

日本近代における南都仏教研究のあゆみ

中本由美

(龍谷大学文学研究科研究生, 2012 年度 BARC 公募研究員)

目次

はじめに—近代歴史学の成立と仏教史研究のはじまり

1. 明治期

(1) 宗派独立運動と文化財保護

(2) 明治期の南都仏教研究

2. 大正期

(1) 大正デモクラシーと国家主義の傾向

(2) 大正期の南都仏教研究

3. 昭和戦前・戦中期

(1) 国家主義の猛威と「日本固有」

(2) 昭和戦前・戦中期の南都仏教研究

結びにかえて—南都仏教研究の今後

【キーワード】: 南都仏教 近代仏教 史学史 鎌倉新仏教論

はじめに—近代歴史学の成立と仏教史研究のはじまり

明治という新時代を迎えた日本では、あらゆる面において旧弊打破が強調され、これまでの制度、慣習等の多くが否定された。近代国家を目指す日本政府がその範をとったのはいうまでもなく欧米諸国であり、明治4年(1871)には右大臣岩倉具視を大使とする政府首脳使節団が欧米諸国に派遣されたのを契機に、西洋文明の移入が急がれた。いわゆる文明開化である。西洋文明を導入するにあたって日本政府が採用したのがお雇い外国人と呼ばれた欧米諸国の知識人・技術者たちであり、日本の近代化は彼らの指導のもと進んでいくこととなる。それは学問においても同様で、西洋の「科学」としての学問が導入され、もてはやされた。当然こうした潮流は歴史学にも波及し、『大日本史』に象徴されるようなそれまでの漢学・国学に基づいた歴史観は否定され、厳密な史料批判に基づいた近代歴史学が確立していく。明治20年(1887)、ドイツ人リースが帝国大学に招聘され、ランケにはじまる実証主義史学が日本に移植された。明治22年(1889)には帝国大学に国史科が創設され、同年『史学会雑誌』が創刊されるなど、近代歴史学はアカデミズム史学として成長していく¹。

こうしたなか、仏教史研究でも新たな動きがみられるようになる。西洋的な学問が移植されるなかで、「宗教」(religion)という新しい概念もまた日本にもたらされた。オリオン・クラウタウによると、1880年代後半はそれまで「仏法」「仏道」などと呼ばれていた伝統的宗門が「宗教」と出会い、普遍性を有した「仏教」(Buddhism)という言説が成立する時代であり、同時に「世界宗教」としての「仏教」という認識は、それにおける自らの特徴を対外的に語ろうとする「日本仏教」なる言説を生み出したという²。この「日本仏教」の歴史的研究を確立したのが村上专精である。それには、この時期の国家主義的な傾向にも注視すべきであろう。徳富蘇峰・志賀重昂・三宅雪嶺・陸羯南らによって追究・発見される「日本的なるもの」は、仏教の近代化を模索するなかで日本仏教の西洋哲学に匹敵する知的資産・普遍的価値を見出そうとする村上の研究に影響を与えたと考えられる。そして、明治27(1894)年には村上・鷲尾順敬・境野黄洋らによって『佛教史林』が創刊され、日本における近代仏教史研究の幕が切って落とされた。

村上はその創刊号に寄せた「佛教史研究の必要を述べて發刊の由來となし併せて本誌の主義目的を表白す」のなかで、「一に佛教史は日本の國史に至大の關係あるか故に國家を思ふ忠義心に指導せらるゝと・・・(略)」と、その目指すところを明確に述べている。ここで村上は、国家に対する仏教の「忠義心」を強調する。この背景にあるのは、神仏判然令

と大教宣布の詔による神道国教化政策、そしてそれに伴う廃仏毀釈という過去の経験だろう。国家神道の体制下においては、仏教史研究もその影響を受け、愛国を強調すると同時に護教という立場で近代仏教史研究ははじまった。そのため、「明治仏教においては、仏教精神を歴史的に開顕する目的が中心で、いわば仏教学と仏教史学が方法論的に未分化であった」³と柏原祐泉は指摘する。また、その担い手にも留意しなければならない。つまり、村上・鷲尾・境野がそれぞれ浄土真宗大谷派の僧籍をもっていたように、当初の仏教史研究の担い手は仏教系知識人（帝大や宗門系教育機関で高等教育を受けた青年知識人、中心は真宗の在家信者）であった。では、いわゆる南都仏教の場合はどうであったのか。神道国教化政策、廃仏毀釈という状況をどのように受け止め、どのように社会的現実と向き合ったのだろうか。そして、どのように自らを語り、また語られたのか。近年歴史学界では日本仏教史像の再検討が提起され、既存の枠組みを打破しようという動きが活発化しているが、そのためには日本において最も初期に、かつ大勢を占める形で展開した南都仏教の歴史がどのように把握され、研究されてきたのかを整理し、今後求められる研究の在り方について改めて考えるべきではないか。よって本稿は、当時の学問潮流に留意しながら、これまであまり検討されてこなかった明治から昭和戦中期までの南都仏教研究を概観し、そこでの語り方を通して研究者の南都仏教観を確認することを課題とする⁴。ただし、断っておきたいのは「南都仏教研究」といいながら、本稿は南都仏教に関する歴史学、あるいは仏教史学における研究をその主な対象としているということである。本来ならば仏教学の展開にも目を配るべきであるが、今後の課題としたい。

1. 明治期

(1) 宗派独立運動と文化財保護

明治という新しい時代は、かつて経験したことがないほど南都仏教にとって試練の時期だったといえるだろう。宗教界の再編を目指す新政府は、慶応4年(1868)に神仏判然令、明治3年(1870)に大教宣布の詔を發布し、神道国教化政策を表明した。天皇制への復古を目指す新政府は祭政一致の立場から神道を国教とし、国民教化の中核に据えたのである。長年仏教に対する反発を抱えていた神道家たちは、これを機に仏教への「攻撃」をはじめ、それが波及して各地で廃仏毀釈が展開された。この激しさは神仏判然令の發布からわずか数ヶ月後に興福寺が完全に廃寺となったことにあらわれている。明治4年(1871)には諸

寺の寺領が新政府に没収され（上知令）、檀家をもたない南都諸寺はその経済基盤を喪失した。明治 10 年（1877）頃には堂舎塔頭の維持が完全に困難となり、西大寺では塔頭が無住化し、修理が不可能なものは次々に取り払われてしまったらしい⁵。そして、明治 5 年（1872）には「法相宗華嚴宗律宗兼学宗融通念仏宗之五宗派并ニ其他諸宗之内別派独立本山及無本山等夫々相当望之宗内総本山え所轄可致旨」（教部省令第 128 号）の布達があり、総本山たる天台宗・真言宗・浄土宗・浄土真宗・日蓮宗・禅宗・時宗の七宗以外の宗派寺院は七宗総本山のうちいずれかに所属しなければならないと通達された。そのため、明治 6 年（1873）東大寺が浄土宗の、西大寺・法隆寺・薬師寺・唐招提寺が真言宗の所轄（末寺）となり、以後南都諸寺は厳しい宗派独立運動を繰り広げていくのである。

こうした新政府による宗派統合の背景として、吉井敏幸はキリスト教の影響力の拡大を指摘している⁶。新政府が民衆に対して出した五榜の掲示では、江戸時代に引き続きキリスト教を禁止することが表明されたが、浦上教徒弾圧事件に対する欧米諸国の猛抗議を受け、明治 6 年（1873）にようやくキリスト教禁止の高札を撤去し、キリスト教を黙認する方針転換を余儀なくされた。これを受けてキリスト教が公然と日本において布教をはじめると政府は危機感を募らせ、国内のあらゆる宗教勢力をまとめてキリスト教の「侵入」に当たらせようとしたという。そのために既存の宗教組織を利用することを考えた政府にとって、実際に民衆を組織し、多くの宗教者を抱える仏教は恰好の対象であり、天台・真言宗や多くの檀家をもつ鎌倉仏教を七大総本山として認め、これら以外の宗派寺院を末寺化することで、キリスト教に対抗する宗教勢力の統合を図ったのである。つまり、南都寺院は寺院としての歴史や由来はあるものの、「民衆教化の点では評価されなかった」⁷ということだろう。

さて、こうして「七大総本山」の末寺となった南都仏教では、早々に宗派独立に向けた運動が開始された⁸。明治 10 年（1877）、法隆寺住職千早定朝・西大寺住職佐伯泓澄・唐招提寺住職北川本常・薬師寺住職鹿園増忍の連名で「復古独立本山嘆願書」が真言宗管長へ提出された。この嘆願書によれば、「奈良七大寺者各 帝王勅建之精藍仏法伝来之濫觴也、……（略）……就中四大寺〔法隆寺・西大寺・唐招提寺・薬師寺—引用者〕ハ千有余年展転代謝伽藍護持法脈聯綿鎮護国家之霊場也、……（略）……列聖天皇開基之勅願所シカノミナラス 勅印勅願頒賜ノ本寺国史顕然由緒多端也、……（略）……四寺曩昔ノ如ク独立本山之称ヲ蒙リテ直ニ地方官ノ命令ヲ奉セン事ヲ儻シ 天機ヲ漏ラメ 勅許ヲ賜ハ即恐クハ本願天皇ノ叡靈ヲ慰メ奉リ……（略）」、すなわち南都七大寺は日本で最初に歴代天皇の開基

勅許を得て勅印勅願を賜わっている由緒があり、以前のように独立本山を称することができたならば、本願天皇の叡霊を慰めることになる。すると南都諸寺の由緒を訴え、その独立を求めた。これを機に南都諸寺は政府、及び「本山」に対する独立運動を本格化させ、その努力は明治 15 年（1882）から 30 年（1897）にかけて結実する。まず明治 15 年に興福寺と法隆寺が法相宗として独立を果たす。興福寺は先年の廃仏毀釈のために廃寺となったが、これを惜しむ旧藤原氏一門によって復興の動きが出た。明治 14 年（1881）には興福会が組織されて興福寺の復興を政府内外に働きかけ、ついに翌年興福寺は復興を果たし、同時に法相宗として独立を認められた。また、興福寺の動きをみていた法隆寺もこれに同調し、法相宗は二寺本山制として独立した。それに続いて明治 19 年（1886）には東大寺が華嚴宗として、薬師寺が法相宗としてそれぞれ独立を果たした。政府は明治 17 年（1884）に教導職を廃止し、「本山」七宗内各派で管長を設置することを認めたが、これが運動を加速化させることとなった。しかし、南都諸寺のなかで比較的末寺の多かった西大寺は独立が遅れ、真言律宗としてそれが達成されたのは明治 28 年（1895）のことであった。なお、最も独立が遅かったのが唐招提寺で、明治 33 年（1900）にようやく独立を果たした。真言宗はもともと宗内各派の独立を認めないという方針であったらしいが、それにしても他の寺院と比べるとだいぶ遅れている。関係資料が残っていないらしく、詳しい事情はよくわからないようだが、とにかく唐招提寺の独立によって全ての南都諸寺の独立が達成されたのである。しかし、南都諸寺の真の試練はここからであり、檀家も政府の補助もなく、経済基盤の脆弱さに揺れる南都の復興ははじまったばかりである。

宗派独立運動という苦境のなか、復興に向けての兆しもあった。廃仏毀釈や上知令などによって荒廃した南都諸寺では、貴重な宝物や古文書類が多数流出した。こうした事情を鑑みた政府は明治 4 年（1871）、「古器旧物」の調査を全国に通達し、その品目・所有者リストの提出を命じた。一方、地元・奈良では政府の動きに関わって、明治 6 年（1873）、東大寺において古器旧物展覧が開催され⁹、翌 7 年（1874）には奈良博覧会社の設立を見た。奈良博覧会社は、植村久道や鳥居武平ら奈良町の有力者たちが中心となって設立された半官半民会社で、明治 8 年（1875）から明治 23 年（1890）まで東大寺大仏殿や回廊などを会場として博覧会の営業が続けられた。博覧会では東大寺・法隆寺・春日大社などの社寺や諸家が所蔵する什宝や書画のほか、商工業製品・名産品、さらに約 220 件にのぼる正倉院宝物が出陳され、奈良の社寺が所蔵する彫刻・絵画・工芸・建築などの文物に対する関心を集めた¹⁰。また、明治 13 年（1880）には古社寺保存金制度がはじまり、公費に

よる寺院修理費の補助が可能になった。この制度は維新後初の本格的な文化財保護政策として明治 27 年（1894）まで運用され、興福寺や薬師寺、西大寺などが申請して資金を受けたようだが、その詳細はよくわかっていない¹¹。次いで明治 21 年（1888）、宮内省内に臨時全国宝物取調局が設置されて全国的な宝物調査を行い、優れたものに監査状が授与された。明治 28 年（1895）には帝国奈良博物館（現、奈良国立博物館）が開館し、南都諸寺所蔵の宝物の展示・保存・研究が進められることになった。そして、明治 29 年（1896）、国宝と特別保護建造物指定のための諮問機関として内務省内に古社寺保存会が設置され、翌 30 年（1897）に古社寺保存法が制定されて国宝と特別保護建造物を指定し、修理の場合は費用の約半額を補助することが定められた。

こうした一連の動きは、日本の伝統的な文化が軽視されがちな文明開化の世にあつて、日本美術の見直しを喚起したフェノロサと岡倉天心の功績によるものだろう。彼らによって日本の伝統文化の再認識と価値の発見がなされ、政府の文化財保護政策に結実する。そのなかで南都諸寺の古器旧物が「国宝」「美術品」と認識されるようになり、南都諸寺への注目を集めるようになっていった¹²。それに伴い、寺院が所蔵する宝物類の拝観を求める声が強まり、宝物をみせるかわりに拝観料をとる宝物拝観の形式が生まれ、明治 30 年代には定額の拝観料を徴収する寺院もあらわれて、南都諸寺を観光寺院化させていった¹³。このように、経済的逼迫や宗派独立運動という事態に際して南都復興の活路となったのは、南都諸寺がもつ宝物類だったのである。

ただし、その一方で東大寺の大仏会による大仏殿の修理（明治 13 年～）、興福会の結成など、南都諸寺自らも復興への努力を重ねていったことを忘れてはならないように思う。西大寺の佐伯泓澄、唐招提寺の北川智海、法隆寺の千早定朝・佐伯定胤らが中心となり、南都諸寺の復興に向けた動きが加速化していった。

（2）明治期の南都仏教研究

では、こうした動きは南都仏教研究にどのような影響をもたらしたのだろうか。古社寺保存法の制定によって、国宝等の指定と同時に修復も実施されるが、これらの施策の過程で仏教美術や寺院史の研究が進んでいく。その先駆となったのが、明治 26 年（1893）に発表された伊東忠太「法隆寺建築論」¹⁴である。この伊東の研究を嚆矢として法隆寺の建築に関する研究が進められ、明治 30 年代には喜田貞吉と平子鐸嶺・関野貞らの間で法隆寺の再建・非再建論争が展開されることとなる。この論争は結局昭和期まで続くが、この

間に学問研究が進展していった。すなわち、南都仏教研究の最初期の研究は建築・美術史の分野であり、それは南都諸寺の文化財への注目によってもたらされることとなったのである。また、考古学の分野では高橋健自が出て、飛鳥藤原京の調査をはじめ、奈良県下の遺跡を紹介した。一方で、長い歴史をもつ南都諸寺に保管されている多数の典籍・記録・文書類は、歴史学研究の発達を大いに助け、のちに復刻・出版されて広く学界に提供されるようになった¹⁵。こうした資史料群の発掘によって各時代の研究がさかんになり、例えば、久米邦武が『大日本時代史 10 奈良朝史』（早稲田大学出版部、明治 40／1907～41／1908）を発表し、政治・経済・社会・外交・宗教・文学など、あらゆる分野に考察を及ぼして奈良時代の総合的な解明を試みたように、仏教もその対象となっていくた。

仏教史研究においては、南都仏教それ自体を主題とする研究はみられないものの、日本仏教通史や僧侶に関する研究のなかで執筆者の南都仏教観が提示されている。例えば、境野哲海「行基菩薩」¹⁶は、

世人か今日一般に呼んで日本佛教といふ所のものは、實に主として平安朝以後の佛教を指して称呼する所の名目にして、多くは其の以前に及ぶこと能はず。他語にていへば、今日の佛教は天台、眞言、兩宗の本源より流出し來りたるものにして、法相、三論の如きは、殆ど佛學として常に佛者の口に上ぼるの外、佛教としては全く其の勢力を滅却したりといふ。決して不當にあらざるを見る也。然れども苟くも日本佛教の変遷発達に関し、多少の眼識を有するものは、亦決して、奈良朝時代の二派の權大乘の効力を忘るべからず、奈良朝に法相なくして、平安朝に奈何ぞ天台の興起を見ることを得ん、

といい、「日本仏教」と聞いて人々が連想するのは平安期以降の仏教で、南都仏教は「仏学」であって今や仏教としての勢力はほとんどないといいながらも、南都仏教がなければそれ以後の仏教もないと、日本の仏教におけるその重要性を指摘している。

また、大屋徳城はその著作『蓮如上人』（内外出版協会、明治 43／1910）で南都仏教について論じている。大屋は浄土真宗大谷派の寺に生まれ、明治から昭和にかけて南都仏教を中心に多くの業績を残している¹⁷。本書は『蓮如上人』と題しながらも、「第一篇 鎌倉以前の日本佛教」、「第二篇 鎌倉時代の佛教」と紙幅の半分以上を割いて奈良・平安・鎌倉各時代の仏教を論じており、中世までとはいえ日本仏教通史としての性格も有している。大屋はまず南都六宗の由来を述べ、次に政治・文化との関係を、そして最後に仏教興隆の弊害として道鏡に象徴される仏教の「墮落」について論じている。大屋は、

以上謂はゆる後世から、南都の六宗、又は古宗の六宗と稱せらるゝ六つの宗旨の概要を述べたのであるが、此の時代の佛教は、自己の安心立命を得るといふよりは、寧ろ佛法の功德に依つて、小は組人の事から、大は天下國家の事に至るまで、災禍を禳ひ、幸福を祈り、泰平を祈るといふ風であつた。・・・(略)・・・即ち佛教は政治の一部として行はれたのであつて、全然國教の姿になつて居たのである。・・・(略)・・・佛教は勿論來世の幸福の爲にも信ぜられて居たには違ひないが、併し治國平天下の良法として、より多く行はれて居たといふことを忘れてはならぬ。此の點を明白にせぬ以上、寧樂朝の佛教を解することは到底不可能である。(22～23 頁)

と、国家との關係を基調として、奈良時代の仏教の特徴を論じている。それを端的にあらわしているのが「國教」という表現であり、こうした見方がのちの「国家仏教」論につながっていくものと考えられる。その直接的な表現はみられないものの、すでにこの段階で奈良時代の仏教を「国家仏教」と捉えていたことを示す事例であろう¹⁸。さらに、文化との関わりについても言及し、

前時代から引續いて、寧樂朝に於いても、時代の先覺者は僧侶であつて、新知識の輸入者も亦僧侶であつた。・・・(略)・・・我が繪畫史、彫刻史、乃至建築史の此の時代は殆んど全く佛教繪畫、佛教彫刻、佛教建築ともいふべきものばかりで、今日遣つてをるものも、佛教に關係を有せぬものは少ないのである。(32～33 頁)

と述べ、仏教が日本文化の發展に大きな役割を果たしたとの見方を示している。そして、それは文化にとどまらず、「寧樂朝に於いて、斯様に興隆された佛教は、思想上にはいふを及ばず、風俗習慣の末から、文學、藝術、政治の大に至るまで、非常なる影響を及ぼし」(38 頁) といった、その影響力の大きさを強調している。

平安時代、及び第二篇の鎌倉時代では、話題の中心は天台・真言宗、及び「鎌倉新仏教」に移り、南都仏教に関しては新しい宗派への対応という形で言及されるにすぎない。日本仏教通史における典型的な語り方はすでにこの頃から定着していたようである。また、注目したいのは第二篇にみられる「鎌倉時代の新佛教」(136 頁)、「舊佛教と稱すべき南都の六宗及び平安の二宗」(144 頁)との言説であり、平安時代の仏教を語る際の「新宗」・「舊宗」(59 頁)とは區別して考えるべきであろう。そして、この「舊佛教と稱すべき南都の六宗及び平安の二宗」は、鎌倉時代には「宗教としての勢力は殆ど無くなつて、唯物質的に豪族として働いて居るに過ぎぬ。」(144 頁)と大屋は述べている。これらの言説にあらわれているのはまさしく「鎌倉新仏教論」ではないだろうか。

福島栄寿は、「鎌倉新仏教論」の形成過程を精査し、その淵源は早くも明治 20 年代にさかのぼることを明らかにしている¹⁹。福島によると、その最も早い例が明治 22 年（1889）に発表された中西牛郎の『宗教革命論』（博文堂書店）であり、そのなかに「旧仏教」・「新仏教」との言説が確認できるという。中西は「「新仏教」とは、進歩的、平民的、精神的、信仰的、社会的、歴史的であるべきである」と主張し、そのような仏教者として空海、親鸞、法然、日蓮を取り上げている。こうした中西の語り方には、「混沌としつつも、のちの鎌倉新仏教論へと繋がる言説が見られる」²⁰と福島は指摘する。中西が提示した仏教の新旧二分論は直ちに日本仏教史叙述に採用され、明治 25 年（1892）刊の加藤咄堂『日本仏教史』（吉川半七）に反映されて以降、鷲尾順敬、村上専精らによって確立していく。さらに、明治 30 年代の村上専精『日本佛教史綱』に至っては、「鎌倉武家の時代」を「本邦佛教史上の中心」と捉え、「新佛教紛起の時」²¹であるとする鎌倉新仏教中心史観が提示されるようになる。福島はこうした言説が登場する背景について、「中西牛郎など、明治二〇年代には、仏教界の若い学僧たちの間に、新しい仏教のあり方を求める、仏教改革への動きがあったという点に注目すべきであろう。すなわち、こうした明治の仏教改革の機運の高まりと結び付きながら、「新仏教」・「鎌倉新仏教」論が登場してくるのである。」²²と指摘しており、「鎌倉新仏教論」が浄土真宗の僧侶らによって生み出された言説であることを示している。こうした見方は、大正・昭和期にかけて日本仏教史の叙述のなかに採用され、定着し、それを前提に日本仏教史を論じる学問潮流を生み出すこととなる。西洋史研究からも原勝郎「東西の宗教改革」²³のように、「鎌倉新仏教」が西洋の宗教改革に相当するとみなす議論も提示され、「新仏教」に対する人々の興味関心、あるいは評価を高めていった。こうした見方がこの後の南都仏教研究にどのような影響を及ぼし、南都仏教はどのように語られていくのか。

以上のように、明治期の研究においては、僧侶に関する論考、日本仏教の通史的把握、あるいは奈良時代に関する研究を通して南都仏教が語られていることが確認できた。これらの研究はいずれも南都仏教外部の研究者によるものであるが、南都仏教内部ではどのような研究がなされていたのか。管見の限り、南都仏教内部に身を置く研究者が南都仏教の史的展開について論じた研究を確認することはできない。しかしながら、宗派独立運動に関わって教学研鑽が南都諸寺内部で活発化していたと推察される。例えば、当時の法相宗管主であった千早定朝は南都諸寺衰退のなかにあつて、その再興は学問の復活にあるとして教学研究を重視し、学徒を育成するための法隆寺勸学院を明治 26 年（1893）に開設し

ている。また、廃仏毀釈や上知令などによる寺院の荒廃のために貴重な宝物や経典・古文書類が多数散逸・消失したことを憂慮し、東大寺の塔頭諸院や諸寺の蔵書を集めて保管する図書館創設の動きがおこった。明治 29 年（1896）、東大寺真言院内の灌頂堂内に南都仏教図書館が開設され、明治 36 年（1903）には所蔵資料を一般に公開するようになった。その後、東大寺の古書、古文書類を蔵書の主体としたことから、大正 9 年（1920）に東大寺図書館と改称された。こうした機関を中心に、南都諸宗の教学研究が内部で進展していったと推測される。

最後に、修史事業の面から南都仏教研究について言及しておきたい。新政府は維新後もなく修史事業を開始し、明治 8 年（1875）・明治 14 年（1881）、「皇国地誌」編纂に向けて全国の郡村誌の調査・提出を各府県に通達している。結局計画は頓挫し、明治 21 年（1888）には修史事業は帝国大学に移管されるが、明治政府の修史事業はその後の地方史編纂に大きな影響を与え、各府県では郷土史家を中心に、中央の史学者との関わりのなかで地方史編纂がはじまる。奈良県では明治 27 年（1894）に宗形吉雄著、水木要太郎校閲の『奈良県地誌』（購文堂）が発刊された。こうした政府による修史事業のなかにあつて、奈良県は重要な史料収集の場として重視されていたと推察される。例えば、明治 9 年（1876）には京都府と奈良県に修史局の小河一敏・塩田益穂が来訪しており、その後も史料収集のための来訪が続いたことが当時の記録からうかがえるし²⁴、西大寺では明治 19 年（1886）以降、度々修史局によって古文書が借り出されていることが記録に残っているという²⁵。こうして史料収集に訪れた中央（修史局、あるいは帝大）の史学者と郷土史家の交流によって地元・奈良でも歴史学研究が活発化し²⁶、そのなかで南都仏教の展開も重要な論点となっていた。またそればかりか、中央の史学者と郷土史家の交流は、南都諸寺の僧侶・研究者も抱き込んでいく。こうした外側での研究の隆盛は、南都仏教界の内側にどのような影響を与え、いかにして自発的な研究を生み出していったのか。

2. 大正期

（1）大正デモクラシーと国家主義の傾向

日露戦争の勝利による達成感、第一次世界大戦の勃発と産業の発展、それに伴う労働運動・農民運動の高揚などの社会状況は、国家主義に対する疑問と「民衆」意識を生み出し、個人の尊重が叫ばれて、美濃部達吉の天皇機関説や吉野作造の民本主義などがそれを支え

た。理想主義・人道主義・人文主義・自由主義を求める大正デモクラシーのなかにあつて、「人間」の探究や精神的解放を模索する知識人層・青年層から仏教に接近するものもあらわれた。特に最も「民衆的」とされた親鸞・道元・日蓮への関心が高まり、文芸作品にも取り上げられ、白樺派を中心に多くの作品が発表された。

学問的には、大正デモクラシーによつてもたらされた価値の多元化は、思想史・文化史・社会経済史などの諸分野を開拓した他、津田左右吉・西田直二郎・柳田国男らが出てそれぞれの分野に大きな足跡を残した。特に、文化史学の隆盛はこの時期の学問潮流として特筆される。一方、西洋から移植された東大アカデミズム的考証史学はさらに発展をみせ、実証主義史学の台頭を導いた。仏教史研究においてそれを牽引したのが辻善之助で、辻は大正 8 年（1919）、『日本佛教史之研究』（金港堂書籍）を刊行し、仏教史研究に徹底的な実証主義的手法を持ち込んだ。また、明治 20 年代からその形成がみられる「鎌倉新仏教論」は、もはや学界の主流となり、明治以降の傾向とあいまって「新仏教」開祖らの研究はよりいっそう活発となるが、同時に開祖らを歴史的に位置付ける客観的な考証も進められていった。

このように、大正期には民主的な動きがみられるものの、日露戦争（明治 37／1904）、戊申詔書の發布（明治 41／1908）、韓国併合（明治 43／1910）など、明治末期以降の国家主義的傾向が瓦解したわけではない。むしろこうした傾向によつて、奈良時代や奈良時代に展開した文化に対する関心の高まりが惹起され、日本文化の発祥の地として、南朝の故地として、奈良県の歴史的な位置が注目されるようになる。例えば、大正 3 年（1914）には歴史地理研究会編『奈良時代史論』（仁友社）が出版される。本書は歴史地理学会が奈良で開催した夏期講習会の講演録であるが、夏期講習会は「空前の盛況」であつたらしく、「是れ蓋し、此舉がよく時勢の要求する所に適應したるによるものなるべしと雖、亦、實に、此の地が、世人に対して特殊の感興を惹起したるが爲ならずんばあらず。」（1～2 頁）と、それが「時勢の要求する所」であり、奈良という地が人々の「特殊の感興を惹起」する故だという。また、本書の掲載論文の一つ、岡部精一「奈良朝時代の風俗」は奈良時代と明治時代の類似点という視角から奈良時代の政治・社会・文化・宗教等について論じているが、そのなかで岡部は「聖武天皇の大佛鑄造の詔と明治天皇の日露宣戦の勅は古來詔勅中の双璧」（394 頁）との見解を示しており、こうした認識が本書刊行の背景を象徴しているように思われる。このように国家主義的な傾向とあいまって、奈良時代への関心も高まり、文化だけではなく政治・社会・経済の解明も進み、南都仏教もまたその対象となっ

ていった。

また、大正期は古代仏教を論じる上での重要な概念である「国家仏教」なる言説が創出される時期でもある。佐藤文子によれば、その最初は黒板勝美『国史の研究』各説の部（文会堂書店、大正 7/1918）であり、黒板によって「聖武天皇時代の仏教行事が国家的なものであったと位置付けられ、八世紀を古代隆盛の頂点とし、その準備と崩壊の段階を配して説明する、「国史学」による古代史概説の大前提となつ」²⁷たという。聖武天皇時代の仏教事業を国史のなかに位置付けるのは、前掲久米邦武『奈良朝史』にすでにみられる手法であるが²⁸、ともかく、「国家仏教」という概念の登場は、のちの古代史研究に、そして南都仏教研究に大きな影響をもたらした。つまり、こうした概念が南都仏教の最盛期＝聖武朝という理解を生み、その結果、南都仏教は奈良時代のなかでしか語られなくなってしまった。平安時代以降は平安・鎌倉「新」仏教のみが研究すべき対象とされたのである。

最後に、この時期の特徴として、仏教典籍の集大成、各宗の基本宗典の編集、辞典類の編纂の開始など、各種の編纂事業がはじめられたことを指摘しておかなければならない。大正 3 年（1914）に『仏教大辞彙』が刊行、大正 5 年（1916）には『真宗全書』が完成した他、『真宗大系』、『天台宗全書』、『仏教大辞典』、『大日本仏教全書』、『大正新脩大藏經』などの編集・編纂がはじめられたのもこの時期である。これらの成果は仏教学研究・歴史学研究の発展に大きな貢献を果たしていった²⁹。

（2）大正期の南都仏教研究

大正デモクラシーは、南都諸寺やそれが所蔵する仏教美術にも新しい光を当て、美術史や建築史だけでなく、文献史学や民俗学・国文学などの分野からの注目も浴びるようになった。特に、和辻哲郎の『古寺巡礼』（岩波書店、大正 8/1919）が果たした役割は大きかった。周知のように、『古寺巡礼』は和辻自身が南都諸寺を訪れた際の手記である。西洋的な学問を身に付けた著者の目に映る仏教美術は深い洞察を加えて語られ、多くの人を魅了して南都諸寺への来訪を誘った。こうした気運を受け、地元・奈良でも研究団体の設立や機関誌の創刊が相次ぐ。例えば、奈良文化学会『奈良文化』（大正 10/1921）、大和史学会『やまと史学』（大正 12/1923）、飛鳥園『仏教美術』（大正 13/1924）などが挙げられる。なかでも特に注目すべきは、東大寺寧楽会による『寧楽』の創刊である。東大寺寧楽会は、東大寺の塔頭・龍松院を代表に法隆寺・薬師寺など南都諸寺の有志が集まり、勉強会・講演会などを開催、大正 13 年（1924）創刊の本誌には、東大寺の筒井英俊や栗

原武平、薬師寺の橋本凝胤らが参加し、編集だけでなく自らの論考を掲載した。筆者はこの『寧楽』の創刊が、学界を意識した南都仏教内部からの自発的研究の淵源であるとみている。創刊号冒頭の『寧楽』発刊について」では、その目的とするところを次のように述べている。

奈良佛教は日本佛教の唯一の基調であり、且つ尊重すべき母體でありまして、彼の聖徳太子によつて建設せられた飛鳥朝の文化や盧舎那佛を中心として興起した奈良朝の文化は、一に擧げてその源泉を奈良佛教に求めねばならないのであります。それと同時に平安期鎌倉期の文化は奈良佛教から醸成せられた愛すべき寵兒なるを思へば、如何に我等に至大の寶玉を提供するものであるかに驚倒せざるを得ないのであります。宜なるかな此等時代の反映たる古美術は奈良を中心として國內に散在し鬱然として古典的藝術の王國を組成して居ります。藝術が一國の文明の尺度であることを思へば、美術はその國の文化の華であり國民性の發露でなければなりません。此の意味に於て奈良の古美術は我民族の文化の變遷を測定する記念塔であり、従つてその時代に於ける祖先の思想の象徴であると斷定するに何の躊躇をも要しませぬ。・・・(略)・・・「寧楽」を發刊し郷土文化の紹介に當りたいと考へました。

南都仏教の伝統と日本の歴史への影響を文化面から訴える『寧楽』においては、特に仏教美術に焦点を当て、その「文化価値」を宣揚しようという意識が看取でき、南都諸寺がもつ宝物に対する関心の高まりに迎合する形で、あるいはそれを利用する形で、南都諸寺の復興を図ろうとした思惑がうかがえる。『寧楽』の立場から読み取れるのは、日本文化の故地としての奈良、そしてその文化を育んだのが仏教であるとの見方であり、日本文化の根底にあるものとして南都仏教を捉えている。

一方、学界に定着した「鎌倉新仏教論」、そして鎌倉新仏教中心史観は、古代に国家仏教として形成された日本の仏教が中世「新仏教」において最盛期を迎え、その後衰退していくという基本的な構図を戦後にかけて描いていく。こうした見方で南都仏教を捉えようとする場合、そこからはどのような言説があらわれてくるのか。例えば、大屋徳城は大正 11 年（1922）に発表した「奈良佛教の今後」のなかで、南都の諸宗はみなインドや中国で成立したもので「日本的色彩」がないといい、「斯様な有様で、南都六宗といはれる奈良佛教は段々衰へて今日のやうな伽藍佛教、名所佛教、寶物佛教となりて、殆ど生命のないものとなつてしまつた」³⁰と述べている。また、

奈良佛教の信仰は人間の心から永久に滅びて、其の藝術的表現をかりた生命のみが、

永遠に生きてをるわけである。・・・(略)・・・彼れ等は既に其の盡す可き任務を盡して滅びたのである。・・・(略)・・・活ける人生の苦惱に對しては、唯灰色の黄卷赤軸に過ぎなかつた。之が教理的にも、民衆的にも、日本の民族と絶縁する契機であつた。・・・(略)・・・奈良佛教の今後といふ題について、徒に過去を説くのは間違つてをるかも知れぬ。併し奈良佛教の光榮は過去にある。現在にもなければ、將來にもない。今後は唯此の光榮ある過去のかたみとして遺されたる佛教の藝術的表現物を完全に保護してゆくことが、奈良佛教の人たちの任務であらう。³¹

と厳しい口調で断じている。大屋は南都仏教の可能性を否定し、南都仏教をもはや過去の「遺物」とみなしているのである。つまり、「鎌倉新仏教」を「日本仏教」の到達点とみなす鎌倉新仏教中心史観は、「鎌倉新仏教」の革新性・優位性を論じる研究を積み重ね、それが仏教史研究において主流となっていく一方で、「旧仏教」は「新仏教」成立の前提にすぎないとし、「新仏教」が克服しようとした「旧仏教」，「新仏教」を弾圧した「旧仏教」に対する評価を相対的に低下させていったのである。特に、南都仏教においてはそれが顕著であつた。ただし、それは鎌倉新仏教中心史観が古代仏教を語る際に援用されたことだけでなく、仏教史研究における大正デモクラシーの影響にも留意する必要があるだろう。

3. 昭和戦前・戦中期

(1) 国家主義の猛威と「日本固有」

昭和は金融恐慌（昭和 2／1927）、昭和恐慌（昭和 5／1930）など、深刻な不況の到来で幕を開けた。都市部では失業者があふれ返り、米価の暴落と凶作によって農村も窮乏した。こうした社会状況のなかで社会主義や共産主義が大きな影響力をもち、それは学間にも及んで歴史学においてはマルクス主義史学的方法的基礎が確立されたが、それに対する政府の執拗な弾圧も強化された。また、日本国内に充満する閉塞感は、暴走する軍部の行動を支持し、それに期待さえ抱いた。その結果、日本は長く厳しい戦争の道を突き進むことになる。戦時下においては、天皇の神格化が図られ「国体」が強調されて、政府・軍部が推し進める軍国主義・国家主義を支えることが強要された。当然、天皇権力との対決を標榜するマルクス主義は徹底的な政府の弾圧を受け、戦時下では活動停止を余儀なくされた。

一方、戦時下において歴史学の大きな支柱となつたのが、平泉澄に代表される皇国史観

である。日本の侵略を正当化する皇国史観は、歴史教育にも大きな力を発揮し、天皇中心の歴史を国民に徹底的に教え込んだ。皇国史観の横行にあつて、アカデミズム史学は侵略戦争という異常事態に真っ向から対決することなく、考証的研究に逃避していった。また、大正期に隆盛した文化史学的研究は、日本固有の精神文化を強調し、日本を独善的に神秘化しようとする日本精神史へ向かう。仏教においても、日本の独自性・固有性が強調され、昭和12年(1937)刊行の文部省『国体の本義』では、聖徳太子から鎌倉仏教にいたる「日本仏教」の発展が親鸞と道元を頂点として描かれ、「日本仏教」の本質と日本固有の精神文化を体現する存在と位置付けられた。戦時下において仏教は、聖徳太子以来の「神国日本」の精神を体現し、その目的実現のために「国民精神」を鼓舞すべき役割を担うものとされたのである³²。国家の方針に迎合する皇国精神の権化としての「日本仏教」が論じられるなか、妹尾義郎の新興仏教青年同盟(昭和5/1930結成)など、一部それに抵抗する動きがみられたものの、仏教界の大勢は国家主義に吸収され、戦時教学によってそれを支えた。

「日本仏教」は「東方仏教」「皇道仏教」「護国仏教」「軍国仏教」「国家仏教」などの言説に言い換えられ、国家の方針に沿うことを強調した。こうした状況下ではその研究も、「日本仏教の特色」「日本仏教の性格」「日本精神と仏教」「鎮護国家と日本仏教」「聖徳太子の仏教」「聖徳太子と日本精神」など、日本の固有性を強調したものとなり、特に『国体の本義』が説く「日本仏教」の祖たる聖徳太子に関する研究が隆盛した³³。それは、護教意識が高揚し、国家主義・天皇制ファシズムから仏教を擁護する論理を展開しようとする当時の仏教史研究においては当然の帰結であつた。しかしながら、こうした状況にあつても家

永三郎は日本思想の普遍性を追究し、『日本思想史に於ける否定の論理の発達』(弘文堂、昭和15/1940)、『日本思想史に於ける宗教的自然観の展開』(創元社、昭和19/1944)などで「日本固有」への抵抗を示したことは特筆される。また、辻善之助『日本仏教史』(岩波書店、昭和19/1944～昭和30/1955)全10巻のうち、第1巻上世篇の刊行は戦時下の昭和19年(1944)である。今なお仏教史研究を志す者にとって必読の書であり、大きな影響力を保持し続けている本書は、従来の教理史的な側面を完全に排除して徹底的な実証主義でまとめられ、以後の歴史学の立場から行う仏教史研究の模範となった。

(2) 昭和戦前・戦中期の南都仏教研究

昭和3年(1928)、奈良では大阪朝日新聞社の主導で天平文化宣揚運動が展開された。

この年は天平元年（729）から1200年にあたり、新たにはじまった昭和の文化と天平文化とを対照させ、天平文化を回顧宣揚しようと「南都七大寺展覧会」（大阪三越呉服店）や「天平文化総合大展覧会」（大阪朝日新聞）、「天平文化に関する特別陳列」（奈良帝室博物館）などが相次いで開催された³⁴。南都諸寺のもつ仏教美術とその文化的価値に対する世間の関心は相変わらず高く、それに伴って大正期に『仏教美術』を発刊した飛鳥園が機関誌『東洋美術』、『仏教美術叢書』を新たに創刊した。『東洋美術』創刊号の執筆者には民芸論を確立した柳宗悦や歴史学者の内藤湖南などが名を連ねている。

また、南都仏教研究にもわかに盛り上がりを見せ、仏教学の分野を中心に歴史学・文学・美術史などの各分野から多くの研究が発表されるようになる。天平文化宣揚運動の影響もさることながら、「国家仏教」たる南都仏教が戦時下にあってその評価を盛り返してきたことにも由来すると思われる。大正期創刊の『寧楽』、『鵜故郷』からはそれぞれ仏教史や奈良時代に関する研究の特集号が刊行された。『鵜故郷』特集号『奈良時代史の新研究』（昭和5/1930）には、奈良時代の制度・建築・教育・美術・芸能・文学など、多分野にわたる研究（三浦周行、石田茂作、岸信宏ら執筆）が、『寧楽』特集号『佛教史論』（昭和9/1934）には、聖徳太子・飛鳥時代の寺院・東大寺戒壇院・平安時代の貴族文化・醍醐寺と豊臣秀吉の関係など、各時代の仏教史研究（黒板勝美、石田茂作、境野黄洋、中村直勝ら執筆）が掲載された。同じく『寧楽』特集号『天平文化史論』（昭和9/1934）は、天平期の文化に特化した研究（望月信亨、大屋徳城、橋本凝胤、筒井英俊ら執筆）を掲載している³⁵。こうした南都仏教研究の盛行の背景にも、「日本固有」を求めようとする当該状況が反映されているようである。例えば、大屋徳城は『寧楽仏教史論』（平楽寺書店、昭和12/1937）³⁶のなかで、

日本佛教の源流は寧楽の佛教である。随つて、日本の佛教を研究せんと欲せば、先づ寧楽佛教を研究せねばならぬ。日本文化の淵源は寧楽の文化である。随つて、日本文化を研究せんと欲せば、先づ寧楽文化を研究せねばならぬ。然るに、寧楽文化の中心は佛教である。故に寧楽文化の研究は寧楽佛教の研究から始めねばならぬ。寧楽佛教はあらゆる方面に於いて、日本文化の揺籃である。精神文化も、物質文化も、皆斯揺籃から成長した。此に寧楽佛教研究の意義があり、価値がある。（1～5頁）

と述べ、南都仏教研究の重要性を主張している。さらに大屋は続けて、

寧楽佛教は元來六朝の佛教であり、隋唐の佛教であり、鎌倉以後、宋朝佛教の影響を受けたが、大局に於いて、支那佛教の延長であり、本邦に於いて、幾分の加工潤飾は

あつたとしても、これを日本佛教と稱することは出来ぬといふのが、従来の學問的常識であつたやうである。・・・(略)・・・併しながら、實際信仰の方面に至つては、必ずしも、此等傳統の外に出なかつたのではない。大に之を變化し、改造して、我が民族性に適應せしめ、新しい境地を開いて居る。此點に於いて、寧楽佛教は決して、單なる支那佛教の延長でもなく、移植でも無い。・・・(略)・・・寧楽佛教は大和民族の佛教であり、寧楽文化は大和民族の文化であり、支那佛教に對して、別様の特殊性を有することを主張する。(717～721 頁)

といい、「日本固有」を強調している。前掲の通り、大屋は大正期に発表した論考「奈良佛教の今後」のなかで、南都仏教は中国・朝鮮仏教の移植であり「日本仏教」でないとの南都仏教觀を提示していたが、ここにきて彼の南都仏教觀は大きく転換している。これも戦時下における日本精神の宣揚の影響とみてよいだろう。大屋の研究に象徴されるように、「日本固有」の国家的宣揚に伴い、その仏教美術のみならず、「国家仏教」たる南都仏教自体にも注目が集まるようになっていった。

さて、この時期の特徴として特に注目されるのが、南都仏教内部からその史的展開にまつわる研究が発信されたことである。橋本凝胤は薬師寺の僧で、東京帝国大学印度哲学科卒の仏教学者である³⁷が、昭和9年(1934)の岩波講座『日本歴史』に『南都佛教』と題した南都仏教史の論考を寄せている³⁸。橋本は、

日本佛教を教理上より概観する時は、支那佛教の移植にして独自の教理を觀べきものなく、その宗派も殆ど支那に於て分立したるものに過ぎず。眞宗が浄土門の別立として異なるが如きも、善導、曇鸞の釋義を出でず、日蓮が新宗開創せる如きも、天台法華の旗幟を更に押立てるに過ぎず。(18 頁)

と、「日本固有」を強調する当時の学界の潮流とは一線を画す仏教觀を示している。また、南都仏教については、

南都佛教の傳承及び教學の一般を概説せるも、・・・(略)・・・殊に中世以後近代に於ける南都佛教の變遷發達に就きては殆ど言及せず。是れ南都佛教が徒に傳燈を尊び、平安鎌倉の新宗が諸宗教學を按配し、時代の背景を尊重し時代の要求に應じて興起せるものなる故、時間的に絶えざる發達を遂げたるに反し、南都六宗の教學は傳燈の正否が價值を示すものとして、發展的考察を以て不正義とし、唯正統のみを正義と爲すものなるため、殆ど教學的發達を看ず、政治的に諸大寺を中心とする活躍の跡を窺ひ得るのみ。・・・(略)・・・南都佛教は天平の文化を大成して、國家的觀念を培養し教

學的基礎を確立し、表面の地位を新宗に譲りたるものである。(65～67 頁)

といい、南都仏教は奈良時代にその最盛を迎えた後、「平安鎌倉の新宗」に「表面の地位」を譲ったとの見方を示している。その要因は、「新宗」が「時代の要求に應じて興起」したためその教学は常に発展したのに対し、南都仏教は教学の伝統を重視し、発展的考察を「不正義」としたためであるという。また、橋本は別の論考「日本佛教の特異性」で「新宗」・「新佛教」・「舊宗」との言説を用いており³⁹、浄土真宗の僧侶によって語られはじめた「鎌倉新仏教論」が南都仏教界にも浸透していたことをうかがわせる。ただし留意したいのは、それが「表面の地位」を譲ったにすぎないと述べていることであり、その意味するところは次の言葉にあらわれている。

鎌倉時代の新興及び舊宗共に競ひ興り、宗教の個人信仰として個人の上に安易に民衆の要求に應ぜるは、宇多天皇以來外國の交通は杜絶し、固有の文化文明の興起せる時、宗教の上に於ても日本佛教の宗教的發達を遂げ、三國に渡り前代未聞の新佛教を提唱するに至れるは注意すべし。然れどもこれ國家佛教の發達とは見難く、是れ武家政治が國民に國體觀念の明朗性を發揮するに至らざりしに歸因するものと云ふべし。⁴⁰

ここでは一転して「日本仏教」の独自性を主張し、「新仏教」をその象徴として取り上げているものの、「新仏教」は「国家仏教」ではないという。そのため、「国家仏教」たる南都仏教の地位は揺るがず、あくまで「新仏教」に「表面の地位」を譲ったにすぎないと述べている。こうした見解は、

南都佛教とは、北嶺即ち比叡山の佛教に對する稱呼にして、日本佛教の二大教系なるも、教學の内容と共に、行儀修證大に異り、北嶺佛教の理論的なるに對し、南都佛教は實踐的論理的基礎を有し、宗派的ならずして教學的態度を持し、實修實證を基礎とせるは特に南都佛教が國家教として尊重せられたる所以茲にあるのである。(『南都佛教』5 頁)

南都佛教が日本佛教教學史上、並に國民思想信仰上、及び國民實生活の上に著しき特色ある發達を遂げしめ、天壤と共に無窮なる國體と一致し、茲に日本國家の指導原理たり得ると同時に、又一面種々の缺陷の存するあるも概して南都佛教は國家國民の指針となり不可分の關係を爲すに至る。(『南都佛教』32 頁)

との言説にもあらわれており、国体と南都仏教は常に一致するという時代状況を反映した国家主義的な南都仏教観を示している⁴¹。そして、

日本佛教が支那佛教の移植として、教理上よりは支那佛教の外に出でずと見るも、又

一面支那佛教に見るべからざる發達あり、・・・(略)・・・國情の特色に基く佛教の特色にして、國民は常に國土經綸を志し、法華、般若、金光明等の諸經も國家的に解釋せるものあり。(『南都佛教』27頁)

と、南都仏教の教学や展開の解明を通して結局は「日本仏教」の特殊性を語り、同時に「國家國民の指針」たる南都仏教を強調している。また、南都仏教は、

實に日本文化の母胎をなせる奈良朝の文化は三論、法相の懷に養はれ、明治大正の文化に至るまで、廿世紀の歐洲科学學文化を除いて、凡ての學藝政治文化の原動力となりしもの蓋し奈良朝佛教を除いては他に見難きなり。⁴²

日本文化の形成にも大きな役割を果たしたといい、それはのちに成立する宗派と比較しても特筆されるとして、日本文化の形成における南都仏教の貢献を強調する。実際に橋本はこれを意識し、昭和13年(1938)には大阪高島屋において「寧楽古美術展」を開催している。「仏教美術は奈良からだ」⁴³という自負とともに、「大衆には仏教美術から入門さすことがもっとも容易な方法」⁴⁴と、南都諸寺のもつ宝物類による南都仏教の宣揚が橋本のなかにあったことがうかがえる。とすれば、橋本自身も編集・執筆に関わった大正期創刊の『寧楽』にも同様の意図があったのだろう。

ところで、橋本の言説を辿ると、そこには常に国家があり、仏教の本質という視点が希薄であることに気付く。もちろん戦時下という当該状況が国家的であることを強調させた大きな要因であろうし、それは何も橋本に、南都仏教に限られたことではないが、南都仏教の史的展開とその要因を冷静に分析し、南都仏教の衰退を反省するわけでも嘆くわけでもなく、まるで自然とでもいうかのごとき南都仏教觀を示し、南都仏教の僧侶としてこうした状況を「受け入れて」いるような姿勢は、仏教の本質や教団の在り方を問うような研究が僧侶自身によってなされてきた浄土真宗などの場合と隔たりがあるように思えてならない。

結びにかえて―南都仏教研究の今後

第二次世界大戦が終わり学問の自由が保障されると、戦前からすでに通史の見解の中核となっていた鎌倉新仏教中心史觀のなかで日本仏教史の研究がさらに進展していった⁴⁵。法然・親鸞・道元・日蓮ら「新仏教」の開祖こそ日本の仏教の頂点であるとの理解はそのままに、「新仏教」諸宗の歴史が研究の中心となって中世仏教研究が積み重ねられていく。

古代は「新仏教」形成の前提に過ぎず、叡尊・忍性らに代表される鎌倉時代の「旧仏教」の動きも新仏教に刺激された結果であるとの日本仏教史像を踏襲する家永三郎・井上光貞らが牽引して、戦後の仏教史研究は多くの成果を残していった。そうした理解の上にまとめられた日本の仏教の通史的研究として、家永三郎・赤松俊秀・圭室諦成編『日本仏教史』（法蔵館，昭和 42／1967），中村元・笠原一男・金岡秀友監修『アジア仏教史』（佼成出版社，昭和 47／1972～昭和 51／1976）などがある。

しかし、学界の通説的見解であった「鎌倉新仏教論」は、昭和 50 年（1975）に提出された「顕密体制論」によって大きく動揺する。黒田俊雄の「顕密体制論」は、それまで「旧仏教」として中世仏教研究の周辺にいた南都・天台・真言宗こそが多数派であり「正統」であって、「新仏教」として研究の中心にあった浄土・浄土真・日蓮・禅宗などは、当時においてはあくまでも少数派であり「異端」であったとして、それまでの中世仏教の枠組みを大きく転換させた。この新しい枠組みは「鎌倉新仏教論」のみならず、それが形成してきた日本仏教史像の再検討を促し、研究の方向転換を迫った。従来の中世仏教の大幅な見直しが始まると同時に、中世を仏教史の頂点とする見方が崩れたことにより、古代・近世・近代各時代の仏教の再検討も進められ、近年では特に研究史の回顧もさかんである。

「顕密体制論」の提唱は、南都仏教研究にも大きな影響を与えた。「鎌倉新仏教論」によって構築された、隆盛【奈良時代】→衰退【平安時代】→復興【鎌倉時代】という南都仏教の展開はもっぱら見直しを迫られ、「少数派」から「多数派」となった南都仏教は一躍重要な研究課題となり、中世を中心に多くの研究が蓄積されていった。そうした戦後の南都仏教研究の中核となっているのが、東大寺内に設立された南都仏教研究会の機関誌『南都仏教』である。昭和 29 年（1954）に創刊された本誌は、「佛教学，並に佛教文化に関する諸論文を発表する機関誌としたい・・・（略）・・・印度哲学，仏教学，宗教学，歴史学，美学，建築学等，人文科学に係のある論文を広く収録し，合せて，未刊の資料・文書等を紹介する」⁴⁶ことを目指し、仏教学を中心に多くの研究が集まる場となっている。ここでは、

昔から智目行足ということも申しますが、これまた不断に佛道に精進する私たちにとってには忘れてならない貴い言葉と存じます。智と行の不即不離の立場におきまして、真摯な教学の研鑽によって廣い視野，正しい智見をもつて，涅槃への大道を邁進されんことを祈る次第であります。⁴⁷

と、『南都仏教』の第一義が「教学の研鑽」であることが明言され、戦前の橋本凝胤の立場

が受け継がれていることをうかがわせる。また、その南都仏教観も

南都は日本仏教の発祥・育成した所で、聖徳太子を始めとして奈良時代には興福寺の義淵・玄昉、大安寺の道慈、薬師寺の行基、東大寺の良弁等、或いは遥かに蒼波を渡って来朝した異国の僧も多く、七大寺の造立とまつて、所謂奈良文化を現出したところであります。⁴⁸

と述べるように、やはり戦前の見方が踏襲されている。『南都仏教』が目指すところが「教学の研鑽」と表明されている通り、南都教学に関する研究の蓄積は圧倒的である。しかし、そうであるからこそ、「従来の研究論文の多くが、宗派別の伝来や教学を論じ、その研究が精緻であればあるほど、奈良時代の仏教学の全容の把握を困難にする」⁴⁹と速水侑は指摘する。

事情は異なるものの、「全容の把握」が困難であるのは仏教史研究においてもまた同様である。戦後は堀池春峰や平岡定海など、東大寺の僧侶でありながら国史学を専攻し、南都仏教史の解明に励んだ人物も出た。両氏は共に京都大学で国史学を専攻し、西田直二郎に師事した。堀池は古代・中世を中心に南都仏教史の研究を積み重ね、その成果は『南都仏教史の研究』全3巻（法蔵館、昭和55／1980・57年／1982・平成16／2004）としてまとめられている。そのなかで堀池は「南都仏教の研究は、日本歴史の視野よりながめると、古代・中世頃までは、わが国の歴史の流れと、密接な関係をもつものである」（上巻・1頁）といい、古代・中世の南都仏教が当該状況に大きな影響を与えていたとみている。しかし、同時にそれが「中世頃まで」であったという認識も示しているのである。東大寺の僧侶という南都仏教内部に身を置いた堀池でさえ、こうした認識を示すように、近世以降の南都仏教史は、研究者の背景に関わりなく、研究自体が極めて少ない。一方、平岡も南都仏教史研究において極めて大きな功績を残しているものの、

南都仏教の復興は、明恵上人高弁が真言教学との再検討、解脱上人貞慶による法相・唯識と念仏との関係の新しい考察、叡尊の戒律の大衆への投帰、宗性の東大寺華嚴の再検討、凝念の仏教教学への概論づけ等、北嶺から出た新仏教の広い教線の普及に影響されて、南都仏教が旧仏教からの脱皮をはかろうとしたのであった。⁵⁰

と、中世における南都の復興を「新仏教」の活動に触発されたためとの理解を示している。それはまさに鎌倉新仏教中心史観のあらわれであり、南都仏教自身も中世を「新仏教」中心にみていることが看取される。大屋のいうように、南都仏教は古代に、あるいは中世にその役割を尽くしたのだろうか。こうした事情もあり、現在でも南都仏教の通史的研究は

極めて少なく、いまだ南都仏教史の全体像の把握は困難な状況にある。特に、南都仏教内部からの南都仏教史像の提示がほとんどなされていないように思えてならない。

近年、学界では日本仏教史の全体像の再検討が叫ばれ、「鎌倉新仏教論」のみならず、「顕密体制論」という枠組みによって構築された仏教史像を払拭して、既存の枠組みに縛られずに日本仏教史の全体像を解明しようとする動きが活発化し、すでにいくつかの成果が出はじめている。平成 22 年（2010）から翌年にかけて刊行された『新アジア仏教史』（校成出版社）もその一つであり、従来の固定化された仏教史像の打破を企図している。しかし、真に「固定化された仏教史像」を打破するためには南都仏教史研究の進展が不可欠であり、南都仏教の解明なくして日本仏教史の全体像の解明はならないと筆者は考える。平安期・近世・近代・現代と南都仏教研究の空白はまだ多い。その際に重要なのは、やはり研究者自身の問題関心であろう。なぜ南都仏教を研究するのか。近代仏教史研究のはじまりを想起すると、仏教が社会においてどのような役割を果たせるかという明確な問題意識があったように思う。そうした自省が村上专精らの仏教史研究に結実し、現在の日本仏教史研究が形作られた。「近代仏教については浄土真宗の歴史が近代仏教史そのものとして語られる。あるいは、そのように語る人たちが多くいる」⁵¹と、近代の仏教史研究が村上ら真宗の学者によってはじめられ、それが現在にも大きな影響を与えていること、そして仏教史が真宗中心に語られてきたことの問題点を指摘するような見解もあるが、重要なのはなぜそうした研究が南都仏教の内部から生まれてこなかったのか、ということである。換言すれば、それを追究することが南都仏教の現代的可能性の模索であるように思う。果たして「南都寺院が決してたんなる観光寺院でない」⁵²のか、それとも「たんなる観光寺院」なのか。それに答えを出すためには、やはり真宗中心の仏教史研究と仏教史像、固定化された日本仏教史像を再検討し、南都仏教を描き直すことが求められるのではないだろうか。

最後に「南都仏教」という用語について言及したい。管見の限り、その最も早い例は村上专精『日本佛教史綱』上巻（明治 31/1898、「第貳期 天台眞言時代 第二章 南都佛教の大勢」）である。ただし、本書では「奈良仏教」（5 頁・67 頁）とも表現されている。また、大屋徳城『蓮如上人』（明治 43/1910）は、「抑、南都の六宗とは、南都に於いて、開いた六宗といふ意味ではなく、寧楽朝に盛んに行はれた六宗といふ意味である。」（19 頁）といい、「南都六宗」を通史的な用語として捉えている。一方、大正期の「奈良佛教の今後」（大正 11/1922）では、「奈良佛教といふ言葉は大分使はれてをるけれど、其の内容はハッキリしない。尤も普通には「南都北嶺」と相對して、南都方をさしていふので、即ち比

叡山の天臺に對して、奈良の東大、興福兩寺をさしていふのである。」(22～23 頁)といい、「奈良仏教」の概念は曖昧であるとした上で、「南都北嶺」という史料上の用語から「北嶺」が比叡山を指すのに対して、「南都」は東大寺・興福寺を指すとの見解を示している。つまり、南都仏教＝東大寺・興福寺の仏教であるとの見方である。一方、南都仏教界に身を置いた橋本凝胤『南都仏教』(昭和 9/1934)は、「南都仏教とは、北嶺即ち比叡山の仏教に對する称呼にして、・・・(略)」(5 頁)と述べ、「南都仏教」は天台宗との対比のなかで生まれた用語との見解を示している。また、戦後の平岡定海は、「いまわれわれが南都仏教と称しているのは、平城に都が遷ってから、それ以後の奈良の仏教に對して述べられた呼称である。」⁵³といい、「南都仏教」を通史的な意味で用いている。また、「奈良仏教は一般的に京都の平安仏教に對して南都仏教といわれている。また、南都六宗ともいい・・・(略)」⁵⁴と、「奈良仏教」「南都仏教」「南都六宗」に差異を設けていない。しかし一方で、「南都仏教は決して奈良仏教にとどまらず日本仏教に大きな影響を与え・・・(略)」⁵⁵と述べ、「南都仏教」と「奈良仏教」の意味するところは違うとの認識を示しており、その使用にあたって混乱がみられる。また、井上薫は、「南都仏教」という呼称があるが、これは南都(平城京をさし、北都平安京に對する)とその周辺に展開した造寺・造仏・写經・講究・社会事業などを意味し、特に奈良・鎌倉時代における活発な動きが注目される。」⁵⁶と、「南都六宗」から発信される仏教的な行為全体を指す用語が「南都仏教」であると述べている。このように、共通するところがあるとはいえ、研究者の認識は様々で「南都仏教」がいかなる仏教史理解において用いられる用語であるのかは判然としない。本稿では、研究者それぞれに使用例が異なるとの指摘にとどめ、今後の課題としたい。

¹ 大久保利謙『日本近代史学事始め』岩波新書 427 1996 年

² オリオン・クラウタウ『日本仏教の誕生—村上專精とその学問的営為を中心に—』(『日本思想史研究』42 2010 年)。同氏著『近代日本思想としての仏教史学』法蔵館 2012 年に再録。

³ 柏原祐泉『日本仏教史 近代』吉川弘文館 1990 年 95 頁

⁴ 高木豊「中世初頭南都仏教研究小史(上)・(中)」(『日本宗教史研究年報』1・4 1978 年・1981 年)は、中世を主としているものの、戦後の南都仏教の研究史が整理されており、扱う研究の内容・分量は圧倒的である。

⁵ 真言律宗独立認可百周年記念誌編纂委員会『近代の西大寺と真言律宗—宗派の独立とその後—』西大寺

1996 年 121～124 頁

⁶ 吉井敏幸「明治初年の南都寺院—宗派独立運動を中心として—」(『近代仏教』6 1999 年)

⁷ 吉井前掲注 6 論文 43 頁

⁸ 南都諸宗の宗派独立運動の展開に関しては、吉井前掲注 6 論文に詳しい。吉井は宗派独立運動を大きく 3 つの時期に区分し、その内容を検討している。第 1 期は明治 5 (1872) ～11 年 (1878), 第 2 期は明治 12 (1879) ～15 年 (1882), 第 3 期は明治 15 年～33 年 (1900) で各時期の特徴を、①南都四大寺(西大寺・法隆寺・薬師寺・唐招提寺) 共同の独立運動, ②興福寺と法隆寺からなる法相宗の独立, ③その他の寺院の独立, と捉えている。

⁹ 『日新新聞』明治 6 年 3 月 (1873) 第 24 号 (広白) には、

今般東大寺大仏殿華供養等ノ挙ヲナスニ付テ山内有志申合、同境真言院ニ於テ展覧会ヲ催シ、山内ノ珍奇物ハ勿論当国諸寺院有名ノ奇物、諸家ノ奇品ヲ罔羅シテ一堂中ニ排列シ、天造人為ノ尤物ヲ一囑ニ縦覧セシム、江湖ノ君子引杖アランコトヲ希望ス、
東大寺山内 有志中

と、この時の告知が掲載されている。『日新新聞』は明治 5 年 (1872) 5 月に創刊された県内初の新聞。発行者は日新報社を設立した金沢昇平・高橋平蔵。刊行の趣旨は、「因習ヲ墨守シテ方今ノ隆盛ヲ知」らないのは「聞見ノ狭隘」によるもので、それを打破するために日新報社を設立するとし、さらに「官許ヲ受ケ県庁ノ布告東西京坂府横浜神戸等ノ新聞外国ノ異聞里巷ノ瑣事ニ至ルマデ」様々な見聞を報道し、「旧弊ノ一掃」と知識の拡充を図りたいとしている。本新聞には同社の記者による取材記や各地の新聞記事の抄録、読者からの投書、判決の写し、記者の時事評論のほか、県からの告示や布令も掲載された。特に本新聞は公文書としての性格をもっており、県当局の援助を受け、毎号 2000 部は県に納めて県下の町村に配付し、残りは主に戸長クラスの人々が購読した。現在明治 6 年 (1873) 11 月発行の第 36 号まで確認されているという。(奈良市史編集審議会編『奈良市史』吉川弘文館 1995 年 65 頁)

¹⁰ 前掲注 5 文献 137～139 頁、奈良県史編集委員会・岩城隆利・大矢良哲編『奈良県史 第 6 巻 寺院』名著出版 1991 年 250 頁

¹¹ その支給は一件あたり 50～200 円程度の少額であった上に、申請の際に複雑な書類が必要であったらしく、本格的な公費による文化財保護はのちの古社寺保存法の制定を待たねばならなかった。(前掲注 5 文献 126～127 頁)

¹² 明治 25 年 (1892) から明治 35 年 (1902) の西大寺の拝観者を記した「宝物拝観人名簿」には、那珂

通世（東京華族女学校）、久保田昂（臨時全国宝物取調掛帝国博物館主事）や三浦梧楼（陸軍中将）、嶋
〔ママ〕地黙雷（真宗僧侶）、黑板勝美（東京文科大学国史科学生）、由利公正（貴族院議員）などの名前
がみえるという。研究者以外に政治家や軍人が南都諸寺所蔵の宝物類に早くから関心を寄せていたこと
は、フェノロサや岡倉天心の主張に応じた当時の日本の思想傾向をあらわすものとして注目される。こ
の他、明治36年（1903）から明治38年（1905）の「観覧人名簿」にも三上参次や高橋是清などの名
前がみえる。（前掲注5文献146～147頁）※（ ）内は名簿に記された当時の肩書。

¹³ しかしながら、拝観料収入が寺院財政をまかなうほどの収入となるのは戦後のことである。

（前掲注5文献 148頁）

¹⁴ 伊東忠太「法隆寺建築論」（『建築雑誌』7（83）1893年）。後に単著（東京帝国大学 1898年）とし
て刊行。

¹⁵ 例えば、昭和初期に出版された『春日神社文書』、『三輪叢書』、『談山神社文書』、『大乘院寺社雑事記』、
『多聞院日記』など。（前掲注10文献 258～259頁）

¹⁶ 境野哲海「行基菩薩」（『佛教史林』16 1895年）37頁

¹⁷ 大屋の略歴・業績は、『大屋徳城著作選集』第10巻「大屋徳城博士略年譜・業績一覧」国書刊行会 1988
年参照。

¹⁸ 村上専精『日本佛教史綱』上下巻（金港堂書籍、明治31／1898～明治32／1899）は、

欽明の十三年より、奈良朝の終りに至るまで、其間凡そ二百三十年許なり、當時の佛教は其性質よ
りいはゞ、前述の理によりて全く現世佛教といふべし、現世佛教の結果は、政治に混同して、政教
相分たず、當期の佛教は、或は政治佛教とも呼はるべきものたり、其隆盛の頂點は、聖武天皇の朝
にして、東大寺、國分寺の建立を其間の二大事業とす、之より以後は、盛極まりて弊益生ず、（上
巻・4頁）

と、「政治佛教」なる言説で平安時代以前の仏教の性質を表現している。大屋の「國教」や、のちに登
場する「国家仏教」という言説にあらわれる仏教観との近似性がうかがえる。

¹⁹ 福島栄寿「〈近代仏教〉再考—日本近代仏教史研究と「鎌倉新仏教」論」（『日本仏教総合研究』10 2012
年）

²⁰ 福島前掲注19論文 119頁

²¹ 村上前掲注18文献 下巻・1頁

²² 福島前掲注19論文 121頁

²³ 原勝郎「東西の宗教改革」（『芸文』2・7 1911年）

-
- ²⁴ 東京大学史料編纂所編『東京大学史料編纂所史史料集』「第四章 史料編纂所の史料探訪」東京大学出版会 2001 年
- ²⁵ 前掲注 5 文献 142～143 頁
- ²⁶ 明治から昭和初期にかけて活躍した奈良県の郷土史家としては、水木要太郎や保井芳太郎らがいる。水木は愛媛県出身。明治 23 年（1890）に奈良県師範学校教員として奈良に移住した後、奈良県の地域史研究の先駆者となる。特に奈良県の地域史編纂において主導的な役割を果たした。地域史研究のなかで収集した約 7000 点にものぼる古文書や美術品は「水木コレクション」として天理大学附属博物館や奈良県教育委員会等に保管されている。これらのなかには考古学・歴史学・美術史学・建築史学・国文学研究において貴重な資料が数多く含まれている。保井は奈良県出身。生地の王寺村の郷土史研究から出発し、大和史関係の古文書、古記録を収集。膨大なコレクションは天理大学附属図書館に移され保井文庫となる。資料の収集家であるばかりではなく、地方史研究者としても優れた業績を残す。『大和上代寺院志』（大正 7／1918）、『大和古瓦図録』（昭和 3／1928）、『王寺文化史論』（昭和 12／1923）などの著作はいずれも高く評価されている（『国立歴史民俗博物館史料目録 3 水木家資料目録』2003 年参照）。彼らは中央の研究者（黒板勝美や内藤湖南など）と交流を持ちながら、地域史研究者として地域史編纂の他、研究団体の設立と機関誌の発行等の活動を行った。
- ²⁷ 佐藤文子「国家仏教論と固有信仰論の地平を読み解く」（第 6 回「仏教と近代」シンポジウム「日本仏教史像の近代的構築」口頭報告 2013 年 9 月 14 日 於愛知学院大学）
- ²⁸ 久米は「第五章 奈良の盛時」のなかに「第二十四節 聖武帝の初政」を組み入れている。このことは、久米が聖武天皇の時を奈良時代の頂点とみていることのあらわれであろう。また、「第五章 奈良の盛時」には「第二十七節 寫經布教得度及び僧正玄昉」が配置されていることも注視する必要がある。
- ²⁹ こうした現象について柏原祐泉は、根本仏教の研究、各宗の典籍、各種の経典編纂、藏経類の出版事業は仏教信仰の基底となるものを再確認しようとする精神を共通項としているといい、科学的・考証学的な厳密性に基づいて、伝承的・神秘的な宗派仏教の個別的・孤立的信仰を再考察し、それを広く仏教界、一般社会に解放しようとする開かれた思考が働いていたと指摘する。各宗派の根本宗典の考証、編纂と藏経の刊行とが併行する現象は、宗派仏教を大乘仏教全般の流れのなかで再確認する要請を促すもので、また宗派仏教の閉鎖性からの脱却を余儀なくされるものであり、宗派仏教・教団仏教の閉鎖性の脱却と一般社会への解放こそ、大正デモクラシーが仏教界に求めた期待の一つであったという。（柏原前掲注 3 文献 182～183 頁）
- ³⁰ 大屋徳城「奈良佛教の今後」（『中央史壇』5-4 1922 年）25 頁

³¹ 大屋前掲注 30 論文 26～29 頁

³² 『国体の本義』は、「国体を明徴にし、国民精神を涵養振作」するために編纂されたもので、日本を「現御神」である天皇が統治する「神国」と規定し、神である天皇を戴く日本は他のいかなる国々や民族をも凌ぐ「万邦無比」の神聖国家であり、そうした日本が世界を導くのは当然であるとする。『国体の本義』は文部省によって全国の学校や官庁・諸団体に配付され、戦時下の教育の基本方針として大きな影響力を発揮していった。（佐藤弘夫「変貌する日本仏教観」（『新アジア仏教史』12 日本Ⅱ 佼成出版社 2010 年所収 343 頁））

³³ 『仏教学関係雑誌論文分類目録Ⅱ 昭和 6 年—昭和 30 年』百華苑 1961 年参照。本書はこれまで計 4 冊発行されているが、明治以降の仏教学研究が網羅されており有益である。

³⁴ 前掲注 5 文献 161～164 頁

³⁵ この他、昭和 15 年（1940）頃より東大寺が『雑華』なる雑誌を発刊していたようであるが、その詳細については今のところよくわからない。今後の課題としたい。

³⁶ 後に『大屋徳城著作選集』第 1 巻 国書刊行会 1987 年として再刊。

³⁷ 橋本凝胤（1897～1978）：1897 年奈良県の農家に生まれる。1925 年東京帝国大学印度哲学科卒。1939 年薬師寺住職。1943 年法相宗管長、大僧正。主な著書は『塔婆の研究』、『仏教教理史の研究』、『人の心仏の心』、『心の安らぎ』、『菩薩』『彼岸に帰る』『人間の生きがいとは何か』など。

³⁸ 橋本凝胤『南都佛教』（国史研究会同人代表黒板勝美編『岩波講座 日本歴史』第五回配本一）岩波書店 1934 年。同氏著『佛教教理史の研究』全国書房 1944 年に「南都の佛教」と改題して再録。

³⁹ 橋本凝胤「日本佛教の特異性」（同氏著『佛教教理史の研究』全国書房 1944 年所収）19 頁

⁴⁰ 橋本前掲注 39 論文 20 頁

⁴¹ 橋本のこうした仏教観は、

我日本佛教は、聖徳太子の如き国家の重要責任を負ひ給へる、且つ施政の理想の推行性を有し給へる攝政にして皇太子にまします。太子は肇國の御理想に立脚して國威を發揚せんとし給へるは遂に佛教を輸入するにも國體觀念を民衆に明記せしめ、且つ國民指導の原理たり得ると國體觀念を強固ならしむるものを特に撰擇御遊ばされ、又所傳の佛教も解釋は國家主義に基礎を置き給へるは實に日本佛教が聖徳太子に始まり、その教學が三論たるとの二大事實が我國佛教は常に國家主義的發達を遂げ、鎮護國家の大任を果し得る所以なりと云ふべし。（前掲注 39 論文 23 頁）

という言葉にもあらわれている。聖徳太子を日本仏教の祖と位置付け、国家主義的な日本仏教を描き出

す『国体の本義』に示された仏教観を主張し、仏教の有用性を強調している。

⁴² 橋本凝胤「奈良朝佛教の二大基礎教學」（同氏著『佛教教理史の研究』全国書房 1944 年所収 146 頁）

⁴³ 日本経済新聞社編『私の履歴書』第 23 集 日本経済新聞社 1965 年 290 頁

⁴⁴ 注 43 参照

⁴⁵ 戦前から戦後へと価値観が大きく変化するなかで、鎌倉新仏教中心史観が日本仏教史研究においてなぜ命脈を保つことができたのかは、稿を改めて考えたいと思う。

⁴⁶ 『南都仏教』創刊号 編集後記

⁴⁷ 『南都仏教』創刊号「序にかえて」

⁴⁸ 注 46 参照

⁴⁹ 速水侑「研究史の回顧と展望」（同氏編『論集奈良仏教 第一巻 奈良仏教の展開』雄山閣出版 1994 年所収）281 頁

⁵⁰ 平岡定海『日本仏教基礎講座 I 奈良仏教』雄山閣出版 1980 年 30～32 頁

⁵¹ 林淳「学問史から見た仏教史学会」（第 60 回大会シンポジウム 戦後仏教史学の回顧—あらたな研究の地平をめざして— 基調報告（『佛教史學研究』53-1 2010 年））111 頁

⁵² 注 50 参照

⁵³ 平岡定海・山崎慶輝編『日本仏教宗史論集 第二巻 南都六宗』吉川弘文館 1985 年 1 頁

⁵⁴ 平岡前掲注 50 文献 10 頁

⁵⁵ 平岡前掲注 50 文献 2 頁

⁵⁶ 今泉淑夫編『日本仏教史辞典』吉川弘文館 1999 年 「奈良仏教」（執筆：井上薫）の項