

戦後日本における近世仏教墮落論の批判と継承

オリオン・クラウタウ

この仕事を支えていたバトス、それは「衰亡の時代などない」という考え方だ：「進歩」という概念を克服することおよび「衰亡の時代」という概念を克服することは、同じ事柄の両面にすぎない。

ヴァルター・ベンヤミン『パサー・ジユ論』

一 前提

近代以降の近世仏教研究をみたとき、長い間、政治が安定する江戸時代は「仏教衰微」の時代である、という共通した認識があった（一）。敢えて「あつた」という過去形で記すのは現在、その認識は既に「乗り越えられた」とされているからである。以下、その共通認識である「近世仏教墮落論」が戦後日本の研究史においてどのように継承され、批判されたのかを、見ていくことにしたい。本稿において、筆者が問題とするのは、墮落論があらわそうとしている内容の「起源」よりも、その概念自体が発明され、成立した歴史的モーメントである。この枠組みにおいて提起すべき問いは、それらの概念が誰により、どのように用いられているのか、または思考の枠組みとしてどのように機能してきたのか、などということである。

二 辻善之助とその近世仏教の語り方——問題の所在にかえて
「近世仏教墮落論」の起点を、辻善之助の仏教史研究に置くことは、現時点において学界の通念となっている（二）。辻は一八九六年七月、帝国大学（のちの東京帝国大学）国史学科に入學し、学生時代から日本佛

教史への大きな関心を寄せる。一八九九年七月に国史学科を卒業すると、彼は、「政治の方面より觀察したる日本仏教史」という專攻題目で大学院に進学し、在学中の一九〇二年に東京帝国大学文科大学所属の史料編纂掛に編纂員として勤務する。業務の傍ら、「政治ノ方面ヨリ觀察シタル日本仏教史——徳川時代ノ初期」および「安國寺考・同志料」などを執筆、それらを学位論文として一九〇四年に提出し、一九〇九年には文学博士となる。さらに、一九一一年からは、東京帝国大学の助教授を兼任することになる。学生時代から様々な場で日本仏教史をめぐる講義を行い、それをもとにした諸論文が一九一九年に『日本仏教史之研究正編』として編まれた。

辻は一九三一年出版の『日本仏教史之研究 続編』第一六章から第一八章のなかで、後に近世仏教墮落論として知られるようになつた近世仏教像を提示する（三）。辻のライフワークとして広く知られる一九四四年五年のあいだに公刊された『日本仏教史』（全一〇巻）の近世篇にみられる江戸仏教像の核は、『日本仏教史之研究 続編』の段階においてほとんど提示され、二つの著作のあいだに「墮落」に関して大きな相違はみられない。つまり、近世において僧侶が戒律を守らず、俗人より淫蕩な生活を送り、それに加えて仏教制度は幕府との密接な関係をもつことによって、自由をなくした、という辻による主張は一貫している。たとえば、辻は仏教に対する「民心の離叛」を指摘し、更に、

近世における仏教の衰微を考ぶるに、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」とある。第二に仏教の形式化した

とである。仏教の形式化は、一般に此時代の文化の形式化に伴ふ」とであつて、必しも仏教のみに限つた現象ではない。即ち文化が型にはまり、固定し、凝結し、為めに円滑に運動せず、弾力を失つたのである…かくの如くにして、民心は、漸く仏教を離れた。(4)

と述べる。まず言わねばならないのは、「近世仏教墮落論」は「辻説」とほぼ同じような意味で用いられることがあるが、辻は一切、「仏教は墮落した」という表現を用いない。墮落するのは仏教ではなく、僧侶である(仏教については「衰微」という表現が用いられる)。このように、

辻は仏教に対する「民心の離叛」を訴える分には、「民心」に重点を置いてはいるが、語りの中心としたのは「僧侶」である。つまり、僧侶という存在とその生活様式に焦点を当てた近世仏教史の語り方をする。同様のことは、『日本仏教史』(近世篇)で以下のように述べられている。

江戸時代に在つては、幕府の宗教政策に依つて、仏教は漸く形式化し、寺院僧侶は本末制度・階級格式・檀家制度・新義・異義の禁止に依つて、自由の発達を阻害せられ、幕府の保護の裡に、苟且偷安、ために腐敗の氣を醸し、僧侶の墮落甚だしく、民心は全く離反し、志ある者は仏教を棄て、儒教に向ふ者多く、排仏の気運益々盛になつた。(傍点引用者)(5)

また、辻は「江戸時代になつて、封建制度の立てられるに伴ひ、宗教界も亦その型に嵌り、更に幕府が耶蘇教禁制の手段として、仏教を利用し、檀家制度を定めるに及んで、仏教は全く形式化した」とも述べている(6)。辻はあくまでも仏教制度に焦点を当てて、その制度が国家に従つたことによつて寺院經營が安定して僧侶が「墮落」したと主張する。つまり、仏教と國家権力の関係を中心にして仏教史を描く辻は、国史学的な(國家の制度を語ることで、歴史の全体を語つたと考えるという意味で)欲求と仏教史的な欲求の双方を満たし、国史学者としての責務を果したと見ることもできる。これは当時の「国史学界においても、宗派にかかわらない學問的な、日本の宗教史研究への最初に打ちこまれた大きな楔であつたといつては述べる」と、松島栄一は述べる(7)。辻以

前にも「科学」的な「日本仏教史」の研究を行なつてゐる、村上専精(一八五一～一九二九)や境野黄洋(一八七一～一九三三)のような者は少なからずいたが、松島の発言からみてとれるように、辻は「国史学」の枠において初めて「学問的な宗教史研究」を行つた人物と認識されることがある。それは恐らく、辻が「国史学科」出身の者であるということもある。

あるいは、その上で国制史的な仏教史を行なつた、つまり戦前日本において「国史学」が期待されていたような研究を行なつたからである(8)。

ところで、実は、このような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すでに辻以前から出来上がっており、学界の常識であったという指摘が澤博勝によつてなされたが(9)、その一部について筆者は明らかにしてきた(10)。上記の辻の言葉に象徴される近世仏教墮落論は、歴史研究全体においてはマイナーな話題であるが、近世仏教研究といつて限られた分野に対しては、大きな影響を与えてきた。本稿においては辻以降の近世仏教研究に焦点を当て、墮落論に対する批判の語りの枠組みを考えたい。

辻の仏教史学研究による墮落論は長い間、疑う余地のない定説となつてきた。辻以降の研究者の中には、墮落論に賛同し、江戸仏教には研究する魅力がないと考える者もいる一方で、近世仏教の研究の意義を再発見するためには、あえて墮落論を乗り越えようとする研究者も生まれた。このようにして、近世仏教研究の歴史は、辻善之助が起点であるとされている墮落論を批判的に乗り越える試みの道筋であつたと言えるだろう。辻が独自の近世仏教像を構築する際に問題とされた諸要素は、後の研究者に様々なかたちで受容された。とはいっても、多くの場合、辻史学の全てがそのまま肯定してきたわけではない。むしろ、先述のように、近世仏教研究は辻史学を批判的に乗り越えようとする研究者によつて推進された。しかし、僧侶の墮落などを否定、あるいは批判することによつて乗り越えようとする一方で、「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。辻は「仏教史学」という学問分野の有り様を大きく左右した者として過度に強調されがちである。辻以前に、

「近世僧侶の墮落」は学界の常識であったが、辻がそれを「仏教の衰微」・「僧侶の墮落」と呼び、それらを「実証的に裏付ける史料を紹介しつつ語り、「客観的事実」としての「近世仏教の衰微」を描いたことの意義はもちろん看過できない。しかし、辻以降の研究者の語りにみられる墮落論的な要素のすべてが辻の影響によるとは筆者は考えていない（むしろ、辻からの「正統継承」という形ではなく、辻が生産した知を可能としたのと同じような素地からそれぞれの研究が生じている部分もある、とも言える）（11）。いずれにせよ、本稿では『日本仏教史之研究 総編』の出版より現在に至るまで、思考の枠組みとしての墮落論が近世仏教研においてどのような形で機能してきたのかを示すことにとどめたい。

三 「宗教の社会性」——辻直弟子の圭室諦成をめぐって

まず、「葬式仏教」という用語の定着に大きな影響を与えた圭室諦成に焦点を当てたい。彼は東京帝国大学入学後国史学を専攻し、辻の下で研究しながら史料編纂所で調査を行っていた。彼は一九三〇年代に他の研究者と共に「宗教史研究会」を設立した。一九三三年に同会で出版された『日本宗教史研究』の序において以下のような記述を見ることができる。宗教は社会的存在である。この自明な事実にもかかはらず、從来の宗教史家、特に日本宗教史家は、宗教のもつかかる社会性に対しては全く無関心であった。（12）

このように、本書は「從来の宗教史家」に対する批判であると考えてもよい。「宗教の社会性」を考えない「從来の宗教史家」に対する批判は恐らく、宗門系大学の研究者が行う教義中心（或いは教義のみ）の歴史研究に対する批判に結びついている。つまり、後の『葬式仏教』（一九六三年出版）に示される問題関心は、それより三〇年前、本書に収載された「葬式法要の発生とその社会経済史的考察」において既に示されている。そこで、圭室諦成は特に経済史の視点から、葬式に基づく宗教となつた仏教の「最も普遍的な最も根本的な問題」である葬式法要の史的発生とその社会経済史的考察を試みている（13）。圭室は日本仏教、とりわけ「新宗教」と彼が呼ん

でいる鎌倉新仏教の成立において葬式法要という経済的規範がどれだけ重要な役割を果たしたのかを主張し、また、以下のように述べる。

新宗教の社会経済史的考察、それは現代仏教学界を風靡せる革新運動「鎌倉へ還れ」の運動が鎌倉初期の新宗教運動と異なって、現在の社会経済機構と遊離せる如何に非歴史的なものであるかを暴露するものとして興味ある問題であるが、この場合上の簡単なる説明でも一通り納得出来るであらうから、詳細の研究報告は他に譲つて、私は恐らく世人の疑問の焦点であらう所の、広汎なる土地を有した旧仏教寺院に於て、何故に葬式法要が重要な位置を占めざるを得なかつたかを説明する。即ち発展の基底をなす中世社会経済の推移、その過程を考察する事によって、その事を明らかにする。（14）

ここで「鎌倉へ還れ」運動はそれぞれの宗派の教祖が説いた教義に基づく集団に「還る」運動を意味しており、「日本仏教」概念の成立を考える上で重要な手がかりであることは言うまでもない（15）。こういったことが圭室諦成によつて、ある程度、相対化される段階にあつたことは興味深い。彼は、中世仏教が当時の社会経済機構とのつながりをもつことこそ、中世「新宗教」の特徴であるとみなし、一九三三年当時において「鎌倉へ還れ」を唱えながら寺院の社会経済規範である葬式を軽視する態度は錯誤的、つまり「非歴史的」である、と批判するのである（16）。当著作において圭室は、葬式や現代寺院の基礎的な形態ができるがつた近世という時代（17）は、「社会経済史」の視点を強調するかぎりでは、無意味なものとはみなし難いとしている。しかし、一九四〇年の『日本仏教史概説』では、以下のように述べられている。

宗教史的には次の如き事情があつた。江戸時代に入つて、民衆の宗教的関心は著しく現実に集中し來つたので、かかる気運に対応する如き改編が要請されたにかかはらず、仏教の主流はかかる気運に寧ろ逆行する。（18）

『日本仏教史概説』から二〇年弱ほど経つた後にも、一九五八年発表の「江戸時代の仏教形態」において、圭室は同じ言葉を繰り返している（19）。

そして、『葬式仏教』においては同じ言葉も記され、それに続き以下のことが述べられる。

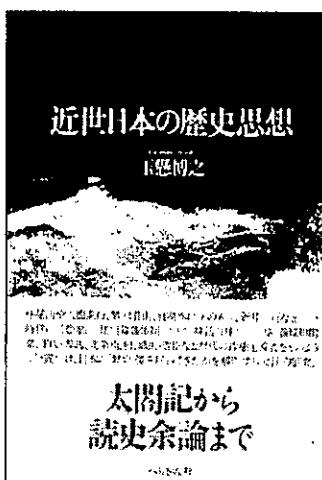
「仏教の主流は」教説を定型化し、たとえわずかの新説・新義が、異端として排撃する態度をとった。かくて新宗教にたいする要望は、神道学説の展開・民間宗教の氾濫といつ動向をたどり、仏教の宗教的位置は、中世ごくしばらくして、「相対的にもむかひて後退」した。(20) 同じ『葬式仏教』の「はしがき」に、圭室はその「逆行」の更なる理解の一助となることを述べている。彼によれば、「庶民」が仏教に対し要求してきたことは三つ、すなわち「①葬祭、②治療、③招福」である。そして

歴史的にみれば、まず治療、つぎに招福、一五世紀からの葬祭という順序になる。そして葬祭化してはじめて、仏教は庶民の信仰を独占することに成功している。ところで現在の仏教においては、治療・招福の面が相対的に弱化し、葬祭一本といつても過言ではない。(21) とも述べている。『葬式法要』に人々の信仰生活の大きな側面を見出し、逆に「民衆」の要求があつたからこそ葬祭が一般化した、という点において圭室の研究は極めて有意義であり、辻仏教史学とのひとつの相違を「ついで窺う」とわかる。しかし、中世後期と現代の間に、仏教が「葬式一本」化の過程をたどり、「治療」や「招福」の側面は仏教以外のところに求められるようになつた。これを、近世において「民衆」・「庶民」の「要望は、神道学説の展開・民間宗教の氾濫といつ動向をたどりた」という発言に照らし合わせてみると、次のことが言える。近世社会において、仏教側は「法要葬祭」という側面で「民衆の関心」に応じていたが、「治療」・「招福」という要求に応じなくなり、「現実に集中した」関心から「逆行」したということである。つまり圭室が、「教説を定型化」した」となどによって仏教側が「民衆の関心」に背を向けたと主張されるといふにおいて、辻説の最も根本的なといふである「民心の離反」という要素を、必要な変更を施しながらも、語り続けていると言つてしまふのである。

【書籍紹介】

田嶽博之『近世日本の歴史思想』（りりかん社）

ISBN 978-4-8315-1170-6 1100円
(A4版 四〇〇頁 税込 七五〇円)



高橋章則『はなしの転勤族——代官所年代の世界』（平凡社）
ISBN 978-4-582-84228-9 1100円
(B6版 171頁 税込 1710円)



四 研究領域の確立

——学術雑誌『近世仏教』のその周辺をめぐつて
『葬式仏教』の出版より三年先立つ『近世仏教——史料と研究』の創刊に注目したい。その創刊号の筆頭である竹田聰洲「近世寺院史への視角」という論文において、竹田は以下のように述べる。

近世の仏教は統一封建制としての幕藩権力の前に屈服してその走狗に堕し、ひたすら固型化と安逸・墮落の一途を歩んだとするのが從来のいわゆる正統史学の通念であつたが、明治維新を期として幕藩体制が一挙に滅び去つた跡にも、仏教は都鄙の「寺院」を象徴とするその基層構造において、依然として前代以来の生態に根本的変化を加えることなく存続した理由は何と説明されるであろうか…。何故かこれまでの歴史研究はそうした面に食指を動かそうとせずに、一種の偏見による喰わぬ嫌いを続けて来た。(2)

林淳が指摘するように、この竹田のテクストにおいて挑まれている「正統史学の通念」は、辻が体系化した墮落論であるとみて誤りない(23)。『近世仏教』において、近世的教団機構の成立、近世寺院の存在形態、近世宗学の批判的研究という三つのテーマをめぐる研究範囲が提示される。さらに、それらの分析によって、近世仏教が民衆自身の要求や期待に応えるかたちで機能していたという「生きている」姿が明らかにされた(24)。しかし、辻が見過した近世仏教の「生きた機能」を見出すことは幾らでもできるであろうが、それによつて墮落論が全面的に克服されたことにはならない。「生きている」面を認めるならば、「死んでいる」面、すなわち墮落している面の存在も認めていくことになる(25)。とすれば、彼らのそのような二分法が、何に依拠しているかを注意深く見ていかなければならぬであろう。

辻は、近世寺院が本末制度・寺檀制度を通して政府の支配末端として機能し(26)、このような状況の下に民衆の信仰生活が束縛されるとみなしそれを仏教の「衰微」と判断した。これに対しても、例えは曾根原理は、「生きた機能論」では、中世後期から近世初期にかけて各地に成立

していく「家」(単なる血縁集団ではなく、家業と家産を共有する経営体)や地域共同体の立場から検討を加え、「家」に永続を願う民衆と、經營の安定による民衆祭祀の保証を願つた寺院の、両者の合作として各制度を把握した。民衆と寺院の行為を保証することで、権力はその地位を確保し得たのである。先祖祭祀をめぐる竹田聰洲の研究などが(27)、その立場に立つ研究の代表作である。(28)と説明する。上述の如く、『近世仏教』創刊号において「正統史学」に挑んだ竹田聰洲は墮落論、そして自らの研究課題について以下のように述べている。

近世の仏教は、幕府の宗教支配のための寺院本末制と、キリストン禁教のための寺請制とによって、幕藩権力による完全な統制と過保護を受け、そのためいたずらに安逸・徒食を食り、虚脱と形骸化のうちに俗化して、古代・中世にみられたような活力と精彩を失い、やがて各方面から相ついで投げられた仏教無用論や排仏論に身をさらして、退廃と墮落の一途をたどつたという歴史像がほぼ通説として定置されている〔…〕近世仏教が幕藩政治体制と癒着して、前記のような体質をもつたことは紛れもなく客観的事実であるが、それは盾の半面であつて、他の半面では、政治権力の規制から自由な民衆の自發的創意と營為に委ねられた分野が広般に存在したことでもまた事実であつて、両々相まって全体としてはきわめて複雑な姿を呈した。(29)

このように、竹田聰洲は墮落論を批判的な目でみようとしているが、暗黙のうちに「仏教の衰微」を前提としている。すなわち「民衆の自發創意と營為に委ねられた分野」以外、特に「政治と宗教」の関係において、墮落論は機能する。竹田によれば、近世仏教は「民衆の自發創意」から成立する様々な行事というところでは、生きていた。こういった見解は竹田に限らず、前記の圭室謹成にも通じるところがあり、また多くの民俗学者も共有していたのである。例えば、宮田登は、竹田のように制度から仏教を捉えようとするのではなく、いわゆる民衆側から仏教を

捉え直そうとした。「寺院に縛りつけられない多数の宗教者」、「縁日、開帳、勧進」あるいは「流行神仏」を研究することによって「近世仏教の特徴は、民間仏教、民俗仏教と規定づけられる」と指摘している(30)。宮田が近世仏教において見出した信仰は、仏教制度が行っていた葬式法要などの行事ではなく、縁日や開帳などの行事であった。宮田はそこに信仰の一形態を認めることによって、近世仏教を研究する意義を提示した。宮田は仏教教団が墮落していたとまでとは言つていいが、寺院の日常的な行事に対する信仰の内容は流行神仏などに対する信仰ほど豊かではない、という含意を残したのである。これらの民俗学者の場合には、研究対象の選び方 자체が墮落論を前提としている姿勢が窺える。

五 近世仏教の近代的・精神とその課題

近世仏教研究におけるもう一つの立場は、「近代化」を可能とした諸条件を近世仏教思想に見出そうとする態度である。それは二〇世紀の初期に、M・ヴェバー(31)、E・トトレルチ(32)、W・ソンバート(33)、R・H・トーニー(34)などの研究によって主張された宗教思想と経済の関連である。資本主義の誕生を理解することが最終目的で、上記の彼らは「資本主義の精神」の系譜を探るため、プロテスタンティズムやユダヤ教に焦点を当てた。日本宗教に関して、この種の研究ははやくも一九一一年に原勝郎によつて発表されているが(35)、一九三二年出版の橋川正『総合日本佛教史』や一九四一年発表の内藤莞爾「宗教と経済倫理——浄土真宗と近江商人」(36)にも留意すべきである。しかし、その問題意識が学界の留意を最も集めたのは、一九四九年出版の中村元『近世日本における批判的精神の一考察』であろう(37)。中村は宗教思想、とりわけ近世初期の仏教思想家である鈴木正三を扱うが、宗教思想のみならず町人学者であった富永仲基の思想における批判的性格も考察する。中村のこの研究は、近世仏教像に大きな影響を与え、その課題を踏まえてベラードは一九五七年に名著 *Tokugawa Religion: the values of pre-industrial Japan* (一九六一年に邦訳) を出版する(38)。のちに、近世仏教研究に大きな

貢献を為す柏原祐泉は、はやくも一九五一年に、

特に日本における近代精神がこれら諸思想を通じて生み出されたいたことを考えれば、それとの交渉によって近代仏教が胎動し始めたことは重要な意味を持つてゐるのである。(39)

と述べている。つまり近代倫理との関連によって、単なる江戸仏教の意義論争を超えた重要な課題と捉えた。その枠組で考えれば、上述の如く柏原祐泉は先駆的ではないにしても、近世仏教研究を正面から行つた者として重要な役割を果たす。例えば、

庶民の生活倫理を中心とする世俗倫理に対し、仏教各宗が如何に対決したかということを追究することは、仏教が近世史のなかで果たした役割や意義を知るための大手がかりとなるものである。このような観点から、近世仏教と世俗倫理との問題をいち早くとりあげたのは橋川正氏であったが、特に最近では、古田紹欽、R・N・ベラード、中村元、鈴木宗憲などの諸氏によつて、この問題が注目され、或はこの問題を中心として近世仏教の本質が考察されようとしている〔…〕ここで筆者が真宗の世俗倫理を取挙げるのも、勿論同じ問題意識によるのである。(40)

と述べ、「世俗倫理」に対する関心の根本が、「近世仏教の本質」に向けられていることを示している。このようにして、柏原祐泉は思想史的な側面から江戸時代の仏教に意味を見出しが、他の側面に関して、彼の立場は以下の引用から窺われる。

一般に近世仏教に対する評価は、封建仏教、形式仏教、墮落仏教などの表現でなされるのが普通である。これらの評価は、近世の仏教教団が幕藩体制に組み込まれ、本末制・檀家制に基づいて固定化した点を指摘するもので、納得できる。しかし近世仏教では、思想面における発達に著しいものがあつて、少なくともこの面に関しては、従来の評価に委ねることはできない。(41)

柏原も仏教の思想的な発達を意識しながら、その社会的な面に関しては従来の墮落論を認めていた。以下の引用においては更に明らかである。

近世では仏教が、本末制や檀家制などにより形式化・退學化し、信仰面でも甚だしく希薄化したといわれている。もちろん、そうした面は一般的傾向として認めなければならない。しかし一面、寺檀關係が固定化したために、かえつて仏教と庶民との接触が密接になり、受容が深められ「る」。そこに仏教が時代に生きようとした積極的な意味を見失つてはならない。(42)

前述の宮田登の事例と同様に、このいわゆる「近代性論」においても、社会的な面以外に目を向けるという研究対象の選び方そのものが墮落論から大きな影響を受けている、と言わなければならない。

六 圭室文雄をめぐって

近世仏教について多くの入門書を出している他に、著しい研究成果をあげてきた圭室文雄の名も挙げなければならない。圭室文雄の処女作である『江戸幕府の宗教統制』(一九七一年出版)は「近世の宗教政策を知る上で、いまも参考すべき重要な成果である」と現在の研究者にも評価される(43)。本節では、圭室がこの著作の第五章「葬祭から祈祷へ」において提示している論に焦点を当てて、墮落論のもう一つの様相を示したい。

同書記載の「葬祭から祈祷へ」とは、圭室文雄が一九六八年に発表した同名論文を増補訂正したものである。圭室は「近世仏教における信仰の質を検討してみると、それは葬祭と祈祷に二分される」として(44)、その「信仰の質」の変化について、以下のように述べている。

そこで私は、寛永末年(一六四三)を境として、これを二つの時期に分けて考えてみることにする。すなわち第一段階は、寺請制度が全国的に施行されて、葬祭が重要な役割を演じた慶長・寛永(一五六九六〇一六四三)の時期。第二の段階は祈祷によって寺院と農民が密接にむすびついていった時期、つまり寛永末年以降寛文期(一六四三まで)。(45)

しかし、現世利益的な信仰を求めて、「農民」の心は葬祭寺院の枠か

ら離れた。また、圭室は寛永末年に至る第一段階について、「この時期における寺院と檀家の信仰の主流は葬祭を中心としたものであった」と述べている(46)。そして「一方寺院が菩提檀家からの収奪を強めればつよめるほど、農民の信仰は寺請寺院からはなれて、現世利益を中心とする祈祷に傾いていたのである」といふ(47)、「宗教統制をいかに強化してもついに農民の信仰を改变させることはできず、中後期にはすでに祈祷が信仰の主流となっていた」とも述べている(48)。

つまり、「葬祭から祈祷へ」という説は、「農民」の信仰は「形式化した葬祭寺院」から「現世利益をとく祈祷寺」にひかれて行く過程を解こうとするものである。「宗教」という言葉に拘りを示す研究者であれば、まず「信仰の質」、そしてその二分論的な扱い方が気になる。しかし本稿においてはそれらに言及することよりも、圭室文雄の「幕藩体制がいかに民衆を信仰のない寺請寺院に固定しようとしても、民衆の信仰は、幕藩体制の枠からはみだした宗教へ動いている」とも目をむければなるまい」という言葉にみられるように(49)、「農民」の信仰は祈祷寺院を中心として生きていたとされていることに注目しよう。この説は林淳によつて十分な批判がなされているので、それを参照してもらいたい(50)。林は「葬祭から祈祷へ」が後の圭室著作に登場しないため、撤回された可能性を示している(51)。確かに、一九八七年出版の『日本佛教史——近世』や一九九九年出版の『葬式と檀家』において「葬祭から祈祷へ」といった項目はみられないが、前述の『日本佛教史——近世』において圭室は以下のよう述べる。

寺院住職以外の者の宗教活動はきびしく禁止している。しかしながら民衆にとつては、ごく身近にいる勧進僧とか勧進聖とかいわれる僧階の低い僧侶たちや、乞食坊主といわれ、門づけなどする道心者、そのほか鉢たたき・禪門等と呼ばれる下級僧侶こそが、日常の救いを支えてくれるものと考えていた。このことは檀家制度が定着し、檀那寺の僧侶が宗門改めと葬祭義務のみを優先させるようになればなるほど、民衆のもつ現世利益の信仰が檀那寺に定着する以外の宗

教者たちによって支えられたこととなつたのである。(52)

「近世民衆における「信仰」のシフトを説いている」とが明らかである。「祈祷寺」は登場せず、そのかわりに「僧階の低い僧侶」「下級僧侶」が登場している。これは以前の「葬祭から祈祷へ」という説と性格が異なるであろうが、ある種の「信仰のシフト」は圭室にまだ説かれていることがわかる。「葬祭から祈祷へ」が撤回されたにせよ、されなかつたにせよ、少なくともその枠組みにおいて描かれる、「形式化した葬祭寺院」を中心とする「信仰」ができないためにそれを離れるような「民衆」のイメージは、墮落論的な要素である「民心の離反」を連想させる。出版から四〇年弱が経つたとは言え、近世仏教研究を試みる多くの者の第一歩であり、他の時代を専門とする者にとっての入門書でもある『江戸幕府の宗教統制』が、こういった形で「民心の離反」を語りの枠組みとしていることは看過することはできない。但し、圭室仏教史学に貫して、疑問の余地もなく評価すべきところは、多くの研究者は寺請寺院と檀家のあいだに「信仰がない」と片付けて、その関係 자체を研究対象として見落としてきたのとは異なり、圭室はその関係を詳細に至るまで探求した上でその問題を述べることである。例えばより最近の、一九九九年の『葬式と檀家』(吉川弘文館)において、人々は結局、寺請制度の束縛をどのように感じていたのか、その「弊害」などは、実証的に描かれており、近世仏教を理解するのに既に「古典」と呼ぶに値する一書である。

七 近世仏教と地域社会

地域社会における真宗の研究を専門とする者、すなわち児玉識(53)、奈倉哲三(54)、有元正雄(55)は辯説に異論を示し、墮落論で説明できない真宗門徒の宗教生活を明らかにした。しかし澤博勝をはじめとして(56)、引野亨輔も指摘するように、彼らの議論は真宗がどれだけ特殊であるかということを強調するあまり、むしろ他宗派に関する積極的な墮落論となつてゐる傾向が否めない(引野は、前述三者の研究を「真宗＝特殊論」

と呼んでいる(57))。例えば引野は、

真宗＝特殊論研究は、前述のように辯氏の近世仏教＝墮落形態という理解を乗り越えるべく登場した。そして、事実それは現在までに墮落論打破の幾多の成果を上げている。もはや、単純な墮落論のみで近世仏教を捕らえることはできなくなつたといつてよいであろう。しかし、真宗のみ例外的に墮落論の枠外にあるという主張が、むしろ他宗派に関する積極的な墮落論となつてゐる傾向を否めない。このことは真宗＝特殊論が近世仏教墮落論の打破を目指すものでありますながら、大枠としてはその枠内に留まる立論であることを示唆しているとも言える。(58)

と述べ、それに対しても児玉は二〇〇五年の『近世真宗と地域社会』の第一章に上記の引野の言葉を引用し、こう語っている。

最初から真宗のみが特殊ということを「自明の前提」として「近世仏教墮落論の打破を目指」して真宗を取り上げたわけではないし、真宗だけが墮落を免れ、他は墮落しているのでもない。ただ真宗ではその独自性が他宗以上に目に見えやすいかたちで広く展開されるケースが多かつたのは事実で、私はその実態の検証と原因の究明に強い関心をもつてゐるまでであつて、他宗の場合も条件次第では社会的に広く注目を集めような運動を展開することも十分にあり得たと思う。そのことを証明する一例として、かつて私は浄土宗信仰の盛んな長門北浦沿岸の漁村・大日比、通町地域の近世後期における住民の活発な宗教運動や真宗との法論を紹介し「(て)いる…後略」したがつて、真宗以外においても、かつて辯説史学でいわれてゐるような面だけでなく、条件しだいで地域住民の生活に密着した、密度の濃い宗教活動が展開され、それが一定の成果をあげることもじゅうぶんありえたと思う。(傍点引用者)(59)

引野に反駁しようとする児玉の意図にもかかわらず、「辯説史学でいわれてゐるような面だけではなく、条件しだいで」、「という言い方からは、「近世日本の仏教については、一般的に辯説をあてはめることも

可能である」というニュアンスを読み取ることができる。極端な言い方をすれば、真宗や（ある特殊な条件下的）浄土宗以外では、墮落論が機能することになる。児玉の反駁は、逆に引野の説を補強することに貢献してしまっているのである。

八 大桑斎と「仏教的世界」としての近世日本

墮落論が近世仏教研究の推進力ともなっていたことは事実であろう。仮にそれが墮落論の枠組みを越えるものではなかつたとしても、多くの研究が蓄積された。大桑斎は、従来の近世仏教研究を以下のようにまとめている。

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、墮落論に対し墮落しないんだ、生きて動いているんだ、近世仏教は生きた機能を持つているんだということ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ことへいってしまう。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。（62）

この引用元である『日本仏教の近世』は、「江戸時代を仏教的世界と見ることでできないか」という提言を中心とする著書であり、そこにおいて一九七九年の『寺檀の思想』すでにみられる研究動機、すなわち「近世」という時代において、仏教とはいつたい何であったか（63）という基本的な問いが持続されている。つまり、

近世仏教の「近世的」特質が明らかにされていないことから出発する。従来は幕藩権力の統制下にあることをもって「近世的」ととらえられていた。しかし、歴史学の分野では幕藩権力じたいが再検討され、その構造が問われ「近世的」の意味が問題になっている以上、権力の統制をうけることをもつて、近世仏教の「近世的」由縁といふことはできない。政治と宗教の両方をも基礎づける近世的特質が

明らかにされなくてはならないからだ（62）

という林の主張を念頭に置くと、問題がどれほど複雑であるのかがみえてくる。大桑の核心は僧侶が如何に墮落しているか、あるいは近世仏教がどこに生きてどこに死んでいたのかといったところにあらず、「日本の仏教が近世という時代を迎えたときに一体どうなつたのだろうか」というところにある。しかしそれは幕府の宗教統制によって仏教が変わったという一方的な考え方ではなく、仏教教団を抜きにして幕藩体制そのものも考えられない、という考え方である。まさに「仏教的世界としての近世」（63）という見解である。

九 高埜利彦と民間宗教者に対する視座への転換

最後に、仏教を正面から扱っていないとは言いながら、近年の近世宗教史を導いてきた高埜利彦の論説を紹介し、語りの枠組みとしての近世仏教墮落論の廃れを考えたい。高埜の問題意識や研究動機としては、現代日本における個人の権利意識の脆弱さはどこに原因があるか、ということにある（64）。高埜は一九八六年に一年間フランスで生活し、そこの民衆における個人権利の意識を感じ、それに対する現代日本民衆における個人の権利意識の脆弱さを認識して、その要因は強大な国家権力が創出された近世に求められるものであろうと考えた。

高埜は国家権力と宗教の関係を考察するにあたって、従来の研究のように幕府権力に限定して答えを求めるのではなく、朝廷権威をも対象にしながら国家権力の構造を考えたのである。従来のアプローチでは、朝廷は単に幕府に圧迫された存在のように考えられていたが、それでは幕末になつて朝廷が突然権威を再び握るようになるのは余りにも非合理的である。そして高埜は近世国家権力の構成を幕府と朝廷に求め、二元的なアプローチを見せた。朝廷権威につながる寺社、修驗者や陰陽師という身分の曖昧な宗教者、また相撲渡世集団などの芸能者に対する国家権力による編成構造を明らかにするため、高埜は従来の研究に見落とされた近世中後期に焦点を当てた。彼に言わせれば、「近世の国家権力

を、幕府と藩による幕藩領主権力にとどめず、天皇・公家・門跡などを含めた広い意味での朝廷を含み込ませて、その特質を明らかにしようとしたところに、本書のねらいの一つかある。さらに「ねらいの二つ目は、僧侶・神職・修驗道（山伏）・陰陽師・万歳・易者・相撲取・梓巫女などの非農業民、とくに宗教者ないしは芸能者たちを、身分的にいかに近世国家権力は編成していたのか」ということが述べられる（6）。幕府が一七世紀になんた宗教統制によって近世中後期を説明するのがいかに困難であるか、高埜は実証的に示した。この点こそに高埜の研究の意義が認められる。

つまり、高埜は身分制の外にいる民間宗教者がどのように統制されていったかを示しながら、身分的周縁論を応用した。寺檀制度の枠から離れた山伏などの流動する身分的周縁の者にも、国家からの許可が必要となつたと論じ、民間宗教者はそれによって全国的に統制され、全国民の身分統制が成功した。

十 おわりに

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つた。しかし、多くの研究者が墮落論を克服しようとしてながら、その枠組みを乗り越えることができなかつたのは、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、ひとつ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たのである。

戦後の段階において、近世仏教墮落論は継承されつつ多くの批判を浴びたことを明らかにした。本論に述べる余地はなく、詳細は別稿に譲るが、要約するならば、辻が提示する仏教史なる物語においては、重点が「僧侶」に置かれながら、国家と民心とが肯定される。興味深いことに、辻は「民」を肯定する一方、村上専精のような以前の仏教史学者の語り

方と共に、「僧侶」を主人公としている。辻以降、柏原祐泉や竹田聰洲は、「近世仏教」が民衆的な要求の上で展開したことを唱え始める。国家という重石をはずしたところに戦後の仏教史研究の特色があり、近世仏教墮落論への批判も、國家の影を見ずに民衆の支持を重視し、研究をする中で行われた。近世仏教墮落論への批判が出てきたのは、僧侶ではなく、民衆の仏教信仰心を対象にした研究が登場したからであり、それが仏教史研究の主流になっていく。しかしこれらの研究が墮落論の枠の中についたことは先に論じた通りである。

上記の高埜利彦が開始した近世の宗教史研究は、国家の影と僧侶を、近世の宗教史の舞台に再び呼び戻した成果であった。近世仏教を正面から考えようとする大桑斉の研究と、それと異なった視点から、近世という時代を考える手段として近世宗教を分析した高埜利彦の研究にレベルの相違はあるが、彼らが提示した論は、語りの枠組みとしての近世仏教墮落論を乗り越えることの一助となつた（6）。

近世仏教墮落論は近世宗教研究の枠組みにおいて十分、相対化されてきた。しかし、それは近世宗教史、近世仏教史を研究している者にとってであり、近世史家でも他分野の研究者、ましてや他の時代の研究者にとっては、近世仏教墮落論の影響はまだみられるのである。特に思想的な面を考えると、「近世仏教思想史」とキーワードにする者は未だに他の時代に比べ、非常に少ない。西村玲は近世仏教の思想史的研究の現状に関して、以下のように述べる。

丸山眞男に始まる戦後の日本思想史研究は、近世仏教を寺檀制度・本末制度によって理解し、主として政治思想史の視点から分析してきた。その結果、近世の仏教は、幕藩体制を支える政治的・社会的な役割を果たしたと位置づけられ、思想的には時代に取り残された封建教学として、見るべき価値はないとされてきた。歴史学の中でも社会史的な研究は、仏教が近世の民衆生活を支えていたことを明らかにしてきたが、近世仏教における思想的な研究は、いまだ近世仏教墮落史観の段階にとどまっている。（6）

つまり、特に思想史的な面において、未だに近世という時代を象徴するものは、儒学であり近世後期の国学といった宗教とは一線を画した「学問」であるという理解は確かに存在すると言えるのではないか。近世宗教研究の枠を越え、より広い観衆がもつ堕落論的な思考の枠を相対化させることは、今後のひとつの大きな課題であろう。

筆者は本稿において、江戸時代の僧侶は他の時代よりも堕落していく「た」といった言説を否定するつもりは一切なかった。むしろ、そのような言説を通して、近代日本における仏教思想としての仏教（史）学についていくつかの点を理解できる鍵となる概念として、注目されるべきものであると考える。

三

- (1) たとえば Paul B. WALL 「Jūn Sōjō (1718-1804): A response to Confucianism within the context of Buddhist Reform」IN: NOSCO, Peter, ED. *Confucianism and Tokugawa Culture*, University of Hawaii' Press, 1984 土佐藩に生誕されたものと見えて次のようだ。
「宗敎統制の批評者としての Jūn Sōjō」G.SANSOM サムエル・サンソンは「優れた僧侶」或いは偉大な宗敎改革家だと評した。しかし、Jūn Sōjō 「Japan: A short cultural History」Cresset Press, 1931, P. 469。また同じ頃、「日本の宗教創始者である姑蘇正治は英語で日本宗敎史を多くの人間書を公刊」。その中で江戸時代の仏教は「高麗になつ連ねたが、堕落したからかと悟る」がおいた。と述べてある[ANESAKI Masaharu. *History of Japanese Religion*, Tübner Co., 1930, P. 306]。つまりは必ずしも本意ではなかったが、やがてからは宗敎制度の「堕落」精神的破綻としてこの點で述べる[KITAGAWA, Joseph. *Religion in Japanese History*, Columbia University Press, 1966, P. 166]。回り悪く H. B. 著者 H. B. JACKSON が「世に教はば〔世に教はば〕」と述べてある[EARHART, H.B. *Japanese Religion: Unity and Diversity*, Dickenson, 1969, P. 70]。

(2) 例えは、吉田弘文館は「江戸の『近世仏敎全霊露鑑』」と述べてある。「近世幕府の宗敎統制」評論社、一九七一年、一頁。大槻者は江戸が「日本仏敎史」において「じゆみねる江戸の宗敎統治論を主張した」と述べてある[『寺壇の思想』教興社、一九七九年、二二四頁～二三五頁]。しかし、澤博勝は「江戸の研究が発表される以前の仏敎史研究においても、近世仏教の「堕落」は暗黙の了解であったよう」と述べるが[『近世の宗敎組織と地域社会——教団信仰と民間信仰』吉川弘文館、一九九九年、五頁]、その辺以前

の歴史研究を扱っていない。そして「近世仏教堕落論」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堕落論を括弧付きで用いて、大桑者は「いわゆる」という言葉用いていることでわかるように、表現としての「近世仏教堕落論」をある程度、相対化している。しかし、それは誰かが既に用いた表現であるかどうかということは、不明である。「近世仏教堕落論」という表現と同義で、「近世仏教堕落史観」「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（近世仏教史学の繼承と批判）、田丸徳善編『日本の宗教学説』東京大学宗教学研究室、一九八一年、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拌の実態——真宗地帶安芸を事例として」「地方史研究』五一(1)、一〇〇一年、一、二頁）も近世仏教堕落論を用いている。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。

- (3) 誌に発表されたものであり、第一六章「近世仏教衰微の由来 其一」は一九三〇年十月の『史苑』(五の一)に「近世仏教衰微の由来と民心の離反」として発表されている。また、第十七章と第八章(近世仏教衰微の由来 其二)「近世仏教衰微の由来 其三」は一九三〇年十一月の『史學研究』(一の一)に「近世仏教衰微の由來」としてまとめて発表されている。

(4) 辻善之助『日本仏教史之研究 続編』全港堂書籍、一九三一年、五一六、五一七頁。

(5) 辻善之助『日本仏教史 近世篇之四』第一〇卷 岩波書店 一九五五年、一頁。

(6) 同上 四九三、四九四頁。

(7) 松島栄一「辻善之助」・永原慶一・鹿野政直編『日本の歴史家』日本評論社、一九七六年、一八九頁。

(8) 「国史学」と辻善之助が試みた仏教史学の関連については、別稿にゆずりたい。辻を始めとする「国史学者」のあいだになされた伝義での宗教研究の語り方、そして宗教なるものを研究することとの目的とその方法は、むろん、貫しているものではない。しかし、同じ「宗教」を対象としたとしても、「国史学」の語り方とその学界的な權威はいわば、最初から「国」を相対化する「日本思想史」、また「宗教」という語に重点を置く「宗教学」とは根本的なところに、異なる成果を提示し、異なる形で受容されてきたことは、考察に値すべきものである。

(9) 前掲『近世の宗教組織と地域社会——教团信仰と民間信仰』五頁。

- (10) 「近世日本＝仏教衰微の時代」というバラタイムの成立とその思想的背景について、
ては、拙稿「近世仏教隨筆論の近代的形成——記憶と忘却の明治仏教をめぐる」考案
〔『宗教研究』三〇四号、一〇〇七年〕を参照のこと。
- (11) 要するに、馬場の枠組みとしての近世仏教随筆論は、今後の仏教の可能性を頭に
おいてのものである。それはむしろ彼以前の者も、以降の多くの者も、立つてゐる素
地といつてよい。この課題に関して筆者は考案中であつて、別稿に譲りたい。
- (12) 日本宗教史研究会編『日本宗教史研究』隆章閣、一九三一年、一七一頁。
- (13) 同上。
- (14) 同上。一〇一頁。
- (15) 「鎌倉新仏教中心史觀」の成立は、明治の「新仏教運動」、近代的な學問としての仏
教（史）學、日本主義などの要素が関わってきて、その史觀の形成をめぐる概略的な
研究は現時点では見られていない。しかし、近年、「鎌倉新仏教中心史觀」の形成に示
唆を与へるよひつ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、一九九二年）の一部「方法」（規範）特に「四 日本仏教—即身成仏論と
中心」）や田部「日本仏教の展開」（十五 鎌倉新仏教研究をめぐつて）を参照。また
同「日本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」）、同
『鎌倉仏教形態論』（法藏館、一九九八年、特に第一章「顯密法華論の再検証（一）——鼎
田俊雄説をめぐつて）」や SUEKI Fumitaka "Buddhism in the History of Japanese Religion:
Research History and Research Methods", *Acta Asiatica*, v. 91, 2006, p.61-112。[中澤誠一
「鎌倉新仏教」といふ名前、高木豊・小松邦彦編『鎌倉新仏教の様相』（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て、「鎌倉新仏教」をめぐる
語り方の持続と変遷を考へる、重要な成果である。そして和田（岸田）有希子「日本中
世における臨済禪の思想的展開」（東北大手大学院文学研究科 文化科学専攻、一〇〇
六年度提出博士論文）を参照。その序章「日本中世臨済禪研究の問題点——兼修禅—
純粹禅、バラタイムの淵源とその問題点」において、近代日本の禪研究が再検討され、「鎌
倉新仏教中心史觀」の成立といふ問題の理解に有益な指摘がなされていて。
- (16) いわゆる批判をするところはず、圭室謙成は鎌倉新仏教による宗教改革に
おいて、純粹の日本仏教が初めて出来上がるといふ見解を示している。つまり、
鎌倉新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してよい。一九三一年
に圭室謙成は『日本仏教論』において、以下のよつて語り「鎌倉新仏教中心史觀」を示す。
日本仏教論といふ題で、日本仏教の性格を充明するといふを命ぜられた。といひ
- (17) 前掲「葬式法要の発生とその社会経済史的考察」、一一一頁。
- (18) 同上。
- (19) 同上。
- (20) 前掲「葬式法要」、一六九頁。
- (21) 同上。一頁。
- (22) 竹田聰洲「近世寺院史への視角」、近世仏教研究会『近世仏教——史料と研究』第
一号、一九八〇年、一頁。
- (23) 林淳「近世佛學史の繼承と批判」、六三頁。これは『学術雑誌』『近世仏教』を
めぐる考案のほとんじは林によるとある。
- (24) SONEHARA Satoshi "The Establishment of Early Modern Buddhism" IN: *Acta Asiatica*, v.
91, 2006, p. 68-69.
- (25) 前掲「社仏教佛學の繼承と批判」、六一頁。
- (26) 「本末制度」とは、江戸幕府が各宗派の寺院を量層的な本寺・末寺の関係に置くこと
と/or、その宗派に対する統制を図つた制度である。しかし、「寺權制度」はそれより複
雑な概念であり、朴澤直秀によれば庶義と狹義の二つの用法がある。つまり、「庶義の
用法」としては、近世以来現在の状況も含め、代々固定的に寺権を行つことを内容と
した寺院と檀家との関係、ないしはそういう制度を指して使われる。一方狭義の用
法としては、寺院と檀家との関係を規定する、「寺請制度」を中心とした政治的制度の
ことを指す（朴澤直秀「寺權制度と葬式法要」、大久保良峻・佐藤弘夫・末木文美士・
林淳・松尾次郎編『日本仏教34の鍵』春秋社、一〇〇一年、一一一頁）。
- (27) 竹田聰洲「近世社会と仏教」、一九七五年、『竹田聰洲著作集』第七卷、国書刊行
会、一九四四年（収録）。
- (28) ibid "The Establishment of Early Modern Buddhism", p. 69.
- (29) 前掲「近世社会と仏教」、一五六頁。

- (30) 宮田登「はやう神仏と密接」、中村元・等原一男・金岡秀友(監修・編集)『アジア仏教史・日本編』江戸仏教(依次成出版社)、一九七一年、一九二~一九三頁。
- (31) M・ヴェバー、大塚久雄訳『アロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店、一九八八年、原著一九〇五年。
- (32) E・トトレルチ『アロテスタンティズムと近代世界』堀孝彦・他訳『トトレルチ著作集』第八卷・第九卷 ヨルダン社、一九八四年・一九八五年、原著一九〇六年。
- (33) W・ソンバルト、金森誠也訳『ブルジョワ——近代経済人の精神史』中央公論社、一九九〇年、原著一九一三年。
- (34) R・H・トーリー、出口重蔵・越智智武訳『宗教と資本主義の興隆——歴史的研究』上・下・岩波書店、一九五六年~一九五九年。[TAWNEY, Richard H. *Religion and the rise of Capitalism: a historical study*, Harcourt Brace, 1926]
- (35) 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(初出一九一一年)、二〇四~二二一頁。
- (36) 内藤憲爾「宗教と経済理論——浄土真宗と近江商人」、同『日本の宗教と社会』御茶の水書房、一九七八年(初出一九四一年)。
- (37) 中村元『近世日本における批判的精神の一考察』岩波堂、一九四九年。『近世日本批判的精神』(日本の思想3)、中村元選集別巻七(春秋社、一九六五年)として再版。本書において、中村は「仏教」に重点を置いていたとはいえないが、後の近世仏教研究に大きな影響を与えるため、近世仏教の近代性を探るうとする研究の系譜に位置付けるべきであると考えられる。
- (38) R・Z・ブラー、池田謙訳『徳川時代の宗教』岩波文庫、一九九六年(一九六一年刊の復刊)。[BELLAH, Robert N. *Tokugawa Religion: the values of pre-industrial Japan*, Free Press, 1959]
- (39) 柏原祐泉「近代仏教の思想史的系譜」、同『日本近世近代仏教史の研究』平楽寺書店、一九六九年(初出一九五一年)、二二二頁。
- (40) 柏原祐泉『近世における眞宗の世俗倫理思想』、同『近世庶民仏教の研究』法藏館、一九七一年(初出一九六六年)、一四八頁。
- (41) 柏原祐泉「近世の排仏思想」、同・藤井学編『近世仏教の思想』岩波書店、一九七一年、五一七頁。
- (42) 柏原祐泉『近世庶民仏教の研究』法藏館、一九七一年、一頁。
- (43) 林淳(幕藩体制と仏教)、前掲『日本仏教34の歴』、一九六頁。
- (44) 前掲『江戸幕府の宗教統制』、一一〇頁。
- (45) 垣塙文雄「葬祭から祈禱へ——近世仏教における対話の内容の変化」、日本宗教史研究会『日本宗教史研究』第2号 法藏館、一九六八年、一二五頁。
- (46) 前掲『江戸幕府の宗教統制』、一一二頁。
- (47) 同右、一二七頁。
- (48) 同右、一二八~一三九頁。
- (49) 同右、二頁。
- (50) 前掲「幕藩体制と仏教」、一〇〇二年。
- (51) 同右、一九六~一九七頁。
- (52) 岩田文雄『日本仏教史——近世』吉川弘文館、一九八七年、一〇一頁。
- (53) 児玉誠『近世眞宗の展開過程——西日本を中心として』吉川弘文館、一九七六年。
- (54) 奈倉哲三『眞宗信仰の思想史的研究』校倉書房、一九九〇年。
- (55) 有元正雄『眞宗の宗教社会史』吉川弘文館、一九九五年。
- (56) 漢博勝『近世の宗教組織と地域社会』吉川弘文館、一九九九年、特に第四部「教団・仏教と地域社会」の第一章「眞宗地帯」越前地域的特質——近世越前眞宗社会研究序説」を参照。ちなみに澤が考える近世宗教像は「日本における宗教的対立と共生——近世を中心とした『歴史学研究』八〇八~一〇〇五年」を参照。
- (57) 例えば前掲『近世眞宗における神祇不拜の実態——眞宗地帯安否を事例として』、または引野草輔「書評 有元正雄著『近世日本の宗教社会史』」、『宗教研究』七八一~一〇〇四年、一五七~一六一頁を参照。
- (58) 同右『近世眞宗における神祇不拜の実態——眞宗地帯安否を事例として』、一~一頁。
- (59) 児玉誠『近世眞宗と地域社会』法藏館、一〇〇五年、五六六頁。
- (60) 大桑玲『日本仏教の近世』法藏館、一〇〇二年、七~八頁。
- (61) 前掲『寺壇の思想』、一二一頁。
- (62) 前掲「注仏教史学の継承と批判」、六五頁。
- (63) 前掲『日本仏教の近世』、五頁。
- (64) 高塗のプロジェクトは以下のようにある。
中世期まで、全國統一なった後の近世との違いに注目する必要がある
のであらう。兵農分離以前の、在地や農民や共同体に武力が備わり、対する統
一性の弱い分散した権力に、時には一揆で対峙しそる国民の側の権利と國家権
力との関係。これに比べて、近世の統一された幕藩領主権力と、兵農分離を經
た丸裸の農民や共同体との関係。この中世と近世との違い、すなわち格段に強
い近世国家権力の形成、今日に連なる國家と個人の関係の歴史的な出発点

として捉えられるものであつた。(高林利彦『近世日本の国家権力と宗教』東京大

学出版会 一九八九年、二四)

(6) 同右 xiv頁

(6) 近世仏教陰謀論を語りの枠組みとして使用しない研究者の事例としてはまた、尾藤正英も挙げられよう。一九八八年に発表された「日本における国民的宗教の成立」(『江戸時代とはなにか—日本史上の近世と近代』岩波書店、一九九一年に収録)において、仏教は近世において「国民的宗教として初めて普遍化した」という見解が尾藤によって示され、近世仏教は新たに定義し直された。一五世紀前後の社会構造全体の変化の中で一般庶民の生活の基盤としての「家」が成立して、この「家」社会である近世社会の宗教意識は要約すれば、「民俗宗教を基盤に個人によって支えられる「家」の中核」としての仏教による祖先崇拜の「家」が不可欠なものとして統合される村落共同体の氏神信仰(つまり神道と相互補完的なものであり、それは「一つの宗教」と呼ぶべきものである)。これらした宗教意識は庶民のみならず、各身分、そして將軍家や、皇室などまで共通するものでありその意味で平等性を表現している。そして、近世国家は国家として統一性を持つていることから、「国民と呼ぶべきものが既に成立して、先の「一つの宗教」は「国民的宗教」と呼ぶ」とができる。つまり、仏教勢力は寺社制度によって社会的に描ききれない位置を占めるに至り、中世騎士の宗教の祖師の精神が初めて広く一般化して、仏教は名実ともに国民宗教となつた、という見解である。つまり、攘夷制度を「束縛」として全く捉えず、むしろ「国民的宗教」を可能としたものとしてみる。

(7) 西村玲「徳川尊寂—その生涯(一七〇七年—一七八一年)」(『インド哲学仏教学研究』一四、一〇〇七、八七頁)。

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。そして、まだ未成階の本稿を読んで頂いた木村敏明先生、桐原健真先生、澤博勝先生、滝澤克彦先生、西村玲先生に、貴重なアドバイスを頂いた。中でも曾根原理先生や、林淳先生に多くの示唆を受けた。特に戦前と戦後における「国史学」の重点、語りの枠組みとしての近世仏教陰謀論の繋れとの関係について、林先生に多くを学んだ。最後に、本稿がより読み易くなるために様々な工夫をした「日本思想史研究会年報」編集委員会の方々、とりわけ森川多聞氏に大変お世話になった。

(東北大学大学院文学研究科博士課程後期)

弊会では、常時会員を募集中です。日本思想史のみならず、日本における知的営為に興味・関心のある全ての方に門戸を開いております。お申し込みの際は左記の要領にある事項をご記入の上、弊会事務局まで電子メールないしは葉書でお申し込み下さい。折返し会費納入等につきご連絡致します。

記

- ① 氏名 (所属も明記願います)
- ② 住所 / 電話番号 (お持ちの場合は e-mail アドレスも)
- ③ 「専門あることは」「関心のある分野
- ④ 会員区分 (年会費は左の通りです)
一般会員 一〇〇〇円 (年報および月例会案内が届きます)
※二〇〇五年度より、学生会員・年報会員を廃止し、すべての会員が一般会員となりました。また、会費も七〇〇円から一〇〇円に改定いたしました。

一九八〇一八五七六

仙台市青葉区川内二七番一号

東北大学大学院文学研究科

日本思想史研究室内 日本思想史研究会

電話・FAX 〇二二一(七九五)六〇六七

e-mail : admin_jih@sal.tohoku.ac.jp

郵便振替 一八一八〇一一六三一七九七三一

会員になられた方には、本誌の前身である『日本思想史研究会月例会会報』(一九九一年三月から二〇〇一年三月まで、全九卷一八号)をインターネット上で閲覧する特典を用意しております。