

我国プロテスタントに於ける信徒構造の変遷

——基督教主義教育を通して見た一試論——

井 門 富 二 夫

これ迄、「社会階層と宗派機能」という題目で、社会心理学的立場からオオサメて来た宗派發生に關する研究には、既に發表されているように、二つの意図が含まれていた。一は、夫々の宗派の教義や組織の特徴が、それを受容れ、又それを創造し変更させもする、信徒層の心理的態度に基づいているという事実を、究明することであつた。二は、この前提に従つて、夫々の心理的態度の起因と考えられる歴史的事実を整理し、各宗派史の社会的位置づけを、試みようとするものであつた。

宗派の新興、若くは分派に際しても、教祖の性格や、様々な偶発的事件等も原因として取上げられようが、宗派の特色が更に強められ、發展してゆく為には、之を受容れて、この傾向を更に推進する一定の信徒層の存在こそ、重要視されるべきであると思う。

信仰のごとく、ある意味では、最高価値の欲求とか、独断などと名付けられて、最も個人的であるべき現象が、如何にして一定の集団統制に迄展開しようとするのであるか。その為には、当然、他の社会現象と同様に、或程度欲求志向の類似性の存在が、考えられなければならない。それが信徒層とよぶべきものの基礎にある。後に説くように、

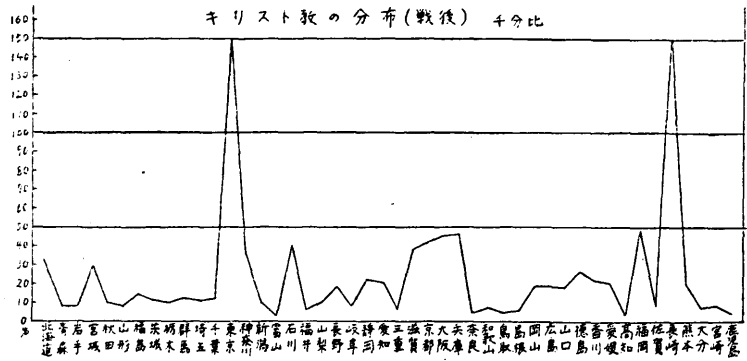
宗教現象にあつては、外からの攻撃に身をさらすことは、同時に自己の破壊を意味するものであるから、特に集団としての in-group 感情に強いものである。今日の社会心理学では、斯様な集団の傾向性を、「社会的性格」等という概念を用いて把握しようと試みている。その出現、変化に当つては、当然歴史的環境が問題とされるが、この両者の關係を分析することに於て、宗派史の再体系化が可能になるのではないかというのが、本論の目的である。故に本論の資料も、当然、その面に於て取扱われるものである。

斯様な試論の一端として、従来の英国メソヂスト發生に関する研究⁽¹⁾に引つづいて、明治プロテスタント史を取上げてみた。近來続々と発表される、明治プロテスタントに関する社会科学的研究⁽²⁾が、各々その立場は異なれ、特に、基督教の知識層的な性格に注目している事実も、信徒層の特異性が、いかに宗派史に於て重要視されているかを示すものではなからうか。この様な研究にあつては、文献の分析と共に実体調査の必要も考えられ、それによる歴史的資料の整理が期待されている。その意味では、本論は明治以来のプロテスタント信徒構造展開の概括を示すものであり、更に研究の加えられるべきものであることを、一言しておきたい。⁽³⁾

既に、明治初年から、天理教金光教等の如き、一般庶民に基督をおく宗派と対比されて、基督教は比較的「知識層」に信徒が多い宗教と、見做されて来た。⁽⁴⁾この事実の分析は、以後基督教が他の社会機関と關聯して、我国の近代化過程に於て、どのような位置を保つて来たかを解明してくれるであらう。即ち、彼等の信徒層の社会的限界づけ、浮彫化をとほして、我国社会史の特徴と關聯した宗派史が、ある程度把握されるものと信ずる。

斯様な信徒層の制限は、既に具体的な事実として、プロテスタント各派に於て如実には理解されていたものと思われる。最初にそれは伝道層開拓の絶叫となつて表われている。都市インテリの宗教といわれるプロテスタントが、伝道層拡張を目指して、これ迄非力であつた農村伝道に力を尽そうとしたのもその表れである。明治以来、宣教師が常

(第一区)



我国プロテスタントに於ける信徒構造の變遷

に憂えていたように、信徒は都市集中の度を益々強めて来た。この状態を、海老沢有道氏が、「従来小市民階級に地盤をもち、都会に教会が多かつた⁽⁵⁾」と規定せられたが、氏の云う小市民階級とは、内容的に一体どの様な人々であり、又どのようにして成立したものであろうか。我々は、その現状の一端を呈示して、その特徴がどの時代から始まり、何を原因としたかを語る一つの手掛りにしてみよう。

まず「都会に教会が多かつた」という点から、信徒の全国的分布を考えてみよう。

小林勉氏の最近の研究によると、基督教伝道にとつての有利不利は、土地の歴史的地理的背景によつて、極めて顕著であるという。即ち、「文化的に未開拓な地方(例えば北海道など)、出稼ぎなどによる人口集散の激しい土地(漁村・漁港・鉱山地帯など)、神道・仏教が殊に有力である地方(奈良・和歌山など)、交通に制限のある地方(南九州など)」に於ては、不利である。その逆に、「大都市を中心として、文化定着に容易な地方、交通の要路、或は切支丹以来の伝統的地盤の存在する地方」に於ては、明かに有利である。之は、地理的・物理的原因による所も少くないが、それよりも、後述するように、基督教の我国に於ける歴史の浅さ、或は洋教≡洋学としての知識層との関係等々の、歴史的原因による所が多い。第一図に示された昭和二十七年信徒統計表(千分比)に

基督者職業調査（昭和8年）（第二図）

職 業	員 数	基督者数	割 合
農 業	27,000,000 ^人	494 ^人	$\frac{1}{55,000}$
商 業	7,470,000	614	$\frac{1}{12,000}$
工 業 従 事 者	4,550,000	106	$\frac{1}{43,000}$
手 工 業	3,790,000	85	$\frac{1}{45,000}$
漁 業	1,500,000	29	$\frac{1}{52,000}$
官 吏、公 吏	970,000	415	$\frac{1}{2,000}$
教 育 家	570,000	297	$\frac{1}{2,000}$
医 療 事 業	470,000	299	$\frac{1}{1,600}$
陸 海 軍 人	300,000	45	$\frac{1}{6,700}$
会 社 員、銀 行 員	900,000	450	$\frac{1}{2,000}$

化の声となつたことが報告されている。

では、この分布を内容的にみて、「都市の小市民層」とは、どの様なものであつたか。

同じく日基派の調査によれば、第二図の如く、官吏公吏、教育家、会社員銀行員、医師といった比較的知識層に属する人々が、その大部分を占めている。（この表が、学生層に触れていないことが、残念である）。又、戦後の教勢についても、様々な調査が行われたが、その結果は、第二図を更に裏付けるものでしかありえなかつたようである。

二十七年の調査に於て、実際に目にした結果では、大都会という制約もあろうが、東京都内各教会の信徒の、教育

よつて、右の結論の妥当性が、証明されるよう。又、事実、浦上くずれ以来の長崎切支丹を除けば、その余は概ね、都市中心に信徒の集中が見られるのである。戦前の諸調査に於ても、全く同様な結果が呈示されている。その代表的なものとして、昭和八年に行われた日本基督教教会派の調査によれば、信徒数の住民に対する比率が、異常に高いものには、宮城、東京、神奈川、神戸、京都等が挙げられている。之は必然的に同教会の、農村・商工業特殊地帯、或は貧民層への伝道強

(A) (B)

		(A)	(B)
学 歴 別	大学・高専卒及び在学中	24人	44人
	高校・旧制中卒及び在学中	5	2
	小学校卒以上	1	0
	不明	8	18
業 別	学生	14	25
	教師	6	16
	公吏	2	6
	無職	6	3
	洋裁	2	0
	会社員	4	10
	医者	1	0
	農業	0	0
	工店員	0	2
	前業	0	0
不明	3	2	
年 令 別	10 ————— 15歳	1	0
	16 ————— 20	7	7
	21 ————— 25	12	27
	26 ————— 30	4	13
	31 ————— 35	1	6
	36 ————— 40	3	5
	41 ————— 50	4	1
	51歳以上	6	5

(第三図)

度の高さは意外なほどであった。即ち、都内及び近郊の三十教会に於て、平均して、信徒の約五割近くが、大学・高専卒、或は在学中の者であった。又信徒の職業調査に於ては、右の事実を裏付けるように、第二図と同様な結果を見出したにすぎない。

この間、地理的な原因や、伝道者の性格によつて、多少異なる結果もみられるのではあるが、概して、各教会共第三図に近い傾向を示していた。第三図は、予備調査をもととして、調査の中心対象となつた山手の二教会の内容を示すものであるが、之を以上の詳細を示す例として呈示してみよう。即ち、教育程度に於て優れ、職業的には中産知識層とよばれる人々、或はその予備軍としての学生が信徒の大部分を占めている。又年齢的には、青年層の比較的多

い事実が観取された。この信徒の心理的な動態を示す結果として、「在学中のみの信徒、所謂学校信徒の多い事実。或は知識層としてのエリート意識につよいこと。換言すると、社会的事実への反応に早く、思想に於て進歩的である反面、行動に於て緩い事実。」等が挙げられた。以上の諸特徴は、信徒構造の変遷を説く上に當つて、規準となるものであり、記憶される必要がある。

前述のように、教会に於て、伝道打開の努力が特殊地帯と貧民層の上に向けられたことは、この結果からみて妥当であり、又一貫性も持つていた。しかし、その努力の大方が伝道開拓層の分析のみに終り、伝道遲滞の原因を、対象の貧しさ、時間的余裕の欠乏等に於て、とらえようとする傾向が多かつた。しかし、教義内容の検討即ち伝統的な異教臭の問題や、伝道当事者たる信徒の、知識層的な心理的限界等こそ、より重要視されるべきであつた。対象の研究よりも、むしろ自らの持つ性格的限界の反省こそ求められるべきである。

ルース・ベネディクトによれば、宗教や、或は信念独断等とよばれる現象を考察する上に於て、社会科学の立場から、主張者の偏向・傾向を指摘するのは容易いが、結局、「それが発生した諸条件およびそれがいかに利用せられたかを検討⁽¹⁰⁾」して、歴史的に主張者の基礎構造を分析しない限り、それについての我々の判断を更に明確化する手段はないと説かれている。その意味に於て、この伝道制約の問題は、歴史的に遡及してみる必要がある。この制約は何時頃根ざしたものであらうか。この遡及に於て、我々はプロテスタント史の特色と、今日の信徒の「閉鎖性」の解明の前提が呈出されるものと思う。

さて、以上のようなプロテスタント信徒の社会的特徴、換言すれば、都市の中産知識層的性格は、後に詳細を記述する予定であるが、結論的には、既に、明治後期から大正初期にかけて、遡及し実証しうる事実である。宣教師の報

告にも、早くからこの現象が把握され、明治末期には、宣教師ピーターズが、之を要約して、「プロテスタントは、或程度、必然的に階級的活動たらざるをえなかつた」と述べている。明治四十一年に報告された基督教徒分布の記録の中から、信徒の有力な地方として長崎、東京、北海道、大阪、神奈川、宮城という地名を列挙すれば、それが、いかに今日の信徒分布と類似したものであるかに、人は気付くであらう。しかし、同時にこの統計は基督教再移入当時の限界状況、即ち、「洋学としての基督教の移入」「居留地伝道」等の結果を示すものでもある。之をみても、プロテスタントの知識層の性格の萌芽的形式は、既に明治初期の移入当時に求められるべき事が推定される。今日、多くの研究が、宣教師塾時代の士族信徒の動向に視点をむけている原因はそこにある。しかし、士族信徒を中核とする初期信徒から、明治四十一年の分布報告の当時に、教会の大勢を徐々に占めつつあつた、そして今日の信徒層の基礎となつた都市中産階層への信徒構造の移行過程を、明らかにした研究は、今日尙多くをみない。我々は、明治初期に於て、今日の信徒層胚胎の直接原因となつた諸現象を取扱ふと共に、明治初期信徒とは相似しているようで全く質を異にする信徒の出現を、明治後期に探らねばならない。

本論のこの使命を、別の面から一言してみよう。例えば、明治初期プロテスタントは、天皇制国家主義、或は官僚的な宗教政策に著しく批判的であると云われて来た。之は士族信徒の階級意識によつて、支えられて来たものと考えることが出来る。所が、最近研究の進むにつれ、明治後期以降のプロテスタントに、必ずしも批判的と云えぬ妥協的な態度を見出すのである。三教会同前後から、昭和十一年全国キリスト教協議会が、「神社は宗教的なものでない」とする政府の定義を受諾し、政府の宗教政策に完全に屈服する迄には、様々な妥協的な要素が観取される。「批判的」
II 「市民倫理の担ひ手」と單純に公式づけえぬ複合した性格を感じる。之はホルトムの云うように、「信徒の絶対少

数という情勢の下に教会が迫害か殉教か、それとも妥協と大勢順応⁽¹³⁾かを決定するに當つて、重要な役割を果した心理的動機である。教会が漸次、近代化に於ける主導力を放棄してゆく経過に於いて、プロテスタントの信徒構造を背景とする微妙な緊張が、次第に信徒の孤立感をつよめていつた。結局、次項に於て説明される統計上の変化は、たえず斯様な心理的変化の契機に連らなつてゆくのである。今日の信徒構造を理解する為には、明治の二大戦争、産業革命を境とする、近代的な信徒層の誕生に目をやらねばならない。新らしく生れ出たこの層は、その後、大正、昭和の基督教の社会的性格をつよく規定するものである。それは次に措くとして、本論では巻頭にみた信徒の特殊性の出現を、まず、明治初期から後期への信徒層の移行に於て、語りたい。

註(1) 「宗教研究」 一一三三号

- (2) 隅谷三喜男 「近代日本の形成とキリスト教」。大内三郎「日本におけるプロテスタントイズムの移入」〔「東洋文化」十号〕等参照
- (3) 実体調査によつて、歴史的資料を整備した諸研究の中、森岡清美、工藤英一氏等の労作がある。
- (4) 「明治文化史 宗教編 第五章明治宗教社会史」を始めとする高木宏夫氏の一連の労作等
- (5) 海老沢有道「現代日本宗教の史的性格」一一〇頁
- (6) 「地理と歴史」、創刊号 三〇頁—三七頁
- (7) 「東山莊講演集」一八四頁 日本基督教會鳥瞰図
- (8) 同 一六四頁
- (9) 「社会的緊張調査 二十七年度」による。刊行の予定
- (10) ベネディクト、「民族」一六一頁
- (11) A. Pieters: "Mission Problems in Japan — theoretical and practical." (1912) p. 120.
- (12) A. K. Faust: "Christianity as a Social Factor in Modern Japan." (1909) p. 72.
- (13) ホルトム「日本と天皇と神道」一二五頁—一二六頁

信徒層の変遷を明らかにする経過に於て、まず、再渡来直後に於けるプロテスタント信徒層の特質を取上げ、それが政府の宗教政策の変遷に、どの様に反撥し、又変化していつたかを考えることにより、信徒層の交替を問題にすることとしよう。最初に、政府の宗教対策に於ては、単なる試験期にあたる、祭政一致、政教一致の時代を取上げよう。プロテスタントに於ては、之は、移入直後の勢力培養期から、欧化時代前後に至る上昇期に當つている。(明治初期の、士族信徒を中核とする信徒層については、既に発表したこともあるし、又隅谷氏の研究を始めとして、之を取扱つたものも多いので、本論では、明治後期信徒を画く必要上、その比較の規準として、述べることにする。)

明治政府の倫理的基盤は「復古」におかれ、神道の国教化が行われたが、之は天皇権力を利用する藩閥政府が、自己権力の保存から、「復古思想」を助長したものにすぎない。即ち国家の精神的秩序は、所謂家族国家としての方向に置かれ、家族¹⁾国民は仁慈の反対給付として、服従が課せられたわけである。この傾向は必然的に国粹主義となつて表れた。

要するに政府の云う「近代化」は、単に富国強兵政策の一環として表れた西欧物質文明の利用のみを意味するものであつた。中心にある徳育は、前近代的な「祭祀」を中核とする家族倫理に置かれていた。斯様な家族国家では、急速な近代化に伴う解体の危険をさける為に、常に「家格」²⁾「国体」がその結合前提となつており、この優越意識の充実によつて、政治形態そのものの持つ矛盾を隠蔽したのである。この外部に対する「家格」の意識は、後に所謂島国根性といわれる、「外部への嫉妬と、内の実力に対する絶えざる不安」の、二重操作のテンションにまで発展する。³⁾それは、常に国民の個人的成長の障害となつたのみならず、国際的であるはずの基督者にも、絶えざるつまづきとなつたのである。

このような政策上、まずプロテスタントは、政府の嫌悪する西欧の近代市民倫理の先駆として、徹底的に排除されるべきものであつた。基督教がこの嫌悪の直接的攻撃を避ける為に、「洋学」¹¹ 西欧技術の移入の形に於て、居留地道、即ち都市交通の要衝を中心とする伝道に、その伝道方式を限らざるを得なかつたのは止むをえぬ事情であつた。

斯様な政治的考慮の他に、更に前時代からつづいて来た庶民の宗教的無関心を、我々は見過してはならない。徳川禁教政策の日常化が、信仰の道德的展開を抑止し、宗教をして単なる一風俗に墮すこととなつた。時の政体に矛盾する信仰を凡て統制した政策は、明治政府に受継がれ、基督教は云わずもがな、それが前政体の一支柱であつたというのみで、仏教迄が統制されることになつてゐた。抑圧の下では、自然庶民は、その一部を除いて、宗教に無関心となつた。むしろ「滑稽徳川明治史」等にもみえるように、政府の拙速主義を原因とする神仏基督教の戦に、高見の見物をきめこんで動かかなかつたというのが真相であろう。

この政治的、歴史的制約が、プロテスタント初期信徒層の枠となつた。逆に云うと、政府政策に無関心でありえない者、西欧文物に興味を抱き、又それに近づき得る機会を持つ者、要するにこの周辺期にあつて、単に庶民的地位に止まりえない者こそ、将来の信徒であつた。之が、プロテスタント信徒層の萌芽的形態であつた。¹²

強力な中央集権を目指す新政府は、やつぎばやに、版籍奉還、地租改正などを含む一連の切替え措置を行つて、徳川滅亡以来、下級武士と地方ブルジョワチーに分散下降しつつあつた権力を取戻すことになつた。この新秩序確立の経過に於て、一方では老大な浮浪士族層の出現と、地方ブルジョワの没落をみて、之が基督教や自由民権運動の地盤となり、他方では、社会周辺期をめぐる解体農民層、小商品生産業者など極めて生活程度の低い階層に、天理教金光教などが伝道の端緒をつかむこととなつた。社会不安のエネルギーの蓄積が、どの様に大きいものであつたかは、単に

解体士族層―百九十余を教えた――のその後の動向に目をそそくのみで充分である。閥族を含む一部を除いて、没落する士族の不安が、政府の絶対主義的傾向への嫌悪に高揚され、この嫌悪を媒介として、自由民権運動と基督教は政府に対抗しうる地位を占めることが出来た。⁽⁵⁾「初期信徒」の「批判力」は、まず斯様な社会不安の量の尨大さと、政府機構の不安定さの比例の上に求めねばならない。このような背景の下に、彼等の批判力は近代市民倫理の一翼に展開することが出来た。

之が、「後期信徒」の大部分を占める者の心理的態度と比較して、最も大きい差異である。即ち、初期信徒の倫理活動は、その指導者たる「士族」の精神と社会周辺期をめぐる政府政策の不安定に、基礎を置くものである。後二者の比較で詳らかとなるように、後期信徒が「新らしく生れ出た階層」であつたのに対し、初期信徒は、「旧社会からほうり出された者」であつた。

さて、廢藩置県・徴兵令の等の公布を経て、新秩序が曲りなりにも軌道に乗り始めるのをみては、斯様な解体知識層も、前途の方策に無関心ではいられなかつた。当然、新政府への参加、或は新時代の職業への従事が考えられたが、それにはまず「洋学」の媒介が必要となつた。「私共の如き下級武士階級に属するものでも、其生活状態は全く現在のブルジョア階級に比すべきもの」⁽⁶⁾であつたという安部磯雄の回顧を挙げる迄もなく、没落層が求めたものが、生活安定への希望であれば、それは当然旧生活に知識階級への復帰を意味した。結局政府の開く小規模の公立学校と、宣教師が政府の圧迫政策に従つて自然につくり上げた伝道学校、所謂「宣教師塾」の両者のみが、この強力な希望のはけ口となつた。こうして、プロテスタントの勢力温存は、必然的に「学校経営」の形になつていつた。各教会は、この経営の結実の形で出現したから、これまた当然、都市中心となつてゆくのも止むをえなかつた。(後に訓令第十二号を、基督教対策として取上げた天皇制国家官僚と基督教の対立は、ここから始まつている。)

しかし、勿論、「宣教師塾」は基督教主義学校に在学した者の凡てが信徒になつたのではない。「親切に英語を教へて呉れて……大喜びでいた。ただ耶蘇教だけが嫌で……もし耶蘇教にでも入れば同志の中から破門する」という当時の宣教師塾の状況を、松村介石が物語つてゐる。

彼等にも尙禁教政策と、因襲が生きていた。それを踏み切れる者は一部分である。閥族に近い者、経費の豊かな者の中からは、入信した者が殆ど見られない。多くの研究が指摘するように、入信した者にはむしろ、佐幕派、或は地方の不満分子が多かつたといはれてゐる。藩閥政府下の社会環境に対する批判が、政府の圧迫によつて更に激烈なものになるとき、外部社会への批判的な分析は、結局その社会に属する者としての自己の批判に至りつく。社会に対する倫理的要請が更に充実に、人間性の批判に至りつくと、数々の世俗的な不安や無念さは、むしろ表面的存在を去り、「成程そうかと、宛ら天声に接したかの如くにわかつた」という絶対的な倫理的存在がそれを抑えて表面に上つてくる。ここに社会不安に基く緊張超克から、新生行動に移る心理的展開がある。初期信徒の市民倫理は、斯様な現実に対する強い不満の抑圧の上に成立する。この倫理的充足に疑惑を抱くことは、もとの世俗的な不満の中に破滅することを意味する。故に社会に対して不満が強ければそれだけ、それを倫理的要請に転換させるエネルギーは大となる。ここに始めて、初期信徒独特の情動性が理解出来るのである。数多く起つたリバイバルや、迫害への忍耐は、この点から分析出来る。

後に内村鑑三をして、「三十年の長き、憂苦おく能わざらしめたる薩長の族は、今や日本国民を自利の要具に供しつゝあるに非ずや」と叫ばしめた例も、斯様な現実的不満から高揚された正義感の情動性「ピユリタニズム」として理解されるべきである。唯、注意さるべきは、この孤高なる追求意欲が、同時に基督者選民感となる事に於て、一般庶民の立場からすれば、それが逆に、崩壊した士族層のエリート意識を補填するものにみえたことである。事実、

基督者のある者には、この心理的操作の分析を適用することも出来よう、とにかく、彼等のこの厳格な倫理性が、宗教に無関心な庶民に対し、ある程度障害になつたことも事実であろう。之が後にプロテスタントの「閉鎖性」、換言すれば知識層的なエリート意識となつて、今日に尾をひいているもののように思われる。庶民層への心理的断層はこうして始まつたが、それが社会的に固定するには、後期信徒の出現をまたねばならない。

彼等の長所や、斯様な欠点は、既に彼等の指導者に意識されていた。小崎弘道は、信徒の中に社会的不満を媒介にして入信した者の多いことを認め、彼等の性格の両面性を如実に画き出している。「彼等は甚だ進歩的にして甚だ活潑に、又自己の足を以て立ち自給の教会を建設するの力を有するのである。然れ共弱点は又弱点たるを免れぬ、彼等は動もすれば動揺せらるるの恐れがある。其の変化と輕兆とに陥り易きは又其の免かれざる所である。」⁽¹¹⁾後に説明するように、初期の信徒は明治後期以降の信徒と全く質を異はにしてゐるが、その知識性の故に負う兩者の宿命的な類似性がここに表われている。情動性⁽¹²⁾とビュリタニズムは、この点にある程度の限界を持つてゐる。

この批判は、士族と共に初期信徒の中核を占めた比較的富裕な農民上層、商人層等にもあてはまる。片山潛が、「代庄屋であつた」家に生れ、入信に至つたのも、洋学の媒介である。「百姓たる境涯を脱し学問を志さしめた」理由は、百姓の辛い労働を忍ぶ思いで「学問を為る方が炭焼をしたり、駄賃持を為すより屹度愉快であるに違ひない」からであつた。⁽¹²⁾後に基督教社会主義の指導者と庶民の間に見出された断層は、当然、斯様なインテリヂエンスの線上に見出されるものと思う。森岡清美氏の研究によれば、農村の一群が入信した際には、泰西技術の修得とそれに伴う市民倫理の移入が媒介になつたという。出世⁽¹³⁾「洋学」のコースは、この意味で初期には、政府への強い批判態勢になつた。之は後期信徒に於て、出世⁽¹³⁾「西歐的教養のコースが、妥協的態勢に曲げられる事の多かつたことと異なる点である。

こうして、小学校教育が普及し、遊学の可能性が増大するにつれ、洋学を志す者は益々増加した。しかし出世の最短コースたる東京大学に入学するにも、先立つものは語学であるが、それを教授する中等程度以上の学校は未だ完備していなかつた。その為、「キリスト教主義の学校は当時甚だ不足している中等教育の欠陥を補ふもの」として賑わつた。明治十年代の基督教演説会聴衆の大部分が、「東京大学、工部大学の生徒を始めとして、書生官吏体の者」であつた事実が、之を裏書きする。徐々に官立学校が優勢を占めつつあつたが、基督教主義学校は——中学校令による認可がなくとも——尙教育の中心であつた。この宣教師塾の後身がひきつづき伝道の中心であつた事実が、初期信徒を後期信徒とわけると一つの規準となつてゐる。後期では後述するように、伝道の中心はむしろ官立学校におかれたからである。ここにも質の差異が予見される。初期信徒は旧社会からほうり出されて全国から上京した洋学生が多い。

明治十九年の明治学院設置願に、「生徒へ寄宿生二百名通学生二百名ヲ以テ定員トス」とあるが、学生の大方が寄宿生であつた事実も亦明治後期以降の状勢と異なるものがある。彼等の上京は背水の陣であり、その情熱が信仰となるや、著しく倫理的節操に固く、又教会の職務に熱心であつた。「十年前に於て教会の進歩著しきを致したるは、一般の信徒伝道の為めに働きたるを以つてなり。爾來分業の考弘く信徒の間に行はれ、伝道は専ら伝道師、牧師の任ずる所となりたり」という小崎の嘆声に、この信徒層変転の予見と、初期信徒の積極性に対する讚美とが含まれてゐると思ふ。

註(1) 宗教研究 一三三号 一四一頁以下

(2) 「支配階級はこの島国根性を利用して、大衆の心に外国模倣は国家の安全に対する脅威であるとの恐怖をいつもかきたてた」——ホルトム 前掲書 九二頁
更に詳しくは、神島二郎「庶民の意識における分極と統合」(上・下)、「思想」一九五四年二月三月)

(3) Pieters: *Ibid.* Chap. 2.

(4) 新興の宗派の機能は、通常その培養体である解過程の社会的特徴に沿うて展開すると考えられてゐる。即ち解体される層の欲求抑止の不安が意識化されるに際し、自己の社会的地位からする判断潤色が行われ、結局その意識の線上に、彼等の行動限界も表わ

れてくる。

(5) 後にこの両系統が初期社会主義勢力に展開するのはこの為である。

(6) 安部磯雄「社会主義者になるまで」一頁

(7) 鷲山弟三郎「明治学院五十年史」一〇四—五頁

(8) 例えば長崎の致遠館に於ける岩倉具定、江副廉造等或は大隈重信等の要人を考えてみよう。

(9) 「一日同君と散歩すると、彼(篠崎桂之助)が幕府の崩壊は天の聖旨だねえと、感慨深げに云うので、会津出身の私は大いに驚いた。日頃無念といはうか遺恨といはうか、この一事だけは夢寝の間にも忘れ難くあつたので、思はざるこの一言を彼から聞こうとは。が、彼の信仰には少なからず敬意を払っていたので、又忽ちにして、成程そうかと、宛ら天声に接したかの如くわかつた」——佐波亘編「植村正久とその時代」

3

政府の宗教政策の第二段階、即ち日清戦争をはさむ国威宣揚時代(国際主義への圧迫)は、欧化時代の終焉から始まる。之は同時にプロテスタント信徒構造が徐々に再編成されてゆく、その転開起点でもあつた。基底を国権論に置いた見せかけの欧化時代が、条約改正の失敗から終了すると、折角の伝道層の拡張も一頓坐を来した。欧化時代には政府の政策的援助によつて、龐大な信徒を獲得するに至つたが、それは単なる風俗的な面に止まる底の浅いものであつた。フェリス女学校が、「本校が日本上流階級社会の注目を引きつつある」と喜んだのも東の間、熱狂的なりバイ

我国プロテスタントに於ける信徒構造の変遷

二卷二〇四頁、井深梶之助の回顧

(10) 「万朝報」一八九七年四月二十日

(11) 「小崎全集」第六卷 三三四—五頁

(12) 片山潜「自伝」六八—七〇頁、七七頁

(13) 森岡清美「日本農村における基督教の受容」(民族学研究)一七卷二号)

(14) 相沢照「日本教育百年史談」一〇八頁以降

明治十七年中学令が施行され、つづいて森有礼が文部大臣となる迄、中学程度の学校は屢々学生の質に應じて実行可能な程度迄授業内容を引下げる有様であつたという。

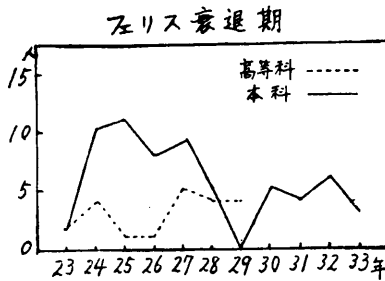
(15) 「六合雜誌」第二三号 明治十五年五月

(16) その他に、例えば「フェリス和英女学校六十年史」一六頁

(17) 「小崎全集」第六卷 二八六頁(六合雜誌 第四百四十八号 明治二十六年四月)

バルがあれば、「其当時在学中であつた二条公爵夫人、徳大寺公爵夫人を驚かしめ、終に両貴夫人の退学をみるに至りました⁽¹⁾」という程度のものであつた。欧化時代の増勢を以て、上流階級を始めとする凡ての階級に確實な伝道層が開拓されたとは、單純に云いきれるものではない。⁽²⁾ 欧化時代の趣旨に沿うて「洋学」を媒介に、基督教、即ち西欧文化に対する潜在的シンパを顕在化させたものにすぎない。確固たる新しい信徒層が存在するわけではなく、むしろ、初期以来の伝道地盤の、固め直しであつたとみたい。

さて、条約改正の失敗から、政府は反転して、内治の充実に目をむけ、国会開会に備えて、徳育の強化を計ることになつた。この強化は、表面では「教育勅語」に結晶し、裏面では小・中学校教員の官僚化と、官立諸学校制度の完備となつて表われた。師範学校に兵式訓練を課した森文部大臣が、師範学校生に、「第一に従順……第二に友誼友情……第三は威儀を具へる事」を望んだ事実は、⁽³⁾ 将来の国民に政府が何を望んでいたかを示すものである。この精神は一途に「官立」優位の態勢に進んだ。洋学生 of 最終目標たる帝国大学は「国家ノ枢要ニ応スル」所であり、その為に政府が、「いかに多くの歳月と莫大なる国費とを投じたか……」⁽⁴⁾ は、既に明瞭である。後に帝国大学令第六条により、総長は法科大学から選出することになつたのも、政府の官僚化の強化を示すものである。第二次山県内閣で、官吏の認用に高文合格が必須条件になるに及んで、私立学校を経由する出世手段は、単に語学準備の為だけの第二義的なものとなつた。この法科万能⁽⁵⁾ 官僚強化こそ、初期政府の素朴な国家主義が一個の藩閥政府の枠から出て高度化する契機となつたものである。というわけで、平野義太郎氏の指摘の如く、国家主義が「まさに生成途上にある資本主義を保護する官僚的原理」、即ち政府の中央集権強化の政治的配慮として表われるものであれば、この「上からの近代化」は、「市民倫理による近代化」の線上にあるプロテスタントと必然的に対立するものであつた。この対立の激化は、双方の精神的中核を為している「教育」面に殊に強く表われて来た。教育勅語配布から、訓令第十二号に至る措

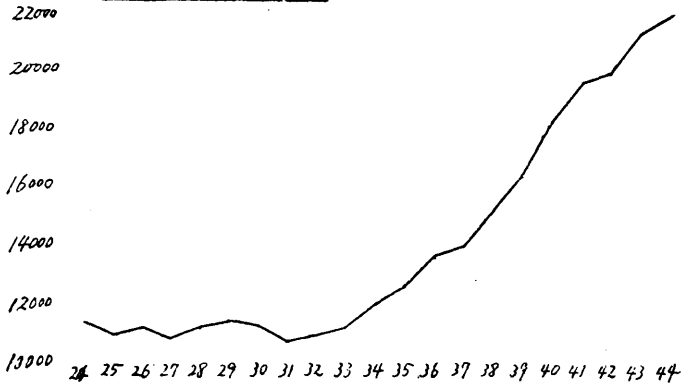


(第四図)

官僚の決戦体制は忠君愛国の名を借りて、信徒養成の断絶を意図することにあつた。間接的な形で行われた基督教主義学校の孤立化は、徴兵猶予令の改正、上級国立学校進学権の剝奪となつて表われている。「英語教授」の租界の地位にあつた基督教主義学校には、認可されたものが少なかつたので、当然「洋学志望者」達は強化されつつある官立校に移つていつた。まず学生は、「教育設備が完成して、帝国大学といふ名称さへも用ひられることになつた」官立校に憧憬した。つづいて、「第二の動搖は徴兵令の改正が原因」となり、それにもまた打撃が基督教におとずれた。影響が少いと考えられがちな女学校でさえ、第四図の如く、大変な衰退を示している。

この悲運は、時代に対する反省となり、教会の大勢は、単なる妥協や防備から、むしろ積極的な防戦態勢にむいて来た。宗教と教育の問題に関する論戦、教会自給化運動等もその一つであろう。しかしながら基督教主義学校にみられる衰退は、そのまま教勢にも反映してきた。第五図の前半に示された停滞は、勿論、第一に斯様な国家主義的風潮によるものであつた。しかし基督教主義学校のように、官立校の増

日基派信徒増加率



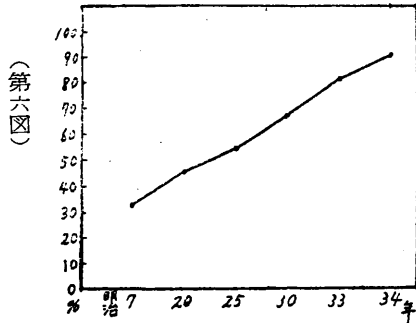
(第五図)

大という直接的原因はないにしても、各教会が、この強い逆潮の中で、兎に角も毎年少数の入信者を迎え、一定の線を維持してきた情勢を以てしても、衰退というよりは、むしろ停滞、行詰りとみた方が適當ではないか。我妻東策氏の研究によると、明治二十年を境にして、信徒の供給源の一つであった土族層の解体が全く終つてゐる。又その他の信徒供給層たる地方の小ブルジョアも、産業革命により組替えを余儀なくされていたので、この事實は基督教主義学校の衰退と考へ併せて、古い信徒層に一つの極限が来ていたものと考えられることも出来よう。即ち、殆ど信徒の増えもせぬかわりに、欧化時代迄に獲得した信徒の多くは、その節操を守つていたとみることが出来よう。

この停滞が単なる時流の圧迫によるもののみでなかつた事實の裏付けとして、次に明治二十年以降にみられる日曜学校生徒の大増勢を呈示してみよう。

この頃、政府の教育が計画漸く充実して、小学校のみならず、公立中・女学校の生徒の異常な増加(第六・七図)をみたが、この出現は、同じく知識層への系列に向うものであれ、政府政策の安定化から「生まれた新しい層」であつて、明治前半には見られないものである。日清戦争を境とするこの急激な増勢は、同時に、産業革命の展開と、それに伴う所謂俸給生活者の増大を予測するものであろう。結局、自己の子供に「教育」

学会児童の就学歩合



(第六図)

(第七図) 日清戦争後の公立中学校・高等女学校の発達

年度	(中 学 校)			(女 学 校)		
	学校数	教員数	生徒数	学校数	教員数	生徒数
27	81	993	22,331	14	168	2,341
28	95	1,314	30,672	15	186	2,897
29	120	1,709	40,576	19	139	4,152
30	155	2,180	52,442	26	310	6,799
31	168	2,590	61,381	34	406	8,590
32	188	3,084	68,885	37	450	8,857
33	217	3,726	77,994	52	658	11,984
34	241	4,204	88,051	70	1,099	17,540
35	257	4,652	94,696	80	1,173	21,523
36	268	4,770	97,661	91	1,249	25,719
37	266	4,817	100,852	95	1,457	28,523
38	269	5,084	104,556	100	1,561	31,917
39	279	5,306	108,057	111	1,670	35,876
40	285	5,426	110,776	132	2,011	41,273
41	294	5,674	114,395	158	2,372	46,329
42	303	5,845	127,434	177	2,722	51,440
43	309	5,858	121,652	192	2,890	55,882
44	312	6,051	124,584	199	3,207	59,619

を以て「美田」にかえておくる層が出現したからこそ、それは単なる制度の充実に終らず、生徒の具体的な著増となつて表われたのである。明治末期に至ればこの推論は更に確実な論拠を見出す筈である。しかしこの当時にあつてすら、彼等の出現を実証する資料も見出すことが出来る。学制の充実は当然幼年教育の重視となつてあらわれるが、之

我国プロテスタントに於ける信徒構造の変遷

日曜学校増加率

明治14年(1881)	校 25	人 838
◇ 21年(1888)	272	12,559
◇ 23年(1896)	514	24,115
◇ 29年(1896)	837	30,624
◇ 41年(1908)	1006	84,160

(第八図)

は教員志望者の激増、或は新教育学説の輸入等によつて論証される。之はプロテスタントの伝道面にも著しい影響を与えた。教会・基督教主義学校等の表面的実勢の停滞・衰退に係らず、信徒養成機関である日曜学校は驚異的な膨張を示している(第八図)。勿論、東京の番町教会のような富裕な教会では、欧化時代の啓蒙がこの膨脹の直接原因となつてゐるが、概して明治二十年以前には、邪教觀念の庶民層への浸透があつて、日曜学校に児童を送る親は殆どいなかつたといつてよい。即ち日曜学校は単なる居留地学校としての効果しかもつていなかつた。又、二十年代に於ては、基督教への直接的な圧迫により、むしろ生徒は減少を来したものと考へられがちである。所が日清戦争の前後から、組織の充実という面にもよるであろうが、政府の無関心にも係らず、当時殆どみられなかつた幼児情操教育の機関を補うものとして、日曜学校及び教会経営幼稚園が、先天的に西欧憧憬を持つ中産階層の親に受容られ、この異常な生徒数増大となつたものとみられる。少くとも、現象面に於ける児童数の増加(第六図)と、親の教育に対する要望は並行的に増加していつたから、その余塵が、幼児教育の上でこの傾向をまき起したものと見える。之は資本主義社会への期待でもあつた。諸所の宣教師の報告によると、信仰もない親達が競つて子供を預け、その評判が異常であつたために、常に日曜学校や幼稚園は満員で、“We have a waiting list.”という状態にあつた⁽¹²⁾。この傾向はこの後にもつづいて、例えば、ブゼル先生伝には、

「信者の子女は、比較的少数にして十人か十二人の中一人の割合である。しかし教会以外の講義所、日曜学校にあつては此の比例は著しく減少し、信者の家庭より来る者は、殆ど皆無に等しい。生徒募集方法、最近満員の盛況

1890年と1896年（反動期）に於けるプロテスタント勢力の比較

	1890年	1896年	増加	減少
宣教師数	577人	680	103	
洗礼をうけた者	4,431人	2,513		1,918
幼児洗礼者	468人	1,068	600	
男子学校(寄宿学校)	18校	20	2	
同学生数	2,676人	1,520		1,156
女子学校(寄宿学校)	43校	47	4	
同学生数	3,083人	2,527		556
日曜学校	514校	837	323	
同生徒数	24,115人	30,624	6,509	
神学校	21校	17		4
同生徒数	350人	223		127
病院	2	5	3	
取扱患者数	202人	152		50

(第九図)

を呈し居るを以て、特に募集の方法を講ずる必要を認めない。子供達は友達を伴ひ来りてこれを紹介することもあれば、両親其の他の年長者が同伴することも多い……。学校は午前九時開始のことに定めてあれども、早くから殺倒するので八時四十五分に繰上げた⁽¹³⁾と書かれてある。

これまでの信徒にあつては「洋学」を媒介とする成人の入信がその殆どを占めていた。ところが以上の報告や、或はルミスの報告(第九図)によれば、⁽¹⁴⁾表面的教勢の衰退とは逆に、日清戦争前後には、むしろ幼児洗礼、幼児教育に於て潜在信徒の増加を見出すのである。我々はこのに新しい信徒層の胎動を見逃すことが出来ない。之は初期に於ては見られなかつた現象であり、明らかに、信徒層の交替を考えなければならぬ。即ち今後のミッシェン・スクールの生徒層、或は青年会の人々がどの様な種類の者で構成されるか、又どの様な心理の下に基督教が信奉されるかは、初期とは異つた目で

眺められるべきだと思ふ。既に指摘したように、この動きは、教会に於て早くから感知せられ、幼児教育と、夏期学校、青年会を通ずる青年教育によつて表面の劣勢を補わんとした計画は、斯様な社会状況からみれば一応成功であつたと云えよう。之は初期信徒層の固定をめぐつて、交替の底流となつて徐々に表われてくるものであろう。即ち、之等の層の生長が、後に政府政策の緩和の波にのつて、教会信徒となつて表われ、第五回後半にみえる様な教勢著増を示すに至るのである。我々が衰退期とよんでいる時代は、基督教に對してばかりではない。ある意味で時潮全体にわたる行詰り打開の時期でもあつた。打開とは戦争を利用する資本主義の巨大化であつた。丁度この頃、維新の元勳や思想的指導者が相繼いで亡くなつているが、之はむしろ社会全般にわたつて維新当時の個性の確立が、最早時代と共に不可能となりつゝあつたことを示すものではなからうか。

プロテスタントに於ても同様であつた。個性的に偉大な宣教師達が継々と亡くなつて、初期の如き、個性的なミッシェン、伝道時代は去り、日本人指導者による大衆教育の分野に足を踏み入れたと、ピーターズが報告している。

産業革命が一応軌道に乗つた三十年代から後、即ち次項に説く第三の段階では、この様な状況から、政府の宗教政策は宗教黙認から利用の方向へと巧妙化してゆくことになる。成程、明治三十二年には、訓令第十二号が施行され、漸く立直り始めた基督教主義学校も大打撃をうけているが、三十年代に入ると、最早単なる政府の干渉によつては妨げられぬ信徒増勢のきざしもみえていた。訓令第十二号は、その後の成行をみれば、之が明らかに明治初期政府の対基督教政策の最後の締めくくりであることがわかる。訓令は条約改正を契機として、内外雑居による基督教伝道の浸透を恐れて呈出された宗教法の代案という形で登場した。之は藩閥政府時代の主観的な基督教(切支丹)対策の終焉でもあつた。今後は黙認と、ある程度各宗と距離をおいてする教導によつて、基督教の利用もみなければならぬ。之は政府の規模の拡大を物語るものである。同時に之は、教育の面に於て、完全に官立校が私立学校にくらべて優先した

プロテスタント信徒増加数

明治10年(1877年)	1,617人
◇ 13年(1880年)	3,256
◇ 16年(1883年)	5,591
◇ 19年(1886年)	13,269 (欧化時代)
◇ 22年(1889年)	28,977
之以後衰退時代	

上図に示されるように、急激な増加は、むしろその不安定さを示すものである。この増加率を、後期の漸進的な増加と比較してみよう。上図はあるいみでの潜在信徒の顕在化であり、その限りに終るものであつた。これに反して後期(第五図)にみられる漸増は、確実な信徒の展開であると思ふ。

(3) 相沢源 前

掲書 一五九—一六〇頁

「全国師範学校の寄宿舎を一つの兵營と化し、陸軍下士官又は将校を以て舎監となし、普通の現役兵士と同様極めて嚴重なる規律生活を生徒に課した」。一六二頁

(4) ◇ 一七四—一七五頁

我国プロテスタントに於ける信徒構造の変遷

という政府の自信を示すものでもある。今後基督教主義学校は、社会に於ける副次的な役割しか果たしえないのである。⁽¹⁸⁾

註(1) 「フェリス和英女学校史」 六四頁 九〇頁

(2) 欧化時代に拡張・新設された教会が、教勢衰退と共に、急激に衰えた状況が之を物語っている。例えば、「本郷教会創立五十年」二七—八頁等。

(5) 「平野義太郎論文集」 第一卷 三〇四頁

(6) 「フェリス和英女学校史」 九七頁

(7) 安部、前掲書 一〇八一—一〇九頁

片山「自伝」 一〇八一—一〇九頁

(8) 山本秀雄「日本基督教教会史」参照、大体他の教会もこれに似た状況を示していた。

(9) 我妻東策、「明治社会政策史」、一三頁の統計参照

(10) 相沢、前掲書 二二〇、二二九、二二二頁

(11) 内田魯庵「バクダン」(クリスマス) より

「植村正久とその時代」三卷 三六九頁以下

(12) 「Christian Movement」(1908) p.295

(13) 栗原基、「ゾレル先生伝」二六三頁以下

(14) Ritters, H.; "A History of Protestant Missions in Japan" (1898) p.358.

(15) 例えば、前者には、黒田清隆、品川彌二郎、後者

には勝海舟、福沢諭吉等が考えられる。

(16) Pieters, A.; *ibid.* p.95—6.

(17) 殆ど腐案と同様な状態にあつたことは、今や説くまでもない。

(18) 資本主義社会の中堅として、新らしく生れ出た信徒層は、政府政策自からの申し子として生れたものであり、この点のぞまれぬ子として生れた初期信徒と異り、政府には組み易かつたと考えられるのである。

斯様な状況は、明治三十年代に入ると、次第に明らかとなつて来る。従来の中産層にあつては、教育界、宗教界、乃至は官界に進む他に道がなかつた。所が資本主義の發展は、諸産業の所展開と共に、謂俸給生活者の広い層を形成することとなり、基督教信徒も、漸次斯様な層の中に増加して来た⁽¹⁾。幾分彼らしい偏見もあるが、片山潜が、「耶蘇教会は全体から言へば、此の時分からもう富豪の手先であつた。植村正久氏などでも予に向つて『我輩の教会にはハツピを着たものはいらない労働者などは来なくとも好い』と言つた。併し植村の教会には沢山の番頭や商店及び諸会社社員が居つた⁽²⁾。」と指摘した言葉にも、この変遷が画かれている。

天皇制政府の下に歪んだ形ではあつたが、日露戦争を媒介にして、資本主義の高度化が約束されると、今迄行詰つていた基督教の伝道も俄かに活気を呈し始めた。自給教会の増加⁽³⁾、之は同時に自給不可能な教会を戦線から締め出すことを意味し、教会の都会集中を更に強化するのに役立つた⁽³⁾。海外伝道の拡張、各種青年会会合の開催等々、様々な伝道転機が訪れることとなつた。第五図にみられるような、三分から五分にわたる増加率は斯様な伝道層の胚胎を物語っている。

二十年代末期に完成した官立校優勢の体制は三十年代に益々その差を深くした。直接には条約改正による内外雑居とそれに伴う基督教伝道の優位を恐れて、施行された訓令第十二号も、日露戦争当時迄には緩和され、基督教主義学校にも中学校令や専門学校令による特権が許されるようになったが、——勿論対西欧政策に於ける政府のゼスチュアも混じつてはいただろうが——この政策の傾向の底には、教育体制に於ける政府の安定感が影響しているように考えられる。成程、基督教主義学校もこの政府政策の変更と共に息をふきかえしたが、多くの宜教師の指摘するように、彼等の生き延びた第一の原因は、尙基督教主義学校が語学に於て優れたものを持つていたからである。しかもその語学

は、後に示す統計にみるように、寧ろ官立上級学校に入学する為に利用された。⁽⁴⁾この当時の基督教主義学校に於ては、最早初期のように、リバイバルに燃える生徒は少くなり、その筋骨を構成する基督教倫理は、pure education に反する propagandism とさえ受取られがちだつた。換言すれば、基督教主義学校の大半は、学校の形式こそ歴然たる宗教学校であつたが、資本主義の高度化は、その内容たる生徒の質を、官立学校並みの、一般中産階級の子弟におき変えつつあつた。⁽⁵⁾この傾勢は伝道当事者にも敏感に反映し、青年会及び学生会の伝道方向の重点は、学生数の多い又、質に於ても優秀な官立校に置かれるようになった。⁽⁶⁾例えばその一例として、慶応義塾の基督教青年会三十年史をひもどいてみよう。之をみると国際学生青年会同盟の本部でさえ、官立校重視の線にあつた事実が判明する。

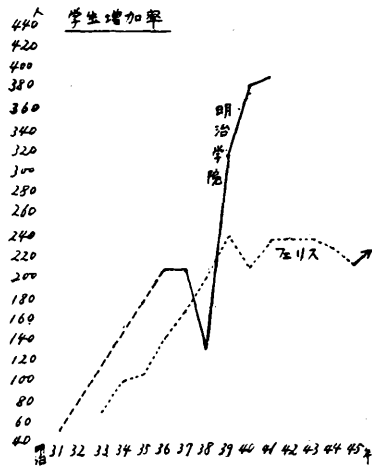
「当時我国の学生青年会運動に対する大方針が官立学校万能主義であつたことを発見したばかりであつた。……思ふに先づ文部省の直轄する学校の系統を追ふて各高等学校、大学を占領するにあつたらう。当時政府の教育官當統一主義が強く教育界を支配して居つた日本の事情を観察し、左様な方針が立てられたのは、……勿論賢明であつたと言はねばならぬ。……別に争ふようなことはなかつたけれども、私立大学に対する教界先輩の態度に勃々たる不満を抱かざるを得なかつた。」⁽⁷⁾

私立学校の信徒にはこの様な情勢が、「特権階級が特権階級たるの恩典に浴し」ているようにみえたのは当然である。斯様な官立学校学生増加の傾向は漸次各教会の伝道分野にも広まり、「教会は学生が多く、卒業して出て行つたり、終始變動しているから、その連絡を取るため月報を出そう」という成行になつていつた。熱烈な信徒として生涯を送つた者も少くないが、概して官立校の学生には基督教Ⅱ西歐的教養（洋学の後身）と考えられがちで、卒業後の信仰は保証が出来ない状態にあつた。従つて、「知識としてのプロテスタントイズム」の拡大こそあれ、決して信仰の拡大をそれで以て云云出来ないものである。そのうゑに、「帝大や専門学校を卒業すれば、他地方へ出て行く者が多いの

で、教会の基礎地盤が強固にならない、斯る教会は学生教会とでも云ふやうな一種特別の性質を有している。之を支持する方法が案出されねばならない。例えば、壇家の無いお寺の如きものである。」⁽⁹⁾というわけで、地盤の拡大は同時に地盤の不安化定を意味していた。これは今日の教会の信徒層が、ある限界に釘づけにされている理由を、同時に示すものである。学生は斯様な教会を目指して集つて来たが、信仰というよりむしろ思想を求めて集つたようである。例えば、「当時大学や高級学校の学徒の集つた所としては本郷教会の外に、植村正久の教会があつた」などと喧伝されているが、⁽¹⁰⁾彼等の教会の指導者の多くは、「一は『福音新報』に拠り、一は『新人』に拠つた。まことに壯観と云はざるを得なかつた。」というように、思想的論争の陣營を代表するいみで、学生達に人氣があつたようである。宣教師の大きな不満は、「日本人が指導者に率られることを好むこと」⁽¹¹⁾であつた。それは一時的な効果の大きいかわりに、決して永續きのする信仰ではなかつた。日本の代表は、國際的伝道の会合で、「我々の教会のメンバーは大学の卒業生や在學生が多い。彼等は職業の為に全国に散つてゆく。それ故我々の東京の教会こそ一つの大学のようなもので、春には卒業生を送り、秋には新入生を受取つた。」⁽¹²⁾と誇つたものの、それは一面的な真理でしかあり得なかつた。

この事情は青年信徒の直接的な養成機関であるはずのミッション・スクールに於ても全く同様であつた。日露戦争から、大正初期の第一世界大戦にかけて、資本主義の拡大は、教会やミッション・スクールに多くの青年信徒を送りこんだが、「この入学志願者の激増の理由は、必ずしも、明治学院の標榜する基督教主義の教育が社会に認められたからではない。世界大戦の影響によつて我國の富の力が著しい進展を来したため、子弟に中等教育を授けることを殆んど中産階級の者の常套事と考へるに至つたため、」⁽¹³⁾あつて(第十圖)、信徒の増勢は、一般知識層の増加こそ意味したが、それがそのまま教勢の質的高揚であるとは考えられぬものであつた。⁽¹⁴⁾この情勢を裏書きするものに、日露戦争を境とする基督教主義学校寄宿生の減少があげられる。⁽¹⁵⁾都会に中産知識層に俸給生活者の發生が拡大化するにつれ、寄宿生が減少して通學生が増加して来るのは当然である。之は入信契機の問題で初期基督教主義の特徴であつた団体

(第十圖)



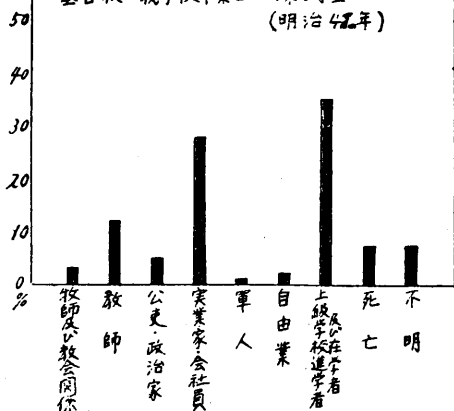
生活の衰退を意味してもいる。

この様な親の下で育てられ、しかも個性的な初期信徒に較べて親に依存することの多かつた基督教主義学校の学生や、日曜学校の生徒、又官立校に展開していつた青年会の信徒が、そのまま全部が全部信仰をつづけるわけではなかつた。むしろ、信仰に身を捧げる者の率は、初期にくらべてはるかに少くなつたとも考えられる。所謂、「学校信者」の増加⁽¹⁶⁾である。初期信徒は社会周辺期にあつて、「放り出された者」としての独立心を持つていた。彼等にも、小崎弘道の指摘するような欠点、尻の軽さや意志の弱さがなくもなかつたが、彼等の批判を曇らせる程には、政府の力も資本主義の枠も強大ではなかつた。とこ

ろが後期信徒の中核を為す青年信徒にとつては、まず宗教教育を施す機関が制度の巨大化と共に曖昧化し、一方彼等の就職出世への社会的圧力が増大して、無言の中に彼等の批判力を制肘することとなつた。封建的な家の力は弱まつたが、逆に社会的圧力が壁になつて来た。

一九〇九年(明治四十二年)に確められた統計によると、これまで基督教主義学校に関係した学生の全数は約二万余であると言われているが、確実に何等かのコースを卒業したものは、約三千人といはれている。⁽¹⁷⁾この弱勢をみれば、すぐにもこの社会的圧力や、官立優位体制を想像することも出来ようが、それはさておきこの三千人の卒業後の動向はどのようなものであつたらうか(第十一図)。その多くは、明治後期の終了者であつたらう。しかしまず我々は、この統計図の昭和時代諸統計への相似に気がつくのである。この中では、まず会社員・実業家の高率が目につ

基督教主義学校卒業生職業調査
(明治42年)



(第十一図)

三千人の中百人にも満たない事を思う時、先に記述した基督教主義学校内の学生の質の変化が思い出されなければならぬ。初期信徒では聖職を志願する者や、伝道に志望する者の率はこれよりも余程多かつたように思はれる。⁽¹⁹⁾基督教主義学校の拡大に伴給生活者拡大である所に、この悲劇を見出すのである。彼等の展開は、ホルトムの云うように、飽迄「絶対少数」としての展開であつた。官製資本主義に毒された俸給生活者の出世主義が、彼等の批判に限界をつくらなかつたとは誰も云うことが出来ない。開教五十年大会の席上であれ程さわがれた問題、即ち卒業して職を得た者の中に信仰を棄てる者の少くない理由は、この様な絶対少数の自意識と、環境の出世主義による所が多である。ホルトムは、斯様な基督教屈服の歴史を宗教と教育の衝突以降の、基督教者の少数意識で以て始めている。そこ

く。指摘をまつまでもなく、この多くは "clerks and other employees in banks and commercial companies" である。⁽¹⁸⁾ 教師の高率は語学を通じて思想の輸入者であつた信徒の地位を物語るものである。之は直ちには基督教者が、重要新聞を始めとするチャーマリズムに活躍していた事実とも結びつく。以上は主として、語学を職業上の武器としていたと考えられる。しかし、基督教主義学校では、神学部を除いて所謂職業課程がなく、学生の多くは官立校進学をねらふものが多かつた。彼等のこの意図は同時に、彼等の殆どを「学校信徒」に規定しまふことになつた。しかも、ファウストの云うように、当時の聖職の経済的困難と社会的評価の低さが、学生の躓きとなつた事実も見逃がせない。⁽¹⁹⁾ 直接伝道に参加する者の数が、

には、初期基督教指導者にみられるような激しい反撥の気宇が少い。否、こうした指導者ですら、政府政策の高度化と共に、又自らの指導する新しい層の拡大につれて、自然自重的な態度にならざるをえなかつたように思われる。俸給生活者と、その予備軍としての「学校信者」に代表される「新しい層」の増大は、ある程度、指導者である初期信徒の勢力を弱め、その指導力を混乱させたとみるべきである。

祖先崇拜と教育勅語の線を以て、第一線とする官僚攻勢に対して、「キリスト教の弁明者たちは、結局彼らの信仰がいかに教育勅語の解釈を豊富にし、補足したかを行為と言葉とで示すこと」⁽²¹⁾によつて、基督教の立場を弁護しようと試みたが、この傾向は明治後期に於て、益々強くなつたとみられる。

四十年代に至つて、経済不況と労働攻勢を背景とする社会主義の進出があり、戊申詔書の発布を以てしても人心の攪をのぞめなかつた政府が、三教会同を起して、宗教利用による道義心回復を試みたのも、斯様なプロテスタントの後退に基づくものとも考えられる。政策の第三段階、黙認時代に於ては、天皇制国家主義の眞の敵は、最早力の弱まつた基督教ではなく、当時興隆した社会主義へと変化していつた。西欧民主主義を代表する基督教への嫌悪は、政府の中で引きつづいて根強いものをもつていたが、基督教の西欧的教養と矛盾的に存在する彼等の絶対少数意識が、政府に宗教利用政策を可能ならしめた事実是否めない。その高い社会的批判に拘らず、又「僕は諸君と共に階級闘争の刻々に切迫する世界共通の形勢に憤激せざること能はざりき」⁽²²⁾と叫びながら、彼等の理想が地上への「天国真理の反影」であるばかりに、直接的な社会運動から離脱する者の多かつた基督教社会主義の傾向は、ある程度、当時の労働攻勢に割切れぬものを感じる信徒動向を示すものである。社会運動に理解力の高いユニテリアンに於てすら前記の嘆声がある。一般信徒に於て当時の労働攻勢がどの様にみられたか、最早明らかである。反社会的放縦は、中産知識層、殊にその大方を占めるホワイト・カラーのエリート意識に矛盾を来すのである。殊に信仰に於ては、常に秩序と道徳的内省が重要視されていた。

斯様な「新しい信徒層の誕生」は、その経過に於て、常にこうした「上から」と「下から」の攻勢を意識して展開していった。このような中間層の意識が行動化した一端として、一九〇四年から九年にかけて、ミッション報告の重要部門となつた教会自給化の異常な努力を数えることが出来る。日清・日露の勝利以来、疑ひもなく根強い愛国主義がこの根底にあつたといふことが出来る。しかしながらこの強い自給化の傾向は、教会が外部的勢力に対して独立するといふ表題の下に、逆に国家勢力への妥協であつた事實は、既に井上哲次郎が指摘する所である。²³フアウストによれば、この自給化の基礎には、内地教会の西欧に対する劣等感と、日本人に本質的な国家主義とが表裏一体となつて存在していたといふ。即ち伝道形態の反省として、ミッションの伝道が常に self-established superiority から、むしろ love ではなく、pity をあたえるという形で行はれて来た事實を指摘し、この「見下す」形が日本知識層に敏感に受取られた事實が自給化の第一原因であると考へられた。²⁴しかも、この形勢は内地教会に於て、内向する形で自給化を急がせると共に、多くの例外があるとはいへ、この關係がそのまま内地教会の指導者によつて、教会と庶民の關係に適用されたから、ある意味でこの急激な自給化は反つて庶民層の離反を早め、伝道拡張の著しい妨害になつたと考へられる。後期以降の信徒の大方にみられる斯様に複雑な心理的態度は、初期信徒の国家主義的傾向とは自ら異なる所がある。自給化は、それが経済上・政治上の独立を意味する限り、伝道の強化であり、国家主義への消極的な反抗、即ち防衛手段でもあつた、しかし同時にそれが知識層特有の自我意識に結合して、ミッションに対する手切に急であつたことに、国家主義への妥協の道が開られる。この表裏一体をなす態度は、中産知識層としてのプロテスタントの in-group 感情（外部社会に対する自動的緊張操作であつて、一種の自己保存態勢）であつたとみることにより、その緊張傾向は理解出来るのではなからうか。

このような教会の大勢が、政府の指導に従つて、単なる妥協となれあいの三教合同への参加となり、内村鑑三に「鶴族の一種」²⁵とその妥協性を非難されることとなるのである。

しかしこのような教会大勢に批判的であつた独立的な人々、例えば内村鑑三にしても、時流から逃れられるわけではなかつた。初期信徒としての彼の強い批判力が、妥協的な教勢の中に孤立して、自然にその歴史的弾力を失つていつた経過が、最近の家永三郎教授の諸研究によつて明らかにされている。即ち、孤立することによつて内村は、「福音が現代よりも優勢であつたかの如くにみえる過去に……心を惹かれるあまり、明治の日本社会の病根に鋭いメスを加えながら、その否定の上に新社会を建設してゆく方向に進むことが出来なかつた。」⁽²⁶⁾と考えられている。この論旨の本質は宗教の予言者の性格（社会運動に於ける先駆者の地位）に分析を加えた所にあると思われるが、予言者として近代市民社会への指導者たるべき、内村が資本主義社会の醜悪な面に失望して、いつしか過去を憶れながら反近代主義的批判に移つた経過に、既に社会環境の変化としての「新しい信徒層」の出現と彼の孤立化を考えることが出来るのである。初期信徒からなる指導者達も、こうして、新しい社会層に妥協して、次第に「教会内」に安定してゆくか、或はとうとうたる国家主義に孤立して、一般社会との断層もしらずに、超俗的なキリスト再臨運動に走り、思想的には反近代的批判の線上で予言者となるか、そのいずれかに落着いてゆかねばならなかつた。資本主義の高度化は

明治10年	20年	30年	40年	大正6年
居留地学校時代(帯時代)		公認努力時代(袴時代)		公認時代 (校服時代)
準備時代(露政改政)		压迫時代	黙認時代 (政策制度に順応)	利用時代

(第十二図)

我国プロテスタントに於ける信徒構造の変遷

彼等の信徒層を拡大させると共に、彼等の一般社会に置ける絶対少數的立場をぬきさしならぬものまで高めていつたとみるべきであろう。この絶対少數を意識するが故の優越感と劣等感の緊張操作が、彼等の「閉鎖性」の根底を為すものである。結論的にいうと、明治後期以降の信徒層に於ては、次第に俸給生活者を中心とする勢力がよよく

なり、それは大正中中期における世界大戦を経て更にその度を強め、今日に至つたと考えられている。紙数と資料の関係から、本論ではふれてはいないが、校服が袴から洋服にかはる大正期の基督教主義学校の分析(第十二図)に於て、⁽²⁸⁾本論の要旨は更にすめられる筈である。この時期に、明治初期信徒の良識を代表する有名な指導者の死没がみられる。或は又、基督教主義学校を含めて、諸学校の完全な地域化、即ち通学生の大増加がみられ、⁽²⁹⁾基督教主義学校は公認時代の繁栄を味はうと共に、教育の面では全く一般化されてしまふのである。

尙本論の要旨を、更に詳細に検討する為に、現在明治以降の重要教会の各個調査を心がけている。この研究のすすむにつれ、この要旨が、将来更に詳しく批判され、修正を加えられなければならないことを、改めてお断りしておきたい。

註(1) 隅谷、前掲書一一三頁、参照

(2) 片山潜、「自伝」二一八頁

(3) 山本秀煌「日本基督教会史」四〇〇頁—四〇八頁
の諸統計参照

(4) 「明治学院五十年史」三五七頁

「処が明治三十六年の頃から学院の様子は次第に一変して来た。『秀麗なる白金は汚されて高等学校へ行く土台、他校にゆく一寸の足場となる。……卒業生の諸君が母校に冷淡なるは小生の心外に堪えざる次第に有之候』」

(5) 「フェリス和英女学校六十年史」一二〇頁以降

「斯く考へ来る時、自分等が教育を受けた時代は、自分達のクラスを一境界線として、二つに分ける事が出

来る。自分達以前はただ静かな学校、本来の宗教的雰囲気、育つた前期時代、一つは学校が社会に大に進出した後期時代と思ふ。そして自分が育つた時代は過渡期のまっただ中である。……それ迄学校の又個人の生命であつた宗教は力を失つて、一の儀式にすぎなくなつた。そしてキリスト教青年会の働きのとき其昔王女会時代のまじめな又熱心な働きにはくらぶべきもない。」(明治三十九年本科卒業久内英代述)

(6) 官立学校に対して、基督教主義学校の劣勢を述べ、更に伝道方向が基督教主義学校にむきかえられるべきである点を強調したものに、「明治学院五十年史」三〇九頁以降

(7) 「慶応義塾基督教青年会三十年史」五七—八頁

(8) 「本郷教会創立五十年」 九二頁

(9) 〃 一一六頁

(10) 〃 一七頁、一六五頁

(11) “One more temporary hindrance is found in the peculiar trait of Japanese to follow leaders rather than principles.” Faust; *ibid*, p. 87

(12) ed. Wendte, C. W.; “Freedom and Fellowship in Religion, preceding and paper of the Fourth International Congress of Religious Liberals (1907)” p. 528.

(13) 「明治学院五十年史」 四五〇頁。

(14) 例えば明治三十九年頃の郷司懺爾氏の記憶によれば、「此頃からクラスが大きくなり出して、学院の小クラス教育の特徴が追々失はれて来た。」とある。(前掲書 三五〇頁) 基督教関係者が増えた反面、信仰の面に於て斯様な水ましの入った点に關しては、註五に於ても明らかである。

(15) 前掲久内英代氏の言葉によれば、「其頃まで生徒の総数は百名位中八十名位が寄宿生、二十名内外が通学生であつたのが、漸く通学生の数倍加し、今までは凡てのことが寄宿生に準られし通学生が、其時代の社会の氣分を校内に持ち来す勢力盛んになり、今までと同じめられたるものが、俄に社会の表に出ずる様な観あると同時に、よくいはいはば明るい氣分

我國プロテスタントに於ける信徒構造の変遷

が学校のすみずみ限々に至るまでゆき渡つたのである。それと同時に内面的であつたものは漸く外面的に、質朴であつた風が漸く華美に、宗教的であつたものが文學的に著しく傾いて来たのである。」とある。(前掲書 一一八—一九頁) 所がこれが大正初期になると、「殊に、日露戦争後期の様に、入学申込生徒を收容しきれなくなつた。……在校生徒数の著しく増加していたことがわかる。殊に著しきは、通学生の數に増加したことである。」(前掲書 一四八頁)となり、世界大戰を経過した後は、フェリス女学校では、

「現在生徒府県別

東京府一九、大阪府一、神奈川県三五二、千葉県三、山形県三、栃木県六、群馬県三、北海道三、福岡県四、石川県二、静岡県三、岩手県三、その他八県一名宛」(二〇二頁)となつて、全く初期信徒の特徴たる寄宿生は消滅してしまふ。

(16) 「開教五十年記念講演集」 六五頁

「生徒は大抵信者となりますか、残念ですけれども此等の間に答えて必ずさうであるといふ事が出来ませぬ。……(牧師は)大抵の者は小書を申しました。即ち学校の出身者は大抵教会に向つて冷淡なる態度を取つてゐる事。又学校では信者であつても出た後には其旗を翻へさないから其で『学校信者』といふ名前が出来ました事。……学校で其基督教に飽いて居るから今は

どうしても彼等に近づく事が出来ない事。……此点に就いていくらか基督教教育の結果は失敗して居るといふ方がよいと思ひます」

又 (Pieters; *ibid.*, p. 151) には、信者がその三分の一を占めると発表している同志社以下を戒ましめて、この数字がむしろ当てにならないことを述べている。

(17) Pieters, *ibid.*; p. 144

(18) この言葉につづけて、ピーターズは信徒には、
 "So far as known, not one of them has accumulated a great fortune or holds a commanding position in the business world." (Pieters; *ibid.*, p. 145—6)
 と述べて、基督者に中産階級の性格のつよい事実を強調している。

(19) Faust, *ibid.*, p. 86.

(20) 之は前項に述べた小崎弘道の回顧や、久内氏等の言葉によつて大体明瞭である。

(21) ホルトム「前掲書」一一〇頁。

ホルトムはこの傾向が益々強くなつてゆく経過を次のように述べている。之は今日のプロテスタントの状況とマツチする所が多いので、引用しておきたい。

「日本がこの競争の終結によつて、特に英米兩國に關して有利な地位を占めるに至つた結果、国内には民主主義的な自由の勢力が新たな形で登場した。人間の個性の解放と四海同胞主義の福音としてのキリスト教は

心から丁寧に迎へられた。しかるにこれらの諸勢力に加えて、……すこぶる厄介な事態を惹起するような勢力が入つて来た。……左翼的な社会学説は、労働団体と同様学生教授の間にも人気を得るに至つた。……あらゆる種類のイズムがあちこちで流行し、……警察網はもろもろ得意の水ももらさぬ完全さではりめぐらされた。これは病気の社会的心理的根源にふれるものではなかつた。国民生活の指導者達は危険思想にかぶれることを防止する手段を探しまわつた末、宗教の本質を検討してみることになつた。……キリスト教はただちに機会をつかんで弁明を試み世人に強い感銘を興えた。キリストの福音は共産主義の毒蛇を食殺すマンガース、過激主義の強盜を追払ふ忠実な番犬、反社会的放縱といふ悪魔に対して国民生活の城壁を守る守護天使の如くみられた」(一一一—一一二頁)

(22) 「新紀元」十二号 三九年十月十日

木下尙江、「旧友諸君に告ぐ」

(23) 「真理」第一年 十二月号

(24) Faust; *ibid.*, p. 78. p. 82.

(25) 内村鑰三全集 十三卷 感想

(26) 家永三郎「日本近代思想史研究」

「反近代主義の歴史的省察」二五一頁

(27) ファウストが「well-known orthodox」とよび、又教界の一大勢力であつた植村正久を取上げてみて

も、彼の活躍に次第に妥協的な色彩が加はつて来た事実が魚木忠一「日本基督教の精神的伝統」(一八五頁以下)に研究されている。

(28) 近代への踏切りに大体二つの時期が考えられる。

第一は日清・日露戦後であり、第二は第一次世界大戦後である。この二期を境にして、資本主義の高度化が更に顕著となつてゆくが、この影響は基督教主義諸学校にも、校服の変化等といふ外面的変化から、内面的・質的变化に至るまで大きく及んでいる。例えばフ

エリスの校服切替え時代を境に「現代」→プロテスタント史に於ける―が始ると考えて、研究を続行中である。

この考え方は、家永三郎氏「前掲書」(日本人の洋服観の変遷)等でも、ほのかにみえる所であり、既に之に従つて、資料をあつめてみたが、之を後日に発表してみたいと考えている。この発表があつて、更に本論の基礎が固められるものと思ふ。

(29) 註十五参照

「切支丹宗門来朝実記」考

海老澤有道

—

古来巷間に伝写・流布して来たキリシタン史籍が講談的稗史に過ぎないことは今さらいうまでもあるまい。⁽¹⁾しかしそれらが現れた史的条件、それらを成立せしめた思想的系譜は注目すべきであり、またそれらに現われた切支丹観が江戸中期以降、ほとんどそのままに信ぜられていたという史実、さらにそれらによつて幕末明初の切支丹迫害、特に仏僧らの排耶論が基礎付けられることの多かつた史実、しかも排耶書によつてキリスト教への求道心を起したものがあつた史実において注目すべきものがあると云える。

それらが成立したと考えられる十七・八世紀の交はキリシタン禁制が徹底し、それを主軸とする思想統制と、鎖国を中心とする社会的・経済的統制とによつて確立され維持された江戸封建社会が、華やかな元祿時代を生み出した反面、早くもその中に多くの矛盾を露呈しつつあり、幕藩政治の弛緩の中に、思想的・経済的動搖の徴が現われ初めていた時であつた。熊沢蕃山が『大学或問』において、

吉利支丹は人心の惑と民の困窮によりて法を広むるものなり。天下文明の教ありて人心惑解け、仁政行はれ困窮

止まば私めよといふ共あははじ。

と、暗に朱子学と、それを思想的支柱とする幕政を批判し、

吉利支丹請にて不義無道の出家漫り、仏法の実は亡ひたるといへり……仁政の行はるゝを待つのみ。

と嘆ずる仏僧の腐敗墮落、また『集義和書』に

しからば日本にも儒道ひろくならば吉利支丹ほろびんか

と自ら設問して

尤其理にて侍れども今の儒道には儒実なし。……吉利支丹の亡びざるさきにまづ他の害あるべきか。

と自嘲をも籠めて嘆かなければならなかつた当時の思想界の貧困の中に、林道春の如き人ですら「耶蘇の変法」前軍賊記と蕃山を評し去つたような素朴な思想をもつて、封建的教化政策が、思想対策が講せられ推進されて行く。

一方、幕藩体制の完成の中に、父祖の、あるいは自らの偉業を顕揚しようとする戦記物が現われていたが、元和偃武以来約二十年、勃発した島原の乱は幕藩体制完成の必須条件としての決定的方策というより、すでに実施されつゝあつた禁教鎖国政策に好箇の宣伝材料を提供した。⁽²⁾幕府がこの乱を利用して幕藩体制の完成に最後の努力を傾けた時に現われた多くの島原戦記物は、従軍者らの邪征討という聖戦的——語弊はあるが十字軍的——観念によつて、戦功を誇る戦記もおのずから排耶観念をもつて貫かれる排耶書としての御用文学として現われたのであつた。

吉利支丹請によつて保証された仏教界にも、これらの動きに応じて封建教学・倫理の徹底に奉仕する動きが現われて来る。平易な儒仏的・封建的教訓文学、仮名草子類を書いた鈴木正三、浅井了意らによつて、反キリシタン教訓書が編せられる。即ち元和迫害期の『破提字子』元和六年一六二〇年刊『伴天連記』などの影響下に、正三の『破吉利支丹』寛文二年一六六二年刊

それが俗説的に布衍した了意の『鬼理至端破却論伝』寛文元年一六六一年刊それに『吉利支丹物語』寛永十六年一六三九年刊の再版『吉利支丹退治物

語』寛文五年一六六五刊 南禅寺雪窓の『対治邪執論』（邪教大意）などが現われた。しかしそれらは庶民層に訴えるには余りにも教理的であり、実際には教理的論争相手を失っている時、教理解解の程度の問題よりも、封建社会への奉仕的意图において、早晚より通俗的な排耶説本よほばへと移行すべきであつた。

また十七・八世紀の交に至ると禁教鎖国の実が挙り、キリシタンに関するのみならず海外に関する知識が急速に失われつつあつた。寛文三（一六六三）年以來は南蛮文字の書を持つて入牢せしめられ、貞享二（一六八五）年以來、禁書令は一段と強化されて、「耶蘇之義者勿論、其徒利瑪竇等之噂、人物風俗聊ニ而茂書載有之分」御制禁書令をも一切禁止されるに至つた。そうした状況下の宝永五（一七〇八）年、かのパアデレ シドゥッティ P. Giovanni Battista Sidotti が渡来したのであるが、長崎通詞すらもはや彼の語るロウマ、ロクソン、カステイラなどの国名地名ですら聞き分けられなくなつており、（4）当代の百科全書ともいふべき寺島良安編『倭漢三才図絵』正徳二年一七二二刊の如き、女人国、長人国、はては穿胸国と云つて胸の中央部に穴があり、旅する時は下人がその穴に竹木を通して荷うというような中国の俗説がそのまま記載されて通用し、西洋人が靴をはくのは踵がないからだと考えられたりする有様となつていた。

十八世紀に入つて町人の勃興を中核とする封建社会の矛盾・幕政の弛緩はますます顕著となりつつあり、その改革に努力した新井白石自らがシドゥッティと語るることによつて世界へ開眼し、洋学展開の道を開いたこと、幕府創業の精神に基づき幕藩体制強化に努力した將軍吉宗自らも、明清耶蘇会士による天文曆学書輸入のため享保五（一七二〇）年遂に禁書令をゆるめるに至つたことは、祖法としての鎖国政策に対し、大きな転換であつたことはいふまでもない。（5）それは一応官学として採上げられたのであるが、もともと実証精神の成長、そして隠微の間に洋学への傾斜は町人社会の形成を基盤としてなされつつあつたものであり、その発展に伴なう世界的視野の拡大と批判的精神の興起、（6）

特にそれが明清耶蘇会士の著述を主軸とするものであるだけに、その成長のもたらすであろうキリシタン知識の再興などへの対策が、一連の関連性をもつて必要に迫られて来る。吉宗の改革に参与した荻生徂徠が『政談』四巻に

吉利支丹ノ書籍ヲ見ル人無キ故ニ、其教如何ナルト云ヲ知ル人無シ。儒道仏道神道ニテ悪シク説タラバ、吉利支丹ニ可紛モ計リ難シ。是ニヨリテ吉利支丹ノ書籍御庫ニ有ルヲモ儒者ドモニ見セ置キテ邪宗ノ吟味サセ度者也と要望したようにキリシタン思想対策の必要が感ぜられるのである。

こうして一旦解決された観のあつたキリシタン問題が、シドッティの渡来・明清耶蘇会士の著述の流入・洋学への傾斜などにより、封建社会にとつては再び問題視されるようになり、封建社会の矛盾の激化・幕政の弛緩の打開策としても、幕藩体制完成期に採られた方策と同様に侵略的キリシタン邪宗門へと注意を向けしめることが効果的となつて来る。それには邪宗門觀を徹底させ、そのキリシタンに対する前代の失政を指摘することによつて徳川の治政に対する讚美の声と変らしめ、それを禁圧防止する幕政の意義を広く認めしめるべきであつた。

ここに排耶を目的とする稗史類成立の諸条件がととのえられて来たと言へる。民衆の読物として読まれ、理解せられるためには一応事實に即する、またそう思わしめるに足るだけの実録的なものでなければならぬし、教理的にも一応尤もらしくキリシタンを論破する内容を持つものでなければならぬ。さらにその上に興味とスリル感のあるものでなければならぬ。すでにその傾向を示していた風聞書や戦記物、そして教理的教訓書に材料を得て、民衆のキリシタンに対する無知に乘じ幕藩体制に奉仕する勲善懲惡主義の実録小説、読本と同じ基盤の上にキリシタン稗史類・排耶俗説書が成立するのである。

これら実録的排耶御用文学の代表的なものとして『南蛮寺興廢記』『切支丹宗門来朝実記』の二書が著名である。集大成された読本としては『天草騒動』近世実録 全書十二を挙げるべきであろうが、右の二書がむしろ原型的なものであり、か

つ最も普及したものとして代表書と見て差しつかえあるまい。両書とも多くの写本及び異写本が現存しているが、私の調査した限りでは後者の方が異本をも含めて遙かに多く、より広く流布したものと察せられる。が、後者が明治四十年『続々群書類従』に黒川氏本が印刷されたのに対し、前者は幕末維新の護法運動の大立物、鶴飼徹定の印刷慶應四年を始として彼の編になる『關邪管見録』文久元年一八六八刊や川北喜右衛門の『原城紀事』弘治三年一八四六その他にも抄出されており、護法關邪運動の一論拠となつた点において注目すべきものがある。⁽⁸⁾

しかし江戸後期の流布という点から、私は後者即ち『切支丹宗門来朝実記』を採り上げようと思う。本書異本としては書名のみに限つても大同小異の異題名本約二十種に「伊吹蓬」系の書名本数種が知られ、それら諸異本そしてその多くの転写本のみならず『切支丹宗門来朝実記』の諸写本をそれぞれ入念に対校することによつて、本書の書誌的系譜付けがある程度は出来るであらうが、まず現在のところ著編者も、何れが成立当初の書であるかも決定することは不可能に近い。ただ管見に入つたそれら写本が十八世紀中葉を溯らないと思われ、写本者も殆んどものが記載していず、しかも多くのものが悪筆であり、誤写・誤字が多く、また何れも相当手垢に汚れていることなどから、無知な階層の間にも広く流布し、転読され、御用文学としての目的を充分果したであらうことが認められる。

本稿においては、上述したような排耶読本の一般的系譜付けにとどめ、江戸庶民の邪宗門観形成・幕末における排耶論の根拠、あるいは本書成立の典拠などに関する諸問題に論及する前提のために実録物としての本書が、書名に謳う通りの「実記」をどれほど含んでいるかを示し、作為伝承と史実とを明確にしつつ、かつて私の触れた所及びチーヌリク師の研究を補いつつその間の諸問題に触れたいと思う。なお早くバスケ スミス氏の訳註があるが、註する関心が異なり、かつ甚だしく不十分である。⁽⁹⁾ なお引用は比較的古いものの一つである明和四(一七六七)年西田仁兵衛写本による。⁽¹⁰⁾

- (註) (1) 姉崎正治博士著「切支丹伝道の興廢」八〇三頁以下、拙著「切支丹史の研究」二〇三頁以下及び拙(窪田幸夫)著「吉利支丹文学ノート」一一頁以下など。
- (2) 鎮国が島原の乱後発令されたように伝えられていることは、如何にそれが幕藩体制強化に利用宣伝せられたかを示すものである。鎮国政策は封建制完成の必須条件であり、貿易統制キリシタン禁制ともに慶長年間に始まっているのであり、いわゆる祖法なのである。第一次鎮国令も島原の乱勃発の四年前、寛永十(一六三三)年には発令されている。
- (3) 「通航一覽、一四三」(国書刊行会本、第四、一一九—一二〇頁)。
- (4) 「西洋紀聞」(岩波文庫本、一三頁)。
- (5) 耶蘇会士著述の江戸学界に密行し日本科学発展の主導力となったこと、吉宗による緩禁書の事情については拙稿「日本文化史上の天主教学統」(『大学とヒューマニズム』所収)及び「日本天文曆学の発展と南蛮学統」(『聖心女子大学論叢』第四集)参照。

二

さて前節に示したように幕政の意義を庶民に悟らせるために、前代の失政を指摘し、切支丹邪宗門と対外的危険の存することを宣伝し、社会の隠然たる不平の矛先をそらすとする講談師の御忠節心は、まず信長の悪政としての切

「切支丹宗門来朝実記」考

- (6) 和算・天文曆学などが町人的生活感情の中に民間から科学的歩みを起したことについては前掲拙稿及近く発表予定の「日本測量学の発展と南蛮学統」参照。
- (7) 世界地理及び天文学知識の流入によりキリシタンへの寛容・理解が進んだことについても前掲拙稿に触れているが、最も著るしい例として、やや後のものではあるが「文政十年京坂切支丹一件——鎮国禁教下における基督教信仰の形成——」(『歴史地理』八四ノ二)参照。
- (8) 「南蛮寺興廢記」「原城記事」は『史籍集覽』にも取められたが、俗説書が一流学者によつてもそのまま採られ、そしてそれが排耶論の論拠をなしている例としては三浦梅園の「五月雨抄」(天明四年 柴田花守訂)『翻邪五月雨抄』(明治五年 一八七二刊)などがある。
- (9) Cicslik, H., *Nanbanji-Romane der Tokugawa-Zeit* (Monumenta Nipponica, Vol. VI, Tokyo 1943)
- (10) M. Paske-Smith, *Japanese Traditions of Christianity*, Kobe 1931.

支丹宗門来朝に筆を起す。

抑切支丹宗旨の来由を尋るに人皇百七代正親町院御宇、永祿十一戊辰織田上総之助信長といふ人、奸邪の心内ニ深く、外には神社仏閣を破却し其領地を奪、我慢放逸の振舞多し。故に守護の善神も見放給ふにや、天魔其虚に乘し外道邪法を此土に曳入、切支丹宗門を渡す。民是か為に身を亡すもの幾千万といふ数を知らず。誠に彼宗門は南蛮国より渡る所の邪法也。

いうまでもなくサヴィエル Francisco Xavier 来朝は一五四九(天文十八)年八月、入洛は翌々年一月、滞在十一日、⁽¹⁾勿論信長の時代ではない。ヴィレラ Gaspar Viela による組織的布教活動の開始は一五五九(永祿二年)末、翌年始に幕府から布教許可を受けたが、⁽²⁾『実記』は信長が義昭を奉じて入洛した永祿十一年に宗門来朝としたわけで、三好三党の乱を避けて堺に下つていたフロイス Luis Frois らが高山図書頭や和田惟政の尽力により工事中の二条城で信長と会見し、布教保護状を受けたのが、その翌年の春のことで、⁽³⁾一般的にはやはりその時からキリシタン宗門が京都人士に印象されたものであつたらう。なお信長の神社仏閣の破却、特に例の叡山焼打は元龜二(一五七二)年である。右について南蛮国の荒唐無稽な記事と日本攻略の評議に移るのであるが、その合甚尾大王評定の語に
此国小国なりといへ共、天竺阿蘭陀其外国々より諸事之物を船に積、日本へ渡す。

とある。当時専ら南蛮国のポルトガルが天竺即ちインドのゴアを拠点とし、マカオを経て日本貿易を独占していたが、オランダ来船は関が原役のあつた一六〇〇(慶長五)年、貿易が始められたのは一六〇九(慶長十四)年からのことであつた。その通商により日本は「金銀多き大上国」と見えるので、まともなことでは攻略出来ぬと切支丹宗門、そしてその慈善事業とで人民を手懐けようとの評議に決したという。これは度々述べるようにこの種の書の核心的立脚点であり、幕府集権の正当化の重要な宣伝材料でもあり、明治以来キリスト教再布教に当つても常に論ぜられたようにキリスト教に対する日本人の先入的觀念となつたものである。しかしポルトガル・イスパニアの南蛮国が

十六世紀後葉、その自他共に許した無敵艦隊を喪失して以来、到底極東日本にまで伸展するだけの労力を有しなかつたことや、十七世紀に入つてからの布教謀略の客観的諸条件は、当時の国際情勢のみならず日本の東亜貿易における実力から云つても成立し得ないことについては他の機会にも論じたからここには省略し、新井白石の「其教の本意并其地勢等をかんがへ候に謀略の一事はゆめ／＼あるまじき事と存ぜられ候事」天主教という一語を掲げることと定める。が、後に言及するように日本宗教界が布教精神を欠いていたところに、キリシタンの世界布教を理解出来なかつた根本的原因があると考へる。

さて日本派遣の導師として宇留岸・富羅天の両破天連が選ばれる。

皆僧形にして悲相定を行。其身自由自在にして虚空に登るに天にもよらず、地にも不附、雨を降し風を起す事の奇術を得たる故に、天を破り雲に身を運る所の自在を得たるとして破天連といふ。……又伊留まんといふ者あり。是は弟子のこととく也。

との解説があつて彼等が仲々出處を肯んじない物語が続く。破天連に尤もらしい説明があるが、むしろ一般には伴天連と書かれたもので破天連は『実記』系写本の一特徴でもある。周知の如く Padre キリシタン流発音に従えばパアレ(神父)の転訛で、イルマン Irmão は助修士をさう。宇留岸は一五七一年一月(元亀元年十二月)入浴したイタリア人パアレ・オルガンティノ Organino Grecchi⁽⁵⁾で、彼の名は京都南蛮寺建立当時の信徒の邦文書簡の宛名に伴天連於留岸様と出ており、京都中心に織豊時代にわたり永く活躍した彼はオルガン様として親しまれ、正しくその名が伝えられたわけである。富羅天に最も近い語としては frate 即ちイルマンと同義語が考えられるが通常当時日本布教を独占していたイエズス会ではフラテは使用しない。一五九三年渡来のフランシスコ会士は用いているから、それが個有名詞と誤り考えられたもの、とも云え得ようが、彼らもイエズス会の伝統に従つて一般にはイルマンを用いているから、その可能性も少ない。すでに指摘したようにオルガンティノに先んじて入浴、信長にも謁見したフロ

イスまたはアルメイダの訛称であらうと考えられる。⁽⁷⁾ なおフロイスと交代して一五七六(天正四)年十二月京都地区駐在となつたステファノニヨ Giovanni Francisco Stefanio は通例宣教師書簡にフランシスコとして記され、同年末信長を妙覚寺に訪れており、⁽⁸⁾ また一五七二(元龜三年)入浴、公式に信長・義昭らに謁見したイエズス会日本修院長カブラル Francisco Cabral⁽⁹⁾らのフランシスコの訛伝とも云い得るかも知れない。が、このような聞き慣れぬ外国名は類似したものが混同されてしまうことは南浦文之の『鉄炮記』の如きにも見られるように常のことであり、むしろ特定のを探索するよりも、それらの共通音から作られた人名とすべきであらう。

このウルガンの用意した土産物としては遠目鏡、近目鏡、虎皮、鉄炮、伽羅、釣蚊帳など当時の貿易贈答品の名が挙げられ、最後に

第七はこん達といふ四拾二粒の珠数、此糸金にて造り四拾二ヶ国を表したり

とあるコンタツは念珠コンタス Contas で、南蛮四十二カ国の表徴ではなく、聖母の年を表示し、聖母マリアのロザリオの信心業は最も盛んに行われ、『ドチリナ・キリシタン』はじめ『スピリツアル修行』^{一六〇七}あるいは『ロザリオ修行』^{一六二二}『マニラ』^{一六三三}『ロザリオ記録』^{一六三三}その他キリシタン版中には多く出ているところであり、「歌舞伎草紙」にもロザリオを下げた俳優が描かれているように十六・七世紀の交一般の間にも流行したもので、そうしたことからコンタツ四十二粒が伝えられたのであらう。これらを持つてウルガンは「海上老年半之月日を送り、漸肥前の国長崎ニ着船」したという。当時ヨーロッパとの航通は早くてそのくらいの年月を要したのであるが、長崎開港は一五七二(元龜二)年のことであり、オルガンティノ来朝はその前年天草志岐の浦であつた。⁽¹⁰⁾ 年次としてはやや近いと云え

註(一) Frois, L., Die Geschichte Japans 1549~1578. Leipzig 1926. S. 13.

(2) 「室町家御内書案」(『改訂史籍集覽』所收)。

Nvovi Avisi, IV. Venetia 1565, f. 37v.; Cartas I. Evora 1598, f. 91.; Frois, op. cit. S. 88—89.

(3) Frois, S. 374—375; Cartas I. ff. 260v—262.

(4) 拙著『切支丹史の研究』一九一—一九二頁及び『鎮国史論』二三頁、三五頁以下。

(5) 一五七一年三月二〇日付フロイス都発書簡 Cartas I. ff. 305v—306.

(6) 村上直次郎博士『耶穌会士日本通信、下巻』序説

爰に江州安土の城主織田信長者足利拾五代義照公將軍に取立る。……威勢龍の雲を得たるごとく……管領職を賜り安土の城に居住し給ふ

安土築城は一五七五(天正三)年、その翌年そこに信長は入つたが信長公紀一五六七(永祿十)年以来居城は岐阜であつた。従つて義昭を將軍に取立てた永祿十二年には安土城は未だ姿を現わしてはいない。

然るに長崎へ異牀の唐人渡る由、近習中小性の噂を聞、何とも見度おもわれて家老菅谷九右衛門長秀に仰て京都へ呼登すへきよし仰らる。長秀申けるは長崎は龍造寺高重の領分にて御旗下にてはこれなく候。自由にはいか可有と申上る。信長公尤の事、然らば義照公御望といふて御家人を可遣と……

この条は全くの小説であるが、当時長崎はまだ開港前の深江という小漁村に過ぎず、この頃は太村氏の支配を受けていた長崎志。

彼南蛮人を駕籠に乗せ通辭を相添、中扨監物笹原彌右衛門其外家人さし添、都へこそは登しけり。然るに元來信長若ればなる者、京へは不入、東寺四ツ塚下鳥羽繩手の辺迄、江州より人を出し途中にて講取、直ぐに安土へつれ行ける。

オルガンティノの入浴は前記のように一五七一年一月(元龜元年十二月)、三好三党の乱のため堺に滞留したのち漸くの思いで入浴したものであった。⁽¹⁾しかし京童に印象されたウルガンの名で伝えられているこの伴天連謁見は、むしろ次の事を伝えたものと思われる。新村博士は二条城で謁見したフロイスに比定されたが、私は伴天連の正式訪問として日本修院長カプラルの⁽³⁾ことか、むしろずつと後の一五八一(天正九)年巡察師ヴァリニアーノ Vis. P. Alessandro Vaignano の安土訪問を伝えたもので、三月末本能寺で謁見、例の大馬揃の儀も公式に陪観⁽⁴⁾、四月には安土城に参上、再び歓待され、諸大名はもちろん京童にも公けに伴天連好遇が示されたことを⁽⁵⁾伝えたものと考ええる。後述するように寺を賜った話その他からも後者と見る方が一致点が多いようである。

扱異国人江州安土に着ければ、信長仰に先休息させよとて妙法寺といふ日蓮寺江入れ三日馳走あり。九月六日信長へ目見へす。……宇留岸常人とは替り長九尺余、頭ちいさくいろ赤く、目は丸くして齒ハ馬のことく聲よりもしく、爪は熊のことく長く、髮鬣は鼠のいろ、年は五十斗と見へたり。身にはあいと、いふものを着し木綿のやうなる物なり。裾みちかく袖長く、左りまへに合せ風俗踐き体、瑪璃のやう成香道を頭につけ、懷中にも香袋を入、薫^(じ)申渡りけり。

異国人を始めて見た日本人の印象を語り得て妙であるが、海外知識を失い穿陶国の如きすら信じていた『実記』の書かれた頃の読者の好奇心をこの条はそそつたことであろう。身長九尺余りは誇張に過ぎようが、ヴァリニアーノとすれば彼は極めて丈の高い人で、人々が驚いたとフロイスが記しているから、⁽⁵⁾満更出鱈目でもないことになる。ただ一五八〇(天正八)年には安土にすでにゼズス会の住院が出来ていたから妙法寺に止宿したものではないし、かの安土宗論⁽⁷⁾の後のことでもあり妙法寺接待は当然なくなる。しかしカプラルとすれば、これらの年次錯誤だけは解決されるわけである。なお「あいと」はアビト abito で、南蛮屏風にも描かれているように袖のみか裾も長い黒い法服である。

註(1) Cartas I, ff. 305v—306.

(2) 新村出博士著『南蛮広記』六八、七〇頁。

(3) Frois, op. cit. S. 424—427.

(4) Frois, Segunda Parte da Historia de Japan

(1578—1582), Toquio 1938. pp. 242—243.

(5) Cartas II, f. 5v.

(6) 一五八一年四月十四日付フロイス都發書翰Cartas II, ff. 2, 4.

(7) Frois, Segunda. pp. 228—231.; Cartas I, ff.

450—451. など外国史料にも伝えられている。

これより信長が群臣に布教許可を諮問し、文教院法橋の反対を押え布教を許可した条がある。類従本には大儒文教院とあり、一本には文教院法橋道仙とある。比定すべき人物としてはバスケ・スミスの指摘したように文教院曲直瀬道三がある。⁽¹⁾道三は李朱医学の大成者とし、且また典医として当代随一の名医の名を謳われた人で、のち一五八四(天正十二年)にはキリシタンに改宗した。⁽²⁾事実彼が当時キリシタン布教反対の急先鋒であつたとすれば、その改宗と考え合せ興味あるところであるが、他史料にそのことを証するものがない。しかしこの条はむしろ信長の前でフロイス及び邦人イルマン・ロレンソと、かねてキリシタン放逐に暗躍していた旭山日乗との間に行われた宗論により日乗が敗れ、信長が布教保護を明確するに至つた一五六九(永祿十二)年五月の仏耶論争に合致させることが出来よう。この宗論の結果はたちまち京都の町々に伝えられたとフロイスは記している。⁽³⁾

其後菅谷九右衛門に被申付、京都四条坊門ニ四町四方の地を給り、北山の大石を引出し石垣を築、金銀をおします七堂がらんを建立ある。則、時の年号を「以て」永祿寺と号す。

このいわゆる京都南蛮寺建立について、特に日本史料の吟味について既に詳しく論じたことがあるが、建立は一五七五—七八年のことで時の年号永祿を採ることはあり得ない。一步譲つて永祿十二年の信長による布教允許の時のこととしても、当時の京都の教会は場所は正しく四条坊門姥柳町であるにしても、信徒らによつて古屋を購入したのも

で、松永氏に徴發されたりして荒廢し、今にも倒れそう有様で七堂伽藍などは及びもつかぬものであつた⁽⁴⁾。その返還を信長に運動して成功したことを伝えたものとも云えようが、信長が京都に地を与えたことは他に記録なく、むしろ安土に与えたことを、京都南蛮寺に附会したものであろう。即ちまさしくウルガンの努力により菅谷の奉行により安土に土地を与えられたことは

閏三月十六日より菅谷九右衛門、堀久太郎、長谷川竹両三人為御奉行、安土御構之南、新道之北ニ江をほらせられ田を填させ、伴天連に御屋敷被下

と「信長公記」にもあり、教会側史料のもちろん特筆するところである。⁽⁶⁾

時に叡山より不聞、延暦寺と申外、年号をもつて寺号とすることなし……今、新寺を以て永祿寺と号する事、先は天下の王位を輕しめ、其分に差置へき道理なしとて詮議致されば、皆尤と一同して大衆百三拾四人衣の下に腹巻して各訴状をたつさへ紫宸殿に指出す。残る大衆は山王七社の神輿をかき込、おめきさげんで訴ける。

古くから叡山僧徒の強訴は有名なことであるが、ヴィレラの京都開教当初の一五六三（永祿六）年、山徒が伴天連追放を將軍家に訴えたことがあり、それを伝えたものでもあろうか。南蛮寺とすると一五七一（元龜二）年すでに焼打ちされている延暦寺が、このような強訴を行えるはずもない。キリシタンを保護し延暦寺を焼滅した信長の悪政に対する反感を生じさせるための伏線として採られた作為であらう。姉崎博士はこのくだりは平家や太平記などの模倣の跡を思わせるとされている。⁽⁸⁾

註(1) Pask-Smith, p. 17, n. 40.

(2) 一五八五年八月二七日付フロイス長崎發日本年報

Caras II, ff. 157—159.

(3) Frois, Geschichte, S. 379—385. なお拙著『京畿

切支丹史話』一二九—一五〇頁参照。

(4) 拙著『切支丹史の研究』所收「京都南蛮寺建立史

(5) Frois, op. cit. S. 385.; Cartas I, ff. 262v, 265.

(9) Cartas I, ff. 476—477, 480.; II, f. 36.; Frois,

(7) Cartas I, ff. 143v-144.; Frois, Geschichte. S. 220.
(8) 姉崎博士前掲書八一六頁。

夫より信長公憤り深く我が建立の寺なれば偏執の事耳多し。宇留岸老人にておもふ様に弘法教かたかるへし。南蛮より出家を呼寄、随分広く弘法すへしと申渡し、江州甲賀郡の地にて五百貫の地を寄進す。

とて、かねて約束の富羅天伴天連を招くことになるのであるが、甲賀寄進の事も『実記』系の書に見えるだけで、史実とは認め難い。なおウルガンが先でフラテンが後ということは、後者をフロイスとすればむしろ逆になる訳である。そこで富羅天は日本に向うに当り南蛮王に征服の手段として再び布教と慈善事業を説く。こうして読者に繰返してキリシタンの謀略を印象付けるのである。そして

び、どうといふ所に天竺より習ひ得たる不思議の医師有り。皆いるまんにて一人はげりごり、一人はやりいすといふ。此兩人を相添、三人一所に日本へ渡しけり。

類従本には「南びごどう」とあるが、何れにしても宛てる地を思い当らぬが、ゲリゴリ・ヤリイスは新村博士が早く推定されたようにもともと「げりごりや、りいす」とあつたのを誤つたものらしく、博士は前者をグレゴリヨ・デ・セス・ペデス Gregorio de Cespedez 後者をルイス・フロイスに宛てられた⁽¹⁾が、彼らは共に医師ではない。セス・ペデスは大坂を中心に二十年ほど活躍した人物であり、フロイスもすでに度々言及しているように京都布教の中心人物として、その名が伝えられるのも当然ではあるが、同じく宛てるならば上述のように富羅天をフロイスとし、リスにはむしろイルマン・ルイス・デ・アルメイダ Luis de Almeida を宛てるべきであろう。彼は正しく当時における南蛮医家の第一人者であり、豊後府内に自ら病院を経営し、外科の教授もなした人で、中央に上つたのはフロイスと同行した一五六五（永祿八）年のことで滞在数カ月であつたが、⁽³⁾府内病院の評判は京都はもとより遠く関東にも伝

えられていたほどであつたから、彼の名が稗史類に伝えられたと見ても無理ではあるまい。パスケ スミスはギリゴ
 リをイルマン・フィゲイレド Melchior Figueiredo に、リイスをアルメイダまたは邦人イルマン・ロレンソに宛て
 られたが、アルメイダ以外は無理と云わねばならぬ。

富羅天存寄は貧苦病苦の者を救ふ為の薬草を持来り、其種を植る圃を願ければ、信長下知して山城江州兩國の内にて相應の地を
 見へしと有ければ、江州伊吹山は薬草相應の土地なり。五拾町四方切ひらき薬草を植けり。蓬この地相應なり。

この土地寄進も史実とは認められぬが、伊吹山麓に薬草を植えたことは殊に良質の川芎や蓬を産することからも、
 記録に見えぬとしても否定出来ぬものがある。『実記』異本に『伊吹蓬』『伊吹山蓬因縁記』などあるのはここか
 ら名付けられたものである。富羅天が薬草をもたらしたことは、フロイスが医師でもないのに求められるまま投薬し
 て大医の評判が立ち閉口したと報じていることと思ひ合せることが出来るが、もちろんそれから作為せられたもので
 はあるまい。

註(1) 新村博士前掲書七〇頁。

S. 257.

(2) 拙著『切支丹の社会活動及南蛮医学』五八頁以下

(4) Cartas I, ff. 62, 64; Frois, op. cit. S. 58.

参照。

(5) Pask-Smith, p. 21, n. 62.

(3) Cartas I, ff. 159, 169v—170.; Frois, Geschichte.

(6) Frois, op. cit. S. 492—493.

扱、彼南蛮寺日を追而結構になりけり。然とも常に本尊を不立。……六十一種の名香門外迄匂ひ渡り、往来の人身心にも薰する
 斗也。五畿内はいふに不及、四国西国関東迄も南蛮寺見物の為に京都へ登る夥人数事也。

南蛮寺の結構については省略するが、⁽¹⁾ 聖堂には聖像聖画があつたであろうに、「本尊を不立」と記されたことは注
 目するに足る。偶像を排する教理が教外者にもよく知られていたことを示す。香は当時の南洋貿易品としてばかりで

なく、ミサの時に使用されたから珍らしい南蛮香の匂りが南蛮寺の評判とともに京董の噂にも上つたに違いない。教会側史料にも南蛮寺の建立により諸国から見物人が押寄せたことが報ぜられている。⁽²⁾

南蛮寺よりは毎日人を廻し橋の下に寝臥たる乞食病人、或は野山に捨られたる業病の者、其外在々町方にも難治難病の世を渡り兼たる貧苦人などを尋出し、寺へつれ来り、貧苦には金銀をあたへ病人には阿伊留まん療治を加へければ、十の物か八九ツは本服し、其上衣ふく等をあたへければ、きのふのつ、れ今日錦を身にまとい、恩を感じるハ数をしらす。⁽¹⁾

とて、彼らに対する説教に移る。京都南蛮寺では組織的慈善病院事業は行われなかつたが、慶長年間には京都に数箇の癩病院が設けられており、⁽³⁾キリシタンの「慈悲の所作」は世人の注目するところであつた。そこに描写せられた世相は戦国乱離・弱肉強食の姿であり、貧苦の衆生に文殊菩薩を見る宗教的慈悲の玄義が失われていた時代の姿であつた。本書の典拠の一つである『吉利支丹物語』^{寛永十六年一六三九年刊}が、排耶の目的を忘れたかのように、

日本のしゆつけ衆は。なんばんのふうそくにちがひ。だんなをへつらひ。みやうりにふけり。ぢうよくをかまへ。じひなく、けんどんにして。かうざのうへにてはよくをすてよといひてあとよりひろはんとの心ね云々と、キリシタンの口を借りて仏教界の物慾的風潮を嘆き、

もつともいひぶんかな。八しう九しうのうちにくやむ事おし。

とそれらを是認せざるを得なかつたような状況であつた。そこにこの世ながらの地獄図を現出していたのであるが、それだけにこの世の敗残者に救いの手を差伸べた教会の働きは、当時の社会にとつては驚異であり、その精神の理解は困難であつた。そこに何らかの魂胆があるのではあるまいかと、物質的にしか彼らの行為を理解し得ぬ人々にとつて征服手段と結合されて行くのである。⁽⁴⁾本書は流石にその成立目的から『吉利支丹物語』の前引文は省いてしまつたが、後にハビアン入信に関して再び触れるように、征服手段に結び付けようとしながらもなお、キリシタンの慈悲・

矯風の事実とその意義とが永く世人の記憶に存したことを物語っている。

続く説教も征服説の伏線として掲げられるが、

日本は此法、弘まらぬ故、病人も貧人も多し。さるによりて盜賊邪欲の人多ク、此世にて罪を造る故、未來永劫うかむ事なし。これ耶穌尊を敬さる故也。

と述べ、布教精神の一端を伝えている。この語は後のハビアンの宗論にも繰返されるところである。次の「三世の鏡」で牛馬になる来世の姿を見せるのは、仏教的俗信の裏返しに過ぎない。そこで嘆き悲しむ人々に

先陀羅尼の文を授「け」る、死後生天破羅韋僧有、善主摩呂と、此文珠数の玉苞粒に一廻宛七日か間唱ふへし。然らば罪滅すへし。其時御住持破天連様へ御目見致させ、難有教化を受、未來善所に行べし。其時本尊をも拜ませ可申といへば、皆々悦、教乃ごとく七日引籠り勤をなす。

死後生天ハラインソウはとも角、ゼズスマリアの文はキリシタン時代からオラシヨ（祈禱）に附して唱えられたもので、陀羅尼はキリシタン信仰の核心として、それら三者が集約されたものである。七日の行法は、転びイルマン・ハビアンの『破提字子』の七段の行法によつたかとも思われるが、ゼズス会創立者ロヨラ Ignatio Loyola の定めた『心靈修業』 *Exercitia Spiritualia* を伝えたものに違いない。修練が七日ごと四週間行うのはもちろん一般信徒もこれに準じた黙想を短期行うのである。さらに十八・九世紀の交、水野軍記・豊田貢らが『天主実義』『畸人十篇』などにより天主教的信仰に達した時、その行法として、これらの排耶神史の記述に従い、右の陀羅尼を唱え、浴水修行ののち、元来「無影形」の「切支丹天帝如来」ではあるが初心者のために特に描いたという本尊を拜ましめていることは本書の宗教的影響として注目される。

この「七日の勤行」ののち

此上〔は〕耶蘇三帝に引入申へし。一 度御影を引する輩はたとへ車裂きハツさきに成とても、是は一旦の事、未來は此仏の力によりて助かる事疑なし

とある三帝は、類従本に「伝宇須天帝」とあるように天帝の誤写か、偶然か不明であるが、軍記の描いた天帝の替像、聖母マリアが宇須女之尊、十字架の象徴たる劍が鐘馗、聖子が菊童子として表現された三幅対に結合させ得よう。「車裂きハツさき」の酷刑の行われた迫害時代の、殉教覚悟の教化を伝える語も、

縱令如何様之嚴科ニ逢候とも師并伝來之訳不申、其身一心仕置ニ成候得は、却而榮花之上之榮花ニ候間、其儀承知に候ハ、可申明大坂切支丹一件

という豊田一味の、殉教とバライソの榮花に生きるキリスト教信仰を示す点において共通している。⁽⁵⁾
さらに修行として

先くるすといふ物を取出し、これは黄金にて先二寸四分、二尺の柄を付て、片々は大根おろしのやうに針をうへたるものを右の者ともに肌をぬがせ、くるすにて背中をかきむしる。甚痛〔み〕血流れ出る。

とカトリックの苦業を伝える。くるす Cruz は十字架で、修練者はキリストの犠牲を偲び責身繩 Disciplina 苦業帯 Silicio などで苦業を積むのであるが、日本では一般信徒も熱心にこれを行い、バアデレらが驚嘆したほどであった。⁽⁶⁾
右引用に続いて

其血を左右の手にぬり付、合掌させて此切支丹の本尊を耶蘇と云、又者天主とも云。天地日月人畜草木に至まで皆耶蘇の建立にして、一子のごとく平等に思江。^[141]然とも末世に及ては耶蘇の御心に有。惡心邪欲にして此尊を不尊、たとへ惡人成とも耶蘇を敬ひ奉れば破羅夷増有と云て天上快樂の身となり自由自在となる。

と基本的教理が比較的によく述べられる。創造神・天主と耶蘇の同格など日本宗教思想界に欠けている問題に対し

ても『実記』はこれに対し何らの批評を加えていない。次の末世以下はキリシタン流にいうジュイゾ・ゼラル *Juzo Gerai* (総審判) を伝えたものとすれば意味深い。類征本は「末世に及では、伝字須の御心に背」と悪心以下に続いている。悪人往生は浄土門を媒介としても理解され得ようが、十字架の贖罪、罪よりの自由は当代人に容易に理解されぬところであつたようである。が、なお不充分ながらも、このような排耶誑本にも伝えられていることは注目するに足りよう。

また血をぬり合掌することは同じく文政一件において天帝画像に左手先の血を濺ぎかけ、決死秘密を守る誓約をなし入信する行法に影響したものと認められる。

註(1) 拙著『切支丹史の研究』二八八—三〇一頁参照。

(2) *Cartas I, f. 389v.*

(3) *Pages, L., Histoire de la Religion Chrétienne*

au Japon (1598—1651), Paris 1868, pp. 225—226.

(4) キリシタンの慈善事業に就いては拙著『切支丹の

社会活動及南蛮医学』参照。

(5) 拙稿「文政十年京坂切支丹一件——鎮国禁教下における基督教的信仰の形成」(歴史地理八四ノ二)参照。

(6) 例えば一五六年十月八日付トルレス豊後発印版管区長宛書簡 *Cartas I, f. 76v.*

右の説教ののち求道者は「ひみつの間」に入れられる。

御戸を開ば御姿耶穌の形、さも怖く造りて礎に掛りたる姿なり。これを宗の本尊、此御姿は天主に帰伏する人の為^{〔位〕}に難行苦行して樂をあたへ玉ふ過去艱難の御姿也といふ。皆々落涙す。扱奥の間は対面の間と云所へ連レ行。帝釈天の像とて拜せけり。此姿は美々しき女、帝王の冠をいたたき結構成衣裳に而、懐の子をいだし乳房をふくめる姿也。破天連いふやうは、是は此宗門の口伝、天帝智慧なき汝等をあはれみ玉ふ母の子を懐に入、乳を吞する如く不便に思召姿也。とく登おがめよと

合掌して前記陀羅尼を唱えて拜んだという。教理のこの程度の訛伝は潜伏キリシタンにも見られるところで、排耶誑

本にも相当強く十字架の贖いや聖母マリアの慈愛が伝えられているわけである。マリア崇敬に関して「是は此宗門の口伝」とある一句はカトリックの聖伝として最も重要なものであるから、作者の創作と片附け去ることは出来ないかも知れぬ。なお「ひみつの間」といい、「帝釈天の像」として聖母像を拝ましたことといい、迫害下の信仰生活、迫害下にもなお行われた布教の姿を伝えるものと見られよう。

右病人の内利根発明なる者三人、寺に留置。一人は生国加賀國の禪僧惠俊といふ者……彼宗門を帰依し名をはひやんと付、寺の同宿とせり。

これは邦人イルマンとして著名なヘビアンを伝えたに違いない。彼の伝記については姊崎博士が論ぜられているから此処には繰返さない。生国や禅僧惠俊は採り得ると考えられている。⁽¹⁾同宿はキリシタンも仏寺のそれにならない教会・修院に共住する在俗カテキスタ Catechista (伝道士) を称したのである。

残る二人、老人は和泉国住人哭服や安左衛門……今一人是も泉州墨村^(墨)百姓善五郎と云者

は「こうすもう、しゅもんと呼ばれた。「こうすもう」はコスモ Cosmo 「しゅもん」はシモン Simão であるが、これに当る同宿は史実としては見当らない。しかし彼らが遊女通いをし、あるいは賭博に狂い、業病を患い、身代限りの上流浪していたのを救われた話は、キリシタンの矯風・救癩事業を伝えていることはいうまでもない。そして既に述べたようにこれらの事業とともに彼らに金銀衣食を与える話が出

是は日本を彼國に隨へんとて南蛮國より年々拾五ヶ國の所領を船に積ミ登し、此入用をなしにける。破天連より大王へ今年何百人勸め、今年何千人勸め入ると大帳に記して南蛮國へ渡す。飛道具を不用して日本を隨へんとの謀事也。

と、またまた慈善と征服とが繰返される。日本教会の経済は實際は極めて苦しく、布教費も交通の不便や海難のため確案に入らず多くは日本信徒らの淨財に俟つたが、⁽²⁾苦肉の策としてアルメイダ入会の時の寄金を生糸貿易に廻転して

捻出せねばならぬくらいであつた。⁽³⁾ また教外者にはローマ教皇の理解は困難であり、ゼズス会の布教報告書翰、一五七九年度以降総会長宛日本年報も侵略のための情報と解されたのである。入信者数は天正から慶長にかけて年平均数千から一万程度であつたが、類従本は「何千人勸め、今年は何万人」と桁が大きくなっているのも、この種の書の性格を示している。その他は前にも述べたから省略する。

註(一) 姉崎博士著『切支丹迫害史中の人物事蹟』四六五

頁以下。Humbertclaudé, P., Notes Complémentaries

sur la biographie de l'ex-Èrère Jesuite Fabien Fucan

(Mon. Nip. Vol. IV, Nr. 2) Tokyo 1941.

(2) 拙著『切支丹の社会活動及南蛮医学』九二—九六

頁参照。

ついで信長が寺は布施を取るものなのに「寺より施すとは何とも合点のゆかぬ宗旨」だと怪しみ破天連を追放しようと考え、群臣に尋ねたところ前田徳善院法印が最早手遅れで

公家武家御旗本の大名并此座に有御家人之内にも此宗門を尊ミ耶蘇門徒に入候人多し。若今破滅の儀被仰出候へ、一揆起り御大事に及候はん。先暫く時節を御見合被遣可然と被申ければ、信長打うなづき我一生の不覚也。

と云つたという。この信長後悔の話は次の荒木謀叛の時の高山右近説得のことに至る伏線として創作としては成功している。むしろ信長がキリシタンになつたと噂されたほど、⁽¹⁾ その死に至るまで彼は宗門を保護したのであつた。殊に信長後悔の理由となつている布施の問題は、如何に当代そしてこの書の成立時代に慈恵の心が仏教界に欠如していたかを語るものである。公家は少なかつたが武家の入信は信長の晩年になると確かに激増した。前田法印は、後にフランシスコ会士の入洛の時は所司代として秀吉の命を受けて任院を与え、⁽²⁾ またその子息らは信者となつていたのである。⁽³⁾ しかし集権的封建制を別途している信長が、封建領主化している社寺を強圧した方策はキリシタン教会の強化・キリ

シタン大名の増加に対しても適用される可能性は存したのであり、それは信長の武將として对本願寺攻略に辛苦した秀吉によつて実現されたのである。⁽⁴⁾ 稗史の編者も一史眼を有したものと云い得ようか。

其後荒木攝津守村重逆意に而軍の企候早馬を以注進す……高山右近將監も荒木と一味のよしと聞ければ……彼宗門は非儀に組せざるを專とす。然は此節高山「を」遠見すへき宗門を滅すへしとて破天運を被召、此宗を被仰ければ、宗門破滅と聞て驚、佐久間右衛門、宮内卿法印、大津伝十郎同道して高槻の城に行、信長公の存念を申し高山を理にふくさせ、味方に可参よし人質を信長へ遣しける。依之南蛮寺滅亡の事は彌止ミけり。

荒木村重が本願寺・毛利氏と通じて叛いたことは一五七八（天正六）年の史実で、キリシタン大名高山右近はかねて荒木氏の配下であり一子及び妹を人質に出しており、荒木氏に従つた。教会は信長の命により困難な立場に立たされたが、大局を見たオルガンティノは信長の武將らと同道、高槻城を訪れ右近を説得したことは内外史料に記されているところである。⁽⁵⁾ が、教会をつぶすと信長が威嚇したとは見えていない。

註(1) Cartas I, f. 453.

(2) Pagés, L., Histoire des vingt-six Martyrs Japonais, Paris, 1862, p. 22.

(3) Ibid. pp. 28, 31.

(4) 拙著『切支丹史の研究』一五四—一六一頁参照。

(5) Frois, Segunda, pp. 189—214; Cartas I, ff. 452—453. 『前庵信長記』天正六年十一月九日ノ条。なお『南蛮寺物語』はウルガンの名を差している。

これから秀吉の時代に移り、側近の大工の棟梁中井修理大夫を動かし、秀吉を宗門の味方に引入れようと画策、まずその母を手馴けようとハビアンが取る話と、そこで白尾居士との宗論が記される。南蛮寺の論客としてハビアンの気負つた姿は、その著『妙貞問答』^{寛長十年}一六〇五^五や林羅山との論争などを通してもうかがえるが、⁽¹⁾ 棄教後の『破提字子』そしてこれら排耶俗説書にも現われているところである。この宗論は棄教後のハビアンを柏翁居士として登場させ、

『妙貞問答』『破提字子』など兼教前後の彼の著によつて、一人のハビアン(2)の二様の在り方を描いたものとする藤田寛海氏の研究は注目するに足り、内容的にはそれに譲る。これは『吉利支丹物語』から踏襲したもので、より詳しくなつており、史実に対比すべきものはないにしてもハビアン(3)の宗論は確かにここに展開されたようなものであつたろう。なおキリシタンに関する宗論は敗れた側の記録が全くないことは、うなずけるところでもあるが、史実として確認すること(3)を困難にする。右に類似したその頃の宗論に、一六〇六（慶長十一）年京極夫人の一女の葬儀の後、ハビアンと推定される一イルマンが仏僧と論争、仏僧らは敗れて所司代板倉伊賀守に訴えた上、淀君がその先頭に立ち將軍まで訴えた結果、禁制が出たということ(4)に対比出来るかも知れない。

そして中井修理は信長以来の経緯を秀吉に上申、元寇の話まで持ち出し、結局伴天連の追放が令せられ、南蛮寺を破却した。この一五八七（天正十五）年の伴天連追放令についても嘗て考察を加えたことがあるから省略するが、この時宇留岸、富羅天、げりごりや、りいす四人を、阿蘭陀船を催し南蛮国へ放逐、「依之此時切支丹宗門とも破滅せり」というのはもちろん誤りで、未だ全面的禁教令ではなく、「伴天連門徒之儀者、其者之心次第たるべき事」（師朱印師職古録）と知行奉公人を思想的に経済的に自己の統制下に入れようとしたものであつた。またパアデレ(5)らも捕えられず、在洛のオルガンティノがキリシタン大名小西領おそらく小豆島に一時避難したにとどまり、長崎地区のパアデレで敍品のためマカオに赴く三名の宣教師を追放令に該当させたに過ぎない。まして江戸時代に入つて来船した阿蘭陀船によるものではない。

註(1) 『羅山文集』卷五六、「排耶穌」。

(2) 藤田寛海氏「ハビアンと伯爵—キリシタン俗書私

攷—」(『国語と国文学』昭和二十八年八月)。

(3) 拙稿「仏耶宗論史序説」(史苑一五ノ二)参照。

(4) Pages, Religion, p. 135.

(5) 拙著『切支丹史の研究』所收「切支丹禁因の再吟

味』。

(9) Delplace, L., *Le Catholicisme au Japon.*

I. Bruxelles 1909. p. 247.

(7) Cartas II, f. 239.

この迫害の時「はびやんは肥前国に逃下り後、天草ニ而宗門改⁽¹⁾めたとある。彼の棄教は事実であるが、それは一六〇六（慶長十一）年のころであつた。またコウスモ、シモンは四年後、堺に現れ市橋、嶋田と改名、医を業としたといふ。

然るに天正十六年九月の頃、泉州堺の者、天王寺や宗珍、油や常祐と云者、秀吉公御座候伏見の城へ御機嫌伺として参る……商人申上げるは只今堺辺に替たる沙汰仕候。夷町中浜に市橋庄助、嶋田清庵と云本道外科、此兩人療治も珍敷仕、別而手づまの名人にてさま／＼の事を仕……専風分にて御座候と申上ければ、秀吉公開玉ひ夫は珍しき風聞、何にもせよ我前へつれ来り術をさせ見るへしと……三日過て佐々木平右衛門彼兩人をつれ来る。……秀吉公仰に、何にても珍敷慰に成事致し見すへしと被仰ければ、兩人畏^(り)先大き成鉢に水一盃入、紙を菱形に切、水中に入れれば即時いろ／＼の魚と成り遊行する事、真の魚のことし。暫有て本の紙と成る。

これを手始めに様々の奇術をなし、女中の所望により富士山や近江八景などを眼前に見せたりする。秀吉の伴天連追放令は天正十五年六月十九日であり、京都南蛮寺破却はその翌年であるから彼らが姿をくらましてから四年以上とすれば当然天正二〇年―二一年ころでなければならぬが、読本ではそのようなことは不問に附すべきであらう。しかし、従来日本医史学家がこの兩名を南蛮医家として特記していることは誤りと云わねばならない。⁽²⁾ 信頼すべき史料に彼らは全く現われていない。堺には早くからキリシタンの著名な医師がいたことは報ぜられているが、その一人イルマン「やうほう軒パウロ」は内科であつたから、この『実記』に宛てるとすれば島田清庵に当るわけであるが、もともこの両者は創作人物と見るべきであらう。

種々の奇術は伴天連の魔法観からの創作であるが、伴天連のもたらした種々の科学知識、中でも天文運氣及び奇蹟的にも思える医療など誇大に伝えられたことが、それを形成するに寄与したであろう。彼らが医家として描かれているのも、島原の乱の謀將森宗意が天文氣運を学んだと伝えたりするのも天草^{騷動} これを語るであろう。この魔法観も侵略説とともにいうまでもなく邪宗門観の一大要素をなし明治初年に至るまで根強く残存したもので、興味的な中にも個人的恐怖感に訴え、邪教の印象を深からしめ、禁教鎮国政策を無批判的に納得せしめる一法として、国そのものが、こうした魔法によつてたぶらかされ、不知不識のうちに取られてしまうというように民族的恐怖心、警戒心に訴えようとして作爲されたものであろう。文政一件の調書に信徒らが何れも奇妙を行い人を驚かせたいと望んで入信したように書かれ、水野軍記が鉢の水を二尺斗りを上げたとか、みつぎの恋敵の姿を現わして見せたとか記されているのも取調べの役人らが、はつきり切支丹であるかどうか決定出来ぬ問題であつたので、切支丹の証拠として奇術を行つたとするために強いて作爲的に口述せしめたものか、信徒らが故意に、明治迫害の時もそうであつたように役人をからかつたように思える節がある。一味の平蔵は禅僧であつたが、不満を覚え長老職をもなげ打つて還俗、伴天連の魔法にむしろ宗教としての魅力を感じ、諸宗門は「爺婆威（し）候迄ニ面白無之」と、切支丹稗史類を読む中、利瑪竇 Mateo Ricci の書を知り<sup>邪宗門一、
件書留</sup>、水野軍記に入門するのである。稗史類の目的が全く逆に作用した例として注目される。

さて秀吉の所望により幽霊を現出することになるが、

扱兩人障子の外ニ出、例のこくとく文を唱へ、しはし障とり障子の内に入、両手をくみて安座しけるか、今迄照す月影も俄にくもり庭中くらく物のあやちも分らぬ程くらく成る所に、風一通りさつと吹て植込のかけより幽霊と覚しき女と見へて、白き物を着し髪をさばき杖にすかつてあらわれ出たり。次第く^へに書院近く歩み来り秀吉公火影に得とすかし御覽あれは、むかしいまた木

下藤吉にて御座被成候時、召仕われし妻お菊と云し者也。秀吉公御出世の「時」尋来り御奉公を願しかと、藤吉の時雑言を吐き御意に背しもの故、御奉公をさせられず。故に恨事を申故、御手討になされ候者也。是をしつて出すは合点の行ぬ奴等也と思召、御機嫌悪敷……彌外道邪法の仕業決定「す」。……加藤成者生「かし」置はいか成事をか仕出さん難斗とて兩人ともに粟田口にて罪科に行れり。

この話は同種の稗史にみな見え、類従本などは更に文を舞わしている。もとよりこれも全くの小説に過ぎず、殉教者を讃仰特記する教会側史料にも勿論見えない。が、『当代記』に

此比、諸国博士可有成敗之由日間、山林江隠退。其子細は先年太閤召遣給青女、關落して不相見ことあり、此処見物の事有ける所に、見出之搦捕、日來有様を被相尋に、博士隱置之由令言上聞如此文祿二年九月ノ案

とあるのに依拠、作為せられたものかと考えられる。天正十六年を前記のように四・五年後として訂正すれば、『当代記』と年月が一致する。

註(1) ハビアンの棄教は『破提字子』の自序により元和

六年より『十有五年』前であるから、羅山と論争後間もなくのことであつたらう。

(2) 例えば富士川游博士『日本医学史』をはじめ、関場不二彦、藤浪剛一、山崎佐諸博士の論著、あるいは

『日本社会事業大年表』の如きがある。

(3) これについては拙著『切支丹の社会活動及南蛮医学』一八〇頁参照。

(4) 拙稿「文政十年京阪切支丹一件」(歴史地理八四ノ二)参照。

この事件ののち『実記』は切支丹が時々露顕したことを記すが、すべて史実ではない。ただ大久保相模守の入洛吟味、俵責めなどは史実で、これは『吉利支丹物語』を承けたものであることはいうまでもないが、それが嘲笑的に書かれているのに対して『実記』はそうした語を省き、

改宗する者は助ると役人申聞せとも初の程は不聞入。扱々難有。是則耶蘇尊の御慈悲、喩、此身はハツさきに逢とも頼而天上へ

引上らんとて破羅〔韋〕増有の文を唱へ、改宗せぬ者も多し。……か様にしても転ぬ者は俵入横重、櫛ころし玉ふ。

と、殉教者の信仰を率直に、叙述していることは注目すべきである。キリシタンの慈善とともに殉教の信仰は、かかる稗史作者にしても認めざるを得ず、排耶の目的の中にも抹殺出来なかつたものであらう。ついで島原天草一揆に簡単に言及して『実記』は終る。

以上『切支丹宗門来朝実記』を代表とする排耶稗史類の記事を最も同情的に扱い、教会側史料を用いることによつて却つて採り得るものの多くなることを示して来た。また封建御用文学として歪曲せられた中にも、キリシタンの一面を伝えているものもあることも見た。そしてそれら稗史類が江戸庶民の脳裡のみならず明治初期に至るまでも抜け切れぬ切支丹邪宗門觀を国民層に定着せしめることにおいて目的を達したことはいうまでもないが、江戸後期における世界知識の展開、それに伴なうキリシタンの理解への警戒にも拘らず、むしろこれら排耶書によつて天主教求道者を生じたこと、またそこから典礼・行法を作りあげた文政一件の如きものあることを見逃すことが出来ない。キリシタンという極めて異なつた宗教の教理・典礼・行法が強権により邪宗として禁ぜられている中にあつて、如何に解釈せられるものか。という理解者、無理解者の両面の受けとり方という思想上の課題に答えるものとして、単なる稗史として棄去るべきものではないと云えよう。

カントの宗教論に於ける「宗教」の意義

——理性と神の問題をめぐつて——

館 熙 道

厳密なる理論的反省に於て進められたカントの批判哲学は、その厳密さの故に反つて、理性の有限性に想到し、而もそれの突破を念願する人間の心的事實に基いて要請としての神を定立したのであるけれども、信仰のために知識を捨てなければならぬという理性の悲劇的運命の實感に於ては、その神は常に單なる道德的領域をふみ破ろうとしているのである。神が真に道德的根源者であるためには、神はむしろ人間理性の限界を提示しつつ、その限界の彼方に立つことによつて、人間の理性的自覚を呼び起す所の根源的存在者であり得たのである。そこで目的論の批判的考察の焦点があつたのであり、而もそれは自由の考察を手がかりとしての、人間の実存的自覚に淵源するものである。カントに於て自由は理性の自律から進んで神的命令の遵奉によつて基礎づけられねばならなかつた。カントは神的命令によつて真の自由を自覚しようとしたのであるが、その自由は、悪への自由ではなくて、むしろ悪への自由をふみ越え、或るいは耐え切つて善への自由に生きることであつた。即ち人間の实存的自覚に立つての自由である。従つてカントの批判哲学を樹立する次の道は、彼の实存的自覚の過程であつたということが出来るし、かかるカントの自覚的状况に立つての宗教批判として、「單なる理性の限界内に於ける宗教」を見なければならぬ。即ちカントに於ける宗教の意味を明かにしようとするならば、「單なる理性の限界内に於ける」とは、人間の实存的自覚に立つて、と

いう意味であるといわねばならない。此の意味でハイデッガーが、カントに於ける哲学、道徳、宗教を、人間とは何ぞやうという問の内容をなすものとして、カント論理学緒言に掲げられた四つの問題の提示の仕方を重視して、哲学的人間学の定礎を主張しているのは (Heidegger, Kant und Metaphysik, s. 166—197) 適切である。然しそこでハイデッガーのいう如く、*可能的 essentia* としてのみならず現実的 *existentia* としての人間、即ち *Dasein* に於ける人間の存在態は有限性に於いて在るということである。かかる人間の理性の限界内に定立せられた神は、定立されたその点ですでに理性の限界をふみ破つているのではあり、要請とはかかる状況を物語るものである。

そこに我々は、理性の理論的関心と実践的関心とによつて理性自身がひきさかれようとする危機を認めると同時に、その危機は、単なる理念の要請によつて救われた如くであつたが、その裂け目の深淵に直面した人間理性は、実存的自覚に於いて目的的最高存在者神に直面しなければならなかつた。まことにヤスバースが (Jaspers, Vernunft und Existenz § V. 1 Absch.) ドイツ観論に於ける、*理性が「哲学する」こと*の、その「*哲学すること*」の意義に註をしていつていることだが、カントの哲学は理性に対する信頼によつて担われていることは勿論であり、而もその理性には人間の知的活動の広い地域が与えられてはいるのであるけれども、カントはその拡大された理性概念をして到る処において、*理性がもはや理解出来ない所の限界に陥らしめられる*。彼は「*秘密*」と「*謎*」と「*深淵*」を認めるのである。特に、自由が可能となるや否や、即ち思惟方法の革命が起つて、それによつて私が私の知的本質の徹底的な悪から免れて、はじめて自由になることができるや否や、*理性は理解出来なくなる*、とヤスバースはいうが、カントが定立した神は、深淵の無限の底に身を沈めるものとしてたしかに不可思議である。それが人間理性にとつて秘密であり、謎である。而も理性は、自らの有限性の故に反つて必然的にめぐり合あねばならぬ神である。

このような意味で理性の実存的情况が、知識と信仰の対決の場面であるということも出来るであらう。斯る対決に

立つてあくまで知識の立場を批判的に守ろうとするのが、カントの立場であつたし、そこにこそカント哲学の歴史的意義と限界があつたのである。近世哲学は、中世に於て極度に卑められて来た感性に、新しい評価を与えようとする努力に満たされていることは争われず、それがすでにライプニッツなどにも明かに哲学理論の組織となつて現われているし、バウムガルテンの美学も感性的認識に美的要素を多く認めようとするのであつて、この点ではルソー以後の啓蒙思潮の意味に於ける人間尊重の態度が一貫しているのであるが、理性よりも高き評価を得るに至つたわけではないのである。カントが信頼したのは感性ではなくて、理性であつたけれども、その理性の有限性の実存的自覚は、反つて感性に対して啓蒙思潮とは異なつた高次の意義を認めようとすることは当然であり、そこに浪漫思潮の源流があるといふことが出来るのである。ここに私のいう歴史的意義があるものであり、それ故にこそ啓蒙思想にも浪漫思潮にもみられない緊迫した様相に於ける理性と信仰との対決とその超克があるのである。

H・コーヘンが、知識に対立する信仰は、理性に、理論的関心に矛盾し反抗しなくてはならないという不可避的帰結に達する (*Ethik des reinen Willens*, s. 49) というのは、すでに述べたような理性の運命的性格をよく示しているけれども、信仰の問題は決して論理的矛盾から開示されるものではないのであつて、コーヘンがそこで述べる如く、信仰に於て総ての問題の中心となるものは個人の運命であり (*Ibid.*, s. 49)、その個人の運命といわるものは人間の実存的自覚に於いて実践的に感取される所の運命である。然るにコーヘンに於ては、むしろその個人の運命は、人間の実存的状況を物語るのではなくて、一般的人間としての個人、即ち実存的個人ではなくて、形式的個人であつたのである。かくてコーヘンの態度は倫理の根底に論理を置こうとし、解き難い人間の運命を倫理によつて解こうとしたともいえるのである。此れに対し H・リッケルトは、カントが信仰のために知識を捨てる、といつたのを指摘して、知識と信仰との内容的一致を全く否定する (*Kant als Philosoph der modernen Kultur*, s. 192) 方が妥当で

ある。即ち、彼は、カントの *Wissen aufheben* を *völlig außerhalb der theoretischen Sphäre* に求めることと理解する (*ibid.* s. 193) のである。このリッケルトの理解は、カントの宗教の意義をカントの実存的情况に於いて認めることを示している、とは必ずしも断じ難いけれども、少なくともカント理解の二つの傾向があるとするならば、私の主張はむしろリッケルトの理解に与みするであろう。カントは知識と信仰との統一を目指していたのであるが、その統一は知識と信仰との何れか一方を否定することによつてなされるのではなくて、真に批判的な、カント以前には存しなかつた新しい総合の様式によると、リッケルトはいう (*ibid.* s. 204) が、かかる新しい総合的統一の様式が可能であるためには、人間生活を具体的総体としてみることが必要である。人間を単に理論理性的存在として又は実践理性的存在として人間を局限することなく、そのような存在が現実に於てそのように可能であるような根源としての人間を、具体的にありのままの総体として見ようとする必要がある。けれどもカントは、人間存在の意義について、知識、道徳、宗教の何れの面からも理論的追求にあまりに蔽でありすぎた。この点についてはコーヘンの論理主義的観方がカントをよく理解しているともいえるだろうが、カントが理論的追求の究極に於いて、理性的限界を越えた展望なしには、理論的追求自体が無意味に帰するであろうことに想到し、理論の根底に超理論的なものを認めようとするリッケルトの方がより正当に、カントに於ける知識と信仰との実存的対決の情況を示しているが、それは、人間存在自体が矛盾をはらめる実存的情况に於ける存在者である点からは当然なことである。

我々は、このことを、カントの宗教哲学が、人間の根元悪の反省から初められ基礎づけられていることによつて知るべきである。人間と神とは自由の世界に於いて結ばれるはずであつた。それにも不拘、自由に於てこそ人間と神とは背離せねばならないのではなからうか。カントの宗教哲学はそのような根源的苦悩から出発するのであり、理性と知識との対決を契機にするのであつて、キリスト教会的信仰との妥協的迎合でなかつたことは、彼が *Matern Reus*

宛てた書簡（一七九三年五月、日付不明）で「単なる理性の限界内の宗教」の贈呈を申送つて、此の書物は、一般に人は如何なる信仰のみを持ち得るかということではなくて、専ら理性のみをよりどころとする人は、如何なる信仰のみをもちうるかを論ずるのである（Kant sämtliche Werke, 9 B. s. 636）といつてゐる。そのような意図に立ちながら而も尙ほ理性主義的態度を守らうとする意図が貫かれてゐる所に、現世的教会への批判もありうるのであり、此の書が平静なるカントの生涯中たつた一つの政治的問題を引き起す書とならねばならなかつた理由もある。カントが宗教を道徳的に基礎付けようとしたのは、一面には啓蒙的思潮に由来するのでもあるが、他面もつと本質的には教会信条に対する無反省無批判的な迷信への批判と、それからの解放を主張することなのである。このことは、服従とということの上に存立しようとする教会や政府からはげしい反撥をうけることは当然のことであつて、このような反撥を示した政府の態度はカントに対する正当なる理解から生じたものではない。ボロヴスキーの示す如く、カントの徳論とキリスト教の徳論とは矛盾するものではない（Immanuel Kant, Deutsche Bibliothek, 4s. 41）のであるにも不拘、批判することを、政治的反抗としか理解出来なかつたのは、政府の反動的無理解によるものである。

カントの宗教批判を一貫しているものは、いうまでもなく批判であるが、それは宗教を道徳的に基礎付けることであつて、そこでカントのいう神は、一面実践理性批判にいう如き要請としての神の如くであり、また同時にキリスト教的神の如くでもあるというあいまいさを持つてゐるといえるのであるが、そのあいまいさの故に政府の非難に対する弁明の余地も存し得たのである。然しそのあいまいさは故意なる作意によるものではないのであつて、理性的批判に耐え得る宗教の確立というカントの信条から当然にもたらされることなのである。我々はむしろこの点に注目しようとするのである。カントのいう神がかかる二義性を持つてゐるといふことは、カント自身の実存的自覚——即ちそれは信仰のために知識を捨てねばならないという理性の運命の実存的自覚である——によるものなのである。

ヤッハマンが簡明にカントの宗教的信念について語っているが、彼によれば、カントは至高の存在 *ein höchstes Wesen* と道義的世界支配 *eine moralische Weltregierung* を信じて疑わなかつたのであり、而も、自己の、神に對する信仰は、理性的洞察に基くものでなく、むしろ理性によつて自分に命じられた神聖への努力に基くものであり、従つて単に主観的なものに過ぎないことを告白したのであつて、この意味での理性信仰を彼は固執し、世界は神の叔慮の下にあることを心情によつて確信した *er war von Herzen überzeugt, daß die Welt unter einer weisen Providenz steht* (ibid, s. 169) のである。従つてカントは、倫理的法則は神の聖慮に一致するものであること、神の意志を知るにはこの理性法則による外はないこと、至高の存在の意志は理性の命令を忠実に遵奉することにより充たされることこそ唯一の可能な理性的敬神 *die einzig mögliche und vernünftige Gottesverehrung* (ibid, s. 169) であることを確信していたのである。故にカントは、神秘的狂信に傾くという智能薄弱や、自己の道徳的怠慢の責任を回避して、此を神の恩寵と慈悲に依つて弁解するが如き墮落を厳しく非難したのである。

然し、カントは決して理性の領域以外に於ける宗教を否定したのではなくて、宗教を理性の領域内に於て基礎付けようとするならば、道徳的理性信仰以外にないということを主張するに止まつたのである。まことにヤッハマンのいう通り、我々は哲人カントの全哲学に於いて、一切の超感性的対象に對してはそれを知り得ないということ以上のことは知り得ない (ibid, s. 168) からである。即ち宗教は決して認識ではなくて、理性の倫理的立法を動因とする理性信仰 *Vernunftglaube* (ibid, s. 168) である。また理性信仰にたち至るのが理性の運命であることはすでにカントが純粹理性批判が語つたことである。さればといつて、カントは、けつして神と未来の存在を全く否認するものでなく、従つて、無神論者でも唯物論者でもなかつた (ibid, s. 172) とみるのが当然である。従つて、彼は内心に於いて神の智慧と慈悲と力 *Gottes Weisheit, Güte und Macht* (ibid, s. 172) を信じ、神と神の摂理 *Gott und Vorseh-*

ung (ibid. s. 172) を信じ、而もその態度が無神論者をも徹底な信者に變えたに相異なる程に強いものであつたことを理解せずには「単なる理性の限界内に於ける宗教」を理解することは困難であらう。

カントは、宗教と道徳に關して、Moral also führt unumgänglich zu Religion, wodurch sie sich zu Idee eines nachhabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welt schöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll. (Religion innerhalb der Grenze der bloßen Vernunft, s. 4—5) という主張に註を附している。即ち世界には一の神がある。それ故最高善があるとう命題は、道徳がふくむ所の義務の概念を超出するものであつて、従つて道徳から分析的には開展され得ないものであるし、而も如何にしてかかる先天的命題が可能であるか、という問を設けている (ibid. s. 4) のである。彼は此の問に答えるために、目的は常に愛着の対象であるから、自分の行為によつて或る事物を所有しようとする直接的欲求の対象である、ということから出發するのであつて、カントに依れば、人間は世界に於いて可能な最高善を究極目的とすべし、ということが実践的綜合命題なのである (ibid. s. 5)。

道徳的法則というものは、その法則を守つた結果の幸不幸を度外視して、端的に義務として命令するのである。従つて道徳的法則に於ては、その結果を予示して義務を奨励するようなことはしない。然るにかくの如くにして最高善を究極目的とすべき実践的綜合命題が、最後まで人間理性の實踐的使用に際して何等の問題もないならば、第二批判の外に宗教批判を必要としないのであつて、人間理性が必然的に宗教へ向わねばならぬこともないはずである。それにもかかわらず道徳が必然的に宗教に向わねばならないというのは、そのようなさげがたき unumgänglich 理由が道徳内に存するからだといわねばならない。即ち道徳はも早自己の原理だけでは、道徳を完遂出来ないものであつて、道徳を更に根源的に基礎づけるものによつてはじめて、道徳は存立し得るのである。

それ故にこそ、道徳が宗教へ向わねばならぬことは必然的である。而も道徳の原理と宗教の原理とが全く同じいのであるならば、このことは意味を持たないことであつて、異なつた原理に立つが故にこそ、この命題及び註が意味を持つのである。従つて道徳から宗教への向い方は、ある点に於て飛躍的である。その点とは、道徳的世界と宗教的世界との接点であるということが出来るのであるが、その接し方は決して幾何学的ではなくて、人間理性の運命を開示するその点である。即ち、その点に於て、人間の道徳的理性は、自己存立の危機的深淵にまで追いこまれて行く。それは理性自身の実存的運命の自覚である。その「点」に於いて、自己を超出する神を認知し、それによつて理性は根源的に支えられるのである。即ち道徳的理性的法則を神の命令として領解する。此れは、転入とも、実存的飛躍ともいえるであらう。かくして、人間の地上生活に於いて幸福と道徳性とは決して相契合することはないとしても、義務を行うことに對して不満なく満足するはずである (*ibid.*, s. 5—6)。即ち内側に、自愛と法則との相刻的苦悩をはらんでゐる先天的綜合的実践的命題について、根源的に最高善と幸福との一致が希求されるが、その希求の故にこそ、世界支配者としての万能なる道徳的存在者があつて、その支配者の先慮のもとに、最高善と幸福との一致が可能であると想定しなければならぬ。かくの如くにして、道徳は不可避的に宗教に導かれるのである ……; ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschicht, d. i. die Moral unausbleiblich zur Religion (*ibid.* s. 6)。従つて信仰のために理性的認識が廃棄されねばならぬのは、人間理性の運命の実存的反省であつて、無反省に理性の破棄さるべきことを示すものでないことは勿論、理性を尊重し得る極りにまで尊重して行こうとする決意に満ち、理性の信頼を最後まで守ろうとするものであるといわねばならぬ。果して、カントは、理性に對して無思慮に戦を宣する所の宗教は、理性に對して永くは持ちこたえないであらう (*ibid.* s. 9) ことを指摘してゐる。カントに於ける、宗教は如何なる意味に於いてか理性

の承認に値しなければならぬ。而も我々はカントの、宗教は理性的認識を超えているという主張をみて来た。

要するに、カントによれば、宗教は理性的認識を超えているものであり、その超理性的實在の宗教的認識、即ち信仰が、人間の理性的思惟に根源的意義を与えるものだということに他ならないのである。而もその超理性的實在とは単なる限界概念や要請としての理念というものではない。従つて信仰のために知識をすてる、そのすて *aufheben* 方は、まさに論理的ではなく、平面上に於ける二者択一的ではなくて、実存的に、即ち理性世界は自らの極限にまでたち到つてそこで実存的に身をひるがえて宗教的世界に投入する、そのことによつて反つて理性世界がまた意義を復活する、そのような実存的自己投棄の場所、それが理性世界と宗教的世界との接点である。この如き仕組みとして理性の運命を、カントが意識的に自覚し理説したとは、その論著の何所にも統一的に述べられた点はないのであるが、カントの理性批判の嚴肅なる徹底に於いて、道徳が宗教に向ふことの不可避性を主張して来た経緯を通じて、人間理性の運命の自覚を開示しているというべきである。カント哲学は理性に対する信頼を支柱とし、あくまで理論的批判的であろうとしたその批判の徹底の故に、人間理性の有限を自覚すると同時に理性の自己否定によつて、反つて積極的に宗教的世界が承認されるのである。而もその理性批判の徹底は、所謂宗教に附随するあらゆる迷信的夾雜物的要素をすべて排除することによつて、実存的自覚に於いて開示される所の宗教は、純化されているということが出来るのである。

此の意味で、カントの宗教学説は、批判的態度と教義的態度との折衷的な妥協であるという非難は、カントに対する根本的な無理解に根ざすものである。カントは、理性の運命の真相を、極めて正当に而も詳細に明示したが、その運命の帰結が、宗教論に於いて結論的に示されたのである。このことは、「単なる理性の限界内に於ける宗教」第一版の序文を結ぶに際して、この書の構成とその意義を述べたるカントの言葉に明瞭に示されてい

る。即ち、一部分は善、一部分は悪なる素質を附与せられている人間本性に対する宗教の関係を明にするために、二つの独立に存立せる人間の本性に流れこんだ動力因として善原理と悪原理との関係を提示するのが、この書を構成している四つの論文である (ibid. s. 10)。即ち、カントの宗教論を貫流するものは、人間の内的矛盾を批判的に究明することによつて宗教に場所を与えることである。そのことが、人間の根元悪を追究する第一論文を根幹とし、他の三論文はその詳述である (ibid. s. 10) とカントがいうのは、カントの理性批判が人間存在の最も深处に到りとどき、そこに横わる人間の根源的問題の究明に際して露呈されたのが、根元悪の問題であるといわねばならない。

カントはいう。世界が非道に充ちているということは歴史と同じように、更にそれよりも古い文学にさえ同じように、否あらゆる文学中の最も古きものなる祭司の宗教と同じように古い嘆きである。其にもかかわらず此等の総ては世界を善から始まらせる。……然し総ては揃つてこの幸福を直ちに夢のように消失せしめる。そうして今や加速度的の落下を以て悪への墮落を急がせて、より非道なるものに赴かしめる (ibid. s. 17) のである。理性批判は自覚的な人間の自己開示を要求するが、そのような人間の自己開示に於ては、人間は自己自身に於いて人間の本性は善なりや悪なりやという内的対決に迫られるのである。それは人間本性の深处に善と共に悪が内具するからである。換言するならば、人間は常に本性に於てすでに善と悪とに引き裂かれる危険をはらんでいるのである。然し人間本性の根源の深处に善と共に内具せる悪とは、人間の根元的生に内具する二つの相反する傾向ではあるが。この二傾向に善悪の価値評価をし、而も何れを善とし何れを悪とすることが如何にして可能であろうか。カントはこのことに対する批判的反省については、むしろ実践理性批判に於けるそれを移入しているとみなければならぬ。即ち、私がここに二つの相反する傾向といつたのは、普遍的なる無上命令に従わんとする傾向と、それに反して己れ自身の命令に従わんとする傾向との二つであるが、無上命令に従わんとする傾向は善の根拠であり、自己の命令に従わんとするのは悪

の根拠であると認められる。此の意味で、道徳が必然的に宗教に導かれねばならぬという、その必然的の意味が明示されているということが出来る。カントは、悪の根拠は、ただ自由意志がその自由の使用のために自分自身に対して設ける所の規則即ち格率に於てのみ存する (ibid. s. 19) といっている。即ち悪への性癖が自由意志の中に深く根を張っていること tiefe Einwurzelung desselben (Hang zum Bösen) in die Willkür (ibid. s. 36) が、根源的という意味であると同時に悪の意味をもち持っているのである。radikal とは von Natur の意味である。従つて人間は本性上悪である Der Mensch ist von Natur böse (ibid. s. 32) というのは、人間本性に於ける根源的な生れながらの悪 ein radikales, eingeborenes Böse in der menschlichen Natur (ibid. s. 33) を示すものといわねばならない。このような悪は、普遍的無上命法と自己愛の格率とによつてひき裂かれた人間本性の実存的深淵に開示されるものなのである。

カントは人間の性分に三要素をみとめる。その第一は生物としての人間の動物性の素質、第二は生物たると同時に理性的なる者としての人間の人間性の素質、第三は理性的にして同時に責任を負うに堪えるものとしての人間の人格性の素質である。而もこの三要素を、人間本性に内在するものとみとめている。人格性へ昇華する可能性と、動物性へ墮落する可能性とが同時に人間本性に内在し、この内在の故に人間は人間である。かくて人間が非道に耐えて生きる姿が歴史の姿であるとみなければならぬ。歴史に対するこのような観方は、すでに人類の歴史の臆測的起原 Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, 1785, 世界公民的見地に於ける一般史考 Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784, 及び万物の終り Das Ende aller Dinge, 1794 なども明らかに現われている。悪の自覚に立つてこそ反つて人格性への努力が推進されるのが人生の状況なのであつて、人間は決して道徳的に無記 adaphora (ibid. s. 21) ではあり得ないのである。従つて人間は道徳的に無責任である

ことは出来ないのであつて、個人の主体的自由を根拠とし、その自由に於いて対決的に善への自由を実践的に自覚せねばならぬのであるが、それは悪を自覚することと表裏しているのである。カントが、人間がその格率の中に道徳法を採用するかしないかの自由意志の能力若しくは無能力をば、善なる若しくは悪なる心情 *das gute oder böse Herz* (*ibid.* s. 29) とよぶのは、悪は人間本性に根源的に根ざしはするが、そのゆえに無責任なのではなくて、悪はまさに道徳的自己責任として自覚すべきことを意味するものといわねばならぬ。

斯の如き人間の自己責任としての悪について、カントは三つの段階を認めているのである。即ち第一には、採用された格率一般を遵奉する場合の人間心情の弱さ即ち人間本性の脆弱、第二には、道徳的動機と不道徳的動機との混淆への性癖即ち心情の不純、第三には悪なる格率を採用せんとする性癖即ち人間本性若しくは心情の悪性或は腐敗 *Verderbtheit* (*corruptis*) 又は顛倒 *Verkehrtheit* (*pervertitas*) といわれるものである (*ibid.* s. 29—30)。この様な悪は、行為の上からみて善なる人間にさえ見られるものであるから、善き行儀の人 *Mensch von guten Sitten* (*bene moratus*) と道徳的に善なる人 *ein sittlich guter Mensch* (*moraliter bonus*) との間に本質的な区別が立てられなくなる (*ibid.* s. 30) のである。カントが提示すると悪とは、あらゆる人間に、人間が在るといふことそのことにすでに事実に附着している悪である。人間の自覚ということは、人間普遍の善原理の自覚でなければならぬが、それは同時にこのような根源的なる悪の自覚でもあるはずであり、むしろ反つてこのような悪の自覚によつて、善原理の自覚は確実なる原理性の実践的意義がみとめられるのであつて、この情況がカント自身の実存的自覚によつて物語られた。その物語りが、この宗教論の本質的なる意味である。従つて、我々はカントの悪の性質については、更に究明の道を辿つて行かねばならない。カントによれば、すべての性癖は物的であるか道徳的であるかであるが、前者は自然的存在者としての人間の意志に属するものであり、人間の自由なる決意によつて発するものではない

から、道德的悪ではないが、後者は道德的存在者としての人間の意志に属するものであるから、意志の道德的能力に結びつくのである (ibid. s. 31)。即ち道德的悪といわれるものは、自由から発するのであつて、感性的刺戟に基づくような物的性癖には道德性はないことになるから、悪は人間の意志にのみしか認められないが、性癖とは、それ自身としてはまだ行為でない所の意志の主観的な規定根拠である。そのような性癖が自由意志によつて行に発動する時、そこに悪があらわれるのであつて、この行 Tat (ibid. s. 32) についてカントは二種を示している。

その一は、法則にかない又は反対する格率を意志の中へ受け容れる自由の使用、次は主観的意志の規定根拠たる格率にあつて行われる自由を意味するのである。悪への性癖とは、此のような自由の行の源泉である。その二は、このような自由の行は實質的に主観的格率にかなうことであるから、普遍的法則に対しては反法則的であるが、その行は格率によつて導き出されたという点で *peccatum derivativum* 即ち悪徳 (ibid. s. 32) であるけれども、第一の行では格率が意志の中に受容されてしまつてゐるから、行の根源に根を下ろしてゐるといふ意味で根元悪 *peccatum originarium* (ibid. s. 32) である。悪徳による行に於いては、行が法則を内容とすることによつて行の責任はさけられるであろうが、根元悪による行に於いては、行の格率そのものが腐敗してゐるのであるから、如何にしても行の責任をまぬがれることは出来ないのであるが、このような行をカントは純粹なる性癖といつて (ibid. s. 32) いるのであつて、この純粹なる性癖が人間に生具なものである。生具というのは、此の性癖に於ては格率が腐敗しており、而もこの性癖は根絶することが出来ないといふのである。然るに如何にして最上の格率が腐敗するようになるかについてはその原因を明示することが出来ない。腐敗は時間的に与えられたる現象的事実 *factum phaenomenon* (ibid. s. 32) である。まさしく人間の悪は、理論的には原因を明示することが出来ず、端的に事実としての悪を素直に実感する外はないのである。自由の内部に悪が根ざすといふことは、自由を根拠とする道德が常に破綻の

危険をはらんでいるということである。道徳的法則に従うことによつて善への道は開かれるのであるが、なお根源的な悪は根絶しないで残つていからこそ人間は生来悪であるといわれるのである。而もその原因を理論的に徹底に究明することが出来ず、ただ生の根源的事実として承認する外ないのであるが、而し悪は遺伝 *Anerbung* (*ibid.* s. 42) のように責任のないものではなく、悪なる行為は人間の自由によ來するものとして責任があるのである。

カントは、悪の根源を理性的根源として求めるために義務の問題を提示している。カントによればよりよくあらうとすることが義務であつて、人間がその義務をつくさない時は、義務をつくさないような行為の瞬間に於いて、人間は善への素質をもちながら、無邪の状態から悪へとび越えたかの如くに責任を負わねばならない (*ibid.* s. 43) というのである。然し、このカントの見解が、果して悪の根源を語り得ているだろうか。よりよくあるべき *besser zu sein* が如何にして義務としてたてられるのであらうか。 *besser* は *gut* から *best* への意味であらうか。若しそうならばここでは悪は問題になり得ないであらう。今問題とするのは、行状に於いてさえ根源的に認められる悪の源泉を追究することなのである。人間の善なる素質を認めはするが、それにも不拘根元的に悪を認める時に、*besser* であらうとすることは、その深き悪から解放されて善なる素質を生かそうとする意志を認めることでなければならぬから、*besser* は *böse* から *gut* への道でなければならぬ。 *gut* からでなく *böse* から、*besser* の意味が開示されるとするならば、*besser* であらうとする義務の不履行に於て、悪の根源を道徳的に明示することは成功していないのであつて、悪が人間にとつて根源的であることを語り得ただけで、その源泉が何であるかを理論的には少しも語つていないのである。カントは、かかる義務をつくさない瞬間に於て無邪の状態から突如悪の状態へ突入したかの如くいうけれども、実は義務をつくそうとするその瞬間に、根元的なる悪の内の事態が露わになるのであるといつてよいであらう。カントが悪の本源を究めるに當つては、時間的本源を求めることは出来ず理性的本源を求め

得るといふが、悪の理性的本源は義務不履行である、ということによつて悪の根源を徹底的に究め得るだろうか。

このことは極めて困難である。我々はここでカントが理論的態度をひるがえしているのを注目せねばならない。即ち聖書の示す所に従つて悪の根源を求めようとし、聖書では悪の根源を人類に於ける悪の始めとして描いている…… den Ursprung des Bösen als einen Anfang desselben in der Menschengefaltung zu schildern (ibid. s. 44) というのである。聖書では悪を、人間の悪への基本的性癖からではなく、神の命令としての道徳法の干犯であるところの罪 Sünde (ibid. s. 44) から説明している。悪へのあらゆる性癖に先立つ人間の状態は、負い目なき無邪の状態である、と彼はいう。然も、負い目なき無邪の状態から、神的道徳法干犯の罪を犯すが如き事態が如何にして生ずるかについて、それは人間の内にある自然的傾向によるといふ。自然的傾向とは、すでに (s. ibid. s. 25) のべた如く、動物的傾向なのである。それは人間を人間的でない動物的なものにする危険なる傾向である。それ故に眞に人間としての道を示す道徳法は、この自然的傾向を内に持つ人間に対する禁止として命令的である。その神的命令からの動機を凌駕する感覺的衝動の優越が、行為の格率の中へ受容されると罪が犯されると *gesündigt werden* (ibid. s. 45) ということを、カントは、創世紀、第三章、第六節に照合して説明している。それはアダムとイヴの物語であるが、彼は、アダムに於いて総ての人間は罪を犯し *in Adam alle gesündigt haben* (ibid. s. 45) 、『それ故にまた人間は今も尙罪を犯している *noch sündigen*』といつてゐる。これは注目すべき言葉であつて、イヴにはなくアダムに罪をみとめるのである。それはアダムに於てこそ理性使用の能力を認めるといふことであると同時に、イヴとアダムとは人間の内にある二傾向を示すものである。然しこれでは、人間が常に善へと、悪へとこの傾向によつて内側の非常に深い処でひきさかれていますことを示すだけで、悪への性癖の理性的本源は少しも開示されていない。

果せるかな、理性的本源は、我々にとつて尋究すべからずかと云ふのである *Der Vernunftursprung dieses Hanges*

zum Bösen, bleibt uns unerforschlich (ibid. s. 46) から、悪はただ道徳的悪からのみ生じ得るといふ (ibid. s. 46) 外はないのであつて、道徳的法則に違背することが悪の根源である。即ち、神的なる道徳的法則が反つて人間の内部に悪を自覚せしめるのである。而して悪の自覚は、同時に善への自覚である。カントが人間に於ける悪への性癖を認めながら、而も本原的素質は善への素質である、というのはこの間の事態を語つてゐる。然しその善への素質が、善への行為として実現されるのは、神的なる道徳的法則の遵奉によるのである。神的法則の遵奉は同時に自由の実現である。かかる希望こそ我々の *hoffen* し得るものである。ここにカントが、道徳信仰が宗教の本義である、といつたことの意味があるといわねばならない。道徳的法則によつて、希望の充足が確信されるのであるが、その希望は根本的には悪の自覚を所縁とするということからいへば、たしかに法則は悪なる性癖の人間にとつては、超越的神的なる命令である。

さて人間は自分自身の自由意志でなければ、道徳的に善でも悪でもあり得ないのだが、自然的に悪なる人間が自身を善人にするのがどうして出来るか、という一切の我々の理解を超越している (ibid. s. 49) けれども、「我々はよりよき人間となるべきである」という命令が我々の魂へひびいて来る (ibid. s. 48) という心的事実を否定することが出来ない。この心的事態に於いて、我々は我々によつて尋究すべからざる高き助力を受け容れることが出来る (ibid. s. 48) のである。その助力とは悪の源 *die Quelle alles Bösen* (ibid. s. 48) たる自愛から人間を解き放す助力、即ち神に嘉せられる人間 *Gott wohlgefälliger Mensch* (ibid. s. 51) になるための助力である。それは悪への性癖を一挙に尅復して善を恢復する心術の革命 *eine Revolution in der Gesinnung* (ibid. s. 51) を達成する助力である。かかる尋究すべからざる高き助力に備するため人間が何をなさねばならないか、ということの本質的宗教の問題と考へ (ibid. s. 57) そこに理性信仰の基礎を定立せんとしたのである。従つて乞うたり、願うたりす

ることによつて義務を怠慢することをカントは認めない (ibid. s. 56)。カントは、神の福音ではなく自律の福音を説いたのではあるけれども、悪の自覚を徹底して、理性的自律の根底に於て神の福音をきく、よつて、根源的自律性を保持し得たというべきであろう。そのような神の福音をききうる状況を実存的状況として把握しなければならぬ。此の意味に於て宗教への道は、人間が道徳的に善なる人 *ein moralisch guter Mensch* (ibid. s. 61) から発足すべきである。

然しながら、人間が道徳的に善なる人間になることが出来るためには、人間を支配するための善原理の悪原理に対する戦いについて *Vom Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen* (ibid. s. 61)、善原理の勝利が約束されねばならない。その勝利は、道徳法則を遵奉することに依つて建設される自由の王国に於いてのみ、約束されることなのである。此の戦いについてカントが、ストア派は敵を誤認している (ibid. s. 63) というように、道徳戦争に於ける真の敵は人間の自然的傾向ではなくて反法則なのである。自由の世界に於ける人間の生き方は、法則に従つて生きるか、反法則的に生きるかの選言的な態度決定によるものであるから、道徳的善と道徳的悪とは天と地獄の如くであるとみるキリスト教の見解は、哲学的に見ても正しいとカントは考えた。この意味で、善と悪との間に、測り知れぬ深淵 *unermeßliche Kluft* (ibid. s. 64) があるという。その測り知れなさは、実存的自覚に於て露わにせられたる悪の根のふかさである。それにも不拘、カントは、人間に対する信頼を最後まで失わず、その深淵を越えて、善の優位を主張しうることを確信するのである。然し、その測り知れぬ深淵には、たゞ生きんとする意志は存するが、その一つの意志が善悪二の方向に引き裂かれ、引き裂かれて打ちたおれ、善への意志も悪への意志も共に一旦無に帰せられ、その無から本源的に湧出する人間の根本意志こそ心術を革命し、道徳的人間として再生復活するのである。カントによれば、神の命令の対象となり、神の創造の目的となるものは、道徳的完

成の域にある人間性であつて (ibid. s. 66) 人間と神とは道德の究極で遭遇するのである。神に嘉せられた人間が道德的であり而も宗教的なのである。然し、その神に嘉せられる人間になる可能性が否定される所に、むしろ実存的自覚の状況があることを、我々は見て来たのであるが、カントは、その可能性を、人間は生れながら神の子 sein geborener Sohn (ibid. s. 66) である、ということによつてみとめようとする。カントは、その立証根拠を、聖書 (ヨハネ伝第一章第三、四節、ヘブル書第一書第三節、ヨハネ第一書第一章第四節、ヨハネ伝第一章第一、二節) に求めたのであるが、此れは厳密に理性論的であるカントにとつては、いかにも飛躍的な思想であつて、彼が、我々にかかる理念の創始者ではなくて、如何にして人間の本性が此の理念を受け入れ得るかを理解しないままに、理念が人間の中に所を占めたのであつて、天上の原型 Urbild vom Himmel が我々の許に降り来た zu uns herabgekommen のである (ibid. s. 66—67) というのは、宗教的経験に於ける実存的飛躍を意味するものと解してよろしいのである。神のような心術を有する人間と、生れつき悪なる我々現実の人間との一致は、神の子の貶下の状態であつても、それにも不拘、人間は罪から脱することは出来ないで、諸々の苦惱 Leiden を人間は背負わねばならない (ibid. s. 67) とカントがいうのは、実存的飛躍に於ける人間の実情を示すものである。悪を内包せる人間も、道德的心術を自覚しつつ、誘惑や苦悩に耐えて生きねばならないのであるが、その希望と確信を人間に与えるのは、道德的理念と一致した人間の実例 Beispiel として、キリストを模範とすることである (ibid. s. 68)。それはただ道德的信仰によつて達せらるべきであつて奇蹟 Wunder によつて補われるのではない (ibid. s. 69)。理性の承認せざる奇蹟を信することは人類に心術の革命をにぶらせるものといわねばならない。

然し奇蹟によらないで神に嘉せられた人間は、苦悩に耐えつつ生きるという点で自然的人間的であり、生れながら純粹であるという点では超人間的であるが、この両性質の距離の大きいことは、神に嘉せられた人間という理念の崩

壞を示しはしないだろうか。この当然なる困難の解決をカントは次の如くに示すのである。即ち、その困難の第一は、我々が我々の中に実現すべき善と、我々の出発する悪とは、無限に大なる距離があるにもかかわらず、人間は道德性を実現しなければならぬということである。此に對しての解決は、神聖なる法則に適合せんがために無限の進歩をすることであるというが、此れは解決というよりも、困難さを更に深く自覺せしむるだけであり、困難の解決にはならない。困難の第二については、善なる心術の不変性の保証により、神の国への不断的努力は、神の国を所有し得るという確信に満たされ幸福になる、というのであるが、これもまた困難の解決といい得ぬであらう。

カントは、神の靈は我等の靈に証しする（ロマ書第八章第十節）という聖言よりも、畏れ戦きて彼の福祉を得（ピリピ書第二章第十二節）の方が、道德性にとつて利益があるというが（*ibid.*, s. 75）、ここに困難が極めて深いことが示されているといわねばならない。畏れ戦のくのは、人間が自己の罪の深さを自覺するからであつて、苦惱のうちに悪の誘惑に戦く人間にとつて、心術の固い持続が果して確保出来るかどうかについては、極めて困難であるといわねばならない。而も彼が、人間には、畏れ戦きて福祉を得る方が道德のためによろしいというのは、彼が人間の心情に深く根ざす根元悪を自覺するからである。かかる根元悪を内に深く宿したる人間にとつては次の二つの場合の展望がなされる。即ち一つは見透しのつかぬ而も願わしい幸福な未来への展望、二つは見透しのつかぬ悲惨な展望であるが、この互に打ち消し合うような展望の交錯、即ち福なるか福ならざるかの永遠性への展望 *ein Einblick in eine selige oder unselige Ewigkeit* (*ibid.*, s. 76) に立つて、人間は生きる態度を如何に決すべきであらうか。

かかる事態に立つて、人間が人間として行為をする時は、人間の運命に對しては、理性はその理解の限界を超出する（*ibid.*, s. 76）のであるが、人々の自ら意識せる善にして純なる心術は、誤りを犯しはしないかという憂慮の慰め手 *Parakete* (*ibid.*, s. 77) になるのである。この時の心術をカントは、我々を支配する善き精靈（*ibid.*, s. 76）とい

うが、はたしてよき精霊を宿すことが、人間に可能であろうか。我々は、人間が神に慕せられる人間になることの困難を、根本的に解決しようとするならば、結局、よき精霊を宿すことの可能性を究めねばならぬが、それを究め得たとしても、人間理性が神の国を所有する努力の可能性を、根本的には解明出来ないのであつて、終極的にはキリスト教信仰に根拠を求むるより外ないのである。何となれば、精霊の觀念は決して理論的觀念ではなく、バイブルに示される如く神の聖靈に与かる信仰的なる精霊であつて、それは信仰者のみの宿し得るものだからである。

而もカントは更に第三の困難を提示している。それは、人間は善なる心術の採用に関しても、己れの根元的なる悪の故に道徳的悪を実感しなければならぬ (*ibid.*, s. 80) ということである。この困難の解決についてのカントの意見は注目すべきである。即ちカントは、人の心を知り抜く者 *Herzkündiger* (*ibid.*, s. 81) としての神の判決に依つて解決しようとするのである。神が、人間に於ける心術の現象がどうあろうと、心術そのものが善き人間として新しく再生しているならば、それを見透し知り抜いて最高の正義に満たされるものと判決してくれることを確信するのである。この再生としての心の改革 *Sinnänderung* (*ibid.*, s. 82) は悪からの脱出であり善への進出であることを、カントが主張するのは、罪の主体は正義に生きたために死滅する (*ibid.*, s. 82) からである。この心の改革こそまさに実存的な自覚であるといわねばならない。根元的悪の故にこそ、心を知り抜く神の判決によつて人間が再生しようとする飛躍の情況は、理論的自覚ではなく、実存的自覚に於いて再生する人間理性の内的実情である。即ち、旧き人間が新しき人間に再生するのは、恩寵からの判決 *ein Urteilsanspruch aus Gnade* (*ibid.*, s. 84) であるということ、は、あきらかに理性主義の限界を示すものであつて、彼は教会信仰の奇蹟によつて良心に鴉片を与えるような空しき慰藉を排除して、恩寵からの審判者を人間自身の良心のうちに認めようとする。然し、それを理論的には徹底していかないのであつて、人間理性性に対する信頼を持ちつづけようとしながら而も持ちきり得なさを告白して、理性主義の限

界を示すが如くである。

然るにカントは、宗教論の第三篇では、悪原理に対する善原理の勝利及び地上に於ける神の国の建設を確信したのである。此れは人間の社会性の自覚に基くものであるが、然し、カントは、決して個人と異質的な社会の機能を社会的に把握していたのではない。個人の原理の拡大的使用によつて、社会の原理を見ようとするのがその根本的態度であるが、人間が個人として生きる為によき心術を持ち得る時でさえも、社会的交わりに於ては嫉妬、支配慾、所有慾や敵意によつて腐敗し合う (*ibid.* s. 106) ものであるということを描き出している。それにしても、このような腐敗の根源を社会機構の中に発見しようとはせずに、心術腐敗は人間個人の根元悪から由来するものと考えていたから、法則によつて人間の善を実現しようとする道徳的態度によつて、悪の防止と善の促進を目的とする結合を永続的に拡大する団体を建設する必要を主張して、その団体を倫理的な社会又は倫理的公民的社会或は倫理的団体といふ、それは道徳法が指導する国家だから、倫理的な国家即ち徳の王国 *ein Reich der Tugend* (*ibid.* s. 107) というのである。

然るに、現実に存する教会は、果して道徳法の支配する倫理的団体として徳の王国であるだろうか。そこでは人間の悪がむき出しに放置されて、奇蹟を信じて怠惰に落ちているのではないか、という厳しい批判に立つて、カントは、地上に於ける神の国の建設を主張したのである。この主張の根底をながるカントの自覚は、正しく人間の実存的情况を理性主義的に突破する為の道程として、地上的な神の国の建設を主張するのであるが、このことは果して可能であるだろうか。神の国を地上に建設するためには、各自が自分自身の裁判官であり、自分自身で定めた法に、万人が従うべきものと思ひこんでいるような倫理的な自然状態から脱出せねばならない。この状態は、各人の各人に対する戦 *Krieg von jedermann gegen jedermann* (*ibid.* s. 110) になつて、それはむしろ内面的無道徳状態 (*ibid.* s. 111) というべきである。此の内面的無道徳状態を対服したる倫理的団体での最上の立法者は各人でなく、各人を

越えて各人の心を知り抜ける人であり、それが道德的世界支配者としての神の概念である (ibid. s. 113)。故に倫理的団体は此の支配者の法則に従い、神の命令の下にある民の団体でなければならぬ。然らばこの神の民 Volk Gottes (ibid. s. 112) の理念は如何にして実現せられるだろうか。それは神の道德的立法に従うこと以外にはないのであるから、倫理的団体への希望は、人間性からでなく、神の力に依ることによつてのみ期待されるのである。人間によつて期待出来るものは地上的教会即ち見える教会である。真正なる神の国は、神の道德立法を人間の内的立法として行うことによつて建立されるのであるから、それは見えざる教会 unsichtbare Kirche (ibid. s. 115) であり、それが地上的に実現されたものが、地上に於ける神の国としての真正な教会 die wahre Kirche (ibid. s. 115) である。

斯る教会では、人々は道德的な父の下にある家族と比較され (ibid. s. 117) この家族では、父なる神は現実的な人格者として象徴されている。この家族達は父の心を語る聖書を以て憲法としている (ibid. s. 117) から、父なる神が聖書を通じて人間に要求することは、道德的に善なる行状への堅実な勉励であるから、この家族即ち神の国の民としての人間には、聖書に従つて神の心に奉仕することが義務である。ここで注目すべきことは、神への奉仕に於いて、カントが、行為の内面的道德的価値よりも受動的従順が大切だと思つている (ibid. s. 118) ことである。それが即ちカントのいう宗教であるが、宗教は決して理論的認識ではなく啓示によつてのみ可能であり、その啓示は、体験的実感である。即ち法則的遵奉という体験を通じて始めて可能であるから、神が一つの教会で如何に尊崇されるかは理性によつては答えられない (ibid. s. 120) といつているのは、まさに道德的法則の遵奉を真剣に徹底しようとする時は、その究極に於いて、人間は、己の根元悪についての実存的自覚に立ち、飛躍的に神の体験に転入することを示すものである。悪の自覚は、人間の理性的性格に対する不信ではなくて、実存的自覚を通じて神の国の民となることによつて、翻つて人間の理性的性格の破綻を根源的に支えようとするのであり、それは反つて人間の理性的性格に対す

る深い愛着であるといわねばならず、その点で、カントのヒューマニズムは知識と信仰とを共存せしめているといふべきであろうし、その故にまた、内部的矛盾をふかくはらんでいるともいえるであろう。

その理論的矛盾の故に、カントは目に見える現実の教会の啓示を厳しく批判するのである。教会の啓示は、普遍性を欠き (*ibid.*, s. 126)、従つて、普遍的法則たるべき聖書を感情的に、主観的な解釈をして狂信におちているのは、 (*ibid.*, s. 131) まさしく人間が人間の本性を徹底的に自覚することなしに信仰に入るからであつて、それは人間性によるすべてのものを放棄することが宗教であるという、あやまつた狂信にもとづくのである。かかる教会信仰はカントの認め得ぬ所であつて、教会信仰が純粹信仰の独裁の方へ漸次に推移して行くことは、神の国が近接することであると主張するのである (*ibid.*, s. 132)。従つて人間の自覚に基かないで、神によつてのみ祝福を得ようとする宗教から道徳的善なる心術を欠除すると、単に礼拝によつてのみ神に嘉せられると妄想するが、かかる宗教が全く道徳的価値を有しないことはいうまでもない (*ibid.*, s. 133) のである。かくて歴史的教会信仰と、祝福を与える真正信仰との關係に於いては、よき行状が神の功績に先行するか、神の功績が行状に先行するかということが根本問題であるが、これは理論的には決し難い (*ibid.*, s. 135) と、カントはいう。それは、カントが、彼の宗教的且つ実存的状況にある心情を理論的に表現しようとするからであるが、その心情の真相は、実存的状況であるから、よき行状と神の功績は飛躍的に接続しているのであつて、それは体験的事実という外はないであろう。而して教会信仰では信仰が義務、純粹信仰では行状が義務 (*ibid.*, s. 136) であるのだが、要するに信と行との問題に帰着するのであるから、この問題は、通俗的にいう所の信と行との關係としてではなく、カントは、実存的自覚に於ける信と行との統一に於いて、見えざる教会の建立を確信したのであつて、信と行とは実存的知に於いて統一されるのである。その意味で、祝福を与える信仰本来の対象たる神人 *Gottesmensch* (*ibid.*, s. 137) は、感覺的に経験されるものではなく、我々の理性の内に存す

る原型である。即ち神人を原型とする信仰は、神に嘉せられる行状の原理と一つである。これだけでは神人の内容は判明しないけれども、究極に於ては神意に帰すべきことを示すのであつて、この実情はカントの言を以てすれば、人間理性の死的飛躍 *der salto mortale der menschlichen Vernunft* (*ibid.* s. 139) を認めねばならない。

この死的飛躍が心術の革命である。カントは、宗教の理性的理解の究極まで追及し、ついには人間理性はその限界の故に実存的飛躍に当面しなければならぬということを指摘して、人間理性の運命を露わに開示したといわねばならない。このような実存的な死的飛躍に於て、神の国は、我々と無限に距つていながら、而も神の国は我等に到るなり（マタイ伝第十二章第二十八章）の聖言に深い理性的意義を認めものである（*ibid.* s. 141）。それ故に、神奉仕的宗教信仰と道德的宗教信仰との絶え間なき戦 *der beständige Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben* (*ibid.* s. 143) としての教会の歴史は、その根柢に於ては宗教の普遍的歴史として統一されるのである。その点からみて、全教会の歴史に於いて最もよい時期は現代である（*ibid.* s. 152）と、いうべきであろうが、此の意味に於て、「現代」というもの意義を把握することは、まさしく実存的今の自覚なしにはあり得ないであろう。実存的今が、虚無ではなくして充実せる今であることは、人間の内側でのみ可能なのではない、その今は、まさしく *salto mortale* の今である。この飛躍の今に於ては、神の国が確信せられることによつて充実されているのである。この情況は、カントが、来世の信仰は理性信仰に於て予見せられる美しい理想（*ibid.* s. 157）である、といつていことが明に示していると言わねばならない。かかる情況を、理論的に表現することは極めて困難であるが、宗教心情の理論的追究を徹底しようとしたカントは、漸く次の如く言い得たのである。その言葉そのものの論理的な整合不整合よりも、その言葉の背後に於て感ぜらるべき、カント自身の実存的情況を汲みとらねばならない。神の国は何時来るかについては、カントは、神の国は見るべき状にては来らず、視よ此所にあり彼所にありと人

は言わざるべし、視よ神の国は汝等の中にあるなり（ルカ伝第十七章第二十一、二節）という聖句を提示するのである。根元悪を内にいだいた私にとつて、この見えざる状が、私の内なる姿であると、いえるのは、実存的自覚に於ける死的飛躍に立つてのみ可能である。かかる飛躍に於て、私は再生するのであるけれども、私は、私に於て再生するのではなく神に於て再生するのである。而もそれは事実として体験せられるのであつて、死的飛躍には不可避的に何か神聖なものとしての秘密 *Geheimnis* (*ibid.* s. 158) が伏在すると、カントはいう。人間理性は、この秘密に於て神にめぐりあうべき運命を背負つているのである。道徳的法則は、終極的には人間に自由を約束するものである。その自由が更に根源的に人間の精神世界に建立されるためには、即ち、自由の根拠を根源的に追求するならば、それは人間を不可避的に神聖な秘密に導く (*ibid.* s. 160) のである。

かかる秘密に理性が導かれねばならぬというのは何故であろうか。それは、我々の理性の実践的能力が、限界を有するものであるから、我々の理性は、その能力を超越するものに向う時には、必然的に死的飛躍即ち実存的自覚に立たねばならない。宗教本来の秘密はそこにあるのであるが、その状況を、最高善の実現のための道徳的世界支配者の協力に対する信仰に、我々は不思議にもひきよせられるのであつて、ここにこそ神のはたらきの深淵 *Abgrund* が開示されるのである (*ibid.* s. 161)、とカントがいつてゐるのはまことに適確なる主張である。かゝる状況を秘密というのは、理論的知識的理解に対する秘密なのである。即ち単なる人間にとつて秘密なのであるが、神の国の民としての人間にとつては決して秘密なのではなく、信仰はまことに当然であり自明のことではなければならないが、それが当然のことであるためには、人間心術の革命が必要であることは当然のことである。若し宗教というものが神の物語りを人間の物語りに擬せるものだと考えるような、神話的信仰即ち教会信仰の説話として語られ、それを理性が承認せねばならぬとするならば、それはまことに悪しき秘密である。この間の事情については、カントは明確な指摘

を試みている。天と地との全能なる創造者即ち道德的に神聖なる立法者、人類の慈愛ある支配者即ち道德的擁護者、及び自己の神聖なる法則の処理者即ち正しき審判者としての神に対する信仰は、普遍的なる真正の宗教信仰にとつては、何等の秘密をふくまない (*ibid.* s. 162) であつて、神を人間の元首と思ふ擬人論信仰 (*ibid.* s. 164) にこそ、悪しき秘密の危険があるのである。神が人間を目的へ召喚することは、道德的に明瞭であつて、実存的自覚に立てば、この死的飛躍に於てこそ信仰は根源的に基礎づけられるので、その点からみれば信仰は、道德的にはまことに自明の理であるけれども、知識的理論からみればたしかに秘密である (*ibid.* s. 165)。けれどもそれは悪しき秘密ではない。

問題は人間の自覚的情况によつて決するといわねばならない。このことは贖罪についてもいえるのである。即ち贖罪 (*Genugtung*) によつて神の慈愛が人間の資格の不足を補うというのは、人間の道德的自発性に矛盾する。然し前の様な事情からいつて、神の慈愛は実践的には必然的であるが、理論的には認め得ぬ秘密である (*ibid.* s. 166)。理性は実存的自覚に於て、慈愛ある審判者としての神を確信するであらう。

カントの宗教論は、ついに慈愛ある審判者としての神をば確信するに至つたのである。カントに依れば、神の国は悟性世界 *Verstandeswelt* (*ibid.* s. 175) のうちにすでに存するのであるが、この神の国の憲法が公衆のものとなり、善原理が支配し初める時こそ、神の国我等に来る (マタイ伝第六章第十節、ルカ伝第十一章第二節) のしるしなのである (*ibid.* s. 175)。神の国民の一員になるために我々は何をなすべきかという点に、奉仕の問題が考究されねばならない。何故なれば、奉仕とは最もよく道德的のもの行儀であるからである。然し、奉仕が何故最もよき行儀であるだらうか。理性的人間が若し奉仕するならば、自己律法の主人たる可き自己の理性的命令にのみ奉仕すべきものであるまいか。その間の事情を明かにすることは、カント哲学の主題たる「理性の運命」を理解する重要な手がかりとなるであらう。カントによれば、宗教の定義は、主観的にみれば一切の我々の義務を神の命令として認識するこ

とである Religion ist (subjektiv betrachtet) die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote (ibid. s. 179)。それは目に見えぬ教会の奉仕者たることである。然るに、各個人の理性宗教には、普遍的合一體としての教会は存在しない (ibid. s. 184) であつて、人間の特殊な義務、人間の最高目的に至る手段を構成するところの目に見える教会 (ibid. s. 184) は、人間の持続的合一にはたしかに必要である。歴史的なる目に見える教会が、斯る意味を実現することによつてのみ、真正の教会となることが出来るのである。斯くて現実の教会を通じて真の見えざる教会の一員となる、即ち神人となるためには、一切に越えてあらゆる義務の立法者たる神を愛せよ、各人を汝自身に如く愛せよ、の二つを普遍的なる義務とするのであつて、この義務としての努力こそまさに徳といわれるに値する (ibid. s. 187) のである。それは、義務を報酬のためにするのではなく、義務を純粹に義務のためにすることなのである。かかる純粹なる義務とは、普遍的道德的立法者たる神に奉仕することによつて果されるのである。即ち純粹なる自己の義務は、その純粹さのために而も根源的確かさのために、自己に奉仕するのでなく、立法者神に奉仕するのでなければならぬ。それは自己に奉仕するをやめて神に奉仕するのではなく、眞実なる自己への奉仕であるうとすることが、究極的には神への奉仕でなければならないのである。このような事情は、人間の根元的惡に対する実存的自覚に於いて始めて領解し得ることである。

従つて、教会というものの正否は、この立法者たる神への奉仕、という点に存するのであるが、キリスト教は、一面では純粹信仰として自由に採用された信仰 *fides elicitia* であり、他面では啓示信仰として命ぜられた信仰 *fides imperata* (ibid. s. 191) である。即ちキリスト教会への奉仕には、歴史的信仰に従つて教会のためにつくす奉仕と実践的道德的理性信仰からみて教会のためにつくす立法者神への奉仕との二面があるけれども、此の二面が結合して一致しているのが、眞正の地上的キリスト教会である。教会に於ける眞の奉仕は、善原理の支配下にあるべきであつ

て、真の宗教以前に啓示信仰が要求せられるような奉仕は、偽奉仕 *Afterdienst* (*ibid.* s. 192) といわねばならぬ。かかる偽奉仕は、何が真に神に嘉せられるための条件であるかを全くあやまてる宗教妄想 *Religionswahn* (*ibid.* s. 196) に由来するものである、とカントはいっている。即ち、彼のいう真の奉仕は、我々が神に嘉せられるためのみ奉仕することであり、神への従順によつて、神の国の臣下としての、我々の忠実を証示することである (*ibid.* s. 197) から、神に嘉せられるために、よき行状以外の何かをなしうらと思うことは、妄想であり、偽奉仕であるといわねばならぬ。要するに、奉仕と偽奉仕の問題は、カントもいう通り原理の採用か或は抛棄かにかかつている (*ibid.* s. 202) のである。この事に付いては、理論的に判然たる答が要求されるのであつて、何等疑問を残してはならない。即ち原理を採用することによりて、真の奉仕をつくして神に嘉せらるべきである。然し、真の奉仕は、実践的には深い困難をはらんでおり、問題はその点にあるのである。原理の採用、抛棄については、事實は志とまつたく相反する、という人間の事實を真に自覚することなしには、これに答えることは無意味であるといわねばならない。

かかる自覚にたつたところの心術の革命的飛躍によつてのみ、人間は神意にあづかり得るということとは、すでに述べた通り、人間理性が当然直面しなければならぬ実存的実相であるといわねばならない。この奉仕の問題について、かかる実存的自覚の情況を語るのが恩籠に関する批判である。故に、恩籠に関して彼の語る所は、原理の採用か抛棄かの問によつて頭わにされた、人間の实存的自覚の告白であるといつてもよいであらう。カントによれば、人間の徳の原理による自然的本性とあらゆる道德的能力の足りなさを補充し、人間によつて願われ、望まれ、祈り求められる所の恩籠とは、神的義務の遵奉に於て一致すべきであつて、両者を別々に分け、恩籠を自分の中で生ぜしめるように思うことは狂信である (*ibid.* s. 203)。超感覺的対象を認識し得たかの如く思いあやまる所に、狂信性があるのである。我々は恩籠については、信ずる、ということだけが我々のいい得ることである。而も恩籠は人間がなすべき限

りをなしつつ絶対的に生きる人々の運命を命令する所の見えざる力 *die unsichtbare Macht, welche über das Schicksal der Menschen gebietet*, (*ibid.* s. 206) である。かかる恩寵を信ずることは、自然的手段をもつて超自然的なものを得ることが出来るという妄想即ち魔術を少しもふくむものではないのである。かくて神への真の奉仕は、神的な法則に対する義務と尊敬から神の命令を遵奉する心術は、神に対する恐れであり、その遵奉を自らの自由と満足から行う心術は、神に対する愛である。かかる恐れと愛による道徳的信仰が篤信 *Gottseligkeit* (*ibid.* s. 213) であつて、この篤信が徳を強く押し進めるのである。このようにカントは、恩寵の本質を篤信として理解し、恩寵の觀念を妥当付けることは、理性的立場の貫徹し難さを実存的に自覚して、人間の心術の革命に依らないでは出来ないことである。従つて、このような篤信による徳の推進の忘れられたる神の尊崇を、偶像崇拜 *Idolatrie* (*ibid.* s. 217) といつてもよいのである。

恩寵を信ずることが、篤信になるか偶像崇拜になるかは、恩寵そのものの意義にかかわるのではなく、恩寵を得る手段に問題があるということ、カントは指摘して、道徳的なる善なる行為として我々の責任に帰せらるべき所のは、外なるものの影響によつてではなくて、我々自身の力の出来うべき最善の使用によつてのみ生じなければならぬ (*ibid.* s. 224) といつている。これはまさしく、人間理性の限界の究極まで、その能力をつくすべきであり、その究極に於ける実存的自覚こそ恩寵にあづかる事態であり、かかる実存的状況に於てのみ、道徳的実践の究極で、恩寵にあづかるのである。即ちカントに依れば、我々が出来る限りの力を用いさえすれば、我々の自然がなし得ぬものを恩寵がなすという普遍的法則にのみ、超自然的援助の理念は使用すべきである (*ibid.* s. 224) であつて、道徳的に最善をつくさないで、神秘的力にたよつて恩寵を得ようとするのは、理性の墮落であるといわねばならぬ。それは理性の誠実でなくて理性の怠惰であるからである。人間が神の国の民であるためになさねばならぬ神への真の奉仕

は、道徳的なる心の奉仕 *Dienst der Herzen* (ibid. s. 225) であるべきであるが、斯る奉仕は、悪を心の内奥に宿したる人間にとつては根本的に困難であるが、此れをなしとげる道は、神への奉仕を神の命令とする心術を、所有することによつてのみ可能なのである。而して眞の奉仕の具体的可視的なるものとして、カントは、次の四ヶ条即ち私的祈禱 *Privatgebet*、教会へ行くこと *Kirchengehen*、洗礼 *Taufe*、聖餐 *Kommunion* (ibid. s. 226) をあげて、これは神への眞奉仕としての義務遵奉であるけれども、見える教会への奉仕とは、全く異なるといつてゐる。然し、これら四ヶ条は、見える教会に於て行われる奉仕であつて、形からだけでは、見える教会への奉仕と別であるとはいひ難いのであつて、心術の革命に依つてのみ教会奉仕と眞奉仕の一致は可能であるといわねばならぬ。かかる主張は、死的飛躍に於て、人間の意義を再認することといわねばならぬ。

此等の義務遵奉はすべて道徳的善の実行を根本とするのであつて、決して単に恩寵を期待する手段とするのではないのであるから、超自然的なるものは、理性の理論的使用の対象でも実践的使用の対象でもないのかかわらず、その超自然的なるものを求めて理性の限界を超えることが可能であるとすゝる妄信仰 *Wahnglaube* (ibid. s. 227) は、厳正に批判されねばならない。かかる妄信はすでにのべた奇蹟に対する信仰、秘密に対する信仰、恩寵に対する信仰についても指摘することが出来る (ibid. s. 227) としてゐる。信仰とは、道徳的法則を立法者神の命令として誠実に遵守し通し、その究極的限界に於ける実存的自覚の場に立つて、神との遭遇を実感し、それによつて、人間理性が希望と勇氣を以て再生することではなければならぬし、そこに宗教信仰の眞の意味が認められるのである。かゝる意味で、ここではカントは特にそれを恩寵の信仰について詳述するのである (ibid. s. 226)。

以上のようにしてカントの「理性の限界内に於ける宗教」は閉じられてゐるのであるが、全篇を通じて結局カントは、道徳的理性信仰のみを宗教として認め、道徳は必然的に宗教に導かれることを指摘することに終始したと言つて

よろしいであろう。その限りに於て宗教は最も理想的に完成されたる道徳であるということが出来るけれども、若し然らばカントは、何故格別に宗教の領域を、道徳の外に樹立しなければならなかつたのだらうか。第一批判によつて正当に評価された知の世界、第二批判に於て評価されたる行の世界、第三批判に於て評価された情感の世界の外に、果して信の世界を樹立せねばならぬ必然性を認めねばならないのであらうか。このことは当然提起されねばならぬ問題であり、この問題の解決のためにこそ、この宗教論はかかれたものであり、そのために現存の宗教を厳しく批判して、当局の忌避にふれることをも敢てしたのであつたが、それは決して神を否定し宗教を軽蔑するためではなかつた。信の正当なる理性論的確立を確信し、道徳信仰をもつて宗教の本質と規定したのである。然し人間理性に対する信頼を最後まで守り通すことによつて、カントの試は達成されただらうか。人間理性に内的限界のあることは、すでに批判前期からつねにカント哲学の底に流れていたものであつて、そのことが最も明確に実践的に自覚されたのは実践理性批判であるが、而も、批判前期、批判期の広大なる哲学体系の所詮は、人間理性に対する信頼によつて終始支えられている。このような異なつた要素を二元的にふくんだカント哲学は、その終極に於いて二要素の対決的統一を指さねばならなかつたが、それが宗教批判の問題として組織立てられたのが此の宗教論であつたのである。然し、このカントの計画は、所期の如く成し遂げられたであらうか。

宗教論では、終始カントは、道徳律の義務遵奉をもつて宗教の实体として認めているのである。それはあくまで人間理性を信頼する立場である。理性を信頼出来なくて道徳律の義務遵奉はあり得ないからである。然しながらそれは人間理性を超越したる神の否定を意味するものではなかつたのである。人間理性が超越者を認識し得ない限り、理性の信頼を守り通すならば、宗教が理論的に理解されることは極めて困難なることである。宗教を理論的に理解しようとする結果、宗教は人間理性に対して正当な領域を持ち得なくなるのである。人間理性の究極の世界は道徳の王国で

あり、その王国では、神は要請されるに止まるのであつて、理論的にはそれは弁証論的仮象といわれることも出来るものにすぎないのである。然るに、人間理性の信頼はついに守り切れず、道徳的信仰が人間の実存的自覚の本質的実相であることが、実感されたのである。その実感は、たしかに道徳法を守りぬこうとして、ついに守りぬけない根源的な困難を、人間の根源的本性に於てみとめた。その困難が、理性よりも根源的に人間の生の根底にまつわりつく根源的悪として自覚された時、その実存的自覚を通じて信の世界に於て、人間存在の真の意義を認知しようとするのはまことに当然のことである。それにも不拘、人間理性に可能な限りまで、神への道としての道徳法の遵奉を究めた結果、人間の本性的悪を自覚するという実存的情况に立ち、神と会話し、神の世界を展望し、信の世界を確信し得たのである。いかえるならば、人間理性の実存的深淵の底を割つて神の世界を見透し確信するが如き、理性の死的飛躍が宗教であるといえる。それ故、カントは、義務の実行による理性的確信が宗教である、というのである。

人間は、理論的にも殊に実践的にも、有限者である故に、神の存在は、理論理性及び実践理性の論理的証明によつてではなく、道徳的にして而も且つ飛躍的なる確信によつて実感として確認されるのであるが、かかる飛躍的確信の情況は、道徳的実践の確信が内的に崩れ去り、その確信の崩れ去つた廢墟のその場から、人間性の内的根源から深く神的道徳律遵奉の希望が湧出することを意味するのである。いかえるならば根元悪的なる人間が、その悪の根元性の故に内なるひき裂かれを実存的に自覚する時、そのひき裂かれの深淵の奈落から、反つて神への信頼が内に萌ざすことによつて、道徳的義務の遵奉が新しく確信つけられるのである。此所に古き人間の亡びと新しき人間の誕生が、心術革命としての死的飛躍に於てなしとげられたのである。我々は、その「亡びから新生へ」が、如何にしてなしとげられたかの理由を理論的に説明し得ないのである。何となれば、我々の理性は本来有限であるから、神とのめぐりあい的情況について理論的に言及出来ないのである。而もそこにこそ理性的有限者たる人間の悲しみと同時に喜びの実感

があり、それが不思議なる神の慈悲の信仰である。人間理性が、究極に於いて神と会通して自己の意義を自覚する所に、理性の運命とその歴史がある。然しまた、信と知とが一つながら承認されている点では、両者を一元的に統一しようというこの宗教論の意図は果されていない。その知と信とは、人間理性が自らの根元悪を自覚することにより、その実存的情况に於いて理性は、神の不思議なる愛を实践的に確信するのである。その理性と神との会通に於いて信と知とは共に神意にあづかり、「理性が信ずる」ことが、みとめられるのである。理論的確実を追究の結果、知と信とは共に一度は否定されながら、その否定の実存的情况に於て飛躍的に道德を神意に於て意義付けることが出来るのであるが、その時こそ知も信も共に神的律法に同等に参与し得るのである。その意味に於ては本書の意図は果されているということが出来るであろう。又この書が批判哲学の体系に対して特に宗教の領域の確立という特殊の使命を持ちながら、而も批判哲学の系列に属して宗教批判としての役割をも果しているといえるだろう。

この意味でフォールレンダーが、我々の義務を神的命令として認識することが宗教であるというカントの定義をもつて、カントの宗教論が応用倫理学に外ならないという (*Geschichte der Philosophie II Band. s. 318*) のは妥当でない。我々はむしろヤスバースが理性と実存 (*Verunft und Existenz. 1935*)、特にその第五講で、ここに採り上げた如き理性批判の問題を掲げて、カントの哲学すること *Philosophieren* は理性の信頼によつて支えられることを示し、それに註して詳しく、理性が運命的に秘密、謎、深淵を内蔵することを自覚したカントが理性の界限を確認し、而もそれによつて神の意識にめざめたことは、決定的深さを示すものであるというのは、まさに適切なる指摘であるといわねばならない。フォールレンダーは、カントについて、宗教は屢々且つ厳密に純粹倫理学から区別されている (*ibid. s. 318*) が、その「区別」の意味をもつと深く追求反省しなければならぬはずである。その意味に於いて我々は、すでに早くヘーゲルが、神とは何であるかを知ることを本質とする啓示宗教に存する所の真理を慕い求めん

とする憧憬に、カントの宗教論が内的関連をもつ (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III Band s. 611) というのを適切なる指摘であるとみるのである。さればといつて、カントの宗教哲学をあまりにヘーゲル的にスピノザ的に解釈しようとするのは適當でない。この点でオットー・プフライデラーが、カント哲学の欠点は、古い立場との戦に於て未だ十分に成就し得なかつたところの偉大なる原理の、不完全な遂行の自然的結果にすぎない (Geschichte der Religionsphilosophie, s. 186) とみるのはあまりに論理主義的であつて、この意味でカントの欠点を救わんとすれば、単なる非合理的歴史信仰と共に単なる非歴史的抽象的理性信仰を克服せられて、そして両者の代りに、歴史のうちに働きた絶えず歴史のうちに自己を実現しつつある絶対的理性についての眞の合理的信仰があらわれる (ibid. s. 192) といふことになるが、このようなカントが不徹底であるといふ非難に対して、人間存在の根源的意味の徹底的追求は、反つて論理をあいまいならしめる。そのあいまいさを哲学の問題の本質としてとらえ得なかつた点には、カントの不備を認めてよいが、今ここで私の意図する所は、論理的不備をてがかりとしてカントの宗教的自覚の実存的意義を開示しようとするのである。

あとがき。この拙文は、カント哲学を理性の運命の展開としてみようとする私見の一部であるが、稿の殆んどを直接カントの表現を以て語ることにとめたのである。まことにカントは偉大であり、正しく近世哲学に於いてあらゆる哲学思想がそこへ流れ入り、そこから流れ出づる潮であるから、カントにつづく近世の哲学は、何等かの意味でカントに関連して思索しているといふことが出来るであらう。殊にドイツ観念論は、カント哲学の展開であるといふことが出来るのである。また新カント学派、ヘーゲル学派は、カント哲学への反省に立つて自らの思索を進めて来たのであるが、カントの祖国であつたドイツに於ける現代の哲学も、カントを忘却してはいないし、また忘却することは出来ない。それ程カント哲学は哲学の根本問題を提起すると共に、その思索の領域は広範にわたつてい

るから、それに従つてカント研究もまた多方面に互らざるを得ないのである。そのうち今ここに採り上げたのはカントの宗教論ではあるけれども、この宗教論が単独で理解されるべきでなくカント哲学の全体系に照して理解されるべきことは勿論、宗教論に関する先哲の論説をも拉し来つて反省すべきは当然であらうが、あえてそれは後日を期し、殆んど紙面を私見の開陳を以て費したのはまことに横柄なることといふべきであるけれども、敢てかかることを試みたのは大方の御批判を賜りたいからに外ならないのである。尙ほここに採り上げなかつたカント哲学の他の領域に関する私見の全容は、遠からず刊行さるはずの拙著「理性の運命」について御高覧御批判を御願する次第である。

本号執筆者紹介

井門 畝二夫

東京大学宗教学科卒

海老沢 有道

聖心女子大学教授

館 熙 道

富山大学助教授