

# 明治仏教から近代仏教へ

林 淳

## 一、はじめに

「近代仏教」という用語は、第二次世界大戦後に一般化した言葉である。それ以前では、「明治仏教」と呼ばれることが多かった。そのことを最初に指摘したのは、近代仏教研究の開拓者であった吉田久一であった。

「戦前の先駆的著述は、明治時代に焦点を置き、「明治仏教史」と名乗ったものが多い。……戦後は明治・大正・昭和期を含めて「近代仏教」の視点が取り上げられ、「近代仏教史」を名乗る著述が多くなった<sup>①</sup>」  
かつて筆者も、この用語の変化に気がつき、つぎのように述べたことがあった。

明治仏教から近代仏教へ（林）

「近代仏教の研究の始まりは、戦後のものである。戦前には「明治仏教」と称されてきた研究対象が、「近代仏教」と捉えなおされたのであった。単に言葉が言い換えられただけではなかった。日本人が、明治維新から敗戦までの時代を、ひとまとまりの時代像として把握できたのは、第二次世界大戦の敗戦体験を必要とした<sup>②</sup>」

吉田や筆者の指摘をふまえ、さらに議論を展開させているのが、大谷栄一である。明治仏教史が「幕末・明治以降の仏教の動向を当時の政治的・社会的背景を踏まえて、年代記的に記述するという特徴がみられる」ことを大谷は指摘し、近代仏教の研究についても、以下に見るような的確

な整理を行なっている。

「一九五九年の吉田の『日本近代仏教史研究』を出版点として、一九六〇年代をピークとして、一九七〇年代半ばにかけて、集中的に研究成果が公にされているのがわかる。一九六〇年代から七〇年代にかけてが、近代日本仏教史研究の高揚期であり、これらの研究がこの分野の基本研究となり、八〇年代の研究に継承されていった」<sup>③</sup>

六〇年代から七〇年代にかけて、吉田、柏原祐泉、池田英俊によって近代仏教の実証的な研究がすすみ、仏教史の空白の時期であった近代仏教が、急速に充実した。そしてほぼ同じ時期に近世仏教の研究も活発になって、近世、近代の仏教に関心を示す研究者が現れた。柏原のように双方の時代を扱った研究者もいたが、それは少数派であり、近世仏教と近代仏教とは、まったく異なる軌跡をえがいた。近世仏教研究は、辻善之助の近世仏教Ⅱ墮落論の克服を目指したり、近世仏教の倫理的エートスを評価したロバート・ベラ『徳川時代の宗教』に刺激されて、ウエーバー・テーゼの応用を試みた研究が現れたりして、多彩に

展開した。それと比べて近代仏教史では、辻論の克服もベラ説も関心の対象にはならなかった。仏教史における近世と近代には、懸隔が決して小さくはなかった。それでは近代仏教研究は、どのような軌跡をたどったであろうか。

## 二、吉田久一『日本近代仏教社会史研究』

近代仏教研究は、吉田久一『日本近代仏教史研究』（一九五九年）、『日本近代仏教社会史研究』（一九六四年）にはじまる。一九六一年から『講座近代仏教』が刊行されたが、個々の論文には労作があつたが、一貫した編集方針のもとづく講座ではなかった。ここでは船山信一、大久保道舟のように「明治仏教」を使う人もいれば、吉田、柏原、家永三郎、森龍吉のように「近代仏教」「仏教近代化」を語る人もいて、過渡期の研究状況をよく示した。赤松俊秀・家永三郎・圭室諦成編『日本仏教史 近世・近代編』（一九六七年）は、古代から近代までの仏教史を叙述した定評のある三巻のシリーズの一冊であり、近世・近代仏教の最新の成果を収録したものであった。近代仏教研究は、戦後にあらわれた新しい研究が少しずつ蓄積されて形成さ

れたと言えよう。このなかで筆者が注目したいのは、吉田の『日本近代仏教社会史研究』である。その理由としては、この本は、近代仏教史についての時期区分を最初に試みており、国家・社会と仏教の近代化との関連を追跡した労作と評価できるからである。柏原、池田英俊もまた、吉田の大枠に依拠して、自らの研究を展開させていた。

『日本近代仏教社会史研究』の前編は、講座派歴史学と丸山・大塚の研究を踏まえて、近代仏教社会史の記述をはじめている。吉田は、講座派歴史学にしたがって明治維新によって確立した近代国家を絶対主義国家として捉えている。絶対主義とは、西欧の諸国における前近代の最後の政治形態として出現した、軍隊と官僚制を備えた専制的王制のことであった。それは、ブルジョワ革命によって打倒される対象であった。にもかかわらず明治維新はブルジョワ革命としては不十分であり、封建的遺制であった天皇制絶対主義を残してしまった。吉田は、服部之総を引用して絶対主義を説明している。迂遠ながら、服部の議論を引用しておこう。

「明治維新をもつて絶対王制の形成およびその表面的

明治仏教から近代仏教へ（林）

解消の過程として把握する見方は、日本国体の特殊性とされた天皇制の諸規定をあきらかにするための、不可欠の前件であると思われる。……明治四年から明治二十三年にいたるわがくにの維新政権も、それぞれ特殊性を不可避的にもちながら、ひとしくこの歴史的範疇としての絶対主義に帰属するものである」<sup>⑤</sup>

吉田は、マルクス主義歴史学への違和感を隠すことはなかったが、明治国家を絶対主義と呼ぶ点で講座派歴史学をよく継承していた。さらに吉田は、大塚久雄、丸山真男の研究をもよく参照にしていた。つぎのように大塚を引きながら、吉田は原始蓄積過程を論じ、それと仏教との関係性を理解しようとした。

「大塚久雄氏は、封建経済の崩壊は、まず封建支配層やそれと結びついた商業資本に対して、局部的市場圏の形成と民富の蓄積として現われると指摘された。……先進国型の原始蓄積コースと比較して、日本の原蓄コースは後進的で、「富国強兵」の標語にも代表されるように、強力な上からの指導があつてはじめて進行したものであつた」<sup>⑥</sup>

明治維新の時に、仏教は宗教革命・精神革命をおこすことに失敗したと、吉田は考えている。講座派歴史学がいうところのブルジョワ革命の未成立が、そのまま仏教の宗教革命につながっているようである。原始蓄積期にも仏教者は、仏教国益論を展開して、社会的活動を実行したが、資本主義社会の仏教へ脱皮はできなかったという。それは、国家権力は急激な共同体解体を防止したいと考えて、社会的秩序の維持のために地域社会の中心にある寺院にその役割を期待したからであった。言いかえると、国家権力は、教団仏教に封建制温存の機能を期待した。そのために国家権力に服従した「御用宗教化」した教団仏教が一方の極に根強くあり、他方の極に教団仏教に批判的な少数の「近代派」の仏教者がいるという構図がえがかれた。第二次世界大戦による敗戦は、教団仏教が本格的な近代化に直面し、封建性を克服する好機だと認識されて、仏教近代化をはたした先駆的な事例として、清沢満之の精神主義、境野黄洋らの新仏教運動が引証され、高く評価されることになる。

以上のように吉田の学問の特徴は、戦後の学問史を彩るような講座派歴史学、大塚久雄、丸山真男などを貪欲に取

り込み、吸収し咀嚼したことにある。近代仏教史の大枠、時期区分が可能になったのは、一九五〇年代の学問史と「近代」「近代化」への問題意識を共有して、同時代の学問との交流があったからである。ここに吉田の研究者としての先駆性を筆者は感じざるをえない。仏教学、仏教史研究では、今も昔も講座派歴史学、大塚、丸山の学問と無関係に研究を進めてきた研究者は少なくない。仏教学出身の池田英俊の読書目録には、辻善之助、古田紹欽はあったが、服部之総、大塚久雄はなかったと思われる。もし池田が、吉田に代わって研究史のトップバッターであったならば、どうであったであろうか。読者の嘲笑を誘うのを承知で、思い切って筆者の想像を語ると、池田が好んだ「明治仏教」が、戦前からの連続性もあって広範に定着し、「明治仏教」が基本の用語となったのではなからうか。筆者の想像する世界では「近代仏教」ではなく「明治仏教」が通用していたはずである。吉田がいたから、「近代仏教」が生じ普及し、近代仏教研究は、現在われわれが知るところの近代仏教研究になったのだ。

「近代仏教」の「近代」とは、五〇年代以降の学術世界

を席卷した講座派歴史学、大塚、丸山の学術に連動した言葉であった。少なくとも吉田の「近代」のイメージは、歴史学、政治学と共有していた。敗戦後の日本社会において、真の民主化、近代化が必要であり、自らの学問的営為が、そのことの実現に寄与できると考えた人たちがいて、大塚、丸山もそうした人たちに属していたが、吉田もそうした人であった。吉田の場合、日本の政治、社会のみならず、仏教教団も宗教革命をおこし、変らなくてはならないと考えていた。

繰り返しになるが、「近代仏教」には、戦後直後の学問の潮流が刻印されていた。封建制と近代化という二項対立の課題を仏教史研究の上で引き受けたことよって、吉田の著作は、戦後の学問史に正当な位置を占めることができた。吉田によれば、明治維新の時に宗教革命がなかったことで、仏教の封建性は残存し、仏教は国家に服従した「御用宗教化」した。丸山が、個人の自立ができなかったことに日本の思想の弱点を見て、戦後に個人の自立を説いたように、吉田は、仏教の国家からの自立こそが仏教の近代化の証だと考えたことは確実であった。丸山は、親鸞の思想

明治仏教から近代仏教へ（林）

に傾倒したように、吉田は、清沢満之に深く思い入れをもった。清沢は、一九〇〇年以降の日本の帝国主義とそれに追従する教団仏教を断ち切ったところで、内面的な近代信仰を確立したと吉田は見る。吉田には、あるべき「近代」「近代化」に対する思いが強くあり、そこから見て近代仏教史は歴史的に精査された。その点では、丸山政治学と類似的課題を負っていたが、丸山とは同一視できない面もむろんあった。それは、吉田が専門とした社会福祉、社会事業への関心であった。吉田は、その分野の先駆者であり、その面からも仏教へ関心を持ち続けた。彼の著作集は、戦後の社会事業史の金字塔とされている。彼の近代仏教史は、仏教者による社会福祉、社会事業に関する一次史料を駆使した最初の労作であり、そこに個性が光っていた。

### 三、吉田の時期区分

吉田の著作は、近代仏教史の時期区分を提案したこと、大きな学術的な貢献をはたした。明治、大正、昭和という元号による区分とは別に、講座歴史学の成果を踏まえ

明治仏教から近代仏教へ（林）

た時期区分を導入したことが、戦前の「明治仏教」を克服できた秘訣であった。近代仏教史の時期区分を設けるにあたり、吉田は講座歴史学を参照して、絶対主義、原始蓄積期、資本主義の成立、帝国主義の展開などの段階をそのまま導入している。後続の柏原、池田は、独自の時期区分を試みることはなく、その点で吉田に依存した。池田は、吉田の時期区分を紹介して、「この三期の時代区分を背景に、仏教思想史の立場から、それぞれの時代にみる仏教運動の特性と、その課題とをとりあげてみたいと思うのである」と述べて、『明治の仏教』を書きあげた。

吉田は、「マルクス主義の研究は、内在的信仰と資本制社会の関係を探ることができなかった」とマルクス主義に対しては批判的な発言を隠さなかった。たとえば仏教的無我について、教義論ではなく、資本の原始蓄積期、産業資本確立期、独占期という時代に応じて、いかに関わったかを問うべきであると吉田は語っている。しかしこうした批判にかかわらず、吉田が講座派歴史学の成果を受容していたことは、今まで述べてきた通りであり、「近代仏教」研究は、歴史学と橋を架けたことによって、多くの読者に

読まれるようになって、学問の世界に席を確保したのであった。

時期区分1は、『日本の近代社会と仏教』、時期区分2は、『近現代仏教の歴史』で提示されているものである。言葉使用に少し違いがあるが、時期区分は違わない。

吉田の先駆的な時期区分は、当時の講座派歴史学の成果をふまえて資本主義の展開を軸

表1

	時期区分1	時期区分2
M1～18 (1868-85)	明治維新社会と仏教	明治維新と仏教
M19～32 (1886-99)	資本主義社会の形成と仏教	近代国家の確立と仏教の革新
M33～44 (1900-11)	帝国主義の形成と仏教	帝国主義国家への出立と仏教近代化の形成
T1～14 (1912-25)	現代仏教の潮流	大正デモクラシーと仏教
S1～ (1926-)		現代仏教の歴史

にしたものであり、経済基盤からの仏教史の説明であった。その点で確固たる内容を持つ歴史叙述であるが、すでに四十年以上の年月が経ている。その後の研究史の展開を知っているわれわれは、吉田の時期区分を継承するためにも、バージョンアップに貢献する義務がある。時期区分のバージョンアップに関して、以下、留意点として四点をあげたいと思う。

第一に、仏教教団は、封建制と結びつき「御用宗教化」したという見方に固守したため、吉田は、仏教教団の近代的形成過程を想定できなかった。言いかえると吉田は、清沢の内面的信仰を仏教の近代化と位置づけたが、仏教教団組織の近代化を見ようとはしなかった。その点は、平野武<sup>9)</sup>、羽賀祥二<sup>10)</sup>、池田英俊<sup>11)</sup>の仏教教団の組織を扱った研究によってなされており、補充していく余地はある。

第二に、第一にも関連するが、国家権力への追従が自明視されていたので、国家と仏教教団との関係の過程を、公文書によって検証するというやり方はあまり採用されてこなかった。国家神道研究と比較した場合に、近代仏教研究の致命的な弱点は、今もこの点にあると筆者は考える。

明治仏教から近代仏教へ（林）

第三に、一九九〇年以降、研究が盛んになった植民地、海外布教の問題を組み込むことである。これは、吉田の時代には全くなかった研究領域ではあるが、ますます研究が進みつつある分野になっている。講座派歴史学が語ってきた「帝国主義」の展開を具体的に仏教史に即して論じていくことでもある。

第四に、明治時代には資本主義の展開に関するマルクス主義歴史学に則して、段階論が展開されたが、大正、昭和の時代では元号が利用されている。歴史叙述に関しても、大正、昭和の時代の記述は、時代ごとの目立った出来事、事件が羅列されるだけで、段階的な見方をとっていない。仏教史を捉える視角が、首尾一貫していないのである。

#### 四、「人別」から「教化」へ

一九八〇年代後半以降、近世宗教社会史の研究が活性化し、近世の宗教史は塗り替えられてきた。その端緒をつくり、研究史に影響を与えたのは、高埜利彦であった。高埜の研究が持った意義は多義的であるが、僧侶以外の宗教者も近世社会にたくさんいて、そうした宗教者の編成・支

配が朝廷権威に結びつく点を指摘したことがある。高埜の提言によって、修験、陰陽師、神職、虚無僧、神女、舞太夫などの研究が急速に進んだ。さまざまな宗教者は、特定の本山、本所の組織に所属するよう編成され、身分集団を形成した。徳川幕府は、本山、本所の宗教者編成を人別掌握に利用した。近世の宗教者研究は、朝幕関係論の一環として、あるいは地域社会論を組み込んだ研究として展開された。高埜によれば、近世の国家権力は、流動的な宗教者を定着させて、本山、本所ごとに身分集団を管理させて、人別掌握に利用しようとした。

「統一権力による全国統治が実現したことによって、すなわち中世の多元的・重層的な支配権力が揚棄されて一元化されたことによって、流動的な人々——いま問題にしている宗教者のほかに職人・芸能者などを含む——を私領域の枠を超えて統制することが可能となったことを前提として、統一権力は人掃令や役家設定に見られるような夫役徴収の必要から、全国的な人別掌握を課題にした。流動的な人々はこの課題に阻止的にはたらくということから定着される必要があった

と考えられる」<sup>12</sup>

本山、本所による宗教者の人別掌握とその組織化は、徳川幕府が意図的に作り上げた制度であり、それ故に明治国家によって一掃された。国民の管理を戸籍法、戸長制、学制によって行なうことにした近代において、旧来の人別掌握は不要だけでなく、近代化の阻害要因であった。近世的な身分集団は、これによって社会的存在意義を喪失し、解体せざるを得なくなつた。徳川幕府は、本山、本所に人別掌握・治安の機能を託したが、明治国家は、本山、本所の支配を廃止して、宗教者、芸能者の身分集団の特権を解体した。代わつて明治国家が宗教者に期待し要請したのは、国民への「教化」「教導」であつた。一八七二年（明治五）に設置される教部省、教導職は、明治国家が「教」を重視して、それとの関連で神職、僧侶を動員しようとしたのであつた。また一八七一年一月に明治国家は、寺社の朱印地・黒印地・除地の廃止を行ない、土地を経済的基盤にしていた寺社は、著しく後退することになった。四月に戸籍法の制定、廃藩置県が施行された。十月には、寺請制度が廃止になり、近世以来の寺院の公的な役割はこ

とごとく消失した。

一八七二年に明治国家は、神官、僧侶を動員して教導職に仕立てて、三条の教則を教えさせ、普及させようとした。同じ年に文部省ができ、学制が發布されて、小学校がつくられるようになった。教導職の規模・影響を見る限り、大規模な国民教化運動であったことは間違いなかった。明治国家が、僧侶、神官などの宗教者の近世的な経済的、身分的特権を奪った後に、彼らに「教化」の公的役割を割り振って、社会的存続をはかるうとした。しかし地域に小学校が設立されて、初等教育がはじまると、教導職の教化活動とのあいだで競合、齟齬が生じていたが、しだいに学校教育が制度として定着し、宗教者の「教化」は社会のなかで周縁化した。谷川穰は、教導職についてつぎのように述べた。

「文部省によって「学制」が發布された明治五年（一八七二）、政府は同時期に壮大な民衆教化プロジェクトを開始していた。すなわち、同年三月一日、新たに宗教者を管轄する教部省を設置し、全ての神官・僧侶を一斉に動員して教導職に任命すること、そして彼

明治仏教から近代仏教へ（林）

らに「敬神愛国」などの徳目を民衆向けに説教させ、天皇を基軸とする国家の正当性を示し、そのイデオロギーを浸透させようという政策を打ち出したのである<sup>13)</sup>

たとえ永続性に欠け、過渡的な政策であったにしろ、明治国家が、神道国教化路線を転換させた後に、僧侶、神官を使った壮大な教化プロジェクトを企図したことは、歴史的な意義があった。すぐに島地黙雷らによって大教院は解散に追い込まれ、明治十七年に教導職制は廃絶となった。僧侶、神官による「教化」は、その時点で消滅してしまったのであろうか。そうではなかったと思われる。「教化」は、学校教育が整備していく中で周縁化したのが、政府は宗教者の「教化」を忘れることはなかった。一九二二年の三教会同、一九二四年に文部大臣江木千之が各宗代表にたいして「思想善導」、「民心作興」への協力を要請したこと、一九三九年の宗教団体法の成立などに、宗教者の「国民教化」への期待が政府側にはあったことがわかる。監獄教誨、戦地への従軍においても、僧侶の「教化」が要請された。このように見ていくと、教導職廃止後も僧侶、神官の

明治仏教から近代仏教へ（林）

「教化」の任務は、潜在的に社会の周縁部に残りつづけ、政府は、社会的な危機に直面すると、ふだんは放置していた宗教者を呼び寄せて、国民教化に活用しようとした。

国家が宗教者に託し、期待したものは、近世から近代にかけて大きく転換したというのが、筆者の見解である。それは、近世における「人別掌握」から、近代の「教化」への変化であった。一八六八年（明治元）から一八七二年の間に、近世の公的制度が廃止され、身分集団、人別掌握の廃止が集中しておこった。筆者は、この事実を近代仏教史の始点として据えるべきだと考えている。一八七三年の教導職の制定は、その後継統する「教化」の方向性を定めた重要な時期であった<sup>14</sup>。国家と仏教教団との関係のあり方を軸軸にして、筆者なりに近代仏教の時期区分を描くとすると、表2のようになる。

時期区分の基準は、国家が仏教教団に対してどのような関係を要請して、教団が応じたかという点にある。国家も仏教教団も、明治維新の時点では脆弱で

表2

M 1～M 5 (1868-72)	近世国家の公的制度の廃止、近代国家の公的制度の確立との交錯 ・近世的な人別把握・身分集団の解体 ・近代の戸籍制度の成立
M 5～M17 (1872-84)	教導職の時代 ・神官、僧侶による国民教化。公教育（教師）と仏教（僧侶）との競合から、公教育が体制化 ・僧侶・神官による国民教化の周縁化
M18～M32 (1885-99)	仏教教団の近代的組織形成 ・管長制、教規・宗制の制定、僧侶養成機関の設置 ・大日本国帝国憲法の「信教の自由」
M33～S 20 (1900-1945)	国家と仏教教団の多面的な関係付け ・1897年古社寺保存法 ・1900年仏教公認運動、宗教案反対 ・1900年内務省宗教局 ・専門学校の設立 ・戦争協力 ・監獄教誨 ・1912年三教会同 ・1915年仏教連合会の設立

あつたと思われる。しだいに法的整備、官僚制の充実で近代国家が確立して、近代にふさわしい統治体制を構築し、仏教教団もまた近代的な僧侶養成の体制を整えつつあつた。第四期は、双方が確立した後で、国家と仏教教団とがいかなる關係を結んだのかという問題である。一八九七年に古社寺保存法ができて、古い寺社が有形文化財として価値のある国宝として指定されるようになった。仏教教団は、キリスト教と仏教を対等に扱う宗教法案を廃案に追い込み、仏教公認運動を大々的に展開させた。一九〇〇年に内務省に宗教局ができたが、そこでは仏教教団と教派神道が管轄下に扱われたが、キリスト教は無視されたわけではなかつた。同時に神社局が設けられ、制度的に国家神道体制が成立した時期でもあつた。日清、日露戦争が起こると、国家は仏教教団にたいして従軍僧派遣を求めて仏教教団は積極的に応えた。このように見ていくと、近代の国家が多面的な行政・統治の機能を持ち始めて、それに応じて個々の場面で仏教教団への協力を求め、仏教教団も政府に働きかけを行い、公的機能を担い、多面的な關係が交錯していたことがわかる。ただし第四期は長く、さらなる区分を構

明治仏教から近代仏教へ（林）

想する余地はある。

従来の研究と、筆者の提案との相違を図1によって説明してみよう。吉田は、「御用宗教化」した仏教教団を自明な前提として、Iの象限の国家と教団との關係をあえて問い直すことはなかつた。国家の存在を無視したのではなく、自明なことに祭り上げたために、制度史的な精査をなおざりにしたといえる。吉田たちが注目し、仏教の近代化として高く評価したのは、IIIの象限であり、新仏教運動、精神主義の知識人であつた。末木文美士は、IIIが、容易に国家に再吸収されることを論じ、IIIからIIへの移行・転移があつたことを指摘した<sup>15)</sup>。吉田たちの評価を反転させたことが、末木の斬新な点であつた。IVの象限は、国家による仏教教団の疎外、国家と教団との対立、教団による脱国家の試みである。具体例としては、廃仏毀釈、教導職廃止後の、国家と教団との疎遠な關係などが挙げられる。安丸良夫が言うように、国家から切り離されたことで、仏教教団は国家へ対しての忠誠の競争にしのぎをはずつたという見方はできる<sup>16)</sup>。安丸のように把握するならば、Iの象限とIVの象限は、相互に変換する動態的な關係にあると把握する



図1

こともできる。教団が宗派によって多様であることを認めたい。筆者は、Iの象限を自明視せずに、国家と仏教教団の関係の構築過程を精査すべきだと考える。IIIの個人も、国家を超えるわけではなく、教団批判、教団改革を媒介にして、国家・社会批判を行ったことも考えられよう。Iの象限を基軸にしながらも、Iと他の象限との相互関係を考えていくというやり方で、近代仏教史を構想しよう。筆者は考えている。国家は、社会的危機に直面

すると、各仏教教団の代表者に協力を求めていたし、仏教教団もまた国家に期待されることを期待していた様子である。大逆事件後の三教会同、国民精神作興に関する詔書の直後の文部大臣の各宗への要請などに、国家からの宗教教団（仏教教団も含め）への期待が隠されていた。

六〇年の安保闘争、七〇年代に激化する大学紛争において、時の政府は、官邸に仏教各宗の代表者を呼び、治安維持と思想善導に協力を求めることはなかった。そのことは、一九四五年の敗戦によって、戦前にあつた「近代仏教」の時代がすでに終焉していたことを示していた。「国家神道」と同じように明治維新から敗戦までの期間限定の、国家と仏教教団との関係を探求するための用語として「近代仏教」は再定義される時期にきている。<sup>17)</sup>

注

- (1) 吉田久一『近現代仏教史の歴史』（筑摩書房、一九九二年）十三頁
- (2) 林淳「近代仏教と国家神道」（『愛知学院大学禅研究所紀要』三四号、二〇〇六年）
- (3) 大谷栄一「近代仏教になる」という物語」（『近代仏教』）

教』第十六号、二〇〇九年。後より大谷『近代仏教という視座』(ベリかん社、二〇一二年)に収録)

(4) オリオン・クラウタウは辻善之助の近世仏教Ⅱ墮落論を、廃仏毀釈を体験した近代の仏教者がつくりだした正当化の言説であることを明らかにして、近世仏教Ⅱ墮落論を近代仏教史の問題として据え直している。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)を参照

(5) 『服部之総著作集』第四卷(理論社、一九五五年)二一九頁

(6) 吉田久一『日本近代仏教社会史研究』(吉川弘文館、一九六四年)二〇頁

(7) 池田英俊『明治の仏教』(評論社、一九七六年)二〇頁

(8) 吉田久一『日本の近代社会と仏教』(評論社、一九七〇年)三四〜三五頁

(9) 平野武『西本願寺寺法と「立憲主義」』(法律文化社、一九八八年)

(10) 羽賀祥二『明治維新と宗教』(筑摩書房、一九九四年)

(11) 池田英俊『明治仏教教会・結社史の研究』(刀水書房、一九九四年)

(12) 高笠利彦『近世日本の国家権力と宗教』(東大出版会、一九八九年)一〇三頁。明治初期の宗教者の身分集団の廃止については、横山百合子『明治維新と近世的身分の解体』(山川出版社、二〇〇五年、二二八頁)を参照した。

明治仏教から近代仏教へ(林)

(13) 谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』(思文閣出版、二〇〇八年)序章

(14) 図式的に言うと、江戸幕府は、人別掌握と移動の管理に宗教者を利用しようとしたが、明治国家は、国民教化のために宗教者を利用しようとした。国民教化とは、言葉を使つて、人々に臣民としての道徳、規律、知識を教え、内面へ訴えかける行為であつた。人々の内面に入ることに関心を持ち、教化や教育を実施したのは、個々の教団、宗教者、教員ではなくて、近代国家の意思であつた。西洋からの宗教概念の導入について、最大のアクターである国家の意思が論じられることは少なかつたように思われる。「教化」の視点から、宗教概念論は再検討しようと筆者は考えている。

(15) 末木文美士『近代日本の思想・再考』I・II(トランスビュー、二〇〇四年)

(16) 安丸良夫『神々の明治維新』(山岩波書店、一九七九年)

(17) 注(1)に引いた『近現代仏教の歴史』において、吉田は、昭和期から「現代仏教」と呼称したが、その根拠は明確ではない。吉田による大正期、昭和期の時期区分は、基本的に元号に従っており、元号を越える独自の時期区分の意欲はなかつたようである。

付記 本稿は、「近代仏教の時期区分」(『季刊日本思想史』七五号、二〇〇九年)の誤記を訂正し、書き直したものである。