

宗教に於ける平等と差別

姉 崎 正 治

抽象の概念と具體の知覺とが、日常生活に於ても、又思想の生活に於ても、互に相助け相補ひつゝも、而かも屢々支梧衝突することのあるは、顯著な事實である。此の消息は、宗教に於て特に著しく、宗教系統の對立、同系統の中での分派、乃至教會の宗義と個人信仰との逕庭など、皆この消息の一面を表し、古來宗教史上の動搖變化には、此關係が現れてゐる。此點に關しての諸種の觀察は、前にも時々之を公にし、又こゝで一々論述するのが今の目的でなく、こゝには所謂る字內的宗教と民族的宗教との對照に關して、平等と差別との關係を概見したのである。それといふのは、現在世界各國共に種々の民族主義が強まり、而して民族的宗教の主張が力を得、特に我國では此傾向が強いのであるから、平等と差別との關係は特に注意を要するものがあると考へられる。

一體、宗教信仰には、二つの兩極を包含してゐて、其究竟の目途は三世十方宇宙を一括しての生命理想に觸れ、又つかまふとすることにあるが、而かも又その信念の結着安住としては、各自の信念、之を人に傳へることもし難い性質をもつてゐる。此が宗教の、否人生全體の兩極性 Polarity であつて、云ひかゆれば、一方超越的平等性と共に他方獨特の差別性と、此の二つを兼ね具へてゐる、若くは具へん事を要求する。一方極めて宇宙的（若くは形而上的）であると共に、その宇宙的信念が具體的に人格の光となりいのもととなるを要する。佛教でいふ法と人

との一致結合を要求する。其故に、或種類の宗教運動で、道理至極な一般信條を整へ、例へば轉迷開悟とか、同胞愛とかいふ様に、概括的に何物をも包容し得る様な教を立て、平等理想を旗じるしにしても、それが多くは只「ごもつとも」といふだけで、一向力にならないといふことは、幾多の實例が之を示すに餘りある。その反對に、いくら個人的確信が熱烈で鞏固であつても、その特殊信仰の差別性が、一向平等性を帯びないものでは、單に狂熱又は獨善に終る、此も亦一々説明を要しない位である。(日本には、種々の「行者」と稱する者の信仰に多く此が現れてゐる)。

平等と差別との聯絡に關する此問題は、單に宇宙と個人といふ様態で現れるだけでなく、人間生活に必然な種々の社會生活(佛教でいふ依報の法界)と個人との關係にも、同じ消息が現れる。即ち、多くの個人が生活し、又いのちを托する社會(法界)は、必しも超越的理想家や形而上學者の見る宇宙でなく、もつと直接に具體的の社會であつて、それ〴〵程度又事情に應じて、家族、部落、種族、民族、若くは講社、教會等になる。且つ又、個人は、極めて少數の特別な場合を除いて、全然個人として生活してゐる(有形にも無形にも)者でなく、此等の社會法界が最も有力な生活要素をなしてゐるのであるから、實際問題として見れば、個人と宇宙との關係といふのは、個人と法界(種々の内容で)との關係といふことになり、而して宗教信念の内容としては、その所屬の法界が宇宙的に如何なる位置を占め、意義を有するかといふ點に歸着する。

尙ほ法界の構成についても論すべき點はあるが、總て之を略して、信念の規模の變遷について觀察して見る。

元來の民族的宗教で、自族の守護神を中心にし、他族の者はその崇敬に參與し得ずとして、排他的主張を生命に

してゐた間は、民族の別を顧みない宇宙的福音との別は明白であつた。然るに、今から二千年ほど前に相續いて宇宙的宗教が現れて、民族別を超越した信念をひろめるに及んで、民族的宗教も、單に排他の自己本位に安んじて居られなくなり、多少とも宇宙的意義を發揮する様になつて來た。(ヘルシヤ教、ユダヤ教、回教、儒教、印度教、神道等實例についての觀察は、之を略する)。

然るに、その反對に、佛教とキリスト教と、二つ最も宇宙的信念を明にして興つた宇宙的宗教でも、それが諸の民族を感化すると共に、又各々の民族生活と密着するに及んでは、それだけ差別性が多くなり、それだけ平等性を減すると云ふ結果を呈してゐる。此は異民族の間に於ける差別特色と結びつく結果である外に、同一國民の間に生存しても、時代の變遷、時勢環境の需要などに應じて、同様差別性を加へる。民族性や時勢と共に有力なのは、特別な人格の力であつて、同じ宗教系に屬しても、又同じ時勢に屬しても、個人的特色が各人にあり、而して夫が特に傑出した偉人に於て著しく、其が又多くの人を感化すれば、夫々の特色に應じた差別性が勢力を占めるに至るのは當然の事である。勿論、個人と民族性と時勢とを全然分離して考へることは出来ないが、兎に角、個人の特色が重要な一要素たることは、例へば、日本佛教史の中で鎌倉時代、又西洋で宗教改革時代の場合に著しく現れてゐる。

平等性と差別性との消息をかく觀察して見、而して宗教の感化力が宇宙と個人とに徹底するを要するといふ大根柢と併せて見ると、その間から、宗教の消長に關する大切な解釋を多く發見し得る。即ち、宗教の生命は、宇宙のいのちが個人のいのちに體現せられる所に最もその力を顯はすが、多くの個人は自家獨特の力よりも、團體

社會の一員として生活するから、宗教の實際の依據は、民族なり教會なりの生命（その成立の要素、傳統來歴、理想抱負、時々の必要等を含めて）に頼る點が多い。而して、問題を直接具體的につづめて見れば、現代文化に於ては、民族團結、國家の生命が、直接現前の勢力であり、宗教の生命も、此の勢力の影響を受けること前代よりも多くなつてゐる。かゝる状態の來歴や將來、又は利害得失は、暫く之を別問題として、眼前の情勢には此の如きものがある。此に於て顯著なことは、今まで宇內的宗教として知られ、平等性に於てたはずの宗教、特に佛教とキリスト教とが、諸方面に於て民族運動の趣を呈しつゝある事實である。勿論、かういふ傾向は、必しも近年に起つた事でなく、キリスト教では十六世紀の所謂改革がそれであり、日本の佛教は、奈良朝にも既にその兆を示し、夫から後段々之を増長して來た。其外、印度教の復興や回教の勃興など、亦その例に漏れぬ。此等の事を歴史的に觀察して、その意義を探るのは別の問題として、もつと直接の事態を見やう。即ち現時世界文化の危機に際して、民族的主張が種々の形で興つてゐる中に、宗教心も同じ活動をなしてゐる事、特に我國では、神道も佛教も、亦キリスト教すら、民族的主張と結ぶ點が、顯著に、又意識的になりつゝあるといふ一點、此が今の問題である。

此の傾向趨勢は、宗教運動が場合によつては、平等性に偏し、超越的理想に馳せて、終に遊離又抽象に終るに對する強い掣肘になるもので、空漠な宇宙觀や獨善の個人主義に對する有力の治療たるべき性質を具へてゐる。云はゞ、天からふり降つた様な理想に對して、土につき、地から湧き出る實質ある信念と云ふべきである。然し、同時に警戒を要するのは、此の如くにして差別性、現實性が強くなるに従つて、平等性の減退する危険といふこ

とで、譬へて云はゞ、根は張つても花も實も貧弱な草木に似る危険である。此點を、我國現存の諸宗教について觀察するのは、之を別の機會に譲り、一般的觀察として云はゞ、根強い差別性の特色を通じて、如何に包容的な平等性の向上力を發揮し得るかといふ點が、此動向の宗教に對する試金石となるといふに歸する。此の關係は、個人の信念とその感化力との關係とも同じであつて、宗教元來の性質又使命は、現實差別相を引上げて理想向上の生命を發揮せしめるにあり、此向上力の缺乏は、その活力の減退萎縮に終らしめる。即ち、民族的生命を基本とし、養源として發動する信念は、其から出發して世界的理想を具へて始めて宗教的生命を發揮し得るのであるから、元來の民族的宗教の規模以上に展望のない様な差別性に墮しては、極めて限られただけのいのちに終る。他の生命の事實と同様、延びなければ縮むといふことは宗教のみに限らぬが、平等包容の感化を歸趨とする宗教に於て、特に著しくこの消息が示される。神道にしても、又日本佛教、日本キリスト教などいふ主張は、一面直接の民族生活に根柢を据えようとするのは至當であるが、根柢だけ具はつても、枝葉華實の成長力がなければ枯死するは明白である。此に於て、問題は、我が民族生活に具體的の差別特色があると共に、その特色ある生命の中に、どれだけ宇宙的意義と平等理想とを具へてゐるや、又如何にして之を發揮し得るやといふ問題に歸着する。

此點も、今こゝには概説に止めるが、右の所論は、既に聖德太子が一體三寶と菩薩淨土との聯絡として道破せられた所、その大意を云はゞ下の如くなる。一體三寶の大法は、法（眞理）と人と法界とが不離の一體たる根本原則を明にし、此の三つが互に依存し照明して、國としても個人としても、又世界としても生命の活躍すべきを示す。而して個人たる衆生は各々その善惡根性の感應に結合せられて國を建てる。此國土を淨土とするのが即ち

菩薩の事業であつて(太子自ら此に當らうと期せられた)、衆生の眞心が、此の理想に感じて生命を營む様になれば、その有相(現實具體)の眞心が自ら此土に淨土を建設する。要するに此の如き淨土建設の理想を缺いた民族主義は「人皆黨あり、達者なし」の偏狹に墮して萎縮する。

此の如く現實の國土生活に基いて、而かも之を超越する淨土建設の理想は、傳教大師を通じて、日蓮上人の主張で愈よ發揮せられた。「我れ日本の柱とならん」との日本は單に地理的現實の日本ではなかつた。宇宙的生命を體現する日本國、正法をいのちとする日本國、即ち菩薩淨土の日本國であつた。「世界とは日本國なり」との一言は、民族生活を離れず、而かも單に民族生活に局限せられない日本國であつた。此の如きは日本國で始めて、現實と共に理想、差別と共に平等を具備し得るのでないか。「日本的」を「宇宙的」又は「世界的」に對抗し、又は分離して考へてゐる様な「日本的」宗教は到底宗教の使命を負擔するに足りない。

日本人の宗教心

——歸依則行善——

紀 平 正 美

個人主義乃至自由主義が行き詰つて、直ちに全體主義乃至國家主義が提唱せられる。然し個人といふ立場にあつてあげつらふ限りは、全體乃至國家の眞意義には達し得ぬ、其は部分を如何程集めても、全態とはならず、個人の集合は依然として個人主義的のものであり、相對に對せしむる絶對は依然として相對に止まるからである。猶ほ比喻を取つて見る、病人が始めて自分の病氣であることが自覺せしめられる様になつたとき、理想としての健康體を描くであらうが、其れは病人の考へ出した健康體であつて、健康體それ自らではない、健康體は寧ろ健康體といふ意識はないのであつて、僅かに自分を病人と比較した時にのみ、其の意識がある。此の事は今日俄に日本精神といふことが流行して居ることに當嵌め得られる。個人主義的の理論でそれが取扱はれる限り、それは病人の夢ほどの價值こそないものである。眞の日本精神は寧ろ日常のもの、平々凡々にして、無自覺的なるものに存在する。

此の比喩は、其の儘に又宗教といふことを論ずる場合に當嵌る。佛教や基督教や回々教等が宗教の代表的なる

ものとしての宗教は、身に病あるものが醫師へ、病院へ行くが如くに、心に病あるものゝ安心立命を得べき方便に過ぎない。即ち此の世をば憂しと見て、彼岸を欣求する、煩惱具足と信知して、如來の回向に攝取せられるとするのが宗教である。只佛教に於ては、其の方便が更に理論的に深められた、それが爲に大乘佛教となつては既に其の趣が異つて来る。即ち此が「方便の眞門」となつて、最早宗教自體の止揚 (aufheben) となつて居る。而してそれは印度から支那へ渡り、更に日本へ來て始めて完成せられたる所のものである。

日本人に宗教的意識ありや否やといふことはしばしば論ぜられる所のことである。如何にも山紫水明の土地であり、氣候和順であつて、うら安の國なりと日本を考へる以上は、他の特に宗教的民族と稱せらるゝものほどに深刻なる宗教心なしとも言ひ得られるであらう。然しさう云ふのが既に一部日本に就ての理想を表明したものである。若しさう云ふ土地に住居して居る人々は何にも特に山紫水明でもなければ、風雨和順でもなくうらやすでもない。否な『日本精神』にも書いて置いた通り、日本は地震の國であり、又颱風の襲來する國でもある。我等が近く経験した如くに、關東の大地震には地震計が、又今次の關西の大風水害には風速計が破壊せられて、其の役を爲し得なかつたといふことは、何たる皮肉なことであらう。一切の人爲工作は、大自然の威力に向うては無力であることを忘れた時に常に我等は警告せられつゝ來て居る。即ち茲に天譴といふ意識が成立つ。西洋個人主義と聯關した自然科学に眩惑せられた人々は、天譴思想をば、迷信なりと云ふが、それは實際の生活を知らない机上の空論者の爲す抽象論に外ならない。自然現象と調和しての生活こそ、實に實生活なのである。我等は先日の大暴風雨に當つて、直接に經驗した、自然はあの如き暴威を逞くした後、仲秋前夜の名月は靜かに天空に懸

つて明皎々たりであつた。我等日本人は斯くて大自然に對して絶對に歸依することを、昔より知つて居る。斯くて聖德太子の歸依則行善といふことが理論でなしに、實感、實經驗の上に成立つ。憑天判下非人謀とは、陽明の歌々吟に於ける名句であるが、個人の立場に於けるよしあしの原理を捨て、憑天判下する、日本人は奥底から此の意義を知つて居る、單なる理論からではない。斯る國民性に對して、誰れか宗教心なし、或は弱しと云ひ得よう。

既に自然に隨順することを知つた以上、其の自然と調和しなくてはならぬ。それに實生活の内容が加へられては、「上」即ち「神」とも調和しなくてはならず、同時に人と人とが調和しなくてはならぬ、而して此の方法は祭となつて居る所のものでそれが實に我が神道の眞髓を爲す所のものである。それで又聖德太子は内外困難なる場合に、身分柄憂慮の生活に於て、よく大乘教理を學習せられたのである。それで學者としての太子からすれば、制定せられたる憲法の最初に「以和爲貴」とせられた「和」も、釋迦の慈悲、孔子の仁の思想であり、文字としては、中庸や論語にある「和」を取り入れられたものとすべきであらう。然し大凡世界の聖人哲人の説く所のものは、其の位置乃至社會、狀勢に由つて種々の相違があるが、歸する所は、人の人たる道を説いたことであり、それは實に大乘に菩薩道として説く所の「よく自利するが故に利他す」に外ならない。即ちそれが又「和」の論理的内容に外ならないのである。故に太子は其の事を會讀せられた以上、日域大乘相應地といふ意識によつて、此の憲法を作られたのである。故に其の「和」は、最早單なる理論としてのものでなくして、日本人が始より又今も實踐して居る所のものに外ならない。故に其の道、其の仁、其の慈悲、それは實行せられないが故に説かるゝ

が如き、理論や理想ではなく、實踐である。即ち空理でなくして、日本では天皇といふ現神人に調和綜合せしめられて居る所の其の實體である。而して天皇は「みこともち」であり、其の天皇に隨順し、歸依し、奉仕することとそれが、我等日本人に於ける具體的の行善である、即ち我等自ら又「みこともち」である。斯くて我等の生活は「上和下睦」「事と理と自ら通じ」（事々無礙法界）るのである。斯る國が、印度に支那に、其他一切の異國に、其の類例が求め得られようか。太子を以て和國の教主と尊崇した親鸞、又其の「和」によつて又よく「三願轉入」といふ大論理を成就し得た、而して眞實の信樂を以て欲生の體となすと云うたが、互に信じ合ひ、樂み合ふ所の「和」こそ實に日本の國體である。

試みに實際生活に就て考へて見よう。日本人だとして、身に病を起さないものはない、心が不安に捕へられないのではない。此を時代の上から云へば、宗教的なる時代と云へば藤原氏末期から鎌倉期である。道長の蒙奢は僅花一日の榮と消えて、世は源平の争となる、南都北嶺には大學匠輩出しても、それは、丁度今の學者の如く、名利の爲のものしりである。加ふるに、天災地殃は相續で起つて來た。即ち斯る際に於て、深信を其の最尖端とする遠離穢土、欣求西方の思想が起つた、即ち其處に他力宗、淨土教の榮えたのも又當然である。而して今日又思想不安の時に、宗教的なものが雨後の筍子の如くに出て來るのも亦當然である。然し其の極限に於て、道元親鸞日蓮といふ如き偉人が出たのは、日本人本來のものへの復歸であつたに外ならない。即ち佛教をば、全く日本化してしまつたのである。而して其の「和」の力の表現が元寇を打破り得たこと、今日日本が滿洲帝國を出現せしめたのと同様である。此の三宗派は、各其の人の立場を相違したので、所謂宗派としては互に争ふたが、日本へ

の復歸といふことに於ては皆な同一である。それで日蓮が念佛無間、禪天魔、眞言亡國、律國賊といへるも、實はレニンが「宗教は阿片なり」と云うた思想の先驅であつて、個人に基く空なる理論によるものゝ、換言すれば「唯心の自性に沈み、定散の二(自)心に迷へるもの」の打破であつて、逆には國體としての「和」の建立である。見よ、今日所謂宗教の盛んなる地に於て、何の國家的組織力あるかを。

之を更に個人生活に於て考へて見る。生活の苦に疲れ、よる年波に病と死とを考へたならば、所謂宗教心、即ち御佛に據らんとする心は強く起るであらう。然し斯る人でも、孫の手を引きて御寺の御祭に參詣し、老若男女の大衆と共に、約束せられたる彌陀の誓願に就ての御説教を聽聞するならば、説教者の人格など問題とならず、恐らく何のくつたくもなく、ほがらかな心(晴明心)になるであらう。即ち煩惱具足としての「我」は、衆と共にすることの内に、解消せられるのである。

余は敢て此處に御寺の御祭といふ。無思慮な佛教者は時に云ふ、神道が佛教の方の儀式を取り入れ、宗教的行事を爲すと。然るに此の言は、全く顛倒である。例へば眞言の行事、其の内には印度のものや又其れ以西の諸民族のものが取り入れられて居ることは勿論であり、又其が神道の儀式にも取り入れられたことは勿論であるが、其の主とする所のもは日本民族が始めより行ひ得たるものが本となつて居ることは明白なことである。又基督教にしても佛教にしても、大涅槃の境地は平等である、其の内には一切の俗縁關係は無い筈である。従つて祖先崇拜といふ様なことも、其の内に無い筈である。而して祖先崇拜といふことは、我が民族の始めより有する所のものである。(此を又單なる祖先崇拜といふが故に謬る、祖先崇拜は同時に子孫擁護の爲である。我今此處に「承

前起後」の機として働くといふのが、日本の根本義である。故に若し佛壇の内に祖先の位牌を安置するといふことなかりしならば、日本に於て如是佛教が榮え得たと、誰れが考へ得よう。花を佛に獻ずるといふも、もと日本の古俗を取り入れたに外ならない。一般に云うて佛事は本來神道の有する祭事の取り入れで、外國にて補はれたものに過ぎない。而して此の祭とは歸依心の表出であり、同時に衆と共にする和の成立する唯一の方法であり、又其の祭事に於て個人我が消失して、所謂宗教的なるものは、其處に失はれて、(三願轉入)して只つとめのみ純化せられる。

一般に云はるゝ所の宗教的とは、抽象せられたる個人の上に立脚し、他との比較による抽象知の爲に迷はされて、(故に宗教に於ては一切の知を否定する)、自己を無力無知、所謂煩惱具足とする所から所謂救済を求めんとする意識を云ふのである。即ちその爲に救済者をば全知全能となす。然も其の全知全能たるや、決して純化されたものではない、云はゞ自分に都合よい様に表象したるものに過ぎない。故に又それを如何に論理的に組織したとてそれは知的組織としても無力無意義の神學たるに過ぎない。それで余は斯る立場のものを否定する意義にて「日本の神は全知全能にあらず」と云ふのである。言挙げせぬ、即ち抽象知を否定する日本人は、始めより自然と人と、人と人と等、其他一切の區別をば「一有機的統一態として融合せしむる、それが日本の神である。故に又一切を其の内にありて存立せしめる。其故に此處には第十八願に於ける唯除五逆、誹謗正法と云ふが如き、但書は不必要となるのである。抽象的知識によりて、一定の原理を立つるものから、其の原理に適應するものは之を許し、然らざるものは之を排除しなくてはならぬ、即ち善惡定散の自(二)心に迷うて眞證を害さなくてはならなく

なる、純粹行的組織に於ては老若男女貴賤聖凡等、一切の對立はなくなる。然も一中心としてのものは嚴然として成立するが故に、歸依則行善となる。而してその最もよく發現して居る行事は、上述の如く祭事であると知るべきである。故に其の中心者絶對存在者が全知であらうが、全能であるまいが、そんな理論には何等の頓着がないといふのが、日本の(神)道の眞髓である。

又所謂宗教家は、個人に立脚するが故に「信する」といふ主觀内の、意識内の、一の働きを取り出し、其れを宗教特有のものとする。如何にも發菩提心とは、宗教の第一歩であるが、單にそれは宗教のみなことではない。一般に我以上の「或者」の存在を意識してのみ、始めて自己意識的なのである。發菩提心とは即ちそれに外ならない。其處には先づ第一に信仰がある。而して其の自己内分裂を、融合統一せんとして、其處に種々の努力精進がなされる、之を信向といふ。此の場合に上記の如く、其の或者をば知的に捕へんとする限りは、如何に巧妙にそれを描き出しても、それは主觀的のものであり、抽象の無限性に捕へられて、永劫分離の縁なきこととなる。此處に聖德太子乃至親鸞は、日本の「和」を實體としたが故に、特に後者に於ては所謂「三願轉入」——而して此はヘーゲルが『精神現象論』に於ても亦明白にした所のものであつて、彼此全く同様であることに興味がある——直ちに信樂内容に到達し得たのである。即ち信樂の世界は最早對立的なる彼岸に於てのものにあらずして、此岸のものである。即ち國家(日本の國家である、他國は當らず)がそれである。即ち其處には最早宗教は止揚せられたのである。我國の神話に於て八百萬神が其儘自個の存在を保有しながら、皇祖天照大神に統一せられ、其の大神の「みこともち」としての天皇に歸依し隨順する處の我等國民一般が又神たり得て居る。即ち斯くして一切の

宗教は我が日本に於ては其儘存在せしめられて、然もそれは國家統一の内面的の力となり得て居る。所謂宗教の盛なる民族が國家的統一を爲し得ざるのと逆現象となつて居る。基督教が若し今の態度を其の儘にするならば、恐らく日本に於ては消え去らなくてはならぬであらう。信する働きの以上の三段を顧ずして、只信仰のみを談ずるが故に、宗教家は主觀に墮在して、造地獄の行を營む。

斯くて若し宗教家なるものが、所謂宗教として止まらんと欲するならば、只すら自己の本尊に歸依すればよい。其處に自ら信者をして「和」を樂しましめ得、而して其は國家的統一の内面的の力たらしめることになり得るであらう。然るに若し宗教家が、世俗に交り、社會事業などに手を出すやうなことがあれば、それは宗教家としての墮落である。何となれば其は「大義」を私し、信仰といふ名によりて、他に己をおしつけることになるからである。又現今國家意識の高揚につれ、自己への反省の爲に、佛教が多少の注意を得たるを以て、宗教としての佛教の復興と考へたならば、それ亦大なる認識不足に陥るであらう。何となれば、そは我國を養へるものとしての佛教への回顧に外ならない、宗教としての佛教ではないからである。宗教の止揚は、既に道元親鸞日蓮によつて其の始めが爲されて居ることを知らなくてはならぬ。(九、一〇、八)

標題の歸依則行善の則は即にて可、否な即と則とを即せしむるが純粹行の立場である。

國家と教會

——カール・バルトを中心として——

佐野勝也

おそらく現代世界において、ドイツ國ほど我々宗教の研究者にとつて興味ある問題を提供して居る國は少ないであらう。昨年に行はれた所謂ナチスの國家革命は、政治機構の一大變革であつたと同時に、一種の宗教改革を齎らした。此の宗教的變革の跡をたどることも興味あることではあるが、それはすでに私が別な機會において試みたところであるから、今は茲に繰返すことをしない。私は今此の國家的革命に伴ふところの宗教革命に際し、カール・バルトが如何なる役割を演じつゝあるかを述べ、彼の國家及び教會觀を考察して見度いと思ふ。おそらく現代世界の宗教界で、彼ほど人々から注目されてゐる人物は無く、彼の神學ほど世界的勢力を有するものは無いであらう。單にそればかりで無く、彼を中心として現下のドイツの宗教界を考察することは、現代ドイツを支配しつゝあるところの二つの相反した思想の一つをとらへることであり、従つて、それに依つて、現代ドイツの宗教界の著しい傾向をとらへることゝなるであらう。而して此のことは、直接我日本の現狀への考察に役立つ立ないまでも、その考察への有力な暗示を與へるであらう。

昨年初めナチスの天下が確立して以來、ヒットラー政府は國家のすべての機關を統制せんと企て、當然その手は教會にまでも及んで來た。ヒットラーは昨年三月二十三日の議會における聲明で「政府は、プロテスタント、カトリック兩派共に、民族主義維持に對する重要な動力と見る……政府はドイツ國民の國家的道德的革新に對する政府の活動が、宗教家に依つて同様なる注意を拂はれんことを期待し、且つ希望する……」と宣言した。此の宣言の根柢に存するところの思想は、宗教の國家及び民族への奉仕の要求である。ヒットラーは、これを國民及び人種に對する宗教の實證的態度なりとし、かゝるキリスト教を從來のそれに對して「實證的キリスト教」(positive Christentum)と云ふ。此のヒットラーのキリスト教觀は、教會内部に多くの共鳴者を獲得した。而して之れ等の共鳴者に依つてドイツ・チェ・クリステンなる團體が組織されるに至つた。此の團體の主義綱領は、次に述べるのとほりである。

ドイツ教會は、イエス・キリストの福音が教會へ委託したところの奉仕をドイツ國民へ爲し得るような形態を得なければならぬ。ドイツ・チェ・クリステンにとつては、ナチス國家が最高のものであることを認識すること、只に國民としての義務の問題であり、且つ又政治的確信の問題であるばかりで無く、信仰の問題でもある。従つてイエスの福音は、「第三國家における福音」として宣傳されなければならない。即ちマンモニスムス、ボルシェビスムス、非キリスト教的平和主義に對して防禦することを目的としなければならない。更にドイツ教會はドイツ人キリスト教徒の教會、即ちアリヤン人種の教會でなければならない。而してドイツ國教會監督(ビショップ)を選擧する際には、非アリヤン系キリスト教徒の選舉權を排除し、ドイツ・チェ・クリステンの動議に依つて、ドイツ・チェ・

クリステン中から選出されなければならない。更にビシヨフは、總理大臣から特別に信任された人でなければならぬ。此の綱領に依つて明らかなように、ドイッチェ・クリステンは、現代ドイツを支配するところの強烈なる國家主義的思想の上に立ち、且つ又その支配者との密接なる聯絡の下に立つところの團體である。

此のドイッチェ・クリステンの主義綱領に對して、カール・バルトは、斷乎として反對して云ふに、かくの如きことは、その精神上からも文句の上からも、プロテスタント教會内にあつて何等の市民權をも有するものではない。かくの如き主張のみが教會を支配するようになったとしたら、教會は最後である。かゝる團體と平和を締結するよりか、むしろこれと争つて教會は最小なるものに縮小され、地下の穴にもぐり込んだがましである。かかる教會に加入する者は、誘惑者か、でなければ自ら誘惑された者である。かゝる信仰運動を爲す教會は、羅馬的法皇政治の下における教會に外ならない。

然らばバルトは如何なる理由でドイッチェ・クリステンにかくも猛烈に反對するであらうか。それは彼の教會觀と、ドイッチェ・クリステンの教會觀とが、根本的に相容れないからである。彼に依れば、教會が存在してゐるのは、國家の爲でも國民の爲でも、或は又或一定の人種へ奉仕する爲でも無い。それは人間が造つた一個の宗教團體では無く、神の啓示、即ち永遠なる父が、永遠なる子イエス・キリストを通して只一度語つたところの神の言葉に依つて成立する。従つて教會は、三位にして一なる神の啓示以外に、自然と歴史を通して罪ある人間へ神が啓示し給ふところにも基づくとの主張は、否定されなければならない。教會は、神の言葉を舊約、新約の兩聖書に依つて聽く。従つて、舊約聖書は、新約聖書と等しく、神の言葉を語る。決して新約聖書のみが我々の信

仰の基準などには無し。

こゝで少しく啓示と教會とに關する彼の主張を述べて置かう。彼に依れば、啓示は我々自らこれを發見し、基礎づけし得るところの實在でも無ければ、眞理でも無い。我々は只これを受取り、教會がこれに就いて與へるところの證明 (Zeugnis) を確認し、信仰するだけである。バルトは、此の啓示、證明、信仰の三個の概念、特に啓示の實在性と眞理性に關して本年四月彼がパリにおいて試みた講演 Offenbarung, Kirche, Theologie に於いて戰場の譬喩を用ひて明快に説明して居る。

今こゝに一つの戰場において、敵の襲撃を受けたとする。此の敵の襲撃は、神の啓示である。而して、此の戰場で最初に敵の襲撃を受けたところの前衛部隊がある。これが預言者及び使徒である。彼等は後方の本隊へ、敵の襲撃を受けたことを報告する。此の報告が聖書である。報告に接した本隊は、武器を執つて前進する爲に兵を統合するであらう。これが教會である。此の瞬間、即ち召集 (Ruf)、決斷 (Entscheidung)、決意 (Entschluss)、命令 (Befehl)、服従 (Gehorsam) こそは我々の信仰告白 (Bekennnis) の瞬間である。即ち我々は、預言者と使徒が立つてゐるところへ急ぐように召集されて居る。彼等は神と面接して居る。彼等は、彼等自身の爲で無くして、神の爲に我々を召集して居る。その彼等の召集を聞いて出發する者が教會である。

教會は、神の啓示が制度化したものでも無ければ、神の啓示から人間が受けるかも知れないところの印象、經驗、刺激などを涵養する爲の團體でも無い。教會は、啓示に對する人間の撰擇、決斷、態度に依つて、成立しないので、人間に對する神の撰擇、決斷、態度に依つて、神が人間に所有せしめる啓示の中に成立する。同様な感情

確信、意志が人間を教會に導くのでは無くして、同一な神、キリスト、靈、洗禮、信仰が人を教會に導く。

教會を確立させる唯一のものは、人間が神に聽くと云ふことである。何となれば、神は人に語るからである。神が人に語るところ、そこに教會が存在する。それはよしや只三人に過ぎず、然もその二三人が撰まれた者でも、普通人でも無く、むしろ無頼漢だつたところで、神の言葉の在るところには教會が在る。

以上の如くであるから、バルトに依れば、教會が依つて立つ唯一の根據は、神の言葉 (Gottes Wort) である。神の言葉無くしては、此の世に何物も存在しない。人間にとつて永遠に善なるものは、只一個しか存在しない。即ち全心、全靈、全感情、全力を以て神の言葉に固着することこれである。而して神は實に彼の言葉の中に存し我々にとつて神の言葉の名稱及び内容は、イエス・キリストであり、イエス・キリストは、新約聖書中に發見される。以上の點においては教會内に在る者すべてが一致して居る。然らざれば彼は教會内に在る者では無い。

教會の説教者にして教師たる者は、その説教及び教授に依つて、神の言葉に奉仕すべき職分を負うてゐる。此の職分を果すか否かは、單に彼等が立つかたはれるかを決するばかりで無く、此の世において最も重要なすべてのものが立つかたはれるかを決するものである。如何なる心配も如何なる希望も此の奉仕に對するほど切實なるものは無く、如何なる友人も、此の奉仕を助けるものほど親しき者は無く、如何なる敵も、此の奉仕を妨げる者ほど憎々しい者は無い。これこそ唯一絶対のものであり、これ以上のものは何物も存在しない。而してこれこそはバルトが「神學的存在」(theologische Existenz) と名づけるものである。換言すれば、それは、神の言葉に我を束縛することである。

以上述べたような教會觀が、ナチスの教會觀と一致し得ないことはあまりに明白である。ナチスにとつて最高の價値は「ドイツ國民」である。あらゆるものは此の最高價値へ奉仕しなければならない。聖書もドイツの國民的自覺と一致する限りにおいて價値がある。従つて、ユダヤ的色彩濃厚な舊約聖書は、ドイツ的教會にとつては無價値であり、ユダヤ人は、ドイツ的教會から排除されなければならない。バルトにとつては、教會とドイツ國民との關係は偶然的關係に過ぎない。ドイツ國民無くとも教會はあり得る。よしやユダヤ人のみであつても、神の言葉の存在するところには教會がある。たとひ如何に大なるドイツ國民的教會であつても、神の言葉の存在しないところには、教會はあり得ない。従つて神の言葉の存在しないナチスのドイツ教會は、眞の教會では無くして、教會の形骸に過ぎない。

然し乍ら、バルトの反對にも拘らず、ドイッチェ・クリステンは、鬱勃として起り來つたドイツの國家主義的思想と、これを聲援する政治的權力との爲に、異常な勢力を以て發展し、遂にはバルトが教へた學生のうちにも此の團體に加入する者が現はれ、一九二二年秋以來、バルトと共に *Zwischen den Zeiten* なる雑誌を發行してゐたゴガルテンさへこれに加入してしまつた(後に彼は脱退したが)。かくの如くして、ドイッチェ・クリステンのドイツ・プロテスタント教會内における勢力は、昨年九月までに絶對多數となつて來た。そこで彼等は、ドイツ全國を統一するところの國教會を建設し、その最高指導者としての監督を推戴することを決議した。かくして選出されたのが牧師ミュラー(Ludwig Müller)である。これもナチスの世界觀「全體國家としてのドイツ國民」(das deutsche Volk als totaler Staat)なる理念から生じた當然の結果である。何となれば統一國家の理念からす

れば、現在のドイツの如く、教會が種々なる教派に分裂してゐることは、許し難いことだからである。

此の問題に對してバルトは次の如く主張する。教會革新は、教會生活の内的必然性から、換言すれば、神の言葉への服従から生れなければならない。でなければ、それは教會革新では無い。現實教會は、聖靈の教會であり、教會の活動は人間の弱さ愚さに對し、常に何等かの喜ばしさ平和さ祝祭日らしさを有してゐなければならない。目には見えないが然も心服させるに足る光は、教會の眞に精神的な決意から全然消え去ることは無い。それは實に一個の良心の光であり、肉の弱さに對して罪の赦しを約束するところの光である。然るに、かくの如き光は、此の春以來のドイツの教會革新運動のうちに發見することができない。

我々は問ふ。教會革新の決心は、教會自身から、換言すれば、教會が神の言葉を聞くことから發生したもので、それとも又、教會の内的必然性から無く、政治的動機から現はれたもので、従つて、たとひそれを教會がとらへたとしても、全然非教會的な決心に過ぎないのかと。もし此の第一の問を明白に、良心を以て肯定することができないならば、教會革新運動の既往の成果に對し不満があることは、何等怪しむに足りない。然るに悲しい哉我々は、此の第一の問ひを明白に良心を以て肯定することはできない。教會革新運動は、神の言葉を聞いて行はれてゐるのでは無く、政治上の變動の聲を聞いて行はれてゐる。従つて、此の運動においては、聖書が主となつてゐない。換言すれば、神の言葉が主となつてゐない。聖書が主であるところには、神學的存在があり、神學的存在があるところに、教會革新は、教會の生命の中から生れ出る。神學的存在の無いところには、死産あるのみである。

教會統一の問題と同時に、國教會監督の問題がある。監督としては、ドイツ・チェ・クリステン側からミュラーなる牧師が選出されたことは、私が既に述べたとほりである。ところが彼が選出されるまでには、ドイツ教會内に非常な争闘があつた。元來ミュラーはケニヒスベルクの軍隊附設教師だつたのを、昨年ヒットラーが政權を獲得すると間もなくその教會問題顧問としてベルリンへ招聘した人である。従つて、それまでのミュラーは、何等教會内部にあつて指導的地位を有してゐたわけでは無かつた。何人を國教會監督の地位に選ぶべきかゞ問題になつた時も、教會の多數は、彼を選まないで牧師フォン・ポデルシュリンク (von Bodelschwingh) を推した。然るにミュラーは、政府當局者の力を借りて彼を壓迫し、策略と權力とに依つて監督の地位を獲得してしまつた。これに關しては、ドイツ教會内に非常な紛擾が起つた。バルトは、此の問題に就いて次の如く云つた。

彼等は云ふ、ドイツ全國の教會を一人の國教會監督の手に委ね、彼を精神的指導者として仰ぐべきである。一九三三年の初頭において、誰がかゝる制度の必要を夢みてゐただらうか。勿論、事務的な國教會最高委員としての監督なる觀念は早くから存在して居つた。然し乍ら、それはカトリック的な精神上の全權者としての監督なる制度では無かつた。然るに、今や問題となつてゐる監督は、此の種の名目だけの事務的な監督では無い。それだからこそミュラーか、それともポデルシュリンクかの問題が、かくも激烈なる論争を惹起したのである。即ち今問題となつてゐる監督は、プロテスタント的教理の上に立つところの監督では無くして、カトリック的監督である。

ルッターやカルヴェインは、指者導なる地位があつて、而して後これを獲得したのでは無い。かゝる地位の存在

する以前、彼等は事實上の指導者だつた。教會指導者なる制度を設定し、而して後或特定の人を信頼して此の地位に就かしめることは無意味である。神學的存在さへあれば、あらゆる卑下に拘らず——即ち彼は小神學者であらうと、名も知れぬ田舎牧師であらうと、否聖書と信仰個條とを知つてゐるに過ぎない俗人であらうと、聖書に云ふところの正しい監督である。

以上述べ來つたバルトの主張の中には、多くの問題が含まれてゐることは云ふまでも無い。然し、それは要するに危機神學そのものゝ根本問題に關することである。更にたとひその根本の立場たる啓示の絶對性を認めるとしても、啓示をバルトの如く神の言葉にのみ限定すべきか、それともブルンナーの如く、自然と歴史における神の啓示をも認むべきか否か。假に認めるとしたら、それと聖書、即ち神の言葉との關係を如何に考ふべきか。若し又ブルンナーの立場を是認するとしたら、危機神學の根本の立場なる神の言葉の絶對性が、果して維持されるかどうか。それ等の問題は興味ある問題であるに相違ないが、今はそれを論じてゐる餘裕は無い。只我々はバルトの場合に對して次の如く云ふことはできるであらう。

バルトが云ふやうに、ナチスが主張するような教會は、云はゞ國家の奴隸としての教會であつて、そこには何等のキリスト教的精神は存在しない、従つて又、ナチス治下に行はれてゐるような教會統一は、何等キリスト教の根本精神からの歸結では無い。教會が地上の一個の制度として存在するからには、或民族、或國家と交渉せざるを得ない。即ちそれは或民族、或市民、或國民の教會でなければならぬ。然し乍ら、教會がもしそれ等の民族、市民、國民に奉仕するようになった時、教會はその存在理由^{レゾンダント}を失つた時である。教會は、それ等に奉仕する

ので無くして、それ等が教會に奉仕しなければならない。即ち教會は、常にその指導者としての地位を固持しなければならぬ。バルトの神學的立場はよしや多くの問題を含むとしても、彼が現代ドイツの宗教状態に對して與へた批判は正しいと云はなければならぬ。眞理を語るには勇氣を必要とする。バルトは、その意味において勇者である。壓迫の多いドイツ國內においては、彼に従ふ者は多數とは云へない。然し乍ら彼はドイツ以外の世界各國において、多くの共鳴者と渴仰者を得つゝある。

バルトは既に述べたようにゴガルテンやツルナイゼンと共に *Zwischen den Zeiten* なる雑誌を發行して、彼等の共通の主張である所謂の危機神學を主張して來た。然るにそれを昨年限り廢刊にしてしまつた。廢刊の理由はゴガルテンとの意見の相違に在る。それは神學上の意見の相違でもあるが、直接の動機は、ドイッチェ・クリステンに對する兩者の意見の相違である。*Zwischen den Zeiten* の繼續としてバルトは、ツルナイゼンと共に *Evangelsche Theologie* なる月刊雑誌を發行しつゝある。バルトは、なほその外に *Theologische Existenz heute* なるパンフレットを發行して居る。私の手もとには第十冊まで到着して居る。そのうち第六、第八の二冊を除けば全部バルトの執筆したものである。何れも神學上の問題を論じたものではあるが、ドイツ現下の宗教状態を理解すること無くしては、充分理解し難いものである。それほど、それは時事問題と直接の交渉を有して居る。近着の英字雑誌に依れば、當局者は、此のパンフレットの發行を禁止したさうである。そのみで無くバルトは、その居住地ボン市に抑留されてゐることである。然し一説には、その生國のスキスに滞在して居ると傳へて居る。バルトに關する私の本論文の所説は、此のパンフレットに依つたことを附記して置く。

宗 教 的 倫 理

——最近辨證法神學の主問題——

丸 川 仁 夫

バルトのロマ書が世に現れて以來こゝ十數年、その間に辨證法神學は廣く世界に普及した。それは單にドイツスキスに於てのみならず、英米その他の諸國に亘つて、思想界に廣く瀰漫し深く浸透し、そこに大なる共鳴と反響とをひき起してゐる。ジョン マロナツキイはその近著 *The Barthian Theology and The Man of To-day* (1933) に於て、英米に於けるバルト神學の影響を叙述した後、歐洲大陸に於ける反響、批判に關しては更に一冊の書物が必要と言ひ、「ドイツ、オランダ、デンマーク、スウェーデン、スキスその他の諸國、ロシアに於てさへ、汎ゆる文獻が現れ、それは、カール バルトの教書が大陸教會の生活の上に、プロテスタント教會もカトリック教會も引括めて、刺戟的效果を及ぼしつゝあることを示してゐる」(三三三頁)と述べてゐる。我が國に於ても未ださほど多くの研究的乃至批評的な文獻は現れてゐないが、併し思想界・教界一般に呼び起された關心は相當に甚大なるものがある。こゝに今この辨證法神學の全般に亘つて語ることは到底不可能であり、その最近の狀態も全面的には述べ得ないが、この派の最近の注目すべき傾向として、その倫理問題の一端に觸れ、その動

きを窺つてみたいと思ふ。

二

辨證法神學の根本はその極端な、突きつめた神中心主義にある。「神は天に人は地に」あり、この兩者は隔絶してゐる。人間は罪の暗雲に覆はれ死の翼の下にある。この地上に於て、如何に人間的に偉大であらうと高貴であらうと、それは決して人間に生の翼を與へる所以ではない。人間が人間的に進み得る道は天へは通じない。それはせまき門でなくて鎖された門である。人間の理性を尊重することも、深い神秘的な融合一致の體驗を主張することも、又人間の歴史的發展向上を認めることも、眞の活ける神の追求には無駄である。神は人間追求の對象となるものではない。人間的な神肯定の道も、亦自己否定の道も、眞の神認識には用をなさない。斯く人間が神を追求し得ず神に近づき得ず、たゞ罪の呪ひの許にあるものとすれば、人は罪の値、死を受けるより外はない。人は死なくければならぬのである。——けれどもこゝに唯一つ生きる道がある。それは決して人間から通ずる道ではなくて神から來たる道である。即ち神の啓示、キリストの十字架がある。そこに神の言がある。そこに神自らが人間に語り行動する。そこに死すべき罪を赦す赦しがあり、従つて和解がある。これは飽くまで神から來る生の道であり、人間に於ては死の道である。常に神が主體であつて人間はその對象たるに過ぎず、人間の側から神を對象とし神に向つて語り行動することは出來ないのである。その汎ゆる道は鎖されてゐる。たゞ神の側から——その救ひの光はキリストの十字架に於てこの地上の罪と死の上に照るのである。それは人間の理解や體驗の外にある。たゞ信仰によつてのみ人はこの眞理に觸れ得る。

人は神に就て語らんとして遂に語り得ないのであり、辨證法神學のとする辨證法と雖も、この眞理、神の啓示、神の言に就て完全に語り得るものではないが、併し少なくとも従來の何れの方法よりも最もよくそこを指示し得るところになるところに辨證法神學の立場がある。神は常にそれ程に中心的、主體的に考へられ、人間は虚しきものとして考へられてゐるが爲に、人間のこの世に於ける存在、行爲の意義なり價值なりは無視される傾向が強く、その意味に於て逃避的な神學とも云はれ、又神の峻嚴な偉力の前に、自己の亡びの運命の前に、只管潛伏する、潛伏せざるを得ぬ人間を注視し、その點を特に高調するところ、恐怖と戰慄の神學とも考へられる。ひいては、人間の歴史も、それ自らが内在的に有する意義とか使命とかは認められないのであり、創造者なる神、救拯者なる神との關係に於て見られた歴史、即ち原歴史的なもの、終末史的なものでなければ意味をなさないのである。換言すれば、創造者であり救拯者である神の顯現なるキリストを看點として見直された歴史を必要とするのである。従つて又倫理も、當然その立場から見直されなければならない。

罪による神からの分離、神の創造的統一からの離反、こゝにキリストがあり、そこに示された罪の赦しと和解とによる原歴史の回復、それは又終末史を語るものであり、かく原—終末—歴史的に見て初めて歴史が歴史としての意味をもつものとすれば、人間の歴史は正しい意味に於て救拯史であり、又その反面に於て罪人の歴史である。人間の歴史全體がさうであるとすれば、倫理もまた人間の理想や徳の上に立つものではあり得ない。それは飽くまで罪の赦しの上に立つものでなければならぬ（これは既にバルトのロマ書中に強調されてゐる。特に一二二三）。良心の倫理、理想主義的倫理に對して、辨證法神學が説くものは恩寵の倫理、福音の倫理である（例へ

ば Gogarten, "Ethik des Gewissens oder Ethik der Gnade" in Illusionen (の如き)。換言すればそれはまた罪人の倫理である。要するに、人類には「義人なし、一人だになし」であり、原罪に起因する罪の力が、決して部分的ではなく、全體的に、根本的に人間のこの存在を貫いてゐるのであるが故に、良心だけが特に取残された潔い部分として人間を救ふ力を持つものでもなく、又人間のもつ理想が人を罪から引出す指導力を有するものでもない。かく直接に永遠に觸れ神に通ずる道をとつて人間の行爲を規定し指導しやうとすることは、却つて罪人としての人間の存在を強めるに過ぎないのである。それは必ず放棄されなければならぬものである。人間を根本的に神から見返さんとする辨證法神學は、人間の倫理をも、人間の何らかの能力の上に立つものとして認めないのである。

人間の罪を赦す神の恩寵に基いて初めて倫理が成立する。それ以外の倫理は眞剣な眞實な倫理たり得ないのである。罪はキリストの十字架によつてのみ贖はれるのであり、この恩寵がなければ如何なる人間の生活も行爲も人間の危機を除去し得ない。この恩寵によつて人間には新しき生活が始まる。そこに人間の信仰的應答が要求されるのであるが、併し「たゞ信仰によりて」であり、それ以外の如何なる行爲も不必要である、寧ろ有害である。

たゞ信仰によつてキリストの贖罪に應答する時、死すべき人間に新しい生活面が開かれ、こゝに初めて人間の行爲行動が有意義となる。即ち罪を赦されることにより更に義とされ、聖とされ、こゝに、亂されたる根源的創造の秩序回復の道が開かれるのである。この生活面はかの生活面に相連なるものではない。それは斷ち切られた二つである。一は死の相の許にある生活であり、他は眞に生きる生活である。而もこの生活は、人間の力によつて開拓されたものではなくて神の恩寵に基いたものである。自己を虚しくして唯信仰によつて受けるところにこの

生活が開かれる。従つてこゝに於ける人間の行爲は、神の意志への絶対的な従順でなければならぬ。従つて又そこにはアガペーの生活、献身犠牲的な愛の生活が營まれる。自己を主張するのではなくて己れを虚しうした生活、凡ての行爲は「たゞ神の榮光の爲に」あるやうな生活が始められるのである。

併し我らが地上の人間である限り、我らの生活行爲は矢張り罪に汚染してをり、惡の重荷を負ふてゐる。けれども亦それが、キリストを信する者の生活行爲として義とされ聖とされるのである。こゝに於ても飽くまで義とされ聖とされるのであつて我らが義となり聖となるのではない。罪を赦されたからといつて人間が斯くなり得るのではない。罪を赦されるといふことは人間が完全に罪の影響から離脱して了ふといふ事を意味しない。従つてその生活行爲に猶罪の汚染の残ることは止むを得ないのであり、たゞそれが神によつて義と認められ聖とされるのである。この意味に於て辨證法神學のいふ倫理はあくまで罪人の倫理である。そこには、地上の人間に固着する悲劇的性質に就ての深い反省がある。——併し希望はある。救拯は完成する。それを語るものが終末の信仰である。従つて、罪人の倫理は中間時倫理 *Interimsethik* とも言はれる。

かゝる倫理思想は大體バルト、ブルナー、ゴーガルテン等を通じて見られるところであり、それはたしかに倫理的な問ひに對して明確な一の倫理的答を與へてをり、人間の倫理生活の根本を基定するものではあるが、併し人間のもつと具體的な實際的な錯雜した社會生活を導くものとしては、餘りにも原理的であり過ぎはしないか。根本的要件を教へたとしても、この地上の實際の國家生活、社會生活に關してもつと直接的に具體的に指針を與へ、そこに處するべき態度を明示する必要があるはしないか。——最近に於て、この要求に答へんとする試みが

なされてゐる。

三

その一はゴールゲレンの『Politische Ethik, Versuch einer Grundlegung, 1932』であり、これは副題の示す如く倫理の基礎づけを試みたものではあるが、しかし人間の現實生活に對するより具體的な關心が示されてゐる（猶、これの豫備的なものとして『Wider die Aechtung der Autorität』がある）。更にブルンナーの大著『Das Gebot und Die Ordnungen, 1932』は人間生活の各部門に亘つて綿密なる實踐的指針を與へてゐる。今まづ前者に就てその主張するところを見やう。

辨證法神學は最初より人間の實存的思惟を説き、その他種々の用語の概念に於ても實存哲學と或る程度の接近は示してゐた。併し、その中心はキリストに於ける神の啓示にあり、あくまで神の言の神學たらんことを努力して來た。バルトはこの點最も強力な主張を繰返してゐる。そしてゴールゲレンはこの派の中で、最も實存哲學的な傾向の強い一人であり、神學の構成に人間學的な説明を取入れんとする。神の言と人の言との隔離がバルトの如く強く主張されないのである。これは既に彼の名著『Ich glaube an den Dreieinigen Gott, 1926』に於ても見られるところであるが、更にこの倫理學の基礎づけに於てもかゝる態度は、はつきりして來てゐるやうに思はれる。

彼によれば、倫理問題の根柢は、人間が飽くまで惡であるに拘らず、而も彼がそこに止まり得ないといふところにある。そしてこの事が、人間は互に相從屬してゐるといふ人間の密接な聯關に關して理解される時、初めて

倫理問題の正體がわかるのである(一六頁)。惡とは善に反すること(七一頁)であるが故に、先づ善とは何であるかを知らなければならぬ。そしてこれはこの場合當然基督教の立場から解かれねばならぬ。

基督教的信仰に就て語る者は善及び惡に就て語らざるを得ない。何者、基督教的信仰はとりもなほさず義認の信仰であるからである。換言すれば、それは罪人の、惡人の信仰である。基督教的意味に於て信する者は、彼が惡いといふことを知つてゐる、と同時に又、神は、彼、惡人に對して善であるといふことを知つてゐる。そしてこの、唯信仰からのみ來たる義認の教へは、神が惡人にとつて善であるといふ處に起るこの善こそ唯一の善であり、その善に人間は關與する、といふことを教へるのである。併しこの善とは何であるか。それは要するに神が人間にとつて神であるといふ事である。そこで彼は、人間が「心から信頼し信仰し得る」ものである。——かくあるのは、神が創造者であるからである。そこで、信仰にあつて人間に起る神の善とは、神が自らを、我が屬する者、我がそれに屬してのみわが實存をもち得る者として立證するといふ事である。これは二つに分けて考へられる。(一)神は我にわが實存を與へる、極端に言へば、我に我を與へる。(二)神は我を我から要求する、我は彼に依屬しなければならぬ。この二つ、*nich-mir-geben* と *nich-vom-mir-fordern* とは同一行爲である。即ち、神は我を彼の爲に求めることによつて我に我を與へ、又我に我を與へることによつて我を彼の爲に求める。この二つはどこ迄も相互的であり、これは依屬的存在 *Hörigsein* といふ表現で示される。斯くて、善、神が我にとつて神であるといふ處に起る善、信仰の中に起る善とは、換言すれば、我は神に依屬してゐるといふ事になるのである(六九頁以下)。

我は我を欲する神の意志の中にわが實存を有するといふ事、即ち神の創造に基いて我がこゝに在るといふ事は、わが存在を單に孤獨的なものとして離しては置かない。人間は相互に依屬した存在である。即ちゴーガルテンの表現によれば、人間は Für-sich-sein, Aus-sich-sein, An-und-für-sich-sein に於てあるのではなく、 Vom-Andern-her-sein, Für-den-Andern-da-sein, Mit-einander-sein, Dem-Andern-hörig-sein に於てあるのである。人間は神の創造に基いてかく在るのである。従つて善くあるとは當然 Dem-andern-hörig-gut-sein でなければならぬ。

ゴーガルテンは人間のかゝる存在を政治的存在 Das politische Sein と言ふ。即ち我らが、常に二人の人間の間で起る善といふ意味で善の概念を規定する時、我らは既に人間の政治的存在に就て語つてゐるのである。人間の Gut-sein, Böse-sein に就て問ふのは、即ち人間の政治的存在に就て問ふてゐるのである。そして又、人の Gut-sein, Böse-sein に就て問ふより外、その政治的存在に就て問ひ得ないのである。人間の政治的存在の外に人間の存在の仕方はない。人間の存在が既に政治的なのである。そこでこれを、人間の存在の一つの様相、例へば社會的存在といふやうなものと同一視してはならぬ。そこには次の如き區別がある。即ち、社會的存在といふことに關連した人間の存在を言つてゐるのである。正確に言へば、その場合は人間の存在に就て云々するのでなく、行爲に就て語るのである。社會は人間の行爲の産物であり形式である。本來の意味での人間行爲の凡て、即ち人間の文明的及び文化的行爲の凡ては、唯社會に於てのみ、他の人間と共に行はれるのであり、その意味に於

て社會は人間行爲の形式である。又社會の種類様式、社會の存在するといふ事實が人間の行爲に依存する限り、社會は人間行爲の産物である。——これに對して、人間の政治的存在は人間の汎ゆる行爲に先んじてゐる。即ち一方に於て、人間の如何なる行爲も人間の政治的存在を變ずることは出来ぬ。ある人間はその政治的存在に違背することは出来る、併し彼はそれを如何なる行爲によつても廢てることは出来ない。これは、人間が如何なる行爲によつても人間たることを止め得ないのと同じことである。更に、人間の政治的存在がその汎ゆる行爲に先んずるといふ時、それは他の一面に於て、人間の汎ゆる行爲は政治的であるといふことを示してゐる。

そこで、人間の政治的存在が把握されなければ、人間の行爲を人間の行爲として把握することは全く不可能であらう。併しかく人間の存在と行爲とを分けてみることは、決して人間が存在と行爲とに分割されるといふ事を言ふのではない。常に存在は行爲を、行爲は存在を伴ふてゐる。そして人間の行爲がその存在から把握されなければ、それは肆意的になる。その結果としては、社會がその科學、藝術、技術、經濟と共に絶對的目的となり、人間がその目的の手段となる。人間の意味も價値もそこに依存することになる。これでは人間の實存が非人間化されるのである。そして又、かくては倫理問題は文化問題になつて了ふ。併し、倫理は文化の問題ではなく、文化が倫理の問題である。これは、倫理の問題を行爲の問題としてではなく、人間存在の問題として解する時初めて明かとなる。従つてここでは、自分が善く或は悪く振舞ふといふことではなく、善く在る、悪く在るといふ事が根本的に重要となる。即ち、善悪は飽くまで、それが人間の存在と聯關する處からその本源的な、無條件的な意味を得なければならぬのである。

人間の相互依屬的な存在、即ちこゝに言ふ政治的存在は神の創造に基くものであり、そこに善惡の決定が生ずる。そして善く在ることは神が我らの神であるといふ事に背かない事、創造者なる神の善に反しない事である。それは換言すれば信仰に於て起る善であり、キリストを信する信仰がその契機として存するのではあるが、ゴールデンは、かく人間が善の決定の中に生きるべき手段として、國家、政治を根本的に重要視してゐる。即ち、人間のかゝる相互依屬的な存在は、この地上に於て、少なくとも外部的に保證されなければならぬ。換言すれば、現に罪にあり惡である人間のもつ憎惡や對立に制限を設け、それが極端になつて人間が破滅することのないやうにしなければならぬ。この世に於ける人間の實存は、攪亂的な威力によつて脅かされてゐる。その力、その混沌から人間を守らなければならない。そこに國家の使命がある。即ち人間の破滅を制する制限は何よりも國家の中に、政治の中に建てられる。それは地上に於ける神の最大の賜物である。何者、それは、この地上に於ける人間の生活の秩序の、最も包括的な最も根本的なものであるからである（五八、一〇八、一一二頁）。彼のいふ人間の「政治的」存在の意味はこゝにある。こゝには地上的權威とそれへの服従が要求される可能性が多い。——こゝに彼の神學のバルトのそれとの對比があり、バルトがその「今日の神學的實存」叢書に於て戦ひつゝあるものに應ずる彼の神學的政治的立場がある。

四

ブルンナーの思想は、ゴールデンに比して、バルトにより密接してゐる。併し彼の業績は、神學自體の領域よりも、それに基く宗教哲學、その立場から見られた文化問題の方面により多くの重點をもつてゐる。殊に先に

掲げた近著「命令と諸秩序」は、從來辨證神學が取扱はなかつた實際問題に積極的に觸れ、具體的な秩序との關連に於ける倫理的動向を教へてゐる。本書の前半は既に從來も述べられた原理論であり、後半に於て、個人と社會、婚姻と家庭、經濟、國家、文化、教會等の部門に分けてその社會倫理が論ぜられてゐる。こゝにはこの全體に亘り得ないから、その一つ、經濟生活に於ける倫理問題を述べて彼の問題の取扱ひ方の一斑を見やう。

彼の社會倫理の根柢は、矢張り神あつての我とそれに基づく愛に結ばれた隣人としての存在といふことである。即ち神の呼びかけに答へるところに初めて人間の存在があるといふ立場は（Das Mystik und Das Wort, 2aufl. s. 97）本書に於ても力強く主張されてゐる。我は汝によらなければ在り得ない。即ち人間の存在は應答的な存在 *Sein in Verantwortlichkeit* であり、これは汎ゆる倫理的意識、行動に先んずるものを意味する（二七九頁）。而してかゝる存在に於ては個人と社會とは密接に結はれてゐる。Selbstsein と *Mitssein in-Gemeinschaft* とは同一事の両面であり、そしてこれは又 *Mitssein-in-Verantwortlichkeit* である（二八六頁）。従つて廣く社會生活は、「神の召命」に基く隣人への奉仕であるべきであり、又この奉仕によつて神が讃えられその榮が示されるのである。さて經濟生活もこの一環の中にある。ブルンナーは人間の經濟生活の必然性とその重要性とを充分に認めてゐる。即ち神が人間に肉體を與へたといふことは、人間が經濟を必要とするもの、經濟能力あるものとして造られてゐることを意味する。従つて經濟は神の根源的な一創造秩序である。故に又それは同時に神的法則でもある。人は經濟するやうに命ぜられてゐる。單に經濟財の消費面に關與するのではなく、積極的な經濟的勞働を命ぜられてゐる。「働かざる者は食ふべからず」といふ事は、要するにこの創造秩序を語るものである。即ちこの言葉は經

濟社會を前提してのみ意味を有つ。我らはそれに關與する、が單に寄食者としてではなく、積極的な同勞者たることの命ぜられてゐるのを示してゐる。

經濟はそれ自體としては倫理的に中性である。即ちそれは、その技術的側面から見れば、人格關係に關はるのではなくて素材に於ける行動に關はるものである。併しこの技術的な中性的な行動がその目的の爲に倫理的に資格づけられ、倫理的たることを要求するに至るのである。目的はこのそれ自體としては中性な手段を神聖にする。爲に經濟は倫理的に重大となる。本來正しい經濟は神への奉仕なのである。

併し、これは勿論事實の一面、光明の側面であり、現實の經濟には他の暗黒の側面が必ず附着してゐる。罪の爲の呪ひがかゝつてゐる。經濟に於ける罪とは、經濟が神目的の經濟目的から離れてゐることである。それは一面誤まつた自己目的性により、他面各自による利己的な請求によつて腐敗してゐる。單に各自の經濟がさうあるのではなくて、經濟が全體としてさうなのであり、従つて何人も罪なくして經濟することは不可能なのである。この經濟に於ける程、原罪論の眞理と自由な個人主義の虚偽とが明瞭に示されるところはない。事實この現實の「奸惡な世界」に於ては、完全な神への奉仕、隣人への奉仕としての經濟行爲は不可能となつてゐる。

經濟に於ける凡ての惡はその源を自然の中に有せず人間の中に有する。併し「原罪」が意味するのは、かゝる惡が單に各人の意志に應じてあるといふのではない。既に述べた如くこれは全體の問題であり、今日の經濟に於ては特に超個人的な關係が著しく強く現れてゐる。惡は先づ集合的な形に於て見られねばならない。それには二つの形がある。「經濟的時代精神」としての超個人的經濟意向及び經濟機構の二つの形がある(三九四頁)。そして

その性質から云へば經濟に於ける惡は三つの形に歸せられる(三九四頁)。即ち、(一)經濟的勢力の缺乏、生物學的に言へば經濟的衰弱、道德的には怠惰。(二)經濟的興味の過剩、生物學的には經濟的肥大、道德的には獲得慾及び勞働慾。(三)經濟的利己主義。勞働の喜びが消失したといふ點に於て(一)も無意味ではないが、今日に於ては(二)及び(三)が最も重要である。(二)が極端になれば、經濟目的の無制限な絶對化、それ自身の爲の經濟となる。(三)は、經濟組織が無制限な個人主義に傾き、爲に限りなき搾取の行はれるところに見られる。今やかゝる經濟目的、經濟財の絶對化、獨專的搾取の利己主義が横行してゐる。これに對して如何に爲すべきであるか。

資本主義に對立するものに共產主義がある。併しこれはこの經濟惡を救ふものではない。ロシアの例に見る如く、暴力によつて生れた共產主義は又暴力によつて維持されねばならぬ。これも亦その敵對者と同様に創造秩序に反するものであり、反對の徵候をもつた同一機構に過ぎない。然らば基督教的政黨は？ 否、それは教會や國家に不幸を齎らすに過ぎない。基督教的政黨はロマカトリックの地盤に於ては正當である。何者、こゝでは教會そのものが政治的經濟的綱領を有してゐるから。併し福音教會はそのものとしては何の綱領も有しない。それは、一綱領をもつ爲には、既に內的にロマ的になつてゐなければならぬであらう。「基督教的」な社會的闘争組織は、實は眞の意味に於て「基督教的」ではないのである(四一八、六四二頁)。また所謂宗教社會主義とても同様である。社會主義は經濟的的政治的事件であつても、決して「宗教的」事件ではない。それは世界に屬するので神の國には屬してゐない。主イエス キリストへの信仰は黨派の争ひを越えて立つてゐる。それは何の綱領も與へないし、従つて闘争團體をも與へない。

然らば我々は中立的に無關心であるべきであらうか。否、こゝに眞剣なる倫理的的努力が要求される。といつてこゝに「山上の垂訓」をもち來たつて直にそれを指針として經濟行動をせよといふのではない（勿論、神の命令を指示するものとして常に不易であるが）。そんな事は無意味である。この世界、この現實の經濟組織はもつと異つた地盤に立つてゐる。そして各人はその上に直接立つてゐる。こゝにはもつと精密な現實分析とそれへの對應策が考へられねばならない。

今日經濟に於て特に注目すべき三つの問題がある。利子と富と奢侈である。如何なる基督者も、資本利子の上に立つ今日の經濟から離れることは出來ぬ。今日の經濟は利子なくしては考へられぬものである。併しそれ程必然的なものであるに拘らず、利子は倫理的には怪しからぬものと言へる。何者、それは勞動なくしての收入を約束する。利子制度の爲に完全な浪費的存在、寄生的生存が可能となる。それが今日の經濟に不可避であるにしても、それはかゝる缺點をもつものである。そこで、働かざる者は食ふべからずといふことを認める者には、利子經濟から離れることは不可能でも、利子獲得の自己満足を出來る限り斷念する義務がある。即ち、働かずして獲るものを、出來る限り自ら社會に返すべき義務がある。

これは既に第二の問題に觸れてゐる。要するに最後の問題としては、人が富の所有者であるか否かではなく、彼が如何に富を所有するかである。富はある特別な召命の許にある。何人もその富の主人ではなく、如何なる場合に於てもその管理人たるに過ぎない。富は決して享樂手段ではなく、たゞ奉仕手段であり得るのである、併しどの點までそれが奉仕的であり得るか。その可能な限度は一般的には定められない。その限度は、各人神の前で

の責任的應答に於て決してしなければならぬ。即ち神自らの命令を聽かねばならぬ。

他の者が必需のものを得ない限り何人もそれ以上を有すべきでないとする嚴肅なビューリタニズムは、直に實地には應用されない。それはそのまゝ内容的に決定さるべき法則ではなくて、熟慮の規準である。また、先づ生活必需品の供給、それから初めて文明、文化の選練された財貨をといふ要求を言葉通り解する時、それが無意味になることも忘れてはならぬ。それは建設的原理としては成立たないものである。併し、調節的・批判的思想としては充分有意義であり、又必要でもある。これは、有意義な文化的需要から無意味な奢侈を、生活に必要な使用から浪費を、區分することを我らに教へるのである。正しい基督者は、常に自己の必需的限度を、出来るだけ高くするのでなく出来るだけ深くすることを基準としなければならぬ。

現在の經濟惡の中にある基督者に要求される倫理的行動は大體上述の如くである。要之、信徒、教會は、先づ福音を宣べ傳へ、「社會的良心」を喚起し、又自ら世の範たるべき奉仕愛による生活をなし、もつて『福音が單に永遠の救拯の力たるのみならず、又地上的正義と人間性への力たる』（四二四頁）ことを示さねばならぬ。併しかゝる奉仕としての經濟が完全に成就することはこの地上に於て難事であり、そこには矢張り來たるべき時、廻りの日への期待がはつきりともたれてゐる。

この書の諸秩序に關するその他の部分には觸れ得なかつたが、右に於て、ブルンナーの實際的諸秩序に對する態度の一斑は知られる。福音主義の立場をはつきりと維持しつゝ、諸秩序の綿密な分析とそこにあつての倫理行為への指標を與へんと努力してゐる。云はゞ餘りにも高踏的であつた辨證法神學に、一つの新分野を開拓してゐる。

ると認められる。勿論これとても、一部から見れば、依然餘りに高踏的であると云ひ得るであらう。然し福音主義の立場にあつては、恐らくより以上の、或は以下の道は取り得ないであらうし、且又これが現實に於ても一の力たり得ることも遽に否定し難いであらう。

五

ブルンナーも最近に於てバルトとの間に或る程度の疎隔を來たしてゐる。尤もブルンナーによれば、彼は決して神の言の神學の立場を離れてはゐないのであるが、兩者その力を注ぐ方面の差異によつて自らかゝる問題を生ずるに至つたものと思はれる。即ちバルトは、理性と啓示、自然と恩寵、信仰と文化等の問題をブルンナーが神學の重要課題として取扱ふに慥らず、その書に於て論議を向けて來たのであり、近くブルンナーも、*Natur und Grade, Zum Gespräch mit K. Barth* (1934) に於てこれに答へてゐる。即ち彼は、バルトの呈出する論難を自然神學の問題として(七頁以下)、自己の自然神學が聖書や改革者、特にカルヴィンの主張に反するものでなく、決してカトリック的・トマス的でも、亦新プラトニック的・啓蒙思想的でもない事を論じ、正しい意味の自然神學が倫理學にも教義學にも重要な意味をもつことを辯じてゐる。

こゝ一二年の間に辨證法神學は確かに分裂期に遭遇してゐるが、併しまたもとゞその成立の使命とした近代の人間中心的思想に對立する神中心主義を鋭く宣布した後、より大なる建設に入らんとする發展過程にあるものとして、これらは種々の興味ある問題を興へるものである。

(1) 作年バルトとユーガルトンとの分裂が表面化し、雑誌「時の間」が廢され、一方バルトとトゥルナイゼン等によつて「今日

の神學的實存」叢書が出され初めてから既に十冊出てゐる。

Barth-1. Theologische Existenz heute; 2. Für die Freiheit des Evangeliums; 3. Reformation als Entscheidung;

4. Lutherfeier; 5. Die Kirche Jesu Christi; Wolf-6. Martin Luther, Das Evangelium und die Religion; Thurneysen—

7. Gottes Wille und unsere Wünsche; 8. Die Kraft der Geringen; 9. Offenbarung, Kirche, Theologie; 10. Der

gute Hirte.

ユーガルトンも現在ドイツの國家をそのまま、神の權威の實現として肯定するものではないが、バルトに比してより接近した立場に立つてゐる事は認めなければならない。そしてこれには、カルヴィンとルッターとから來る系統的な疎隔といふことも考へられる。猶これに就いては、ユーガルトンは先づ「Einheit von Evangelium und Volkstum?」に於て論じ、更に近く「Ist Volksgesetz Gottesgesetz?, Eine Auseinandersetzung mit meinen Kritikern」1934 に於てその批判者に答けてゐる。

(2) バルトのロマ書の英譯序文、彼の「教會的神學」のプロレゴメナ中に、又「時の間」一九三三(三二—一頁以下)の「Das erste Gebot als theologisches Axiom」なる論文、その最終號にある、現在前掲叢書の第七卷として出てゐるもの等に於て
p.

民族的宗教の性質と機能

宇野圓空

民族主義の高調が、政策的に國際主義の轉換から來たか、自發的な民族意識の復興を意味するか、それらの詮議は今の問題ではない。ただ何れにしてもこれが民族的傳統の聖化を伴ひ、國民的運動の宗教的昂奮を産んでゐることは、大小とも各國に見られる現下の狀勢である。すべて集團意識の強化が宗教性を帶び、それが集團運動を支持する傾向は、宗教社會學的な原理でもあり事實でもあるだらう。近くは觀念的に宗教を否定する共產主義者の運動にすら、特殊な宗教的調子の現はれたことは疑はれない。まして今の問題である集團が、血縁地縁に結ばれた民族であり、何らかの政治的統一形態をそなへた國民である以上、それを生活原理の主位たらしめんとする思想と運動とに、意識的にも何らかの宗教的意義が付與され、特に歴史的存在としての民族的宗教の復興、及びそれとの結合が企圖されるのは當然である。

もつとも一方で近代の個人主義に立脚する宗教觀は、依然宗教を單なる『私事』と見なすので、この意味では宗教の民族運動に對する關係は極めて間接的である。宗教を根本的に宗派的な存在と考へる自由主義の立場からは、その民族的統制といふことは到底許されない。また人道主義的な宗教理想に親しみをもつ人々に取つて、民族主義の排他的傾向は、宗教と本質的に矛盾するのであつて、この一兩年のナチス政權下のドイツに於ける宗教

鬭争は、この見解の相違に根ざしてゐる。しかし現在各國の宗教的狀勢が何うあらうとも、宗教の諸形態の中に民族的宗教の優勢であつたことは、宗教史の明かに示す事實である。だから宗教の民族主義的傾向の可否は別として、民族と呼ばれる集團的生活が強化された時に、宗教がまたこれに適合する形態を取つて現はれることは、拒むことの出来ない自然の現象でもある。

それにしても民族的宗教とは何か。これを言葉の上で個人的宗教とか世界的宗教といふものに對立せしめた時に、そこに何らかの差別は想起されるけれども、その意味はなほ時によつて區々になつてゐる。そして宗教の個體的單位の概念、またその歴史的系統の分界が明確に限定されない以上、具體的に民族的宗教なるものを規定することは困難であるが、これを宗教史的事實についてその一般的内容と性質を顧みることが、常識的な漠然たる豫想や用語の修正に役立たないではない。

しかしこの場合にも第一の困難は、民族といふ言葉自體の意味の不確實さである人によつてはこれを主として未開社會に於ける部族的集團と同一視しようとする。また歴史的な國家が多くは民族を單位として發生したことから、國民 nation といふ語がこれと置き換えられてゐるのは、現在歐洲諸國での常識である。これをやや學的に決定するために、その人種的種族的關係を顧みるにしても、未だその斷定的な區分や單位は與へられず、體質の外に文化的共同の範圍を見ても、第一にその住地の領域と政治的統合の狀態とが、未開民族に於ては動搖して定まらないのが多い。そして現在民族の區劃指標として最も多く用ひられるのは言語の關係であるが、これがまた事實に於て大小區々であつて、必ずしも絶對的な據るとはならない。かくて結局民族とはこれらの諸要素に互

つて、比較的共通近似の關係をもつ人類の集團といふ外なく、事實上小は數百の人口から大は數千萬に及んで、しかもその具體的な分合は時によつて區々たることを免れないのである。

従つてこれらの民族的集團に屬する宗教も、事實上その内容と組織に於て、大小高下區々であるが、それを民族的といふ言葉で限定するについても、時によつてその意味の重點が甚しく異つてゐる。第一に民族的宗教といふのは、それが發生的に一つの民族の歴史と結合してゐることを意味する。すなはち或る民族がその發生と同時に持つてゐた独自の宗教、またその集團内部で發生せしめたものが民族的宗教であつて、これは後に他民族から傳播假借した外來の宗教に對して、多くはこれに先行する固有土着の宗教をいふのである。しかもかかる宗教が民族の傳統と共に自然に發生して、その創始を歸すべき特定の個人や教祖を持たないのが多數である點から、それは又屢々個人的創唱の宗教に對する集團的發生の宗教として理解される。

これと關聯して第二に民族的宗教は、その内容特に儀禮の形式が、各民族に特有な生活の諸様式と密接に結合してゐる。例へば沿海民族の潮水鹽花による淨化儀禮、また特殊な入團儀禮としての割禮缺齒などのやうに、こゝらは發生的に民族的慣習の轉用であるか、若くはその慣習自體の宗教的意味づけに基くのである。故にひろく宗教的道德としても外者歡待の義務、屍體取扱の方式等は、單なる民族の風習に由來するものが多いのであつて、外來の宗教でも長い年代を経る間には、次第にこんな禮儀的適應を進めて民族化するけれども、民族的發生の宗教に於ける慣習と儀禮との關係は、一層廣汎かつ深刻であつて、殆んど運命的に不可分である。そしてこれが形態的にも他民族の宗教との區別分界の有力な要素となるのであるが、特に民族的宗教として儀禮の様式の共

通的特徴ばかりでなく、民族の全員が直接間接に參與する集團的な儀禮を要求する場合には、私的な儀禮は往々これから除外して考へられる。

儀禮の民族的特徴は、當然その觀念的背景の民族的傾向と終始する。かくて民族的宗教の第三の特質は、儀禮の中心的對象となる存在の觀念にも見られる。神靈等の觀念の内容が民族の傳承と結合して、特殊な形態や性格をもつことは勿論であるが、その職能として特定の民族を保護監視する神々、すなはち集團的守護神の觀念が重要な地位を占めて來る。そしてこれらは屢々過去現在の祖先や英雄の神化と相まつて、民族全體の利害を支配する存在と認められると同時に、性質上他民族のそれらと相容れない排他的な觀會的基礎をもたらすのである。従つてまた民族的宗教がその神靈や儀禮に期待する慾求の目的や理想は、山地民と島嶼住民と、牧畜民族と農耕民族と民族的生活の異同によつて夫々の特異性を示すばかりでなく、各自の民族内部に限定された特別の恩恵であつて、往々他民族への害を願ふことはあつても、異邦人にまで及ぼす利益、萬民の救ひはこの種の宗教の理想にはならないのである。特にこの場合集團全體の保護、民族を一體としての繁榮に重きを置くのは、民族的宗教の慾求や理想の特色ある傾向であつて、例へば民族の運命を賭しての戦争、豐作にしても全國的な豐年、病氣も全集團の災害としての疫癘等に向つて動き、その個人的私的な慾求や動機から出たものは、眞に民族的な宗教と考へられないことがある。

これらの基本的特質から延いて、第五に民族的宗教の教團形に於ける特徴が現はれる。もつとも未開社會では民族全體の連絡や統一がないから、宗教的にも共同の意識が稀薄であり、文明國民に於ては多少の宗教的機關は

あつても、印度教に見るやうな宗派の分裂を経るか、或は我國の神道のやうに他教との對立がある外は、特殊な宗教的集團の組織をもつことは少い。すなはち未開民族に於ける現實の宗教的集團としては、全部族の祭事すら稀れであつて、主として血縁による氏族と地縁による部落とがこれに當り、文明社會では村落都市等の地方團體が、最も多く教團としての機能を果すが、この種の宗教的集團の特徴である。若しそこに各人の自由に入し得る任意的教團ができ、多少組織のある宗派的教團の形態を取るとすれば、それは民族的傳統に可なり個人的な創意や修正が加へられ、實質的に創唱的宗教に近いものとなつて相對立する時のことである。

この意味で民族的宗教は個人主義自由主義の宗教と異り、特に宗教のみについての共通や類似を團結原理とする特殊の教團をもたず、血縁や地縁による民族的集團そのままが教團として働き、従つてその全員の参加を要求する強制的集團の形を取る。部落にしても國家にしても、それが平常故らに諸民の宗教的結成を試みず、宗教に關しての特別な組織を持たないのは、むしろ各員の必然的な加入を豫想してゐるからであつて、その代り必要ある場合には民族でも地方團體でも、各人の意志やその宗教的傾向の如何に拘らず、その信仰と儀禮との遵奉を強要するに躊躇しないのである。民族的教團のかゝる強制的性質は、宗教のみを他の生活と切離して考へる場合に、ことに近代的な信教自由主義の立場からは、きはめて不自然な因習的制度としか見へないが、宗教が民族的生活に必然な一要素である限り、それは集團的要求として餘儀ないものである。故に民族的教團の集團的機能は、單に全員に共通な宗教團生活の集合的共働といふだけではなく、そこから集團自體の營む一つの統合的な宗教的生活を發生し、例へば部族が主體となつての祈願、國家の名に於ての祭祀のやうに、教團独自の宗教的活動として

の民族的宗教が現れる。こんな現象は他の種類の宗教的集團には餘り見られないので、特に民族的教團のもつ集團的宗教であり、民族的宗教そのものゝ大きな特徴でもある。

しかし民族的宗教の内部的關係のかやうな緊密さは、他面その外部に對する越え難い限界を作ることになる。

民族や地方團體が一民族中にその部分的教團として對立する場合にも、その内部の結束の強さに比例して、往々相互の間に排他的な鬭争すら現はれるが、これらの部分的教團の間にはなほ民族的親縁關係があり、幾多の宗教的類似や共通性が存在し、それがまた何程が互に意識されてもゐるから、少くとも客觀的には全體が同一宗教の範圍に屬し、屢々その間の融合も行はれて、民族的宗教として一體になつてゐる。この意味で従來多く國民的宗教に對して、部族的宗教の特異性が説かれるけれども、これは部族が集團の基本單位となつてゐて、それらの全民族的統合のない社會の宗教をいふに過ぎないので、實質的には國民的宗教と同じく民族的宗教なのである。すなはち一部族一民族となつてゐるむしろ除外例的な場合を除いては、部族の宗教は民族全體の宗教の部分的教團をなすのみであつて、そこに全民族を包括する國家的組織やその宗教的統合がないまでである。故に民族的宗教の量的限界もしくは傳播の範圍は、大體に於て一民族の全部を含むのであつて、それだけ他民族の宗教との限界が強固なのである。

かくして民族的宗教はその教團形態もしくは傳播範圍の特徴から、特に世界的宗教と呼ばれるものとの顯著な對比を示すのであつて、後者のやうに幾多の民族に亘つて傳播し、それらを包括する特殊の教團を構成することは、民族的宗教にはその本來の特質を維持する限り不可能である。

けだし世界的宗教はその理想の内容に於て個人的慾求を主とし、民族の異同を問はず人として誰にも共通な動機から参加することを許容するのに對して、民族的宗教はその儀禮の様式や觀念的傳統に、他民族にそのまま適用し難いものを多數に持つばかりでなく、その主なる理想が統合的な民族独自の利害にあり、往々にして他民族のそれと實質的に相反するからである。故に例へばインド教がその國境を越えて東南アジアに傳播した場合の如きはその本來の民族的理想は解消されて、たゞ個人的な動機のみを主とする宗教に變化してからである。また古代エジプトの國民的宗教が一時西南アジア一帯に強制されたのは、その國家の帝國的擴大が、新領土の民族を何程か同化して、事實上同一の民族生活に歸せしめた後のことであつた。

民族的宗教といふ名に對して、以上擧げたその形式や内容の諸特徴の中で、何れが主として想起せしめられるかは、時によつて必ずしも一樣ではない。しかもそれらの一つ々は、多くの場合に民族的宗教でないものとの相對的な區別しか示さず、實際には兩者の間の過渡的狀態にある事實が少くないので、儀禮形式や神靈觀念の民族的傳統との結合の如きは全く程度の問題である。ことに外來の宗教が長い間に民族化し、傳統的に發生したものが改革や修正によつて創唱的宗教となり、民族的教團が世界的に發展したり、世界的宗教が實質的に國民化するやうな變化は屢々あるので、各々の宗教系統を固定的に見てこんな區分をすることは許れない。しかし性質上から見た民族的宗教の何たるやは、上記の諸特徴が相互に關聯して全體としてこれを決定するのであつて、一言にしていへば、それは民族の生活文化と有機的に結合した宗教に外ならないのであるが、そこには又他の種類の宗教には見られない傾向や効果がある。

すなはち民族的宗教が實は民族的生活の宗教的の一面に過ぎず、屢々民族といふ集團自體の宗教的機能であることは、その存在が民族によつて保證されると同時に、それが民族の統一を支持する力ともなる所以である。ことに民族意識の喚起高調が宗教に負ふ所の多いのは、これが前者の焦點として、その民族に屬する全てのものを聖化するからである。そして集團特に宗教的集團のもつ排他的性質が、民族的集團のそれに加はることによつて民族相互の間に越えがたい境界を築くことは、人道的にはその悲しむべき効果である。同様にかかる教團の内の面的性質として、血縁地縁の故に全員が同一の信仰や儀禮を強要される傾向は、近代的な宗教意識からは不當の甚しいものであるが、しかも民族的宗教に特有なこんな力が、現在の我國にも既に何程か動いてゐることは注意すべき事實であつて、ここにも自由主義と民族主義との相克の問題が潜んでゐる。

滿洲傳道に就て

中山正善

一

去る夏私は以前に數度滿洲の土を踏んでは居つたが、此夏滿洲國となつてから初めて滿洲に旅した。

私は滿洲にあつて日本内地にては考へる事の出來なかつた事に遭遇した。その第一はあらゆる事が建設に向つて幕進してゐる事である。従つて活氣はあるのであるが、何處となく落付かない半面が覗はれることである。

その第二は日本人と所謂滿人との間柄である、日本語と滿洲語との事である。官衙は滿洲語を主としては居るが、しかし事實は二つの國語を併用してゐる様な姿である。而も日本人で滿洲語を研究する者よりも、滿人で日本語を究めんとする者が多い事である。

第三には、お目にかゝつた人々は日本人、滿洲人の區別なく殆んど總ての人からは、日滿兩國の提携を完からしめんがためには、宗教信念による結合より大なるものはない。しかも今や建國當初なんだから、人心動搖してか、業も手につかず、茲に最も慰安をもとめるに足る宗教の必要なる事と、在來の滿人間には整つた宗教々團なく、又今日の日滿關係を全からしむる教化團體もないからとて、日本の宗教々團の滿洲傳道を期待するの聲をよく聞いたものである。建國既になり諸事新國の體面を調へたと云へ、人民の範圍さへ判然として居らない今日の有様としては、人々に自覺なきは勿論であるとも云へやうし、此滿洲人としての自覺を涵養する上から云つても、何らかの教化運動を求むるは爲政者として當然であると云へやう。

私にかゝる教化運動の問題を天理教に期待されたのであるが、新隣邦滿洲に如何なる傳道方策を以て對するやにお答へする以前に先づ、天理教の滿洲傳道史と、滿洲の現況とにふれておきたい。

二

天理教が滿洲に傳道して、第一の教會を結成したのは日露戰役後の明治四十四年であつて、其當時戰役後の景氣にあふられて幾多日本人が滿洲へ渡つたのであるが、天理教も亦大分縣より發した傳道者によつて鴨綠江の對岸安東縣にその傳道地を定めたものである。

次で大正二年には、奉天に布教管理所を設けて滿洲傳道の積極的氣勢を示し、同年早くも長崎縣より別に派遣された傳道者は北滿の門戶長春(今の新京)に傳道地を獲得して北滿への傳道線の糸口を見出した。越えて翌三年には京城より伸びた傳道線が遼陽を跨し、こゝに有力なる滿洲傳道の根據が築かれるに至つた。

降つて大正六年には北滿洲ハルビンに、大正八年に

はウラヂラストック及びチタ等、遂に露領シベリヤにまで道を拓いたのであるが、以上は何れも日本人の發展のあとを追つて地理的には露領シベリアへ道をつけたとは云へるが、人種的には一步も日本人の域を越えてゐなかつたと云へるもので、このシベリヤ方面の傳道根據地も、シベリア撤兵と共に大正十一年撤退を餘儀なくされ、今日では北滿洲の傳道はハルビンを越えて居ないのである。

しかし乍ら、かく安東、新京、遼陽、ハルビン等に根據づけられた傳道線は、逐年鐵道に沿ひて日本人の進出地方には東西南北にその支線を延長し、現在にては全滿の重要都市には殆んど教會の設置或は傳道者の居住せざるはなく、その教會數は五十五を數へ、傳道者は百四十名に達せんとしてゐる。今この數を地方別に表示して見ると下の如くである。

(地方) (教會數) (傳道者數)

大連 二〇 四九

旅順 四 四

奉天	六	一三
撫順	三	四
遼陽	一	一
鞍山	一	一
大石橋	一	一
營口	一	一
鐵嶺	二	三
開原	一	一
四平街	二	三
公主嶺	一	一
新京	四	一六
本溪湖	一	一
橋頭	一	一
安東	三	一四
ハルビン	二	五
吉林	一	二
瓦房店	二	二
金州	二	二

貌子窩

松樹

烟臺

雞冠山

蘇家屯

錦州

チ、ハル

北票

敦化

(合計)

五五

一三六

但し附言して置きたい事は、前述の如くこれ等教會及傳道者の大部分はその傳道對象を在滿の日本人に置いてゐるのであるが、しかし滿洲人のみを對象としてゐる傳道者も僅か乍らもをり、且つその活動は相當な結果を納めてゐる事である。

即ち、大正十四年以來、天理教内に盛に唱導され出した海外傳道の運動は、北滿洲にも反映し、外國領土内にある日本人に對する傳道のみならず、異民族間に

も天理教を傳へねば、眞に海外傳道と云ひ難しとの氣概を示したものである。殊に天理外國語學校によつて養成されたる傳道者も、年と共に滿洲に入り來るもの多く、滿洲人に對する傳道も漸次加速の度が増へらるゝ傾きにあり、現に直接傳道に従事すると否とに不拘在滿の天理外國語學校の卒業者は五十名に達せんとしてゐるのである。

そこで滿洲傳道とは所謂三千萬滿洲國人に對する傳道であると言葉では簡單に片づけて仕舞へるが、實際はさうはゆかない。日本人も朝鮮人も相當ゐるし、ロシア人も哈爾濱附近には集團的に相當ゐるし、蒙古人は漢族、滿洲族に次で相當多數を占めてゐるのであるから、五族はおろか六族も七族ものちがつた文化を有する人々を相手にしてゐる事になるのである。即ち傳道に當つてこれ等を全然無視することは出來ないのである。

これ等の各人種は風俗、習慣、思想、言語、宗教等全然その生活様式が異つてゐる。彼等に對する傳道方

法は一樣に限定すべきではない。茲に滿洲傳道には特色ある複雑性があるのだ。

三

かゝる情勢にある滿洲に於て、前述のやうな歴史を有する天理教は、如何なる態度を以てその教化を進めるかは、一言にして論ずる事は出來ない。が何れの教團の傳道によらず、かゝる場合に必要なりと思はれるのは、その統制と對象と方法とであらう。次に列擧して此複雑な傳道網の出現に一貫して統制ある拍力をつける事とする。

第一に要求される所は、統制である。前述の如く滿洲は今や新裝によつて一國の獨立を宣しては居るが、その内容に於ては日滿一色の民族ではなく、且相互に複雑な關係と要求とを持つてゐるのであるから、彼等に安心をあたへて喜々として生活に勤めるまでにするには、その傳道の任に當る者の間に一絲亂れぬ統制連絡を必要とするものである。

而も現在の如き特殊事情にある滿洲に於ては、單に自派の傳道者を統制連絡するばかりの上からではなく、他面一教團として對國家、對他教團等、對社會的な行動の上から論じて、統制ある傳道を指導統括する傳道中樞機關を必要とするものである。

此點については、天理教はその滿洲傳道史に見る如く、各種の方面より傳道者が分派されて居り、且、天理教の傳道が、個人傳道にその主要點を置いて來てゐる關係上、滿洲に於ても兎角、此統制問題が論ぜられて來たのではあつたが、近來各傳道者間にも此滿洲における統制機關要求強くなり、そのために設けられてゐた滿洲布教管理所が、滿洲傳道廳と改組されて（昭和二年）、漸次統制の實をあげて來たのだが、今や建國と共にあらゆる滿洲の中樞機關が新京に集中されるに及んで、天理教滿洲傳道廳も亦奉天より新京に移轉する事になつた。

第二に注意を要する事は、分擔傳道である。即ち各自の持場を定めて傳道すべき民衆を決定する事であ

る。具體的に云へば、日本人ならば日本人、滿洲人ならば滿洲人と持場をきめる事である。

近來滿洲に入る日本人が急激に増加したが、彼等は從來滿洲に居つた人と共に、滿洲社會の上層に居る様である。而して單に上層社會に居を占むるのみならず滿洲國の進展につれて是等の日本人の數は増加の形勢にあるは明白な事である。されば假令今日に於ては滿洲民衆の數より論ずれば少しとは云へ、滿洲傳道上最も注目すべき民衆と云はねばならない。

天理教は過去に於ては此日本人傳道が、滿洲傳道史の總てとあるとさへ云へる經驗を持つてゐるのである。が今日に於て以下述べんとする異民族傳道の高調に不拘、從來の日本人傳道に前記の如き統制味を加へる事が、滿洲傳道の第一要點たるは依然ぬくべからざる所である。

次に異民族傳道として、滿洲傳道上考慮すべきは數に於て主體をなす所謂滿人たる滿洲族漢族の傳道であるが、同時に蒙古族、朝鮮同胞の教化をゆるがせにす

る事が出来ないものである。

(尙此他、北滿にはロシア系白人も居るが、數其他の點から此處には論じない事にする)。

滿洲國に於て滿人と稱され、日本人とならべて日滿人と稱されてゐる民衆には、滿洲民族は勿論乍らそれ以上に多數の且つ主要な地位を占むる漢族をも含めて滿人と呼ばれてゐる様である。而して彼等漢族は人種的には支那人と何等區別のないもので、滿洲國に居るが故に滿人と呼ばれてゐるにすぎないのである。滿人とは人種的な民族を指すのではなくて國家的な民衆を呼ぶものと考へられる。されば滿文と稱するものも同様支那文である様であり、滿洲通話は大體から云つて、北京官話の如く、從來の支那標準語を以て通話されてゐる様である。

茲に對滿洲人傳道も自と二つに分れ、支那語を以て通話の出来る部分と、全然本來の滿洲語で通話出来る部分とに分れて來るのであるが、總括して此滿人の大衆は、文化の程度が、在滿日本人よりも低く、且、ま

とまつた宗教信仰もない大衆であるから教育、醫療、産業指導其他の方法によつて教化啓發して、おもむろに傳道する必要がある部分なのである。

天理教の滿人傳道については過去に於ては何等論ずるに足るものではない、唯前述の如く一二例外に此方面の傳道に志し、成績をあげて居る者があり、且、近來その熱が漸次強くなりつゝあるが、云はゞ一つの試験期におけるものと見るべきであつて、天理教の滿人傳道は凡そ今後の活動に論ずるのが至當である。

次に蒙古族傳道であるが、此點については、私は滿人傳道を論ずる以上にその資格を持たない。蒙古族が滿洲國の主要部分となつてゐる點、言語風俗を異にしてゐる點から推して特殊な傳道策を講ずべきであると考へるが、私は一度もその土地に踏み入れた事がなく、其民族に直接接した事もなく、二三の文獻による知識以上何等の概念をも持たないのだから、此點にふれる事は控へておく。唯天理教滿洲傳道廳に於て、滿人傳道同様の興味と熱度を持つて、其調査方法を講じ

てゐる事、二三の傳道者が蒙古に派遣されてゐる事、天理外國語學校に蒙古語科を設けて傳道者養成に當つてゐる事を記しておく。

最後に残された問題は朝鮮同胞の傳道であるが、廣く日滿人と稱する日本人のうちには入つて居り乍ら、常に等閑視されてゐる同胞である。しかも彼等同胞は滿人からも虐待されて實にみじめな状態に居り乍らも滿洲開發の肉弾を半島より此曠野に惜しまず放つて居るもので、今やその數百餘萬に及び、しかも尙年々増加の趨勢を示してゐるのである。

私は滿洲傳道上、此朝鮮同胞を重要な對象とするを最も緊要なる事と考へるのである。彼等の中には、法律的手續を経ずして滿洲に侵入してゐる者もある。が一見して滿人と看做されぬ容貌を有し、特別な言語を持つて居る。しかも彼等の中には日本語を解する者も混つて居るのである。彼等は單に放浪性のまゝに鴨綠江、豆滿江を渡つた者も多い。しかし彼等の手によつて開發された滿洲の土地は、單に間島地方にのみなら

ず、遠く北上して松花江に於てすら、朝鮮部落を設けてゐるのである。

而も一面、故地をはなれた彼等の心情を利用して且、又保護うすき實狀に潜入して、思想傾向の惡化は想像以上のものゝ如く、先年間島地方にては「從來不逞鮮人と呼んで居つたのを、近頃は共匪（共產黨匪賊の略）と呼んでゐます。而して共匪とは鮮人匪賊の別名でもあるのです。此地方の部落は、殆んどその色彩を持つてゐます。」と話してゐた程である。

かゝる状態にある在滿朝鮮同胞に對しては、朝鮮總督府としても、單に警備上の都合ばかりではなく、同胞の保護、指導にも考慮を拂はれてゐるとは聞いてゐるが、同時に滿洲としても朝鮮同胞の入國を求むるのではないかと思はれる節もあり、私は在滿朝鮮同胞は漸次増加するものと思ふのであり、假令増加を待たずとも、滿洲傳道として朝鮮同胞を對象とするは緊急な事と思ふのである。

扱天理教の在滿傳道については、何等特筆する程の

事はないが、間島地方にあつていくらかの傳道根據を有して居る外、朝鮮人傳道者で近來滿洲各地の朝鮮同胞傳道に従事する者が増加してゐると共に、滿洲傳道廳は朝鮮布教管理所と協力してその方法を調査してゐるから、近く此方面の傳道が表面化する事と思ふ。

四

以上滿洲傳道の對象と組織にふれたが、第三に残された點は、如何なる方法を取るかである。

その一つとして、傳道者の養成が數へられやう。傳道對象に接して理解を以て彼等を教化啓蒙するに足る人材の養成である。

天理教にあつては既に云つた如く大和に天理外國語學校を設けてその中に滿洲人、朝鮮人に接し得る人材の養成にとめてゐるの外、京城に、教義講習所を設けて、朝鮮同胞の傳道者を養成し、又近く滿洲傳道廳内にも同様に滿人、蒙古人の傳道者を養成する機關を新設する運びになつてゐるのである。

即ち、傳道問題として單に自ら彼等の言語、風俗を究めて進んで彼等にふれるばかりではなく、彼等をして日本語を學ばしめ、求めて我に近からしむる事も亦肝要であるからであつて、大和の學校に於ても、日本語と共に日本風俗を教へる課程を設けたのである。

しかも亦滿洲傳道廳内の企圖する日語學校は、滿人の日本語習得熱の旺盛と共に、相當の期待を各方面より寄せられてゐるとの事である。

次は啓蒙傳道であるが、文書を以て廣く教化をたすけるばかりではなく、繪畫を多く用ふる必要である。

元來同文の間柄にある日滿人ではあるが、その發音上の差違より思はぬ失敗を來すものであり、且又、滿人は少數の識者を除いては大多數は、一介の字も解さぬ者が多いのであるから、此等大衆を啓蒙するには、文字を教へて之を用ふる以上に繪畫による啓發を良とするものではなからうか。特に婦人童子を考慮に入れる時は、之は獨り滿洲の問題に止らず、繪畫による補助傳道を私達は尙研究すべきであらう。

學校、病院、其他の方法による傳道も考慮されるが、天理教として今日の所何等計畫されて居らないから之にはふれずにおく。

最後に新に試みた事として、開拓傳道である。これは他教團に於ては、色々例のある所ではあるが、天理教としては最初の試みであり、且、滿洲においても此種の開拓が最初の事であらうと思ふ。

これは、或地域に定數の篤信者を移住せしめて、その農事に従事し乍ら一團となつて信仰生活を暮らさせるもので、教會學校其他の設備も既にあり、十一

月を期して約五十家族を滿洲に送る事になつてゐるのであるが、その結果については何等の豫斷も許さぬものではあるが、此處に信仰による新天地を建設して、滿洲に臨むの意氣を示したものである。

五

以上、簡單乍ら滿洲傳道の組織、對象、及び方法にふれた。が割當の紙數もきれ、其他筆者に充分な時間がなかつたため特に後半に於て粗略になつた事を遺憾とす。

教團内に於ける信仰運動に就て

中 村 辨 康

一定の傳統を有し其傳統を維持することに依て、夫の教團が持續されつゝあることは、一面其教團の活力を失はしめ、枯化を招きつゝある所以でもある。

教祖派祖の信仰體驗に依て、教理が組織されてある時、それがまだ生ま生ましい新興教團である場合を除き、既に數百年の年代を経て居るものであるならば、

既に其教團を生んだ其時代の背景たる思潮が變化し、國情等が變遷して居ない筈はないから、教祖派祖がたとへ一世を風靡した程のものであらうとも、時代を経るに従つて多少色彩を異にした信仰、即ち異安心なるものが出て來るのは、止むを得ないであらう。

寧ろ、教團内に異安心を出すことは、其教團内に住んで居るものが、生きて居る證據であると共に、何かの形に於て行詰つた教團を生かさんとする努力の現は

れである、云へない事もない。

また假りに教團は行詰つて居ないとしても、信仰と云ふ事實が、個人の體驗に待つ可きとする假定が許されるならば、その教養なり思想なりが人に依て差別のある限り、完全な同一信仰たる事の出來ないのも當然な事である。

教團としては其統制上同一な安心が必要ではあらうが、それ等個人の互に異つて居る末節を捕へつゝ、悉く異安心なりとして拒否し排撃するならば、教團は益益萎縮して活氣を失ひ終に概念維持に終始する事になつてしまふであらう。

人々の境遇や事情が異つて居り、其の求むる方向、及び其求道心の強弱に相違がある事は、人の面貌の異つて居ると同様に當然である。隨て求道の心的状態の

差異を許す時、それに依て贏ち得た信仰の成果にも異りのあることは止むを得ないことである。

然らば嚴密の意味に於て、個人的信仰は、夫々多少の異安心たるをまぬかれなしいし、且つそれが許るされてよい筈である。唯だ教團人として或る共通な傾向を持ち、共通な特色を有し、同じ範疇に入れられ得ると云ふ迄に過ぎないのではないか。夫れが若し型にはまつた教理教權に従ふ概念所有者のみを、尊重することが正しいならば、何も敢へて人々の體驗を必要とはしない。然し、それで果して生活迄信仰的に純化され得るかどうかは分つたものぢない。

近頃宗教復興の聲が頻りである。確かにラヂオの聖典講義聴取者の數や、夫れに伴ふ出版物の賣行きなど目覺ましいものがある。その原因として色々なことが云はれて居るが、其最も主たるものとしては、政治機構、經濟機構等のあらゆる社會機構の行詰りから、將來の見通しもつかず、一種云ふべからざる不安と恐怖

とを持ち初めたインテリ級が、其の不安除去の途を宗教の中に見出さんとしたこと、及び、國家主義民族主義の強化から、色々な分野に於てプロツクの傾向となり、夫々自國及び他民族特有の文化發達の跡を研究せざるを得なくなつたが、我國に於ても日本精神の強調から、日本の文化を育成して來た宗教、特に佛教を再認識せんとする氣運を生んだ事などである。

ラヂオ放送に於ける聖典講義や、夫れに伴ふ出版物などの人氣は、かうした氣運に乗じたもので、それが一般大衆でなく一部のインテリゲンチヤに限られて居るとしても、宗教に對する興味と關心とを、我が國民の一部中堅が持ち初めたことを否定することは出來ない。文明の利器に依りわざ／＼寺院教會に足を運ばなくとも宗教の話が聽かれ、或は寝ながらでも色々な講義が讀まれ得ると云ふことは、全く文化の恩澤である。かくの如きは明かに教團教化方策の上にも大きな暗示が示唆されて居ると云はなければならぬ。

また一方には、所謂類似宗教なるものが、近來頻り

に輩出して、文部省宗教局に届出づる數丈でも、一週に一個の割合だと云ふことだから、非常な勢ひで新しいものが出来、一般大衆の心を掴んで行く譯である。

是等の多くは、病氣や經濟に關することを中心として居る丈に、經濟逼迫の折柄喰ひ付き易いこと、其説く處が非常に常識的であり、且つ皇祖皇室を中心とする國家主義に適合して居ることや、或はカモフラージュされた獨裁的資本主義形態を取つて居ること、常識的教理に粉飾された神秘主義が、精神的に無知な大衆を引きつて居ることなどを特色として居る。

かゝる現象も社會不安經濟不安からのがれやうとする氣持の現はれに過ぎないが、その多くはいづれも正しい健全な宗教と云はれないものであるから、我國は今ま將に宗教混亂時代と云へないこともない。

大衆を動かして居る現實主義の淺薄な類似宗教と、インテリ級の興味と關心とを得て居る理智的な教理佛教と、誠に妙なコントラストを作つて居るが、さて之

がいつまで繼續し得るであらうか、そして其後に來るものは何であらうか、其處に我々の研究を要する重要な問題がある。

理智的な佛教々理に對する興味は、結局概念に終始して居る丈に、本當の社會不安を解決する事は出來ない。それは丁度、藤原末期の教理佛教が、當時の國家的不安を救ふことが出来なかつたのと同様である。

また祈禱や御振替等に依つて、病氣の平癒を求め、又は家庭經濟の強化を計らんとする功利的な類似宗教は、それが深刻な人生問題に觸れて居ない丈に、本當に人々の不安を滿たしめることは出來ない。それは丁度、平安朝の祈禱佛教が、源平争亂や飢饉疫病に依る人心動搖に對して、何の役にも立たなかつたのと同様である。

さうした見極めがついた時、人心がどう轉ずるであらうか。概念を捨て、宗教の實踐に移るであらうか。功利的欲求から目覺めて人格的要求に替り得るであらうか。

鎌倉初期に於て法然上人の淨土教が現はれて、當時の國內に滿てる不安動搖を鎮定し得たと同様に、かうした轉換期に宗教的大偉人が出て、社會全體の要求に應じ、大衆を引づつて呉れるなら格別、然もない時、教團として其の教化機能をどう働かしたらよいだらうか。

翻つて從來の教團内部の信仰運動を見るに、新らしい運動として起つたものが、かなり澤山あつた筈であるが、其の多くは別立の形態を取り、寧ろ母體たる教團の外に出ようとしたやうである。例へば佛教關係では、日蓮宗系の佛立講、眞宗系の不言講、淨土宗系の如來講、眞宗淨土宗の中間を縫つた信行社、舊佛教に對する新興佛教の如き其の一例である。

また教團内に於て教團人と連絡を取り、教團人の多數を獲得しつゝあるものは、宗派神道に於けるものは暫く別として、佛教關係では、日蓮宗系の國柱會、淨土宗系の共生會光明會等を其最大なるものとする。

之れ等は何れも其の動機に於ては教團革命の意圖を

含んで居た。少くともそれに近い氣持があつた筈である。自分は國柱會の事は知らない。だから共生會光明會の事を少し眺めて見る。

共生會は椎尾博士の提唱するもので、其名乗りを擧げたのは、大正十一年六月、第一回の共生結衆を鎌倉で開いた時からである。もう既に十年以上の歴史を有し、數萬の會員會友があり、「共生」及び「ともいき」と云ふ二種の機關誌を刊行し、財團組織に迄進んで居るが、主唱者たる椎尾博士は、之を單なる信仰運動とは考へ居らず、人間生活の指導原理として、政治も經濟も産業も教育も宗教も皆な此共生主義に依つて、始めて正態なるものになり得るとして、之を宗教以上のものとして居る。然し教團人が此主義に共唱し、之を以て己が生活原理とする時、一つの信仰運動として考へてよいと思ふ。殊に宗教が社會諸機構の指導原理と考へられつゝある限りに於て、之を宗教運動と見て差支

へないことである。

また教團人に依て營まれる限り、たとへ云ふが如き宗教以上のものであらうとも、そしてそれが宗派を超越して居るものであらうとも、純然たる信仰運動たることを否定出来ないであらう。

既に信仰運動と見做され得るものである限り、そして教團人がそれを實踐して居る限り、之を教團の傳統宗乘から批判出来ない筈はない。此見地から云ふ時、既に別個の信仰團體として特別な主義主張を強調する限り、傳統宗乘に取つて異安心呼びりされても止むを得まい。

少くとも淨土宗が七百年前の時代思潮を背景として生れ出たもので、其後師師などに依て多少の彩色が加へられたにせよ、現代人の氣持にピッタリしない處もある筈である。然るに其傳統を維持せんとする宗乘學者は、よしそれが時代の變遷に依て、どれ程時代に相應しないものにならうとも、傳統を尊重することが、宗派存続上、最も重大なる要件として、其教團の教線

教團内に於ける信仰運動に就て

活力の有無を問題とせず、唯だ教理に對して新解釋をなさんとするものを異安心と排撃するのであるから、共生會に對しても當然異安心扱ひを爲す譯である。

例へば念佛に就て、傳統宗乘では口稱名號を以て念佛と限定し、善導大師の「念稱是一」の妙釋を楯に取つて、「稱」の方に重きを置くのに對して、共生主義では、必ずしも口稱にのみ限つて居ないのである。即ち口業身業共に南無阿彌陀佛することを許るして居る。「身體で南無阿彌陀佛する」と云ふことは頗る妙な云ひ方であるが、共生主義では本當に生きることを「南無阿彌陀佛する」と云ふ言葉で云ひ現はすのである。

また此身體が生き此心が生き此仕事が生き此物が生き此生活が生きることを、「阿彌陀佛の本願に隨順するもの」として居るのであるが、それは法然上人の「仕事し乍らの念佛でなく、念佛の中の仕事とせよ」と日常業務の心得を述べられた法語の精神に適ふものとして居る。即ち諸行を回向して往生の行とするのでなく諸行即身業念佛として往生の正因にするのである。つ

まり口にも云ひ身體にも云ふことの出来る念佛であつて、其念佛は無量壽佛の中に生きること、云ひ換へれば、正しく宇宙の大生命に信順して、それと共生きすること、依て、健全なる社會を完成せんとする生活行為を云ふのである。だから傳統教義に云ふ稱名正行の念佛とは遙かに異つたものである。

また往生と云ふことなども、「正しく天地の大生命と共生きすること」がそれであつて、必ずしも此身體の死後、西方淨土へ轉生することを意味して居ない。即ち淨土と云ふ場處の問題でなく、見覺めの世界に生き往く覺醒生活以外は非往生とするのである。して見れば現代的な理念に依て訂正せられては居るが、傳統宗乘に云ふ處とは確かに距離がある様である。

一體、共生と云ふ言葉は「願。共諸衆生往生安樂國」から取つたものだと言つては居るが、其説明では寧ろ緣起無我の理に従つた生活をなすことを意味して居るから、聖道門的な味が多い。唯だそれを聖道門的に研鑽するのでなく、淨土門的に自然に實踐せしめんと企

て、居ることが違つて居るのである。従つて意志の決定を尊重して、如來の大慈悲に感泣するとか、若しくは如來を欣慕するとか云ふ如き宗教感情を説かないのである。

無論、特に「知恩報恩」と云ふことを取り出して報恩生活を強調するから、感恩の感情を要求するやうにも見えるが、之に「喜んで働く」「有難く働く」「拜んで働く」と云ふ説明を付して、實踐作務への歩みを急がせ、且つそれを賞讃する餘り、感恩の感激に浸ることを排除し、宗教感情を養ふことに注意を求めない。

然し宗教信仰の事實は、仰いで信する感情を必要とする。宗教を味ふことは理智でもなく意志でもなく感情である。そして宗教の深い味ひとして出て來るものは宗教經驗である。無論實踐に依て經驗があり、經驗に依て感情が美化されて來るから、實踐が必要ではあるが、努めて感情の平靜を奨勵して、所謂宗教經驗あるものを尊重せず、むしろさうした宗教經驗は人々をして陶醉せしめ、味着せしむるものとして排除せんと

する傾向さへある。

此の點から考へると、共生主義は、信仰と云はるべきものゝ中には入れる事が出来ないのかも知れない。云ふが如く信仰以上のものなのかも知れない。「悔むよりも行へ」悲しむよりも現在を充實せよ」と強調するのだから。

隨て其修養法も業務作務に中心が置かれて居る。大體五日間満四日の間、一箇所に集り、朝五時から夜九時迄、日常の業務生活の規範として食事と休憩とを除く外は、朝晩のおつとめ、御掃除、入浴、業務時間に替はる講義を主體とし、それに唱歌體操を織り文せて修養に努めしめるのである。

だから或る人の如きは此共生運動を目して、一種の社會改善運動だと評して居る位である。

一方、光明會は、之に比較すると純然たる信仰運動である。

光明會は山崎辨榮上人の主唱に係るもので、原青民

教團内に於ける信仰運動に就て

氏などが光明會獨特な行儀を制定し、信仰體驗を重視し、宗教感情を養ふことを奨めて居る。

光明主義と稱するのは、念佛に依る信仰生活が如來光明中の幸福生活なりとするところから名付けられたのである。

明治十五年筑波山に籠つて、從來學んだところの佛教を、念佛三昧に依て、悉く我が血となし肉となしつゝ、山を出で、貧苦と戦ひ其主義の弘布につとめたのだが、時至らず、唯だ少數有縁の道俗に感化を及ぼして居た丈であつた。

然るに原青民氏の入信に依て稍や組織化し、關東地方、尾三地方に多少の信者を得て居たが、偶々大正五年六月京都知恩院に於ける教學講習會に「宗祖の皮髓」なる講義を試みたことから、俄然として多數の共鳴者を出し、終に全國的に廣まつて、大正七年「みおやのひかり」なる機關雜誌を發刊し、自ら「光明會趣意書」なるものを作つて、緇素數萬の信徒を統一結成したものである。

其形式は稍々基督教的色彩があり、信愛望と同形なる信樂欲（第十八本願の至心信樂欲生我國より取つたものである）を信仰心理として、阿彌陀佛への感情を宗教的戀愛觀に迄高調して居る。

共生會の生活體現を主とするに對して、之は入信修道に重きを置き、彼の覺醒生活を要求するのに對して是は宗教經驗を尊重して居る。

また光明會は傳統宗義に對して、革命的意圖を持つて居た。今は其邊をぼかして居るかも知れぬが、その發生當初に於ては、その氣持を多分に持つて居たのである。その反映とも見るべきは、其の流れを汲む者の多くが、まゝ傳統宗義に對して一種の反逆的言葉を弄し、或は法然上人を語るよりも派祖たる辨榮上人を釋尊の再來の如く賞讃するのに見ても、稍や其傾向が察せられるのである。

何しろ光明主義を以て圓具教と稱し、其以外のものを凡べて半具教と云つて居る丈でも、其意氣に於てすこいものがあつた。

此主義では、阿彌陀佛を以て宇宙の大靈とし、念佛三昧に依て其大靈に入我々入するエクスタシーを以て往生と云つて居る。隨て傳統宗乘の「往生爲本」に對して、「見佛爲先」を説くもので、散心念佛よりも定心念佛を奨励するのである。同じ口稱念佛でも共生主義は身業に重きを置き、光明主義は意業に重きを置く。つまり此主義では見佛を以て念佛の終局とするからである。

此主義の唯一なる修養法として、一週間の別時別行を行ふのも目的は見佛にある。見佛を以て入信の確證とし、信仰増進のパロメーターとする。一週間の別時様式は、先づ道場を眞暗にして、正面に辨榮上人の書かれた雲中彌陀の畫像を懸け、凡ての莊嚴具を取り去つて燭臺一對生花一對香爐一個のみとする。會衆は入場退場共に規律を嚴にし、照光は佛前の蠟燭のみで、各自皆な木魚を打ち聲を揃へて、一生懸命に朝の五時頃から夜の九時頃迄念佛する。即ち三度の食事と、三四回の講話と、若干の休憩とより外は、一切を排して

念佛に没頭せしめる。初めの一日二日は雑念も頻りに起るが、周圍の熱心に引きづられて、自然に熱が加り、終に何かの宗教體驗を得るに至る。さうなると全く更生した氣持になるから、生活も手のひらをかへしたやうに一變して仕舞ふ。此處に此結社の力強く根強いものがあるのである。

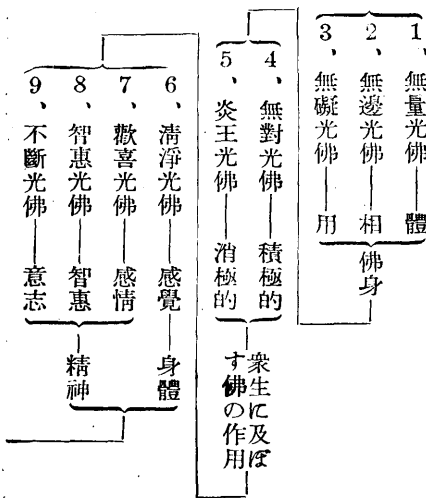
然し乍らそれは成るべく環境のよろしき處を選ばから、其處に集まるものは生活上多少餘裕のある者に限られ、其日々々を働く一般大衆には向かない。誰れでも一過此の氣分に浸ると、次ぎから次ぎへと跡を引いて、各地のさうした集りに出掛けたくなる。之は明かに一種の弊害である。つまり定心になり得るものは益々熱中するが、之に反するものは一種の淋しさと焦燥とを感じ、此次ぎは此次ぎはと空しき期待を抱いて、一種の邪道に入る傾向になるからである。

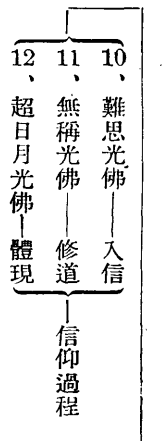
傳統宗乘では日常念佛散心念佛を尊ぶ。それでなくして一切のものが救はれないからである。然るに光明主義では、宗教經驗の深いもの程尊ばれるから特殊な

教團内に於ける信仰運動に就て

ものゝみ救はれることゝなり、其處にどうしても萬機普益の儀に反した意味に於て、異安心呼ばりされても仕方のないものがある。勿論、宗祖の歌とか、二祖の「西宗要」と云ふものゝ中から、それに適合するものを取り出して、決して異安心ではないと強辯しては居るが、それは單に言譯に過ぎない。

光明主義教義の組織は大體阿彌陀佛の別名たる十二光佛に依て居る。





右に關する説明は省略するが、聖道門的理論と淨土門的實踐とを合せ、信仰心理の説明を加へて居る處に傳統宗乘の組織を根柢からくつがへしつゝ、近代な味ひを見せて居る。

傳統宗乘が信仰の本尊を説かず、入信後の安心起行に就て詳説するのに對して、之は頭から、本尊の説明に其過半を費やし、彼の信仰過程を説かないのに對して、之は其増進歷程を明確に説明して居る。そして彼の後世往生を目的として居るのに反して、之は現世後世を通じての成佛を目標として居る。細かい諸點は云はずもがな、かうした大ざつばな見方丈でも、明かに傳統宗乘への反逆であることは明瞭なことである。

然し辨榮上人歿後に於ては少し異つたものがある。即ち凡そ三派に分裂したからである。

其一は純粹に見佛實證を中心とするもの、其二は日常生活の信仰的改善を主張するもの、其三是傳統宗乘を會通せんとするもので、之は神秘派、現實派、穩健派とも區別されてよい。そして其特徴は抽象的な云ひ方ではあるが、神秘派は感情的であり資本主義的である。現實派は理智的であり社會主義的である。穩健派は妥協的であり非現實的である。

以上は淨土宗内に於ける共生會光明會の二つを、半ば紹介の意味で概観したのに過ぎないが、其是非善惡を此處に批判しようとは思つてゐない。唯だ大ざつばにそして率直に異安心たることを説明した迄である。若し間違つて居たら直ちに訂正しよう。

然し乍ら此兩主義共に其共鳴者なり信者なりは、或階級に限られて居て全般的でなく、且ついづれも勤勞階級に餘り交渉を持つて居ない。其處に其將來に就ての反省が必要されると共に、傳統宗乘學者に於ても此兩派に對する態度を更へて、もつと公平に對する。

要があらう。

とも角にも同じ教團内に住む人に依て爲されつゝある活動團體である。いづれも數萬からの鞏固な會友信者を有して居る點に於て、そして其團結が到底抜く可らざるものがある點に於て、そして其の信者達の生活及び家庭が清められつゝある點に於て、單に傳統宗乘に依る人々のそれよりも、學ぶべき多くのものを持つて居ることを否定することは出来ない。

然かも之等はいづれも其、主唱者の人格を中心として、結びつけられて居ること、及び、其教義の説明が一應現代人の常識で納得の出来ること、そして何となくカビ臭い感じがせず、生き生きした生氣と近代味を持つて居ることなど考へて見る必要があらう。

教團内に於ける活潑なる生氣は、いづれも教祖に對して充分なる尊敬を有し、當に其教祖の人格を社會に紹介することに充分努力が注がれて居るものに限られて所有されて居るやうである。神道に於て然り、佛敎に於て然りである。

教團内に於ける信仰運動に就て

然るに淨土宗の如き、法然上人と云ふ立派な大人格者を宗祖に頂き乍ら、今日迄餘りに之を社會に紹介する努力をしなかつた。

由來淨土宗の人々は餘りにインテリである。理屈は仲々こねるが、實行が之に伴つて居ない。實踐を中心とする宗旨であり乍ら、概念遊戲を好んで生活に對する反省が足りない。だから宗祖を忘れ勝になる。信仰も忘れ勝になる。教團をも忘れ勝になる。そして共同責任をも忘れ勝にする。大に反省しなければならぬことだ。

今の處、宗教復興も唯だ教理に對する興味丈に過ぎない。此の興味が盡きた時、もしもつと眞面目に宗教を要求するなら、宗教的偉人に目が注がれて來る筈である。

宗教的大家格者は、それがどんな教派であらうとも宗教的實踐者であつたに相違ない。此意味に於て夫々の教團に於ける今後の信仰運動としては、是非其教祖中心に行はるべきであらう。

少くとも今迄、宗祖の社會的紹介を忘れて居た淨土宗の如きは、他の教團よりも其點に於て一步遅く居る丈に、一層の馬力を必要とするのである。

また一方に於いて、出版に講演に、今一段の工夫を要する。少くとももつと文藝的に表現しなくてはならぬ。

宗教の藝術的表現は、彫刻や繪畫ばかりではない。詩歌に小説に戯曲に音楽に、そして演劇に映畫に歌謡に舞曲に漸次其歩武を進めなくてはならぬ。

人々は皆な佛教の眞價を寺院の中から求めようとは

して居ない。さればと云つて宗教以外には理論と實踐との深いものも見當らないから、今の處講話か圖書に依つて求むるより外に方法がない。ラヂオ放送の聖典講義がうれるのも、畢竟は手取早く寺院の外で得られるからである。

宗教多しと雖も、日本の佛教程精練されたものはない。此故に今後の佛教教團は社會の歸趨する所を觀取して、今迄の桎梏から脱却し、其信仰運動に就て更に更生一番すべきである。

日本的基督教論

今井三郎

最近日本の思想界に於て「宗教復興」が叫ばれて居る。ジャーナリズムは盛に此の問題を取りあげて論じて居る。此れまで發表せられた諸論文の中で最も興味をもつて讀んだのは三木清氏の「宗教復興の検討」と森戸辰男氏の「宗教復興私見」であつた。所謂宗教復興の内容を形造つて居るものは種々なる立場より種々に規定せられ得るであらふが其の最も顯著なる要素としてラヂオの聖典講義と佛敎書の出版を指摘し得るであらふ。三木氏は所謂「宗教復興」を構成するものは宗教の復興でなくして古典の復興であると主張せられるが其れは鋭い洞察であると思はれる。私は今日の所謂「宗教復興」なる現象は現代世界の支配的潮流であるフアシズムの傾向が民族意識の再認識を強要し、古典の意義の再發見を迫つた結果現はれたるものである

日本的基督教論

と觀察する。斯る傾向がジャーナリズムの波に乗つたとでも言ふべきであらふか。従つて其れは必ずしも佛敎の復興でない。寧ろ佛敎古典の復興と言つた方がより眞相に近いであらふ。其處には佛敎古典を處世法として日常生活の中に活かさんとする努力の跡が覗はれる。宗教生活は信仰生活である限り宗教復興は信仰復興であるべきであらふ。従つて所謂宗教復興なる現象はフアシズムの世界的流行の一つの表現と見做し其れは寧ろ日本精神の再認識乃至再發見であり、一般的には古典復興と呼ばれ、のが合理的であると思ふ。

宗教復興の内容を形造るものは兎に角として宗教が大衆に依つて新たに反省せられ眞面目に検討せられつつある事は事實であらふ。一般社會が宗教を阿片視するの愚をやめ、又宗教を「反動」として片附ける事を

七一

止め宗教に對して眞剣な關心を持ちつゝあるといふ傾向は喜ぶべき事であらふ。大衆は宗教の本質を把握せんとして居る。斯くの如く高まりつつある宗教に對する關心に現在の基督教は何を寄與すべきであらふか。

日本は現在危機に直面して居ると言はれる。然しながら此の危機と言ふ状態は單に我が國に極限せらるべきものではない。歐洲大戰直後の歐洲の社會状態は實に悲惨なるものであつた。歐洲の文明は没落か再建かの瀬戸際に置かれた。かくて「危機」なる言葉が語り出され其れが世界的に流行する様になつた。然し其の當時の日本は歐洲の如く危機なる言葉を敏感に理解する程度に社會状態は逼迫して居らなかつた。最近に至つて國際聯盟の脱退を契機として日本に於ても危機が深刻に感ぜられる様になつた。此の時に當つて國內に氾濫せる唯物思想、享樂思想を撲滅して日本民族の内面生活を基礎付け、其の精神を健全ならしむる事に依つて此の危機を超克せんとする思想運動の發生するは敢て異とするに足らぬ。現在の宗教者も單に宗教家

がジャーナリズムの波に乗せられて居るといふよりも日本民族が自己の獨自性を再認識し自己の特異性を反省して眞の自覺の上に立つた現象であると思ふのが妥當であらふ。私は今キリスト教の思想に關する限りに於て、此の民族的自覺、日本精神の勃興とキリスト教の關係を考察して見たい。

一體日本精神の本質を構成するものは何であらうか。此れは相當困難なる問題であり又種々の解答が與へられるであらふ。然し日本歴史の根柢に流れて居るものは所謂「大和心」である。而して此れは大件家持の詠つた「海行かば水漬く屍山行かば草むす屍大君の邊にこそ死なめ願ひみはせじ」といふ歌の中に見出さるる天皇中心の思想である。天皇を擁立し皇室を中心として家族國家を建設し、此處に建國の理想日本民族の理想を實現せんとするのが日本精神の中核をなすのである。従つて日本精神には天皇中心の思想と建國の理想を現實世界の中に實現せんとする思想とが含まれて居る。換言すれば日本精神は國家組織の基盤である

と共に國家の目的でもある。かうした二つの思想は相互に密接に聯關して相互に相被ふものであり不可分離的なものである。

即ち天皇中心の家族國家は建國理想の實現を目的として内包し日本建國の理想は、天皇中心の家族國家を理想として内包するものである。斯る精神を歌へるものは君が代である。

「君が代は千代に八千代にさざれ石のいはほとなりてこけのむすまで」此れは國の彌榮を詠ひ、我が民族の永遠性を詠つて居る純粹なる「やまと心」の表現である。天皇を中心とせる家族國家に於ては個々の獨立せる人格が建國理想の實現を企圖しつつ共同社會的な聯關に置かれて居るのであつて一部の法學者の様に統治權が天皇にありと言ふ様な空疎な觀念的なるものではない。其れは生彩ある有機的組織であつて皇室を中心として發展し活動して居るのである。此れが日本國存立の根本精神である。従つて天皇中心の家族國家に於ける皇位といふ理念は天祖に始まり連綿として永久に

一つなる寶祚である。天皇は萬世一系にして寶祚は天壤無窮なるものである。

更に日本建國の理想に於て民族が親和し團結して、此の理想の實現に努力するには單に日本文化を尊重し此れを維持するに止まらず、他民族の中に結實した文化的所産を攝取し同化し吸収して物質的、精神的に自己の生活内容を豊かにするのである。自己の特異性、獨自性を主張するのみでなく、他民族の中に發達した文化を同化融合して行く國際協調の一面を持つものである。勿論他の一つの方面から言へば日本精神の特色は日本人の持つて居る極めて單純なる心、或は非常に懐かしい情理、清々しい氣持、或は神々しい氣分といふやうな觀察をしたり、又快活性、明朗性、勤勉性、洒脱性にあると考へる人もある。(河野省三博士、日本精神發達史參照)然しながら今は此等の方面を觀察せず日本精神が實際生活に對して發揮して居る効用乃至能力に重點を置いて考察して見たいと思ふ。斯る觀點より見ると日本民族の一つの特異性は所謂統一性である。

日本民族は天皇に依つて統一せられて居るといふ觀念は強固なる國體觀念となつて居る。一つの目的乃至理想のために共同一致して事に當るといふ事は民族の血潮の中に流れて居る力に依るものである。民族的團結民族的結束は日本人の先天的に有する特異性である。民族が其の數に於て如何に多くあつても統一性と融合調和の能力が缺如して居つたならば一朝事ある場合に誠に力弱きものである。

更に日本精神の裡には世界的和協を要望する普遍的精神がある。此の方面は今日迄比較的發展して居らぬ様に見えるのである。三千年の歴史の經過中に於て我が民族は内部的充實と完成に努力し世界的進出を敢てしなかつた様に見える。が併し日本民族は確かに對外的に積極的貢獻をなし、世界に平和を招來せしめるといふ理念を抱懐するものである。全人類を共存共榮の狀態に入らしむる事を目的とするものである。

更に日本民族の特異性として、進歩的な抱擁性が指摘されると思ふ。日本民族は進取的に發展的に新要素

を攝取し、抱擁して行かんとする性格を持つて居る。

支那に發達した儒教が日本に齎らされるや、其の内容が全く日本化して日本民族の思想生活を豊富にした。

更に印度に發達した佛教が傳來するや此れを日本佛教

と言ふ新たなものにしたといふ事は我が民族の抱擁性、進歩性を裏書きするものである。此の抱擁性は外

來思想を同化し吸收する事に依つて自己のものとなす

のであつて、其の國に發達した儘の形式に於ては發達

して居らない。其れは必ず日本民族の有する抱擁性の中に融け込んでしまふ。やまと心は『フムデンソゴツト埤埒』であつて

其の埤埒の中に各國の文化が融け込んで行くのである。

斯くて新しき日本文化を創造して行くといふ事は

日本民族の最も誇るべきものであると思はれる。徳川

末期の歌人八田知紀氏の「いくそたびかきにくすとも

澄みかへる水やみくにの姿なるらん」といふ歌は我が

民族の抱擁性融合性を最も鮮明に表現して居ると思は

れる。他國に發達した思想文化を單に模倣するといふ

のではなく其等を「やまと心」の中に融かし込んで新し

きものを創造するといふ「獨創性」が日本民族の特色なのであつて、日本民族の特性は「模倣性」であるといふのは大なる誤謬である。

斯る觀點より翻へつて基督教を考察してみたい。

キリスト教が日本に傳來したのは天文十九年西曆一五四九年にザヴィエルが九州に來たのが端初である。

彼は織田信長の支持を受け天主教は殆ど全國に傳播し天正十年信長が光秀に弑せられる頃迄約三十年間に信徒の數は約三十萬人に達し在留の宣教師は二百人に達した事が記録に残つて居る。然しながら舊教は一面に侵略的な積極的な態度があつたので徳川家康は慶長十六年に禁止の令を下すに至つた。而して此處には愛、個人の獨立した人格を尊敬する思想、神の國の理想實現といったやうな思想が全く無視せられて居つた。

プロテスタントが日本に輸入せられて僅かに七十年である。此の七十年間を回顧すると其の初期に於ては西洋思想を盲目的に無批判的に取り入れる事に急であつた。此の時代にはヘレニズムもヘブライズムも峻別

する所なく、西洋思想として取り入れた。ギリシヤ、ローマを代表する唯物的思想、享樂的思想、軍國主義的侵略思想が多分に見られるのであつて、プロテスタント思想と相容れざるものがあつた。此等をキリスト教思想と混同して受け入れるといふ状態であつた。然しながら次に批判の時代が來た。ヘレニズムとヘブライズムの分離がなされ、キリスト教思想が其の純粹な形に於て、又歪曲せしめられざる姿に於て把握せられた。此の時代にキリスト教の本質が闡明せられた。而して今やキリスト教が日本の地盤より成長すべき時である。其れは基督教の日本化の時代である。基督教を國民生活の中に同化し融合する事に依つて新しき形式の基督教が発生すべきときである。外國文化の衣服をまとつた基督教は其の儘の形に於ては日本に發展する可能性がないであらふ。今や國民生活と民族意識とに深く根を下し、其處より發生し來たれる基督教が要求せられて居る。現代人が希求するものは他民族の裡に發生せる神學や儀式や教義に非ずして、日本民族の

地盤の上に咲き出づる日本の基督教である。日本民族の魂の内奥に觸れ、又精神生活の深みより説き出される基督教のみが將來の輝やかしき發展を豫約せられて居るのである。

基督教史を繙く時に基督教は其の歴史的發展の過程に於て時代と場所との制約を受けて居るのに氣付くのである。各時代、各民族は自己の獨自なるもの自己の特異なるものを基督教に貢獻する事に依つて又其れを通して基督教を自己の裡に同化し吸収して居るのである。ギリシヤ民族は彼の獨自なる哲學を基督教に貢獻すると共に他面此の獨自性を通じて基督教をギリシヤ化したのであつた。ローマは彼の特異性である法律制度を基督教に貢獻する事に依つて又基督教を自己の裡に攝取したのであつた。又中世期は其の獨自なるものを基督教に與ふる事に依つて獨自なる形態の基督教を生み出して居る。斯くの如く史的基督教は時間と場所との制約を受け種々なる形態を取つて發展して行くものである。然らば日本の基督教は如何なる形態を取る

べきか。又日本は何を基督教に貢獻すべきであらふか此の問題は直ちに日本は基督教を如何にして同化し吸収するかの問題と聯關するのである。

日本民族の獨自性、特異性は日本精神であつた。其れは皇室中心主義であり家族制度であつた。此の皇室中心主義と家族制度とは獨り日本のみが有するものでありギリシヤ人に於ける哲學、ローマ人に於ける法律制度の如き地位を占むるものである。皇室中心主義と家族制度とを基督教に貢獻する事に依つて同時に基督教を日本化し得ると思はれる。現代の日本人の意識乃至生活感情を構成して居る要素は種々雑多なるものであつて、各要素を指摘する事は困難である。然しながら日本思想史を概観する時に支那大陸と印度の思想が甚だ高き程度に於て影響を與へて居る事を見るのである。日本民族の意識には神道、儒教、佛教の思想が深く浸潤して居る。儒教、佛教は我が國固有のものに非ずと雖も其の傳來は遙かの昔に遡る故に其の民族思想に深く強く浸潤して居る事を認めざるを得ない。現在

の我々の生活を此等三つの思想と無關係に考へる事は出来ぬ。斯る三種の思想が相寄つて獨自なる國民意識と國民生活を可能ならしめて居るのである。日本的基督教は此の三つの思想を攝取する事に依つて自己の内容を豊富ならしめ得るであらふ。基督教と此の三者との關係を考察することは重要な事であるが、今は問題をただ基督教と神道との關係に限定しよう。

日本思想と基督教との交渉は此れを廣い意味に考ふれば思ふにまさる深い淵源を持つものではなからうか我が祖先がイスラエルの岐れであるかどうかは暫く措くも、平安朝の日本思想が當時支那に流行した基督教の一派なる景教の影響を受くる事なしに有り得たであらふかは可成重要な問題である。然し今ここで取りあつかふのは徳川期の日本思想に及ぼした基督教の影響であり、殊に平田篤胤の神道思想に於ける其れである。平田神道の中には確かに基督教思想の影響が見出される。其れを明示する文獻として、本教外篇上下卷をあげる事が出来る。上卷は漢文混入の和文であるが

其の内容の大部分を明末の耶蘇會士利瑪竇 (Matteo Ricci) の漢文の傳道書より得て居ると言はれて居る。瑪利竇は一五五二年十月六日イタリヤのアンコナ附近に生まれ十九歳で耶蘇會に加はり、一五八二年支那に派遣せられ澳門に上陸した。翌年廣東省肇慶府に止まつて支那語を習得し、地圖を作製したり、其の他一般科學の教授をなして衆望を收め布教の素地をつくつた。彼は廣く士大夫に交はり、深く經書を涉讀して其の理に通じ、儒教を用ひて天主教義の説明に役立せた。

彼は近世支那傳道の宗祖たるの光榮を擔ふのみならず歐洲文化の輸入者として支那近世史に特筆せらるべき人物である。著書は天主實義、西琴曲意、畸人十篇等が主なるものである。

(1) 牧童有^レ憂^ニ此山^ニ而遠望^ニ彼山^ヲ如^ニ美可^レ雪^レ憂^ヲ焉。近^ニ彼山^ニ則近不^レ若^ク遠^ニ牧童牧童易^レ居者寧易^レ已乎。汝何^レ經^レ而能離^レ已乎。憂樂由^レ心萌心乎隨處樂心幻隨處憂 (本教外篇)

牧童遊山二章

牧童忽有憂、即厭此山而遠望、彼山之如美、可雪髮焉。至彼山近、近彼山近、不苦遠矣。牧童牧童、易居者、寧易已乎、汝何經、而能離已乎、憂樂由心、萌心乎、隨處樂心、幻隨處憂、微埃入目、人速疾之、而爾寬於串心之、雖乎已外、尊己固不乃自得矣、爰不治本心而未安、千故山也。古今論皆指一耳、遊外無貪居內有利矣（西琴曲意）（、部分は同文）

(2) 天地萬物に大元高祖神あり御名を天之御中主神と申す始なく終なく天上に坐まし天地萬物を生ずべき徳を蘊し爲事なく寂然として萬有を主宰し給ふ

（本教外篇）

天主則無レ始無レ終。而爲萬物始。爲萬物根柢焉。無レ天主。則無レ物。物由天主。生。天主無レ所。由生也。（天主實義）

（一九三三年七月福音と現代特輯増刊所載
平田篤胤ノ神道ニ及ボセル基督教ノ感化今泉源吉）

以上の考證は平田神道がキリスト教思想の影響を深く受けて居る事を證して餘あるものである。又何故に彼の思想に於てキリスト教思想が重要な地位を占むるに至りたるかは興味ある問題である。彼の個性、體

驗、生活環境を考察する時にキリスト教思想が彼の精神に最も強く觸れる所があつたといふことは想像に難くないのである。然しキリスト教が彼に依て受け入れられたといふ事は彼の魂にキリスト教精神と一脈の共通するものがあつたに他ならない。斯て彼はキリスト教を攝取して獨自なる平田神道を樹立するに至つた。

今日宗教復興の叫ばれて居る時、殊に佛教復興の機運が顯著なる時にキリスト教は危機に直面して居ると極言せられる時に、大和心に即した基督教が漸次萌え出でつゝあるを思ふ。今日ただ漫然と宗教復興を夢想して居るキリスト者は居らぬであらふ。基督者は經濟的困難の外的壓迫と犠牲的生活に依て内面的に深められつつある時である。佛教が華かに宗教舞臺に現はれて居る時キリスト教は樂屋裏で來るべき活躍の時機を待ちつつ辭かに反省し自己を深く内省して居るのである。今後五十年百年後に此の基督教會の状態を感謝の念をもつて想起する時が來るであらうことを確信して居るものである。

宗教の批判的再興の機構

梅原眞隆

宗教は復興してゐるか、復興してゐないか、こうした検討は行はれてゐる、しかし、もつと切實に要求されてゐるものは宗教を復興せしむる實際的運動であらう。宗教にはたえずこれを心がけて直進すべきであるが、現時の如く宗教に何程かの關心が深めらるゝ時機が好適である。

宗教の復興を企劃するに當つて最も注意すべきことは正しい宗教を振興せしむることである、同時に迷妄を排除することである。漫然たる宗教の普及は危殆である、信じてならないものを信するほど人生々活を荒類せしむるものはない。しかるに現前の社會においても迷信は跋扈してゐる。かゝる迷信が宗教復興の機運に乗じて展開して行くかのやうでもある。さらに正しい宗教においても、かゝぐるところの根本信條は正し

いものであるにもかゝはらず、その實際においてはあやしい迷信を使駆してゐるものもある。正法が歪曲されたり正法を假面としてゐるものもないかのやうである。正しからざる宗教は人生々活を不幸にみちびくのである。國家の安寧、社會の秩序を亂さないやうに、宗教を制限する必要のあることは云ふまでもない、なほ人生々活の保健工作の上にも、宗教について充分の考慮を支拂はなくてはならない。こゝにおいて正しい宗教の興隆を希念する、正しい宗教の興隆にも正しい批判が要求せられる、不斷の批判が要求せられる。ところが、教界にも宗派的な見苦しい抗争とあさましい對立が行はれるところから、これを脱却するため、宗派の協調が希求せられる、これはよろしい、ところが、かゝる協調を希求するところが無意識に批判

のこゝろをくもらせてゐることも掩はれない。よつてこゝに正しい批判を欲する、そして、それもたゞ選ばれた人々の書齋的興味に終ることなく、一種の威力をもつて現實の人生に迫るものであつて欲しいとおもふこれには是非とも具體的な機構を求め、その具體的な機構の雛形のひとつとして、こゝに宗教の批判的再興に役立つ審議會を提案したいとおもふ、この機構は文部省の宗教局に設置するが適當であるとおもふ、文部省は宗教に關する法令の取扱ひにその職能を限定する必要はない、宗教そのものゝ本質的批判を試みても差支なからうとおもふ、否な、國民の完全な教養を目標とするかぎり、その基本的勞作として正しい宗教の發見を企劃することが寧ろ忠實な方法であらう。

尙ほ、宗教のことは各々の宗派に自治的に委任しておくことは正しいことであり、また利便なことでもあるが、しかし、それだけでは不備である、宗派においては爲しとげられないこともある、さしあたり、こゝにいふところの批判的審議の如きは宗派においては到

底なしとげられないのである、何となれば宗派といふものはその信條を至當のものとしてのみ成立するものであるから、宗派が自己の信條を反省する立場を有してゐない、また、同時に餘他の宗派を批判するにも困難な立場を占めてゐるわけである。かゝる公明なる批判的審議の立場はあらゆる宗派を越えて、しかもあらゆる宗派とつながるものでなくてはならぬ、かゝる立場として好適なものは文部省である。文部省はこゝに新しい職分をみがき出す必要に迫られてゐるかのやうである。

次にこの審議を構成する中心は宗教に關する専門的な學徒でなくてはならない、宗派的な獨斷にとらへられず、素直に理路を辿つてゆくことのできる學徒、利害を度外視して忠實に正しさをつきとめらることのできる學徒であつて欲しい、尤もこうした典型的な學徒は希有でもあらう、しかし、少くともこれに最も近いのは學徒と稱する人々である。故に、かゝる學徒の研鑽と審明が始めてこれに役立つのである。そうすると

各大學に於ける宗教關係の學徒を中心とすることが最も手近である、これを中心にして、江湖の學徒も自由に參與し得るやうに仕組みばよいかとおもふ、即ち、審議の経過と成果をば随時に發表して、一般の學徒の批判をもとめたらよい、かゝる公開性を示すことによつて天下の衆智をあつめ得るであらう、そして、かゝる社會の批判と協賛を求めることによつて、審議會の示す批判も審判はいよいよ純化されて、さらに確實なものとなるであらう。尙ほ、この批判の批判は敢て宗教學徒にかぎる必要はない、あらゆる學界の協力と信者の鑑賞をも參考することがよいかとおもふ。

審議の對象は現前の社會に生きてゐる宗教をえらぶがよい、そして、最もふかい接觸をたもつ宗教を取扱つたらよい、どんなに取扱つても現實に多くの影響をもたないところの過去の宗派よりも、切つたら血の滴る宗派を取扱つたらよい。いふまでもなく、かゝる審議は必ず深刻な反響をよぶ、直ちにその宗派との論争を捲き起すことであらう、しかし、これを避ける必要

はない、寧ろ血の滴るやうな論争をとほして正しい宗教が発見されることを意味ふかく思ふのである。

且つ、その題材としても民衆の實生活に深い交渉をもつものを取扱ふことが適切である、例へば神佛に願をかけたら病氣がなほるかどうか、金が儲かるかどうか、こうした類ひのものを力強く審議する、そして、かゝる祈願が果して正しい宗教なりや否やを確める、之にて、かゝることが正信なりや迷信なりやといふことが明確に設定されるだけでも、國民の生活に與ふる効驗は顯著である。

ところが宗教の定義を設定するだけでも容易でないのであるから、宗教の審議などいふことは、俄かに結果を期待することは困難である、かゝる困難なことは審議の價値がないと考へる人々もあるかも知れない、しかし、結論に到達することの困難な謎はさらに周到な審議をつゞけなくてはならないわけであらう。そして、かゝる審議は結論に到達しなくても十分の効驗があるのである。即ち審議の過程そのものが國民の

宗教心に嚴肅な反省と緊張を與ふるであらう、且つ、時代の宗教復興の方途を正しく示唆する機縁になるであらう。

従つて、その審議の進行して行くありさまは大體において社會に公開されなくてはならぬ、乃ち天下の代表的な新聞の協賛を得てその紙面が提供されたら最も有効である。

單に政治的な手法によつて宗教としての權能を認めることも危いことである、また宗派の自治に委ねておくことは、正しからざる宗教的信念にもそれ／＼安定

の與ふことになるであらう。故に、文部省は國民の生活を圓成するために、役立つかぎりを新しく工夫して然るべきことかとおもふ。そして、宗教研究に従ふ學徒によつて要求さるべきことである、正しい宗教を開顯することによつて人生を充足することは宗教學徒に課せられた任務でもある、こゝに提示したのはひとつの雛形である、雛形そのものに意味があるのでない。宗教の批判的再興を果遂する有力な機構を形づくることを希ふのである。

行刑上の新教化法と囚人の感想

正 木 亮

——この本文は本誌の御希望により主として實際問題に即して作るものである。しかし、わたくしは刑務所の役人をして一度も勤めたことがないから、或はその種の経験家から見れば當らぬところがあるかも知れない。只、わたくしは十餘年の間行刑局に居て各所からの報告を總攬し、それを基礎として監獄法規を立案したり、研究したりして居る關係上間接の経験者ではあり得る。さやうな立場に於ての實際問題に觸れたのがこの小文である。學問上、實際上いろいろ喰ひ違ひの生ずることがあれば筆者がさやうな立場に居る點に對しての御諒解さへあれば幸である。——

一

囚はれた者が感傷的であるといふことは、之は學問的にも肯定されて居るところであるし、又實際上に於ても例外なく之を認めることが出来る。何處の刑務所でも免業日になると珠數をつまぐる囚人が少くない。

今年一月一日から實施された行刑累進處遇令の適用上作業賞與金で自己の用途のための品物を買はし得るやうになつたが、その特權によつて囚人が比較的多く買

行刑上の新教化法と囚人の感想

求め、又買求めるであらうと豫想されたのは珠數であつたやうである。かやうにわれわれの生活から見ると法會か閑の多い老人の寺詣り以外には用事のない珠數が刑務所では老若男女にもてはやされるのであるが、之は教誨師の御氣嫌をとつて居房に度度來て貰ふとか假出獄のために良い條件を持ち出して貰はふなどといふ野心からではないらしい。その證據には市ヶ谷刑務所のやうに未決に繋がれても珠數と經典とは多くの人

人の慰安にされて居るからである。

犯罪に對する悔恨、妻・子・親・兄弟を思ふ切切の情が重なり會ふと淋しさがこみ上げる。悲しさで胸が張りさけさうになるのはひとり初犯者ばかりでなく累犯者にまであらはれる心理現象である。この心理現象があればこそ悪人が改善されるのである。この心理現象を囚へ之を善用するところに所謂行刑教化といふ概念が成立することになるのである。

屢々起る實例であるが、居房で珠數をつまぐつて居た囚人が逃走を圖る。之を捕へて刑務官が「此奴はづるい奴だ。珠數で人目をくらまして油斷させた上に逃走を圖つた」といつて非難する場合があるが、本人にして見れば切切の情を佛に求めて見た。しかし、尙仰へることが出来ないで死か逃走かと窺局の點に達したのである。

人類のかかる感情。——悔恨、思慕、寂寞——は之をいろいろに統制することが出来る。又それをいろいろに區別し統制することを考へねば時に自殺や逃走に

迄導くことになるのである。

從來の刑務所に於ては囚人に權利とか感情の自由とか乃至喜怒哀樂といふものは全く度外視して只一つ感情の逃避所として認められたのが宗教であつたのである。人間は宗教さへ信仰すれば改化遷善が出来る考へて感情の統制は専ら之によつた。而もその宗教上の感化指導は禮拜主義といはふか、如來渴仰主義といはふか、珠數をつまぐつて念佛をこととすれば自ら心情が陶冶されると考へて居たのであつた。

明治初年以來五十年の長きに亘つてかやうな形式的な宗教感化主義が全行刑を支配して居たところへ大正十一年に現在全國刑務所に行き亘つて居る「人」といふ刑務所新聞が發刊された。傳統を破つて新たなる教化法を試みた當局のその態度に對して囚人たちは感激した。しかし、それがために囚人は宗教上の感情統制、信仰による我の是正を捨てることはなかつた。否、むしろ、彼等の信仰は「人」による知識向上によつて益々固くせらるるところが見へた。

更に同じ大正十一年に當局内に囚人に活動寫眞を見せてそれで感化が出来るであらうかといふ議論が起つた。恰度そのとき世の中には皇太子殿下御渡歐の映畫

で國民が感激して居る最中なので、當局は同じ映畫を小菅刑務所で謹寫して囚人の心情を観察したが、その結果は彼等に筆紙に盡せぬ感情のあらはれたことが見受けられたのである。我等は罪人ではあるがやはり陛下の赤子であるといふ感激、罪人であるにも拘らず映畫をも見せられるといふ施政に對する感激、それやこれやの感激が重なり合つて彼等は報恩、責任、謹慎、努力等いろいろと考へるやうになつた。次で、大正十三年には蓄音器も入れられたがその一つ一つがふへるに従つて彼等はゆがんだ存在でない自己と自己の將來、家族の將來などと考へ合せて眞劍に自己を善の世界に導かうとしたやうである。

最近の行刑統計に於て殊に所謂刑務所事故といはれる逃走、自殺、喧嘩、傷害等が少くなつたのはかうした新たな感情の逃げ場が出来上つた結果ではないか

と思ふ。又雑多な感情の持主を改善に導くには信仰を支へるいろいろな精神陶冶方法の必要なることが之によつてもわかる。

よく、宗教教誨は囚人の教化改善に役立たぬと非難される。又實際刑務所の信仰家が出るとすぐに泥棒をする場合があるが、それは宗教教誨が役立たぬのではない。宗教教誨そのものは役立つて居るのだが現實生活に即すべき心の使ひ方が教へられて居ないからである。

わたくしは思ふ、宗教は現實生活を離るべきものではない。宗教は未來に對する渴仰のみではなくて現在に對する感激から發せねばならぬと思ふ。

現在に對する感激を期待するところに行刑教化法の改良の目標があるのである。現在に對する感激を意識せしめるがために從來忘れがちであつた囚人の生活法を改良するの必要に迫られて茲に喜怒哀樂、希望、責任等を内容とする行刑累進處遇令といふものが制定されそれによつて囚人は毎日の生活を陶冶してゆかねば

ならぬことになつたのである。

二

行刑累進處遇令は懲役囚の生活を四期に分ち作業の成績、操行、責任觀念及び意志の強弱によつて級下より上級に累進せしめる生活の累進法である。そして、上級に進むに従つてその生活内容を自由社會の生活内容に近似せしめるのがこの處遇令の特徴であるともいへる。

行刑處遇に於てかくの如く生活累進の方法がとられた所以は人類の本性を教化の上に利用せんとしたからである。

物質的欲求に生きようとする人類の本性はその欲求を充實せんがために勤勉努力の生活を敢てするのである。この勤勉努力の生活こそ希望の原理となるのであるが、もしもさやうな結實が單なる恩典によつて報ひられるとすれば彼等の勤勉努力は決して永續するものではない。それを権利として示すとき彼等の行動は希望の光を求めていつまでも續きそれによつて生活は進

化し行くのである。累進處遇令が各級に屬する者の生活内容を條文によつて明定したのはこの處遇法が希望の原理の上に立つことを明かにした所以である。

しかし、物質的欲求を羈束することなく思ひのままに發揮せしめるときはそこに人類の動物的本能としての種々なる行動があらはれる。同囚間の軋轢、鬭争などがそれである。この醜惡なる動物的本能を調整するために精神的文化を得しめる必要があるが、その精神的文化はひとり宗教の力のみで達せられるものではない。しかも從來の刑務所ではそれで充分だと考へられて居たのであつた。

普通社會人の精神的文化獲得はいろいろの手段が用ゐられて居る。宗教、教育、音楽、映畫、講演等があつまつて精神的文化を向上して行くのであるが、その文化の糧となる音楽や映畫はそれだけについて考へるとかく慰安としてのみ考へられ囚人生活には禁物の如くに考へられて居たのである。しかし、それらは堅實な精神教化を爲さうとする場合に之を排斥するこ

とは出来ないのである。殊に、社會の善良なる一員たらしめるがためには社會人の必要とする教化の糧を避ける必要はない。かやうな意味から曩きにも述べたやうに近時の行刑教化法の中には出来るだけ讀書慾を満足せしめ、蓄音器、ラヂオ、映畫等による教化を試みられるやうになつたが、行刑累進處遇令に於ては更にその上に競技、遊戯、運動會、集團散步等まで許してそれを生活累進の内容としたのである。

此等の生活内容は一見すれば誠にたあいのない亨樂の糧のやうに見へるが、實際に於てそれがいかに囚人を感じせしめ且精神生活に入る動機を作るものであるかといふことは彼等の感想録によくあらはれて来る。その二、三の感想録にあらはれたものを摘出して見るとある刑務所で運動會（之は第一、二級のみに許される）をやつた際に一人の囚人は「繩を引張る運動で有りたけの力を久しぶりに出して見た」とか「心の奥まで笑つたことが第一番に嬉しくあります」と書いて居るが、それによると運動會が眞の人間性をあらはす材

料であることを示して居る。又或る囚人は「樂しかつたといふよりは涙の出る程ありがたかつたといふ方が近いでせう」と書いてむしろそれが感激の材料となつて居ることを示して居る。又ある囚人は之によつて學童時代を追憶し今日を慚ぢ最後に「發憤と努力の心が勇む徒らに飛んだり跳ねたり譁もなくはしやいで居たばかりでなくかうした尊い感激に浸り得た事を私共は感謝しなくてはならぬ」と書いて居る。

運動會や競技會はそれ自體に於ては慰安的素質の方が勿論多い。しかし、それが彼等にとつていかに感激の材料であるかといふことは右の感想によつても明かにし得るのである。かやうに面白いといふよりもむしろ罪の自分にこんな有り難い待遇を與へられるといふ國恩に對する感謝とか、更生のためにかくも寛大なる處置を與へられる當局への感謝とか、何れとして萬感胸に迫らぬものはないやうである。わたくしはかやうな新處遇は受刑者を喜ばすといふよりもむしろ悔悟を誘ふことに役立つ方が多いと思ふ。

三

この新教化法たる行刑累進處遇令に於ては責任の原理といふことが高調されて居る。責任の原理といふことは即ち正しき自我を基調として誠實なる行動に生きるといふ人類の生活原理を指すのである。換言すれば、人類がきたない物質的慾望を出来るだけ捨てて大我を基調とする生活をつづけることである。この小我を捨てて大我の生活の上により合ふ社會を好意的社會と名付けるが吾人の要求する社會はもちろんさやうな社會であらねばならぬのである。

普通教育學に於てかやうな社會が理想の社會とされるやうに行刑教化の目標となる社會も亦かくの如き社會でなければならぬのである。されば、行刑教化に於ては囚人を教化するに當つてかやうな理想社會の一日たらしむべくそこに責任觀念の助長が必要になつて來るのである。

行刑教化の基本として責任感 *Verantwortungsetzlichkeit* といふものが考へられ出したのは特に最近十年の行刑

學上の傾向であるが、その傾向をわが行刑では特に重視して、そしてそれを日日の刑務所内の生活の中に織り込んだのである。殊に、だんだん社會生活に近付いて來るに従つてその責任感を増大せしめようとして第二級以上に屬する囚人に責任的動作を規範して居る。例へば、第二級の者には工場全體の動作を囚人の手に委ね、彼等自ら進んで構内の洒掃整頓を爲さしめ、自己のための勞作を許し、彼等の責任の下に集會を爲さしめ、競技、遊戲又は運動會に對しても責任をもたせて居るが、之は結局他人のために利己心を捨て、團體のために犠牲的精神を流露せしめようとする教化的手段である。だから、第二級に於てかやうな責任を果し得る以上、第一級に於てはもつと信任を厚くして彼等の責任に訴へようといふ見地から第二級に許した上述の處遇の外にその居房に施錠をかけることなく、身體の検査、居房の検査を全然免除して彼等の責任の下に置いたのである。この場合若もその一人がその責任に違反すれば總ての人人に迷惑をかけるといふ點から

彼等の責任觀念を養つて行かふといふのが新教化法の精神であつた。

従來長く疑はれて居た囚人の心理状態、囚人は利己的である。囚人は逃走する。囚人は裏切る。等々の疑念は囚人生活を固き監視の下に縛りつけたが、しかし囚人でも利己心を捨てる場合は屢々起る。逃げ度い感情を抑へることも出来る。裏切もしない。之はわたくしが實驗したことであつたが、恰度上海事變の眞最中であつた。そこに送る軍需品をわたくしは徹夜で作つて貰はねばならなかつた。わたくしは自分が刑務作業の主管者である關係上各所を廻つてささやかなわたくしの微意を示し且彼等の仕事が皇軍の爲にどれ丈け役立つかを説いて努力を乞ふた。

彼等は自分たちが銃後の人人とされた感激とわたくしの信頼とに對して涙ぐましくも働いて呉れた。或る囚人はその當時猖獗した流感に冒されて醫者から休養を申し渡されたが徹宵働き續けて竟に倒れた。累犯者である彼はその仕事に従事中仕事と自身とを一に歸せ

しめたに違ひない。感激の中に働き得た彼こそ眞に改悛して死んだに違ひないとわたくしは彼の冥福を祈つたほどであつた。この事件を中心として見た囚人の生活は正に利己を捨てて只戦争に間に合せねばならぬ、我皇軍の戦勝の爲にといふ責任心に生きて居たやうに見へた。

少し古い話だが、大正十二年九月一日のあの大地震の際に小菅刑務所は粉微塵にこわれて刑期十年以上の囚人千人は全く無拘束の状態にさらされた。その時故有馬四郎助典獄はみんなの中に立つて逃げないで呉れるやうに頼んだ。逃走したい本能を持つて居る彼等はこの易々として逃亡し得る世界に立つて彼等の尊敬する有馬典獄のために各自相制して竟に一人も逃げ出さなかつた。東京の平和はそのとき囚人の義心に救はれたといつても過言ではない。

新累進處遇に於ては第一級の者を郊外散歩せしめて居る。その試みの始めに於ては多くの人人はその逃走の危険を感じたが、彼等は有馬典獄に對すると同じ感

激の下に未だ一人の逃走者を出したことがないのである。かやうな心情を助長することそれ自體が如何に彼等の精神生活を強固にしつつあるかを想像するとき新教化法の效用の大いなることを肯定することが出来るのである。

四

わが國の行刑の根幹をなして居る新累進處遇は囚人の現實生活を規則する生活法である。しかしながら、その生活法は今のところ、囚人の精神生活に多大なる糧となつたことが囚人の感想によつてあらはされて居る。

惟ふに、吾人の生活の理想線は現實生活と精神生活

との一體となつたその點にあるのではあるまいか。働かざる者は須らく食ふべからずといふ言葉が宗教上からも教育學上からも倫理學上からも強くいはれて居るところを見ると、よく働く者こそ感謝の生活に浸り得ることになるのである。

累進處遇の結果によれば囚人はたしかによく働くやうになつたし、又事實いろいろの點に於て感激するものが多くなつたらしい。この状態が永續することが出来れば累進處遇法といふ囚人の生活法はひとり囚人生活の陶冶方法としてばかりでなく、立派な一般教育法としても役立つであらうことをわたくしは信じて疑はない。

明治以降の修身教育にあらはれたる宗教政策

海 後 宗 臣

我國の學校教育は明治以後國家の統轄する教育制度として運営せられて來た。この學校教育制度が近代國家の統轄を嚴格に受けて發展して來たといふことは、我國の教育に對して種々なる特質を與へてゐる。その特質の一つとして我が學校教育は宗教を學校から完全に除外して來てゐる。この事實は現代諸文明國の學校

教育中に於ける一つの異彩であると共に、これが我國の教育に種々の問題を與へてゐる。明治以後の我國の教育が歐米の教育を模範として進んで來て居るのに、然かもそれが、宗教の外に特立して來たといふことは、是非とも究明を要することである。我國の學科課程の組織より見て修身教育は特に宗教と關聯して考へられなければならない性質のものである故に、こゝに修身教育にあらはれた宗教政策を考へてみたい。自分はこ

の小論文に於て明治以降の修身教育に於ける宗教政策を探らうと思ふ。この問題は我國の教育が宗教より中立して成立し、然かも國民教化の任務を果さんとしつゝある意義をも明かにするものである。それが又現代に於ける國民教化と宗教に關する問題に就いて何かの緒を提供してゐる。

我國の學校教育に於て修身なる學科が教育規程の中に掲げられるに至つたのは明治五年學制發布の際に於てである。我國の學校教育が「一般ノ教育ヲシテ宗教ノ外ニ特立セシムルハ學政上最必要トス」として、宗教に背を向けたのは明治三十二年の文部省訓令第十二號を俟つて初めて現はれた教育政策ではない。訓令の形はとらないが、國民教育をして宗教の外に特立せしむるといふ方針は、明治五年學制發布を行ひ、學校教

育制度を運用するに至つた際より明瞭になつてゐたことである。この方針を最も明かに示す事例は、普通教育の内容として修身を採擇し宗教を全然除外したことである。當時學校教育制度を樹立するに際し歐米諸國に於ける學校教育を參照しつゝ、然かも宗教を學校に於ける教科中より除外し終つたことは、教育制度實施の出發點に於ける教育方針が如何なるものであつたかを明示してゐる。爾來この方針は何等根本的な變改を見ないで現在に至つた。修身教育にあらはれたる宗教政策を考へる前に、先づ一般教育の中に於ける斯くの如き宗教政策に注目しなければならぬ。次には宗教が教科組織より除外せられて修身が徳育のための教科として採用された事情を考へたい。

修身の名稱が教育規程の中に最初に現はれたのは、明治三年二月の「大學規則並中小學規則」であるが、そのうちに大學の分科組織に就ての規程がある。當時大學を五分科組織にする計劃で、教科・法科・理科・醫科・文科の五に分けた。この五分科制は歐羅巴に於け

る大學の組織を模したものであるが、このうち最初の教科は歐羅巴諸大學に於ける神學部に模したものである。然るにこの教科は神教學・修身學の二つに分れ、神教學に於ては、古事記・日本紀・萬葉集・古語拾遺・宣命・祝詞を必讀書とし、修身學に於ては孝經・論語・大學・中庸・詩經・書經・周易・禮記を必讀書として指示してゐる。以て教科が如何なるものであり、神學に代るに何を内容として採擇して來たかを見ることが出来る。又外國の兵學校に模倣して設立された沼津兵學校の附屬小學校は、明治元年より新しい教育に着手したが、この小學校の教科のうちに講釋聽聞なるものがある。この講釋聽聞は毎日曜日の朝に行ふものであるといふ説明より見て、聖日の宗教講座を翻譯した教科であると考へてよい。然るにこの講釋聽聞の内容は、小學論孟循環となつてゐて、儒教に歸着してゐる。これは前述の大學規則中に於ける修身學と同じ方針によつた内容の取扱ひと見てよい。歐米に於ける宗教に關する教科を參照して教科組織をなし、然かもその内容

は儒教に轉化してゐる。斯くの如くにして我國に於ける修身科の萌芽が現はれてゐた故に、明治二年二月の各府縣に對する小學校教育の施設方針に於ても德育の内容を宗教に求めずに「時々講談ヲ以テ國體時勢ヲ辨へ忠孝ノ道ヲ知ルヘキ様教諭シ風俗ヲ敦クスルヲ要ス」と規定し、國體觀念と忠孝の道德とを以て德育の基礎としたことに何等の不思議はない。宗教に據らずに學校德育を取扱はんとした態度が維新直後に於て既に認められる。外國の教育制度を參照しつつも、宗教と學校教育とを切離す方針が修身科特設の初めより現はれてゐたのを見る。修身は斯くて宗教とは別の天地に於て發展することとなつた。

明治五年の學制は外國に於ける教育制度を模倣したものであるが、各科の教育内容も多くは外國教科書の翻譯をもつてこれにあてた。従つて神に關する教が譯出されてゐる。例へば非常に弘く使用された田中義廉編『小學讀本』はアメリカのウィルソン・リーダーを翻譯した材料がその大部分を占めてゐるが、その卷之

一（明治六年版）には朝の祈が譯出されてゐる。「天津神再拜昨夜も無難に過ぎて大幸なり、今朝夜明けて光りを下し給ふにより、父母の息災なる顔を見ることを得たり、多謝○私を導き給へ幸を與へ給へもし過ちあらは免し給へ○私の死するときは天道へ導き給へ拜」と子供の朝の祈りが直譯されてある。編纂者はこの文の終りに註を附して天津神の説明を加へてゐる。「天津神とは天御中主神、高皇產靈神、神皇產靈神、天照大神を云ふ」との一句が基督教の祈禱文に割註となつて挿入されてゐる。これ等は卷三の最初にあつた神の天地創造についての直譯文と共に明治七年八月の改正で削除された。又原本に於けるモーゼの十誡の所を儒教による人倫の教にて置きかへた部分など、編纂者の宗教に關する態度を窺ひ得る。尤も『小學入門』に於ける「神は天地の主宰にして人は萬物の靈なり」の一句は長い間誦讀されてゐた。修身教科書も多くは歐米に於ける教訓書を翻譯してその内容としてゐた。

當時多く使用されてゐた修身書の二三をとつてその

内容を考へたい。先づ當時最も多く使用されたと見られる箕作麟祥譯述『西者勸善訓蒙』(原著者佛人ボンヌ)を開くと、人の務を五つに分ち、天に對する務、自己に對する務、人に對する務、族人に對する務、國に對する務となしてゐる。このうち天に對する務は基督教に於ける神の説明と人としての神に對する態度を説いたものである。全智全能なる天を説き、之を尊崇禮拜すべきを述べ、人間の生活總てをこゝに歸着せしめてゐる。又明治八年文部省より出版した漢加斯底爾譯『修身口授』なる修身教科書は外國の教訓話を翻譯したものであるが、その最後に「兒童神を拜するの禮」なる一課を設けて訓話を結んでゐる。更に明治八年刊佛人ドラパルム原著和田順吉譯の『訓勸懲雜話』に於ては、先づ神より説き起し、總ての教訓を眞神に歸着せしめてゐる。本書の目次を見ると眞神、太陽、植物、鳥、

世界、眞神には見へざるものなし、寺院、禮拜、眞神は善人を佑くる事等の項目を以て初められてゐる。神、寺院、禮拜を基礎とし、それより良心、家庭道德、社

會道德に論及してゐる。斯かる教訓内容は當時使用されてゐた修身書に共通なもので、こゝに例示したのはその一部分である。大部分の修身教科書が歐米の諸教訓書を翻譯したものをその内容としてゐた時代である。故に、修身の根本が神に歸着するは當然のことである。勿論これ等の教科書は多く讀本として使用せられ、充分にその意義は理解せられなかつたであらうが、内容上に於て宗教と修身とは可成り近い關係にあつたと見てよい。

然るに明治十二年より德育の振作が問題となつてゐる。この德育問題は明治十二年の秋明治天皇が御巡幸の砌各地の學校教育を御覧になつた際の御感想にその端を發してゐる。天皇は當時の教育が智識才藝の末にのみ走せて、仁義忠孝を後にし洋風これ競ふの觀を呈してゐるが、斯くの如きであつたならば、將來君臣の大義を忘れるが如き者を出し、我國教學の本意を失ふかも知らないと御敬慮遊ばされてゐる。この際にかゝる教學の危殆を挽回するの道を忠孝に見出されたこ

とは、この後に發展して來てゐる修身教育革新の實際に明白に見られる如くである。然かもこの忠孝こそは我々が祖宗の訓典として傳統してゐるものであつて、宗教に代つて修身教育の基礎となり、國民的信念を與へるものであるとの思想がその際に發現してゐる。當時この日本教學革新の事業に翼賛した侍講元田永字は國教なる語をもつて斯かる教學の基本を論じてゐる。

當時の元田侍講の意見書に次の如き論述がある。「國教ナル者亦新タニ建ルニ非ス 祖訓ヲ敬承シテ之ヲ闡明スルニ在ルノミ其人民ノ信從スルト否サルトハ唯 陛下ノ閣臣ト厚ク信シテ恒久撓マサルニアリ彼ノ佛法耶蘇教ノ妄鑿信スルニ足ラサルモ其死生禍福利害ノ人心ニ切當ナルヲ以テ人々迷信沈痼動スヘカラサルニ至ルヲ見レハ則國教ノ立ツト立タサルトハ我信スルノ厚キト厚カラサルトニ決スルノミ……………歐洲ノ事臣之ヲ審カニセスト雖トモ其帝王宰相以下人民ニ至リ皆其宗教ニ基ツカサル者ハ無キナリ本朝 瓊々杵尊以降欽明天皇以前ニ至リ其 天祖ヲ敬スルノ誠心凝結シ加フル

明治以降の修身教育にあらはれたる宗教政策

ニ儒教ヲ以テシ祭政教學一致仁義忠孝上下二アラサルハ歴史上歴々證スヘキヲ見レハ今日ノ國教他ナシ亦其古ニ復セン而已」(明治十二年「教育議附議」)この國教に關する思想は修身教育に於ける國民的信念の基礎を明かにしたものである。日本の教育は特殊の宗教に依據せずして祖宗の訓典により信念的基礎を與へるものであるといふ教育方針を從來よりも更に明確ならしむる結果となつた。この國教に關する思想が我國の教育殊に修身教育と如何に關聯して發展したかが、修身教育に於ける宗教政策の根本を決定したものと見られる。その意味に於て明治十二年より發動したこの國教の思想は特に重要視される。

忠孝仁義に基いて修身教育を改善せんとする思想は、一方に於て『幼學綱要』の編纂となり、他方に於ては文部省に於ける修身教科書編纂の事業となつた。

『幼學綱要』は教學の本末を明かにされる聖旨によつて明治十二年元田侍講に編纂の御下命があつた。明治十五年十二月地方長官會議の際に於て地方長官を通じて

九五

御頒賜になり、國民徳教の基礎がこゝに存することを明示された。この教訓書は幼童教訓に必要な二十徳目を掲げ、徳目の大意を説き經書より徳目に關係ある數句を引用し、その後徳目に因んだ和漢の實話を載せた。文部省に於ては從來の修身教科書を改める爲に先づ明治十三年四月に西村茂樹の編輯した『小學修身訓』を出版した。この書は和漢洋古今の嘉言名句を輯録したもので、これを幼童に暗誦せしめ徳育の基礎となさんとした。これ等の諸句が忠孝仁義に歸着してゐるところとは編纂者の學風よりして當然である。この後明治十六年より十七年に亘つて文部省より『小學修身書（初等科之部・中等科之部）』が出版せられたが、これも和漢書より嘉言名句を採録したものである。殊に國體信念に就いては「我が國の人々は貴賤の別なく幼き時より皇室を尊ぶの念を興さずばあるべからず、是我國體の外國と大に異なる所あるを以てなり、教師たるもの反覆丁寧此理を説明し童生をして熟々是を會得せしむべし」〔小學修身書初等科之部卷之一〕と例言の中に掲

げてゐる。國教の思想より發した修身教育革新の事業は斯くの如く發展した。これに應じて民間に於て出版せられてゐた修身書もその内容を一新した。翻譯修身書はこゝに於て全くその姿を沒した。「彝倫道德ハ教育ノ主本我朝支那ノ専ラ崇尚スル所歐米各國モ亦修身ノ學アリト雖モ之ヲ本朝ニ採用スル未タ其要ヲ得ス」〔幼學綱要頒賜之勅諭〕との御方針が徹底せしめられた。我國の徳育はその信念的基礎となるものを探求してゐたが、仁義忠孝にその方途を發見して國民教育としての徳育問題に答へた。

然るにこの所謂儒教主義の徳育はそのまゝで發展し得なかつた。福澤諭吉著『德育如何』（明治十五年刊）の小冊子は當時の德育主義を評して文明世界に於ける古流の回復として正面より反駁した。これに引き續いて『德育餘論』儒教主義の成跡甚だ恐るべし等の諸論を發表して、徳川時代の教はこの文明世界には適用し得ないとなし、自主獨立の教を立てて先づ我身を獨立せしめることに德育の根本を置かなければならぬ

とした。この論に引き續いて明治二十年に至る迄に種々なる德育論が現はれ、所謂德育混亂時代を現出した。尙ほ文部省に於ける修身教育指導方針が改められた爲に、德育主義の問題が更に紛亂した。斯くの如き際に德育を効果あらしめるためには、宗教に據らなければならぬとの所論が現はれ、修身教育と宗教の問題が教育界を賑はした。

德育の根基は宗教によつて培はれなければならぬとの德育方法を提唱し、當時の宗教德育論を代表したものは加藤弘之である。加藤弘之は明治二十年に『德育方法案』なる小冊子を出版した。その主張を見るに、維新前迄は佛教及び儒教があつてこれが國民の德育をなしてゐた。然るに維新後に於て儒教は廢れ、これに代るに足る教が現はれてゐない。その爲に德育は全く混亂に陥つてゐる。自分の考へでは諸外國に於て基督教が德育の基礎をなしてゐる如く、我國に於ても宗教家の手に德育を委ねるのが最も効果ある實際方法と思ふ。

歐米では宗教と言へば基督教に一定されてゐるが、我國にては佛教、神道、基督教何れをも學校の德育に用ふるがよい。儒教は宗教ではないやうであるが、從來の事情よりこれも宗教に入れて考へる。これ等佛、神、儒、耶の四宗教によつて學校德育をなせばその効果をあげることが出来る。實際の方法としては、全國の公立中小學校に毎校四つの宗教に基く修身科を置き、各生徒をして希望する教派の修身を學ばしめたならばよろしい。これ等の各學校の宗教の教師には各宗派の宗教家を任命すれば、各宗教家は自からの教派の盛衰に關する故に、熱心に教化にあたる。斯くの如き德育方法案を實施すれば、從來より不振であつた修身教育を徹底せしめることが出来、又同時に宗教をも改善することが出来る。加藤弘之はこれを實際教育家に示し、その賛同を得て教育界の輿論となし、更に文部大臣に建議してその實現を期する考であつた。この德育方法案は歐米に於ける宗教々育の方針と同様なるものによつて我國の德育の基礎を置かんと提案したものである

と見てよい。

然るにこの加藤博士の德育論は教育界に於て問題とされ、賛否兩様の意見が簇出した。西村正三郎の『德育新論』（明治二十一年）は宗教主義の取り得ざる論なることを指摘して反駁した。又或る論者は諸雜誌に於て德育が宗教によりて初めてその効果を現はし得るものなることを主張した。これ等の德育論のうちに於て儒教主義國體主義のものが多く現はれたのみでなく、德育問題の歸趨に就いて重大な方向の指示をなしたものは、斯る傾向の德育思想であつた。西村茂樹は明治二十年に『日本道德論』を發表して德育の基礎を明かにし、二十二年には修身教科書勅撰、明倫院建設の建議をなして德育問題についての劃策をなした。その際に於ける德育思想は、『維新以來教育の進歩は著しと雖其德育に基礎を失ひたるを以て、人民の道德は大いに昔に及ばず、教育者又一定の見なきを以て、文部大臣の更迭ある毎に、一般の德育に多少の變化を生ずるを常とす。是れ本邦教育の一大缺點にして、決して棄て

置くべきことに非ざるなり。然るに本邦には世界無双

の皇室あるに、是を德育の基礎とすることを知らずして、教育者紛々擾々益其知る所を主張するは誤れるの甚しき者なり。余因て皇室を以て道德の本源となし、普通教育中に於てその德育に關することは、皇室自から是を管理し、知育體育の二者を以て文部省に委任する時は、德育の基礎固定して人民の方向亦定まり、皇室は益々其尊崇を増すべし」（西村茂樹著『往事録』）といふことに歸着してゐる。斯かる際に、明治二十三年二月の地方長官會議に於て德育の大本樹立のことが問題となつた。この際榎本文部大臣は德育の基礎となる儒教主義の良書を編纂してこれを生徒に使用せしめんとの方針であつたが、これは直ちに内閣の問題となり、更に天皇の聖旨を奉じてこの際德育の根本を確立しなければならぬ所に迄進んだ。

斯かる德育の根本を確立しなければならぬ際に、その根柢が宗教に求められず、國教を以て答へられた。徳教に關する勅諭の起草に關係した侍講元田永孚

は、明治十七年に「國教論」を書き、更に當時宮内卿たりし伊藤博文に國教に關する意見書を提出してゐる。

元田永孚はこの論文に於て宗教に對立した國教を説いてゐる。即ち現在宗教に對して如何なる方策をとるかは國家としては極めて重要な問題である。政府としては宗教の外に立つことが緊要であるが、それには如何になすべきであらうか。現在政府は如何なる宗教であつても之を拒まないが、更に何物かを探つて以て主とするのでなかつたならば、自立して進み得ない。然らば政府が主とすべきものは何であるか。それは國教である。我邦に於ける國教は強いて今立てなければならぬ性質のものではなく、結局天祖を奉ずるの信を堅くするといふことに歸着する。「夫奉 天祖之誠心立矣、君臣之大義明矣、父子之至親敦矣、擴充之以孔子之道徳、補益之以歐學之格物、用之爲國教、普命文部爲教育、天子尊信之、皇族大臣參議實行之、以率先億兆、確乎不拔積以十年、則必將有一變風俗矣、至教育之實施、則在最擇其人、而主宗教者、不可置諸教官中也」

明治以降の修身教育にあらはれたる宗教政策

として、國教を基とする爲に宗教を主とする教師を排除してゐる。この方針に基き幼童の教育に關しては、「其三四歳乃十四五歳之稚童、而未入宗教之人、先教之以天祖之所以當敬、國體之所以當尊、道之以仁義忠孝之道、以定知覺、以一思想、則宗教之浸潤蔓延、或可防之也」として、國教を用ひ宗教の浸潤蔓延を防止せんとしてゐる。明治十二年頃よりの國教に就いての思想がこゝに再び現はれたものといふことが出来る。又法制局長官として勅諭の起草に關係した井上毅も、德育の根本を樹立する場合に宗教の教義に類する形をとることを戒め、天又は神等の用語を避け、宗旨の一つを喜ばしめるが如き形をとることなきようにと注意してゐる。何れにしても宗教に對しては中立の立場を採つてゐる。明治二十年頃よりの德育問題の混亂は教育勅語の渙發によつて初めて歸着すべきところを明示され、明治初年以來の德育方針であつた宗教との分離はこの際に更に判然とした。

明治二十三年後に於ける修身教育は教育勅語の御趣

旨を奉じて徳性の涵養をなすこととなつた。従つて修身教育の根本が明確になりその内容も整へられ、常に教育勅語の旨趣に歸着することが意圖されてゐた。諸徳は忠孝の道に歸着せしめられ、特に國體に關する信念に德育の基礎を置くことが修身教育の要件となつた。教育勅語は修身教育の經典として奉體せられ、各教科書にはその釋義が掲げられてゐる。例へば、末松謙澄著「勅諭修身經」(明治二十四年刊)の如き、初歩教育のために教育勅語に私解を附し、以て修身の經典としてゐる。當時多くの修身教科書が出版せられたがそれ等は何れも勅語の旨趣に基いて編纂せられてゐる。又教育勅語の衍義書が數多く出版せられ、儒教思想、國學思想、佛教思想等よりこの大典の釋義がなされ、德育の基礎が究明せられてある。

明治三十四年より文部省内に修身教科書編纂のために調査委員會が設けられ、國定修身書編纂の事業が進められた。その際に於て修身教科書の編纂は「修身ハ教育ニ關スル勅語ノ旨趣ニ基キテ兒童ノ徳性ヲ涵養シ

道德ノ實踐ヲ指導スルヲ以テ要旨トス。尋常小學校ニ於テハ初ハ孝悌、親愛、勤儉、恭敬、信實、義勇等ニ就キ實踐ニ適切ナル近易ノ事項ヲ授ケ漸ク進ミテハ國家及社會ニ對スル責務ノ一斑ニ及ホシ以テ品位ヲ高メ志操ヲ固クシ且進取ノ氣象ヲ長シ公德ヲ尙ハシメ忠君愛國ノ志氣ヲ養ハントヲ務ムヘシ」との修身教授の要旨に基いてゐる。明治三十七年より使用した最初の國定修身書を見ると、宗教に對しては中立を持し、宗教的内容はこれを避けてゐる。祖先を尊べとの課はあつても、祖先の祭祀を更に深めて神道に據るといふ所に入つてゐない。而して他方には迷信を避けよとの課を尋常高等の兩科の教科書の中に置いてゐる。その例話として祈禱師が神酒徳利の中に鱒を入れて信者を偽つた話と、徳川家康、藤井懶齊が毅然として方位家相の迷信を退けて斷行し、何の障りもなかつたことを記してゐる。その結語として前者に於ては「せけんといひふらすあやしいことは多くはこのたぐひであります」とし、後者に於ては「人は知識をみがき道理をき

はめこれによりて事を行ふべし決して迷信におちいるな」と述べてある。

國定修身書の内容に關しては種々の批評が加へられたが、それ等の中東久世伯野村中子の意見書は有名なものである。この意見書の中に一部に、我國修身の教育は歐洲に於ける基督教の宗教々育に代るに足る根帯を必要としてゐる。斯くの如き役目を果すものは我國にあつては民族信念の歸向たる敬神の道であつて是を明確に授けなければならぬと獻言してゐる。これに對する文部省よりの答辯書があるがその中敬神の道に關しては「編纂者ハ當初慎重ナル審議ヲ凝シ祖先ヲ崇敬スルノ外別ニ敬神ノ道ヲ説クハ兒童精神ノ發達ノ程度ヨリ考フルモ又宗教上ノ關係ヨリ考フルモ或ハ誤解ヲ來スナキカヲ憂ヘタルカ爲メ之ヲ説クコトヲセザリナリ」と答へてゐる。その後修身教科書は度々改正がなされてゐるが、その際、皇大神宮が加へられ、

靖國神社についての一課が加へられてゐる。併し宗教を極力避け、その内容にても宗教的な意義に關するものはこれを除外する方針であることは、編纂當初より現在迄何等の變更を見てゐない。依然として修身教育は宗教の外に嚴格なる意味に於て特立し續けてゐる。

明治以降に於ける修身教育の事情を見るに、宗教とは關係を持たないといふことで貫いて來てゐる。その點に於て修身教育に現はれたる宗教政策は一目瞭然としてゐる。國民教育が行はれるに當つて、諸外國に於ける宗教が擔當してゐる徳育の基礎としての意義が如何なるものによつて代られてゐるかは、日本の修身教育の特質と宗教の位置とを示すものとして重要である。宗教と國民教育との接近は斯くの如き點についての理解を基礎として初めて説かれると思ふ。修身教育に現はれたる宗教政策、我國に於ける特殊な國教の概念等がこの問題に對して端緒の一つを示してゐる。

佛教復興と既成教團

濱 田 本 悠

一 教團復興の事實ありや？

輓近、佛教復興の第一線に立つもの、多くは既成教團からの出身であること以外に、佛教復興と教團とは何等の係はる所がないかのやうに取沙汰せられる。事實當今の佛教復興氣運は、教團内部から起つたものではなく、その外廓運動であると見るのが至當のやうであるが、併し翻つて考へれば、そうした外廓運動の盛んにたつたことも、教團自體の近代的動向がそうさせたものと見るべきかどがあるのであつて、一概に教團に復興なしと埒附けるのは正見でない。その明治以後或る方向に擡頭して來た漸的復興の事實が今日の頓的佛教復興の氣運を導出したものと私は見る。

明治の初頭、わが佛教々團が廢佛棄釋の疾風怒濤の

内に、自ら結束して己れを守る態勢を取つたことに端を發する。國家が統一の權力を以つて、宗門に迫つた時、宗門も亦一致の力を以つて之に對陣しなければならなかつた。國家に中央集權の實があつたと共に、宗門にも亦舉宗一致の隊形が生じた。封建時代永く本山や學林中心の宗門分野が、一管長の一宗統制のもとに號令せられると云ふ組織に變更せられたことは、確かに宗門勢力を集約するに充分であつた。小分派の統合學林の併合等凡てこの大勢のもとに成就した。これに依つて宗門の地方的對立や法縁的内部抗争や學閥的勢争が大に緩和せられて、地方的にもそれ／＼爲宗的の建前で多本山が一本山となり、總本山となり、又は管長直轄の別院制度となり、諸檀林が一大學となり、信仰的にも人材養成的にも宗門統一の實を示して來た。

この統制に依つてゝある。今日宗門教育にも布教にも社會的進出の諸方面(教化・社會事業)に於ても、乃至祈禱、法會、行事の萬端に至る迄その治績、その様式、相當に見るべきものがある。内容の不完全、人材の缺乏、人心の離叛と云ふ痛ましい非難の内にも、兎に角近代の大嵐の後仕末丈けはこゝ迄つけたのである。

これより以後如何に教團的自覺反省が、その内容を充實して行くかの問題は、日本國家の治績に於けると同様、之からの問題である。内容の空虚は何も宗門に限らない、文化全般に渡る時代病であり、宗門丈けを文化の機構から切離して責めることには偏見がある。

宗門的統一の力は、勢ひ國家的認識の高揚となつた。國政の衝に當るものゝ對宗門態度が、明治以後いつしか一變して來たことを認めねばならぬ。管長は御親任の待遇を受け、僧にして貴族院に衆議院にその議席を有し、國政上完全にその參與發言の權能を與へられたことは勿論、今日國民大衆の善導教化の上に殆ど實力以上の信頼と厚遇を享けて居ることも教團復興の一面

である。文部行政上に於ても大いに教團保護政策を採用し、議會に於ても再び沒收の官有地を拂下げる氣配がある。之に依て教團が經濟的に更生するか否かは問題であるが、恐らく教團内部にどれ丈けの行政、財政的手腕家を包藏して居るかに依て問題は決するであらう。

國家の宗教行政々策の恩恵に應酬するものゝ如く、教團僧職の間に國家的見地が高揚して來たことも教團復興の一情景である。殊にそれは國家の非常時氣配の爲めに、異常の國家的關心が僧徒の間に起つて來た。滿洲問題、聯盟脫退、海軍問題、國防問題と立て續けに國家の危急が告げられる時、宗教家のみ世俗の彼方に韜晦して居るわけには行かない。布教や祈願や追善が、國策の爲め國運の爲め國士の爲めに營まれ、進んで靖國神社例祭に迄進出せんとする運動すらある。東京市が震災紀念堂で佛教儀式を許して居る今日、一國干城の英靈のみが純神道式であらねばならないと云ふ理論もなさそうであり、現に地方的招魂祭が佛僧に依つて營まれて居る事實にも徴すれば、國家的招魂社た

る靖國神社にこのことの實現せぬとも限らぬ。之は基督教の參拜問題とは打つて變つた積極的な態度である

こうした佛教者の世俗的な關心は筋違ひであると云ふ非難をなすものもあるが、本來日本佛教の大乗的精神からすれば、大いに積極的であるべきであつて、世を厭ふ遁世的宗教は日本佛教の正統ではない。聖徳、傳教、弘法、日蓮の愛國的、社會的宗教の面目が、今昭和の現代に復興して居るものと見ることが出来る。

佛教は益々積極的に、所謂實證的宗教 (Positive Religion) としてよ／＼その社會的、實人生的救済の機能を發揮すべく、その陣容が整備されたと見ることが出来る。唯問題は、教團人が世俗問題を處理するに當つて、如何に宗教の立場を高く持して、そこに充分の超俗的高邁の理想を徹底せしめ得るかにある。世俗のミイラ採りが、自らミイラとなつてはならないので、「蓮華の水にあるが如く」、世間に在つて一世間法に染まない」と云ふ菩薩の修行をどこ迄體認し得るか？問題である。

二 その内面的觀察

國家的・社會的見地に立脚して、その陣容を整備した教團各派が、更に進んで、その社會的機能を有機的に統制すべく、各派互に歩み寄り、聯絡提携の傾向を示して來たことも亦、教團復興の一コースであると思はれるが、そこには然し、教團精神に取つて極めて重大な内面的轉向が兆して居る。國民的法要の各宗持廻りや、滿洲布教の各派打合せや、果ては三派の聯合大學の成立等は顯著な教團近代相ではあるが、そこには教團精神の自壞作用が醗酵して居ることを逸してはならぬ。即ち既成教團に於る封建的精神の解消、少く共其修正が現實の問題として行進しつゝある。今日教界に起る紛争の多くは、一門下に於る内紛であつて、各派對立の教勢争ひや教義問答の如きは今は昔の夢の如くである。各派の學僧手を携へて教線に立つと云ふ、美はしい情景ではあるが、之では宗派なるものゝ獨自性も獨尊性もない。この場合、宗門意識なるものが解

消して居るか、或は全く特殊な傳統心に化石して居るものと見ねばならぬ。

斯くして教派の優越性や絶對性と云ふものは、今は古典の教義書にのみ存在して、生きた宗門人には互讓と包容の融通意識のみ存する。斯やうの時代には派祖の信仰が薄らいで通佛教の元祖たる釋尊に歸れの聲が叫ばれ、原始經典の法句經や阿含經が、たとへそれが教義上權教であり、小乘經であらうとも、持はやされる。日本佛教の祖聖徳太子が通佛教の本尊として禮拜せられるのも近代佛教の動向であり、顧みれば、鎌倉時代以後の權・實判別、破邪顯正の教派的精神や教權的權威と云ふものが全く跡を絶つたかのやうである。或る宗門史學者が、日蓮が「四箇格言」は日蓮自身の標語ではなかつたと云ふが如きも、こうした時代にのみ發見せられる事柄である。或は法華三部經の一無量義經が支那選述であると云ふが如き、凡そ吾が鎌倉佛教の基本的假定が一舉にして土崩瓦壞しやうとする危険に曝らされ乍らも、教團は強いて彈壓しやうともせず

又その力を、時代精神が去勢して居る。その時代精神とは教權主義の退歩であり、對立意識、消耗であり、攝受意識の擡頭である、此の意識は佛教史上退歩であるか、それとも佛教復興の一面であるか？ 議論のある所と思ふが、少く共抱攝的態度は佛教に縁のないものではない所か、實は佛教史の正統はその融通無礙性にある。末に走つて鬭争することから、本に歸つて會

通する傾向が強い。或は差別即平等と云ひ、諸法實相と云ひ、攝取不捨と云ひ、本地垂迹と云ひ、大乘佛教の傳統は確かにその攝受的 Tolerance の精神にある。鎌倉佛教の分派的假面の裡にも、どんなに内面的握手があつたかを思ふ時に、こうした昭和佛教の動きにも確かに佛教精神の復興がある。今や日本佛教はその正統に安立して各派共同の對社會的國家的共同戰線を布くことがどんなに自然の動きであり、急迫の要務であるか。教團自體が、こうした時機相應の自然的發展をなし得ない間に、教團の外廓が一足先きに動き出したのである。それが現今の佛教復興運動であり、或は教

團改革運動である。現今の佛教復興の中心は茲にあるので、それは教團の果すべき將來形態を豫言して居るものと見ることが出来る。教團の云はゞ急進分子が一步埒外に出で、攝取不捨行、「今の折伏は未來の攝受」と云ふ派祖の豫言を實現して居るものが、今日の佛教復興運動である。急進のやうであるが、實は宗門輿論時代精神がこうした行き方を知らず、認容して居る宗門自體に於ける認容の大乗的精神の復興が、こうした運動を培養して來たのである。佛教復興運動は教團自體の内面的動向にその端を發して居る。

三 教團將來への期待

教團自體が何故に自ら進んで、その攝受形態を取つて社會的進出を全うすることが出来ぬか。社會的機運が熟し、教團精神自體が程よく轉向して居るのにそれ相應の變革と行動とが取れぬか。それには教義の牽制がある。教團人も其精神も一變したが、其教義のみが依然として封建的、對峙的、優越權を誇張する建前のま

ゝに残つて居る。教團陣容も教團精神も共に其實質を一變して居るのであるが、唯其教義のみが復興して居らない。云はゞ教團自體の時代的復興を基礎付けて居らない。教團活動の下部構造としての教學の復興なき限り、凡ての街頭進出は根なし草の浮動に過ぎない。この攝受的態度、この國家的社會的活動それを肯定し、それを勸進する新興教義の起り得ないことは教團復興の夥しい弱みである。それは起りつゝ、浮動しつゝある。然し教團は常に型の如き信條の體系を要求するが、そうした新義教學體系がどこにも實在せぬ。教團活動は無指導のまゝ時代の要求のまゝに反動して居る。それは悪いと云ふのではないが、反動するにも確信がなくしてはならず、其確信は一貫の教義信條から生れる。醜態しつゝある教團信念を體系附けるもの、それを他山に求める必要は毫もない程佛教々義は多彩であり全面的である。折伏教學、攝受教學、共に行く所迄發展して居るのが佛教の廣さと深さである。佛教の任務はその無盡の深淵から絶へず、生ける活動原理を汲

み出して來ることにある。進んで熄まざる常發見の教義學體系が組立てられねばならぬ。

新信念の内容を確定するものはその本佛論である。

それを法身的に見ると人格的に見るとがいつも交錯して居る。それを共に止揚するものとして、本時的此土的常住の現實在の人間精神が高揚せられねばならぬしかもそれは個人的なるものではなく、社會的宇宙的實現としての人間が神の王座につかねばならぬ。神の啓示をも、如來の示現をも、「己心の三千具足」の上に集約し開顯して來ることが如何に新興宗學の骨目であるか。そこで始めて人間が大乗的に解放せられ、大手を振つて救濟街頭に騫進することが出来る。

併し、そうした形而上學のみで教團が救はれるものではない。そうした人間の宇宙的構造は又形而下の救濟道に働かけて來ねばならぬ。それからが宗教である。宗教は宇宙的靈感 (Cosmic sense, by Prof. Anesaki) の社會的實證にある。そこで現代教團の血路を開くものは、その社會信條 (Social Gospel) の確定にある。

唯偏の人間の修養訓話に終つてはならぬ。制度、機構を脱ぎにして、社會的統體を脱ぎにして個的人間であると見るのは迷妄である。社會制度の正しき改廢、それが最も積極的な人間救濟道である。そこに於いて、教團は又、實人生の階級問題、經濟機構問題、政治機構問題、國際問題、教育制度問題等に向つての發言とその實踐を強調すべきである。之等に關する根本綱領の確定を待つて、始めて教團活動が、その則を得て來る。

社會信條を立てることにはそれ／＼専門の技術的才能を要するのであるが、茲には特に佛敎家の見地に立つて、それが佛敎の實踐であるやう、それが敎祖の本懷であるやう社會機構の立直しを講ずることは全く容易でない。そこには十二分に教義學者の素質と才幹と信念とを要する。

今の教義學者は、社會の實相と離れて沙上に樓閣を築いて居るのであつて、之を實踐上の見地に立つて組立てると云ふに素養も素質も共に足らぬ。教義學者と實際家との絶縁状態が、凡ゆる宗門活動を無原理にす

る。實際的な護法家は唯宗祖への盲信で動いて居る。そうした無信條の盲動狀態は社會の制裁に依つて敎團を墓穴へ導く。

所詮敎團の興亡は敎團意識の正しき更生と、それの自己欺瞞ならざる教理的體系附けと、鴻正なる新興教義による原理的活動の如何に依つて定まる。既成敎團はどこへ行く？ 過去の敎團は自壞して、街頭のビルの佛敎敎團が新たに興るか。そのいづれの場合に於いても、決勝點は正しき信仰の興立と、その社會的實踐如何に係つて居る。

四 佛敎復興より宗門復興へ

最後に、敎團概念そのものゝ修正が必要である。由來吾國の佛敎々團が寺院中心であり、本山中心であつたものが、寺院、本山の總聯合に依つて宗門統一の實を示して來たのであるが、この縱の聯合を更に横の抱擁に迄布衍しなければならぬ。即ちそれ迄は、敎團の主體は僧侶にあつた。敎團即僧侶團體であつた。之は

中世の僧院の延長に過ぎないので、佛敎はその點で、原始敎團たる僧伽の意味から一步も前進して居らない。併しその原始敎團に於いてすら、居士敎團や女人敎團が許されたやうに、この敎團に於ける僧侶中心の特權思想を打破することがどんなに此際大切であるか。然し私は單に敎團が居士敎團のやうなものを獎勵せよと云ふやうな折衷主義に唱えるのではなく、敎團組織の上に、又その機能的活動の上に信者層の權能を充分に發揮せしめ、僧俗一體の實を揚げると云ふ横の攝受が、今日の佛敎々團の危機を救ふ最大の要點であることを暗示するに止める。「たてこもる敎團」から「延び行く敎團」への陣容を整へることが、佛敎復興への門出であり、宗門之に依つて必ず更生することを保證する。昨今の佛敎熱は民間の事柄である。之に對して門扉を深くとざすことは最早や許されぬ。僧侶對信者の對立は、いつかは止揚せられて、宗門が直ちに民間の佛敎熱とその拍力とを代表するものたらしめる所に宗門復興の目標はある。(九、一〇、一二六)

我國最近における基督教界の動向

——主として所謂「日本的基督教」に就いて——

比 屋 根 安 定

本誌の編輯者が、予に課した題目は、特に所謂日本的基督教の歴史、或は基督教の日本化の歴史を、問題的に取扱つてくれ、と云ふにあつた。これは、甚だ興味多いが、また頗る困難な課題である。最近わが國では、所謂宗教復興の聲が湧いて、佛教復興の兆あるやにも窺はれ、引いて、基督教は何うしてゐるか、といふ忠言や諷刺が聞える。そこで予は、所謂宗教復興の額縁に、我國最近における基督教の動向を箴め、就中その謂ふところの日本的基督教の正體を掴まへることを、試みよう。

先づ、わが國最近の所謂宗教復興を、如何に見るか。殊にそれが、基督教と如何に交渉するか。この提問から、始めねばならぬ。宗教復興の原因に就いて、予は、

端的に以下の如く考へる。これは從來のマルキシズム的宗教否定論への反動である。思惟の發展からも、情意の満足からも、人心は、宗教の否定に、久しく堪へるものでない。また社會の不安は、益々激痛を極めるに至つた。日々の生活苦、生老病死、愛別離、怨憎會、娑婆苦は、遂に宗教へでも行かなければ、解決できるものでない。遍滿せる世界苦は、人々を誘うて、宗教へと赴かしめた。その場合、宗教であるなら、何でも構はない。餓えたる者は食を選ばず、溺るる者は藪でもつかむ。種々の新しき宗教が生じ、怪しげなる俗信の横行するは、これが爲である。この社會心理に、ラヂオ放送や、ジャアナリズムが、宗教的交響樂を奏したことは、枯れきつた藪に、火をつけた如くであつた。

然し、今度の宗教復興を吟味すると、寧ろそれは、佛教復興である。神道復興でもなければ、基督教復興でもない。神道は、日本國家思想の起源であるが、人類の宗教たるべく、日本的な、餘りに日本的なものである。日本人は、古いものを神道に求めるが、廣いもの深いものは、寧ろ他宗教に求めて來たし、現に求めてゐる。何故に、佛教復興になつたが、基督教復興にならないか。その理由は、種々ある。近來、西洋文化の没落など説かれ、西洋文化即ち基督教であるといふ常識的僻見のもとに、日本人は、基督教を信用し難くなつた。また、最近の日本の國際的地位よりして、日本主義或は東洋主義が擡頭して來て、東洋に生れながら西洋を廻つて來た基督教は、日本人の歡迎し難きものと成つた。また日本人の基督信徒は、多くインテリゲンチヤ階級であり、隨つて自由主義者であるから、統制時代或はファッシヨ時代には、多く沈黙がちである。また我國基督教界の指導者達の多くは、東洋的教養よりも、西洋的教養が深いため、今日の如く鎖國排

外の空氣の多少ある場合には、孤立するか、後退しがちである。基督教界が寂莫たるは、故なきでない。また基督教界も、啓蒙的或は開拓的時代を終へて、大正末期ごろより、漸く建設的或は教學的時代に入らんとして、生みの苦しみに惱んできた。如何にして、從來の直譯的傳道時代を止揚すべきか、これは教界識者の苦慮せし所であつた。これが爲、所謂日本の基督教、或は基督教の日本化を企つるものが、出でた。殊に、最近わが基督教界に、現代日本の情勢に妥當せんとする、新しき動向が現れて來た。そして、一種の習合的或は曲解せる新動向すら生じて來た。課題に對する予の答案は、漸く本論に入らうとする。然し甚だ遺憾なる點の多きことは、直ちに看取されるであらう。予は多くの不満を感じ、寧ろ恥辱を忍びつつ、敢て紹介する。所謂日本の基督教を建設せんとする人々の動機には、十二分の同情を抱きつつ、而もその内容には、輕蔑と憤慨と憐憫とを折々、感ずるを禁じがたい。本誌『宗教研究』の如き、最も高級なる一般宗教雜誌に紹介

する事を、恥ぢつつ。

尤も、この動向は、全く新しいものではなく、海老名弾正氏の如き、明治中葉における開拓者の一人であつた。同氏は、有名なる雄辯宏辭を揮つて、日本古來の惟神之道とイスラエル宗教とを比較し、エホバと天御主之神とのアナロジイを説き、舊新約聖書と併せて引用したところは、本居宣長や平田篤胤の神道論であつた。世に神道的基督教を説くものと傳へられた海老名牧師が、日露戦争が起るや、戦争美を説教したことは、有名な挿話である。大杉榮の自傳には、日露戦争のころ賑へる本郷教會の狀況が、鮮かに描かれてゐる。曾て、徳富蘇峯を盟主として、一時は基督教的趣味の薫じた民友社に加はつた湖處子宮崎八百吉氏は、明治大正の交に、ヨハネ黙示録を、一種獨特なる所謂日本中心の見地から、講述した。ヨハネ黙示録は、謂ふところの黙示文學の特徴として、燈臺、人の子、星、寶座、獅子、封印、白馬、赤馬、天使、長老、香爐、雲、婦、異象、老蛇、小羊、金椀など、種々の象徴に満ち

てゐる。宮崎氏は、曾てロマ書だかを私譯した程の人であつたが、如何なる動機に基いたのか、封印を解き、異象を論じ、遂にヨハネ黙示録を讀むこと、全く現代の歴史を披く念あらしめんとした。異象のうちの或るもの、これは露西亞皇帝を指すのである。かの異象は明治天皇を示すものである、といふ筆法である。その我田引水のな聖書曲解は、甚だ容易であり、隨つて幼稚であり、甚だ愛嬌さへ帯びてゐた。ヨハネ黙示録の著者は、天にありて微苦笑といはんよりも、寧ろ啞然としたに違ひない。これと前後して酒井勝軍氏がゐる。予の記憶にして謬まらざれば、酒井氏は、日本力行會の創立者鳥貫兵太夫氏の門下か、或は鳥貫氏と何らか交渉せる人である。鳥貫氏は、東北學院の出身、押川方義氏から基督教的感化を蒙つた人である。日本力行會を起して、苦學生を助け、更らに北米南米への植民を養うた人として、永く記念されやう。尤も我等が、酒井勝軍氏なる者を知つたのは、明治末期に近づいた頃、讚美歌傳道者として各地を巡廻したからである。

當時の基督教界は、氏を迎へること、恰も著名なる讚美歌傳道者サンキイの如くであつた。大正の初期、所謂全國協同傳道なるものが催うされ、別所梅之助氏の作つた讚美歌が唱はれた時、酒井氏は突如として、あの歌は、天皇を敬はざる、不敬な歌である、といふ非難を書いた雜文を、配付した。別所氏は、むろん相手にされなかつた。その後、酒井氏は、『檜櫨山上疑問の錦旗』だの、何だのといふ冊子を刊行した。パレスチナのオリブ山から、錦の御旗が發掘されたの、某年某日、空に十字架が現れて、太陽と合したの、等といふ所説を、熱心に慷慨して記してあつた。最近は、常陸の何とかいふ神社の神主は、武内宿禰の何百代だかの子孫である。そこには神代の遺物や、何處にもない神物がある。神武天皇以前の何々の尊、何々の命たちは、全世界を漫遊された。その記録が、ちゃんと保存してある。これを讀み解けば、從來の日本歴史が悉く引つくり返るのだが、未だその神代文字が判讀されないのは、遺憾である。舊約聖書時代のモオセは、日本に來

たことがあり、歴然たる證據がある。聖書に記してゐるのは表十誡だけで、裏十誡なるものは、筑波山の何處とかに秘藏してある。最近、廣島でピラミッドが發見されたが、これは八萬年前のものらしい。とか何とかいふ、論法である。他は、押して知るべしである。

酒井勝軍氏は、大正五六年頃のウラジオストクの所謂激派征伐に、陸軍通譯官として赴いたが、同じ任務を帯びて渡つた人に、小谷部全一郎氏がある。氏は、青年時代に米國にて基督教神學を研究した事もある。同氏の名は、『成吉斯汗は源義經也』といふ名著の著者として、多少知られてゐる。茲にいふ名著は、兎にかく名高い著といふ意味である。名高いといふ證據には、歴史研究の雜誌が、わざわざ御苦勞にも、『成吉斯汗は源義經に非ず』といふ特輯號を出した事でも、明かであらう。小谷部氏のこの種の「名著」に、『日本民族の起原』とかいふ著書がある。その所論は、斯うである。イスラエルの十二支族のうち、一支族は行衛不明だと傳へられるが、實は日本に來てゐる。彼等は、シヤム

を通つて日本へ渡つた。その證據には、アイヌ人は、内地人をシヤモと稱すではないか。シヤモ、實はシヤムである。故に日本人は、ユダヤ人である。神社の祭祀に曳く花車はなぐるまや鉦かねには、波の模様が描いてあるが、あれは舊約聖書に所謂契約の櫃が、紅海を渡つた時の記念である。日本の風習や言葉には、ユダヤ人のそれと一致せるものが甚だ多い。隨つて、日本人は、ユダヤ人の一種に違ひない。世界は、ユダヤ禍に捲き込まれてゐるが、日本人がイスラエルの失はれたる支族だといふ事が判明すれば、流石のユダヤ人も、日本には好意を持つであらう。日本萬々歳である、といふ論法である。ユダヤ禍云々の個所は、予が直接に小谷部氏から耳にした所である。上に擧げた著書は、大正末期に出でたか、と記憶する。殆ど同じ頃に、對野福平氏が『日本と基督教』といふ冊子を、白費出版した。同氏は、甲州勝沼の人、黒岩涙香著『天人論』を三十八回だか熟讀し、或る章節の如きは、殆ど誦誦してゐる。上述の著書は、斯やうに論ずる。曰く、基督教くらゐ、日

本に適切なる宗教はない。皇室の御紋である十六一重の菊は、基督教の象徴である。日の丸の旗も亦、基督教と合致し、日の丸の紅は、基督の十字架の血を示し、白地は、「わが罪を洗ひて、雪よりも白くせよな」といふ、讚美歌の精神である。基督教は、決して男女兩權でなく、男尊女卑の宗教である。基督教の眞理は、歐米に渡つて歪曲された。基督教の眞髓を發揮するものはひとり我が日本あるのみ、といふ筆法である。對野氏は同書を懐にして、知名の士を訪問し、關屋宮内次官が大いに共鳴された、と自ら語つてゐた。以上は、大正末期か昭和初期に屬した、所謂日本の基督教の消息であつた。

謂ふところの日本の基督教が、滿洲事變を契機として起つた我國の國際的危機に擡頭したことは、茲に詳述を要せぬであらう。左に、筆者の眼に最も異彩ある日本的基督教三種を擧げよう。昭和八年の初めであつたか、ホーリネス教會監督中田重治氏が、『日本より觀たる聖書』を著し、數版を重ねた。同教會は、聖書を

文字通りに解釋する一派で、基督教諸派のうち、最も教養なき人々、といふに言弊あれば、最も教養を輕する一派である。それだけに、盲人が蛇を恐れないやうな猪突的勇氣があるので、最近十年來、所謂教勢が最も揚れる、活潑なる教派である。その主張する教義は、謂ふところの四重の福音即ち新生、聖化、神癒、再臨の外に出でなかつた。中田氏は、この教會の生みの親であるから、その人物や教養の程も察せられやう。『日本より觀たる聖書』は、先づ日本人がユダヤ人の一派である、といふ前定から始まる。日本人とユダヤ人とが同一種族たる事は、言語、風俗、宗教を見れば、甚だ明白であるといふ。この所説は、既敘せる小谷部氏の主張に、最も多く負うてゐる。原始宗教が、各種族の間にて類似するところ多き事には、小谷部氏も中田氏も、全く知らぬらしい。原始宗教や、民族心理學や民間傳承學に關する諸研究は、これを全く讀まずに、舊約聖書一點張りで、日本の凡てはユダヤ的、隨つて日本人はユダヤ人である、否ユダヤ人でなければなら

ぬ、と片付けるから甚だ容易である。唯だ、中田氏の聖書解釋が、小谷部氏と異なる事は、その現代史的或は終末觀なる點である。中田氏は『舊約聖書』中のイザヤ書や詩篇を引き、『新約聖書』中のヨハネ默示録を引き、その中の象徴的なものを現今の國際關係に當て、例へば北といふのは某國と某國との聯合軍であり、南といふのは某國と某國との聯合軍である。そして日本軍が、最後に勝つて、世界の支配者になる筈である。そしてパレスチナは昔の如くに榮えて、シベリヤ鐵道だが、バグダッドへと開通する。故に、我國の商人中、將來を見越した人々は、パレスチナとの通商に着目すべきである。將來最も有望なる民族は、日本人とユダヤ人だけである。イザヤ書には、東といふ文字が數箇所に見えるが、あれは皆、日本の事を指すのである。舊新約聖書には、今日の日本の事を預言した句が、澤山あるぞよ、といふ論法である。中田氏の解する聖書は、恰もお筆先みたいである。そして中田氏は軍人と接近するし、軍人の方でも本書を讀み、ふ

ん、この基督教は別物ぢや、これは差支へない、といふ。何でも、滿洲傳道では、ホーリネス教會だけが特別扱ひで、その所謂福音使は、無賃で飛行輸送されるさうだ、といふ風評が立つた位である。中田氏、然も聖書を文字通り解釋することを標榜し、兎にかくも今まで、新生、聖化、神癒、再臨といふ四重福音を傳へて來た中田氏は、如何なれば、『日本人の觀たる聖書』を執筆したのであらうか。ホーリネス教會は、何う成るのであらうと、興味と不安とを以て見てゐるうちに、

昨年秋、所謂五教授の聲明、ホーリネス教會の分裂騒動が起つた。尤も中田氏と五教授との決裂には、他に種々の原因もあるが、信仰上の問題をなすものは、中田氏の著書『日本より觀たる聖書』である。五教授は、中田氏の説くところの日本の基督教が何ら聖書に根據を置いてゐないとして、完膚なきまでに非難した。中田監督は、ファツシヨにかぶれて、「異なる福音」、「福音ならざるもの」を唱へたと做し、遂にホーリネス教會が分裂するに至つた。これに、教會條例の法規上

の問題や、財政問題が引つ掛かり、警視廳や地方裁判所にて取調中である。その神田教會を、兩派が争奪せんとして、警察署の厄介にまでなつた事は、東京の諸新聞にて、寫真入りで、報道されたから、本誌の讀者の記憶にも新しからう。宗教法案が上程された數年前、宗教の事は宗教家に委すべし、法律の容喙を許さずとて、最も激烈に宗教法案に反對した教派は、ホーリネス教會であつた。聞くが如くんば、中田派も、五教授派も、訴訟を大審院まで持越すといふから、茲數年間には、黑白が決めぬであらう。ホーリネス教會が、宗教法案の必要を感じしめた事は、その最大諷刺かも知れない。そしてホーリネス教會の分裂に、直接の導火線となつたものが、中田氏の所謂日本の基督教であつた事は、氏が五教授に初め送つた絶縁勸告狀に、明かである。

次ぎに擧げるべきは、無教會主義を標榜する塚本虎二氏の著書『日本人の基督教』（昭和八年六月刊行）である。著者は、東京帝大法學部出身、たしか地方の役

人をしたが、今では一種の傳道者である。その主張は、聖書の基督教を主張した内村鑑三氏の系統であるが、その無教會主義は内村氏よりも激烈であつて、内村氏も、塚本は行き過ぎてゐる、と慨嘆したといふ。中年からの信仰生活であり、而も熱心であつたが偏狹を以ても有名なる内村氏の門から出たし、且つ神學教育を全く受けなかつたから、塚本氏の説くところが何であるかが、察せられやう。例へば、ヨハネ傳の主題として、「到る處で、また何人でも、直接に自由に、神様を拜し得る時が來るのであります。これがヨハネ傳の主題であります。何も教會に往かずともよろしい。野原でも、工場でもよろしい。また牧師も坊主も要しない。自分一人で、神様が拜める。否、その方が眞正の禮拜である、といふのであります」(四十六頁)と解するが如きである。葦の髓から天上を覗くといふが、塚本氏には、有機的全體性としての基督教が、一向わからない。色眼鏡をかけて見るから、聖書の何處を聞いても、無教會主義の宣言のやうに見える。自ら教會生活をし

た經驗がないから、教會に對する同情がなく、來つて窺きもせず、遠矢を射かけてゐる。尤も、塚本氏の所謂無教會主義的主張を除いたら、特に獨特なるものは全く無く、それは凡ての基督教會が昔から説き來りしものに外ならない。「日本人の基督教」には、二つの消極的なものがある。即ち、教會に對する誹謗と、氏の所謂舶來基督教に對する憤怒とである。痛快といへば痛快であるが、要するに消極的である。然らば、積極的に或は建設的に、所謂「日本的基督教」とは、何であるかと檢するに、これは何ら發見されない。要するに、西洋の風俗習慣、塚本氏の言葉を借りると、バタ臭いのを除け、と云ふにある。唯だ、塚本氏に就いて感心なことは、宮崎氏や小谷部氏、殊に中田氏のやうに、聖書の中に日本の象徴を發見しようとしたり、聖書の日本中心的解釋といふ我田引水の兒戲をしない事である。この點は、前記の人々と比べて、雲泥の相違である。「私は、十字架の救ひ以外のことを説きません。古い古い、基督の處女降誕、奇蹟、復活、再臨、十字

架の血の贖だけを説きます」(九八頁)。この點は、塚本氏の主張であるが、これは塚本氏の忌み嫌ふ教會でも、同じことである。尤も、『日本人の基督教』の、如何に多くの割合が、教會攻撃、バタ臭排斥に用ゐられてゐるか、思ひ半ばに過ぎやう。要するに塚本氏は、その所謂日本の基督教なるものを、積極的には毫も説いてゐない。「日本人の基督教」は、要するに「世界人の基督教」に終つてしまつた。また、所謂日本の基督教を唱へ得るほどに、塚本氏には、日本の教養が、氣の毒なくならぬ缺乏してゐる。その文章、表現は、最もいい證據である。「師弟は三世」とか、「三尺、下つて師の影を踏まず」といふ邊、その教養が思ひやられる。氏の日本の基督教は、日本のためと云はんよりも、教會打倒、攘夷的趣味が、その原因である。少くとも、最初の動機であらう。假りに、塚本氏の標榜せる日本の基督教に同情して、予が氏に望む所は、第一に日本の教養、第二に日本の教養、第三も亦、然うである。但し、氏が、中田重治氏の如き、聖書讀みの聖書知らず

の愛嬌なる然し危険ある、同情すべき而も排斥すべき聖書解釋に陥らなかつた事は、不幸中のせめてもの幸であつた。

最後に、日本の基督教の代表と見るべきは、渡瀬常吉氏の著書『日本神學の提唱』(昭和九年八月刊行)である。渡瀬氏は、海老名彈正氏の流れを汲めるもので、海老名氏の後を嗣いで、熊本英學校の校長たり、また海老名牧師の副牧師として、本郷教會を共に牧した時代もあつた。曾て組合教會の朝鮮傳道の開拓者たり、最近は滿洲傳道の草分けをしてゐる、相當に霸氣のある好傳道者である。渡瀬氏は、中田氏のやうに無學でなく、塚本氏のやうに排他的でなく、寧ろ神學的教養もあり、牧會的苦勞もあり、尊敬すべき人である。隨つて、所謂日本の基督教を標榜しつゝ、或は邪道に入つたり、或は我田引水に陥つた中田氏や塚本氏の如き僻見は、渡瀬氏には、殆ど見當らない。然らば、氏の所謂日本神學の正體とは、何であるかといふに、古神道特に平田篤胤の神道論と、基督教とのアナロジイで

我國最近における基督教界の動向

ある。換言すると、神道のうちに認められる擬基督教
的なものと、基督教のうちに汲まれる神道的聯想とだ
けを選んで、平行させ或は結びつけて、これに冠らせ
るに、日本神學の稱を以てしたに外ならない。その結
果は、新約聖書や基督自身が殆ど除外されて、古事記
と舊約聖書との類似説に留まつてしまつた。氏の、新
約聖書よりも、舊約聖書を重すといふ口吻が、處々に
窺はれるのも、偶然でない。随つて、神、聖靈、神の
國、祈禱、國民の宗教的自覺といふ點では、氏は左手
に古事記や平田篤胤の諸書を持ち、右手には舊約聖書
を披けて、氣焰萬丈であるが、罪惡とか贖罪とか來世
とか救濟などの如き、新約聖書を待つて完成すべき題
目に就いては、論述の意氣甚だ揚らない。この點、渡
瀬氏は、頗る正直である。同時に、氏の日本の基督教
なるものは、舊約的イスラエルの成らざるを得ない。
然し古事記でも、舊約聖書でも、その思想形式には、何
處の民族にも多少とも共通せるものがあり、雙方共通
の類似點があるからと云つて、特に驚くにも當らない。

氏が、眞に日本的基督教の神學を提唱せんと志すなら
ば、基督教の特質を擧げて、その基礎の上に立たねば
ならぬ。同時に、氏には日本の古代宗教思想と、基督
教出現以前のイスラエル宗教との類似性を求むるに熱
心であるが、一般宗教に就いての理解或は同情が甚だ
缺けてゐるため、殆ど世界に普遍せる或る宗教觀念を、
古神道とユダヤ教とだけに見出して、これこそ兩者の
みに獨特なるものである、といふ結論を屢々下してゐ
るのは、笑止千萬である。渡瀬氏にして、少しく一般
宗教史研究に向はれるなら、その「日本神學の提唱」
の旗は、あれほど高くに上らぬであらう。渡瀬氏は、
滿洲傳道のため新京にあるが、常陸の水戸を傳道する
なら、氏の所謂日本神學の提唱が適しようが、もし滿
洲人をも基督教化せんとするならば、中外に施して悖
らざる基督教でなければならぬ。同書は、アナロジイ
に専ら據つたもので、基督教と古神道との本質區別に
就いては、全く看過してゐる。氏の神道基督教習合説
は、その資料を狭く選ばしめ、論理の歩みを高く飛躍

せしめた。予は更に、田村直臣、尾島眞治氏たちの、日本の基督教を檢討したいが、豫定の頁數に近づいたから、急いで結論に達しよう。

從來見たところ、所謂日本の基督教なるものは、殆ど失敗に終つてゐる。同情すべき誤解と、愛嬌ある危険とが混ぜる事は、一々改めて指摘するを要しない。

基督教は、佛教のトレラントなるに比して、イントレラントであるから、形式の枝葉に至つては、國情や時勢によつて多少變遷したが、教義そのものは、さまざま變らない。中外に施して悖らざる事が、基督教の第一要件であつた。また現今の日本をして、眞に生かしむるものは、基督教のこの方面であるとは、祖國を愛する基督信徒大多數の輿論ならん。民族的精神、挑戰的刺戟の強烈なる今日、或は基督教復興の聲が盛でない事に、實は基督教が黙して叫んでゐる。所謂日本の基督教を上敎の人々が折角勞して建設せんと焦慮しながら、殆ど失敗に終つたといふ事は、何を示すのであるか。これは、即ち基督教の眞髓が、決して所謂日本の

基督教には無い、といふ事を示す倔強の證據でなからうか。

予は、所謂日本の基督教を標榜する人々の所論を檢討した後、寧ろ所謂日本の基督教に警戒すべし、と敢て考へる。少なくとも上敎の日本の基督教なるものは、中外に施せば悖れるもの、福音ならざるものである。

我等は日本人であるから、基督教を信じようが、信じまいが、悉く祖國を愛し、これがため獻身する。日本の基督信徒は、この點決して人後に落ちざらん事を念願してゐる。そして基督教の根本信仰を、少くも歪曲せず、主張せんと志す。「汝ら、神の國と、その義とを求めよ」。それが、非常日本、危機日本への唯一の活路である。これが眞の日本の基督教である。これを劈頭第一義諦に掲げずして、所謂日本の基督教なるものを、思ひ付き、つぎ併せ、拵へ上げんとするが如きは、基督教徒の斷じて爲すべき所ではないと予は考へる。

佛教青年運動の一考察

柴 田 道 賢

明治の始め爲政者より急激なる虐待を受けてから、之が反撥運動は相當に著しいものがあつた。佛教青年會もその中に一つの役割を持つて生れ出で今日に及んだのであるが、最近それに所謂組織化運動が起つて、近く本年の七月汎太平洋佛教青年會大會を舉行して大いにその氣勢を上げたことであつた。そして之を契機として、彼等が豫想だにしなかつた佛教復興の聲を聞くに至つたのである。勿論その佛教復興と云ふ問題は青年會のみについて論ぜらるべきではないが、少くとも去る七月の大會が之に拍車をかけた事だけは充分認めなければならぬ。それにも拘らず私は最近の佛教青年會の活動について大きな疑問を持つものである。

一體佛教青年會を構成する會員は佛教々團に於て何う云ふ立場を取る者であらうか。この點に關して所謂

佛教々團を一應吟味する必要がある。現代の佛教々團とは僧侶と世話人と信徒と檀家との綜合世帯を云ふであつて、その中心をなすものは僧侶である。僧侶は大部分世襲制度に變化して行くと共に從來の嗣法相續に見る様な宗教的覺醒が比較的少くなつて居る。同時に寺院と檀家は大部分民族的慣習を以つて結合せられて居るのであつて、それは信仰的と云はんよりは寧ろ因襲的關係に於て存在するのである。従つて今日の佛教々團の中には生々とした宗教的感激は極めて稀薄であつて、徳川時代以來の封建的結合が教團を形成する最も力強い要素となつて居る。その中に於て少しでも宗教的感激を以つて生きやうとする者は、この佛教々團に行はれて居る社會慣習には満足せず自己の信仰と宗教的安心とを求めて、膨大な組織を擁し隠然として

勢力を張つて居る教團に對しては反抗するか、或は之から離れるやうな道を辿らうとして居る。佛教青年會の大多數の會員は斯うした最も廣い意味に於ける教團の中に於て、從來の教團に積極的に反抗する迄には至つて居ないが、又之に全く服従することも出来ない者が、教團に對する向背の問題から離れて、全く別の立場から新しい時代に各自共通の信仰を確立して生活しやうとして關係し、佛教青年會を組織したのである。

それは僧侶よりは寧ろ在俗信者が多く、たとへ僧侶であつても從來の因襲に満足せず、殊に僧侶仲間に行は脱して教團を新時代的に更生せしめて居る舊い習俗をめやうとする熱意を持つた者が大多數を占めて居るのである。これは佛教青年會がその生誕の最初より佛教の新時代的更生を目標として進んで居ることに徴しても明なことであらう。

こゝに於て佛教青年會の教團に對する態度は自ら明かであるが如く、一般にそれは教團に從屬的な地位に在りながらも、常に教團に對して更新的態度を持して

來た。それには更に青年會を構成する會員の内面的事情に入つて考察する必要がある。凡そ青年會の指導者とも云ふべき者は多くの場合青年僧侶である。それは教團の生活に満足せず、却つて在俗信者のナイーフな宗教性に感激して、其處に自己の生きる世界を求めやうとして居る場合が多い。殊に佛教々團が爲政者より虐待せられ、歐米の新文化の輸入に依つて益々壓迫せられて來た場合に、舊教團に素晴らしい宗教的感激が發見せられない限り、若い青年僧侶が之から離れて新しい道を發見しやうとするのは強ち無理でもない。兎に角日本の佛教青年會を指導して來た人々は多く寺院の因襲的生活に満足せずして、新しい佛教徒としての生活を開拓しやうとした人々であることは事實である。今日でもなほそれ等の人々はやはり宗團の中に入つて之を政治的に動かして居ると云ふよりは單に宗團に籍を置く位で、教育事業、社會事業に精進して居る者が多いのを見てもそれが何を意味するかを知ることが出來やう。即ち彼等は宗教界に於ける所謂新人又は

先驅者である。

従つて斯の如き指導者を中心とする佛教青年會は一面教團に對して從層的地位にはあつても、反抗的と云はない迄もそれに似た教團無視の態度を採つて居ることとはやむを得ない事實である。それと同時に一方亦敬虔な信仰的立場から教團支持の態度も明かであつて、こゝに佛教青年會の微妙な問題が含まれて居る。教團を無視するのはそれが新時代に對して敏感を缺き、因襲的生命を續けて居ることに對する反感であり、之を支持する意味は佛教はやはり教團を離れては全く何等の勢力もなく、常に之に支配せられるが故に、之を無視することが出來ず、殊に教團は經濟的に一大勢力を持つて居る爲に之に反抗し得ないと云ふ理由があり、又一面在俗信者を中心とする青年會は如何に因襲的な存在とは云へ、やはり第一教團とも云ふべき僧侶が存在しなければその青年會はナンセンスに終ると云ふ矛盾を含んで居る爲である。

この教團無視の態度と教團支持の態度との全く相反

した態度が、佛教青年會運動に多くの暗影を投じて居る。第一顯著なのは僧侶階級の政治的運動に之を利用しやうとすることである。即ち若き僧侶等がこの青年會に入會することに依つて、その會を利用し、教團の當局者に反抗する。僧侶ならずとも、會員自身信仰に熱心な餘り、僧侶階級の批判を事として、教團の改革を叫ぶ者がある。所謂妹尾氏の新興佛教青年會一派の行き方はそれであつて、之に共鳴して實踐運動に入る者は多く若き僧侶であり、教團の裏面のカラクリを知り、之に好感を抱かない者達である。第二には僧侶階級が之を利用して、布教傳道に利用しやうとすることである。これは必しも排斥すべきことではないが、青年會が僧侶の布教傳道に専ら利用せられるならば、もはやそれは本來の使命たる若き信徒による佛教の新時代的展開と云ふ独自の立場を失ふことになる。佛教青年會は在俗信者の獨自の團體であると云ふ處にその特色と存在理由とを發見するのであるが、若し之が僧侶階級の自由に任されたならば從來の檀信徒の團體と何等變

りが無い。勿論佛教青年會は在俗信者の自發的團結であつて、極めて僅かではあるが因襲的な檀家制度からの信徒の解放をも意味するのであるから、因襲的僧侶の自由に一任せらるべきではない。第三に佛教青年會はそれ自身の教義を持たず、何れかの宗團の教義に依つて、宗教的落着を持つと同時に、又時代的共通意識に依つて横に結合しやうとする意圖を含む運動であるが故に、例へば政治運動や社會運動の様な強力な鬭争的、従つて團結力の強い團體運動には何うしても展開し得ない惱みがある。佛教青年會は通佛教だから、無力だと云ふ批評は各所で耳にするけれども、事實各宗共通の運動と云へば宗派人が之に全力を注がうとしなゝいのは佛教聯合會、佛教護國團等の活動力の弱少なのを見て明なことである。然し在俗信者を中心とする佛教青年會は深く教義迄突込んで宗派争ひをする程宗派觀念に囚はれては居ない。寧ろ横に時代意識に依つて、佛教の新時代的展開に寄與する方が強い傾向であると云つていゝ。従つて宗派の信徒獲得の爲に起す宗

教運動程に猛烈な力を得ることは出来ない迄も、佛教青年會に屬する多くの指導者はお互に共通した意識の下に行動を共にすることの出来ることは吾人の常に語り合つて居る處である。然しこの團結力の弱少は何うしてもその發展の前途に幾分の暗影を投ずることは否定し得ない。

其の他教團に對するこの相矛盾した態度即ち、不即不離の態度はなほ多くの缺點を包含して居るであらうが、同時に亦多くの長所も存在する。第一從來の宗派間の勢力争ひには一の中立地滞となつて、全佛教の共同的行動に寄與する所が多い。佛教は殊に鎌倉時代以後宗派争ひが多く、同一佛教徒でありながら同席を許されぬ位に、互に反感を持つて互に相望んだものである。然るに佛教青年會が起つて以來釋尊の降誕會や成道會は眞宗の如き彌陀一佛主義の宗派に於てさへ共同の宗教行持として之に参加することになつた。勿論その爲に佛教各宗が全く政治的に統一されるとは云ひ得ないが、少くとも在俗信者に取つて、同一佛教徒が宗

派争を事とするのは餘り歡迎すべき事ではない。従つて各宗共通の行持が舉行せられるが如きは敬虔なる信徒に取つてこの上もない喜びである。第二に佛教々團がたとひ因襲的態度を持続するにしても佛教青年會は獨自の立場に立つて、比較的易くその時代に相應しい行動を取ることが出来る。例へば或る教團が佛誕二千五百年説に對して主義から之を否定しても、學的に價値のあるこの説を支持し、二千五百年の祝賀會を催して、積極的に之を奉讃することは教團の桎梏を受けない佛教青年會として自由に決定し得る問題である。

第三に佛教青年會はそれが在俗信者であると云ふ理由からして、餘り宗團の宗義に拘泥する必要がなく、之を自由に解釋する立場に置かれて居る故に、常に宗團に先んじて、自由の研究と批判とを許されて居る。其處には自由の明さと、進取的朗かさを持つて居る。即ち佛教青年會は假令宗義に於て決定せられた事であつても之を或る程度改廢することは許されて居る。即ち僧侶であるならば當然寺院に住み、本尊に供侍して、

極樂の實在を信じ、彌陀の實在を説かねばならぬけれども、青年會員としては之を觀照の淨土としても許されやうし、又觀念の彌陀としても充分許されるのである。そしてその宗義に捉はれることなく、平明に自己の満足する様に信仰を打建て、行くことも出来る。

佛教青年會の教團に對する不即不離の態度については、この外なほ多くの長所も發見せられるであらうがその自由の明さはその決定的な長所であり、團體行動に出る際、結合力の弱さは又同時に決定的な缺點である。従つて佛教青年會が青年運動として、その實力を發揮し得るのはこの缺點の致命傷的に效果する運動でなくして、自由の明さが充分に効果を生み、強制力を必要としない社交的とは云はない迄もお互の諒解の上に行動を共にし得る宗教運動である。その意味に於て釋尊の降誕會や成道會や涅槃會の營みは最も相應しいことであり、時に慈善事業や社會事業の補助運動も決して不可能なことではない。或は經典の普及運動や佛教文化、特に佛教文學、佛教藝術の發展に具體的援助

を興へることは極めて有意義なことであり、又佛教青年會としては可能なことである。尤もこれ等佛教青年會に相應しい事業と云ふ點に關して論ずべき問題は澤山あるけれど、要は青年會の團體的行動に移る場合に吟味せらるべきその特性を認識して、その土地と、その社會的條件とを考慮してその事業を決定すべきである。

惟ふに佛教青年會は從來餘りに教團的に考へたり、又餘りに社會政治運動的に考へたりして、その本來の道をとすれば踏み外し勝ちであつた。或は之を宗團の一部分と考へたり、政治鬭争を事とする政黨的に考へたり、或は又只單に社交的俱樂部と考へたりして、其の本來の使命と行動とに於て反省を忘れ勝ちであつた。之に對して筆者は青年會が佛教々團に於ける立場を明にして、その本來の使命とも云ふべき活動に對し

て極めて暗示的ではあるが僅にそれに言及し得たと信ずる。若し人この佛教復興の聲に對して佛教青年會は何をなすべきかと尋ねるならば、筆者はやはりこの本來使命とそれを果すべき具體的方策に就いて語らねばならぬと思ふが、今はそこまで詳しく觸れない事にする。然し只一言之に附加するならば、佛教青年會の本來の使命は斷然教團に屬する僧侶階級のそれと混同してならぬこと、従つてその具體的方策も在俗信者を立場として考慮せらるべきであつて、一時旺に論ぜられた様な社會主義運動や、國粹主義運動の如き形態を取るべきではなく、地味な、然し根強い、目的を永遠の彼方にまでも延長し得る様な宗教運動の形態を取るべきであらう。この點に付いても從來一般の佛教青年會の考へ方は稍々方向を誤つて居たのではなからうか。

(三四、一〇、二一九)

類似宗教團體の現勢とその分析

小 關 紹 夫

はしがき——類似宗教の概念並に之が取扱ひに就て——類似宗教の現勢に就て——類似宗教の發生原因に就て——
合資會社組織の類似宗教に就て——結語(若干の私見を入れて)

一 は し が き

類似宗教は既成宗教の濕地にはびこる一種の蕈である。それは、社會的にも、行政的にも、太陽のない日蔭に生ふる雑草的存在である。立派に成長して役に立つものもあれば、毒氣を發して人命を奪ふものもある。

こゝに、類似宗教の社會問題的意味があり、由々しき行政上の問題がある。如何に之等を取扱ふかは重要な一つの課題である。然し乍ら、私がこゝに述ぶるものは一つの調査報告であつて、論策ではない。而も、許されたる私見の一端にすぎないことを御斷りして置きたい。

二 類似宗教の概念並に

之が取扱ひに就て

以下述べんとする類似宗教とは、非公認にして宗教行政上の對象となり居らざる宗教の謂ひであり、類似宗教行爲者とは夫等の宗教行爲に従事せる者を云のである。非公認とは形式的には閣議並に勅裁に依る主務(文部)大臣の許可を得ざる處のものである。その意味に於て嚴格に公認宗教として存立してゐるものは神道十三派、佛教五十六派である。基督教に於ては右の如き形式上の手續を経ず、従つて以上の如き意味に於ける公認宗教ではないが、凡て宗教行政上の對象として

認められてゐる。^{*}而して之等は文部省宗教局に於ける宗教行政上の對象となり、或種の保護監督の下にある。^{*₂}

*神佛道に就ては明治十七年太政官布達第十九號を根本規定とし、多くの規定が所謂紛然雜然として存在してゐる。之等の整理統一が、宗教法制定の根據の一つとなつてゐることとは知らるゝ通りである。基督教については、明治三十二年内務省令第四十一號が根幹であるが、此規定が「神佛道以外ノ宗教宣布並堂宇會堂等ニ關スル規程」となつて居り、一般類似宗教にも適用せられ得べき感を持たせるが、之は明かに基督教を對象として設けられた規定であり、且つ此場合「神佛道以外の宗教」は「基督教」を指すと閣議に於て決定せられて居るため、事實此規定は基督教に限られてゐる。(眞に基督教の一派と認められるれば行政上の對象となる結果基督教關係の類似宗教の少ない理由はこゝにあるのである。)爲に類似宗教に關し適當の規定無き所以である。
*尙「宗教の法的保護に就て」拙稿宗教行政第五號參照。

かくて、三教のみが宗教として取扱はれ、假令神道的、佛教的のもので、公認教宗派以外は行政上より外され、又神、佛、基の三教と無關係な、例へば回教、猶太教、喇嘛教等も類似宗教の中に包含せられる。故

類似宗教團體の現勢とその分析

に、類似宗教とは、本質的區別に依る謂ひにあらざして、行政的區別であり、憲法第二十八條の前に於ては差別なく、總ての宗教は平等の地位を有する。^{*}然しここでは一般類似宗教を取扱ひ外來のものには觸れないこととする。

*類似宗教の名稱についてであるが、初め宗教類似團體或は宗教類似行爲者と云ふ名稱が用ひられ、主として團體若くは行爲者そのものを指して居り、包括的に行政上以外の宗教全體を指稱する點で不便があり、且宗教類似であることが云へるか、宗教學上の前に於ては同様ではないか等々の意見があり、かくて行政上の宗教以外のものを類似宗教と稱し、從つて類似宗教行爲者、類似宗教團體と呼ぶに至つた。夫故、類似宗教を凡て所謂インチキ宗教と見るは誤りである。その中には相當尊信に價するものもあり、又大本教の如く滿蒙に迄勢力を延ばしてゐるものもあるが、又信者は妻一人と云ふ様なものもないではない。

尙、之が取扱ひは全く行政上より放置されてゐるのではなく、勿論内務省警保局に於て之を取締り、文部省に於ても大正八年三月三日宗教局通牒を以て、類似宗教行爲者の行動通報方を府縣に命じてゐる。

三 類似宗教の現勢に就て

類似宗教團體の現勢とその分析

然らば、我國に於ける類似宗教の現勢は如何と云ふに、明確なる統計は恐らく困難と云はねばならぬ。事實存在せるに拘らず、調査の當時不明にして後日判明せるもの、又信者數にしても自稱のものもあれば、推定もあり、以て正確のものとは爲し難い。然し、大體

その勢力を示すものとして、文部省宗教局の大正十三年、昭和五年の調査、更に昭和七年の合資會社による類似宗教調査、昭和八年警視廳調査等を資料として次の如き表を得る事が出来る。

道府縣	類似宗教數					信者數	三教信者數 (昭和六年末現在)			人口 (昭和五年國務調査)
	神道	佛敎	基督教	其他	未詳		神道	佛敎	基督教	
北海道	七〇	七〇	—	—	—	二、七五〇	四四九、八一	八三四、五〇	一四、八八二	二、八三、三三五
青森	四	—	—	—	—	一七三	八七、五四九	三三、七五	一、八七〇	八七九、九四
岩手	一	—	—	—	—	一〇	四、三九六	五三、二七	二、四五三	九七五、七七一
宮城	二	—	—	—	—	二六	二三〇、一八七	五二六、〇〇七	九、〇九	一、一四、三七八
秋田	四	—	—	—	—	三、五〇〇	六〇、七三四	五六三、三三	一、三三	九八七、九〇六
山形	七	—	—	—	—	二、六〇〇	五三、一四九	六九、一一五	一、四六八	一、〇八〇、〇四
福島	六	—	—	—	—	四、六〇〇	三九、七三四	七三、二六六	三、五九七	一、五〇八、一五〇
茨城	二	—	—	—	—	四、六〇〇	二四、二六七	七七八、九九一	一、八二	一、四八七、〇九七
栃木	五	—	—	—	—	五、五三	二五、四、九九一	五三、七八七	二、七六二	一、一四一、七三三
群馬	四	—	—	—	—	二、六〇〇	二〇、五七九	七三、四、六六六	四、三九八	一、一八六、〇〇〇
埼玉	七	—	—	—	—	四、八五	三六、四、九四七	一〇、五、五九五	二、〇三	一、四九、一七二
千葉	三	—	—	—	—	一、〇〇〇	二二、六五七	一八、四、七〇六	二、九五	一、七〇、三三三
東京	六	—	—	—	—	三〇、八〇〇	一、九四〇、二二	一、六〇〇、九四	四、六、四三	五、四〇八、六六六

山	廣	岡	島	島	和	奈	兵	大	京	滋	三	愛	靜	岐	長	山	福	石	富	新	神
口	島	山	根	取	山	良	庫	阪	都	賀	重	知	岡	阜	野	梨	井	川	山	湯	川
三	四	三	五	二八	二七	一	四	三	一九	三	三	四	一六	二	一	五	二	四	四	二	三
一	二	二	五	二八	二二	一	四	七	三	三	三	一	四	二	一	二	一	三	四	二	一
二	二	一			五			一	六			一	一〇			三	一	一			
								四													
									一			三	二								一
一、四二	六五	九三四	六六	六七	五七〇	二〇	二、〇〇〇	三、九六五	二、一八三	一、〇九七、七三二	二、〇三二、八八八	一、〇九七、七三二	五、三八〇、五五五	三、四	九、五〇九	二、五〇、六九〇	八〇、〇〇〇	八〇、〇〇〇	二、三、二五	六五五	二、〇〇〇
六、七四、六二八	六、五〇、〇四九	七、一九、四三七	六、一五、三〇三	三、六六、三三八	四、二七、七三六	二、八、八七六	一、〇三二、八八八	一、〇九七、七三二	一、〇九七、七三二	五、三八〇、五五五	一、〇九七、七三二	一、〇九七、七三二	九、五〇九	二、五〇、六九〇	二、七四、六九	六、七二、四五〇	四、三、八五〇	三、二、八五九	三、二、八五九	二、三、二五	六五五
一、〇三、二四八	一、四三九、二四七	一、〇五、五五三	六、三三、〇〇三	五、二二、〇九三	六、八六、九三〇	八、九六、七九六	一、〇三二、八八八	一、〇九七、七三二	一、〇九七、七三二	一、五二〇、九七七	一、八二八、三三七	一、〇九七、七三二	八、四九、七六七	八、五五、九四四	二、七四、六九	二、一七五、七九九	一、一七五、七九九	八、六八、七四二	八、六八、七四二	二、三、二五	六五五
二、六八三	三、五八三	四、七五四	九、五三	一、〇一六	一、七五九	一、〇六八	一、〇三二、八八八	一、〇九七、七三二	一、〇九七、七三二	一、〇九七、七三二	一、〇九七、七三二	一、〇九七、七三二	九、五〇九	八、五五、九四四	二、七四、六九	六、六九一	六、六九一	八、九六	八、九六	二、三、二五	六五五
一、三三、六三七	一、六九三、二六	一、二八三、九三二	七、三九、五〇七	四、八九、三三六	八、三〇、七四八	五、九六、三三五	二、六四六、三〇一	三、五四〇、〇七	一、五五二、八三	六、九一、六三	一、五五二、八三	一、五五二、八三	六、九一、六三	一、一五七、四〇七	二、五七、四三	一、七九七、八〇五	一、七九七、八〇五	一、七、八、四〇五	一、七、八、四〇五	二、三、二五	六五五

類似宗教團體の現勢とその分析

總計	沖繩	鹿兒島	宮崎	大分	熊本	熊本	長崎	佐賀	福岡	高知	愛媛	香川	徳島
一	七	一	一	六	一〇	四	九	三	二	二	一	一	一
一	四	一	一	六	八	三	八	一	一	一	一	一	一
三	三				二								
六													
九													
一〇													
二八、一五九	五〇	三四七			五〇	四三九	一、三三五	三九三	三、三三〇			一五〇	
一六、七七一、三三三	八、三三三	二四、七〇〇			二六六、七七七	四三〇、〇〇八	一、二三五	九三六、三三四	三〇八、六五五			三六四、四七四	三九六、八〇七
四一、八〇二、〇〇〇	三三、三三〇	二九、三三九			八五、〇〇八	七七七、八三三	五五九、九三三	一、〇一九、〇六六	二四四、九九九			七六九、四一五	四八四、五九九
二七九、〇六六	一、七七八	四、七七七			一、五九三	四、四三三	一、三三三	九、七九九	三、五五六			四、四四八	一、〇〇〇
六四、四四〇、五〇〇	五七七、五九九	一、五五六、六六〇			七六〇、四六七	一、三三三、三三三	六九九、五五五	二、五二七、二九九	七二八、二五二			一、一四二、三三三	七三三、八二六

右統計は昭和五年調査を主とするものであるが、完全なものではない。支部のみ挙げられて本部の信者数の不明なものもある。尙、數は自稱のものは省き出来る丈正確に算したのであるが、自稱數を加へると八十万と云ふ膨大な數になる。又此の中には廣島に本部を有し、信徒三十萬と號する「誠光教」は神理教に、近

來の新興宗教「人の道教團」は扶桑教に所屬せる爲め、之等は類似宗教調べより除外せられてゐる。之を大正十三年調査當時の總數九八、(内譯、神道的なるもの六五、佛教的なるもの二九、基督教的なるもの四) 信者數三一、九九五(自稱數を入れると五六、一四四五)に比較し格段の増大振である。此の中でも、大本教の發展

は見逃すことは出来ない。大正十三年約五千の信者が昭和八年末に於ては三十五萬(自稱)を遙かに超える一大勢力となつてゐるし、天善教は三十萬と稱してゐる。

尙、之が教義、組織形態、實況等の詳細については他日の機に述べることとするが、實際に於て、勢力があり、組織亦見るに足るものは少く、殆んど確固たる組織とてもなく、大體に於て農村地方又は都會に於ては所謂ダークサイド何れにしても文化に浴することの低度の地域に存在し、且つ教師と稱する者の教養に於ても極めて低き者が多く、従つて信者に於ては夫以下である。經濟生活から云つても所謂無産者である。爲に教師の不正は直ちに信者の生活を脅すこと大なるを知るとき、類似宗教問題は大きいなる社會的意味を有し來たるのである。

参考として三教信者數と人口を併記したが、直ちに起る疑問、例へば奈良縣の統計等につき一應説明が爲さるべきであるが、之は宗教統計の困難なるを記して詳しくは後日に期したい。

四 類似宗教の發生原因に就て

之等類似宗教の發生原因については、宗教學的立場より、更に社會學的立場よりして夫々なる議論が爲され得るが、行政的立場に於て見る時次の如きことが云へる。

第一に、一般大衆の宗教的教養の低級と既成宗團組織の缺陷である。一體に宗教的理解の低度の者には難解深遠の教理は必要でない。又説いても分らない。殊に生活が、所謂水商賣と云はれる種類のものにあつては、一層不安の念が強く、そこに求められるものは絶對的な依憑感情である。而もそれは決して高度のものではなく、物忌的の、平安期に流行せる陰陽流の迷信的信仰感情の夫であることを知らねばならぬ。それと一方、現代人の社會不安の念が、精神生活の非科學化を伴ひ來たれることを見逃してはならない。更に、經濟生活の破綻は、科學的治療の不可能を齎らし、かくて、現代人の肉體的苦痛は精神を科學の向ふへ押しやつた。かくて科學を超える神癒の力が顧みられる。

大衆の所謂新興宗教への参加の一原因はこの肉體的苦痛の巫術的治療にある。^{*}

*新興宗教と呼ばれる宗團が、如何にして勢力を得たかの研究は、此の問題を氷解さして呉れるであらう。殊に、近時に於ける知識階級への進出は、所謂「青白きインテリ」の「青白き」に食ひ入つた成功と云へる。而も之等が勢力を得ると共に組織化され——（インテリ化され）——公認宗教所屬への道を進る過程は、興味ある研究であらねばならぬ。宗教復興と新興宗教、それは決して相分離せる、無關係の現象ではない。而も、それは決して等質のものではなく現代文化の分裂の相である。

此の二つの要素は決して相反するものではない。現代の空氣は、難解な教理の理解、悟道の域への精進と云ふ様な精神的鍛錬を排する。前者に於てそれは不要であり、後者に於ては不可能だからである。こゝに、理屈なしの信仰と云ふ宗教の原始的なる要求が顧みられる。従つて、かゝる宗教を説く者にあつては、既成宗教の教理に縛られる要がなくなる。既成宗團に所屬せる限りその所屬教派の教義を説かねばならぬ。その

他種々の掣肘を受ける。中でも彼等の最も苦痛とする處は經濟的掣肘である。即ち所屬宗團に對し毎年一定額の獻納金を負擔し、且つ階級昇進に應じて相當の冥加金をも出さねばならぬ。それは彼等にとつて決して少額のものではない。彼等の貧しい収入の内より——それも金錢的収入の極めて少い、米とか野菜とかの場合が多い——それを貯蓄して本部に送るのは仲々の困難である。それと一定の場所に永く居住してゐると、信仰はその人個人を對象とし、教宗派の教理を固守する必要はさまでなくなる。獨立すれば、一躍大教主でも、大僧正でも、管長でも稱することが不可能ではない。警察の方に於ても、從來さしたる不正行爲もなく又惡評をも聞かざる限り、公認のものなるや否やに關し神經的ならずとせば、なまじ既成教團に所屬し種々の掣肘を受けるより野にある方がいゝとなる。殊に佛教に比して神道は、その教理に於て著しく理解の容易さを示してゐる。こゝに神道的類似宗教の多い一因があるのである。^{*}

*佛教が五十六派に分れて、教義上の分裂に於ても大體飽和を見せ、寺院が、葬式料、讀經料、一定の檀家を有し比較的經濟的根據のあること、且つ一定の修業を要し、誰でも直ぐになれると云ふ譯に行かないと云ふこと等も、佛教的類似宗教の神道に比して少ない一因である。

第二は、祈禱禁厭行爲の横行的存在である。祈禱禁厭については、明治六年一月十五日教部省達第二號を以て「梓巫市子並憑祈禱狐下ヶ抔ト相唱玉占口寄等之所業ヲ以テ人民ヲ眩惑セシメ候儀自今一切禁止」してゐるが、之は純粹の意味に於ける宗教的祈禱を迄禁止せるものではないこと勿論であり、更に、警察犯處罰令は第二條第十七號、第十八號に於て「妄ニ吉凶禍福ヲ説キ又ハ祈禱、符呪等ヲ爲シ若ハ守札類ヲ授與シテ人ヲ惑ハシタル者」、「病者ニ對シ禁厭祈禱符呪等ヲ爲シ又ハ神符神水等ヲ與ヘ醫療ヲ妨ケタル者」は三十日未滿の拘留又は二十圓未滿の科料に處せられるべきことを規定してゐるが、之とても萬全の規定ではなく、殊に第十七號の「妄ニ」が「根據ナクシテ」の意味であるとせらるゝ限り、「惑ハシタル」と共に之が認定は困

難を生ずる。又通常、祈禱禁厭行爲は、財物の騙取と相聯關し、刑法詐欺の問題となる。然るに、大審院は「凡ソ人生ニ免カル可ラサル諸多ノ災禍ヲ除キ幸福ヲ求メ所願ノ成就ヲ冀フハ人ノ常情ナリ祈禱ハ即チ此常情ニ投合シ一定ノ法ヲ修メ神佛ノ冥助ヲ祈ル方法トシテ古往今來我國社會上下ニ通シ洽ネク行ハルル處ナリ勿論災禍ナルモノハ偶然ニ發生スルモノニアラス必ス由來スル處アリ之ヲ豫知シテ未然ニ防止スルノ手段ヲ講スルカ若シ豫知スル能ハスシテ之レカ犠牲ト爲リタル場合ニ於テモ其ノ因ヲ窮メ理ニ依リテ適宜救濟ノ方法ヲ講スルハ吾人人類ノ當サニ力ムヘキ人生ノ常道ナリト雖モ人智限リアリ天地間幾多ノ現象悉ク理ヲ以テ究ム可カラズ爲メニ災禍ノ發生ヲ豫知スル能ハス又其ノ已ニ發生シタル場合ニ於テスラ其ノ由來ヲ察シ之ニ處スル適當ノ途ヲ講スル能ハサルモノ敢テ少ナシトセサル可シ斯ル場合ニ於テ人智ヲ盡シ事ノ解ス可ラサルモノアリトセハ之レ即チ天命ナリト觀念スルハ寧ろ達人ノ事ニシテ人生不可解ノ事ハ擧ケテ之ヲ神爲ニ歸シ

人力ヲ以テ廻避シ若クハ救済スル能ハサル災禍ヲ免カ
ルルノ途唯神佛ニ祈リ其ノ保護冥助ニ頼ルニ在リトノ
信念ノ下祈禱禁厭其ノ他之ニ類スル種々ノ方法ヲ修メ
之ヲ免カルルカ少クトモ其ノ惡結果ノ輕減ニ努力スル
ハ常人ノコトトシテ必スシモ怪シムヲ須キサルノミナ
ラス民ヲ教ヘ人ヲ導クノ徒ハ宜シク人情ノ趣ク所ヲ察
シ祈誓其ノ他ノ方法ニ依リ慰安ノ策ヲ講スルハ寧ロ必
シモ其ノ要ナシトセサル可シ況ンヤ人ハ精神的生物ナ
リ心靈ノ動ク所理ヲ以テ推ス可カラサル靈妙ノ作用ヲ
示スコト世間幾多ノ事例ニ依リ吾人ノ實驗スル所ニシ
テ之カ爲往々人力ノ測知ス可カラサル災禍ヲ避ケ所謂
禍ヲ轉シテ福ヲ爲スノ機會ニ接着スルコト必スシモ絶
無ナリト斷スル能ハサルニ於テヤ然ラハ神佛ニ對ス
ル祈願必スシモ迷信ナリトシテ一概ニ之ヲ排斥シ去ル
ノ要ナカル可ク又之ヲ排斥ス可キモノニアラサル可シ
達識具限ノ士ヨリ觀テ以テ事ニ益ナキモノトシテ強テ
之ヲ禁壓セントスルカ如キハ人民各自ノ宗教心ヲ驅除
セントスルモノニシテ一般世道人心ヲ適當ニ支配スル

所以ノ途ニアラサルナリ然レハ祈禱等ノ方法ニ依リ人
生慰安ノ途ヲ講シ相當ノ報酬ヲ得ルモノニ對シ常ニ必
ス刑罰ヲ以テ之ニ蒞ミ是等ノ行爲ヲ遮止セントスルカ
如キハ思ハサルノ甚シキモノト謂ハサル可カラス若シ
夫レ常人免カル可カラサル弱點ニ乘シ眞ニ祈禱ヲ爲ス
ノ意ナク又自ラ之ヲ信セサルニ拘ラス其ノ効果アルモ
ノノ如ク詐リ相手方ヲ欺罔シ不正ノ利益ヲ獲取センカ
爲メ之ヲ利用スルノ徒ニ至リテハ其ノ所爲ハ詐欺罪ヲ
構成スルヲ以テ嚴ニ法ニ照ラシテ處斷シ害ノ甚シカラ
サルニ先ンシテ膺懲ノ實ヲ擧ケサル可カラスト雖モ然
ラサル者ニ對シテハ宜シク之ヲ各人ノ自由ニ放任シ刑
罰ヲ加ヘテ之ヲ禁壓スルノ必要ナカル可シ吉凶禍福ヲ
説キ又ハ祈禱符呪等ヲ爲シ若シクハ守札類ヲ授與スル
モ妄ニ之ヲ爲シ人ヲ惑ハシタル者ニアラサレハ之ヲ罰
セス病者ニ對シ禁厭祈禱符呪ヲ爲シ又ハ神符神水等ヲ
與フルモ醫療ヲ妨クル行爲アルニアラサレハ之ヲ處罰
セサルモノトスル警察犯處罰令ノ趣旨ニ徴スルモ我法
意ノ茲ニ在ルヲ察スルニ難カラサルナリ」(大正三年、

(れ)二〇三七號)と云ひ更に「凡ソ洋ノ東西ト古今トヲ論セス禁厭祈禱ト豫言等ノ思想ノ存在スルコトハ否定スヘカラサル事實ニシテ學者ト不學者トヲ問ハス一部ニ於テ之ヲ信シ之ニ迷フ者アルコトモ我國今日ノ世

相ニ於テ猶ホ且ツ之ヲ見ルコトヲ得ヘク或ハ神靈學的ニ或ハ哲學的ニ論セラレテ其究極ヲ見サル所以ノモノハ之カ否定スルモノモ之ヲ肯定スル者モ何等儼然タル證明ヲ有セサルニ因レリ素ヨリ科學的ニ考察シ實際的ニ考ヘテ斯ノ如キハ迷信作用又ハ變態心理ニヨリテ解釋スヘキモノニシテ大體ヨリスレハ之ヲ迷信トシテ排斥スヘキモノト信スレトモ一部ノ人々ニヨリテ直ニ之ヲ信シツツアル事實ナリトスレハ祈禱ニヨリテ病ヲ平癒セシメ命ヲ延ハスヘキヲ信シタリトセハ蠟燭代ト稱シ報酬手數料等ヲ命シテ多額ノ金員ノ交付ヲ受クルコトアルモ詐欺罪ヲ以テ問擬スヘキモノニアラス」(大正十三年、(れ)九七四號)と一概に祈禱禁厭の非難すべからざるを支持してゐるが爲め、祈禱禁厭行爲に關する徹底的取締にいさゝか遺憾の點あり、爲めに玉石混

淆の恨なしと云へぬ。それと共に、日本民族の大衆層が、この祈禱禁厭に呪縛せられてゐることは驚嘆の外である。先般新聞紙上に現はれたチブス患者の酢ダコ事件は此の間の事情を物語るものである。

第三は、一般大衆の宗教に關する知識の欠缺である。之について、種々のことが云はれ得るが、殊に、一般家庭が日常最も困惑するのは御札類の押賣であるとはよく聞く話である。日本人は此の御札に關する點に於て、實に信仰の國民であると思ふ。世の中で御札の御厄介にならない者は殆んど無い位である。その癖、御札の性質について完全な知識を有してゐない。そこがつけめなのである。原料一錢か二錢のものが十錢、二十錢に賣れ、ば相當な儲けになる。卸にしてもやつて行ける。然し、大衆に全く知られてゐないものでは役に立たない。そこでよく知られてゐる靈驗あらたかな御札乃至近所の神社、寺院の御札を模倣する。眞物と思はせて買はせる。或は變だど知り乍ら置いて行かれるのを默認させる。勿論若干の寄附は貰ふ。結構やつ

て行けるのである。^{*}

以上、類似宗教發生の原因とも見らるべきものを見
たが、此の祈禱禁厭と御札が殆んど彼等の主たる財源
であることを知るのである。

^{*}守札の製造頒布並に之が取締について、拙稿「守札は誰で
も出せるものか」——宗教行政第二號參照。

五 合資會社組織の類似宗教に就て

近時（最初は昭和四年）現はれた合資會社組織の類
似宗教は、巧妙なる手段による一種の宗教的犯罪であ
つて、それには憐むべき一面があるが、最も憎むべき
宗教破壊の行爲であると考へる。

元來、商法は會社の設立については準則主義を採つ
て居り、免許又は認可が會社設立の要件でない以上、商
事會社は成立要件が充實せらるゝと同時に完全に成立
するものであり、而も合資會社成立には二人以上の者
が相寄つて定款を作成すればそれでよいのである。會
社が成立すれば之を登記せねばならぬ。然し、此の場合
の登記は會社の成立要件ではなく、開業準備着手可能

の要件であり、對抗要件なのである。處が、登記に際し
ては書面が形式上整備し、目的が合法的であれば拒斥
しない。表面上の矛盾は指摘するが實際上的内容には
立入らない。故に合法の目的に隠れて不法の行爲ある
も、それは裁判所の管轄であつて登記所としては闕知
しないと云ふ實狀の爲に、此の宗教會社の設立を見る
に至つたのは誠に遺憾だと考へてゐる。詳細の點は司
法省と協議中であり、又それは法律問題に入るを以て
略するが、此の發生の經過を述べると、靜岡縣下居住
の木舟某は若くして宗教に關係してゐたが、結局一本
立を企てた。然し類似宗教となつて野放しにされると
實際上の不便がある。何とかして公認宗教と同様の利
便と効果を得んと苦慮した結果、裁判所書記等の智恵
を借り此の合資會社に考へついた。内容は藥草、畫像
等の頒賣と共に宗教行爲を營利の對象と爲したのであ
る。果して、夫等が許されるものか否かについて後述
の如き疑問を持つものであるが、これこそ宗教觀念に
對する最も皮肉なる挑戦である。宗教は現在に於ても

文化建築の上層に位するものとせられ、政府は之に對し種々の保護を與へてゐる。然るに近時の世相は宗教の實質化を呈しつゝあるとさへ云はれる。これを一步進め、徹底的に營利の對象と爲したる點は、世相を裏書きするものであり、これこそどの無神論よりも雄辯に無神的事實を示すものである。管長の名稱の社會的信用を利用し、登記を以て公認と銘打ち、恰も政府公認宗教の夫と紛はしめ、且つその組織に於て既成宗團を模倣し、主として祈禱禁厭、守札頒布等の行爲を爲し、一方社員たる信徒に教師補命狀と共に、祈禱禁厭行爲の許可證、托鉢免許證等を夫々金品を取つて交付せし者の冒瀆行爲は勿論乍ら、之等の事實は、宗教觀念の意識下への退却であり、法萬能思想による宗教性の克服を示すものである。^{*}

*此の種の會社の責任者にして已に詐欺罪として懲役十ヶ月に處せられた者もあるが、かゝる類似宗教行爲者の總てが直ちに意識的犯意ありと云ふを得ない。然し乍ら、彼等が自己の行爲の取締下にあること、並に非公認にては未だ世の信用の稀薄なること等を知れるに於ての結果として行は

類似宗教團體の現勢とその分析

れた手段なることは疑ふ餘地がない。殊に、その名稱に於ても、例へば、日蓮聖教、木曾御獄神祇儒聖教、神道三輪大神教、並に高野山大師教濱松教會、唯一神道禪教本院、日蓮宗教妙聖院、更に眞言宗善通寺派大本山誕生院善通寺とは何等關係なきに善通寺誕生院三河別院と稱し居るが如きは、公認神佛道教宗派所屬のものと思はしむる爲の故意的手段と思はれても致方ない次第である。

六 結 語

以上に於て、類似宗教の大體を見るを得たが、これに對し次のことが云はれねばならぬ。

第一、宗教を營利視する思想への抗議である。宗教に關する説明は多種多様で、其定義のみでも枚擧に違がない程である。近時に於ては、マルクシズムに依り宗教否定の立場に於ける説明さへ爲さるゝに至つたが、宗教肯定の諸論に於て、宗教とは、超人間的實在を信じ、且つそれに絶対依憑するものなることについては意見一致するものゝ如くである。現在に於ても諸種の宗教が存在し、發展し來たが、之等を見るに、何れも人間以外のものに對する依憑性とも云ふべきもの

は發見し得るが、金錢的——物品にしる——色彩を見ることが出来ない。勿論、供物、或は犠牲と稱せらるゝ一種の對價物の捧げられる事實はある。だが、之は奉謝、或は布施等と同意義を有するものと見らるべきであつて、決して、近代法に於るが如き意味の取引としての對價ではあり得ない。宗教は過去に於ては金錢的取引を卑しんだ。金錢は宗教の眞を把握する障害となるべきものとして排斥せられたことさへある。佛教に於ける之等の冷視、歐に於ける中世カトリック社會に於ける著しき金錢低視は之を物語るに足る。單に世俗的として排せるのみならず、利子の禁止をさへ爲せし事がある。近世プロテスタントの勃興は資本主義の發展と共に之等の觀念を變化せしめたが、宗教そのものを適金錢化しようとするものではない。他宗教に於ても同様であると云ひ得る。されば、現在教義的に見て宗教の宣布に當り、之を金錢化視せんとする宗教は存在しないと云ふ事が出来る。寧ろ却つて金錢を誠しめようとなさへする。勿論、宗教は營利の目的たり得ずなる

明確なる法規は存在しない。だが、宗教なるものはその本質に於て純然たる精神的のものである。——（宗教復興は宗教の精神性高揚に於て意義がある）かく清高のものとして一般に尊信せらるべき宗教を世俗的金錢取引に迄持來ることは道義觀念に反するものとして反社會性を帯びるに至る。此の反社會性が問題なのである。此の反社會性なる觀念は法律行爲に關しては民法第九十條の問題となる。民法第九十條に於て、何が公序良俗に反するや否やは一に社會通念に依る外はない。人身賣買は無効と爲され乍ら尙公娼制度の存するは矛盾とも云へるが、さればと云つて人身賣買が許されてる譯ではない。同様に、現實の宗教界の一、二の實例を以て直ちに宗教が金錢化せられ得ると論斷することは無暴である。即ち公娼存在の故を以て人身賣買が可能であり、有効であると云ひ得ない如く、宗教界に如何にも夫に紛しき行爲の存在するを以て宗教が營利の目的たり得るとは爲し得ない。宗教に前述の如き内容、且つ之が公益的作用を認めるならば——或は個人

の發展として或は社會教化として——宗教に關する行爲は極めて公序良俗に關する事深しと云はねばならぬ。是に於て若し極論するならば、聖を理念する宗教を營利視し、且つ之に關する法律的行爲を爲すことは宗教の公益性を阻害するものとして、かゝる行爲自體は無効とせらるべきである。従つて之を見るに宗教には營利性存せず、更に營利視する事は公益性を害することゝなり、その法律行爲は公序良俗に反するものとして無効であると云ひ得る。況んや、營利行爲の目的としての成立に於てをやである。このことは政府の宗教に對する態度よりしても明かである。^{*}

^{*}政府が宗教を如何に見、如何に遇し居るかについては拙稿「宗教の法的保護に就て」參照。

第二は、適當なる法規の制定である。之等の事件に接して最も困却するのは適當なる法規のないことである、勿論、若干の法規は存してゐるが、結局刑法に迄行かなければ取締の効果がないと云ふ事情にある。之は最も遺憾とする處で、そこまで行かないで取締るのは

要があることは云ふ迄もない。罪人を造らなければ取締りが出来ない」と云ふことは誠に遺憾であるが、それだからと云つてかゝる社會的影響大なるものを放置する譯には行かない。かくの如き状態は、一般大衆にとつても迷惑する處であり、取締の實際に當る警察官の苦しむ處である。政府は、昭和四年の第五十六議會に提出せる宗教團體法案に於て之を宗教結社として取扱ひ、行政上の對象と爲さんとしたが、法案は流産の憂目に遭ひ、爲に今に於て尙類似宗教が行政上の痛として横はれる所以である。

第三は、宗教知識の一般大衆への徹底である。成程、現在では頻に宗教復興が叫ばれてゐるが、果して一般大衆、殊に農村に於て、それは意識せられつゝあるだらうか。少くとも類似宗教に惹きつけられる程度の人々の宗教的陶冶に何等か資しつゝあるであらうか。マルクシズム禁止となり、右翼又嚴戒の時にあたつて、一般人のはげ口が、宗教や文藝に向ふのはあながち現代にのみ求められる現象ではない。勿論質は異なる

が、過去の歴史よりすればもつと熱烈なるローマンチ
 シズムが起らないのが不思議な位である。文藝復興と
 宗教復興は時代の双生児である。宗教復興の聲はます
 大きく、その影響の範圍は擴大せられるであらう。
 然し乍ら、それがラデオ聴取者や、雜誌購讀者の範圍
 に止まるならばそれは未だ眞の宗教興起ではない。大
 衆の生活の中に喰入つて之を鍛鍊し向上させて始めて
 意義がある。類似宗教が所謂類似宗教でなくなるとき、
 即ち此の地上から淫祠邪教と呼ばれるものが凡て姿を
 隠し、怪しき祈禱禁厭が跡を絶つとき、始めて一般大
 衆の宗教的水準の高上せるときであり、それこそ宗教

興起の眞なる相である。大衆と關係のない運動は凡て
 無意味であり危険である。宗教復興が上すべりの觀念
 の陶醉に終るならば、大衆の毒せらるゝ之より甚しき
 はない。何となれば、之等を利用する鼠輩の横行を見
 るは明かであるからである。之等の醸す弊害はよく一
 片の條文を以て清掃の期し難きは云ふ迄もない。波に
 乗れる宗教興起の國家的意義は實に大きい。

大衆の中へ！ それはこゝにも亦強く云はれる言葉
 でなければならぬ。

世界の危機と基督教

相原 一郎 介

我國昨今の宗教復興乃至佛教ルネッサンスは、滿洲事件以來日本精神勃興の波に乗つて來てゐることから基督教は我國に於ける傳來日尙淺きことと、明治以來の歴史的因縁に依つて、此際却て不利な立場、否寧ろ危機に臨んでは居ないかと疑ふ聲も聞えるやうだ。果して危機に陥るか、反對に一般人心の宗教的關心に應じて、宗教復興一面の役割を演じるかは、茲に豫想するよりも、近き將來の現實として吾人の前に展開するであらう。

しかし基督教の危機といふことは、却て歐米に於て早くから叫ばれてゐる。殊に歐洲の政治的危機の中心である獨逸に於ては、一九三三年一月のヒットラー内閣出現の二年前、二三の神學者が強く之を指摘して國民を警戒した。重厚にして輕擧しない英國に於てすら

昨年「基督教と危機」と題する宗教家學者等數名の意見を集めたシムホジウムが出版せられた。^二茲に危機といふのは云ふ迄もなく現代の社會的國際的經濟的思想的情勢を意味してゐるが、就中、此著述の世に出た動機は、其前年來獨逸に於けるナチスの著しい進出に因るものではないかと察せられる。併し此書の題名は、所謂危機と基督教を對立させてゐるが、内容に於ては別個に宗教の危機に觸れて説いて居る。最近の米國クリスチャン・センチリー誌には、主筆モリソンの「基督教に於ける危機」と題する論文が載つてゐる。^三之等の書誌を通じて今や歐洲の教會人乃至宗教學者が、まさに基督教の危機を叫んでゐることが看取せられる。唯其危機を招來するものは、彼に在りては狹隘な國家主義——獨逸昨今の場合は暫く措いて——ではなく、

一般的危機或は世界的危機といふべきであらう。

單に制度としての基督教に就いていへば、教會史上其危機は屢々あつた。就中現代のそれと相匹敵すべきものは、先づ中世に於ける十字軍時代と宗教改革時代であらう。アッシジのキエザ・スベリオル會堂にあるジョ

リ、制度よりも福音を重視したプロチスタント各派が、樹の枝のやうに分れて行つたといふだけであつた。羅馬教會自身も内部的革新に依り、兩々相競ひ近世歐洲諸國の世界的進出と共に四方に發展する機會を作つた。

ットーの描いた法王インノセンツ三世の夢の壁畫は、當時の情勢を今尙傳へてゐる。倒れかゝつた教會の塔の柱を、一人の修道僧フランチェスコがよく双手に支へてゐる。當時内には尙幼弱なる皇帝フリードリヒ二世を擁する廷臣との拮抗、外には百餘年來の十字軍に向ひるまざる強敵回教國の脅威あり、教會自らの内部的覺醒がなければ、克く外敵に對抗し得なかつた。インノセンツ三世に於て羅馬教會の權威は其絶頂に達したのであるが、法王の夢は教會が感じた脅威を象徴したものであらう。フランチェスコ等に依て覺醒せられた一般信徒の信仰は漸く重視せられず、教會の内部的硬化が極度に達するや、遂に新なる危機として文藝復興と宗教改革が來た。併し之れも教會内部の分裂に止

斯る教會史上の難局の回顧から現代の危機に歸ると之は更に深刻にして全面的な性格を有してゐる。之は國際的に社會的に文化的に觀察せられやうが、先づ基督教自身の最も脅威を感じた方面から考察する。基督教は過去四世紀間、白人支配の世界的進出と並行して、否其潮流に乗つて四方に傳へられ、未開人乃至亞細亞の文化民族に對しては、常に高度文化を有する白人、優越人種の宗教を代表するものとして傳へられた。然るに過去四世紀間漫々として向ふ所敵するものなかつた白人支配の進展は、十九世紀末エチオピアの國境に於て、始めて彼等の蔑視した黑人軍のためにイタリー軍の敗北したことに依つて、障害物を發見したのであつた。イタリーは當時未だ強國といふほどのものでな

かつた。併し渉たる黒人國が之に加へた一撃は白人全體の五體に強く感じたに違ひない。更により大なる驚愕と恐怖は歐亞に跨る大強國ロシアを極東の一小島國日本が撃破したことであつた。日本の國際的進出は全亞細亞、否歐洲列國の間に介在しつゝも、亞細亞人種の血を引くものとして常に侮蔑を被つた匈牙利などの上にさへ力強く影響を與へた。そこへ大戰が來た。高度文化國として傲然基督教を代表した白人國家が、其誇りとした科學のあらゆる力を利用して、最も野蠻な醜態を演じた。心ある人士は、有色民族は丁度佛國が米國獨立戰爭の際英國に對してとつたやうに、白人國家間の此戰爭に對して快心の笑を以て高見の見物をしたゞろうと慨歎した位である。大戰後に於いて有色民族の國家が或は埃及其他の如く獨立し或は印度の如く強く之を要求し、今や永き間歐米の強壓の下に屈服し來つた有色人種の漸次的勃興は逆略し難きものがある。之を文化史的に觀察したオスワルド・シュペンゲラーの「西洋の没落」が、戦後の歐州に吊鐘の如く響

いたのも無理ならぬことであつた。斯うした世界的情勢から基督教が其光彩——否不純なる脊光を幾分失するの當然の數に屬した。併し之を以て直に基督教そのものゝ危機と見られないことは勿論、見方に依つては宗教の眞實を却て現はす機會を得たとも考へられる。

然るに右の情勢即ち白人支配の後退を轉機とし、基督教にとつて更に悪いことが發見せられた。即ち先に基督教を世界の四隅に運搬した西洋文化の大潮流が、知られざる間に世界の到處怖るべき新怪物を産み出してゐたことである。それはsecularismといふ英米神學の新造語に依て表はされる。此語の意味する所は西洋の所謂基督教國がこの科學と機械を以て世界を風靡した現世的世界人生觀であるが、其結果到る處で過去祖先の遺産なる宗教を破壊し去り、其代りに科學といふ「神なし」の神話「Mythos ateos」と、機械技術といふ新しい奇蹟を與へ、之に依つて遠き天國にあらざる現在の地上に理想を實現すべく社會的活動力を喚起する。

基督教の傳道は始め此西洋文化を利用したこともあつた。然るにそれは其故郷に於ても科學的現實的世界人生觀として人心を支配する偉大なる力となつた。隨て此概念中には、一方に於て、在來の宗教特に基督教に對して、狂熱的な反感を有する人々、他方に於て、富のためにはあらゆる近代科學の技術を利用し、弱者を壓迫するも意とせざる資本家、及び人類の發展向上は人間自身の本性のみに依り期し得べしとする進化思想家や、一切の事象を神信仰の餘地なき自然法に歸する天則主義者等々種々雑多な個性が見出される。科學的といふスローガンは一般社會に於ては、十八九世紀に於ける啓蒙思潮、唯理主義の様に作用する。その觸るゝ所宗教的傳統も慣習も神秘性を亡ひ迷信迷信として力を奪はれ、神學の範圍は次第に縮少せられて來た。科學と技術は人類に幸福を齎したが、同時に「人間はそこでは世界の小さい神として出現した。而して機械はその豫言者と成つた」^五。

斯る巨大なる働を爲す偉大なるモンスターは西洋文

化の及ぶ所到處に其威力を示した。種々な世界的宗教は互に相拮抗するため世界を全く自己のものとすることは出来なかつた。然るにセキユラリズムは無言の中に世界を克服した。我明治時代の歐化主義と宗教無視も此思潮の我國に於ける一過程に外ならない。今漸く公には宗教尊重、野には宗教復興の聲を聞くも、一般は無信仰と無宗教の空氣に充ち、「我信を願ふされど信じ能はざるを奈何せん」との歎聲も珍しくないのである。

外國傳道は基督教の自覺のバロメーターである之に依て測定すれば、セキユラリズムは大戦後に於て著しく其脅威を感じられた。一九一〇年エヂンバラに於ける基督教の世界宣教會議は、世界各宣教會國の土人代表者宣教師派遣教會の代表者及各地の宣教師等を會し、來るべき十年間が人類史上の一大轉機を開展すべきこと、その十年は他の平凡な數世紀よりも人類精神の發達を劃するために、一層斷乎たる意義を有すべきこと、此機會の利用を失はん乎、幾世紀を以てするも之を償

ふこと能はざるべし、之を基督教史上最も光榮なる期間となすため之を逸してはならない。云々といふやうな傳道精神の最高潮から宣言を發したのであつた。然るに大戰後——それは光榮の代りに耻辱の幾年を経て

——一九二八年聖都エルサルムに開かれた世界宣教會に於て、米國クエーカー派の神學教授ルーファス・ジョーンズ博士がなしたセキユラリズムに面しての使命報告中には、世界各地に宣教師を派遣する自分達の國內にも強大な非基督教的反對勢力あり、世界の他の諸宗教も此セキユラリズムに惱まされてゐる。それ等他宗教中にも正義と愛と存す、自分等は自己の宗教より受けたる最善のものを齎して、他宗教と提携し今や世界に瀾漫せる反宗教無信仰のセキユラリズムに對し、共同の陣を張らねばならないといふやうな意見を述べた。二年前同博士及び他の大學教授實業家法律家等の一團より成る宣教調査委員が、米國平信徒會から東洋印度に派遣せられ、其後發表せられた報告中にも同じ精神が表白せられてゐる、而して斯る態度や表白には

勿論反對の聲もあるが、之は寧ろ偽らざる宗教現下の立場を告白したものと見られる。

然らば何がかうした脅威を特に擧示したか。それは云ふ迄もなくソングイットロシアに於ける反宗教的活動である。無神論や無信仰は何時の時代にもあつた。併し今やそれは現實の世界に地理的中心を得た。現代に於て始めて無神論と無宗教は國家より認められ促進せらるゝ公の意思として現はれたのである。即ち茫莫たるセキユラリズム中の無神的反宗教的現世道德的要素は茲に組織化せられ、促進活動の中心を與へられたのである。ナチス政權樹立以前の獨逸は、其勢力に浸潤せられ脅威を受けたこと最も甚しかつた。

以上を以て基督教に對する文化的危機の一面を述べたが、之に對し現代の社會的國際的危機がある。セキユラリズムの一要素として見られた資本主義制度は、丁度社會的危局を促進しつゝある。否戰後に於て資本主義社會の終局への過程に立つことは、殆ど常識にまで説かれてゐる。産業上國內的にも國際的にも利害の衝

突拮抗から、國家主義の尖鋭化、幾多の外交工作と條約の締結あるにも係らず國際關係の惡化等は、世界を擧げて危機に面せしむるものであるが、之に對して基督教は可成の反應を示してゐる。殊に世界の平和換言すれば現状維持を以て最も自國の利益と考へると思はるゝ英國に於て、産業的社會的國際的脅威に對する教會の活動は最も注意すべきものがある。今茲には只其中、平信徒及び青年會の専門家より五ヶ年に亘りてあらゆる現代社會の活問題を考究し其結果を一九二四年會議を開いて發表し同國に於ける此方面の運動に一礎石を据えたコベック運動、次に一九二九年來カトリック以外の各教會の宗敎家よりなる基督教社會評議會の名を指摘するに止める。

米國に於てはラウシェンブッシュの所謂「社會秩序の基督教化」以來、ハリ・ウッド、シェラー・マッシュューズ其他に依り社會的基督教の原理的神學的展開を見、上述のモリソンの「基督教に於ける危機」も其一聲に過ぎない。米國に於ては社會的危機に對する調査は教

會聯合のものを見ないが、最近屢々教會内部の委員によりて調査せられ大會に報告せられて居る。モリソンの論文は多大の反響を喚起した。或デサイブルス派の牧師は之を以て同派の開祖アレキサンダー・キャンベルの「法律論」以來の説教に比し、或はスエデンボルグの運動を想起してゐる。其要旨は、從來の基督教は新生を以て始まる個人の内の生活を基調とし、社會惡の本源たる資本主義制度、軍國主義、帝國主義等に對して何等の働きかけをしない。此基督教の中心を個人から社會に移すことが基督教當面の非常時であるとす。其理由として聖書にも典據を徴するが、ホワイトヘッド教授の「現代のやうな社會に於ては、聖書に示された道德律の格守は死を意味する」と云ふたことを引用し、現代の社會機構に於ては、聖書の倫理は實行し得ずとする。英米の特に社會的基督教説は、基督教徒は此地上に神の國を建設すべき使命を負ふものなりとの前提に立つ。但之がプログラム乃至方法はモリソンも擧示してゐない。若し之を爲さば、其實行に於て

は獨逸に於ける基督教社會主義の先蹤を踐むこととなり、或は國家との衝突をも招くであらう。此點に於て現代獨逸にはナチスに統一せられてもはや基督教徒の社會的進出はなくなつた。只教會はナチスの民族主義に共鳴するドイッチェ・クリステン一派の手中に歸して了つた。併し獨逸に於ては正統派神學殊にバルトの解釋に於ては、斯る英米流の社會的福音を容るゝ餘地のないことに注意せられる。

最後にプロテスタント各派は、教派的分立が、現代社會の脅威に面して甚だ無力なることを痛感せしめられる。隨て此數年間に於て教會教派の合同工作が次第

に行はれ已に實現したものの數件を見る。但之は自發的にして、獨逸のナチスに依る獨逸福音教會の如きは例外である。併しいづれも分立教會の合同は現代教會に見らるゝ著しい現象と謂はねばならぬ。

註

- 一、Krisis des Glaubens, Krisis der Kirche, Krisis der Religion. Bultmann, von Soden, Frick. 1931.
- 二、Christianity and the crisis, edited by P. Deamer, 1933.
- 三、The Crisis in Christianity, C. C. Morrison, Sept. 26, 1934. / Christian Century."
- 四、Christianity and race problem, J. H. Oldam, p. 4.
- 五、Frick, a. a. O. s. 65.

アメリカ宗教界に於ける無神論的傾向の萌芽

岸 本 英 夫

緒

米國の宗教界や思想界を論ずる場合に全體を無差別に總括して、米國と言ふ一語で表現して仕舞ふことは危険である。のみならず、不可能である。米國は、政治的にこそ一つの國家であるが、實は、一つの大陸である。廣袤たる地理的條件のため、その文化は一つの焦點に向つて集中することがない。佛蘭西にパリがあり、日本に東京があるのは、事情が異なる。僅か三百餘年と云ふ、中世紀時代を持たぬ短い歴史の爲に、この國に地方的特色が少いことは事實であるが、併しそれをもつと近づいて仔細に觀察すれば、文化の中心の散在につれて、おのづから思想や宗教の傾向も色彩を異にしてゐることを發見する。

通常常識的に、米國全體を四つの文化的區域に分けることが出来る。南部地方、東北部太平洋沿岸地方、中西部及び西部である。

南部は所謂 South と云はれてゐる地方。七十年前の南北戦争の際には、農奴制度擁護のため、北部に對して干戈をとつて立つた農業地方で、今猶白人と黒人ととの差別は甚しく、文化的・思想的には米國中が一番遅れてゐる。宗教的にもその傾向は著しく、バプティスト派、メソヂスト派等が最も盛んで、保守的の信仰、狂熱的宗教も、所々で行はれてゐる。

東北部はニューヨーク市・ボストン市等を含む大西洋沿岸の北部、所謂ニュー・イングランド及びその附近を指すものである。これは、三百餘年前、宗教と思想の自由を求めて、はるばる海を越えて來たビルグリム

フアザー達がアメリカの地にその第一步を印した米國發生の地であるとともに、アメリカ文化淵源の地である。その流れを受けて、今日でも、自由思想的の色彩の比較的濃い、コングリゲイションナルやユニテリアン等の諸派が榮えてゐる。併し、三百年前の潑刺たる自由思想も、時の流れに次第に燻んで、より新しい宗教的思想的氣運は、寧ろ中西部地方で活發である。今日の米國の思想は、西へ西へと行くに従つて、より自由になり新しくなると云はれてゐる。

ミドル、ウェスト即ち中西部地方は、豐饒なミシシッピイ河の上流々域地方を背景に、新興の大産業都市シカゴ市を中心にした地方である。シカゴ市がニューヨーク市を、シカゴ大學がハーバード大學を暗黙の中に競争の對手にして、急速な勢ひで伸びつつある様に、傳統にとらはれぬ自由思想も、ここでその芽を育まれつつある。これから觸れよつとするヒューマニズムの運動も、中西部で最も盛んに行はれてゐる。

西部はロッキー山脈をも含めて、太平洋沿岸地方。

アメリカ宗教界に於ける無神論的傾向の萌芽

若い米國の歴史の中でも、最も新しく開拓された地方である。加州大學やスタンフォード大學の如く有力な文化の中心も建設せられつつあり、又、東洋よりの殖民の結局東洋人との接觸があり、その東洋人中、日本人の間には佛教や神道が盛んに行はれて、宗教的にも文化的にも種々興味ある問題を今後に残してゐるが、全體的に見て未だ成熟の域に達してゐない。自由で活氣に富むけれども、未だ全国的に宗教・思想の指導の位置に立つ様な著しい人はあらはれぬ様子である。

さて、かうした米國の地理的宗教的事情を前程として、これから述べようとするのは、主として東北部太西洋沿岸地方と、中西部地方とに動いてゐる新しい宗教思想の萌芽、無神論的傾向の氣運である。この氣運の萌芽は、ヒューマニズム Humanism と呼ばれ、南部地方にはその著しいものなく、西部地方には最近その聲を聞く由であるけれども、その地方に親しみの薄い筆者の敢えて觸れ得ぬ處である。

一

先づ順序として、この無神論的宗教運動なるヒューマニズムの出現を促した、米國のそれ等の地方に於けるキリスト教會の現状についての觀察からはじめよう。

世界大戦はキリスト教に深刻な幻滅の感を與へた。

戦後、それに刺戟され、それから更生しようとしてキリスト教の改造、キリスト教の將來等の問題が喧しく論ぜられた。此はよく知られた事實であつて、それは今日でも猶論ぜられつつある處である。處が此の數年來この問題の批判が大分趣きを異にして、峻烈になつて來た様に感ぜられる。それには一九二九年の經濟界の大恐慌以來の深刻な不景氣の結果、人々の心が内省的になつた影響もあるかと思はれる。從來の批評の行き方が、根本に於いてはキリスト教を肯定し、その衰へかけた勢ひを、どうかして盛り反へし、もう一度回復せしめよう、と云ふ積極的のものであつたに對し、此の頃のはもつと卒直に大膽に問題を投げかけ、一方にはキリスト教そのものの存続の可能性を疑ひ、他方には、教會の制度・牧師の生活等を白日のもとに検討し

ようと云ふ峻烈な、寧ろ否定的なものである。Atlantic monthly や Scribers や Harpers Magazine 等の一日本で云へば、中央公論や改造の様な——一般向きの一流雜誌にも、さうした論説が近頃しばしば散見すると云ふ事實等は、これを裏書きするものである。

かうした方面のキリスト教界の實狀は、實は餘り日本には紹介されてゐない様である。それは、日本のキリスト教界の中心が、今猶、アメリカのキリスト教の翹の陰にある爲かと思はれる。即ち、日本から渡米研學するキリスト教關係の人々は、米國のキリスト教の中のもつともよきものを學びにゆくことに、最初から態度が決まつて仕舞つてゐるので、自然、批評的見地から、これを客觀的に批判する態度はとれないことになつてゐる。他方、キリスト教關係以外の人々はかうした問題に、充分の準備がなく、又多くの時間と注意を敢えて拂はない爲に、表面的な觀察に終つて仕舞ふと云ふ結果になる。従つて、多くの人々が日米間を往復してゐながら、米國キリスト教界の底を割つた實狀

は紹介されずにゐるかの様に思はれる。

併し、それが、日本に正しく紹介されてゐるや否やに關らず、米國に於ける事實としてのキリスト教は一日と凋落の歩を急ぎつつある様に見える。少くともかく觀ることが、一般アメリカ人の今日の常識である。

表面的に見たキリスト教の勢力は、たとへ昔日の面影はないとしても、今猶、相當に盛んである。ラヂオからは、毎週何回か、説教や祈禱や讚美歌が放送される。日曜日になれば老人達は禮拜に、子供等は日曜學校にゆく。特色をもつた教會や牧師の下には、青年男女も數多く集つて來る。併し、これ等の表面的な事實は、眞相の一面觀である。一と度、一般の知識階級の人々に接し、ともにキリスト教を語つて見るならば、先づその冷淡さに一驚し、續いてその懷疑的態度に再考させられる。又、教會の教壇から何が説かれつつあるかを、即ち一般の説教の内容を知る時に、沈みつつあるキリスト教のあがきを思はざるを得ない。

キリスト教に對する冷淡は、殊に、青年學生の間に

アメリカ宗教界に於ける無神論的傾向の萌芽

於いて著しい。幼時の生ひ立ちからの習はしで、十字架に對する畏敬の念、儀式に於ける従順さ、讚美歌への愛着と云ふ様なものは、彼等の心の中に美しく残つてゐるが、残つてゐるものはそれだけである。教理の問題になれば、キリスト教的の神を信ずると明確に言ひ切り得るものは、多くの學生の中で極めて稀である。そのあらはれの一つとして、神學校へ行く學生の素質の低下も擧げられる。もとより神學校の學生中に優秀なものがないではない。併し、一般的に見るならば、神學生には經濟的補助の手段等が講ぜられてゐるに關らず、次第に優秀な學生はそちらに向はなくなりつつある。神學生と云ふ言葉それ自身が、一般學生の間では、香しからぬ響きをさへ持つてゐる。神學生の素質の低下は即ち近頃の牧師の素質の低下をも意味する。これらの具體的な例の示すがごとく、事實、神學者達の百方努力に關らず、キリスト教の根本的な教理の數々は、近代思想、科學思想の前に、次第に崩れて行つた。人格的な超絶神の存在の信仰と、その神の超自

然るな特別な恩寵が、何と云つてもキリスト教の民衆を引きつける力であつた。神の存在の信仰に變化を來たし、その特別な恩寵の可能性が疑はれ出して來た時は、即ちキリスト教が民衆の心への迫力を失つた時であつた。その後の神學的展開も、神學としてこれを見れば、發展であつたとしても、それが一般に對して實際に働きかけ得る力の衰退から之を大觀すれば、結果に於いて退却戰の陣構へ以上の何ものでもなかつた。内在神觀は、宗教的に深い經驗を経た少數の人々には意味をもつても、一般的には汎神觀、無神觀への過渡の段階に過ぎなかつた様に思はれる。

この氣運はよく觀察すれば教會にも、はつきりと反映してゐる。教會では神が説かれる事が少なくなつて來た。神の恩寵の代りに、キリストの人類愛が説かれる。その人類愛をさらに一步具體化して、國際平和の問題が説教の中心となる。殊にこの問題は、戦後のアメリカ人の理想にかなつたと見えて、キリスト教の使命即ち國際平和の解決、かと思はれる程の熱心さを示

してゐた。更に進んでは社會問題、政治問題、經濟問題が滔々として述べられる。

かくて、恰も、キリスト教の目的は即ち社會の福利の増進である如く、又教會は限られた人々の社交の中心機關の如くなつた。これは、一寸見ると、キリスト教會がその機能を發揮して、盛んに活動してゐる様に見える。併しよく落ちついて、靜かに觀察すると、その陰にかくされた無理が見える。現在あるものは深い信仰と、靜かな宗教經驗とを顧みなくなつた教會である。それは、神を忘れかけた教會である。神の信仰と云ふ中心を失つた爲に、それを補ふべく外部に向つて轉換をはかりつつある教會である。キリスト教の世俗化、Y・M・C・A化の事實の原因は他にも多くあらうが、かうした近代社會の壓力下の行き詰つた氣持が大きな誘因となつてゐる事實を見逃すことは出來ない。此の如き問題を孕んだ米國キリスト教界の現状に對して、前述の如く嚴しい批判と反省とが起りつゝあるが、その積極的な解決の、一つの試案としてあらは

れたものが、ヒューマニズムの氣運である。

二

ヒューマニズムは、一言で言へば、神と超自然とを信じない宗教である。この十數年程の間に、彼方此方から、ぼつり／＼と唱へられはじめた。元來、それは一つの纏つた宗教運動ではなかつた。特別な一人の指導者を中心として起された運動ではなく、米國の知識の上層階級が近代的精神と有神的キリスト教思想との矛盾に耐えかねて、期せずして上げた叫び聲の集りである。キリスト教中で最も自由な神學をもつてゐるユニテリアン派中の又最左翼が、その宗教思想を更に一歩進めて、遂にキリスト教の埒外に出て仕舞つたものと見ることも出来よう。現在、米國中のユニテリアン派の教會の半數近くは、このヒューマニズムの立場をとつてゐると云はれてゐる。併し、それは決してユニテリアン派に限られてゐるのではなく、他宗派からも、ユダヤ教からも、倫理運動 Society of Ethical Culture

アメリカ宗教界に於ける無神論的傾向の萌芽

からも出てゐる。キリスト教派に直接關係のない宗教思想家、哲學者等の中にも、自らヒューマニストと稱してゐるものがある。コロムビア大學のジョン、デューキー教授、シカゴ大學のヘイドン教授等は、その著しい例である。又、米國大學生中、宗教に關心を持つものの大部分は、實質上のヒューマニストであると云はれてゐる。併し、この運動の大立物としては、ポッター氏 Charles F. Potter と、デイトリック氏 G. H. Dietrich を挙げなければならない。ポッター氏はニューヨーク市内にファースト、ヒューマニスト教會を持ち、デイトリック氏はシカゴの北のミネアポリス市で、長くこの説を唱へてゐる。シカゴのリーズ氏も多くの著書を出し、先年日本に來て講演した事もある。これが一つの纏つた運動と見れば見られる様になつたのは、昨一九三三年五月に、三十四名の著名なヒューマニストの連署で、宣言を發表した時からであらう。その宣言の中には、ヒューマニズムの主張の要點が十五の箇條にして述べてある。その内から、重要なものを

次に抄譯して見る。

一、宗教的ヒューマニストは、此の宇宙は自存するものと考へる。即ち、それは創造せられたものではない。

二、ヒューマニズムは、人間は此の自然の一部なることを信じ、それは連続的發生過程の結果、出現したものと信ずる。

三、生命については、有機的の見地を持つが故に、ヒューマニズムは、傳統的な靈魂と肉體との二元觀を受け入れる事は出来ない。

五、ヒューマニズムは、近代科學にて示されたる如く、この宇宙の性質により、人間の價値の超自然的保證に同意することは出来ないことを確信する。

六、我々は、有神論、理神論、其の他の所謂新説の時代は、既に過ぎ去つた事を信ずる。

七、ヒューマニズムは、人格の完成を人間の最後の目的と考へる。そして、その實現は、現在この地上に於いて求められるべきものである。

八、禮拜や祈禱の中に含まれた傳統的の態度の代りにヒューマニストは、その宗教的感情の表現を高揚せる自己の生命の意識の中に、又、社會の福利の増進への協力の中に見出だす。

九、従つて今迄、超自然界への信仰に伴つて存在したと考へられた様な特殊な、宗教的感情及び態度はなくなることになる、等。

斯様にヒューマニズムは、キリスト教の中から、神と超自然の思想を抜き去つた宗教運動である。現在キリスト教が持つてゐる教理上の矛盾を、はつきりと矛盾であると公言して、それを外科手術の様に大膽にとり去つたものである。

デイートリツヒ氏はその説教の中で、次の様な意味のことを言つてゐる。

「我々は強いて神を否定する必要はない。併し我々の宗教に最早や神が要らなくなつて來たことは事實だ。その要らなくなつた神の觀念が、我々の宗教の邪魔になつてはならない。そんな場合には、寧ろ、

その神をはつきりと無視して仕舞つて、我々の宗教の焦點を人間の上に移さうではないか」と。

このヒューマニズムの運動の實行的方面としては、キリスト教の教會と同じ様に、通常、日曜日に集會を持つてゐる。壇上では、バイブルの代りに、佛教の聖典が讀まれたり、孔子の言葉が讀まれたりする。バイブルも決して放棄されたわけではないが、種々な聖典經典の中の一つとして取り扱はれる。祈禱の代りに詩が誦される。會衆一同によつて歌も歌はれるが、それは神を讃める讚美歌ではない。壇上で特別の歌手が獨唱をして、宗教的雰圍氣を濃くしたりすることもある。このヒューマニズムが、今後何の程度迄に宗教的になり得るかと云ふ事は、次に殘された問題であるが、兎に角現在では立派な宗教的の運動と云ふことが出来る。宗教と云ふ言葉が米國では、はじめて有神思想を離れて實際的の意味を持つて來たのである。ポッター氏は言ふ。

「ヒューマニズムは有神宗教よりも六ヶ敷い。併し

アメリカ宗教界に於ける無神論的傾向の萌芽

やがて、我々が自分の性格の中の隠された大きな力に働きかけることを學ぶならば、生死の間の何物も我々を傷けることの出来ないことを悟るであらう。……我々は、恐れ戦く事もなく、満々した勇氣をもつて、自分自身の救ひと向上を完成するであらう。」

三

此の運動は、米國宗教界が與へられた大きな問題である。種々な批評が、之に向つて加へられてゐる。

第一には、この運動は結局、傳統的キリスト教に對する反動運動で、それは既成教團としてのキリスト教に對する破壊作用に終始するのではないか。つまりキリスト教あつてはじめて意味のあるヒューマニズムではないか、と云ふ批評である。それに對して、ヒューマニズムは、これは決して破壊を目的とする反動運動ではなく、建設の運動である。それは、既成のキリスト教に對する反逆ではなく、少くとも、その儘にしておけば、キリスト教を背き去るのみならず、宗教その

ものから離れて仕舞ふ人々を、宗教の中に引きとめてゐるのだと云ふ。このヒューマニズムの立場を假りに認めるとして、併し次の點は將來の問題として残るのである。それは、現在ヒューマニズムの集會に集る殆んど全部の人は、幼時からキリスト教の力によつて宗教經驗を得た人々である。ヒューマニズムは、現在は、かうした宗教經驗を豫想して、無神論を説くことが出来る。若しこれを、キリスト教的訓練を前程とせず、ヒューマニズムだけで人を導くとした場合には、何を目標として、何處迄深い經驗に導くことが出来るか。

第二は、ヒューマニズムは宗教と稱するも實質は宗教ではなく、倫理運動乃至は社會改造運動ではないかと云ふ批評である。實際、米國キリスト教界一般の氣風を受けついで、或はそれにも増してヒューマニズムには、社會の問題に關心を示してゐる。宣言中、第十四によれば、

「食るを事とし、利益のみを目的とする現在の社會

の不都合なものである事は既に證明済みで、その方法その統制、その精神の根本的な改革が行はれなければならぬことを、ヒューマニズムは強く信ずる。生活の資糧の公平な分配を可能ならしめると云ふ目的のもとに、社會化された相互扶助的な經濟制度が設立せられなければならない。ヒューマニズムの究極の目的は、人々が、その共通な幸福の爲に、積極的に、賢明に協力する様な、自由且普遍的社會である。ヒューマニストは、共存共榮の世界に於ける共存共榮の生活を要求する。」

若し、此の點が今後、更に強調されてゆくならば、ヒューマニズムは、その批評の如く、一つの社會改造運動に變つてゆくであらう。キリスト教が敢えて口にし得ないでゐる無神觀をはつきり表現した如く、この問題でも従來のキリスト教が傾向として持つてゐるものを具體化させ、徹底させて行くことがヒューマニストの行き方であるとすれば、その將來の社會化はまぬかれ得ないかも知れない。

併しながら、現在の著名なヒューマニスト達が、かうした批難を排して、飽くまでも宗教として、眞面目な宗教運動としてそれを導いて行かうとしてゐる氣持は、充分に認めなければならぬ。ポッター氏の言葉を引き、

「人間に宗教は必要なりや、との間に對して我々は、然り、と答へる。併し、その際の我々の答へは、新しい型の宗教を意味してゐる。我々の心と、我々の感情に直接に訴へて來ることの出来る宗教であらう。我々の崇高な希望の實現の助けとなる様な宗教である」。

歴史を通じて見て、神の思想を中心として人の心を宗教經驗にまで導くことは、最も易いことであつた。今その神の觀念を投げ捨てて、これを何の程度の宗教經驗にまで導き得るか。これが結局二つの批評の要點であり、又今後ヒューマニズムの建設的方面の中心の問題となるものである。即ち、見方を變へて云へば、ヒューマニズムの弱點となつてゐる處は無神論的哲學

思想と神の觀念なしに宗教經驗に達する方法、この二つの缺如である。ヒューマニスト達も此の缺陷をよく自覺してゐる。そして、これを補ふべく彼等の探究の眼は、次第に東洋に轉じつつある様である。佛陀や孔子の思想が折に觸れては問題にされてゐる。事實、世界宗教史を見通して見ても、この問題に満足な答をなし得ること佛教の右に出づるものはない。若し、ヒューマニズムが、眞に、無神論の宗教として榮えて行くとするならば、其の途上に於て天台の哲學や、禪の修行法から學ぶ處多いであらうと考へられる。

ヒューマニズムは、未だ、米國の一部の知識的上層階級に限られた運動に過ぎない。併しもしこの無神論的傾向の萌芽が、米國の次の時代への宗教的氣運を反映してゐるものとしたら、將來に大きな意味を持つものである。ともあれ、現在、米國宗教界に一つの問題を投げ與へ、一つの大きな波紋をつくり出してゐることとは事實である。

カトリックの宗教復興の現象と理念

吉 満 義 彦

一
カトリックの基督教は今日において特に新しく意識され又新しく働きかけて居るか？ 即ち謂ふ所の「宗教復興」はカトリシズムに就いても言はれ得るか？

此の問いに對する答へを求める人は日本の基督教界を見渡す丈では足りない。廣く全世界的背景においてその動向を見ねばならない。而も此れを見る眼は深く基督教精神の内面的理解と特にカトリックの神秘體の本質に對する言はゞ「本質直觀」(Wesensschau)の能力を具へて居なければならぬ。此の點を特に明治以來の日本文化面におけるプロテスタントの基督教の影響によつて「基督教」を評價しがちなる我國通俗知識階級は反省す可きであらう。カトリシズムにおいて基督教を見たときに人々は人々の思ひなして居たものと正に

反對のものとして基督教を見出すかも知れないし、そこよりして西歐文明乃至歴史について全く別種なる見解を懷くに至るかも知れないのである。而して西歐思想自身が今それを餘儀なくされつゝある。カトリックの基督教意識の復興とは所詮この西歐精神の自己破綻の意識より生れた自己批判と自己清算の内面的精神的及社會的歴史的現象に外ならないと言へるのである。

我々は今「カトリックの神秘體」と言つた。問題は正に其處にあるのである。カトリックの根本義は實にその「神秘性」(Mysterium)——汎神的神秘主義にあらず——にある。「神秘」が復興すると言ふときに筆者は些さか不釣合なるものを感じる。蓋し永遠なるもの「神秘」は、時代の子等の復興意識によつて増す事もなく減する事もなく、却つて或意味において「自ら

を潰させざらん」として愈々深く沈黙し苦惱せる如くにも見えるからである。而も今日焦燥し困惑し疲弊せる不安なる世界の魂の内に彌々深く永遠なる神秘者は意識されつゝある事實も見逃す事は出来ない。かゝる時代には人々は中間的リベリズムの自己確保の人間の諸工作の城を明け渡して、全くの絶望の内に新しく「無なるもの」に魅せられ憑かれるか或ひは絶對者永遠者自身に向つて絶叫するからである。かくして神の眞理自らに根差し新しき「秩序」を志向せるものを、現代的不安を背景として特にカトリック的精神に見出して居る人々が、今日我國の若き世代の思想家や作家に幾何かあり得ると思ふ。彼等のたづさはれる對象は必然的に眼をそこ迄指向ける筈であるから。我々は此處に「秩序」と言つた。カトリック的ミステリイは秩序を含むものである。否秩序のミステリイであるとも言へる。其故それは具體的に世界觀をもち、社會觀をもち、國家觀を持つて居る。勿論それは宗教的靈的原理なる限りに於いてそこに根差せる限りに於いてとあつ

て「此處ヒコトノトコロに今」實現す可きプログラム其物ではないであらう。しかも時間的なるものは永遠なるものに根差して始めて積極的價値を得、超自然は自然を完成す可く之を豫想するとすれば、宗教的靈的方面におけると同時に社會的政治的方面においてもカトリック的なるものを見出し意義づけ得るであらうし、然かす可きであらう。我々はこの二方面即ち宗教なる限りに於いての、神と靈との交渉「つながり」としての宗教的乃至精神的思想に拘はる問題及び社會的時間的秩序に關する問題の兩者に就てカトリシズムの意識の更新復興の事實を指摘し意味づけるであらう。

二

カトリック者の宗教意識における自己自身の本質直觀によつて捕捉される事は、彼は基督自らの神的設定(Divina institutio)として最初の使徒につながり全天啓を包括する唯一の全世界包括的教會、そこにおいて聖者殉教者の無數の系列が絶えずその内面的生命を證示するところの教會において、「此の教會に生ける神人

なる基督を通じて三・一なる神自ら」を體驗すると云ふ事である。カトリック者に取つては彼がその内に生ける教會と救主基督と創造主神とは互ひに分離す可らざる關聯において體驗され、教會と基督・神とは頭と肢との如く一體をなし教會は基督の神秘體 (corpus mysticum Christi) なりとの原始パウロ的信仰が把持

されるのである。そこにおいては一種の原始的信仰本能が一つの生命となつて貫き生き、天啓眞理を告示し教説する權威としての教會 (Ecclesia docens) と之を受納し遵奉する信者の教會 (Ecclesia discens) とは相互に支持し合つて、一切の苦難と嵐とを戦ひ抜き自らの本質に反する一切の異種なるものを警戒し排除しつつ自らを保持し發展し來つたのである。生ける聖教會の生ける聖傳統の一切におゝて彼は最初の使徒の信仰本能を以て「基督の追憶」(ἀνάμνησις Χριστοῦ) を常に新たにするのである。其故にカトリック的意識より見れば、近代西歐の精神が「根こそぎにされ」神自らを見失つた根源は正に十六世紀における「教會よ

りの分離」にあるので、之が十八世紀において「基督より分離」せる合理主義的理論となり、その同じ軌道を追ふて十九世紀における「神よりの分離」となり無神的唯物論の荒す所となつたのである。人々は生ける信仰共同體 (communio fidelium) より、最も深き宗教的生命關聯より分離し之を否定した事によつて、自ら枯渴し失迷し、孤獨なる自律人の寂寞と懷疑に自らを蝕み、或ひは叛逆と革命の狂信に身を投ずるに至つたのである。かくて又そこより立上つて神を見出し、神を見出せしが故に自らを見出せし誠實なる苦惱の魂は同時にその信仰の母胎なる「教會」に立歸つたのであつた(之が近代西歐の精神の思想的清算であればある程)。特に歐洲大戰後における信仰への復歸、神への歸還は殆ど悉くこれを「教會への轉向」(Wende zur Kirche) と言ひ得たのである。實に大戰は或意味において近代西歐精神の思想的決算であり、信仰的に見て近代西歐の「教會よりの分離」の結論でもあつたから。——こゝに我々は近代國家の教會政治よりの政治的獨

立を意味するのではなく、宗教的精神的分離を指示するのである——個々の優れたる魂の偉大なる改宗者の群れ（特にこゝに哲學的思想的乃至詩的藝術的に影響を及ぼしつゝある數々の魂を思ひ起す）には言及せずとしても、二三の集團的運動を指示すれば、そこに近代的個人主義的主觀主義的自我敬虔を去つて集團的客觀的神禮拜を特に志向する所の大戦後の獨逸における所謂「典禮運動」の努力を思ひ、そこにポイロンとマリアラークを中心とした獨逸ベネディクト修院への巡禮、ロマノ・グアルデイニの如き指導者の精神的影響を思ふ可きである。佛蘭西においては既に前世紀末より始まつた現代の生ける聖地ルルドへの絶へざる幾萬の熱烈なる巡禮、こゝは正に我等の友ルネ・シュワツプの近著に言へる如く『祈りの都』（*Capital de la Prière*）であり、「全基督教國の教會」（*Paroisse de la Chrétienté*）であり、ルルドこそは近代人の盲目なる自然主義に對する克服勝利の證示であり、そこに人々は露はなる超自然に接觸する地點である。傳統的信仰源

泉に對する高等批評乃至歴史批評や自由主義神學の奇蹟的超自然的基督教抹殺の試みは實際前世紀の憂鬱の思出となり果てんとする。我々はこゝに近代神學及び聖書學或ひは教會史學の學的發展に伴ふ正純信仰への轉向乃至カトリック的主張への消極的及び積極的裏書の事情を詳かにする違はない。——我々は悉くとは言はない、否教會は世の終り迄反對的批評者を見出すであらう——而してこゝ佛蘭西の地より發して聖テレジアや聖ヴィアンの如き特に近代的聖者を繞ぐる新しき信仰の焰が上り、其他「聖心」を中心とせる「聖體」を中心とせる特に近代的敬虔型の正統基督教敬虔の發展は、舊き聖フランシスコ聖ドミニコの特有の靈感其他の宣教の精神と共に携へられて全世界に及ぼされて行く。而して十字架の聖ヨハネが特にも今日智的靈魂深化の時代において教會の「神秘學の師」（*Doctor mysticus Ecclesiae*）として上げられる一方には社會教育の民衆の聖者ドン・ボスコの業が伊太利を中心に全世界に波及されんとする。英國教會においては修道院

修道女院擧つてローマ教會に移りし如きあり、カトリックは今や新しき宗教として新しき思想として英米宗教思想界宗教文學界において歐大陸カトリック文獻の移植に大童となり若々しき戦ひを戦つて居る。こゝに人々はクロオデルやマリタンの如き嘗つての改宗者が、又アダムやブシュワラの如き獨逸カトリック思想家が、チエスタトンやベロックの如き英國改宗者と共に現代英國のカトリック關心を指導して居る姿を思ふ可きである。今日我が國においても最近十年以來の智識階級的改宗者の増加や、全世界的カトリック・アクションに相和せんとする種々の護教的及び社會事業的努力、更に最近著しくなつた各種修道院の渡來建設に伴ふ邦人修道者修道女の増加等、社會的には比較的目的立たぬ内面的宗教運動の神秘的修道的活動が指摘され得るであらう。然りかゝるカトリック内部における新しき又舊き絶えざる傳道の實りは、東洋において新大陸において愈々豊かに、特に米新大陸におけるカトリックの發展は著しく、僅か半世紀の内に遂に被宣教國

より、宣教派遺國に轉ぜし程である。人々は新教國アメリカよりカトリック宣教團を迎える今日、世界の基督教界の大いなる宗教的轉向をこそ察す可く、決して政治的軍事的危懼疑問を感ずる必要はないのである。而も人々はカトリック内部的活動がカトリック的宗教更新を證示するのみならず、西歐近代の敬虔一般の轉向とプロテスタンティズム内部の動向が又或意味においてカトリック的なるものへの志向を示して居る事も注目すべきであらう。即ち新教世界における近代的自由主義神學及び人文主義的文化思想一般の清算としての危機神學的な寧ろ反人文主義的終末論的思想と、神の言自身の「神學」意識が高調され、同時にそが「教會の神學」である可き事と「信徒の一致」の要求とから當然「教會」なるものゝ意味が教理的に實踐的に要求されるならば、それはそれ自身は明らかに原始ルツター・カルヴィンの志向であり乍ら、竟ひにカトリックに歸する迄は眞實の解決を得ざる問題に面して居るのではないか？ 或る人々が日本における基督教（新教）

の危機を云々するならば、彼等は問題は單に日本的同化の過程や環境の外的事情に存するのではなく、全世界新教の一神學的實存」其物が問題である事を深慮反省す可きであらう。かく見來れば片々たる無教會主義の如きは大なる世界基督教の「體」より游離せる舊きリベリズムの教養層のイデオロギイに過ぎない、餘りにも初歩的な！ さもあらばあれカトリシズムの宗教復興はかくて西歐思想其物の轉向を背景にせる限り我々は次に些か哲學的及び社會的思想其物の轉向を一瞥し指摘しておいてもよいであらう。

三

人々は近代西歐思想の結論が唯物論であり、實證的科學の發達と技術的文明の進歩に拘らず人間と社會との本質を破壊しアナキーに導くものであると考へて居る如く見える。確かにそれは或意味において當つて居る。而してその然る所以は先きに述べた如く、既に十六世紀における靈的母胎なる「教會よりの分離」に始まり、神中心的文化思想より人間中心の現世中心的

文化思想に志同した精神方向の歸着點なるが故である。之が今や新しく宗教的母胎への歸還となり信仰への復歸となつてこゝに宗教的精神動向が指摘されたのであるが、それは廣く思想的哲學的に指標づれば、先づ實證的唯物的學理念より「形而上学的精神主義的」世界觀への轉向である。十數年以前迄は「形而上學」を云々する事自身が非學的と考へられる虞れのあつた哲學的思想世界において、今日は全く形而上學的ならぬ思惟は非現代的な生命なき思惟として顧みられざらんとする。總じて所謂「形而上學への轉向」は認識主觀の批判的限界意識から直接に客觀へ事物へ否實在自體へ突破し自らの生自らを以て生ける實在を捕捉せんとする所謂「客觀への轉向」と相伴つてゐる事は既に周知の事に屬する。こゝに從來のカント及び新カント的認識論中心的學理念や自然科學的實證主義的學理想から、寧ろヘーゲルの及び新ヘーゲルの精神の形而上學や、新しき時代の哲學として勃興したフッセル的現象學及びその本質直觀的現象學的方法が生命乃至人間

的存在自體の理解に向けられて、キエルケゴールの「實存的思惟」が種々に適用され發展させられ、新カント派の而して特にカント自らの思惟の内にも存して居た新らしき形而上學への可能の道が宗教哲學乃至神學的問題への繋がりにおいて思惟されたのである。之が人間自らの「不安」としての實存意識と「絶對」への要求に即し先きに一言した危機神學乃至辨證神學的な意味における「神學」意識とつながり得る所以のものも理解されよう。然しそれ丈け神學方法自體としても不安定な單に消極的な（否定に依存する肯定！）意味しか持たぬものとなり、哲學的思惟としても新しき懷疑と獨斷を孕む事もそこに察知す可きであらう。總じて今日の形而上學への志向は正に志向的型態に留り、「精神」の「生命」の「人間存在」の自我形而上學に外ならず、所詮は近代的人間中心的思惟のバトスの變様に過ぎぬものともされ得る。たゞかゝる客觀への形而上學への絶對者への志向が「志向」である限りにおいてそは又カトリック的方向を取り得るので、事實マツク

ス・シェレルの如き人々においては凡そその積極的な新らしき意義をなす部分はカトリック的世界の精神財の評價認識に歸し得るし、又所謂現象學徒の中にはハイデッゲルの如く嘗つてカトリックであつたと言ふみでなく、エディト・シュタイン（女史は最近カルメル修道會に入つた）やフォン・ヒルデブランドの如く積極的にカトリック的なる學徒も存し、直接間接に現代的思惟においてカトリック的立場にある種々の學問領域における學徒が數多あるのである。しかし特に積極的にカトリック的な形而上學強調は半世紀餘以前より特に教皇レオ十三世以來（*Encyclica Aeterni Patris*）奨勵された新らしきスコラ哲學の復興いな聖トーマスの哲學の現代的意義づけの業にある。こは眞の基督敎哲學の意味における理性解放を、即ち理性認識を狭き自我と「意識」より超へて實有と神秘に迄解放し、主觀主義的不可知論的人間中心主義より客觀的實有形而上學を肯定樹立し、以て理性と文化の一切秩序の神中心的秩序回復を努むるものである。而してこは既にヴ

アチカン公會議以來の「理性と信仰」との補全完成・區別秩序關係の宣明、或ひはピオ九世時代における種々の Antimodernist 的警告と勸告以來の教會内の智的活動の指針を背景とせるものである。

かくてこゝにクレメンス・ポイムカー、フォン・ヘルトリック始め現代においてはグラブマン、チルソン、デ・ウルフの如き廣く知られた人々や其他諸専門的部門において功獻しつゝある學徒の中世哲學史の新しき探究開拓が營まれ、ヨゼフ・クロイトゲン、カルデナル・メルシエ等に始められた新スコラ哲學の戦ひを戦ひつゝある現代獨佛の俊秀なる哲學者、例へばガイザア、ブシュワラ(獨逸)、マリタン(佛)、デュメリ(伊)の如き、更に又幾多の新進の學徒及び眞實カトリック神學を擔ひ哲學を負ふ所のカトリック教會内の、特にローマに相集る數多の碩學等の言はゞ超現代的研鑽が營まれつゝある所以を思ひ見ねばならない。而して特に注目す可きは、カトリック的哲學理念の現代的價值獲得はたゞに個々の哲學者や探究者の努力のみではな

く、全體的全教會的精神協同として而も單に現代の横の協同のみならず、世紀を通じ教父、中世スコラに續く全歴史的協同として或意味における『久遠の哲學』(Philosophia perennis)の意識であり、更に尙單に個々の學領域の各自自律的發展であるのみならず、神學より始めて形而上學、倫理學、教育學、社會學、法律學、政治學、經濟學、生物學、醫學、心理學、更らに實驗的探究と實踐的具體的技術より藝術制作に至る迄一切に統一貫せる世界觀的聯關を有して居る事である。カトリック的形而上學乃至學術復興の意識は學の世界觀的秩序づけの意識に外ならない。正に其故にカトリック學者は如何なる分野においても、單に其分野丈けの見地に立つ能はず、従つてその分野丈に立つ人人に對しては、カトリック的偏見より免れざるの誹りをも全くは免れざる所以もそこにある。然り彼等は世に躓きをおくものであり又あり續けるであらう。然し正にカトリックとは對蹠的な立場においてマルクスの唯物史觀的學理念において既に世の子等は無世界觀的

學の理論的及び實踐的無能を暴露された時に、カトリック學者が同じく世界觀的に一貫せるを徒らに嗤ふ事は自ら恥ぢねばならないであらう。「大學の危機」が云云される今日たゞカトリック大學のみは眞の「大學」(Universitas)の意味を即ち世界觀的綜合理念を實現し居るとなしたのは改宗以前の新教宗教哲學者オスカア・パウホーフエルであつた。人々は此の「大學理念」のモデルを特にルヴァンにおけるバリーにおけるミラノにおけるカトリック大學に見出すであらう。又具體的學の分科自體に就いて例を取れば、今日日本においても既に田中耕太郎教授の勞作等においてその例を見出さるゝ如き「自然法」的思想の如きは實に現代歐洲斯學界におけるカトリック的學理念の復興の生ける證示である。かゝる例示は哲學自然學實踐學の全野に亘つて數多なし得るのであるが、我等はこゝにカトリック的世界觀の立場における思辨學及び實踐學體系の具體的説明をなす遑もなく又諸領域における諸カトリック學者を列擧する餘裕も今はない。人々はたゞ獨佛に

おけるカトリック的學の立場よりの種々の學術叢書の刊行とその成果を夫々専門の立場において反省して見る丈でも充分であらう。而して宗教的世界觀的思想に關する限り、人々は特に現代フランスにおける若き世代のカトリック作家達の文學的活動を思ひ、現代英文學においてすら持つカトリック的文學の意義を思ふ可きであらう。實際文學的領域において、各自の評價は兎にも角にも、カトリック的「行動」を看過する事は今日決して許されない。然し注意す可きは我々は、カトリックは哲學を藝術をカトリック的に規定せんとするのではなく、彼の哲學と實踐と制作が正に純粹に、當にある可きが如く營まれる時に其等は彼に取つてカトリック的に規定されて來ると言ふのである。即ち彼は一切の眞と善と美とが所詮神に歸する事を知つて居るからである。

四

次に我々はカトリック的思想的復興を特にその社會理念に就いて指示しよう。近代西歐思想の結論の他の

一つとして個人主義的無政府的自由主義が指摘される。これが近世における經濟組織の變革と結合されて資本主義的利己的自由競争の唯物思想となつたのである。これに對して今日人々は寧ろ内面的自己防衛の必然的反撥として、人間生活の「社會性」そのものと「全體的統制」の必要とを痛烈に意識しつゝある。然り餘りに反動的にすらも、而もこゝにおいても我々はそれが西歐的思想に根源する限り、そはもと「教會よりの分離」、生ける全體的有機的精神乃至生命關聯よりの分離に基因するとなし得るのである。全體的生命關聯における教會的共同體よりの分離はやがて國民的國家的共同體の生ける思想をも分解し、哲學思想的に主觀と自我に閉ぢこめられた人間は社會思想的に孤獨なる利己主義によつて生命の生ける理想と原理とを失ひ枯渇せんとした。自由のための自由は人々を高き生命理想に驅るよりは、官能と利己の低級なる唯物的生活手段の慾望と獲得とに没頭せしめ、物質獲得のための物質獲得に墮落せしめた。近代西歐思想における個人主義的

自由主義は自然主義唯物論と結合して、やがて自らの内部より矛盾を意識し、同じく唯物的自然主義に立つ集團人的社會主義を激發し產出した。かくしては近代の他の一面にある反個人主義的反自由主義的反資本主義的共產思想は眞實の人間性と社會生命の解放とはならない。近代の社會主義的社會理念は近代個人主義と等しく非人格主義的唯物的人格アトム觀の雙生兒に外ならない(階級的利己主義)。而もこゝに近代個人主義的自由思想の代表的思想革命家ルッソーと佛蘭西革命の思潮に逆流して、權威思想と「社會」の獨自的存在性とを保守し強調した思想家は、近代社會學の祖コムトによつて自らの先驅と指摘されたカトリック社會思想家ヨゼフ・ド・メストルであつた。今日ウキンの社會學者オトマル・シュ・パンの全體主義的 (Universalismus) 社會觀が同じくカトリック的背景より生れ、總じて今日の社會學主義的乃至國家主義的觀念が、その非倫理的非人格的觀念を含む限りにおいて訂正されつゝも、カトリック學者によつて支持されたり、或ひは先きに

一言した「自然法」的國家及び法律理念がカトリック的學の背景において見出さるゝならば、人々はその根柢に終始一貫して生けるカトリック社會觀が、そも彼等の屬する本質において超自然的なる社會、精神的社會なる靈の母胎即ち基督の神秘體としての生ける教會共同體の充溢より發源して居る事を思ふべきである。

人々が現代における「社會への轉向」、「共同體思想への轉向」を意識する時には、それ故に或意味においてカトリック的社會觀の復興を意味して居る譯である。

實にカトリック教會を貫く思想は「全體性」(Ganzheit)と有機的秩序の思想である。而もそは超自然的な神自身の内面的生命過程 (Processio ad intra) としての三位一體の永遠の愛、永遠の共同體 (Coaeternitas) に發源し、基督の人性と神性との本體的結合 (Unio hypostatica) と、此の基督を頭とする彼によつて贖はれた一切人類の肢としての彼への神秘體的結合、即ち此の第二の新しきアダムを祖とする一切人類の救ひの「連帶性」の超自然的救濟計畫に根差せるものである。

第一のアダムの原罪の連帶性より、新しき「諸聖人の通功」、即ち基督の贖罪の溢れより發して一切信徒の天上・地上・淨罪士の勝利・戦闘・苦惱の三教會を通じて行はるゝ愛と善行の生命交易の觀念に至つて意識さるゝものは、人類の超自然的「一體の思想」「全體的統體的」の理念である。ドストイェフスキの「カラマゾフの兄弟」において力強く叙述されマックス・シェーレル等によつて更に強調された人間「連帶性」の觀念、而して或種の社會思想家等によつて云々される此の思想はそも基督教神學的思想の遺産に外ならないのである。此の基督の體としての超自然的な有機體的共同體の「教會内」に生きる事によつて「人格」は自らの存在と價値を失ひ又無意義にされるのではなく、愈々その深き生命内容を展開し愈々高き生命目的に參與せしめられるのである。何となれば此の超自然的共同體は、その肢體なる人格を人格自らの究極目的なる神自身に秩序づけ、その正當の生命根源に繋ぐための機關であると共に、又そが正に超自然的神秘體なる限りにおい

て其れ自ら肢の目的として個々の肢に先立ち之が上にあるもので、人格はそこにおいて全く自らの生命を生くるのであるからである。かゝる有機的生命的全體において人格は最も自由なる（然り積極的なる自由、一切の自由が正にその爲めに存する目的においてある、自由）と共に最も自らを秩序づけられたものとして意識する。こゝにおいて權威と自由とは相矛盾せず、眞の自由の理念が權威の下に成立する事を知るのである。然り眞正の價値の秩序が認められる所又有機的全體性の觀念が生ける所、此れは當然しかある可き事である。こゝより發して具體的に社會秩序と國家秩序において、その政治的及び經濟的生活においてそは如何に適用され、今日如何なる意味においてそは現實に實現されつゝあるかを次に概略一瞥しよう。

五

以上の如くカトリック的社會觀が超自然的教會理念にその原型を有し、近代的個人主義的自由主義的經濟觀や國家社會觀に反對して立つならば、そは明らかに

現代世界に於て新らしき秩序への志向の指針となり、又或意味において具體的に復興實現されつゝあるものとなし得る事が察知されるであらう。我々は先づ教會自身が如何なる意味において此れに備へたかを顧みて然る後に、今日の政治社會の動向に之を指示して見ようと思ふ。

人々は屢々今日の「不安の精神」に對して「再建の精神」としてカトリシズムが特に歐洲文學界において特色づけられたりするのを聞くであらうが、そは先きに述べた近代的不可知論と懷疑主義に對して積極的に理性的實在形而上學の可能を主張しその樹立を努力すると言ふ眞理への意志の智的再建の精神、即ち理性的秩序と眞理の絶對主義を回復せんとする態度であると共に、寧ろ之を條件として、更に近代の人間中心的な唯物下向文化秩序を神中心的「靈性の優位」(Primauté du Spirituel)——マリタン——の文化秩序に立歸らせ、そこに愛の秩序、價値の秩序の回復を積極的に具體的に提案せんとする態度である。其故カトリック的社會革

新案道德革新案は、すべて何よりも先づ神への愛の一價値の秩序づけ及び神への愛における隣人への愛の成立のためのプログラムに外ならず、畢竟する所宗教的倫理秩序の可能のための、原始福音的倫理の實現のための提案に外ならない。人々は或ひは單に經濟史的見地から或ひは政策的意味から之を批評し唯物論的乃至世俗政治的に意味づけんとするのを往々見るがそれは先づカトリック社會倫理に對する本質的無理解に發して居る。總じて此の國の社會批評家はかゝる唯物論的見方を一義的に學的見方なりとなす迷信を持ち續けて居る。彼等は先づ唯物論の本質と宗教的靈的本質との基本的區別を洞察明視する事を學ぶ可きであらう。而して眞の批評に價する批評はその後に來るであらう。

カトリック教會は既に普く知られて居る如くレオ十三世の“*Rerum novarum*”(1891)の回教において又現教皇ピオ十一世の“*Quadagesimo anno*”(1931)回教において同一根本精神に基けるカトリック社會秩序改新案を提議した。(前者は日本カトリック刊行會譯、後者

は上智大學譯—岩波書店刊行—において全文が讀まれる)後者は前者の宣布後四十年目に當つて前者の根本精神に典つて之を現今社會經濟事態に適用せん事を強調せるものである。『労働者の大憲章』と言はれたレオ十三世の労働問題社會問題の基督教的解決の指針に典り或ひは之に倣つて、教會の聖職者並に教會外の純政治的法律的政策にたづさはる人々によつて營まれた種々の労働者の生活向上のための數多の施設、公正なる分配、公正なる賃銀、私有財産の個人的社會的意義の意味の反省などが、近代の自由主義的資本主義を掣肘し、破壊的なる革命的社會主義を排除し來つた事を人々は今日愈々注目す可きであらう。困難なる此の基督教社會哲學及び倫理の實現は寧ろ今後の努力に懸つておるのであるから。特に具體的にこゝに提案された「職業團の相互協力」の必要と經濟的統制原理の要求とが注意されねばならないであらう。人間労働を『労働市場』に於ける商品化する組織に反對して社會有機體の調和的に結合された諸職能團體を組織せしめて、徒らに國家

の活動を煩雜苦重せしめず、自律的に秩序づけしめ、一切の職業的活動を常に全民族の一般の福利増進に能ふ限り差向けしめ、個人主義的自由競争の利己主義を社會的正義と社會的愛とに基づいて統制し支配せしめ、以てよりよき社會秩序を招致せしめん事を要求し、之に對して神の祝福を求め特に社會の風紀の道德的革新を強調せるものが此の「教會」の社會改新再興の精神である。此の基督教的社會哲學よりの結論なる二三のプログラムが今日ファシスト伊太利などにおいて或意味において具體的に實行されんとし、又カトリック精神の活動する世界至る所において現實に見出されんとして居る。

更に又今日世界至る所において主動向として見られる有機體全體觀的國家理念も亦もとカトリック的なる教會觀念とよく相通するものあり、事實或る國々においてはカトリック的政治家自らの積極的建設努力に依存して居るものもあるのである。人々は先づ伊太利ファシスト國がヴァチカン市國家との協定以來、漸次カ

トリック精神への歩みよりを見出し、(カトリシズムはファシズムではない。たゞファシズムがカトリシズムの要素を生かすものある限りにおいてである) 又獨逸に就いて言へば嘗つてカトリック中央黨の政治において、又現在ナチスの政治においてすら、若しその極端なる新異教主義的民族至上の自然主義を取らず、其の國家理念の積極的理念について言へば、或る點においてカトリック主義への一致をも見出し得るであらう。實際ヒトラー・ヴァチカンの協定以來ヒトラー政府其物の根本方針は反カトリックではあり得なくなつて居り、其宗教政策に就いて言へば僅少の例外を除いて殆ど壓倒的大多數の新教々會が國家的に統一されんとして居るのは、或意味においてカトリック的教會への一致の前提とさへ見做して居る人がある程である。勿論こゝには現實において幾多の困難を含み、又極端なる寧ろ異教的精神の意味に取られたナチス主義は、宗教自身に取つても危険性を孕む所以を認めない譯には行かない。塊太利は既に普く知られて居る如くサイベル

總理以來カトリック精神によつて指導され、最近ドルフスによつて、獨逸ナチスならずしてナチスに劣らぬ強固なる國家理念によつてヒトラーに當り、こゝにおいては積極的にカトリック主義が指針とされ彼の遺志を現政府が繼いで居るのである。佛蘭西においては政治的に國家的によりも、此のカトリック國の教會自らの思想的藝術的な又社會政策的なカトリシズムの復興の存する事は周知の事實に屬する。更に人々は最近ス

ペイン政情においてギル・ロブレス (Gil Robles) の活動は眞實カトリック復興を語るものである。此の永く情性の中に眠れる如くであつたスペイン・カトリックは今や革命的刺戟によつて内面より立上り、新しき國家建設に努めんとして居る。更にポルトガルに於けるサラザール博士 (Salazar) の未だ四十歳を出でずしてよく一國總理の位置にあつてカトリック主義を着々實行せんとするのを見る。合衆國においては N・R・A の遂行にその組織的活動にカトリック的支持があり、特に最近傳へらるゝフキルム淨化運動の如きがカトリ

ック教會の全體的一致による活動として現はれ、カトリック以外の人々によつても支持されて居る事は注目に値するであらう。かくて我々は現代におけるカトリシズムに根源する諸種社會的政治的理念の再興意識とその現象を概略指示し得たと思ふ。固より、仔細に亘る枚擧と又その内容の鮮明とはかゝる小論のなし能ふ限界の外にある。

六

かくして我々は今日全世界的背景においてカトリシズムの宗教的復興の現象と理念とを反省したとして、之は今日我等の日本において如何なる意義と使命とを有するか？ 有せんと欲するか？

カトリシズムはその本質において超自然的宗教であり、又基督の王國は此の世の國にあらぬ神の國であるとすれば、それは本質的に一切地上の文化の歴史の形體に直接に固着せるものでなく、如何なる意味においても或る特定の時間的地上の民族と文化に制限せらるゝものではない。基督教は決して單に西歐のものでもな

く單に東洋のものでもない。それは神と神につける全人類のものである。一切の時間的地上的自然人間のなるものに超絶せるものである。正にその故に、又如何なる國如何なる民族も彼に取つて他人なるものではないのである。然りカトリシズムはそれが神よりのものであるればある程、一切の神によつて造られし所造價値の肯定を意味するものであり、全世界包括的なるのみならず、一切の自然の本質的固有價値を大膽に抱攝し、一切時所位における眞善美なるものを超自然的價値に迄引上げ聖化し永遠化せん事を自らの本質課題となすものである。而して其故に如何なる民族如何なる國民も神の攝理計畫において無意味なるものはなく、神の救済と永遠化聖化に與かり得ないものとはない。否々一切の民族一切の國民は各々夫々獨自の個性と歴史とを以て、たゞ一回限りの他にかけ換へのなき使命を負ふて居るとなすのは抑々カトリシズムの根本主張である。一回限りの獨自の個性を通じて神の永遠なるものは無限に豊富に實現さる可きである。我々は純粹に日

本人であつて同時にカトリック者たり得るのであり、否純粹に眞正日本人たる事の内にカトリック者たらねばならない。カトリシズムはそれが神のものであればある程我々自らのものであり、決して西歐人のものとして我々に對するものではない。日本のリズムの内に日本の個性の内に、日本の文化の善なるもの美なるものを超自然的永遠的價値へ高揚せんことにこそ日本におけるカトリシズムの固有の使命はあるのである。而も日本人たる事は決して西歐文化を排斥する事ではなく寧ろ一切の眞善美なるものを豊に同化し成長する事であるならば、彼はカトリック的となる事によつてカトリック的なるものゝ兩つの意義に矛盾なく參與するのである。即ち超自然的に高揚せられると共に普く全人類的に擴大せられるのである。況んや日本民族はその國體的理念において愛國的精神において又家族的社會的道徳觀念において正に自然的價値の有意義なる比類なきものをもその中核に保有して居る限り、それはカトリシズムによつて破壊せらるゝのではなく却つて最も

醇乎なる姿において永遠に生命づけられるのである。

「宗教復興」が云々される今日我が日本の同胞が徒らに

カトリック宗教を外國 西歐人の宗教視する事なく、

特に近代西歐精神の正に非カトリック的なる所以より

來りし所の幾多の缺陷を判別して、「カトリシズムの本

質」に、然りその永遠なる理念に注目されん事を希望せ

ざるを得ない。宗教を理解せんとする者は宗教的態度

を以て、宗教の問題に應しく、然り「靈と眞とを以て」

せねばならない。然も、「樹はその果實によつて知る可

し」と、心あるものは深き洞察力を以て眞實なるものを見分く可きであらう。

附記

カトリシズムの宗教的本質自身についてはカール・

アダム著、拙譯「カトリシズムの本質」(改訂再版)

岩波書店近刊を参照されん事を。尙本論(五)におけ

る歐洲政治界のカトリック的評價に就ては、ウゴリ

ン・ノル師の指示に従つて叙述した事を一言附記し、

併せて本稿執筆を激勵せられた事を書上げた現在同

師に感謝し度く思ふ。(一九三四、十、二九)

佛教研究の新しい芽

久野芳隆

佛教復興の氣運が一般大衆の中に芽生へて來たことは見逃すことは出來ない。ラヂオ、刊行物を通じて佛教を平易に、教理を現代向きにする佛教學者は今世間に大もてである。

大衆の要求に對してこの機會を失はないで之に應ぜんと種々考究しておる教界の人々も相當多い。從來各宗が徳川時代の弊習を守りその御用教理學者が術語の遊戲に耽つてゐたのに對しよい清涼劑といふことが出来る。しかし今は未だ深刻な要求といふよりも寧ろ口舌の良さによつて歓迎されておる状態である。只だ從來禮服を着して聞いた佛教講話が寝乍らに聽かれ、明窓淨机の下に襟を正して讀んだ聖典が安樂椅子によりながら肩が凝らないで讀める程度の復興に過ぎない。今はたゞ耳や目に朗かな感じの講話に止まる。勿論從

佛教研究の新しい芽

來反宗教運動によつて各宗の裏面が曝露され、新しい佛教運動も眞向から否定された二三年前に比較すると雲泥の差がある。この事はたゞ一般大衆の中のものみ起つた現象ではない。人々はこの方面のみに注意してをるが、教團内部の復興も著しいものがあることを見逃してならない。勿論弘法とか傳教とか親鸞とかの各宗の祖師方の御遠忌でその記念法要が營まれることが佛教の復興でも何でもない。又他方に於て本山が負債に喘ぎ、宗内に屢々内紛が絶えず、その曝露と、黨争の深化とは既成教團の最も悪い一面である。けれどもそればかりで各宗教團が終始してをるものではない。隨分その施設に見るべきものがあり、學校、傳道、事業等獨立時代に適應しつゝあることは見逃せない事實である。此等佛教内部及び外部の兩方面に起りつゝある復

一七五

興的氣運もその源泉に溯つて考察すると、明治初頭の廢佛棄釋に反抗して以來根強い努力をして來た佛教先輩學者の御蔭である。佛教の研究が壓迫のある時に窒息し、歓迎せらるゝ時に盛大になる丈ならば極めて頼り無い一時の流行物に過ぎない。倦まず撓まず研究中止しないで壓迫も物とせず、歓迎に浮薄にならない一貫した研究精神が無ければ人を導き時代を動かす隠れた力となることは出来ない。

従つて現今の復興を單に一時の大衆の熱狂に留らし度く無いもので學者は須らく此等の調子に乗り過ることなくぢりぢりと目に立たない而もしつかりした歩調で研究の進歩を運ばして行かねばならぬ。

明治時代の佛教研究の最も大きな收獲は世界的な自由討究の波に乗じた佛教の科學的研究である。南條、高楠、姉崎の諸先生の功績も過去のものとなつたがその影響は未だに大きい。此に續いて木村、長井、宇井の諸先生の研究成績は佛教周圍の状態を闡明した後、進んで原始佛教及び後期佛教の歴史的批判に最もその

特色を發揮した。其他望月、権尾、井上、境野、松本等の諸博士の業績は夫々特異の個性はあるが大體歴史的批判、殊に教理史中心のそれであつた。常盤博士の支那佛教研究、辻博士の日本佛教は多少觀點を異にしておるが今論することは之を省略する。荻原博士は老來益々盛んでその圓熟した佛教の知識と青年の如き旺盛なる佛教梵語の研究との一致によつて出來た稱友俱舍釋論の梵本校訂と獅子賢の八千頌般若釋の梵本校訂とは極めて最近の發表で世界の専門學者も追従出來ない内容を有つものであるが此の種の研究は前時代の引き繼ぎの傾向のものとして今の問題には觸れないこととする。

總て老大家の現在に於ける業績或は學問的指導力を輕視するものではないが今は寧ろ將來ある若手佛教研究家のなしつゝある所を問題の中心としたい。それは別に老大家の説或は業績が過去のものになつて今日の佛教研究を指導する力がないといふのでは無く、寧ろ一層未だにその力に期待をかける所が大きいのである

が、暫く清新の氣を吸ふ意味で未來の大家、春秋に當む人々を觀察した方が色彩が變つて興味が深いと考へられるから今はこの方面に眼を向けることとする。

最近擡頭しつつある新しい研究で興味ある傾向は社會學的立場の研究と經濟史から佛教を實證的に見て行かうとするものがある。之は唯物史觀から來る社會主義が旺盛に唱へられた三四年前には、多少左傾的色彩を帯びてゐる様に誤解されたが、さう一面的の立場を採つておるものでなく、研究の方向が若いので色々無理もあり困難もあるが將來性に富む佛教研究の一面であると思ふ。少壯の國史學者の手によつて發表された「日本宗教史の研究」の如きは仲々暗示に富み教へらるゝ點が多いが、何と言つても此の種の研究の主流をなしておるものは佛教法制經濟研究所の存在である。

所員に各々特色があり、觀點も研究範圍も多少づゝ異なるが友松圓諦氏の研究發表はその代表的なものと言ふことが出来る。

佛教研究の新しい芽

同氏の第一聲は佛教經濟思想研究第一卷即ち古代佛教寺院所有に關する學說に滿載されておる。

當時若手佛教學者に對する反響は非常に大きかつた。嶄新なる資糧論と從來の教理史を覆す考へ方が隨所にあり、殊に佛教文學の傳説性、佛教文學の黨派性とか佛教文學の經濟的影響等興味深い問題を提供して呉れた。遊離した佛教思想を教會經濟を基礎としてその現實性を決定的に推究して行つた。

氏の所論中、佛物即ち塔婆物(*stupa*)に就ての各派の態度に關する點が最も論點の優れた所であつたと思ふ。たゞその推論の中で最も同意し難い點は「佛及び僧伽」と「佛を上首とする僧伽」との字句に拘泥して佛及び四方僧とある文獻は佛と僧伽とが對立關係にあり、佛不在僧中を表し、佛を上首とする四方僧伽とある文獻は佛と僧伽と一致したことを意味し佛在僧中の事實が即ちその黨派性が文獻に迄及した影響であると説かれておる點である。吾人からすれば巴利文でも漢文でも佛を上首とする僧伽も佛及び僧伽も同一意味

に解釋する。律の各現型、及び經の各現型に於ける表現と、宗輪論等に示された論諍とは別個に見度いと思ふ。しかし氏がこの點を反覆して説明してある點から考へれば議論の中心をなすことは疑を要しないが、この點が最も余自身ばかりでなく學者一般に直ちに賛同され難い點ではあるまいか。寧ろ此の後の「佛殘食についての信仰とその經濟的意味」といふ論文の所説の方が同じ傾向のものでも穩健である。其後同氏は「出家に禁ぜられた營利行爲」を發表し、今度は問題を極めて限定して推論した爲め前よりも無理がない。では氏の結論を聽かう。

曰くある與へられたる地方の生産力は、その地方に發生する乞食修業者に對して、營利行爲を禁ずる度と正比例する。

佛陀が生誕せる印度社會は勞働力の過剩、人口の増加、生産力の強きものがあつたらしく、かゝる社會に於ては出家の僧尼は全然非生産者たることを強要せられ、その勞作の棄權、生産事業への絶縁を條件として生

計が施主から支持されたのである。逆にある社會が僧尼に對して何ら禁遏を與へないことは、僧尼の生活が社會や其他から何ら保證されてゐないことを證明すると。仲々巧なテーマを捕へたものである。氏の研究方法も段々圓熟して來たことは最近の「佛教經濟思想研究の任務と對象」に於て窺ふことが出来る。氏の佛教經濟思想研究第二卷は近く出るといふが如何にその研究が進展し精緻になつて來たか早く見度いものである。

この種の研究傾向に對して一つの奇觀は最近勃興して來た宗學研究であらう。前者が往々唯物主義に基礎を有つておる様に解釋せらるゝに對して、多少教團の右翼的色彩に乗じた様に誤解せらるゝ研究であるが必ずしも右翼的、復古的のものでなく、寧ろ進歩した佛教研究の一傾向と考へることが出来る。

先般奥田氏の斡旋で宗學研究會が組織され、宇野、眞野、山川の諸氏を中心として討論が行はれたがこの種の研究で最も努力しておるのは眞野正順氏であらう。

一概に宗學研究といふと人は直ちに各宗の祖師の記

錄の訓詁的解釋に終始する宗門の護教的老人家を聯想

する。しかし時代は其等の人々の專横的な解釋を許さない。もつと進歩した將來性のある現實教團の生きた信仰の學を要求して止まない。或る人は宗學を以て祖師の信仰體驗を研究するのがその任務の最大なものであると説くけれども、余の考へでは必ずしもさうでなく實質的には祖師の信仰から離れ祖師の信仰體驗を超越しても宗學は存在すると思ふ。勿論形式の上では既成教團が歴史的存在である以上過去の祖師を尊重し、之を祖述する。しかし生きた教團の信仰は時代時代に辯證的に進展して行くのであるから祖師當時の社會狀態と大きな相違を來す。只單なる解釋の上、文字上の説明でなく、現實の生きた信仰體驗が祖師の信仰體驗と一枚に成り切つたといふ時は少くも實質的には祖師の流を汲みその根幹に頼むけれどその花となり實となつて咲く所のは之を超絶した體驗である。其處に宗教的體驗の生きた實質とその説明解釋との間に何時も若干の開きがあり、著しくなると矛盾し衝突する

ことがある。

山川智應氏が宗學とは祖聖の宗教的體驗の全面の純正なる把握を以てその本質とすると述べて祖師の信仰教學に對して全力を傾注して説明しておられるのは日蓮上人研究の第一人者として當然な議論であるが廣く宗學を解釋する時には上述の如き論述が許され、又事實の問題としての方が正しいと思ふ。勿論日蓮上人なら日蓮上人の體驗を遙か後代の人が自己の體驗の中に生かすといふことは説明の形式では祖師を一步も出てゐない。祖師だけの内容を讃仰することに留るといふけれど、事實に於て祖師その儘といふことは出來ない。その祖師その儘でない信仰體驗を祖師その儘體驗したと感ずる所に無上の法悦を感ずるのが宗教體驗の一特色であつて、禪で何時でも同じ様に庭前の柏樹子或は南泉斬猫の繰り返しを嫌ふのと同じ趣旨である。この事は山川氏の場合のみでなく、眞言にしても天台にしても淨土にしても眞宗にしても、殆んど總ての宗乘學者が遺文と傳歴の研究に終始しておることは軌を一に

するが山川氏のいふ應用宗學が實際には現實の生きた本當の宗學であり、その純粹宗學といふのが實は抽象的の宗學ではあるまいか。この意味に於て從來宗學或は神學が單に護教的であり、主觀的であり特殊であると考へられ、宗教學とか宗教哲學とか諸宗教一般の學的批判の如く考へられ宗學が學的存在の價値なきもの如く考へられて來たのも亦止むを得ない。

自由主義に立つ佛教學にしる終局には一つの宗學的歸結に到達せざるを得ない。

從來科學のいふ合理性の限界内で佛敎研究が完備するなら歴史的批判に止まればよいのであるが合理、非合理を止揚することを本務とする佛敎に於て斯かる單純な學問的研究に満足することは出來まい。必ず實踐的の立場を要求し、之を研究對象とする學問が成立するものと考へる。

さてこの種の新しい宗學研究では眞野正順氏の所論が最も秩序整然としており、又意識的に同氏はこの方向に注意を拂つておる様である。氏の說に依れば宗學

は基督教の「神學」と同じものでありと述べ、基督教の「神學」の方が遙かに佛教の「宗學」より進歩しておると言つておる。従つて氏は基督教の神學を參考として宗學の性質を考察しておる。氏によれば宗學の本質を第一教團信仰の學、即ち現實に一つの生きた教團が無ければ成立しない學問であるといふておる。従つて宗學は一般佛敎學の自由討究と衝突する場合あることを豫想しておる。第二には教祖の信仰を中心とする學であるといふ。教祖の人格を中心とする學とは教祖の人格に對する現實の教團人の信念體驗と教祖そのものの特殊的信念態度との二つの場合を擧げておるが、余の前述の如く、前者が本當の宗學の中心問題で、後者は單に抽象的な宗學といふことが言へると思ふ。第三に一定の信念の仕方を基礎として成立しておるとも説く。之は第二の前の場合を別な意味で述べたものと見て差支へない。氏は宗學の對象に就て三段の展開を示し、佛の學或は祖聖の學だけでは不満足であり、聖典或は教義中心では固化し、懐古的死學となり終ると

述べ第三に到つて初めて本當の宗學の對象といふことが出来るとしておる。それは宗學とは生きた教團の現實信仰を對象とする學であるといつておるが之は余の滿腔の賛意を表して止まぬ説明である。たゞ遺憾なことに氏がこの立論から出發して然らば如何なるものが生きた宗教かを具體的に提示してゐないことである。

さて斯くの如き二種類の新しい佛教研究の方向から離れて從來の歴史的批判的研究とでも言ふべき明治中期以降の思潮を繼ぎ、更に之を發展せしめ精密の度を加へた學者は誰であらうか。勿論この種の人々は決してその數が少くない。主として東京、京都の帝大關係の學者、宗立大學の中堅人物は殆んどこの種の研究傾向を保持しておると言つて過言でない。

今二三代表的な意見を擧げよう。

本田義英氏を若手の仲間に入れたらば叱られるかも知れないが、筆者は若手と取扱つて述べて見る積りだ。同氏の法華經に關する研究は學界がその全貌を知り度く希望しておる。今はその片鱗とも見るべき「カダリ

ック出土法華方便品梵文斷簡二種」なる論文を拾つて述べるに氏は實證的に用意周到な論述を以てカダリックから出た斷簡二種を表示し、別に尼波羅本を添へてその相違點を明瞭にし、佛教梵語を取扱ふ場合雅文梵語の規則にのみ拘泥して原典の訂正を行ふことの否なるを注意しておられる。即ち尼波羅本に *Kāṅgalyais tasmins tasmins, laṅgān* とあるが *Kāṅgalyān : tasmin tamin laṅgān* とせられ *s + t, n + t, n + 1* 等の連聲法の規約に背き、*yādricāh sritiāh* たるべきものが *yādricā shtis* となつて *h* を用ひず、等の例を示しておられる。

又山口益氏は梵藏漢の原典批評を綜合的になし得る若手唯一の人で氏程綿密に梵藏漢の各資料に亘つて涉獵する人はあるまい。氏に従ふと從來漫然と漢譯原典を梵本とし藏本も同じ内容の翻譯であらう位の粗雑な比較研究を拒否して、夫々相異點あるのを力説し、その同似點によつて同類の派を推定し、相異點に基き教理的の相違が奈邊にあつたかを論究する。例へば此處

に中論の各種の註に於て中論の偈の讀み方が即ち無畏註の中論偈の解釋が佛護註及び般若燈論釋のそれと全然一致し、他方月稱註と羅什譯との中論偈の讀み方に屢々一致點あるを認め、各註釋の種々性から中論の傳承の相違に着眼しておる。從來動もすれば同一論書の梵藏漢本を同じ内容の異譯とのみ片附け詳細に各系統の相異點に注意の眼を向けなかつた缺點を是正したことは佛敎研究の歴史的批判に於ける一步前進である。

この困難な仕事々々倦まず續けて行く山口氏の努力を學ばねばならぬ。(聖語研究所載根本中論疏無畏論譯註と中論偈の諸本對照研究の如きは氏の論陣を窺ふよき例である)。藤田眞道氏は滯獨五年間ロイマン教授に就て「マハーヴァスト」の研究をされ、その片鱗は高野山大學の密敎研究に發表されたが獨自の見解多く、學者を裨益する所が深い。又同じ教授の許で研究された渡邊照宏氏も佛敎學徒に「マハーヴァスト地獄品の研究」を發表しておられるが同氏の説も亦特色あるもので或る場合その師を凌ぐ點も多い様に考へられる。西義雄

氏は坂本幸男氏と俱に久しく大毘婆沙の研究を續けられ、最近發表された「有部宗内に於ける發智系、非發智系等の諸種の學說及び學統の研究」は仲々立派なものであり、渡邊煤雄氏に次でこの方面に通じておる人であらう。又結城令聞氏は外務省の東方文化學院で唯識の研究を續け、屢々この方面の研究を發表しておられるが、是は從來の性相學を脱して更に深く、又範圍を廣く採つて言はゞ新性相學の樹立を目ざしておられる様である。梶芳氏の般若經の原型に關する研究は仲々暗示深きものであり、花山氏の日本佛敎研究はその師島地師を凌ぐものがある。今は若干の人々を擧げたがその他の人々の研究も特に取り擧げて述べねばならぬ點もあるが今は匆々の際に筆を採つたので秩序なく亂雑で見逃した點も多いから讀者の寛恕を得度い。要するに明治中期以後の歴史的批判的研究も昭和の現代に到る迄尙持續し、以前よりも緻密になり、専門化したことは誰人も承認する所であらうと思ふ。専門以外の人々にも理解されない論文が多々あり、専門家でも

不用意に讀むことは出来ない。充分その關係方面を研究し用意して掛らなければ判らない。従つて現在日本の佛教研究で最も發達してゐるのはこの方面であらうと思ふ。

佛教を哲學的に解する場合に二つの方向がある。一つは宗教哲學一般から推して佛教の思想内容を取扱はんとするもので、他は佛教内部から佛教の有つ思想内容を組織づけ、體系づけんとする仕方である。前者は言はず外からの價値づけであり、後者は内からの進出といふことが出来る。前者の研究で特色あるのは石津照璽氏の最近の論文であり、後者のよき例は宮本正尊氏の此處二三年の研究發表に於て見出し得る。

宮本氏の論文はいつもその構想が大きい。豈は必ず原始佛教より日本の近代にまで及んで推論を進めて行く、横は東亞全體を目標とし、更に擴大しては人類全體にまで及んでゐる書き方をされる。

佛教を佛教の思想を以て組織し體系づけ、その意圖は來るべき佛教形態の如何なるものなるかを暗示せん

とする。先づ氏は佛陀の批判的睿智を表現する文書阿含を單に教法のみと見ないで、證法として探求すべきことを出發點としてゐる。之が氏のいふ「東洋の覺證學」の根本で大乘が一乘道を發見したのは、佛教の立場を守りつゝ而も思想辨證の發展態に隨順してゐるものである。それが根本佛教としての運動で、常に佛教的立場を生かすことが佛教本然の姿であるといふ。勿論佛教は歴史社會の夾雑性に支配されるが、その具體的事實に於ても常に純粹性が汲み取られ、之が根本佛教とも、覺證の批判精神に立つた文化建設の原動力ともいふべきものであり、東方の光であるといふ。氏によれば佛教は一面分類組織の進歩であり、他面研究追考の發達である。その印度支那日本の長い發達歴史に於て、常に純粹性と夾雑性とが辨證的にもみつて、佛教が常に根本中の立場を忘れずに之を批判して行くといふのである。たゞ余は氏の得意とする純粹性と夾雑性との分類に對し、手際よき分類なりと敬意を拂ふが、余よりすれば根本中そのものが具體的には各個の

中に發現して、言はず氏の所謂夾雑性を活かし其處に生活し、實踐して行く以外に純粹性なきものではないかと思惟する。佛教が單なる抽象的の思辨哲學でない限り、根本中とは個の生活に發揮し、實踐する立場であり、その純粹性は夾雑性と別個のものでないと見度い様に考へられ、單的には氏の説明に表はれてないが斯様な意味を氏も全體に於て言はんとするのではないかと考へる。氏は明治佛教に於て村上博士の「佛教統一論」の統一のうちには、理論的統一の純粹性のみでなく、大乘部派としての各宗を合同統一せしめんとする夾雑的統一が意味せられておつた爲めに、それが更に試練を経て、佛教の理論的統一の純粹性を表示するに最も適當な語として姉崎博士の所謂「根本佛教」なる表現の來るべきことを俟つておつたのであるといふ。然らば姉崎博士の意味する「根本佛教」とは何か、

氏によれば最も原始的なる阿含傳統の資料と、佛意を回復せんとして出來た大乘經典とを貫通するいのちとしての佛教精神であるといふ。而してこの明治時代に

於ける統一佛教より根本佛教への歩みこそ新時代の佛教研究の正に落ちつくべき指標を明かにしたものである。従つて氏の言はんとする根本佛教とは佛及び直接弟子のある一定の期間として年代的に限定して、次に來るべき原始佛教時代と區別せねばならぬといふ字井博士の原始佛教と違ひ、根本中により純粹なる一貫、統一、流通性を表示するいのちを根本佛教といふのである。

而して氏の根本佛教或は根本中は學的に之をいふ時には組織佛教學と名付けるのである。それは新しき近代的採光のもとに組織せられ、比較宗教學、比較哲學の基調を逸失せないもので、之を護教佛教學と言はれても異議は言はないと言つておる。而も氏によれば護教の意味を、各時代に發達せる夾雑佛教を比較して佛教の根本的立場を明確にし、それによつて却つて各時代の特徵を浮び上らしむることも出來、斯くして明確にせられたる各時代史的意匠に對して、現代的新意匠を反映せしむる作用を有しておるものであるといふ。

しかし氏は之によつて自身が現代的の佛教をその所論に立つて新しく樹立せんとするのか、或は自身が現代

に適應する佛教を提唱し、その實踐運動の第一線に立つのでなく、寧ろそれら新時代の佛教運動の計畫部、參謀部とでも言ふべき役割を演ぜんとするのか明白でないが、余の考では恐らく後者の立場を採るのではないかと思ふ。従つて氏が「新鎌倉の提唱」なる言葉を用ひて、大きな波紋を與へたに拘はらず、未だにその内容を示さなまいといふ世間の非難に對しては、余は寧ろ氏を辯護せんとするものである。勿論氏には最近の提唱として「覺證の學」がある。それは自覺、辨證、行證、信證の夫々の機構を明かにして、人間精神現象の究明に力を盡すものであり、「國民の心地及び行地」に貫通する國民精神文化活動に指標を置き、佛教を將來の世界文化の源泉とし度いといふ抱負を懷かれておる。氏も亦佛教を以て單なる理論とせず實踐を究極とし、いのちを本質とする用意のあることは見られる。たゞそれが未だ明確に新時代に對して如何なる形式で

發表して行くかゞ疑問で、之がまた最も興味ある問題である。

この佛教を佛教内部の思想から體系づける立場に對して、佛教を近代宗教哲學の立場を背景として考へ批判して行くやり方に石津照聖氏がおられる。氏は宗教哲學の研究では若手第一であり、殊に獨逸哲學が得意である。その長い研究の蘊奥を傾注して、佛教を研究して行くのであるから、佛教哲學の新しい方向に一つの指針を與へるに好適の人物である。加ふるに帝大在學中から天台をやり、未だにその方面の研究發表をなしておるのであるから好都合の立場にある。

氏によれば教理は從でその前に宗教經驗がある。而して宗教經驗の特質は超越的境地を體驗することである。即ち自ら共に生き共に關係する實在的宗教的境地について之を組織的に表現したのが教理である。前者を不可思議といひ、言語道斷と佛教では述べており、之を積極的に表現する教理が世間的社會的事情に從つて多様性を帯び、種々相を表しておるのであるといふ。

本來の宗教的眞際が文化その他人間生活の面に於ては具體的に種々複雑な形に於て表れる、佛教思想もその場面の産物である。これらの事情を忘れて直ちに佛教の合理的思想構想のみを問題とすることは抽象的である。涅槃といひ實相といひ、自内證といふも要するに實際の宗教的境地で、經或は論はこれを種々の思想的構想に構へるが、之は究極の意圖に於て化他の方便である。

解脱を教へる佛教では一度は必ず世俗的な人間性を否定する。少くとも世間的人間的なものは顛倒せられたる價值であり、宗教的眞相と乖離したものである。従つて人間の合理的概念は宗教的眞際に直參するには邪魔になる。

人間的な思想を基礎とした「學」は總て相對的で、對立の相にあるが故に絶對的なものを表現するのにこの相對的の「學」によつて表現せんとすれば、言説の相を絶すといふのは當然である。而も佛教にこの絶對を表現する文書が豊富なのは如何なる意義をもつか、

これが理法と教法との關係である。佛教では理法を言説的な教法にうつすことは方便權施と考へる。併し宗教的眞際に對立せるかゝる第二次的な言説も佛教汎神論の究極相に於ては一切が肯定せられて、諸法實相、久遠實成といふ立場になり、第二次的なるものが第一義諦の立場で肯定されると。宗教的眞相からすれば實踐的に與へられる眞相は主觀化的のもので、主觀化の究極が佛教の眞相であるといひ、この境地や事情の分析といふことが重要視せられる。

氏の獨逸宗教哲學と關聯して説く佛教哲學は常に清新なものを捉へて傾聽に値するが、余の遺憾とする處は氏が常に天台方面の資料のみをその所論の基礎としておることである。然らば如何すればよいか注文を出せといふならば、少くとも華嚴に於ても同じ立場で批判して欲しいものが豊富にあり、唯識の如きもまだまだ西洋の宗教哲學から批判して新佛教の將來の指標となるものがあるだらうと期待して止まない。

國民主義運動と神道の宗教的動向

溝 口 駒 造

—
現代の宗教的機運が神道の上にとどう動いてゐるか、そして神道は如何に之に對應してゐるか。最も表面的には宗教として働いてゐるのは公認された所謂十三派の宗派神道だけで、神社信仰を中心とする固有神道は埒外の存在とされてゐるが、近年の事實として、神道界の一部には冥々裡に全神道の宗教性認識への動向が相當強く現れてゐる。此の動きは現在まだ極めて微弱ではあるが、確に注目すべき將來を豫想させる。

勿論此の突進は神道學界の一側面から、れば寧ろ當然の歸趨であると云ふべき事かも知れないが、ともかくこゝ三四年前まで神道の宗教性はあらゆる方面で公式に否認された。學者としても、神道を宗教であると

論ずるよりは、國民道德として觀る説の方が、より多衆の支持を受け得た。幾たびか姿を變へて隱顯する宗教法案を中心として、神道は宗教なりや否やと云ふシンソー論議が帝國議會の議場に、或は講壇に、根氣よく闘はれたが、遂に何の歸結する所もなかつた。それで恐らく盡期の見通しのつかない此の論争は、なほ永久に繰返され続けられるものと思はれたのであるが、突然の機發がグイグイと神道の尻を押して、遮二無二之を時代の眞たゞ中に突き出した。それは國民主義運動が促した日本精神作興の叫びの効果である。

此の日本精神の強調は確に神道人に自信を持たせ、なほ人々の國民的感情を激しく白熱させたが、しかしそれが爲に神道は必ずしも良い効果を受けなかつた。只著しく目立つて見えるのは、此の轉機以來、極めて

緩徐ではあるが、神道全體を通じて——宗派神道は勿論所謂神社神道、國體神道をも含んで——宗教への動向を取り始めた事である。そして此の動向は一部の宗教的企業家のみならず、學者の間にも強い影響を及ぼして、次第に神道の宗教性を認めさせる事に効果したのである。これは確に意外な副作用である。我々は此の事をどう見ればよいか。本來宗教から出發した神道が、今までの國民道德的側面の強調を離れてその本性に歸らうとするのは、寧ろ自然の趨勢であるが、乍併その實踐に移入するに先だつては、必要な準備施設が爲されねばならぬ。而も果して其の十分な心構へが出來てゐるかどうか。我々の前に問題となるのは専ら其の點である。

二

全體、神道は宗教なりや否やの論争は、神道の各一側面に強く偏して主張する事から出發してゐるが、近時の日本精神の鼓吹は、その國民道德的側面に目標を

定めて、之を援護する爲の陣地を構築する事から始まつた。此の工作は非常時日本の國民精神を緊張に置き皇室國家への忠誠に全國民を燃え立たしめた事に於て確に神道の基本的な精神にも良き働きかけをしたものであつたが、他の一側面でも全體の根髓たる神社崇敬の精神には多く觸れなかつた。そこでそれが神道に與へる効果は甚だ偏面的なものとなつた。その事は過去一二年の活きた事實が證示するところである。即ち日本精神が熾に説かれてゐる中で、神道の根髓たる神社崇敬の事實は必ずしも強く現れなかつたのである。その理由は何處にあるか。

最も公平に言つて、神社に國民道德的崇敬の對象を専ら認めんとする側の論述は、寧ろ往時の歴史の經過に合致するものである。官撰史典たる日本紀其他を見ると、確に神道は國民道德としての道を歩かされてゐる。乍併斯かる動向を進める事が果して國民の神道的關心を層深する所以であるか否かは、可なり大きな疑問である。神道を日本精神の根幹とする説明、神道と

惟神道（又は皇道）との一致を説く論辯が、それ自身適正であるにも關はらず、日本精神又は皇道の旺盛熾烈なる提唱が、神社信仰の増度を必ずしも來さなかつた理由は其處に存するのである。我々は此の問題を慎重に考へて見ねばならぬ。

私が曾て他の場合の論述に於ても觸れたやうに、神道は其れが哲學的思辨に上された時から、皇道と本質を同じくするものとして説かれてゐる。これは神道を専ら惟神道即ち神皇其れ自身の治道として説く事とも正に一致する。乍併此の解釋は神道が在來の宗教的職任を佛敎に委讓し、殆ど全く宗教分を剔去された後の形態に向つて加へられたものである事に注意されねばならぬ。曾ては宗教的祭禱の自然表現であつた幾多の重要な祭式は、此の時既に精神的興奮を伴はない外形上の儀式と化し、神道はその本然のものから變質して、専ら政治的倫理的行程を進みはじめたのである。明治維新の大方針たる祭政一致の宣示は、此の不完全状態から神道を救ひ取つて、新に之を本有の宗教

的燃焼に置き、皇室と神社とを國民的精神團結の中心として神道生命の活現を期したものであるが、その後の政情の變化は、折角の大方針を歪曲して、神道を全然宗教から隔離する事に結果した。

當時の政府當局としては、神道を宗教の範疇に入らず、神社を國民道德的崇敬對象に止める事が、貴き神道を宗教競争の外に保全する所以であると考へたのであるが、神社が宗教圏外に投げ出されて、而も宗教的残渣の幾分を負ひつゝ國民道德的崇敬對象としてのみ存在する事は、惰性的宗教熱度の漸減に正比例して神社に對する國民的感激を次第に稀薄にした。そして神道を専ら國民道德論の立場からのみ觀る學者の論議は之に拍車をかけ、政治工作としての日本精神鼓吹は、更に之に油を注いだものと云へる。

所謂神道人は神社が其の本質上、記念碑、記念館或は無名戰士の墓と同一視すべきものでない事を執辯する。此の主張は勿論正しいものであるが、皇道政治のみに着眼し、國民倫理的片面にのみ觀點を置いて、論

議を昂揚することは、好むと好まないに關はらず、次第に神社を記念碑記念館視し、無名戰士の墓と同視する事に導く危険性がある。それ等の各々は共に皆道徳的崇敬の對象たる通性を持つてゐるからである。私は日本精神の呼號が盛になつて以來、或る一部の根幹的な神社に對しては、國民の尊崇が急劇に加はつた事實を確認するのであるが、其の崇敬には自づから限界が存する。日本の建國に直接な神々、又は歴史上の英雄神を齋祀した神社は、非常時が醗酵する國民的感激の高調によつて參拜者數の激増を見た事が、統計的に録示されてゐるが、他の氏神社又は産土神社は、宗教史上では曾て國民の神信仰の根髓を成す重要な存在であつたにも關はず現代の常識を以てしては不可解な祭神を持つてゐるが爲に、漸次に民衆から遠のかれてゐる。それ等の神々は、日本の國家的發展に關しては何等の表面的歴史事實をも記録されてゐないからである。斯かる傾向に氏神の社、産土神の社を置くことは確に神社信仰を中心として立つ神道を危機に導くもの

である。神道を國民道徳的側面から説明するには、神々の勳績を日本文化への直接間接の貢獻に引き附けて説くことが此際最も時機に適してゐると私は考へるものであるが、乍併單に其れのみ偏傾する事は、オーギュスト・コントが、人類の進化に或る寄與を爲した人間に神を認め之に崇敬を致すことを説いた所謂人道教が、結局羅馬舊教の破れた革袋を譲り受けたものとして、多く顧られなかつた其れと同じ軌跡の上を走るものではあるまいか。神道人の或るものは、日本精神の熱狂的な叫びの中に在りながら、次第に此の點に不満と焦燥とを感じはじめた。そして其處に極めて微弱ながらも神道國教運動の芽が或る一隅に萌え出した。眞實に日本精神を徹底せしめる爲には、此の機會に神道を國教たらしむべしと云ふのが其の主たる理由であつた。此の運動は内部的には甚だ熱烈でありながら而も遂に表面化しなかつたが、これは神道人をして神道の宗教化に關心を持たしめる有力な素因の一つであつた。

斯うした心傾向は微妙な働きをする。神道家並に神道關係學者が神祇實在論に觸れ出したのは此の頃からであつた。或る日の神道小集會に於て紀平正美博士が支那的な「神如在」の思想を排して、「神は在すが如しではない、現實に在すのである」と大呼された後に、國

學院大學の植木直一郎博士は、日本大學に於ける神道講演會で、其の説を支持した。斯くして隱約の間に、神道の神々は次第にその宗教的成分を濃深されて行つた。降神現象と關聯して、死後の人靈の現界交通、例へば Telepathy, 神憑、轉^レは Telekinetic phenomena の方面にまで觸手を伸ばして眞面目に研究せんとする學者をも生じた。晩年の補永茂助博士の如きには、一層強く其の傾向が見られた。凡そ是等は、宗派神道にあつては在來の通有事象であつたが、日本精神の高揚が一部神道人の間に神道國教運動を喚び起し、神職の中にさへ、神社を只國民道德的崇敬對象に止め

ることに物足りなさを痛感する人々を相當多く生ずるに至つて、神道學者の學說の分野にも、次第に變化を見た。現在に於ては、假令、國民道德論の側に立つ學者と雖も、神道の片面に於ける宗教性に目を向けられないものはない。これは神道に與へた日本精神作興の效果の最も著しいものであると思ふ。

「かむながらの神道の研究」は、我が國固有の大道・我が國民生活の原理・政治宗教道德等我が國文化のすべての方面の根柢基調として惟神の道を觀てゐる田中義能博士が、從來の所説を集約されたもので、本來社會教化目的の著述であるが、その第七章「祖先と神道」の最終節「神社と宗教」の題下に於て、(一)國家は神社を非宗教的對象として取扱つてゐるが、「國民の方からは是れを宗教と見る場合が多いやうで」あると觀察し、(二)神社が宗教對象たりや否やの問題の解決は、宗教とは何ぞやといふ事の定義を前提とするが、學者の下した定義は區々であつて、萬人を満足せしめる決定的な定義はまだ出來てゐない、「併し人間といふもの

に宗教といふものは離れられない、一日も宗教なしでは存在されない」として人間の宗教心を第二段に認め、(三)更に宗教的意識と並んで道德的意識の本来性を論じ、博士の所謂「かむながらの神道」には、政治分と道德分、並に宗教分等の包含せることを斷じて、要するに神社は、國體・政道・宗教・道德の諸方面に亘る、かむながらの神道一の崇拜對象であるから「單に之れを宗教とか道德とかと申すのは、僻見たるを免れ」ないとこの結語に達してゐられる。

次に國學院大學の河野省三博士は、早くから神社崇敬非宗教論の立場に立つて、宗教論者に對抗し、神道に宗教的要素の存在を肯定しつつ、而も其の本質を宗教と認める事から拒否する學者として有名であるが、昭和九年五月末に刊行された博士の近著『神道學序説』に據つて其の學説を検討するに、博士は神道の國民道德性に基點を置いて其の説述を進めてゐる一面に於て神道に「日本民族の最も純な信仰」を認め、又、神道とは「皇室の奉戴・神祇の崇敬を中心として展開しつ

ゝある日本民族の傳統的信念及び情操なのである」と斷論しつつ、その神祇崇敬とは、要するに「皇祖天照大神を中心とする神祇信仰を根柢としたものである」とし、「神と人と一體となつて、不完全な現實の世界(顯國)を最高至善の理想的世界(高天原)の姿に修理固成めて往かう」とする處に、神道の生活原理が存するとしてゐられる。是等の論述を通して見られる博士の神社觀は、可なりに宗教濃度の深いものであつて、なほ殊に神道の祭祀を論じた章では、著者自ら「宗教味の豊かな方面の發達」を認證してゐる。隨つて「神社に宗教的要素があるから宗教だと解釋するのは極めて初步の議論」であると喝破しつつも、神社の性質を現す六個の特色の第一に先づ「神社は日本民族の宗教的信仰の對象である」ことを擧示し、なほ進んでは、神社には教義と信者と布教機關等を闕いてゐるから行政上(即ち嚴密な意味に於て)全く宗教ではないが「祭神・祭祀・祈願・報賽・神符」等の豊かな宗教的要素と行為とがあることを承認してゐられる。即ち現在の河野

博士は神社又は其の崇敬は、「宗教學上の研究對象としては宗教に屬するが、嚴密の意味の宗教ではなく、又宗教行政上に於ける主なる宗教ではない」と云ふ所まで神社崇敬の宗教色素を以前よりも一層ハツキリと指摘してゐられるのである。これは田中義能博士の「神道は社會通念としての宗教ではない」とする説と一脈相通するものであるが、併し乍ら著者が恐らく無意識に書き出されたらしい「國家に於いては、現在、一般の宗教と全く其の取扱ひを異にし」とか、「他の宗教との關係」と云ふ類の表現を發見するとき、我々は其處に神職並に神道關係學者の思想底流の繊細微妙な動きを看取することが出来る。稍不適當な比較ではあるがこれは倫理道德、王法爲本の處世的現實方面に俗諦門を認め、信心・稱名の宗教的信仰方面に眞諦門を認める淨土眞宗の眞俗二諦觀と相似たもので、少くとも此の二家の神道説に關する限り、何處までも神道宗教論に對立するものとしての二元的差別觀は立てられてゐないやうである。要するに現在の神道學界は、神道宗

教論と非宗教論とは、各楯の半面に即して説き立てゝゐるだけの相違に過ぎないことの確實な認識に達したばかりでなく、神道の宗教性の強い認識にまで達したものと見てよからう。

四

以上の神道宗教論・神道國民道德論を外にして、全然別個の新しい立場から神道を見直さうと努力してゐる一群もある。

例へば最近に國學院大學の堀江教授は讀賣新聞宗教欄で、神道に大宇宙主義を認められたが、日本神話が Chaos から諸元神の生起を説いてゐる點より見て之を Cosmogony 若くは Cosmology に關係づけて論ずることは、確に面白い一見解であるに相違ない。又、或る學者は、神道を Romanticism で説くことの適合性を主張した。これなども新しい見方であるとは思ふがしかし其れは空想的・神秘的な點に於て僅に相通ふだけで、神道の流れに内存する法則的・制約的秩序的な

ものとは相容れない憾がありはしまいか。斯ういふ方面の哲學觀は、將來もなほ神道に就いて爲されるであらうと思ふが、當面の動向としては確に宗教への歩みが最も注目されるものである。そこで、將來何處まで此の歩みが進められるかは疑問であるが、我々は此事について考へさせられる。

佛教が宮廷に勢ひを占めた時以後の歴史事實、及び明治政府が其の行政々策上並に法制上指示した位置に神社信仰を觀る事から暫く離れて、現代宗教學者の純粹觀點から神道を見直すならば、それは本質上明らかに宗教たる事に終始する。故に神道が宗教への歩みを取る事は神道の原態に遡つて考へるとき、正しいのであるが、宗教としては原始的半裸體に近い現在の姿で神道をヨリ理論的進化を遂げた現代諸宗教の前に、突き出す事が、果して神道のために、良い事かどうか。これが此の際慎重に考へられねばならぬ事である。そして其れは神道に教義が無いとか經典が無いとか云ふ理論上の問題ではなくして、専ら實際上の問題である。

神道は其の傳統の日本精神的側面に於て、國民的感激を燃焼せしめる力は十分であるが、人心が漸く昂奮から鎮靜して安心を求めるとき、各個人の心奥に觸れて、直接に親しい溫い慰めを與へる力には乏しい。臚げながらに神々の救濟は説かれてゐるが、それ等は常に概ね佛教の外被膜を透過してのみ現はされたに止まつてゐる。惱める魂を現實の生活苦から濟ひ取つて理想の彼岸に度す神の手が、誰の眼にも見えるやうには説かれてゐないし、又、攝取不捨の福音も本源的には説かれてゐない。これは神道が佛教に被覆されて獨自の成長から妨げられてゐた長い間の歴史の所産であるが、神道を宗教として將來に活かす爲には、是等の點をも補強してかゝる必要があらう。神道の本原的性質を洗ひ立て、單に之を宗教であると言ひ放しにしたゞけでは、甚だ不徹底である。而も神道宗教論者、或は神社崇敬の宗教化を希圖する人々の凡ての論議を通して、多く此の點に觸れてゐるものを見ないのはどう云ふ理由に因るのであらうか。最も表面的に考へるならば、

神社は本來國家的・國民的祭禱の對象であつて個人的祈禱には與らないものだと言ひ免れることは容易であるが、神社信仰の祖源を成す日本人宗教の原初形態に於て其事實は如何、佛教の被覆下に佛教と融流して育つて行つた神道信仰の内容は如何であつたかを忠實に検討する時、學者の良心に訴へて果して神社を私禱對象から全然拒否することが許されるであらうか。又、最も露骨に言つて、神社を單に國家的祭禱對象に限定することが、神社信仰を熱烈旺盛ならしめる適當の方策であり得るだらうか。程度の如何に關はず、神道の宗教的主要性を肯定し、神社信仰の再宗教化過程を是認する以上、それ等は學者としても豫め慎重に研究考慮せねばならぬ當面の須要問題でなければならぬ。然るに此の問題については、寧ろ神社の宗教化に反對の立場から『神道學序説』の河野博士が、神社に伴ふ宗教的行爲を如何に展開し、如何に純化すべきかと、特に重要な奉仕上・行政上・教育上の問題であることを論じ、「固より神社に内在する日本民族生え抜の信仰

とそれを中心として日本精神が展開しつゝあるところの敬神觀念即ち神社の崇敬とについては、識者は十分に眞摯な考慮を拂はねばならぬのである」と主張してゐる以外、本來の神道宗教論者さへも、餘りに進んだ具體的研鑽に踏み込んでゐないのは物足りなく感ぜられる。神道の宗教への歩みは、國家的であると同時に、個人完成の道である日本神道の宗教機構への歩みか先づら始められねばならぬのではあるまいか。

五

現在のやうな形態のまゝで、神道が宗教の中に手放される事を考へるとき、次に我々は宗教復興の名を以て普通に呼ばれてゐる佛教興隆の新氣運と神道運動との關係に心引かれる。宗教復興を最も廣義に於て考へる場合、當然に基督教も神道も其の思惟の中に容れらるべきであるが、現前の事實としては、ひとり佛教への大衆の新なる關心が見られるだけで、基督教はともかく、少くとも神道の限界内に於ては教勢增高の痕跡

を指示する事にも困難を感じる。此の事象の上から見たわたくし時、曾て直接間接に唯物主義の強力な示唆を受けたことに因つて一たび宗教を見棄てた民衆が、容易に又、神の無量光を讃仰することに大なる關心を持つに至つたと考へられないばかりか、なほ佛教についてさへも、嚴密には果して翻邪三歸の信順心が深部に動いてゐるかどうかに疑問が持たれる。凡そ此の點に關しては、既に佛教々内で賢明なる自内證的洞見が爲されてゐるから、無要なる重複論議を回避するが、此の場合、總ての宗教を眞實の復興に置く爲には、總ての宗教者を通じて非常の協働努力を要する。そして其れは漸機頓機の一切に對應する感度の鋭い動きでなければならぬ。

私は所謂る日本精神の電波が、昭和八年春に於て眞宗のアンテナに感ぜられたとき、そして更に其れが佛教各宗の間に通ずる日本精神への流動となつて現れたとき、近き將來に必ず起るであらう新運動を強い興味を以て期待してゐた。其處に或る想像を描いて、凡そ

眼に觸れる限の佛教家の日本精神論は一つ一つ貪るやうに讀んだ。それは日本民族精神の深底に融け合つて流れる圓融無碍統一普遍性の現れと、それを基調とする大規模の日本的宗教運動を見ることが出来る豫期しての事であつた。傳法開山の根本時に於て廣義の神道と深い關聯を持つた天台・眞言の二教は勿論、表相的には相互反撥性を持つが如く誤り解せられつゝ、而も潜在的融通性を持つ眞宗と神道とが、如何なる進み寄りをするかと云ふ事などは、過去の宗教思想史上から觀て確に注視すべき事實であると思つた。又一般的には、例へば佛教密部の供養儀軌・三摩地儀軌等と神道諸祭式との聯關の研究、神佛兩教の中間に介在して多く其の融會に資した修驗道の基礎的研究などは、當然興起せねばならぬものであつた。しかし事實は私の是等の豫期に對して裏書拒絶の態度を示した。凡そ日本精神の叫びが最も高く揚げられた昭和八年十二月以來、近く昭和九年十月までに佛教者の手に依つて公開された日本精神關係の著述及び論文は、假に私の觸目

し且つ現に記憶に留めてゐるものだけを擧げて見ても眞宗の立場から論じた曉島敏氏の「親鸞上人の信念の底に流るゝ神ながらの道」龍谷大學教授西谷順賢氏の『日本精神と宗教』同じく深浦正文氏の『日本精神と佛教』等の著書を初め、啓明會に於ける高楠博士、築地本願寺で佛教護國團により催された佛教文化講習會々場での椎尾博士の講演筆記、その他各宗派から發した日本精神研究パンフレットの類を算入すると非常なる數に上るのであるが、其の大部分は皆、聖德太子の憲法、皇室御歴代の佛教御崇敬、鎌倉五山と武士道、僧侶と忠君愛國の事蹟と云ふやうな日本精神の國民道德的一側面を僅に外部から撫でるに止まつて、その深部中樞を成してゐる神道、殊に佛教とは最も關係の深い神社崇拜の問題に觸れたものは殆ど無い。私が最も興味を繋いだ眞宗關係の諸學者も、七佛通誠の意淨と清明心とを説きながら兩者の共通點に觸れず、神道に「まこと」を認めながら寧ろ之を第二義的な俗諦の中に置き、歸命の絶對信を缺く單なる恭敬を排しながら、日

本精神の根髓たる神社の廣前に歸命禮拜すべきことを説かず、所謂の王土に孕まれた日本大乘の教法であり乍ら、まだ全く日本化された宗教——日本精神の中に全心を任せきり之に浸りきつた宗教として、教祖の眞精神に徹底した所説を吐き得てゐない。所詮は單なる妥協的態度で日本精神を説いてゐるだけの事で、曾て廢佛棄釋の時代に二三の僧侶が、時潮に押し動かされて「おつきあひ」に「お座なり」に、三條の教憲を説いた態度と擇む所の無いものである。私は之を頗る遺憾な事と考へる。

併しこれは單に佛教者の上へののみ非難を向けられる事ではない。神道學界に於ても、神道の總ての側に於ても、二三の人々を除いては、日本精神といふ大きな坩堝の中に、佛教其の他の餘教と融け會うて、烈しい民族的燃焼をすると共に、銘々の個性を一層強く發揮することの必要を認め、其の方面に研究を進めてゐるのは殆ど無い。そして其の總てを一々指摘するには煩雜に堪へない程に、歴史的職業的對抗感情に燃えた漫

罵と噴笑との論議が、増度しゆく世界的危機と社會不安との中に各宗教の間で投げ合はれてゐる。これは宗教者自ら宗教復興の氣運を踏みにじり、宗教の機能を現代に失はしめるものでなければならぬ。

日本精神作興の叫びは、世界大戦後の歐洲諸國己がじしの經濟危機から起つた自主的結束機運に促されたものであるが、皮肉な事に我が宗教界では、各教が民族的に結束する代りに、獨自に利己的・自主的位置に立つて、日本精神を解釋するに趨る傾向がある事前述の如くで、所謂る神道家の或る人々が、雅量のない狹隘な排他的神道觀に即して、日本精神を自恣の特權的掌握に限らんとする一方、佛敎家の側でも、佛敎復興の氣運を以て、日本民族の指導原理を古神道の中に求めることに間もなく空虚を感じ出した現代人が、日本思想の根本母胎として働いて、之に良き成長を與へた佛敎の深遠なる哲理を追究するに至つた結果であると觀る類の擔板漢的片見に墮した小宗我の議論を上下するのみで、大乘主義的徹見に立つて、同一民族意識の

中に救世の大願を達せんとする種類の指導理論は殆ど誰にも見るを得ない。これは返す返す遺憾な事である。若し此の大きな融會が爲されたならば、それは神道の宗教性への歩みと相俟つて日本精神の最後の最も大きな果實を日本宗教界に結ぶ所以なのである。

(九・一〇・二〇)

△「日本的宗教の検討」を特輯した。最近の宗教的氣運を批判し或は指導しようとの意圖になるものである。その結果が當然この標題のやうな主題を中心とし、或はこれに關連した諸家の論調となつたもので、結果として、出るべきものが出たとはいふよつたことがある。

△この號は從來と稍異つた讀者も豫想せられるから執筆者の御紹介をしよう。
姉崎、紀平、佐野、宇野諸氏については御紹介いたすまでもない。丸川氏は東大出身で、最近のキリスト教神學史を專攻せられる中堅學者、中山氏は知られる如く天理教管長で東大出身、中村氏は淨土宗教學部長の要職にあり、本郷中央會堂の今非牧師は長く米國にあり、現にキリスト教界有數の教説者、學者である。梅原氏は前龍大教授、現に京都の顯眞學苑の主幹として讀者は既に御承知のことであらう。正木氏は法學士、司法書記官で特に行刑上の施設制度等に關し學殖と經驗とに於て權威ある方である。濱田氏は立正大學教授、天沼研究室主幹として學界にも教會にも既に知られた方、海渡氏は國民精神文化研究所員で教育學專攻の中堅學者、多くの著書で知られる比屋根氏は青山學院教授、柴田氏は東大佛教青年會主事として重責にある方、文部省の小關氏は法學士であるが、『宗教行政』の編輯を擔當されてをる。相原氏は駒澤大學教授で最近の海外宗教情勢の研究に没頭されてをる。岸本氏は長くハーバードにあり、最近歸朝されて東大講師となられた方、吉滿氏は上智大學教授で東大倫理學の出身である。久野氏は大正大學講師、印度哲學、梵語方面の研究では學界に知られた方、溝口氏は東大神道學研究室助手として中堅の學者である。

△秋深き時、想を宗教に秘めること、單に學者や専門者の關心事のみではない。人それぞれ道について味はつて然るべきである。ひろく本誌を江湖にすすめる所以である。
(T・I)

昭和九年十月二十五日印刷
昭和九年十一月一日發行

新第十一卷・第〇號

不許複製

編輯者 宗教研究編輯部
右代表者 姉崎正治
發行者 岩野眞雄
印刷者 中村勝藏
印刷所 東京市芝區新橋六ノ七四
中村印刷所
東京市芝區新橋六ノ七四

一冊 金一〇〇(送・共)
三冊(半年) 金三〇〇(送・共)
六冊(一年) 金五〇〇(送・共)
六冊(會員) 金五〇〇(送・共)
會員希望の方は現會
員の紹介に金五圓を
添へて發行所へ御申
込下さい。

宗教研究發行所

大東出版社

東京市芝區芝公園七ノ十
振替東京一九四七一番
電話芝二一一一六番