

近代仏教と国家神道

——研究史の素描と問題点の整理——

林 淳

一、序

近代宗教の研究史をたどる作業は、予想以上に大変なことである。古代、中世の宗教史であれば、すでに何回も研究史の回顧がなされており、蓄積された知見を参照することができよう。ところが近代宗教を対象とすると、研究史を回顧した先行研究が非常に乏しいのである。それは、なぜであろうか。ここでは二つの理由を挙げておきたい。第一に、仏教史でも神道史でも古代、中世に黄金期があり、多くの研究者の関心を引きつけてきたが、近代の仏教、神道には、それにあたるものがない。専門の研究者は少なく、結果として研究論文の絶対数が少ないため、研究史の

長期的な流れや傾向を読み取ることは容易ではない。ぼつぼつと点在する研究論文の、点と点を結びつけても、全体的な動向を示す太い線にはならないのである。第二に、近代史を対象にした歴史学では、宗教はほとんど取りあがられなかったという事情がある。定評ある歴史学の雑誌、『史学雑誌』収録の「回顧と展望」は、歴史研究についての選抜された研究のリストになって研究者間には尊重されているが、古代、中世、近世までは「宗教」が項目にあるが、近代では「宗教」の項目はない。近代史では、宗教という研究領域はあたかも存在しないかのように、軽視されてきたし、今もその傾向に変化はない。近代史研究では、マルクス主義史学も実証主義も、政治、経済を優先的に研

究してきたが、宗教や文化を語ることは少なかつた。つまり近代宗教の研究の場合には、歴史学からの援軍を期待することができなかつた。

今挙げた二つ以外にも、いろいろな理由は想定できるであろうが、近代宗教の研究史を回顧した試みは少なく、参照できる論文も少ないのが現状である。¹⁾ そうした現状をふまえれば、本稿が筆者の独断と評価にもとづく試論にならざるをえないのは、いたしかたなからう。以下、近代仏教、国家神道、新宗教、宗教概念という順で、話をすすめたい。

二、「明治仏教」から「近代仏教」へ

明治時代が終わると、「明治」が直前の歴史として、大正、昭和の時代に生きる人々にとって研究の対象になった。大正時代以降に、「明治仏教」の研究が始まったのは、その一例であつた。明治、大正の時代を連続して体験してきた人々にとって、明治と大正とは間には、大きな溝が横たわつていた。「明治仏教研究資料編」を書いた徳重浅吉は、つぎのように述べた。

「明治の文化はかくて政治的であり、国民的である。汎人的・社会的の色彩は殆どない。此の二つの特色は即ち明治時代なる詞が持つ歴史学的觀念内容であり、明治時代の個性である。従つてこの上に流れていた仏法には他の何れの国、何れの時代のそれにも異なるべきかたちと意味とを持つている筈である。それを明治仏教といふ名で呼ぶ」²⁾

ここでは明治時代の文化は政治的、国民的であるのに対して、大正時代の文化は汎人的、社会的なものであるとされている。言い換えると、国家主義的、政治主義的な明治文化から、ヒューマニズム、デモクラシーにもとづく大正文化への移行があつた。明治仏教は、国家に従い、政治主義的な性格なものとして描かれるようになった。

明治仏教史編纂所を創設した友松円諦は、留学先の恩師であつたシルバン・レヴィイからの助言によって明治仏教関係の史料の収集をはじめた。³⁾ 友松は、神田に明治仏教史編纂所を創設し、明治時代の仏教関係の図書、新聞、雑誌を収集し、明治仏教研究会を立ち上げた。彼は研究会も主催

して、雑誌『明治仏教』を刊行した。ほかに明治仏教を対象にしたものとしては、辻善之助・村上専精・鷲尾順敬編『明治維新神仏分離史料』（東方書店、一九二六〜一九二九年）、徳重浅吉『維新政治宗教史研究』（目黒書店、一九三四年）、土屋詮教『明治仏教史』（三省堂、一九三九年）などが刊行された。『明治維新神仏分離史料』は、明治時代の資料の散逸を恐れて、資料収集にあたった成果であった。歴史研究にも精通した仏教史学者が、資料収集に関心を抱き、明治仏教の研究を始めたわけだが、仏教の本流は、インドの原始仏教や、経論の文献研究に焦点をあわせて研究を進めており、明治時代の仏教思想を研究することは稀であった。

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。吉田久一は、社会事業史の第一人者であるが、戦後の歴史学を学びつつ、資料

を徹底して収集した上で近代仏教史を叙述した最初の研究者であった。吉田の『日本近代仏教史研究』（吉川弘文館、一九五九年）は、一方で戦後の近代史研究を意識して、他方で政治史、経済史的な角度に一面倒となりがちな近代史研究とは距離を置きながら、「主体的な仏教そのものと、日本近代史の関係を探ってみた」⁴研究であった。テーマとしては、明治初年の三河の宗教一揆、大教院分離運動、仏教とキリスト教の衝突、精神主義運動、新仏教運動、幸徳秋水事件が緻密に論及されているが、「近代仏教」という型で、日本近代史に位置をもっていると思われるテーマだけを選んだのであった。吉田は近代仏教の研究を、近代史研究一般の水準に乗せて、近代史の専門家が読んでも、評価に耐えうるように意図している。吉田の研究が重要なのは、歴史学を参照しつつ、近代仏教史の時期区分を作り上げた点にある。第一に明治前期は、明治元年から十八年までである。これは、近代的統一国家形成の条件が整った時期にあたる。第二に明治中期は、十九年から三十二年までである。これは、帝国憲法、教育勅語の発布という絶対主義の確立過程を背景に、国粹主義が台頭し、仏

教がキリスト教と対決していく時期である。他方で仏教の革新が提唱された。第三に明治後期は、帝国主義形成期であり、仏教が国家権力と分離しはじめ、対峙するようになった。この時期に仏教運動がおこり、仏教が社会問題に取りくみはじめたという。吉田は、後に『近現代仏教の歴史』（筑摩書房、一九九八年）を刊行したが、先の時代区分説を保持しており、さらに「大正デモクラシーと仏教」をプラスしたものが「近代仏教」であつたと述べている。^⑤吉田の一連の研究によって、近代仏教の研究は、歴史学者の評価の基準に耐えうる水準を得た。

柏原祐泉は、中世、近世、近代の真宗の歴史の研究で知られている研究者であり、護教的な立場を離れて、近世、近代の仏教史の究明に尽くしてきた。^⑥柏原は、近世の仏教の庶民化や、排仏論への対応に目配りしながら、近世仏教をふまえた上で近代仏教を展望しようとした。^⑥柏原の『日本仏教史・近代』（吉川弘文館、一九九〇年）は、明治維新から現代までの仏教史を、さまざまな研究成果を参照しながらバランスよく俯瞰した好著である。柏原は、真宗史の第一人者であり、真宗を中心にして仏教史を描いてき

た。当然柏原は、清沢満之の精神主義運動に頁を割いているが、同時代に起こった仏教公認教運動、宗教法案反対の動き、四五年の三教会同にも、記述のメスを入れてい点は注目される。^⑦しかし吉田と比較すると、柏原は近代史の歴史学とのすりあわせの意識は薄く、むしろ仏教史という長い歴史の流れに近代仏教を位置づけようとする。^⑧

吉田、柏原のような先駆的研究者から学ぶ点は多くあつたが、今から振り返ると、限界点にも気づかざるをえない。吉田は、日本の仏教に「精神革命」がなかったことを慨嘆し、^⑨柏原は、近代の仏教教団の「体制順応」の体質に悲観している。^⑩近代仏教という用語を使いながらも、本当に日本仏教が近代化を果たせたか否かについて、彼らは懐疑的なのである。吉田、柏原が、改革的な運動を高く評価するのは、そのためであるが、政府による仏教宗派への対策の歴史過程を追うことができなかったのも、そのためである。仏教宗派が政府に追従する過程の解明などに、彼等は意味を見いだせなかったのかもしれない。さて吉田、柏原の後をうけた池田英俊は、数少ない近代仏教のプロパーの研究者であつた。吉田、柏原が、真宗を近代仏教のモデルとし

て念頭においていたが、池田は、曹洞宗を中心にして資料を収集し、明治初期の戒律運動や教会・結社運動を解明した^①。教会・結社運動が、教団にどのような再編成されていくのかが、重要な問題であるのは確かである。池田の研究は、真宗中心の近代仏教の見方を修正した点でも意味がある。

吉田、柏原、池田の三人の先駆的研究者は、関心の方向に違いはあれ、仏教者が近代化にいかに取り組み、対応していったのかという実存的関心を秘めていた。それが、研究の動機づけであり、魅力でもあったが、仏教者の改革運動に焦点をあてた研究になったのは必然であった。吉田の場合ならば、「近代仏教の形成」として、明治三十年代の新仏教運動が記述され、柏原の場合では、「仏教近代化の展開」として、清沢満之の精神主義が言及された^②。明治維新から三十年ほどもたつてから、近代仏教が形成されるという説は、よく考えてみると、いささか奇妙である。明治維新以降の仏教は、復古主義的であろうと国家の政策に追随しようと、それはそれなりに近代の仏教の姿であったと考えるべきではないか。政府による宗教政策、それに対応

していた各仏教教団の指導者層の政治的な動き、彼等の人脈の広がりなどは、従来、検討されずに今に至っている。

池田が發起して、一九九二年に設立された近代仏教史研究会は、いろいろな世代と分野の研究者の交流の場として機能している^③。近代仏教の研究は、学界の華々しい脚光をあびることは決してないが、にもかかわらず地道な努力は続いている。他の時代と比較して、無尽蔵な史料が眠っているわけであるが、それを使ってどのような研究ができるか、どのような方針で研究をすすめるのが、それほど自明ではないという難点がある。歴史学とのリンクが、吉田以降、あまり意識されてこなかったことが、近代仏教研究の弱点であったと思われる。しかし近年、将来につながる方向性は、静かに台頭しつつある。以下、四点にまとめた

第一に、すでに述べたことであるが、近代の政教関係の一環として仏教史を検討していくべきである。近代仏教研究は、制度史的な基礎研究に欠ける点で、国家神道研究に後れをとっている。逆説的ではあるが、近代仏教の研究は、仏教関係以外の史料を使って描かれるべきなのであ

る。羽賀祥二は「教導職制と政教関係」において、政府の政教政策と、仏教教団の自治の確立を描いているが、本山制から管長制への変化に近代仏教教団の指標を見た点は卓見である^⑤。

第二に、仏教とナショナリズムの問題を正面に据えた研究が浮上してきた。精神主義運動などのような、近代的自我確立を提唱した動きを見ているだけでは、近代国家のナショナリズムという大枠を捉えそこなうことになる。日清日露戦争後、仏教各派は積極的に国家的な使命感、自覚をもち、ナショナリズムの担い手になっていく。大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』（法蔵館、二〇〇一年）は、田中智学、本多日生の日蓮主義運動を丁寧にとどめて、それを近代史のなかに位置づけている。末木文美士『近代日本の思想・再考』（トランスビュー社、二〇〇三年）は、日清日露戦争の間に輩出された清沢満之、高山樗牛、綱島梁川らの内面追求の意義を再考している。ここでは、清沢らの運動が、世俗的道德を容易に超えてしまい、かえって他者との倫理的関係をもてずに、無批判に世俗倫理や国家政策に巻き込まれていく面をもったことが鋭く摘出されてい

る。

第三に、海外と日本仏教との関係についてである。仏教教団の海外布教は、近代仏教にとって小さなトピックではなく、近代日本の国際政治、植民地経営を見直すことにおいて重要な手がかりになるという認識が広まった。小島勝・木場明志『アジアの開教と教育』（龍谷大学仏教文化研究所、一九九二年）以降、多くの研究が積み重ねられた。アメリカにおける日系人布教、仏教のアメリカニゼーションを扱った守屋友江『アメリカ仏教の誕生』（現代史料出版社、二〇〇一年）も、新たな視点からの近代仏教研究である。

第四に、海外研究者の貢献が著しく増加したことである。近代仏教を対象にすることによって、近代という問題と、仏教という問題の双方を掘り下げることができるという利点がある。欧米と日本という合わせ鏡のなかで、日本の仏教的知識人が、欧米からのオリエンタリズムのまなざしのもとで、手品のように初めは無かったものを、あるかのように見せた。彼らは、非欧米的な仏教や禅を演出して見せて、欧米の宗教的知識人もそれを喜んで受容し、美化

してきた¹⁶⁾。こうしたことは、欧米の近代化が土着世界に押し寄せる時に生じる反応であり、どこにでも起こっていることである。欧米の宗教的知識人の中では最も美化され、もてはやされた禅は、批判の格好の対象になった。ロバート・シャーフやブライアン・ヴィクトリアによって行われた批判研究は、それまでの禅のイメージのゆり戻しであった。ヴィクトリア『禅と戦争』は、禅宗の僧侶が積極的に戦争を支持し、関与したことを暴いたものであったが、日本人読者にとっては、禅宗僧侶が他宗派の僧侶や民間人と同じぐらいに戦争を支持したとしても、驚くべき事実ではない。むしろ『禅と戦争』に欧米人読者がショックを受けたことに、日本人はショックを受けるであろう。それだけに欧米と日本では、禅の認識に開きがあった。

欧米からの貢献として、実証的な研究も出現した。ケトラ『明治日本の異端と殉教者』、ジャフィ『非僧非俗』、JRSの明治禅の特集号がこれにあたる。ケトラは、排仏論、廃仏毀釈で異端となった仏教が、近代の宗教としてどのように誕生するのかをたどったものである。凝念『八宗綱要』、シカゴの宗教会議が、取り上げられて、脱宗派

的で進化論の洗礼を受けた近代仏教の誕生過程が検討されている。ジャフィは、明治五年の肉食妻帯の法令発布によって僧侶の妻帯が始まったという通説に挑戦して、曹洞宗の中では紆余曲折があり、明治末に教団内で事実上の妻帯が容認されていく歴史を明らかにしている。

以上、四つの新傾向を挙げてみたが、なかでも海外の研究者の貢献にめざましいものがある。海外からの近代仏教研究が日本に逆輸入され、日本人の研究を刺激する可能性はある。仏教が研究対象として魅力的なのは、アジアの諸国における「仏教と近代化」、「仏教と植民地化」という、国境をこえた比較研究が提案できる点にある。

三、国家神道の復活？

国家神道研究におけるパイオニアは、村上重良である。村上『国家神道』は、包括的にこのテーマを追求した最初の研究であり、岩波新書という簡便な新書版であったこともあり、広く読者を獲得することができた。この本の「結び」にあるように、村上は、国民に国家神道の復活の危険性を周知させて、民主主義の前進させるために国家神道復

活反対を呼びかけている。¹⁷⁾靖国神社国家護持の運動がおこった時代に村上は、国家神道復活を阻止するために、実証的研究が欠かせないとして研究をスタートさせた。¹⁸⁾国家神道研究は、村上以降、実証的成果を積み上げてきたが、政治的な含意がちらほら介在している。村上と共通する左派的主張をもつ人は、実証的な面で村上説を批判し、訂正しても、国家神道復活阻止の路線を継承しようとする。反対に、村上説を全面的に見直そうとする右派の立場の人は、村上説は実証的に不正確であり、その政治的主張も錯誤を含むものと言いたいのである。しかしこうした政治的主張の争いとは別な次元で、国家神道の実証的な研究は、著しく成果を挙げてきたのは事実であった。

一九四五年の神道指令に、国体のイデオロギーとなった国家神道の解体が命ぜられており、それは実行された。その際に、戦前の超国家主義のイデオロギー的支柱が、「国家神道」だとされて、神社神道がそれに深く関わったと理解された。神社界には、「国家神道」という用語にはGHQの政治的策略、そのイデオロギーで染め貫かれており、学術用語としての使用に耐えないという批判がでるのは、

こうした歴史的な由緒による。¹⁹⁾村上をはじめとして国家神道が対象化されるのは、戦後的な事態なのである。

村上は、宗教学者でありながら、著名な講座派歴史学者、服部之総に私淑して、歴史学を学んできた経験もっている。こうした村上のユニークな経歴が、国家神道研究を可能にしたと見ることはできる。村上説は、国家神道の構造論と時代区分論とが合わさって、できている。国家神道とは、「神社神道と皇室神道を直結して形成された特異な民族宗教」²⁰⁾であり、これが「超宗教の国家祭祀として神仏基の公認宗教に君臨」²¹⁾していたとして、その状態が国家神道体制と呼ばれる。この体制を支えていたのが、帝国憲法であり、教育勅語であったという。ここでは、「民族宗教」「超宗教」という宗教学者ならではの語彙の使用が見られる。さらに「国家神道は、世界の宗教史のうえでも、ほとんど類例のない特異な国教である」²²⁾と宗教学者として村上は、断定する。

その上で村上は、国家神道についての明快な時代区分を作り出した。国家神道には、四つの時代があった。第一に、明治維新から明治二〇年代初頭までの形成期である。

明治一〇年代に祭祀と宗教の分離によって国家神道の基本的性格がさだまった。第二に、帝国憲法発布から日露戦争

までの教義的完成期である。国家神道が国体教義として完成した。第三に、明治三〇年代末から昭和初期までの制度的完成期である。帝国主義的な時期の国家神道である。第四に、満州事変から太平洋大戦敗戦までのファシズム国教期である。国家神道は、軍事的侵略的教義を展開して、侵略に荷担した。以上の時代区分論は、近代史研究の常識を踏まえたものになっている。村上の研究は、近代史の時期区分にあわせて国家神道の成立、展開を叙述し、そのおかげで歴史学者に広く受容され、一般の読者にも歓迎された。宗教学的な構造論と、歴史学的な時代区分論という二つの構成の軸が、村上説の強さを支えた。その後の国家神道研究も、この二つの方面を後追いついたともいえよう。『国家神道』は、直線的な論理の紆余曲折から成り立っているが、専門家の目で見れば、歴史的経過の紆余曲折や挫折が切り捨てられて、単純化されているという批判は、当然出てくる。安丸良夫は、多くの読者がうすうす感じながらも、うまく言語化できなかった村上説が抱えていた問

題点の急所をつぎのように表わした。

「このような見解は、十五年戦争期の超国家主義と神道強制を主要な時代経験の場としてふり返るさいにはそれなりの説得力をもつだろうし、近代日本では、さまざまな変容にもかかわらず、天皇と国家の権威という大枠の支配が貫徹していたという意味では、妥当ともいえる。しかし、この見解では、「国家神道体制」なるもので近代日本の宗教史を覆ってしまう結果になり、多様な宗教現象をひとつの檻のなかに追いたてるような性急さを感じられる。国家神道が国教でありながらも、教義が欠いた祭祀として成立したというのは、考えてみればたいへん奇妙なことであり、私は、なぜそのような結果になったのかを追求してゆくことで、村上説は乗りこえられるべきものだと思う²³⁾」

村上説は、明治初期の神道国教化政策時期と、十五年戦争期を直結させて、その間の時代を「形成期」「確立期」と名付けて成立・展開・確立という直線を描いたものであつ

だが、明治初期と十五年戦争期の間の長い時期が、緻密に再検討されなくてはならないのである。かつてのマルクス主義史学が国家権力をとつともなく巨大な存在に描いたように、村上は、国家神道を巨大な強制のごとく描きすぎた。国家神道は、それほど巨大な権力であったのか、そこには葛藤、無力さ、脆弱さがなかったかどうか、という疑問が出てきた。少なくとも試行錯誤や矛盾をふくんだ紆余曲折の歴史過程を注意深くたどる必要があることは、研究者の間で共通に認識されてきた。村上以降の、中島三千男、宮地正人、阪本是丸は、安丸の提言を受けとめ、史料に即して村上説を再検討しようとした。

中島三千男は、明治政府が神社に対して放任の時期があったことを指摘して、国家神道の確立を明治二十七年から四十五年の、いわゆる帝国主義時代におく。それは、村上説よりも確立期を遅い時期にずらしている。日清日露戦争、条約改正を経て、帝国主義の近代国家が擬制的に信教の自由、政教分離の思想原理を組み込んで、国家神道を確立させたのであった。ファシズム期の諸宗教への弾圧と統制は、国家神道の極致というよりもその崩壊であったと

し、中島は村上説とは一線を画す。

国家神道の確立時期をめぐる中島と論争した宮地正人は、明治十五年の神官教導職兼補廃止を以て国家神道の成立として位置づける。宮地は、幕末から明治までの政治史の第一人者であるが、政治史に照らして平田国学の村落指導者の国家構想が一扫されて、上からの中央集権的官僚国家が近代化を押し進めていくことを明らかにする。神道が宗教的に発展するなかで、神道的結合が分裂していく危機を回避するために国家は、神官教導職兼補を廃止し、神社尊崇は宗教ではあらず国民の道德であるという国定の定義が確立するという。

安丸は、他の論者のように国家神道の時期区分論に踏み込むことはしなかった。安丸は、村上の構造論を批判的に乗りこえようとした。安丸独自の視角から、神仏分離・廃仏毀釈、神道国教化政策↓真宗介入による国家政策の挫折↓日本的政教分離の成立という歴史過程を描く。日本的政教分離とは、安丸の造語であるが、国家のイデオロギー的要請にたいして、各宗派がみずから有効性を証明してみせる自由競争のことであり、真宗の大教院分離の頃から始

まったという。安丸から見ると、他の研究者は制度史的な視点に拘りすぎており、現実社会に生きる人々の生活の視点から事態を見ようとしていない。²⁷⁾安丸は、国家的イデオロギーを進んで担おうとする人々の心理的なエートス・動力に目を向けている。しかし安丸説では、日本の政教分離が、いつ成立したのかに揺れがあり、その変容・消滅を語ってはいないという弱点がある。

村上以降の国家神道研究が、マルクス主義史学の研究者によって担われ、進められていたが、神社界に関わる研究者からの実証的な反撃が加えられた。阪本是丸の研究は、従来の研究史を大幅に塗り替えるものであった。国立公文書館蔵の太政類典が公開されはじめて、それを利用できたという点で、以前の世代より阪本は有利であった。明治初期の政府の宗教行政が、阪本によって緻密に検証されていったのである。村上が思い描いたような、首尾一貫とした強力な政府の神社への行政保護が事実ではなかったことが判明した。国家神道の確立も、明治初期から計画され形が成されたものではなく、紆余曲折を経ながら明治三十三年に神社局が設置され、政府が神社統制を乗り出した時点で

あったことになる。阪本説では、それ以前に政府による神社政策は、国家神道確立の前史であった。神社界の内部事情に精通した阪本は、政策決定過程と神社界の動向を見える研究の方法を打ち立て、政治家、官僚がいかに神社を軽視し、神社界の意思とは異なる政策を行っていたかを描いている。また神社界の内部も一枚岩ではなかったことなどは、阪本の研究を待って初めて知り得たことであった。阪本の研究は、中島、安丸の指摘を受けつぎ、実証的な面で深化させたものであった。

先に述べたように国家神道研究は、構造論と時期区分論の両方を含む。村上の構造論と取り組み、それを書きかえたのは、安丸であり、それ以外の研究者は、時期区分をめぐって多様な自説を提唱してきた。彼等の努力は、国家神道研究を歴史学の水準で議論することに貢献してきたが、議論を重ねてきたからといって、共通認識が生まれたわけではなかった。むしろ個性やズレが目立った。元来、国家神道は史料用語ではなく、戦後の研究者による歴史認識の言葉である。国家神道のイメージは幅があり、伸縮自在であり、「広義の国家神道」と「狭義の国家神道」という言

い方がしばしば使われることがある。国家神道の使用停止を唱える人もいるが、明治維新から敗戦までの日本の政教関係をトータルに表現するための、代替の用語が工夫されるまでは、次善の策として使われるべきであると筆者は考える。

ところで安丸、中島、宮地、阪本は、明治時代の国家神道確立の究明に尽力したが、大正、昭和の時代の国家神道を本格的に研究することはなかった。その欠を埋めたのは、赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』（校倉書房、一九八五年）である。この本は、第一次世界大戦から第二次世界大戦の間の時代を対象とし、神社界の動き、神社設立運動、第二次宗教法案、第一次宗教団体法案、教化総動員、宗教弾圧、治安維持法などを綿密にたどっている。赤澤の視点は、国家の政策とその社会的な基盤との関係を見るところにある。ファシズム期の神社行政について赤澤は、国家神道体制の根を断ち切るものであると指摘している。赤澤の説は、中島説とあわせて傾聴に値する。ファシズム期の国家神道が、村上のように「本質の顕現化」と見るか、中島、赤澤のように国家神道の崩壊と見る

かが、議論が分かれるところである。村上の国家神道のイメージは、ファシズム期における実体験にもとづくものであった以上、この時期の国家神道の評価が、他の研究者にとっても決定的に重要なはずである。しかし赤澤の研究を除けば、この十五年戦争期の国家と宗教をめぐる研究は、神社史でも仏教史でもまだ十分にはないのが現状である。

近代の神社の研究は、すべて国家神道に回収されるわけではない。森岡清美『近代の集落神社と国家統制』（吉川弘文館、一九八七年）、桜井治男『蘇るムラの神々』（大明堂）は、どちらも三重県の事例をもとにして近代の地域神社のあり方を、政府の行政との関わりで捉えている。桜井は、神社整理後のムラにおいて廃された神社を復活される神社復祀の事例を分析している。国家神道という用語の不適切さを指摘して、明治期の政教関係を問い直したものである。新田均『近代政教関係の基礎的研究』（大明堂、一九九七年）がある。また明治国家の形成期が、宗教概念の形成期でもあることを自覚して、明治国家形成期の国家と宗教との関係を扱ったものとしては、山口輝臣『明治国家と宗教』（東京大学出版会、一九九九年）がある。

四、新宗教

戦後のある時期まで「新興宗教」という用語が使われていたが、「新興」という日本語には微妙な蔑視が含まれていることが自覚され、現在では価値判断のニュアンスが少ない「新宗教」という用語が多用されてくる。²⁸⁾ 新宗教研究は、戦前に教派神道研究があるものの、本格的展開は戦後のことである。「教派神道」「類似宗教」の用法が終わったところで、「新宗教」は登場した。村上重良『近代民衆宗教史の研究』（法蔵館、一九五八年）は、この分野における古典的な研究書に位置づけられている。村上は、天理教、金光教にはじまって大本教にいたるまで近代的な民衆宗教の歴史的流れを、資料を駆使してたどっている。服部之總のマルクス主義史学の影響をうけた村上は、天皇制の国家権力に拮抗し、弾圧されていく対抗的運動として民衆宗教を対置させ描いた。七十年代以降、民衆史研究を領導した安丸良夫は、『日本の近代化と民衆思想』（青木書房、一九七四年）、『出口なお』（朝日新聞社、一九七七年）において、独自の通俗道徳論と、異端的コスモロジー論から

富士講、大本教に関心を寄せて、体制的なイデオロギーから逸脱していく民衆宗教の教祖のあり方を共感的に描いた。また安丸は、文明開化的路線から落ちこぼれる零細な民衆の内面的葛藤を巧みに記述した。安丸の影響をうけつつも、小沢浩は、金光教などの民衆宗教が天皇制国家ときびしく対峙する対立点を描いた。村上、安丸の開始した民衆宗教研究は、民衆史研究の宗教版と言ってよく、桂島宣弘『幕末民衆思想の研究』（文理閣、一九九二年）、神田秀雄『如来教の思想と信仰』（天理大学おやさと研究所、一九九〇年）に引き継がれていった。民俗学の立場からは、宮田登は、『ミロク信仰の研究』（未來社、一九七〇年）、『終末観の民俗学』（弘文堂、一九八七年）などにおいて近世の富士講、御嶽講に関する研究をおこない、日本的な終末論、世直し思想を見出そうとした。民衆宗教の研究者は、近世後期的な思想的、民俗的な課題を意識しながらも、近世、近代の移行期における民衆宗教の思想とコスモロジーの解明に尽した。²⁹⁾

七十年代後半になると、新宗教は歴史学者、民俗学者の関心のみならず、新しい世代の宗教社会学者の関心を引き

付けることになった。それ以前にも小口偉一、森岡清美、池田昭などの研究はあったが、世事評論的なものか、個別的事例研究であった。この新しい世代の宗教社会学は、ウィルソンのセクト研究、バーガー、ルックマン、マーティンの世俗化論、ベラー、ハモンドの新宗教の研究など海外の動向に影響されながら、日本の新宗教の全体像を把握しようとする試みであった。ここでは、欧米の宗教意識では把握できない近代日本の宗教意識を浮き彫りにして、新宗教の持続性やその現代的展開をしめすことによって、世俗化論を乗り越えていこうとする意欲があった。村上、安丸の系譜をひく民衆宗教研究は、桂島宣弘、神田秀雄らが引き継ぎ、幕末から明治期までに守備範囲を絞ったのに対して、島蘭進、西山茂、対馬路人らは、幕末から現在まで長いスパンを射程にとつて、近代宗教の特徴をもつものとして新宗教の思想構造を捉えようとした。民衆宗教研究では、歴史学の立場から国家権力と民衆宗教という対抗が軸になるのだが、新宗教では、その視点は希薄となり、個々の新宗教に通底する共通する救済観を抽出しようという社会学的思考が強かった。彼らが言うところの「生命主

義的救済観」は、日本の新宗教のなかにある現世利益的行動や、来世より現世に関心を持つ心意を、社会的な語彙で表現し記述したものであった。³¹⁾

新宗教研究を牽引していた島蘭、西山は、しだいに七十年代以降の現代の宗教意識に関心を移動させ、研究対象を現代に向けた。島蘭は、「新霊性運動」、西山は、「新々宗教」という用語を作り、旧来の新宗教とは異質な、七十年代以降の新宗教を把握しようとした。新霊性運動は、欧米のニューエイジ、スピリチュアリティへの関心とも呼応しようとしたものであり、島蘭の場合には、伝統宗教／新宗教／新霊性運動という宗教史の巨視的な像を作り上げながら、新霊性運動に文明的な位置を与えようとする。それと比較して「新々宗教」は、マスコミでは人口に膾炙されながらも、研究者の世界でさほど議論が重ねられたことは少なかった。

宗教社会学は社会学の一部門であり、社会学の学的性格上、歴史へ遡及することは許されるものの、基本的には現代の、とりわけ話題性のある現象に切り込んでいくことになりがちである。九五年に起こったオウム真理教事件は、

まさに衝撃的な事件であり、例外なく宗教社会学者はこの問題へのコメントを求められることになった。それだけではなく、研究者と教団とのかわり方、カルトと脱カルト運動、暴力と宗教、裁判と研究という、それまで体験しなかった課題が一挙に噴出し、新宗教の研究のあり方が問われることになった。³⁴ これらの課題は、いまでも継続的に論じられている事柄である。先の生命主義的救済観で触れたように、初期新宗教を典型として新宗教の全体像の描出する研究は後退し、八十年代後半からは、宗教社会学者の眼差しは現代に引き寄せられ、オウム真理教事件によって決定的に現在に釘付けになった。宗教社会学的な新宗教研究は、初期からいきなり現在にワープしてしまい、大正期、昭和初期・中期という、「間」にあつたはずの時期の新宗教が対象化されることは稀になった。民衆宗教研究者が、大本教で記述を終えてしまい、宗教社会学者は現在にワープしてしまい、大正、昭和初期・中期の新宗教（現代の巨大教団の基盤となる教団が多く含まれる）は、研究の空白地帯になった。近代新宗教研究は、新宗教史の「最初」と「最後」を熱く語ってきたが、その「間」に横たわる時代

近代仏教と国家神道（林）

をじっくり腰をすえて検討することを怠ってきたのではないか。³⁵

五、宗教概念をめぐる

最後に宗教概念をめぐる問題を紹介し、終わりにしたい。宗教という用語が、明治の初期に訳語として造語されて普及したことは、すでに知られていたことである。それ以前には宗旨、宗門という用語があり、近代になって欧米の宗教の概念を意識した宗教という用語が使われるようになった。ここまでの話ならば、辞典類をめくれば、書いていることであり、とくに取り上げることではない。しかし欧米の宗教学、人類学の領域で宗教概念は、従来宗教学者が信じていたように価値中立的なものではなく、西洋的な起源と価値観を浸透させた概念であること、それが近代化とともに非西洋地域にもたらされると、土着文化を改変し、土着の人々の認識を変容させる力をもつことが自覚されてきた。欧米の学界で話題になった宗教概念の問題は、日本にも紹介され、日本における宗教概念の成立が、どのような認識論的な転換をもたらし、さらに政治的効果をあ

げたのかという問題が浮上した。当然、宗教そのものを対象化する宗教学という学問も、価値中立的な存在ではなく、日本ではどのような歴史的・政治的なコンテキストで成立したのか、どのような社会的役割を負っていたのかが検討されるようになった。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）は、近年の欧米の議論を消化しながらも、近代日本を舞台にして宗教概念の登場、宗教学、神道学の発生を集約的に解明したものである。他にも島蘭進・鶴岡賀雄編『〈宗教〉再考』（ペリカン社、二〇〇四年）にも近代日本を対象にした論文が収録されている。『講座 宗教 第一巻 宗教とは何か』では、編者の一人である関一敏の解説をはじめとして宗教概念をめぐる宗教学者、人類学者の議論が展開されている。

筆者は、宗教概念の問題は、近代に導入され、近代法のなかで再設定される諸概念の一例として捉えるべきだと考えている。「国家」「自由」「人権」「社会」といった近代的概念の方が、より一層重要性を有する概念であり、それらとの連関のなかで初めて「宗教」の位置と役割を推し量るべきであろう。宗教学の成立も、他の人文学、社会科学の

成立過程の研究と連動すべきであり、それだけを取り出し、きぼどインパクトのある事実は出てこないと考えている。

六、まとめ

本稿は、序で述べたように、現在の筆者の関心に引き寄せて研究史を描いた試論である。近代仏教、国家神道、新宗教、宗教概念という順序で話を進めてきたが、そこから浮かび上がったことを、三点ほど挙げておこう。

第一に、近代宗教研究は、第二次世界大戦敗戦後の、明治維新から敗戦までを総体的に近代史として把握しようとした歴史認識に依拠していた。「近代」という言葉は以前から使われていたが、日本人の歴史認識となつて定着したのは敗戦後であろう。「近代仏教」、「国家神道」、「新宗教」という領域を表すキーワードも、敗戦後に広く普及して使用されるようになった用語であった。

第二に、明治時代がいづれの分野においても大きく取り上げられて、それと比較して大正、昭和の時代、とくに十五年戦争期への関心度は低下していくのが一般的であつ

た。天理教、金光教の教祖が生存しており、仏教改革運動の旗手たちが登場した明治時代は、研究者にとつて魅力があつたようだが、それ以降の時代への関心が著しく不足している。国家神道研究でも、常に議論の中心は明治維新期であつた。いまだに「明治仏教史」、「明治神道史」の枠を引きずつていたのであろうか。筆者は、そこに近代宗教研究の脆弱さがあると考えている。

第三に、近代宗教研究と歴史学、社会学との関係づけである。史料解釈や時代区分説では、歴史学の方法や成果を参照することは必要である。また近代宗教を理解する上で、近代化・近代性を問うてきた社会学を参照することも必須である。国家神道研究は、政治史や政策決定過程の研究を中心として、歴史学に接近して実証研究を蓄積されてきた。新宗教は、社会学的視角から研究と調査が重ねられて、宗教社会学者の主要な対象として認知されてきた。ところが近代仏教の場合には、歴史学、社会学のいずれにも帰属せず、関連づけも希薄である。近代仏教研究が活性化するためには、一方で歴史学との接点を強化しながら、他方で海外の研究との連携をはかつていくべきなのであろう。

近代仏教と国家神道（林）

注

(1) 国家神道研究史を整理した新田均「国家神道」論の系譜(上)〔皇学館論叢〕第三卷第一号、一九九九年)、同「国家神道」論の系譜(下)〔皇学館論叢〕第三卷第二号、一九九九年)は、数少ない研究史回顧の論文である。国家神道研究について、新田論文から多くの知見を学ぶことができる。

(2) 徳重浅吉「明治仏教研究資料」〔宗教研究〕新十卷、一九三三年)。後に徳重「維新政治宗教史」(目黒書店、一九三五年)に再録される。

(3) 池田英俊「新たな飛翔の場をきづくために」〔近代仏教〕第十一号、二〇〇四年)。

(4) 吉田久一「日本近代仏教史研究」(吉川弘文館、一九五九年)二頁。

(5) 吉田久一「近現代仏教の歴史」(筑摩書房、一九九八年)。

(6) 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)。

(7) 柏原祐泉「日本仏教史・近代」(吉川弘文館、一九九〇年)一四一〜一五一頁。

(8) 柏原の既刊論文を収録した「真宗史仏教史の研究」全三卷(平楽寺書房)は、親鸞・中世篇(一九九五年)、近世篇(一九九六年)、近代篇(二〇〇〇年)である。柏原の研究

近代仏教と国家神道（林）

が、中世から近代までを貫く仏教史的発想に基づくことは明らかであろう。

- (9) 注の(5)と同じ、六六頁。
- (10) 柏原祐泉『真宗史仏教史の研究・近代篇』（平楽寺書店、二〇〇〇年）四三九頁。
- (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) 注の(5)と同じ、一二三頁。
- (13) 注の(7)と同じ、一一二頁。
- (14) 年会誌の『近代仏教』は、一九九四年から毎年刊行されている。研究者の世代ごとに関心が変化していることを読み取ることができる。
- (15) 羽賀祥二『明治維新と宗教』（筑摩書房、一九九四年）。
- (16) ポール・スワンソン「禅批判の諸相」（『思想』九六〇号、二〇〇四年）。
- (17) 村上重良『国家神道』（岩波書店、一九七〇年）二二六～二二七頁。
- (18) 注の(17)、「まえがき」。
- (19) 国家神道の用語についての研究者の理解については、「近代政教関係の枠組みをめぐる」（『皇学館大学神道研究所紀要』第十五輯、一九九九年）のシンポジウムで議論されている。
- (20) 注の(17)と同じ、七八頁。
- (21) 注の(17)と同じ、七九頁。
- (22) 注の(17)と同じ、「まえがき」。
- (23) 安丸良夫『近代天皇像の形成』（岩波書店、一九九二年）一九四頁。
- (24) 中島三千男『明治憲法体制』の確立と国家イデオロギー政策（『日本史研究』一七六号、一九七七年）。
- (25) 中島三千男と宮地正人との論争は、宮地「近代史部会報告批判」（『日本史研究』一七八号、一九七七年）、中島「国家神道体制」研究の発展のために（『日本史研究』一八七号、一九七七年）で活字になっている。
- (26) 安丸良夫『神々の明治維新』（岩波書店、一九七九年）、二〇八～二〇九頁。
- (27) 安丸良夫「近代転換期における宗教と国家」（安丸良夫・宮地正人編『日本近代思想体系五・宗教と国家』岩波書店、一九八八年）。
- (28) 井上順孝他編『新宗教研究調査ハンドブック』（雄山閣出版、一九八一年）、二～六頁。
- (29) 神田秀雄「国民統合と民衆宗教」（衣笠安喜編『近世思想史研究の現在』思文閣出版、一九九五年）。
- (30) 山中弘・林淳「日本における宗教社会学の展開」（愛知学院大学文学部紀要）二五号、一九九五年）。
- (31) 対馬路人・西山茂・島蘭進・白水寛子「新宗教における生命主義的救済観」（『思想』六六五号、一九七九年）。

(32) 島蘭進『精神世界のゆくえ』（東京堂出版、一九九六年）。

(33) 西山茂「新宗教の現況」（『歴史公論』五十七、一九七九年）。

(34) 南山宗敎文化研究所編『宗敎と社会問題のへあいだ』（青弓社、二〇〇二年）。

(35) 林淳「島蘭進の近代宗敎史研究に寄せて」（『南山宗敎文化研究所 研究所報』第十二号、二〇〇二年）。

〔付記〕 本稿の英訳は、『日本宗敎への南山ガイドブック』（ハワイ大学出版会、二〇〇五年）に掲載されている。