもなく単なる宗教ではない、単なる哲学でもない単なる倫理でもない。さう云ふやうな総てのものが渾然として一体となつて、我々人間の絶対的完成と云ふものゝ真の力となり生命となるものが仏教と云ふものである。(島地大等「法華経と華嚴経」四〇頁)

また別の論文ではあるが、これら「倫理」「宗教」「哲学」は、それぞれ戒・定・慧のいわゆる三学のイメージとも結び付けられている（島地大等「本覚門の信仰」五三〇―五三一頁）。

¹⁰⁷ 島地大等「法華経と華嚴経」四一頁。

¹⁰⁸ 島地黙雷の神道非宗教論については多くの先行研究があるが、以下の末木文美士による指摘は非常に重要であると思われる。末木は黙雷の神道非宗教論が「二重の相互補完システム」を生み出したと分析している。（一）近代的な個人宗教としての仏教と天皇制を支える非宗教的イデオロギーとしての神道という表層的補完関係、（二）葬式仏教的な民俗としての仏教と土着的宗教としての神道という深層的補完関係、さらに仏教内、神道内それぞれの相互補完性も含め、これらが重層的に重なり合うことで「きわめて強固なシステムとして持続することになった」という（末木文美士『明治思想家論』三八―四二頁）。本節で取り上げた「敬神問題」も、このシステムを運用する中で生じた、いわば一時的なエラーと位置付けることも可能であろう。

¹⁰⁹ 内閣官報局編『法令全書』（第十五卷）三三三頁参照。

¹¹⁰ 村上重良『国家神道』一一八頁。

¹¹¹ 内閣官報局編『明治年間 法令全書』（第三十三卷―3）一九七―一九八頁。

¹¹² 「敬神問題」とそれへの真宗教団の対応については、先行研究でも評価が分かれる。『本願寺史』第三卷では、騒動を概観した後、「本願寺が特に神社問題に熱意を示したのは、〈中略〉信教自由の侵害を恐れたためであり、〈中略〉神祇不憑という信仰の純一性を守るためでもあった」（『本願寺史』第三卷、六四一頁）とまとめており、真宗側の宗教的動機を評価しつつ比較的好意的に受け止めているといえよう。これに対して藤本信隆は、花田凌雲『現在の神社問題』を分析し、どこまでも政治的動機から議論がなされている点を指摘する。さらに神社の完全なる非宗教化を目指したことが、結果的に国家神道の純粹化に荷担することになったとして、真宗側の対応に否定的な評価を下している（藤本信隆「大正期における神社非宗教論―花田凌雲の場合―」、藤本信隆「大正期における神社非宗教論（承前）―花田凌雲の場合―」）。

¹¹³ 平松理英「神宮よりの大麻は受けねばならぬか」、佐々木惠雲『敬神崇祖論』、沼法量編『敬神問題』、杉紫朗『神祇と真宗』、伊藤義賢『神社宗教論』、花田凌雲『現在の神社問題』など。

114 関連する島地のテキストを以下に挙げる。

「宗教界の過去及将来」（『日出公論』第一卷第五号、一九一一年）

「将来の世界的宗教は何か」（『世界之日本』第六卷第七・八号、一九一五年）

「神仏関係の過去及び将来」（『新修養』第一〇卷第三号、一九一九年）

「神道と仏教の調和」（加藤玄智編『神社对宗教』所収、一九二二年）

「明治宗教史」（『解放』第三卷第一〇号、一九二二年）

115 島地大等 「将来の世界的宗教は何か」二二〇頁。

116 島地大等 「神道と仏教の調和」一六七頁。

117 島地大等 「神仏関係の過去及び将来」二七六頁。

118 政府の公式見解である「神社非宗教論」に立つ者が多いが、たとえば伊藤義賢は「神社宗教論」をとる（伊藤義賢『神社宗教論』七六頁）。

119 島地大等 「将来の世界的宗教は何か」二二八—二二九頁。

120 島地大等 「将来の世界的宗教は何か」二二二頁。

121 島地大等 「神道と仏教の調和」一六〇頁。

122 沼法量編『敬神問題』七九—八〇頁。

123 島地大等 「将来の世界的宗教は何か」二二〇頁。

124 島地大等 「将来の世界的宗教は何か」二二二頁。

125 杉紫朗『神祇と真宗』七六頁。

126 たとえば杉紫朗は次のように述べる。

此頃伝へ聞く所によれば当局に祭神の淘汰が行はるゝと云ふことであるが国民文化の上から云ふも神祇崇拜の上から云ふも実に結構なことで、一日も早く白日公明に行はれて堂々発表して頂きたいことである。（杉紫朗『神祇と真宗』七五頁）

また、伊藤義賢『神社宗教論』四五一—四六頁、七六頁参照。

127 島地大等「神道と仏教の調和」一六八頁。

128 島地大等「宗教界の過去及将来」一七七頁。

129 こういった思考形式は、「実験の偏重」という当時の思想的風潮に対する批判の場面でも確認できる。

原本に対して幾多の先輩諸士が苦辛惨憺の結果になる註釈末書等を一切顧みずして、直に原本そのものから得た実験実感を主とするというのは、能く考えなければならぬことである。(島地大等「信仰史上の問題」一〇〇頁)

130 島地大等「神仏関係の過去及び将来」二八〇頁。

131 島地大等「神仏関係の過去及び将来」二八〇頁。

132 そうすると、仏教はどう進むべきかについて島地はどのように考えていたかという問題が残る。先に見たとおり島地は神道と仏教は調和するものと考えているが、明治初期の神仏分離・廃仏毀釈を経た後では、神仏を本迹の関係で公然と再定義することは難しいという。島地は仏教者に対して「本迹権現の思想を個々の信念中に体視するに止め」、つまり神仏を無理に重ねず、仏教は仏教として独立して歩むべきと述べている。歴史的経緯を重視する島地の姿勢は、ここにも表れている。(島地大等「神仏関係の過去及び将来」二七九―二八〇頁)

133 村岡典嗣「平田篤胤の神学に於ける耶蘇教の影響」一五〇―一六四頁、村上重良『神と日本人―日本宗教史探訪』一〇―一二頁。ただしタイトルからわかるとおり、村岡は江戸期の事象を対象として論じている。村岡は次のように述べる。本居宣長が明らかにした古神道であり、平田篤胤は、現世的色彩が濃厚だった古神道に来世的信仰を付与し、また造化三神の創造神的性格をより明瞭に打ち出した。その背景にはキリスト教の神観念の影響があり、それによって平田は本居の思想をさらに深化させた。しかも平田にとってキリスト教の神観念は決して異物ではなく、平田思想の内在的展開として受容可能なものであったという。

134 島地大等「明治宗教史」一三二―一三三頁。

135 吉田久一は、大正大学所蔵の「三条教則批判建白書」に島地大等の署名があることを紹介しており、島地がこれを見ていたことは確かである。(吉田久一『日本近代仏教史研究』一一五―一二六頁)ただし同じ「神」の語に着目するにしても、島地黙雷の場合は文脈が異なっており、否定的なニュアンスが強い。黙雷は、敬神思想の

「神」を日本に限った神と考えるべきか、それとも普遍的な神と考えるべきか、という問いを立てる。そしてもし敬神思想の「神」を「普遍的な神」と定義すれば、同じような性格であり同じ言葉で示される「神」を説くキリスト教に敬神思想が飲み込まれかねないと警鐘を鳴らしている（島地黙雷「三条教則批判建白書」一七頁）。

¹³⁶ 島地大等「神仏関係の過去及び将来」二七八頁。

¹³⁷ 島地大等「神道と仏教の調和」一七四頁。

¹³⁸ 島地は「明治宗教史」で次のように述べている。

此の思想「小山の『久遠の基督教』」引用者注」は、君の所謂「わが神」の名によつて統稱せらるゝと雖も、其の内容は近代思想の自我と仏教の大涅槃觀とを以て充足せられたものであつて、明に明治宗教史の最終の統合・帰結たるべき意義ある信仰である。其の立脚を基督教に求め、力めて基督教を支持せんとする努力著しいが、實質は確に仏教思想である。近代思想の自我が、鼎浦君の所謂全人思想となつて顕るゝ所に、仏教の汎神觀が克明に認められる。此の汎神思想を統稱したものが、君の所謂「わが神」なるものである。（中略）兎に角基督教の日本化したる新信仰として特筆大書すべきものである。鼎浦の思想を一層一般化し、特に宗教的芸術味の濃厚なるは綱島梁川君の信仰であつた。（二三五頁）

島地が小山の思想の「實質」を「仏教」だと判断するのは、その汎神論的要素を指しての評価と考えられる。

¹³⁹ 島地大等「仏教の仏陀と基督教の神」において、島地は上京時の様子を回顧している。

丁度今から十五・六年前のことであるが、私自身が東京へ来た頃である。今申すやうな思潮に対して頗る驚を感じたので、当時何とか云つた芝の或小さい雑誌に、「神の觀念と因果律」と云ふ題目で二三頁の小品をもつて、基督教の神と云ふ觀念は、仏教の仏陀と云ふ觀念と頗る其の概念を異にするものである事を論じたことがある。（一九〇頁）

時期とその内容から、当時の島地が書いた「小品」とは、「如来の觀念と神の觀念」だと推測される。

¹⁴⁰ 島地大等「仏教の仏陀と基督教の神」一九三頁。

¹⁴¹ 島地大等「仏耶兩教の根本的相違点」一六七―一六八頁。

¹⁴² 同じ島地大等「仏耶兩教の根本的相違点」の中でも、仏教の特徴として「願行具足」が強調されている。

前に神観に於て已に論じたる如く、願行具足と云ふ思想は仏教独得の思想であつて、基督教に毫も見出されない点である。されば浄土宗及び真宗に於ける救済の根本義は願行具足の原理に存するのである。(一七〇頁)

143 島地大等「仏教の仏陀と基督教の神」の中で、島地の初転法輪理解が述べられている。
釈尊は、仏教の根本義を擷む事が、一方から云へば然程困難な事ではない。其の根本義を擷み得たならば、直にこれを凡ゆる兄弟姉妹に伝へて、共に其の道に進むべく努力すると云ふ事が、仏教の精神であると云ふ事を示されたのである。兎に角此の第一回の伝道の時から、早くも其の弟子達が更に伝道に向つたと云ふ此の事実から考へて、成道即ち成仏と云ふ問題は、一方から云へば非常に難しい様であるけれども、亦一方から見れば一部の人が考へて居るやうにさう困難なものではないらしい。同時に又釈尊は自分一人だけ仏陀であつて、他の者は仏陀になれぬと云ふ立場でなく、何人も皆自分と同じ様に仏陀となり得る、と云ふ立場から伝道を開始されたのである。そこに所謂仏教の汎神論の實際的意義がある。(二〇九頁)

144 島地大等「仏耶両教の根本的相違点」において、仏教内における因果思想の重要性が強調される。
彼のユダヤ思想を根柢として成立してゐる基督教は、因果思想に対しては、寧ろ余りに素朴的であると云はねばならぬ。而して此の点又実に両教を根本的に区別するものである。仏教は其の成立当初より、驚くべき厳肅の態度を以て此の因果法に力点を置き、且つ之を尊重して、仏教哲学の全部は殆ど因果思想を其の根本標準思想として組織せられて居り、而して又此の因果思想は、仏教以外の哲学や宗教に対する批判の標準思想となつてゐたのだと云つて差支ない。(二二八—二二九頁)

145 島地大等「仏耶両教の根本的相違点」一二九頁。

146 島地大等「仏耶両教の根本的相違点」では、キリスト教の二世説を「素朴的自我存続観」と評し、やがては三世に進むべきものだと述べている。

基督教は二世の立場より人間の運命を解釈するに對して、仏教は三世の説に立脚することが先づ注目に値しよう。基督教の二世観は他の一般の宗教にも見出され得る素朴的自我存続観であつて、道德的因果法に結付けて考へても、一歩進めば当然仏教の三世観たらざれば止まない底のものであらう。(一四二頁)

147 島地大等「仏耶両教の根本的相違点」一二五—一二六頁。

148 島地が常盤に話したのは、次のような内容である。願教寺の報恩講に来ていた二人連れが、島地に親鸞の信仰を聞かせてほしいと願ひ出た。それに対し島地は丁寧に関心した。最後に彼らは自分たちがキリスト教徒であることを島地に明かし、「チヨツと参考になりました」と述べた。おそらく、島地の熱心さにほだされて彼らは正直に身分を明かしたのだらう、と常盤は推測している。ところが「参考」の語を聞いて愚弄されたと感じた島地は、中啓で一人の肩を打ち、「信心をとりつぐ為には寸暇も無いのに、それを悪魔外道の為には割く余裕は無い」と痛烈に面罵した。島地はそれを振り返り、みなが「老僧の耶蘇ざらひ」ということだけわかってくれればよいのだ、と常盤に語っている(常盤大定「短くて長かりし心交」四五―四六頁)。

149 島地大等「明治宗教史」二四三―二四四頁。

150 島地大等と雷夢は、妙に馬が合ったようである。小山鼎浦がそれを証言している。

斯くして僕もいつしか島地家に入居した。そして雷夢君の御両親も弟妹も皆知合になつた。雷夢君は中六番町の家庭に在りて、少しも不幸とは見えなかつた。如何なる家庭もこれ以上に親密であり得ないと僕は思つた。単に親子同胞の親密といふ自己でない、僕等から見ればチト吾が儘な雷夢君が、家庭に於て最も愛せられて居るといふ事を深く感じた。雷夢君の家庭に於て、僕の最も床しく思つた一つは、雷夢君とその義弟たる大等君との友情である。大等君は学者として遥かに雷夢君の上に卓越して居る、けれど此の放浪的な雷夢君を兄として敬ひ尊むこと尋常で無かつた。雷夢君も大等君に傾倒して居つた。(小山鼎浦「薄倖の秀才島地雷夢」二〇―二二頁)

151 島地大等「鼎浦兄を想ひて」六四頁。

152 島地大等「鼎浦兄を想ひて」六八―六九頁。斎藤と小山と、どちらのときも島地はあいにく旅行中で、遺言に応じることはできなかった。しかしそれより以前に小山の弟が亡くなつたとき、島地は特に小山の希望によつて、棺の前で「正信偈」を勤めていた。島地は後に小山から礼状をもらうが、そこには、島地の読経の中で弟が救われたことを確信した小山の様子がしたためられていたという。

「中略」貴方「島地のこと―引用者注」の御読経が始まりましてから至心に貴方の唇から洩れる尊い経文の一句々々を聴き洩さじと熱心に静聴致しました。初はお正信偈の御文とは分りましたが。漢文の棒読とて全

然其意味は分りませんでした。暫くの後経文はお念仏と変りました、貴方の口から南無阿弥陀仏／＼の聲が
頭れました。漸く私「小山のこと―引用者注」の心は何か物に近づいて来た様に感ぜられました。暫くする
と貴方は一段と声を張揚げて。「本願力に遇ひぬれば」と申されました。此時はつと思ふ間もなく貴方は次の
句なる「空しく過ぐる人ぞなき」と読まれ、引続ひて「功德の宝海みち／＼て、煩惱の濁水へだてなし」と
声高々と読まれました。其時思はず知らず「吁救はれた弟も救はれた」と感ぜられまして、心から敬虔の念
に打たれました」。(島地大等「鼎浦兄を想ひて」六七頁)

153 島地大等「鼎浦兄を想ひて」六六―六八頁。

154 島地大等「解放されたる近代人を支配する宗教」二二四頁。

155 島地大等「真の力」二八頁。

156 島地大等「真の力」二六頁。

157 島地大等「明治宗教史」二四九頁。

158 島地大等「明治宗教史」二五二頁。

159 島地大等「明治宗教史」二五二頁。

160 島地大等「明治宗教史」二五三頁。

161 島地大等「明治宗教史」二二七頁。

162 島地大等「明治宗教史」二一八頁。

163 岡義武「日露戦争後における新しい世代の成長―明治三八―大正三年―(上)」一四〇頁―一四一頁。

164 鈴木貞美「大正生命主義」とは何か」三頁。

165 鈴木貞美「大正生命主義」とは何か」九頁。

166 鈴木貞美「大正生命主義」とは何か」一〇頁。

167 正木晃は「大正生命主義と仏教」において、当時の仏教界とそれを取り巻く状況を概観した後、上にも挙げ
た島地の「此の真の一如・一相の理想を、人間個体の現実に総合的に体験し、且つ之を円満に表現するに努力す
る」という文に触れる。そしてそれについて、

「生命」の語は使われていないものの、その意図するところはまさに、仏教界における生命主義の布告だとと解釈することも、あながち無理ではなさそうに思えてくる。(正木晃「大正生命主義と仏教」一四五頁)と慎重なコメントを寄せている。しかし正木は言及していないが、島地は「信仰はなぜ人間に必要でせうか」において、独自の「生命主義」を定義し、それを標榜している。これについては後で少し触れる。「明治宗教史」の文からは、少なくとも島地が大正期の思潮を的確に分析しつつそれを肯定的に捉えていることと、言葉の用法や表現方法から島地にも大正生命主義的傾向があるということ、この二点を指摘することはできるだろう。

¹²⁸ 鈴木貞美「大正生命主義、その前提・前史・前夜」七七頁。

¹²⁹ 島地大等「信仰はなぜ人間に必要でせうか」四七一頁。

¹³⁰ 島地大等「信仰はなぜ人間に必要でせうか」四七一頁—四七二頁。

¹³¹ 島地大等「法華経と華嚴経」六五頁—六六頁。ただし島地の中では理屈は通っている。島地によれば、科学的思想は華嚴で説かれる無尽因果の理法のごく一部にすぎないからである。

諸々の通俗的因果説はたゞ根本無尽因果の理法の一相たるに過ぎない。又同じ意味に於て、彼の科学者の説明する諸種の因果法や、仏教外の哲学者等の思索する諸種の因果説やは、皆此の無尽因果の理法の一相を解決してるものに過ぎないのである。(島地大等「仏耶兩教の根本的相違点」一三〇—一三一頁)

¹³² 鈴木貞美は徳富健次郎(蘆花)『みみずのたはこと』中の「食われるもの」(一九一二年)を紹介し、それについて、「ダーウイニズムと仏教の考えをともに「天理」と見、ないまぜにした宇宙観」であり、また「エネルギー保存則」も重ねられている」と評している。そして「自然科学と仏教的宇宙観が容易に統一されてしまうのが生命主義の特徴と危うさだ」と指摘する(鈴木貞美『入門 日本近現代文芸史』一五七—一五八頁)。こうした発想に到り着くことを容認する「大正生命主義」の影響力を考慮するならば、三世因果の主張は、島地が自分で言うほどには時代から浮いてはいなかったのではないか、とも考えられる。あるいは、意図したかどうかは別として、生命主義的表現を採用することによって三世思想はいくぶんかは馴染みやすいものになったのではないか。

¹³³ 島地大等「釈迦教と親鸞教」一六八頁。

¹³⁴ 「覚」について、島地は「他力門では救と云ふことゝ解する」と但し書きを添えている。島地大等「本覚門

の信仰」五三三頁参照。

175 島地大等 「本覚門の信仰」 五三四頁。

176 島地大等 「日本仏教本覚思想の概説」 四頁。

177 島地大等 「日本仏教本覚思想の概説」 五頁。

178 島地大等 「日本仏教本覚思想の概説」に次のような文言がある。

かくのごとき議論の結果を総合すれば、実相論、縁起論の両系は、各々、本覚思想と、始覚思想とを具へ、しかして、各系の低級なるものは、始覚思想に立ち、高級なるものは、本覚思想に立てるものなることを知るであらう。(一二三頁)

179 島地大等 「法華経と華嚴経」 六三一―六四頁。

180 島地大等 「法華経と華嚴経」 六四頁。また次の文も参照のこと。

要するに始覚から入つて本覚へ行く。始覚に入らずして、本覚へはどうしても行けない。空観を基礎として進んだ御仏は実に貴いと思ふのであります。斯う云ふ考、それから私達はどうしたつて三世因果の教から出発する。(中略) どうしても生死輪廻・三世因果・解脱と云ふ問題から、此の三宝・四諦と云ふ様に当然出て来る人生観、そこに所謂無我の真理がある。それを擲んで仏教世界を立上つて眺めた時に、こゝに始めて我々の前に信仰の本尊が現れて来る。(島地大等 「法華経と華嚴経」 六五頁)

始覚から本覚へ、という島地が考える信仰の道程が、ここにははっきりと記されている。また始覚的要素として三世因果に繰り返し言及していることにも注意すべきである。第五章では関東大震災時における島地の言説を検討していくが、そこでは三世因果、あるいは業の思想という、島地にとつての信仰の入り口たる始覚門の思想が強調されているのである。

181 島地大等 「釈迦教と親鸞教」 一六九頁。

第四章 島地大等の仏教研究法

島地大等は日本仏教の研究者として認知されており、その講義録である『日本仏教教学史』に対しては「類書の多くが、外面的な教会史的叙述を主としている中で、教理学を、史的に、また体系的に論述した唯一の書物として、その権威を今日でもまったく失っていない」¹⁸⁾と、現在でも高い評価が与えられている。また島地大等「日本仏教本覚思想の概説」では、日本仏教を本覚／始覚思想という枠組みで捉え直そうとする意欲的な試みが展開されている。

ここでは、『日本仏教教学史』や「日本仏教本覚思想の概説」などでの個々の論述内容を対象とはせず、その後にある島地の仏教研究方法を検討してみたい。明治維新以降、近代化の波を被ったのは仏教研究も例外ではなく、そのため特に宗派関係の研究者は、伝統的な方法と近代的なそれとの間に時に板挟みになりながら、自らの方法を模索しなければならなかった。彼らにとって研究方法の選択・確立は、時代情勢への応答という側面を否応なく持つことになった。

本章は次のような順序で進めていく。初めに島地が当時の研究状況をどのように観察し、その上でいかなる研

究法が望ましいと考えていたのかを確認する。島地が推奨する研究法「主観的教権主義」には、島地がいう本覚思想と同種の発想が表れており興味深い。また後半では、島地の方法論と「真宗学」黎明期の議論との重なりを指摘する。さらに真宗研究、あるいは真宗学の動向に対して、島地の方法論と親鸞観が投げかける可能性についても論じてみたい。

第一節 近代的研究の位置付け

明治期に入りヨーロッパから仏教学が流入すると、日本における仏教研究でも大きな変化が見られるようになる。浄土真宗本願寺派では、前田慧雲が一九〇一年（明治三四）に「宗学研究に就て同窓会諸君に白す」を著して従来の宗学研究の問題点を指摘し、それに代わる新研究法を打ち出した¹²⁰⁾。

さて、明治・大正期の「新研究」について島地大等は様々な箇所コメントしている。新研究の特徴として達意的・概論的・組織的であることが挙げられており¹²¹⁾、またより具体的には「科学的客観的方法を依用し、語学、考古学、文献学等の助を借り、更に歴史的研究を基礎とする態度を取¹²²⁾」るものとされる。一方の旧来的研究とは、註釈的論議的方法によるものである¹²³⁾。先ほどの前田や当時の多くの研究者と同じく、島地も新研究の到来とその成果を歓迎しているが¹²⁴⁾、だからといって新研究一辺倒になってそれまでの研究を等閑視するような態度には強く反対している。「新式鼓吹の張本」である雑誌『新仏教』に向けて、旧来的研究の必要性を訴える「古典

研究と新研究」なる論文をあえて投稿している点などからは、島地の心意気が感じられよう¹⁸⁰。

旧来的研究と新研究とは相反するものではなく、相互に資する関係にあると島地は考えている。それが最もわかりやすく示されているのが仏陀論に関する記述であろう。島地は仏陀論にまつわる新旧研究を以下のように評している。ヨーロッパ伝来の新研究としての仏教学では、歴史的仏陀、つまり釈尊が研究の中心となっているが、旧来の研究では仏身論というところの「応身」たる釈尊への関心よりも、「法身」・「報身」といったところに焦点があった。これはどちらが優れているかというような問題ではなく、むしろ両者が揃ってこそ初めて十全な仏陀論となるのであり、二つはいわば役割分担である¹⁸⁰。

こうした傾向の相違が生まれる背景として、島地は資料的制約に触れている。旧来的研究はその資料的制約のために歴史的思想が乏しく、研究対象が法身・報身に限定されることは止むをえなかったという。

一方で島地は「近代の科学的研究方法の優れてゐることは、今更言ふまでもない」と明言した上で、そればかりを重視し旧来的研究を軽視したときに陥る危険性についても言及している。薬師・阿闍・大日などの釈尊以外の仏陀を、釈尊の靈性を各方面から抽象したに過ぎないものとして済ませ、釈尊の研究さえ進めば仏陀論は事足りると考える新研究の潮流は、知らず知らずのうちに釈尊以外の仏を認めないという「超越的一神論」に陥ってしまっているのではないかと警鐘を鳴らしている¹⁸⁰。

両者が並行することが望ましいと言いつつも旧来的研究の擁護が多く目に付くのは、当時いかに旧来的研究の肩身が狭かったのか、島地の置かれていた状況を逆説的に物語るものであろう。

島地が旧来的研究を大切にしようとするのは、そもそもは内容と形式とについての島地の基本的な理解に基づく。内容さえ同じであれば、それを表現する形式・組織は何でもよいというような発想を島地は認めておらず、形式はすでに内容の一部を含むと考えている。特に思想を扱う仏教学ではこの点は重要となり、よって東洋の思想に西洋の枠組みをそのまま当てはめることは「不当」とされ、東洋思想を総観するためには、できるだけ東洋のものを活用することが「穏当」だと述べられている¹⁹¹⁾。

第二節 客観的研究法と主観的研究法

仏教教義の研究について、島地は自身の依って立つ見地を「主観的教権主義」と名づけている。姫宮「島地」大等「教義研究の標準思想（我六条字報の研究態度を明かにす）」では、三つの「教義研究の標準思想（＝根本的見地）」の可能性が示されており、それは「科学思想」、「哲学思想」、「教権主義」である。このうち「科学思想」と「哲学思想」とは、否定はされないが「唯其 *fundamental principle* たるしむ可らざるのみ¹⁹²⁾」と評価され、根本的見地たりえない。

そして教権主義は、「客観的教権主義」と「主観的教権主義」の二つに分類されるが、島地は後者に則って研究を進めることを推奨する。まず前者の客観的教権主義とは、「教権主義に非ずして寧ろ経権主義なるなり、一字一句不可加減底の思想なり、極言せば文字の崇拜なり¹⁹³⁾」と評され、その「偏執なる」態度から斥けられること

になる。また注釈に「依憑」して、つまり注釈の解釈ありきで経論に当たるとも拒絶される。

一方の「主観的教権主義」は次のように定義される。

所謂主観とは仏教の根本原理に得たる主観なり、科学思想若くは哲学思想の如き自由思弁に非ず故に又教権主義なり、此主義によりて研究するとは、思想の根底を仏説に置き之に依りて経論に臨むの謂ひなり、根本原理とは何ぞや、曰く一経の精神なり、一論の精神なり、吾人は経論を透して through 其精神を認識することを得、之を根本原理と云ふ、此くして得られたる根本原理に基づき、其経論を研究せむとするを以て之を主観的教権主義とは云ふなり ¹⁹⁴

経論に一言一句従うのではなく、経論の「精神」を体得した上で経論を研究するのが「主観的教権主義」である。これだけでは少しわかりにくい、島地はさらに具体的な説明を加えている。この「主観的教権主義」とは島地の独創ではなく、一宗の宗祖が立教開宗する際に必ず取られてきた手法だという。

此主義たる古来の所謂教祖宗祖なる者が、其立教開宗に際して必ず取られたる見地に外ならざるなり、看よ、大師天台が法華経に対する見解の如何に任放なるやを、(中略)真宗開祖の其著述一切に頭はれたる自由思想は―世の所謂自由思想と聊か其意を異にす―又誠に明了掩ふ可らざるの的例に非ずや、『教行信証』引証の経論釈に対し

「仏教の根本原理」を体得し、それを基準として仏教典籍に当たった結果が、祖師らによる経論の読み換えであると解釈し、それを教義研究の基本的な方法論にすべきというのである。

そしてこのような考えは、島地が本覚思想研究の中で指摘する、「教判としての本覚思想」に表れている。島地は本覚門教判第二の特色を「客観的なる教権の妥当性から離れて、次第に主観的なる信仰の妥当に重きをおくにいたる¹⁹⁶」と説明する。ここでは「客観的教権」と「主観的信仰」が対比され、後者が採用されるという構図になっている。さらにその具体例の一つとして、祖師による聖教の新たな解釈法が挙げられている¹⁹⁷。

島地が提唱する仏教研究の方法と、島地自身の本覚思想研究において、用語・内容ともに共通性があることは注目される。「教義研究の標準思想」は一九〇一年（明治三四）に書かれており、島地が本覚思想的発想をかなり早い段階から有していた可能性を示唆するものである。

しかしここで一つの疑問が生じる。經典の読み換えを行う根拠となるような「仏教の根本原理」はどこから得るのか。島地の理解を推し進めると、例えば親鸞は『無量寿経』から「一経の精神」・「仏教の根本原理」を体得した上でさらに『無量寿経』の読み換えを行ったことになってしまう。そんなことは、果たして可能なのだろうか。この問題点が表面化したのが、次の第三節で扱う「真宗学とは何か」をめぐっての大原性実・脇本寿泉による議論である。

第三節 主観的教権主義の行方

島地の提示した仏教研究法（主観的教権主義）に対しては、当時は誰からの反応もなかった¹³⁶。ところが奇しくも島地方法論への応答となったのが、約二〇年後、龍谷・大谷両大学の真宗学講座設立に際して取りざたされた「真宗学とは何か」という議論である。これは広くいえば「学問と信仰」の関係性を問うもので、真宗に限られた問題ではなく、宗門が近代化を図るとき、またより具体的には宗門校が大学令に基づく大学へ転身しようとするときに避けては通れない道であった。

ここでは、大原性実・脇本寿泉の論説を取り上げる¹³⁶。島地自身はこの議論には加わっていないが、彼らの議論は島地の論を推し進めたときにいかなる問題に突き当たるかを示したものととして興味深いものであり、島地の仏教研究法を考察する上で一つの手がかりになると考えられるからである。またこの論争は当時の真宗が抱えていた諸問題にも関連するため、やや詳しく確認したい。

第一項 大原性実 「真宗学徒の使命」

一九二二年（大正一一）五月、大学令に基づき単科大学へと昇格した「龍谷大学」の講座には、従来の「宗学」に代わって新たに「真宗学」が登場する。これを一つの契機として「宗門の学」から「学問としての真宗学」へ

の転身が図られ、いかにすれば「真宗学」は成立するか、また「真宗学」のアイデンティティは何か、ということが模索されることになる。

大原性実「真宗学徒の使命（谷龍両大学設立の精神に就て）」は、一九二五年（大正一四）二月一四日に龍谷大学において開催された、龍谷大学真宗学会大会での「開会の辞」を骨子として補筆されたものであり、『中外日報』に（上）、（中）、（下）と三回にわたって掲載された³⁰⁰。ちなみに同大会における発表者は、龍谷大学教授・杉紫朗、大谷大学教授・金子大栄、京都女子高等専門学校長・弓波瑞明という、錚々たる顔ぶれであった。そこでは「真宗学」黎明期ゆえの、躍動感にあふれた過激な論が展開されている。

はじめに大原は、本願寺教団に生まれ、その教団と不即不離の関係にある龍谷大学で学究生活に携わる自分たちは、「教団そのものに対して或は教団の根本生命たるべき教権に就て」第三者的立場ではなく当事者という意識を明確に持って議論に参加すべきだと述べる。またここで「教権」とは「教団の根本生命」であると定義されている。

教権は教団の「根本生命」だと述べられるが、「生命」なるがゆえにそれは「潑漑たる流動性と真実なる自由を相備せるもの」でなくてはならない。「生命」のイメージが投影されることによって、教権に固定的ではない、動的なあり様が求められるのである³⁰¹。教権は日々新たな生命を培い、また一定の型に束縛することもない。だからこそ、このような教団に属し教権を遵奉する大原らが「最も自由に教団を批判し、教権を検討することを許容さるべき」なのだという論が導き出される。

(一) 真宗学の対象と目的

さらに大原の論を読み進めてみよう。従来の見解では真宗学とは「真宗教会の権威者である先聖の教義を研究对象とし、これを学術的に解明する学」だと考えられている。このうち「先聖の教義」の根本は親鸞の『教行信証』を指し、具体的にはこれを研究对象とする。後に見る脇本が、まさしくこの立場といえるだろう。

しかしながら大原によれば、真宗学の対象は「教権」そのものである。『教行信証』等は一素材であって直接の対象ではなく、「それ等『教行信証』など―引用者注」が法として最上の権威たるか否かを究むること」こそが真宗学だという。真宗学の対象は何か特定の著述ではなく、「素材の真实性と客観的妥当性（その中に含まるべき真理の有無）」であり、その目的は「その真实性の顕彰即ち真理の発見」とされる。

従来の宗学は『教行信証』などを真宗学の直接対象と考え、そこに「無意識の独断を固定」したために、自由討究ということを恐れ忌避したのである。それを乗り越え、学として成立させるために、大原は「予定観念・仮想概念の打破」がなされなければならないと主張する³⁰²。

(二) 真宗学の方法論

大原は「予定観念を捨てる」その模範的あり方として、親鸞の『教行信証』での態度を挙げる。『教行信証』は経論釈を抜粋し組み合わせたものだが、その経論釈は当面の意味から離れて使用されることも多い。しかしま

さしくそこに、親鸞は真理を発見している。

換言すれば「親鸞は、―引用者注」経・論・釈を基礎とし材料としてしかもそれを超へてみらるゝのである
〔中略〕親鸞聖人の宗教が吾人の生命内容として恒に鮮活に吾人にせまる所以は、実にこゝにあるのであつ
て、そのあらゆる予定概念を離れて、材料を取り扱ひ給へる聖人の手際は実に敬仰に価すると云はねばなら
ぬ 203

絶対的に正しい何ものかがあるという前提で学問をスタートさせず、そういった「予定概念」を捨てて真理に迫
つたのが、ほかならぬ親鸞だと大原は指摘する。ただしこの点に対して、脇本寿泉が痛烈な批判を加えている。

(三) 大原による自由討究の定義

さてそのような親鸞の採用した手法が、「自由討究」だと大原はいう。そこには、自由な態度によってこそ真
実が明らかにされる、という大原の信念を窺うことができる。

親鸞は釈尊を超へて(自由性)釈尊に還つた、(真実性)これは亦吾人真宗学徒の研究態度であらねばならぬ
と思ふ、吾等はあらゆる予定観念若しくは仮想概念なしに、最も自由に経・論・釈に向はねばならぬ、恐ら

く祖聖の教義そのものをも最も公明に研究の素材として取扱ふべきであらう、〈中略〉かゝる意味に於て真宗学は自由討究を以てその研究態度と決定さるべきである、真宗学の対象たる教法の權威が恒に流動性と自由性をはらめる限り、真宗学の唯一の研究法はこの自由討究にあるべきことは恐らく何人も否むべからざることである 204

「自由討究」は「真宗学の唯一の研究法」とされる。なぜならば真宗学が対象とする「教権」は「恒に流動性と自由性をはらめる」ものだから、それに向かうのは自由討究がふさわしい。教権を生命と表現し流動性を認めただことが、ここで効いているのである。

一方で世間には、自由討究が教権と対立し、教権を破壊するもののごとく考える人がいるが、そのようなことは決してない。むしろ自由討究によって、初めて教権の真実性が明らかになるのである。

かくて自由討究は真宗学研究の唯一の方法であり態度である、それは教権を破壊するものに非ずして真の教権を樹立するものである。親鸞に参徹する為には先づ従来の独断を以て固定化せられた親鸞を超へねばならぬ、かゝる明白なる事実が往々にして誤解せられ、自由討究を以て宛も教権破壊の如く思惟し吹聴するは、とうてい真宗学の何者たるかを解し得ぬ輩の囁語である、かの真宗に於ては「信仰」のみあれば事たる、真宗学の公認と否とは何等問題にあらずと豪語する者にいたつてはその硬化性の甚しき到底「現代」を知り、

「学」を解するの資格なき木乃耳に比すべきであらう 205

大原において超えられるべきは、この文ではあくまで「従来の独断を以て固定化せられた親鸞」であるが、すでに上に見たように「真宗学は宗祖親鸞聖人の教義を素材としそれを内容としてしかもその上に超えるべきである」という、より過激な主張も存在していた。これもまた、脇本によって批判される箇所となる。

大原は結論として以下のように述べている。

万人の許容し得る客観的論理性に準じて、思索し検討さるゝ自由討究によりてのみ、真実の教権は樹立せられ、親鸞聖人の宗教的真理は顕彰せらるゝことを信じ、安じて自由討究を続けるべきである 206

客観的論理性に基づく公明正大な自由討究、つまり公開性の高い学問によつてのみ、「真実の教権」や「宗教的真理」が明らかになる、というかなりラディカルな宣言がなされている。

第二項 「龍大教授団の弁明書」

大原は真宗学の対象を「教権そのもの」というが、現代の我々にとつてこれはただちにうなずけるものではないかもしれない。これに関しては、当時の野々村直太郎と彼をめぐる一連の問題の影響を考慮しなければならな

い。

『中外日報』に掲載された一連の野々村の論稿が『浄土教批判』として一九二三年（大正一二）五月に出版され、これめぐって宗門内外で様々な議論が起ころ。本願寺では同年八月に野々村を奪度牒に処したが、それに加えて、今度は龍谷大学教授の地位を剥奪すべきだという論が起ころに至った。

ここにおいて龍谷大学の教授団は、大学の性格と自分たちの見解を明らかにするため、一九二四年（大正一三）二月六日の『中外日報』に「龍大教授団の弁明書—大学の性質と其の態度に就き—」と題した論稿を寄せた²⁰⁷。大原性実「真宗学徒の使命」を遡ること約一年である。

そこでは五つの項目が立てられている。そのうち（三）（四）（五）ではそれぞれ、（三）野々村の奪度牒に異議はないが、大学の人事は別問題であること、（四）ここで野々村を擁護することは、野々村学説の是認とは別問題であること、（五）本弁明書を出すことが龍谷大学教授団として正当な行為と信じること、が述べられる。

大原の「真宗学」定義と密接に関わるのは（一）と（二）である。煩を厭わず全文引用してみよう。

（一）龍谷大学財団は大学令に依る龍谷大学を経営しました。龍谷大学は大学令によりて設立された以上、帝国大学と等しく研究の自由を生命とするものであります。換言すれば一宗派の教権によりて支配せらるべきものでなくて、教権の内容そのものをも研究の対象となすものであります。だから本願寺の教権によりて龍谷大学の研究を掣肘することがあつてはならないのであります。

(二) 教権に依憑する宗派においてかゝる自由研究を生命とする大学の有する使命は、教権の内容を研究の対象とすることによりて、いよいよ教権の真实性を確立し、大法の生命を開闡することであると信じます。われらはこの使命を果すことによりて大法を護持し、一宗を莊嚴すべきことを覚悟して居ります。故に自由研究は決して教法を破壊するものではありません。また自由研究を拒止しなければ教権を擁護することができないと考へる如きは、かへつて一宗の前途を危殆に導くものと考へるのであります。

ここには、大原のいう「真宗学」と重なる見解がいくつも見出される。龍谷大学の研究は「教権の内容そのもの」を研究对象とすること、それによつてますます教権の真实性が明らかになること、よつて自由研究は教法を破壊せず自由研究を拒む者がかえつて教権を崩壊させること、などである。

注目すべき点として、この論では、教権と自由研究に関する構造の転換が図られている。従来「教権」と「自由研究」とは並列的に存在し、しかも対立していると考えられがちである。そしてそれぞれの背後には教団と大原とが存在する。しかしこの弁明書の(一)(二)では、「自由研究」の中に「教権」を取り込んでしまつており、両者の対立軸が生じる契機を構造的に解消している。さらに「自由研究」によつてこそ「教権」は一層明らかにされるといふ、主客関係も読み取ることが出来る。大原にも同様の構図が看取されるが、大原の場合は教権の定義づけや真宗学の方法論において、さらに大胆な提言をしている。

大原の論にせよ教授団の弁明書にせよ、教権を教団の専有物にはさせない、という強い意志が表れたものと見

るべきであろう。両者ともに極端な論ではあるが、そこに相応の事情があったことは顧慮されなければならない。

第三項 脇本寿泉 「真宗学徒の使命」を読む

しかしながら、このような大原の説に対して、龍大学生・脇本寿泉²⁰⁸が猛然と反論する²⁰⁹。脇本寿泉は執筆の動機として、当時の龍谷大学が「目下「学の独立、研究の自由」といふことを中心として衆目の焦点となつて」おり、大原の論を読んで「龍谷大学の学生として、真宗の学徒として一言お伺ひしたい」という。

大原が「真宗学の対象」を「真理の有無」と定義することに対して、まず脇本は疑問を呈する。

素材たる真宗の文献の中に含まるべき真理の有無を対象にするとはいふ意味であるのか。これと常に流動性と自由性とをはらめる教法の権威とはどんな関係になるのか。真宗の文献中に真理が有るか無いかを問題にするとき、其の標準たる真理とは何ぞや。また何処より借り来るや²¹⁰

大原は「真理の有無」を真宗学の対象として挙げているが、ではそれを検討するための基準（真理）とは何か、論が循環してしまっているのではないか、という疑問である。そしてこれは必然的に次の方法論への批判につながっていく。

大原が「真宗学の方法論」は親鸞の手法に則るべきで、さらに「祖聖の教義そのものをも最も公明に研究の素

材として取扱ふべき」と述べたことに対して、脇本はその危険性を訴える。

私達は、教行信証その他の祖語を在来の真宗々学に於いて取扱はれたる正当なる意味より脱出せしめて使用し、是を抜萃し組み合はせて、是を素材として、私達自己の信念を語らしめ以て茲に真宗教義の学術的研究はなれりと豪語すべきであらう。 211

つまり自己の主張に都合のよい経論積だけを継ぎはぎした、恣意的解釈が生まれる可能性を指摘しているのである。このような危険な学問の方法はもはや「真宗学」とは呼べず、「大原宗」と言わざるをえないとして、脇本は厳しい口調で大原を非難している。

かかることが、学の立場より言ふも或は又所謂本願寺教権より見るも果して許されうるであらうか。私はその何れの立場よりするも断じて許すべからざることと思ふ。かかる自由討究によりて築かれたる氏の真宗学は、親鸞聖人の教の真実義をそのまゝに顕彰せる学には非ずして、大原学、否大原宗である。氏の自由討究は、かくて大原宗開闢の画策であつた。私達が過去現在に亘りて主張し来り、主張しつゝある自由研究は、彼と隔つること万億里もたゞならぬものである 212

では脇本の考える「学」とはどのようなものか。そこでは、対象への向き合い方が重要になる。

学に対する学徒の用意の一は、学と学の対象とを混同しないといふことであらう。学はいくら進まうとも学の対象に毫厘も斧鉞を加ふる権利は無い。学の対象は学の浅深、結論の正誤にかゝはらず所与として独立に存在する²¹³

「学」に変化・進展があるうとも、つまり当時でいえば「宗学」が「真宗学」になつたとしても、「学の対象」を変質させてしまうことは許されない。大原の誤りのもとは「学と学の対象を混同した」ところにあるという。

思ふに大原氏のこの奇術は、対象たる親鸞の教語と、是を研究する学とを混同せらるゝより生ずるのではあるまいか。即ち氏によれば親鸞の教行信証を以て対象（直接間接を問はず）といふよりも、むしろ真宗学の学的所産として見られてゐる様である²¹⁴

ここで両者における「真宗学の対象」の相違が明らかになっている。大原にとってそれは「教権そのもの」であり、親鸞の教語はいわばその一素材に過ぎない。しかもその教権は、時代・環境によって変化しうるものであった。だが脇本にとって「真宗学の対象」は親鸞の教語のみであつて、それが変更されることは、これまでもこれ

からも、ありえない。

大原は親鸞の『教行信証』を「真宗学の対象」とはせず、教権を検討するための「一素材」とするが、脇本はそのような考えを敷衍した場合の危険性を訴える。

若し親鸞が学徒であり、其の著が学的所産であり、其の教義が学説であるならば、そは異日他のより有力なる学者学説の出現によつて、倒壊し、倒壊せぬまでも無視せらるる日の無きを保し難いであらう。²¹⁵

『教行信証』を一種の学説と見ることは他の研究と同列に並べるということを意味し、いつの日か別のより有力な学説に取って代わられる可能性が生じてくる。脇本はこのような論説には与しがたいという。なぜならば親鸞の教義は「学説を超越して」おり、時代の流れや研究者によつて、肯定されたり否定されたりするようなものではないからである。また大原の説によれば「親鸞教の真理は学徒の学説に樹立せられて始めて存在するものとなる」ことになってしまうが、これも脇本には到底受け容れがたいものであった。かくして脇本は次のような詩的な結論に至る。

人をさばくことが大嫌ひで、大地にひれ伏してさめざめと泣く男ではあつたが、正法の前には断々乎として「主上法にそむき義に違す」と、感激の涙なくしては読過し得ぬ、威武も屈すること能はず、富貴も淫する

こと能はざるウナリをも立てる彼のあの力をも生ずる法が、果して末代の学徒の思索や検討によつて始めて樹立される様なみぢめなものであつたらうか 216

第四項 大原性実と島地大等

親鸞の手法に則つて仏教研究、真宗研究を進めるべきだという点で、大原・島地の両者は共通する。その方法は大原では「自由討究」と、島地では「主観的教権主義」と呼ばれていた。両者が高く評価したのは、親鸞がなにもものにも囚われず自らの信念・基準を持って対象に向き合つた、その姿勢であつた。ただし当の親鸞の手法とは、依るべき経論すらも読み替えてしまふといふかなり大胆なものである。そのような方法を取らうとした場合、独断的な解釈が生じてくる可能性は否めないだろう。

もちろん大原や島地に新たな宗派を開くつもりはない。二人の主張は一言でいえば、親鸞の学びの姿勢を踏襲しよう、というものである。彼らの文章を読むと、そこには対教権、あるいは対宗学の意識が明らかであつて、その主張には時代的な機運が色濃く反映されている。一見過激に見える発言も、そのような時代背景を十分に踏まえた上で理解されるべきであろう。

ただし彼らがいう研究法を徹底して実践した場合、論理的には彼らの意図を大きく超えた結果につながりかねないことも確かである。率直にいつて脇本の論自体に格別の新鮮さは感じないが、主張者自身も予期していない帰結点を指摘しえたところに、この議論における脇本の役割があつたといえる。

しかしながら島地が主張する「主観的教権主義」については、このような性格ゆえの新たな可能性を見出すことができないのではないか。先ほどとは異なった意味でまたしても島地の意図をはみ出してしまうことにはなるが、島地の発想は現在においても有効な一つの視点を提供するものになると筆者は考えている。次節では「主観的教権主義」と島地の親鸞観とが有する可能性について論じてみたい。

第四節 真宗学方法論への一視座

島地が方法論として提唱した「主観的教権主義」は、本人としては親鸞の方法に則ったものという認識ではあったが、先に見たように島地宗の開闢に行き着きかねない危うさも有していた。だが別の角度から評価するならば、それは特に戦後の真宗の動向に対して、一つの視座を提示していると考えられる。それは戦時下の真宗をどのように捉えるかに関わる問題である。

第一項 戦時教学の反省

一九七〇年に市川白弦『仏教者の戦争責任』が上梓されて以降、真宗においても教団の戦争責任を問う声が大きくなった。戦時教学の反省とその検討は一つの重要なテーマとなり、多くの成果が積み上げられている。赤松徹真による簡潔な定義を引用すると、戦時教学とは「戦時体制の形成・成立・確立過程に真宗教団が対応して構

築した」教学であり、それは「実質的には戦時体制に全面的に従展し、僧侶・門徒民衆を総力戦体制へ誘い、動員し、「戦死を美化」するイデオロギー装置の役割を担」うものであった²¹⁷。それはまた、戦時体制に自らを従属せしめ、それを真宗・親鸞の名によって補完するイデオロギーともいわれる²¹⁸。そしてこのような戦時教学の理論的根拠として指摘されるのが、真俗二諦論である。

真俗二諦論は戦時教学に論拠を提供したとして、その起源や形成・変容過程について、徹底的に研究が進められた。その結果、真宗における真諦・俗諦の語の使用自体は、親鸞まで遡ることが可能であったが²¹⁹、その意味内容が親鸞とそれ以降とは大きく変化していること、つまり親鸞思想との隔絶が指摘されるに至った。そのため戦時教学への反省は、この真俗二諦論を徹底的に糾弾し排除することで成し遂げられると考えられた節がある²²⁰。

地道な資料収集とそれに基づいたこのような検討は、一度は経なければならぬ重要な過程であったことに疑いはない。しかし戦時下の真宗を論じる際に、戦時教学だけに、そして真俗二諦論だけに議論を限定してしまつてよいのか、戦時教学以外の部分にも目を向ける必要があるのではないか。戦時教学はあくまでも教団が打ち出した方針で、いわば教団内の問題であるが、戦時下には教団と直接関わりがなくても親鸞に強く影響を受けた人物は数多く存在する。例えばその一人が原理日本社のイデオログとして恐れられた三井甲之である²²¹。三井においては「自然法爾」が重要視されており、親鸞思想は「現実そのものを無条件で肯定する哲学²²²」として受け取られたと評される。彼らのような人物も今後は検討の対象とされるべきであろう。

このような検討対象の拡大が必要だと感じるのは、戦時教学研究のある動向に若干の危険性を感じるからである。それはこれらの議論の中で、親鸞が棚上げされてしまっていることだ。たしかに、教団が打ち出した戦時教学に焦点を絞るならば問題は真俗二諦論に行き着き、そこでは親鸞とそれ以降とで乖離があるために親鸞は問題にならないかもしれない。しかし教団が掲げる戦時教学・真俗二諦論とは無関係なところでの親鸞主義を掲げた活動をも視野に入れるとなると、親鸞を議論の俎上に載せることは不当ではない。もちろん、三井甲之らの親鸞理解がそもそも間違っているという意見が真俗二諦論の場合と同じく生じる可能性はあるが、少なくとも、親鸞がそのように受取られうるという事実到我々は目を向けなければならないだろう。そしてこういったことを考える際に、島地の親鸞観と先の「主観的教権主義」は大いに示唆的であると考えられる。

第二項 島地の親鸞観と親鸞研究の出発点

議論の前提として、島地が日本仏教史の上で親鸞をどのように位置付けていたかを確認しておこう。島地は平安後期から鎌倉期にかけての仏教のあり方を本覚思想的な仏教として捉えており、その短所として、あまりに大胆にすべてを肯定してしまう点を挙げている。

抑も、本覚思想なるものは、自由大胆なる一面をもつてゐるので、その絶待肯定主義は、当然然らざるを得ないのである。それが道德や、信念やを肯定するが如く、同様に罪業、無信をだも肯定せんとするものである。

それに対して鎌倉仏教の祖師たちは、本覚思想をベースとしてそこに始覚思想をそれぞれ適度にブレンドすることで「適当なる調節」を施しているという。

惟ふに、それ、本覚門仏教は、仏教の歴史的、論理的、心理的、宗教的帰結である。一面に墮落をとみなふといへども、思想そのものは、確かに発展仏教の精である。(例せば、現代思想の中に、一面危険至極のものあれども、同時に他面千古の真理をふくむがごとし。)しかるに、この思想は、確かに危険なる半面がある。こゝに於てか、これに始覚門思想の加はるありて、両々相待ち、適当なる調節を得て、はじめて教学としての円満なる体系を具ふるものである。これ、鎌倉新興の三聖〔ここでは道元・日蓮・親鸞を指す―引用者注〕が、等しく、ともにこの点に鑑みられしゆゑである。 224

この一節は島地の鎌倉仏教観が端的に表明されており、極めて重要である。というのは島地において鎌倉仏教は、もしも「適当なる調節」が施されなければ、無信も罪業も肯定されるような何でもありの状態に陥ってしまう、という前提のもとに捉えられていたことになるからである。もちろんここでいう鎌倉仏教には真宗も含まれてい

島地の理解に従うならば、そもその親鸞教学全体が、現状を無批判に全肯定してしまう危険性を帯びており、親鸞一流の絶妙なブレーキによってその危険を免れているのである。つまり、ここでの主題に即して述べれば、例えば真俗二諦論のような、何かある特殊な教学理解がなされた時だけに現実を全肯定する状態が生まれてくるのではない、ということである。ただし、親鸞の時点で「適當なる調節」が施されたとしても、その後時間の経過やそれにもなう教学解釈の変遷によってブレーキが外れてしまう可能性を、島地は考慮していたのか。この点は疑問として残る。島地の方法論「主觀的教権主義」それ自体は、籀が外れることを予想させる論理構造を持つ。第二節で確認したとおり「主觀的教権主義」とは、經論に一字一句従うのではなく、經論の「精神」を自身に体得した上で經論に当たろうとするものであった。「主觀的教権主義」はどちらかといえば經論の自由な解釈を容認するものであり、そこに当事者の「主觀」が入る余地は十分に残されている。よってそれを推し進めていったときにブレーキが再び外れる可能性は十分にあるはずだ。

実際のところ、一宗の祖師といわれるような人物の書物は、読む者それぞれの状況・時代的課題の中で読み返され、再解釈される。学説史・教学史とはそのような営為の歴史であり、そこに名を残す人物や学説は、多かれ少なかれそれまでの教義解釈からはみ出す部分があるからこそ、画期として記録されるのである²⁵²。そうであればどこかで「適當なる調節」が効かなくなつたとしても、不思議ではない。

親鸞解釈の歴史を振り返るならば、現状追認の状態に陥ってしまうことが親鸞の時代だけの問題ではないことは十分すぎるほど知られる。戦時下の真宗のあり方を検討するためには、親鸞教学そのものが抱える危険性につ

いても議論していく必要があるだろう。そして島地の方法論と親鸞観は、そういった議論を促進する可能性を有するのではないかと考えられる。

第三項 島地の論の可能性

最後に島地の論が持つ別の可能性を示しておきたい。島地の親鸞観の中に見られるブレーキ論は、真宗研究の方法論として有効なのではないかという試論である。

真宗の歴史において異義とされたものの中には、「造悪無碍」や「本願ぼこり」など一種の居直り論と呼べるものが少なくない。これも、親鸞の思想が極端な現実肯定に接近しやすいことを示す証左の一つといえるだろう。しかしどれほど現状の全肯定に近づいた思想であっても、何かしらのブレーキ、鍵はかかっているはずである。もし本当に全肯定になってしまえば、その思想自体が存在意義を喪失してしまう²⁸⁰。そこで島地のブレーキ論が着目される。

現実の肯定に傾きやすい親鸞思想・親鸞解釈だからこそ、各々がどういった状況の中でどこにブレーキをかけているのかを検討することの重要性は高まる。そこに学説それぞれの特徴を見ることができはるはずである。

今後、具体的な検討と議論が必要であるが、現段階では様々な親鸞解釈を同一平面上に置いて議論するためのツールとして、島地のブレーキ論は有効なのではないかと考えている。試論としてここに提示しておきたい。

小結

本章では、島地大等の仏教研究法について、いくつかの角度から光を当てた。明治期以降ヨーロッパ式の仏教学が流入し、新研究法が流行する中、島地は旧来的研究法と新研究法との両立を訴えていた。その背後には、東洋の思想を西洋の枠組みだけで捉えきえることはできないという島地の確信がある。島地にとって枠組み・組織とはすでに内容の一部を反映したものであるから、仏教思想を研究するにあたって西洋由来の組織を直ちに当てはめることには批判的であった。

そして島地は自身の研究法として、「主観的教権主義」なるものを打ち出した。「主観的教権主義」とは一言でいえば、既成の権威に頼らず、自らが体得した「根本原理」に従って経論を解釈しようとするものであり、親鸞の方法とも重ねて考えられていた。これは個の内観を重視する清沢満之やその門下の姿勢との共通性が見られ、その意味において島地の「主観的教権主義」も同時代的色彩を帯びていたといつてよい。

また本覚思想研究において島地が指摘する本覚思想の特徴と、「主観的教権主義」の特徴とが重なっていた点も改めて指摘しておきたい。

しかし「主観的教権主義」を徹底的に推し進めた場合、どうなるのか。図らずもそれを明らかにしたのが、大正期終盤の大原性実・脇本寿泉による「真宗学とは何か」という議論であった。大原がいう「自由討究」も、島地がいう「主観的教権主義」も、その手本は親鸞である。しかしながら既存の教義解釈に囚われず自身の体得し

た「根本原理」によって経論にあたれば、脇本の批判のとおり、恣意的解釈につながりかねないこともまた事実であろう。

ただし島地がいう「主観的教権主義」と親鸞観からは、別の可能性が開けてくる。島地は自身の日本仏教史観の上に親鸞を据え直すことで、「本覚思想の調節者」という親鸞像を打ち出した。「主観的教権主義」によって経論に独自の解釈を加えつつも、要所でブレーキをかけ、現実に対する極端な全肯定を免れた人物として、親鸞は評価された。

現在の戦時教学研究においては、戦時教学や近代の真俗二諦論と親鸞思想との隔絶が指摘される。そして真俗二諦論だけが糾弾され、親鸞は追及の対象から外される傾向にある。しかし親鸞思想も危うさを内包しているのではないか。島地の主張を裏面から見れば、親鸞教学そのものが、実は極端な全肯定と背中合わせだという見解が導き出される。これは、親鸞教学を検討するにあたっての出発点の再考を促すものとして、現代においても継承されるべき一つの視点であろう。さらにそこに含まれる島地のブレーキ論は、学説史・教学史を展望するための一つの軸になる可能性を有すると、筆者は考えている。

¹⁸² 堀内伸二「島地大等『日本仏教教学史』を読む」二二八頁。

¹⁸³ 前田慧雲「宗学研究に就て同窓会諸君に白す」一八一―二〇頁。前田は従来の宗学研究の問題点を四つ挙げ、それぞれに対する新研究法の方角性を提示している。まとめると、次のようになる。

(一) 論拠・典拠を探る研究から「真理実相」の研究へ。
(二) すべてを親鸞の解釈に収めてしまうのではなく、経典・論師当面の解釈を重んじる。
(三) 真宗内での教義的位置付けだけでなく、当該著述の同時代における他の思想との連関を探る。
(四) 論題の個別研究から、体系的な学説把握へ。
龍溪章雄は(二)と(三)を「歴史的研究」、(一)と(四)を「哲学的組織的研究」とする。そして両者について以下のように総括し、前田の業績を高く評価している。

前者「歴史的研究―引用者注」の研究法についていえば、西洋の学問並びに近代仏教学に刺激されての新しい歴史的眞宗理解をめざすものであり、この研究法は特に後の本願寺派・龍谷大学眞宗学における研究の主流を占めることとなったのである。また後者「哲学的組織的研究―引用者注」の場合については、この研究法に依拠する成果は今日に至るまで先の歴史的研究の場合ほどではないが、漸次積み重ねられてきている。今後の眞宗学研究においては歴史的研究もさることながら、特に教義学分野としての哲学的組織的研究の重要性を痛感するのであるが、その点からもこの前田の主張は一世紀後の現代においても基本的に妥当なものといえよう。(龍溪章雄「眞宗学方法論研究学説史 その一」一五頁)

ちなみにこの論文は、第二節で見る姫宮「島地」大等「教義研究の標準思想(我六条学報の研究態度を明かにす)」と同一雑誌に収録されている。

¹⁸⁴ 島地大等 「古典研究と新研究」一三一―一四頁。

¹⁸⁵ 島地大等 「仏陀論」二五〇頁。

¹⁸⁶ 島地大等 「古典研究と新研究」一四頁。

¹⁸⁷ 島地は新研究を歓迎するだけでなく、後進の研究環境を整えるために積極的に行動していたことが、長井眞琴の追悼文から知られる。

兎に角これからの仏教研究者には梵語やパーリ語やさては西蔵語の研究をも欠いてはならぬといふ持論から東洋大印哲科の教授会では同師「島地大等―引用者注」の熱心な主張でやがては西蔵語の講座も設けられるやうになったことであつた、(長井眞琴「島地大等師を惜しむ」四九頁)

188 島地も自身の論が周囲から浮いてしまうことを承知した上で、投稿している。

惟ふに、新式鼓吹の張本たる我『新仏教』誌上、古典研究の閑却を警省せんと古風なるこの一篇を提出するは、或は一奇観たるなきを保せずと雖も、万緑の裡一点紅を添ゆるも、亦必ずしも配合の妙を損するに足らざるべし。(島地大等「古典研究と新研究」一四頁)

189 島地大等「仏陀論」二五—二五二頁。

190 島地大等「釈尊と親鸞聖人」四五—四五八頁。

191 島地大等「仏教概論」で次のように述べられている。

但し他面より考へると、東洋の学、印度哲学、特に仏教学にあつては、その形式竝に内容に於て、西洋のそれと大いに異なるものがある。旧来の註釈的、訓詁的研究方法はもとより依るべきものではないが、出来る限り固有のものの中から、最善の組織と系統とを發見し、之に依つて全仏教学を組織する様な態度竝に方法を取るのが、最も進歩した、而かも穩健なものであると信ずるのである。蓋し東洋の思想を、西洋の範疇に入れて解釈するのは、分析的な研究にはよいとしても、具体的に東洋思想そのものを総観するには不当であると言はざるを得ない。(島地大等「仏教概論」四六六頁)

192 姫宮大等「教義研究の標準思想(我六条学報の研究態度を明かにす)」一三頁。姫宮姓は島地大等の旧姓である。

193 姫宮大等「教義研究の標準思想(我六条学報の研究態度を明かにす)」一一頁。

194 姫宮大等「教義研究の標準思想(我六条学報の研究態度を明かにす)」一一—一二頁。

195 姫宮大等「教義研究の標準思想(我六条学報の研究態度を明かにす)」一二頁。

196 島地大等「日本仏教本覚思想の概説」九四頁。

197 島地大等「日本仏教本覚思想の概説」九五—九六頁。

198 同じ『六条学報』第六号に掲載された前田慧雲「宗学研究に就て同窓会諸君に白す」に対してはクレームが入ったようで、前田は翌々月の『六条学報』第八号に前田慧雲「宗学研究に就て」の弁」を投稿し、謝罪している。その内容については第四節と関わるため、そこで確認したい。

199 この論争に触れた先行研究として、井上善幸「如来の化身としての親鸞・一学徒としての親鸞」がある。

200 大原性実「真宗学徒の使命（谷龍岡大学設立の精神に就て）」（上）（中）（下）

201 大原自身も、以下のように「生命」の語を自覚的に使用している。

我等は教権を以て教団の根本生命と思念する、根本生命なるが故にそれは決して固定し凝結した型の束縛であつてはならぬ、澆漓たる流動性と真実なる自由を相備せるものでなくてはならぬ（ママ）。而してこれは何を意味するのであらうか。流動性を有するが故に万人の生命内容として、恒に念々に新しき生命を培ふものである、自由性を有するが故に一定の型に束縛することなく、万人をして各自正しき道に独創の天地を歩ましむべきものである、万人を正しく生かし得るものにして初めて真実教法の内容であり、よく教団の根本生命たり得るのである。（大原性実「真宗学徒の使命（上）」）

鈴木貞美は、当時「生命」の語が氾濫したことに着目し、「生命」がスーパー・コンセプトとなっていた現象を「大正生命主義」と名づけた（第三章第三節参照）。大原がここで「生命」の語を使用したことも、このような背景と関連づけながら理解されるべきであろう。また後に見るようにこの表現は、大原の教権論で重要な役割を担っている²⁰⁹。

202 大原性実「真宗学徒の使命（上）」では、次のような主張が展開されている。

真宗学は宗祖親鸞聖人の教義（「教行信証」等に表詮せられたる）を素材としそれを内容としてしかもその上に超ゆべきである。云ふ意は真宗学の研究目的には或る予定概念を打破すべきてふ事である（中略）在来の宗学が学としての公認を得難き点は実にこの予定概念の蓄積にあつた

203 大原性実「真宗学徒の使命（中）」

204 大原性実「真宗学徒の使命（中）」

205 大原性実「真宗学徒の使命（中）」

206 大原性実「真宗学徒の使命（下）」

207 龍谷大学教授団「龍大教授団の弁明書―大学の性質と其の態度に就き―」

208 『龍谷大学三百年史』で野々村事件の経過を説明する中に、「脇本」の名が出る。同一人物か。

一九二三年一〇月一六日、野々村問題に關して学生大会が開かれ、野々村教授の留任希望が決議された。その後学生らは教授を順次訪問し、さらに本願寺執行所にも出頭して学生らの見解を説明し理解を求めた。続いて次の記述がある。

十七日には実行委員結城・脇本両名が夜行で東上し、文部省においての野村問題の経緯と学生運動の経過を報告し、福原専門学務局長に面会して単科大学教授の身分についての説明をうけ、両人は二十四日帰学して学内で報告会を開き、学生に訴えた。(『龍谷大学三百五十年史 通史編 上巻』六四三―六四四頁)

209 脇本寿泉 「真宗学徒の使命」を読む (一) (二) (三)

210 脇本寿泉 「真宗学徒の使命」を読む (一)

211 脇本寿泉 「真宗学徒の使命」を読む (二)

212 脇本寿泉 「真宗学徒の使命」を読む (一)

213 脇本寿泉 「真宗学徒の使命」を読む (二)

214 脇本寿泉 「真宗学徒の使命」を読む (三)

215 脇本寿泉 「真宗学徒の使命」を読む (三)

216 脇本寿泉 「真宗学徒の使命」を読む (三)

217 赤松徹真 「あとがき」五一―五二頁。

218 龍溪章雄 「教学の戦争責任―近代真宗教学史の敗北状況を問う―」二〇二頁。

219 『教行信証』化身土文類に『末法灯明記』が引用されており、その中で真諦・俗諦に言及がある。

夫れ一如に範衛して以て化を流す者は法王、四海に光宅して以て風に乘ずる者は仁王なり。然ば則ち、仁王・法王互に顕はれて物を開し、真諦・俗諦遞に因りて教を弘む。(『浄土真宗聖典全書 一 宗祖編 上』二二三頁)

220 たとはは福嶋寛隆は次のように述べている。

維新以来教団が命運をともししてきた近代天皇制国家は敗戦によって崩壊し、「戦時教学」は無効と化した。かくして真宗の体制化は一つのサイクルを終えたのであるが、敗戦後の教団はいかなる再生の道を選びとっていたであろうか。明らかなのは、「戦時教学」の根底からの清算がその出発に際して果たされなければな

らないということであった。「根底からの」というのは、「戦時教学」の基礎となり母体となった「真俗二諦」の教学を生き延びさせてはならなかったということである（ママ）。（福嶋寛隆「はしがき」三頁）

²²¹ 三井甲之の親鸞解釈については、石井公成、中島岳志による先行研究がある。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―」、中島岳志「親鸞と日本主義 第四回 歌人・三井甲之と「同信の友」」。

なお、中島岳志は『考える人』において「親鸞と日本主義」を連載したが、第一回に述べられた次の言葉は本節の問題意識とかなりの部分で共通するものである。

戦後は、この「真俗二諦論」が槍玉に挙げられた。「真俗二諦論」こそが教団の戦争協力を推し進めたとして厳しく批判され、「真俗二諦論は親鸞の教えの本質ではない」「親鸞は真俗二諦論など唱えていない」という主張が強くなった。真宗教団の戦争協力の問題は、次第に「真俗二諦論」批判に還元されていった。／これは、真宗教団の人々の真摯な反省の態度を示していた。（中略）しかし、その問題がすべて「真俗二諦論」に起因するとされ、「真俗二諦論」を否定することによって乗り越えられると考えられたとき、親鸞思想そのものに内在する危険性は、不問のものとしてされた。（中略）私は、あえて問うてみたい。／「親鸞の思想そのものが、危険な要素を内包しているのではないか」と。（中島岳志「親鸞と日本主義 第一回 保守思想と国粹主義との間で」一一九頁）

²²² 中島岳志「親鸞と日本主義 第四回 歌人・三井甲之と「同信の友」」二〇四頁。

²²³ 島地大等「日本仏教本覚思想の概説」三三二頁。

²²⁴ 島地大等「日本仏教本覚思想の概説」二二六―二二七頁。

²²⁵ これとよく似た内容が、先の前田慧雲論文において主張されている。前田は、現在では当然と思われる説・教義もその当初は邪義と言われたことを指摘する。よって前田が推奨する新研究方法によって唱えられる説が「邪義・外道」と責められることも想定の内であり、むしろ当然だと述べる。なぜならば新説とは未発見の真理、つまり従来の思考とはそぐわないものを含むからである（前田慧雲「宗学研究に就て同窓会諸君に白す」一八頁）。ところがこれには批判があったようで、前田は翌々号において意見を修正した。前田はそこで、「安心」に関

する問題だけは法主に属するものなので、新説を歓迎するわけにはいかないと弁明している。

但かの次に、「他日に至て、その邪義が又正義となるやもしれぬことなれば、新説を唱へる者ありとて、左まで案ずることは入らぬ」といへる語は、匆卒の際、筆の走り過ぎ且略なる所ありて、「新説を唱へるもの」と云へる句の上に、「安心を除て外義解ならば」と云へる句が不足したり、抑々安心に就ての権は、元來法主に属するものなれば、安心までを含めて、如何なる新説も案ずるに及ばぬとは、未徒たるもの苟くも言ひ得べきことに非ず、若此の如き言を為さば、法主の大権を侮蔑するものなり、然るに文句の略に過ぎたるより、或は誤解を招くの恐あり、之を以て責めらるれば、殆ど弁解する能はず、（前田慧雲「宗学研究に就て」の弁一二二頁）

第三節で野々村直太郎をめぐる「教権と自由討究」の問題を取り上げたが、これはその先駆といえる出来事であった。前田慧雲の問題についての詳細は龍溪章雄「前田慧雲にみる近代真宗学形成の前駆的性格―方法論の定位をめぐって―（上）」を参照されたい。

これは末木文美土の本覚思想研究に示唆を受けている。末木は『三十四箇事書』を分析し、その特徴として「変化を否定する自己同一性」を挙げる。ただしその成仏論では名字即成仏が主張され、最低限の「成る」論理が残されているという。同一性と矛盾する「転換」の論理が残存しているのである。そしてその理由について、以下のように述べる。

『三十四箇事書』は、―引用者注―この転換の論理を導入することによって、ぎりぎりのところで宗教性を保とうとしていると考えられる。なぜならば、それがなければ、教えを聞こうと聞くまいと、信じようと信じまいとまったくどうでもよいことになり、宗教として自己崩壊することになるからである。どれほど自己同一性の論理をおしすすめても、名字即における転換の論理もまた不可欠なのである。（末木文美土『日本仏教思想史論考』三三三―三三八頁）

真宗研究においては、上記の分析を方法論に転用できるのではないかと筆者は考えている。

第五章 島地本覚思想と歴史的現実―関東大震災という一つの具体例

一九二三年（大正一二）九月一日午前二時五八分、関東地方は大きな地震に見舞われる。当時島地は大谷光照（浄土真宗本願寺派第二三代宗主勝如）の傳育主任であり、ともに鎌倉の海浜ホテルに滞在していたため罹災することとなった。命からがら東京に戻った島地は、立て続けに震災関連の論稿を発表する。

第五章では、島地の思想が歴史的現実とどのように対決したのかを考える手がかりとして、関東大震災を取り上げる。同時代の仏教者を含む知識人の論説に目を配りつつ、島地の論の特徴を探っていきたい。結論の方向性を簡潔に提示すると、震災後には「天譴論」が流行するが、島地は震災を「天譴」として捉えることを認めない。島地においては、三世因果や業の思想を中心とする、平素よりの仏教理解の中で震災が捉えられている。

第一節 震災時の足取り

具体的な検討に入る前に、鎌倉での罹災から東京への帰還、そしてその後の活動まで、震災以降の島地のおお

まかな足取りをたどっておきたい。

九月一日

二人は鎌倉の海浜ホテルに滞在していたが、島地は体調がすぐれないため新館第七〇号室に籠り、ベッドの上でブルーノ・ペツォルトから来た書状を読んでいた。大谷光照は別室で学習していた。地震発生直後、島地は反動でベッドの下に潜り込むことになり、そのおかげで体を守ることができた。同宿の人々が傷だらけになる中、二人は無傷で外に出た。

九月二日―三日

余震が続く。天気は荒れ、流言蜚語が飛び交い、さらに食料も不足する中、不安な日を過ごす。

九月四日

午後九時、竹中性達・森川義昭・逸見芳瀨の三人が海浜ホテルに到着。本山が大谷光照・島地大等の無事を確認する。

九月五日

午前二時、鎌倉を去り横須賀に向かう。横須賀から軍艦「夕張」に乗り、午後二時芝浦に着く。午後九時、青山の大谷邸に到着。

九月六日

午前一時、小石川区原町の自宅に帰還。家族はみな無事であった。ここから数日、疲労のため発熱し自宅で

静養する。

九月一〇日ころ

体調が回復するや、島地は青山の大谷邸へ参上。大谷光照を連れて被災地の状況を視察して惨死した人々を敬弔することを提案し、承諾される。

九月一三日

大谷光照と共に大震災火災後の東京をめぐる。赤坂溜池、海軍省、宮城前広場、呉服橋、日本橋、本石町、本所被服廠跡、浅草観音堂、浅草本願寺、上野、京橋、築地本願寺など。

関東大震災においては地震での直接の被害よりも火災の被害のほうが、はるかに大きかった。本所被服廠跡では三万八千人が焼死したといわれるが、そこでの二人の活動は『照公の御近状』に詳細に記録されている。

いよいよ本所被服廠跡へ着いて西の口より入ると、直ぐ目前に荒涼たる焦土が展開してゐて、まっ黒い土の上に白い骨が積んである。手や足の骨、肋骨、頭蓋骨など、ばらばらに積んだ層が、あそこにもここにも堆高くなつてゐるばかりか、惨死体を焼く所の煙が、今尚ほ処々に立ちのぼつてゐる有様であつて、ふかくふかく世の無常を感じ、先聖の厳訓を切実に味はふわけであつたが、こゝで照公は慇懃に御弔ひあそばさるゝことゝなつた。照公は先づ御名号―表に「南無阿弥陀仏」の六字を記し、裏に「西本願寺、大谷照」と記したものを、

御自分で、黒焦げの死体の間にはさみ、或は燃え上る焰の中にいれて、又自ら御導師となつて読経を始めらると、そこらあたりにゐた遺族の人々や、また吏員や人夫まで一同に稽首合掌するのである。(中略)かやうにして、こゝかしこ十数度、丁寧な読経を以て弔はれ、約四十分にして北門へ出られた²²⁹

当時の新聞記事によると、本所被服廠跡ではちようどこの一三日あたりまで、遺骸に「石油を注いで火葬」する「死体の後始末」が続いていた²³⁰。そういつた中での敬弔活動であつた。

第二節 罹災者としての視点

島地は『大願業力と国土建立』において罹災直後の時期を振り返っているが、そこには自らの罹災体験に裏打ちされた厳しい視点がある。

震災後の知識人の論説の中には、震災によつて人々が「自然の、赤裸々の状態に立歸り」、「淨裸々の原真に歸ることを歓迎する論調が見られる²³¹。しかし島地はそう樂觀的ではない。たしかに罹災当時、無事にホテルから脱出した人々は「身一つ助かつた喜」のみに溢れ、「淨い離欲の世界」にいるようであつた。けれどもしばらくすると種々の不足を感じて、三日目には「もう大震はなかるう」と決めつけてホテルの中のもの次々に運び出し、四日目の夕刻にはほとんどの物を取り出してしまったという。さらには運び出した物に名札をつけて、ホテルの

倉庫に預け入れるまでになった。ここに至って、島地はそもそも「身一つ助かつた喜」は本当に淨い心だったのかと疑問を投げかける。

災後僅かに四日の間に所有物件の殆ど全部を取出し取纏め、名札を付けホテルの倉庫に預け入るまで、飽くまで行届いた十二分の狡智と欲情との発展を逆観すると、人間性の全体が如何にもよく縮写されてあるやうに覚えます。特にその当初の「身一つ助かつた喜」と云ふものも本当に離欲無欲の自我であるか何うかは疑はれます。否明かにその後の諸々の妄念妄想を生み出す基調であり初念である限り決して清淨のものではなく、盲目的に絶えず動いて居る生の意志、即ち無明 *Avidya* そのものであることが疑はれない。²³²

一度は清淨な心になったかと思えただけに、余計にその後の煩惱の湧き上がりが実感されている。經典・論書の言葉が単なる思惟の産物ではなく体験に基づく知であるということを、島地は身をもって知ったと述懐する。

「俱舍論・唯識論・起信論・楞伽經などは、―引用者注―何れも単の思弁でなく深く広い体験から来た尊い知識であることも知り、道德や宗教の見地から反省して真実吾々は罪業深重の浅猿しいものであること、無明妄想の恐ろしい病のあるものであることを感ぜずには居れないのであります。²³³

島地は非日常的な環境に置かれながらも冷静な視点を失っていない。むしろ罹災体験の中で、これまで日常的に親しんできた仏教的な知の体系への確信を深めていったといえる。後に見るように島地は震災後の論稿で業の自覚を徹底して信仰に入ることの必要性を訴えるが、それもこのような確信に支えられていたと考えられる。

第三節 語られた震災

関東大震災は東京の様相を一変させた。そしてそれは外面的な変容にとどまらず、人々の内面にも影響を及ぼす。突然非日常の事態が到来し、人々はその中に否応なしに投げ込まれた。そこでは通常時では考えられないような様々な言説が飛び交う。

第一項 「天譴論」の出現

二〇一一年の東日本大震災について、当時の東京都知事・石原慎太郎がそれを「天罰」と表現したことは大きな波紋を呼んだ。仏教界においても、石原「天罰論」を一部肯定的に捉えた末木文美士の発言を発端に、論争が巻き起った²³⁴。

関東大震災の際にも同様の現象があった。財界のリーダーである渋沢栄一が「天譴論」を唱えたのである。ただ、二〇一一年の石原「天罰論」がすぐさま批判にさらされ翌日には発言撤回を余儀なくされたのに比して、一

九二三年（大正一二）の「天譴論」はかなりの説得力を持ったようであり、当時の雑誌を見れば知識人にも広く受け容れられていたことがわかる。

この天譴論の流行に関しては、清水幾太郎のすぐれた分析が存在する。議論の前提として、清水の考察のいくつかを確認しておこう。

そもそも「天譴」の観念は中国古典に由来するものであるが、大正期における天譴の観念とは二つの著しい相違がある。一点目は知的背景の相違である。

第一に、中国の古典の場合とは違って、一九二三年の日本では、地震の科学的研究が著しく発達している。元来、それが人間から独立に発生した地球物理学的現象であることは一人残らず認めている。従って、天譴の観念は、割り込む隙のないところへ割り込んで来ており、それだけに、当時の世相との関係において強烈な意味を持っている。²³⁵

科学が進歩した一九二三年（大正一二）という段階において「天譴論」がもてはやされることの異様さである²³⁶。清水は潜在的な社会への不安が、このような「亡霊」の活躍する背景になったという。そして二点目として、天譴を下される対象に相違がある。

第二に、関東大震災に説かれた天譴は、日本国民に対する懲戒乃至刑罰としてであるが、中国の古典では天子に対する懲戒乃至刑罰であるようである。〈中略〉天災を君主の責任に帰し、同時に、陰陽を調和する力を君主に認める中国の思想から考えて、これは当然のことであろう。これに反して、日本では、天譴は広く国民の上に下され、天皇は天譴の外に立たされ、ひとり天譴を蒙った国民が天皇の宸襟を悩ませたことに恐懼する立場に立っている。²³⁷

中国では、国家の中心と目される天子に天譴が下る。しかし今回は国家の中心都市である東京に災害が起こったものの、罹災者のほとんどは政治に関わりない人間であった。

以上を考慮すると、この状況での「天譴」の語の使用にはかなり無理があると感じられるかもしれない。しかし一方で「天譴」の語には効能もあり、これこそが天譴論流行を支えることとなる。

換言すれば、天譴の観念というのは、この天災に対する各人の心理的反応を越えた、唯一の思想的反応とも見るべきものであった。天譴の観念が持ち出されることによって、天災は無意味な自然現象であることをやめ、〈中略〉人間の側に一種の対応物を持つところの事実となる。了解可能な事実となる。そして、この対応物に対する懲戒乃至刑罰の意味が認められることを通じて、天災の了解可能性は一層増大する。天譴の観念は、天災を彼岸から此岸へ連れて来る。²³⁸

人々は当時の社会不安を震災の中に読み込もうとした。「天譴論」を持ち込むことによって本来了解不可能な自然的災害を、人間にとって了解可能な、あるいは交渉可能なものとして位置付けることができるようになるのである。

第二項 『中央仏教』の論

当時の仏教界は震災をどのように捉えたのだろうか。震災から二箇月、一九二三年（大正一二）一月に雑誌『中央仏教』は「大震災特別号」を発行する。これは「七巻一〇号」、つまり一〇月号となっており、他の号の発行日から推して本来一〇月一日発行予定であったが、目次には「大正十二年十一月十日発行」と記されており、一箇月以上遅れての発刊である。中央仏教社自体は罹災を免れた地域（東京市牛込区矢来町）にあったものの、神田の印刷所・三秀舎は火災で全焼した後移転しており、非常な困難の中で発行にこぎつけたと考えられる。

さて清水は関東大震災の特殊性について、それが世相に「溶けて」しまっている点を指摘している。震災は社会的不安とリンクし、震災はなんらかの形で世相と絡めて言及されることになる²³⁹。

関東大震災は、自然の世界における不安と、人間の世界における不安とのコンビネーションによって受取られた。それゆえに、関東大震災は、天災史という長期的プロセスに溶けると同時に、当時の社会的動揺とい

う短期的プロセスに溶けて行く。それは歴史に埋没し、世相に埋没する。関東大震災を取り出そうとすると、どうしても、それと一緒に当時の世相が取り出されて来て、大震災を独立に取扱うことが困難になって来るのである。²⁴⁰

清水が指摘するこの傾向は、『中央仏教』に寄稿した論者の間にも顕著に見られる。ただしどのように世相と関連させるかは、人によってさまざまである。

『中央仏教』に寄せられた多数の論稿を読んで意外に感じるのは、震災と第一次世界大戦とを比較、あるいは関連付けて述べる論者が少なくないことである。ヨーロッパの戦争と日本の天災との間に関係性を見出すことのほうがよほど難しいと思われるが、当時はそうでもなかったようだ。まさしく震災が世相に埋没した例といえる。いくつか紹介しておこう。

たとえば加藤咄堂は次のようにいう。第一次世界大戦でヨーロッパは焦土となったが、そのために欧州各国は「物質文明の弊に目覚め、個人主義の害に気づく」ことができた。だが日本はそれを見て反省するどころか、逆にそこから利益を得て、ますます奢侈に流れた。今こそ日本人はこの震災の中に「啓覚を求め」、「精神的覚醒」を得て進むべきと主張している²⁴¹。三宅雪嶺や島地にも同様の論が見られる²⁴²。

また田中舎身は一層過激である。冒頭で

今回の未曾有の大震災は、国民が愛欲的享樂のみに耽り、道心の光明を無視した闇黒的生活に対する一大天譴であると信ずる。²¹³

と自身の見解を明言するが、田中によれば第一次世界大戦も、物質文化の行き詰まりに対する天からの一大天譴であったという。しかし人類は覚醒しなかったため、第二の天譴として今回の地震が日本で生じた。

世界広きなかに特に我が日本を選んでこの警告を降したのは我が日本ははまだ仏種子が残つてゐるから、大なる覚醒を与へて世界人類を救済すべき大使命を果たさしめねばならぬといふ神仏の大慈悲である。神仏いまだ日本を捨て給はずと国民は深く反省し奮起せねばならぬ。(中略)この大警告に遭ひ今にして日本国民が立つにあらざれば、更に天地の怒りにふれて今後如何なる大惨禍に相逢せずとも限らない。²¹⁴

田中の論は、天譴論に加えて仏教国としての日本を特別視する見解が混ざり、独特の論になっている。日本が仏教国だからこそ震災という試練が与えられた。震災はいまや「神仏の大慈悲」と捉えられ、天譴は天佑に変化しているのである。

さらに、震災をロシアやフランスの革命と比較して述べる論者もいる。坪内逍遙は、人為的には「種々の余弊を伴ふ」革命によってしか達成されないことを、この度の震災は「驚くべく簡単に、且つ惨烈に併しながら比較

的余弊少く」為してしまったと評価している²³⁵。震災によって「ブルジョアもプロレタリアもあつたものでない」平等な状態が現出し、階級的反目を反省する機会が与えられたとする。震災による平等の達成という考え方は何人もの論稿に登場するが、これもやはり一種の天佑論と分類することができるだろう²⁴⁶。

『中央仏教』では多くの執筆者が「天譴論」に言及している。天譴論に触れる論者のほとんどに共通する点は、当時の社会的風潮としての個人主義の蔓延、物質文化の偏重（その反動として精神文化の軽視）、貧富の差の拡大等を問題視しており、震災がそれらへの「天譴」と考えられること、あるいは少なくとも震災がそれらの問題を見直す契機になると考えていることである。天譴論を受容する論者は多いが、一方で、震災を天譴として解釈することを保留、あるいは拒絶する者もいる²⁴⁵。「天譴」の観念自体、論者によって微妙な差がある上に論点も多様なため、受容／拒絶によって単純に比較・分類することは妥当ではない²⁴⁸。後で島地の論を検証したいが、どういった意図で天譴論を論じているかは、それぞれの文脈に従って読み解いていく必要がある。

第四節 震災の捉え方

自らも罹災者である島地大等は、震災に際して多くの論稿を発表している²⁴⁹。島地はどこまでも仏教学者としての立場から、仏教教学に基づいて論を進めるといいう²⁵⁰。

島地は震災に対する二つの見方を否定する。それは、天命説と自然災害説である。島地は震災を「天命」「神意」

と考えることを「迷信」であるとして斥ける。

かく天命や神意の語によりて、かゝる重大な問題に対してさう安価な思想的妥協に安んずるひとは、一面に於て神とか天とか云ふやうな妖怪物を仮定し、これに自家の責任を転嫁するものと認むべきであつて、人間としての卑怯者と云はねばならぬ。¹⁵¹

島地自身はこう述べるが、我々が注意しなければならない点は、島地の論は当時の「天譴説」に真つ向から対立するやうなものではない、ということである。島地も震災が社会的風潮に起因するといふ、天譴論者と類似した視点を有している。ではなぜ「天命」「神意」説を厳しく批判するのか。それはその説が「天」や「神」といった因果の枠の外にある概念を持ち込もうとするからである。

自然災害説を否定するのも同様の理由で、自然災害説では自然と人間が切り離され、しかも人間の行為とその影響力が考慮されていないためである。

崇高な仏教々学の原理に在りては人法一如の心理から自然と人との差別は認めないから、自然界の出来事は天変であるとしても人為人事と切離して考へるやうな浅墓なことは言はない。¹⁵²

島地によれば、関東大震災は三世因果と業の思想によってのみ説明される。

第一項 業の思想―特に共業について

まず島地による業の定義を確認しておこう。業とは悠久の過去より現在、そして将来に至るまで、生の経験と共に人格の中枢に不断に積み重ねられる力であつて、それは「無意識的」、「盲目的」に作用する。個人あるいは国家・社会はこの業に引きずられて進み、「不断の新生が永遠に創造され相続し流転してゆく」ことになる^{233°}

島地は四種の業を挙げる。それは、共業（集団的）・不共業（個別的）・現在世の業・過去世の業（宿業）である。この業の思想に立つて初めて、関東大震災のことが理解できるといふ。

元来業には現在のもものと過去のもとのとがある。またそれぞれに別個のものものと集団のものものとがある。広く多数の人々が一緒に同時にかゝる災禍に遭うたのは集団的の共業からの現はれであり、その中にも同じ災難にかゝりつゝ一人は死し一人は助かり、乃至それぞれ違ふのは個別性の不共業の現はれである。²³⁴

共業の觀念を素直に受け容れることは難しいかもしれない。しかし島地はそれに対して興味深い説明を加えている。少し長くなるが、引用してみよう。

此の「被災地域―引用者注」一帯は日本文化の代表地帯である。日本の一切の首腦的地位を占めて居る。特に東京に在住する人々のその歡樂を恣にする遊園であるとも言へる。日本の全地方民は皆これを羨望し、依てこれに倣ひ各その歡樂を恣にせんと努めたりし善悪共に模範地帯である。この地帯の興亡盛衰が直接に各地方に係するもの深大なるを思へば、国都一帯の思想的価値的意義も亦従つて各地方のそれと深重なる關係あること勿論である。だからこのたびの災禍が単に都会に棲息して居つた市民丈の生み出した災禍でなしに、地方民全体がその責任を頒たなければならぬ集團性業力の因果關係があることを知らねばならない。つまり日本国民全体が国都を中心として積み來つた集團性業力の反応として爆發したものがこの大破壊であると見なければならぬ。(中略)この理由からまた当然今後の復興運動に対しても極力挙国一致でなければならぬ。 265

人が多数集つて居ること、その人々が多年の間種々なる学問技術によりて造り上げた都市そのものが火災も起し死傷をも多からしめたのである。自然の力では頗る輕微ではあるが人間自身が造り上げた都市とは即ち現在生活にある吾々市民一同の或は個人的に或は集团的に造り成した業の現はれであり。業の創造ではなかつたか。そして此の大災禍は殆どその全部は吾々自身の作つた業そのものゝ作用した大破壊―自殺!―ではなかつたか。 266

この度の罹災地（東京・横浜）は地方民の模範、あるいは羨望的であり、またこれらの都市の影響力は良きにつけ悪しきにつけ全国的なものであった。つまり首都圏と地方とは、精神的にも物質的にも密接に関連しているのである。さらにその憧れが人々を都市へ集中させ、膨れ上がった都市は震災の被害をより甚大なものにさせた。このように、関東大震災の被害が日本国民全体の責任であるということを論理立てて説明している点は、注目値する。

島地はこの業を徹底的に自覚することで必然的に信仰に入るというが、それは後で検討したい。ここでは島地が信仰を復興の「精神的動力」と規定している点だけ確認しておく²⁵⁷。

震災に対して共業の観念を持ち出す論は、島地の他にも散見される²⁵⁸。共業論者に共通する傾向は、先の島地の論を見てもわかるとおり、復興に向けて全国民に当事者意識を持たせようとしていることである²⁵⁹。客観的に見た場合、共業論のメリットはここにある。そして実際に関東大震災は全国的な問題として受け取られた。当時三四〇〇万円という未曾有の義捐金が集まったが、それに対して北原糸子は次のような分析を施している。

東京など都市に仕事を求めた人々が罹災していったん故郷に避難する。その人々を救うために、県は率先して救援の義捐金を募集した。これが帝都東京の大震災が持つ特殊な背景である。²⁶⁰

地方から首都圏への人口流入がまさに進行しつつある時期であったからこそ、東京の震災は全国民にとっての災

害となりえたのである。

第二項 業と信仰

さて、客観的に見た共業論の良さは全国民に当事者意識を持たせることであつたと上で指摘したが、だからといって島地自身が共業論を方便的な意味合いで持ち出したというわけでは、決してない。島地において、これら三世因果や業の思想は非常に重要な地位を占める。しかしながら明治・大正期を覆う「現実主義唯物主義」の思潮は、この思想と相反するものであつた。島地大等『大願業力と国土建立』には、同年五月発行の野々村直太郎『浄土教批判』を意識した文があり、仏教に関わる者ですら三世因果を否定することを嘆いている²⁶¹。

震災に関連する島地の論稿では、三世因果や業の思想が特に強調される。その理由はというと、島地は、それらを自覚することこそが信仰に入るための根本的な前提になると考えているからである²⁶²。第三章第三節で見たように、島地にとつての信仰とは「始覚から本覚へ」という径路をたどるものであつた。これらの論稿には本覚／始覚の語こそ見えないものの、三世因果や業の思想は、島地において始覚思想に分類されているものなのである。島地からすれば、震災は業を自覚する絶好の機会なのであり、それはまた同時に信仰に入る絶好の機会と考えられたのであつた²⁶³。

さらに興味深いことに、震災関連の論稿において島地の考える信仰の構造が最も率直に語られている。以下で考察してみよう。

業力の反省自覚は慚愧であり懺悔であり対自悔恨である。この深き内観から奮ひ起つ力は聖者の願力である。
〔中略〕業力の凝視諦観から自からなる願力の憧憬、而して聖者菩薩の願力から如来の―阿弥陀仏陀世尊の
―大願業力に乗せずに居れない。²⁶⁴

業力に引きずられる自我、三世のただ中にいる自我が徹底的に自覚されたとき、おのずから信仰に入ることになるというのである。ちなみにここでの「願力」とは、「純化された業力」「聖者の意力」であり、浄土教系の仏教だけでなく大乘仏教が共通して承認するものとされる²⁶⁵。

島地は業力の自覚を徹底すれば自然に阿弥陀如来の大願業力に乗ずる、つまり信仰に入ることになるというが、それで終わりではない。それは新たなスタートでもある。

〔業力から願力へ、願力から大願業力へ、という―引用者注〕この自からなる進展はまた無始妄業力に対する深き内観を諦かならしむる。真なる力と光明とに対する憧憬と歓喜とは、偽なる力と闇黒とに対する羞恥と傷恨とに対して吾等の真の生活の根本規範をなす。この規範これ真の偉大なる建設に対する基本的生命である。聖者親鸞が吾等に示し且つ教へた人間の真生命は実にこの大願業力によりて統理さるゝ生活の自覚であ

はじめに業力の諦観によって如来の大願業力に乗じる。さらに如来の大願業力に乗じることによって、より深く妄業力の内観がなされる。これが「真の生活の根本規範をなす」という。島地において信仰は、螺旋階段状の、循環しつつ深まる関係性の中で捉えられているのである。

第三項 キリスト教との関係

島地が三世因果や業の思想を強調する理由は、このような、島地が考える信仰の構造が大きく関わっていると考えられるが、少し別の角度から注意しておきたいことがある。それはキリスト教との関係である。

第三章第二節でも触れたように、島地はたびたびキリスト教の思想を論じているが、その意図はキリスト教と仏教との相違を明確にすることにあつた。両者の相違を訴える文章を幾度も制作しているうちに、キリスト教との対比の中で取り上げられた仏教の側面が、そのまま島地の中で仏教の特徴として重きを置かれるようになっていった面があるのではないかと筆者は考えている。いわば、キリスト教との比較から浮かび上がる仏教像である。島地大等「仏耶両教の根本的相違点」は一九一六年（大正五）、つまり震災以前の著述であるが、そこでも世界の成立・破壊は「神の意志」によるのではなく、「人類全体の共同意志」に帰せられている。

仏教々々の説明は、始より世界そのもの意志或は理想は、之を其の国土に生活する人類の意志或は理想に帰

するのであつて、仮令世界の成立とか世界の破壊とかに就て其の始又は其の終を仮定するにしても、何等特殊の神なるものゝ意志或は理想によるとするのではなくて、其の国土に生活する人類共同の意志或は理想に動機するものと見るのである。之を要するに、神の意志のまに／＼国土一切の変化ありとする基督教の見解に対して、該国土に生息する人類全体の共同意志のまに／＼国土一切の現象が生起すると見るが仏教の見解である。 267

この文章は、先に見た天譴を否定する島地の文脈とも重なっている。島地が共業を強調する背景として、キリスト教への意識、あるいはその反動としての影響も考慮に入れておく必要がある。

第四項 非常時から考える教育

最後にもう一点、震災関連の島地の著述の中で注目しておきたい事柄がある。それは島地が考える教育のありようである。震災後の復興が着々と進む中、島地は「或堂々たる教育家」の意見を紹介し、猛烈に批判している。その意見とは「児童にはなるべく今度の惨毒の消極的方面を聞かさず、元気のよい興復気分を鼓吹するやうに専注してほしい」というものであった。しかしそのようなきれいごとだけを並べるだけの教育に何の意味があるのかと島地は問う。

人生は楽だけではない、苦もある、善のみではない悪もある、この与へられた事実を如実に視つめることを教へるのが何で悪いのであらう、我々の子供は土偶ではない、幸福は幸福と知らせ、苦痛は苦痛と知らせ、あるがまゝの人生宇宙があるがまゝに知らせ、更に、あるべからざること、あるべきやうとを知らしむるところに教育や宗教の存在の理由があると思ふ、其を機械か動物かを扱ふやうに、人生の反面だけを見て通れ、宇宙の側面だけを眺めて通れといふやうな、方針は教育でも何でもない、〈中略〉平時にあつても非常時にあつても、妥当なやうに、順境にあつても逆境にあつても働くやうに、人間にとつて大切な尊いものを間接に知らせ直接に教へる責任が教育家や宗教家にあるのだと思ふ。²⁰⁸

平時においてのみ妥当であり、緊急時には価値を失つてしまうような、そんな強度の思想には意味がない。またたとえ直視するのが苦しいことであっても、人生の相のあるがまを教えるのが教育家や宗教家の責務だという。震災時の島地の発言、あるいは行動を振り返ると、たしかにこういった主義に基づいていたことがわかる。具体的にいふと、三世因果や業の自覚は、平素から島地にとって信仰の入口と考えられていたし、大谷光照を連れて死体の残る本所被服廠跡を敬弔したことは、幼い大谷光照に「死の縁無量なり²⁰⁹」という人の世の偽らざる有様を見せるためであった。

島地の背景にあるこの方針に着目することで、関東大震災関連の一連の島地の言動は、緊急時の場当たりのなものではなく、普段の活動の延長線上に位置付けられる。島地大等研究において関東大震災は、歴史的現実にお

ける島地思想の応用編と見ることができるのである。

小結

本章では、関東大震災に際しての島地大等の行動と、そこで発表された島地の論説に対して、同時期の周辺の言論にも目を配りつつ検討を加えた。当時流行した天譴論に対して島地は否定的な態度を示したが、一方で島地も震災を世相と絡めながら論じており、この点においては当時の知識人たちと共通していたといえる。

明治維新以来の「現実主義唯物主義」の思潮においては三世因果や業の思想は合理的でないとして、敬遠される傾向があった。しかしながら島地に言わせれば、関東大震災は三世因果や業の思想によらなければ理解できないものである。

島地にとつて三世因果や業の思想の徹底は、あらゆる大乘仏教のベースになるものであり、またそこに立ったときに初めて信仰に入るような、いわば信仰の玄関口であった。三世因果や業の思想を自覚せざるをえない関東大震災という出来事は、信仰に入る絶好の契機としても捉えられており、さらにその信仰に立脚してこそ真の復興がなされると考えられていた。

真宗において業が語られるとき、それはしばしば差別を助長するネガティブなものとして扱われる。関東大震災の前年である一九二二年（大正一一）には「全国水平社」が発足し、まさしく差別思想の温床としての業が指

摘された時期でもあった。しかし島地の業論の特徴を考えた場合、業が単独で語られるのではなく常に信仰の問題とセットで扱われていることに注目する必要がある。それはどこまでも信仰に入るための前提として言及されるのである。

「帝都」を焼尽させ、自らも生命の危機にさらされた関東大震災という出来事によって、島地は「業の思想」を訴える必要をより強く感じたことだろう。そしてそれは必然的に、自らの思う「信仰の構造」を具体的に語ることに繋がった。島地大等研究として関東大震災を取り上げる意義は、ここにあると考えられる。

²²⁷ 『照公の御近状』では「ダンシングホール」にいたというが、『島地大等上行実』・『大願業力と国土建立』では「特別ホール」にいたとする。どちらかはつきりしない。

²²⁸ 竹中、森川の二氏は「築地本願寺駐在布教師」、逸見氏は横須賀からの「来援」と記されている（転法輪公美『照公の御近状』九頁）。

²²⁹ 転法輪公美『照公の御近状』一一一―一四頁。同様の記述は白井成允『島地大等上行実』五七頁にも見られる。

²³⁰ 『大阪朝日新聞』一九二三年九月一日夕刊の記事。

²³¹ 井上哲次郎「堅実高健の精神」一一七頁、坪内逍遙「大震雑感」一四四頁など。

²³² 島地大等『大願業力と国土建立』一九九―二〇〇頁。

²³³ 島地大等『大願業力と国土建立』二〇〇頁。

²³⁴ 末木文美士・佐藤哲朗・師茂樹らによる議論。その経過等、詳細は以下を参照。

末木ブログ：<http://bunmao.cocolog-nifty.com/blog/>

佐藤ブログ：<http://d.hatena.ne.jp/ajita/20110924/p1/>

師ブログ：<http://moroshigeki.hateblo.jp/entry/20110912/p1>。二〇一七年一月二日、閲覧。

²³⁵ 清水幾太郎「日本人の自然観」二二頁。

²³⁶ ただし科学がすべて否定されたわけではない。いまだ発展途上である「科学の限界」が指摘され、天譴論が

受容されるのである。

²³⁷ 清水幾太郎「日本人の自然観」二二頁。

²³⁸ 清水幾太郎「日本人の自然観」二二頁。

²³⁹ 清水幾太郎は、関東大震災後の「天譴」の語は「非常の事態を合理化するのに便利な合言葉として使われていただけ」であって、それは「思想的反応」というよりは「心理的反応に近い、ムード的なもの」であったと観察する（清水幾太郎注「日本人の自然観」六一頁）。これに関連して、主に東日本大震災後の言説を分析した北条勝貴の論は非常に示唆的である。北条によれば、震災を日本の転換点として見ようとする論は、歴史上幾度も現れた天譴論（北条のいう「天災論」と同様の構造を持つという。両者は共通して「過去が政治的意図のもとに多様性を奪われ、社会や集団のレベルを対象に、恣意的な未来を正当化する道具として使用される」（北条はこれを「過去の供犠」と表現する）という問題点を抱える。しかもこれらは、ある種反射的に形成された恐れがある。

主体が危機的情况を克服するための防衛機制として実践された可能性は否めない。天災論、転換論による過去の供犠も、震災のストレスを克服するための〈遊戯〉なのではなからうか。とすればこれは、ある意味での異常事態に即応した一過性の言説生産に過ぎず、問題の情況が終息すれば、流行のように消滅してしまう恐れが大きい。（北条勝貴「過去の供犠―ホモ・ナランスの防衛機制―」八頁）

さらにこのような言説がなぜもてはやされるかについて、この種の論が一種の〈現実感〉を持つからであろうけれども、それは一時的に有用なものではない、と分析している。

かかる転換論が氾濫しているのは、主張する側にも受容する側にも、それが一種のリアリティをもって映るからであろう。しかしその〈現実感〉を構成しているのは、二つの特性―（イ）災害時の常套表現として古くから強固に構築されてきた思考様式・言説形式であること、（ロ）災害後の心的ストレスを緩和してくれ

る効果を持つこと―が、震災下の異常状態に適合的であるからに過ぎない。(北条勝貴「過去の供犠―ホモ・ナランスの防衛機制―」八頁)

240 清水幾太郎「日本人の自然観」二〇頁。

241 加藤咄堂「物質の破壊と精神の覚醒」一五頁。

242 三宅雪嶺「力の限り働け」一一九頁参照。また島地大等は「大震火に当面して」で次のように述べる。

「この大破壊は―引用者注」天命のなせる災でもなく神意のなせる禍でもなく、日本国民上下一同の生める結果であり、然かも世界大戦の如き災害があつたにも鑑みず余りに放縱なる主義無責任なる思想を宣伝し敢行するに汲々たる世界各国全人類の様に責任を頌ち、更に将来を戒慎すべき所以のものであると信ずる。

(三二頁)

243 田中舎身「物質文化より精神文化へ」三四頁。

244 田中舎身「物質文化より精神文化へ」四三頁。

245 坪内逍遙は「大震雜感」で次のように述べる。また震災は当時の驕った日本に対する「大懲罰のスコルピオン」であり、悪弊を一掃して原初の状態を現前させたと論じている。

今度の天災は逆も人力では為しがたかるべき、又は、或は為し得られるとしても、人為となれば、彼の十八世紀末のフランスに於ける、若しくは最近のロシアに於けるが如き種々の余弊を伴ふ所謂革命によらざる限りは為し得がたいことを、驚くべく簡単に、且つ惨烈に併しながら比較的余弊少く天然力によつて為し了つた概がある。(中略)成金国の日本を、僥倖と虚栄と腐爛せんとしてゐた日本を、首府東京をして代表せしめて、大懲罰のスコルピオンを其真向に打下して身心共に微塵となして、淨裸々の原真に帰らしむるの機会を供してゐたのだと見られ得る。(一四四頁)

246 たとえば加藤咄堂は「物質の破壊と精神の覚醒」で、次のように述べる。人類の平等、あるいは階級的反目緩和の達成への精神的覚醒の好機として、震災は捉えられている。

今次の震害が吾等に精神的覚醒を与へしはこれのみにあらず。(中略)若し人類平等の感を徹底せしめ、同胞相愛の至情を起さしめ、幾分なりとも階級反目の社会的疾患を緩和することを得ば、高価なりしとはいへども、今回の災厄も亦吾等が精神的に覚醒すべき或る物を得たりといふべきである。(一四一―一五頁)

247 たとえば徳富蘇峰は「人心の一新」(『中央仏教』七卷一〇号、一九二三年)において、人災か天譴かは問題ではなく、「禍を転じて福と作す覚悟」が重要だとした上で次のように述べる。

吾人は其の天譴たる人と人災たるとを論ぜず／我が国民に猛省、自反せしむる可き十分の資料を与へられたるを自覚し、自ら進んで此の一大鞭策の下に、敢て戒飭、奮励する所あるを要す／是れ即ち此の事変に処する最善の道であらう。(一一九頁)

248 いくつかの例を挙げよう。徳富蘇峰には、おそらく前提に「天譴か人災か」という二項対立的発想があるが(前注参照)、椎尾弁匡は、「天災ではなく人災であり、しかも天譴」という立場をとっている(椎尾弁匡「震災と帝都の仏教」四頁)。また道重信教は「天譴でありかつ共業所感」と見るが(道重信教「国民反省の秋」一〇四頁)、島地大等は「天譴ではなく共業所感」とする。島地については後で詳細に検討する。

249 少なくとも「大震災に当面して」、『大願業力と国土建立』、「大災禍と仏教徒」、「興復に就て感ずるまゝ」の四つはある。このうち『仏教倶楽部』所収「大災禍と仏教徒」については、『中央仏教』掲載の広告でそのタイトルが判明するものの、実物・内容は未確認である。

250 島地大等「大震災に当面して」一八頁、島地大等『大願業力と国土建立』二一六頁など。

251 島地大等『大願業力と国土建立』二二一頁。

252 島時大等『大願業力と国土建立』二一六頁。

253 島地大等「大震災に当面して」二二―二二頁、島地大等『大願業力と国土建立』二一六頁参照。

254 島地大等『大願業力と国土建立』二二四頁。

255 島地大等『大願業力と国土建立』二〇五―二〇六頁。

256 島地大等『大願業力と国土建立』二一七頁。

257 島地は「興復に就て感ずるまゝ」で次のように述べている。

而して如上の国都建設の為に都市と地方との区別なしに、国民全体が一致して興復を計る意味に於いて、直接の基準となるものは教育でなければならず、その精神的動力は信仰にまたねばならないことは、最も明瞭である。(七三頁)

258 たとえば木村泰賢「災害と其道德的意義」九七頁、道重信教「国民反省の秋」一〇四頁など。

259 関東地方で起こった震災がなぜ「全国的問題」とすべきなのか。共業とは異なる論拠を挙げる論者ももちろんいる。たとえば加藤咄堂は、罹災地の東京は皇城所在地だからこそ全国民で復興にあたるべきだという。

今の東京市民は一個の首府の民である。皇城所在地の民である。而して首府は一国民の支持すべきものであり、皇城は全臣民の護るべきものである。帝都の復興は単に一市民の問題にあらずして全国民の問題であり、一市民の覚醒を要すべき問題にあらずして全国民の覚醒を要すべき問題である。(加藤咄堂「物質の破壊と精神の覚醒」二二―二三頁)

260 北原系子『関東大震災の社会史』二九四頁。

261 島地大等『大願業力と国土建立』で次のように述べられる。

一世の新人は〈中略〉仏教を説くものであつてすら科学的因果法に固執したり哲学的批判に憚かつたりして、仏教の因果法特に三世業感の信仰を印度の古代信仰など申して手軽く捨て、顧みないやうになつた。(二二三頁)

同年五月に出版された野々村直太郎『浄土教批判』では、三世因果を主張する者を「和装せる印度人(七〇頁)」「亡国の幽霊(七一頁)」と激烈に非難しており、島地のこの文章は野々村からの批判を念頭に置いてのものである。

262 業の自覚から信仰へという流れは、震災時以外の著述の中でもたびたび言及されている。ここでは一例だけを挙げておこう。

流転の自我と云ふ事を、能く能く泌々と深く広く想ひ浮べた時に、其処に現実に現れて居る此の人類生活の凡ゆる変化・差別・浮沈み・苦しみ・悲しみ・嘆き・喜び・樂しみの種々相が、皆我が流転の一相であることが十分に見詰められる。〈中略〉此の自覚に立つた時始めて、此の信仰の必要と云ふものが適切に実感されるものである。(島地大等「信仰はなぜ人間に必要でせうか」四七二頁)

263 島地大等『大願業力と国土建立』の以下の文には、この島地の思いがよく表れている。

吾等仏教徒の信念―業―から見て、今は世界全人類が一樣に久しき流転の迷夢からさめて精神の一大革命を断行すべき秋であると思ふ。この意味から先づ以て欧州大戦禍にせよ日本の大災禍にせよ、凡て一樣に全人類が因果業感の信念に立ち各自に深く責任の所在を顧照すべきである。この理由から世界全人類が一同に業

の信念に目覚め、協力して将来の経緯に向つて努力すべきことに注意したのである。(二〇四頁)

264 島地大等『大願業力と国土建立』二二一頁。

265 島地大等「大震火に当面して」で以下のように定義される。

予の所謂願力説とは即ち業力説と言ふと殆ど同じものであつて、願力は即ち本願力若くは誓願力の略であり、必ずしも真宗や浄土宗だけで用ゆるのでなく、天台であつても華嚴であつても、苟くも菩薩の生活即ち聖者の生活といふことを認むる大乘仏教である限り、これを承認せぬものはないのである。この願力とは純化された業力の謂である。聖者の意力である。(二三三頁)

266 島地大等『大願業力と国土建立』二二二頁。

267 島地大等「仏耶両教の根本的相違点」一三五頁。

268 島地大等「興復に就て感ずるまゝ」七五―七六頁。

269 覚如『執持鈔』に説かれる言葉である(『浄土真宗聖典全書(四)』二三九頁)。島地大等『大願業力と国土建立』の最初のチャプターのタイトルが、この「死の縁無量なり」になっている(一九〇頁)。

第六章 近代日本思想史上の島地本覚思想

島地は従来の仏教学研究、あるいは思想史研究において、天台本覚思想を日本思想史の場に引き出した人物として積極的な評価を受けている²⁷⁰。

これまで、島地の本覚思想の内容を検討する研究は少数ながら存在したが、島地がなぜ本覚思想研究を進めたか、あるいはどのような思想に影響を受けていたかという、研究の背景や同時代的位置付けについてはほとんど触れられることはなかった。しかしどのような研究・思想であれ、そこには必ず何らかの事情が介在するのであり、むしろそこにこそ当時における該当研究の必要性・有効性が存在したはずである。島地の本覚思想研究も例外ではない。

第六章では、島地による本覚思想研究の動機とその時代性を検討する。およその見通しを先に提示すれば、島地による本覚思想の研究は、西洋哲学に対する日本哲学の探求という思想界の課題に応じるものであった。そしてそれは動機・内容において、井上哲次郎らによって展開される「現象即実在論」と共通点を有している。もちろんそこには共通点と相違点があり、本章では島地の思索をできるだけ丁寧な跡付けながら、考察を進めていき

たい。

第一節 日本に哲学あり

島地は一九二六年（大正一五）、「日本古天台研究の必要を論ず」を『思想』に発表する。ここでいう「古天台」とは、教義としては本覚法門にあたるものであり、よって「古天台研究」とは島地の主たる業績とされる本覚思想研究を指すことになる。

この論文では「日本古天台研究の必要」が五項目にわたって説明されている。島地は、（一）天台学研究、（二）日本仏教研究、（三）日本宗教史研究、（四）日本倫理史道徳史研究、（五）日本哲学史研究、のそれぞれに対して「日本古天台研究」は資するところがあると主張するが、とりわけ最後の五番目が本命だという。

予は最後に純粹日本思想史―日本哲学史の立場から、この問題の当然なる帰結に就て一言しよう。これ予がこの一篇を草せんとしたる当初の本願であり、究竟の念願であるからである。（中略）兎に角、日本純粹思想史、即ち哲学史の成立如何は実にこの問題の宣明如何に在つて存すと云ふも過言であるまい。幸に日本思想史の根本体系を捉へ、これによつて古今を綜観し得るとせば、日本の哲学史は当然こゝに成立するものである。

つまり島地が取り組んだ本覚思想研究は、「日本純粹思想史、即ち哲学史」を成立させるものだといっているのである。島地がこのように述べた背景として、中江兆民の存在を考えなければならぬ。中江はすでに一九〇一年（明治三四）に、「日本に哲学なし」と喝破していた。仏教に対しては幾分かの評価を与えるものの、それはどこまでも宗教であつて、哲学ではないとされる。

わが日本古より今に至るまで哲学なし。〔中略〕ただ仏教僧中創意を發して、開山作仏の功を遂げたるものなきにあらざるも、これ終に宗教家範圍の事にして、純然たる哲学にあらざらぬ。²²

中江はさらに、日本の哲学と称するものはヨーロッパの模倣でしかないと述べ、比較対象としてカントやデカルトに言及しながら、日本の現状を憂いている。

近日は加藤某、井上某、自ら標榜して哲學家と為し、世人もまたあるいはこれを許すといへども、その実は己れが学習せし所の泰西某々の論説をそのままに輸入し、いはゆる崑崙に箇の棗を吞めるもの、哲學者と稱するに足らず。〔中略〕そもそも國に哲学なき、あたかも床の間に懸物なきが如く、その國の品位を劣にするは免るべからず。カントやデカルトや實に独仏の誇りなり、二國床の間の懸物なり、二國人民の品位におい

て自ら関係なきを得ず、これ閑是非にして閑是非にあらず。哲学なき人民は何事を為すも深遠の意なくして、
浅薄を免れず。 273

これに対する島地の見解を確認したい。哲学としての仏教を見ようともせず、「宗教」のカテゴリーに押し込んで
しまうことを島地は問題としている。以下の文は、中江兆民の名こそ出さないものの、上の中江の論に対応した
ものと考えられる 274。

由来日本の思想や文化を論ずるもの、多くは凡て異国の伝来に過ぎずとなし、専ら模倣的文化を以て見よう
とするか、或は偶々宗教を以て仏教を解し、純粹思想としての仏教、哲学として倫理としての仏教に関し、
初より之を討ねんとするの態度に立たざるもの滔々として爾りである。而してその常に言ふところは、日本
に哲学なし、と云ふに終るのである。 275

さらに中江批判は続く。島地は中江の論を逆手にとった独特の論を展開し、反駁している。

仮令それは印度・支那思想の系統に連なつたものであつたにせよ、一度批判の玄関を経て特異の発展を遂げ
思想的体系を具へ、面目を新にした以上、当然それは日本のものであり、日本の生んだものであり、異国的

伝統とのみ見ることは出来ないはずである。若し爾らずと云ふものあるならば、欧米の思想史・哲学史は、猶太人の信仰や希臘人の思想外に何も無いことになる。英国哲学・独逸哲学等の対称は何等の意味を持たぬことになる。(中略)哲学なき国家は精神なき屍骸である。日本に哲学なしと云ふの説は予の服する能はざるどころである。²⁷⁶

島地は、もとは輸入思想であっても、その地での批判をくぐり抜けたならば立派にその国の思想(哲学)と呼べると主張している²⁷⁷。そしてもしそれを許さないならば、西洋の哲学はギリシヤ哲学しか認められないことになると指摘する。

島地は東京帝国大学で「日本仏教教学史」を講義するが、それは「日本の哲学」の存在を知らしめるものでもあった。聴講者による当時の証言を紹介しておこう。

先生「島地を指す―引用者注」は大学で初め日本仏教の教学史を専門に講義せられたのであるが私と一緒に先生の教学史の聴講をしてゐた西洋哲学専攻の一友人の如きも、先生の教授によつて、仏教的に哲学すること、東洋、日本にも哲学的なるものゝ存在し、哲学史の成立し得ることを覚つたといつてゐた。²⁷⁸

もちろんここで、島地にとつての「思想史」「哲学(史)」「宗教」とは何か、島地の定義を確認する必要があるう。

使用する場面によって多少の揺れがあり、必ずしも一義的に決定できるわけではないが、ここでの使用法といくつかの他の用例とからおよその範囲を見定めておく。

「思想史」と「哲学史」とについては、ここでも並記されているように、厳密な使い分けはなされていない。文脈に従うと、「日本思想史の根本体系」を捉え、それによって「古今を綜観」できれば「日本の哲学史」が成立する。島地にとって、歴史を見通せる軸となること、そして体系的であることがおそらく「思想史」「哲学史」といえる基準の一つとなっている²⁷⁹。また、「純粹日本思想史」「日本哲学史」などの語から、日本独特の論理を探そうとしていると読める。

一方、「宗教」と「哲学」については、第三章で見たように、「宗教」とは「人間の感情的要求を満たすもの」、「哲学」とは「人間の理智の要求を満たすもの」、という一般的な定義をひとまず受け容れている。ただし仏教は一般に「宗教」にカテゴライズされているが、島地はこれに異議を唱える。島地にとって、仏教は「宗教」であり同時に「哲学」でもある。どちらか片方だけに仏教を収めようとすることは厳しく批判されている。

第二節 本覚思想と実在論

第一項 井上哲次郎の「現象即実在論」

「日本の哲学」探求の先駆的存在として、井上哲次郎を挙げることができる。井上哲次郎といえば、第二章第

一節の家族主義にも登場したが、国家主義的イデオログといったイメージが付きまとい、あまり評判がよろしくない。しかし一方で井上は西洋の新しい哲学、特にドイツ哲学を紹介するとともに東洋の哲学にも注目しており、日本において比較哲学・比較宗教の道を開いたといえる人物でもある。

井上は七年という長期にわたってドイツに留学するが、いくつかの手痛い経験を経て、東洋哲学を研究し世界に知らしめる必要性を切実に感じていた。

鳥尾中将と共にスタイン氏を訪ふ 氏曰く東洋哲学には論法なく西洋哲学には尽く論理的に発達せりと余曰く是れ亦誤謬の甚たしきものなり 第一東洋に論法なしとは何の証拠ありて言はるゝや（中略）抑も君が斯く杜撰極まる論を吐かるゝは全く東洋哲学を知らず唯妄に空想して種々雑多の説を構造するより起るなり

280

井上は留学からの帰国後、自らの哲学的立場を表明した「我世界観の一塵」を一八九四年（明治二七）に発表する。それは後に自ら「現象即实在論」と称するものであり、井上はその新規性・独自性を訴えている²⁸¹。

現象即实在論は即ち円融实在論（Einheitlicher Realismus）にして、先輩の未だ嘗て唱道せざる所にして此に始めて此主義を叙述するものなり、²⁸²

井上はこれ以降も「現象即實在論の要領」、「認識と實在との関係」、「唯物論と唯心論とに対する實在論の哲学的価値」といった「現象即實在論」に関する論文を継続的に発表している²⁸²⁰。

後年の井上哲次郎『明治哲学界の回顧』では、現象即實在論は次のように簡潔にまとめられている。現象と實在とは、分析すれば二種の違った概念となるけれども、事実上においては決して空間的に分離されているものではなく、現象と實在はともにある。現象と實在という二つの対立を超上 (aufheben) した真実一元觀の立場を取るのが現象即實在論である²⁸²¹。

井上哲次郎の現象即實在論については、仏教、特に『大乘起信論』の真如觀からの影響が先行研究で指摘されているが²⁸²²、その意味でも現象即實在論は西洋哲学とは異なる東洋哲学の価値をアピールするものであった。

第二項 島地大等の實在觀研究

すでに確認したように、島地は「日本哲学史」成立のためには本覺思想研究が鍵になると考えていた。そしてそれは「實在觀」の解明と密接に関係するとされる。第一章で確認したように、島地大等「日本仏教本覺思想の概説」では本覺思想を研究する意義の一つとして、「實在觀」の解明を挙げ、両者の関係の深さを強調している。もう一度引用しておこう。

「本覚思想研究の意義として、―引用者注」第四には、仏教々理の中心題目たる實在、仏陀、人―仮りに名けて實在觀といはんか、絶待觀といはんか―の徹底的研究に資するにある。けだし、この實在觀の發展変化が、直接、この本覚門思想の消長と、因果的關係を結んでゐるからである。(中略)本覚門の研究に藉らざれば、仏教實在觀發展の窮極を知ることをえず、本覚門の研究によりてのみ、仏教實在觀の發展内容を明了に知りうるものである。²⁸⁶

つまり島地においては、「日本の哲学」・「本覚思想研究」・「仏教的實在觀の解明」という三者は密に交錯しているのである。

島地による實在觀解明のための研究は完結したとは言い難いものの、島地大等「實在論の概要」にその成果を確認することができる。²⁸⁷

そもそも「實在」とは何か。有限的・相対的・變化的・差別的な「現象」に対する、無限的・絶対的・不変的・唯一的なる「或るもの」が「實在」と名付けられ、仏教においてはこれを「真如」「実相」「一如」「同如」「法性」「大空」「三諦」「六大」「第一義諦」などと様々に表現しているという。続けて短い文章ではあるが、西洋哲学との対照に言及しており、西洋思想を意識しながら立論していることは注目される。

スペンサーの不可知、スピノザの実体、ショーペンハウヘルの意志、フイヒテの絶対、プラトンの理想、

デカルトの神と称するものは皆仏教所説の真如中にその意味を有してゐる。²⁸⁸

ここから島地は世親(『俱舍論』)から空海まで、仏教史上の實在觀を九種挙げて分析・批評しているが²⁸⁹、現象と實在との關係をどう考えるかについての相違が一つの大きな論点となっている。島地が取り上げたものを時系列に並べた場合、現象と實在との關係はおよそ次のように変遷する。²⁹⁰

- (一) 現象と實在とは没交渉なものであつて、まったく關係がない。
- (二) 實在は現象を顯現する第一原因である。實在は現象を生起する作用を有する。
- (三) 現象がそのまま實在である。

仏教思想の展開の中で、「現象の当体直ちに是れ實在²⁹¹」、つまり現象をそのまま實在と把握する實在觀が生じてくる。そしてこの非常に積極的な實在觀と呼応して、本覺思想が発達してくるのである。

實在觀のしだいに積極化し、活動的にみられ、現実的となり、人格的となるにしたがつて、本覺門の、思想的、實際的特長が、益々顕著に發揮せられくるをみる。²⁹²

現象をそのまま実在と見るような実在観が、本覚思想の「論理的基礎」になっていると島地は結論付けており²⁹³⁾、その本覚思想が「日本の哲学」を形成するのである。

島地は仏教学者としてどこまでも対象を仏教教義に絞って考察を進めており、直接に井上哲次郎からの影響を受けているわけではないが、「日本の哲学」を語ろうとした際に現象即実在の論を持ち出している点は、思考の枠組みの共通性として指摘できる。

第三項 実在に人格性は認めうるか

ただし、島地と井上哲次郎では実在観における決定的な相違がある。それは実在に人格性を認めるか否かという点である。井上はこれを認めず、島地は実在に人格性を認めている。

この問題は、すでに一八九九年（明治三二）の井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」に端を発する一連の論争の中でも、重要なテーマの一つとなっていた。実在の人格性を否定する井上哲次郎に対して、主に宗教者が反論し、さらに井上が応答している²⁹⁴⁾。島地はこの議論には参加していないものの、実在に人格性を認める点では反論した宗教者側と意見が近い。島地の論は、井上哲次郎に反駁した村上専精や井上円了に重なるが、一方で独自の主張も垣間見え、注目に値する。島地の位置付けを明瞭にする意味でも、まずは実在の人格性という点に絞ってこの議論の概要を確認しておきたい²⁹⁵⁾。

井上哲次郎において実在は活動的なものとして捉えられており、この点では島地とも共通する。しかし井上の

考えでは高度な哲学に至れば実在の人格性は削ぎ落とされていく。『哲学雑誌』に投稿された井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」では、次のように述べられている。

実在を人格的に写象するの一点に至りては、各宗教共に一致せり、(中略)更に之れに就いて論述すべきことあり、何ぞや、実在を人格的に写象するは未だ高尚なる哲理を了解すること能はざる幼稚なるものゝ事にして、到底智識の發達に伴ひ難し、何んとなれば、人格的の觀念は、啻に種々なる迷信を惹起するの傾向を免れざるのみならず、又到底遁るべからざる論理上の困難に遭遇するを免れず、²⁹⁵

また井上が自身の現象即実在論を詳細に論じた「認識と実在との関係」では、もっと直接的な物言いでの問題に触れている。哲学では実在に人格性は認められず、宗教では実在は人格的に表象される。これは一見すると、哲学と宗教とについて、ある種の役割分担が説かれているようにも読める。

実在を人格化するとき、知らず識らず哲学の境界より仮説 Fiction 若くは神話 Folklore の境界に移るべきなり、(中略)若し世界の実在を人格化すれば、考察の結果は、宗教の教旨と合一するを免れざるべし、哲学も宗教も均しく実在に関するの学なり、然れども哲学は知的考察によりて実在の觀念を明晰にせんとし、宗教は信仰によりて実在の觀念を宣伝す、²⁹⁷

しかし読み進めれば、井上の中では哲学と宗教は同一線上にあり、そこには明らかな優劣が存在していることがわかってくる。

哲学者は知的考察により何等の仮説若くは神話をも取らず、正確に真率に実在を写象せんとするものなり、然るに宗教家は、実在を装飾するに、人的性格を以てす、是れ其途を殊にする所なり、宗教家にして知的進歩を為さば、必ず哲学者に同意せん、³⁰⁸

高尚な哲学を理解できない知的に劣った人間は、実在を人格的に表象してしまう。よって知的に向上することができれば、実在の人格性は捨象されるはずだというのである。しかしながら一方で井上は、哲学が完全に宗教に取って代わることはない、ともいう。なぜならば「無学不識の徒」が根絶されることはないからである。³⁰⁹

井上哲次郎のこのような実在観については『哲学雑誌』上でも論争になっており、村上专精・元良勇次郎・井上円了・加藤玄智らがこれに関連した論文を投稿している。³⁰⁰

村上专精は実在に人格を認めない考えをある程度は評価する。それは涅槃を仏教の中心点と考える村上としては当然の態度である。³⁰¹しかし「感化力」という宗教にとって重要な要素を考慮するならば、人格を立てることは必須で、仏教の歴史を見てもそのようになってきているという。³⁰²ただしその人格とは「個別的」な人格

ではなく、「絶対的理想」と「人格的仏陀」とが一致するようなものである³⁰³。井上哲次郎の現象即實在論と親和性の高い論ではあるが、結論部分が異なっているといえるだろう。

井上円了は、まず学術と宗教の性質の違いに言及する。宗教は学術と違って、多数の人にわかりやすいものでなくてはならない。学術上の道理を当てはめて實在の人格性を消去した宗教は「無味無色」なものとなってしまう、人心を捉えることは難しい³⁰⁴。井上哲次郎が提唱する宗教はまさしく「無味無色」なそれであり、宗教としての「功用」「効力」がないのではないかと疑問を呈している³⁰⁵。宗教は、實在と融合する、あるいは實在を体得することを目的とする。無限なる實在と有限なる人をつなぐために、人格的實在が要請されるのである³⁰⁶。さらに、おそらく仏教をイメージしていると思われるが、歴史展開の中で人格的實在を立てるようになった宗教の存在に言及している点にも、注目すべきであろう³⁰⁷。

村上专精も井上円了も、両者とも實在の人格性を肯定してはいるものの、人心感化の効果を挙げるための手段として人格性を要請している、換言すれば實在の人格性を本質的なものとは捉えていないように読める書きぶりであって、当人らが実際にどこまで人格性を認めているかは疑問が残る。この意味で、方法として宗教を活用しようとする井上哲次郎と変わらないのではないか、という前川理子の指摘も妥当と思われる³⁰⁸。

では島地はどうか。先に島地大等「實在論の概要」で見たように、島地は本覚法門では實在は人格的に表象されると論じていた。仏教教理史の展開の中で實在が人格的に表現されるようになってくるという観察は、村上专精・井上円了と共通している。しかしこれはあくまでも仏教史上での實在観の展開を述べたもので、島地自身の

考えとはいえない。よっていくつか別のものを参照しながら、島地の見解を確認したい。

島地大等「自然法爾」は、その名のとおりに、親鸞のいわゆる「自然法爾章」を扱ったものである。島地はかつて自然法爾章に疑問があったというが、それはこれが他の親鸞の著述とは異なり、「余りに理想味が強過ぎ、哲学隨が高すぎるやうに誤解した」からである³⁰⁹。本稿の関心に寄せると、自然法爾章が無人格な実在を主張しているように読めたのである。しかしこの章が「ちかひ」の語を中心に据えており、それは法蔵菩薩の「五兆の願行」を意味するものと理解したときに、島地は自身の「恐ろしい誤解」に気づき、「久しい間の妄想を慚愧し」たと告白している³¹⁰。もし自然法爾章が無人格な実在を説示しようとしたのであれば、「ちかひ」や「五兆の願行」を強調する必要はない。自然法爾章と「他の有相為本の親鸞聖人との不調和」が解消されたときに「始めてこの一章が私のものになつた様に思はれ」たと述懐していることから、島地自身も実在を人格的に理解していたことがわかる³¹¹。

次に、島地大等「仏陀とは如何なる方か」に目を移そう。この論文は実在の人格性とそれに付随する問題について、島地の特徴的な見解が示されており興味深い。ここで取り上げられる問題は、いわゆる仏身論である。

無人格な実在は「哲学上の実在と同一」といわれ、三身のうちの法身にあたる。

仏陀は哲学的に非常に靈性であつて、宇宙の本体、実在といふべきもので、かの真如・法性が仏陀の本体であるといふ一の解釈がある。然しこれは人格的のものではなくて靈性であり靈体である。これをやさしく説

くならばかの仏性といふものである。哲学上の実在と同一に考へられて、法を体としてゐる処の法身仏である。 312

しかし真如・法性（法身）が「仏陀の本体」ではない。因願酬報の報身仏こそが「仏陀の真の本体」であると島地は主張する。

かゝる釈尊の仏覚（格）は決して一朝一夕にして出来るものではない、此の世に生れられる前の生活に於ても限りなく修養努力され、尚その前の生活にも、その前にも、限りなき悠久の過去よりの修行の結果として、此の世の上にかゝる大なる人格を完成されたものである。この因に酬い、果に感ずるといふ立場から報身仏があらはれるのである。無数劫の長い修行をせられたのであるから、換言すればあらゆる生活をなし、あらゆるものに生れかはり、一切の生命に随順しつゝ仏性を開き顕はされたので、従つて一切のものを一味平等の慈愛悲憐の中に抱擁せられるのである。これが即ち報身仏であつて、仏陀の真の本体である。 313

報身仏の概念は三世思想に裏打ちされている。報身仏は悠久の時の中であらゆるものに生まれ変わりつつ修行を積んできたことになる。そうした経験こそが、仏の一切衆生への慈悲につながると島地は考えている。

これを井上円了や村上專精の論と並べてみると、三者とも実在の人格性を認めてはいる。ただし島地の場合、

実在が報身仏と結び付くために、その人格性は人心感化の手段という次元にとどまらず、実在に本質的なものとして捉えられていたと考えられる。またここでは三世思想が大きな役割を果たしている。たしかに報身仏の概念自体に三世思想は組み込まれているが、島地は三世思想に並大抵でない関心を寄せ、そこにこだわっている³¹⁴。そしてまさしくそのことによって、島地は実在の人格性に慈悲の源泉を見出すことになるのである。

第四項 キリスト教との関連

島地の論述では実在の人格性と慈悲という、一見関係のなさそうなものが結びつけられていた。こうした論が生み出される背景には、キリスト教と比較されてきた仏教観があるのではないか。第五章第四節で取り上げた「共業」に続く具体例である。

島地の解釈では、仏陀は成道以前、つまり多劫にわたる菩薩の修行時代にあらゆるものに生まれ変わり死に変わりして、あらゆる経験を自身が積んでいるために、すべての存在に対して平等に慈しみの心を生じ、誓願を立てられるのである。願行具足、これが仏陀のキーワードとなる。それと対比的に言及されるのが、「無願無行」と形容されるキリスト教の神である。キリスト教の神の背後にそのような経験は存在しない。よって心からの慈しみなど生じるはずがないという。

更に進んで基督教の神を見るに、其の神は因果律と何等の交渉を有たない無願無行の神であるに対して、仏

教の如来は実に願行具足の神である。(中略)即ち此の区別は因果の思想に立てると立たざるとの区別であつて、実に仏耶両教一切の区別を派生せしむる根源として、頗る重大の意義に懸つて存する点である。既に無願無行の神とは、人類の生活に親しく自らに味はざる神の謂であるから、斯の如き神が人類を理解し同情すると云つても、到底其の理由は解せられぬだらうと思ふ。況や無願無行の神が如何にして救済を可能ならしむべきか、畢竟願行無くして救済を可能ならしむることはあり得ない。願行を修成してこそ神の愛に道義的意義が生ずるのであつて、若し然らざれば神の愛と云つても、それは単に機械的愛以上に何等の意義も価値をも有せず、従つて又人類の神に対する義務の如きも其の意義と価値とを失して了ふ訳である。³¹⁵

第三項で検討したような、實在の人格性に慈悲の根拠を置く島地の論は、キリスト教との比較の中で語り出される仏教像にびつたりと重なっている。少なくとも、島地の仏教観全体の中で、キリスト教との対比によつて浮かび上がった仏教像が重要な位置を占めていることは指摘できるだろう。

第三節 「日本の哲学」への関心

島地の本覚思想研究は「日本の哲学」探求と結びついていっていると上で述べたが、島地が当初からそのような志向を持っていたとは考えられず、ある時期から意識するようになったと思われる。著述を確認する限りでは、その

タイミングは井上哲次郎よりもはるかに遅れる。また時間の経過とともに、論の力点に変化があるようにも感じられる。

島地は一九〇二年（明治三五）に中江兆民『統一年有半』への書評を書いており、この話題が出されていても不自然ではないが、「日本の哲学」というテーマにはまったく触れていない³¹⁶。次に、一九一一年（明治四四）と一九一三年（大正二）にはそれぞれ、日本天台の研究を概括的に扱った論文を著しているが³¹⁷、前者では一箇所「日本思想史」という語が登場し³¹⁸、日本天台研究は「日本そのものの研究」にも貢献すると述べられている³¹⁹。そしてかなり時間の経過した一九二六年（大正一五）の「日本古天台研究の必要を論ず」になると、明らかに中江兆民『一年有半』を意識しており、西洋哲学に対する「日本の哲学」の存在を訴えている。島地は一九〇二年（明治三五）に仏教大学の卒業論文で「天台教義史論」を提出しているとおり³²⁰、研究者としての出発点から天台研究に親しんでいるが、後年になるほど、島地の中で天台研究が果たす役割の射程が広がっており、より対外的な意識が高まっていったことがわかる。

これについて島地自身ははっきりと語ったものは見当たらないが、対外的な意識を高めるために決定的な契機となったのは、第一次世界大戦と考えられる³²¹。一九一九年（大正八）の論文では、仏教こそ西洋思想の欺瞞を克服できるのだという主張が見られる。

現今唱えられる所の民本主義は軍国主義に対する思想上の反動であって、その内容は不完全である。現戦争

に於てウイルソンやロイド、ヂョウジ等は世界の永久平和を叫び、ドイツの軍国主義を攻撃し乍ら依然として国家本位、軍国主義を實行し、永遠の平和と云う美しい名の下に血腥き内容を裏づけている。此の如き状態こそは仏教が其の精神的力を集注し打克たんとする所である。³²³

またこちらは一九二五年（大正一四）のものではあるが、欧州哲学の行き詰まりとそれに代わる「東洋の哲学」（島地においては仏教）、という論調が見られる。

最近渡来したヘリゲル博士³²³の所言によつて見ても、欧州の哲学は既に行き詰まりに遭遇してゐて、その展開は東洋の哲学に依らねばならない趨勢にある。〈中略〉独り仏教のみは古来深遠なる哲学を有してゐて、それは確かに現代及び将来に亘つて人類の指導原理たり得る希望も力もあるが、惜しむらくは、二千有余年間、東洋のあらゆる国に流布し、各国の低級なる信仰と妥協したるために、現代及び将来に対しては無用なる迷信が付着してゐる。この付加物がある間は、その根本精神たる理智の光、即ち哲学の光明を發揮することが不可能である。故にその将来はその無用なる付加物を除却し、僧侶といふ特殊階級の手を俟たずして国民が直接に仏教の偉大なる哲学的精神に直参し、進んでは之によつて欧州哲学の行き詰まりを転換し、人類を正しき生活に導くことがその重大なる責務であると信ずる。³²⁴

小結

島地大等が取り組んだ本覚思想研究は、仏教的事在観の解明と表裏をなしており、そこでは現象をそのまま実在とする実在観が到達点とされていた。そしてこれらの研究がある時期から「日本の哲学」成立を志向するようになり、それが動機・内容の点で井上哲次郎の現象即実在論と共通性を有することを確認した。また島地にとって、第一次世界大戦がその大きな契機となったのではないかと推論した。

ただし一方で、井上哲次郎と島地大等との間には、実在に人格を認めるか否かという相違もあつた。実在に人格を認めない井上哲次郎の論に対してはすでに村上専精や井上円了からの反発があつたが、それらの論旨を確認した上で、彼らとの比較をとおして島地の見解の特徴を検討した。島地にとって人格性は実在に本質的なものであり、またその思考は三世思想に支えられたものであつた。

島地が取り組んだ本覚思想研究はさまざまな展開を見せつつ現代まで継承されているが、そもそも島地が「日本の哲学」を打ち立てようとしたことについてはあまり触れられない。本覚思想そのものの学術的な研究としては、島地のある種のナショナリズムはいわば不純なものであつて、研究の進展とともに削ぎ落とされていったと

考えられる。しかしそこにこそ時代の中で役割を果たそうとした島地の姿が浮かび上がるのであり、それに目を向けることで思想的な位置付けの可能性が開かれると考える。

270 末木文美士『日本仏教思想史論考』一六頁など。

271 島地大等「日本古天台研究の必要を論ず」一三四—一三五頁。

272 中江兆民『一年有半』三一頁。

273 中江兆民『一年有半』三一—三二頁。

274 中江兆民と島地大等との関連については、簡潔にはあるが、尾藤正英が次のように言及している。

鎌倉仏教を本覚思想の発展とみる考え方は、島地大等や宇井伯寿ら、すぐれた仏教学者によって主張されており、とくに島地は、日本には「哲学」がないとした中江兆民の説に反対して、「哲学なき国家は精神なき死骸である」と言い、その日本独自の「哲学」を代表するものの一つとして、この本覚思想を挙げている。(尾藤正英『日本文化の歴史』九九頁)

275 島地大等「日本古天台研究の必要を論ず」一三六—一三七頁。

276 島地大等「日本古天台研究の必要を論ず」一三七—一三八頁。

277 外来の思想であつても日本で展開・発展を遂げたならばそれは日本の思想である、という考え方は、後で触れる井上哲次郎にも見られるものである。井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』の序文には次のようにある。

陽明学は基本を言へば、明の陽明に出づと雖も、一たび日本に入りてより忽ち日本化し、自ら日本的の性質を帯ぶるに至れり、(中略)支那にありても陽明派の人往々奇節を顕はせり、然れども日本の陽明派は実に活発なる事蹟を成し、赫奕たる痕迹を留め、支那の陽明派に優ること遠しとなす、(六一五—六一六頁)

278 大谷尊浄「大等先生」八七頁。

279 島地がこのような考えに至ったことについては、島地独自の北伝仏教史観が影響しているのではないか。島

地は北伝仏教史を始覚法門から本覚法門への発展形態として、つまり一つの大きな流れとして把握しており、そのため日本仏教全体を体系的に捉えることが可能になったと考えられる。島地大等「日本仏教本覚思想の概説」五頁、また第一章第二節参照。

²⁸² 井上哲次郎「維納府に於て島尾中将と共にスタイン氏を訪ひ東西哲学の異同を論ず」一九〇一—一九一頁。

²⁸¹ 井上哲次郎の「現象即实在論」について、蟹江義丸と思しき人物は「吾人は本論を以て西洋哲学の我邦に輸入せられし以来我邦に於て発表せられたる純正哲学上の新意見の嚆矢となす」と、日本最初の哲学としての意義を高く評価している（『哲学雑誌』第一二二二号の「雑報」。「か、よ」の署名がある。もちろん蟹江が井上の門下生ということを考慮する必要はあるが）。

²⁸² 井上哲次郎「現象即实在論の要領」三七九頁。

²⁸³ 発表順に列記しておこう。井上哲次郎「我世界観の一塵」（一八九四年）、井上哲次郎「現象即实在論の要領」（一八九七年）、井上哲次郎「認識と实在との関係」（一九〇一年）、井上哲次郎「唯物論と唯心論とに対する实在論の哲学的価値」（一九一一年）。

²⁸⁴ 井上哲次郎『岩波講座哲学 明治哲学界の回顧』七三—七七頁。

²⁸⁵ 船山信一『明治哲学史研究』、小坂国継「井上哲次郎の現象即实在論」、渡部清「井上哲次郎の哲学体系と仏教の哲理—「日本的哲学」の成立問題として—」、井上克人「明治期におけるショーペンハウアー哲学の受容について—井上哲次郎、R.ケーベル、三宅雪嶺に見る本体的一元論の系譜—」など。

²⁸⁶ 島地大等「日本仏教本覚思想の概説」六一—七頁。

²⁸⁷ 島地大等「实在論の概要」参照。ここでの島地の論は、仏教史上の实在観の紹介といえるものである。島地の論は個々の教学内における实在の捉え方を明らかにしているが、横の関係、つまりそれらの展開過程は跡付けられていない。研究史の観点からいうと島地はいわば点の位置を示したのであって、それをつなぐ線を描き出す営みは後代の研究者に託されたと思われることができよう。

²⁸⁸ 島地大等「实在論の概要」五六—一頁。

²⁸⁹ (一)世親の解Ⅱ俱舍論、(二)訶梨跋摩の解Ⅱ成実論、(三)龍樹の解Ⅱ中論、(四)嘉祥の論Ⅱ三論玄義(三論宗)、

(五)護法 慈恩の解||唯識論(法相宗)、(六)馬鳴の解||起信論、(七)賢首 清涼の解(華嚴宗)、(八)天台 四明の解(天台宗)、(九)弘法の解||真言宗の九種が考察対象となっている(島地大等「実在論の概要」五六四頁)。

²⁹⁰ ただし第一番目に取り上げる「世親『俱舍論』」だけは分類が難しい。『俱舍論』の教説は「説一切有部」の名のとおり、現象と実在を分けることがそもそももないため、最後の現象即実在論に近いと見ることもできるからである。島地も「余論」でそれに触れている。

俱舎の出発が法体恒有説であつたが、最後の破情主義の究竟に至つても、亦最初に立戻つたかの如く、法々宛然と説くに至つた。(島地大等「実在論の概要」五九一頁)

²⁹¹ 島地大等「実在論の概要」五八四頁。

²⁹² 島地大等「日本仏教本覚思想の概説」六頁。島地において人格的な実在とは、法身説法をする大日如来が一つの到達点としてイメージされている(島地大等「実在論の概要」五九一頁)。

²⁹³ 島地大等「日本仏教本覚思想の概説」で次のように述べられている。

要するところ、仏教本覚門の論理的基礎をその実在観に求め、前述の Psychology-Theory of Cognition-Phenomenology-Ontology-Theology-Anthropology 等の各面より推して、いづれも等しく、実在の絶対性 Absoluteness, but immanent を、本覚門仏教の中心思想となすに一致することを認め得たわけである。(二〇七頁)

²⁹⁴ 井上の論とそれへの批判は、秋山悟庵編『巽軒博士倫理的宗教論批判集』にまとめられている。

²⁹⁵ 井上哲次郎の宗教論と仏教者からの反論については、前川理子『近代日本の宗教論と国家―宗教学の思想と国民教育の交錯―』三五―四〇頁に端的にまとめられており、実在の人格性についても言及がある。また対象を井上哲次郎と井上円了の「両井上」に絞った論稿、長谷川琢哉「円了と哲次郎―第二次「教育と宗教の衝突」論争を中心として」においても実在の人格性の問題は取り上げられており、こちらは両者の論とその目的にまで踏み込んだ考察となっている。

²⁹⁶ 井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」二二五―二二六頁。

²⁹⁷ 井上哲次郎「認識と実在との関係」二二二頁。

298 井上哲次郎 「認識と実在との関係」二三四—二三五頁。

299 井上哲次郎 「認識と実在との関係」で次のように述べられている。

人智の開発するに従ひて、幼稚なる宗教は消滅せん、然れども高等なる宗教、必ず之れに代はりて起らん、高等なる宗教も次第に勢力を失ふの状なきにあらず、然れども一切の宗教が全く迹を滅するが如き事は、殆んど予想すること能はざる所なり、是れ無学不識の徒の絶ゆる時なかるべければなり、哲学は学者の宗教にして、宗教は俗人の哲学なり、(二三五頁)

末木文美士はこのような井上の態度を「哲学の傲慢」と評しているが、もつともであろう(末木文美士『明治思想家論 近代日本の思想・再考』七一—七七頁)。

300 発表順に列記する。村上專精「未来二十世紀間に於ける宗教観」(『哲学雑誌』第一五七号、一九〇〇年)、元良勇次郎「加藤博士の愛己説並に其批評を評論し井上博士の大我説に及ぶ」(『哲学雑誌』第一七〇号、一九〇一年)、井上円了「余が所謂宗教」(『哲学雑誌』第一七三号、一九〇一年)、井上円了「余が所謂宗教(完結)」(『哲学雑誌』第一七七号、一九〇一年)、加藤玄智「宗教的对象の人格非人格問題」(『哲学雑誌』第一八八号、一九〇二年)。また井上哲次郎自身も、井上哲次郎「余が宗教論に関する批評を読む」(『哲学雑誌』第一七九号、一九〇二年)、井上哲次郎「余が宗教論に関する批評を読む(承前)」(『哲学雑誌』第一八二号、一九〇二年)で応答している。

301 村上は涅槃を仏教教理の中心に据える。そしてその涅槃をさまざまに言表していく過程で、真如や阿弥陀仏などが説かれるようになったと考えている。

余は涅槃の語を以て仏教の中心点なりとす、此中心点は仏教の根本的原理にして又最終理想なり、然るにこの根本原理にして又最終理想なる、中心的涅槃其者を説て、或は真如と称し、或は一心と称し、或は仏性と称し、或は如来蔵と称し、更に転じて大毘盧遮如来の光明界なりと説き、又寿命無量光明無量の阿弥陀仏なりと云ふに至る、斯の如き見解は、守旧的専門学者の一見大驚する所なるへきも、理想開展の系統を攷究すれば、実に斯の如しと云はすんばあるへからず、(村上專精「未来二十世紀間に於ける宗教観」二三五頁)

302 村上專精「未来二十世紀間に於ける宗教観」で次のように述べられている。

近來世の論客口を揃えて曰く、天外に猶一真神の存在するなりと説き、或は西方浄土に弥陀仏の存在するありと説くが如き、人格的救主の存在説は、古代嬰兒の泣きを止むる、一時の手段なるのみ、方便なるのみ、科学發達の現代人の決して信すべきものにあらずと、此言或は然らん、去れど宗教は感化にあり、而して感化力は理想にあらずして人格にあるを奈何せん、(二二四頁)

また、村上が仏教の歴史展開の中で人格的實在が説かれるようになったと考えている点については、前注参照。

303 村上專精「未來二十世紀間に於ける宗教觀」で次のように述べられている。

宇宙以外、万有以外に個体的人格を占むるが如きは、到底未來世に成立すべきものにあらず、去れば如何なる人格を以て興るべき乎、(中略)實に平等と差別、差別と平等の關係の如く、絶對的理想と人格的仏陀、人格的仏陀と理想的人格の、一致を見るに至らん、斯の如き人格を根本的立脚となすものにあらずれば、宗教の資格を以て、人心を感化すること恐くは難からん、(二二六頁)

304 井上円了「余が所謂宗教(完結)」で次のように述べられている。

學術と宗教とは其性質を異にするにあり、學術上の道理は社会少数の者之を知り、多数の者之を解せずして敢て不都合なきも、宗教上の道理は少数の人より寧ろ多数の人をして之に帰向せしめざれば、其用をなさざるべし、然るに學術研究の眼を以て諸宗教の契合点を看破し、之を抽出総合し來るも、斯くして造り上げたる宗教は、余り無味無色に過ぎて、人心を結合すること能はざるのみならず、人目を引くことも猶ほ難からん、余を以て之を觀るに一切の歴史的關係と諸宗教の特殊性とを除き去り、其根柢に於ける普遍的結合点のみを集めて作りたる宗教は、(中略)宗教としては更に功用なきものならんと信ず、(八九三頁)

305 井上円了「余が所謂宗教(完結)」で次のように述べられている。

唯博士が一切の特殊性を除きて普遍性のみを存し、一切の人格性を非人格性に化し去らんとするは、余が大に宗教として果して効力ありや否やを怪む所にして、博士は學術と宗教と同一視せらるゝやの疑なき能はず、(八九六頁)

306 井上円了「余が所謂宗教(完結)」で次のように述べられている。

哲学としては絶對平等無限不可思議の實在を証明するのみにて足るも、宗教の目的は人をして此体と融合し

此地に体達せしめんとするにあれば、其实在をして人に接近せしめざるべからず、人は有限中の有限なり、相対中の相対なり、差別中の差別なり、而して其体は無限なり絶対なり平等なり、斯る著しき徑庭あるものをして一致冥合せしむるには、必ず無限をして有限化するを要す、斯くして絶対の有限化したるもの更に人間化し人格的实在となりて宗教中に現するに至る、(八九八―八九九頁)

307 井上円了「余が所謂宗教(完結)」で次のように述べられている。

余は宗教に人格的の实在を立つるは、其學術と異なる要点なりと信す、古來人格的に立てざる宗教が世に弘まるに従ひ、自然に人格的を設くるに至りたる一例を見ても、宗教に其必要あること明かなり、(八九七頁)

308 前川理子『近代日本の宗教論と国家―宗教学の思想と国民教育の交錯―』では、慎重に断定を避けつつも、次のように述べられている。

なお人格的实在の是非については、円了は、倫理をいう哲次郎(「倫理的宗教」は「宗教的倫理」と言い換えでもよいとした)に対し、人心の慰安たる救済宗教の観点から人格的实在の必要を強調した。だがこれを人心感化の「効力」という視点から擁護する円了も方便的であつて、利用厚生観点から宗教を見る哲次郎と大差ないとできるかもしれない。(四四頁)

なお先に見たように、村上專精もまた「感化」の観点から、涅槃という理想と即した人格を必要とすると述べており、前川の井上円了に対するこの評価は、村上にも当てはまると考えられる。

309 島地大等「自然法爾」には次のように述べられている。

率直に云つて仕舞へば、余りに理想味が強過ぎ、哲学隨が高すぎるやうに誤解したからである。一言にして云へば、阿弥陀仏と云ふ人格は即ち無上仏であり、即ち色もなく形もなき無上涅槃であり、その象徴が阿弥陀仏であつて、指方立相法門は全然一種の「シムボリズム」であると云ふことをこの一章が教へるやうに誤解したからであります。現にこれと同じ多くの誤解が、吾等の周囲に屢見出されるやうに。(四〇七―四〇八頁)

310 「ちかひ」、つまり誓願や「五兆の願行」は、次に見る報身仏と密接につながる概念である。

311 島地大等「自然法爾」では、次のように述べられている。

返す。私は、私の久しい間の妄想を慚愧し、同時に感謝せず居れない。私は嘗て私の立つ、浅薄な哲学の見地から、親鸞聖人の徹底的一元論を、この一章の無相仏に結合したり、しらせん料の御言葉から、有相法門を象徴哲学に聊想したりして、ある時はまた、自然・法爾の言葉に捉はれて、自然主義をこの一章から聊念したりしたものである。現にこの『法爾』誌上の讚仰欄にも見え、その他の関係口演にも見えるやうに、ナチュラリズムとして味つたり、モニズムとして論じたり、またシムボリズムとして考へたりしたこともあつた。いや、其の方が長き間の、最も有力に、私の頭を支配した考であつたので、それと一特に此の章に顕れたるそれと一他の有相為本の親鸞聖人との不調和に、久しい間迷つたのであります。而して繰返されたるちかひの御言葉に、この一章の生命を見出したとき、始めてこの一章が私のもになつた様に思はれました。(四一一—四一二頁)

³¹² 島地大等 「仏陀とは如何なる方か」四頁。

³¹³ 島地大等 「仏陀とは如何なる方か」六頁。

³¹⁴ 島地において、三世思想は非常に重要な位置を占める。島地が三世思想を信仰に入るための前提と考えていたことは、第三章第三節、第五章第四節を参照のこと。

³¹⁵ 島地大等 「仏耶兩教の根本的相違点」一五八—一五九頁。

³¹⁶ 島地大等 「統一年有半」論評(一)」。もちろん、これはあくまで『統一年有半』への書評であつて『一年有半』に対するものではない、と割り切つて理解することも可能であるが、もし「日本に哲学なし」への反発をこの時期から有していたならば、何らか言及があつたとしてもおかしくはない。

³¹⁷ 島地大等 「日本天台の研究」(一九一一年)と、島地大等 「日本天台の研究要を論ず」(一九一三年)の二本を指す。

³¹⁸ 島地大等 「日本天台の研究」では、次のように述べられている。

この日本天台が適当に理解されるに至つたならば、恐らくはここに初めて日本思想史、日本仏教史の重要な問題が略々解決される事と思う。仏教諸種の研究の将来も近き将来に於て期せずしてこの一点に会する時あるべきを考へて此に一言するのである。(一六四頁)

319 島地大等「日本天台の研究」一六二—一六三頁。

320 一九〇二年三月の『六条学報』第九号には「島地大等君の卒業論文」という記事があり、島地の卒業論文「天台教義史論」の目次が掲載されている。八四—八八頁。

321 成田山仏教図書館所蔵の岸宏之『勸学道遙院島地大等と上年譜及論著目録』によれば、島地には一九一六年七月に『宗教之日本』第四卷第一号に掲載された、「愛の思想と戦乱の根源」という論文があるという。残念ながら当該雑誌が見当たらず実際の論を確認できていないが、時期的に考えても、おそらくキリスト教的な愛の思想と第一次世界大戦とを関係づけて論じたものと思われる。本章第二節で見たように、島地大等「仏耶両教の根本的相異点」ではキリスト教の愛の思想を、仏教の慈悲と比較しつつ構造的な観点から批判しているが、それを第一次世界大戦の原因として論じたものが「愛の思想と戦乱の根源」だと考えられる。

322 島地大等「仏教とデモクラシー」二五八頁。

323 「ヘリゲル博士」とは、オイゲン・ヘリゲルを指す。ドイツの新カント派の系譜に属する哲学者で一九二四年、東北帝国大学に哲学を教授するため来日。一九二九年まで日本に滞在する。

324 島地大等「人類は先づ哲学を要す」二〇頁。

終章

本論文は一貫して島地大等という一人の人物をテーマとして掲げているが、前半と後半とで少し方向性が異なる。第一章から第四章までは、島地の内部に潜り込み、その思想構造の把握に重点を置いた。一方、第五章・第六章はそうした思想が外部に向けてどのようなように表現されていくかを重視して考察を加えた。もちろんこれは比重の問題であり、実際には各々に双方の内容が含まれている。ここまで論じてきたことを簡単に振り返っておこう。

第一章では、島地の生涯と島地がいう本覚思想を概観した。第一節の生涯においては、実父・姫宮大円からの影響力の大きさを指摘した。大円に教授された伝統的な仏典・天台解釈が、島地の素養となっているのである。第二節では、島地本覚思想の全体像を俯瞰した。本覚思想研究の必要性、あるいは動機について、島地自身が提示した項目を確認している。島地による本覚思想の適用範囲は、言葉から受けるイメージよりも遥かに広範である。そして島地の言動は、そうした独自の本覚思想に支えられている。

第二章では、島地大等の国家・社会観を検討した。島地も同時代の論者の多くと同じく、理屈抜きに日本が特別な国であると考えていた。近代仏教の国家への接近はたびたび指摘され、批判されるが、本論文では議論をそ

ここに収束させず、それを踏まえた上で別の叙述の可能性を模索した。第一節の「家族主義」では、時局に対応しようとする島地の姿を描いた。島地は、仏教史に流れる伝統的な家族主義（と島地が理解するもの）に立って、世間へ積極的に発言していた。ラジオという当時の最新メディアにも登場している。島地による「神秘的家族主義」は、三世因果思想に基づいており、それが大正生命主義にふさわしい言葉で表現されていたことも指摘した。また「犠牲」というテーマを材料にして、近代の人物を分類する難しさと個別事案の丁寧な検証の必要性を示唆した。第二節では、島地の国家・社会観の根底にある思考を分析している。島地にとっては信仰が第一であり、社会的活動はすべて、信仰を起点としてなされるべきだと考えられていた。さらにこうした思考は、島地が本覚思想研究の中でその特徴として指摘する事柄と重なる。島地の国家・社会観の背景には、本覚思想的発想が存在している。

第三章では島地の真宗信仰を検討したが、神道観、キリスト教観も合わせて考察した。「敬神問題」へのリアクションとして、島地の神道観は語られる。その多くは当時の仏教者と類似の論だが、神道とキリスト教の「神基習合」を勧めるという独自の主張も見られた。一方キリスト教に関しては、教義面とそれ以外とで、島地の論調には温度差があった。キリスト教教義は常に仏教（浄土教）の比較対象として登場する。そこではキリスト教の非合理性が批判される。ただしその中でも、本覚思想研究に連なる成仏への志向や、キリスト教と西洋哲学とを同一線上に見るといふ興味深い視点も確認できた。ただし教義以外の、信仰や布教活動に言及する場合は、評価が変わる。その背景として義兄・島地雷夢の存在に注目し、雷夢を通じてのキリスト者との交流が島地のキリス

ト教観に影響を与えたと推論した。さらにここでは、対キリスト教の意識によって島地の因果を重視する仏教観が形成された可能性を指摘した。そして島地が信仰を語る場面においても、始覚から本覚へ、という枠組みが提示されていた。島地は真宗信仰を「本覚門の信仰」に分類するが、そこでも始覚思想の重要性は主張されるのである。

第四章では、島地の仏教研究法を考察した。島地は東洋由来の旧来的研究法と西洋由来の新研究法との両立を訴えていた。島地によれば形式はすでに内容の一部を反映しているため、仏教思想研究において西洋由来の形式・分類を当てはめることに批判的であった。島地は自らの仏教研究法として「主観的教権主義」を打ち出す。「主観的教権主義」とは、自らが体得した仏教理解に従って経論を解釈するもので、親鸞の方法と重ねられていた。「主観的教権主義」もまた、本覚思想研究において島地が指摘する本覚思想の特徴と一致していた。大正期終盤の大原性実・脇本寿泉による「真宗学とは何か」という議論では、図らずも「主観的教権主義」の危険性が露わになった。ただし島地の親鸞観と「主観的教権主義」は、現在の親鸞研究、真宗研究にいくつかの問いを投げかける。島地は自身の仏教史観に則り「本覚思想の調節者」という親鸞像を導き出した。経論に独自の解釈を加えるという本覚思想的側面を有しつつも、要所でブレーキをかけ、現実の全肯定には陥らなかった人物として、親鸞は評価された。こうした親鸞観は、戦時教学研究に一石を投じるのではないか。さらにここに表れた島地のブレーキ論が、学説史・教学史を展望するための一つの軸になる可能性を指摘した。

第五章では、関東大震災に注目した。島地自身も罹災者の一人である。当時取り沙汰された天譴論に対して島

地は否定的で「共業」を持ち出したが、一方で島地も世相と絡めて震災を論じており、そういった意味では周辺の知識人たちと共通する。三世因果や業の思想は合理的でないとして、敬遠される傾向にあったが、島地によれば、関東大震災は三世因果や業の思想によってのみ理解できるものとされた。島地にとって、三世因果や業の思想はいわば信仰の入り口であるため、これらを自覚せざるをえない関東大震災という事件は信仰に入る契機とも考えられており、さらに信仰に基づいてこそ真の復興に至ると主張されていた。信仰に入る絶好の機会と捉えられていたからこそ、震災関連の論稿において、島地の信仰構造は最も具体的に語られた。

第六章では、近代日本思想史と島地との接点を検討した。島地が注力した本覚思想研究は、仏教的実在観の解明とつながっており、ここでは現象をそのまま実在とする実在観が到達点とされた。島地の本覚思想研究はある時期から「日本の哲学」成立を志向するようになるが、それは動機・内容の点で井上哲次郎の「現象即実在論」と重なり、島地にとっては第一次世界大戦がその契機となった可能性を指摘した。ただ一方で、実在に人格を認めるかどうかでは、井上哲次郎と島地大等との間で見解が相違する。実在の人格性に関する周囲の議論を確認しながら島地の論の特徴を検討した。島地にとって人格性は実在に本質的なものであり、その思考の背景には三世因果思想と対キリスト教の意識があった。このような、本覚思想研究における種のナショナルリズムの側面は、その進展とともに薄まり、やがて消えていった。しかし逆にそこにこだわることで島地にとっての課題が浮き彫りになり、島地の思想的位位置付けが明確になる。

以上が各章の概要である。冒頭で本論文は二部に分けられると述べたが、第一章から第四章までの論述は主に

次の二点に取り組んだ。

(一) 島地大等は、本覚思想の研究者として知られているが、島地も自身が定義した「本覚思想」と同じような思想を有し、それが現実の色々な場面で表れていることを明らかにした。

(二) さらに島地の本覚思想的発想を指摘するにとどまらず、本覚思想的要素がどのように作用しており、またそれを用いることで島地にいかなる主張が可能となったのか、ということも明らかにした。

ただし、これはどこまでも島地を客観的に観察した視点からの見解である。島地にとって、鎌倉仏教は本覚思想が最も円満な体系を具えたものとして理解されており、真宗も「本覚門の信仰」と表現されていたことを思い出してみよう。島地からすれば、多少は本覚思想を応用した自覚はあっただろうが、それよりも、ただ親鸞をなぞった意識のほうに強かったと考えられる。この意味では第四章までは、大正期の一人の親鸞主義者の内実を詳細に検討したということもできる。

それに対して、第五章・第六章は、あくまで便宜的な区別ではあるが、より広い場において島地思想の位置付けを試みたものである。第五章では関東大震災時の諸言説に、第六章では「日本の哲学」をめぐる議論に着目した。島地の論述の構造を探ると同時に、島地に先行する、もしくは同時代のどういった論と関係していたかを見定めることが必要になる。それは第五章でいえば天譴論などの諸言説であり、第六章では井上哲次郎らによる「現象即実在論」であった。島地と周辺の論と、問題意識の共通性は確認できたが、それを実際に言表するとなると、島地の場合、その根底にある本覚思想的発想や平素よりの対キリスト教意識に基づいての発言となったため、結

果的に独特の主張になったと考えられる。島地の言動の根底に本覚思想的発想があるということはたびたび言及しているが、「あるがまま主義」といったイメージで捉えられるような本覚思想では、立ち向かうべき現実の問題に対して、何らかの解決策を提示することは構造的に難しい。しかし「始覚から本覚へ」というルートを仏教史だけでなく個々人の信仰の径路とすることによって、現実の諸問題へアクセス可能になる。

末木文美士は『明治思想家論』の冒頭で、「近代における仏教思想家たちの試行錯誤」について次のように述べているが、これは本論文の趣旨と重なる。

確かに仏教者たちの努力は泥臭く、曲がりくねっており、近代の理念からは程遠いように見えるかもしれない。しかし、表舞台に立った格好のいいものばかりがすべてではない。輸入思想の表面のきれいなところだけを謳歌してすむのならば、それは簡単なことであろう。むしろ伝統を背負いながら、蛇行していく中にこそ、思想史のもっとも豊かな遺産があり、その可能性を見直していくことにこそ、思想史研究の課題があるのではないだろうか。「忘れられた思想家」はあまりに多すぎる。³²⁵

島地もまた明治に生まれながらも、父・大円からの強烈な薫陶を受けたために伝統的な仏教解釈がその素養となっている。これまで検討してきたように島地は現実の様々な問題に関心を示したが、新来の思想に影響は受けつつもそこに便乗はせず、自らの立脚地である本覚思想に踏ん張りながら思索を展開していた。本論文は全体を通

して、その様子をなるべく丁寧に跡付けるように心がけたつもりである。もちろん島地の試みは順調に進むものではなかった。周囲の嘲笑を浴びたことを島地も認めている。あるいは現代の感覚からは、たとえばキリスト教の非合理性を批判しつつ三世因果思想を主張することに島地は一切矛盾を感じなかったのか、といった疑問も生じるだろう。島地は自身の家族主義を「神秘的家族主義」と名付けていたが、「神秘的」の語を付したところに島地の一瞬のためらいが表れているのかもしれない。しかし島地の親鸞観からは新たな可能性を指摘することができたことも強調しておこう。第四章で取り上げた島地の「ブレイキ論」は、様々は真宗教義解釈を比較検討するための平面を提供しうる。今後その具体的方法の検討が必要ではあるが、島地の論は現代にも示唆を与えるものである。

最後に本稿の教学史的意義に触れておきたい。第四章でも述べたように、一宗の祖と言われる人物の書物は、読む者それぞれの状況・時代的課題の中で読み返され、再解釈される。学説史・教学史とはそのような営為の歴史である。島地の教学理解が特殊であったとはいえ、間違いなく島地自身は島地の理解する親鸞をなぞって行動していた。よって一人の教団内親鸞主義者がいかに現実の諸問題に対応したかを明らかにしたことは、真宗教学史の発展に貢献すると考えられる。

初出一覧

本論文は、以下の論稿及び研究発表に基づく。

第一章

「島地大等の本覚思想観」〔『印度学仏教学研究』第六三卷第二号、二〇一五年〕の一部

第二章

「島地大等の本覚思想観」〔『印度学仏教学研究』第六三卷第二号、二〇一五年〕の一部

「島地大等と時代思潮」〔『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三六号、二〇一四年〕の一部

第三章

「島地大等の神道観」〔『印度学仏教学研究』第六二卷第一号、二〇一三年〕

「島地大等の本覚思想観」〔『印度学仏教学研究』第六三卷第二号、二〇一五年〕の一部

第四章

「島地大等の本覚思想観」〔『印度学仏教学研究』第六三卷第二号、二〇一五年〕の一部

「島地大等の仏教研究法と真宗学」（日本印度学仏教学会第六七回学術大会にて発表）
第五章

「関東大震災と島地大等」『真宗研究』第五九号、二〇一五年）
第六章

「現象と実在をめぐる議論と島地大等」『宗教研究』別冊第八九号、二〇一六年）

【資料 一】 島地大等から鷺尾順敬への手紙

オークションで島地から鷺尾順敬への手紙を入手した。この手紙以前に、鷺尾から島地に向けて、編纂中の書物の構成などについてアドバイスを求めたようである。今回の手紙はそれへの返信で、島地が鷺尾の編纂に注文をつけるという内容になっている。

手紙の中で話題になっていたのは『国文 東方仏教叢書』だということがわかった。『国文 東方仏教叢書』の目次を見ると、「一、宗義部 二、注釈部 三、法語部」という構成になっており、手紙とよく一致している。

完成品を見るに、島地の指摘は残念ながら反映されなかったようだ。手紙の日付が大正一四年四月一〇日なのに対して、『国文 東方仏教叢書』の序文・凡例にある日付が大正一四年三月となっており、時間的に間に合わなかったのかもしれない。実際、島地も手紙の中で遅れたことを詫びている。『国文 東方仏教叢書』は一八巻に及ぶ大部なもので急な変更は難しかったことも考えられる。

読みやすさを考慮し、文の切れ目に「／」を加えた。翻刻に際しては、すべて新字に改めた。また改行は資料に合わせている。

【翻刻】

拜啓

御送被下目録一見申候、いろ／＼御苦辛拝察申上候、
早速御返事可申上筈ながらニ旅行・学年末等ニテ
トント失念致居り失礼申上候／最早申上候も如何と
存候へ共少々かき込みお目ニ懸申候、惣して分類
排列等如何かと被存候事多々有之様被存候、内
容も手うすニ被感候／原本漢文なるも后人の和訳
したるものもあり、少々長くとも教行信証や往生要集ハ入
るべきものと存候／注尺部の如きハ尚十分考ふべき余地ありと
存申候、宗義と法語と強て分つハ安慮ならざるべし、御再察
奉希上候／楚の内拝首可申述候

鷲尾順敬様侍史

大等生拝

【資料 一二】『勸学満月院姫宮大円和上伝』

島地が著した、実父・姫宮大円の伝記である。一部は白井成允『島地大等和上行実』にも引用されている。ここには、大円の修学状況とともに、多彩な活動が描き出されている。また島地が教わった仏典がいかなるものであったかも書かれており、島地の修学状況を知る貴重な資料ともなっている。

読みやすさを考慮し、文の切れ目に「／」を加えた。翻刻に際しては、すべて新字に改め、改行は資料に合わせている。

願教寺・島地興霖氏より、当資料を閲覧させていただきました。心より御礼申し上げます。

【翻刻】

【一枚目】

勸学満月院姫宮大円和上伝

越後勝念寺第十五世勸学満月院姫宮大円は天保十一年七月三日越後中頸城郡大瀧村字島田大谷派末明通寺小山家に生

る／幼にして穎悟俗事を避けて学を好む／初上野純齋に就て
儒学を学び数年にして師に代りて講筵に臨む／天台智光座主の如
き其後進なり／後高倉学寮に遊んで恵満法住諸師に随つ
て内典宗余乘を学び偶々某師の四教儀を講ずるを聞き解義
通暢を缺ぐを憤り慨然笈を比叡山に負ひ金臺院光謚和上の
門に入り蛩雪の功を積み依て天台の教観を学び遂に恵心
流三重の秘訣を受く／数年にして東叡山に転じ等覺院に住し

【二枚目】

心印房円理と称す／円空阿闍梨に就て三密の秘印を傳へ又一
心金剛戒の口訣を承く／又春性院守慶に従ひて天台を受学し
豊山貫心阿闍梨に就て東密事相を稟け又老儒安井仲平に随
つて経学を受く／是に於て一山の中造詣淵博錚々の聞高し／偶々
維新の変あり／東叡山亦彰義隊の抛る所となる／乃ち避けて越
後に帰省し諸在に遊化し講筵絶えず／明治四年高田浄興寺の
聘する所となりて教典を講ずるもの数月偶々中頸城郡三郷
村字西松の木勝念寺姫宮家の迎ふる所となりて董住錫を駐
む／爾後新に私塾円寮と称するを設け四來の緇素を教育し
内外典を講ずるもの数年明治十一年京都本刹の召する所と

なり学位得業を拜命し大教校簡寮となり傍教授を兼ね／師此

【三枚目】

間寸陰を惜み研鑽孜々たり／既にして山命を奉じて東北諸州を歴遊して到る処講筵を開く／蓋し奥羽の地内典の講筵ある是を権輿とす／帰省の後高田市興仁教校総監兼教授となり信越両州の学風を振興するに力め特に地方縑素を糾合して自他宗の和融を謀り外教の勢力西学の影響大に憂ふべきを見嘆く／訳書に依つて之を究め破邪顕正の為筆舌頗る努め又高陽女学校を高田市に創立して女子教育の必要を説き且つ某年伝染病の蔓延するや盛に四方に遊説して衛生思想を鼓吹し終歳暖席の邊なし／地方啓導に勞すること十年縑素皆其徳に服す／師この間に在りて親しく筆を操り法華玄義講義を著し遙に稿を送りて東都哲学書院に命じ印度哲学講義録と題

【四枚目】

して毎月之を發刊せしむ／其勤勉概ね此類なり／明治二十三年師歳五十一歳其嗣智照学成りて帰省するや住職を継がしめ飄然東都に上り築地積徳教校の教授となりて内典を講じ翌

年二月曹洞宗大学林の招聘する所となりて法華玄義、観音
玄義、五教章等を講ず／師東都に在る三年此間五帖一部鼓吹
の大著あり／又学位輔教の命を受く／明治二十六年本山召して
京都大学林教員たるを命ず／師乃ち東都を辞して西下す／爾来
滿六年大学林に在りては専ら法華玄義釈籤二十卷を連講し
別に指要鈔、大日経住心品、秘藏宝鑰、三論玄義等を講じ
又文学寮、布教講習所、建仁寺学林等に聘せられて内典諸
部を講じ別に自邸に在りて摩訶止観輔行、唯識論述記、即

【五枚目】

身義、因明入正理論、四教儀集註、梵網戒疏、観経妙宗鈔
等の諸部を内講し法相義、七十五法名目、諦観録、二卷鈔、
略書等の小部に至りては連講其数を知らず／其函丈に侍す
るもの自他宗に亘りて幾百千なるを知らず／明治二十九年師
五十七歳司教の学位を受く／同三十一年七月五十九歳安居
副講を命ぜられ講本を大日経住心品に定む／同年十月特選会
衆に任ず／師安居副講を命ぜられしより其講本を稿し翌年六
月上梓成を告ぐ／七月五日俄に脳出血を病み同日午前四時木
津屋橋の寓に寂す／享年六十歳／明如宗主悼惜満月院の諡号

を賜ふ／七日之を渋谷に茶毘し九日大学林講堂に於て追吊會
を修し十七日前住職地越後勝念寺に於て葬儀を挙行す／大正

【六枚目】

三年十月鏡如宗如（ママ）特に勸学を追贈せらる／師の学淵博顯密自
他に互る故に其著亦頗る広汎なり／大日経住心品講義一卷、
菩提心論講義一卷、法華玄義講義五卷、四教儀集註講義
二卷、台宗論要一卷、十不二門講義一卷、原人論講義一
卷、五帖一部御文章鼓吹五卷、略文類明治録一卷、六字釈
講録一卷、一枚起請文講録一卷、領解文講録一卷、宝章
類文一卷、仏理玄鉤一卷（又名摩訶般涅槃那論）其他詩
集、諸部冠註草本等頗る多し、

テキスト・参考文献

- 赤松徹真「あとがき」(『戦時教学と真宗 第一巻』永田文昌堂、一九八八年)
- 秋山悟庵編『巽軒博士倫理的宗教論批判集』(『日本教育史基本文献・資料叢書』第二〇巻、大空社、一九九三年所収、初出、金港堂、一九〇二年)
- 池田和市「故島地先生の思ひ出(其時々の御垂訓)」(四戸慈文編『生々主義の提唱』慈悲の光社、一九二九年)
- 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、二〇〇二年)
- 伊藤幹治『家族国家観の人類学』ミネルヴァ書房、一九八二年
- 伊藤義賢『神社宗教論』竹下学寮出版部、一九二六年
- 井上円了「余が所謂宗教」(『哲学雑誌』第一七三号、一九〇一年)
- 井上円了「余が所謂宗教(完結)」(『哲学雑誌』第一七七号、一九〇一年)
- 井上克人「明治期におけるショーペンハウアー哲学の受容について―井上哲次郎、R.ケーベル、三宅雪嶺に見る

本体的一元論の系譜―(『ショーペンハウアー研究』第二二号、二〇〇七年)

井上善幸「如來の化身としての親鸞・一学徒としての親鸞」(幡鎌一弘編『語られた教祖―近世・近現代の信仰史―』法藏館、二〇一二年)

井上哲次郎「維納府に於て島尾中将と共にスタイン氏を訪ひ東西哲学の異同を論ず」(大橋高三郎編『東洋大家論説第二集』暁鐘館、一八八八年)

井上哲次郎「我世界觀の一塵」(『哲学雑誌』第八九号、一八九四年)

井上哲次郎「現象即實在論の要領」(『哲学雑誌』第一二三号・第一二四号、一八九七年)

井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」(井上哲次郎『異軒論文初集』富山房、一八九九年所収、『哲学雑誌』第一五四号、一八九九年)

井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』富山房、一九〇〇年

井上哲次郎「認識と實在との關係」(島菌進・磯前順一編『井上哲次郎集』(シリーズ日本の哲学二第三卷)クレス出版、二〇〇三年所収、『異軒論文二集』富山房、一九〇一年)

井上哲次郎「余が宗教論に関する批評を読む」(『哲学雑誌』第一七九号、一九〇二年)

井上哲次郎「余が宗教論に関する批評を読む(承前)」(『哲学雑誌』第一八二号、一九〇二年)

井上哲次郎「唯物論と唯心論とに対する實在論の哲学的価値」(『哲学雑誌』第二八三・二八四号、一九一一年)

井上哲次郎『国民道德概論』三省堂書店、一九一二年

- 井上哲次郎 「堅実高健の精神」(『中央仏教』第七卷第一〇号、一九二三年)
- 井上哲次郎 『岩波講座哲学 明治哲学界の回顧』岩波書店、一九三二年
- 大谷栄一・吉永進一・近藤俊太郎編 『近代仏教スタディーズ—仏教から見たもうひとつの近代』法蔵館、二〇一六年
- 大谷尊浄 「大等先生」(『現代仏教』第四一号、一九二七年)
- 大原性実 「真宗学徒の使命(谷龍岡大学設立の精神に就て)」(上)(中)(下) (『中外日報』七六三一—七六三三号、一九二五年二月一九—二一日)
- 岡義武 「日露戦争後における新しい世代の成長—明治三八—大正三年—(上)」(『思想』第五一二号、一九六七年)
- 小熊英二 『単一民族神話の起源 (日本人)の自画像の系譜』新曜社、一九九五年
- 小野隆祥 『宮沢賢治の思索と信仰』泰流社、一九七九年
- 小山鼎浦 「薄倖の秀才島地雷夢」(『六合雑誌』第四一九号、一九一五年)
- オリオン・クラウタウ 『近代日本思想としての仏教史学』法蔵館、二〇一二年
- 柏原祐泉 『日本近世近代仏教史の研究』平楽寺書店、一九六九年
- 柏原祐泉 『日本仏教史—近代』吉川弘文館、一九九〇年
- 加藤玄智 「宗教的对象の人格非人格問題」(『哲学雑誌』第一八八号、一九〇二年)
- 加藤咄堂 「物質の破壊と精神の覚醒」(『中央仏教』第七卷第一〇号、一九二三年)

- 岸宏之『勸学逍遥院島地大等和上年譜及論著目録』弘栄社、一九二八年
- 北原糸子『関東大震災の社会史』（朝日選書八一）朝日新聞出版、二〇一一年
- 北村教嚴「二十年の交友」（『真宗の世界』第七卷第八号、一九二七年）
- 木村泰賢「災害と其道德的意義」（『太陽』第二九卷第一三号、一九二三年）
- 木村鷹太郎『日本主義国教論』開発社、一八九八年
- 小坂国継「井上哲次郎の現象即实在論」（『日本大学経済学部研究紀要——一般教育・外国語・保健体育』第四号、一九八六年）
- 三枝博音「服部之総と私」（『三枝博音著作集 第七卷』中央公論社、一九七三年、服部之総『俳句日記・鎌倉山夜話』河出書房、一九五六年）
- 境野哲「井上博士ノ（『我世界観の一塵』ヲ読ム）ヲ読ミテ」（『哲学雑誌』第九一号、一八九四年）
- 坂本慎一『ラジオの戦争責任』PHP 研究所、二〇〇八年
- 坂本幸男「高島米峰先生の思ひ出」（高島米峰『高嶋米峰自叙伝、米峰回顧談、高嶋米峰自叙伝続』大空社、一九九三年、初出、学風書院、一九五〇年）
- 佐々木惠雲『敬神崇祖論』興教書院、一九一九年
- 椎尾弁匡「震災と帝都の仏教」（『中央仏教』第七卷第一〇号、一九二三年）
- 「島地大等君の卒業論文」（『六條学報』第九号、一九〇二年）

- 島地大等 「統一年有半」 論評（一）（『六條学報』第八号、一九〇二年）
- 島地大等 「セイロンに在りし六日間の日記」（島地大等『島地大等講話集』百華苑、一九六五年所収、『六條学報』第二四・二七・二八号、一九〇三・一九〇四年）
- 島地大等 「古典研究と新研究」（『新仏教』第七卷第一号、一九〇六年）
- 島地大等 「嗚呼清水黙爾」（島地雷夢編『紫風全集』鶏声堂、一九〇七年）
- 島地大等 「信仰史上の問題―信仰に顕れたる形の上の問題―」（島地大等『島地大等講話集』百華苑、一九六五年所収、『布教』第一卷第六号、一九〇九年）
- 島地大等 「如来の觀念と神の觀念」（島地大等『島地大等講話集』百華苑、一九六五年所収、『三宝』第一〇卷第一〇号、一九〇九年）
- 島地大等 「金剛乗の教ふる理想」（『無尽灯』第一五卷第七号、一九一〇年）
- 島地大等 「本覚門の信仰」（島地大等『思想と信仰』明治書院、一九二八年所収、『和融誌』第一四卷第一〇号、一九一〇年）
- 島地大等 「日本天台の研究」（島地大等『島地大等講話集』百華苑、一九六五年所収、『東洋哲学』第一八卷第一号、一九一一年）
- 島地大等 「宗教界の過去及将来」（島地大等『島地大等講話集』百華苑、一九六五年所収、『日出公論』第一卷第五号、一九一一年）

- 島地大等「キリストより釈尊へ」（島地大等『島地大等講話集』百華苑、一九六五年所収、『東亜之光』第九卷第一号、一九一三年）
- 島地大等「将来の世界的宗教は何か」（島地大等『島地大等講話集』百華苑、一九六五年所収、『世界之日本』第六卷第七・八号、一九一五年）
- 島地大等「解放されたる近代人を支配する宗教」（島地大等『島地大等講話集』百華苑、一九六五年所収、『生活』第三卷第一号、一九一五年）
- 島地大等「仏耶両教の根本的相違点」（一）―（七）（島地大等『思想と信仰』明治書院、一九二八年所収、『警世』第二四一―二四七号、一九一六年）
- 島地大等「恩の自覚の徹底」（島地大等『思想と信仰 続編』明治書院、一九三八年所収、『道友』第二卷第八・九・一一・一二号、一九一六年）
- 島地大等「仏陀とは如何なる方か」（島地大等『島地大等講話集』百華苑、一九六五年所収、『新布教』第四六号一九一七年）
- 島地大等「真の力」（島地大等『思想と信仰 続編』明治書院、一九三八年所収、『警世』第二五八号、一九一七年）
- 島地大等「人生と感恩」（島地大等『思想と信仰』明治書院、一九二八年所収、『真道』創刊号・春季号、一九一七年―一九一八年）
- 島地大等「自然法爾」（島地大等『思想と信仰』明治書院、一九二八年所収、『法爾』第三号、一九一八年）

- 島地大等「親鸞聖人中心の仏教」(河瀬秀治編『仏教の新研究』所収、大阪屋号書店、一九一八年)
- 島地大等「神仏関係の過去及び将来」(島地大等『思想と信仰』明治書院、一九二八年所収、『新修養』第一〇巻第三号、一九一九年)
- 島地大等「仏教とデモクラシイ」(島地大等『島地大等講話集』百華苑、一九六五年所収、『中央仏教』第三巻第二号、一九一九年)
- 島地大等「鼎浦兄を想ひて」(『新人』第二〇巻第一〇号(小山鼎浦氏記念)、一九一九年)
- 島地大等「浄土真宗大意」(島地大等『思想と信仰 続編』明治書院、一九三八年所収、『法爾』第三一・三二・三三号、一九二〇年)
- 島地大等「神道と仏教の調和」(加藤玄智編『神社対宗教』明治聖徳記念学会、一九二二年)
- 島地大等編『島地篤子』一九二二年
- 島地大等「明治宗教史(基督教及び仏教)」(島地大等『思想と信仰』明治書院、一九二八年所収、『解放』第三巻第一〇号、一九二一年)
- 島地大等「釈迦教と親鸞教」(開宗記念伝道部編『立教開宗』開宗記念伝道部、一九二二年)
- 島地大等「清浄国土の憧憬―親鸞聖人の国家観に就て―」(島地大等『思想と信仰』明治書院、一九二八年所収、『真宗講話』第三号、一九二二年)
- 島地大等「真宗教義の特徴」(島地大等『思想と信仰』明治書院、一九二八年所収、『真宗之世界』第二巻第九号、

一九二二年)

島地大等「生々主義の宣明」(島地大等『思想と信仰 続編』明治書院、一九三八年所収、『婦人』一八卷三号、一九二二年)

島地大等「仏教の仏陀と基督教の神」(島地大等『思想と信仰』明治書院、一九二八年所収、『倫理講演集』第二四五号、一九二三年)

島地大等「信仰はなぜ人間に必要でせうか」(島地大等『思想と信仰』明治書院、一九二八年所収、『真宗婦人』二卷一号、一九二三年)

島地大等「法華経と華嚴経」(島地大等『思想と信仰』明治書院、一九二八年所収、『新興』第六・七・八・一二号、一九二三年)

島地大等『大願業力と国土建立』(島地大等『思想と信仰 続編』明治書院、一九三八年所収、京都本派本願寺臨時救災事務所、一九二三年)

島地大等「大震火に当面して」(『中央仏教』第七卷第一〇号、一九二三年)

島地大等「興復に就て感ずるまゝ」(『東亜之光』一九卷一号、一九二四年)

大日本真宗宣伝協会主催「浄土真宗と社会事業との関係批判」(『真宗の世界』第四卷第三号、一九二四年)

島地大等「釈尊と親鸞聖人」(島地大等『思想と信仰』明治書院、一九二八年所収、『真宗之世界』第五卷第九号、一九二五年)

- 島地大等 「人類は先づ哲学を要す」(『現代仏教』第二卷第九号、一九二五年)
- 島地大等 「母の慈愛に感激した話」(『婦人倶楽部』第七卷第一号、一九二六年)
- 島地大等 「仏教の同朋思想に就て」(『倫理講演集』二七四号、一九二六年)
- 島地大等 「日本古天台研究の必要を論ず」(島地大等『教理と史論』明治書院、一九三一年所収、『思想』六〇号、一九二六年)
- 島地大等 「真俗二諦の要旨」(静得庵編『真俗二諦観集』所収、ぐろりあそさえて、一九二七年)
- 島地大等 「生々か犠牲か(生々主義と犠牲主義)」(東京放送協会関東支部編『ラヂオ講演 通俗仏教講座 第一巻』北隆館、一九二八年)
- 島地大等 「歎異鈔講讃」(島地大等『真宗大綱』明治書院、一九三〇年)
- 島地大等 「阿弥陀経講讃」(島地大等『真宗大綱』明治書院、一九三〇年)
- 島地大等 「日本仏教本覚思想の概説」(島地大等『仏教大綱』明治書院、一九三一年)
- 島地大等 「仏陀論」(島地大等『仏教大綱』明治書院、一九三一年)
- 島地大等 「仏教概論」(島地大等『仏教大綱』明治書院、一九三一年)
- 島地大等 「実在論の概要」(島地大等『仏教大綱』明治書院、一九三一年)
- 清水幾太郎 「日本人の自然観」(唐木順三・竹内好編『近代日本思想史講座 三 発想の諸様式』筑摩書房、一九六〇年)

- 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典全書（二）宗祖編 上』本願寺出版社、二〇一一年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典全書（四）相伝篇 上』本願寺出版社、二〇一六年
- 白井成允『島地大等和上行実』大空社、一九九三年、初出、明治書院、一九三三年
- 末木文美士『日本仏教思想史論考』大蔵出版、一九九三年
- 末木文美士『明治思想家論 近代日本の思想・再考』トランスビュー、二〇〇四年
- 末木文美士『鎌倉仏教展開論』トランスビュー、二〇〇八年
- 末木文美士「仏教研究方法論と研究史」（末木文美士編『新アジア仏教史 一四 日本』近代国家と仏教』佼成出版社、二〇一一年）
- 杉紫朗『神祇と真宗』興教書院、一九二二年
- 杉紫朗「真理探究の糧をかゝへて仏のお国へ」（『真宗の世界』第七卷第八号、一九二七年）
- 鈴木貞美「大正生命主義」とは何か」（鈴木貞美編『大正生命主義と現代』河出書房、一九九五年）
- 鈴木貞美「大正生命主義、その前提・前史・前夜」（鈴木貞美編『大正生命主義と現代』河出書房、一九九五年）
- 鈴木貞美『入門日本近現代文芸史』平凡社、二〇一三年
- 高楠順次郎『仏教国民の理想』丙午出版社、一九一六年
- 高楠順次郎「島地大等師の面目」（『現代仏教』第四一号、一九二七年）
- 高島米峰「三度島地君に反対した」（『現代仏教』第四一号、一九二七年）

- 高田真治訳註『易経』岩波文庫、一九三七年
- 竹内整一「日本の「哲学」の可能性」(荻部直・黒住真・佐藤弘夫・末木文美士編『「日本」と日本思想』(岩波講座 日本思想 第一巻)、岩波書店、二〇一三年)
- 龍溪章雄「真宗学方法論研究学説史 その一」(龍谷大学大学院紀要 文学研究科 第五集、一九八三年)
- 龍溪章雄「教学の戦争責任―近代真宗教学史の敗北状況を問う―」(樹心の会編『靖国を撃つ―親鸞・教学・教団』永田文昌堂、一九八四年)
- 龍溪章雄「前田慧雲にみる近代真宗学形成の前駆的性格―方法論の定位をめぐる―(上)」(龍谷大学論集 第四四・四三五号、一九八九年)
- 田中舍身「物質文化より精神文化へ」(『中央仏教』第七卷第一〇号、一九二三年)
- 田村芳朗「天台本覚思想概説」(多田厚隆校注『天台本覚論』(日本思想大系 九) 岩波書店、一九七三年)
- 張可佳「伊藤仁斎における「生々」について」(『大学院教育改革支援プログラム「日本文化研究の国際的情報伝達スキルの育成」活動報告書』二〇一〇年)
- 坪内逍遙「大震雑感」(『中央仏教』第七卷第一〇号、一九二三年)
- 転法輪公美『照公の御近状』本願寺室内部、一九二三年
- 東亜協会編『国民教育と家族制度』目黒書店、一九一一年
- 常盤大定「短くして長かりし心交」(『現代仏教』第四一号、一九二七年)

- 徳富蘇峰 「人心の一新」(『中央仏教』第七卷第一〇号、一九二三年)
- 内閣官報局編 『法令全書』(第十五卷) 原書房、一九七六年、原本一八九〇年
- 内閣官報局編 『明治年間 法令全書』(第三十三卷—㉔) 原書房、一九八三年
- 長井真琴 「島地大等師を惜しむ」(『現代仏教』第四一号、一九二七年)
- 中江兆民 『一年有半』(中江兆民 『一年有半・続一年有半』岩波文庫、一九九五年所収、初出、博文館、一九〇一年)
- 中島岳志 「親鸞と日本主義 第一回 保守思想と国粹主義との間で」(『考える人』二〇一〇年冬号、二〇〇九年)
- 中島岳志 「親鸞と日本主義 第四回 歌人・三井甲之と「同信の友」」(『考える人』二〇一〇年秋号、二〇一〇年)
- 中島徳蔵 『倫理学講義』富山房、一八九九年
- 沼法量編 『敬神問題』仏教学会、一九二〇年
- 野々村直太郎 『浄土教批判』中外出版、一九二三年
- 袴谷憲昭 『本覚思想批判』大蔵出版、一九八九年
- 長谷川琢哉 「円了と哲次郎—第二次「教育と宗教の衝突」論争を中心として」(『井上円了センター年報』第二二号、二〇一三年)
- 長谷瑞光 「仏教と基督教—ブルーノ・ペツォルトと島地大等の対比を通じて—」(『比較思想研究』成田山臨時大会号、二〇〇四年)

- 花田凌雲『現在の神社問題』興教書院、一九二七年
- 花野充道「本覚思想の定義をめぐって」(『印度学仏教学研究』第五二卷第二号、二〇〇四年)
- 花野充道『天台本覚思想と日蓮教学』山喜房仏書林、二〇一〇年
- 花山信勝「恩師島地大等先生」(『現代仏教』第四一号、一九二七年)
- 林淳「総論 近代仏教と学知」(末木文美士・林淳・吉永進一・大谷栄一編『ブツダの変貌―交錯する近代仏教―』所収、法蔵館、二〇一四年)
- 尾藤正英『日本文化の歴史』岩波新書、二〇〇〇年
- 日隈威徳「真田増丸と大日本仏教済世軍―近代日本の仏教運動―」(『鈴木学術財団研究年報』第四号、一九六七年)
- 姫宮大等「教義研究の標準思想(我六條学報の研究態度を明かにす)」(『六條学報』第六号、一九〇一年)
- 平松理英「神宮よりの大麻は受けねばならぬか」(『布教界』第一卷第三号、一九一五年)
- 福嶋寛隆「はしがき」(『戦時教学と真宗 第一卷』永田文昌堂、一九八八年)
- 藤本信隆「大正期における神社非宗教論―花田凌雲の場合―」(『仏教文化研究所紀要』第二二号、一九八三年)
- 藤本信隆「大正期における神社非宗教論(承前)―花田凌雲の場合―」(『仏教文化研究所紀要』第二三号、一九八四年)
- 船山信一『明治哲学史研究』ミネルヴァ書房、一九五九年

- ブルノー・ペツォールト「予の知れる島地師」（白井成允『島地大等上行実』大空社、一九九三年所収、『現代仏教』第四一号、一九二七年）
- ブルウノオ・ペツォールド「本覚門と始覚門」（小野清一郎・花山信勝編『日本仏教の歴史と理念』明治書院、一九四〇年）
- 北條勝貴「過去の供儀―ホモ・ナランスの防衛機制―」（『日本文学』第六一巻第四号、二〇一二年）
- 堀内伸二「島地大等『日本仏教教学史』を読む」（『日本の仏教』第一号、一九九四年）
- 本願寺史料研究所編『本願寺史』第三卷、浄土真宗本願寺派宗務所、一九六九年
- 前川理子『近代日本の宗教論と国家―宗教学の思想と国民教育の交錯―』東京大学出版会、二〇一五年
- 前田慧雲「宗学研究に就て同窓会諸君に白す」（『六條学報』第六号、一九〇一年）
- 前田慧雲「宗学研究に就て」の弁」（『六條学報』第八号、一九〇二年）
- 前田慧雲『大乘仏教史論』文明堂、一九〇三年
- 前田勉「学問としての日本思想史」（荻部直・黒住真・佐藤弘夫・末木文美士編『「日本」と日本思想』（岩波講座 日本思想 第一巻）、岩波書店、二〇一三年）
- 正木晃「大正生命主義と仏教」（鈴木貞美編『大正生命主義と現代』河出書房、一九九五年）
- 道重信教「国民反省の秋」（『中央仏教』第七卷第一〇号、一九二三年）
- 三宅雪嶺「力の限り働け」（『中央仏教』第七卷第一〇号、一九二三年）

- 牟田和恵『戦略としての家族 近代日本の国民国家形成と女性』新曜社、一九九六年
 村岡典嗣「平田篤胤の神学に於ける耶蘇教の影響」(村岡典嗣著・前田勉編『新編 日本思想史研究―村岡典嗣論文選』平凡社、二〇〇四年所収、『芸文』第一一巻第三号、一九二〇年)
 村岡典嗣「日本思想史の研究法について」(村岡典嗣著・前田勉編『新編 日本思想史研究―村岡典嗣論文選』平凡社、二〇〇四年所収、『日本精神文化』第一巻第五号、一九三四年)
 村上重良『国家神道』岩波書店、一九七〇年
 村上重良『神と日本人―日本宗教史探訪』東海大学出版会、一九八四年
 村上專精『日本仏教一貫論』哲学書院、一八九〇年
 村上專精「未来二十世紀間に於ける宗教観」(『哲学雑誌』第一五七号、一九〇〇年)
 村上專精『仏教統一論 第一編 大綱論』金港堂、一九〇一年
 茂田井教亨「島地大等先生に纏はる思ひ出」(『法華』第七四卷第五号、一九八八年)
 元良勇次郎「加藤博士の愛己説並に其批評を評論し井上博士の大我説に及ぶ」(『哲学雑誌』第一七〇号、一九〇一年)
 森竜吉編『真宗思想の近代化』(真宗史料集成 第一三卷) 同朋舎、一九七五年
 吉田久一『日本近代仏教史研究』吉川弘文館、一九五九年
 脇本寿泉「真宗学徒の使命」を讀む」(一)(二)(三)『中外日報』七六四五―七六四七号、一九二五年三月七

―一〇目〕

渡部清 「井上哲次郎の哲学体系と仏教の哲理―「日本的哲学」の成立問題として―」〔上智大学哲学紀要〕第二五号、一九九九年）

龍谷大学教授団 「龍大教授団の弁明書―大学の性質と其の態度に就き」〔中外日報〕七三一八号、一九二四年二月六日）

龍谷大学三百五十年史編集委員会 『龍谷大学三百五十年史 通史編 上巻』龍谷大学、二〇〇〇年