

野々村直太郎と「浄土教革新」論

大谷大学 木 越 康

〈本論の目的〉

題名に「浄土教革新」論とあるが、これは野々村直太郎（一八七一—一九四六）が『中外日報』に同題名で発表し、後に『浄土教批判』として刊行した論考を直接に指すものではない。野々村が、宗教学者という立場からなそうとした浄土教思想に関する革新論の全体を指そうとする言葉である。

本論の目的は、浄土教の革新を論ずる野々村が、そこで何を主張したのかではなく、なぜ主張したのかを明らかにすることにある。主張内容の是非を吟味するのではなく、何を意図して「浄土教革新」を論じたのかを検証することにある。

I はじめに——なぜ野々村なのか——

宗教における世俗化の問題に関するシンポジウム⁽¹⁾の準備会で、ドイツの神学者からのひとつの質問を受けた。そ

それは「真宗にも、フォイエルバッハのような人はいますか」というものであった。唯物論的立場から激しいキリスト教批判を展開したルートヴィヒ・アンドレアス・フォイエルバッハ（一八〇四—一八七二）もキリスト教会を震撼させた著書『キリスト教の本質』（一八四二）で「神学の秘密は人間学である」と述べ、「神」とは何であるかという神学上の根源的問いは、実は「人間」とは何かという問いへと解消される主張した。周知の通りキリスト教に決定的衝撃を与えた人物であるが、準備会でその質問を受けたとき、ふと私の頭に浮かんだのが、野々村直太郎とその著『浄土教批判』であった。

野々村は、一九二三（大正十二）年に「浄土教革新論」を発表し、そこで浄土教批判を展開した。この主張は後に『浄土教批判』として出版され、真宗界はもとより仏教会、宗教界全体に強い衝撃を与えた。

野々村の『浄土教批判』について、二葉憲香は次のように述べている。

ここに提起されている問題は、真宗は、単なる死後浄土往生の教なのか、現実的、歴史的な生活には何等の原理ももたないのかということである。野々村直太郎の『浄土教批判』は、浄土教、特に真宗に対する近代の問いに対する大胆で画期的な提言であった。師の提言は、浄土往生思想をとりのぞいても親鸞の宗教の本質的、現実的意義は失われまいとするものであった。この提言は、教団内の伝統的立場に衝撃を与え、強い拒否反応をよびおこした。⁽²⁾

野々村について研究をはじめた当初は、フォイエルバッハに比する人物として理解していたため、どうしても真宗や真宗学に対するマイナスイメージで野々村を眺めていた。質問を受けた神学者との共同研究会で野々村を紹介する際に行った発表も、そのような趣旨にもとづくものとなった。しかし、同発表を行った後、野々村関係の資料を集め、彼の主張について検討するにしたがつて、野々村に対する見方が私の中で少しずつ変化してきたのである。たしかに野々村の『浄土教批判』には、真宗理解として違和感を持たざるを得ない部分がある。しかし、他の

野々村の著作や彼が置かれた状況とあわせてこれをみていく時、そこに、宗教学を志した野々村の、浄土教思想に対する特有の苦悩と使命とを感ずるようになったのである。

これらの研究の成果については、これまで国際真宗学会や大谷大学の学内学会等で発表を重ねてきた。⁽³⁾しかし今回、特に野々村に縁の深い龍谷大学で真宗連合学会が開催されるに当たり、多くの批判と指導を仰ぎたいと考え、新たな視点から考察し、発表することとした。

本論文は、「浄土教革新」を論ずる野々村の意図を明かにしようとするものである。『浄土教批判』そのものの内容ではなく、「批判」の背景をたずねることに主眼を置くということである。それは、「強い拒否反応を呼び起こした」野々村を擁護することが目的なのではなく、彼が提起した問題が、現代において真宗を学ぼうとする我われにも、共通の課題として受け止められるからである。当時の宗教学の状況や宗教学者としての野々村の立場に注目しながら、この問題について考えていきたい。

Ⅱ 『浄土教批判』をめぐる問題の整理

課題を共有するため、野々村の『浄土教批判』をめぐる問題について、まずは整理しておきたい。一九二三（大正十二）年一月に、宗教新聞『中外日報』において「浄土教革新論」と題する論文の連載がはじまった。浄土教思想を根幹から揺るがすこの主張に、真宗教団はもちろん、仏教界全体が大きな衝撃に包まれた。

そこでの彼の主張は、次のようなものである。

往生思想は過去の思想であつて、モハヤ現代および将来に容れらるべき思想ではない。死後の生活を目的と

し現実の人生をその方便とするこの思想は、独り吾が国の封建時代に得意の順境を見出したるのみならず、欧州に於てもまたあたかもこれと同様で、暗黒時代と呼ばるる中世期は封建制度の行われたると同時に往生思想もまた最も高調せられたる時代であった。しかるに中世の末期に風潮漸く一変し、諸国の君主が何れも封建打破に努め盛んに中央集権を策する時節となるに及びては、さしも幾百星霜に亘りて世俗の心裡に凝結せし極端なる往生思想も、さながら嚴冬の結氷が漸く春陽に逢えるがごとくに消却してこれと入れ替わる新思想は、従前とは全く反対に、現世を目的とし人生を本意とする近世思想、即ちここに所謂ヒューマニズムであつた。⁽⁴⁾

一体、往生とはいかなる事柄を指しているのであるか。いずれにしてもこの土に死して彼土に生まるる事であるだけは間違いない。言い換えるならば、吾人の靈魂は不滅にしてさらに死後の生活ありとの思想を予想せざるを得ざるは分明である。はたして此の如き思想が現代および将来をして首肯せしむるだけの威力をば有するであろうか。⁽⁵⁾

野々村は一八七一（明治四）年、鳥取県に生まれ、父親もしくは本人が養子として寺院に入っており、本願寺派の僧籍を有していた。第一高等学校から東京帝国大学文科哲学科に進み、一八九七（同三十）年に卒業。その後、一九〇六（同三十九）年から龍谷大学の前身である仏教大学の講師となり、宗教学を講じていた。

「浄土教革新論」は、二十一回にわたって紙上に連載された。その野々村の主張に対し、大正十二年二月に本願寺派宗会で緊急質問があり、以降、『中外』紙上にも宗派や宗教を越えて、多くの論考が寄せられた。「浄土教革新論」は同年の五月に、『浄土教批判』と改題して出版された。連載中から、賛否両論入り乱れて激しい議論が交わされたが、この本の出版によって議論にさらに拍車が掛かることとなる。論争は、野々村の専門である宗教学そのものに対する疑問や、仏教理解、真宗理解に関する問題点の指摘、さらには宗門大学における学問の自由に関する

議論まで、多岐にわたっていった。結果として野々村は、同年八月、僧籍を離れることになり、十二月には依願退職という形で龍谷大学を去る。論文が『中外』に掲載されてからわずか一年にも満たない間の出来事であった。

Ⅲ 野々村の立場——宗教学者野々村とその背景——

冒頭にも述べるように、この発表の目的は、野々村が『浄土教批判』において何を語ったのか、その内容や主張の是非を確かめることではない。彼がなぜそれを語ったのかを検討することにある。それは、真宗に関して語った内容よりも、どのような立場で真宗に直面しようとしたのかを検討する方が、真宗を学ぼうとする今日の我われ一人ひとりととって、きわめて重要な意味を持つと考えるからである。

大江修は、野々村の置かれた状況について端的に次のように述べる。

浄土教批判は、……中略……近代に生き、近代思潮の中に身を置く一近代人の野村から出てきたものである。言い換えれば、『浄土教批判』は、野々村が近代という時代の中で、浄土教に抱いた危機意識の表面（ママ）であるといえる。⁽⁶⁾

客観の弥陀を信じ得ない時代、いかえれば、客観の弥陀の存在を認めないことが真実である時代において、野々村の主張は、時代の声を代弁している。⁽⁷⁾

また二葉は、次のように述べている。

師の提起した問題は、真宗の根幹にかかわる近代の問いであるから追放不可能である。この問いに答え、真宗信仰の本質と歴史的現実とのかかわりを明らかにするような教学は未確立であり、低迷の域を出ないようになり

える。⁽⁸⁾

これらは、野々村が「浄土教革新」に関して提起した諸問題が、「近代」もしくは「近代思潮」を経験するものが必然的に抱える問いであることを意味する。野々村は、一近代人として、伝統されてきた信仰をそのまま受け継ぐのではなく、「自己」の上に信心が確立するか否かの問題として「真宗」と対面しようとしたのである。その意味で、野々村が提起する問題は、個における信仰の確立を課題とする現在の我われ一人ひとりにとっても、同じく追放不可能な問題となるのである。

「近代思潮のなかに身を置く一近代人」野々村であるが、彼の研究者としての特徴は、自らの学問的立場を「宗教科科学」と強調的に述べることに表れている。彼の名著とも言える『宗教学要論』では、自らの研究の立場を「宗教科科学」に置く理由を詳細に述べている。野々村の「浄土教革新」に関する論考も、この宗教科科学的アプローチの影響が色濃くみられ、当時の野々村批判の焦点の一つともなっていた。⁽⁹⁾しかし、彼の宗教科科学的態度からのアプローチは、当時の宗教学者にはある程度共通したものであり、またそこには、最初期の日本宗教学者が置かれた特別な意味や使命があったことは、留意されるべきであろう。

野々村が宗教学を講じていた当時は、日本における宗教学の黎明期にあった。日本宗教学の創始者といわれる姉崎正治（一八七三—一九四九）は、野々村に一年遅れて、同じ東京帝国大学哲学科を卒業している。お互いの論考に交流を示す記録は見つからないが、姉崎も仏光寺派に強い縁を持ち「真宗信者としての敬虔な家庭」⁽¹⁰⁾に育ったことを考えれば、同時期に哲学を学び、宗教学をめぐる交流を持ったと考えるのは自然のことであろう。

一九〇〇（明治三十三）年、東京帝国大学は、姉崎にはじめて「宗教学」としてのポストを与えた。なぜ、どのような狙いをもって、「帝国大学」に、宗教学研究のポストが設けられることになったのかについて、深澤英隆は次のように述べている。

文化批判をもって対決すべき近代がなお構築の途上にあり、しかもそこでの宗教の役割は未決定であり、宗教は終始論争の主題であった。そうしたなかで、宗教を「学問的」「中立的」に研究する大学ポストの設置が、ある程度国家的にも社会的にも望まれたことは確かである。⁽¹¹⁾

姉崎が確立しようとした日本宗教学も、さまざまな宗教現象を客観的に捉えようとする、いわゆる「説明学」的宗教学であろうとした。当時の宗教学の説明学としての態度は、各教団における教学研究はもちろん、規範的科学である倫理学や哲学などとも距離を置こうとするものであり、対象となる宗教の真偽決判には一切関わりをもたないものであるとした。狙い通りの客観性を保っていたかどうかは別として、ともかくそのような志願は、明治以来の宗教をめぐる混雑に、ある程度の整理を付ける意図があつたことと考えられる。

説明学的宗教学は、政治に宗教を利用しようとする為政者や、そのような混乱した状況にあつて自己の宗教の正当性を主張しようとした教学者からは距離をおいて、「宗教」をできるだけ客観的に明かにしようとする試みであった。欧米の宗教学が、ヨーロッパ世界におけるキリスト教の非自明化を受け、キリスト教がある意味弁証することをその目的として生まれたのに対し、十九世紀終盤から二十世紀初めにかけて胎動する近代日本の宗教学は、特に意図的に教会や教団からの統制を離れた、自由討究をもととして出発しようとしたのである。⁽¹²⁾ 宗教とはこうあるべきであるという、いわゆる「規範学」的態度からの独立を強く意識した形ではじまっていったのである。

一九二二(大正元)年に刊行された『哲学大辞書』では「宗教学」を、次のように定義している。

斯学を一言にて定義すれば、宗教的事実の科学的研究なりと謂ふを得可し。……中略……宗教等(「学」)はスコラ学派の爲せるが如き、宗教保護の爲の研究にもあらず、亦一宗教を創始するを以て目的とするものにもあらず、唯だ社会上の一現象として、宗教を考察し、一々の事實に適當なる説明を与ふるを以て満足す。故に宗教学が心的科学たるは勿論なれども、倫理学の如く、規範科学にあらずして、説明科学なり。宗教学は決し

て宗教の真偽を判断するものにあらず、斯の如きは、宗教哲学の任とする所にして、科学たる宗教学の範囲を脱したるものなればなり。⁽¹³⁾

野々村の科学的宗教研究への決心も、明治以来の日本の宗教を取り巻く複雑な状況に影響を受けたものであったと考えられる。明治初期の国家による神道国教化の試みとの戦いや、キリスト教をはじめとする諸宗教との戦い、それに加えて近代的西洋思想との戦いなど、既成仏教にとって、日本における宗教問題は、多岐にわたった。そのような状況の中、宗門の教学者が、自己の宗教の正当性を主張するために教学に力を注ぐのも、当然のことと言えよう。野々村は、そのような状況の中で、僧籍を持ちつつ、東京帝国大学で哲学や心理学などに触れ、なおかつ草創期の宗教学研究との交流を持ったのである。そこで、いわゆる教学者とは異なる立場からの宗教解明の必要性を痛感していたのであろう。西欧的近代思潮が広まってゆく中で、それに絶えうるものとしての宗教の意味を、「科学的」との表現によって確かめようとしたのであると考えられる。

IV 野々村の「宗教学」

野々村が「科学」を主張する背景には、以上のような事情があると考えられる。しかし、実際の野々村の宗教に関する論考をみれば、説明学的宗教学という定義に反して、極めて規範的学問態度であることが了解される。つまり、「宗教とはこうあるべきである」という意識が、常に彼自身の研究を支えていたと見受けられるのである。結論を先取りして言うならば、そのような思いが、実は「浄土教はかくあるべきである」として、「浄土教革新」を展開するエネルギーともなっていたと考えられるのである。

宗教学を標榜する野々村ではあるが、その際野々村が「宗教」と呼ぶものは、はじめからきわめて限定された

ものを指していた。野々村はこれについて、次のように述べている。

宗教学はかくて宗教に対する科学的認識なるが故に、あらゆる宗教がその対象たるべきは勿論であるけれども、主要対象として如何なる宗教を取るべきかといふことに就ては是非ともここに一言しておかねばならぬ。この問題に就いて私の徹底的に主張するところは、宗教学の主要対象は必ず最も発達したる宗教でなくてはならぬといふに在る。……中略……発達せる宗教とは宗教の面目が発揮せられて鮮明となれることを意味するのであつて、宗教の面目が不鮮明となることを宗教の発達とは云わぬのである。発達せる宗教が複雑であるといふことは事実であるが、複雑は之れを混雑と履きちがへてはならぬ。複雑なればこそその間に統一が見出さるのであつて、そこに科学的研究の甲斐があるではないか。……中略……それはいふまでもなく仏教と基督教との二つである。⁽¹⁴⁾

ここに引く『宗教学入門』は、一九三九（昭和十四）年に立命館大学から出版された野々村晩年の著作である。ここに宗教学者野々村に一貫した宗教研究の基本姿勢が示されている。このような態度は、『浄土教批判』を発行した前年、一九二二（大正十一）年に発表された名著『宗教学要論』でもみられる。そこで野々村は、宗教学は「成るべく発達せる宗教を以て研究の主要対象とすべきこと」と述⁽¹⁵⁾べ、その研究対象を仏教とキリスト教に絞っている。

このような野々村の姿勢は、先に引く『哲学大辞書』における次のような宗教学研究の定義と著しく異なつたものであつたと言える。

凡そ一定の形式を具備し社会の一現象として存続せる以上は何等かの意味の其中に含蓄せらるることは何人も承認せざるべからず。例令其が背理なるにもせよ、また迷妄なるにもせよ、斯る現象を生ぜしむる根底ありて存続す、されば宗教を研究せんとするもの先づ第一に十分なる同情を以て信者の心的態度を深く観察し、その

上に考慮を回さざるべからず、若しそれを単に背理迷妄として排斥するが如き人に於ては既に斯学研究に入るべき資格なきものなり。

この項目の著者は、姉崎とともに草創期の日本宗教学を担った加藤玄智（一八七三—一九六五）である。加藤は『宗教新論』で、このような態度に基づく宗教論を実際に展開している。そこでは、あらゆる原始的宗教現象をも研究対象として取り上げ、宗教を論ずべきであると主張している。

今日既に高等なる発達程度に在る、諸宗教を取りて考察するに先ち、予め今日所謂高等なる発達のある程度にある、諸宗教は何かにして斯かる発達進化を為すに至りしか、換言すれば宗教の極めて幼稚なる、単簡の人類思想中より漸漸複雑高等なる人類の思想に迄発達開展する進化の歷程に照らして、之れを攻究研鑽し、何かにして野蠻未開の人類中に行はれし宗教より、漸次現今文明の諸宗教を胚胎し来りしかを考察闡明して、以て現今諸宗教の起源を明かにし、之れに由りて人文発達の現時に於ける宗教なるものの真意義を領解せんと期するものなり、⁽¹⁶⁾

宗教学者が科学的説明学であろうとすると、加藤のように、一つの宗教現象にみられる態度がいかに迷妄的であろうとも、「宗教」なる研究対象として考察し、宗教とは何であるかを説明する必要があるはずである。しかし野々村はこれとは異なり、「迷妄」の類を、研究対象として排除し、さらには「宗教」そのものから排除しようとする。これは本来、科学的宗教理解の態度を逸脱した、実に恣意的研究態度を示すものであり、その意味で野々村の宗教科学は、説明学との主張に反してきわめて規範的宗教学であつたことが注意される。

なぜ野々村が、最も発達したものを宗教研究の対象としようとするのか。それは、最も発達した宗教とは、歴史を通して人間理性の洗礼を受け続けてきた宗教であり、したがって近代の「科学的研究」にも十分耐えうるものであるからである。その意味で、野々村の宗教研究の対象は、当時の宗教進化説にもつぎ、ただキリスト教と

仏教に限定されることとなる。そして野々村は、これ以外のものを基本的には宗教として認めようとしないう態度を取るのである。

したがってこのような研究は、彼が意図してかせざるかは別として、おのずと、仏教とキリスト教の真理性もしくは正当性を、科学的にあきらかにしていくという作業となっていくのである。

V 宗教の本質

それでは野々村は、いったい何をもって宗教の規範であるとしたのか。野々村は次のような言葉で、宗教の本質を定義する。

・ 宗教は他律的自我の破壊を実現すべき方法の規範なり

・ 宗教は自律的自我の建設を実現すべき方法の規範なり⁽¹⁷⁾

前者を宗教に対する消極的定義といい、後者を積極的定義であるとする。野々村が「宗教科学」と言うときの「科学」とは、実は「心理学」を指す場合が多いが、この宗教の定義も、心理学的視点を通した宗教理解であったと言える。

まず野々村は、人間が生きたるという事実を、「境遇への順応」であるとおさえる。そしてこの順応過程について、三段階で説明し、そこから宗教の本質を明かにしようとする。まず、人間に境遇への順応を可能ならしめる第一要因として、野々村は「欲望」について考える。人間には、順応には安住し、逆境には逃れようとする「欲望」がはたらく。これによってさまざまな境遇への順応が可能となり、人間は自らの生存活動を展開してきた。それが順応の第一段階である。しかしその「欲望」は、当然、常に単純かつ順風満帆とはいかないものである。ここから人間

の順応に関する第二段階がはじまるとする。

自己の単純な欲望は、時には複数の欲望の間で衝突し、選択を迫られることとなる。野々村は、その時人間には、「分別」がはたらくとする。どの欲望を優先し、どの欲望を控えるか、人間は常に意志に基づく分別をはたらかせながら、境遇に順応しようとするのである。これが第二段階である。

このように野々村は、人生を、欲望と分別による境遇への順応過程と見るが、しかし、そこでさらに問題が起これと言ふ。それは、分別による順応が、必ず行き詰まりを経験しなくてはならないという問題である。これが最終段階であり、さらには宗教問題の核心であるとされる。人間の自我分別は、あらゆる他者との関係において、かならずしも期待する通りの結果を得ることができず、時には行き詰まりを経験する。この場合の「他者」とは、自己にとつては不如意な出来事すべてを指す。そのとき、分別する我は、必然的に苦悩する我へと転換することになる。野々村はそのような「我」を、「他律的自我」と言う。あらゆる他者に縛られる自我存在である。分別我は、常に自己のコントロールの範囲外にある問題に衝突し、そこにおいて分別が通らないという苦悩を経験する。野々村はここに宗教の問題の核心があるとするのである。

人間は苦悩せざるを得ない存在である。その意味において、およそ宗教を必要としない人間は存在しない。野々村は、苦悩を経験せざるを得ない人間は、したがって同時にすべて本来的に宗教的存在でもあると言っているのである。

いよいよ宗教の任務に立ち入るのであるが、まづ差し当つての重大問題は、意志が不可抗的事情の為に順応の行く手を遮られ全く分別の途を失つた場合に、人生はもはや破産に了はるの外はないであらうか、言い換ふれば、この場合に於てはもはや活路は通ぜぬであらうか、といふことである。……中略……科学的にみればその原理は只一つである。例を仏教に借りるならば、仏教はもつとも平明なる言葉を用いて「住すること勿れ」と教へる。即ちこの場合でいふならば、分別の行詰りより人生を救ふべき活路はただ分別に住せざるに在りと

云ふのである。⁽¹⁸⁾

野々村が宗教を定義して「他律的自我の破壊」と言うとき、それはあらゆる他者によって苦惱を招かざるを得ない自我分別の破壊を意味する。境遇への順応手段の最終にして最高の段階は、この自我分別を、自己の人生の絶対的拠り処としないという生き方である。「住すること勿れ」とは、そのような自我分別を立脚地とする生き方の拒絶を意味する。そして、積極的側面として語られる「自律的自我の建設」とは、そのような分別を超えた真の人生の主体、宗教的主体の確立をあきらかにしようとする宗教の積極的側面を語ろうとした言葉なのである。

分別を当体とせざる意味に於て、分別我に対し無分別我と称するも妥当であらう。仏教に於て無我または大我といふ言葉が用いられてあるが、無我とは他律我の破壊せられたるところに名づけ、大我とは自律我に名づけたものと解すれば可いのである。⁽¹⁹⁾

野々村にとって宗教とはこのような本質を保持するもののみを指し、それ以外は宗教とは呼ばないことになる。

これ以上野々村の宗教論を追うことは控えるが、当然このような態度は、宗教現象全般を説明し、宗教なるものの意味を説明しようとする宗教学からは逸脱したものであると言える。野々村は、宗教学者としての自己自身のような問題を、十分に認識していたようである。それは、野々村自身の言葉によれば、自分の宗教論からするならば、「比較的幼稚なる宗教は、殆ど其地位を見出すに就て苦むであらう」⁽²⁰⁾からである。

VI 「浄土教革新」論

野々村が「浄土教」を見つめる視点も、実はこのような宗教理解を基点とするものであった。野々村にとって浄土教思想もしくは真宗は、一仏教思想として、確かに宗教進化過程の最高段階にあるものであり、十分に科学的検

証に耐えうるものとしてあった。しかし検討すべき問題は、宗教的本質とは異なる部分が進化の過程において「方便」として付加されたことであり、特に問題であるのは、その付加された「方便」としての事柄が、信仰の現場では、あたかも真宗の宗教的本質であるかのように理解され、信奉されることにあつたのである。真宗は、そのことによつて宗教としての本来的性質を見失つたものとして、野々村には理解されたのである。それが、「阿弥陀仏」や「浄土」に関する問題であつた。

野々村の「浄土教革新」論は、浄土や阿弥陀仏の存在を、非科学的的存在として否定していく方向性にあるかのように理解される。それは、たとえば『浄土教批判』の次のような表現からもうかがえる。

一面に於ては、宗教としての浄土教を宣揚し他の一面に於ては、迷信としての浄土教を打破すること程、浄土教の今日にとりて急要とすべきものは無い。本論起草の動機⁽²¹⁾というも全くこの外に無いのである。

ここで野々村は、「宗教としての浄土教を宣揚し、迷信としての浄土教を打破する」とし、これが自身の「浄土教革新」の目的であるとする。このような序言をもつてはじまる『浄土教批判』は、したがつて前半が「破壊論」と名づけられ後半を「建設論」という。しかし、注意したいのは、野々村が「破壊」を目指したのは、彼の言う「迷信としての浄土教」であつて、「浄土教」そのものではなかつたという点である。さらに言えば、彼が破壊しようとしたのは、「迷信」として信仰の対象とされる「浄土」や「阿弥陀仏」であつて、「浄土」や「阿弥陀仏」そのものではなかつたという点である。特に「阿弥陀仏」については、真の宗教的本尊としての意味を、再確認しようと考えしていたと考えられるのである。

野々村が「浄土教革新」論を展開する前年に出版された『宗教学要論』では、批判され破壊されるべき浄土教徒の本尊観について、次のように述べている。

宗教的要求に應じて發達せる神話の主人公たる阿弥陀如来の信仰其者は、如何なる場合に於いても必ずそれが

眞の宗教的信仰であると云へようか。言葉を換へて之を云はば、阿弥陀如来は如何なる意味に於ける信仰の対象としてであらうとも、必ずそれが宗教的本尊たるの資格を具すべしと云へようか。難者の自省すべき点は実に爰に在る。既に眼科医としての薬師如来や産科医としての地藏菩薩やに毫も宗教的対象たるの資格の無いと云ふことを心得たる上からは、阿弥陀如来と雖も、之を対象とする信仰其者の次第によりては、矢張り薬師地藏と同様に、断じて宗教的本尊たるの資格の無いと云ふことを確認せねばならぬ。……中略……それよりも寧ろ浄土教徒として彼等の痛切に反省すべきは、彼等こそ偶々その信念の薄弱なるが為に、自らそれとも知らずして宗教的には全く見当違ひなる方面に阿弥陀如来を仰ぎ、従つて阿弥陀如来は全く宗教的対象たるの資格を奪はれて、彼等の最も不快とする世間的神話の主人公たるに終ることなきかの一点にある。

野々村が宗教と認めるのは、先にも確かめるように、他律的自我の破壊を実現し、眞に自律した主体の獲得を目指すものであった。そのような宗教観を持つ野々村にとって、「眼科医としての薬師如来や産科医としての地藏菩薩」、つまりは祈願の対象としてあるような宗教的存在は、決して本来の「宗教的対象たるの資格」のないものであった。これらは、他律的自我が、境遇への順応を、さらなる他律によつて実現しようとするものであつて、野々村にとつてそれは決して宗教的行為とはならない。自我分別にもとづく苦惱を、自我分別の延長線上において解決しようとするものであつて、そのような宗教的本尊は、妄念の産物でしかない。これは野々村の言う「幼稚な宗教」として、宗教論の範囲にはもはや位置を持たないものとなるのである。

妄念が信仰の対象として生み出すような本尊は、決して宗教的本質に直結するものではない。野々村にとつて当時の阿弥陀信仰は、眞の宗教的本質を見失つた形での阿弥陀仏が本尊として仰がれ、眞の宗教的存在としての阿弥陀仏が見失われていたのである。

VII 野々村の本尊論

それでは、野々村は、真の宗教的本尊としての阿弥陀仏をどのように理解していたのか。問題となった『浄土教批判』や彼の主張である『宗教学要論』には、それほど詳しくこの点について触れられてはいない。それは、前者はやはり迷信としての浄土教の「破壊」を目的とするものであり、後者は宗教全般について語ることを目的としたからであろう。しかし、大正十五年に編集された『禅と念仏』に収められた論考や、最晩年の『宗教学入門』などには、浄土教における本尊論が展開されている。今は詳しく見ることはできないが、「獲得名号自然法爾章」や『唯信鈔文意』、『涅槃経』などを引用しながら、次の二点でおさえようとしている。第一点目は、阿弥陀仏とは方便法身であり、衆生は名号を通して信心の内にこれを獲得するということ、もう一点は、そのような方便法身は「色もなし、かたちもましまさ」ざる法性法身を根拠とするため、信心の人をして、仏教的真理そのものである真如法性へと導くものであることである。

獲ノ字ハ、因位ノトキウルヲ獲トイフ、得ノ字ハ果位ノトキニイタリテウルコトヲ得トイフナリ。……

中略……

この冒頭の一段は何の為に補加せられしと見るべきであるか。曰く他なし、それは当流の本尊たる方便法身の標榜である。

弥陀成仏の因果の始終は一として吾等凡夫の為ならざるものはない。云ひ換ふれば、悉く是れ吾等の所獲であり、所得である。然らば法蔵因位の時、吾等の獲るところ果して何物ぞ。曰く、吾等に代りて発したまひし大願と励みたまひし大行とである。弥陀果位の時、吾等の得るところ果して何物ぞ。その願行成就して芽出度

く正覚を取りたまひしことである。吾等が往生の願末は実にこの願行とその成就とに盡きて居る。さればこそ信心開発の消息は、信ずれども機にはとどまらず、信ずればやがて正覚の一念にかへり、称すれども機には滯らず、称すればやがて正覚の一念に返る。更に機に於て一称一念もとどまらぬではないか。此故に獲るとは之を仏辺よりいふ時は正さしく因位の願行である。得るとは之を仏辺よりいふ時は正さしく果位に於ける願行の成就である。願行と其成就とは取りも直さず方便法身の躰なるが故に従つて仏辺より見て、獲得の二字の外に当流本尊の體は無いのである。⁽²³⁾

そもそも当流の本尊たるや、どこどこ迄も獲得名号相即不二なる方便法身の如来たるに相違ない。……中略……信心為本の大義をまばゆき計りに光闡せられたる唯信鈔文意の中には、

大涅槃と申すにその名無量なり、委しく申すに能はず、おろおろその名をあらはすべし。涅槃をば滅度といふ、無為といふ、……中略……真如といふ、一如といふ、仏性といふ。仏性即ち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちてまします。即ち一切群生、海の心にみち玉へるなり。草木国土悉く皆成仏すと聞けり。この一切有情の心に方便法身の誓願を信樂するが故に、この信心即ち仏性なり、仏性即ち法性なり、法性即ち法身なり。(中略)法性法身と申すは、色もなし、形ちもましまさず。然れば心も及ばず、言葉も絶えたり。

と分明に垂示せられてある。信心すでに如来の回向したまふ正覚の全体なりと聞くときは、この上何の遠慮ありてか、此心に法性法身の意義を忌憚すべきの仔細あるぞ。色もなく形もましまさぬが法性法身ならば、吾等が喜ぶ現実の信心もまた色もなく形もましまさぬではないか。心も及ばず言葉も絶え果てたるが法性法身ならば、吾等が喜ぶ現実の信心もまた心も及ばず言葉も絶え果てて居るではないか。方便法身の如来に帰命し順次

の往生を期待する当流に於て、肉身即成仏の義を許さざるは固より今更いふまでもないが、吾等が順次に於て無上仏の悟りを開くといふも、只只信心一つのヒトリバタラキにして、此信心の外には別に何等の助力も加勢も要せざる⁽²³⁾

衆生における信心の獲得は、回向成就の出来事であり、それは法藏菩薩の願行とその成就の事実⁽²⁴⁾に他ならない。したがって、真宗における本尊とは、信心のひとにおける「獲得」の事実をおいてほかにない。野々村はこれを「かくて弥陀は即ち唯信の弥陀、浄土はやがて唯信の浄土なるところ、是れぞ即ち信心至上の大義ではないか」とも述べる。これはもちろん「唯心の弥陀、己心の浄土」を意味するものではない。野々村の言う「唯信」とは、『唯信鈔文意』の「唯信」であり、回向成就の信をさす。つまり、ただ信心上において獲得されるのが弥陀であり浄土であることを意味する。しかもそれは、「一切有情の心に方便法身の誓願を信樂するが故に、この信心即ち仏性なり、仏性即ち法性なり」と『唯信鈔文意』で言われるように、こころも言葉もおよばれない真如法性の世界を、開示するはたらきを持つものである。

野々村にとつて真宗の本尊とは、いわば分別を越えた世界を、信心のうえに開示するはたらきである。これのみがまさに、「他律的自我の破壊」を実現し「自律的自我」としての主体を完成させるといふ意味において、真に宗教的本尊たりえるのである。

Ⅷ おわりに

問題となった「浄土教革新論」もしくは『浄土教批判』が起草された一九二三（大正十二）年は、野々村にとつては特別な年であった。論文の掲載が開始されたこの年は、龍谷大学が、仏教大学から名称を改め、大学令による

設置認可を受けて一般大学として発足した翌年にあたっていた。大江はこの改変を、「時代の思潮を取り入れ、一般学問との交流の中で新たに真宗学を建設し、時代の要求に応じようとする」教団の姿勢の表れであったとらえる⁽²⁵⁾。また、真宗各派が立教開宗七百年を翌年にひかえ、親鸞回帰の気運に沸き立っていた頃である。『浄土教批判』の序言で野々村は、自らの「浄土教革新論」掲載が、立教七百年を迎えての「退引きならぬジレンマ」であるとも述べている。

このような特別な状況下にあつて野々村は、真宗に深い縁を持ちつつ、しかも、宗教学者としてあるうとしたのである。そこで、迷妄的な浄土教を破壊し、真の浄土教思想をあきらかにしようとする意願を持ったのであろう。

野々村には大きく二つの目標があつたものと思われる。ひとつは、西欧化がますます進み、人間が、人生への願を「欲望」と「分別」によつて切り開こうとする状況にあつて、宗教こそが、真に人間の人生を切り開くものであるということに明かにし、その意義を発揮したいという願である。そしてもう一つは、そのような中にあつて真宗は、やはり真の宗教として大きな役割を果たしていくべきであることを明らかにしたいという願である。「科学的」宗教学の主張は、そのような複雑な情勢の中で多様化しつつある社会に対して、宗教および真宗の独立を実現するキーワードとしてあつたのである。

野々村の「浄土教革新」に関する諸論は、したがつて決して浄土教の「破壊」ではなく、真宗が時代のなかに、宗教としての役割を発揮していくための「建設」論の展開であつたのである。

註(1) ドイツ・マールブルク・フィリップ大学において行われた同シンポジウムの報告は、『仏教とキリスト教の対話

II』法蔵館(二〇〇三年)に収められている。

(2) 野々村直太郎『浄土教批判』中外日報社(一九八〇年)所収、二葉憲香『浄土教批判』の意義。

(3) 大谷大学真宗学会編『親鸞教学』八二・八三合併号(二〇〇五年)。「同」九〇号(二〇〇八年)。

- (4) 野々村直太郎『浄土教批判』内外出版(一九三三年)一五一—一六頁。
- (5) 前掲『浄土教批判』四五頁。
- (6) 龍谷大学大学院真宗研究会『真宗研究会紀要六』(一九七四年)、大江修「野々村直太郎『浄土教批判』の一考察」。
- (7) 「同上」。
- (8) 前掲「『浄土教批判』の意義」。
- (9) 前掲『親鸞教学』八二・八三合併号で、議論のいくつかを紹介し、検討をおこなった。
- (10) 磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教』東京堂出版(二〇〇二年)、「第一部姉崎正治伝」三頁。
- (11) 前掲『近代日本における知識人と宗教』一五九頁、深澤英隆「姉崎正治と近代の「宗教問題」——姉崎の宗教理論とそのコンテクスト——」。
- (12) 当時の「宗教学」の状況については、前掲『近代日本における知識人と宗教』や磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店(二〇〇三年)等によった。
- (13) 大日本百科辞書編集部編『哲学大辞書』(一九二一—一九二六年)加藤玄智記。
- (14) 野々村直太郎『宗教学入門』立命館大学(一九三九年)六一—七頁。
- (15) 野々村直太郎『宗教学要論』内外出版(一九二二年)四九頁。
- (16) 加藤玄智『宗教新論』博文館(一九〇〇年)一四四頁。
- (17) 『宗教学要論』六二頁。
- (18) 『宗教学入門』八一—八二頁。
- (19) 『同』九〇—九二頁。
- (20) 『宗教学要論』一〇四頁。
- (21) 『浄土教批判』「序言」八頁。
- (22) 『宗教学要論』一一〇—一一三頁。
- (23) 野々村直太郎『禪と念仏』中外出版(一九二六年)、「親鸞聖人の絶対他力観」一八三—一八五頁。
- (24) 『同』一九〇—一九二頁。
- (25) 前掲「『浄土教批判』に関する一考察」。