

# 現在と未来——近現代浄土真宗における死生観の問題について

——野々村直太郎の異安心事件を中心に

ワルド・ライアン

私の親戚には七十歳幾つで死病に罹りながら細君のおはつと言ふお婆さんに「おい、おはつ、おれはもう極楽に行くのはやめにした。御覧、蓮の花は風でふらふら——庭前の大鉢の中の蓮を指しながら——している。あんなものに乗るのは第一呑んで困る」と浄土信者の細君を勿体ながらさせた爺さんがいる。而して西瓜を食ひながら死んで行った。

日高善一（一八七九—一九五六）<sup>(1)</sup>

往生思想を歓迎するの時代はモハヤ恐らく永久に去つたのである。

野々村直太郎（一八七一—一九四六）<sup>(2)</sup>

## 一 問題の所在

大正十二年（一九二三）八月、『浄土教批判』という問題作を著したことを理由として、浄土真宗西本願寺

の僧侶であつた野々村直太郎（号・別名・慧幡、指月野々村梅所居士）は、異端者（異安心）として僧籍を剝奪された。<sup>(3)</sup> それまで野々村は同宗派の中心的教育機関であつた龍谷大学で教壇に立つていたが、僧籍剝奪の翌年（一九二四）に同大学から教職追放処分を受けている。<sup>(4)</sup> これは、いわゆる「野々村直太郎の異安心事件」と呼ばれるものである。<sup>(5)</sup> この事件は、近代日本仏教史、または戦前の高等教育における「危機思想」の統括運動として、きわめて重大な位置を占めている。本論では、『浄土教批判』における野々村の主張とそれに対する反論や批評を手がかりとして、近現代の浄土真宗における死生観、あるいはその死生観に内在する根本問題について、予備的な考察を行いたい。

まず、最初にこの「根本問題」について一言述べておきたい。本来、浄土教とは何であつたのかという困難な問題は別として、ここで大雑把にいうことが許されるならば、日本の浄土信仰史の根底には地上の延長——西方であれ、海の彼方であれ、山の奥であれ——に死後世界が存在し、そこに阿弥陀仏という人格的な如来が実在するという理解があつたといふことができるであらう。とはいへ、開国以降日本にもたらされた近代科学、哲学、宗教学、近代仏教学などという新しい「知」の体系、すなわち西洋における近代的言説の導入と浸透によつて、多くの僧侶たちや知識人たちは浄土と阿弥陀如来の实在性を額面通り受け取ることができなくなり、それらを懐疑するにいたつたのであつた。もし空間的、かつ物理的に浄土という死後の世界の存在はありえず、阿弥陀如来が釈尊のように歴史上の人物ではないのであるならば、これは浄土と阿弥陀如来の存在を眞実としてきた浄土教（真宗と浄土宗を含めて）にとつて死活問題であり、生き残りの方策が模索されねばならないことになる。一方、これと関連して、このような問題意識を持たずに依然として浄土の世界を実体的なものとして説き続けていた浄土教団のあり方は批判されるべきであり、こうした「物語」からの脱却とそこからの再出発が必要であるという危機感が「仏教モダン派」の間に広まっていた。

これについて近代真宗史の第一人者である柏原祐泉は、「近代における浄土観の推移」という論文において「日本の浄土教史における浄土観の上で、近代は画期的な時代を迎えることとなった。すなわち、伝統的な浄土教の基本的観念である極楽浄土の存在が、近代ではもはや実体的、實在的なものとして認められなくなった」と述べている<sup>(6)</sup>。柏原によれば、以下のように近代浄土教には「四種類程度の類型」があったのである。

- 一、科学的な立場から実体論的な浄土観や須弥山實在論を否定すること
- 二、地獄極楽の来世観を超越的、神秘的實在とみること
- 三、地獄極楽の教説を方便的、比喩的説示と解すること
- 四、地獄極楽の存在は吾人の内観的、主観的實在として確立されること<sup>(7)</sup>

以前論じたように、確かに柏原によるこのような近代浄土真宗教学の類型化には首肯されるべき点もあるが、しかしながらこうした近代的な浄土解釈が当時主流であったかどうかという点については、なお大いに検討されるべき余地があるように思われる。すなわち、近代以降、確かに一方においてこうした新しい浄土解釈がしきりに試みられるようになるが、しかしながら他方において本山や一般の僧侶や信徒の間では、「依然として」實在的な浄土・實在的な阿弥陀如来が信じ続けられていたのであり、こうした重要な歴史的事実を度外視してはならないのである。

本論で取り上げる野々村の浄土教解釈が上述の四類型のどれにあたるかを述べることは簡単ではないが、さしあたりここでは、彼が目論んでいたことは浄土教（とりわけ浄土真宗）の「非神話化」(demythologization)であったと指摘しておきたい<sup>(8)</sup>。もとより「神話」とは何か、「非神話化」とは何か、この問いは複雑な問題を

孕むものであるが、野々村の基本的な姿勢を知るために、まず『浄土教批判』の「序言」にある文章を見ておきたい。

吾が浄土教はその立教七百年後の今に至って正に引退ならぬヂレンマ即ち追分けの岐路にさしか、つて居る。その一つ途は、従前の如くに、印度名物たる階級制度を擁護すべき御用思想として釈尊以前より発達せし三世因果、六道輪廻等の思想や、釈尊以後に於て更にその上に宗教神話として築かれたる弥陀成仏、衆生往生等の思想やを、一々そのまゝに客観的真理として認めつゝ、それらの思想によりて浄土教に精神を物語らしめ行くことである。<sup>(9)</sup>

このような「行き詰まった」浄土教に対して、野々村は「三世因果」や「六道輪廻」、あるいは「釈尊以後に於て更にその上に宗教神話として築かれたる阿弥成仏、衆生往生」といった「客観的真理」として説かれていたものを「神話」として排斥しなければならないと確信していた。彼の別の言葉を借りるならば、これはまさに「迷信としての浄土教を打破すること程、浄土教の今日に取りて急要とすべきものはない」という一大事であったのである。<sup>(10)</sup>

ここで視点をより広く近代日本における仏教界全体に向けるならば、このような野々村の試みは決して単独的なものではなかった。周知のように、すでに明治中期から青年僧を中心とする様々な新しい仏教運動——例えば清沢満之（一八六三—一九〇三）の精神主義運動や境野黄洋（一八七一—一九三三）の新仏教運動、あるいは伊藤証信（一八七六—一九六三）の無我愛運動等をその代表例として挙げることができる——は野々村に即して見たのと同様の問題意識に基づいて立ち現れてきたのであった。これらの近代日本仏教上に現れた諸運

動が多様な形で行われたことはいうまでもなく、その意味で単純にこれらを一樣に捉えることには問題があるが、しかしそれでも「新仏教」運動の機関紙『新仏教』の創刊号に掲載された「宣言」を一つの典型的な例として、おおむねこれらの諸運動が目指していたものを把握することができるように思われる。この「宣言」には以下のように述べられている。

今や人道は頹廢し物質文化は氾濫し、宗教はいよいよ萎縮してゆく。しかし今の寺院、僧侶、説教や、信徒の随喜などは、要するに朽腐した習慣的旧仏教であり、瀕死の形式的仏教であり、治病富貴を祈る迷信的旧仏教であり、人生活動の真味を教えない厭世的旧仏教であり、いたずらに広遠を説く空想的旧仏教のたぐいである。<sup>1)</sup>

野々村も、「新仏教運動」に参加していた者たちと同様に既存仏教教団を「迷信的旧仏教」・「習慣的旧仏教」とみなしてこれを問題視しており、かつまた同様にそこからの脱却と改革の必要性を痛感していた。この点において彼の立場は「新仏教運動」のそれとほぼ一貫しているということができる。

こうした各種の近代仏教運動を契機として、日本の仏教において様々な変革が成し遂げられたが、しかし大正中期頃を境に、仏教の「近代化」に対する大きな反省が生まれるようになり、ここでは「伝統」に立ち返って、諸々の「西洋言説」に対抗しようとする動きが顕著に行われるようになる。この時期から昭和初期頃までにかけて、多くの異安心事件——たとえば大正後期における大谷大学教授佐々木月樵（一八七五—一九二六）の学長任務問題や昭和一年（一九二六年）における大谷大学教授金子大栄（一八八一—一九七六）の異安心事件、また昭和三年（一九二八年）に駒澤大学学長忽滑谷快天（一八六七—一九三四）の異安心問題と正信論争、

あるいは昭和四年（一九二九年）における大谷大学曾我量深（一八七五—一九七二）の異安心事件等——が生じることになるが、これはこのような背景において仏教における「新旧」の闘争がますます激化していたことを受けたものであったのである。

## 一 木村泰賢の所見

こうして見るならば、野々村もまた反近代派による異安心狩り運動に巻き込まれた一人として位置づけられるべきだが、野々村の「問題」の内実について考察を加える前に、ひとまず日本仏教学界における権威である木村泰賢（一八八一—一九三〇）が昭和初期に執筆した「異安心問題とその批評・元大谷大学教授金子大栄氏の「如来及び浄土の観念」並に駒澤大学学長滑谷快天博士の「『正信』を中心とせる批判」と「金子大栄氏に答ふ」という二つの文章を見ておきたい。<sup>12</sup> それらにおいて木村は、当時の異安心問題についての興味深い意見を述べると同時に、近代における浄土の行方と近代仏教運動の問題点について一種の中立的な立場を示しており、野々村の異安心事件を考える際にこの意見はきわめて示唆的である。まず木村は近代仏教運動について以下のように言及している。

近頃は御承知の通りに近代思想の特徴は、何でも現実を中心にして解釈すると云ふことであります。是れは本当であります。従つて宗教も未来とか、過去とかと云うことよりも、生きた現実に重きを置かなければならんと云ふことは、是れは謂ふまでもないことでありまして、私共が新大乘仏教運動を主張することも一つはそこでありませう。<sup>13</sup>

ここで木村は近代仏教（あるいは「大乘仏教運動」）の一つの特徴——木村によればそれはまた一つの欠点でもあった——として、そこでは本来仏教が中心とする三世（過去・現在・未来）思想という概念が無視、あるいは排斥されがちであり、あくまでも「生きた現実に重き」が置かれているということを描いている。更に「近頃新しい宗教運動をやる人は、宗教は生きた現実の問題を解決するものであって、自分の死後の世界の問題などはどうでも宜いと云ふやうなことを論ずる人があります」<sup>14</sup> という状況が現出していたことについて述べており、そこには近代仏教運動における死後生活・未来への無関心をよく見て取ることができる。しかしながら、このように現在のみ、あるいは現世のみを中心とする場合に、果たして仏教が成立するかどうか——歴史的には、仏教教団は絶えざる人の死という不可避の事実と常に関わり続けてきたのではないか——という疑問が浮かび上がってくることになる。<sup>15</sup>

木村は「元来大乘仏教で言ふところの弥陀であるとか、浄土であるとか言つたものは恐らく観念であつたのであります。（中略）支那に於きましては（中略）阿弥陀仏はハッキリして居なかつた。観念としての阿弥陀か、或は西方浄土に実在せる阿弥陀かハッキリして居なかつた」としているが、日本において死後の「往生」の約束を立脚地としていたのは浄土教であつた。<sup>16</sup> つまり、「浄土は決して観念の浄土ではないのであつて、矢張り西方に浄土があつてそこに阿弥陀仏が存す。それが即ち指方立相であります。殊に日本に於きましては、弥陀とか、浄土とかは観念のものではないと言ふことが明らかになつて来た」ということである。しかし、浄土教が近代化することによつて、大きな葛藤が生じることになる。<sup>17</sup>

貴方方の中には、本当に浄土真宗の信仰に燃えて居る人がありますがも知れませんが、阿弥陀仏と云ふやうなもの、浄土と云ふやうなもの、要するに心である、心以外の何ものでもないと言ふやうなこと

を言はれて、失望する人も沢山出て来るであります。何となれば、死後は西方浄土に行く約束が既に出て居るのに、其の約束が不換紙幣であると云ふことでは困ると云ふ人が沢山出て来るのは無理からぬこととであります。

一見すれば、木村は学者として仏教・浄土教の歴史的本來性を知っているという本音の部分と、学問的知識はともかくとして、いざとなれば——僧侶として現場に赴くことになるとすれば——死後の行方について苦悩している人たちに対して都合よく説けばよいという建前の部分について述べているようにみえるかもしれない。しかし、ここでの木村の見解は、必ずしも本音と建て前のように簡単なものではなく、自身のある体験を踏まえて出されたものでもあるように思われる。

例へば目下私の長男は大病にて死生の問題に悩みつつあるが、之に対して唯心的な如来や浄土を説いたのでは適切ではない。矢張り實在的な浄土と永生とを教へて力強い信仰が生れる。又我々の実感からしても、死後生活に対する不安が切実なる宗教的要求を起すのであって、真宗は本來その問題を中心として發達したものである。

ここにおいて、仏教の本來姿や、死後の世界の可能性／不可能性などといった事柄は、もはや木村にとって問題ではなく、自らが直面していた長男の死という現実があったのである。こうした観点からこの文章を見るならば、そこからは近代日本仏教の知識人たちにおける人間の「死」に対する配慮のなさ、あるいはその無關心さをはつきりと読み取ることができないのではないだろうか。次節では、この問題をより深く考えるために、



野々村直太郎の『浄土教批判』を見ていきたい。

### 二 野々村直太郎の『浄土教批判』

野々村直太郎は明治四年（一八七二）、因幡国（現在の鳥取県）で真宗の家に生まれた。明治二十七年（一八九四）に東京帝国大学哲学科に入学する。<sup>(20)</sup> 在学中に九州福岡の万行寺で高僧、七里恒順（一八三五—一九〇〇）から教化を受け、翌年、同師のもとで得度を受けている。<sup>(21)</sup> こうして、野々村は真宗の僧侶となったが、学問的探求をも続けた。明治三十二年（一八九九年）、第三高等学校の教授となり、それからちよど二〇年間三高で勤めた後、明治三十九年（一九〇九年）に龍谷大学の前身である仏教大学の教授に任じられる。その後は、上述したように『浄土教批判』によって異安心として教団から擯斥され、龍谷大学のポストを辞任せざるをえなくなるという過酷な体験をしている。

まず、若き野々村が自分の宗教信仰に強い不安を抱いていたことを確認しておきたい。この不安とその解決が、後の『浄土教批判』に繋がっていることは明らかである。

一、回顧すれば、余の浄土教に対するや、その感慨、その因縁、両つながら共に甚だ浅からざるものがある。幼少にして浄土教信者の家庭に生育し、見聞はいつしか因襲となり、因襲は終に破綻となり、破綻は固より不安となった。この不安は「往生の一大事」だの、「後生の一大事」だの、と厳かに名乗りつ、<sup>(22)</sup> 学窓多事の青年期を通じて夜となく昼となく、余を脅威し戦慄せしめたものである。

二、私は真宗の家柄に生まれました。家の宗旨というふことは封建の予習よりもムシロ余毒と云ふべきで、

今日よく々考へて見ると誠に無意味なソシテ厄介なものでありますが、私共の少年の頃にはそれが左の(22)みは怪まれなかつたのである。(23)

こうした宗教的不安に満ちた青年時代を経て、七里和尚との出会いや帝国大学での勉強などによつて徐々に野々村は宗教に対する一種の独創的な境地に達することとなる。(24) その総決算が『浄土教批判』であつたと見てもよい。『浄土教批判』が出版されてからの言葉ではあるが、野々村は自分の思想的営みを次のように説明している。

立教以来いつしか迷信化しつゝ、ありし浄土教をこの批判の下に再び元の宗教圏内に取り返へしたと云ふことになるのでありますが、その果して然るか否かの決定は是非共これを次の検討に俟つの外はない。先ず第一には、浄土教には六道輪廻だの、三世応報だの、往生思想だの、救済思想だのと云ふいろいろの思想がその中に使用せられて居るのであるが、是等の思想は果たしそのまゝ、之を宗教と呼ぶことが出来るであらうかと云ふ問題を吟味せねばならぬ。(25)

浄土教はなぜ、そしていかに「迷信化」したのか、本来の「宗教圏内」とは何か、浄土教をその「元」に「取り返へした」ということは一体何であろうか。結論を先取りしていえば、野々村がその議論において問題としているのは(一)「宗教とは何か」、(二)「真宗の宗教たる理由とは何か」という二点に尽きるといつてよからう。第一の問題に関しては、野々村は「宗教とは人間をしてその計らひに囚はれたる生活より脱出せしむる教法」であると主張している。(26) ならば、「計らひ」とは何かが問われなければならない。野々村によれば「計ら

ひ」とはつまり「分別」や「分別取捨」であり、分別取捨とは吾人の意志である」とされておられ、さしあたり以下の議論ではそうしたものとしておく<sup>(27)</sup>。

野々村の文章を見ると、「原始仏教」が大きな位置を占めていることがわかる。たとえば、「原始仏教には往生思想が無い」や「原始仏教を始として、後代に発達せし豊富なる法門の一々を点検せよ・どこに一として、分別に囚はれたる人間の生活を改造せしめんとするに非るあるものがあるか、分別とは云ふまでもなく計らひである」としている<sup>(28)</sup>。今日的な視点から見れば、宗教の本質を「原始仏教」に託していることや、「原始仏教」に対する無反省な憧憬に問題があり、またそうした宗教の定義は狭く、かつ曖昧なように思われるけれども、野々村独自の宗教観はこのようなものであった。次に野々村の「真宗における宗教たる本質」を見ておきたい。つまりなぜ真宗は「宗教」であるのか、またなぜ「真宗」は「計らひ」と「分別」から人を解放することができるのかという点である。

真宗・浄土教といえ、一般に想起されるのは阿弥陀如来による救済や死後の世界としての浄土、そしてその「国土」への往生である。しかし、野々村はこれらを現代思潮に合致しない単なる「神話」であるとして否定し、「二種深心」という概念のみを真宗の核心たる教えとして強調するのであり、これは野々村による真宗の独自の解釈といえることができる。野々村によれば、この「二種深心」とは「どうしても救われぬ我々」と「どうしても救っていただけぬ阿弥陀如来」という逆説、つまり「反論的形式」を指し示すものであり、すなわちこれは永遠に救済されない「我」と、その可能性を可能性へと転じさせる「阿弥陀」の願力による計り知れない不可思議の力とを述べるものである。そしてこの逆説を自覚することによって、我々ははじめて「計らひ」の囚われから解放されると論じられている。要するに、「二種深心」は「浮ばれぬ身なると同時に浮ばるゝの身である。是れが要するに浄土教の信仰たる深信の面目に外ならぬ」のであった<sup>(29)</sup>。この「二種深心」

を説明するにあたって、野々村は大谷大学の学長を務めた佐々木月樵の『支那浄土教史』を引用しているが、これは野々村の議論を理解するために役立つ文章であるので、ここで引用しておきたい。

先づ、機の深信とは、我等は罪惡生死の凡夫にして、どうしたとて仏になる縁なきものなりとの信也。然るに、法の深信とは正さしく之に反して必ず仏になり得との信也。此二命題は、明かに相反するものにして、道理上決して相容れざる所の大なるジレンマ也。然かも今此兩者また同時に信の上に成立することとは、一見理として有り得べからざることなれども然かも成立するのが我他力決定の深信なりとす。<sup>30</sup>

しかし、ここで一つの大きな矛盾が生じる。すなわち「二種深信」もあくまでも一つの「神話」に過ぎないのである——現代思潮に合致する「よい」神話ではあるが。後段で野々村に対する批判を見ていくが、もし「二種深信」をもただの「神話」であるとするならば、その宗教的有効性の根拠も、やはり問われざるをえないことになるのではないだろうか。大正十二年十一月二〇日付の『中外日報』に掲載された永野智周による論説「浄土教批判について思ふ(下)」は、この問題を的確にいいあてている。

私は更に最も不思議に思ふのは(中略)「筆者の注・野々村」先生は浄土教の信者であるそうだが、若しこれが確かなことなら一体先生は何を信じていられるのだらうか。これは私にとつては、結んでとけな  
い一つの大きな疑問なのである。——二種深信を信じる——冗談でしょう、その奥にはやっぱり阿弥陀如来が  
厳然として存在しますからね。

「二種深心」を「よい」神話とするならば、真宗・浄土教には「阿弥陀如来は地上の歴史的人格ではない。言ひ換ふれば印度神話の大立物である」といった「悪い」神話もあり、こうした「迷信」たる神話が数多く真実とされてきてしまったと野々村は強く批判していた。<sup>(31)</sup> ここにおいて野々村は「非神話化」という営みが必要とすることになる。真宗の本質は「往生」という教えにあると思われがちであるが、彼は「そもそも浄土教は何故に宗教なるか。云ふまでもなく断じてそれが往生思想を有するが為ではない。その果たして宗教たる所以のものは全く別に在って存して居る」と断定して「往生思想そのものは元来宗教とは全く何等の關係も無き」とまで述べ、「この土に死して彼土に生るゝことであるだけは間違ひない。いひ換ふれば、吾人の靈魂は不滅にして更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。果たしてかくの如き思想が現代及び将来をして首肯せしむるだけの威力をば有するであらうか」という大胆な結論に到達している。<sup>(32)</sup> すなわち野々村においては「往生思想そのものは断じて宗教思想ではない」のであり、浄土教はむしろ「往生思想の為に囚はれ」てしまっているのであった。<sup>(33)</sup>

一方、「往生」のみならず、「吾人の国家組織に取りて危険なるものは吾人の極力これを排斥すべきはいふまでもないが、印度の社会組織に取りて危険なるの故を以て印度人ならざる吾人までが三世因果の撥撫を遠慮すべき理由は那邊に在るか」と述べられているように、野々村にとっては三世思想も否定されるべき神話であった。<sup>(34)</sup> このように見るならば、野々村の意図は単に浄土教を「非神話化」しようとするところのみであったのではなく、いわば「国学的」（という表現がふさわしいとするならば）に日本の仏教からその「印度」的「悪影響」を排斥することにも大きな意味が見出されていたということが指摘されなくてはならないだろう。野々村はこうした「印度」的思想を擁護する日本人（つまり「和装せる印度人」）に対して、そうした人々は「モハヤ純真なる日本人には非ずして、詮ずるところ和装せる印度人である。印度人はその和装せるを理由として日

本を議すべき發言権を有たぬ。彼等は正に亡国の幽霊ではないか」と一種のナシヨナリズムに基づいた意見をくだしている。<sup>(35)</sup>つまり「三世思想」は決して本来的かつ純粹な「原始仏教」にあつた思想ではなく、のちの時代にいたつて「印度人」が勝手かつ強引に付加した「悪習」に過ぎないとされていたのである。しかしこのように述べるならば、なぜ「印度人」がそのようにしたのか、あるいはなぜ日本人がそのような思想を鵜呑みにして土着させたのか、更にはなぜ日本人は「浄土教」における「神話」を「神話」とせずに「眞実」として信じてきたのかといった諸々の問いに対して、野々村は当然のことながら答えを出さなければならなかつた。

これに対して野々村は、それらの問題の「説明」としてありがちな「封建主義」論を持ち出す。要するに「往生思想」や「死後の世界」、あるいは「三世思想」などは、カスト制を要とする印度社会で生まれて封建主義体制たる日本にもたらされ、受容されたものであり、そこで支配階級による社会の「安全弁」、すなわち人民を抑圧する装置として都合よく利用されてきたという議論である。

爰に三世思想、従つて後生来世の思想が適当に運用せられ、社会的に一生浮ぶ瀬なき大多数の民衆を鎮撫して、現実の大欠陥をそのまゝに無事に押し通すべき保証に供せらるゝと云ふことは、社会に取りては勿論のこと、個人に取りても、当時としては最も自然の活路たらざるを得なかつたのである。<sup>(36)</sup>

この死後の世界を説くことによつて人民を抑圧すること自体は何も印度や日本の仏教に限られていたものではなく、野々村によれば欧州にもこうした「往生」思想——「往生」という概念の乱用はともかくとして——があり、同様の機能を果たしていたという。

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、欧州に於ても亦恰も之と同様で、暗黒時代と呼ばる、中世期は封建制度の行はれらるると同時に往生思想も亦最も高調せられたる時代であつた。<sup>37)</sup>

宗教における死後観を、一様に「死後の生活を目的とし現実の人生をその方便」とするものと断じてしまふならば、そこには多くの問題があるだろう。ヴェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神論」を持ち出すまでもなく、野々村の解釈とは正反対に、死後の世界があるからこそ、宗教心のある人は厭世的とならずに、慎重にこの世での営みを行わなければならないといった、逆に「死後観」が存在することによって現世への責任感が深まるという現象は歴史的によく見られる現象であるように思われる。しかし、野々村は「人生の現実を過去世の不可抗力的業報として諦め去るを許されない。況んやまた未来世の為の準備とした方弁視するを許されない」と述べているように、「死後観」をそのようなものとしては捉えていなかった。<sup>38)</sup>そして単に過去における「人間を骨抜きにする印度思想」ばかりが問題とされるのではなく、そのような死後についての思想の根強さによって「個人は之が為にその生存の影を薄くし、国家は之が為にその元氣を阻喪せしめらるゝは靦面である」という極論が引き出されることになるのであつた。<sup>39)</sup>

以上のように、野々村直太郎の『浄土教批判』とそこで述べられていた論理を概観してきた。野々村の宗教的苦悩とそれに対する解決は、近代宗教知識人における典型的な信仰の喪失とその再生を物語っていると捉えることができるだろう。彼が到達した宗教・浄土教理解をどのようにすべきかということはこのからの課題であるが、ここでこうした彼の知的企てに内在する問題を二点ほど指摘しておきたい。まず第一に、野々村には「人間の死」についての関心は皆無であり、彼のまなざしは現世における人間の存在のみに向けられていたと

いうことができる。続いて第二に、確かに野々村は「計らひ」・「分別」を超越した境地を宗教の本質としていたが、他方で彼には別の狙いがあつたように思われる。つまり、「分別心」を超えた「宗教的」世界を目指すと同時に、彼は「印度的」迷信を信じない純然たるよき近代的日本国民の形成に努力していたという意味において、きわめて「俗っぽい」営みにも参与していたのであつた<sup>(40)</sup>。

#### 四 野々村に対する反論

大正十二年四月七日『中外日報』に掲載される西本願寺の司教であつた梅田謙敬の反論をはじめ、各界から野々村に対する批判、反論、批評が相次いで現れた。また、西本願寺の弓波瑞明著『浄土教批判の検討』、原田哲雄著『浄土教批判の批判』、漆間徳定著『斥退浄土教批判』、伊藤義賢著『浄土教批判の批判』といった野々村への反論を試みた単行本が次々に出版されており、ここからも問題が深刻化していたことを見て取ることができよう<sup>(41)</sup>。ここで、野々村に対するこれらの反論・批判を幾つか取り上げて検討し、それによつて『浄土教批判』が孕んでいる問題をより明らかにしたい。

まず、野々村が「計らひ」や「分別」から解放されることが宗教の本質であり、またそれは同時に真宗の本質でもあるとしていたことに対して異議が唱えられていた。つまり、西本願寺の司教であつた（のちに勧学となる）伊藤による「一切の宗教を一種の禪的公案の如きものと見做してしまおう」という批判や、漆間による「独創の珍妙奇態な禪的自力教」といった評に見られるように、野々村は「絶対他力」を第一義とする真宗の信徒というより、むしろ一種の隠れ禅僧なのではないかという疑問が生じるわけである<sup>(42)</sup>。

西本願寺の司教であつた弓波（のちに龍谷大学の学長となる）は野々村の著書について「一種の浄土教撲滅論に過ぎないやうである」と述べた上で、「君は『往生思想は宗教に非ず』と云はる、が、君の所謂宗教であ



らうがあるまいが、そんなことは吾々に取ても可い、言ひ換ゆれば君の勝手に極めた宗教の定義に合はうが合はまへが、そんなこと吾々にとりては絲瓜の皮でもない」と発言している。<sup>(43)</sup> 残念ながら弓波は野々村の宗教定義に代わる別の定義を提出しているわけではなく、その反論は多分に感情的なものであったが、おそらくこうした感情的、反動的な態度は当時の多くの西本願寺関係者たちの見方をよく表しているように思われる。

他方で伊藤義賢は、宗教の機能や役割が「千能万様」であるにもかかわらず、野々村は「宗教即ち仏教の本質を画一的に決定しやうとせられる所に誤れる論拠が存在して」いると述べている。<sup>(44)</sup> すなわち宗教の目的は「現世あり、未来あり、往生あり、即身成仏あり、治病の為めなるあり、福利の為めなるあり、又除厄あり、延年転毒ありて一様ではない」のであって、宗教には唯一の本質があるのではなく、かつ一枚岩的な現象ではないということ指摘している点において、的確な批判であろう。<sup>(45)</sup>

このように、まず野々村の宗教本質主義が反論を受けたことを見てきたが、またその真宗理解も問題視されることになる。漆間は「浄土教としての宗教定義は（中略）人間をして其計らひの生活其まゝを許して、而も念仏に依て如来の救済にあづかる教法なり」と批判している。<sup>(46)</sup> 弓波は「浄土教は計らひを脱するに非ず」と主張していたが、もし真宗を「他力教」であると定義するならば、もとより「計らひ」と「分別」から解放されることはありえないことになる。<sup>(47)</sup> ここにおいて野々村の真宗理解に対して、それは「自力」を述べているのではないかという問いが投げかけられるのであり、弓波はこの問題に関して更に以下のように指摘している。

浄土門はその自力修行の出来ない連中が、理想の境地に導きたまふ弥陀の願力に縋るのである、そうしてその理想の実現は何処かと云へば、此現実の世界ではなくて、当に生るべき安養の浄土である、我浄土

教では、決して人生に於ける計らひの生活を脱出せよとは云はない、たとひ脱出せよと云はれても、脱出することの出来ない連中の為に起させられた弥陀超世の悲願であるから、出来ないものに、無理な強要は聊かもない、分別取捨に囚はれたる生活状態そのまゝで宜いというふのである。

すなわち弓波は、「計らひ」からの脱出を不可能なものとしつつ、しかしそのままを良しとすることこそが真宗の存在意義であると述べているのである。また、弓波は仮にそうした脱出が可能であるとしても、「計らひに囚はれたる生活、即ち分別取捨の生活を脱出することは、全体どんな工合になるのであるうか」として、分別取捨のない人生とは一体何であろうか、それは果たしてありえるのだろうかと問いを重ね、最後に野々村の「計らひ」のない人生に対して以下のような言葉を投げかけるにいたるのである。

人間が分別取捨の生活から脱出するとは、抑もどんな状態になるのか、熱病患者か、精神病患者か、若くは昏睡状態に陥入つた者に非ざる限りは、普通の人間に、分別取捨の生活から脱出せよとは、余りに無理な注文ではあるまいか。<sup>48</sup>

このように野々村の宗教・浄土教についての定義そのものが厳しく批判される一方で、その来世の否定や三世思想の否定も檜玉にあげられていた。伊藤は次のようにいう。

衆生の生死往来の相や死後の生活の如きも亦、普通人には未だ何人にも実験せられていない事柄である。しかしながら、未だ実験せられない事柄だからと云って、その存在を皆悉く否定することが、科学として

も誤りであるならば、超科学的現象たる死後の生活輪廻転生に対して、否定することは尚更ら誤りでなくてはならぬ。<sup>(49)</sup>

ここで述べられていたのは科学は死後の生活、輪廻転生の有無を証明することはできないので、すぐさま死後世界の可能性を否定することはできないのではないかとという疑義であった。なるほど、確かに科学はこの死後世界を否定できないが、しかしそのみで、死後世界を肯定することができるならば、そこにはいささか論理の飛躍があるだろう。この問題については弓波も言及しているが、それは何か具体的な証拠を提出するわけではなく、ただ「死後に生活ありとの思想が、なんで現代及び将来をして首肯せしむる威力がないのか、失礼ながら只それ丈の説明では、未来否定の理由にならない」と指摘するのみであった。<sup>(50)</sup> このように見られるならば、伊藤や弓波によるこれらの批判は、それぞれに一理あるものの、必ずしも十分な反論であるとはいえないように思われる。

他の野々村に対する批判のなかには、『浄土教批判』において「往生思想」や「三世思想」、あるいは「業・因果論」が否定されていること、もしくはそれらが「危機思想」として捉えられていることに対して向けられたものもあった。まず第一に、野々村はこうした思想を封建主義体制の安全弁として論じていたが、そこで野々村が説いている「封建主義」とは一体何を意味するのか、もしそれが歴史的概念であるならば曖昧に過ぎるのではないかという批判があった。また第二に、浄土教は単なる封建社会の「安全弁」にすぎないのかという問題があり、更に第三のものとして三世思想や因果応報といった諸々の思想を、単純に現世の「諦観」に重ねることができるとかという問題がある。第二点に関して、弓波は野々村の歴史認識を問うている。

浄土教の往生思想が、果して単に封建社会組織の安全弁に限るならば、歴代の武将は何れもその武運長久の爲には、たとひ政略的にもせよ、浄土教を庇護し、浄土教を尊崇し以て之を利用すべきである。然るに史実は全く野々村氏の説を裏切つて、源右府が覇府を開てより以来、北条、足利、織田、豊臣の歴代は、何れも浄土教と没交渉でありて、寧ろ之を威迫した形跡を留めて居る。<sup>(51)</sup>

弓波がいうように、もし「浄土教の往生思想」を社会の「安全弁」として片付けるならば、それは日本における浄土信仰の歴史的事実を単純化してしまつてゐる、あるいは歪曲してしまつてゐるのではないだろうか。すなわち、なぜ日本人が浄土に信仰を寄せていたのかということを考えるならば、それは「封建社会組織の安全弁」に左右されたためではなく、むしろ死後の生活に対する魅了と希望があつたからなのではないであらうか。更にいうならば、浄土教信仰が「抑圧」された「愚民」に限られたものではなく、「抑圧する」側の貴族をも含めて、幅広く信じられていたという事実を忘れてはなるまい。これに関して、弓波は、浄土信仰に対する根強さを「古往今来人生を脅威する一大強敵は老病死である」とし、「されば往生思想と封建時代とは、そこに必ずしも密接な関係があるものでない」と述べている。<sup>(52)</sup>

また別の観点からいえば、弓波が述べていたように「歴代の武将」がみなことごとく浄土教を信じていたわけではなかつた。むしろ、一向一揆のような反社会的・革命運動に見られるように、浄土教はきわめてラジカルな反秩序的要素をも孕んでおり、歴史的事実として、時折政權から危険視されてきたのである。

こうした野々村の「封建主義・往生御用思想論」に対する批判と同様に、とくに伊藤の著書によつて野々村の「三世思想」批判に対する反批判が行われた。既に見たように野々村は「三世思想」や「因果応報」を非仏教的なものとし、近代国民にふさわしくない諦観的宿命論的「迷信」としていたが、伊藤はこれに対する反論

を試みている。まず、伊藤は『無量寿経』を典拠として以下のような引用を行っている。

其の前世に頼る福業をなしるに頼りて少善扶接し營護して之を助く。今世に悪を為さば福德は尽く滅し、諸善鬼神は各共に之を離れ、身独り空立して復た依るところなきなり。<sup>(53)</sup>

伊藤によれば、仏教の業観は「現業の力、貧人も富豪を化し、愚者も学者となり、不幸も幸福を転ぜしむること」という教えであり、これは宇宙の「普遍的道理」（何を根拠に「普遍」と結論しているのかは不明であるが）であるとしている。<sup>(54)</sup> すなわち、仏教における正統的業報論はある種の宿命論ではなく、むしろ現世の位を（良くも悪くも）変化させる原理としてある。そのため、野々村が「三世因果は全く印度固有の社会組織擁護の為の説だと論じていらるゝ点」は伊藤にとつては一つの「暴論」とされることになり、また伊藤の見解では、仏教の因果応報論は「国家社会や人類を超越」するものであつて「何等危険性を帯びているものではない」むしろ、こうした思想を否定することによつて、国民の「罪惡と感ずる思想は漸くその深刻味を欠き、唯外部的の手前並にしか感ぜられなくなるであらう」とするのである。このように見るならば、仏教における業報論は、一方においては厭世的な宿命論を招くものとされ、他方においては自己の存在をよりよく変化させうるにするとされていたのであり、論争の当事者たちにおいてその見解は二途に分かれていたということができる。

このように、野々村の批判者たちはいくつか注目すべき反論をなしており、それらの反論はある意味において的を射ていた。確かに野々村の宗教論はあまりにも本質主義的であり、その真宗論もかなり真宗の正統的理解から逸脱したものであつた。また来世の可能性を単純に否定していたことが問題視され、「往生思想」は封

建主義社会の「安全弁」に過ぎないという史観はあまりにも非歴史的なものとして反駁を受け、三世思想などの否定もかなり独創的な見解によるものであると指摘されるなど、様々な形で批判がなされたということができよう。しかしそれでは、浄土の実体論と阿弥陀の实在論という根本的な問題について、反論者たちはどのように答えたのであろうか。

この問題について、たとえば原田哲雄は「往生思想は客観的ではない」と簡潔に答えている。<sup>(55)</sup>これは納得できるような、納得できないような答えであるが、浄土教の門徒たちの多くが、そのように理解していたかどうかといえば、必ずしもそうではないだろう。一方、大正十三年一月五日の『中外日報』に掲載された「野々村氏に質す、基督教の一人」は次のような形で反論している。

極楽やパラダイスが天文学的性質のもでないことは誰も知っているが、宗教は元来己が理想とする世界を描きだし、何かの意味に於て其の实在性を信じる権利をもっていないであらうか。

すなわち、「極楽」であれ、「パラダイス」であれ、所詮これらは科学的「性質」のものではなく、一種の理想世界として考えることができるが、ここではそうした「理想」が即「实在性」とつながれているという問題がある（確かにここで用いられている「实在性」なる言葉の意味は曖昧であるが）。更にいうならば、「天国（ここでは「パラダイス」）が多くのキリスト教徒にとって一つの理想の世界に過ぎないかというならば、必ずしもそうではないだろう。

また弓波もこの問題についてある「答え」を出している。まず第一に「阿弥陀仏陀の説は是れ深遠なる仏教の教理に確乎たる根底を有する」とされるが、これに対しては「仏教の教理」は「深遠」であるからという理

由だけで、何の証拠にもならないではないのかという反論がなされよう。<sup>(56)</sup> 彼は更に続ける。

常識的に考へたらどうか、いかに宗教を否定し、哲学を否定し、神仏を否定し人間の存在は疑はれまい、自我の存在は否定は出来まい、此人間の存在や、自我の存在が疑われぬところに阿弥陀仏や十方諸仏の存在する出発点を見出すのである。何となれば、既に自己の存在でふ事が認めらるゝ以上は、自己以外にも何物かゝ存在するてふことを認めねばならぬ、言ひ換ゆれば、自分の存在でふことが、同時に自分以外の者が存在して居るてふことを反証して居る、そこで自己の肯定と同時に、仏陀の肯定も容易な訳である。その所謂自己なるものはどうして出来たか、曰く因縁生であらう、果して然らば自己以外の存在も亦自己と違った因縁に依て出来たものなることは疑はれまい、されば浄土教徒が客観的に阿弥陀仏を信ずればとて、そこに何等の不都合はないではないか。<sup>(57)</sup>

これはしかし、論理的な説得力を欠く弁護であろう。これに対して西本願寺の菅舜英は「弓波司教に問ふ」(大正十三年二月八日『中外日報』掲載)で、以下のように反駁している。

君、自分以外に何物かゝ在るてふ事が、ドーシテ自分以外に阿弥陀仏の在るてふ理由になるのか。次に、自分以外の存在が因縁に依つて出来たてふ事が、ドーシテ客観的に阿弥陀如来の存在するてふ理由になるのか。

このように、野々村に対して様々な批判と反論が展開されていたが、しかしながらそこにおいて浄土・阿弥陀

陀の実在論を否定する野々村のような議論に対して、説得的な反論が行われていたとはいいがたいのである。

## 五 結論

以上のように野々村直太郎のテーゼと、そしてそれに対する反論を概観してきた。両者はそれぞれに一定の妥当性を持った主張をなしていたが、同時にそれぞれに論理的な矛盾や欠点が多く見られたことを確認した。いってみれば、確かに両者は議論をしていたが、その実両者の間には大きな隔たりがあったように思われる。

それでは、このいわゆる「野々村直太郎の異安心問題」を歴史的に考えるならば、いかなる評価を与えることができるのであろうか。この論争において、近現代の真宗の死生観に関わる、いかなる課題が提示されているのであろうか。最初に述べたように、明治大正期に新しい仏教運動に関わっていた人々は仏教の改革を目指しており、近代国家化する日本と、そしてまた多様化する個々の生活により良く対応できるように、仏教を再構築していくことを試みていた。こうして見るならば野々村はそのうちの一人であったといえよう。

一方、明治期から続いていた「阿弥陀・浄土の実在性をめぐる問題」に関していえば、『浄土教批判』は多岐に渡る多くの問題を提示してくれている。それらの諸問題は今なお現代の我々にとっても重要である。すなわち、阿弥陀如来や浄土の信仰について語る時に、果たしてそこで一体何が語られているのか、あるいは一体その語りにいかなる根拠付けがあるのかという問題である。

野々村に対する反論や批判において指摘されていたように、彼の論理には整合的でない箇所が多数ある。例えばその宗教定義はあまりにも限定的で独我的なものであり、またその真宗理解も正統的な浄土教解釈に照らし合わせるならば大きな問題を含むものであった。こうしたことをも含めて、確かに野々村は近代化しつつあった日本における知識人の手になる「宗教言説」の形成史を考える上で興味深い事例であるが、しかしながら



「宗教」を一岩枚的なものとして捉えることが問題視されるようになった現在において、彼の宗教定義をそのままとすることはやはりできないように思われる。また、彼の「現世主義」の主張が持っていた意義は指摘されるべきであるにせよ、他の面から見ればそこに近代国家への批判原理はなく、むしろ仏教には「迷信」を信じず、近代国家に服従するよき国民を形成させる可能性がある——皮肉なことに、野々村は浄土教に対して封建主義体制に左右されてきてしまったという批判を加えていた——といった主張さえほめかされていく。

しかし、このような野々村の「現世主義」に隠蔽された近代国家への服従のみが問題とされるべきではない。やはり、野々村には「死」への眼差しがなかったということが、その議論の一つの大きな欠点として指摘されなくてはならないだろう。上述で確認したように、確かに野々村自身は浄土教における「来世観」を信じられなくなり、そこからそうしたものを「危機思想」として斥ける議論を展開させていったということができる。しかしながら、未来や死後生活の可能性を信じる、あるいは信じたい人が現に存在する以上、それを「迷信」とするにしても、あるいは非近代的な「時代錯誤」とするにしても、すぐさまにそうした考えを簡単に否定し、することはできないように思われる。逆にいうならば、浄土教は現在における信仰の獲得だけを重要なものとしているわけではなく、自分の死後生活についての希望や、あるいはすでに死者となった人々がまだなおどこかで「往生」しているという希望を与えてくれるという役割をも持っているものであり、そしてこれは今日においてもなお重要な役割なのである。

本稿の冒頭で、日高善一という牧師による言葉を引用した。日高善一には「七十歳幾つで死病に」罹っている親戚がおり、この「お爺さん」はまもなく死ぬだろうという状況にありながら、熱心な浄土信者である「細君」に対して仏教が説く死後世界への疑いを擲諭しながら、亡くなった。日高は以下のように文章を締め括っ

ている。

終りまで常談で通った男である。教授「筆者・野々村」には理想の宗教家であらう所が彼には宗教はなかった。死ぬまでちよん鬢を結ぶほど頑固で世間を茶にした男であった。(中略) おはからひに囚われず死んで行く位が宗教なら、此んな男を本尊にして常識教を宣伝すれば沢山である。それで現代人の深刻な苦悩が救へるか、万人にこれを宣伝は出来やうか、安心決定が強いらる、か。

(1) 日高善一(日本基督教会牧師)「浄土教批判」を評す(六) 野々村教授に答ふ、大正十二年十二月二六日「中外日報」掲載。

(2) 「浄土教批判」、森龍吉編『真宗史料集成』第十三卷(真宗思想の近代化)(同朋社、一九七七)、六九五頁。

(3) 「浄土教批判」は真宗立教七百年を記念に出版されたが、その前半はすでに大正十二年一月二五日から二月二八日まで「中外日報」紙に「浄土教革新論」という連載記事として刊行された。野々村はこの連載記事に加筆し、同年五月一二日に「中外日報出版社」から単行本として「浄土教批判」を出している(ちなみに、「浄土教批判」はベストセラーとなり、一二版を重ねている)。本稿では、森龍吉編『真宗史料集成』第十三卷(真宗思想の近代化)(同朋社、一九七七)に掲載される定本を利用する。

(4) 戦後における野々村の研究については、大江修「野々村直太郎著『浄土教批判』に対する一考察」『真宗研究会紀要六』(一九七四)、藤田恭爾「野々村庭太郎の宗教学説」『石田充之博士古稀記念論文・浄土教の研究』(永田文昌堂、一九八二)、二葉晃文「野々村直太郎『浄土教批判』の一考察」『龍谷大学大学院紀要五』(一九八三)、二葉晃文「野々村直太郎『浄土教批判』の一考察」『日本仏教史論叢』二葉憲香博士古稀記念(永田

- 文昌堂、一九八六）、佐々木英明「野々村直太郎の教学『浄土教批判』をめぐって」信楽峻磨編『近代真宗思想史研究』（法蔵館、一九八八）、中川洋子「大正デモクラシー期の仏教 野々村直太郎『浄土教批判』問題を中心に」『日野賢隆先生還暦記念…仏教その文化と歴史』（永田文昌堂、一九九六）などを参照。なお、玉川信明『異説 親鸞・浄土真宗ノート』（社会評論社、二〇〇四）に『浄土教批判』の現代語要約が掲載されている。
- (5) 近代日本仏教史における異安心・異端問題は十分研究されていないのが現状であるが、有力な先行研究としては、石田慶和「異安心」について、『石田充之博士古稀記念論文…浄土教の研究』（永田文昌堂、一九八二）、畑辺初代「占部観順異安心調理事件」『大谷大学大学院研究紀要五』（一九八八）、中島法昭「金子教学の一断層」『真宗研究会紀要二二』（一九八九）、三明智彰「昭和初年曾我量深・金子大栄大谷大学追放事件」『真宗総合研究所研究紀要八』（一九九〇）、福島和人「精神主義」の地方的展開加賀における異安心事件を中心に、『資料清沢満之〈論文篇〉』（同朋舎、一九九二）、森章司「近世仏教における正統と異端」『大倉山夏季公開講座三』（一九九三）、池田英俊「近代仏教における思想諍闘の問題」『印度哲学仏教学／北海道印度哲学仏教学会七』（一九九二）と「近代禅仏教における悟道と正信をめぐる問題」『印度哲学仏教学／北海道印度哲学仏教学会一〇』（一九九五）などを参照。また筆者による「明治・大正期大谷派における異安心問題：「今日は地獄落の試験」と極楽参りの試験をするのだ」『東京大学宗教学年報二二号』（二〇〇五）とRyan Ward「Against Buddhist Unity: Murakami Sensho and his Sectarian Critics」*The Eastern Buddhist*, 37:1&2 (2005) を参照。
- (6) 柏原祐泉、「真宗近代仏教史の研究 III：近代篇」（平楽書店、二〇〇〇）、「近代における浄土観の推移」、三頁。
- (7) 同右、六頁。
- (8) 「非神話化」という言葉自体は野々村自身によるのではなく、ドイツの神学者 R. Bultmann（一八八四—一九七六）の造語であると記しておく。Bultmann の非神話化とそれが引き起こした論争については、カール・ヤスパース、ブルトマン著、西田康三訳『聖書の非神話化批判』ヤスパース・ブルトマン論争（理想社、一九六二）を参照。

(9) 『浄土教批判』、六八七頁。

(10) 同右、六八八頁。

(11) 柏原裕泉「近代仏教八十年の変遷」、『真宗近代仏教史の研究 III…近代篇』(平楽書店、二〇〇〇)、四一七頁の掲載による。

(12) この文章は、竹林史博編『曹洞宗正信論争(全)』(青山社、二〇〇四)に集成されている。「如来及び浄土の観念」並に駒澤大学学長滑谷快天博士の「『正信』を中心とせる批判」(四八八―五〇五頁)と「金子大栄氏に答ふ」(五一四―五一七頁)を参照。

(13) 同右、四九九頁。

(14) 同右、四九九頁。

(15) 最近、末木文美士は『仏教vs倫理』(筑摩新書、二〇〇六)の中で、以下のような意見を述べている。

たとえば清沢満之は、浄土教を死者のための宗教ではなく、絶対無限者である如来と有限者であるわれわれとの直接的な関係としてとらえなおそうとした。また、鈴木大拙は、旧弊にみちた寺院の禪を捨てて、居士禪として禪を純粹化させた。さらに、日蓮主義の田中智学も、自ら還俗するとともに、家庭を基盤とした新しい仏教の構築を図った。こうして近代の先鋭的な仏教思想家たちは、葬式仏教を切り捨て、合理的な現世の思想として仏教を見直そうとしたのである。(中略)ところで、近代日本における葬式仏教の思想的な切り捨ては、欧米の近代思想が死と死者を切り捨て、生者の傲慢の上になり立ってきたことと無関係ではない。科学的な合理主義は、それまでの死後の世界を非合理的、非科学的と笑い、唯物論にまで突っ走った。唯物論やニヒリズムは神の否定と考えられているが、神の否定以前に死者の否定といわれなければならない。死者の力を見くぶり、死者と語り合うことを忘れ、死者からの贈与を生者である自分たちの手柄のように自慢するようになったとき、生者の傲慢さは極限に達し、歯止めを失って、崩壊へ向かって大きく踏み出すことになった。(二二二―二三三頁)

- (16) 『曹洞宗正信論争』、四九五頁。
- (17) 同右、四九五頁。
- (18) 同右、四九五頁。
- (19) 同右、五一五頁。
- (20) 野々村の経歴について二葉（一九八六）を参照。
- (21) 七里については、毛利悠「近代日本における教化と教育」『印度学仏教学研究』26（33-2）（1985）を参照。
- (22) 『浄土教批判』六八七—六八八頁。
- (23) 『余が宗教学に於ける浄土教の地位』（中外出版、一九二四）二頁。
- (24) 『浄土教批判』の序言に「之を安養界裡七里恒順大和上の宝前にささげ、その法乳の深恩の答ふ」と書かれて  
いる（『浄土教批判』六八七頁）。
- (25) 『余が宗教学に於ける浄土教の地位』三六頁。
- (26) 『浄土教批判』、七二六頁。
- (27) 同右、七一六—七一七頁。
- (28) 同右、七〇六、七二六頁。
- (29) 同右、七二二頁。
- (30) 同右、七二二頁。
- (31) 同右、七一〇頁。
- (32) 同右、七〇七—七〇八頁。
- (33) 同右、七〇六頁。
- (34) 同右、七一〇頁。
- (35) 同右、七一〇頁。

(36) 同右、六九四頁。

(37) 同右、六九六頁。

(38) 同上、七〇九頁。

(39) 同右、七〇九—七一〇頁。野々村の意見に賛成している仏教徒の例としては以下のようなものを参照。

浄土門は自己は濁世末代の衆生罪業深重の凡愚であるから到底此世では悟を開くことは出来ないといふ  
さらめ、弥陀の本願他力によりて極楽に往生し来世に成仏を期する所の依頼的の未來主義であることは  
勿論である。智囊啓発の開悟を打棄て自己勤勞の行足を厭ふ様な羸劣の思想では到底文明国に生きる資  
格がない。斯の如き厭世思想は全く国家有為の青年の意気を挫折し克己粹勵の行為を弱からしめ、隠居  
人間を多く製造する教義であるから現代の文化国には全く適合せない。

平野觀応「野々村直太郎氏の浄土教批判について(上)」『中外日報』大正十二年十一月九日

(40) 野々村の国家観について、とくに二葉(二九八六)を参照。二葉は「せっかく宗教の本質を自律的な主体の  
確立といひながら、現実的に計らいに囚われた現実の社会生活を克服する原理として打ち出せることが出来な  
くて、むしろ国家のエゴの中に、社会のエゴの中の対立をそのまま肯定してしまうという結果に陥つてしまつ  
た。」といっている(六一四頁)。宗教の本質は「自律的な主体の確立」にあるかどうかは別問題として(ある  
いは宗教をそう定義すれば、野々村のような社会観が現れるという可能性も別問題として)、野々村の社会観に  
おける弱点をよく指摘している点においては的確な批判であろう。

(41) 弓波瑞明「浄土教批判の検討」(文化時報社出版部、一九二四)、原田哲雄「浄土教批判の批判」(顕道書院、  
一九二四)、漆間徳定「斥迷浄土教批判」(豊田愛山堂、一九二四)、伊藤義賢「浄土教批判の批判」(竹下学寮  
出版部、一九二五)。

(42) 「浄土教批判の批判」二三頁、「斥迷浄土教批判」六頁。

- (43) 『浄土教批判の検討』三頁、七八頁。
- (44) 『浄土教批判の批判』二〇頁。
- (45) 同右、二四頁。
- (46) 『斥迷浄土教批判』九〇頁。
- (47) 『浄土教批判の検討』一〇八頁。
- (48) 同右、一〇一—一〇二頁。
- (49) 『浄土教批判の批判』七九頁。
- (50) 『浄土教批判の検討』三六頁。
- (51) 同右、二九頁。
- (52) 同右、三〇頁。
- (53) 『浄土教批判の批判』八三頁。
- (54) 同右、八七頁。
- (55) 原田『浄土教批判の批判』四六頁。
- (56) 『浄土教批判の検討』五八頁。
- (57) 同右、六〇頁。

(ワルド・ライアン 東京大学大学院宗教学宗教学史学研究室博士課程)

---

# Nonomura Naotaro: A Heretic in the Pure Land

Ryan Ward

---

In the Taisho period, the Nishihonganji monk Nonomura Naotaro was excommunicated from the Shin denomination and barred from teaching at the Jodo Shin-affiliated Ryukoku University. In this paper, I examine the events leading up to and following Nonomura's expulsion. Notably, I focus on his *Criticisms of the Pure Land Teachings*, his most problematic text. In doing so, I will show that although Nonomura succeeded in "modernizing" (i.e., Nonomura's demythologizing of Pure Land doctrine) Pure Land teachings, his work evinces a lack of concern for the basic historical fact that Japanese Pure Land teachings were essentially concerned with the posthumous fate of human beings. Nonomura, as his critics noted (his critics are also examined in this paper), had turned Pure Land teachings into a doctrine only concerned with worldly matters. As I also argue, this attempt at reforming Pure Land doctrine so that it "made sense" in light of Western science and religious discourse is indeed a salient part of Japanese Buddhist modernity. At the same time, however, this disregard for the question of death and the afterlife has left much of contemporary Pure Land thought in a state in which it is not fully able to address the needs of the dying and the dead.