

近代仏教の自画像としての護法論

森 和 也

〈論文要旨〉 従来は消極的な評価ばかりを与えられている、排仏論に対抗して生み出された護法論という言葉説の積極的な意味づけを考えた場合、それは仏教の自己認識、すなわち自画像であると考えられる。その中から読み取れる仏教の日本における自らの存在証明として、近世、近代の仏教者たちに多く見られるのは、天皇との関係性の強調であった。この天皇との関係性は天皇の崇仏の歴史および日本という国土との結びつきにおいて確認されている。明治政府が意図した天皇中心の国民統合に近代の仏教が奉仕することになったのはそのためであったが、仏教、神道、キリスト教は相互に習合するのではなく、天皇に各々が個々に結びつくことで近代の宗教体制を構築したのである。

〈キーワード〉 護法論、排仏論、三教一致、天皇論

一 はじめに——問題の所在——

歴史学を極言して史料の配列に過ぎないものであると言ったとしても、その史料の配列には史観が介在しないということはあり得ない。まして、歴史学が歴史を動かす理法を明らかにしようとしたとしたら、それはすなわち史観である。思想史もまた、「史」と名乗る以上は、史観の支配下にある。

近代の仏教史は、明治政府の弾圧とそれに対する仏教者の抵抗と革新、さらにその挫折という図式で組み立てら

れている。⁽¹⁾例えば「総じて維新仏教は、廃仏毀釈という、頽廃した仏教を本来の姿に回復する好機を活用することができなかった。維新政権の仏教再編政策に自ら進んで協力し、とくに心情的には焦点を天皇制に合わせたために、国民生活の現代化の力となることができなかった」と⁽²⁾といった総括が近代仏教の始まりを物語る言葉として流布している。この仏教の近代化の失敗は、大東亜戦争の敗戦後、「教団仏教にとって、何より重要な戦争責任とその「懺悔」という信仰課題は、仏教全体のテーマにならなかった⁽³⁾」という再度の挫折を準備するものでもあった。近代仏教の研究者の基本姿勢は、この仏教——特に教団仏教の思想的保守性を批判するという形式が主流であり、こうした近現代仏教の全体的な潮流の中で一部の目覚めた仏教者を好んで取り上げる傾向にある。

明治維新によって強制的に近代に引き入れられた仏教が、近代への適応をめぐって苦悶する歴史が近代の仏教史であるとした場合、その基層には、仏教の「本来の姿」からの距離による価値判断が底流には流れており、仏教者の覚醒とは、江戸時代の頽廃した仏教が、仏教「本来の姿」を取り戻す過程とその達成として捉えられている。しかし、仏教の「本来の姿」へ回帰することも近代に選り取られた一つの考え方であり、⁽⁴⁾相対化からは免れない。そもそも仏教の「本来の姿」とは何か。日本仏教の歴史を通観する時、すでにその発足において「本来の姿」とはかけ離れたものであったのではないか。むしろそれはインドに生まれた歴史的な仏教からの距離であって、超歴史的な仏教の真理を問題とする教学のレベルからすれば、また違った結論ともなるだろうが、日本仏教が日本という特定の地域に限定される「日本」仏教である限りにおいて、日本という国土を「しろしめす」天皇の呪縛から逃れることは不可能であり、その思想的紐帯は強く、また太い。仏教公伝という初発の時間から日本仏教とは天皇の仏教であるという性格を強く持っており、その性格は歴史のいたる局面に表れている。ただし、天皇の仏教であること

を、専制的で封建的であるというステレオタイプな概念で断罪することも、反対に尊王の精神に満ちているという、これまたステレオタイプな概念で称揚することも、そのどちらも意図してはいない。私がこれから考えてゆこうとしていることは、いかに日本仏教は天皇の仏教であったのかということであり、そのことを明確に認識した上でなければ、近代の仏教において、従来の史観に沿って言うならば、なぜ近代化が挫折する結果になったのかということの答は見出せないだろう。中世仏教史における鎌倉新仏教中心史観が相対化されたのは黒田俊雄氏の「権門体制論」が市民権を得たことに拠っているが、近世・近代仏教史においても同様の組み直しが必要であり、これまでに批判され否定される対象でしかなかった目覚めていない部分の仏教——それは多数派でもあったが——とはいかなる性格のものであったのか、それを明らかにしていくことが重要な問いとなる。

日本仏教はまた、天皇を介して神道と向き合っている。近代の宗教史は、神道が主導権を握ったことによる仏教への弾圧によって開始されたが、それは近世以来続く天皇をめぐる主導権の奪い合いの一つの到達点であった。

儒教、神道・国学、さらにはキリスト教などの反仏教側から仏教へ向けられた排仏論に対する護法論の論拠は種々あるが、頻出する論拠に、仏教と天皇との結びつきを強調するものがある。護法論については、「その全体的な傾向は、儒学や国学の主張に同調し、消極的、妥協的であり、また自ら自覚的に宗教活動をおし進めた面にあっても、所詮は封建意識のなかに踳躅する性格の強いものといえよう⁽⁵⁾」という評価が一般によく見られるものだが、これもまた封建意識を悪として、仏教は封建意識から抜け出すべきものという思想に拠った一図式に他ならない。封建時代のただ中にある思想がすべて反体制的で、封建意識から抜け出すことを主張しているとすれば、その時代思想状況は混沌としたものとなるだろう。近世ならば、封建意識につかり切った思想こそが、その当時の仏教者

が仏教——日本仏教とはいかなるものであるかと認識していたことの回答であり、それを現代人の認識で断罪したところで結果は初めから決まっております、あとは限られた先覚者搜しの思想史が立ち上がってくるに過ぎない。護法論が反仏教側からの批判に対する反論の言葉であるということを捉えて、受け身の議論であるというのをもまた、一方的な断罪と言わざるを得ない。仏教は古代から近世に至るまで思想界の王者であつて、儒教、国学（神道）、キリスト教は新たに現れた挑戦者であつた。また、江戸時代には仏教は制度的に保障された宗教でもあり、日本人すべてが形式的には仏教徒でなければならないという点において外面的には「国教」とも呼べるものであつた。対キリスト教を除き、仏教側から積極的に儒教、神道・国学に先制攻撃を加えるということは、常識的とは言えない。護法論とは、仏教とはいかなるものであると、仏教者が認識していたかということを知ることのできる資料であり、その認識は、挑戦者がいたからこそ引き出され、明らかになったものである。むろん、挑戦者が用意した議論の場になることが前提であつて、仏教側がすべてにおいて主導権を握り得たわけではなく、自発的に仏教側が自らは何であるかを反省した議論ではないことは考慮しておく必要がある。天皇と強く結びつけられた仏教という自画像も、日本における仏教の占める地位を反仏教側に対して主張するために持ち出された自画像である。その点において応酬的なものだが、仏教の普遍性を主張することで優位に立つのではなく、天皇に対する近しさを主張することで優位に立つという戦略をとったことは見逃すことができない。

二 江戸の護法論

キリスト教に対する不信仰の証としての寺檀制度は、仏教を体制内に取り込むことになったが、それによって幕

近代仏教の自画像としての護法論

藩体制下にある日本人のすべてが制度上は仏教徒である国民皆仏教徒という仏教の黄金時代をもたらすと同時に、その見返りとして、本末制度によって各宗派の本山を介して末端に至るまで統制された各宗派は、幕藩体制を支える一機関となり、仏教の社会勢力としての自主性は著しく制限されることとなった。また、僧侶の本分としての学問が奨励されたが、本末制度を維持する上から、その自由度は狭く、精密な議論や研究が行われた側面がある一方で、それはあくまで宗学の枠の中であり、社会の変化に対応できない退嬰的な傾向が強くなった。そのため仏教による時代の思潮の占有状態は失われ、その空いた席を儒教が、次いで国学、洋学が現れて占めるようになったが、儒教や国学、洋学は、宗教界の「制度上の」王者である仏教に対して、依然として挑戦者という立場であった。江戸時代、仏教は墮落したかも知れないが、没落したわけではなく、外見上は繁栄の極みにあつたのである。

護法論は、その名称が示唆するように仏法を護るという守勢的な意味を与えられた術語であるため、言葉の印象として、仏教側が弱者のように受け取られるが、そもそも排仏論という挑戦者の声に応えたものであり、仏教側から積極的に儒教や神道・国学を排除する動機から著されたものではない。

仏教側から儒教や神道・国学に対する働きかけとして、破邪顕正の論がないわけではないが、三教一致論に立つ融和的な姿勢のものが多⁽⁷⁾い。三教一致論者が好んで典拠として用いたのが聖徳太子に仮託された偽書『先代旧事本紀大成経』である。天和年間に偽書と認定され、関係者が処罰された後になっても流布し、江戸中期に活躍した大我（浄土宗。宝永六年（一七〇九）―天明二年（一七八二））も「聖皇の曰く」として自著の『三彝訓』（二冊。宝暦八年（一七五八）刊）に『先代旧事本紀大成経』を引用している⁽⁸⁾。その『三彝訓』に見える「三教、途を殊にすといへども、その帰、一なり。善を勧め悪を懲して、人心を正しくする所以なり。この故に、三道の学者、鼎のごとく立ちで、

各万邦に嚆矢して、人をして惡を止め善を修めしめば、則ち以て天下を安んずべし⁽⁹⁾」というような、神儒仏三教の違いは方法の違いであつて、目的は同じであるとする言説が三教一致論の代表的な言説である。この三教一致論は仏教側からだけではなく、「神儒佛ともに悟る心は一なり。何れの法にて得るとも、皆我心を得るなり」(『都鄙問答』卷三。元文四年(二七三九)刊⁽¹⁰⁾)と説く石田梅岩や、大原幽学、二宮尊徳などの仏教者以外の思想家、それも多くの農民・町民に向けて実践道徳を説く思想家の側にも見ることができる一般性を持った思想であつた。三教一致論において三教が一致であるとは見なすためには、共通の価値基準が前提になければならないが、その基準となつたものは、世俗社会における治教の方法としての有用性であつた。仏教が世俗社会とは没交渉と見なされることから、世俗の側から「いまだ嘗て仏に天下を安んずるの道あるを聞見せず」という問いかけに対し、「仏の遊履する所、国邑丘聚、化を蒙らざるなし。天下和順し日月清明にして、風雨時を以てし、災厲起らず、国豊かに民安く、兵戈用なく、徳を崇め仁を興し、務めて礼讓を修めんと曰ふにおいては、則ちなんぞ仏に天下を安んずるの道なしと謂はんや。しかりといへども、吾が真諦の玄理に至りては、則ち固より儒家者流と匹ひすることなし⁽¹²⁾」という答となつて返される仏教有用の主張は、「吾が真諦の玄理」における儒教に対する優位を担保しつつも、世俗社会内での有用の主張として、仏教を儒教と「匹ひ⁽¹¹⁾」させるものであつた。世俗社会内に位置づけられた仏教は、現実に三教による教化が行われているこの国土から自由であることはなく、「皇天自ら三道を立て、以て国を治め民を安んずるにおいては、謂ひつべし、至れり尽せりと⁽¹³⁾」と、天皇を中心として、その下に三教があつて治教に役立っているという発想が導き出されるのを妨げることはない。

大我から二世代後に現れた曇龍(浄土真宗本願寺派。明和六年(一七六九)―天保十二年(一八四一))になると治教の方

法としての仏教の社会的な位置づけはより整備されたものとなっている。『垂釣卵』（初篇七巻後篇五巻十二冊）は、安芸で布教していた神道家矢野大倉の三箇条からなる排仏論⁽¹⁴⁾に対する反駁として曇龍によって文化八年（一八一二）に著された護法論である。なお、初篇が天保十年（一八三九）、後篇が同十二年に刊行されている。

曇龍による凡例に、整備された仏教の世俗内における位置づけが歴史を追って述べられている。

天照皇太神宮ハ倭姫ニ託シテ化ヲ 佛ニ譲リタマヒ、 八幡大菩薩宮ハ王仁ヲ徴シテ儒ヲ國ニ弘メタマヒ、
聖徳皇太子ハスナハチ集メテコレヲ大成シタマフ、吾 神祖東照宮切支丹ヲ驅リ、佛法ヲ立ツルノ法ヲ出シタ
マヘルノ時、日本ハ神國ナリトイフヲ以テ驅立ノ所由トシ、更ニ一重ノ嚴誠ヲ垂レテ若之ヲソムカントモカラ
ハ、 天照太神 八幡大菩薩ソノ外梵天帝釋四天王日本國中一切神明ノ罰ヲ蒙ルヘキモノナリトノタマヘルモ
ノ、蓋シ此ニ見ルコトアリテ來ルナラン、然ルニ 太子薨スルノ日天下ノ哀慕前後倫匹ナキニ至リ、 神祖御
スルノ澤ハ二百餘年ノ今ニ至リテ一タヒモ干戈ノ聲ヲ聞カサルコトヲ致ス、 神明德ニ與シ^{クミ}天地感動スルニ非
スハ何ソコノ徴アラン、大矣哉ソノ德、甚矣哉ソノ馨⁽¹⁵⁾、

仏教の日本における存在は「天照皇太神宮ハ倭姫ニ託シテ化ヲ 佛ニ譲リタマ」うことによって認められ、八幡大菩薩すなわち応神天皇によって採用された儒教とともに、聖徳太子によって三教一致の治教体制が確立された。それはまた、「神祖東照宮」すなわち徳川家康によって、現在の徳川幕藩体制の始まりに、再度確認されている。ここにも天皇と、現在の実際の政治担当者である徳川家のもとに、治教の方法としての仏教が三教一致の構造の中に位置づけられているのを見ることが出来る。仏教が日本において根付いたことに関して、天皇家との結びつきは重要な因子であった。その際に重要な役割を果たすのが聖徳太子であり、仏教の受容をめぐる物部守屋との戦い

は、それを象徴する出来事であった。

吾大東ハ佛ノ懸記ニアタリテ流通コトニ盛ナルノ地ナリ、⁽¹⁶⁾ヘ聖明王ノ表ニ傳ニ帝國ニ果ニ佛記ニトイヘルモノ即是ナリ、(中略)太子タトヒソノ道ヲ闢キタマヒテヨリ、天下靡然トシテコレニ從ヒ、上下翁々トシテコレニ歸シ、數千歳ノ間 一天子トシテコレニ奉シタマハサルハナク、一將軍トシテコレヲ崇メタマハサルハナシ、故ニ吾大東ニハ開後三危ノアトナシ、タマ／＼守屋大連アリトイヘトモ躬ハ皇太子ノ爲メニ誅セラレ、罪ハ延喜帝ノ爲メニ魔トセラル、距レ地數萬里、隔レ年數千歳、而シテソノ言フトコロ如此響應ス、佛ノ口輪説金剛ノ如クナルニ非ンハ事必ス然ラシ、此ニ至テモ汝ハナヲ佛説虚妄トイハンヤ不ヤ、又天照太神深ク佛法ヲイミタマフト言ハンヤ不ヤ、天照太神モシ佛法ヲイミタマハ、必ス力ヲ大連ニ加ヘテ太子ヲ滅シタマフヘシ、然ルニカヘテ大連ヲ滅シ太子ヲシテカタシメ、且ツソノ太子所興ノ佛法ヲシテ天壤ト、モニ無窮ナラシメタマヘルハ何ソ、(初編卷二)⁽¹⁶⁾

日本への仏教の伝来と興隆は仏によつて予言されたものであると同時に、物部守屋に対する聖德太子の勝利が示すように、天照大神の意志でもあると説明されている。ここにおいて仏教の日本における正統性が神話的事実として保証され、その後の朝廷・幕府の崇仏の歴史が神慮に適った結果として確認されている。また聖德太子の崇仏の証としてよく引かれる「篤敬三宝」を述べた「十七条憲法」の第二条を、やはり曇龍も引き、「三寶者、四生之終歸、萬國之極宗ト唱ヘテ朝廷ノ憲法ニ備ヘタマヘルモノ、深ク日神ノ中心ニ適スト、太子既ニ太神ノ御心ニ稱タマハ、ソノ餘ノ帝王臣民ノ凡ソ佛ニ歸シ道ヲ修スルモノ、亦何ソ神慮ニ稱ハサラン」(初編卷二)⁽¹⁷⁾と、天照大神の意志に添ふことの証拠として挙げている。曇龍は同書の中で繰り返し崇仏派聖德太子の排仏派守屋に対する勝利を天

照大神の神慮によるものであると説いているが、神道側からの排仏の論理を逆手にとつて、天皇家が崇仏の歴史を有する事実を、神々の意志の現れとして日本における仏教の存在を認めさせようという論理は、仏教を「神のしわざ」の結果として受け入れる本居宣長の仏教観とも暗合している。⁽¹⁸⁾ 幕末から明治にかけての樋口龍温（浄土真宗大谷派。寛政十二年へ一八〇〇—明治十八年へ一八八五）の『総斥排仏辨』（二冊。慶應元年（一八六五）成立）でも「吾本朝ノ仏法千有余歳、朝野二行レ盛ナルコトハ、実ニ不可思議ナル大因縁、タゞ一往ノ事ニ非ズ。本ヨリ神国ニシテ、如レ是ナルモノハ、抑モ神慮ニ冥応セズシテ得ベキニ非ズ。（中略）ソノ大因縁ト云ハ、世々ノ高僧・名徳、星ノ如ク列リ、踵ヲ繼テ出ル。或ハ太子・皇子トナリ、或ハ摂政ノ大臣トナリ（鎌足公也）、或ハ国王（東照神君）トナリテ、此仏法ヲ起シ玉フモ、ソノ跡ヲ凡地ニ垂ルトイヘドモ、実ニ計ルベカラザルモノ也。コレガ我本朝ニオキテハ、古ヘ排仏ノ徒ナキ故ナリ」と、神々の意志による日本仏教の興隆と、その歴史的事実による証明という同様の理論が国学・水戸学による排仏思想が明治初年の廃仏毀釈へ向けてその主張を強めている幕末の時期においても再確認されている。また、歴史的事実による証明は、「畢竟王室ノ衰頹スルハ、全ク仏法ヨリ生ズルコト、⁽¹⁹⁾ 曆史ヲ読マバ明ニ知ルベシ」という正司祺考の『經濟問答秘録』の批判に対して、「仏法ハ由来、王室擁護ノ為ニタテ玉フニ非ズヤ。聖武帝、鎮護国家ノ為ニ叡山ヲ開キ玉フ。夫レニナゾロヘタル今ノ東叡山ニ非ズヤ」と言うように、歴史的に仏教が担ってきた護国仏教としての役割を再確認する一方で、「仏者、⁽²⁰⁾ 曆代ノ事實ニ味ケレバ、コレヲ返破スルコト不能」と、仏教側の怠惰を批判し、南都北嶺の僧兵、石山合戦、あるいは徳川家康と争った三河の一向一揆など仏教側にとつて不利な歴史的事実について排仏側が「今日破仏ノ道具トスル時節ナレバ、仏者モ曆代ノコトヲ知ラズンバアルベカラズ」と仏教側の学問研究を促している。

しかし、神々の意志の現れとして天皇家が崇仏の歴史を有していた歴史的事実による仏教の存在の有意義性の証明は、天皇との関係に依拠しているがゆえに、名目的な統治であるか否かにかかわらず天皇が「しろしめす」日本という国土のうちに仏教を制約し、拘束してしまう。日本における仏教の存在が、神々の意志によって保証されたものであるならば、それは神々の意志が日本という国土に仏教があることを認めないという方向に現れた時に、仏教はどのような対抗する論理を用意できるのか。日本の神々の意志は何によって示されるのか。民衆のことばにも神の意志は現れるが、天照大神の子孫であることによって地上における神々の代理人である天皇を通じて示される神々の意志が優先されるのではないか。仏教伝来以来、伝統的に敬神崇仏であった天皇の意志は、あくまで歴史の事実として積み上げられてきたものであり、「神武創業」という特定の時間に制約されない仮構された過去への復古を革命の精神とした明治維新によって、それはいったん白紙に戻され得る性質のものであった。

三 明治の護法論

慶応四年（一八六八）三月十三日に祭政一致の太政官布告に続いて、同月十七日の社僧の還俗を命じる神祇事務局達、同月二十八日に神体とされている仏像、また鰐口、梵鐘の撤去など、神社から仏教色の排除を命じる神祇事務局達が出されるなど、矢継ぎ早に神仏分離政策を推し進める法令が出された。明治政府の初期の宗教政策における神道中心の復古主義は、社会に過激な廃仏毀釈を引き起こすこととなる。同年四月十日には、早くも太政官布告で廃仏毀釈の行き過ぎを政府は抑制することになるが、沈静化にはなお時間が必要であった。四月十日の太政官布告に「今日ニ至リ社人共俄ニ威権ヲ得、陽ニ御趣旨ト称シ実ハ私憤ヲ霽シ候様之所業」とあるように、廃仏毀釈に

は、江戸時代、制度的に仏教の下風に甘んじてきた神道側からの新時代の到来に乗じた復讐という要素があったが、仏教側も新時代に対応した有効な防御の手段を講じることができなかった。神仏分離政策は別当寺や修験道系などの神仏習合を常態とする寺社を直撃し、伝統ある寺院でも神仏分離の結果、廃寺となるものが続出した。

神仏分離は宮中にも及んだ。まず慶応三年十二月十六日の仁和寺宮嘉彰親王の復飾から始まって、翌年の明治元年中に宮門跡すべてが復飾させられ、皇族から僧侶がいなくなった。また、宮中には歴代天皇・皇后・皇族の念持仏と歴代の位牌が安置されたお黒戸と称される天皇家の仏間・仏壇があったが、明治四年（一八七二）、それらは方広寺境内に新築された恭明宮に移され、さらに六年には恭明宮が廃され、念持仏・位牌は後水尾天皇以降江戸時代の歴代天皇の陵墓のある泉涌寺に奉安された。明治二年に神祇官に新たに復興していた神祇官神殿に祀られていた八神・天神地祇・御代々皇霊が、それと入れ替わるように明治五年に宮中の賢所御拜所に遷座した。⁽²¹⁾これが後に宮中三殿（賢所・神殿・皇霊殿）として整備されることになる。さらに宮中では重要な年中行事として後七日御修法、大元帥法等が行われていたが、これも明治四年九月二日の太政官布告によって諸寺院で行われていた勅会とあわせて廃止された。こうした一連の宮中の神仏分離によって、公式には天皇と天皇家は仏教徒ではなくなった。

明治八年四月の大教院の解散によっていちおうの終結を迎える明治政府の神道国教化政策によって、歴史的に形成されてきた神仏関係、さらには天皇と仏教との関係は、いったん白紙に戻された。仏教にとってこの事態は、新しい関係を「日本」との間に構築することが求められることを意味したが、趨勢は天皇あるいは国家との関係を再度結び直す方向へと収斂していった。

明治元年（一八六七）十二月八日に京都の興正寺に諸宗の代表者が集まって諸宗同徳会盟という会議が開かれた。

既存の仏教教団の危機意識を反映したこの会議は、東京でも翌明治二年四月二十五日に芝増上寺において開かれることになるが、これより以前の四月十五日、同徳会盟の資料を見た東京の両国回向院の福田行誠（文化六年（一八〇九）—明治二十一年（一八八八））が記したのが『同徳論』である。行誠は「宗旨伽藍は人の作る所なり、僧宦爵祿は人の與ふる所なり、金剛經に云はずや一切有爲法如夢幻泡影と、強てこれを防護して失はざらんとするは、所謂偏見にして亦貪欲なり、苟も貪見を守るは唯凡夫世俗のみ、我佛法にあらず」（護法公論⁽²²⁾）と、明治の法難の外面上の破仏に周章狼狽する者たちを批判し、仏者の覚醒による仏教の内面からの再興を訴え、時代の水準から抜け出している。その行誠の日本における仏教の位置づけは、江戸時代以来の主張の継続であつた。「經曰、諸惡莫作衆善奉行と、佛道もと不忠不孝を誡む、王道忠孝と相合するなり」と言い、「王室不善に流る、其佛法をして至善に至らしむることあたはず、佛法自ら不善を行ふ、其王室をして善行あらしむることあたはず、夫國善行を好まば必佛法を行すべし」と述べて、天皇の政治との密接な關係のうゑに仏教の社会的な存在意義を置いている。それは伝統的な三教一致論に添うことでもあり、「王道とは忠孝仁義の外なし、即神道これなり、儒道これなり、忠仁は我か三學これなり、即神儒佛は相離れざるなり、爾ば三道は即王道ならずや、何の憎む所あつて佛道を捨てんとするや」（王道佛道並行論）と、三教の一つとして天皇の政治を支えることが主張されている。ただし、仏教者の矜持が表されたものとして注目すべきは、「夫れ佛法はもと資治の爲に説きたる道にあらず、今人資治の爲にするは佛道の餘光のみ、佛道の本色にあらず、並行の語、實には佛者の耻る所なり」（王道佛道並行論⁽²³⁾）という宗教の政治からの自由という主張にある。行誠が非世俗と世俗とに分けた二層構造は、大我が「吾が眞諦の玄理」という言葉で表現していた真俗二諦論の二層構造であり、仏教者が世俗倫理と折り合う時に用いる伝統的な論理であつた。

近代仏教の自画像としての護法論

近代の仏教は、行誠がこの短文に示した二つの真理、護国の教えとしての国家との関係の再構築と、国家との関係を括弧に入れた個人の救済の仏教とをうまく統合できないまま展開することになる。政教分離を社会制度的な前提として、個人の覚醒と救済を求める『精神主義』の清沢満之や『懺悔録』の近角常観らの仏教近代化の方向性は後者の立場を徹底してゆくものだが、近代的な個人主義的価値観を肯定する立場からは評価の高いこれらの方向性とは別に、田中智学の国柱会のように仏教と国家との一体化を目指す方向も、また近代仏教のもう一つの顔であり、どちらが正面と言うことはできない。明治四年の太政官布告によって廃止された後七日御修法は、真言宗の請願が認められて、真言宗の私的な行事として復興が許され、明治十六年（一八八三）一月八日、東寺灌頂院において復興された。復興を求める真言宗管長三条西乗禅の歎願書には「皇祚無窮、玉体安寧ノ秘法ヲ修行スル真言宗」という自己認識が示されている。⁽²⁴⁾ 明治初年の神仏分離によって国家の側から断たれた関係であるだけに、関係の再構築は、仏教側からの要望というかたちをとらざるを得ず、それは国家に対して従属的な関係につくことを意味した。

二層構造の分裂は、井上円了（安政五年―一八五八―大正八年―一九一九）の『仏教活論序論』（明治二十年（一八八七）刊）では、「護国愛理」というかたちで再統合されている。「今もし護国愛理の二大事についてその軽重を較ずるときは、その間必ずしも差等なきにあらず」として、「今それ真理は万世にわたりて変ずることなく、宇宙を極めて尽くることなく、国家廃頽し人類滅亡するも、その理依然として存し」と真理の絶対性を述べ、「国家は真理界中の一小部分を占有するものに過ぎず」と真理の優位から転じて、「しかれども国家もし成立せず、人類もし現存せざれば、真理ひとり存するも、だれかよくこれを知り、またよくこれを講ぜんや」と、真理が単独で存在すること

の無意味を論じて、「護国愛理は一にして二ならず。真理を愛するの情を離れて、別に護国の念あるにあらず。国家を護するの念を離れて、別に愛理の情あるにあらず」⁽²⁵⁾と護国と愛理の一体不離の関係を述べている。円了自身は「余は、いわゆる愛理を先にして、護国を後にするものなり。しかれども、その真理を愛するの本心は護国の一念に外ならざるをもつて、余が真理のために喋々するもの、みな護国の精神のあふれて外に流るるもののみ」⁽²⁶⁾と、愛理の側に力点を置くことを宣言している。この円了の説く、愛理の場所を確保するための護国という論理は、幕末の勤王僧月性（文化十四年（一八一七）—安政五年（一八五八））が『仏法護国論』（二冊。安政三年（一八五六）成立）で「ソレ佛法無上トイヘトモ、獨立スルコトアタハス。國存スルニ因テ、法モ亦建立スルナリ」⁽²⁷⁾と説いた仏教と国家との関係と同じ論理構造である。月性の場合は、開国後の状況を、キリスト教の布教は精神的侵略であり、植民地化の先兵であるという仏基の宗教戦争のレベルで捉え、「故ニ今日海防ノ急務ハ、教ヲ以テ教ヲ防クニシクハナキナリ。而ソノ責ニ任スルモノハタゾ。曰、八宗ノ僧侶ナリ」⁽²⁸⁾と、仏教の他にキリスト教に対抗し得るものはないと僧侶の政治的役割の重要性を指摘して、僧侶の政治への参加を促したが、円了は「将来わが国の学問をして東洋に独立せしめ、わが国の宗教をして西洋に超駕せしむるものは、それただ仏教にあらんか。わが国の教学をして世界を圧倒し、地球を併吞せしむるものは、またただ仏教にあらんか。わが日本の国威をして宇内に輝かしめ、わが日本の名声をして万世にとどろかしむるもの、またまた仏教にあらんか」と高い調子で仏教による国威発揚を主張し、「世上の論者」で「人種を改良するもヤソ教にあり、人知を開達するもヤソ教にあり、国力を養うもヤソ教にあり、國威を輝かすもヤソ教にあり、ヤソ教を奉ずるものにあらざれば真の護国者にあらず、真の愛理者にあらずと唱うるもの」⁽²⁹⁾に対抗している。円了のこの著作は、日本人の有力なキリスト者も現れるようになった時期の著作であり、

キリスト教の宗教的侵略に対する危機感は、むしろ月性より現実味が増している。仏教による排耶を主張する円了だが、後年、「教育勅語」と仏教とを並立させるようになる時期の『勅語玄義』（明治三十五年（一九〇二）刊）では、「この〔絶〕対的忠孝を国民に知らしむるには、いずれの教えが最も適するかを考うるに、ヤソ教の道德のごとき忠孝をもとせざるものにては、あるいはこの大道を示すこと難かるべきも、ひとりわが国に久伝固有せる神、儒、仏三道によれば、この玄義をあやまることなきを得べし」⁽³⁰⁾と、仏教の役割が相対化され、忠孝を軸に神儒仏三教に依ってキリスト教と対峙する主張も見られる。

また、『仏教活論序説』で、インド、中国で仏教が衰え、「その宗、その書、その人、共に存して大乘の深理を知り、一乗の妙味を知るべきものひとりわが日本あるのみ」⁽³¹⁾と、日本にのみ仏教の精神が残っていることを述べていたのが、『勅語玄義』では「インドに至りては忠孝為本とは言い難きも、仏教が世間道としてわが国に伝うるところをみるに、やはり忠孝為本なり」⁽³²⁾とのべて、日本という国土における仏教の特異性を主張するに至っている。日本の国土の特異性は、在俗の仏教者鳥尾小弥太（得庵。弘化四年（一八四七）―明治三十八年（一九〇五）の『明道協会要領解説』（明治十七年（一八八四）刊）にも見ることができ。」「此國土は衆生の因果を以て之を認む。而して今我か稱する國土も我日本の因縁に就て認むる所の報土を謂ふなり」として日本を仏教上に言う「報土」とし、そこに生まれ暮らす者すべてを因縁によって神孫が統治する日本に結びつけ、「我身此報土に生れてある上は、此正因縁に依て此正果報を守り、臣子の道を盡す可き者そと、心にひしとかけて造次顛沛にも忘れざる、是れ即ち護國の第一義なり」⁽³³⁾と、日本という国土に依拠する時、日本を「しろしめす」天皇の臣民としての道を勤め行うことが護國の「第一義」であるとする結論に帰着する。日本という国土における仏教の歴史というものに仏教の社会的位置づけ

を求める時、そこには天皇の存在を回避することは難しい。

明治二十六年（一八九三）、シカゴで開かれた万国宗教大会に日本仏教の代表として参加するなど国際的な視野を持つて活動していた釈宗演（臨済宗。安政六年へ一八五九〜大正八年へ一九一九）のセイロン（現スリランカ）留学中の日記に、より直接的に天皇を志向した——天皇を仏教に取り戻す意志を見出すことができる。宗演は明治二十年（一八八七）十月十六日の日記に次のように記している。

薩長土三州天下ニ卒先シテ幕府ヲ倒シ王政ヲ復シ仏教ヲ排シ神道ヲ興セリ。用明ノ朝ニ仏教神道ト戦ヒ勝シヨリ此ニ至ル凡ソ一千三百歳ナリ。改正、神道ノ并立固ヨリ美観ナリト虽、后来ノ結果不審セラル、也。神道ノ復興ハ王政ノ復古ヲ助クルニ便ナリケントハ虽、王政ノ維持ニハ仏教ヲ盛ニシタラン方ガ遥ニ勝レタルナラント思ハル、也。⁽³⁴⁾（句読点は引用者）

引用は、その日一日の行動に続いて記された日本仏教史の最後の部分である。また、これより以前、八月十日には、「結局日本ノ神道ト云ハ 天皇陛下ノ祖宗ト云フニ過キス彼ノ皇統連綿ハ比類ナキ美事ナレトモ是ヲ以テ真ニ宗教視スルコトハ穩当ナラズト覺ユ」と神道が宗教としての資格に欠けることが述べられ、「天皇陛下モ将来定メテ純乎タル宗旨ヲ宣布セラル、コトナラン。果シテ然ラバ其國教否帝室ノ奉教ハ何ナル宗旨ナルカ。予ハ私カニ信ス、仏教ニアズンバ必ス耶蘇教ナラン。而シテ此二者ヲ撰定スルハ人心向背ノ依テ決スル所、天下后生ノ尤モ注目スル所、実ニ日本ノ一大事ナリ⁽³⁵⁾」と、天皇がキリスト教徒になる可能性を記して、キリスト教に対する危機感を露わにしている。この危機感は、言い換えれば、天皇の存在をめぐる、どの宗教が天皇とより強く結びつくかを競うものであった。天皇と仏教との関係は、宮中の神道化が進展し、既成事実として定着するなかで現実には希薄

化してゆくが、宗演のこの日記には、天皇との関係の再構築を求める仏教者の本音の部分が正直に語られている。

後年、宗演は『筌蹄録』（明治四十二年（一九〇九）刊）の中で、「四恩」を強調して「諸佛通誠の偈を以て四恩を籠めた積り」と言い、「国恩」について、「聖徳太子の如きは推古天皇の世に現れて即ち太子の位に居つて萬機を執られた。太子はある意味より云ふと宗派の開山の様なもの、また國家の上に於ては、政治や法律は皆な太子が創造せられた」として、西洋の憲法に先立って聖徳太子の十七條憲法があることを挙げ、「其個條の重なるものとして「篤く三寶を敬せよ、三寶とは佛法僧なり」とある。ゆゑに其れを見ても國恩に報答すると云ふ事は佛教者が深く關係して居る。此の佛法は代々の天子様が保護なされ、また佛教者が皇室に對して功績を立てたる事は中々容易ではない。天子も大抵の天子自ら此の佛教者になられた故に多くのものに佛教信仰を鼓吹せられし歴史がある」（第六編 四恩⁽³⁶⁾）と、仏教と天皇との結びつきが定番の聖徳太子を介して歴史的に再確認されている。また、さらに、「人類が此の地球上に各各國家と謂ふ形體を保つて行く以上は此間に相接して行く宗教は、此國家と相衝突しない、即ち此國家を抱擁して行く可き性質のものでなければならぬ」と説き、また「我佛教は一面に於ては世界的の宗教であり、他面に於ては國家的の宗教である」（第十三編 世界將來の宗教）と述べているが、⁽³⁷⁾それは仏教が國家を包摂するのではなく、むしろ母性的に無批判に愛護してゆくことであつた。それは結果として、日露戦争に際し、「吾が皇既に大慈悲の婆心に依りて、其三軍を出し給へり。是れ國民に向つて、大殺生を行ぜよと命ぜられし者也」（第十編 佛教徒戰時の覺悟⁽³⁸⁾）と、不殺生戒を超えて、日露戦争を「一切の天魔外道」と戦う「大殺生」として承認を与えることで仏教の戦争協力の論理を用意する際にも、その善なる「大殺生」と惡なる「小殺生」との判断の軸に天皇の意志が仮構されていることから明らかなように、むしろ天皇とその國家への従属的な一体化を導くも

のであった。

明治初期の神道国教化政策によつて、国家と仏教との関係は公的なものから私的なものへと変わったが、そのことは仏教の社会的有用性を主張する言説に大きく影を落とすことになった。近代の天皇は、それ以前の天皇とは違い、非仏教徒であり、天皇が仏教徒であることが仏教の社会的存在証明となる伝統的な論法は無効化された。日本における仏教の歴史を語る際には天皇の非仏教徒化という明治日本の現実を括弧に入れた上で語らざるを得なくなり、さらに神仏分離は神話的な日本仏教の存在証明についても無効化してしまった。仏教者が天皇に通じる回路は、日本という国家、あるいは日本という国土を介したものにならざるを得ず、すべてにおいて関係の具体性を失つてしまった。天皇との制度上・宗教上のすべての具体的な関係が絶たれたことで、仏教は「法」^{ゲルマ}のもとに仏教徒である天皇に対して優位に立つ宗教的な根拠を失い、反対に天皇に対する片務的な「皇運の扶翼」を担わされる地位に回収されることとなった。その上で、満之の「別に私共は、社会を忘れたのでもなく、社会より離れて隠逃したのでもない、只絶対無限の力のみ、社会を云々し得るのであるが、私共には此の力の無きことを知つた故、為さんとせぬのである」(『精神主義』明治三十五年(一九〇二)講演³⁹)という社会に対して禁欲的に距離を置き、個に向かう仏教のあり方もまた、近代の仏教の一つの存在の仕方であることを了解することができるのである。

四 むすびにかえて——近代の天皇主義と宗教——

明治二十一年(一八八八)六月十八日、枢密院における第一回目の憲法制定会議の冒頭、枢密院議長伊藤博文が行った挨拶の中に次のような箇所がある。

抑、歐洲に於ては、憲法政治の萌せる事千余年、独り人民の此制度に習熟せるのみならず、又た宗教なる者ありて之が機軸を為し、深く人心に浸潤して、人心此に帰一せり。然るに我國に在ては、宗教なる者其力微弱にして、一も國家の機軸たるべきものなし。仏教は一たび隆盛の勢を張り、上下の人心を繋ぎたるも、今日に至ては已に衰替に傾きたり。神道は祖宗の遺訓に基き之を祖述すと雖、宗教として人心を帰向せしむるの力に乏し。我國に在て機軸とすべきは、独り皇室あるのみ。是を以て此憲法草案に於ては、専ら意を此点に用い、君權を尊重して成るべく之を束縛せざらん事を勉めり。⁽⁴⁰⁾

新たに近代國家を日本の地に建設するに際して、そこに住む人々の心を何によれば統合できるかと考えた時、その役割をヨーロッパでは宗教が果たしているが、ヨーロッパでキリスト教が果たしているこの宗教による國民統合を日本では果たし得る宗教はない。仏教も神道も力不足である。宗教に代わつて國民統合の核となるのは皇室であるというのが伊藤の結論であつた。天皇の宗教化の宣言ともとれるこの発言は、近代日本の宗教史を考えるうえで見逃すことの出来ないものである。この伊藤の発言は、「大日本帝國憲法」の第三条「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」の条文に示された天皇の無答責の基調底音となつている。宗教的・道德的權威の淵源としての天皇の地位は、この「大日本帝國憲法」と、明治憲法の翌年に公布された「教育勅語」とによつて確定されることになる。

この憲法制定會議に當時の黒田清隆内閣の外務大臣として出席していた大隈重信の回顧録『大隈伯昔日譚』にも、國民を統合するための力量が神道に不足していたことが、明治初年の宗教行政に関連して述べられている。大隈は、「神道は我國開闢以來未だ一回も宗教として用ひられたることなし。且其式は甚だ單純にして宗教たるに適せず」と言ひ、⁽⁴¹⁾「眞箇の宗教たるべき要素」の一つとして「完全なる經典」の存在を挙げ、「幾多の國學者儒學家及

び神道家等が天神地祇を祭る祝詞、歴代天子の詔勅、若くは明君賢相の言行等を基礎として一教を組立つるの必要を認め、之を組立て、全国の民人子弟に教ゆる所あらん」という大隈が神祇官御用掛であった時の構想について述べている。むろんこの構想は神祇官内部の意見対立と神道国教化政策の退潮とによって成功しなかったのであるが、「固より出来難き經典は遂に作成せらるゝ能はず。一時革命の潮勢に乗して頗る威勢の善かりし神道も、遂に我國の國体を維持し、世道を補益し、人心を支配する眞箇の宗教と爲る能はさりしは偶然にあらざるなり」(宗教問題⁽⁴²⁾)と、大隈がついに神道は「眞箇の宗教」たり得なかった、しかもそれは偶然の結果ではないとする発言は、伊藤の神道の力量に対する否定的な発言とあわせて、維新の元勳の神道観の一端を示している。

「完全なる經典」による神道の「眞箇の宗教」化は、「宜シク治教ヲ明ラカニシ以テ惟神ノ道ヲ宣揚スベキ」(明治三年(一八七〇)正月三日、「宣教使ヲ置クノ詔」という目的のため設けられた宣教使による国民教化が思うような成果を上げ得ず、代わって僧侶などの神職以外の人材を加えて新たに設けられた教導職に対して、明治五年(一八七二)四月二十八日、教部省より「三条教則」として示されたが、「三条教則」は、「一、敬神愛國ノ旨ヲ体スヘキ事。二、天理人道ヲ明ニスヘキ事。三、皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守スヘキ事」の三箇条からなっていて、「敬神」の一語を除けば神道色の薄い内容であり、「皇上ヲ奉戴」することは日本仏教にとつては、むしろ伝統であった。教導職を神仏合同としたことによつて、神道国教化の初期の理念はすでに破綻していたと言つてよい。東京、芝の増上寺の本堂内に神殿を設置した大教院は明治政府の試行錯誤の表れかも知れないが、それは仏教でもなく、神道でもない、新しい官製の宗教を作ろうとする試みを象徴していた。新たに作られたものという認識は、福田行誠の『三条愚弁』(明治五年カ)に「天子様より三ヶ條の教則と云ことを御さたが出た、此れは是れより日本の國教と云

ものにせよと云ことじやに由て⁽⁴³⁾という言葉によく表れている。天皇より新たに賜った「國教」が「三条教則」であつた。また、島地黙雷の「三条教則批判建白書」(明治五年)に引かれた「近来日本ノ開化刮目驚歎スルニ堪タリ。何ソ思ハン、此頃政府新ニ彼此ヲ採合シ、更ニ一宗ヲ造製シ、以テ之ヲ人民ニ強ユ、顛倒ノ甚シキト云フヘシト⁽⁴⁴⁾」という「欧州新聞」の評論には外部から見た大教院のキメラ的風貌がより直裁に述べられている。

「三条教則」が諸宗教の上にあつて諸宗教を包摂するものであることからすれば、「三条教則」第三条の「皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守スヘキ」とは、尊王の精神が諸宗教の上位にあることになるが、それは宗教としてなのか。黙雷の「三条教則批判建白書」では「尊王ハ国体也、教ニ非ル也。況ヤ復タ遵朝ハ專政ノ体也、立憲ノ風ニ非ル也。夫至尊至重ハ国体ノ定ル処、誰カ奉戴拝趨セサラン。之ヲ口ニスルモ猶恐レアリ」と、尊王は宗教ではないと批判されているが、続けて黙雷は国体を宗教と同列に置くことによって、「啻ニ教ノ効ナキノミニ非ス、欲スル所モ並セ失セン⁽⁴⁵⁾」と、国体が国民(臣民)の信を失う危険性を述べている。福澤諭吉が『帝室論』(明治十五年)で展開させた皇室の實際政治に対する超越性が皇室を守るといふ議論に通じる発想であるが、⁽⁴⁶⁾黙雷においても宗教から超越したところに皇室の尊貴性があることを認めている。

黙雷は「三条教則」の批判者として、政教分離を主張する一方で、明治政府が押しつける「教(新しい神道)」そのものについても批判を加えている。「夫宗教ヲ立ツルノ人、未タ人タルヲ以テ興ル者アラス」と言い、「抑本邦神道ヲ以テ宗旨トセンニ、誰ヲ以テカ開祖ニ當テ、誰ヲ以テカ神人ノ間ニ置ン」と、神道が宗教として「眞箇の宗教」たり得ない弱点——ここでは經典の不在ではなく、開祖の不在の問題を突いて、「宗旨ヲ新創スルノ戯論タル云ヲ待タス⁽⁴⁷⁾」⁽⁴⁷⁾と言いつけている。若い黙雷が正攻法で正面突破をはかったのに対し、老いた行誠は宗教の非世俗性

をもって、「三条教則」の棚上げという方法で、「日本の国教」に対処しようとしている。「此三章は人間が今日生きてゐる間だの行ひだぞ、此れをすぐに後生にまでも持こんておく」と申す御さためではなひぞ、後生のことは先こく云通り、阿彌陀様の御引うけなされて、其の御支配なれば⁽⁴⁸⁾と、「日本の国教」はあくまで世俗の倫理の範囲内のことであると割り切つて、非世俗の世界の支配権は保持しようとしている。

「三条教則」さらに「十一兼題」「十七兼題」を經典に擬した教導職による国民教化は、明治九年（一八七六）の真宗四派の大教院からの分離によつて崩壊するが、明治政府が国民統合のための宗教の創設を諦めたわけではない。政教分離という欧米列強の「進んだ」政治思想を受け入れた後で、なお国民統合の核の創出をはかったのが、神道を非宗教化した上に構築された国家神道であり、黙雷の言う尊王の「国体」であつた。「夫至尊至重ハ国体ノ定ル処、誰カ奉戴拝趨セサラン」と語つて宗教の領域を確保した以上、「国体」に逆らう言説をその上に重ねることはできない。

いわゆる「国家神道」なるものが、古代・中世より続く神祇祭祀を継承する神社神道にとっては抑圧者の役割を果たしていたことが、阪本是丸氏（『国家神道形成過程の研究』岩波書店、一九九四年）や新田均氏（『近代政教関係の基礎的研究』大明堂、一九九七年）らによつて近年強く主張されるようになった。国家神道についての従来の通俗的な理解は村上重良氏（『国家神道』岩波書店、一九七〇年）に代表される国家神道評価に基づいているが、大東亜戦争の敗戦以前の神道を中心とする大日本帝国の抑圧的な宗教政策すべてを包摂する概念としての「国家神道」は、伝統的な神社神道の側からすれば粗雑なとらえ方であろう。だが、「神道」の一亜種として、或る思想が戦前の日本には存在したという点では、それを「国家神道」と呼んでも差し支へはないが、神社神道側からの「国家神道」批判を斟酌す

れば、お雇い外国人W・E・グリフィスが「ミカド主義 (Mikadoism)⁽⁴⁹⁾」として表現したのに倣って「天皇主義」と呼ぶことも一つの方法であろう。むしろ、近代の日本——少なくとも戦前までは、社会制度のすべてが天皇を中心にして機能しており、宗教における天皇主義も、また明らかに存在していた。神仏分離は、神道と仏教との習合を否定したが、神道と仏教とは横に習合するのではなく、天皇を中心として、個々に縦に天皇と結びついて全体として近代日本の宗教を構成していたのであり、それには新たにキリスト教も一構成要素として加わることになる。明治四十五年（一九二二）二月二十五日、仏教五十一名、神道十三名、キリスト教七名の代表者が集まり「吾等は各々其教義を発揮し皇運を扶翼し、益々国民道徳の振興を図らん事を期す」と決議した三教会同は、⁽⁵⁰⁾特定の宗教からは自由な立場の天皇による宗教支配という近代日本の宗教のありかたを象徴する出来事であった。

註

- (1) 現在、近代仏教史の通史として一般にひろく流通し、引用されることが多いものに柏原祐泉『日本仏教史 近代』（吉川弘文館、一九九〇年）、吉田久一『近現代仏教の歴史』（筑摩書房、一九九八年）などがあるが、柏原氏が『日本仏教史 近代』の「あとがき」で「仏教の総体は、このような近代以後の国家発展に即して、ほとんどの場合、その歩みに歩調を合せ、一部分でわずかの抵抗を試みつつ、近代を越えて現代を迎えた」（三二六頁）と近代仏教史を概観する言葉にも、抵抗・革新／挫折という史観を見ることができるといえる。
- (2) 吉田久一『現代仏教思想入門』筑摩書房、一九九六年、九一—一〇頁。
- (3) 吉田『現代仏教思想入門』、二二頁。
- (4) 明治五年（一八七二）一月の島地黙雷らに始まる海外留学は、マックス・ミュラーに学んだ南条文雄（明治九年渡航）らのヨーロッパ留学組は經典の原典研究を志し、スリランカに渡った釈興然（明治十九年渡航）や、シャムに渡った織田得能（明治二十一年渡航）らは上座仏教に原始仏教の姿を重ねるなど、多くの仏教者が仏教の「本来の姿」を海外に追い求めている（柏原

『日本仏教史 近代』、七一―八二頁。

(5) 柏原祐泉「日本思想大系」五七『近世佛教の思想』解説「護法思想と庶民教化」岩波書店、一九七三年、五五五頁。

(6) 例えば『先代旧事本紀大成経』の巻七〇「憲法本紀」を抜き出して刊行し、流布した『聖徳太子五憲法』（延宝三年（一六七五）刊）に「政非^{ハレ}學^{ハニ}不^レ立。學之本^{ハト}、儒^{ハト}釋^{ハト}神^{ハト}也」（『政家憲法』）とあるような神儒仏一致の言説が、三教一致論者には聖徳太子の權威によって保証されたものとして有益であったのである。

(7) 『先代旧事本紀大成経』については、偽書であることから研究者に忌避されるため研究は少ない。河野省三『旧事大成経に関する研究』（國學院大学宗教研究室、一九五二年）が基本的な研究書である。

(8) 『日本思想大系』五七『近世佛教の思想』、二九頁。

(9) 『日本思想大系』五七『近世佛教の思想』、二九頁。

(10) 『都鄙問答』岩波文庫、九二頁。

(11) 大原幽学『微味幽玄考』一ノ上（「神儒仏の」）三道何れも彼は是の善きを執り、是は彼の善きを執り、其彼とは幾百歳移り合ふて自ら世に混じて有る也」（『日本思想大系』五二『三宮尊徳・大原幽学』、二三九頁）。二宮尊徳『二宮翁夜話』巻之一「翁曰、世の中に誠の大道は只一筋なり、神といひ儒と云仏といふ、皆同じく大道に入るべきの入口の名なり」（同、一二五頁）とあるのが、幽学、尊徳の三教一致論の一例である。

(12) 『日本思想大系』五七『近世佛教の思想』、二〇―二二頁。

(13) 『日本思想大系』五七『近世佛教の思想』、二七頁。

(14) 「三世因果ヲ撥無シテ、大虚妄義トスル」、「神佛一體ヲ廢斥シテ、典據ナキ説トスル」、「神前ニシテ念佛スルヲ呵棄シテ、非禮不敬トスル」の三箇条（『真宗全書』六一「護法部」、一四頁）。

(15) 『真宗全書』六一「護法部」、四頁。

(16) 『真宗全書』六一「護法部」、六二―六三頁。

(17) 『真宗全書』六一「護法部」、六三頁。

(18) 本居宣長『答問録』「儒佛老などと申す道の出来たるも神のしわざ、天下の人心それにまよひ候も又神のしわざに候、然れば善惡邪正の異こそ候へ、儒も佛も老も、みなひろくいへば、其時々の神道也」（『本居宣長全集』一、筑摩書房、一九六八年、五二七頁）というような、世にある事のすべてを「神のしわざ」と認識した地平に立つと、すべての現状そのままに肯定されることになる。

近代仏教の自画像としての護法論

- (19) 「日本思想大系」五七『近世佛教の思想』、一一九頁。
- (20) 「日本思想大系」五七『近世佛教の思想』、一三七―一三八頁。
- (21) 神祇官神殿が「新たに復興」したものと表現したのは、神祇官の神殿が、律令の神祇官の八神殿の復興でありながら、新たに天神地祇と歴代の皇霊とを合祀した新しい祭祀の施設であるためである。「神祇官八神殿に於ける皇霊の祭祀は、全く明治の新儀であるが、正しく国家の重儀となった」(阪本健一「皇室における神仏分離」『明治維新 神道百年史』四、神道文化会、一九六八年、二二〇頁)。
- (22) 『行誡上人全集』大東出版社、一九七七年改訂、四〇八頁。
- (23) 『行誡上人全集』、四〇九―四一〇頁。
- (24) 阪本「皇室における神仏分離」、二五一頁。
- (25) 『井上円了選集』三、東洋大学、一九八七年、三三一頁。
- (26) 『井上円了選集』三、三三二頁。
- (27) 「日本近代思想大系」五『宗教と国家』、二二五頁。
- (28) 「日本近代思想大系」五『宗教と国家』、二二九頁。
- (29) 『井上円了選集』三、三四四頁。
- (30) 『井上円了選集』一一、一九九二年、三七〇頁。
- (31) 『井上円了選集』三、三三八頁。
- (32) 『井上円了選集』一一、三五五頁。
- (33) 『明治文化全集』一九「宗教篇」日本評論社、一九六七年、二九七頁。
- (34) 釈宗演『西遊日記』松ヶ岡東慶寺、一九四一年、二八丁オ。
- (35) 宗演『西遊日記』、一六丁オ―一六丁ウ。
- (36) 『明治文學全集』八七『明治宗教文學集(一)』筑摩書房、一九六九年、三〇六―三〇七頁。
- (37) 『明治文學全集』八七『明治宗教文學集(一)』、三三―三三四頁。
- (38) 『明治文學全集』八七『明治宗教文學集(一)』、三三二頁。
- (39) 『清沢満之全集』六、岩波書店、二〇〇三年、一六七頁。
- (40) 清水伸『明治憲法制定史(下)』(『明治百年史叢書』一六七)原書房、一九七三年、一〇四―一〇五頁。

- (41) 『大隈伯昔日譚』明治文献、一九七二年、二九八頁。
- (42) 『大隈伯昔日譚』、三〇一―三〇二頁。
- (43) 『行誠上人全集』、二九一頁。
- (44) 『島地黙雷全集』一、本願寺出版協会、一九七三年、二二頁。
- (45) 『島地黙雷全集』一、二二頁。
- (46) 福沢諭吉は『帝室論』（明治一五年（一八八二）刊）で「帝室は政治社外のものなり」（『福澤諭吉全集』五、岩波書店、一九五九年、二六一頁）と天皇を政治と直接かわらないものとする一方で、「殊に立君の國に於ては王室を以て人心収攬の中心たる可しと云へり」（二六九頁）と、不偏不党の天皇による国民統合を主張している。
- (47) 『島地黙雷全集』一、二二頁。
- (48) 『行誠上人全集』、二九五頁。
- (49) W・E・グリフィス（亀井俊介訳）『ミカド——日本の内なる力』岩波文庫、一九九五年。「ミカドは「無窮の大日本」の歴史において、あらゆる光輝あるものの生きた象徴である。（中略）彼は歴史と宗教を一身にそなえている。彼は国の記憶と人民の希望とを体現している」（三五頁）というような、日本の歴史と文化の体現者として、日本の国家の統合の象徴としての天皇である。
- (50) 三教会同の参加者は、仏教は芦津実全、本多日生、土宜法龍、高津柏樹、石川素堂、大谷光明ら五十一名。神道は柴田礼一、千家尊弘ら十三名、キリスト教は本多庸一、宮川経輝、本城昌平ら七名である（前田蓮山『床次竹二郎傳』床次竹二郎傳記刊行會、一九三九年、二四四―二八一頁。横井匡『明治宗教史研究』春秋社、一九七一年、四四四―四四九頁）。

付記

本論文は平成十九年度科学研究費補助金（基盤研究A）「インド宗教思想の多元的共存と寛容思想の解明」による研究成果の一部である。