

近代日本における宗教・教化・教育

奥山倫明

1、近代日本の「宗教」——議論の動向

近代日本において、「宗教」の概念がどのように成立してきたかということについては、このところいくつもの研究が発表されている。そうした動向のなかで『近代日本の宗教概念——宗教者の言葉と近代』と題する著書を二〇一二年に発表した星野靖二¹⁾が、第一章「『宗教』概念の歴史性への視座」において研究史の整理を行なっているのだ、そこでの議論を参照してみたい。

星野は西洋語の文脈における「宗教」概念の歴史や研究史についても概観を提示しているが、ここでは近代日本に関する彼の叙述から重要だと思われるポイントをいくつか挙げてみよう。英語圏における「宗教」概念に関して、プラクティス（儀礼の実践等の非言語的な慣習行為）に対するビリーフ（教義等の言語によって明示される概念化された信念体系）の優位という議論を受けて、磯前順一が二〇〇三年に著した『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』（岩波書店）において提示した指摘が、次のようにまとめられている。

磯前はこれ（「プラクティスとビリーフの関係をめぐる諸論」）を近代日本という場に即して考察し、レリジョンの訳語とし

て近世において広く行われていたプラクティスの側面を指し示す「宗旨」や「宗門」という言葉ではなく、ビリーフ的な側面を指し示す「宗教」という言葉が用いられるようになったこと、そしてその背景にはプロテスタント・キリスト教のある種のモデルとしたレリジョンの理解があったことを指摘している。

（星野靖二『近代日本の宗教概念』一〇頁）

磯前の議論に対して、林淳は同じく二〇〇三年発表の「宗門から宗教へ」（池上良正他編『宗教とは何か』岩波書店）において、「宗旨」や「宗門」から「宗教」への連続性を指摘する。それを確認したうえで、星野はこうまとめている。

その上で林は「宗旨」・「宗門」が「公権力の行政用語」、つまり権力によって裏打ちされた制度的範疇であったのに対して、「宗教」は「欧米の政教分離、信仰の自由という課題を引き受け、政治権力との距離を含意した言葉」となり、「政治権力との関係において大きな転回がおこった」とする。これはつまり、その取り扱う領域については近世から近代にかけて連続性があるものの、政治との関わりをどのように位置付けるのかという点において大きな変化が生じたということ

であり、近代における「宗教」は権力から規定されるのではない形で「宗教」という範疇そのものの根拠を提示しなくてはならなくなった——とりわけ「宗教」の外側に対して——ということであろう。(一一頁)

さらに星野は、藤井健志の島地黙雷論に触れながら、「近世から存続する基盤を持つ特定の宗教伝統に関わる宗教者が近代になって近世とは異なった形で自らの宗教伝統を位置付ける必要、すなわち自己理解を組み替える必要に迫られ、そこで新たな『宗教』という概念を立てることによってそれを行った」と指摘し、宗教者の自己理解の言説が、個別の宗教伝統の外側にある総称としての「宗教」を参照軸としながら展開されたことを指摘している(一一―一三頁)。

次いで諸々の個別宗教伝統が「宗教」になっていくのと並行して、「宗教」から周縁化され、排除・抑圧・否定されてゆく領域が生まれてくる諸事例と関連して、桂島宣弘、ジェイソン・ジョセフソン、福嶋信吉の研究が言及されている。

続いて取り上げられるのは「国家神道」研究であり、「『宗教』概念が構築されている過程は神道の一部の要素を『宗教』ではないものとして措定していく過程と密接に関連して」いるとして、島蘭進の議論について検討している。これについてはいくつかの概念が煩瑣に絡み合っている印象を受けるが、簡略化して言えば「宗教」でないものとして措定されるのが、「祭祀」「治教」といった領域を覆う「国家神道」であり、それは「祭政一致」に加え、「治教」も組み込むとするものであるから「祭政教一致」を目指すものとも捉えられる。それに対して、「神社神道」とは区別されて「宗教」となっていくのが「教派神道」であり、ここに「国家神道(神社神道を含む)」と「教派神道」等の諸宗教との二重構造が成立した(一六一―一七頁)。ここで星野も注目するこの二重構造につい

ては、すでに別の拙論において論じた(奥山倫明「制度としての『宗教』——序説」)。

さらに最近では、オリオン・クラウタウが、近世にもさかのぼりながら日本における「宗教」概念の来歴をたどっている。クラウタウは明治初頭に religion に対する翻訳語として「宗教」概念が定着していく過程について、次のようにまとめている(ここでは山口輝臣『明治国家と宗教』東京大学出版会、一九九九年、三〇頁、が参照されている)。

近代的な意味での「宗教」が翻訳語として初めて登場するのは、世情が「御一新」に沸いた頃のことであると考えられる。しかし、この時期には、「宗教」は、religion に与えられた翻訳語のひとつに過ぎなかった。すなわち「宗教」以外には、例えば「宗法」や「宗門」、さらには「法教」や「徳教」といった言葉が用いられたのである。

その後、一八七〇年代に入ると、「宗教」はその他の言葉を圧倒していき、学術的・法律的な用語として定着する。「宗門」や「法教」などもある時期までは広く用いられたものの、これらはやがて有効な翻訳語としてみなされなくなり、最終的に用いられなくなっていった。

(オリオン・クラウタウ「宗教概念と日本—Religion との出会いと土着思想の再編成」二四七頁)

クラウタウは、「宗門」「宗旨」といった言葉が近世においては、仏教各宗と、「切支丹宗門」(あるいは「邪宗門」としてのキリスト教に用いられたこと、つまりは仏教とキリスト教が同じ範疇にあるライバルと位置づけられたことを指摘したうえで、「近世において成立した『宗』という観念を中心とする言説を母体として、明治以降、文字化された真理——すなわち『教』——を重

視するプロテスタント的な要素が加わることで、近代日本の『宗教』は形成されていくこととなるのである」と説いている(二四九頁)。

先の引用では、「宗教」が学術的のみならず法律的な用語として定着していくと記されているが、これは幕末の開国期にあたり、依然としてキリシタン禁制の状況下において、「キリスト教徒が合法的に居留するという状況が現実のものとなった」ことで、「日本の知識人は法的な問題として religion について考慮する必要性に直面していた」からである(二五〇頁、傍点は原著、以下同様)。すなわち対外的な条約の文言で、キリスト教徒の信教/礼拝の自由を保障するといった文脈において、religion が問題となったということである。

次いでクラウタウは島地黙雷の議論について触れたのち、啓蒙的な『明六雑誌』(一八七三〜七五年)における religion の議論を回顧し、訳語としての「宗教」についてはまだ流動的ではあったが、「教」が「政」との関係において、すなわち政教関係という問題として考察されていたことを指摘する。その過程で、religion は、個人の内面的な営為として捉えられていくようになるという(二五三・二五六頁)。

クラウタウはまた、仏教をめぐる興味深い経緯についても論じている。すなわち、明治期に、仏教もまた次第に、(新たに成立しつつあった)「宗教」の範疇のものとして捉えられるようになる。ところが他方で、高等教育機関として一八七七年に設置された東京大学では七九年以降、原坦山(一八一九―一八九二)による仏典関係の講義が導入され、やがて一八八二年には「哲学」の下位分野の「東洋哲学」における「印度哲学」という位置づけを得てゆくのである(二五九頁¹⁾。これについてクラウタウは、「宗教」概念がキリスト教を範型としていたことから、仏教を宗教として捉えることは妥当でないとした原の見解を紹介し、それに対

して、のちに帝国大学で教えた村上専精(一八五一―一九二九)は、仏教が哲学とも宗教とも捉えられると説いたと紹介している(二六〇―二六三頁)。クラウタウはこうまとめている。

「前略」「宗教」のみであるキリスト教とは異なり、「宗教」であると同時に「哲学」でもある仏教は、いわばハイブリッドな構築物であると主張した専精の立場は、その後も長く継承され、今日にまで続いている。

専精が提示した、「宗教」でありつつ「哲学」でもある仏教の理解は、法的・社会的な枠組においては必ずしも一般的ではなかったにせよ、成立しつつあった大学制度において、仏教の居場所を保障するような学問的語りの枠組であった。(二六三頁)

ここで記されていることは、「宗教」「仏教」の概念にかかわる問題に加え、国公立の研究・教育機関における「宗教」の取り扱いという問題の萌芽が――まずは仏教の扱いをめぐって――早くも「宗教」概念の形成期に見られたことを示している。これは教育と宗教との関係という一般的な問題の日本における現われの一例である。ただし日本における、教育と宗教との関係は、また改めて明治初頭の状況からたどっていくべき課題だろう。

なおここでクラウタウが論じた近代日本における「仏教」が「宗教」として位置づけられていく経緯は、近年の「近代仏教」論とも関連してくる。クラウタウのまた別の議論と併せて、これらの議論が繰り広げられる文脈を確認しておこう。

2、「宗教」としての「仏教」

ここでいったん、日本の仏教という論点を離れて、仏教一般が

一九世紀にどういふ位置を占めていたかを振り返っておこう。

フランスの著述家フレデリック・ルノワールは、一九九九年に『仏教と西洋の出会い』と題する著書を出版している（邦訳、二〇一〇年）。この本は古代から現代までの長大な射程をもつが、特に序論で記される、『仏教』という概念および言葉自体、出現したのは一八一〇年代になってからである。その時はじめて、いろいろテクストや開祖の伝記を通じて、地域ごとに異なる形態をもった一つの偉大な伝統として、仏教が『発見』されたのである（九頁）という記述に注目し、この一九世紀初頭の西洋における仏教の発見の経緯を確認してみよう。とりわけ、ここでは「宗教」という概念との関係に向けておくことにする。かいつまんで言えば、一九世紀における西洋における仏教との出会いは次のようにまとめられている。

十九世紀初頭以来、仏教はいくつかの特定の時期に数次にわたる波となつて西洋に「浸透」したことが徐々にわかってきた。それは、科学技術による近代化と世俗化の過程が極度に進む一方で、この近代化の進展に対する反動として宗教意識が目覚め、いろいろな形の魔術思想が復活した時期である。こうして、仏教が本当の意味で初めて西洋に浸透したのは、十九世紀前半であり、啓蒙時代のイデオロギーと物質主義の進展に対してロマン主義者が展開した、「東洋ルネサンス」に乗じてであった。数十年の間に、原始仏教大蔵経の主要典籍、大乘の代表的論書が翻訳され、出版された。そして、この哲学なのか宗教なのかよくわからない教えは、学問研究という狭い枠をはるかに超えて、さまざまに理解され、論議され、意見が交わされた。その後、この熱狂的な興奮が過ぎると、哲学者は仏教に虚無主義と怖ろしい虚無の信仰しか見出さなくなり、興味をなくした。

四

しかし、十九世紀の最後の三十年間に、仏教熱が再燃した。物質主義的科学と教条的宗教の中間の第三の道として、「秘教的仏教」を構築しようとする模索していた神智学協会が強く押し出したチベット神話と、ロマンチックなブッダ像とに、多くの人々が惹かれたのである。西洋人たちは初めてダルマに改宗し、その「近代性」が強調された。こうして仏教は、圧倒的な科学主義と合理主義に直面して出現した秘教諸潮流を介して、十九世紀末に西洋人の集団的想像界に根を下ろした。（『仏教と西洋の出会い』一五頁〔訳文一部改変〕）

ここで言われる一九世紀の「東洋ルネサンス」とは、ヨーロッパにおける東洋諸語の理解の深まりと、諸聖典テクストの西洋諸語への翻訳が引き起こした知的な流行現象を指している（以下この段落は第Ⅱ部第一章「東洋ルネサンス」からの要約）。インド・ヨーロッパ語族への注目もこの時期に起こってくる。ただしゾロアスター教やヒンドゥー教よりも、仏教についての正確な理解は遅れた。一八三〇年頃にハンガリー人ケレ・チヨマがチベット仏教についての紹介を開始し、少しあとでフランス人アベル・レミュザが中国仏教についての紹介を開始した。この頃、フランス人学者ウージェーヌ・ビュルヌフがパリ、サンスクリットを通じて仏教研究を始めており、一八四四年に『インド仏教史序説』、一八五二年に翻訳に解説を付した『法華経』を刊行するにいたる。一九世紀のヨーロッパで知られるようになった仏教が特に衝撃をもつて受け止められたのは、仏教がキリスト教に匹敵する宗教であり、カトリック教会よりも多くの信者を抱えることと捉えられたからである（八四頁）。キリスト教に匹敵するということでは、イエスとブッダの類比性、この二宗教がともに、その淵源となつた宗教——すなわちユダヤ教とバラモン教——を乗り越えたものであった点、さらにはともに社会改革の要素をもつ点などに注目

が集まった（八六一―八七頁）。思想的にもキリスト教の隣人愛に匹敵するものとして、仏教の慈悲が受け止められた（九〇―九一頁）。やがて仏教は、「キリスト教の独自性およびキリスト教が唯一偉大な普遍宗教であるという主張を、相対化」するうえで援用されるようになった（九二頁）。ルノワールはこの例を、ジュール・ミシュレ、フローベールに見出している。もちろん仏教の教義への批判や否定、仏教を論難したうえでのキリスト教の擁護論も出てくる。

ルノワールはショーペンハウアー（二七八―一八六〇）とニーチェ（一八四四―一九〇〇）には、それぞれ一章を割いて、両者の仏教観を論じている。ここではルノワールの展開する比較思想・比較哲学的な議論を詳細に繰り返すことは避け、要点のみ記しておこう。ショーペンハウアーの仏教観は、今日の西洋人の見解にも影響を及ぼしている指摘されている（二〇二頁）。それは仏教を厭世主義と捉える誤解につながっているという。実際には仏教は、苦を認識したうえでその克服の方法と実践（「中道」による）の教示であるから、ショーペンハウアーの思想との類似があるとはいえず、厭世主義と捉えるのは当たらない。それでも今日に至るまで、ショーペンハウアーの思想と仏教の同一視が見られるという（一一二頁）。

ニーチェもまた、ショーペンハウアーを介して仏教を発見した（ワグネルその他の影響もある、一二四頁以下）。ルノワールによるとその影響から一生涯逃れることはできなかったとされ、「最初は熱狂的であったが、最終的には仏教を、ショーペンハウアーもろとも、厭世主義の古代および現代における極度に行き過ぎた表われとみなして斥けた」と言われる（一二四頁）。ニーチェの用語では生に対する敵意を表わす思想は虚無主義とされ、ショーペンハウアー哲学、キリスト教とともに仏教も虚無主義として批判される（一二八―一二九頁）。ルノワールはニーチェの仏教観の

変遷を次のようにまとめている。

ニーチェの仏教に対する態度は一見複雑で、変化するように見えるが、本質的には一貫性がある。最初は、自らの師ショーペンハウアーへの称賛に繋がる好意的立場から出発し、師の思想との決別がはつきりし、決定的になるにつれ、徐々に批判的になった。次いで、ショーペンハウアー思想とキリスト教同様、仏教も、厭世主義的、虚無主義的、頹廢的教義として拒絶するようになるが、それでもなお、キリスト教と比較して、仏教哲学のすぐれた点は強調してやまない。最後に彼は、ヨーロッパ思想・文化の動向に関して、新しい仏教を受け入れる機運が熟しているのではないかと心配している。ここで彼の言う新しい仏教とは、苦しみを拒否する教義として貶められた意味でのそれである。というのは、ニーチェと仏教の間の「根本的な見解の相違」は、実にこの、苦しみに対する対応にこそあるからである。（一二三頁〔原文に合わせ括弧による強調を補った〕）

この苦しみへの対応について、ニーチェの理解における仏教は虚無主義的叡智を提示するものだが、ニーチェ自身は悲劇的叡智、すなわち「生の、そしてそれに伴う苦しみの『肯定』、あるがままの世界の受容、存在しようという意志」を示している（同頁）。ショーペンハウアーにおける厭世主義としての仏教理解と同様、ニーチェにおけるこうした虚無主義としての仏教理解も、ルノワールは正當なものではないと考えている（一三三頁）。

ショーペンハウアー、ニーチェの議論と関連して、仏教を「虚無の信仰」と捉える見方があるが、これは、仏教教義である「ニルヴァーナ（涅槃）」の解釈にもかかわってくる。ただしルノワールは、「虚無」という西洋の言葉が、ニルヴァーナという概念が

含む意味の一部に相当するとしても、そう置き換えてしまつては、原語の意味および属性は極度に縮小されてしまう」と注意を向けられている（一四八頁）。なお仏教についての西洋の短絡的な理解は現代にまで影響を及ぼしているようである。仏教を厭世的なものとして捉えた例として、ルノワールはローマ教皇ヨハネ・パウロ二世の一九九四年に原著刊行の著書『希望の扉を開く』を挙げる事ができた（一五一―一五二頁）。

一九世紀の西洋における仏教との出会いという文脈を、再び日本の状況につなげてみよう。クラウタウの「宗教」概念をめぐる議論についてはすでに紹介したが、彼はまた、二〇一二年に刊行した自身の著書『近代日本思想としての仏教史学』で「仏教」概念についても重要な指摘をしている。過去二十年ほどのあいだに著されてきたさまざまな研究者の研究をふまえてクラウタウがまとめた内容の要点は、以下のようなものである。

一九世紀までに大英帝国の植民地行政との密接な関連のなかで見出された「仏教」は、ヨーロッパの学者たちの「オリエンタリスト的な想像力により」集成された文献としての仏教になっていく（『近代日本思想としての仏教史学』二〇―二二頁）。そうした文献解釈の場面においては、アジア各地の現地社会の知識人は無用の存在になる。「仏教教義の体系化、仏教の『正しい』姿や『誤った』姿など、それを定めるのは『東洋』において『仏教』を実践する者ではなく、欧州の非仏教徒の学者であった」（二二頁）。こうした見方からすると、アジア各地の現実の仏教は、「理想化されたブッタの行動や教義と乖離し」、「衰微」した様相を呈するものと受け取られた。大乘仏教もまた然りである（同頁）。こうしたヨーロッパのオリエンタリズム（東洋学）による構築物としての「仏教」が、またアジア各国にも還流し、「アジア各国にいる仏教者自身が自らの実践をすすめる上での枠組みとなっていく」（二三頁）。

日本の仏教者にとつて、また日本仏教や大乘仏教を専門とする仏教学者にとつても、大乘仏教、なかでも日本仏教を純粋な仏教からの逸脱と捉える見方は、おそらく首肯できるものではない。西洋の学知をふまえながらも、近代日本の仏教研究者たちが大乘仏教、日本仏教をいかように再定位していったのが、こうしてクラウタウの関心の一つとなつてゆく。そしてそうした関心は、昨今、議論が活発な、「近代仏教」という概念にもかかわつてくる。

ここで出てくる「近代仏教」という概念を標題に組み込みながら、大谷栄一は著書『近代仏教という視座―戦争・アジア・社会主義』において主題化している。その第一章は「近代仏教になる」という物語―日本近代仏教史研究の新たな視座」と題されている。大谷はそこにおいて、（星野靖二の引用で見た）磯前順一の提示した近代日本における「宗教」概念に見られる、プラクティスよりはビリーフを重視するプロテスタンティズム的な捉え方が、近代仏教の捉え方にも影響を及ぼしたことを指摘している（『近代仏教という視座』一八頁）。そのため日本近代仏教史研究では、「ビリーフ重視で在家者（あるいは革新的な出家者、還俗者）を主な担い手とする仏教者たちや仏教集団による仏教改革の思想や運動」が主要な対象として取り上げられた（二〇頁）。この対象を大谷は「（狭義の）近代仏教」として概念化し、研究者のみならず、在家主義的な近代仏教の思想家・運動家たちといった当事者自身にも影響を及ぼしたことを論じている（二九―三〇頁）。そうした背景を確認したうえで、大谷は、近代仏教における「近代性」の再検討とともに、近代社会における宗教変動（世俗化と脱世俗化／脱聖化と再聖化の過程）の研究や、アジアにおける近代化と宗教の比較研究の可能性を提示している（三〇―三六頁）。

以上、見てきたように、近代日本においては、対外関係ならびに国内の政治社会状況との関係のなかで、「宗教」が概念として定着していき、その「宗教」の一つとして「仏教」もまた位置づ

けられていく。ところがその時代は、ヨーロッパにおいて「仏教」が「宗教」として発見されていった時代でもある。その際、仏教研究を推進してきたヨーロッパの研究者たちの仏教理解が、アジアにおける仏教の思想家、運動家にも影響を及ぼしていく。仏教の近代化、また近代的宗教としての近代仏教が、そうした時代状況のなかで重要な問題となっていくのである。

ところで仏教のみならず、宗教と教育との関係は、特に近代国民国家の政策との関係で重要な問題となりうる。そしてこの主題もまた近代日本においては、独特な経緯をたどってきた。それを次に見ておくことにしよう。

3、「教化」という政策

今日、「教育」と「宗教」は、異なる文化の領域として認識されているだろう。ただし近代日本の国家とのかかわりで考えると、その近接性も浮かび上がってくる。たとえば現在、教育を管掌する行政機関として文部科学省があるが、その外局として文化行政を司る文化庁が設置され、その管轄の一つに宗教行政が位置づけられている（文化庁文化部宗務課）。つまり教育も宗教も、基本的には文部科学省が担当する対象となっているわけである。

ここでもう一つ、「教化」という言葉を考えてみると、また興味を惹かれる。この語を「きょうけ」「きょうげ」と読むときには仏教的な概念となる。仏教の文脈を離れた読み方として、「きょうか」がある。その含意を「教えて同化させること」と捉えると、その「教え」の性格により、「教化」は、「教育」にも「宗教」にも含まれうる作用・行動だと捉えられるだろう。

この「教化」が明治前期の日本において国家的な課題の一つであったことを、谷川穰が詳しく論じている。彼の著作『明治前期の教育・教化・仏教』（二〇〇八）、「明治維新と仏教」（二〇一一）

と「教育・教化政策と宗教」（二〇一四）を参考に、当時の「教化」の問題について、まずは振り返ったうえで、次節において当時の宗教行政について詳しく論じた小川原正道『大教院の研究―明治初期宗教行政の展開と挫折』（二〇〇四）を参照して、この時期の問題としての「教」の位置づけについて確認してみたい。谷川は近代国家における宗教と教育との関連について、端的にこうまとめている。

ナシヨナリズムの高まりは近代国家を成立させるとともに、学校教育による「国民」形成をめぐる宗教との葛藤を惹起した。この厄介な問題を解消すべく、いくつかの国では教育の世俗化、もしくは政教分離という理念が生み出されることになった。この過程は実のところ、日本列島でも同時に進行していたのである。

（『明治前期の教育・教化・仏教』六頁）

なお、政教分離という理念については、日本において今日でも依然としてやや曖昧なままの状況を残していることは別の拙論で触れておいた（奥山倫明「政教分離を再考する」）。

さてここでは、近代日本における制度的な背景を押さえておこう。今日の文部科学省の前身、文部省が設立されたのが、一八七一年（明治四年）である。翌七二年、日本最初の学校にかかわる法制「学制」が公布された（一八七九年に廃され「教育令」公布）。この年には、「教部省」という中央官庁も設立されている。谷川穰はこの時期の「教育」と「教化」について、両政策の明確な違いが認識されていなかったと指摘したうえで、「それら『教化』と近代学校『教育』の重なりをはっきり分離すべきだ」というような常識は、政府において希薄だった（そもそも学制には『教育』という語が一切出てこない）と記している（『教育・教化政

策と宗教」二七六頁)。「教化」と「教育」との境界が不明確だったこの時期に、文部省とは別に設立され(一八七二年から翌年には両省は一時合併)、一八七七年には早々と廃止されてしまう時代のあだ花のような行政機関、「教部省」が、まずはここでの関心の対象となる。

明治初めの数年間は行政機関の制度・組織のあり方について安定が見られず、改編・改称が続いた。教部省の前身としては、神社(神祇)にかかわる監督官庁として、いくどかの名称変更を経て直近において神祇省(一八七一年)という機関と、同じく組織改編と名称変更を経て直近での呼称で言うところの大蔵省戸籍寮社寺課(一八七一年)があった。神祇省の前身、神祇官では「宣教」が職掌事項の一つになっており、「大教宣布」を担うべく「宣教使」が設けられていた。宣教使は神祇省にも引き継がれたが、一八七二年に神祇省に代わって教部省が置かれると、「教導職」へと改変される。

「教部省」に関連する明治初期の用語法を具体的に見るために、まずは一八七一年(辛未)十二月の「教部省設置等の儀に付左院建議」の一節を引用しておこう(『公文録神祇之部』、国立公文書館デジタルアーカイブ)。

一、教部省を置き道学に属する在来の諸教道の事務を総管せしめ神教及び儒仏各教正を置き生徒を教育し人民を善導せしむべし。凡中外の宗門甚多して其邪正を取捨するは至て重事とす。然るに宗教を遵奉し一家一身を托し祈るは彼我共に免れざるの民情なり。故に我政府より設け置く所の法律に違犯するの宗教あらば断然之れを裁除するの権力有らしむべき事。

一、天御中主を以て開元造化の主神とし、天照太神を以て皇上万世の元祖と可奉仰事。

一、共和政治の学を講じ国体を蔑視し新教を主張し民心を煽動する類間々或は之れ有り。抑我帝国の権力他の国体と比較して之を議するを得ず。後世或は祖宗神靈を誤り認て教主と看做さん事を恐る。是教部省を置所以也。(カタカナをひらがなに改め、新字を用い、濁点と句読点を付した)

構想されている教部省が「道学」の「諸教道」を管掌し、そこには「神教」と儒仏の代表者としての「教正」を置くべきことが主張されている(「宗教」という概念も用いられていることが注目される)。このための中央官庁として、教部省が一八七二年に設置される。すなわち、三月十四日の太政官布告が「神祇省を廢し教部省を置く」とし、同月十八日に「教部省職制並事務章程制定」となり、それによると教部省が「社寺」を司ることが明記されている。つまり教部省の「教」とは社寺、すなわち神社と寺院を対象とし、それらがのちに固まっていく用語で言うところの「宗教」の中核を占めるものと想定される。教部省の設置について谷川は以下のように指摘している。

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で。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」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。(『明治維新と仏教』四一―四二頁)

本願寺は「一向宗」という他称を好まず江戸時代初頭から改宗を求めていたが、これがようやく明治政府のもとで認められた。この背景に明治期の政治家・政府要人たちと真宗との人的な関係が指摘されている(同四二頁)。

教部省の管轄事項として一八七二年四月に定められたのが「教導職」という職制であり、神官、僧侶らをその職に任命することが目指された（「教導職」は一八八四年に廃止）。「教導」の内容としては、同月、「三条の教則」が定められた。

第一条 敬神愛国の旨を体すべき事

第二条 天理人道を明にすべき事

第三条 皇上を奉戴し朝旨を遵守せしむべき事

そののち、同年五月に、仏教諸宗派の代表連名による「大小教院設立願書」を受けて、翌七三年一月には「大教院」の建築が許可され、大教院を中心に、各府県に設置の中教院、各地の寺社に設置の小教院を通じて、教化運動の推進・指導が実施される体制が目指されていく。

教部省、教導職による教化の時代は、谷川穰によると、教育、教化、宗教（仏教）の「交錯」する時代だが、それは彼の言葉によると「教」の時代」として概括される（『明治前期の教育・教化・仏教』一八頁）。なおここで注意しなければならないのは、この表現自体——「教育」「教化」「宗教」がすでに自明視されるものとして存在するかのような表現——が与えかねないアナクロニズムを避けるべきだということである。すなわち、私たちが今、保持している、「教育」や「宗教」というすでに弁別された概念を、遡及的にこの時代に投影することは可能なかぎり慎むべきだと思われる。谷川自身、「教育」と「宗教」が次第に峻別され、やがて全く別領域のものと考えられる認識のありよう」に注目し、問題の所在をこう示している。

未分化かつ包括的な「教」の語を付した、教育、教化、そして宗教という峻別しがたい三者が、具体的にいかなる葛藤を

経て、峻別されていったのか。あるいはそれに反して相互に依存、未分離の態様を示したのか。それらを明治前期の多様な場に即して考察・展望することが、重要な課題として浮上する。（同書、一二頁）

このように谷川の言う「教」の時代、すなわち明治国家にとって国民の「教化」が課題となった時代において、教育や宗教が、制度として、そして概念として分節化され析出していった過程にこそ注意を向けるべきである。なお、谷川の研究自体は「宗教」というよりはむしろ「仏教」を対象としているので、近代的な概念である「宗教」よりは「仏教」の方が実体として自明視しやすという点で、アナクロニズムに陥る危険は少ないのかもしれない。とは言っても、明治初期に「仏教」それ自体が「宗教」概念との関係のなかで明確化しつつあった状況は、先のクラウタウの議論に見られたとおりである。

さて谷川は、前掲書の第一章を「教部省教化政策の展開と挫折」と題して議論を展開している。彼は、教部省設置と教導職任命を通じて展開される神仏合同での民衆教化が三年ほどで頓挫し、一八七五年頃からは仏教各宗派が独自の教育に乗り出していくその経緯に注目している。そこでの議論から、「教」の時代の教化政策から、やがて進められていく教育と宗教の分離について確認しておく。

谷川は、一八七二年一月に教部大丞に就任した三島通庸が教化活動を推進するために、教化内容の充実を目指して「十一兼題」（七三年二月、神徳皇恩、人魂不死、天神造化、顕幽分界、愛国、神祭、鎮魂、君臣、父子、夫婦、大祓の説）を制定させたり、三条の教則の概説書を出版させたりしたことを記している（四三—四四頁）。また七三年三月の文部省達により、神官僧侶が教員免状を取得して学校教員となって神社寺院に学校を開設するという

形で、文部省所管の学校と、教導職による説教所とが重なり合いながら運営されることが可能になった(四六―四七頁)。谷川はこうした教化活動の推進の一つの背景として、七三年二月のキリシタン禁止高札撤廃によって、黙認されることになったキリスト教への対抗の必要性が高まったことを挙げている(四七―四八頁)。

ところがこうした教育と教化とを兼用させる政策は、半年で頓挫した。一八七三年九月の文部省達では関連条項がすべて削除されたという(五〇頁)。その変化の背景には、欧米の教育制度を視察していた田中不二麿、木戸孝允らによる教育へのキリスト教の影響を除外すべきとする主張があった(五〇―五二頁)。文部大丞の田中は、キリスト教宣教師を学校教師として雇用しないようにすることのみならず、教導職もまた学校教師としないことを方針とした(五二頁)。その結果、九月の「教育と宗教の分離」にいたるのである。ただし谷川はその分離が徹底しなかったことについて次のように記している。

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(一八七九年)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。(『明治維新と仏教』五一頁)

谷川はまた、教導職の教化活動がこの過程において、「宗教」と見なされて教育から排除されることになったという点にも注目している(前掲書、五三頁)。それを受けて、教化の内容は一八七三年後半から、「開化」的知識に重心を移していった。同年十月に大教院が制定した「十七兼題」(皇国国体、皇政一新、

道不可変、制可随時、人異禽獸、不可不教、不可不学、万国交際、權利義務、役心役形、政体各種、文明開化、立法沿革、国法民法、富国強兵、租賦稅役、産物製物)は、先の「十一兼題」とは性格が異なり、そうした開化的動向を反映するものだった(五四頁)。

またこの間、一八七二年一月からヨーロッパ視察を行っていた島地黙雷(翌年七月帰国)は、徐々に政教分離、信教の自由の考えに傾いていくが、また、初等教育における宗教者(日本では仏僧)の役割を評価する一方で、日本におけるキリスト教に対する防衛の意識を高めてもいる(以下、島地黙雷については前掲書、第一章第三節参照)。加えて、教部省政策が、仏教に対して批判的であると見た島地は、三条教則批判、大教院からの仏教の分離、さらに教部省廃止を求める建言書を順次、打ち出していった。一八七四年五月の建議では、僧侶による初等教育担当という考えも消え、学校教育と宗教・宗派による教育の分離を説くようになっていた。実際、同月には、教部省の達により、「教院は学校と区別せしむ」とされるにいたるのである。

4、大教院をめぐる紆余曲折

ところで、一八七三年(明治六年)に設立の許可された大教院とは何であったか。小川原正道の研究を主に参照して検討しよう(以下、『大教院の研究』第二章を要約)。すでに一八七二年八月より仮教院が開講されていたが、翌七三年一月には元紀州藩邸にて開院式が行なわれたのち、二月に芝の増上寺に移転し、大教院は本格的に活動を開始した。もともと神仏合同で三条教則を教導・教化していくための、教義考究、教師養成のための機関として仏教諸宗派によって設置が願われた機関だったが、徐々に「神主仏従」に向かっていた。とりわけ旧神祇省に由来する神殿(旧・八神殿)が移築され、六月に落成する際には、僧侶も含めて神式

の儀式が行なわれた。

なお、一八七二年に設置された教導職には神官と諸宗僧侶らが充てられていたが（翌年からは神官僧侶にかぎらず有志の者も任用の道が開かれる）、そのうち神官教導職については、東西に分割されることになった（七二年五月）。これは一八七三年一月の教部省達では東西両部の名号が廃され、「一般に神道と称せしむ」とされた。これ以降、「神道」とは教部省管轄下の教導職の神官に付される用語となる。

一八七三年三月に定められた「大教院事務章程並教導職職制」には、大教院の設置について、「大教院は神道及七宗各其所轄の教職且中小教院より挙る所の教徒俊秀なる者を集め各其學術の研究は勿論遍く布教の方法を商議し三則の要旨を講明するが為めに設る所なり」と示された。その後、十月に定められた「大教院規則」では、全二十三条中の冒頭で次のように定めた。

第一条 本院は教部省の令を奉じ三条の旨趣を体認し諸教導職の材識を長育する所なり。故に輩下に一大院を置き以て中小教院を総轄する事。

第二条 教院は特に敬神の実を表し衆庶の標準とならざる可らず。故に清潔の地を択び

天之御中主大神

高皇産霊大神

神皇産霊大神

皇祖天照大御神を奉祀し以て畏敬の礼を尽す事

但平素衆庶の参拝を許す

こうして仏教諸宗側の願い出が実現したものである。この教院は、敬神の理念を具体化した場所として実現していく。これを小川原は次のようにまとめている。

明治六年六月、芝増上寺では盛大な大教院開院祭典が催され、ここに大教院は本格的に始動することとなった。

〔中略〕大教院は当初教導職の育成を主たる目的として設置申請され、これを許可されたが、その直後には教部省の介入によって神仏合同機関となり、さらに、神殿を戴く儀式の場へと変質していった。いわば仏教機関↓神仏合同機関↓神主仏徒機関という経路をたどって、開院祭典を迎えたわけである。（前掲書、四七頁）

大教院の担った役割は何であったか。小川原によると、教導職の育成、教義書の出版や出版許可、大教院神殿での祭祀の挙行、教導職による説教、中小教院への指導などが行なわれたと概観している（前掲書、第二章参照）。特に教義、説教の「教」の内容としては一八七二年の三条の教則に加えて、七三年二月には十一兼題、同年十月には十七兼題が加えられた。先に挙げた谷川稷も小川原とともに、十一兼題の神道的傾向と十七兼題の文明開化的傾向を認めている。

なお、教導職の補任と人数に関する小川原の説明を引用しておく。

具体的な補任の方法は当初、教部省が神官および僧侶に対して試験を行い、その結果によって等級を定めて補任するという方法が採られたが、神官や僧侶の数はいかにも多く、事務が煩瑣に過ぎるため、各宗の管長が神官および僧侶を一旦教導職「試補」に任命し、試験を受けさせて等級を決定したのち、教導職に薦挙し、これによって補任されることとされた。（四九頁）

また人数について、正確ではないとしながらも以下の数値を挙げ

ている。

大教院廃止半年前の明治七年十二月〔月〕時点での教導職の数は仏教三〇四三人、神道四二〇二人で、同じ頃の統計では僧侶の総数一八万八〇一人、神官の総数九七八〇人であるから、僧侶は約二・六%、神官は四三%しか補任されていないことになるが、ここには試補が含まれていないため、正確な総数とはいえない。(五一頁)

なお大教院が担った教化指導の活動のなかには、信徒結社である講社(講、講中)の管理も含まれていた。小川原によると、教部省・大教院は、「講社を再編して民衆教化に動員していくことになる」(七五頁)。一八七三年八月の教部省達では大教院より「教會大意」が発行されたことが示され、神仏(黒住、吐普加美、富士、御嶽、不動、観音、念仏、題目等)の諸講中の教会設立のための方角づけがなされた。

小川原によると、教部省の所管である大教院は主として仏教側からの献金により運営されたが、資金の不足、また人材の不足といった問題により活動が停滞していった。また島地黙雷は、神官と僧侶の合同による教化への批判から、真宗の大教院からの分離を目指す運動を展開していった。さらに一八七四年元日には大教院講堂が放火により焼尽する事件が起こった(前掲書、第五章参照)。

最終的に一八七五年五月に、教部省達により「神仏各宗合併布教差止各自教院を設け布教せしむ」とされ、大教院は解散した。その後、同年十一月には教部省口達書により神仏各宗に「信教の自由」がある旨、明示されることになる。

その間、先に挙げた島地黙雷の教部省批判が木戸孝允、伊藤博文らの同意も得ていった。また神道家の側からの教部省に対する

不満もあった。こうした流れのなかで教部省自体は行政改革の一環として一八七七年一月に廃止され、内務省に新設された社寺局が管掌事務を引き継いだ(前掲書、第六章参照)。教導職制度自体も一八八四年に廃止される。社寺局の成立は、明治政府における教化活動の推進とは異なる宗教行政の管掌を示している。行政における「教化」とは異なる「宗教」の位置づけがここには窺えるが、しかしながら神社の扱いには依然として、曖昧な点があった。宗教行政と神社行政とが一九〇〇年に分離されるまで、混乱は続いていく。

5、学校におけるキリスト教の位置

やがて大日本帝国憲法の発布をはさんで、一八九九年に内務省は「神仏道以外の宗教宣布布立堂宇会堂等に関する規程」(内務省令四一号)を公布した。第一条では「宗教の宣布に従事せんとする者は左記事項を具し履歴書を添え其住所、住所なきときは居所を管轄する地方長官へ届出べし 一 宗教の名称 二 布教の方法(以下略)」と定めた(『宗教法規 完』二〇一頁)。この内務省令四一号には、次のような社寺局通牒「省令第四十一号に依る願届書式の件」として雛形が付されている。

今般宗教に關し本省令第四十一号發布相成候処右は神仏道以外の宗教に關しては従前何等の規定無之に付現在の事実に対し必要の事項を規定したるものにして一般の法規と相俟て此等宗教を取締まらる、儀に有之候條其旨御諒相成度(以下略)

(雛形)

宣教届

私儀宗教の宣布に従事致度(従前より宗教の宣布に従事起居

候間)別紙履歴書相添左記事項を具し此段御届申上候也

一 宗教の名称

宗教の名称とは例えば耶蘇教中ローマンカゾリツク、ゲリーキカゾリツク、プレスビテリアン、コングレゲーシヨン、サウザルンメソジスト、と云うが如く他と明に區別し得らる、様詳細に其名称を記すべし(以下略)(同、二〇三二一〇四頁)

ここで言われる神仏道以外、すなわち神道・仏道以外の宗教が、なによりもキリスト教諸教派を対象としていることが、こうした雛形からはつきりとわかる。ここにおいてキリスト教もまた、日本の宗教行政のまぎれもない対象になった。

ところで同じ一八九九年八月、「私立学校令」が公布された。神仏道各教宗派においても、学校設立の道が開かれた。これに関して同日、「文部省訓令十二号 一般の教育をして宗教外に特立せしむるの件」では、こう定められた。

一般の教育をして宗教の外に特立せしむるは学政上最必要とす依て官立公立学校及学科課程に關し法令の規定ある学校に於ては課程外たりとも宗教上の教育を施し又は宗教上の儀式を行うことを許さざるべし

この「文部省訓令十二号」は官立公立学校における宗教教育の禁止を定めるのに加え、「学科課程に關し法令の規定ある学校」についても宗教教育が禁止されることになり、私立学校、特にキリスト教系の私立の教育に深刻な影響を及ぼすことになった。^(註6)「文部省訓令十二号」が正式に否定されるのは、第二次世界大戦後の占領下を待つことになる。一九四五年一〇月の文部省訓令には以下のように記される。

「私立学校に於ける宗教教育に関する件」(昭和二十年十月十五日文部省訓令第八号)

私立学校に於ては自今明治三十二年文部省訓令第十二号に拘らず法令に定められたる課程の外に於て左記条項に依り宗教上の教育を施し又は宗教上の儀式を行うことを得

- 一 生徒の信教の自由を妨害せざる方法に依るべし
- 二 特定の宗派教派等の教育を施し又は儀式を行う旨学則に明示すべし

三 右実施の為生徒の心身に著しき負担を課せざる様留意すべし

こうして戦後、私立学校において宗教教育が許容されることになった。しかしながら、のちの日本国憲法第八九条によつて、宗教教育を実施する私立学校への公的助成のあり方については、いくらかの議論の余地を残すことになるのである(奥山「政教分離」を再考する」参照)。

私立学校における宗教教育が問題となるのに対して、国公立の学校においては、そもそも同じ意味での宗教教育は問題とはならない。しかしながら国公立の学校におけるカリキュラムにおいて、宗教が占める位置をまったくもたないというわけではない。仏教の研究、仏教学が、印度哲学(インド哲学)という枠組みのもと、大学の研究制度に組み込まれるようになった状況については、簡単に先述したとおりである。それでは、キリスト教についてはどうだったか。

国立大学におけるキリスト教研究の位置づけについては、今日、「キリスト教学」専修の過程を設置している京都大学の事例を手がかりとして簡単に見ておこう。^(註6)京都帝国大学に一九〇六年に文科大学が開設された折には、松本文三郎が教授を務めるインド哲学史講座が設置された。松本は翌年、宗教学講座が開設された際

には、同講座も兼任した。西田幾多郎（倫理学講座に助教授として一九一〇年から一三年に在任）が倫理学講座から移り宗教学講座の最初の専任となるのは、一九一三年（大正二年）である。ただし西田は翌年、哲学哲学史講座に移った。宗教学講座は再び松本の兼任となったが、一九一七年になって波多野精一を教授として迎えることになる。

波多野精一（一八七七一―一九五〇）は、一八九九年に東京帝国大学文科大学を卒業し、同大学院に入学した。^{〔注7〕} 研究のかたわら、一九〇〇年より東京専門学校（のちの早稲田大学）で講師も務めていた。この頃、一番町基督教会（のちの富士見町教会）に入入りし、一九〇二年頃、植村正久から洗礼を受けた。一九〇四年に東京帝国大学大学院研究課程修了のち、一九〇六年までドイツに留学した。一九〇七年には東京帝国大学文科大学において宗教学講座を担当する姉崎正治の出張中、講義の一部を代替し「原始基督教」を講じた。一九一七年に早稲田大学を辞し、その年、京都帝国大学の宗教学講座を担当することになる。

一九二二年、キリスト教の学術的研究のため寄付された渡辺荘奨学資金により、宗教学第二講座（基督教）が設置されると、波多野はこの講座を兼任することになった。渡辺荘（一八五九―一九二七）は、東京電気鉄道会社等の会社の起業にかかわった実業家で、一九〇五年に富士見町教会で植村正久により洗礼を受けていた。また一九〇九年に長女が石原謙と、一九一七年に次女が森戸辰男と結婚している。渡辺自身は植村が設立した東京神学社^{〔注8〕}の理事、富士見町教会の理事を務めた。

京都帝国大学における基督教の講座設置にいたるまでの事情は、以下のようである。東京帝国大学大学院で波多野と同様、哲学を学んでいた石原謙（一八八二―一九七六）と、渡辺荘は、波多野と同じく富士見町教会の会員だった。一九一八年頃、キリスト教の学問的研究を振興するために官立大学に寄付を行わないたい

という渡辺の意向を受け、石原が波多野に相談した。波多野は西田幾多郎と相談のうえ、大学と交渉し、逆に石原は講座設置に必要な資金の準備を渡辺に依頼、さらに大学は文部省と交渉のうえ講座設置が決定されたのだという。波多野は、一九三七年に第二講座の担当（第一講座分担）となったが、その年、退官した。その後、山谷省吾講師（一九二四年―四六年）、松村克己講師（一九三七年）、四二年助教授）の時代をさみ、一九四八年には有賀鐵太郎を教授に迎えた。参考のため、京都帝国大学キリスト教学講座設立をめぐる石原の回想を引用しておく。

幸いに、京都の諸教授の意向も大学当事者の方針なども都合よく運んだが、資金の総額——当時の額で少なくとも十五、六万円ということであった——を一時に準備するのは到底無理であったので、約半額を何回かに分納して講座を設置しその一部だけを小規模ながら講座を開設し、残額を大学財部当局において有利に働かして元金に加え、予定額に達したときに、独立な講座とするという点で双方意見の一致を見た。

講座成立の条件が如上のようにきびしくあったので少なくとも十数年は極度の節約をしなければならなかった。そこで先生は二講座兼任として講義を増し——「原始基督教」はその際試みたもの——その後は山谷省吾を講師とし、その外には若干の図書費を支出するに留め、利息の大部分を元金に加えることとし、その会計明細表を毎年寄附者に報告して退官時に及んだ。「中略」ついに昭和十二年に予定の額に達するのを待って、数カ月の期間に過ぎないと知りつつ、第一講座担任を辞して西谷啓治に託し、自身は新設第二講座に移り「ローマ書演習」を開講した。（石原謙「波多野先生の横顔」五、六頁）

その間、一九二六年(大正一五年)には仏教学講座が開設された。講義を担当していた羽溪了諦が、やがて講座担当者となる。仏教学講座の設立の経緯について、小柳敦史が興味深い背景を記しているが、ここでは省略する。

なお石原謙は、一九一七年に波多野の後任として早稲田大学の講師に就任したのち、翌年、東京帝国大学文科大学講師(古代・中世哲学史担当)、二二年助教、その後、一九二四年に東北帝国大学法文学部教授となり哲学第二講座(西洋古代中世哲学史)を担当した。その間、一九三六年には私費を投じて東北大学基督教育青年会寮を建設したという(中川秀恭「石原謙先生の追想」三一六頁^(注))。その後、一九四〇年から四八年には東京女子大学学長を務めた(新渡戸稲造、安井てつに続く第三代学長)。なお東北帝国大学では、一九二四年に宗教学宗教史講座が開設されていた。

東北帝国大学哲学科で石原に学び——また基督教育青年会寮で暮らし——一九三八年に卒業した中川秀恭(一九〇八—二〇〇九)は、卒業後、同大学で副手、助手、非常勤講師を務めたのち、一九四七年に北海道帝国大学法文学部の助教となる。哲学科のなかの社会学宗教学講座において宗教学を担当した。のち新制の北海道大学では一九五〇年に法文学部が文学部、法経学部に分離し、文学部哲学科の第十講座(宗教)となった。中川は一九五三年に宗教学の教授になっている。のち一九六七年より七一年まで北海道教育大学長、一九七五年から八三年には国際基督教大学学長を務めるなどした。『北大百年史 部局史』によると中川の専門は「西洋哲学、キリスト教神学、新約聖書学」と表記され、その後の宗教学講座担当者の専門分野が示す傾向にも反映されているようである(同書、二三六—三三七頁)。

参考までに付言しておく。一九四九年に設立された東京大学教養学部では一九五一年に後期課程の教養学科を設立した(『東京

大学百年史部局史四』^(注)参照)。そこでは分科課程の科目、外国語科目、選修科目に加えて、「基礎科目」群が設定されていた。「基礎科目」四領域のそれぞれから履修する単位数が定められていた。そのうちの一つの領域に、「ギリシャ・ローマ思潮」「近代思潮」「政治経済思潮」とともに設定されていたのが「キリスト教思潮」である。教養学部には一九五〇年に前田護郎(一九一五—一九八〇)が古典語担当の助教として加わっていたので、おそらく前田がこの科目を担当したのではないかと思われる。前田は塚本虎二の聖書研究会に学んだ無教会主義のキリスト者であり、東大言語学科を卒業後、渡欧しジュネーブ大学講師などを務めていた聖書学者である(無教会史研究会編著『無教会史Ⅲ 第三期 結集の時代』一六六—一七二頁)。大学での研究教育とは別に、世田谷で一九五三年より晩年まで聖書講座も開いていた(「世田谷聖書会」)。

むすび

見てきたとおり、近代日本において「宗教」は、西洋との関係のなかで、概念として構築されるときに、法・社会制度、外交関係上の問題としても取り扱わざるを得ない領域として成立してきた。そこで一つのモデルとなったのは宗教としてのキリスト教、とりわけプロテスタントイズムであり、また「信教の自由」といった近代的な理念とそれにかかわる制度だった。その過程において、仏教もまた一つの「宗教」と捉えられるようになる。その仏教理解には、近代西洋におけるオリエンタリズムの時代思潮の刻印を帯びた仏教理解が反映されていたが、他方で日本の近代アカデミズムにおいては哲学でもあるものとしてのインド哲学の、一つの研究対象としての仏教という位置づけが生み出された。

他方、近代日本において「宗教」は、「教化」の側面が重なり

合う「教育」とも分岐しながら成立した領域でもあった。教部省、教導職、また教院といった組織、職種が存在した時代を経て、「宗教」は「教育」とは別の領域として定着していくが、その間、問題として残されていくのは、一つには神社の位置づけであり、もう一つには、徳育のあり方である。前者についての議論は省くが、後者については、一八九〇年の教育勅語発布ののち、学校自体が天皇中心の機関に編成されていく時代にあつて、宗教系、特にキリスト教系の私立学校における宗教教育が、これ以降、問題であり続ける。他方、国立大学においては、キリスト教研究が、特に京都大学において「キリスト教学」の講座として成立するにいたつた。日本の国立大学におけるキリスト教学の位置づけについて、ここでは人的なつながりとの関係でその一面のみを振り返つておいた。日本の国立大学における仏教研究のあり方についても、さらに広く、また改めて検討する必要があるだろう。

こうした経緯は近代日本社会における宗教の位置を知るうえで、いくつかの興味深い論点を提示している。改めて国家と宗教、教育と宗教、法制と宗教といった問題領域をふまえて、近代日本宗教史を再考する必要があると浮上しているのではないかと考えられる。

付記 引用文中の旧字・旧仮名遣いは新字・新仮名遣いに改めた。

注

- (1) なお *philosophy* の訳語としての「哲学」の定着も、ほぼ同時期である。
- (2) 文部科学省は教育のほか、科学技術・学術、スポーツ、文化も管掌事項となっている。
- (3) 「教化」はさらに後年にも政策的課題となる。第一次世界大戦後から一九三〇年代前半までの教化政策と教化団体の活動については、赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』第一章「教化動員政策の展開」を参照。

(4) 文部省設立以前にさかのぼると、一八六八年の皇学所、翌年の大学校設立の際の思想と、それに関連する祭祀の執行が注目される。海後宗臣「国民教化史についての一考」を参照。

(5) 訓令十二号に対するキリスト教主義学校の対応については、最近では、大江満が包括的に論じている。「明治後期キリスト教主義学校の文部省訓令一二号問題への対応―立教の動向を中心として」を参照。

(6) 以下の記述は、主に『京都大学百年史部局史編1』による。また最近では小柳敦史「京都帝国大学文学部基督教講座の成立」が参考になる。

(7) 波多野精一については、芦名定道「解説」、さらには石原謙「波多野先生の横顔」「波多野精一先生―その生涯と学業」を参照。

(8) 渡辺については「渡邊荘略譜」による（渡邊實編「追想」所収）。

(9) 現在の東北大学 Y M C A 淡水寮。

(10) 『北大百年史 部局史』、および古屋安雄編「中川秀恭先生八十五歳記念論文集 なぜキリスト教か」所収の年譜を参照。

(11) 戦後の東京大学は、内村鑑三に学んだ南原繁（一八八九―一九七四）が一九四五年から五年まで総長を務めていた。初代の教養学部長は、同じく無教会の矢内原忠雄（一八九三―一九六二）であり、五年後に総長に就任するまで在任した。外国語科（仏語）所属の前田陽一（一九一一―一九八七）も、矢内原主催の東大聖書研究会のメンバーだったという（赤江達也『紙上の教会』と日本近代―無教会キリスト教の歴史社会学 二一五頁）。

参考文献

- 赤江達也『紙上の教会』と日本近代―無教会キリスト教の歴史社会学』岩波書店、二〇一三年。
- 赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』校倉書房、一九八五年。
- 芦名定道「解説」、波多野精一「時と永遠 他八篇」岩波文庫、二〇一二年、四八五―五〇六頁。
- 石原謙「波多野先生の横顔」「波多野精一全集」月報6、一九六九年、一―七頁。
- 「波多野精一先生―その生涯と学業」「石原謙著作集」第十一卷、岩波書店、一九七九年、三六六―三九九頁。
- 大江満「明治後期キリスト教主義学校の文部省訓令一二号問題への対応―立

- 教の動向を中心として」江島尚俊・三浦周・松野智章編『近代日本の大学と宗教』法蔵館、二〇一四年、三三三―三七一頁。
- 大谷栄一『近代仏教という視座―戦争・アジア・社会主義』ペリカン社、二〇一二年。
- 小川原正道『大教院の研究―明治初期宗教行政の展開と挫折』慶應義塾大学出版会、二〇〇四年。
- 奥山倫明『制度としての「宗教」―序説』『アカデミア』人文・自然科学編、一〇号、二〇一五年、一―四頁。
- 『「政教分離」を再考する』『アカデミア』人文・自然科学編、一一号、二〇一六年、一―二頁。
- 海後宗臣『国民教化史についての一考』『海後宗臣著作集』第八卷、日本教育史研究Ⅱ、東京書籍、一九八一年、四五二―四八三頁。
- 京都大学百年史編集委員会『京都大学百年史 部局史編1』一九九七年、オンライン版、
http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/152982/1/dep1_chap2.pdf
- オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教学』法蔵館、二〇一二年。
- 『宗教概念と日本―Religionとの出会いと土着思想の再編成』、島蘭進・高埜利彦・林淳・若尾政希編、シリーズ日本人と宗教 近世から近代へ2『神・儒・仏の時代』春秋社、二〇一四年、二四―二六七頁。
- 小柳敦史『京都帝国大学文学部基督教学講座の成立』江島尚俊・三浦周・松野智章編『近代日本の大学と宗教』法蔵館、二〇一四年、一〇五―一三五頁。
- 谷川稜『明治前期の教育・教化・仏教』思文閣出版、二〇〇八年。
- 『明治維新と仏教』末木文美士編集委員、松尾剛次・佐藤弘夫・林淳・大久保良峻編集協力、新アジア仏教史14 日本IV、『近代国家と仏教』佼成出版社、二〇一一年、一三―一五五頁。
- 『教育・教化政策と宗教』岩波講座日本歴史第15巻『近現代1』岩波書店、二〇一四年、二六九―三〇六頁。
- 東京大学百年史編集委員会『東京大学百年史 部局史四』東京大学、一九八七年。
- 中川秀恭『石原謙先生の追想』『祈りと沈黙―キリスト教論集』創文社、一九八八年、三―一四―三二頁。
- 古屋安雄編『中川秀恭先生八十五歳記念論文集 なぜキリスト教か』創文社、一九九三年。
- 北海道大学『北大百年史 部局史』一九八〇年、オンライン版、
<http://eprints.lib.hokudai.ac.jp/dspace/100-butkyoku.jsp>
- 星野靖二『近代日本の宗教概念―宗教者の言葉と近代』有志舎、二〇一二年。
- 無教会史研究会編著『無教会史Ⅲ 第三期 結集の時代』新教出版社、一九九五年。
- フレデリック・ルノワール『仏教と西洋の出会い』今枝由郎・富樫櫻子訳、トランスビュー、二〇一〇年。(Frédéric Lenoir, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Première édition, 1989, Albin Michel, 2001, 2011)
- 渡邊實編『追想』非売品、一九三〇年。

Religion, Indoctrination, and Education in Modern Japan

Michiaki OKUYAMA

The category and concept of “religion” in the modern Japanese context was formulated under the influence of the West and came to be established not only as a conceptual category but also as a subject of legal, social, and diplomatic issues. A model of the concept is Christianity, and more specifically Protestantism, and with this concept such modern ideas and institutions were also introduced into Japan as “freedom of religion.”

In this process, Buddhism came to be understood as a religion, situated in parallel with Christianity. The modern understanding of Buddhism was influenced by Western scholarship with its own orientalist perspective, but in Japan, a different attempt was made in academia to try to contextualize Buddhism as a philosophy, namely, Indian philosophy.

On the other hand, “religion” was established as a field separate from education. Accordingly, the area of indoctrination, which the modern Japanese empire wanted to assume as its task for a short period, merged into the area of the moral education of the nation. Christian education in schools then became a subject of possible controversy. On the other hand, among national universities, the academic discipline of Christian Studies was institutionalized, very exceptionally, in Kyoto University.