

近世仏教墮落論の近代的形成

——記憶と忘却の明治仏教をめぐる一考察——

オリオン・クラウタウ

〈論文要旨〉「近世仏教墮落論」とは、江戸時代において、僧侶が俗人より淫蕩な生活を送って、戒律を守らない、というものである。それに加えて、仏教制度が江戸幕府との密接な関係のゆえに、その自由を失っていた、つまり、この時代における仏教は他の時代よりも墮落したものであるという近世仏教の語り方である。このような近世仏教像は国史学者の辻善之助（一八七七—一九五五）の仏教史研究によって形成されたとされることが多いが、実は辻がその主張をする以前にも、そのイメージが既に「常識」であった。これらを念頭に置きながら、本論文は、特に、明治初期の「新仏教運動」より、墮落論がより体系化されたかたちで見出される、辻善之助『日本仏教史之研究 続編』（一九三二年）の出版に至る時期に焦点を当て、「近世仏教墮落論」の形成とその歴史的意義を検討するものである。

〈キーワード〉 近世仏教、近代仏教、学知、仏教史学、辻善之助

はじめに

辻善之助（一八七七—一九五五）は近代日本の史学史を語る上で、欠かせない存在であることは言うまでもない。辻は広義での「国史」を試みたが、その畢生の名著として残ったのは、一九四四年—一九五五年の間に公刊された『日本仏教史』（全一〇巻）である。そのなかにおいて、辻は近世を「仏教衰微」の時代と捉え、後に近世仏教墮落論として知られるようになった説を主張した。しかし、辻は『日本仏教史』の公刊以前にも、「近世仏教の衰微」

を主張し⁽¹⁾、次のように述べている。

近世における仏教の衰微を考ふるに、第一に僧侶の墮落が其大原因を成して居ることはいふまでもないことである。第二に仏教の形式化したことである：かくの如くにして、民心は、漸く仏教を離れた⁽²⁾。

辻説とも言われているこの近世仏教墮落論は、歴史研究全体で大きく取り扱われることはなかったが、近世仏教研究という分野においては、その克服が長いあいだ試みられてきた。大桑斉は次のように述べている。

結局、その近世仏教墮落論をどう乗り越えるかという視点が、なかなか見つからないわけであります。そこで、墮落論に対して墮落してないんだ、生きて動いているんだ、近世仏教は生きた機能を持っているんだというところを一所懸命力説しようとしたわけです。そしてつまるところが現世利益ですね、そういうものとして生きていたのではないかというところへいってしまふ。そういうものであるならば、生きたということは結局、墮落論の裏返しにしかならないわけです⁽⁴⁾。

つまり後の研究者は僧侶の墮落などの要素を否定、あるいは批判しながらも、辻説のほかの根本的な部分を自らの説に受け入れている様子が窺える。近世仏教研究が、辻史学を批判的に乗り越えようとする試みであったとするなら、逆に、墮落論が近世仏教研究の推進力ともなり、それによって多くの研究が蓄積されたのである⁽⁵⁾。

大桑斉が指摘するように、近世仏教研究の正当化を行う上で、墮落史観という枠組みの中に自らの対象を位置づける者は少なくなかった。しかし、多くの研究者が墮落論を克服しようとしながら、その枠組みを乗り越えることができなかったのは、何よりも、墮落を「論」として、つまり辻の言説として捉えていたのではなく、一つの史実として捉えていたからである。より具体的には、彼らの多くは、墮落論が生み出された近代日本の文脈や辻のテク

ストを詳細に検討することなく、近世宗教史の枠組みとしての墮落論をむやみに克服しようとしてつとめたのである。

本稿の狙いは、「近世仏教墮落論」を越える論を展開しようとするのではない。近世仏教墮落論は長いあいだ、近世宗教研究に大きな影響をあたえてきたが、現在、「墮落」という枠組みで論じようとする者は極めて少ない。つまり、近年の「宗教史学者」のあいだに、「近世は仏教衰微の時代」という主張は既に見出せなくなり、「近世仏教墮落論は乗り越えられて、僧侶が墮落しているから研究する価値がないと真面目に思っている人はもはやいないだろう」というような言葉がしばしば聞かれる。そのことを否定するつもりはないが、辻善之助の近世仏教墮落論をただ「過去の過ち」とみなし、そこから「逃走」しようとするならば、我々は「現行犯で捕まる」こととなる。⁽⁶⁾すなわち本稿が目ざすのは、現在の研究者が逃走しようとしている古い作業場が提供し得る歴史性を考えることである。つまり、「江戸時代の僧侶は他の時代よりも墮落していた」といった言説を通して、近代日本における学術的な仏教研究が生まれてくる歴史性について、理解しようとするのである。

近世仏教墮落論の成立は辻という一人の人物によるものではなく、それが提示されるための条件が辻以前にも既⁽⁷⁾に出来上がっており、学界の常識であったという指摘が澤博勝によってなされている。ならば、それは辻以前にどのようなものであったか、そしてなぜ出来上がったのか、その思想的研究は未だに試みられていない。本稿においては、近世仏教墮落論が成立した背景を検討することによって、その歴史的意義を考えたい。

二 明治初期の宗教政策と「僧侶の墮落」

いわゆる近世仏教墮落論の系譜は明治初期における仏教界の新政府の宗教政策への対応にたどることもできる。

国家のイデオロギーとしての「神道」⁽⁸⁾、「脅迫」としてのキリスト教などの影響により、⁽⁹⁾ 仏教界は自身の今後について考えさせられることになる。

明治元年三月十四日（旧暦）に、明治天皇は明治政府の基本方針である『御誓文』を示す。その第四条は「旧来ノ陋習ヲ破リ天地ノ公道ニ基クヘシ」と定めるものであり、この条文をめぐる解釈も様々である。しかし、いずれにしても、ここで言われている「陋習」は幕藩体制によって正当化され行われていた、当時の理解としては国際法や合理性に反する制度や生活様式、という解釈からさほど離れているとは思えない。そして第四条を宗教政策と関連させると、当時、神祇事務局によって公布された最初の法令の一つである「神祇事務局ヨリ諸社へ達」は『御誓文』と類似した言葉遣いで、次のように書かれている。

元年三月十七日 今般王政復古、旧弊御一洗被為在候ニ付、諸国大小ノ神社ニ於テ、僧形ニテ別当或ハ社僧杯ト相唱へ候輩ハ、復飾被 仰出候、若シ復飾ノ儀無余儀差支有之分ハ、可申出候、仍此段可相心得候事、但別当社僧ノ輩復飾ノ上ハ、是迄ノ僧位僧官返上勿論ニ候、官位ノ儀ハ追テ御沙汰可被為在候間、当今ノ処、衣服ハ淨衣ニテ勤仕可致候事、右ノ通相心得、致復飾候面々ハ、当局へ届出可申者也⁽¹⁰⁾

幕藩体制の解体に伴ってその拠り所を失った「仏教界」は「破られる」べき「旧弊」として片づけられ、重大な危機に直面する。自らが江戸時代にわたって獲得した権威を失わないように動き出した者も、仏教の改革を行うのによい機会と認識した者も、形成しつつあった新しい国家の有り様に対応した。例えば、神祇事務局が法令を発布した数ヶ月後の明治元年十月に、釈雲照（一八二七—一九〇九）は次のような建言を行っている。

伏シテ惟デハ方今方機革命ハ至公ノ仁恤天令之然矣。而ルニ神仏両道ノ如キハ天然ノ本源ニシテ物換ハリ星移

近世仏教墮落論の近代的形成

ルト雖不可改之鴻基矣。今ヤ太政告令神仏分離スヘシ云々、竊ニ顧ルニ宗門ノ僧徒宗本ヲ忘レ俗染ニ淫ルルニヨリ政家ノ督責此ニ至レル歟。吾輩概恥ニ堪ヘス、何ソ神国ノ水ヲ飲ミ、国王ノ地上ニ立ツニ忍ビシ哉。雖然道ハ是王公ノ道、僧何ソ異人ナラン哉。伏シテ望僧人ノ弊習ヲ正シ其道ヲ直ニシ、其人ヲ人ニシ神仏両道日月ト共ニ万世ヲ照シ、内ニ異端ノ病ヲ治シ、外ニ邪教ノ侮ヲ禦キ玉ハンコトヲ、凡ソ物内虞アレハ外殃ヲ招ク、天文ノ頃耶蘇ノ邪教侵来スルコト皇国本教ノ不明ヨリシテ：

明治元年十月 金剛峰寺沙門雲照⁽¹¹⁾

この雲照の語りにおいて二点に注目したい。まず、政府が神仏分離を命じたのは、僧侶が「宗本ヲ忘レ俗染ニ淫ルル」ためということである。そして従来「宗本」を忘れてきた僧侶は今後、「弊習ヲ正」すことが望まれていることである。神仏分離政策によって提示された危機を乗り越える方法として雲照は以前の「弊習」を認め、認めることによつてそれらを「正」す可能性を示す。更に、神道と力をあわせて国家のために「邪教」の脅迫と戦うことを勧めている。要するに、当時の排仏思想を追い払う手段として「仏教界」は新しい国家のために仏教がどれだけ貢献できるのかを強調し、その具体的な例として神道と共通の敵であるキリスト教を破ることに役に立つという主張をする。この理念の下に、明治元年十二月、上記の釈雲照を含む当時の諸宗の中心的人物は諸宗同徳会盟を設立する。⁽¹²⁾

そして明治二年（一八六九）に諸宗同徳会盟はその規定を起草し、「審議題目」八項目を次のように定める。

- (一) 王法仏法不離之論
- (二) 邪教研窮毀斥之論
- (三) 自宗教書研覈之論
- (四) 三道鼎立練磨之論
- (五) 自宗旧弊一洗之論
- (六) 新規学校營繕之論
- (七) 宗々人才登庸之論
- (八) 諸州民間教諭之論⁽¹³⁾

ここでは、五番目の「自宗旧弊一洗之論」という項目に注目したい。本項目において、『御誓文』の「旧来ノ陋習

「破り」はともかく、神祇事務局が発布した「旧弊御一洗被為在候」と極めて類似した言葉遣いがなされていることは明白であるが、それが偶然であるとはとても考えられない。「旧弊一洗」に関して様々な解釈はあろうが、諸宗同徳会盟が当時、神祇官を意識して作成したことは間違いないであろう。会盟に代表される諸宗は危機を乗り越え、そして新たな世界における自分の位置を見出すため、非難されていた「弊」を認め、その「一洗」を約束する。つまるところ、近代以前の各宗は「弊」に満ちたものであり、それらを「一洗」すべきであるという考え方が成立する。そういった言葉遣いは当時の仏教者の個人的な著作などにおいてもよくみられる。例えば、上記の釈雲照は「僧弊一洗ノ官符建白書」において、僧侶が古代国家の監視に置かれていた時代、僧侶は戒律をまもり、国家を護っていたと主張している。しかし、武家政権がはじまると僧侶が次第に自分のあるべき姿から離れてくる⁽¹⁴⁾。この建白書において、僧侶の墮落は武家政権がもたらした国家の姿と密接なかかわりがあると主張され、『御誓文』における旧幕府勢力の一扫を示す第四条を連想させる。そして皇室が再び政権を握るようになり、「旧来ノ陋習」が破られれば破られるほど、僧侶は「往昔」のように戒律をまもることができる。このようにして雲照は神仏分離・廃仏毀釈を悪としては決して思わず、むしろ天皇中心の国家の復帰は仏教のあるべき姿を取り戻す機会をもたらすと認識していたと考えてもよからう。

そして、仏教者の立場から「弊」に関する当時のもう一つの可能な解釈を提示したのは釈雲照と同じように、諸宗同徳会盟の中心人物であった福田行誠である。一八六九年四月に起草された『同徳論』の「旧弊一新」という章において行誠は⁽¹⁵⁾、墮落は末法時代の当然の結果ではなく、仏教者自身の態度に要因があることが窺われ、雲照と同様な立場で、明治維新は仏教の「一洗」を行う機会をもたらしたと主張している。⁽¹⁶⁾

雲照や行誠のみならず、諸宗同徳会盟に関わっていた仏教者の基本的な立場が問題とすることの一つとしては、僧侶が戒律をまもらないことに伴う「弊」であり、明治維新がその問題を解決する機会をもたらしたという見解が共通であることは明らかである。我々が今日ある意味で固定化された概念として用いる「仏教」という語が、この時代においてより明らかなたちを整え始めると考えるならば、近代以前の仏教のかたちはあるべきものではなく、改新させる必要のあるものである、という思想が最初から「仏教」概念に孕まれた不可分なものであると考えなければならぬ。

三 新仏教運動と近代学問のはざま——近世仏教墮落論の射程——

雲照・行誠の影響を受けつつ、戒律主義を重んじながらヨーロッパから導入された実証主義を重んじたのは原坦山（一八一九—一八九二）である。彼は出家する前に長い間、儒学や医学を学び、その基礎は出家後における彼の仏教理解にも窺われる。実証主義の視点からの教義理解の成果は加藤弘之に届いて、明治十二年（一八七九）に東京大学最初の仏書講読師となる。⁽¹⁷⁾ 坦山は従来の仏教者とは異なり、危機を乗り越えるために古のかたちを復活させることに答えを求めず、「西洋的」かつ「科学的」な根拠の下に仏教を理解することに今後の行方を求めた。彼は雲照・行誠と同じように、「明治の新仏教運動」のカテゴリーに置かれることもあるが、⁽¹⁸⁾ 従来の仏教者に対しては大きな断絶がある。⁽¹⁹⁾ しかし、現在の仏教の不適切な有り様に対して、その要因を仏教徒自身に求めるべきであると指摘していることには、変わりはない。例えば、次の引用をみよう。

我仏氏の学上古は実学真証にして戲論少し、中古、已来実証の法衰へ、空論虚義の法起り、遂に今日の衰頹

に及べり、彼洋学と何ぞ相反する、有志の者、豈省覚せざらんや、豈慨嘆せざらんや、豈悉く之を時運に附すべけんや、其責に任ずる者、仏子に非ずして誰ぞや⁽²⁰⁾〔傍線は引用者による。以下同〕
 こうして、坦山が象徴するように仏教界は「科学的」な領域に入るようにつとめていた。坦山以降の仏教言説は以前とは異なつて西洋より導入された様々な概念に基礎づけられて成立していたが、「今日の衰頹」の責任が「仏子」にあるという言説は持続され、坦山が有していた東京大学仏書講読師という社会的な位置によつて初めて「科学的」な言説となるといえよう。

坦山の影響を受け、西洋哲学が提供する諸々のカテゴリーを通してこそ、仏教に意味を見出そうとしたのは、井上円了である。周知の如く *religion* の訳語として初期には「徳教」、「法教」、「宗旨」、「宗門」などの訳語も考えられたが、「宗教」はそれらを圧倒した⁽²¹⁾。山口輝臣が指摘するように、それは大凡一八八〇年代に起きていた「日本将来の宗教如何」という議論におけるものであり、その議論はキリスト者と仏教者を中心に行われたが、宗教には「淡泊である」と自称していた人々まで巻き込んだものである⁽²²⁾。井上円了は、仏教側からその議論に著しい貢献を与えた人物の一人である。

井上円了は『真理金針』（一八八六一—一八八七年初版）などにおいて、知力の宗教と感情の宗教という型を設定した。キリスト教は後者にすぎないとし、仏教は両方とも兼ね備えた宗教であると主張する。井上は仏教が日本国家にとつてどれだけ相応しい宗教になり得るのかといったことを強調し⁽²³⁾、このような宗教概念によつてはじめて仏教は、キリスト教に劣らない、むしろ優れた宗教として自己を主張する。そして仏教は「国家に裨益」があると述べる⁽²⁴⁾。しかし、当時の仏教は余りにもそのあるべき姿から離れていたから、そのまま仏教を日本国家の宗教として受け入

れることはもちろん、論外であることを強調する。

新たに一宗教を起すの宿志を断ちて、仏教を改良してこれを開明世界の宗教となさんことを決定するに至る。これ実に明治十八年のことなり。これを余が仏教改良の紀年とす。⁽²⁵⁾

このように、井上の語りの中に現今の仏教はそのあるべき形ではないが、しかしそれを改善すれば国家の役に立てられる、という見解が窺われるが、先述したようにそれは決して新しい型の語りではない。雲照、行誠、坦山、明治時代の仏教指導者のほとんどは、現今の仏教を否定する。まずは神仏分離政策によって提示された危機を乗り越えるため、さらに「日本将来の宗教如何」という議論のわくに入って、仏教が宗教として有する優越性を強調するためである。目的は一緒でもそうでなくても、「仏教」を論ずるにあたって、その「衰頹」は誰もが踏まえざるを得ないような問題になっていたのである。⁽²⁶⁾ 例えば、『真理金針』において井上は次のように述べている。

徳川氏の政權を掌握せし間は、仏教大いに繁栄の状を呈せりといえども、その実内部腐敗をきたして全身まことに朽ちんとするの情あり。これ他なし、当時の僧侶は社会に対して見るべき実効なくして思わざる特典をこうむり、およそ三百年間はその特典に安んじて放恣佚楽、実学を修めず、実業を務めず、社会開進上寸分の功勞なきをもつて、今日のごとき仏教の衰頹をきたすに至るなり。⁽²⁷⁾

徳川氏の代、高僧碩学の世に出でて世間を益したることなきも、その教の繁昌を極めたるは徳川氏の外護の厚きによるものにして、外容は隆盛を示したるも、内実はかえつて腐敗をきたし、三百年來の積毒にわか今日発して現今の衰頹を見るに至る。⁽²⁸⁾

ここではさらに、批判の対象となる「現今」の仏教が、「三百年」ぐらい前から始まることが述べられる。⁽²⁹⁾「現今の

衰頹」は「徳川氏の政權」と関連しているとされ、近代仏教の「改良」を提案することと、近世仏教を批判することは、同じ思考の枠組みにあることがわかる。

一八九四年に、「日本仏教史」が明治の学究的な世界において確定する⁽³⁰⁾。東京帝国大学文科大学インド哲学講師をつとめていた村上專精が、その門下の鷲尾順敬、境野黄洋と共に、學術雑誌の『仏教史林』を発行したのであり⁽³¹⁾、数年後專精は『日本仏教史綱』（二八九八年上巻・一八九九年下巻）も公刊する。後者は近世仏教について、次のような見解を示す。

されば徳川氏の世は：法は遂に死法となり、僧侶漸く安逸に耽り、元禄の前後、諸宗に非凡の偉僧陸續として出づると共に、其隆盛の頂点は、却て腐敗の端をな⁽³²⁾す。

僧徒精神の墮落は反つて甚だしく、啻に寺院によりて師を更ふるのみならず、他人の代付を以て面授面稟に擬するに至り、遂に一人の之を怪むことなく、一宗挙げてその流弊に感染したりし⁽³³⁾。

そして專精は、当時や以前の仏教者と同様に、廃仏毀釈の要因を「僧侶の墮落」に見出している。

徳川氏時代の仏教は、「宗門改め」の制度出で、より、神儒二道も、亦其下に属し、上下貴賤の別なく、一に仏教によりて人心を統一し、僧侶は衣食余ありて人の尊敬を受け、僧官僧位の高下、寺院堂宇の宏壯を競ふの外、また殆んど一念の大教に及ぶものなき否運に沈めり、此時に当り、久しく既に仏教の位地と、僧侶の榮耀豪華為すなきを疾める神儒二道の徒は、其唱導せる思想の成效を致して、王政復古の大業を見るに及び、忽ち廃⁽³⁴⁾仏毀⁽³⁴⁾釈の端緒を開⁽³⁴⁾く。

つまり、僧侶自身が廃仏毀釈を招いた、という語り方である。しかし、專精以前にも一般化していたこの語り方

近世仏教墮落論の近代的形成

は以前よりも「科学的」な研究に基づかれ、補強されている。⁽³⁵⁾ また、専精の直弟子の一人である鷲尾順敬は一九一一年、『仏教史学』掲載の「仏教史学より見たる日本天台」において、次のように述べる。

徳川時代の仏教と云ふものは実に沈滞して居る、日本仏教史一千年以来見ることの出来ない程失墜して居る。

日本仏教として徳川時代程暗黒時代はない、墮落時代はない、其暗黒、其墮落に引続いて此明治の仏教と云ふものがあるのであるから、兎角明治の仏教の牽制を受けるのは、徳川時代の仏教の遺習である、現に其時代の老僧等が居られるのであるから、其時代の仏教を標準にして今の仏教に向つて批難をせらるゝ。其時代の仏教を標準にしてはなりません。三百年四百年五百年六百年と遡つて、仏教の形勢を見て参考して今後の布教の方

針を立つるのはよいが、徳川時代の仏教思想に養はれた思想では前途の発達と云ふものを阻害せられるであらう。⁽³⁶⁾

鷲尾は今後の仏教を考えると、何を標準にしなければならないのか、ということの問題にしつつ徳川時代の仏教を批判する。もし具体的に何かを標準にしようと思えばそれは十四世紀より十七世紀初頭に至る仏教を標準にすべきである、ということである。そしてここにおいても、廃仏毀釈・神仏分離は徳川時代よりの「遺習」のためであると主張していることもわかる。鷲尾順敬のこのテキストにおいて、「日本仏教として徳川時代程暗黒時代はない、墮落時代はない」と述べられ、そしてそれを将来の仏教を考えるとときに標準にしてはいけない、と主張される。仏教の「標準」を中世仏教に求めるべきである、ということが鷲尾によって強調される。鷲尾のこの論文が発表される二カ月前の一九一一年二月に、木下尚江は『法然と親鸞』⁽³⁷⁾を出版し、一九一一年七月には、原勝郎が「東西の宗教改革」⁽³⁸⁾を發表している。親鸞や日蓮の仏教こそ、「標準」にできる仏教であるという鷲尾の見解は、原勝

郎の比較史学的研究によつて補強される⁽³⁹⁾。つまりこの時期は、いわゆる「鎌倉新仏教中心史観」が成立する時期でもある⁽⁴⁰⁾。辻の近世仏教像は、平安仏教における「腐敗墮落」のち鎌倉仏教が再び手に入れた超越性を近世仏教は失つたという考えに基づいている。鎌倉仏教こそが日本仏教独自の超越性を示すものであると見なされたのである。つまるところ、近世仏教は何と比較して「衰微」しているものであるかと言えば、それは鎌倉仏教より衰えている、ということに外ならない。「宗教改革」などのタームの下に、鎌倉仏教が美化され、江戸時代の仏教の衰微のもう一つの要因が見出される。

四 「国史家」辻善之助の視点——僧侶の墮落と実証史学——

墮落論の提唱者として記憶されている辻善之助⁽⁴¹⁾も、以上のような議論を踏まえて自らの近世仏教像を提示している。辻は「教团的仏教史もしくは仏教教理史のようなもの」ではなく、日本仏教史を初めて「科学的、客観的に、しかも日本歴史の展開と関連づけて考察」した人物として評価されている⁽⁴²⁾が、語り方からすれば、彼は以前の多くの仏教研究者と同様に、新仏教運動の視点から「近世仏教の衰微」を考えている。例えば、一九二六年の『明治維新神仏分離史料』の「解説」において「神仏分離は容易く行はれたことの原因の第二としては、排仏論の影響並に僧侶の墮落を説くべきである」と述⁽⁴³⁾べ、一九三二年『日本仏教史之研究 続編』収録の「神職の離檀問題に就いて」において、廃仏毀釈は僧侶の墮落と直接かかわっているものと、次のように述べている。

…神仏分離の原因について、色々のことが考へられる…排仏論の影響、其排仏論は学説の上から出たものもありませんし、或は国家経済の上から考へた排仏論もあります。其排仏論の影響と云ふことも、一つの大きな原因

近世仏教墮落論の近代的形成

になつて居るであらう。又僧侶の腐敗と云ふこともあります…。是が神仏分離の一つの原因をなして居るのであらうと云ふやうなことも述べて置いたのであります。⁽⁴⁴⁾

このように、辻によれば排仏思想は仏教の衰微より成り立つものであり、その思想と直接つながる神仏分離・廃仏毀釈も所詮、「近世仏教の衰微」の「大原因」である「僧侶の墮落」の自然な結果となる。仏教に対して嫌悪感を抱いていた「人民」は仏教から「離反」し、その不満が限度を超えたところ、廃仏毀釈として現れた。そして僧侶はこの廃仏毀釈により、やつと自らの「墮落」に目覚めて、改革を図ろうとした、と次のように主張する。

神仏分離は、一面に於ては、少なからざる弊害を醸したと、もに、他の一面に於ては、また多少の利益をも齎したのであつた。利益とは何ぞや、曰く、僧侶の覚醒を促したことである。江戸時代二百六十余年間、徳川氏の保護政策によつて、惰眠を貪つて居た僧侶は、一朝にして保護者を失うたのみならず、廃仏といへる凄じい嵐に吹きさいなまれた…。僧家は一般に強い刺激を受けた。自家の位置を顧みて、今は頼むべきものなく、たゞ自ら立たねばならぬことを覚つた…。仏教の精神を維持すべき僧宝が目覚めしめられたことは、確かに明治仏教界の爲めには喜ぶべきことであつた。⁽⁴⁵⁾

つまり、廃仏毀釈が起きていなければ、「明治仏教界」というのは、現在の形で存在していなかつた、ということとは辻の中で明確なものではないか。辻は他の全ての歴史家同様、その「現在」を通して過去を描くのである。そして辻の場合のその「現在」は何かというと、それは明治の新仏教運動なのであつた。

近世仏教墮落論という言説の枠組みは次のような歴史的意義をもつと言えるであろう。明治維新の際に、「仏教界」は政治界やキリスト教の渡来による危機を乗り越える手段として、受けていた批判を一通り認めている。しか

し、それは戦略的ともいえるべきもので、新時代における仏教の位置づけを視野に入れたものである。悪いのは「仏教」ではなく、「僧侶としてすべきことをしていなかった維新以前の僧侶」である、といった弁護を行うことによつて「仏教」の赦免を得るようにつとめたのである。多くの仏教者にとつて、「日本将来の宗教如何」という問いに対する答えは、もちろん「仏教」であつた。しかし、「今の形での仏教は日本将来の宗教」となり得るのかと訊かれた場合、そうではない、今の形は本当の形ではない、と彼らは答えざるを得なかつた。否定されるのは「現今」の仏教なわけであるが、その「現今」は江戸時代に始まるとされ、「現今」に対して不満を抱くこと（そしてその改革を図ること）と、近世仏教のあり方を批判することは、同じ事柄の両面となる。つまり、近世仏教墮落論は明治初期の廃仏毀釈を経た仏教集団が近代仏教として再出発するために必要な過程であつた。

五 おわりに

多くの近世宗教研究者が近世仏教墮落論を乗り越えようとして乗り越えられなかつたのは、近代的知によつて記述されるようになった「宗教的現象」を、そのまま近世日本の実態として捉えたからである。辻に連なる「近世僧侶の墮落」をめぐる諸説の中で、特に辻が墮落論の提唱者として記憶されているのは、より「科学的」とされる彼の立場に依拠している。しかし、そのような「科学的」立場も近代的な文脈の中で成立してきたことを看過することはできない。つまり、近世仏教の衰微という言説そのものは、近代的学知の成立に伴つて「宗教界」から「学界」に入り込み、「科学的」な知識や検証によつて補強されていった。「宗教者」によつて「僧侶の墮落」が述べられ、そして同じ事柄が「科学者」によつて語られると、「学知」としての力を得てより広い観衆に及ぶのである。

近世仏教墮落論の近代的形成

その文脈においては、日本における代表的な「実証史学者」である辻善之助の語り方も、当時の「宗教界」と密接に関係しているのである。

このような事実を軽視するならば、背後に秘められた彼の意図や政治性を見落としかねない。更には、そのような政治性を無自覚に引き継いでしまう危険性も孕んでいるのである。そもそも、過去を描く行為に内在する政治性に自覚的であることは極めて重要である。宗教なるものを語る場合はなおさら、とも言えるであろう。

注

(1) 実は、辻の最も早い日本仏教史概観と言える「日本歴史に於ける仏教」(一九〇二年)において、彼は江戸時代の仏教をほとんど扱わないが、そのテキストの最後において「：徳川時代の仏教は、一方に、耶蘇教の嚴禁あり、仏教は外敵なくして安臥するを得、随て宗学振はず、修学つまず、また一方には、政治上の太平に慣れて、惰眠を貪りたるもので、此時代は宗教にとりては、睡眠の時代といふべきである：」と述べている(辻善之助「日本歴史に於ける仏教」、同『日本仏教史研究 第六卷』岩波書店、一九八四年(一九〇二年)、三三三頁)。この節をみると、若き辻の近世仏教に対する態度は晩年の辻とそれほど変わらないが、いくつかの注目すべき点がある。まず、上記の「日本歴史に於ける仏教」を全体的にみると、辻は近世仏教に重点を置かず、それに割く枚数はほんのわずかにすぎない。それを『日本仏教史』の近世篇は一卷の予定だったが、最後には四巻になったこと(林淳「辻仏教史学の継承と批判」、田丸徳善編『日本の宗教学説』東京大学宗教学研究室、一九八二年、六〇頁)と比較すれば、若き辻の近世仏教への関心と晩年の辻のその関心が大きく変わった、と言わねばならない。しかし、分量は変わったとは言え、近世仏教に対する基本的な視点は変わったとは言えない。そういう意味で、辻の近世仏教像を「実証主義」のレベルで捉えることはできないのではないか。長年にわたる史料編纂所における近世文書などの徹底的な調査以前にも、辻の近世仏教像は定まっていたように窺われる。しかし「近世仏教墮落論」が「辻説」として記憶されるようになった一つの理由としては、辻は誰よりも豊富な史料を用い、「実証的」に「近世仏教の衰微」を語ったからとされているため、この段階には「近世仏教墮落論」をその完成された形で扱うことを避けて、後の『日本仏教史之研究 続編』収録の論文をその完成型としてみたい。辻善之助の仏教史学とその展開をめぐる論は、別稿に譲りたい。

(2) 辻善之助『日本仏教史之研究 続編』金港堂、一九三二年、五一六―五一七頁。

(3) 例えば、圭室文雄は「辻博士の〈近世仏教墮落論〉」と述べているし(圭室『江戸幕府の宗教統制』評論社、一九七一年、一頁)、大桑齊は辻が『日本仏教史』において「いわゆる近世仏教墮落論を主張した」と述べている(大桑『寺檀の思想』教育社、一九七九年、二二四―二二五頁)。しかし、澤博勝は「辻氏の研究が発表される以前の仏教史研究においても、近世仏教の〈墮落〉は暗黙の了解であったよう」と述べるが(澤『近世の宗教組織と地域社会——教団信仰と民間信仰』吉川弘文館、一九九九年、五頁)、その辻以前の研究史を扱っていない。つまり「近世仏教墮落論」という言い方を、誰が最初に用いたのかは、研究すべき点ではあるが、現時点ではまだ知られていない。上記の圭室文雄は近世仏教墮落論を括弧付きで用いて、大桑齊は「いわゆる」という言葉を用いていることとわかるように、表現としての「近世仏教墮落論」をある程度、相対化してはいる。しかし、それが既に誰かの用いた表現であるかどうかということは、不明である。「近世仏教墮落論」という表現と同義で、「近世仏教墮落史観」、「近世仏教軽視の史観」、「仏教衰退の史観」なども用いられることがあるが、上記の圭室、大桑に加えて、林淳(前掲「辻仏教史学の継承と批判」、六〇頁)、高島元洋(「近世仏教の位置づけと排仏論」日本仏教研究会編『日本の仏教 四近世・近代と仏教』法藏館、一九九五年、一五一頁)、引野亨輔(「近世真宗における神祇不拝の実態——真宗地帯安芸を事例として」『地方史研究』五一(三)、二〇〇一年、一一二頁)も「近世仏教墮落論」を用いている。こういった言い方は近年、他の言い方を圧倒しているので、それを用いるようにしたい。

(4) 大桑『寺檀の思想』、七一―八頁。

(5) 辻以降の近世仏教研究における墮落論の持続に関しては、拙稿「戦後日本における近世仏教墮落論の批判と継承」(『年報日本思想史』第七号、二〇〇八年(予定))を参照のこと。

(6) このメタファーはMASUZAWA Tomoko (*In search of Dreamtime: The Quest for the Origin of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1993. 中村圭志訳『夢の時を求めて——宗教の起源の探究』玉川大学出版部、一九九九年、四八―四九頁)によるものである。

(7) 澤『近世の宗教組織と地域社会——教団信仰と民間信仰』、五頁。

(8) 安丸良夫『神々の明治維新』岩波書店、一九七九年、四五―六〇頁を参照。

(9) 羽賀祥二『明治維新と宗教』筑摩書房、一九九四年、一五六―一六二頁を参照。

(10) 村上專精・辻善之助・鷲尾順敬共編『明治維新神佛分離史料 第一巻』東方書院、一九二六年、八二頁。

(11) 草繫全宜編『釋雲照上』徳教會、一九一三年、五四―五八頁

近世仏教墮落論の近代的形成

- (12) 桜井匡『明治宗教史研究』春秋社、一九七一年、九七頁。
- (13) 辻『日本仏教史之研究 続編』、八三九頁。
- (14) 釈雲照「僧弊一洗ノ官符建白書」。
- 道待人弘人依道昇、僧人戒行清浄なる時は王公大臣三宝を尊信し、汚戒濫行なる時は四民浄信を失ふ故に戒を僧の命根とす、往昔皇国戒檢厳にして天下の沙門具足大戒を受持せざる者は僧数に入らず：謹惟るに僧を度し法を弘ること専ら御願に依る、国家を警護せしめんが為なり。然るに源平騒乱戒檢一廃し、人々恣に袈裟を製し仏之本旨を取失、士庶人之毀謗を招くこと日に益々甚し、仏六和敬を教て、同一戒を護り、十方僧と衣食を同ふし、三衣一鉢を守持して飢を凌ぎ寒を冒し、林間石上に静觀し、氣星漢よりも高く識三界を超ふ。伏して望むらくは方今維新之明時、何卒古典に復し、戒之具不具を以て位階を正し、諸般律檢に準じ候様断然改革被仰付候はゞ釈門之大幸不可過之、且は皇室之警護にも可相成儀と奉存候。
- (草繫編『釈雲照下』徳教會、一九一四年、建白書六一八頁。傍線は引用者。以下同)
- (15) 福田行誠はその「旧弊一新」において「本師如来の法門」は「明鏡」のようなものであり、「弊」は「塵埃」のようなものであると主張している。時間が経つと鏡が埃に汚れるように、仏法は「弊」によつて汚され、時には綺麗にする必要があるのは当然であることが主張されている。正法時代において仏教は「溟海」のように、汚物がたまることがまづない。像法は「大川」のようであり、汚物がたまつたり溢れたりすることがなくはない。しかし現今、人間が生きる末法時代は「細流小溝」のようであり、汚物がたまりやすく、その小溝を清潔なものとして保つように、以前の時代において不要であつた注意をはらわなければならなくなる。仏教における「墮落」といえば、上記の正・像・末という仏法の時代区分を思い浮かべざるを得ない。雲照や行誠など、明治初期の仏教運動に深く関わつていた人物は自らが末法という時代に生きてくるもの、救済が可能なものであると強調する。典型的な末法思想ではなく、「五濁・五蘊が正法時代も文明開化の末法時代といわれる現在も何ら変わるところがない」という考え方に立つて、終末的世界への認識を深めるとともに、これを超えることに力点をおいていた」のは、行誠の末法思想の特質である（池田英俊『明治の仏教——その行動と思想』評論社、一九七六年、七六頁）。
- (16) 「弊を」一洗せずんば堤崖方に壊れんとす。弊豈旧のみならんや。今より後も新弊倍々多々ならん。一新の期会に乗して一洗の功を務めんこと方に今日にあり。本題の科目尤急務たり、此中何れをか後にせん。急緩処を失せば功重損益あり……（梶宝順編『行誠上人全集』仏教学会、一八九九年、二九六―二九七頁）。
- (17) 池田英俊『明治の新仏教運動』吉川弘文館、一九七六年、九二頁。または金森西叡「原坦山における東と西の批判」（『北陸宗教文化』第二号、一九九〇年）、一三三頁を参照。

(18) 例えば、池田『明治の新仏教運動』、九二―一二二頁を参照。

(19) 坦山は僧侶の墮落に関して破戒を見出すことなく、それは「心の実験」に問題があると示した。一八八六年五月に行われた「印度哲学の実験」という講演会において、坦山は十八世紀に富永仲基が仏教界に投げかけた疑問に答えられなかったような僧侶の実態を、仏教の「実験」の誤りと捉えていることが窺われる。こういった指摘を行うことよって坦山は仏教界が近世中期以来、直面していた思想の問題を解答へ導きながら、従来の仏教界を批判している。そして、かたちの歪んでいる仏教をその「本来」に取り戻すためにある解決法を提案するが、それは以前の戒律主義とは大きく異なり、上記に述べたように教理を実験することにその解決法を見出す。どういふことかという点、以前の戒律主義において重んじられていたのは「戒」、つまり戒律を守って仏教徒としての正しい生活を営むことであった。しかし坦山は瞑想などによって心を集中して統一し、思いが乱れない状態である「定」を重視し、それによつて貪欲・瞋恚・愚痴という根本的な迷いをなくし、その心に応じてこそ、戒が自然と理解されると説いている（池田『明治の仏教——その行動と思想』、八一―八二頁）。これを重視したことよつて、「坦山の実証主義的護法思想の精神は、伝統に対する革新の思想的系譜として明治中期の井上円了などにみられる哲学仏教」（池田『明治の新仏教運動』、九七頁）へと継承されることは従来の仏教に対するある断絶を提示している。

(20) 秋山悟庵編『坦山和尚全集』光融館、一九〇九年、一〇七―一〇九頁。

(21) 山口輝臣「宗教と市民の誕生」（歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座 第八巻 近代の成立』東京大学出版社、二〇〇五年）、三〇―三二頁。

(22) 前掲の山口「宗教と市民の誕生」に加え、同『明治国家と宗教』東京大学出版社、一九九九年も参照のこと。

(23) 末木によれば、『真理金針』の刊行が境目であり、「井上は護法愛国…の仏教イデオログとして、キリスト教排撃に立つ」となる（末木文美士『明治思想家論』トランスビュー、二〇〇四年、五三頁）。

(24) 井上円了「真理金針」（『井上円了選集 第三巻』東洋大学、一九八七年）、一四二頁。原著は一八八六年。

(25) 井上円了「仏教活論序論」（『井上円了選集 第三巻』、三三七頁。原著は一八八七年）。

(26) こうした語り方は仏教界を超えて、仏教とは無関係のもの、そして全く別な目的で用いられるようになった。「日本将来の宗教如何」という議論がされると同時に形を成しつつあった大日本帝国憲法も、そういった言説の下に起草された。枢密院における憲法審議開会の辞ともいえる伊藤博文議長の「起案ノ大綱」（一八八八年、憲法審議開会における辞）において、「仏教の衰退」をめぐる発言もみられる。たとえば、

今憲法ヲ制定セラル、ニ方テハ先ツ我国ノ機軸ヲ求メ、我国ノ機軸ハ何ナリヤト云ウコトヲ確定セサルヘカラス：欧州ニ於

近世仏教墮落論の近代的形成

テハ：宗教ナル者アリテ之カ機軸ヲ為シ、深く人心ニ浸潤シテ人心此ニ帰一セリ。然ルニ我国ニ在テハ宗教ナル者其力微弱ニシテ一モ国家ノ機軸タルヘキモノナシ。仏教ハ一タヒ隆盛ノ勢ヲ張り上下ノ心ヲ繋キタルモ、今日ニ至テハ已ニ衰替ニ傾キタリ。神道ハ祖宗ノ遺訓ニ基キ之ヲ祖述ストハ雖、宗教トシテ人心ヲ帰向セシムルノ力ニ乏シ。我国ニ在テ機軸トスヘキハ独り皇室アルノミ…。

(伊藤博文「起案ノ大綱」『枢密院會議事録 第一卷』東京大学出版会、一九八四年、二二九—二三一頁)
 ここにおいては、井上円了とよく類似した語り方がなされている、つまり現今の「宗教」は「微弱」なるものであり、その中でも「仏教」はむかし「上下ノ心ヲ繋」ぐものであったが「衰替」に至った。井上円了の結論はそれとは全く異なるものであったとしても、「衰替」の部分が繰り返され、仏教が「日本将来の宗教」となるべきであると考えていた者の間にも、そう考えていなかった者の間にも、共通の言説となることがわかる。

(27) 井上「真理金針」、一九七頁。

(28) 井上「真理金針」、一九九頁。

(29) やや時間が経つが、一八九八年に清沢満之が宗門改革運動のわくにおいて、『教界時言』に記載された「仏教者盍自重乎」という論文で次のように述べている。

要するに僧侶の通弊は、漫に仏道を高遠に推して自ら卑陋の境に安んじ、其結果益す退歩墮落するに在り、自行に於て然り、化他に於て然り、之を先進の輩に視るも然り、之を後進の徒に視るも然り、凡そ仏教界諸般の現象此弊を以て着色せられざる者あるを見ず、而して仏教の衰頹今日に至りたるもの職として是に由る、顧ふに過去三百年の仏教は殆ど死仏教たりしなり。

(清沢満之「仏教者盍自重乎」大谷大学編『清沢満之全集 第七卷』岩波書店、二〇〇三年、一四三頁。原著一八九八年)

(30) 末木『明治思想家論』、九三頁。

(31) 『仏教史林』第二号に掲載されている「吾曹が仏教の歴史を研究する思想(第一)」において、「現今日本の史家、大に二派分かれたるもの：其一は学術的なり、他の一は道德的なり、或は云へし、一方は考証的なり、他の一方は伝達的なり」と述べ(村上專精「吾曹が仏教の歴史を研究する思想 第一」『仏教史林』第二号、一八九四年、一頁)、自らの立場はいずれでもなく、「余輩は仏教主義の思想を以て仏教史を研究せんとするものなり、語を換て云はゞ、仏教の眼孔を以て、仏教の歴史を見んとするものなり」と主張する(村上、前掲、二頁)。末木はこれが、「單純に実証史学と言えないところがある」と主張する(末木『明治思想家論』、九四頁)。とはいえ、專精は自らの立場を「科学」的であると思っていたことには相違ないのである。例え

ば、彼は一九〇一年に出版した『仏教統一論』において、「小乗を仮りに原始的な根本仏教とすれば、大乘は開發的の仏教といはざるを得ざるものなり」と述べている（村上『大綱論』金港堂、一九〇一年、四六〇頁）。そしていわゆる「大乘非仏説論」を唱えながら、仏教の科学的、かつ歴史的研究を行うべきであると主張する。專精はまた、「余は大乘非仏説なりと判定す。余は大乗非仏説と判定するも開發的の仏教として、『大乘仏教を』信ずる者なり」と述べ、仏教研究における「科学」的な側面と「信仰」的な側面を区別している。

(32) 村上『日本仏教史綱 下巻』金港堂、一八九九年、一四九頁。

(33) 村上『日本仏教史綱 下巻』、一九五頁。

(34) 村上『日本仏教史綱 下巻』、二四五頁。

(35) 一九〇七年に姉崎正治が英語で出版している *The Religious History of Japan: An Outline* において類似したような立場が窺える。姉崎によれば、江戸時代に入ると仏教が「眠り始める」のである（姉崎正治『日本宗教史概観』、同『宗教と教育』博文館、一九一二年、三九四頁。原著一九〇七年、邦訳者不詳）。姉崎正治においても、語り方が変わるとはいえない。彼は、僧侶の「腐敗」が廃仏毀釈の要因となることははっきりしないが、その「損害」により仏教は「精神上の覚醒」ができる状態におかれた、という。

此の如き社会の状態であるから、一般の教育は、寺子屋のみに委せ、読み書き算術を教へる位に止り、又道徳上の事は段々腐敗して来る僧侶の手に委せるのみであった。
（姉崎『日本宗教史概観』、三九七―三九八頁）

千二百年以来、仏教と混合して居た神道は、此くの如くにして、異分子を除き去った。神道を国教とした事は、実利の方面に於ては、仏教に対する大打撃であつたが、其の損害は、精神上の覚醒で償ふべきであつた。

（姉崎『日本宗教史概観』、四〇五頁）

(36) 鷲尾順敬「仏教史学より見たる日本天台」（『仏教史学』第一号、一九一二年）、五八一―五九頁。

(37) 木下尚江『法然と親鸞』（柳田泉・他編『木下尚江著作集 第十一卷』明治文献、一九七三年）。原著一九一一年。

(38) 原勝郎「東西の宗教改革」（同『日本中世史の研究』同文館、一九二九年）。原著一九一一年。

(39) 鷲尾自身は、鎌倉仏教について、次のように述べる。

日本仏教の特徴を代表して出て居るのであります、それが大に勢力をなして、鎌倉時代仏教と云ふものが起るのであります。今日では真宗の開祖親鸞上人の位置も大きく日蓮宗の開祖日蓮上人の位地も大きい、今日の位置は大きいけれども其時代に於ける位置は小さい、小さいが彼等は日本仏教の特徴である實際的であり、社会的であると云ふ發達を代表してゐる一

近世仏教墮落論の近代的形成

人である。二人である、斯う解することができる。

(鷲尾「仏教史学より見たる日本天台」、五六頁)

- (40) 「鎌倉新仏教中心史観」の成立は、明治の「新仏教運動」、近代的な学問としての仏教(史)学、日本主義などの要素が関わってきて、その史観の形成をめぐる概括的な研究は現時点では見られていない。しかし、近年、「鎌倉新仏教中心史観」の形成に示唆を与えるような研究がしばしば現れてきた。主に末木文美士『日本仏教思想史論考』(大蔵出版、一九九三年)のI部「方法と視座」(特に「四 日本仏教——即身成仏論を中心に」)やIII部「日本仏教の展開」(十五 鎌倉仏教研究をめぐる)を参照。また末木『平安初期仏教思想の研究』(春秋社、一九九五年、特に序章の「課題と方法」)、末木『鎌倉仏教形成論』(法藏館、一九九八年、特に第一章「顕密体制論の再検討(一)——黒田俊雄説をめぐる」)やSUEKI Fumihiko, "Buddhism in the History of Japanese Religion: Research History and Research Methods," *Acta Asiatica*, v. 91, 2006. その他には、石塚純一「鎌倉新仏教」という名辞」(高木豊・小松邦彰編『鎌倉仏教の様相』吉川弘文館、一九九九年)も参照。石塚は近代日本の教科書やその他を参照し、「鎌倉仏教」をめぐる語り方の持続と変容を考える、重要な成果である。そして和田(岸田)有希子『日本中世における臨済禅の思想的展開』(東北大学大学院文学研究科、文化科学専攻、二〇〇六年度提出博士論文)を参照。その序章「日本中世臨済禅研究の問題点——兼修禅—純粹禅パラダイムの淵源とその問題点」において、近代日本の禅研究が再検討され、「鎌倉新仏教中心史観」の成立という問題の理解に有益な指摘がなされている。

(41) 注(1)も参照。

(42) 松島栄一「辻善之助」(永原慶二・鹿野政直編『日本の歴史家』日本評論社、一九七六年)、一八七頁。

(43) 辻善之助「解説」(村上専精・辻善之助・鷲尾順敬共編『明治維新神佛分離史料 第一巻』、七九—八〇頁)。

(44) 辻『日本仏教史の研究 続編』、六二—八頁。

(45) 辻『日本仏教史の研究 続編』、七五—八頁。

付記

本稿は日本国文部科学省国費外国人留学生制度の援助によって行われた研究成果の一部である。また、本稿が踏まえる研究を行うに当たり、増沢知子、J・ケテラーの研究に大きな示唆を受けた。本稿を作成するに当たり、東北大学宗教学研究室の滝澤克彦研究助手に多大なるご助力を頂いた。最後に、いつも様々な機会を通してご指摘を下さる愛知学院大学の林淳教授にも、甚大なる謝意を表したい。