

仏教と福祉：再考

松岡 佑和

Musashino University Creating Happiness Incubation 研究員 武蔵野大学 経済学部 准教授

要約

本稿では、仏教と社会を繋ぐ接点としての仏教福祉という観点から、これまでの仏教福祉の論説を確認する。その中で、吉田久一が提示した仏教徒の実践、思想から仏教思想を構築する手法を述べ、今後の方向性を考察する。3つの学問的アプローチ、仏教学、社会科学・思想史からこれまでの研究動向、批判点、今後の方向性、課題を検討した。これまで個別に検討されていた仏教と福祉の関係を、包括的に検討した。

1. はじめに

仏教の現代的意義を問う際、社会と仏教との繋がりの中で、仏教がどのような位置を占めるか、どのような役割を果たすかが問われる。仏教は日本に伝来し、国家と繋がりを持つようになり、人々の生活に影響を与えた。また鎌倉時代は様々な宗派が生まれ、国家を介さない形で直接人々に仏教が流布された。前近代社会では、宗教のあり方がその社会のあり方を規定する1つの考え方となっていた。国家と仏教の関係、人々の信仰など、それぞれを媒介にして、人々の行動様式に影響を与えていたであろう。しかし、日本では現在宗教離れが進み、仏教寺院も減少傾向である。日常的に仏教の存在を確認できるのは冠婚葬祭など形式的な儀式であり、大多数の人々の日常生活では意識される機会は少なくなってきた。

社会と仏教の繋がりを考える中で、私たちの日常生活に大きな影響を与える経済の関係は重要である。統計学的な分析をする宗教経済学において日本の研究は限られており、仏教が経済行動へ与える影響について明確な研究はない。仏教が経済を促進させる役割が明確に確認できないため、資本主義下を前提とした社会科学において仏教がその議論の俎上にあがることは限定的であった。一方で、資本主義を促進するような働きは期待されないが、資本主義下で生じ

る社会問題への解決方法の1つとして仏教の社会的意義が語られてきたのも事実である。主として社会福祉問題の文脈で語られ、仏教教義から導き出された思想・行動倫理を現代社会に適用しようとするものである。これらは仏教福祉、仏教社会福祉と呼ばれる。

原始仏教より、利他的行為の前提となる「慈悲」「慈善」の概念が存在し、直接的・間接的に人々の行動倫理が説かれている。それらを現代社会に適用するのが、仏教福祉、仏教社会福祉であり、その親和性から多くの論者によって説かれてきた。仏教学者、社会福祉学者など、それぞれの学問的見地から様々な視点で語られ、啓蒙的な観点も含まれており、学問的なコンセンサスが存在していないように見受けられる。そのため仏教福祉研究は、仏教学、社会科学、人間科学等の、学問的視点から厳密に研究されることは少ない。しかし、現代社会の諸問題に対して、根拠を持った行動倫理を抽出する思想としての仏教福祉思想は、一定の役割を持つものと考えられる。

本稿では、仏教と社会を繋ぐ接点としての仏教福祉という観点から、これまでの仏教福祉の論説を確認する。その中で、吉田久一が提示した仏教徒の実践、思想から仏教思想を構築する手法を述べ、今後の方向性を考察する。

2. 仏教と社会について先行研究：仏教の視点から

仏教学者からの仏教と社会の関係についての論説を述べる。仏教と社会と述べたが、その関係性は仏教福祉思想に直結する。大きな特徴として、原始・大乘仏教教義から福祉思想を抽出し、それを社会に適用するというものである。その中では暗黙のうち、仏教福祉思想が時間的・空間的に縛られず普遍的に適用できるということが前提とされている。この点への批判は後に述べる。まずは典型的な仏教福祉思想を確認する。

仏教学者である中村元『慈悲』で、「慈悲は仏教そのもの」と述べる¹。ここで述べる慈悲を「愛の純粹化されたもの」とし、その例として「母が子に対していただく感情」をあげる²。また原始仏教において、この心情を一切の生きとしいけるものに振り分けることが説かれているとする。続いて慈悲の行動的性格として教化をあげ、さらに利他行について述べる。

われわれ人間の現実生存について考察するに、人間の行為は、質料的物質的なものにははたらきかけることによって成立する。物質的側面から乖離した精神現象なるものはありえない。したがって慈悲行或いは利他行なるものは、自己の身体を労して他人の物質的諸条件の改良に努力するということのうちに、まず具現される、この点から見ると、物質的諸条件の改良のつとめをはなれて仏教なるものはありえない³。

慈悲の実践として、「自己の身体を労して他人の物質的諸条件の改良に努力する」という具体的な行動指針が示される。さらに、「物質的諸条件の改良のつとめをはなれて仏教なるものはありえない」と慈悲＝仏教から、利他行＝仏教に論理を広げる。そして、その起源は釈尊まで遡るといふ。

史的人物としてのゴータマ自身も、病人の看護などに献身的であったことが伝えられている。かれと同時代の諸国王も仏教の感化のもとにかかる政策の実行につとめていたことは、原始仏教聖典の記すところである⁴。

釈尊は教化だけではなく、慈悲の実践として利他行を行っていたとする。このような利他的行為は、個人同士のやり取りだけに留まらず組織化の様相を持つ。

さてこのような理論的要請は、おのずから組織的な社会事業となって展開せねばならぬ。社会奉仕の事業なるものは、インド・シナ・日本を通じて、仏教或いは仏教的な思想の行われていた時代には盛んに行われていたものである⁵。

それ（社会事業、筆者註）を最も大規模に行ったのは、アショーカ王であった。アショーカ王はつとに仏教に帰依し、仏教にもとづく自己の政治理想を実現しようとした。かれは、従来一般インド人の遵奉していた祭祀・呪法は無意義なものであるとして、仏教に帰依すべきことを進め、無益の殺生および獣畜の去勢を禁止した。貧しい人々に給与するために「施しの家」を設立した。人間のための病院を設立したことは云うに及ばず、獣畜の

ための病院までも設け、諸方に薬草を栽培せしめた。また辺境の異民族を保護し、囚人にいたしてもしばしば御社を行っている。仏教による社会政策、すなわち貧民を救済し、病院の療養を行い、さらに獣畜をさえも憐れむというような事業は、その後インドでは1つの伝統となって長い間行われていた⁶。

中村は社会事業⁷（組織的な社会福祉事業）の起源の一つとして、を紀元前3世紀に存在していたマウリア朝の王であるアショーカ王をあげる。アショーカ王は釈尊入滅100年後に現れ、仏教に強く帰依していた。釈尊によって仏教の慈悲が誕生し、100年後には慈悲の実践が組織的に行われていたという。

中村は仏教が伝来した中国、日本の事例をあげ、仏教を根本とした慈悲の実践として社会事業が受け継がれていくことを述べる。中村は仏教と社会の関わりとして、慈悲を媒介とした社会事業の重要性を述べ、社会事業の理念である仏教における慈悲の特徴として以下をあげる。

慈悲の実践はひとが自他不二の方向に向かって行為的に動くことのうちに存する。（中略）それ（自他不二の倫理、筆者註）は個別的な場合に即して実現されるべきものであるが、しかも時間的・空間的限定を超えた永遠の意義をもって来る⁸。

釈尊から引き継がれた慈悲の思想はインド・中国・日本に引き継がれ、「時間的・空間的限定を超えた永遠の意義」を持ち、社会事業の基盤となったとする。中村の仏教福祉思想の大きな特徴は、仏教の教えである慈悲はいついかなる時代においても成立し実践されるべき普遍性を持つという点である。

仏教福祉の普遍性は他の仏教学者にも語られる。道端良秀は『中国仏教と社会福祉事業』において、以下のように述べる。

仏教の社会福祉事業は、仏教のあるところそこに仏教社会福祉事業がある、
 といってよいもので、仏教と社会福祉事業は1つであると言ってよい。仏教は言うまでもなく、人間救済の宗教である。いろいろの系統があり、いろい

ろの宗派に分類されているとはいっても、いずれも人間を幸福にし、社会を安寧ならしめようとするのが仏教である⁹。

「いずれも人間を幸福にし、社会を安寧ならしめようとするのが仏教」であるから、仏教と社会福祉事業は同一であるとし、「仏教のあるところ、広義における社会福祉事業あり、といわねばならぬ」という¹⁰。中村、道端は、仏教は慈悲であり、その実践は社会事業であること、そしてそれは時間的・空間的な限界はなく普遍的であるという。この解釈は仏教学者から述べられる仏教と福祉の典型的な関係と言える。

3. 仏教と社会について先行研究：社会科学の視点から

次に視点を変えて、社会学者からの仏教と社会の関係についての論説を述べる。ここでは資本主義を大きく規定すると考えられる経済学の観点から考察する。この場合、仏教と社会との関係は、仏教福祉思想に直結をしない。経済学の関心は宗教が人々の行動にどのような影響を与え、その結果どのような経済効果が生じるかという点である。特に経済を促進するか否かに重点が置かれるため、福祉思想そのものが主題にくることは限られる。人々の行動と経済の関係について、経済学では多種多様な研究が行われているが、仏教を主題とする研究はほぼ存在しないため、宗教と枠を広めるが、それでも宗教と経済に関わる研究の数は限られている。その理由は、宗教の概念を数値化することが難しく、統計的な分析の妨げになっているためと考えられる。ここでは限られた研究であるが、宗教経済学の研究を紹介する¹¹。

宗教と経済の関係で最も重要な文献の1つとして考えられるのは、マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』である。カルヴァンの予定説から生じる使命感のもと、禁欲的労働が生じ資本主義誕生の一因になったというものである。これはまさしく、宗教が人々の行動を介し経済に影響を与えているということである。ウェーバーの説を踏まえ、経済学者による統計的分析が行われている。Basten and Betz (2013)では宗教改革時にプロテスタントに移行した州とカトリックに留まった州において政治的選好の違いを統計的に分析し、プロテスタントが中心の州では余暇、再配分、政府介入

が選好されないことを示した。この結果はウェーバーの説と一貫性がある。

Barro and McCleary (2003) では、宗教参加と信仰心が経済成長にどのような影響を与えるかを 100 カ国のデータを用い統計的分析を行い、宗教参加は経済成長に負の影響を与え、信仰心は正の影響を与えることを示した。信仰心は労働のモチベーション・パフォーマンスに好ましい影響を与えるが、宗教参加は何ら経済的利益を生み出さないことが示唆された。また McCleary and Barro (2006) では宗教参加、信仰心は教育年数を増やす傾向があることを示している。Buser (2015) では、所得の増大は宗教参加へ正の影響を与えていることが示されている。

これら研究はキリスト教を中心としている。Barro and McCleary (2003)、McCleary and Barro (2006) のデータには日本が含まれているが、宗教は区別されていない。そのため仏教の影響は識別できない。日本の資本主義化への応用としては、内藤莞爾、ロバート・ニーリー・ベラーの近代化説がある¹²。日本近世における宗教の特徴を神・仏の報恩と自己修養と捉え、それが世俗における労働へと繋がったとする。宗教が世俗内禁欲、つまり勤勉と節約を生み、西欧と同様に日本も近代化、資本主義へ導いたという説である。ベラーは宗教を識別しなかったが、内藤莞爾は浄土真宗の教義を前提としており、日本の資本主義化を支えた経済精神は仏教が根底であるという説を述べている¹³。内藤、ベラーの説の厳密な統計的な分析はされていない。

宗教と経済の関係において仏教が前面に出てこないのは、人々の行動を通して経済を促進する役割が、仏教では見出しにくいことに起因する。社会事業研究者で近代仏教研究者でもあった吉田久一は、このことを繰り返し指摘する。

仏教と資本制社会の両立の困難なことは、仏教無我観を一つとってみてもわかる。それはプロテスタントが、資本主義形成の主体者である中産層に禁欲精神を植えつつ、資本主義の進展に促進力を持ち得たことと対比的であった¹⁴。

さらに「仏教は教義的に資本主義における自由放任原則や、とくに資本の独占化は相容れない存在」とし¹⁵、「仏教慈悲観は教理の建前からいって、本来的に

は初期資本主義思想であるこれら功利主義や自由放任とは両立できないだろう」と述べる¹⁶。仏教思想は資本主義と本質的に相容れないため、経済学の主たるテーマとはなり得なかった。

経済の促進性ではなく、倫理性という点で仏教を取り上げ、経済現象との関連を扱う仏教経済学（Buddhist Economics）というものがある。辻井（2014）によると、仏教と経済の学問的論考は昭和初期から散見されたようである。当時の論調は「仏教が現実離れしていた状況に対する反省が顕著に述べられ、仏教自らが持つ社会的・現世的側面を見直そうとする視点が強かった」ようである¹⁷。その後、ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』に影響された仏教と資本主義の関係が考察された。1960年代には経済成長及びその代償としての様々な経済問題・環境問題に触発され、イギリスの経済学者エルンスト・フリードリッヒ・シューマッハーが1966年に仏教経済学（Buddhist Economics）を提唱した¹⁸。最近では、クレア・ブラウンが2017年に“Buddhist Economics: An Enlightened Approach to the Dismal Science”を著した。シューマッハーとブラウンは50年の隔たりがあるが、内容に大きな差異はない。経済成長に捉われない新たな経済倫理を仏教思想から得るというものである。具体的には、「共生を求める今後の人類世界に果すべき仏教の役割」である¹⁹。これら仏教経済学は、2015年国連で採択された持続可能な開発目標（Sustainable Development Goals）と親和性を持つ。Suh（2013）では仏教徒が多い国では二酸化炭素排出量が少ないことを統計的に示している。Suh（2013）の研究は仏教経済学の数少ない統計学的な研究である。基本的な論調としては、資本主義下、経済成長下における様々な問題をこれ以上悪化させないよう、仏教思想に基づく行動倫理に従うべきであるという規範的、啓蒙的な論調である。シューマッハー、ブラウンは四諦八生道等、原始仏教の基本的概念を現代の社会問題に適用している。これは仏教思想が普遍的な意義を持ち、いついかなる時代においても適用が可能であるということが前提とされている。

4. 仏教福祉思想の普遍性への批判

仏教と社会の関係について、2つのアプローチを見た。1つ目は仏教思想から社会への接近である。2つ目は社会から仏教思想へ接近し、行動規範を得るとい

うものである。共通点は、仏教思想の社会への適用である。そしてその思想は主に原始仏教及び大乘仏教から抽出される行動規範を現代社会の様々な問題へ適用するというものである。このような、素朴な仏教思想の適用には今日多くの批判が寄せられている²⁰。

高石史人はこれまでの仏教福祉研究を痛烈に批判している。仏教福祉の問題点として、「上位概念としての「福祉」（人間の幸福）に結びつきそうな教えを、状況論抜きに仏教経典、教説の中から恣意的に部品抽出して「仏教福祉」とするような議論、理解²¹をし、「仏教社会福祉、あるいは仏教福祉が、こうしたわが国戦後社会福祉の理論、実践、思想状況に、ほとんど何らの影響も、位置も持ち得なかった」とする²²。

仏教福祉、あるいは仏教社会福祉を考えるとする場合、その内実はともかく仏教徒（職業的僧侶、信徒等）、及びその組織（寺院、教団等）が、およそ社会福祉と呼ばれる歴史的、社会的営みに、いかようにか（実践的、理論・思想的に）関与する（した）という、その局面を前提として、初めてその議論は成り立つものと言うべきであろう。そのような主体（仏教徒）、及び対象領域（社会福祉現象）を議論の俎上にものせず、ただただ仏教教説を上位概念としての「福祉」に適当に結び合わせて、抽象的、符号操作的に「仏教福祉」の議論をいくら重ねてみても、学問的にも実践的にも、何の意味ももたらしはしないであろう²³。

高石が指摘する問題点は、経典に見られる福祉概念を「社会福祉と呼ばれる歴史的、社会的営み」を前提とし精査することなく、「福祉」に適当に結び合わせていくことである。高石は「私たちは、その「慈悲」の教えを、社会福祉の現実－理論、実践、思想状況－に投じて、その視座から福祉をめぐる諸課題を掘り起こし、提示していくような「教学」的営みを成してきたであろうか」と問う²⁴。仏教福祉概念を現実に投じて終わりではなく、投じた後にあらためて課題を掘り起こし、教学として受容するというサイクルを提示している。その具体的な方法は、先の引用内で述べられる、仏教徒・教団の社会福祉の関与であり、その中での思想形成ということであろう。

上田千秋は原始仏教・大乘仏教では「時間および歴史的意識の欠如」が見られるという三枝充憲の見解をあげ、仏教の時間・空間に規定されない普遍性の問題点をあげる。

キリスト教や他の宗教に比べて、仏教の世界では、社会が歴史的質的にたえず変化を遂げていること、社会事象はすべて緊密につながっていること、したがって個々の部分に割り切ってではなく、ある全体的な見方、考え方が必要となることについての認識を持たないことを、むしろ誇りにしているかに見える傾向がありはしないだろうか²⁵。

仏教は他宗教と比べ、「全体的な見方、考え方が必要となることについての認識」が欠如していると指摘する。一方で仏教教義の普遍的事実は認める形で、それを社会に合わせ再解釈する必要性を説く。

仏教の示す普遍的真実が新しい時代にふさわしい形で説かれ、市民に共感を与え、より高い自己実現の指針となり、人生に意味と目的を与えることが望まれる。仏教福祉の研究方向は、過去の救済事象に焦点を合わせるよりも、現実を見つめて、仏教の真理がどのような形を取れば、社会福祉の具体的な活動の中に生かされるかについて問い続けることにあるのではないだろうか²⁶。

上田の見解は高石と関連する。「仏教の真理がどのような形を取れば」と現実社会と仏教との関連から、仏教の真理の再解釈の必要性を指摘している。

最後に孝橋正一をあげる。孝橋は、「仏教社会事業の概念と本質については、いろいろの見解があるが、その相違の根底には、仏教の側面から発想するか、または社会事業（歴史と社会）の側面から取り上げるか、さらに進んで言えば、その（研究）方法論の相違が横たわっているように思われる」と述べ²⁷、「仏教社会事業を仏教の領域から探究しようとするときは、主として慈悲とか、利他とか、菩薩道とかを中心とする仏教理念ないし原理の主体的契機からなされるのが、すべての場合に共通の基礎である。その結果、客観的認識や理論構成と

しては超歴史的な性格をもち、観念論的傾向をもっている」と「仏教の側面から発想する」方法を問題視する²⁸。

その立場（「仏教の側面から発想する」方法、筆者註）を取る限り、慈悲・利他・菩薩道に発する愛他的行為と救済保護現象が強調されるが、その際、ほとんどすべての場合、「社会問題」意識が脱落しているか、あえてそれを拒否するのである。ここでいう「社会問題」意識とは社会体制の規定と文化・社会現象との関わりに関する認識を意味し、仏教社会事業もまた、この規定から自由ではありえないことの自覚である。具体的にいうと、仏教社会事業もまた社会事業一般と同様に、資本主義制度の構造的必然の所産である「社会問題」に対する、なんらかの社会的対策の一つの形態であるということの客観的認識にほかならない。この歴史的・社会的な客観的認識が脱落すると、慈悲・慈恵と社会事業（さらにまたは社会事業と社会主義）との区別がつかず、なんらかの救済現象の見られるところ、いまの場合、とくに慈悲にもとづく救済現象があるところ、そこには仏教社会事業があるということになり、仏教的慈善行為と仏教社会事業との区別が全くつかなくなってしまうという謬見に陥ってしまう²⁹。

孝橋は「仏教的慈善行為と仏教社会事業」を明確に区別し、後者は「資本主義制度の構造的必然の所産」である社会を前提としていることを強調する。

現代社会における社会問題対策の一つとしての仏教社会事業の性格・機能と正しい位置づけは、他の社会改良主義的対策体系としての社会政策と社会保障政策との間に一定の理論的・実践的関連を保ちつつ、社会事業を含むそれらを、総じてその社会的・経済的限界まで最大限に拡充される必要がある³⁰。

孝橋の仏教福祉への考え方は社会科学の様相が濃い。個別的な仏教慈善行為ではなく、具体的な社会政策・社会保障政策との間に関連性を持ち、社会問題対策の中に仏教社会事業を位置付けると言うもので、事業規模には触れていない

ものの政策と同列に語っている。高石、上田との違いは仏教社会事業を具体的な形として、社会問題対策の政策と同列に位置付けるということであろう。

5. 社会福祉における制度と思想

今後の議論では、先の社会を前提とする仏教福祉思想を引き継ぐ。議論を続ける前に、社会福祉の概念を整理しておきたい。福祉ないし社会福祉の定義は様々な研究者によって様々な形でされているが、ここでは社会福祉史研究者であった池田敬正、社会事業史研究者であり近代仏教史研究者でもあった吉田久一の社会福祉の定義をあげる。

池田は「人間の幸福を実現あるいは増進しようとする社会的鋭意である社会福祉の理念は、人類史の全過程に貫かれている人間にとって永遠のそして根源的な課題である」という³¹。「人間の幸福を実現あるいは増進しようとする社会的鋭意」が「社会福祉の理念」とされており、これは社会福祉理念の定義と捉えられる。その理念は「人類史の全過程に貫かれている人間にとって永遠のそして根源的な課題」、つまり「普遍性をもった歴史貫通的理念」とする³²。

しかし、池田は現実の日本の社会福祉は日本国憲法第25条の生存権規定に規制されており、歴史性を持つ矛盾を指摘する。そして「理念としての社会福祉が歴史貫通的であるとしても、歴史的に成立する社会福祉が近代社会の所産である」と述べる³³。社会福祉の理念と近代社会における社会福祉を区別し、後者をより具体的に「社会福祉は基本的人権の一環」³⁴とする。近代の社会福祉と前近代の救済制度は歴史的に区別されるものの、前近代の救済制度も「人間の幸福の増進を意図するもの」であり福祉の実現をもとめたものであることを認める。前近代の福祉的概念には社会をつけておらず、池田は近代では社会福祉、前近代では福祉と区別しているようである。ただし、前近代の福祉的理念も社会福祉理念同様の普遍性を持つというのが池田の見解であり、理念自体は前近代・近代以降も強い共通性を持つと認識している。

社会福祉を当為としてあるいは目的概念として理解する場合と、現実の制度あるいは実態概念として理解する場合とを明確に区別することを強調する意見があるが、この両者が区別されなければならないのは当然であるとし

でも、両者は完全に切離せないのもあって統一的に理解すべきであると考え
る³⁵。

社会福祉における理念と制度を区別した池田であるが、両者を「統一的に理解すべき」とした。この池田の見解は、先の仏教福祉の見解とも共通点を持つ。理念の普遍性は仏教福祉思想の普遍性と類似しており、前近代と近代以降の社会を明確に区別する点である。統一的に理解という点は、理念の再解釈とも考えられるが、断定はされていない。なお、池田は理念に関して宗教性は述べていない。

次に吉田久一の社会福祉の概念をまとめる。

社会福祉は資本主義という社会制度の中になって、その社会の矛盾が生み出す社会問題、特に生活問題、さらに加えて精神不安、そこから生まれるニーズの解決や克服に、相対的独自の役割を持って当たる、社会的歴史的实践と規定しておきたい³⁶。

社会福祉という名称は戦後定着した。吉田は現代までの社会福祉史のストーリーを、当時の福祉概念を表す語を用い、「前近代の慈善救済および救済政策→近代以降の慈善救済→慈善事業→感化救済事業→社会事業→戦時厚生事業→（戦後の社会事業）→社会福祉」と定義している³⁷。この点を踏まえ、社会福祉を「資本主義という社会制度」内で規定をしている。資本主義下で生まれる社会問題及びその解決や克服を社会福祉としているが、「相対的独自の」「社会的歴史的实践」という独特な語を用いて説明をしている。

歴史的社会的実践、相対的独自性、前者は私の社会福祉の性格規定、後者は認識規定である。（中略）私が歴史的社会的実践として社会福祉を認識しようとする際、その下敷きになっているのは、私が社会福祉の学習を始めるころ、いわゆる資本主義の危機時代で、変革変動の時期であった。変動変革の論理は歴史的社会的実践であろう。（中略）歴史的社会的実践は唯物弁証法的実践、それと思想を異にするが社会改良的实践も加えられる。（中略）

歴史的社会的実践は、社会問題解決がテーマである階切り、政策論が中心となるのは当然である³⁸。

「歴史的社会的実践」は社会福祉の性格規定と述べている。その具体的内容として、変動変革の論理を上げている。吉田が社会事業に着手した時代は、戦前の資本主義の矛盾・危機から生じた社会主義運動が盛んな時期である。ここでの変動変革は資本主義から社会主義への変革のことと考えられる。また「歴史的社会的実践」を唯物弁証法的実践、社会改良的实践とも規定する。吉田の社会科学認識はマックス・ウェーバーとカール・マルクスが中心であり、先の社会主義との関連が窺える。「歴史的社会的実践」は社会問題解決がテーマであるとも述べている。これらをまとめると吉田が言う「歴史的社会的実践」とは、資本主義を前提とした社会の中で、そこで生じる諸々の社会問題解決への方向づけと言えるであろうか。次に「相対的独自性」を社会福祉の認識規定と述べている。吉田は大河内一男、孝橋正一の社会事業論をあげ、社会福祉が社会政策を補強・補充するという意味で相対的性格を持つと述べる³⁹。

資本主義社会であることを認める限り、政策論としては社会福祉の相対的性格を認めなければならないと思う。しかし、政策論としては相対的であるが、それを受ける処遇論や組織論は、「福祉的」機能をもって政策に働きかける意味では、主体的、それ自身独自性を持つことはいうまでもない⁴⁰。

しかし、「政策に働きかける意味」では独自性があるとし、これらを総称し「相対的独自性」と言った。

吉田は『現代社会事業史研究』において、社会事業の構成要素を以下のように述べた。

社会事業の構成要素を挙げる際も、(1)社会問題(社会事業→社会福祉問題)、(2)政策、制度、行政、施設、従事者、(3)実践方法(処遇・組織・運動)、(4)思想(動機・目的・世界観・エートス等)の四つとした。通常社会事業の構成要素は対象・主体・方法の三つと考えられてきたが、特に思想を加えたの

は、社会事業実践には思想が欠かせないと考えたからである⁴¹。

この4つはいずれも関連するものであり明確に区別することは難しい。しかし池田の社会福祉概念と照らし合わせると、(1)(2)は社会福祉、(4)は社会福祉理念、(3)はそれらを媒介するものと言えるであろうか。吉田は「日本福祉の特徴は実践にあって、古代神話、中世鎌倉仏教、近世陽明学、そして近代の留岡幸助以下、その福祉思想は社会的認識というより、実践の中で育成された」と述べる⁴²。大友(2021)では吉田の思想性は、「社会事業を行う主体者の行為」つまり「実践」への着目にあると言う。そして、「現代社会事業も思想史も、その中心は社会事業を行ってきた主体者の行為や思想を明らかにしたものである」としている⁴³。今井(2021)は池田と吉田を比較し、吉田は社会福祉における普遍性を認めつつも、自身はそれを追求しなかったという⁴⁴。吉田が重視したのは歴史的社会的に規定された社会の中における社会事業を行う主体の実践及び思想であり、その力点は普遍性ではなく、社会と対峙し創出される実践及び思想である。

実体を欠く「日本型」社会福祉論の流行に対し、一方で社会福祉の研究では、依然「流入史観」が濃厚である。(中略)われわれに必要なのは、伝統的思想の中から「受け継ぐべきものを選び出し」、「生きるもの」と「死せるもの」の「腑分け」を行うことで、日本社会福祉の近代化を推進すると思われるものを、伝統の中から索出し、その批判的継承をすることにある。この場合、外在的、内在的視点の両面の用意が必要で、単なる「流入史観」や、逆に「伝統史観」重視の一方に偏することはできない⁴⁵。

「日本社会福祉の近代化を推進すると思われるものを、伝統の中から索出し、その批判的継承をすること」、この点は先に議論した仏教思想の再解釈と重なるところである。吉田は実践と思想は関連し、統一された状態を理想とした。そして社会福祉の思想の根源を宗教の信仰に求める。

私は社会福祉を基本的には社会科学の一環と考えるが、福祉の内面的な深

いところでは、信仰が社会と緊張を保ちつつ、社会福祉に寄与したことを、歴史的にも現実的にも疑わない⁴⁶。

国民個々が「福祉」にアイデンティティを形成するには、外側の社会科学とともに、すぐれて内面的問題の宗教が重要である⁴⁷。

吉田は仏教福祉思想が信仰を通して社会事業として発露することを期待した。吉田は池田が称する社会福祉理念の根幹は信仰であり、それが仏教福祉思想となり、実践を通して社会事業へと繋がることを期待したのである。

5. 仏教福祉思想の普遍性への批判

吉田は実践及び思想から社会福祉を理解しようとした。この考えを資本主義下の仏教に適用したのが、『日本近代仏教社会史研究』である。吉田は、「私の関心は近代といっても、その中心は日本資本主義、ないしは資本主義の生み出す社会問題と、これに対応する仏教の歴史的研究にある」と述べる⁴⁸。

『日本近代仏教社会史』は超歴史的な範疇や、パターンの設定を問題にしたのではなく、日本近代史の中で、仏教と資本主義、あるいは資本主義が生み出す社会問題といかに交渉しいかなる様体を示すかという、弁証法的、実践的な課題な焦点を当てている⁴⁹。

日本が近代社会へと移り変わった明治時代の仏教者・仏教教団の社会事業を取り扱っている。吉田は仏教者・仏教教団の社会事業を網羅的に紹介し、その実践過程及びその根底となる思想を抽出し、「近代仏教における「慈善」の発展史」としてまとめていく⁵⁰。

吉田の発展史は、明治前期は「仏教の焦点は体制に合わせられており、国民生活と結びつかなかった」とし、その理由を「動機の至純性に重点をおく信仰派には近代的プランが欠如し、社会活動派には信仰より政治権力への迎合が優先してしまった」としている。その結果、「国民教化や社会活動をする場合にも、仏教本来の慈悲観や経済観が定立しないまま世俗化し、維新社会の政治思想で

ある家族国家観に牽引されることになった」と述べる⁵¹。明治中期は、「個人仏教から社会仏教へという意識」が芽生え、反省会の成立、貧児教育、無料宿泊所などが誕生した⁵²。明治後期は「精神的布教伝導ではなく、「パン問題」という物質的な社会問題を踏まえた伝道でなければ意味を持たなくなった、それははじめて仏教的慈善にも従来のようにたんなる個々の対象としての人間のみではなく、社会的、資本制的な近代的人間が問題となりはじめたことを意味している」とし⁵³、「個人的な自己完結の形で存在していた仏教的慈善が、社会問題の形成という新情勢に応じて、「利他観」や「同朋観」を強調しはじめた」のである⁵⁴。またこの時期の特徴として、仏教教団の慈善事業団体が生まれ、組織的な社会事業が行われるようになった。

明治期の仏教は、国家との関係、キリスト教徒の関係も考慮に入れなければならない。吉田は足尾銅山鉍毒事件の項において、以下のような指摘をする。

本事件（足尾銅山鉍毒事件、筆者註）に対する仏教徒の態度でもっとも多いのは、政治問題や階級問題化させず、人道問題あるいは貧民救助問題として取り上げようとしたことである。（中略）社会経済問題や政治問題とみなさないということは、仏教にはまだ社会的視点が未熟なこともあるが、また「憎み」を否定する仏教本来の建て前からも出ており、背後には教団に対する政府からの警告もあって、事件の本質をつくことを避けたからである。（中略）鉍毒被害民救助という形で、仏教とキリスト教の競争という観を呈することになった⁵⁵。

足尾銅山鉍毒事件はあくまで一例であるが、吉田はこの例を明治期の仏教慈善事業の様相の典型的な例としてみている。これらの限界から明治期には仏教福祉の近代化は限定的であったとするのが吉田の見方である⁵⁶。なお吉田がこの文脈で述べる近代化とは、社会事業の実践とそれを支える宗教信仰が相互に補完し実現されることである。実践は形だけではなく、内なる思想が伴っていないといけないというのが吉田の一貫した見解である。

吉田が近代的な社会事業の成立を見たのは大正期である。

資本主義的危機開始にあたる大正後半期の社会事業問題は、それ以前の慈善事業問題、救済事業問題とは性格を異にし、まさに社会事業問題である。それは先進国が示すほどには明快な近代型をとっているわけではないが、すでに社会不安を巻き起こすほどの成長を見せていた。社会事業問題の前提としての社会問題は、米騒動、資本主義恐慌、関東大震災、労働争議・小作争議などに代表されている。米騒動の参加層は低所得層や社会事業対象である細民が大部分であるが、明治期の細民と異なり、社会的公正の要求からで単なる騒擾ではなかった⁵⁷。

資本主義への移行期であった明治期とは異なり、大正期では資本主義下の問題が明確に表出するようになった。その上で、「日本社会事業は、大正デモクラシーの影響を受けて、大正後半期に成立した。それは社会事業が近代化したことにほかならない」と述べる⁵⁸。

6. 吉田久一の人を通じた仏教福祉思想の理解

ここでは吉田久一の仏教徒の実践及び思想を述べる。吉田は、近代社会の仏教徒の実践及び思想から、仏教福祉思想を構築しようと試みた⁵⁹。社会に規制された人を通すことで、社会を前提とする仏教思想を考察することが出来る。ここでは、清沢満之、河上肇、渡辺海旭を取り上げ、吉田がどのように彼らを評価し、仏教福祉思想を考察したのかを述べる。

明治期において、吉田が仏教福祉思想で注目したのは「慈善事業」に否定的であった清沢満之である。吉田が評価したのは清沢の信仰である。

満之は慈善は宗教的根基に立たねば成立しないと考えていた。それは慈善はともすれば国家の政策を代替しかねない一面をもっていたからで、満之はこの両者をきびしく弁別したのである。彼は「教界回転の枢軸」で慈善や海外布教は利他濟世の事業で、それは仏教の旧守性を打破する要務ではあるが、利他行の前にまず自行の満足がなければならない、自己の信仰の上にこそ慈善等が展開されるべきであるといっている。特に彼の獲信が進むにつれて、慈善の持つ自力性が否定されて行く。満之は慈善などできるものではない、

世の慈善の多くは偽善であるといったといわれる⁶⁰。

明治期の仏教慈善事業の多くが、国家との関係、キリスト教との対立という仏教教義とは関係がない点を出発点としていることに、吉田は思想の欠如を見た。吉田は、表面的な利他行に走らず、「自己の信仰の上にこそ慈善等が展開されるべき」とした清沢の到達点を、信仰を伴わない慈善より高く評価したのである。

満之の時代は、仏教的慈善や慈善事業が盛んであった。しかし、慈善がスティグマを併有し、「小慈小恵」性を持っている。この中で満之が提示した「同胞観」は重要であったし、また近代の宗教的慈善に「自行」の満足が要求されるのは当然である。しかし、他力信仰にあっては、その慈善の「自行」性は否定され、「小慈小悲もなき身にて」とされ、人間が慈善などできるものではないと、一度は否定されるものであった。この「自行」的慈善から、「他力」的福祉への転換にも、満之は発言している。そして、「他力信仰の発得」で、福祉の根源を「同情」に求めている⁶¹。

清沢は自身の信仰において、「自力」的慈善から「他力」的福祉への転換し、その根源を「同情」に求めた。「同情を慈善の中心と考え、その根源に無限光明の摂取を考えた」と吉田は述べる⁶²。吉田は信仰を通して、仏教福祉思想へ到達した清沢を評価した。吉田は実践と思想が相互に補完することを理想としたが、実践を伴わなかった清沢を高く評価したことから、吉田が思想を重視していたことが示唆される。なお、清沢自身は慈善行為を行うことはなかった。

吉田は仏教社会事業の近代化を大正期に見た。その代表的人物が渡辺海旭である。渡辺は浄土宗に属し、ドイツ留学を経て、浄土宗労働共済会を設立した。

(渡辺の)社会事業思想が形成されたのは、「衆生恩」の現代的解釈であり、社会への「報恩行」こそが社会事業であると考えた。彼は帰国早々「慈善事業の要義」を発表し、救う者と救われる者という、差別観の克服としての仏教の「報恩行」を提示し、個人的段階の救済や慈善ではなく、社会的共済の段階と認識した。渡辺は仏教の「縁起」や「自他不二」を世界的かつ現代的

視野の下に、「カリタス」や「チェリティ」に対して「共済」を提示したのである⁶³。

吉田は渡辺の「「衆生恩」の現代的解釈」を評価した。また実践的な側面の評価も高い。「宗教の労働問題に対する基本は心情面が主」であり、「仏教道徳である報恩主義が提示され「恨み」の否定となり、宗教による安慰と満足が労働問題の解決策」とされていた中⁶⁴、渡辺は労働者保護施設の設立し、現代的な要請に信仰を根拠とした実践をもって応えたのである。

最後に河上肇をあげる。マルクス主義経済学であり大学教員であった河上はイギリスの経済学者アーノルド・トインビーに強く影響を受けた。トインビーは世界で初めてセツルメントを作り、自らも福祉実践を行い、若くして亡くなった。かねてより社会問題及び自我と没我到強い関心があった河上は、社会問題に取り組んでいない自我に苛まれる。そのような葛藤の中で、無我愛運動に取り組んでいた伊藤証信を知り、大学教員を辞して無我苑に入った。

河上における資本主義的自我と、それを克服するものとしての没我の関係は、たんなる論理上の課題ではなく、実感的体験として身証しなければならない公案であった。そして克服方法として社会主義的没我と宗教的無我の二つの道が提示された。河上は論理的普遍的な社会主義よりも、まず実感的体験的無我の道を選択したのである⁶⁵。

吉田は信仰を重視した河上を評価した。しかし河上の無我苑での活動は二ヶ月で幕を閉じることとなる。しかし吉田の河上の評価は高い。

河上は無我苑入りにより、自我の否定を通して「真に天下の公器たるに値せしむる自己」、すなわち社会的人間を把握する前提をつかんだのである。資本主義的自我の否定を、まず無我という個人的な体験を通ることによって、後世のマルクス主義者としての普遍的な社会的人間を形成していく内的な糸口となったのである⁶⁶。

最終的に、実践、実践ともに果たせなかった河上であるが、無我苑に入ったことにより、戦前ファシズムが台頭する中でマルクス主義的信念を貫いたと評価している⁶⁷。吉田は戦前セツルメントに携わっており、戦後研究者となる。繁田（2016）は吉田が河上を評価する背景に、自身の姿を河上に重ねていたのではないかと考察している⁶⁸。また「河上を「内面派」か「社会派」のどちらかに振り分けるのではなく、河上という一人の歴史的主体に表現された、両者の厳しい葛藤のあり方を見ようとする、内在的に掘り下げられた考察がされている」とする⁶⁹。結果的に、河上は無我苑を去ったが、吉田が評価した点は、実践と思想の葛藤を乗り越えようとした河上の姿だったのではないだろうか。河上は信仰に伴う実践を行ったが、それに挫折をし、結局は乗り越えることはできなかった。その姿は社会における仏教徒の理想と現実を描写するものであり、人間の弱さを写し出すものである。

吉田が提示した人を通した仏教福祉思想理解は、第三者的立場から経典内にある福祉思想を社会に適用するものではない。人を通すことで、清沢のように仏教者の慈善行為の否定を経て、仏教福祉思想に到達する姿を見ることができるともいえる。また実践と思想、いずれをも試みた河上のような葛藤も興味深い。人を通すことにより、経典の解釈に差異が生まれ、仏教的根拠の厳密さは失われてしまうかもしれない。しかし社会福祉という概念の根底が人にあるという事実を考えた場合、その歪みも含め、仏教福祉と考えられるのではないだろうか。

7. おわりに

本稿では、仏教福祉について論説をまとめ、今後の方向性として吉田久一の人を通した仏教福祉思想を提示した。なお、人を通した仏教福祉思想の提示は、前近代を対象に頻繁に行われている。釈尊、聖徳太子、行儀、叡尊、忍性など既に詳細な研究が行われている。しかし吉田が対象とした近代以降の仏教徒の仏教福祉思想の研究は、前近代と比べ、明らかに不足しているといえるであろう。それは、社会福祉事業が戦後、国の責任として政策に転換したため、仏教徒の社会福祉事業の相対的位置が低下したためである。しかし前近代と戦後の間、明治・大正期は仏教徒・教団の民間社会事業が活発に行われていた。この系譜から、近代における仏教福祉思想を抽出し、整理する必要がある。無論、

このような研究もされているが、そこでは実践が重視されている。吉田のように思想のみであった清沢や、挫折をした河上など対象の幅を広げる必要がある。また吉田は戦争への忌避感から、国家の影響を受けた仏教慈善事業、またはキリスト教への対抗から生じる仏教慈善事業は否定的であった。明治後期から設立がみられた仏教慈善団体にはこれらの影響があったことは確かである。しかし、そこには河上のような内的葛藤もあったと考えられ、そのような心理描写から仏教福祉思想を構築することもできるのではないだろうか。無論、そのような場合はそれら個別の思想を学問的にどのようなようにまとめるかということも要請される。

仏教福祉に関する論説は、学問的見地、啓蒙的見地から、膨大な論者によって直接・間接的に行われてきている。その全てを包括することはできなかつたし、見逃している重要な論点も多いであろう。また仏教思想の再解釈の程度の厳密性を求めるのも難しい。これらの点は今後の課題としたい。

最後に、吉田（2003）があげた仏教福祉の課題を提示する。

- ① 仏教福祉には「歴史的社会的」視点の薄弱さがある。仏教は、資本主義的「競争」には比較的無傷であったが、しかし、反福祉的政策に対して、その抑止や批判力に弱かった。
- ② 仏教福祉は感性的実践には優れているが、社会的論理性が弱い。社会福祉実践に普遍性や論理性が伴わなければならない。
- ③ 仏教福祉の「縁起相関」や「共存性」は重要であるが、近代福祉は「自立」や「自律」が特色である。仏教福祉は「人権」「人格」「自立」を吸収しながら、「共存」を実現しなくてはならない⁷⁰。

これら課題に関して、仏教が社会との関わりでどのような思想・実践を提示してきたか、していくかを問う必要がある。なお、ここでは触れられていない点として、仏教福祉の社会的側面としての評価の問題をあげてみたい。仏教福祉に基づく社会福祉活動の固有性は何かという問題である。内的動機として仏教福祉が存在していたとしても、その発露である社会福祉活動は国・民間で提供されているものとの差異が見出し難い。社会からの要請という点を考えた場合、この点に固有性を求める必要はないのかもしれない。しかし、内的動機が仏教

という固有性がありながら、社会的側面でそれが失われるということをどう捉えるか。これらの点を、啓蒙的な観点ではなく厳密な学問として検討できるかが、今後問われる点であろう。

謝辞

本論文は 2021 年度学院特別研究（研究テーマ：貧困と仏教 -近代の仏教社会福祉思想・事業からの解明-、「しあわせ」概念の仏教的基盤と思想史的背景に関する共同研究」、「高楠関連資料の収集、および「高楠順次郎日記」を中心とする国際的な共同研究」）の助成を受けたものです。

注釈

- 1 中村（2010） p.15
- 2 中村（2010） p.42
- 3 中村（2010） p.228
- 4 中村（2010） p.233
- 5 中村（2010） p.232
- 6 中村（2010） pp.233-234
- 7 この文脈では、社会事業とは組織的な社会福祉事業と解釈できる。戦前、社会福祉事業は社会事業と呼ばれていた。中村の『慈悲』の初版は 1956 年出版であり、当時は社会事業の方が一般的な呼称であったと考えられる。
- 8 中村（2010） pp.270-271
- 9 道端（1967） pp.13-14
- 10 道端（1967） p.15
- 11 以下の説明は中田（2018）に依る。
- 12 内藤（1962）、Bellah（1957）
- 13 芹川（2008） p.305
- 14 吉田（1993a） p.61
- 15 吉田（1993a） p.v
- 16 吉田（1993a） p.82
- 17 辻井（2014） p.156

- 1 8 Schumacher (1966)
- 1 9 辻井 (2014) p.157
- 2 0 以下、社会科学の立場からの批判であるが、仏教学側の立場としては、
島藺進が仏教において実践理念の慈悲はそもそも強調されておらず、中
村が述べる、利他行＝仏教という理解には疑義が伴うと述べている（島
藺 (2013) p.109)
- 2 1 高石 (2005) p.24
- 2 2 高石 (2005) p.25
- 2 3 高石 (2005) p.26
- 2 4 高石 (2005) p.31
- 2 5 上田 (1994) p.116
- 2 6 上田 (1994) p.133
- 2 7 孝橋 (1994) p.77
- 2 8 孝橋 (1994) p.77
- 2 9 孝橋 (1994) pp.77-78
- 3 0 孝橋 (1994) p.84
- 3 1 池田 (1986) p.3
- 3 2 池田 (1986) p.3
- 3 3 池田 (1986) p.6
- 3 4 池田 (1986) p.6
- 3 5 池田 (1986) p.7
- 3 6 吉田 (1989) p.5
- 3 7 大友 (2021) p.63
- 3 8 吉田 (1989) pp.2-4
- 3 9 吉田 (1989) pp.4-5
- 4 0 吉田 (1989) p.5
- 4 1 吉田 (1990) pp.1-2
- 4 2 吉田 (1990) p.4
- 4 3 大友 (2021) p.76
- 4 4 今井 (2021) p.321

- 4 5 吉田 (1989) pp.257-258
- 4 6 吉田 (1989) p.402
- 4 7 吉田 (2003) p.2
- 4 8 吉田 (1993a) pp.v-vi
- 4 9 吉田 (1993a) p.vii
- 5 0 繁田 (2016) p.261
- 5 1 吉田 (1993a) p.66
- 5 2 吉田 (1993a) p.228
- 5 3 吉田 (1993b) p.69
- 5 4 吉田 (1993b) p.71
- 5 5 吉田 (1993b) p.47
- 5 6 林 (2021)「近代仏教史においても資本主義の発達で生じた社会問題に対して、教団や仏教徒が対応して慈善事業、感化救済事業に取り組んだ豊富な事例は、『仏教社会史』で確かに紹介された。しかし慈善事業、感化救済事業を除けば、教団や仏教徒が資本主義の発達に因る社会問題に対応した事例は少なかったのではないか。資本主義の発達による社会問題の発生と、それに対応する政策や思想という弁証法的実践は、社会事業史にこそよく当てはまったが、近代仏教史にはごく部分的にしか当てはまらなかった」
- 5 7 吉田 (1990) p.19
- 5 8 吉田 (1990) p.75
- 5 9 なお吉田は晩年、仏教福祉思想の普遍性を原始仏教・鎌倉仏教へ求めていく。
- 6 0 吉田 (1961) p.248
- 6 1 吉田 (1993c) pp.213-214
- 6 2 吉田 (1961) p.250
- 6 3 吉田 (2003) pp.106-107
- 6 4 吉田 (1993b) p.41
- 6 5 吉田 (1993b) p.305
- 6 6 吉田 (1993b) p.312

- 6 7 吉田 (1993b) p.315
6 8 繁田 (2016) p.267
6 9 繁田 (2016) p.269
7 0 吉田 (2003) p.56

参考文献

- 池田敬正 (1986) 『日本社会福祉史』 法律文化社
- 今井小の実 (2021) 「吉田久一と池田敬正」 大谷栄一他編『吉田久一とその時代 仏教史と社会事業の探求』 法蔵館
- 上田千秋 (1994) 「仏教学福祉学の成立を求めて」 他編『仏教と福祉』 北辰堂
- 大友昌子 (2021) 「吉田久一の社会事業史研究」 大谷栄一他編『吉田久一とその時代 仏教史と社会事業の探求』 法蔵館
- 孝橋正一 (1994) 「仏教社会事業の研究方法」 田宮仁他編『仏教と福祉』 北辰堂
- 繁田真爾 (2016) 「吉田久一—近代仏教史研究の開拓と方法」 オリオン・クラウ
タウ編『戦後歴史学と日本仏教』 法蔵館
- 島蘭進 (2013) 『日本仏教の社会倫理』 岩波書店
- 芹川博通 (2008) 『宗教の経済倫理—比較文化論』 北樹出版
- 辻井清吾 (2014) 「仏教にみる経済倫理のあり方」 『仏教経済研究』 第 43 号 駒
澤大学仏教経済研究所 pp.155-179.
- 高石史人 (2005) 『仏教福祉への視座』 永田文昌堂
- 内藤莞爾 (1978) 『日本の宗教と社会』 御茶の水書房
- 中田大吾 (2018) 「近年における宗教経済学の新展開：ショートサーベイ」 『創
価経済論集』 第 47 号 pp.67-77.
- 中村元 (2010) 『慈悲』 講談社 (初版 1956 年)
- 林淳 (2021) 「吉田史学における近代仏教史の時期区分」 大谷栄一他編『吉田久
一とその時代 仏教史と社会事業の探求』 法蔵館
- ベラー, R. N.(1996)『徳川時代の宗教』岩波書店 (Bellah, R.N. (1957) “*Tokugawa
Religion: the Values of Pre-industrial Japan*”, Falcon)
- 道端良秀 (1967) 『中国仏教と社会福祉事業』 法蔵館
- 吉田久一 (1961) 『清沢満之』 吉川弘文館

- 吉田久一（1989）『日本社会福祉思想史』川島書店
- 吉田久一（1990）『現代社会事業史研究』川島書店
- 吉田久一（1993a）『日本近代仏教社会史研究（上）』川島書店
- 吉田久一（1993b）『日本近代仏教社会史研究（下）』川島書店
- 吉田久一（1993c）『社会福祉・宗教論集 同時代史を語る－八重山戦日記他』川島書店
- 吉田久一（2003）『社会福祉と日本の宗教思想－仏教・儒教・キリスト教の福祉思想－』勁草書房
- Barro, R. J. and McCleary, R. M. (2003) "Religion and Economic Growth across Countries", *American Sociological Review*, 68 (5), pp.760-781.
- Basten, C. and Betz, F. (2013) "Beyond Work Ethic: Religion, Individual, and Political Preferences", *American Economic Journal: Economic Policy*, 5 (3), pp.67-91.
- Brown, C. (2013) "*Buddhist Economics: An Enlightened Approach to the Dismal Science*", Bloomsbury Press.
- Buser, T. (2015) "The Effect of Income on Religiousness", *American Economic Journal: Applied Economics*, 7 (3), pp.178-195.
- McCleary, R. M. and Barro, R. J. (2006) "Religion and Political Economy in an International Panel", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45 (2), pp.149-175.
- Schumacher, F. M. (1966) "Buddhist Economics", in *Asia: A Handbook*, edited by Guy Wint, *Anthony Blond Ltd*, pp.695-701.
- Suh, J. (2013) "Does Buddhism Have Much to Offer in Terms of Reduction in Global CO2 Emissions : A Panel Data Analysis", *Society and Economy*, 35, pp.209-225.