

第1章

明治維新と仏教

一「明治維新と仏教」のイメージ

廃仏毀釈の打撃を起点として

近年、日本近代仏教史研究は今までになくスポットライトを浴びている。とくに僧侶や篤信者についての思想的な探究はよりその幅をひろげ、アジアの仏教、あるいは欧米に伝わった仏教と近代日本との関係を、人の行き来やつながりに重きをおいて論じようとする著作も目立ってきた。

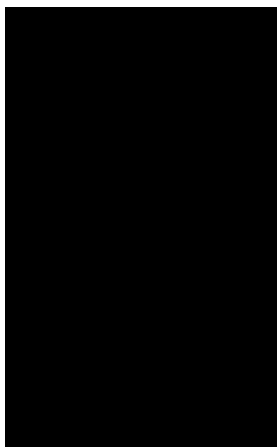
そうした研究の盛り上がりのおかげで、明治初期に関しては、従来それなりに研究蓄積があり、おおよそ次のような「明治仏教史」ストーリーが展開されてきたといえるだろう。近世期から仏教に対する民心の不満が蓄積され、明治に入るとその極点として廃仏毀釈の嵐が吹き荒れ、仏教界は大きなダメージをこうむった。そこからの回復と従来の「情眠」への反省を徐々に果たしていくなかで、明治国家への従属や対外戦争への協力という「負」の歩みとともに、思想・社会活動上でも注目すべき仏教者が現れていくのである――。要するに明治初期は廃仏毀釈の打撃と仏教衰退の時期、という基本構図が受け入れられてきたようだ。

当該研究の古典・辻善之助^{つじぜんのすけ}『明治仏教史の問題』（立文書院、一九四九年）の書き出しは、まさに「明治の仏教史は先づ神仏分離廃仏毀釈より始まる。」の一文であり、ずっとそのイメージは共有され、定着してきた。その源の位置には、一九二〇年代の辻・村上専精・鷺尾順敬編^{むらかみせんしやう わしおじゆんきやう}『明治維新神仏分離史料』がある。国家から深甚な打撃を蒙り、以後の従属を余儀なくされるという仏教の姿は、ここから「実証的

に」引き出されたものと思われる。辻以後も吉田久一^{よしだきゅういち}や柏原祐泉^{かしわはらゆうせん}ら、太平洋戦争後の研究においてもそれは踏襲されていった。ただ、そのイメージの内実については、まだ理解が十分共有されていないところもありそうである。

「形式破壊」と「内容破壊」？

昭和八（一九三三）年、雑誌『現代仏教』に「明治仏教の回顧・研究」という特集が組まれた。当時の日本における仏教学者が勢揃いという様相を呈したその特集を眺めると、予想どおり、とくに明治初期の仏教ないし各宗教団がたどった苦難の道のりに言及するものを多く見出すことができる。仏教排斥という災難からの復興という筋書きが、その道のりにある程度体験・見聞してきた世代も存命している時代において、受容されやすい説明だったと想像される。だが、前述のストーリーにわずかな、しかし重要な留保をつける文章が巻頭に載せられている点に注目したい。



『現代仏教十周年特集号』

明治仏教迫害の歴史は、大略二期に分る、その第一期は明治元年より五年に至る期間である、……神道思想より起る報復的行為と見るべき程度のもので、これを直ちに仏教撲滅の政策と見るは甚だしき謬解である。……仏教迫害の第一期は、全く形式破壊の方面に向つて動いたのであった……明治五年に至つては、形式破壊の迫害か

ら、一転して内容破壊の迫害を準備するに至った（高楠順次郎一九三三、七〇八頁）

これを書いたのは、当時東京帝国大学名誉教授・東洋大学学長であった仏教学者、高楠順次郎^{たかくすじゅんじろう}。ここで高楠は、排仏の時期を二つに分けた。つまり、廃仏毀釈^{はいぶつきしやく}を含む明治五年までを「形式破壊」とし、五年以後に「内容破壊」が行われたのだと述べている。この時代のとらえ方はとても重要だ。なぜなら、廃仏毀釈という直接的破壊と思われる事態は形式的なものであって、むしろ中身の破壊についてはそれより後の時期こそが重要、とみているからである。

では明治五（一八七二）年以後は何があったのだろうか。高楠は矢継ぎ早に言う。政府は僧位僧官の永宣旨を廃し、僧侶の肉食妻帯蓄髪を解禁し、托鉢を禁じ、平服や苗字を許し、さらに「神仏合同大教院を創立し、各宗寺院を以て小教院と為し……仏教の機関を総動員して教部の意志を実行せしめんとする間接射撃」を行い、「仏教迫害の第二期は明治六年より十年に至るの期間であつた。その中心問題は実には彼の大教院に在つた」と（同、八頁）。

高楠の提示した構図は、廃仏毀釈を根底的・絶対的なものと見ず、むしろ明治六年からの大教院体制（神仏合同による民衆教化体制）に注目する点で、興味深い。廃仏毀釈の個別研究でも、同一藩・県内でもその様相は大いに異なっていることが知られる（村田安穂一九九四）。少なくとも、廃仏毀釈によって全国ひとしなみに打撃を受けたとは言いがたいだろう。私も史料調査や旅行で訪れた寺院でご住職とお話する機会がたびたびあるが、「廃仏毀釈でこの寺もひどい目にあつたそうです」と言われることもあれば、「ここらへんは全然関係なかったですね」という反応も少なくない。むしろ実態としては、維新期の

変革と仏教の問題として（当事者の意識はともかく）重要なのは廃仏毀釈ではなく、「破壊」総体が重要であって、それらは時間をかけて後代に影響を与えることになった。にもかかわらず、高楠のいう「形式破壊」のほうの印象が強く、それを仏教界全体の痛烈なダメージととらえる向きは少なくない。ある意味で一九三〇年代から、イメージ先行の理解が続いているといえよう。

本章では「内容破壊」を「準備」した明治五年を移行期とし、近年林淳^{はやしきよと}が提示した区分にも倣って（林淳二〇〇九）、第一期として明治元（一八六八）年から五年まで、および第二期として明治五年から十七（一八八四）年まで、の二分法でひとまず描いてみたい。第一期は、徳川幕府による公的制度が廃されて、近代国家のそれに代わる時期である。新政府による神仏分離の方針、廃仏毀釈、そして神道国教化政策や、寺請制度^{てらうけ}の解消と戸籍制度の成立などが挙げられるが、明治四年の上知令や同五年の肉食妻帯蓄髪の解禁など、僧侶の経済問題や特権身分にかかわる重要な改革が始まっている。第二期は、神官・僧侶を総動員して展開されようとした民衆教化政策の時代。それは学校教育制度との葛藤を必然的にもなった。このことはあまり重視されてこなかったが、近代日本社会における仏教の社会的位置を考える上で、教育との関わりは大きなポイントとなる。仏教者がさまざまな面で民衆教化、そして教育との関わり方・距離感を試される時期であるともいえよう。そして第一期での変革が、第二期に本格化・広範化するという点では、この二つの時期で明確に区分するというより、第一期に第二期が積み重なる、という見方のほうが正確であろう。「ひとまず」とのべたのは、そういう含意である。

まずは第一期についてみていくにあたり、幕末の状況を眺めることから始めていこう。

二 「近代仏教」の幕開け

嘉永六（一八五三）年のペリー来航と翌年の日米和親条約による開国、それをうけてキリスト教宣教師が来日し伝道を開始する。慶応元（一八六五）年、長崎の浦上村において、村民がフランス人宣教師プチジャンに自らの信仰を告白して礼拝を行い、公然とクリスチャンとして振る舞うようになった。幕府はその信徒を捕縛し、キリスト教禁教路線をひきついだ維新政府のもとでも続けられた。明治二（一八六九）年には三千名以上の信徒を加賀・尾張以西の二十一藩に分割して預け、政府・神祇官（明治四年からは神祇省）が新設した「宣教使」を派遣するなどして改宗を迫った。だが結局、諸外国の強い抗議をうけ、明治六（一八七三）年二月に禁教を定めた高札を撤去、三月には信徒の帰村を認めた。その後数年は政府の諜報機関による監視も行われたものの、キリスト教はここに黙許されたことになる（家近良樹一九九八）。そうしたキリスト教の流入は、じつは幕末期以前からも意識されており、「明治維新と仏教」の展開において重要な裏面をなしていた。本節では、それを踏まえて幕末維新期における「仏教」意識の萌芽をいくつか見てみたい。

仏教天文学者の幕末―円通と介石

開国以前から、危惧を覚えていた僧侶は少なくなかった。十七世紀に上梓された不干斎ハビアン『破提字子』以後、江戸時代を通じて僧侶による排耶書はずっと世に出されていた。並行して、儒学者の仏

教批判に反論するための護法論も展開された。近世後期はさらに、西洋の学知が流入するとともに、儒者の富永仲基『出定後語』や、さらに水戸学・国学が仏教批判を加速させた。僧侶の側は、自分たちがキリスト教と学知の「西洋」に対峙する「護国」の教えを奉じていることを、国内で仏教批判する儒学者や国学者らに示す必要が生じた。それはそのまま、「護法」のための行動でもあった。

その先駆的な一例として、天文学僧があげられる。十八世紀末に登場した仏教天文学の祖・普門円通（天台宗、一七五四〜一八三四）は、須弥山説にもとづいて『仏国曆象編』などの著作で天動説を提唱、また梵曆の研究も行い、西洋の地動説に対抗した。彼の研究の意味は、単に新たな学問領域を切り開いたというにとどまらなかった。西洋の地動説は、キリスト教の教理とは相容れないものであったが、日本の仏教者にとっては同じ西洋の思想として、いわばキリスト教とセットで受け止められた。つまり天文学研究を行うことは、キリスト教に反駁・批判を加える排耶論の展開そのものであり、それがキリス

ト教に対抗する「仏教」という枠組を意識する契機となった。

また円通は、自身の学説を分かりやすくモデル化した器械（須弥山儀）を用いて「実証」しようとした。それによって西洋科学を批判しつつ、互いに証明過程を示して反証を重ね合う西洋科学の実証手続きという土



2 須弥山儀図幅 大阪歴史博物館蔵

台に乗ることとなった（岡田正彦二〇一〇）。考証の方法としてはとくに円通の独創とは言えない。だが、仏教がいかに西洋の学知に向き合えるものであるかが示された点は、見逃せない。そして、円通の天文学は、宗派を超えて少なからぬ学僧をひきつけた。円通は天台宗の僧侶であったが、弟子は他宗派の学僧も多かった。

こうした円通のもつ影響力を如実に受け継いだのが、佐田介石である（谷川 穰二〇〇二）。介石は肥後国の真宗西本願寺派僧侶で、上京して西本願寺で教義学習に励みつつ、それと並行して円通の弟子である天竜寺の實中に師事して天文学を学んだ。その成果として、文久三（一八六三）年に『鎚地球説略』



3 佐田介石像

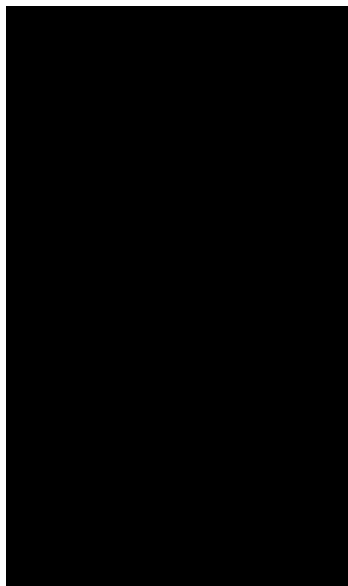
を著した。これはアメリカ人宣教師リチャード・Q・ウエイが万延元（一八六〇）年に上梓した『地球説略』への反論という体裁をとっている。介石は、我々の目には遠近法の関係で見えないが、本当の天体ははるかかなたに須弥山を中心として動いているのであって、西洋の地動説ではとらえられない、と力説した。円通以上に、論敵を意識した議論であることがうかがえる。そして円通の須弥山儀にならって、それを補正した視実等象儀という器械を制作して、広く自説を「実証」的に示そうとしたのである。

介石は仏教天文学と梵暦の正当性を明治以降も広めようとするが、宗派の異なる学僧への師事・交友や、キリスト教および

士的な政治行動にも出ている。こうした動きは、明治十年代の超宗派的な結社設立や、政府要人の参加も巻き込んだ介石の舶来品排斥運動にも、つながっていく（谷川 穰二〇〇五）。

「勤王僧」の叢生

介石は従来、「ランブ亡国論」など晩年の言動から「奇人」扱いされ、維新期のエピソード的存在と位置づけられがちであったが、同時代の状況に照らせば決してそうは言えない。いわゆる「勤王僧」は、政治的立場の温度差こそあれ、少なからず介石と同じような意見を抱いていた。彼らは勤王の志士と交流し、また自分自身そのようにふるまった。そして攘夷的言説を軸に「仏教護国」論を高唱し、それを通じて「日本」を意識したのである。



4 視実等象儀 国立科学博物館蔵

地動説に対抗する護法的な学問は、「仏教」という広い枠組みを意識することになった。そして『鎚地球説略』のなかでは、野々口（大國）隆正が序文を寄せるなど、国学者とも気脈を通じて「護国」を主張した。さらには出身の肥後藩世子・長岡護美にも同書を謹呈したり、元治元（一八六四）年には中央政局への影響力をもつ宇和島藩主・伊達宗城に接近し、長州藩への使節として自分を派遣するよう申し入れたりと、志

そうした代表例として、京都・清水寺の月照（法相宗）、周防国・妙円寺の月性（真宗西本願寺派）、宇都宮黙霖（同前）、伊予国・大隆寺の晦巖（臨済宗）らの名が挙げられるだろう。また志士との直接交流はなくとも、浄国寺の徹定（臨済宗）、妙正寺の香頂（真宗東本願寺派）ら、数多くの「仏教護国」的な著述を行った僧侶を輩出した。さらには、西本願寺派用人であった松井中務ら、本山に仕えた坊官・寺侍たちも、おそらく志士との媒介者として軽視できない存在であったと思われる。

月照は京都で、青蓮院宮尊融法親王や近衛忠熙左大臣ら朝廷内の要人、また橋本左内や西郷隆盛とも交わりをもち、攘夷論や公武合体論に同調した。安政五（一八五八）年一月、アメリカの通商条約締結要求をうけた老中堀田正睦が条約勅許をもとめて上落してきたが、翌月近衛から月照へ「邪宗門為御流布」によって「国政之補翼」たる「仏法」が地に墜ちる、そうすると「王法も自為衰微」との書簡が送られたように（西村天囚『高野勤王僧』）、月照の周囲には攘夷をせねばキリスト教によって仏教が、ひいては国家が衰退する、という考え方が広がっていた。月照はこの年十一月、いわゆる安政の大獄による幕府の追及を恐れて、京都を脱して西郷と共に薩摩に向かった。しかし受け入れられず、西郷と二人で入水自殺をはかり、一命を取り留めた西郷を残し、月照は落命した。

他方月性の場合も、京都で三条実美や梅田雲浜、頼三樹三郎らの志士との交流をもち、門主広如にはたらきかけ、西本願寺を「攘夷派」へと旋回させたと言われる。しかしむしろ、『仏法護国論』（安政三年成稿）などを通じて長州における尊王攘夷論の思想的バックボーンをなした点が重要だろう。月性は吉田松陰へ影響を与え、久坂玄瑞ら松陰門下の志士輩出とともに、長州藩領内の西本願寺派僧侶である黙雷（島地）、鉄然（大洲）、連城（赤松）ら「勤王僧」の台頭をうながした。彼らは金剛隊など僧侶中心の部隊

を結成して志士の活動を行い、そのなかで明治政府の要人となる桂小五郎（木戸孝允）、伊藤（俊輔）博文、井上聞多（馨）らと交わり、維新时期以後の西本願寺教団の柱石、そして近代日本の仏教界における重要人物となっていく。

月照・月性らの活動は、護法・護国・防邪（キリスト教排斥）の三位一体というべき思想的・政治的主張であった。「今日海防の急務は教を以て教を防ぐに如かず」、という月性『仏法護国論』での強い主張からも明らかである。ただそうした勤王僧の主張が、各教団の進路を大きく規定し、攘夷的行動へと踏み切らせたかと言えるかは、留保が必要だろう。現在の研究段階では、彼らの行動は単発的、局地的の域を出なかったようにも映る。西本願寺は長州藩とも気脈を通じて勤王路線をとったが、東本願寺は佐幕路線に終始した。勤王僧の登場は確かに「すべての宗派にも該当する事柄」であったと指摘できようが（柏原祐泉 一九九〇）、その地域・宗派の広がりや温度差についての検証はまだなされておらず、今後の課題といえる。ちなみに、多くの宗派の本山が存在する京都という場に注目した場合、幕末京都の諸藩の出張所・宿所が往々にして寺院であったことも見逃せない。相国寺には薩摩藩邸があり（笹部昌利 二〇一〇）、天竜寺には長州藩、東本願寺には一橋慶喜が宿営し、会津藩主の松平容保は京都守護職として金戒光明寺を本陣にした。こうした政治勢力と寺院との関係も、あわせて検討すべきだろう。

有志僧侶の連繫―諸宗同徳会盟―

とはいえ、こうした勤王僧が重要なのは、有志僧侶による提携を生み出した点においてである。明治元（一八六八）年末から、一部の僧侶有志は宗派の枠を超えて集い、諸宗同徳会盟という会合の場を設け

た。これは第一義的にはキリスト教に対抗する護法団体であり、「護国仏教」を提唱するものであった。主唱者は伊予国・大隆寺の韜谷（たうく）臨濟宗、前掲晦巖の後継者、一八一〇（八六）と京都・興正寺の撰信（せんしん）（真宗、？一八七七）で、議場を替えながら頻繁に開催、明治五（一八七二）年頃までなどの課題について議論を交わした。『撰信上人勤王護法録』や、「江東雜筆」など辻前掲書所収の史料群には、明治二年に京都の妙法院・東寺（とうじ）（教王護国寺）・本圀寺、大阪の津村別院、東京では増上寺などで開催された旨記されている。この撰信は先述の介石と共に、幕府の長州に対する処罰軽減を求めるなど、公武合体路線への周旋につとめたこともあった。他方韜谷は、同じ寺の晦巖とともに勤王僧として活躍した人物であった。政治的立場に違いこそあれ、幕末の勤王僧が国事へ心を砕く人材を広く刺激し、明治初年にこの会盟を活躍の場の一つにした、とみることができる。

ここには総持寺の諸嶽奕堂（そうじ）（曹洞宗）、相国寺の荻野独園（おぎの）（臨濟宗）、高野山明王院の高岡増隆（こうやさんみょうおういん）（真言宗）、比叡山行光坊の唯我韶舜（ひえいざんぎょうこうぼう）（天台宗）、回向院の福田行誠（えこういん）（浄土宗）、蓮久寺の新居日薩（れんきゅうじ）（日蓮宗）、光照寺の原口針水（はらぐちしんすい）（真宗西本願寺派）ら、各宗派から有志が集まった。彼らは幕末期、直接的な政治行動をしたというよりは、宗派内で重きをなしながら著述などで護法活動につとめた場合が多かったと言えよう。そして明治前期には各宗派の中心人物として教団組織の整備を行うようになる。

会盟において論題となったのは、「王法仏法不離」（おうぽうぶつぽうふり）「邪教研窮毀斥」（じきょうけんきゅうきせき）「自宗教書研覈」（じしゅうきょうしよけんかく）「三道具立鍊磨」（さんどうていりつれんま）「自宗旧弊一洗」（じしゅうきゅうへい）「新規学校營繕」（しんきしこうがえいせん）「宗々人材登庸」（そうさうじんたいとうよう）「諸州民間教論」の八項目であった。これらの課題の提示は何を意味するのか。

幕末期に高まる護法・護国論からすれば、一点目の「王法仏法不離」というテーゼはごく自然なもの

であった。真宗東本願寺派の義導『天恩奉戴録』（明治元年）や浄土宗の徹定『仏法不可斥論』（明治三年）などの著作は、天皇制政府を「王法」として、「仏法」との一致を説いた。端的に言えば後者の振興が前者に益をもたらす、との主張である。徹定はのちに知恩院住職、宗派を代表する僧侶となるが、諸宗同徳会盟でも新政府との親和路線が明確に示され、それが各宗派に共通認識として徐々に広がっていく。

二点目のキリスト教排斥も近世以来のものであるが、そのためにはキリスト教を「研窮（究）」する必要がある、と位置づけたのは重要だろう。単に排除するのではなく、論理的に理解した上で批判するという考えを表明しているからである。先にみた仏教天文学にそうした姿勢はすでに見られるが、明治五年に真宗西本願寺派からヨーロッパへ宗教視察団が送られるという点（後述）に鑑みても、キリスト教を見据えた自己認識という近代「仏教」の出発のありかたをよく示している。いっぽう、三・五・七点目はむしろ宗派ごとの課題となる。自宗派の教義研究・旧弊打破・人材登用と、斬新なものではないが、新時代への対応にそれぞれの教団が着手すべきことを確認した。

それは六日目、宗派を超えた「新規学校」設置の問題とも関わる。これは明治二（一八六九）年十月の会合で議論されたが、英才登用による仏法振興の重要性を確認しつつ、諸宗派教義を学べる学校の新設は会見面で困難をとまなうので、毎月の会盟で輪講回読を行うにとどめる、との見解が出された。それと前後して天台宗では、叡山内学校の設置細則が定められるいっぽう、京都・養源院の僧雲が三等級制・定日講義の学校設置を提言する。真宗高田派では貫練場法則、曹洞宗総持寺も学費規則、明治四年一月には日蓮宗が学校規則を定めるなど、学校制度の整備に乗り出していった。他方、明治三年五月には越前福井・興宗寺において、寺格による区別廃止をうたう曹洞・天台・浄土・真言・真宗諸派連合の

仮学寮が設置された（相原祐泉 一九九〇）。教育制度に関しては、宗派ごとの僧侶養成制度再編が促され、会盟では十分実現されなかった通仏教的な学校がその外で模索されたと理解できる。

会盟は、当時の仏教各宗派で共有された課題が何であったかを浮かび上がらせた。と同時に、宗派間の連繋の模索という意義もあった。そうした連繋は近世ではあまり見られず、また近世後期には互いの宗派意識が高まると理解されている。だが「仏教」という枠組みへの意識は、儒学者や国学者による排仏論に対抗するなかで近世を通じて少しずつ醸成され、また学問的交流を一つの端緒として広まり、キリスト教の流入が露わになる幕末・維新の状況において自覚されていた。そして明治期に、仏教復興となえる動きを生み出した。その具体的な主要な動向の一つが諸宗同徳会盟であり、そこでは排仏的風潮への反発、キリスト教排斥とともに、政府権力への依存と期待が表明されることになったのである。

三 明治新政府の対仏教政策

神仏分離令にともなう廃仏毀釈の嵐。寺請制度の廃止と戸籍法、肉食妻帯の解禁、特権的身分の解体。上知令による経済基盤の脆弱化。「文明開化」にそぐわない旧弊とみる風潮。これらは互いに重なり合いながら、たしかに仏教のさまざまな側面で大きな変革をもたらした。興福寺や延暦寺のような大寺院、および地域の寺院の破却される様子は、おそらく仏教の社会的イメージのうえでも非常なマイナスとな

っただろう。人別掌握という国家の末端としての役目を解かれて、一層「無為むゐとしよく徒食」「戸位しい素餐そさん」との非難をあびるようになったのは、武士だけではなく、僧侶も同様であった。

本節では明治五（一八七二）年までに開始された、仏教に関する政策について、順を追ってみていく。

神仏分離と廃仏毀釈

慶応三（一八六七）年十二月九日、王政復古の大号令が発せられた。「神武創業之始」に立ち返るというその宣言は、そのまま記紀の建国神話、そして復古神道を国家体制の基軸の一つとするという路線の宣言でもあった。慶応四年三月十三日に出された神祇官再興・祭政一致の太政官布告は、「此度王政復古神武創業ノ始ニ被為基、諸事御一新祭政一致之御制度ニ御回復被遊候」とそれを明確に示していた。これによって、天皇が神祇・太政二官を掌握し、祭祀にたずさわることが表明された。つづいて十七日には神社に別当・社僧として勤めている者への還俗指令が出され、二十八日には、神勤対象について以下のような神仏分離令が布告された。

一 中古以来某権現或ハ牛頭天王之類其外仏語ヲ以神号ニ相称候神社不少候、何レモ其神社之由緒委細ニ書付早々可申出候事

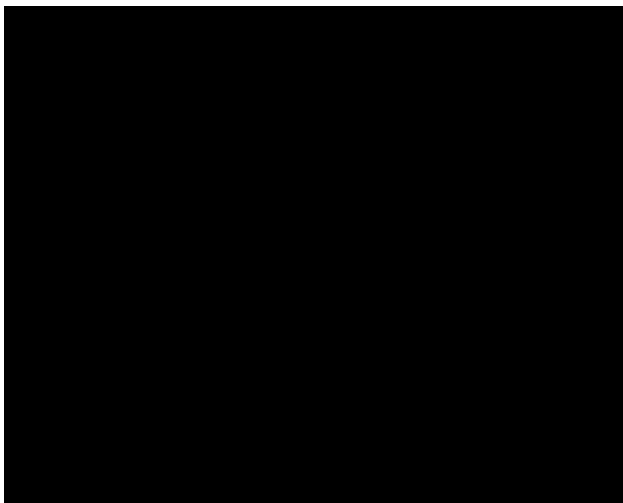
一 仏像ヲ以神体ト致候神社ハ、以来相改可申候事

附、本地抔唱へ仏像ヲ社前ニ掛、或ハ鰐口梵鐘仏具等之類差置候分ハ、早々取除キ可申事

こうした神仏分離と祭政一致の路線は、維新政府のなかでも、亀井茲監や福羽美静らの復古神道家・国学者が主導していった。戊辰戦争のさなかである慶応四年四月から九月にかけて、神仏分離の補足法令ともいべき布告が次々と出され、その路線は加速していった。たとえば、石清水をはじめとする神社での八幡大菩薩号の廃止（四月二十四日）、石清水放生会の仲秋祭への改称（七月十九日）、北野社の魚供進（七月二十八日）など、神社の儀式・呼称における仏教色の排除が具体的に指示されていた。その際、社人が私憤を晴らすかのごとく僧侶や仏像仏具へ粗暴な振る舞いをするという注意喚起（四月十日）や、僧侶のみだりな還俗を不可とする（九月十八日）など、誤解せぬよう通達することもあった。だが、それらは個々の神社および寺院を舞台に、政府の意図をこえてエスカレートしていくのである。

その著名な例は前述『明治維新神仏分離史料』に網羅されている。たとえば、慶応四年四月、ただちに仏像や經典の破毀焼却が断行された近江の日吉山王社の事例は、その後信濃の諏訪神社、京都の石清水八幡、筑前の宮崎宮、尾張の熱田神社、下野の日光二荒山など、類似の行動を招来することになった。こうした神社での廃仏的破壊行動とともに、各地で廃寺や宗派ごとに合寺する政策がとられた。最も早い例である佐渡国では、明治元（一八六八）年十一月に五百余りの寺院を八十カ寺へと減らし、それ以外は廃寺された。明治三（一八七〇）年には土佐藩、山口藩、松本藩など、のち伊勢国山田、薩摩藩、隠岐国などでも同様の政策が行われた。また南都の興福寺では分離令をうけて僧侶たちが自ら神勤のため還俗し、塔頭の破壊や五重塔の売却、仏像の転用が行われるという状況に至った。美濃の苗木藩では、明治三年七月に藩主遠山友禄が藩内全ての仏教寺院の破却を命じ、翌月には石像や石碑に至るまで破壊し、全領民を神葬祭に改典させるという徹底ぶりであった。その背景には、平田国学者・青山直道の登

用と、これが新政府の方針を奉じた政策であると領民が信じたことが挙げられる。富山藩でも大参事林太仲の抜擢を契機に、明治三年閏十月、一宗一寺令を藩内に発布して、三百七十もの寺院をわずか八カ寺に合寺せよと命じたのである。



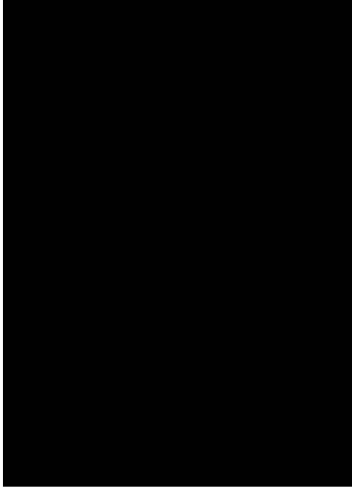
5 廃仏毀釈で焼かれる仏具・経文

こうした苛烈な事例から、政府の抑止も不充分であり、当時の仏教に対する風当たりは一樣に強かったと理解されてきた。しかしその形態や規模、発生時期はさまざまである。また、政府がなんらの制止を行わなかったわけではない。右の富山藩の問題についていえば、東西真宗が現地実情調査（西本願寺の派遣僧は先述の佐田介石）のうえ政府へ歎願を行い、それをうけて太政官は翌年五月には富山藩へ穏当な処置をするよう指令している。

伊予の石鎚山蔵王権現の場合、政府の対応が一貫しておらず、地域の混乱を招いた。明治三年に西条藩吏によって神仏判然の調査が行われ、その結果蔵王「権現」をやめ「菩薩」号を用いる仏教寺院となる旨、弁事官へ届け出て了承された。しかし西条藩は神祇官へその処置につき再度伺い出たところ、石鎚山霊を祭る「石鉄神社」と称するようにと正反対の指示をうけた。しかも本尊の

蔵王像を山頂に遷し、旧別当の隠居僧侶を還俗させて神動させよとの命令も含まれており、翌四年にそれを実行することになる。ところがさらに、明治六年五月に旧別当・前神寺を石鉄神社の遙拝所とすること、翌七年には蔵王像を別寺院へ移転すべきことが教部省への伺いをへて愛媛県より指令されたのである。これを不服とする地域住民は、信仰をあつめた蔵王権現を復するよう政府へ建白書を提出するなど、その後も禍根を残していく（『明治建白書集成』第三巻）。神仏分離と廃仏毀釈の影響は明治四年七月の廃藩置県で徐々に元に復するが、決してそこで収束する問題ばかりではなかったのである。

同じく信濃の松本藩のケースも、その後の影響を考える上で重要である。明治三年、水戸学を奉じる藩主戸田光則によって、離檀と神葬祭導入が積極的に進められた。戸田は手始めに菩提寺の曹洞宗全久院を廃寺にし、藩内の廃合寺と僧侶の還俗・帰農を実施しつつ、神葬祭の手引書『哀敬儀』を編さんす



6 安達達淳像 長野・霊松寺蔵

るなど、家臣を派遣して領民に神葬改典を勧奨した。それに反対した真宗大谷派の佐々木了綱は宗派僧侶の抵抗運動をリードし、政府からの支持も得て廃寺を最小限にとどめた。しかし同じく反対運動を行った曹洞宗の安達達淳は、東京へ赴き政府へ歎願するなどの策を講じたが、同宗派の廃寺をくいとめられず、自坊の千余りの檀家もわずか四十ほどに減らす結果に終わった。そして松本藩は明治三年八月に全久院など廃寺にした寺院を学校に転用したい、との希望を政府へ伺い出て許可を得、そのま

ま明治六（一八七三）年以後、筑摩県下の小学校の校舎・校地として使われていく。

この事例からは、宗派による政府の対応の違いを見てとることも可能ではある。富山でも真宗の歎願は実ったが、松本では曹洞宗・安達の願いは功を奏さなかったのだから。そうした宗派間の相異については別途検討すべき課題となるが、むしろここでは、廃寺から学校校舎へという流れを強調すべきだろう。

吉田久一は、廃仏毀釈が仏教の覚醒へはつながらなかったと論じた（吉田久一前掲書）。また安丸良夫『神々の明治維新』（岩波書店、一九七九年）や阿満利磨^{あまとしまろ}『日本人はなぜ無宗教なのか』（筑摩書房、一九九六年）のように、日本人の精神構造に大きな変化をもたらしたとの評もなされる。それらを「実証」することは容易ではないが、少なくとも当事者である僧侶たち、そして各宗派においては甚大な被害をうけたという意識は強く残っただろう。とくに廃寺の破却や整理は、そのプロセスが民衆に時代の急変ぶりを印象づけるとともに、村々の風景から多くの寺院が失われるという点でも、その後には小さくない影響を残したと考えられる。ただ、あまり顕著な破壊が行われなかった地域や、表面的にはほとんど影響を蒙らなかった地域をどう捉えるべきかは、いまだ視野の外にあるように思われる。

それを踏まえれば、廃寺や合寺が強行されなかった地域にもふりかかる全国規模の制度——文部省の学校教育と教部省の民衆教化——によって、無住寺院の校舎利用、あるいは説教所化というかたちで、仏教全体にさらなる「廃仏」的状况をもたらしていた点は重要ではないだろうか。実際、学校教育の滑り出しの時点で校舎の大半は新築ではなく、廃寺を含めた寺院の転用であった（笹森 建一九八〇）。その点で、前述の松本藩のケースは小さからぬ意味を持つと改めて指摘しておきたい。

宣教使制と大教宣布運動

明治二（一八六九）年九月、神祇官は「宣教使」という役職を設けた。これは当初、神官や国学者の一部をその職に任命し、「国教」としての「かながら惟神之大道」を民衆に鼓吹する布教の役割を期待された。とりわけ、キリスト教徒に信仰を廃棄させるという職務、具体的には各藩へ分割流配された浦上村のキリシタンに対する教誨を、実践的課題として抱えていた。明治三年一月、「大教宣布」の詔が出された。「祭政一致億兆同心」なる上代に復した維新の世において「治教」を明らかにして「惟神之大道」を宣揚すべし、と説くこの詔書をうけて、同年四月二十三日に宣教使心得書が諸省へ達せられ、教化活動が開始されることとなった。

宣教使となった人物の一人に、西川にしかわ吉輔よすけがいる。西川は近江八幡おうみはちまんの国学者である。武知正晃たけち まさあきの研究によれば、明治三年に長崎へ派遣された西川は、幼児を対象とした講義や寺子屋師匠との連携によって布教を推進し、二度目の長崎派遣となった明治四年末から五年初頭にかけての時期でも、キリスト教対策に強い意気込みをもったのぞんだという。その背景には、西川の平田国学の知識とそれを支える書物の流通があった（武知正晃二〇〇八）。

もっとも、総体としては彼ら宣教使の教化活動は効果をあげられなかった。実際のところ、明治三年三月二十七日の太政官からの沙汰によって、各府藩県で宣教使を選出するという構想が表明されたが、それはほとんど機能しないまま、西川ら少数の人材の派遣にとどまった。神祇省はその存在意義・職務の乏しさを「昼寝官」と揶揄される有様であった。明治四年七月の太政官達により「大教ノ旨要」が改

めて布告され、政教一致の趣意にもとづいて教化にあたるよう宣教師へ沙汰がなされたが、明治五年二月には浦上村キリシタンの長崎帰国が決定され（太政官布告第三六号）、結局宣教師制は同三月十四日の神祇省廃止とともに終焉を迎える。西川も、新たな教化の役職・教導職（後述）としての再出発を余儀なくされるのである。

神道国教化による教化政策の失敗により、政府は新たな民衆教化の方策を求めることになる。そこで、単に神道の教説を神官・国学者が説論するだけでなく、説教者としての僧侶の力量を必要とした。実際、浦上キリシタンを預かる各藩へ宣教師の派遣が進まない状況では、藩内の僧侶が教諭にあたっていた。とはいえ従来、神道一本槍では、僧侶に教化の担い手としての協力を仰ぐのは難しい。ではどうするか。大教宣布の詔ではない、僧侶も包含できるような綱目、新たな教化綱領が必要とされたのである。明治三年以来の「大教宣布運動」が継続して行われていったかのような理解も往々にしてなされるが、むしろここで宗教者を動員する民衆教化政策は新しい段階に入ったと言うべきだろう。全国的な教化網を実際に形成していくようになるのは、明治五年以後のことであった。

仏教の法的・社会的位置づけ―明治四年の転換―

明治四（一八七二）年は、近代国家日本の宗教制度における一つの画期と言われる。それは、「神社ノ儀ハ国家ノ宗旨」と規定した五月十四日の太政官布告をはじめ、一連の神社制度の整備がなされたからである。だが、仏教にとってもそれは重大な意味を持つ。

幕藩体制での仏教寺院はいうまでもなく、しゅうじんべつちやう宗旨人別帳の作成に基づく戸籍の把握を担っていた。しか

し明治政府ではこの年四月四日、大蔵省戸籍寮社寺課が主導して戸籍法（太政官布告第一七〇号）を制定、全住民の国家による一元的把握を目指すようになる。そのいっぽう、神道と仏教の位置づけにかかわる重大な法令が出された。すなわち、先の五月十四日付太政官布告について、同日神官の世襲廃止と官吏化、給与等の公的拠出が定められ、皇室の祖先神への祭祀を中核におく祭祀体系に全神社を包摂することとなった。

その流れからして皇室の神仏分離は、神道国教化・天皇親祭を実現するうえで必須の事業であった。皇室の祖先祭祀において非神道的な要素を排除する政策が、明治四年五月から十月にかけて次々と実施される。すなわち、五月三十日に京都御所の仏間である御黒戸おくろどから位牌を奉遷したのにつづき、六月十七日に門跡寺院の廃止、それに勤仕する坊官の廃止と地方官貫属、同二十七日には寺院執奏じっそうの廃止が布告された。また、朝廷内の仏教儀式である後七日御修法ごしちにちのぎしほの廃止（九月二日）、皇室と由緒のある寺院への下賜金廃止（十月十七日）なども行われた。近世的伝統を克服し、束縛してきた諸制度を廃止して天皇を政治的君主にふさわしい存在にするには、国家祭祀の再編成と天皇の「神人」的位置づけが必要であり、そのために皇室内の仏教は仏教祭祀・祈禱、門跡寺院制、寺院執奏制の三つを同時に排除するという方策がとられた（羽賀祥二一九九四）。

もっとも、この時期の激動によってその後の皇室と仏教との関係が完全に断たれた、というわけではない。たとえば明治十九（一八八六）年十二月二十日、天皇家の菩提寺であった泉涌寺せんいうじにおいて孝明天皇二十年祭が仏式で執り行われていたこと（高木博志二〇〇九）、旧門跡寺院と皇室のつながりが制度廃止後も継続していたことなど（青谷美羽二〇〇八）、皇室と仏教の関係の一端が近年また究明されつつある。

しかし当時の仏教にとって、神社制度とそれに伴う皇室祭祀の改革は、やはり災厄、遭難でしかなかった。門跡寺院廃止の布告には、寺院・僧侶の地方官管轄、寺院家臣団の解体も同時に定められており、同二十七日には地方官に任職の任免権を掌握させることが改めて布達された。こうした一連の法令は、戸籍法による宗派の宗門判別権の喪失と、檀家の転宗・離檀の任意化を意味した。各宗本山が政府から保護されてきた近世的政教関係は否定され、その末寺支配も大きく動揺することとなった。言い換えれば本山の支配より、国家による支配のほうが、末寺にとって重要な意味をもつようになっていくのである。

羽賀祥二はこれらの法制化について次のように評価する。つまり、宗教者を統一的戸籍に編入し、また宗教施設と切り離すことで、国家的義務へ動員・統制・把握が可能になった。そして、七月四日に「大小神社氏子取調」の規則が制定されたことで、戸籍に氏神を記載するという形式によって、公法上に氏子制を位置づけ、寺院・僧侶の村落における社会的権威を相対化する意義をもっていた、と（羽賀祥二一九九四）。仏教が有していた従前の権威が、結果的に低下することになると理解できるだろう。

上知令と無檀無住寺院の整理

同じ明治四（一八七二）年の一月五日、いわゆる上知令^{じょうちけい}が太政官から布告された。これは、明治二年の版籍奉還の際に特別扱いされた社寺領を解体し、その封建的制度としての免税特権を解除すべく、朱印地・除地を上知しようとする目的をもっていた。

しかしそれは難航する。社寺領内の所有関係はきわめて錯雑としており、その確定が厄介な問題であ

つたためである。境内には僧侶や社人が散在しているだけでなく、平民が開墾した田畑やその家屋、そして広大な山林、帰属が明確でない土地などが入り組んでいた。土地所有権を明示し、租税制度を確立することが明治政府の重大問題であったことはいうまでもない。にもかかわらず、明確な確定基準を提示するのは、実際問題として非常に困難だった。上知令では、上知した土地のうち直作にせよ小作にせよ社寺が年貢を納めるのであれば社寺所有としてよい、という条文を盛り込んでいたが、大蔵省は同年九月十三日に、実質的に百姓に経営委任している土地は社寺所有とは認めない、という見解を改めて布告している。上知を推進する現場でも微妙な差異の認定で苦勞していたのである。

その基準はその後も模索されていく。明治六年三月二十五日の太政官布告第一一四号「地所名称區別」では、神地・除租地・私有地という三つの区分がなされ、そこでは寺院は道路や堤防、埋葬地、郷社などとともに、免税で地券発行対象外の除租地とされた。ついで翌七年十一月七日太政官布告第一二〇号で「地所名称區別」が改正され、官有地・民有地をそれぞれ四種、計八種に区分することとなった。さらに明治八年六月二十九日、地租改正事務局達乙第四号「社寺境内外区画取調規則」によって、地形ではなく機能で区画され、「法要ニ必需ノ場所」以外は境「外」という見解が示された。

ここにいたって、山林の官有地化が進行することになる。たとえば京都府の社寺の場合、上賀茂神社は九四二町から二〇町、貴船神社は一三〇町から三町、醍醐寺は四一三町から二〇町へと、広大な山林をもっていた社寺は大幅に境内地を縮減されることになった。これは市街地の区画に沿って堀と塀をめぐらせ、また他の領地をもっていなかった東西両本願寺がほとんど従前通りであったのとは対照的である（河村忠伸二〇〇八）。

こうした経緯により、旧来の大寺院・大社の山林収入が激減した。その後、上知された山林は請願によって払い下げられたが、免租地ではなく課税対象地として手元に戻るようになる。すなわち、そうした収入に依存していた寺院の場合、経済的な困難をきたすことになり、各寺院ないし教団は新たな対応を迫られることになるのである。

さらに、仏教と地域社会にとって重要な法令が出される。明治五年八月三十日、願い出なき寺社創建を「従前ノ通御禁制」とする通達（大蔵省達第一一八号）が出され、続いて十一月八日、政府は太政官布告第三三四号で無檀家・無住職の寺院を全て廃止するよう指示した。これにより、廃寺となった寺院の仏像は最寄りの本寺に移すこと、建物は創建時に官営であれば収公し、私造であれば地域住民の処分にする、跡地の取り扱いは全て大蔵省に伺い出ることが定められ、寺院の整理が断行されていく。跡地利用に関する伺い先が大蔵省であり、地租改正をにらんだ施策であることがうかがえるが、その主たる利用策が、廃寺の学校への転用であった。先にも述べた第二の「廃仏」の波は、こうした廃寺整理から現象していくのである。

僧侶身分の解体

近世における僧尼は、得度^{とくど}によって俗人のライフコースから外れる特殊身分であった。近世では僧侶は武士と農工商民の中間の身分であり、上級の僧侶は城中参賀が許可され、奉行所では庶民より高い座席を占めた。また血縁者が「一族連座」に相当する罪状を犯しても、出家の身であるがゆえに赦免されたりした。逆に女犯^{にょはん}には遠島や獄門が申しつけられるなど、寺法だけでなく国家の法でも裁かれた。明

治政府は、そうした身分の解体を行っていく。もりおかきよみ 森岡清美の研究によると、それは「職分」化と「俗人」化の二つの方向から進められていったという（森岡清美一九八四）。そのプロセスをみていこう。

僧侶は、公的な「身分」ではなく、私的な「職分」とされていく。先述の明治四（一八七二）年四月の戸籍法によって、華族・士族・祀官僧侶・平民という身分が定められた。ここで僧侶の本籍地は、得度地とされた。つまり、この時点では得度に一定の公的な意味が認められていたといえるだろう。

しかし明治七（一八七四）年一月二十日には、太政官布告第八号によって「宗教事務管理ノ儀ハ従前ノ通取扱、一般職分同様ニ可相心得」と明言されるとともに、「僧尼ノ輩自今族籍被定候条各自元身分ヲ以テ本人望ノ地へ本籍相定」めるように指示がなされ、僧侶のなかで元の身分や宗派内の地位の高低によって、華族・士族・平民へと振り分けられることになった。同年七月十日には華士族分家の平民編入決定にもなつて改定がなされ、希望の本籍地を定めた者や、真宗僧侶・旧修験者ら世襲の者も、全て平民にすると布告された。

そして明治八年十二月十七日、教部省達第五三号で「僧業相廃」する際は当局への許可申請は必要なし、今後は事後承諾でかまわない、との指令が出される。そして本籍地も、得度地・現住寺院ではなく居住地ないし生家と定められた。こうなると、得度は国家による身分認定ではなく、単に僧侶という職業になるための私的な行為にすぎなくなる。

もう一つの方向は、僧侶の「俗人」化である。明治五年四月二十五日には太政官布告第一三三号によって、「自今僧侶肉食妻帯蓄髪等可為勝手事 但法用ノ外ハ人民一般ノ服ヲ着用不苦候事」として肉食妻帯が解禁された。これは僧侶の権利獲得ではなく、僧侶と俗人の境界をとりのぞき、「聖域」を除去する

ことを意味していた。この問題は従来から妻帯をしていた真宗以外の宗派に、大きな衝撃を与えた。曹洞宗では同年六月に全国の末寺へ妻帯禁庄の方針を示したものの、法令によって従来隠れて行われていた妻帯が表面化することになった。明治期を通じて非妻帯の建前は存在したが、賛否をめぐる議論が戦わされ、実態としては妻帯放任へと傾いていった。

また、同年九月十四日の太政官布告第二六五号では、「自今僧侶苗字相設住職中ノ者ハ某寺住職某氏名ト可相称事」という僧侶の苗字の設定が義務づけられた。僧侶の側では「釈」、「竺」、「浮屠」といった、僧侶であることに深く関わるような苗字をつけるなどの形で、反発する動きもあった。だが総じて見れば、僧侶は寺院の開基の俗姓や山号から採るなどして苗字を考え、それを役場へ届け出ること、一般人民であることを受け入れていったといえる。五年十一月九日には僧侶の托鉢も禁じられることとなったが、これも「俗人」化の一端といえるだろう。これら一般人民化の法制によって、僧尼社会の生活規範は大きな変化を蒙ることになったのである。

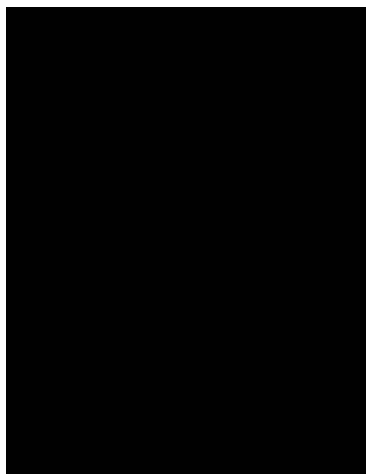
四 教導職の時代

教導職制の成立

明治五（一八七二）年四月、先述した宣教使制がうまく機能しないまま、真宗を中心とする仏教側から

の要望もいれつつ、教導職制が成立する。これは明治十七（一八八四）年八月十一日太政官布達第一九号によって廃止されるまでの間、国家・天皇と宗教者との関係を規定した制度である。僧侶は「教導職」という民衆教化を担う役職に就かねば任職になれず、その教導職への採用は教部省（のち内務省・寺局）の承認が必要になっていく。つまり、全国の神官・僧侶は無給の国家官吏と位置づけられるとともに、教部省が教導職を任免することで、国家（そして天皇）が宗教的権能をふるうものであることを表現した制度であったとも言える。そして、同年六月九日に真言・天台・禅宗（曹洞・臨済・黄檗・浄土・真宗・日蓮・時宗という各宗派に「管長」を設置して末寺を統括することとし（基本的に総本山の法主が任命される）、その下にある大小宗派の統合も促進された。そうした仏教各宗派の統制と、僧侶個々人が教導職として民衆教化を実践するという重大な職務を与えられることになる。すなわち明治五年四月二十八日に定められた新たな教化綱目である三条教則——「敬神愛国の旨を体すべきこと」「天理人道を明らかにすべきこと」「皇上を奉戴し朝旨を遵守せしむべきこと」——にそって説教活動を行う義務を課されるのである。

この制度の成立について仏教側としては、戸籍法によって揺らいだ本山制を強化したいという意図や、宣教使による教化という神道偏重への対抗、あるいは地方官の排仏的傾向への対処という意図があった。仏教を（または神仏とも合同で）統括する国家機関設立を要望した中心人物は、本願寺派僧侶・島地黙雷であった。島地は、明治三年九月に「寺院寮設立請願書」を政府へ提出して、寺院を専管とする官省を設置したうえで、各宗派から英才を選抜すること、そして「無用ノ堂宇徒構ノ子院合併等ノ件々」を全て委任すべきことを訴えた。言うまでもなく、廃仏毀釈の進行に対する危機感から出た行動であった。



7 島地黙雷像 写真＝岩手・願教寺

しかしその希望を容れて設置された民部省寺院寮は、島地の思い描いていたような廃仏に対する抑制機能を果たしえなかった。そこでさらに明治四年九月には、「宣教ノ官」に代わって「教義ヲ総ルノ一官」を置き、寺院・僧侶の管理はもちろん、政府と仏教とが助け合って「風化ヲ倡道シ民心ヲ維持スル」体制をとることを提言する建白を行った。ここでは、キリスト教の防遏ぼうあつは宣教使では果せない、という主張が強く出され、仏教の民衆教化機能が大いにアピールされていた。

それをうけた四年十二月の左院の建議には、「教部省を置き、在来の諸教道を総管せしめ、神儒仏共各教正を置、諸宗の邪正をたゞさん」(『岩倉具視関係文書』八)と示され、島地の案が左院の江藤新平えとうしんぺいらに容れられたことが分かる。もっとも、江藤はあくまで神道を中心にした教化を念頭に置いており、島地の考えとはニュアンスを異にしていた。一方で戸籍寮社寺課のある大蔵省においては、明治五年一月、井上馨大蔵大輔が浦上キリシタンの帰村を建白し、翌月それが実現する。つまり、その後のキリスト教の広がりについて、対策を講じる必要が生じていたのである。

そうした諸々の意図が重なるなか、五年三月十四日に教部省が設置された。同省は神祇省の教化事業や、地方官の社寺支配業務をひきついだ。それにキリスト教対策や、教化体制への協力をとりつけるべく真宗への配慮も示した。教部省設置と同日付で、政府文書上での表記を「一向宗いっこうしゅう」から「真宗」へ改

め、東西本願寺法主の地方巡回認可や華族の地位授与などを定めたのである。

こうした措置に関して、真宗と政府官員との政治的結びつきも念頭におくべきだろう。たとえば岩倉いづから具視ともみは東本願寺と親戚関係にあったし、井上馨は西本願寺との関係の深さから、その後の宗派内紛争にも介入していた。政治家・官僚と仏教各宗派との個人的な、または構造的な接近については、宗派財政の問題とも絡むためか、どの宗派についても積極的に主題化されることはあまりない（谷川稜二〇〇八）。本章では触れないが、そのあたりの考察が近代政教関係史の課題として残っていると指摘しておきたい。

さて、神仏合同教化という教部省の方針に対して、仏教側はどのように対応したか。明治五年五月十三日、仏教各宗派は総本山住職クラスの僧侶二十名が連名で教部省へ「大小教院設立」を請願した。「輩下ニ一大教院ヲ設ケ神道ヲ始メ釈漢洋諸科学ヨリ宇内各国ノ政治風俗農功物産ニ至ル迄」僧侶に学ばせて人材を育成し、各府県には「大教院」に倣った「小校」を設置して文明開化の状況を家ごとに説諭する、資金は本末寺院ほんまつじやうで捻出する、という主張であった。これは神仏合同教化体制が、当初から仏教側の希望を容れて形成されたものであることを示唆している。

従来の理解では、仏教が神道的教化の「大教宣布運動」に従事させられた、という受動的立場のみで説明されることも多いが、むしろ、それへの積極的な協力が当初は表明されていたのである。先に「対応」という表現を用いたが、「寝耳に水」で降りかかってきた問題にあわてて対処したのではなく、むしろ希望通りの展開でさえあった。すでに仏教側には、先述の諸宗同徳会盟が存在し、その僧侶養成機関が設置されていた。大教院は神仏合同体制のなかで国家の認定を得て、発展・改組した仏教各宗の機関

として認識されていたと思われる。

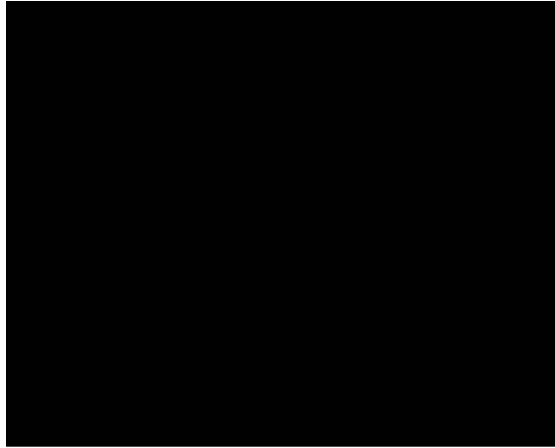
ただし、その教化内容が問題であった。小川原正道おがわらまみちの言葉を借りれば「神仏混淆こんぶこんごう」からさらに「神主仏従」に傾斜していく布教のあり方が（小川原正道二〇〇四）、当初仏教界もある程度納得していた神仏合同体制に、大きな転回をうながしていく。

大教院体制の成立と教導職制の展開

教部省や、政府の立法諮問機関である左院に所屬している政府の神道擁護派は、教導職制をあくまで神道を中心とした体制へと改変する動きをみせる。

大教院は八月二十七日に金地院こんちいんで仮開院し、正式開院の地所として紀尾井町の旧紀州藩邸が選定された。だが、十月五日には教院内に旧神祇省八神殿の設置が決定され、明治六年一月の旧紀州藩邸での開院式でも、「東西ノ四隅ニ祭場ヲ設ケ四方ニ幔とばりヲ張り注連しめヲ引纏ひきめぐらシ其正位ニ天神地祇ノ神座ヲ設ク」（『教義新聞』十三号、一八七三年二月）という神道を主・仏教を従とする儀式が行われた。教部省は前年十一月二十四日の同省第二九号達において、各寺院を小教院として檀家を説教せよ、人民を教導して政治に裨益せよと仏教各宗へ命じ、拠点たる大教院のもとで全国の寺社を教院とし、教導職による民衆教化を推進する体制（いわゆる大教院体制）を表明したが、その真意はあくまで神道的イデオロギーの鼓吹にあった。

直後の二月五日には、早くも増上寺ぞうじょうじへ大教院を移転し、増上寺本堂の献納が命じられた。これも前年の仏教各宗が大教院設置を何度か建言するなかで提起された場所であったという経緯に加え、大教院が



8 増上寺山門 明治初期 写真＝港区立港郷土資料館

真宗によって主導されることを嫌った神道に好意的な教部省首脳が、自らのイニシアティブによって大教院を運営しようとしたためでもあった。本殿（本堂）に造化三神と天照大神を祀り、全国の中教院（府県ごとに置かれる教化拠点）と小教院を統括する中央神殿として、大教院は成立したのである。そして大教院事務章程（六年三月十四日）で、教導職の養成・教義講究・事務・試験の機関として位置づけられた。

教化内容の面でも神道色は強く打ち出される。教部省は明治六年二月に、「十一兼題」という神道と儒教の徳目（神徳皇恩、天神造化、愛国、神祭、鎮魂、大祓など）を、三条教則を具体的に説明するための補助として制定した。僧侶は教導職として、三条教則をより神道色の濃いかたちで説教することが求められた。加えて、教導職の任命や昇級について、試補（見習い）として推挙する場合でも、神仏各宗管長の連名で認可すべきことが義務づけられるなど、仏教各宗の自立性が低下する仕組みが作られていく。

すなわち、明治五年後半から六年半ばにかけて、大教院体制は仏教側の意図とかなりずれた教化体制として成立し、仏教側の憤懣と矛盾をかかえたまま実際の教化活動が推進されるのである。

民衆教化の諸相―神・仏の葛藤と「開化」―

こうした体制の下で、府県における民衆教化の組織や説教活動などは、実際のところどのように行われたのだろうか。いくつかの県の事例を、自治体史の史料などから垣間見てみよう。

千葉県では、明治六（一八七三）年十月二十四日に県下の神官・僧侶が参集して協議、県の教化統括機関である中教院の建設が決定された（『千葉県の歴史』資料編近現代七）。この協議では、県内の神社・寺院に一律年間五十銭の出資を課して、中・小教院の運営費とすることが決められた。その中心となったのは上総一ノ宮・玉前神社で、社務日誌によると、六年六月にはすでに宮司以下禰宜・主典^{ねぎ}らも教導職を拝命、説教開催のため県内を頻繁に出張していた。九月には県内の神社に中教院設置の根回しを行い、三条教則をもとにした説教本の編纂規則書である『教書編輯条例』を大教院から取り寄せ検討するなど、民衆教化への本格的な取り組みを準備していた。その結果、十一月には県および教部省からの許可があり、十二月に中教院開設式へと至る。

こうした動きに関して、安房・宝珠院^{あわ ほうしゅいん}（真言宗）の末寺僧侶は明治六年五月、「万国御交際之折柄邪教弘通ヲ止正法説教は専要」の趣旨を述べ、地位の高い寺院でも説教場に顔を出さない僧侶が多く、教化実践も乏しい現状を問い詰める書状を宝珠院に提出している。その返答や影響のほどは不明だが、こうした意欲をもった僧侶がごく少数であった様子が分かる。そして七年九月四日付で千葉県中教院が出した達書には、中教院運営費の滞納が多いので徴集せよ、との指令が記されている。また明治八年初頭の説教参集者の記録では、説教者は神官の教導職だけが担っていたようである。金銭面でも、説教をする上

でも、神仏合同という理念とは違い、とりわけ中教院発足後は僧侶側があまり積極的でなかったという様子が読み取れよう。

つぎに山口県の場合である（『山口県史』史料編近代一）。明治五（一八七二）年十月、県令中野梧一は県内教導職の統括役（管事等）を神官から三名、僧侶を各宗派から九名選出し、教部省へ上申した。翌月にその承認をうけて、六年一月には格式ある神社や旧触頭寺院にも遠慮せず「教導取締」せよと彼らに通達し、県内の教化活動が開始されていく。その拠点として設けられた小教院には、当初から「神官学舎」「諸宗僧侶学舎」が並設され教導職の説教試験などが行われており、神道と仏教はある程度棲み分けがなされていた。同年七月、東京の大教院から豊浦郡住吉神社宮司として世良利貞が派遣されると、その指導の下で各宗派の教導職取締役もまじえて中教院設置が協議され、翌七年二月に山口の八坂神社にて開院の運びとなった。

だがこの頃から逆に、千葉県同様、仏教側は神道主導の色を深める合同教化体制から離れていくようである。七年五月の教導職試験に際して、真宗が教部省達第一二号（同年四月）に定められた県官吏立会いを拒否するなど、神仏合同教化からの離脱の動きを見せる。教部省は七月、教導職試験に任じられていない僧侶は住職になれないと定めるが（教部省達第三一号）、教導職任命自体があまり進まぬまま、八月には山口県「神官中教院規則」が制定されており、真宗の動きを契機に、県下の仏教全体が神道側と袂を分かったことがうかがえる。

もう一つ、筑摩県のケースをみてみよう（谷川稷二〇〇八）。ここでも教化体制の組織化は、六年五月に大教院から派遣されてきた教導職・黒川益清らが推進した。しかし彼らは県の政策を批判したかど

で更迭され、十一月には県庁の側が神仏教導職を動かして中教院を設置、「開化」的な内容で県政を補助するような説教活動の推進を期待した。同年十月には大教院で「十七兼題」（皇国国体・文明開化・不可不学・不可不教・万国交際・租税賦役・富国強兵・権利義務など）という新たな徳目が制定されたが、これは政府・県の施策の浸透が各地で大きな課題となっており、教導職がそうした「開化」の側に立った説教をも求められるようになった状況を示している。先の教導職更迭は、実は学校教育推進という「開化」政策を、住民の負担過重という観点から批判したために起こった事件であった。

こうした「開化」的な法令解説も含んだ説教は、僧侶にとっても消化しがたい課題であった。実際、七年初頭、一部の区戸長層からは「我か法徳を唱ひて却て開化の妨」となっている、自宗派の法談の域を出ていない、と指摘されていたが（「明治六年下問会議書類」長野県立歴史館所蔵）、その状況は翌年でも大して変わらなかった。前節で挙げた安達達淳は、説教する代わりに旧檀家と仏葬の回復を県へ要望し、また説教のなかに神葬祭批判を盛り込むなど、ともかく教導職として説教を県内の仏教復興のためだけに活用しようとしており、「開化」的な内容は二の次であった。実施された説教でも、神官と僧侶で意見が食い違い聴衆の混乱を招く事態が生じており、必ずしも政策側の意図通りには機能しなかった。

他方で、文明開化の喧伝という教導職に課された職務は、他の民俗信仰を抑圧する方向へもはたらくことになる。安丸良夫は、明治四年以降の近代天皇制・祭祀体系の形成に、復古の幻想を伴いつつ、「民衆の精神生活への尊大な無理解」を見いだした（安丸前掲書）。神田神社の祭神変更など天皇中心の祭祀体系にそった神社再編と並んで、民俗信仰・行事や習俗への禁圧が行われ、修験道の廃止（明治五年九月）や梓巫・憑祈禱・狐下げなどの禁止（六年一月）、医薬を排した祈禱による医療行為の取り締まり（七年六

月)などが行われたが、教導職はこうした「開明的専制主義の一環」でもあった。旧来の講や結社に関しても、その統制を意図して大教院が教会大意を發布した(明治六年八月)。筑摩県では木曾御嶽信仰の中心・御嶽神社の祠官がそれに沿って「御嶽講社」を組織、「仕来ノ流弊一洗」したいと表明して、類似組織の取り締まりにも乗り出そうとした。仏教でも、明治七年五月に筑摩県内各宗寺院による「皇恩講」が安達・佐々木らを総代に結成され、また大教院詰の教王護国寺住職・日野覚宝の命をうけた安達が「光明講社神農組」の結成にも動いた(『長野県史』近代史料編一〇～)。筑摩県の中教院も山口など他県同様、早々に神仏教導職の分裂が発生していたが、さまざまな民間信仰に対する面では、おそらく安達ら僧侶も政府の統制・抑圧の側にたっていたように思われる。

概して各府県の教化体制は、その成立に際しては有志神官・僧侶、中央政府、県庁とその主体はさまざまであったが、ひとまずはほとんどの県で神仏合同の中教院という体裁で出発はできた。だがいざ教化を本格化しようとする、旧来の対立や教化内容に対する違和から神仏合同を維持するのが難しくなった。さらに「開化」という職務への対応がそれを複雑にさせ、また住民の「民俗」への抑圧も招き、少なからぬ混乱も引き起こしていたのである。

学校教育と民衆教化

そしてさらに大きな困難は、明治五(一八七二)年八月に公布された「学制」にもとづいた、近代学校制度との「並走」という状況であった。

教部省には、文部省による学校教育制度に不満があった。神道寄りの施策を推進した教部大丞・三島たいしょうみしま

通庸^{みちつね}には、学校はそもそも「一概に西洋を採るので取捨がない」との認識があり、「学制」撤回につき上司と懇談さえしたという（『三島通庸関係文書』五五七―一三、国立国会図書館憲政資料室所蔵）。その認識にそう形で、明治六年三月、文部省達第二七号および三〇号によって、神官・僧侶による学校設置が許可される。前年十月には文部省・教部省が制度上合併したという背景もあったが、三島の眼には西洋学の牙城と映った小学校へ、教導職の説教活動による神道的イデオロギーの組み込みを図ったのである。ここで三島は学校と説教所とを区別するというよりは、むしろ学校を神道的徳育の場にしてしまおうと考えていた。

しかし、三島の意図とはうらはらに、右の達二七号・三〇号ともに、府県での学校行政推進の文脈から〈誤解〉されることになる。明治六年四月十九日、長崎県へ出張していた教部省官員は九州各県の神社へ向けて次のような指示を出した。達二七号のなかで学校への転用を「不苦」と述べてはいるが、「社寺を以学校と致候共、教導筋に付差支有之社寺を強て学校と致候儀には有之間敷」と。つまり、社寺の学校校舎への使用許可を出したはずが、教導職の説教会場として使われるべき寺社が逆に校舎として強制転用されていく、という事態を招いたのである（『社寺取調類纂』一六四、国立国会図書館所蔵）。

明治六年八月、文部省は「西教伝教士」、すなわちキリスト教宣教師を学校教員の座から排除することを定めたが、その際と同じく宗教者であるという理由で、教導職の教員兼務を禁止した（『公文録』明治六年七月文部省伺、国立公文書館所蔵）。そして、翌九月には、神官僧侶学校の規定を早くも「学制」から削除し、文部省達二七・三〇号も廃止した。

これは、岩倉使節団に随行した文部省の田中不二麿^{たなかふじまろ}、および翌明治七年一月に文部卿となる木戸孝允

の考えが投影されていた。すなわち、田中らはアメリカやイギリスで、キリスト教が教育に大いに影響を及ぼして、教義学習に偏し実用的学問が弱くなるなどの場面を目の当たりにした。それを放置しては日本国内でも同様の弊害が生じると考え、防御策としての「教育と宗教の分離」理念を実施すべきであることを認識して帰国した。そこで、留守政府において実施された神官僧侶学校や教導職の教員兼務に對しても、宗教者の教育現場からの完全排除という理由で、廃止させたのである。

田中らと同じような考えは、一部の地方官でも共有されていた。筑摩県権令・永山盛輝は明治七年三

ながやまもりて。

月から五月まで県内を出張し、学校設置の重要性を説諭して回った。その際、学校建設費抛出の妨げになっているのが僧侶や寺院であり、あの世へ金を出すのをやめて現世の教育に力を注ぎ、と住民へ訴えていた。同年三月に出された県達では、学校を説教会場に用いて正課時間中に説教を行うのは一切禁止と説明した。すでに県内の校舎の過半を寺院利用でまかなっているため会場に使えないうえ、いっそう説教実施の場が狭められていったのである。七年五月十日教部省達乙二二号では、教部省も教化と教育の場の分離を確認し、「教院を以一般の教育場同様相心得候向」は不都合ゆえ「文部省所轄学校と判然区別相立、心得違無之様可致」と通達するに至る。

だが現場では、木戸・田中の認識にとどまらない、教化と教育との区別不十分を示す事象がさまざまにあらわれていた。

たとえば青森県では明治六年五月、小学校の設置が進捗しないため、暫定措置として仮の小教院を設けて教育すべきとの指令を出していた〔『青森県史』(旧版)八〕。制度上でも、下級の教導職の階級名(十四階級中十三番目)と、正規の学校教員の名称は同じ「訓導」であった。

そして何より、多くの地域で教員のなり手が慢性的不足に陥っていた。先に禁止を通達した僧侶教導職の教員兼務も、実際問題として認めざるを得ない状況であった。明治七年四月、宮崎県が教員不足を理由に僧侶の教員兼務許可をと文部省に要望した際、木戸・田中も「教育と宗教の分離」理念を厳格に適用することはできず、宮崎県の要望を承認せざるをえなかった『宮崎県史』史料編近・現代二。そして、教員のほうに熱を入れて教導職としての活動がおろそかになる、という事態も各地で生じていたのである。

その後、校舎と寺院（説教所）という「場」の分離は徐々に進んでいくが、教員と僧侶（教導職）の「人」の分離は難しく、明治十二年には兼務を実態追認的に解禁することになる。対象こそ大人と子どもで異なるが（学校教育草創期はそれも重なりがあった）、「場」と「人」で学校と民衆教化は重なり、後者が排除されていくなかで、説教活動の不振に拍車をかけていった。

島地黙雷の教部省批判と大教院体制の瓦解

結局、この神仏合同民衆教化は明治八（一八七五）年五月、わずか二年半で崩壊することになる。すでに述べたように、地域の仏教と神道の対立による「合同」の形骸化、政府・府県の法令遵守や文明開化への賛美という役割への変質、そして学校教育との葛藤によって、その積極的意義が薄らいでいった。そして直接の要因として、島地黙雷ら西本願寺派僧侶が政府へのはたらきかけ、神仏合同教化体制から東西真宗が早々に離脱したことが挙げられよう。島地は、教部省設置に向けて政府が動いているのを横目で見て安堵しつつ、明治五年一月から翌年七月まで西本願寺連校・梅上沢融に随行して赤松連城ら

とともにヨーロッパへ宗教事情視察の旅に出た。だが明治五年七月、教部省において「儒仏神の三道を合し」た「宗旨」がつくられ、そこに僧侶が出仕して活動しているとの報に接して衝撃をうけ、批判の建言をしたためた（「建言 三教合同につき」『島地黙雷全集』二）。以後、帰国早々の明治六年七月には神道優位の大教院に抗して建白書を提出、仏教各宗派の神仏合同教化活動からの脱退を主張した。そして他宗派との足並みがそろわぬと見るや同年末には真宗単独の離脱に切り替え、翌七年五月には教部省の廃止までも建言したのである。

その教部省廃止の建言書で島地は、教化政策の廃仏的性格を非難するとともに、「凡宗教の民に任して帰向を強ゆへからざる」は「文明各国の通軌」であり、「何の教を信するも之を制せずして可なるへし」と、渡欧経験も生かして「信教の自由」を保証すべきことを求めた。そして「治教」＝民衆教化は「宗教」とは別物であって、国家が民衆に「朝旨を達せしめ時務を知らしめ学校撫育と旨を同ふせしめ」るのであれば、そこに宗教者が動員させられる必要はない。もし「神道宗」によって「国体維持」を図るのであれば、少なくとも僧侶を利用することはできない。こう主張し、僧侶自身の信教の自由も国家が保証せねばならないという論理を展開した。つまり「信教の自由」理念を主張し、僧侶が神仏合同教化体制に「巻き込まれている」という現状認識を示し、批判を加えたわけである。先にみたとおり、当初は国家による仏教保護を望んだ島地は、一転して国家からの自立を求めたことになる。とはいえ、それが可能になったのも政府要人とのつながりを持っていたためである。長州藩下の周防国徳山（現周南市）・専照寺出身の島地は、先述のように木戸や伊藤博文らと幕末期から気脈を通じ、渡欧中も木戸と会い、教部省廃止運動においても三島らの排斥を彼らへ訴えていた。

島地黙雷における仏教と教育

加えてこの建言書で見逃せないのは、島地が僧侶による学校教育への参与、教員として初等教育を担当すべしという持論も捨てた点である。

渡欧中、キリスト教の影響が学校を起点に広がっていることを目の当たりにした島地は、僧侶も初等教育で文字や算術を教えることで、仏教の布教につなげよと主張していた（『欧州政教見聞』『島地黙雷全集』二）。だが建言書では、教導職は大人に「文部普通の学」に基づいて教化を施し、子どもには学校でそれを学ばせるべしと述べた。仏教は教導職から離れて国家からの自立を求める以上、国家の推進する学校教育制度からも距離を置かねばならない、という認識を持つようになったのである。

これは現場の教化活動における問題ともリンクしていた。つまり、教化（説教）の場をめぐる、寺院は校舎に使われることで教化の場を失ったり、僧侶が教導職として教化に従事するより教員として学校教育に精力を傾けたり、といったことである。たしかに、島地の自説の転換と沿うかのように、教導職と教員の兼務禁止令、教院と学校の区別についての法令が、それぞれ出されたことはすでに見た。しかし実際には、教員不足・校舎不足という現状からするとこれらは遵守できず、結局府県からの要望に応じて、兼務や暫定的な校舎使用を許可していったことも、現実であった。その点で、明治初期の仏教の主役的存在である島地は、実は教化現場の事情を十分認識しきれてはいなかったと言える。

島地を中心に語ってきた明治期の仏教史は（本章もその弊を免れていないが）、こうした言説と実態の乖離という側面にも着目して、相対化されねばならないだろう。

教導職の時代とは―その終焉と持続―

ともかく、大教院を中心とする神仏合同教化体制は明治八（一八七五）年五月で瓦解し、各宗派は次章で述べるように教団の組織再編に向けて動き出す。自宗派の大・中教院、自宗派の僧侶を教導職とする制度へ移行し、三条教則を建前としつつ、自宗派の布教が教導職の主たる役割となっていくのである。明治十年一月には教部省は消滅し、内務省の一部局（社寺局）へとあらためられる。その体制下でも、教導職の説教活動は消え去ったわけではなく、僧侶にとっては住職になるための資格として教導職としての階級を得る必要があった。そこにはまだ政府・内務省の許可が依然として必要であり、その管理下にあったといえるだろう。それが制度的な終焉を迎えるのは、明治十七（一八八四）年八月十一日、太政官布達第一九号による教導職制の廃止によってである。

とはいえ、各宗派の自立的な動きが、たとえば僧侶養成制度などではみられるようになる。また、教導職としての説教では現場で十分うけいれられなかったり、説教する自分自身がその状態に飽きたらず、別の「教」の方法を模索していったりする。民権演説の隆盛のなか、説教のやりかたを改良したり、演説会を開いたり、逆に布教師養成や教化テキストを宗派が制度的に形成したりする。また、僧侶よりも学校教員としての職務に精励する傾向もみられ、僧侶を捨てて教員への転身をはかる者さえいた。明治十二（一八七九）年十一月には教導職と教員の兼務が解禁され、そうした兼務の実態は追認された。制度がようやく地域の実態を認識したのだといえるだろう。

教導職の時代は仏教にとって、単なる「第二の廃仏」という災厄、あるいは高桶がいう「内容的破壊」

に甘んじたことのみにとどまらず、個々の僧侶が布教や教化、あるいは教育というものをどう考えるかという実践的な課題をつきつけられた時代であったと思われる。はやしきこと林淳は、国家が仏教に期待した役割が「人別統制」から「教化」へと大転換する、とこの時期の画期性を述べている（林淳二〇〇九）。いいかえれば、仏教は教化という役割を与えられてはじめて、それも含めて社会的貢献や威信維持のための方策を、個々の僧侶のレベルでも、教団のレベルでも模索していくのである。たとえば教育に関して見るならば、明治十年代の僧侶養成機関の整備や、明治二十年前後の僧侶の学校教員兼務を積極的に推奨する仏教界の動向へとつながっていく。そこには一旦教員兼務の持論を捨てたはずの島地までも、じつは再びその旗振り役に転じるのである（谷川 穰二〇〇八a）。

それらの問題への取り組み方とその結果によって、仏教界は自らが活躍できる社会的領域を、ひいては近代日本における仏教の社会的位置を模索し、その都度見つけ出していくことになる。その点で、教導職の時代がその後持続的に与える影響は決して小さくない。