

## 昭和初期におけるカトリックの姉妹会運動

青 山 玄

【論文要旨】 カトリック司祭ゲマインダーが昭和五年に秋田で創立した聖母姉妹会（昭和十年に日本姉妹会と改称）が、五年後に会員数五千人を数える程急速に全国各地に広まったのは、どのような要因によるのかを描写した後、この運動を特徴づけたものの中から、反動的改革精神、共存同栄の国際的愛国心、個性と自主性を尊重する分権主義的草の根精神、の三つを取り出してみた。この三つは、女性に対するしわ寄せの大きかった古い因襲と昭和初期の資本主義社会の害毒、隣国を犠牲にする危険度の高い帝国主義的愛国心、および激動する時代の潮流やその中で苦悩する一般日本人から、少し離れた安全地帯で教えを説き勝ちであったカトリック布教の実りの少なさを、女性のもつ長所を最高度に活用して緩和しようと努めた、姉妹会運動の隠れた特徴を示しているともできよう。

【キー・ワード】 カトリック、修養団、慈善活動／高等女学校卒、職業婦人／個性、自主性、愛国心、カトリック布教

カトリック司祭ゲオルグ・ゲマインダー（一九〇〇～八五）が昭和五年に秋田で創立した女性のための修養団「聖母姉妹会」は、七年秋以降急速に全国各地に普及して、十年春には会員数五千人を数えるに至った。カトリックを基盤にしたこの婦人運動が、なぜこれ程大きな発展をなし得たのであろうか。またどのような婦人層に広まり、どんな活動をしたのであろうか。……本稿は、これらの諸問題の解決を模索しながら、姉妹会運動の創始、その背景と地盤、ならびに日本姉妹会への飛躍の経過などを叙述し、最後にその性格と意義について考察するものである。

史料としては、ゲマインダーの数多くのドイツ語書簡、月刊の姉妹会誌『冠されし百合』（八年一月発刊、九年一月に『百合合』、十年一月に『姉妹』と改称）、ならびにその付録『天主の子』と『エメレンシアナ』、および昭和八年十二月発行の聖母姉妹会会則とその精神の解説書『星上の百合』を利用したが、その外にも、筆者が当事者たちから直接に聞いた回顧談や、当時の各種月刊誌、『日本カトリック新聞』（週刊）などを参照した。なお、これらの史料、特に姉妹会誌とその付録『エメレンシアナ』に非常に多く登場する女性の実名は、紙幅の制約やその他の都合で、少数の例外を除きすべて削除した。

## 一 聖母姉妹会の創立と発展

南独シュヴァーベン地方のフィシュバッフで生まれたゲオルグ・ゲマインダーは、一九二九（昭和四）年五月に神言修道会の司祭となって同年十月に来日し、新潟で日本語を学んだ後、翌年九月に秋田教会助任に着任した。同時に、聖霊奉侍布教修道女会（以下略して聖霊会と書く）の経営する、秋田の聖霊高等女学院（以下聖霊学院と書く）でも宗教の授業を担当したが、定員五〇〇人の同校には、当時カトリック信徒一二人を含む約四五〇人が学んでおり、内七〇人余りは学校の寄宿舎に入居している。カトリック信徒はこの内わずか六人、カトリックの教理研究者は五人であったという。<sup>(1)</sup>好評を博しているカトリック校に娘を入学させても、その娘がキリスト教に入信することに、強く反対する父兄が多かったからである。そんな中でゲマインダーは、聖霊学院の女学生たちに呼びかけて一〇数人を集め、互いに助け合い、心の清さと喜びに生きる目的で、昭和五年十一月一日（土）に聖母姉妹会を創立したが、会員数は同年のクリスマス午後の会合には五〇人に達した。<sup>(2)</sup>

彼が意図したこのような会のモデルは、彼が第一次世界大戦の直後七年間余り滞在したウィーン大司教区で、高まる過激な共産主義的革命運動に抗して急速に広まったカトリック婦人たちのマリア会(Marianische Kongregation)であった。このマリア会は、元来一五六三年にイエズス会員がローマ学院で、男子信徒のために創立した多少戦闘的改革精神の強い信心会で、一五七三年にウィーンにも最初の支部が結成されたが、その後急速に西欧各地に普及し、一七七三年までに約二五〇〇の支部が結成されたという。一七五一年からは女子信徒のための支部も設置され、一七七三年以降はイエズス会員以外の司祭や学者や一般市民も指導者になり得たので、各支部はそれぞれ独立して発展し始め、その後一九四八年までに結成された個別組織は、七万五千にも達した。ウィーンでも、昭和初年ごろには約二五〇のマリア会グループが活発な社会運動を展開しており、その会員数は数千人に達していたが、ゲマインダーは、その一部のグループと密接な関係を保っていた。一〇人乃至二〇人前後の会員から成り、通常それぞれの小教区や学校で独自の活動に従事している各グループは、時には合同で大集会を開くこともあって、昭和八年の夏にケルンで開催された西独ライン地方のマリア会大会には、三万人も参集したという。<sup>3)</sup>

昭和六年一月、ゲマインダーは、女子のカトリック信徒と救霊を望む非カトリックの一般女子両方のため、同年三月二十六、七、八の三日間、聖霊学院に寄泊してなす黙想会を企画した。彼は宣伝用の案内書を一五〇〇枚も印刷して、秋田市内の県立高等女学校、女子技芸学校、女子師範学校にそれぞれ姉妹会員を二人ずつ派遣し、学校側の許可を得てそれを学生たちに配布させたが、許可を受けない時には街路で配布させた。また近県諸地方のカトリック教会にも送付し、札幌の光明社三月八日発行の週刊紙『光明』にも、三月八日と三月十五日発行の『日本カトリック新聞』にも掲載してもらった。それによると、参加希望者は三月二十五日午後五時までに、洗面用具と参加費二円五十銭を持参して会場に参集し、三月二十九日の朝まで寄宿することになっており、ゲマインダーによる講話の表題は、

初日に「人生の根本問題について」(四回)、第二日に「幸福について」(四回)、第三日に「最上の幸福について」(四回)となっている。

しかし、姉妹会員たちが外泊の許可を願うと、彼女らの両親や親族で強い反対を表明する人も多かったので、多くの姉妹会員はこの黙想会に参加できなかった。でも、聖霊学院勤務の女教師たちは殆ど全部参加し、外に新潟・山形・鶴岡・佐渡・東京・札幌からの信徒参加者もあって、結局全コース参加者は七〇人にもなり、うち非カトリック者は二〇人であった。なお、市内在住者で日中だけ参加した者も別に一〇人いた。多くの実例を紹介しながら通俗的具体的に語るゲマインダーの講話は、五〇分話して一〇分黙想という形式で一日四回なされたが、わかり易くて説得力に富み、来聴者の心を大きく燃え上らせた。それで、「また来年も」との声が高かったようである。山形から参加した某信徒は、この黙想会に参加して修道女になる決心がついたといふ。<sup>(4)</sup>

同年四月初め、聖霊学院を卒業したばかりの者たちが、まだ秋田のカトリック教会については殆ど何も知らずにいたのに驚いたゲマインダーは、四月下旬に同教会の正面玄関改築工事の完成したのを記念し、多くの修道女と姉妹会員らの協力を得て、教会内にバザーと絵画展とを開催した。ちょうど四月末、五月初めの花見の時期と重なったことも幸いしたのか、一週間で数千人の市民が教会を訪れ、カトリック教会についての秋田市民の印象を明るく好意的なものに変える効果をあげた。<sup>(5)</sup>こうして、教会活動の手伝い、バザーの手伝い、市内寺町界隈の貧困家庭の訪問などに努めながら、乙女の心をむしばむ当時の日本社会の軽薄な風潮に侵されないよう、田舎娘であって無数の人から理想の女性と仰がれるに至った聖母マリアの生き方を模範にしつつ、強い清い宗教的精神の育成に努めているうちに、姉妹会員の数は九〇人にも達したが、その大多数は洗礼を受けたカトリック信徒ではなかった。そこでゲマインダーは、六年九月下旬、会員二〇人と会員外の人一人のため荘厳な洗礼志願式を挙行し、どんな困難をも祈りと信仰の熱

心で克服して、洗礼の恵みを受けようとの決意を固めさせた。そして十一月に会員七人に洗礼を授け、その後もゆっくりと受洗者数を増やし続けた。しかしその中には、反対する親・親族を不屈の意志で説得したり、あきらめさせたり、事後承認させたりした受洗者も少なくなかった。

当時の親族法によると、親は未成年の子ばかりでなく、独立の生計を立てない成年の子に対しても、その子を一人の社会人として養育する義務権利を有していて、この職分は、その目的のために必要な事項のすべてに及んでいた。この親権には、子の精神的教育をも包括する身上監護権が含まれていたが、子がたとえ自分で生活費を支弁するようになって親権から独立したとしても、一定の年令（男三十歳、女二十五歳）に達するまでは、父母の同意なしに縁組も婚姻も離婚もできなかった<sup>(6)</sup>。従って、大日本帝国憲法第二十八条では「安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由」が認められていても、家を中心とするこれらの民法と親の強い権利主張に妨げられて、将来の縁組や結婚をむずかしくする恐れのある若い娘の受洗は、困難を極めていた。ゲルマインダーは、親や親族の反対のため悩む洗礼志願者の実例二つを、六年十一月の長文書簡に詳述したのを初めとして、その後も同様のケースを数多く書き綴っており、後述する『エメレンシアナ』誌にも、当事者の体験談として幾つか載録されているが、長くなるので、ここでは割愛したい。ただこれらの実例の中のゲルマインダーの言葉から察すると、彼が当時、受洗を妨害する種々の合法的動きの背後にも、救霊を妨げる悪霊の働きの共存することを説くかなり戦闘的な宣教観をもっていて、不屈の信仰心と熱心な祈りと苦業により受洗を切望し続けるなら、いつかは反対者が折れてその意志を翻すとの信念に立っており、この信念は、数多くの成功例によって次第に不動のものとなって行ったことだけを、付記しておきたい。

昭和七年春ごろから、ゲルマインダーは時々がり版刷の姉妹会誌『小百合』を不定期に発行していたが、同年八月か

ら一年間、秋田教会主任フランツ・フリーゼ（一八八一—一九六二）の代理を務めることになる。教会敷地内に新築する小さな図書館兼ホール「静読館」の工事に力を入れ、同年十月三十日の開館に先立ち、美しく飾り立てた静読館で一週間の美術展を開催した。同年十一月のゲマインダーの書簡によると、初日の十月二十三日（日）には、ちょうど三百年前の大名佐竹義宣を記念する行事が近くの城跡公園で催されたそう、そこに参集した数千人の市民のうち二千人ほどが静読館にも来訪し、その後すぐに、静読館は秋田県の図書館協会に受け入れられたという。秋田魁新報と報知新聞秋田版とが、これについて大変好意的に大きく報道してくれたからでもある。十月三十日の開館祝賀会には、秋田市長代理と県の教育課長を初めとして各学校長らも来館したが、この機会に県の教育課長や県立秋田高等女学校長と親交を結んだゲマインダーは、十一月に県立秋田高等女学校での講演に招聘された。そこで「新しい時代の女性」と題し、約八〇〇人の女学生の前で、女性に対する嫉妬の激増している当時の日本社会の流れの中で、強く清く幸せに生きるには何をなすべきかを力強く論じると、この時に言及した聖母姉妹会への入会希望者が、秋田県各地に、更に秋田県を越えて全国諸地方に、急速に増え始めたという。

この事態に対応して同年十一月、ゲマインダーは新しく聖母姉妹会会則を作成して印刷し、秋田市檀山の聖霊修道院内に姉妹会本部を設置したり、会全体の指導司祭である自分の外に顧問として聖霊会修道女一名をおくことにしたり、各地の小グループ毎にそれを指導する幹事を定めたり、まだグループ形成に至っていない遠隔地在住者の個人的入会をも認めたりした。そして十二月十八日（日）には、約二〇〇人の会員を秋田教会に集め、ウィーンのマリア会から贈られた豪華な聖母姉妹会旗の祝別式、および旗手に任命された三姉妹の宣誓式、新たに入会する者五〇人に会員メダイ（青いリボンに「不思議なメダイ」の聖母像を縫いつけた胸章）を授ける入会式、更に秋田市内の三幹事に横手・毛馬内の幹事を合わせた五幹事、ならびに本部の顧問修道女アデリンデイスの、会旗に触れての宣誓式を莊嚴

に挙行した。式後静読館で祝賀会があり、日本舞踊、独唱、劇などの余興も催されたが、クリスマスを間近にしたころのこのような催しは、参会者の心に深い感銘を与えたようである。<sup>(8)</sup>なお、会旗に添えて送られて来た手紙には、ウィーンのマリア会の幹事二名、指導司祭一名、ほか一四名の署名と、この会旗をゲマインダーの依頼に基づいて作成した修道女七名の署名がついているが、手紙は、「人生の戦いにおいて互いに助け合いつつ祈ろう」という言葉で結ばれている。<sup>(9)</sup>ゲマインダーがこの後数々の困難に堪えて、姉妹会運動を精力的に推進し得た背後には、この七年ごろから強まるこれらの人々の祈りによる支援助と、金銭上の援助があつたものと考えてよいであろう。

会誌『小百合』は、八年一月から『冠されし百合』と改称されて、通常A5版三二頁の奇麗な月刊誌となつたが、ゲマインダーはこれを初めから毎月一、五〇〇部も印刷させ、余分の会誌は各地の図書館や学校・工場などの図書室に寄贈したり、希望者には二部も三部も差し上げたりして、入会勧誘用の手段にしていた。<sup>(10)</sup>活動資金を豊かに持つていたからであろう。入会金は一人二〇銭で、入会者は前述した会員メダイと、会の組織や精神を解説した会則と共々に、初めは会誌も受け取っていたが、会誌の方は間もなく一部一〇銭で売られ、購読者から一年間一円二〇銭の購読料を徴集し始めた。『冠されし百合』八年四月号二六頁には振替口座開設の知らせがあり、同号から奥付に「定価拾銭」の価格と振替口座番号が書き込まれていて、会誌は同年五月に第三種郵便物の認可を受けている。

会員グループ数と個人入会者数は七年十二月から急増し、八年一月号の会誌には、北海道帯広グループ七人、岩見沢グループ一三人の氏名、および毛馬内グループに新しく二七人が入会したこと、名古屋グループ発足のこと、ならびに秋田・福島・新潟・石川四県と、東京、旭川、朝鮮の個人会員三〇数人の氏名・消息などが載っており、二月号には、名古屋グループ十二月の慈善活動の詳報と、東京三人、朝鮮一人、岡山一人、岐阜一人、石川県二人、山形県二人、秋田県五人の個人会員からの便り、その他が転載されている。更に三月号には、前年十二月八日に発会式を祝

った高田グループ一九人の詳報、鳥取・津和野・松江・毛馬内・横手の各グループからの便り、その他個人会員大勢の氏名や便りが載っていて、この中には鹿兒島四人、奄美大島一人、五島列島二人、京城一人など、遠隔地在住者の数も増え始めている。このようにして数え上げると、切りがないのでこの辺で打ち切るが、外地の会員についてだけでも少し続けると、すでに七年十二月に入会し、朝鮮忠清南道の安眠島で病臥静養中の某女が手紙で友人に呼びかけ、その友人が尽力した結果、八年三月にまず京城で日本人会員一〇人のグループが結成された。同年四月から三箇月間、神言会員で鶴岡教会主任のフーベルト・ライニルケンス（一八九三〜一九七六）が、中華民国青島市の日本人信徒を訪問すると、五月に青島でも日本人姉妹会グループが結成され、同じころフィリピンでも六、七人のグループが結成された。ジャネット、ビアトリスなどの名を使っているので、この最後のものは現地人グループであると思われる。<sup>(1)</sup> 海外諸地方のグループ数や会員数はその後も増大し続け、十二年夏までに、なお大邱・平壤・大連・撫順・奉天・チチハル、更にサイパン・ジャワ・ブラジルなどにも姉妹会グループが結成された。文通や何気ない情報などを介して、姉妹会運動が急速に海外諸地方に広まったことは、多少なりとも教養に心がけていた多くの若い女性が、激動する近代化の流れの中で深刻な不安と孤独感に悩み、自分の生きがいを模索していたからではなからうか。

会員が増大すると、組織にも種々の発展・変遷が見られるが、七年十一月から一年間は、近くに他の会員がいない間の個人入会者を除き、通常は数人乃至十数人の会員中の一人が幹事となって支部を設立し、一都市での支部数がある程度以上に増える毎に、幹事の一人が理事になるという構成になっていた。例えば八年五月十四日（日）に岐阜教会でゲマインダーほか数人の司祭を迎え、改めて盛大な発会式を挙行した会員数二九人の岐阜姉妹会には、幹事四人の下にそれぞれ五人乃至七人の会員がおり、同年十月八日（日）に大阪玉造教会でゲマインダーを迎え第一回幹事会を開催した大阪姉妹会では、理事四人の下に五〇人の幹事がいた。<sup>(12)</sup> しかし、八年十二月に出版された二五頁の増補改

訂版会則『星上の百合』には、「五、六名の姉妹によって一グループは組織され、之を超えたる場合は分裂して新しいグループを形成」し、「各グループには一名のリーダーを」おくという小規模の細胞組織が新たに導入され、従来  
の幹事は「リーダー」、理事は「主任リーダー」と改称された。またこれまでの本部・支部の区別が廃止され、各市町村はそれぞれその地方の指導司祭を推載する、独立の聖母姉妹会を形成することになっている。従って、各地方姉妹会は姉妹会会則の上にその地に適応した事項を加えることができるが、全国的連合の中心は、ゲマインダーの指導の下に会誌やその他の刊行物を発行し、全体の運動・事業の指導と統一に努めている姉妹会事務所におかれている。<sup>(13)</sup>

この時点でなぜこのような連合組織に改変されたのか、という問題については後で考察することにして、まずはゲマインダーのキリスト教的倫理思想の下で、姉妹会員らが自主的に展開した多彩な活動の概要を一瞥しておこう。

すでに昭和八年一月、会員相互の親睦、情操の涵養、バザーや病人慰問などの慈善活動のため、秋田の姉妹会内に手芸部、音楽部、劇部が創立され、会員はできればその中の一つに入るよう勧められている。<sup>(14)</sup> 手芸部では、ドイツの技芸専門学校を卒業後四年間ポイロン風手芸美術を専門に研究した修道女が指導を担当したので、入部者が一八人と割合に多く、その他の部は一〇人に満たなかった。しかし、秋田女子師範グループが発足した同年四月からは、姉妹会事業部の活動が一段と盛んになり、新たに園芸部、看護部、舞踊部、楽器部が創立され、更に池ノ坊の先生の協力を得て、華道部創立の動きまで始まった。<sup>(15)</sup> この伝統は、大なり小なり全国各地の姉妹会グループにも受け継がれ、洋裁・料理・茶道・華道・詩歌その他の先生たちの協力も得て、多くの女性が団結して自主的に技芸と教養を高め、社会の美化向上に努める運動を展開した。会誌は会員に各人の体験や見解や文芸作品を気軽に発表する便宜を提供していたが、会員の会合（不定期だが、通常週に一回または月に一回）を盛り上げて団結を強化するためには、各地の会員からの提案を積極的に採用し、ペナント旗・宣伝用パンフレット・修養日誌『あゆみ』・会歌・輪唱歌その他を作

ったり、黒地（リーダー用）または紫地（普通会員用）に白と金色で星と百合のシンボル・マークを表現したブローチを製作したり、昭和九年からは五月の第二日曜日を「母の日」として祝ったり、希望者のためゲマインダーの指導する三日間の黙想会を開催したりしていた。これらの活動と並んで、もう一つ姉妹会員らが創立当初から精力的に展開していたのは、困窮者・病人・貧困家庭の援助救済などの慈善事業で、バザーの収益による貧困家庭の援助や病人訪問だけではなく、八年一月からは会誌に求職求人、職業紹介欄を設けて、多くの若い女性に就職や下宿を斡旋しており、同年六月には、一部の地方で貧困家庭の女の子たちの世話をする「小さい妹の会」も創立されている<sup>(16)</sup>。

当時神戸の下山手教会にあって、毎月二千数百人も出国する南米移民にカトリックの教えを解説したり、新川のスラム街伝道に尽力したりしていたカトリック司祭山中巖彦（一八九八—一九七九）は、姉妹会員たちのこのような働きぶりを知って、「此の数年間に日本全国に数万人の会員が出来、堅い組織が出来る事は疑ひない<sup>(17)</sup>」と書いているが、わずか一〇数人で発足した姉妹会が、二年後にこれ程の勢いで全国的に普及し始めたのは、一体どんな社会事情によるのであろうか。

## 二 急速な発展の背景と地盤

当時のわが国の資本主義には、多くの農民の生活を犠牲にして発展を続けたという側面が否定できず、好景気の時は農村部から大量の労働者を採用しても、不況になると大量解雇を断行するという経過が繰り返されていた。物価の上昇に伴い、特に大正中期から毎年ストライキや小作争議が数多く発生し続けたが、商工業による富国政策を優先する政府は、原則的には資本主義を保護する立場を取っていたので、農村部の貧困は年々深刻化し、大正十年ごろから

は、一家が生きのびるために娘を売る農民も増え始めた。これに追い討ちをかけたのが、大正十一年二月にワシントン会議で決まった軍縮による、軍人および軍需工場労働者の大量解雇で、生活に窮した農民の娘売りも増え、東京の娼妓は同十五年に一万五千人にも達したとい<sup>(18)</sup>う。東北地方で冷害による大凶作を記録した昭和九年の、六月二十二日付『東京日々新聞』米沢版によると、当時山形県では年々二千人もの娘が売られていたともい<sup>(19)</sup>う。日本の軍部が満州事変を起こしたり、政府が昭和八年に国際連盟を脱退して軍拡に踏み切ったりした背景には、このような国内事情も関係していたと思われる。労賃の安い婦人労働者の雇傭は大正十二年の関東大震災後に急増し、東京府の統計では、震災前には年間五百人前後だった婦人求職者数が、昭和五年には年間五万人以上を記録している<sup>(20)</sup>。こうして、例えば低賃金を武器とする日本の綿布輸出量は、昭和八年に英国を抜いて世界第一位となっているが、しかし婦人の労働条件と労働環境はまだ至って悪く、数年間都市部で働く<sup>(21)</sup>と、精神的に荒んで行く者や病臥する者が続出していた。

一方、高等女学校や実科高等女学校に入学する女子の数も、大正九年七月の「高等女学校令」改正公布後に大きく増え始め、昭和二年には、男子の中学校・実業学校入学者数の全国合計七三、三四四人を初めて凌いで七四、一八三人を記録して<sup>(21)</sup>おり、前年度に全国で尋常小学校を卒業した女子の一・九%弱を占めている。農村部や地方諸都市では、この入学率が全国平均よりも多少低く、聖母姉妹会の創立された昭和五年ごろの秋田県では、尋常小学校卒業女子の八乃至九%しか、公立私立の高等女学校または実科高等女学校に進学していなかったと推定<sup>(22)</sup>される。従って、当時の地方都市の女学生の大多数は、多少なりとも資産のある良家の娘と考えてよく、明治三十二年と大正九年の高等女学校令の精神に沿って、一般に良妻賢母主義の教育を受けていたと思われ<sup>(23)</sup>る。

初期の聖母姉妹会に入会した女性の大多数は、このような教育を受けた婦人たちであった。彼女たちは、一般に生活には窮しておらず、少数の例外を除いて、大学や専門学校に進学することも就職することもせず、結婚前の自由

な数年間を、静かに趣味や読書や交遊などで過ごしていた。しかし、同年輩の無数の女性が年々売られたり、奴隷のように酷使されたり、病臥したりしている現実には大きな不安と不満を抱いており、中にはこの言わば「汚れた近代社会」に生きがいが感じられずに深刻に悩む者や、親たちの古い価値標準と女の生き方を家庭内に限定づける道徳とに盾つく者も、少なくなかったようである。その不安や悩みは、姉妹会誌とその付録に彼女らの書いた文章の諸所に反映しているが、紙幅の都合で割愛する。

当時わが国に存在した婦人団体としては、例えば明治二十六年に矢島揖子・佐々城豊寿らが創立し、明治大正期に輝かしい社会活動を演じた日本基督教婦人矯風会があるが、どちらかと言うと、若い田舎娘には近付き難いインテリ婦人たちの集まりで、昭和初期には会員の平均年齢も進み、大震災後の新しい大規模な近代工業化の下での婦人問題に取り組む、若さも力も失って来たように思われる。他方、明治三十四年創立の愛国婦人会、昭和二年創立の大日本連合女子青年団、同六年創立の大日本連合婦人会などは、いずれも国策に追従する良妻賢母主義の色合いの濃いマンモス団体であったため、激しい利潤追求競争を展開している資本主義と家のための国のための旧道徳の下で、無数の女性が売られたり収支償わない状態で働かされたりしている現実を積極的に改革する動きには乏しく、高等女学校を卒業したばかりの新しいセンスの女性たちを引きつける魅力にも欠けていたようである。これに対して、昭和七年十月に農村部出身の軍人たちの指導の下に結成され、会員数を全国的に増やしつつあった大日本国防婦人会は、多くの女性の力を結集して資本主義社会の軽薄な風潮を一掃し、新しい国造りに積極的に取り組んでいた点で、社会変革を希望していた高女卒の女性たちの心にも、共鳴する頼もしさを感じさせていたかも知れない。しかし、少なくとも日中戦争が勃発して社会の流れが大きく変わり始めるころまでは、彼女たちの多くは、その学歴の誇りとモダンな教養に阻まれて、多数の実業補習学校（昭和十年に青年学校となる）の卒業者たちを会員としていたこの婦人会に、多少

入会し難いものを感じていたであらう。

こうして、教養ある先輩者たちの婦人会にも、新しい国防婦人会にも入れずに、どっちつかずの多少孤独な心境で暮すことの多かった若いモダンな高等女学校卒業者たちには、種々の危険な誘惑が忍び寄っていたようで、昭和八年四月号の姉妹会誌が同年三月の読売新聞から転載した諷刺画には、享楽・自殺・左傾へと導く三本道の岐れ目で、目隠しをしたセーラー服の少女が手探りしている姿が描かれており、「ちかごろ娘気質。現代の若き女性を支配するのは、この三つの道だ。いまや学校も家庭も、この道の前には殆ど無力に等しくなった」と書き込まれている。ゲマインダーは、この絵についての解説文「人生の歧路に立って」の中で、「……目かくしを取り除き、明るく広き視野を開き、もって将来に望まふ。現代の卒業生は、……目的と方向を明瞭に認識し、勇敢明確なる視線、把握する手、潤歩する足を以て、人生の道を選ばなければならない。時代は今や戦ひの時である。……此の目覚しい新時代の一人である現代の女子は、それを誇りと喜びとなし、この危険の真っ唯中に立って高く尊き生涯の範を示し、他人の為にも天使の如くならなければならない。現代は正に泥土の如くであるが、然し泥の中にも百合が咲く。現代は暗黒であるが、暗黒の中の光は更に輝かしい。云々」と、危険にさらされている女性たちに奮起を力強く呼びかけている。<sup>(24)</sup> 彼が、理念にも組織にもアクセサリーにも、西欧の新鮮な感覚を取り入れながら展開した姉妹会運動、すなわち過渡期の社会の下層部で、謙虚に美しく誇りをもって生きた聖母マリアの内的姿を理想と仰ぐ修養に励みつつ、女性の個性と自主性を最大限に尊重する草の根的精神運動は、その鋭い精神主義的社会批判と新しい建設的な小グループ活動と共に、彼女たちにとり一種独特の大きな魅力をもっていたのではなからうか。

前述したように、初期の姉妹会員で就職していた者は少なかつたが、しかし、所によっては職業婦人が初めから多く入会した町もあって、例えば七年十二月に発足した高田グループの会員一九人は、殆ど皆女工・女中・看護婦など

であつた。<sup>(25)</sup> 職業婦人の入会は、その後特に都市部で次第に増加し、職場ごとに結成された姉妹会グループも少なくなかつた。実業補習学校に通つたり、全国的規模の婦人会の集會に出席したりする余裕に恵まれていなかつた彼女たちも、会合時間を自分たちの都合でどのようにでも決めることのできる、個性と自主性尊重の小グループ婦人団体に憧れていたのかも知れない。

### 三 日本姉妹会への飛躍

八年五月九日より約二週間、秋田から金沢・岐阜・名古屋・東京と、諸地方のカトリック教会とその地の姉妹会グループを訪問する第一回巡回旅行をなしたゲマインダーは、同年九月中旬から一ヶ月間、再び山形・東京・名古屋・岐阜・大阪の姉妹会グループを訪問した。彼がこのようにして講演・講習旅行をこの後も全国的規模で度々繰り返すようになった一つの契機は、「大衆をとらえるのは、偉大な文筆家ではなく偉大な雄弁家である」というヒットラーの言葉に動かされ、姉妹会の理念やカトリック精神を広めるには、文通や雑誌による指導と並行して、実際に各地の姉妹会員を訪問して話す必要がある、と考へたからであつた。<sup>(26)</sup>

彼はこの二つの旅行から得た見聞を基にして、前述したように同年十二月に会則を増補改訂したが、小規模の細胞組織を導入したこの新しい会則では、会員は誰でも数人を入会させて一グループを組織する時にリーダーとなることができ、場合によっては会員たちの互選により、あるいは指導司祭か主任リーダーからの任命によって、リーダーになることもできるとなつてゐる。<sup>(27)</sup> この規定は、例えば彼が同年九月に山形市近郊の小村で会つた、カトリック二人・非カトリック四人の婦人たちを、仏教勢力の強い多少閉ざされた農村社会内で、一グループとして独立させる必要を

痛感したことなどによるものと思われるが、同様に外部の人との頻繁な交際の難しい当時の女工たちの、職場内でのグループ形成を容易にするものでもあった。こうして、都会の多少閉鎖的な職場内にも、人目につかない小さな草の根のように、あるいは女工たちの働く意欲の増進を喜ぶ企業者側から黙認されているかのようになり、私的な姉妹会グループ形成の道を開いたことは、一つの画期的試みであったように思われる。しかし、初期の頃の幾分規模の大きなグループ形成も排除されてはおらず、例えば十三年三月ごろの多治見グループのように、会員八五人にリーダー一人と  
 いうような例は、他にも幾つか散見される。<sup>(28)</sup>

ゲマインダーは、前述した八年春と秋の旅行中も、九年三月十二日に秋田を出て、鶴岡・新潟・金沢・敦賀・大津・京都・大阪・岡山・多治見・名古屋・静岡・東京・仙台・札幌を巡回した六週間の旅行中も、また同年十月八日より東京・横浜・仙台・北海道諸地方を巡回した六週間の旅行中も、各地のカトリック司祭たちに協力を依頼して、姉妹会員の数を大きく増やしている。同様にして、八年十二月には、東京公教大神学校の教会法教授でパリ外国宣教会員のアルヴァン・ベロ（一八九八〜？）が指導していたエメレンシアナ会（親から受洗の許可を受けられずにいる女子の洗礼志願者たちの会、当時会員数約四〇人）を姉妹会運動の一環に組み入れて、姉妹会誌の付録『エメンシアナ』（月刊、四頁、二銭、十年十月号より『聖母の愛子』と改称）を九年一月より発刊したり、同じ九年一月には、東京の雙葉高等女学校内の聖十字会（会員数約八〇人）をも運動に加盟させたりしており、二〇校程あった他のカトリック女子校内の小さなカトリック団体をも、次々と姉妹会運動に加盟させようと努めている。幸いこの九年より、教養高いカトリック婦人たちの暁の星会や男子のカトリック教養人たちからの積極的援助協力を受けて、姉妹会誌も多少読み応えのある雑誌に発展し始めているので、加盟団体は、それぞれの独自性を失わずに得る所も少なくなかったであろう。しかし様々な既成集団の加盟で、姉妹会運動が一時的に複雑化したことも否定できないであろう。

いづれにせよ、十年四月には姉妹会運動に参加している会員数が五千人を越え、同年四月号の会誌裏表紙には、「是非一萬人の姉妹会員を」、各人が「二人の新姉妹をつくる事は、来年までかからなくなつて今月中に出来ませう」などの、希望にあふれた勇ましい呼びかけがなされており、会員を増やす動機としては、

◇日本全国的女子青年を姉妹として愛するから。

◇只一人の処女をも墮落の淵に捨て置くに忍びないから。

◇日本全国の処女達と姉妹的に助け合ひ、精神的高嶺にまで導きたいから。

◇日本女性をして良き妻献身的母となし、我国の誇りとならしむる様に少しでも貢献したいから。

◇我国に於ける善の勝利のために、全力を尽して働きたいから。

の五箇条を掲げている。会員の増大に伴い、満十六歳未満の会員は、すでに九年七月以来「小百合<sup>さくら</sup>姉妹会員」と呼ばれていたが、十年四月から姉妹会誌の妹で頁数も約半分の『小百合』誌が発行され、若い会員の獲得に努めていることも注目を引く。

ゲマインダーは、姉妹会員がこのようにして全国的に大きく増大することを予想し、すでに九年秋から中央事務所を秋田から東京に移す準備を進めており、十年一月七日に移転した。資料では、九年十二月を最後に「聖母姉妹会」という呼称が使われなくなり、十年春から「日本姉妹会」と書かれているが、察するにこの改称は、中央事務所の東京移転時になされたものと思われる。ゲマインダーは、十年八月四日から十一日（日）、仙台高等女学校の校舎を借りて、三日間の黙想会と五日間のリーダー講習会を開催する計画を五月に発表し参加者を募集したが、リーダー講習会の方は、直前に日本姉妹会第一回総会に変更された。その理由は不明だが、ゲマインダーが翌年一月の書簡にこの総会について詳述する前に、

「ここ〔東京〕ではすべての困った問題が増幅され、布教問題も巨大なものになります。……友人の中にはすでに時々、『しかし、困難についても少し話しなさい』と私に言ってくれる人もいますが、実際、これもまた十分にありません。最大の困難は、善良な信徒と宣教師たちの側からも来る一種の消極的な反抗です。時間をかけてやっと少しだけ理解してもらったり、いつまでも際限なく待たされたりしますと、飛躍の力は大きく阻害されてしまします。……」

と述懐し、多くの人の誤解、浅薄な批判、冷たい無関心、姉妹同志の不和、自分の秘書たちとの意見の相違などのため、しばしば嘆息し涙を流している、と洩らしていることから察すると、東京地方の一部のカトリック者たちからの暗黙の冷たい批判や反抗で、「重い荷車のように」なってしまった姉妹会運動について皆と相談し、困難打開の道を模索する気になったからであると思われる。

しかし、西欧の恩人たちに宛てたこの書簡には何も述べられていないが、東京教区の多くの主任司祭たちが姉妹会に強く反対したのは、別にそれなりのしっかりした理由があったのではなからうか。というのは、彼らがローマ教皇および東京大司教の強く勧めたカトリック・アクションに漸く着手しようとしたところに、時間的余裕に恵まれている若い婦人たちの間に、各人の個性と自主性を尊ぶ姉妹会運動が普及し始め、教会主任の企画する活動に協力する人が少なかったことも考えられるからである。昭和初期には、「カトリック・アクション」という言葉は、それを力説した教皇ピウス十一世によって幾分特殊な意味で使われており、その意を受けて昭和六年三月二十一日付けで公布された東京大司教の教書によると、個人の霊的生活の向上を目的とした信心会などは異なり、聖職者の使徒的布教活動に信徒が参加し、それを助けることを意味している。しかしこの場合、聖職者の中でも各教会の主任司祭と司教から任命されたその教区のカトリック諸団体の総指導司祭との活動が優先されていて、その他の団体については、単に

「司教はその存在を認める」となっているにすぎない<sup>(30)</sup>。従って、カトリック者と非カトリック者との両方にまたがり、一教区にとどまらない全国的組織である姉妹会は、各人が自主的自発的に活動するようにと勧めるゲマインダーの指導方針と共に、司教中心、主任司教中心のカトリック・アクションと真っ向から対立することになり、ローマ教皇が強く推進するこの言わば新しい官製の活動が全国的に広まり始めて以上、多くのカトリック者を有力メンバーとしていた姉妹会としては、その対立の緩和・解消を急ぐ必要があったであろう。十年六、七月ごろのゲマインダーを一番悩ましたのは、この問題だったのではなからうか。

幸い全国諸地方から仙台に参集した姉妹会員三二人は、ゲマインダーの言葉によると、それまでの自分には信じられなかった程「明快にまた決然とこれらの諸問題について討議し、次第に姉妹会運動を彼女たち自身の仕事となして、そのために全心全霊を投入して」くれた。その結果、姉妹会の目的は、

一、日本のカトリック信徒と求道者の間にカトリック・アクションの精神を目ざめさせること。

二、できるだけ多くの異教徒を運動に参加させて、次第にカトリックの思想と精神になじませること。

の二つと定められた。すなわち、司教中心、主任司教中心のカトリック・アクションに、言わば下からあるいは外から奉仕することを姉妹会の新しい使命となし、ここに会員の自主性自発性を温存させようとしたと考えてよい。続いて総会は、姉妹会運動全体を、

a 直接主任司教の指導の下に置かれているカトリック・アクションとしての教会の姉妹会——この時点で約四〇〇グループ

b カトリック系高等女学校内に結成され、校長や教師の指導下にある学校の姉妹会

c 姉妹会員自身が同志を集めて結成した修養団としての姉妹会

の三部門に大別し、ゲマインダーは主としてcの姉妹会を指導し、a、bの姉妹会に対しては、姉妹会誌その他でその活動を援助するだけにした。なお中央事務所には、出版部・会員部・精神修養部・教育部・事業部・集會部の六部門が設置されて、各々に責任者が任命されることになったが、最後にゲマインダーの提案により、カトリック司祭兼医師で優れた教養人でもある戸塚文卿（一八九二〜一九三九）を会長に推載し、ゲマインダーは常務理事兼指導司祭となつて、従来通りの巡回指導を続けることにした。「日本人が会長となつて代表し責任をとることは、殆ど絶對的に必要となつている」というゲマインダーの言葉から察すると、これは何よりも諸方面からの強い風当たりをかわすために導入した制度であつたと思われる。ゲマインダーはこの総会後、駐日教皇使節マレラ大司教にラテン語の報告書を提出し、一九三五年十一月十四日付で、日本姉妹会を正式にカトリック・アクションの一環として公認してもらつている。<sup>(32)</sup>

日本姉妹会その後の動向については本稿の意図した範囲外であるが、簡単に触れておくと、その後も八月初旬の総会を、十一年静岡、十二年岡山、十四年東京と会場を変えては、それぞれリーダー三〇乃至四〇人の参加を得て第四回まで開催し、時勢の変動に対応した活動方針の手直しと確認に努めており、十四年八月十七日の戸塚会長逝去後は、牧孝子がその後を継いで、九月十五日に会長に就任している。ゲマインダーも、十一年二月二十九日より二ヶ月間、名古屋以西の西日本二八都市を巡回して、幻灯会・黙想会・リーダー講習会などを開いたのを初めとして、十三年三月二十一日以降の二ヶ月間にも、主として四国、九州諸地方を巡回して、精力的に巡回指導を続けている。同年三月ナチス・ドイツがオーストリアを併合したというニュースに、日本人のドイツに対する関心が高まったのか、ゲマインダーは一般社会からも度々講演に招へいされ、十三年四月二十八日より十五年五月二十一日までの二年間余に、全国各地の公立学校・婦人団体・青年団体・公民館・工場などで、合計二百余回も第一次世界大戦後のドイツの

婦人たちの活動や、非常時のドイツの青年教育等について講演した。しかし、すでに十四年ごろから特高警察による尾行に悩まされ続け、十五年秋にブラジルの神言会管区長に連絡を取って、翌年一月ブラジルに転任され渡航した。

前述した姉妹会誌の付録『エメレンシアナ』は、十年十月に『聖母の愛子』と改称され、十一年八月号で廃刊、その後を継いだ『リーダー』誌も、十四年十月号までで廃刊となった。『姉妹』誌は十六年九月まで継続されたが、十一年一月号から次第にカトリック知識人の寄稿する文芸誌としての色彩を強めており、十五年三月号からは、特高警察による追及を避けるためか「姉妹だより」の欄までも削除して、会誌としての性格を完全に失っている。姉妹会員数は、退会者も入会者も増えた十年の夏から二年間は、一応五千人を少し越した程度で、入り替りの多い横這い状態を続けていたようである。しかし、十二年七月に日中戦争が勃発して日本社会が大きく変化し始めると、退会者が漸増して入会者が減り、やがて思想統制や挙国一致体制の強化によって、会は次第に窒息状態に追い込まれて行った。しかし十六年一月一日、会の本部と中央事務所が雑誌部を除いて東京から名古屋に移され、神言会員でカトリック祭のアロイジオ・パッヘ（一九〇三〜六九）が指導司祭に就任すると、会が厳しい戦時体制下の十九年秋まで、連絡員を九州南部や北海道にまでも派遣して、根強く人目に立たない活動を続けていたことは注目に値する。

#### 四 性格と意義

最後に、この姉妹会運動を特徴づけていたものの中から三点だけ選んで考察し、本稿の締め括りとしたい。

##### A 反動的改革精神

すでに述べたように、ゲマインダーがモデルとしたウィーンのマリア会にも、共産主義的革新運動に対する深刻な

危機感と反動的戦闘精神が満ちていたが、秋田で始まった姉妹会運動にも、古い因襲と金もうけ第一の汚れた資本主義社会とに強い反感を抱いていた多くの女性が、力を合わせて立ち上り、キリスト教的倫理思想と精神修養によって身近な所から社会を改革して行こうとする精神が、初めから溢れていた。

例えばゲマインダーは、前述した「人生の岐路に立って」の一文の中で、小説、活動写真（映画）、流行の衣装、酒などの毒気を含んだ濃霧で若い女性を被い包み、遂には困難と罪悪の中に沈め、汚れた肉體、醜い靈魂と化して、いささかの障害・困難に出あってもすぐ失望したり自殺に走ったりする程弱くして行く、当時の資本主義社会の危険性を描いた後、それらの社会悪に対して多くの女性が手をとり合って反抗し、天地万物の創造者である父なる神と結ばれて戦うよう、奮起を促している<sup>(33)</sup>。また看護婦、店員、バスの車掌等々の漸新な女性の職業が急増し、女性の社会進出が時代を変える偉大な過渡期に入って来ているのに、時代に即した新しい理想や能力や生き方を女性に許さず、いつまでも時代遅れの因襲を押しつける非現実主義をも非難しており、このような戦闘的革新精神は、彼の書く手紙や文章の到る所に顔をのぞかせていて、特に八年十一月の彼の長文書簡には、「戦い」「征服」「Sturm」（あらし、突撃）などの勇ましい言葉が幾度も登場している。

その指導を受けた姉妹会員たちも、身近の悪に雄々しく反対する革新精神に生きていたことが、会誌やその付録所収の彼女らの数多くの通信・寄稿文に反映している。しかし、九年以降は他の姉妹を導く必要性が増して、力点が単なる因襲批判・社会批判の次元から、次第にキリスト教思想に根ざしたリーダー精神体得の方へと移行し、やがて多くの女性がカトリックの洗礼を受けるといふ、一種のブームを生み出している。

## B 共存同栄の国際的愛国心

創立の当初から、女性のおかれていた日本家庭や日本社会の現実を直視し、日本女性の精神修養と幸福を基本課題

として来た姉妹会では、「我等は大和の女性です。誇りと歓喜をもって……我が懐しい帝国を愛します。……我が心をもって国家に奉仕いたしましょう——女性として、母性として。……帝国に善の勝利を求めましょう!」「皇室を中心とする血族的団体、これが我が日本国体」などと説かれており、日本人の旺盛な愛国心や大和魂も、素直に肯定されていた。<sup>(35)</sup>従って、姉妹会旗と並べて日本の国旗も掲揚するのが常で、姉妹会誌には数回、明治天皇御製や紀元節の歌詞などが転載された。ゲマインダーは八年七月号の会誌に、各地の姉妹会グループの集会のため、「春の聖母の夕」と共に、「愛国の夕」という一時間程の催しをなすよう提案しており、その仕方を次のように説明している。

「日本国に望む暁の星なる聖マリアの御絵、兩陛下の御写真に小さな国旗等添へて装飾し、胸等にも愛国章を付す。開会第一に君が代合唱、愛国の歌（合唱）、正しき国家観、愛国観等の読書（指導霊父、事務所等より適当な選択を仰ぐ）、詩、歌、朗唱（明治天皇御製集等）。談話は、我が日本国家の現状とそれに対する我等の責任と義務。……最後に国家皇室の為の祈りを以て終る。」

彼は続いて、母・父・祖先・病人・結婚準備などの夕についても勧めている。<sup>(36)</sup>彼が、このようにしてカトリック信仰と日本人の愛国心とを結合しようと努めた背景には、昭和四年十月二日の伊勢神宮式年遷宮祭に、文部省告示第三百二十三号に従う遙拝式を挙行せずその日を休日にしたカトリック諸校が、その後昭和九年に至るまで次々と軍人や新聞記者たちによる非難迫害に悩まされていたという苦い現実があり、七年五月に発生した上智大学予科生の靖国神社不参拝問題とその後の悶着を機に、同年九月二十二日、東京のシャンボン大司教が文部大臣に提出した「神社は宗教か否か」の質問に対して、文部省が九月三十日付で、

「学生、生徒、児童を神社に参拝せしむるは、教育上の理由に基くもので、此の場合に学生、生徒、児童の団体が要求せられる敬礼は、愛国心と忠誠とを現はすものに外ならない」<sup>(37)</sup>

と回答し、同年十一月五日には、軍部による迫害を避けるため東京のカトリック諸校が明治神宮遙拜式に参加した、というカトリック界の新しい動きもある。

しかしゲマインダーは、右傾化した軍部の圧力に押しまくられるそのような受動的状態に満足せず、そこからの脱皮を目ざして、九年十一月号の会誌所収の一文「国家への奉仕」には、皇室中心の日本民族の大家族の国体とその愛国心を称揚し、そのような美点を生み出し支えている日本女性の使命について述べる前に、

「我等は凡ての人類を愛する。どの国にも慕はしく尊むべき人々がいる。優れた人格や偉大な業を以て全世界から仰がれる人々のあることも知る。我等は決して偏狭な右傾主義者ではない。……」<sup>(38)</sup>

と書いており、この一文と並べて、福島四郎の一文「昭和の新愛国心」を載録させている。福島は、明治時代の帝国主義的愛国心と今日の共存同栄主義的愛国心とを対比して解説した後、次のように結んでいる。

「婦人はどこまでも、平和主義、理想主義、国際主義の最高峰たる共存同栄主義を維持して、かりそめにも罅せり合っている二人を刺戟するやうな事があってはならぬ。……この際、我が国が旧式の狭い愛国心に支配せられず、昭和の新愛国心によって世界をリードする事が、何よりも必要だろう。平和維持の責任者たる婦人に、特に自重を希望する。」<sup>(39)</sup>

ゲマインダーが、九年秋ごろから十年夏にかけ、姉妹会員の数を全国的に大きく増やすことに情熱を注いだのは、一つには多くの女性の力で新しい国際的愛国心を普及させ、新聞の与論にも影響を与えて、一部の男たちの偏狭な愛国心の普及を少しでも抑止したい、と思ったからではなからうか。

### C 個性と自主性を尊重する分権主義的草の根精神

ウィーンのマリア会の組織を踏襲したと思われる聖母姉妹会が、この種の革新運動に見られ勝ちな強い中央集権的

傾向を殆ど示さずに大きく発展したことや、全国各地の無数の小さな修養団としての日本姉妹会グループが、日中戦争によって社会が大きく変化し始めるまで、分裂せずに一人の指導者の下に留まり得たことは、その創立者ゲマインダーの人格の至すところでもあろうが、同時にウィーンのマリア会の急速な発展の場合と同様に、当時の多くの女性が痛感していた共同の不満感の大きさ、危機感の深さのためでもあろう。

ゲマインダーはその中であって、ある時は「病室に光を」と訴え、<sup>(40)</sup>ある時は「姉妹から姉妹への橋をかけましょう」「愛の微笑をたたえましょう」「愛の言葉をかけましょう」「愛の沈黙を果たしましょう」などと、<sup>(41)</sup>愛の歌を歌い続けただけ、あるいは時折新しい春風を吹き抜けさせただけ、と言ってよいのかも知れない。しかし、その声を聞いた無数の苦しんでいた草の根は、希望にあふれて働き出し、それが周辺の草の根をも刺激して、一緒に芽を出し緑を広げ、各種各様の草花を咲かせ始めた。……姉妹会の発展経過を回顧する時、なぜかこんな詩的な情景が心に浮かぶ。芽を出し花を咲かせたのは、草の根であってゲマインダーではない。それだけに、花を咲かせ実を結んだ時の草の根の喜びも大きい。自分たちでもやればできるのだという自信が育ち、新たな意欲が湧き始めたころ、またゲマインダーが、「男性化しないように」「調和を計る家庭精神を大切に」「老人の古いのは当然」<sup>(42)</sup>等々の適切な指導と励ましを与えてくれる。……姉妹会運動は、巡回指導者とその地の会員とのこのような人格的受け答えの中で発展した、草の根運動と言ってよい。

これに似た巡回伝道の例は、古代から前世紀末ごろまでのキリスト教伝道史の諸所にも数多く散見され、十六、七世紀や明治前期のわが国でも、多くのカトリック宣教師がこのような巡回伝道に従事していた。一例をあげると、ウイグルス（一八四二〜一九〇九）とカディヤック（一八五九〜一九三〇）の両宣教師が東部・北部の関東地方で巡回伝道に活躍していた明治十年代には、千葉県農村部の信徒で、日曜日毎に自宅を信徒・求道者の集会と祈りの場と

して提供し、自主的に伝道に努めた熱心者が少なくなかった。彼らは、宣教師が年に一、二回わずか一日か二日来訪するだけであっても、次々と近隣者や村人を改宗させ、多くの僻地で生々とした信徒集団を形成した。<sup>(43)</sup> ゲマインダーの姉妹会運動は、ある意味でこのような活動形式を現代風に継承していると見ることもできよう。

昭和の初めごろには、カトリックに限らず多くの既成宗教が、固定化していた信仰集団の枠組の中へ一人でも多くの信仰者を引き入れて、しっかりと保持しようと努めていたが、ゲマインダーの姉妹会運動は、宗団中心・宣教師中心の中央集権的活動形式ではなく、いわばその地の住民中心・入信者中心の柔軟な分権主義的活動形式をとっており、宣教師は旅する奉仕者の立場に立っていたと言つてよい。その意味では、使徒パウロの伝道に似ていて、現代日本におけるキリスト教の伝道方法や土着化問題を考える者に、示唆する所も少なくないように思う。しかし、当時の社会事情の下では、實際上このような活動をする女性に対する社会の風当たりが強くて、所によってはかなりのしわ寄せを甘受しなければならず、数年間リーダーとして熱心に活躍した後、よい結婚相手に恵まれた婦人たちの多くいる反面、結婚が困難になったり婚期を逸したりした婦人たちも少なくないことを、忘れてはならない。

注

- (1) Steyler Missionsbote, 58 (1930/31), p. 142 所収のゲマインダーの通信。
- (2) 一九三一年一月三十日付ゲマインダーの書簡。富山房昭和二十九年発行のカトリック大辞典第四卷七六頁と、秋田カトリック教会昭和五十九年発行の百周年記念誌四七頁には、「十一月二十三日」あるいは「十二月」に創立となっているが、創立者が筆者に話された強い言葉に従つて、姉妹会の創立日は「十一月一日」と訂正しておきたい。
- (3) Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1962, Bd. 7, pp. 50~51; 『冠されし百合』昭和八年二月号七頁、『天主の子』昭和九年一月号四頁。
- (4) 一九三一年一月三十日付ゲマインダーの書簡。

- (5) 一九三二年六月と十一月のゲマインダーの書簡。春の花見時のバザーは、この後しばらくは秋田教会恒例の行事となつた。
- (6) 穂積重遠著『親族法』、岩波書店昭和八年発行、五四九、五六〇～五六二頁。我妻栄著『親族法』、有斐閣昭和三十六年発行、三一八～三一九、三二八～三三〇頁。
- (7) この会則は未見だが、会誌への引用の頁数などから察すると、二〇頁ほどのものだったようである。
- (8) 『冠されし百合』昭和八年一月号一六～一八頁。
- (9) 前掲誌。八年一月号一五～一六頁。
- (10) 一九三三年六月一日付ゲマインダーの長文書簡。
- (11) 前掲誌、八年六月号二七～二八頁。
- (12) 前掲誌、八年七月号二七頁。十一月号二八～二九頁。
- (13) 『星上の百合』、一～五頁。『冠されし百合』八年十二月号二二～二三頁。
- (14) 前掲誌、八年二月号二二～二五頁。音楽部は声楽担当。
- (15) 前掲誌、八年五月号二九～三〇頁。楽器部は器楽担当。
- (16) 前掲誌、八年六月号三一頁。『白百合』九年四月号一〇九～一一〇頁。
- (17) 前掲誌、八年八月号二六頁。
- (18) 『近代日本総合年表』、岩波書店一九六八年、二六八頁C。
- (19) *Missionarius Japonicus* (神言修道会日本管区機関誌) 一九三四年七月号六～七頁。
- (20) 『姉妹』昭和十二年三月号一五頁。
- (21) 『教育年鑑』昭和十年版、一二八頁。なお、当時の実業学校の中には、中学校と同等に見なされない乙種の学校も少し含まれていることを、断わっておく。
- (22) 一部の学校の入学者数が不明なので確定数は算出できなかったが、『日本帝国統計年鑑』、『秋田県史』第三卷、学校の記念誌、その他から推定。
- (23) 新堀通也編『日本の教育』、有信堂一九八一年、一八二～一八六頁参照。
- (24) 『冠されし百合』昭和八年四月号一～七頁。

- (25) 前掲誌、八年三月号二一〜三二頁。
- (26) 一九三三年十一月のゲマインダーの長文書簡。
- (27) 『星上の百合』二頁。
- (28) 一九三八年六月のゲマインダーの長文書簡。
- (29) 一九三六年一月のゲマインダーの書簡。
- (30) 『日本カトリック新聞』、昭和六年三月二十九日発行、第三面。
- (31) 一九三六年一月のゲマインダーの書簡。"Actio Missionaria" fasc. 18, Dec. 1935, pp. 19~29.
- (32) *ibid.*, pp. 30~31. 姉妹会誌付録『聖母の愛子』昭和十一年一月号一〜二頁。
- (33) 『冠されし百合』昭和八年四月号一〜七頁。
- (34) 前掲誌、八年十一月号一〜三頁。
- (35) 『星上の百合』二一〜二三頁。『白百合』九年十一月号二九九〜三〇一頁。
- (36) 『冠されし百合』八年七月号三〜五頁。
- (37) 『日本カトリック新聞』、昭和十一年七月二十六日発行、第一面。新聞による公示が三年半以上も遅れたのは、このよう  
な神社参拝を認可するローマ教皇庁からの返書が遅れ、漸く一九三六年五月二十五日付で公布されたため。
- (38) 『白百合』九年十一月号二九九頁。
- (39) 前掲誌、九年十一月号三〇二頁。
- (40) 『冠されし百合』八年三月号一〜五頁。
- (41) 前掲誌、八年十二月号一〜五頁。
- (42) 『白百合』九年八月号二二一〜二二二頁。
- (43) カトリック西千葉教会昭和五十八年発行『聖母と共に——千葉宣教の百年』所収の拙稿「明治大正期のカトリック千葉県  
伝道」、二六〜七八頁。『宗教研究』二五九号（昭和五十九年二月）所収の拙稿「明治前期のカトリック千葉県伝道」二七  
三〜二七五頁。

## 大内青巒の教化思想と教会結社をめぐる問題

池田英俊

〔論文要旨〕 明治十年代に最盛期を迎える教会、結社の研究は、明治仏教の研究史上において維新期の神仏分離、廃仏毀釈ならびに明治三十年代の近代仏教の形成などの華々しい研究課題の影に隠れて、ほとんど着目されていない。しかしながら実際は、廃仏毀釈後の仏教の復興、そして近代仏教の形成と新仏教運動の展開に至る明治仏教史全体の流れに沿って、あらためて教会、結社の問題を捉えなおすとき、結社運動の占める位置とその歴史的意義は極めて大きい。本稿では以上のような視点によつて仏教主義の立場から展開された信仰の結社和敬会と、結社運動に指導的役割を演じた大内青巒の教化思想について考察を試みた。青巒の教化思想の特質は、まず政教問題と信教自由との関係から仏教者に覚醒を促したこと、および文明開化と共により一層非宗教的、反宗教的性格を強める、いわゆる士大夫、学者、書生など中等以上の開明期知識人を中心とする教化対象の把握と、これらに対する折伏的教化として仏教演説を、結社運動のうちに位置づけたことにある。

〔キーワード〕 大内青巒、教会・結社、和敬会、教導職、信教自由

### 一

明治初期の仏教は、維新期の神仏分離令とその影響によって、全国的な規模で行われた廃仏毀釈など幾多の苛酷な試練を経て、教化思想への関心や信仰結社結成の胎動を背景に、仏教の近代的変革への方途を見いだすには絶好の機

会に遭遇したといえよう。

仏教を代表する開明思想家として知られる還俗仏教者大内青巒は、明治十年前後の仏教復興の兆しのなかで、逸早く開明仏教のあゆむべき方向について、当時、仏教界唯一の新聞『明教新誌』を通して、あるいは尚和会や全国各地に支部の結成をみた和敬会などの通仏教主義を標榜する信仰結社の組織を通して、独自の開明的思想活動を行っている<sup>(1)</sup>。とりわけ『明教新誌』による青巒の啓蒙活動は、仏教を中心に宗教全般にわたる時事的情報の蒐集とその広報活動、教部省を中心とする官報の掲載、各宗派の録事、仏教時事問題についての評論、教理、教学への近代的把握の視点から展開された宗教論などの広い範囲に及んでいる。それだけに、仏教の内外に与えた影響もまた大きい。しかも『明教新誌』は、現在もなお明治仏教の諸問題を探る上で、重要な史料の一つとして注目を集めている<sup>(2)</sup>。

そもそも青巒の思想活動は、維新以来仏教の教学と教化活動の展開を、その根底から妨げてきた「教則三条」の教法や神仏合併大教院、教導職の制度にみるような政教混交思想に対して、信教自由思想の方向に転回せしめようとするところにあり、あわせて開明思潮への仏教者の覚醒を目指すことによって開始された。さて、そこで青巒は、いったい維新时期以来法令、諸通達によって強行してきた政府の政教混交思想に対して、信教自由思想のもとに如何に対処していったであろうか。

青巒は政教問題について、明治八年から九年にかけて『明教新誌』の諸論説において、次のような見解を示している。まず「政教一致といふことは我々の平生甚はだ嫌ふところにして、その決して一致ならざる所以は常に論弁説話するところなれば、今この大教要旨に政教一致の御趣意に候事と沙汰せられしところの大教<sup>(3)</sup>」の成立とその意義について究明しようとしている。

司法省にて編纂せられし憲法類篇の国法部第十卷を拝閲せよ、明らかに大教と諸教との部分を立て宣教使及び教導

職に関する事柄は一切みな之大教の部に編入し、而して各宗僧侶の事柄はこと／＼之を諸教の部に載せられたり（中略）果して然らば、凡そ僧侶にして教導職に任せられたる諸君は、先づ此に深く注目して教導職の主たるべき教へといふものは、決して三千年來佛々祖々の嫡々相承したりし抜苦與樂の教に非ざることを弁知せられて、大教と諸教と混淆せられざる朝廷の御趣意にそむくことなからんを要すべきもの歟<sup>(4)</sup>

青櫛のかかる主張は、絶対主義政府と仏教各宗派の僧侶に対して、信教自由思想の立場から覚醒を促そうとする極めて意図的な主張による啓蒙活動の一端を示すものである。同様の発想のもとに青櫛は、「三条教則」第一條敬神愛國についても、その遵守にあたっては「各々その職とするところに<sup>びん</sup>勤勉従事して愛國すべきなり」との観点から、天皇にとって敬神愛國が重要な意味をもつのは、国君として「天下の政權を統させらるゝことなれば、その職掌だけに汝ち往て治めよの神勅を敬崇して愛國せらるゝなるべし<sup>(5)</sup>」と主張する。したがって「三条教則」と教導職との関係については、敬神よりもむしろ愛國の視点から次のようにいう。「乃ち第二条にいう所の大道正理を明らかにして民を教導するを以て愛國すべし（中略）然れば神道者は神道を明らかにして愛國すべく、僧侶たるものは勉めて釈迦牟尼の教法を興隆し、その道理を明らかにして、之れを人民に教へ論すを以て僧侶愛國の本分とすべきなり。然るを何ぞや己れの宗とするところを柱て佗に卑屈し、己れの有すべき權利を棄て己れの盡すべきところの義務を誤まることを為すべけんや。これ我々の聊か思考し得るところの概略なり<sup>(6)</sup>」と。

ところで、いったい維新期の仏教を、その根底から揺さぶった、いわゆる神道国教主義を指標とする祭政一致から政教一致へと転ずる教導政策とは如何なるものであったのであろうか。まず祭政一致の教化政策の動きは、明治二年（一八六九）の御下聞書四六九号の「天祖以來固有の皇道復興」を目指して国民の報本反始の義を重んじせしめ、治教あまねからしむとする祭政一致の主旨に端を<sup>(7)</sup>発し、次いで同四年（一八七一）三月二六日付の太政官達三二一六号

「宣教使、大教の宣布」では、祭政一致から政教一致の教導政策へと転じている。このようにして政教混交思想を基調とする衆庶に対する教導政策が開始されたのであった。「大教宣布」の別紙通達によると。

大教ノ旨要ハ神明ヲ敬シ人倫ヲ明ニシ億兆ヲシテ其心ヲ正クシ其職ヲ効シ以テ朝廷ニ奉事セシムルニアリ、教ノ以テ之ヲ導クコトナケレバ其心ヲ正シクスルコト能ハス、政ノ以テ之ヲ治ムルコトナケレハ其職ヲ効スコト能ハス、

是教ト政ト相須テ行ハルム所以ナリ<sup>(8)</sup>

という点に政教一致の理論的根拠を求めようとしている。かくして、そのことは政教関係の目指す方向に民心教化を

統一し、思想信条と行動様式までも変革していくことを意味している。

ところが明治五年（一八七二）には、これまでの宣教使中心の大教宣布にみる政教一致の教化政策に著しい変更が

みられ、明治五年三月突如として神祇省を廃して、新たに神道・仏教を含む「教義ニ関スル一切ノ事務ヲ統理スル」<sup>(9)</sup>と教部省の新設をみている。また同年四月には急遽太政官布告第一三二号で教部省管轄下に神官、僧侶の「教導職等級表」<sup>(10)</sup>十四級を位置づけ、それら教導職へ「教則三条（三条の教憲）」を交付し、民心への教化活動の方針を示している。政教混交思想上に現れた「教則三条」とは、「教則第一条 一敬神愛國ノ旨ヲ体スヘキ事、第二条 一天理人道ヲ明ニスヘキ事 第三条 一皇上を奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事。右ノ三条兼テ之ヲ奉体シ説教等ノ節ハ尚能注意致シ御趣意ニ不悖様厚心得可申候事」という内容であった。そして、そのねらいには「教法ノ要ハ三条ノ御趣意民心ニ貫徹シ、各其職ヲ尽スシメ悪ヲ未萌ニ防クニアリ」とする役割を、神道、仏教の教導職に担わそうとする意図がありありと窺われる。

このように政教混交政策への転換を余儀なくされた因由は、明治五年十一月十一日付の教部省番外達「教導職へ、説教方ニツキ訓諭」<sup>(13)</sup>及び同省通達第二九号、神仏合併の「大教院建設」など一連の法令や通達に窺れる。まず「教導

職へ、説教方ニツキ訓諭」では、神官教導職の教化能力の限界を察知した絶対主義政府は、「神官之説教或ハ未熟ニテ徒ニ説教ノ下案ヲ讀ミ或ハ読ム能ハサル人モ有之哉ノ趣キ不体裁ノ至ニ候、向後屹度右等ノ者ハ説教差止メ、於教院篤ト教義講究有之度事」とし、これまで遠ざけてきた僧侶の布教活動を利用して、政教混交政策の弱点を補おうとしていたのである。そのようなこともあって教部省は神官教導職に対して「説教之内排仏ノ意味往々有之由、向後ハ教職心得書ニ有之通り他宗を排斥不致様注意可有之事」との厳しい態度で臨んでいる。以上は神官に対する訓諭の主旨であるが、他方僧侶教導職に対しては各宗派管長宛、次の如き訓諭を傳達している。

一僧侶ノ内説教ニハ公席ニテ三条ヲ略シ解キ、私席ニ於テ……専ラ宗意ノミヲ弁シ、三条ニ悖戻スル不小哉ノ趣キ以テノ外ノ事ニ候、方今三条ニ悖戻スルノ宗意ハ絶テ不可用儀ニ付、如此表裏有之テハ庶民疑惑ヲ生シ候、向後表裏無之様可有之事

一僧侶従來神ハ仏ノ化身仏ハ神ノ本体ト固執シ、或ハ神ハ敬スヘキモノト立テム却テ疎遠ニ説キ去リ、敬神ノ論シ方実着ニ不相成ノミナラズ、大ニ神体ヲ汚シ以テノ外事ニ候、向後自悔シ教導有之度事<sup>(15)</sup>

教部省の掌る「教則三条」の教法、教導職十四級の制定、合併大教院の設置など教導機関の組織は、のちほどまとめて論述する青巒の信教自由思想による言論活動の中心課題として取上げられなければならないほど、そこには多く問題が山積していたのである。あまつさえ政教一致の教化体制の実現へ向けて教部省は、神官、僧侶の教学を管理する大教院を建設し、その教院の支配体制拡張を目指して、「大教院の「教会大意」認可」の権限と認可基準（誓約十條）を制定し、庶民の心の拠所となっていた地方に散在する信仰の結社、たとえば黒住、吐普加美、富士、御嶽、不動、観音念仏、題目などの諸講社の管理についても法制化している。このようにみると、神仏合併大教院のもつ歴史的意義は、予想以上に大きい。

さて、そこで仏教者にとって比較的抵抗なく受容されたものとしては、「大教院事務章程」があげられよう。というのは、その主旨が維新当初仏教界の先覚者によって結成をみた諸宗同徳会盟の研究審議すべき課題八カ条に含まれる王法仏法不離・邪教の研究と防禦・人材養成・民衆教化などの諸項目と、どこか一脈相通するところがあつたからにはかならない。<sup>(17)</sup> 同章程は大教院設立の理由について、次の如く記されている。「中・小教院ヨリ挙ル所ノ教徒俊秀ナル者ヲ集メ、各其學術ノ研究ハ勿論、遍ク布教ノ方法ヲ商議シ、三則ノ要旨ヲ講明スルカ為ニ設ク」と。

しかし、実際には大教院、中教院設置のねらいは、全く別のところにあつた。すなわち「大教院規則」・「中教院規則」にみるように、その目的が衆庶の思想善導の名目のもとに、思想信条の統一的管理体制の確立にあつたのである。「大教院規則」第一条がそのことを如実に物語っている。「本院ハ教部省ノ令ヲ奉シ、三条ノ旨趣ヲ体認シ、諸教導職ノ材識ヲ長育スル所ナリ、故ニ輩下ニ一大院ヲ置キ、中小教院ヲ総較スル事」であるという。さらに同規則第二条、「中教院規則」第三条では、その冒頭に「教則三条」の第一条敬神愛国について、「敬神ノ実ヲ表ス標準」すなわち大・中教院の本尊として「天之御中主大神・高皇産霊大神・神皇産霊大神・皇祖天照大神ヲ奉祀シ以テ畏敬ノ礼ヲ盡ス事」(「中教院規則」では四神ヲ「鎮祭シテ以テ敬神ノ誠ヲ盡ス事」を義務づけている。<sup>(19)</sup>)

以上のように仏教各宗派に対する天之御中主大神など四神の奉祀の強制は、青巒が「固より因縁所成を宗として造化の説を取らざる仏教を奉ずるものをして之を遵守せしめんとするは甚はだしき無理<sup>おし</sup>抑<sup>おし</sup>の所為と謂はざるを得ざれ(後略)」と指摘するように、仏教の内外に大きな波紋を投じたのである。かくして国家権力によって強行された大教院の教化活動には、それを支える教理、教学の内容の乏しさが著しく目立ち、けっきよくは「教則三条」とか「敬神愛国」などの教条主義に陥り、ひとり、いたずらに教導職制度にみるような行動様式の性急な変革を強要するあまり、人々の心の世界や信仰内容に迫るような、いわば生活の内側から変革を方向づけようとする一面がほとんど見失

れていたとみてよいであろう。それだけに青巒の言論活動による与論の喚起もあって、絶対主義政府の政教一致の教導機関とその組織とは、真宗諸派の大教院離脱運動を中心とする政教分離運動を契機に、破綻の一途を辿りつつあったのである。

このようにして明治十年前後の仏教は、青巒の信教自由の思想活動に導かれながら、開明期の時代思潮に対応する教学、仏教各宗派の宗規・制度の改革が試みられようとし、一方では教会、結社結成への関心が非常なる勢いで高まりつつあったのである。

二

少くとも明治初期の青巒は、その啓蒙活動において政治と宗教との厳しい緊張関係のなかで、混迷する仏教者への覚醒を目指して言論活動に全勢力を傾けている。とりわけ仏教者の開明的覚醒の出発点について青巒は、政府教部省の政教混交の立場からの布告・通達に煩わされることなく「各自内心の信教」の権利に目醒めることにであると主張している。

信教自由に関する青巒の思想は、明治七年二月一日創刊の『准官教会新聞』、同八年八月七日改題『明教新誌』掲載の諸論説に窺れる。今は多数の論説のなかから教学の展開、仏教各宗派の宗規・制度の改革、さらに信仰結社の結成などの課題について検討することとする。

さて、そこで青巒によって最初に取りあげられた課題は、幕藩体制下で政治組織の一環として位置づけられていた檀家制度の衰退と、神葬祭への改宗をめぐる問題についてであった。まず青巒は、在来の宗門改と葬祭にまつわる弊

害について「僧侶と檀家門徒との交際の上におゐて教化とか信心とかは、その名目でも忘れたるもの多く、その心中には唯檀家門徒中の老衰して死期に近きものあるをのみ記憶して、元享積書に所謂他の死期を数えて我が活業を寄すといふ有様に至れり<sup>(20)</sup>」と指摘する。

ところで政府は宗門改に代つて明治四年（一八七一）四月公布の戸籍法<sup>(21)</sup>で戸口改の機能を新設し、一方では各藩からの神葬祭に関する伺いについても、自由に檀那寺を離れて神葬祭を行うことを認めている<sup>(22)</sup>。このようにして仏教檀信徒の神葬祭への改宗が盛に行われるなかで政府は、明治七年（一八七四）一月九日の太政官布告一三号で「葬祭ハ神官僧侶ノ内へ可相頼旨壬申六月第百九十二号布告候処、自今教導職ノ輩へ信仰ニ寄葬儀相頼不苦候条此旨布告候事」と通達している。この布告は、そのねらいが、よしんば檀家制度に根ざす寺院の公的機能の剝奪を意図するものであったとしても、観点を変えてみるならば、個人の意志の赴くままに、自らの帰属する宗教を定めて葬送を行うことを容認しようとするにはかならない。今その一例を明治九年（一八七六）八月の教部省に対する名東県伺にみると、「戸主神葬ニ改式候所家族ノ内仏葬信仰ノ者有之、右ハ一家神仏両祭ニ涉リ、不都合ニ付、戸主帰仰ノ葬祭ニ可為定義哉。又ハ家族ノ望ニ任セ一家両祭不苦候哉。」との問い、合わせに対する教部省指令では、「各自ノ信仰ニ任セ不苦事」との回答を与えている<sup>(24)</sup>。かくして旧体制以来の離檀禁止、一家一寺を原則とする檀家制度は、絶対主義政府の公権力によって崩壊への危機に瀕していたのである。葬祭問題をめぐるこのような新たな事態に対して青巒は、極めて冷静に受けとめて次のようにいう。「這回政府の変革ありしより人別宗判を廃せられしに就いては、神葬祭といふ死骸を取扱ふ新法頻りに流行して、僧侶世襲の職業を一時に神官に奪はるゝ勢ほひに至れり、この時に當り我々は手を拍つて之を祝着し、この死骸取扱かひの一事を、一旦神葬祭になり、儒葬祭になり自由に任せて置しならば、却て宗教の再たび振ふ期もあらんかと大いに喜びたりし、蓋し葬式の一事はもとゞ宗教の信仰に出しことなれとも、

當時の有様にては宗教の信、不信には毫も関係なきもの多ければ、これを自由に任するに従ひて宗教の信、不信も自ら判然として」<sup>(25)</sup>くるというのである。当時一部の仏教者の間には、檀信徒の神葬祭へ改宗という時の流れに抗しきれず、狼狽のあまり神葬祭兼行伺を府県に願ひ出る者すらあったという。この伺について教部省の府県に対する通達では、「僧侶神葬祭兼行ノ儀願出聞届置候向モ有之候処詮議之次第有之今後不相成候条此旨寺院へ可布達事」というものであった。また地方の庶民の葬祭問題に対する関心は意外に強く『明教新誌』の読者の寄書が相次いでいる。なかでも最も目立つ寄稿は、たとえば曾て廃仏毀釈の激しかった県では「葬式は民の帰依次第に任すべき旨仰せ出されしを高知県廳にては神葬祭をお好みの訳か（中略）管下へ布達せられざる故」、その理由を幾度びともなく県庁に問いたゞすも、目下教部省に伺い中との返事の繰り返しにすぎないとする疑惑の例があげられる。<sup>(27)</sup>

葬祭問題に次いで青巒が取りあげた課題は、明治八年（一八七五）五月合併大寺院廃止後においても、なおも継続された教部省所管の教導職（教正・講義・訓導などの十四級）を、僧侶が兼補を余儀なくされている問題についてであった。ちなみに当時仏教のおかれていた状況をみると、真宗四派を除く各宗派にあっては、神仏合併大寺院廃止の際にあわせて通達で示された、いわゆる一宗一派の大寺院、中・小寺院を設置し、新たな教団組織づくりへの関心が高まりつつあったというのが、仏教界の偽らざる実態であった。しかしながら残された問題は、教部省管轄の教導職と僧侶教導職兼補の関係についてであった。かねてより青巒は、信教自由の見地よりみるならば、僧侶の教導職兼補について深い疑念を抱いていると述懐している。したがって青巒の諸論説では、政教分離の論点から専ら教導職と僧侶との関係ならびに両者における性格上、思想上の相違について教部省と世の人々に問う、という形式で言論活動が展開されている。

このような情勢のなかで僧侶教導職兼補に対して身をもって、その解決に先鞭をつけたのは、青巒と政教分離運動

を共にした嶋地黙雷であった。このことについて『明教新誌』は、教導職四級権中教正補任の話があった際に嶋地黙雷は、権中教正を一旦は拜命するも「即日これを辞すること恰も敝履を脱するが如し<sup>(28)</sup>」と報じている。また嶋地黙雷の属する真宗では、一宗一派の教院組織をとらないで、宗門独自の教務所を設けて、新たな教団形成への一步を踏みだしている<sup>(29)</sup>。

ところで仏教本来の信を獲得し、持戒持律の精神的態度を保持しようとする姿勢は、維新仏教以来絶えて、尚久しいものがあつたという。そこで青巒は、まず信について「夫れ佛教は信を以て能入となすともいひ、又た信は道の元にして功德の母なりともいひ、……もしこの信といふことに就聊かなりとも間違ありては教法はもたぬものなり<sup>(30)</sup>」とし、真の僧侶としての自覚を促す意味で、身・口・意の三業の正しさを、自らの実践において実現するよう力説して、次のようにいう。「己れ未だ聊かも信ずる心もあらざることをも真実らしく演説して而して人をしてこれ信ぜしめんとなし、口舌に妄語するのみか、身にも心にも妄語して、恬として耻る景色もあらざるもの多し<sup>(31)</sup>」と。青巒の啓蒙活動の特質は、他の啓蒙思想家達の多くは国益上の観点から宗教を論じたのに対して、たとえ政教問題を扱うにあたつても、そこには常に「各自内心の信教」の権利を基調とする自戒内省や信仰問題とのかかわりにおいて把握されている点に窺れる。

ひるがえって明治十年前後における仏教を取り巻く歴史的情况をみると、仏教者が戒律を持し僧形を保ち、信解を深めるには、極めて困難な時代であつたといえよう。今その一例を教部省から出された「信教自由保証の口達」にみると、その内容は一応「教導職へ各自ノ教義ヲ以テ教導ス」となっているので、いかにも自由信教、自由布教を容認しているかのように見えるが、他方では僧侶に対する教部省管理の「教導職試験課程」を設け、そのなかで「教則三条」および「十七兼題<sup>(32)</sup>」の講義と説教とを義務づけようとしている。さらに教導職等級表十四級の補任にあつて

に、その「與奪ノ政府ヨリスルハ即行政上ノ保護」の精神によるのであり、あまつさえ、「官吏ノ試験場立会検査候儀モ専ラ行政上ノ事」であつて、決して政府教部省が宗学の浅深、等級の甲乙を鑑定しようとするものではないとしながらも、けっきょくは仏教の人材育成の面に公権力介入の余地を十分に残そうとする意図がありありと窺れる。<sup>(33)</sup>このようにして合併大法院の廃止後においても「信教自由保証の口達」の例にもみるように、絶対主義の思想善導の聖典である「三条教則」や「十七兼題」は、僧侶の教導職兼補の制度とともに執拗に生きつづけていたのである。また明治六年から八年にかけて「十七兼題」に関する多くの著作の刊行をみている。このような憂慮すべき仏教界の情況を顧みて青巒は、これまでの政教関係との絆を断ち切り、仏教本来の姿をとりもどそうとして、持戒持律の精神と、その実践について、次のようにいう。

今の僧侶諸君は、(中略)権利もなく気象もなく唯口に妄語するのみならず、身にも心にも妄語して耻しひとも何とむ思はざるもの多きは将また何事ぞや、我々近來僧侶がたの著述せらるゝところの書物を見るに、三条(教則)の何々とか、十一兼題とか、十七題(イ)とか、異教を防ぐとか、宗規を改正するとか種々の新らしき書物沢山なれども、多くは己れの奉するところの宗旨をも、自から信するところのものをも、これを二段にして置いて、先つ専ら世に阿ねり看客の意を迎ふることをのみ第一着とせり、(中略)仮令政府より令せられたることにせよ、政府固より各宗に通するものにあらず、何ぞ我宗はこの説を服しかたしとか……言つてこれを辞せざるや、(中略)その無理なることを論辨し而して猶は無理をはいるゝことあらは、何ぞ祖師開山および諸高僧の如く世を避け刑を犯しても、確く己れの信を守りてその権利を全ふし、その気象を維持せざるや。<sup>(34)</sup>

信教自由に関する青巒の論説は、仏教内外の心ある人人の深い共鳴を呼び、『准官教会新聞』、教会新聞改題『明教新誌』の寄書欄に多くの意見や論説などが寄せられている。さらに、また同誌の「録事」欄には、合併大法院廃止後

わずか三箇月にして、早くも各宗派の大教院規則、中教院規則をはじめ宗規、制度など改革の一端が掲載されている。各宗派の革新は、廢仏毀釈以来の僧弊一洗の見地から宗規、制度の改革が重要な意味をもつが、新たな教団組織の面では府県別に設けられたそれぞれの宗派の中教院の果す役割もまた大きい。「准官教会新聞に掲載の『曹洞宗録事』によると、明治八年七月に早くも設置をみた愛知県下曹洞宗中教院では、管内未派寺院に対する告諭のなかで、その冒頭に信教の自由と人權の尊重について触れ、次いで布教活動を活発にするには「僧侶一般奮って専門学を修め」る必要がある、「核宗中教院に於て有志の義財を募り、専門学舎を創立し、人材育成の方法を確立せん」との計画を発表している。<sup>(35)</sup>

ところが以上のように信教自由への関心が深まり、多くの与論とともに、ようやく各宗派の教団組織の整備が進められつつあったときに、教部省は明治八年（一八七六）八月二十九日教部省達三号で「各宗従来遵守之宗規精密取調速ニ可届出此旨相達候事」<sup>(36)</sup>として、仏教各宗派管長宛通達している。このような事能を重視した青櫓は、「教法の政治と全たく其致を異にするや各自内心信教の上に就ては、人間社会の政府役人より彼此と制御せられるべき筋なき所以」について述べ、教部省と仏教者の双方に対して警告している。まず教部省に対しては、一宗一派の宗規を「政務に差支えなきや否やを検するに由なく、只頻に種々の新政を政府におゐて区定せられ、僧侶をして皆ことごとくこの新制中に駆き入れんとのみせられ」という点の否を指摘し、次いでこれまでの教部省の対仏教政策については、青櫓が「しば／＼疑念を政府に容れ、今日に至りても猶ほその疑念を解き、その望を足らしむること能はず」<sup>(37)</sup>としている。

教部省の宗規取調について青櫓が問題とした点は、宗規には教務上の規則と教相上の規則とがあつて、教部省の行政上の立場から取調が許されるものは、あくまで教務上の規則のみにすぎないという。教相上の規則に至っては

「各自内心より來す所の規則なれば、固より政府の毫も關係すべきところに非ず」と主張する。しかし他面では青巒としては、「宗乗の規程(マツル)なるものは戊辰の際に當り幕政の奉還と共に頽敗紛乱(マヤ)」したので、この機会に乗じて各宗派あげて宗規・宗綱の一大改革を試みるべきであるとの見解を示している。<sup>(38)</sup>

以上のような政教關係の経過を辿りながら仏教各宗派にあっては、青巒を中心とする仏教の啓蒙思想家達の信教自由思想や政教分離運動に導かれて、新たな教団形成への活発な動きをみせている。これに呼応するように明治十年前後を境として、全国各地到る所に信仰の結社の結成をみるに至ったのである。

### 三

すでに触れたように「信教自由保証の口達」には、なを政教混交思想の拭いがたい翳りを、その条文の一端にとどめているとはいえ、仏教各宗派ではこの口達を一つの大きな転換への契機として捉え、それぞれの宗派内部において、あるいは各宗派協同の形において、または在俗仏教者中心の通仏教主義を標榜する形において会・教会・結社成立への胎動期を迎えようとしていたのである。

さて、そこで明治十年前後における仏教各宗における一宗一派内の教会結社成立の動向を探ってみると、明治九年十月二十六日、「曹洞宗教会条例」<sup>(39)</sup>の未派寺院への布達に始まり、次いで同年本願寺達書二五号による真言宗四派の「真宗教会結社規約」の発布をみ、さらに同十一年二月には「天台宗真盛派教会条例」などが挙げられる。<sup>(40)</sup>このようにして結社活動に先駆的な役割を果たした仏教各宗派の「教会結社条例」は、ひとたび全国各地の未派寺院に布達されるや、あたか

もそれに連動するかのようになり、信仰の結社結成の活発な動きを通して、短期日のうちに道俗の間にさまざまな形で受容されていったものとみてよい。その結果僧侶と庶民との関係において、檀信徒同志の関係において、または一宗一派を越えて各宗協同の関係において、新たな仏教者の結合へと発展する機会を得たのである。

仏教の結社運動は、各宗派の府県に設けられたそれぞれの中教院や真宗の教務所を中心に、その気運が盛りあがり、明治十年前後から二十年代にかけて最盛期を迎えることになるが、このような動きに先立って広く一宗一派を越えて通仏教主義の立場から、結社の結成に指導的役割を果たしたのが青巒であった。最も早い仏教の結社は、明治八年（一八七五）五月二十六日に青巒が主唱者となり嶋地黙雷、渥美契縁の協力を得て結成された尚和会の結社活動に始まる。「尚和会条例」によると「本会は護法有志の人を同盟会合して各々意見を交易し情交を厚ふせんが為に之を創む」とし、毎月五日、二十一日の二回に及ぶ会同をもち、二十五銭の会費を毎月納めることが決められている。ひるがえって当時の会、結社の風潮について『明教新誌』は、「学藝を論じあふこと頗る盛にして既に明六社、共存同衆、三田演説會集、愛国社などの諸先生の會同あれど、教法家には<sup>(41)</sup>明治初年の諸宗同徳会盟の廃絶以来、その後は絶えて久しいと報じている。したがって、当時の仏教を取り巻く社会情勢は、尚和会の主唱者である青巒が定例の常会を開くにあたって「未だ純一に佛教を演説すること能はず、常に世間學術上の論談を先として、往々佛教を交説し、漸く時機の熟するを待ちて始めて専ら佛教を演ふるに至れり」という有様であったという。しかしながら、その後仏教の結社運動は、和敬会の影響もあって真宗大谷派の同薫会、浄土宗の時習会、京教仏教会の仏教講演会などが相次いで結成されていったのである。<sup>(42)</sup>

尚和会は、その後幾ばくもなく湮滅するが、その間の消息は不明である。しかし、やがて、そのあとを承けて明治十二年（一八七九）一月には青巒が発起人の代表となって東京に本部を置く和敬会の結成をみている。同年一月二十

六日の青巒の手になる「和敬会日誌」によると「大内青巒書を其平生敬愛する所の道友数人に贈り、會同を芝公園妙定院に開かん事を促す。本日午後三時妙定院に集る者都て八名秦義応、吉堀慈恭、瀧谷琢宗、村田寂順、青蔭雪鴻、嶋地黙雷、菅覚阿、大内青巒なり、(中略)本會を信認して次回には必ず來會せんことを約せしもの二名新居日蔭、唯我紹舜、座定て(中略)本會起立の趣旨を演べ、其可否を衆議に問ふ。議可決。次に會名を按立せん事を建議す、嶋地黙雷曰く和敬會と名けては如何と、衆説可。次に幹事を投票し、当選者大内青巒」と決めて<sup>(43)</sup>いる。この日誌にみるように発起人はすべて、明治の仏教を代表する各宗派の龍象達ばかりであった。「和敬會設立趣意書」では、この発起人八名の外にさらに辻頭高、福田行誠、桜井能監などの学僧及び小野梓、神原精二の居士の名が追加されており、明治十六年(一八八三)刊行の『佛教演說筆記』には寺田福寿、養飼徹定、赤松連城、岸上恢嶺、積雲照、加藤恵証、畔上椽仙、土宜法龍、石上北天、原坦山などの学僧、高德が参加している。

ところで和敬会の設立にあたって、発起人代表となった青巒の意図は、いったい如何なるところにあつたのであろうか。明治初期における青巒の思想活動には小くとも二つの方向がとられたとみてよいであろう。その一つは明治七・八年をピークとする絶対主義政府の政教混交思想に敵しく対決し、信教自由思想の立場から教導職制度の矛盾を衝き、政教関係への追従から離れて一宗一派の自治と自立を主張したことにある。その二については、青巒における宗教的实践とそれに伴う言論活動には、常に通仏教的な広い視野と仏教全体のあるべき姿と、その見通しの上に立つて、仏教の当面する課題を捉えようとする態度が思想活動の上に表示されていることにある。したがって尚和会や和敬会の結社活動は、一方では一宗一派における宗門の自治と自立の精神を尊重しつつ、他方では諸宗同徳会盟以来の超宗派的な共和の精神とが、結社結成への指導的役割を果たした青巒の思想活動のなかで遺憾なく発揮されたからにはかならない。かくして和敬会の設立について青巒の意図するところものは、いみじくも『和敬會設立趣意書』のなか

で、次のように表明されている。

合併教院一タビ解散セシヨリ（中略）我我家ノ情態ヲ顧ミレバ、各々再ビ門戸ノ見ヲ張り、和スベキニ和セズ、敬スベキヲ敬セズ、人我相争ヒ、昆弟相関ク、嗚呼今日天下僅ニ無事、而シテ排佛毀釋ノ説、漸ク將ニ其聲ヲ絶ントス、況ンヤ諸宗諸派各各其宗規ヲ正シ、其派ヲ釐メ当ニ分別スベキ所ノ者ハ皆己ニ分別セシナルベシ、是時ニ當リテ其和スベキヲ和シ、其敬スベキヲ敬シ、以テ同道共奉ノ眞情ヲ盡サズンバ、其レ何ノ時カヨク和敬ノ道ヲ盡スヲ得ンヤ。<sup>(44)</sup>

教会結社運動の最盛期を迎える明治十年から同十七年前後の時期は、明治十年に教部省の廃止をみ、同十七年には、神仏教導職を全廃し、住職任免、教師の等級進退のすべてが各宗派の管長に委任することとなり、政教関係の面でも極めて大きな転換期に遭遇することになるのである。すでに触れたように政教混交政策、とりわけ教導職については、かつて青巒が信教自由に関する言論活動において、その非を鳴らして敵しく追及したところである。そして、またこの時期は和敬会にとっても千葉・九州連合各宗協同・越後高田・武州八王子・山口・播州・上野下富岡・能登・南越・北海道札幌・小樽など全国各地に和敬支会の設立をみて、結社運動の最盛期を迎えた時期でもあったのである。<sup>(47)</sup>

全国各地の和敬支会のなかで最も盛んな支会は、九州地方全域にわたる九州聯合各宗協同和敬支会であり、他の支会においても大なり小なり仏教諸宗派協同の和敬支会として結成をみている。諸宗協同の結社は、ひとり和敬会のみに限られたものではなく明治十五年から二十年にかけて二二一の結社の結成をみている。とりわけ明治十七年に結成をみた明道協会支部だけでも三十三を数えている。

結社運動の主旨について各和敬支会の規則は、護法愛国の精神より成りたつ会同にして、広く演説を以て道の正邪

を判別し、人心の安全をはかることを目指し、知識と道徳とが並び行われる開明の世界を指向し、この主旨に沿った教化の対象を開明期知識人に求め、その目標を達成するには折伏的演説によって教化活動を展開する必要があるといふのである。以上のような各和敬支会の規則の主旨を裏づけるように青巒は「和敬會演説開場旨趣」(一八八八)で「本会に於て従前會友の為に定期開筵し來れる講義の外に、更に今回演説の筵を開くに及べる旨趣は、要するに世の士大夫、學者、書生等の進で講義を聞くの暇なく、退て説教を聞くに懶うしとする機根の人々の為に講義と説教との中間に立て佛教の理趣を簡単に布演せんとするに在り<sup>(49)</sup>」としている。結社活動を行うにあたって青巒は、教化対象を的確に捉え、あらためて教化の方法を確立せんとするねらいは明らかである。まず青巒は、講義と説教との相違について、次のように説明する。「仏教を布演するに二途の方便あり、一には折伏と云ひ、二には撰取と云ふ。偕其折伏と撰取を行うの道多端なれとも、要するに講義と説教との二を出てす。先づ講義とは廣く經律論の三藏に涉りて文々句句を具さに釋し玄々妙々の義趣を探りて之を實地の修行に試験するを謂ふ。又説教とは慨ね一語一句を贅題として僅に一法一門の義趣を説き、其法門に相当せる機根の衆生の為に信心を決して行業を起さしむるを謂ふ<sup>(49)</sup>」と。このように講義と説教とを分けて考えるならば、前者は講義を聞き専ら行業を励ますのは「自力聖道門」であり、開明期知識人の一部の「士大夫、學者中參禪觀心」に励む居士と稱する在俗仏教者のあることを挙げてゐる。そして後者の説教については他力淨土門に相当し、よしんば「知者賢者と雖も其宗教の一点に於ては一文不通の尼入道に異らざる心となり而して専修念仏の法門に入」り、一席一座の聞法を重ねて信心決定するといふのである。これらは皆仏教の伝統のなかで定立されてきた教化法であるが、士大夫・學者・書生などの開明期知識人の興味と関心をひくものではないと判断されたのであった。そこで青巒は「今本會(和敬會)に於て丈も正賓と見認る所の聴衆は、(中略)進で講義を聞くに暇なく、退て説教を聞くに懶しとする人々なれば、聖道自力の人にも非ず又他力淨土の衆生にもあらず、

到底未だ佛教に因縁を結はざる人々」<sup>(50)</sup>に対して折伏的演説の形式をとることによって、新たな教化法の確立を指向しようとしたのであった。

ところで青巒が結社活動で主張するいわゆる「上等」、「中等」、「下等」に分ける階層三分論とは、いったい如何なる内容を示すものであろうか。まず青巒が「和敬會演説開場旨趣」の冒頭でいう上等の「士大夫」とは幕末から維新期にかけて展開された尊王思想や神国思想、国体思想への発展のなかで活躍した国学者、神道家及び儒学者を指し、祭政一致における祭祀による人心の統一を企図して神祇官再興によって政治的ヘゲモニーを構成せんとした人達であり、近世以来の伝統的廃仏論のうちにはぐくまれた一群の非宗教的、反宗教的知識人であったのである。次いで「中等以上の學者・書生」と称する人達もまた士大夫と同様に非宗教的・反宗教的性格を有していたので、「佛教の何たるかを知らずして僅かに愚夫愚婦が慣習上に於て言う所、行う所の事情を見聞し、或は固より其道を同じふせざる儒者、國學者の評論する所を妄信し、直に佛教を妄誕なり、浅劣なり國家に害あり等といふ(中略)去りながら是れ畢竟未だ佛法の眞理を聞知せざるに由る」<sup>(51)</sup>との理由をあげ、和敬会における教化の中心となる対象とみなしたのであった。これらの教化対象に対して青巒は「先づ之を折伏して後に、之を撰取せざるを得ず、然るに之を折伏するは正則の講義に依るべからず、又普通の説教を以て足れりとせず、是れ本會に於て更に演説の筈を開く所以」であると述べている。

以上のように青巒の主張する和敬会の教化法は、期せずしてキリスト教者の近代日本の歴史的状況に対する把握の方法と一致するところがあった。文明の宗教を標榜するキリスト教者もまた上・中・下階層三分論を唱え、最も非宗教的、反宗教的性格を有する中等以上の士人、學者社会の開明期知識人への伝導をいかにすべきかという点を問題としている。

註

(1) 拙著『明治の新仏教運動』吉川弘文館一九七六年一二二—一四ページ参照。

(2) 『明教新誌』は、最初大教院新聞課から隔日誌(八月十五回)、『准官教会新聞』(発行所明教社、編集者西浜正照)として明治七年二月一日創刊、神仏合併大教院廃止(明治八年五月三日)の後、一四八号(同八年八月七日)より准官教会新聞改題『明教新誌』(発行所明教社・編集者大内青巒)隔日発行となる。同誌四六〇三号で終刊となり明治三四年三月一日より『日出国新聞』に合併となる。なお『明教新誌』の発行部数については明治二十二年二月一日付の官報によると月一五回で二七・三七二ちなみに他の宗教関係の定期刊行物と対比すると『日蓮宗教報』月三回四二、四三〇。『令知会雑誌』月一回九二五。『能潤新報』月一回七四八。『曹洞扶宗会雑誌』月一回八、三四八。『基督教新聞』月四回、四、六五八などがあり、宗教外の結社の機関誌としては『日本人』月二回一二、二二二。『国民之友』月二回二五、九五七の発行部数である。

(3)(4) 『明教新誌』一五一号、明治九年八月一三日。

(5)(6) 同一九一号、明治八年九月二一日。

(7) 文部省文化局宗務課『明治以後宗教関係法令類纂』第一法規一九六八年二一ページ。

(8) 同四四ページ。

(9) 同四八—四九ページ、明治五年三月一四日太政官布告第八二号「神祇省ヲ廃シ教部省ヲ被置候事」、次いで同年三月一八日太政官無号「教部省職制並事務章程」を制定している。

(10) 同五一ページ同布告の(別紙)で、次のような「教導職等級表」が示されている。  
今般教導職ヲ被置等級別ノ通被ニ相定ニ候事。

一級	二級	三級	四級	五級	六級	七級	八級	九級	十級	十一級	十二級	十三級	十四級
大教正	權大教正	中教正	權中教正	少教正	權少教正	大講義	權大講義	中講義	權中講義	少講義	權少講義	訓導	權訓導

但大教正以下俸給ナシ一級ハ官等二等ニ準ス以下勿之

(11) 同五一ページ。

- (12) 田内憲晃『明治新令僧侶必携』一八七七年(古田紹欽外編『明治仏教思想資料集成』五卷(三三三・四ページ)同朋舎一九八一年所収)。絶対主義政府は、この教部省通達で「昏愚無教ノ民ハ公私善悪ヲ知ラスシテ刑ニ就ク者往々有之是教化ノ未タ民心ニ浹治セサルニ依ル所ナレハ自ら教導職ハ司法者施行ノ律書ヲ熟覽致シ云々スレハ云々ノ罪ニ<sup>(抵か)</sup>□ル所以ヲ懇諭シ、教法實際被相行候様可心掛」として、「三条教則」の教学、教理の乏しさを補おうとしている。
- (13) 文部省文化局宗務課編『明治以後宗教関係法令類纂』五四ページ。この訓諭に先だつて教部省は通達三号(五年六月九日)「教導職設置ニ付、既達教則三条により、社寺にて説教執行」を神宮、僧侶の布教活動に義務づけている。
- (14) 訓諭引用文における「教職心得書」とは明治四年四月二三日神祇官達「宣教使心得書」を指し、そのなかで「先輩ノ儒仏ヲ排斥センハ道ヲ論セシコトニテ学問ノ上ニハ為スヘキナレトモ、今日教ヲ布クトキハ他ヲ誹謗シ一毫モ争気アリテハ人ヲ服スル事能ハス(後略)」と宣教使官員の心得が記されている。
- (15) 前掲『明治以後宗教関係法令類纂』五四ページ。
- (16) 同六〇ページ、明治六年八月二四日教部省番外達。
- (17) 『教義新聞』四一号。明治七年一月(「明治仏教思想資料集成、別巻一八九頁」)では、仏教者達は「大教院ノ興ル官省ノ命令ニ依ルニ非ス七宗合議シテ創立スル所ニテ最初ハ教徒ノ学習院ニテ、民ヲ論シ説教場ニハ非リシ由、其後洞官モ合与シテ遂ニ神官七宗ノ説教所トナリ、今日ニ至リテハ最初創立ノ元意トハ実ニ永炭ノ相違ナリ」と理解していた。
- (18) 前掲『明治以後宗教関係法令類纂』五五ページ。明治六年三月一四日教部省無号達。
- (19) 同六一―六二頁明治六年一〇月二七日教部省番外達。
- (20) 『明教新誌』一四二号、明治八年九月二六日。
- (21) 前掲『明治以後宗教関係法令類纂』四六ページ。明治四年一〇月三日大藏省第七〇「先般戸籍法改正ニ付従前ノ宗門人別帳被廃候条自今不及差出事」。
- (22) 鹿仏殿積が苛酷を極めた藩では、神職の関与しない神道自葬祭が行われていた、これに対して政府は明治五年六月二八日太政官布告一九二号で「近来自葬取行候者も有之哉ニ相聞候処向後不相成条葬儀ハ神官僧侶ノ内へ可相頼候事」と通達している。
- (23) 前掲『明治以後宗教関係法令類纂』八〇九ページ。
- (24) 古田紹欽外編『明治仏教思想資料集成』五卷、同朋舎、一九八一年、三六四ページ。

- (25) 『明教新誌』一四二号、明治八年七月二六日。
- (26) 前掲『明治仏教思想資料集成』五卷三三五ページ。明治七年一月教部省達五号。
- (27) 『明教新誌』一四五号、明治八年八月一日。
- (28) 同一八六号、明治八年一〇月二一日。
- (29) 同一七七号、明治八年一〇月四日。
- (30)(31) 同一四五号、明治八年八月一日。
- (32) 『明治新令僧侶必携』「試験部」(『明治仏教思想資料集成』五卷所収)。僧侶教導職の教養問題として与えられた「十七説」(十七兼題ともいう)は、皇国国体説、道不可変説、制可随時説、皇政一新説、万国交際説、国法民法、律法沿革説、租税賦役説、富国強兵説、産物制物説、文明開化説、政体各種説、役心役形説、権利義務説などである。
- (33) 前掲『明治以後宗教関係法令類纂』二ページ。
- (34) 『明教新誌』一四六号、明治八年八月三日。
- (35) 同一四五号、明治八年八月一日。
- (36) 前掲『明治以後宗教関係法令類纂』八三四ページ。
- (37)(38) 『明教新誌』一六〇号、明治八年八月三二日。
- (39) 曹洞宗務局『明治九年曹洞宗布達全書』八七丁表。
- (40) 二葉憲香『明治初期仏教の会・結社』(『仏教史学研究』一九卷二号)
- (41) 『准官教会新聞』一四二号、明治八年七月二六日。
- (42) 広井圓瑞『學術宗教青巒居士演説集』第一篇 鴻盟社一八八四年、一ページ。
- (43) 『加持世界』四卷四号、明治三七年一月。
- (44) 『明教新誌』八四五号。
- (45) 前掲『明治以後宗教関係法令類纂』六七ページ。
- (46) 同七〇ページ。
- (47) 千葉和敬会規約(『明教新誌』一四三二一号)、南越和敬会規約(同上二二三三五号、北海道和敬会(同上二九八五号)なお各支会には幹事名が記されている。播州支会は佐治実然、北海道支会弘中唯見、九州連合支会加藤恵証となっている。

- (48) 前掲『学術宗教青巒居士演説集』二二三ページ。  
(49) 同三ページ。  
(50) 同五ページ。  
(51) (52) 同八ページ。  
(53) 松沢弘陽「キリスト教と知識人」〔講座日本史〕16、近代3 所収

## 新宗教の地方への伝播・浸透・定着過程

——円応教飯南教会の事例——

磯 岡 哲 也

〔論文要旨〕 本稿は山村社会における民俗宗教系新宗教の伝播・浸透・定着過程とその要因を論じた事例研究である。事例は三重県飯南郡飯高町森地区における円応教飯南教会でのものである。以下、結論部分を述べる。①円応教の受容契機は、教文による問題の提示、明確化、あるいは解決が多い。また修法は在来の現世利益を核とする伝統的信仰と親和性がある。②女性入教者の場合、教会長とのカウンセリング関係が受容に寄与している。③浸透はまず家族・親戚からなされ、次に近所へと広がっていった。④定着は、教会長夫妻のコンビによるリーダーシップのありかたが奏功し、集団の凝集性の高揚、地域社会へのアプローチなど効果的になされた。その際、信仰対象の自由、氏神と先祖の崇拜などの円応教の信念体系と在来のそれとの共通性、親和性がプラスの要因となった。

〔キーワード〕 伝播・浸透・定着過程、円応教、修法、教文、カウンセリング関係

### 一 はじめに

戦後の新宗教の展開はまず都市社会におけるものであった。そしてそれは離村向都現象によって出現した宗教浮動層の組織的吸収によりなされたという見方が有力である。一方、人口流出の側であった農・山村においても新しい信

念体系は確実に伝統的地域集団に受容され、浸透していった。本稿は、林野率九六パーセントで住民の大部分が林業労務者という典型的な山村社会における、民俗宗教系新宗教の伝播・浸透・定着の過程とその要因を、円応教の事例を通して考察しようとするものである。「伝播・浸透・定着」とは、地域社会の社会レベルに着目した概念であり、これらはそれぞれ個人レベルの「少数受容・多数受容・生活化」に対応する<sup>(1)</sup>。そこで、伝播過程の考察としてはまず地域集団内での先駆的受容者のコミットメントの動機づけの再構成と、かかる人物の主体的条件の検討がなされる。次の浸透過程は、入教者の受容契機と先駆的受容者が布教師として地域布教を展開するありさまを、また定着過程においては、信者の増加とその要因を論ずる。最後に全体の要因をまとめ、同地区における他教団との比較研究への展望を示してむすびとしたい。

事例は、三重県飯南郡飯高町森地区の円応教飯南教会でのものである。森地区は昭和二十五年をピークに最近まで人口の減少が続き、過疎化・高齢化の過程にある。それにもかかわらず信者は増加し、現在地区人口の割以上を占め、地域社会に定着しつつあるといえる。伝播過程を論ずる前に、まず地域の社会的背景を述べる。

## 二 森地区の概況

森地区は三重県の中西部に位置し、松阪市方面の東側を除き三方を台高山系に属する山々に囲まれた山峡の村落である。まず、人口・産業の変化をみていく。同地区での世帯数および人口は、昭和三十五年には三七一世帯、一、六八〇人であった。以後、四十年三三八世帯、一、四三八人、四十五年三三〇世帯、一、二三八人、五十年三三二一世帯、一、一六二人、五十五年、三二七世帯、一、〇八三人と減少してきている。これは主として青・壮年層の流出に

よるものである。六十年は三五六世帯、一、一三一人と増加しているが、これは森地区の中心部を東西に流れる櫛田川の上流域の蓮、青田地区で大型ダムの建設が進められ、両地区住民が集団で転入したことによる。森地区では、明治期以来林業、特に素材生産が主たる産業であった。山林面積の大部分は私有林であるが、地区外の林業家所有が圧倒的で、しかも地区内林業家の八〇パーセントは五ヘクタール以下の小規模保有となっている。最近の粗生産額は、昭和五十四年以来減少の一途をたどっており、林業は不振であるといえる。従って山林労務に従事していた壮年層の大半がダム工事関連の土木・建設などの日雇い労働へ移行する傾向にある。

次に同地区の宗教状況を概観する。神社は旧森村鎮守の黒瀧神社のみで、同地区の約三〇〇戸が氏子となっている。うち一〇戸程が神葬祭の家で、明治期以来続いている。寺は三ヶ寺ありいずれも曹洞宗である。このうち円応教の信者が主として属しているのは東漸寺で、一三五戸の檀家を有する。その他、大正十五年に設置された天理教勢南分教会がある。同分教会は奈良県高田市の中和大教会を最上級教会にもち、奈良県東吉野村の勢和分教会を親教会としている。明治四十年頃伝播し、その後、事情・身上に悩む者の間に信者が急速に増え、明治四十四年、信者宅に親神を奉祀し、集会所をなすに至った。<sup>(2)</sup> 現在月次祭に参加する信者は三〇名程で、森地区内の用木は会長夫妻を含めて一名である。人口の流出により、地区内の信者数は減少しており、かつての勢力は衰えたといわざるを得ない。

森地区の新宗教で見逃せないのが創価学会である。昭和二十八年、京都への出稼ぎ者が折伏され、彼らが帰郷することにより森に伝播した。信者宅への最初の本尊祀り込みは三十年の二月のことであった。信者が増え出したのは昭和三十二年頃からで、地区内に京都支部香肌班（飯盛班ともいう）が設置された。その当時は結核を病む者が多く、生活苦とあわせて入信の契機となった。当時の信者は先祖祭祀と現世利益を軸とする在来信仰を拒否したので、しばしば地元民の白眼視に堪えねばならなかった。しかし、年に二人、三人と確実に信者を増やしていった。入信者は壮

年層が多い。昭和三十八年頃には飯高支部が結成され、さらに五十年頃から町内の森、波瀬両地区を中心とする飯高支部と、川俣、宮前両地区を中心とする宮前支部の二支部に組織が拡大した。<sup>(3)</sup> 森地区には現在約三〇戸の信者がおり、支部長宅では座談会と御書学習会を月に一回ずつ催している。週一回の集会には一〇人前後が参加する。<sup>(4)</sup>

最後に民間信仰、特に俗信に触れる。山の神講、各種の呪術、民間療法等の宗教行動は少なくなったとはいえ、老人や林業関係者の間にみうけられる。民間祈禱師への依頼も住民の間に根強い。よく利用されるのは五キロ程北西の加波地区の中川某と、奈良の妙見さん(妙見宗)、それに松阪方面から年に何回か来訪する行者である。主に治病の祈禱が多い。ここで注目したいは俗信と東漸寺僧侶との関係である。一〇キロ程西方の奥山の蓮地区においては、僧侶は葬式と法要に終始していたのではない。正月、盆、彼岸、稻荷講、観音講、八十八夜講、山の神講、不動講、その他鎮祭、治病の祈禱、便所のおはらい等、年に数十回も出張した。このように僧侶は神主と拝み屋の役割を兼ねていた。森地区では蓮地区ほど講はなかったが、各家の「おはらい」に出向くことはしばしばあったという。このように僧侶も民間信仰を支え、補強していたのである。<sup>(5)</sup>

### 三 西垣秀子の受容<sup>(6)</sup>とその条件——伝播過程

西垣秀子は大正十一年十月、遠州浜松の赤佐村於呂の開業医、鈴木家の次女として生まれた。五人きょうだいで、四歳年上の姉、秀子、二歳ずつはなれた弟、妹、弟の順であった。八歳の時、秀子を女医にさせたいと言っていた父が脳溢血で亡くなった。そのため一家は家を整理して、母方の叔母の家に同居し、母親は家政婦として働きに出るようになった。同時に弟や妹の世話が姉と秀子の役目になった。寒気の厳しい冬の夜、弟を背負って子守唄を歌い、共

に泣いたこともあったという。このように、秀子の小女時代は父の死で一変し、家事、子守りという毎日が続いた。

昭和十一年浜松の高等小学校を卒業後、名古屋に出て市バスの車掌を四年間勤め、市電に異動になった。そこで同じ市電の運転士をしていた西垣勝と出会い、結婚した。勝は当時両親と同居していたので、秀子はその家庭に入ることになった。翌昭和十六年に長女が、十九年に次女が生まれた。その後一家は太平洋戦争も末期の二十年三月、勤務のある勝を名古屋に残して、勝の出身地の三重県飯南郡森村に疎開した。秀子はその家で近所の家々から田畑の仕事をもらって日稼ぎをする「農稼」や、薪取り、下刈りなどの山仕事で生活を支えた。それは二二歳の秀子にとって慣れない重労働であった。加えて義父は頑固な性格であり「目から鼻にぬけた」厳しさで秀子に接した。粃や苗も知らなかった秀子は義父のあとについていって粟、きび、陸稻、大根の栽培に励んだ。農閑期には、毎週帰る勝が名古屋から仕入れてくる端切れの行商をした。義母は喘息の持病があり病弱であった。秀子はこのような環境にあつて、義父母の満足のいくような勤めをしようと死に物狂いになっていた。当時は「娘は両親のいる家には嫁がせたくない」という気持ちでいっぱいであったという。さらに三女と長男を二十三年と二十五年にもうけ、このような秀子の生活は戦後の混乱が過ぎた後も続いていた。

さて、昭和二十九年一月、血圧の高かった義母が半身不随になり、その看病のため勝の姉の谷口たかが京都から看病にきた。こうして、義母が亡くなるまでの約一ヶ月間、秀子はたかと同居することになった。その間秀子が見たのは、義母の胸に経本のようなものを乗せ、手を合わせて祈る義姉の姿であった。たかがさすると体が楽になったような義母を見て不思議に思い、たかに尋ねた。当時たかは三男の非行で悩んでおり、永和教会西陣布教所の責任者であった日下正子から指導を受けていたので、そのことを秀子に話した。

このころ久居市に西陣布教所の行場が置かれ、たかの妹で、勝の姉である前野みよが責任者になっていた。そして

月一度の行日には日下が出張して布教にあたっていた。四月、秀子はたかの勧めでこの久居の行場を勝と訪れ、初めて日下より修法(6)を受けた。教文は、秀子の今までの苦勞を言い当てたものであった。秀子は顔中涙と鼻だらけになって声を上げて泣いた。この日が円応教との出会いの日になった。五月の行日には近所の坂根孝太郎、柳谷藤次郎、上岡音松を誘った。そして六月二十六日、秀子らに請われた日下は初めて森を訪れ、西垣宅の近所の住民に修法を行った。こうして森は西陣布教所の新たな布教拠点となった。

しかし、秀子の円応教受容まではさらになにほどの時間を要した。勝については、名古屋から西陣布教所に何度か通い、寮の自室に蜜柑箱を置いて、その上に蠟燭と線香を立てて毎朝祀っていた。剝奪はとりたててなく、姉達がやっているので自分も始めようか、というくらいに気持ちであったという。ただ彼は以前から思想や宗教には興味を持ち、労働運動に打ち込んだり、同僚に勧められて天理教の別席に通ったりした時期もあった。円応教には昭和三十年三月二十四日に入教している。さて秀子は、三十年になって西陣教会の門を初めてくぐった。そこで日下の「親」の播磨朝一郎(8)から受けた修法は秀子に大きなインパクトを与えた。教文は「あなたは信仰していかんだら、後家になる因縁や」というものであった。この時秀子の胸をよぎったものは、義母の「秀子、手を合わすことを忘れるな。手を合わさな、えらいことになるぞ」という今わの際の言葉と、父親が早世して母の手一つで育て上げられた、子ども頃の苦しみであった。この修法は秀子に、さらに新しい問題を発掘させ、解決を渴望する欲求をつくりだす効果をもった。しかもその問題は彼女自身の幼ない頃の体験と質的な類似性があった。教文の持つ「霊」からの命令的な勧告は、秀子の潜在的被暗示性を強く刺激した。その後西陣教会の日下教会長、谷口たかやその他の布教師が交替で森まで来るようになった。森の冬はとりわけ寒い。大雪の日、松阪からのバスが途中で運休しても日下らは歩いて森まで通った。小柄でどちらかといえば病弱な日下が、暑さ、寒さのなかで足を運び、修法を通しておかげを下す姿は

秀子たちの心の支えになっていった。秀子は昭和三十一年十一月六日に入教し、森における最初の信者となった。後、秀子夫妻以下数名が毎月十四日の行日に西陣教会まで修行に行った。当時京都までは約六時間かかり、バスの便も悪かったので日帰りはず、谷口宅に泊めてもらい、そこでも夜更けまで熱心に「研究」した。当時の円応教は修行を初めてすぐに入教させるということはしなかった。未信者は一、二年継続して充分理解し、自分で納得してから入教するのが普通であった。彼女の入教が三十一年になったのはこのためである。

秀子の受容の条件は何だったのであろうか。まず、入教前の状況であるが、①夫の単身赴任、②四人の子育て、③田畑や山の重い労働、④義父への仕え、⑤義母の看病等多くのストレスサーが重なっていた。特に④と⑤は彼女にとって重荷となったらしく、剝奪感を抱かせるにたる家庭内の問題となっていた点を指摘することができる。しかしこれらは、新しい信念体系の受容以外に解決の術がないという切羽詰まった性格のものではなかった。食料難も峠を越えていたし、夫の単身赴任といっても、勝は週に一度は必ず帰って来ていた。物価の高い名古屋の宿舎に一家で住むよりも、むしろ森の方が生活し易かったともいえる。受容の契機としては、本人も回想していることだが、①たかの援助と信仰の勧め、②義母の最後の言葉、③播磨による修法の教文、④勝の入教、⑤日下との精神的紐帯等が有力であろう。特に③は大きく、それまでの秀子の円応教に対する態度を根底から変えさせたものであった。

#### 四 初期信者の受容と飯南教会発足——浸透過程

本節では、秀子に続く初期信者の受容契機の典型例とその考察、飯南教会発足までの経緯を述べる。

事例一 柳谷藤次郎（明治四十二年五月生・行商・昭和三十二年三月入教・昭和四十九年九月没）

若い頃より道路工夫をしていた。妻のきわは食料品の小売商を営んだ。四十五歳頃、高血圧症にかかったが、貧困を克服するため松阪から仕入れた魚を自転車で森内に売り歩いた。しかし、体調が悪く寝込むこともしばしばあった。昭和二十九年四月、近所の西垣秀子は、娘の病氣平癒を祈願し修法の指示に従って地蔵へ日参するため、きわの店から供物にする菓子を買っていた。ふせっていた藤次郎は毎日どこへ参るのか尋ね、日下の霊能のことを聞くと、秀子に紹介を請うた。翌月、久居にて日下より初めて修法を受けた。教文は「あんたはせんならんことがようけある。まず墓石をたてよ」というものであった。もともと御詠歌が好きで、寺への信仰が厚かった藤次郎は、迷わず実行した。それによりおかげを受けることができたので、その後西垣らとともに毎月西陣教会で修法を受けるようになった。

## 事例二 坂楨孝太郎（明治三十八年七月生・鉢山家・昭和三十二年十二月入教）

生活苦、心臓病の息子との死別、他の息子の精神的疾病などの問題を抱えていた。それを知った同級生で、元蓮分校教師であった谷口たかの夫孫一に、「金のいらん宗教だから」と勧められた。しかし、直接の入教契機となったのは事業の失敗であった。当時蓮地区には鉢山局が折り紙をつけた鈴木某所有のマンガン鉢脈があり、坂楨は共同で選鉱の監督をするようになった。当初良質のマンガンが出て、大きな収益をあげた。その後鈴木が病死したので、さらに金まわりが良くなり設備投資にも力をいれた。ところが日下の修法は「金に見えるが終いは泥や、やめとけ」と事業の見通しを否定したものであった。坂楨は専門家の太鼓判の方を信じ、教文を無視して採鉱・選鉱の道具を買いつけた。まもなくマンガンが出なくなり借金だけが後に残った。「あの時教文の言う通りにすれば良かった」という後悔が彼を入教に導いた。

## 事例三 上嶋浅五郎（大正八年八月生・山林労務者・昭和三十五年十一月入教）

昭和三十五年八月二十四日、足の神経痛と膀胱結石で苦しんでいた上嶋は、近所の西垣勝と柳谷藤次郎に勧められるままに西垣宅で日下から修法を受けた。半信半疑で聞かされた教文の内容は「一週間、先祖さんに水を上げて飲め。暑いうちに必ず不思議をいただける」というものであった。以前から「拝み屋」へはよく足を運んでいた上嶋はそれを実行した。九月一日にかかりつけの病院に行った時、医師は手術を勧めたが、上嶋は再度のレントゲン撮影を希望した。無理強いて撮ったレントゲン写真には、二つあった結石の影は消えていたので、医師は手術が不要であることを認めざるを得なかった。修法はまた「九月の中旬になったら気の晴れることがある」と予言していた。すると九月四日になって、親方の招待で十五日から東京と熱海への二泊の慰安旅行に行けるようになった。修法の「偉大さ」に感激した上嶋は、これらのことがきっかけになり、行日ごとに通って修法を受けるようになった。

**事例四** 谷尾かよ（昭和六年十二月生・主婦・昭和三十八年十月入教）

上岡音松とくに亥の第一子として生まれた。一八歳で肋膜炎にかかり、大学病院に通院のため名古屋の叔母のもとに移った。名古屋でのかよの闘病生活は一〇年にわたった。寝たり起きたりの長い生活は彼女から青春時代の楽しみを奪っていった。主治医から精神の安定のために信仰を勧められたのが宗教に近づくきっかけとなり、不動信仰、龍神信仰、天理教を遍歴した。昭和三十四年、二八歳の時小康を得て郷里に戻った。翌三十五年、娘の病弱克服を願い既に入教していた音松の勧めで西垣宅を訪れ、播磨から修法を受けた。教文は次のようなものであった。「三代前の御先祖の、深い因縁身に受けて、難行苦行とはいわないが、一〇年間はいばらの道か、苦しく辛い道の、見ざる言わざる聞かざるの、三大猿を行じつつ、耐えて忍んで行くなれば……。」それは、一〇年間無言のまま泣いて辛抱すれば、必ず報われる時が来るという予言であった。その後の彼女の生活史はこの最初の教文が成就する過程となった。同年、土建業の監督であった谷尾英逸と結婚した。その後、夫の飲む、打つ、買うの三拍子そろった放蕩の苦し

みのため西垣宅へ通うようになった。

各事例の共通点を列記してみる。

- ①受容前は「身上」あるいは「事情」があった。すなわち、なんらかの剝奪を有していた。
- ②彼らは受容前から地域の伝統的信念体系をかなりの程度有しており、かつその宗教行動も積極的であった。
- ③受容者にとって最初に、あるいは早い時期に受けた修法の教文が問題を予見ないし発掘し、またはその解決法を提示している。

④そういった修法の権威を信念体系の受容に先立って受け入れている。

右にあげたもの以外の事例についても、同様の共通点がほぼ見受けられる。問題解決のため修法により示される行は、先祖祭祀と氏神参りが多かった。修法は在来の民間祈禱師の祈禱と類似性があり、先祖祭祀と現世祈願を中心とする森地区の伝統的信念体系と親和性をもったものであった。一方、教文は従来の祈禱や呪文よりも量質ともに内容が豊富で、心の切り換えを指導する点など住民にとって新鮮味もあった。しかし、入教者は修法だけに引きつけられたものではなかった。修法の権威の受容が、入教の必要かつ十分条件とは限らず、「秀子を中心とする集まりの和やかに最もひかれ」て入教したという者も少数ながらいる。では具体的に、修法以外に何が、彼らをひきつけたのか。ここで谷尾かよの事例について、今一度みていきたい。<sup>10)</sup>

結婚後、夫の放蕩は「のたうちまわるほどの地獄の苦しみ」をかよに与えた。しかも「教文によって」、夫を責めたり、苦しみを近親者に訴えることはできなかった。「霊」からの命令は、「何も言わずに耐える」ことであった。

「霊」はまた、教会への一年間の日参行をもって彼女からさらに時間的・精神的余裕を奪い、信念体系受容への道程を設定していった。しかし夫の道楽は止まず、かよの内部は夫への敵対感情が渦を巻いていた。そんな誰にも言えな

い胸の内を受け止めたのが秀子であった。かよは当時を次のように回想している。

(夫の問題で)胸いっぱいでもうなんともどうしようもありません。頭いっぱい胸いっぱいね。誰に愚痴をこぼすこともできませんしね。そして先生はなんにも言わなくて、お修法してくださいました。それだけでした。

そのあと、おはなしして胸をすっきりして、そうするとここ(教会)で泣いても、向う(家庭)では嫌な顔をひとつもせずいられるのです。ここだけですから分かりませんしね、どなたにも伝わりませんからね。「人の愚痴を聴いたり、人の話を聴いたり、それを聴くのが私の役目であるし、私の因縁でもあるから」って、教会長先生はなんにも言わずにね、私が泣いてこぼす愚痴を一心に聴いてくれました。

かよの問題は他の者に伝わることは決してなかった。それは秀子の当初からの信念だったからである。このような秀子とかよの關係は、長期間継続した。このようにして、教会はかよの「家」となり、彼女は信仰を深めていった。かよの受容は、「霊」からの教文ばかりでなく秀子との援助的關係があつてはじめてなされたといえよう。そしてこのような關係こそが、入教者をひきつけたものであった。

西垣秀子の入教後、昭和三十二年三月に柳谷藤次郎が、十二月に坂楨孝太郎・うた夫妻、上岡音松、藤次郎の妻のきわが入教した。翌年は音松の妻のくに多が入教。三十四年には藤次郎の娘のすゞ代、栢本すえ、楨谷浅一、新田松枝、三十五年には久保嘉兵衛、岡本照子、上嶋浅五郎、今原好恵、久保留蔵、三十六年には西垣千枝子、西垣久子、中川みな、清尾いちの、久保ちえの、坂楨しもが入教している。谷口から導かれた上岡を除いて、彼らの紹介者は西垣秀子であったが修法や指導は日下、谷口、播磨らから受けた。その後秀子が三十四年二月覚導師<sup>(11)</sup>、翌三十五年六月智導師の資格を得て修法を研究し靈能を磨くようになるにつれて、秀子自身も信仰上の指導を行うようになっていった。入教者が二〇名を越えた昭和三十六年一月六日、秀子宅は西陣教会飯南布教所となり、秀子が責任者に就任し

た。

昭和三十六年までの入教者三三名について、その属性をみてみる。男性が八名、女性が一五名で、職業は男性は農業と山林労務が二名ずつ、あとは電車運転手、行商、鉦山家、無職であり、女性は西垣と柳谷の娘の三人を除いてほとんどのが林業労務者か農家の主婦であった。入教時の年令層は四〇代後半が五名、三〇代前半と六〇代前半が四名ずつ、五〇代前半が三名で中高年令層が多い。このうち西垣家関係は秀子、勝、長女の千枝子、次女の久子、勝の叔父の久保留蔵の五名である。同じように柳谷家は藤次郎ときわ、娘のすぐ代の三名、坂榎家が孝太郎、うたと孝太郎の弟の嫁であるしもの三名、上岡家と久保家が夫婦二名ずつとなっている。このように当初の入教者は、働き盛りの世帯主とその家族・親戚が多かった。そして各家とも、中年に達した男性がまず入教しその何ヶ月か後に妻が入教している。この傾向は三十七年以降も続き、世帯主が先に入教した場合はその後、妻や子ども入教している場合が多い。うわさを聞いた未信者がまずクライエントとして布教所に来、日下や秀子から修法を受けて、問題解決の糸口を暗示され、実行しおかげを受ける。また問題が起ると修法を受ける。それを繰り返しながら「固定客」となっていく。このようにして「円応さんはよく当たる神さんや」という評判が口コミで地域内に伝達されていった。

布教所が発足して、円応教は地域の耳目を集めるようになったが、この時点では日下の信者の小さな集まりにすぎなかった。しかし、西垣勝、柳谷藤次郎、坂榎孝太郎、上岡音松ら「四本柱」は毎月欠かさず西陣教会の行日に参拝し、二十六日には森に日下を招聘することをやめなかった。四人とも子どもの養育期で経済的な余裕はなかったが、働き盛りの強みと妻たちのやりくりでカバーした。三十八年三月、秀子が応導師資格を取得したのに続いて翌四月、勝と柳谷藤次郎が覚導師になり、布教師が三人になった。秀子の霊能はますます冴えていった。柳谷は魚の行商をしながら、「円応さんの不思議」を伝えて廻った。霊能も強く四十一年にはさらに智導師の資格を取っている。勝は名

古屋に仕事を持ち、週一回しか森に帰らなかったが、参拝に來た信者に心の切りかえをよく説いた。四十年九月には智導師になっている。四十一年には森地区以外から初めて、近隣の七日市地区の森下しげが子どもの病氣と夫のけがを契機に入教した。

昭和四十二年六月二十五日、日下は信者の増えた飯南布教所の分離独立を承認した。これをうけて三十日、秀子は教会設立願を教団本部に提出し、教主の承認を得た。こうして七月六日、西陣教会飯南布教所は谷口たかを加えた四名の布教師と四十一名の信者を擁した飯南教会に昇格した。教会長と代表役員には西垣秀子が、責任役員には西垣勝、谷口たか、柳谷藤次郎、坂槇孝太郎がそれぞれ就任した。<sup>(12)</sup>

## 五 教勢の拡大とその要因——定着過程

その後、飯南教会は第一の伸張期を迎え、教線も拡大した(表1)。これは森地区で入教した信者が転出したことによる。四十三年から四十六年までの入教者五九名の紹介者の内訳は、秀子二七名、柳谷一七名、勝一三名、谷口二名であった。秀子は教会長就任後、四人の子育ても終わり、フルタイムで修法と信者の教化にあたった。四十四年三月月円導師、翌年九月には司導師の資格を得、彼女の靈能の評判は飯高町全域に広がった。柳谷は森地区ばかりでなく、七日市地区まで毎日布教に歩いた。信者の面倒見がよかったため、導きの子たちに慕われた。勝は四十四年三月に司導師に、四十六年三月に月円導師になった。この年、名古屋市交通局を定年退職後帰郷し、森農協へ再就職した。四十六年だけで一〇名を導いている。活動が休日だけではなくだったのである。この時期の布教活動に弾みをつけたものとして、四十五年十月に落成した本部本殿建設のための教団規模の奉納金募金活動をあげることができ、この

表1 飯南教会者数の推移と信者数（入教申し込み書により作成）

	森	七日市	松阪市	名古屋市	半田市他	入教者計	信者総計
S30	1					1	1
31	1					1	2
32	3					3	5
33	1					1	6
34	4					4	10
35	5					5	15
36	6					6	21
37	4					4	25
38	1					1	26
39	3					3	29
40	2					2	31
41	3	1				4	35
42	2	0				2	37
43	2	3	1			6	43
44	4	3	0			7	50
45	6	2	1	1		10	60
46	17	11	2	3	2	35	95
47	3	1	1	0	0	5	100
48	1	1	0	0	0	2	102
49	0	1	1	0	0	2	104
50	1	0	0	0	2	3	107
51	0	3	0	0	0	3	110
52	3	0	0	1	0	4	114
53	29	5	4	2	8	48	162
54	22	1	2	7	2	34	196
55	3	0	0	0	1	4	200
56	10	7	6	4	4	30	230
57	3	5	1	1	2	12	242
58	6	4	1	0	0	11	253
59	7	5	4	2	1	19	272
60	2	0	0	2	0	4	276
計	154	53	24	23	22	276	

大目標をもって、教会長・布教師が一丸となって信者組織の拡大・強化を図ったのであった。

森地区における第二次伸張期は五十三～五十六年にかけて見られる。この要因として考えられるものに、まず教団の布教方針の変化の影響があげられる。五十一年、初代教主が昇天し、現教主が推戴されると、布教面で積極策がとられるようになった。「本人が納得するのを待って入教」ではなく「入教を勧める」ようになったのである。新しい方針は違和感を覚えながらも、飯南教会の布教師たちの布教意欲をかきたてたのであった。同時に日下や秀子の信者にはなく、円応教の信者になることが求められるようになっていった。これは信者が三十万を越え、教

団がクヌーテンのいう効率の段階に入り、本部と教会の組織モデルが親子モデルから仲間モデルに変化しつつあることがその背景にある。二つめは教会のなから新人の布教師が輩出したことである。一対一の修法による救済が基本の円応教では、修法のできる布教師の有無が、布教の成否を決定づける。飯南教会では上嶋浅五郎が四十八年に覚導師、翌年智導師の資格を得、五十二年には久保嘉兵衛、鯉沼武子、森下しげが覚導師になっている。すなわち、この年から布教師が六人になったのであった。ちなみに彼らが布教師養成講習を受講した動機多くは、修法の教文の指示であった。この時期森地区で入教した六三名の紹介者の内訳は、鯉沼二〇名、秀子一九名、上嶋七名、勝六名、森下四名、久保二名、その他五名となっている。

勝の役割も見逃せない。信者数が増え、布教拠点が遠隔地にまで及ぶようになると、より効率的、組織的な活動が要求されてくる。五十一年、勝は森農協を退職し、余生を教会経営にかける決意をした。彼がフルタイムの活動を開始するにつれて、修法、個々の信者の受容・指導は秀子、講話、親教会・教団本部や地域の諸機関との折衝、外来者との応対、行事の準備、布教方法の創案、布教師・信者の掌握、教会の管理運営は勝と、役割の分担が明確になっていった。世俗的側面での彼の指導力は強く、独自の活動・行事のデザインを生み出す才にも恵まれている。このよう  
な、秀子と勝のコンビでのリーダーシップのあり方が、奏功したのであった。

西垣夫妻が案出または採用し、実践されているデザインを掲げてみる。

- (1) 森地区の小字ごとに一人ずつ布教師を担当させ、責任をもって信者の面倒をみさせるようにした。
- (2) 月毎の新しい行事・儀式を始めた(表2)。そのなかに「お加持」<sup>13)</sup>を取り入れた。
- (3) 無尽講を継続させている。

(4) 寒行、節分祭等の年中行事を組織して、教会の経済的基盤を強化した。

表2 毎月の教会行事

日時	行事名	内容
三日朝七時半～	東漸寺墓清掃	約二〇〇体ある墓の清掃を老人会とともに行う
三日夜七時半～	祈願祭・無尽	各人の祈願・その後無尽の集金をする
五日・六日	本部例月祭	西垣夫妻・鯉沼他数名が一泊で参加する
八日	七日市行日	秀子・森下と布教師一人が同布教所で修法する
九日おつとめ後	責任役員会	西垣夫妻・坂楨・上嶋・久保・鯉沼・森下が参加する
十日	宇藤木行日	秀子・鯉沼と布教師一人が修法を行う
十四日	西陣教会行日	西垣夫妻・布教師数名が修法に参加する
十六日夜七時半～	水子供養祭	戒名の書かれた札を一枚づつ供養する
二十日前後	天白行日	西垣夫妻と布教師一人が名古屋の同会所で修法をする
二十三日 夜七時半～	先祖供養祭	戒名の書かれた札を一枚づつ供養する
二十五日	駅部田行日	西垣夫妻と布教師一人が松阪の同会所で修法をする
二十六日	修法日	西陣から日下迎え、修法を行う
毎日夜七時半～	夜のおつとめ	感謝文・自覚反省懺悔文・回向文・船若心経等を読む

(5) 年一回の信者大会、年二回ある本部団参その他の機会を利用して休眠信者の覚醒を図った。

(1) は布教師にリーダーとしての自覚を持たせ、小集団指導の実践をさせるねらいがあるという。(2) については、六年前から始められた水子供養の例を述べてみたい。夜のおつとめが済んだ後、教会前庭の一メートル四方程の水子地藏尊の前で皆でテープにあわせて水子地藏和讃をうたう。その後導師が水子の戒名が書かれた供養札を一枚一枚取り出して、線香の煙にかざす。その際ならかの呪文を唱える。その間信者は自覚反省懺悔文をあげる。その後、茶菓が出て勝が、新聞の記事等から題材をとった講話をする。毎回二十名程の信者が集まる。供養中信者は教会内で前庭に向かって二列縦隊に正座するのであるが、自覚反省懺悔文を唱えながら、前に座った仲間の肩や首筋、背中、さらに大腿や足まで無心になってもみ、さする。約一五分かかって懺悔文が一回終わると、最

前列の者が最後列に移り、列の途中で前後が交替してまた繰り返される。終わりに近づくと、懺悔文のテンポが遅くなり、加持の動作も緩慢になる。そして終わるとフー、フーという息を吐く音だけが聞こえ、二度礼拝をし、息を吐きながら手を合わせる。これは水子供養祭ばかりでなく、先祖供養祭、毎晩のおつとめでも行われる。おつとめの際は自覚反省懺悔文ではなく、般若心経を一五回唱える。全員の「お加持」は体のリラックスを促し、一体感を醸成する。(3)は布教所発足当初から開始されている。当初は困窮者救済の機能を果たしたが、最近では生活に余裕ができて、信者にとっては一種の楽しみになっている。(4)は地域社会へのアプローチとして採用された。寒の入りから二月二日まで、毎夜三人一組になり、教会名入りのたすきと提灯を携えて創価学会世帯を除いた飯高町全戸を心経を唱えて回るのが寒行である。これは布教所発足以前から行われており、各戸から喜捨を受けるので、老人世帯の多い飯南教会の重要な収入源となっている。最近の寒行では、延べ一八名の信者が参加し、三十数万円の収入があった。このうちの約一割は町の社会福祉協議会へ寄付される。二月三日は節分祭をする。これは十五年程前から行っているもので、星祭りともいわれる。本部より受けてきた札に各人の数えの年齢、名前、干支を書き、家内安全、心身健康のためそれを読みあげる。これは信者ばかりでなく地域の住民からも需要が多く、二五〇枚の札に四〇五〇〇人の名前を書く。これも、飯南教会にとっては貴重な収入源となっており、約三十万円の収入がある。最後に(5)について述べる。三月と八月は本部団参があり、本部より四〇人乗りのバスが来て一泊し修法、参拝、見学等を行う。一回は洗濯行等の奉仕行を行う。三月と九月は研修会があり、本部企画部より講師が来森して講演会を聞く。五月の第四日曜日は教団の青年会統一行動デーとなっており、飯南教会でも三年前から参加している。といっても参加できる青年は皆無なので、教会長以下熱心な信者が七〇八名松阪駅頭にて身体障害者のための募金活動をする。毎年秋か春に、信者大会を近所の保健センターを借りて行う。本部より講師が一名、親教会より布教師が来森し、松阪や愛知県からも信者が

一八〇名程集まる。ここでは、講師による講演、親教会布教師による祝辞、信仰体験発表二名、西垣勝による教義研究発表、カラオケ、日本舞踊等の余興がある。このようなイベントの前には、未信者や休眠信者に働きかけ、教化の機会とするのである。

## 六　む　す　び

これまで、円応教の森地区への伝播・浸透・定着過程の特徴とその要因を論じてきた。ここで簡単にまとめる。①受容の契機は教文による問題の提示、明確化あるいは解決が多い。また修法は在来の現世利益を核とする信仰と親和性があった。②女性の場合、秀子とのカウンスリング関係が受容に寄与している。③浸透はまず家族・親戚からなされていった。最初の入教者に世帯主が多いことがそれを容易にした。④教会としての定着は、西垣夫妻のコンビによるリーダーシップにより、集団の凝集性の高揚、地域社会へのアプローチなど効果的になされた。その際、信仰対象の自由、氏神と先祖の崇拜などの円応教の信念体系と伝統的信念体系との親和性がここでもプラス要因となった。

最後に、森地区においてほぼ同時期に信念体系の多数受容を成し遂げた創価学会と、伝播・浸透・定着過程における性格を比較しながら、円応教の特徴を際立たせていき、本稿のむすびとしたい。創価学会の信念体系の性格は、教典中心で在来の伝統的信念体系とは異質であるのに対して、円応教の場合は霊能中心で、伝統的信念体系と親和的であるといえる。実践面では、学会は葬式や先祖供養に独自の体系を有し、独自の政治活動を行い、伝播当初から折状による信者獲得志向が強烈であったのに対して、円応教は葬式や供養は旦那寺の僧侶に任せ、政治活動はせず、初期においては教団に「入教」することの意識は非常に低く、信者獲得志向は弱かったといえる。すなわち学会が従来

信仰や他宗教との違いを強調し、メンバーの拡大に積極的であったのに対して、円応教は前者については共通点を強調し、後者については消極的で、主として、来たクライアントの面倒をみることに力が注がれた。また、学会は壮年層に浸透しつつあり、円応教は中高年層が中心であるといえる。

創備学会は森地区への定着の面で円応教の後塵を拝さねばならなかった。この理由は複雑で現段階では特定できないが、少なくとも本稿で多小とも触れた次の諸点、すなわち①人口の高齢化状況、②信念体系の在来信仰との親和度、③既成教団および地域社会からの容認度、④リーダーの宗教活動への専念度等と関連があるのではないかと考えられる。

注

- (1) 森岡清美・西山茂「新宗教の地方伝播と定着の過程——山形県湯野浜の妙智会会員調査から——」(柳川啓一・安齋伸編『宗教と社会変動』東京大学出版会、昭和五十四年)一三八ページ。
- (2) 天理教中和大教会史料集成部編『中和大教会史資料集Ⅳ 部内教会史』二二一～二二三ページ。
- (3) 堀井宏憲「宗教編・その他の宗教」(飯高町史編纂委員会編『飯高町史』昭和六十一年)参照。
- (4) この他、個人的にあるいは一家だけで宗教に所属している例がある。以下名称のみあげる。浄土宗、浄土真宗、霊友会、立正佼成会、世界救世教、真如苑、霊宝会。
- (5) 拙稿(共著)「瀬田川上流山村の生活変化とその要因——三重県飯南郡飯高町森地区——」(『成城大学民俗学研究所紀要』第一〇集、昭和六十一年)一八五ページ。
- (6) 西垣秀子からの聴き取りによる。
- (7) 円応教のいのちともいふべき修行。多くは布教師と信者が向き合って拝み合うかたちをとる。『教義概要』によれば、両者とも教祖の霊導を信じ念ずることにより、両者の過去と現在の行為と品性について懺悔し、人格の修練に努めることとされている。実際は拝み合っているうちに、布教師の手先や体が動き出し、リズムカルな調子のことばが発せられる。こ

れが「教文」である。すると、信者の体も動き出してくることがある。このような身体的表現は、普通は靈の表現であるとされている。この「教文」により、クライエントのもつ問題や、過去、現在、未来のことを暗示的、象徴的に指摘する。

(8) 大阪の永和教会長で教団事務総長兼務。当時播磨は子教会の西陣教会に布教に来ていた。その後、森にまで来るようになった。

(9) いずれも円応教飯南教会にて昭和六十年十月十八日聴き取り。

(10) 拙稿「ある新宗教女性布教師の生活史——信念体系受容過程を中心に——」(『常民文化』第九号、成城大学大学院日本常民文化専攻院生会議、昭和六十一年) 参照。

(11) 布教師資格の一つ。教団の、「布教師検定規定」および「布教師養成講習内規」によれば布教師には、司祭師、司教師、司導師、円導師、応導師、智導師、覚導師がある。布教師養成講習は一四泊一五日で、課目は円応教史、教典、教義、心理学概論、祭典作法、修法、布教講話、奉仕行などである。

(12) 但し、宗教法人格は取得していない。

(13) 体をなでたり、さすったりすること。

#### 〔付記〕

調査にあたって、円応教飯南教会の西垣秀子、勝教会長夫妻をはじめ教会の皆様にはたいへんお世話になった。心より感謝申し上げる次第である。

## 「普及福音新教伝道会」の日本伝道について

——明治二十年代前半を中心にして——

関 岡 一 成

〔論文要旨〕 本稿は「普及福音新教伝道会」がどのような神学に立脚して日本伝道を行なったのか、特に正統的キリスト教と比較して持つ特色について考察するものである。

従来、日本プロテスタント史研究においては、この伝道会を「チュービンゲン学派」に属するものとし、主にその聖書批評と歴史的研究によつて正統的キリスト教に大きな衝撃を与えた点が注目される。これは誤りではないが、この伝道会の日本での活動の特色を正しく伝えるものとは言えない。この会の日本伝道の特色は、その日本の宗教観にあったと言える。

即ち、正統的キリスト教が、日本の諸宗教を異教、邪教と見做し、その伝道においてひたすらキリスト教への改宗を強調したのに対して「普及福音新教伝道会」は「宗教史学派」に立脚し、日本の諸宗教に神の啓示や真理を認めたのである。それ故、改宗は必ずしも伝道の究極目標とされず、日本の伝統的思想、宗教、文化、国民性などの特質を内包するキリスト教、「日本的キリスト教」の形成がその目的とされた。この点こそ「普及福音新教伝道会」による日本伝道の最大の特色があったと言える。

〔キー・ワード〕 チュービンゲン学派、宗教史学派、正統的キリスト教、日本的キリスト教、改宗

## 一 明治二十年代前半の「普及福音新教伝道会」

「普及福音新教伝道会」（以下「伝道会」とする）が、キリスト教内外より最も注目されたのは、日本人の教会組織「普及福音教会」が設立された明治二十年から数年間と言える。例えばそれは「伝道会」を代表する日本人指導者三並良、丸山通一の次のような証言によっても明らかである。

私の記憶を辿ると、伝道殊に教会の仕事が、最も順調に着々進展したのも、創立の明治廿年から廿一、二年であった、廿三年の後半からは、多少だれ気味になって来た。一、二年の頃我々の運動は外部からも、自由派即ち異端であると做されて、内外の教役者からは、嫌忌されつゝも、ある敬意は払はれて居た。<sup>(1)</sup>

独協（独逸学協会＝筆者）の事業と独逸伝道会の事業とが栄枯盛衰を共にして居るのは益々面白い。独協もスピネル先生の渡来頃からシュミューデル先生の帰国頃までが全盛であつて、明治二十八年ムンチンゲル先生が帰国する年には独協専修科も最後の卒業生を出した。<sup>(2)</sup>

そして、この明治二十年代前半の「伝道会」の最盛期に活躍した人物は、スピナー<sup>(3)</sup>（Wilfried Spinner）、シエミーデル（Otto Schmiedel）、ムンチンガー（Karl Munzinger）の三人の宣教師と三並良、丸山通一の二人の日本人であった。そこでこの五人の人物を簡単に紹介したい。

スピナーは、一八八二年に自らも創立発起人の一人として参加した Allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein（普及福音新教伝道会）が第一伝道区として定めた日本に最初に派遣された宣教師である。来日は明治一八（一八八五）年秋であり、最初は東京、横浜にドイツ人の教会を組織したり、独逸学協会学校で教えたりし

だが、二十年二月には、彼が洗礼を授けた日本人キリスト者を中心に「普及福音教会」を結成、本格的に伝道を開始した。二二年、「新教神学校」の開校。二二年には機関誌『真理』を発行し、日本伝道の基礎を確立した。彼はスイス人で三一才の時に来日、五年半日本に滞在し、二四年春に帰国した。この間独身であり、文字通り日本伝道に献身した人物である。

二人目の宣教師シュミーデルは、スピンナーに二年遅れて二十年秋、夫人と共に来日した。シュミーデルは直接伝道も行なったが、特に力を注いだのは、神学生の養成とスピンナーと共に始めた機関誌『真理』での執筆活動であった。『真理』のシュミーデルの論文に影響を受けた一人である横井時雄は、シュミーデルの送別会の席で「シュミーデル氏は数百の宣教師中聖書批評学を専門とする最初唯一の宣教師なり。初日本の教会は未だ批評学の何たるかを知らざりき。此時に当り聖書批評学の何たること、聖書を歴史的に考究するの必要とを説きたるものは主としてシュミーデル氏其人ありしのみ」<sup>(4)</sup>と述べている。

シュミーデルは、五年間滞在し二五年秋にドイツに帰国した。

ムンチンガーは、二三年二月単身ドイツより来日し、五年間滞在于二八年帰国した。彼も神学校での教育と『真理』への執筆が主なる活動であった。若年であったこともあり、スピンナー、シュミーデルを補佐する形になり、日本滞在中は二人ほどには注目されなかった。ただ、スピンナー、シュミーデルは日本語に通じなかったが、彼はよく日本語に通じ説教なども日本語で行なっている。

二人の日本人三並良、丸山通一は、「新教神学校」の最初の神学生で、三人の宣教師の教えを受け、在学中から通訳、翻訳などで彼らを助け、後には『真理』の編集や論文執筆も行なっている。「伝道会」を代表する日本人指導者である。

明治二十年代前半「伝道会」の最盛期に活躍したのはこの五人であるが、彼らの活躍の舞台となったのが明治二十二年十月にその第一号を発行した月間機関誌『真理』である。『真理』がいかにか「伝道会」の立場を世間に明らかにするの力があり、また人々に大きな影響を与えたかは、次の三並、山路愛山、佐藤徳介の言葉によっても明らかである。

田舎から上京した他の教会の信者や、牧師達が、私に話した所によると「異端とは云はれるものゝ「真理」丈けは、どうしても読まざるを得ない」と云ふ評判になつて、何処の牧師を尋ねても「真理」を必ずその机の上に見出したと云ふことだつた。<sup>(5)</sup>

諺に日はずや盲人は蛇を恐れずと。蓋し当時の耶蘇教会に於ても固より蛇を恐れざる盲人ありしならん。されど苟も相応の思慮あり、教会の前途を遠察し得るものは何人も雑誌「真理」なるものは所謂正統教会に取りては其信仰の根柢より動揺せしむる恐るべき革命の星火たるを認めざるを得ざりしなり。<sup>(6)</sup>

普及福音教会の主義を宣伝するに当つて最も有力であつた機関は「真理」であると私は確信する。そして同誌が当時我国の宗教界や思想界に重きをなしたのは主としてスピネル、シュミードル、ムンチンゲル三先生に負ふ所があつたといへ、その高弟の双壁たる三並、丸山両先生の特長なる協力に依つたことを忘れてはならぬ。<sup>(7)</sup>そこで、本稿においてはこの『真理』を中心に「伝道会」の日本伝道について考察することにした。

## 二 「伝道会」の神学、思想的背景

「伝道会」の神学、思想に対しては、当初より「異端」とか「合理主義」とかの批判が為された。これらは「伝道

会」の主張をただ表面的に捉えて為された批判であった。しかし『真理』の発行で「伝道会」の立場が明確になり、またこれまでほとんど知られなかったドイツ神学の動向が日本に知られるようになること、「チュービンゲン学派」(Tübinger Schule)とされるようになり、それが定着し今日にまで続いている。例えば、山路愛山『現代日本教会史論』<sup>(8)</sup>、隅谷三喜男『近代日本の形成とキリスト教』<sup>(9)</sup>、大内三郎『近代日本の聖書思想』<sup>(10)</sup>は、いずれも「チュービンゲン学派」としている。

「伝道会」の神学を「チュービンゲン学派」とすることに對しては、三並は明治二三年に『真理』第一三号で「人又た吾人の執る神学説と、独逸のチュービンゲン学派とを混合せんとするも、是れ亦非なり」と反論している。また山谷省吾は隅谷三喜男氏らとの対談の中で隅谷氏が「チュービンゲン学派を代表する普及福音教会の神学」と発言したのに対して、「普及福音教会は必ずしもチュービンゲン学派と関係していたのではなく」と否定している。<sup>(12)</sup>

では「伝道会」の神学、思想的背景は何であったのか、残念なことに三並、山谷は「チュービンゲン学派」とする説に反論、否定しているもののその何であるかについては明確には述べていない。筆者は、その理由は後に提示するが、「宗教史学派」(Religionsgeschichtliche Schule)であると考える。堀光男氏は「伝道会」のドイツ語文献からやはり「宗教史学派」としておられる。即ち「トレルチと日本伝道」の論文で、「伝道会」を支援したトレルチ(Ernst Troeltsch)の伝道論を考察して「伝道会」の神学的背景として「チュービンゲン学派」でなく、「この会はむしろ正しくいえば宗教史学派に属してお」るとしている。<sup>(14)</sup>

筆者はスピナー、シュミードル、ムンチンガールの他宗教、日本の諸宗教観に最も顕著に「宗教史学派」の立場が表明されていると考えるので、その点を考察したい。

「伝道会」の宣教師と他の宣教師、特に正統的キリスト教の宣教師と根本的に異なった点は、「伝道会」が他宗教、

日本の諸宗教に神の啓示、真理を認めたのに対して、正統的キリスト教では、キリスト教を啓示宗教、他宗教を異教・邪教として排斥した点にある。<sup>(15)</sup>そして「伝道会」の他宗教に神の啓示、真理を認める立場は正に「宗教史学派」より導き出されたものである。そこで以下具体的にスピナーらの他宗教観を見ることにする。

スピナーは『真理』第一号で、言語学、比較宗教学、その他の学問の進歩、発展に言及した後、次のように述べている。

全世界人類の宗教道徳上の生活に就き、観察するの識力を有し居たらんには、必ず以前の如き浅薄なる位置に立ち、吾が人民に非らざるもの、吾が宗派、吾が宗説に非らざるものは、皆悉く誤謬なり妄誕なりとし擯斥するが如き狂愚を為さざりしならん、凡て世の宗教たるもの、一として——縦ひ最下の拜物教の如きものと雖も——之を洞察せば、其中心の一粒は必ず真理に非らざるはなし、各種の宗教皆必ず少くとも人間を超越したる神の關係を説き、宗教上の原理有りて存せざるはなし、故に自己の奉ずる宗教にあらざれば、之れを異教と呼び、邪教と罵るが如きは誠に笑ふべき事と謂ふべく、如何なる宗教中にも必ずや多少真理の分子を認めざるはなし。<sup>(16)</sup>

これは、マックス・ミュラー (Max Müller) の言葉「世界の諸宗教を正直に独立して研究すると、(中略)幾らかの真理を含まない宗教は一つもない」を思い起させる。<sup>(17)</sup>事実、スピナーはマックス・ミュラーのこの言葉を念頭においてこれを記したものと思われる。というのはスピナーは学生時代から他宗教、特にインドの宗教に関心を持ち、後にはロンドンにマックス・ミュラーを訪ねて教えを乞うているからである。なおマックス・ミュラーが「伝道会」の良き支援者であったことも<sup>(18)</sup>「伝道会」が「宗教史学派」に立脚していたことの一つの証明にもなる。

スピナーは、日本での生活においても、自宅食堂壁面には常に仏画を掛けていたし、<sup>(19)</sup>伊勢神宮に行つて非常に感銘を受け教会や教室で「erhaben」(崇高)の氣に打たれたと再三語っている。<sup>(20)</sup>小川尚義は、スピナーの思い出と

して、スピナーが彼との会話の中で「日本の宗教の中で日蓮宗が一番偉い、中々精神が籠つてゐて犯す可からざるものがある、真剣だ」と語つたと記している。<sup>(21)</sup> また三並は、スピナーが日本の諸宗教を軽蔑していなかった実例としてスピナーとの散歩中に次のようなことがあつたと述べている。

駿河台の岩崎家の向側の手手に見すばらしい、稲荷の社があつた。私共がある日の夕方、その前を通ると、身なりの賤しい、老婆が独り神前に蹲つて何やら熱心に祈願して居るのが見えた。先生は私を顧みて云はれた。

「お前はあの婆さんを何と思ふ。その祈願の熱心で純真であることは、我々基督教者に優るとも、劣ることはあるまい。お前は決して老婆が稲荷の前に額つく故を以て、彼女を冷笑してはならないぞ」

こんな教訓をして下さつたことがあつた。<sup>(22)</sup>

なお、スピナーは日本からの帰国の途中にも、インドに立ち寄りヒマラヤに行きチベット僧に面会し資料を得ている。<sup>(23)</sup>

これらの事実から、スピナーが他宗教、日本の諸宗教に神の啓示や真理を認める立場にあつたことは明らかである。

シュミールデルは、ライプチヒ大学で若きハルナック (Adolf von Harnack) より教えを受け、その影響を受けた一人であるが、<sup>(24)</sup> シュミールデルも他宗教に真理を認める「宗教史学派」に立っていた。

丸山通一は「パルレル・オットー・シュミールデル先生」の中で次のように述べている。

先生の神学上の確信は已にライプチヒ留学の第五学期に於て畧ぼ其基礎を得たりと云ふ。蓋し先生の神学説は其源を哲学若くは教義学に発せず、主として聖書及び宗教史研究の成果に成れり。<sup>(25)</sup>

又ザイデルの比較宗教学に得る所多かりしと云ふ。先生曾て自ら謂へらく、神は啻に一度基督教に於て顕れたるに

はあらず、多くの人民に種々の有様に頭れたり。(中略)是れ余が曾てライプチヒ大学に在りてザイデルに学びたる所なり。<sup>(26)</sup>

『真理』誌上では、シュミールデルはスピナーと分野を決めて執筆していたこともあり、先に引用した横井の言葉にもあったようにシュミールデルは、主に聖書批評と聖書の歴史的研究に関する論文を発表した。それ故、後に紹介するスピナーの仏教に関する論文のような他宗教を本格的に取扱った論文はない。なお、シュミールデルの他宗教に真理を認める立場を明確に表明した論文としては、第二四号の「吾人の信ずる所」などが挙げられる。

三並は「先生は箱根神社のあの神さびた聖林境内に、大なる懺れを有つて居られた」と記している。<sup>(27)</sup>

ムンチンガーの他宗教観を述べたものとしては、『真理』第一七号の論文「救世ノ方法」を挙げる事が出来る。その中で彼は次のように記している。

畢竟世界に存する精神は一個則ち神の精神の外あらざるなり。然るに猶太人を初とし異教人は勿論基督教徒中の或る者も唱ふるが如く、己が宗教より出でたる者は神の使者にして他の宗教より出づる者は悪魔の使者なりとするは大なる誤にして、結局完全を去るの度に大小あるを唱へ得るに過ぎず。若し神が特に一二の国民を受顧し、譬へば、猶太人を選抜して少しも印度人、支那人、日本人、日耳曼人等を顧みざるあらば、豈に是れ神の不公平にあらずや。又神は耶蘇基督を降し人間を救はんとするにより、暫時他国人を見棄たりとの説を立て、遁路を求めんと欲すと雖も、これ復神を以て不正偏頗とせざるを得ず。何人と雖も歴史を知る者はケ様の説は真ならざるを知るべし。試に異宗教が如何なる大利益を国民に与へたるかを看よ。譬へば東部亜細亜の国民に於ける釈迦、孔子の勢力を見れば、只だモーセ、基督にのみ親灸して他を知らざる人に取ては奇異の思ひをなすべしと雖も、必らず其功績を拒み得ざるべし。<sup>(28)</sup>

この「伝道会」の三人の宣教師の他宗教観と正統的キリスト教の宣教師の他宗教観、例えば、カナダのある伝道集会では「一牧師が講演中に、ポケットから小さな鉄の仏像をとりだし『諸君之を見てくれ、日本人は皆なこんな鉄で造つた偶像を神様だと信じて、日夜拝礼するものである。なんと気の毒ではないか、我々は彼等を救ふ義務があるではないか』などと説きたてた」というのと比較する時、「伝道会」の宣教師のユニークさがより鮮明になると言える。

次に「伝道会」が他宗教、日本の諸宗教に神の啓示や真理を認める時、キリスト教の真理との関係をどう捉えたのかを考察したい。結論から言えば、これについても「宗教史学派」がそうであったように、キリスト教に最高、最良の真理を見、他宗教の真理を低く、価値少ないものとして優劣をつけている。

スピナーが、帰国を間近にして書いたものに「神なる概念より基仏兩教を論ず」と「仏教と基督教」の二論文がある。彼はこれらの論文でキリスト教と仏教の比較をして、両者には共通点、類似点が少なからずあるが、キリスト教は仏教に優ると結論づけている。即ち、両者の共通点、類似点としては次のような点を指摘する。

基仏兩教の一致する所素より少からず。全世の為に解脱を望むは両者共に然かり。而して幸福は精神的にして、只だ内部の人間に係かり、五官的、浮世的なものに存せずと云ふ。柔和、慈悲、憐憫、仁愛を教ゆるは両者共に然かり。仏教も亦た敵をも愛せよと教えたり。仏書 Vinaya に四徳を挙ぐ、曰く彼は己れを罵る者を罵らず、怒を以て怒に報ひず、讒謗を以て讒謗に答へず、撲撃を以て撲撃に酬ひずと（路加伝六、二七以下を参看せよ）<sup>(31)</sup>

このように、両者には共通点、類似点があるが、最大の相違点と優劣の差はその神仏観において顕著にあらわれるとして次のように記している。

余は日本の仏教の為に再三再四忠告せざるべからざるものあり。請ふ仏教を腐敗せしめたる婆羅門教ミトロギー

の分子を擲棄せよ。(中略)故に宜しく仏教を洗滌して其の古代印度の自然崇拜の渣滓を捨て、仏陀を以て単に宗教を創立せし人となし、懺悔、解脱及び其の目的の如き仏教の道徳に關する觀念にして、心の平和幸福を基げんと欲するものはすべて之れを保存し益々其の深奥を探ぐるべし。然れども若し真に解脱の目的を達せんと欲せば、宜しく絶對者の存在を是認せよ。是れ推理的の頭腦を以て刻苦の中に絞出したるにあらず。一の實在者にして基督に於て至全の黙示ありしものなり。若し此の實在者の存在を否定せば、宗教的生活は悉く破滅し終らんのみ。且つ之れを採用せざらんと欲せば、仏教が自から經驗せし如く不完全なる神跡を輸入するの止むを得ざるに至るべし。故に吾人は論結して曰はん、仏教の基督教に比して一大欠点となすべき所は、純粹なる唯一神教的の神の觀念なきことにして、基督教の仏教に比して優る所は、其の萬民の慈父なるの神にありと。<sup>(32)</sup>

キリスト教の仏教に優る点は唯一神にあるとのスピナーの主張の背景には、神觀は汎神、多神の幼稚な段階から唯一神の高等なものに發展、進化するという考え方が存在する。これも「宗教史学派」の典型的な神觀であつた。シュミードルの他宗教の真理とキリスト教の真理の關係についての言及は、先述の「吾人の信ずる所」に最も明瞭に表明されている。彼はこの中で、他宗教にも神の黙示があるので諸宗教の間で絶對的な真偽の別はないと指摘した後、次のように述べている。

全神の宗教は皆神の黙示より來れることは真なれとも、吾人は又ポーロが「天に属けるものゝ榮は地に属けるものゝ榮に異り、日の榮あり月の榮あり星の榮あり、此星と彼星と其榮又各異れり」と絶呼したるか如く、凡ての宗教も亦皆同じものにあらず。神の靈を受ること多きものあり、少きものあり、其多少に従て其別を知るへしと云ふことを得るなり。吾人は信す、基督教は神より出でたる最高の黙示を含有するものなることを。(中略)

基督教の基礎は聖書にあり。聖書は世の所謂る神自身か人間をして筆記せしめたる神の語にはあらざれとも、猶

神の語を含有し、全軀に神性的のものなりと云ふを得されとも、猶多量の神性的の思想、感情及び訓誡を包持するなり。聖書は世界の凡ての他の書よりも多量に神性を有するものなり。<sup>(33)</sup>

ムンチンガーは、先に引用した彼の論文「救世ノ方法」で、キリスト教の他宗教に優ることをレッシング (Lessing) の *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (人類の教育) を用いて説明した後次のように述べている。

何人も己れ自からの程度よりも遠く進んで人民を導く能はず。釈迦、孔子、モーセ、マホメットも彼等自身が達したる程度迄は人民を導びき得たり。然れども未だ高等の意味を以て彼等を教主と称するを得ず。今や此国に於て釈迦及び孔子の教が其の任を終はるの時期に達せんとす。茲に至て完全の救ひに導びくべき絶対的人物の嚮導を要すべき時に達するなり。爰に人間を完全に導くべき者一人あり。最も高尚なる救を人間に与ふべき一人物あり。これ則ち耶蘇基督にして、神の精神に充され真神救世の方法を施して、之を完成せん為に來れる人なり。<sup>(34)</sup>

以上、「伝道会」の三人の宣教師が、いずれも他の諸宗教に真理、神の啓示を認め、しかもキリスト教を最高の宗教、最も進化した宗教とする点を見たが、これは彼らがいずれも神学、思想的に「宗教史学派」に立脚していたことを証明するものと言える。

### 三 「伝道会」の日本伝道の特色

正統的キリスト教においてはキリスト教のみを啓示宗教とし、他宗教を邪教とする神学に立脚するので、その伝道活動の究極目標もキリスト教への改宗が中心になることは言うまでもない。これに対して「伝道会」は、キリスト教を最高の宗教、最も進化した宗教とする立場を取るものの、日本の諸宗教にも真理を認めるので必ずしも改宗を中心

とした伝道を展開しなかった。そこで以下に「伝道会」の日本伝道の特色を考察することにした。

先ず第一の特色として挙げられるものは、教派主義を排除してイエス・キリストのキリスト教を中心にしたことである。

周知のように、明治五年三月横浜の外人居留地に日本で最初に誕生したプロテスタント教会は「日本基督公会」とされ、無教派でありその信条などもきわめて簡単なものであった。これは欧米の教派主義や複雑な信条を導入して日本人キリスト者を混乱させない為の宣教師たちの賢明な配慮によるものであった。ところがこれは短期間実施されただけで、その後は教派主義に立脚した伝道が主流を占めた。それ故に、正統的キリスト教においては、キリスト教への改宗を究極目標として伝道が行なわれたというものの実際には各個教派への改宗が強調されたし、信じるのも教派の定めた信条であった。

スピナーは『真理』第一号で、この教派主義を批判している。

日本の基督教は「カトリック」教たるべからず、「メソヂスト」教たるべからず、「コングレガチアナリスムス」(組合主義)、「エビスコパリスムス」(監督主義)、「ルーテル」主義、「カルビン」主義たるべからず、又「ユニテリアン」主義、「ラチアナリスムス」たるべからずして、「エス、クリスト」の純粹なる基督教たらざる可からざればなり。<sup>(35)</sup>

シユミードルも教派主義と教派間の信条の相違を批判して次のように記している。

(前略) 一方には「カトリック」過激の教会あり、法皇不可誤の教義を楯とし、此の奇怪にして神の栄光を冒瀆するが如き教義を是認せざれば、皆之れを異端者と排斥し、一方には新教教会ありて、亦た各自其特種の信仰個条を固執して相争ひ、ルーテル教会は「コンコルヂエンフォルメル」を執り、独、仏、蘭、瑞西、英国、米国の各改正教

会、英国々教会及び其他の各教派皆其の特異の信仰個条を執て以て金科玉条とす。而して是等保守的の諸信仰箇条中何れが真個の信条たるや。各教会、各教派、各自に我が信条を以て真個のものとせん。然らば他は悉く虚偽信条たらざるを得ず。甲の一信条、一教義は、乙の一信条、一教義を排斥し、甲乙此の如くにして諸条諸教義皆破壊し、終に存するものも無からん。<sup>(36)</sup>

このスピンナー、シュミューデルの教派主義や、教派間で異なる信条に対する批判によつても明らかかなように「伝道会」は特定の教派教会の設立や、一定の信条を信徒に信仰させることを目的とするものではなかつた。正統的キリスト教の宣教師による伝道は、彼らのほとんどが特定の教派から派遣されていた為に、その伝道は教派教会の設立に結びつかざるを得なかつた。

しかし「伝道会」はもともとドイツ、スイス人キリスト者の有志で結成された超教派の団体であり、日本に宣教師を派遣したのも既存の教会を支援するためであつて、新しく一教派の教会を設立するためではなかつた。それにもかかわらず「伝道会」の教会組織「普及福音教会」が結成されたのは「伝道会」の神学や伝道の目的が既存の教会に受け入れられない為、止むを得ず結成されたものである。<sup>(37)</sup>それ故「伝道会」は「普及福音教会」を教派的教会とは考えなかつたし、特別な信条も定めなかつた。「普及福音教会」によつて主張されたのは、特定の教派や信条でなく、純粹のキリスト教ということであつた。そして純粹のキリスト教は、イエス・キリストのキリスト教とされ、それは「神を父とすることと人は皆兄弟である」とすることに要約される。ムンチンガーは、「基督教の中心点」の中で次のように述べている。

耶蘇基督の教を猶太ガリラヤの野に伝ふるや、神人の關係を以て凡そ吾人の考へ能ふ限り親密なるものなりとなし、且是によりて其宗教無上の勢力元氣を与へたりしなり。「神は吾儕の父なり吾儕は互に同胞兄弟なり」との觀

念は、実に基督宗教の中心髓にあらずや。基督の宗教は或る人々の考ふるが如く、是の教義又は彼の教義と云へる束縛的形式的の文字にあらず。三位一牒の教義にもあらず。基督品性の教義にもあらず。インスピレーションの教義にもあらず。奇跡の教義にもあざざるなり。是等の教義を目して、是れ基督教なり、是れ基督教の中心なり、基礎なりと大呼する者は、大に基督の本旨を誤るものにして、基督教をして却て旧約奴隸的の宗教に退歩せしむるものなり。<sup>(38)</sup>

そこで「伝道会」の日本伝道の中心点は「神は父であり、人は皆兄弟である」というメッセージに立脚して、この思想を広め、兄弟愛の実践によって日本人に感化を与えるということに置かれた。<sup>(39)</sup>

『真理』誌上では、神学的、思想的問題が主に論じられているので、兄弟愛実践の具体例は同誌には記されていないが、三並はその著書でスピナーらの愛隣行為の一例を次のように紹介している。

今日では社会事業も大に進歩し、大新聞社でも、年末などには病者貧者の救助を行つて居る。併しあの明治二十年代にはまだ何もなかつた。スピナー先生は益暮になると、我々にほんとうに病氣などで働に出られないで、困窮して居る氣の毒な人を探して来いと命ぜられた。我々は教会の青年と二三人で、当時の所謂貧民窟のあつた下谷万年町、四谷鮫ヶ橋、神田三河町、築地等の裏長屋を訪ねて、先生の云はれる資格のあるものを探した。私は此の時此処に住ふ人々の種々相を見、始めて茲に一の大なる問題があることを知つて暗い氣持になつた。

先生は金を与へてはならん、最も必要な品物をやれ、又何の爲めに、誰がやるとか、何とか云つてはならん。唯だそつとやれ。併し持つて行かず、何処かへ呼んで渡せと云はれた。足腰の立たないものは代人が来たと思ふ。場所は先生達の家の玄関であつたり、私の門前であつたこともある。

大体最も必要な米を買つて贈つた。米はまだ安かつた。一斗が一円もしなかつた。私は家人に手拭二本で袋を縫

はし、それに米一斗を入れ、丁度一円で出来たやうに記憶する。毎年先生やその後継者も大体同じことを行つて居た。<sup>(40)</sup>

「伝道会」の日本伝道の第二の特色は、日本の文化的、宗教的特質、国民性の特色などを内包するキリスト教、「日本的キリスト教」を形成すべきであるとしたことにある。

スピナーは『真理』第一号ですでにこの点を指摘している。即ち、日本に伝えられるキリスト教は教派主義でないイエス・キリストのキリスト教でなければならぬとした言葉に続けて「此の基督教は多年の歳月を経過せば自ら日本に適合したる歴史的の形を取るべく」と主張している。<sup>(41)</sup>

また『真理』第八号冒頭の無署名論文「基督教者の争論と真理の方針」は、日本人キリスト者は独自の信条を制定すべきであるとして次のように述べている。

吾人は各教派が基督教を解するに文字に抱泥するの多少あり、精神的の注釈を加ふる多少の別あるを知るものなり。又た吾人は彼此過去の歴史的信条は、全く其状態を異にせる日本の歴史的關係に適應せざるものなるを知るものなり。故に直に之を採て我国基督教信徒の信条となすべし、と勸むるものに非ざるなり。我日本の基督教信徒は、將に宜しく自ら其信条を制定す可きなり。<sup>(42)</sup>

そして「伝道会」の「日本的キリスト教」の主張は、『六合雜誌』に横井時雄が「日本将来の基督教」(明治三三年六月)を発表して「日本風キリスト教」形成の必要を説いたのを『真理』が取りあげてそれに賛成することにより、より明確にされた。

そこで先ず横井の「日本風キリスト教」の主張から見ることにしたい。

今日我邦に行はるゝ処の基督教は、多くはこれ英米のキリスト教なり。教会の神学、及び信仰の生活は正さにこれ

英米の風に模擬したるものなり。未た以て之を日本風の基督教と称すべからざる者あり。余輩の見る処によれば、過去三十年間創業の時に当り、西洋在来のものを持し来りて之を試植せしことは策の尤も得たる所のものにして、勢他に良策あるべからず。然れとも今日となりては、我邦の教会も大に進歩し、且実験によりて欧米種の良否を判別するを得るの時に立ち至れり。これより以後こそは、日本風の基督教を發達するの機会到来したるなれ。(中略) 欧米基督教はギリシヤの文学、ロマの法理を用ひて以て斯の如く發達したるなり。將に東洋に起らんとする処の基督教は、儒仏の文明の上に立てざる可らず。(中略) 現今の有様によればキリスト教は今後海外の衣服を脱して日本風と化せざれば、決して我邦を教化するの目的を達すること能はざるべし。<sup>(4)</sup>

『真理』は逸速くこの論文に注目し、第一号(明治二三年八月発行)でこれを取りあげた。先ず「吾人は之れを讀んで其主旨に充分の同意を表し得るを喜ぶ」と記した後次のように述べている。

吾人は日本の基督教が果して日本の基督教たるの日を待て、之れを歓迎せんと欲するものなり。日本の基督教なる語を聞くもの、或は奇異の思を為して云はん、基督教は一国一民の私有にあらざる以上は、歐洲に於けるも米國に於けるも日本に在るも同一種の基督教たらざるべからずと。真に然り、基督教の中枢は不換無変ならざるべからず。何をか基督教の中枢と云ふ、曰く、基督、基督に於て我等は総て一なり。素より基督を崇奉するに些細の差異だになきを求むるは難し。其差異の源因は基督に在るにはあらず。(中略) 一箇人に偏癖あるが如く、一國民も亦た基督を見る事各々少しく異るところあるを免れざるなり。人若し地上を周遊し比較を試みたらんには、忽ち先づ茲に着眼せん。然れども吾人は遠く霸旅の煩を味ふを須ひず、我が國に於ける諸伝道会の運動を一瞥するを以て足れりとす。民種は宗派よりも差異を致たす事更らに大なり。宗教は國民の特性に化せられる。然らざれば、自から外邦に屬するの觀ありて力を逞ふする能はず、夫れ然かり、然かるが故に基督教も亦た日本國民の

特性に同化せらるゝにあらざる以上は、日本に於て潜存の精気たる能はず。<sup>(44)</sup>

横井の「日本風キリスト教」の主張は、その後統出した「日本的キリスト教」主張の先駆的なものとして、日本プロテスタント史においては注目される。しかし、「伝道会」は横井の主張より早く伝道活動の当初より「宗教史学派」に立脚し日本の諸宗教に真理を認め「日本的キリスト教」の形成をその伝道の究極目標としていたのである。

ただここで忘れてならないことは、「伝道会」の「日本的キリスト教」と横井やその他の「日本的キリスト教」とでは同じ「日本的キリスト教」でもその内容は必ずしも同一ではなかったことである。特に「日本的キリスト教」というと「それは国粹主義の圧迫に堪え得ず、相容れないものを混淆しようとするものに過ぎなかつたのであり、その本質において日本の倫理へのキリスト教の妥協降伏に外ならなかつた。それは最も賢く見えて最も愚かな途であつた<sup>(45)</sup>」と批判されるのが通例なので、最後にこの点を考察して結論にかえたい。

#### 四 「日本的キリスト教」について

キリスト教の日本伝道における最大の課題の一つは、日本の諸宗教をどのように理解するかにあると言える。そして、これには大きく分類して排他主義 (Exclusivism)、包括主義 (Inclusivism)、多元主義 (Pluralism) の三つの立場が考えられる。<sup>(46)</sup>

明治二十年代前半のプロテスタントにこれを当て嵌めてみると、正統的キリスト教は排他主義に立ち、ユニテリアンは多元主義<sup>(47)</sup>で、「伝道会」は包括主義の立場であつたと言える。

「伝道会」の日本の諸宗教に真理を認め、日本の文化や国民性の特色をも包括する「日本的キリスト教」は、確か

に多元主義、相對主義に陥り結局日本の諸宗教の中に埋没してしまふという危険性を常にはらんでいた。しかし少なくとも「伝道会」が二十年代前半に主張した「日本的キリスト教」は、神、儒、仏教と安易に結合、混合して形成されるものではなかった。

例えばこのことは、横井論文に対する批判にもよく伺える。「真理」は第一一号で「日本風キリスト教」の主旨に同意するとした上で第一二号においては横井論文に対する批判点として次の事を指摘している。

然るに横井君は更らに数歩を進めて、日本将来の基督教の基礎として、釈迦の宗教と孔子の哲学とを採らんことを望めり。(中略)日本人ならば差し当たり神道、仏教及び儒教との薰陶ありて他国の人とは自から異なる所あり、故に神道仏教及び儒教が日本人の宗教上の特性の基礎なりと云ふは誠に正だしき論なり、去りながら是等の諸勢力を日本将来の基督教の基礎と為さんと望むは如何はしき事なり、日本将来の基督教は一々是等の諸勢力を納れて其基礎と為すべきにあらず。(中略)畧言せば吾人が日本将来の基督教の為に請求するところ次ぎの如し、従来の宗教上の諸勢力殊に仏教を基督教に混入すべからざる事。<sup>(48)</sup>

これを見れば明らかなように「伝道会」の「日本的キリスト教」は、日本の諸宗教に真理を認め国民の特性なども抱括するがあくまでキリスト教であることを見失わないものであった。

しかし「伝道会」の理想とする「日本的キリスト教」は、明治二十年代前半にもそして後にも理想のままに具体化されることはなかったと言つてよい。それは、「伝道会」の宣教師たちは、

基督教ガ日本国ニ於テ受ケントスル、又受ケザル可ラザル特殊的日本風ノ性格ニ至リテハ、吾人ハ彼ノ日本国ニ生テ吾人ヨリモ詳細ニ其国人ノ特有性ヲ熟知セル人々ニ之ヲ委任スルヲ最良ノ方法ト思考スルナリ。<sup>(49)</sup>

として、日本人キリスト者に「日本的キリスト教」の形成を托したが、天皇制絶対主義、国家主義の時代の波のう

ねりの中で、日本人キリスト者は「伝道会」の理想とは異なる多元主義、相対主義に至る「日本的キリスト教」を形成してしまっただからである。

日本のキリスト教は、今日もなお日本の諸宗教の存在を踏まえた明確な伝道論を確立していないことを考える時、「伝道会」の「日本的キリスト教」形成を究極目標とする伝道論は、再考の余地があるのではないかと思う。

註

- (1) 三並良『日本に於ける自由基督教と其先駆者』文章院出版部、一九三五年、三〇九頁。
- (2) 同書、五七九頁。
- (3) 『真理』誌上ではスピネル、『キリスト教大事典』ではシュピナーとされている。
- (4) 『真理』第三九号、一一、一二頁。
- (5) 三並良、前掲書、三七〇頁。
- (6) 山路愛山『現代日本教会史論』岩波文庫、昭和四九年、九〇頁。
- (7) 三並良、前掲書、六〇三頁。
- (8) 山路愛山、前掲書、八九頁。
- (9) 隅谷三喜男『近代日本の形式とキリスト教』新教出版社、一九六八年、一二五頁。
- (10) 大内三郎『近代日本の聖書思想』日本基督教団出版部、昭和三五年、二二頁。
- (11) 三並良『日本に於ける自由主義基督教の進歩』『真理』第一三号、一三、一四頁。
- (12) 久山康編『近代日本とキリスト教——明治篇——』創文社、昭和五十年、二〇八頁。
- (13) 同書、二一一、二二二頁。
- (14) 堀光男『トレルチと日本伝道——「普及福音伝道会」の神学的背景——』『聖書雑誌』日本基督教団出版局、一九六八年三月号、一三三頁。
- (15) 三並良は「伝道会」の宣教師と他の宣教師の相違点の第一として次のように述べている。「今迄のキリスト教者は基督教

と他宗教とを全然別なものと考へ、基督教は神より直接に天啓を受けた宗教 *geoffenbarte Religion* であるが、他の宗教は皆自然ならず、悪魔の宗教であると信じて居たのであつた。併しドイツ派は之を認めない。」(三並良、前掲書、三四四頁)

- (16) 『真理』『真理』第一号、明治三十二年一〇月、八、九頁。(これは無署名の論文であるが、三並良、前掲書、三四七頁からスピナーが書いたものであることは明らかである)
- (17) F・マックス・ミュラー、比屋根安定訳『宗教学概論』誠信書房、昭和四八年、一六六頁。
- (18) 三並良、前掲書、三八五頁。
- (19) 同書、六〇五頁。
- (20) 同書、二二九、三三七頁。
- (21) 同書、六一三頁。
- (22) 同書、三八九頁。
- (23) 『真理』第二一号、四六七頁。
- (24) シュミードル「ハルナック氏略伝」『真理』第二二二号、四八〇頁参照。
- (25) 丸山通一「バルレル、オットー、シュミードル先生」『真理』第三九号、四頁。
- (26) 同書、八頁。
- (27) 三並良、前掲書、二七四頁。
- (28) ムンチンゲル「救世ノ方法」『真理』第一七号、二一九、二二〇頁。
- (29) 三並良、前掲書、三七二頁。
- (30) スピナーのキリスト教と仏教の比較をしたものは、この二論文の他に第一三号の「第二年の進路」がある。
- (31) スピネル「仏教と基督教」『真理』第一五号、一〇六頁。
- (32) スピネル「神なる概念より基仏両教を論ず」『真理』第一四号、九四頁。
- (33) シュミードル「吾人の信する所」『真理』第二四号、五七五頁。
- (34) ムンチンゲル「救世ノ方法」『真理』第一七号、二二〇、二二二頁。
- (35) 『真理』『真理』第一号、一一頁。

- (36) シュミューデル「基督教特に聖書の歴史的攻究は新教諸派一致の最良法なり」『真理』第八号、六、七頁。
- (37) 三並良、前掲書、二〇〇頁参照。
- (38) ムンチンゲル「基督教の中心点」『真理』第二八号、一五六頁。
- (39) 三並良、前掲書、二四七頁参照。
- (40) 同書、三三三、三三四頁。
- (41) 「真理」『真理』第一号、一二頁。
- (42) 「基督教者の争論と真理の方針」『真理』第八号、五頁。
- (43) 横井時雄「日本将来の基督教」『六合雑誌』第一一四号、一、二、四頁。
- (44) 鉄硯生「日本の基督教」『真理』第一一號、六、七頁。(鉄硯生のペンネームが、スピナー、シュミューデルのどちらのものかは判明しない)
- (45) 隅谷三喜男、前掲書、一三二頁。
- (46) 排他主義、包括主義、多元主義という言葉については、古屋安雄『宗教の神学』ヨルダン社、一九八五年、三一八―三二四頁を参照。
- (47) 「伝道会」とほとんど時を同じくして日本伝道を開始したユニテリアンは、「伝道会」と同様日本の諸宗教に真理を認め、また「日本のキリスト教」の形成を主張している。それ故、ここで「伝道会」を包括主義、ユニテリアンを多元主義と区別するには、両者の相違点を明確にしなければならぬが、スペースの関係で断念せざるを得なかった。別の機会にこの点を考察したい。
- (48) 鉄硯生「日本の基督教の基礎」『真理』第二二号、一〇、一二頁。
- (49) ムンチンゲル「独乙神学ト日本基督教」『真理』第二二号、四二六頁。

## 近代日本仏教における布教者との出会いについて

藤 井 健 志

〔論文要旨〕 近代日本仏教界において一人の人間が布教者と出会い、彼を師とするまでの過程を検討する。素材とするのは関藤静照という平凡な真宗の僧侶と、真田増丸という大日本仏教済世軍を創設した布教者である。関藤は明治二三年に農家の長男として生まれたが、寺院生活に憧れて出家し、真宗本願寺派の僧侶となる。その後当時の寺院のあり方に疑問をもち、精神主義などの近代的な仏教運動にも接するが満足できずにいた。その時に真田増丸と出会い、その無邪気で無我な人格にひかれて仏教済世軍に入るのである。彼が精神主義運動の暁烏敏ではなく、どちらかと言えば教団に近い側に立つ真田増丸を師と選ぶまでには、彼の性格、資質、生まれた環境などが複雑に関係していた。特に村における妙好人的な信仰への指向、学問的な資質の乏しさ、劣等感の克服という課題などが大きな要因として指摘できる。こうした事例を検討することによって、暁烏敏などとは対照的な平凡な人物の布教者の受容、および布教運動への参加についての課題と視点を考える。

〔キーワード〕 近代日本仏教、布教者、大日本仏教済世軍、関藤静照、親鸞、妙好人、精神主義。

### はじめに

近代日本の仏教界では様々な布教者が活躍していた。ここでは布教者という語を、自らが把握した仏教教義を人に説き伝える人というほどの意味で漠然と使っているが、そういう人は多数おり、寺檀関係のなかで活動する者もいれ

ば、そこから飛び出して仏教運動を創設する者もいた。そうした布教者の教えを人々が受容するときには一種の師弟関係が形成されることがある。ここで想定しているのは、たとえばいわゆる妙好人と呼ばれる人々が、悟りや安心を得たという人について信仰の在り方を学んだり、清沢満之のような思想家の下に多くの学生が集まって勉強したりする時などに成立する関係である。

この師弟関係が成立する契機を探ることは、人々の仏教とのかかわり方を明らかにすることであり、最終的には近代仏教史全体の把握につながるはずである。とは言え、膨大の数の師弟関係が多様に展開していたはずであるし、それを把握するにもいろいろの方法が考えられる。

ここでは一つの試みとして関藤静照という一人の人物が、真田増丸という布教者に出会い、真田を師とし、真田の運動に加わるまでの過程を取り上げてみたい。言い換えれば布教者の受容の過程の検討である。真田増丸（明治一〇〜大正一五）は、真宗本願寺派の僧侶で、大正三年に後に大日本仏教済世軍と呼ばれる仏教運動を創設して活発に布教して歩いた人である。<sup>(1)</sup>この仏教済世軍はどちらかといえば教団に対してあまり批判的ではない運動で、参加者もいわゆる知識人に属さない人が多かったと思われる。その点で近代仏教史研究の上でしばしば取り上げられる新仏教運動や精神主義などのいわゆる近代的な仏教運動とはやや異なった性格を持っている。私が済世軍に関係した人物を取り上げるのも、近代的諸運動と対照的な性格を持つ済世軍を再考することによって、今まであまり顧みられなかった諸点が明らかになるのではないかと予想に基づいている。

また静照自身が平凡な信仰者であったことにも一言触れておかねばならない。彼はすぐれた宗教思想を持っていたわけでもなく、格別の宗教体験があったわけでもない。それに相応して彼は近代仏教界において政治的にも社会的にも思想的にも中心に近い位置に立ったことはなく、目立つことなく一生を過ごし、早く忘れられた。しかしそれにも

かわらず、ここで彼を取り上げるのは、このような平凡な人間がある布教者の教えを受け入れる様相を考えたかったからである。非凡な人間のみを対象にしていたのでは視野に入らない凡人の宗教への接し方があったのではないかということ、そしてそれが巨大な慣性のように仏教運動を引きずって行くということがあったかもしれないという予想に基づいている。

関藤静照は『日月を失ふ者』<sup>(3)</sup>という本を一冊残しており、その中で自分の生い立ちや、真田増丸との出会いを書いている。また彼は『真田増丸先生言行録』<sup>(4)</sup>という本の中にも、真田に関する短い文を書いている。ここではこれらに基づいて、静照が真田を師とするまでの過程を、特に彼の心理の変化の過程を中心に見ていこうと思う。

一

関藤静照は明治二三年、広島県加茂郡の村で普通の農家の長男として生まれた。家は静照の祖父の代に裁判に負けて大きな借金を背負い込んだが、彼が小学校を出るころまでには負債の整理も付き、下男、下女を使い田畑を小作に出すほどになった。家は代々真宗（本願寺派）の敬虔な門徒だったが、特に静照の弟にあたる子が三歳のときに亡くなったため、彼の両親はいよいよ信仰心があつくなつたという。

彼の村では彼の生まれる直前まで福間浄観（文政三〇明治一九）という学僧が摩訶衍寮という学寮を開いて村人の教化にあたっていたため、<sup>(5)</sup>僧侶は尊敬され、信仰が盛んだった。静照は次のように書いている。「来世主義の思想が盛んであった。丁度中世紀の欧州各国で盛んに行はれたキリスト教のやうな考へをもつてゐた。つまりこの人生は無常迅速で、仮りの世である。盛者必衰、会者定離、が世のならひで、万事は不如意におはるのである。しかし人間に

は色々の欲望があり、欲求がある。これらも多くは充たされていない。が、此の世で充たされないことは、次の世においてすべて充たされる、それがすなはち極楽往生である。その極楽の門をくぐるには是非とも切符が必要とせられた。それが信心である。で、人生の究竟目的はこの極楽に通用すべき信心のパスを得ることである。これがわたしの村人の抱いてゐた宗教思想の骨子であつた」(一〇二頁)、「そのころの村人の叫びでは、先づ吾らに信心を手へよ! であつた。信仰の獲得、これが人生の最初であつて、また最終であつたのである」(一〇三頁) 静照はこうした村の雰囲気が彼の宗教への指向の出発点であつたと書いてゐる。つまり人に遅れずに信仰の獲得をはかるために、二三歳のとき(明治四四年)に家を出て西本願寺で得度式を受けてしまふのである。当然父母の反対があつたらしいが、それを押し切つてゐる。

このことは静照が置かれた立場から考えれば、彼は在家出身だつたために村人の素朴な信仰をそのまま自分のものとして受け入れることができたと言えるだろう。同時に寺院を理想的なものとして考えることができた。すなわち彼は次のように想像してゐたという。「寺院は尊い極楽の出店であり、共に愛し、共にゆるし、共にながらへ、共に栄へる地上の花園は、ただ僧団ばかりである」と。

むしろ教団の中心部や、地方寺院内部の実情に詳しい者の方が、このような理想化が困難だつたと思われる。たとえば京都の大谷尋常中学校に在学し、当時の大谷派執行瀧美契縁の一挙手一投足を見ていた暁烏敏が、静照が出家した二二歳の時に教団改革運動に活躍してゐた例がある<sup>(6)</sup>。もちろん暁烏の場合、そこには様々な時代背景と、偶然とも言えるような清沢との出会いとその指導があつたのであるが、教団の中心部に近い位置にいたがために教団の腐敗に気付かざるをえなかつたといふことは言えよう。また同様に寺院生まれのものが教団の腐敗を告発した物として松岡謙の『小説法城を護る人々』(大正一二―一五)<sup>(7)</sup>があげられる。松岡も暁烏と同じように北陸の真宗大谷派の寺院

に生まれ（静照の翌年の明治二四年）、善護の名を貰ったが、寺院生活を嫌って名を讓に改め、東大文学部哲学科に進んだ。彼は自分の小説の中で、僧侶が自分の寺の門徒をだまして金儲けに奔走する様や、本山がいろいろな手段によって末寺・門徒から金を集める様を描いており、寺院の持つ問題点を示している。

寺院に生れた者のすべてがこうだったとは言わないが、少なくとも出家した当時の静照は在家の出身であるがゆえに寺院や教団の問題点がまだ目に入っておらず、それを理想化して憧れることができたということではある。しかし同時に多くの在家の村人の中で特に彼が出家に至ったには彼自身の性格や資質の問題を考えねばならない。静照は内省的でどちらかといえは実社会の生活には疎かった。その疎さは寺院の理想化にもあらわれているが、彼の関心が内面的なものに向かっていることの結果であろう。「家にさへゐれば、田舎の中農として食つていけることはたしかであつた、さうすることが一番たやすい、安心な生き方であつただけでも、心のうちに燃ゆる求道心は自分でもどうすることも出来なかつた」（一〇〇頁）この点で彼は長男であるにもかかわらず、両親の反対を押し切って出家する行動を取っており、一種の強情な気質と実行力を見せている。しかしその行動はあくまでも彼の内面への指向と関係して、前述の暁鳥敏のような教団改革運動の方向へは向かない。

暁鳥の改革運動は本人が「二十歳頃までは日本の人心の腐敗を歎き、真宗の御法義の乱れてをることを歎いて、自分の一生にはこの日本の乱れてをる人心を正し、乱れてをる宗門の状態を改めようといふやうな大きな願を持つてをりました」と言っているように、主として倫理的な観点から他者を裁こうとしているのだが、静照の場合はまだ他者はまるで目に入っていなかったと思われる。さらに静照は暁鳥に比べて地味でおとなしい人間であつた。本の中で「穏和で平凡なわたし」と書いており、自己主張を強くするタイプではなかつたようだ。

それでは静照の内面への関心とはどのようなものだったと考えたら良いのだろうか。先の引用に見られるように当

初彼の考え求めていたことは、来世主義的な信仰世界における信心の獲得であった。ここで彼のいう来世主義、即ち死後における浄土への往生を中心的な課題とする伝統的な信仰の世界の中にも、真摯な求道に基づく本格的な宗教体験が存在していたことを考えなければならぬ。

實際死後の往生のみをひたすらに思い、繰返し説教を聞いても伝統的説教の醸し出す感覚的な「ありがたさ」に浸るだけで、現実の人生の中に宗教的契機を持ち込んで主体的な信仰を築き上げようという人は、地方末寺の門徒の中には少なかつたかもしれない。だが来世の往生を指向するにしても、自分が確実に往生できるのかどうか、またその往生を保証してくれるはずの阿弥陀はどのように感得できるのか、さらに阿弥陀にすべてをまかすという他力とはどういうことなのかは常に問題になる。ごく普通の門徒にとっても、そうした問題を心底から納得して了解すること、すなわち安心決定は非常に重要な課題であった。前に静照が村人の言葉としてあげた「信心を与へよ」とは、安心決定の境地の希求を意味している。この境地は教学における安心論の理解からは中々得られなかったに違いない。彼らが求めたのは安心感得——一種の宗教体験だったはずである。

こうした一般門徒の信仰の最も切実な部分を徹底的に追及したのが所謂妙好人であろう。たとえば妙好人「因幡の源佐」は、阿弥陀とはなにか、他力とはどういうことかを知ろうとして、寺の「御隠居」や、本山の僧侶から繰返し話を聞くがどうしても納得できない。しかしあるとき、自分が背負ったら苦しくてしようがなかった草の束を牛に背負わせると「すんとんと楽になって、らくでらくでこりやわがはからいではいけんわい、お慈悲もこの通りだちゆうことだらあやあと思つてよろこばしてもらつたいのう」という体験をする。ここに見られるように、典型的な妙好人<sup>(9)</sup>たちは、自分たちの宗教的な課題を追及し、その過程で様々な話しを聞くが心底からの納得は得られず、最終的には何らかの体験を通して信仰を理解する。楠恭氏が述べるように「妙好人といわれる人達はすべて、生死の問題を概念

の上で取り扱うのでなく、日常生活の実地の体験の上でそれに結着をつげんとする人々である」<sup>(11)</sup>

伝統的な真宗の信仰の中にもこうした獲信の体験の可能性は十分にあり、静照の求めていたのもこうした救われたという安心の体験だったろうと思われる。こうした彼にとって暁鳥や、松岡のように学校に行って勉強するよりは、直接僧侶になることの方が望ましいことに思えたのではないだろうか。暁鳥と比較してみれば、暁鳥は住職の子であったがゆえに、ほとんど自動的に尋常中学校に送られ、西洋文化に接し、また教団の思想的指導者と会う道が開かれた。さらに暁鳥の師、清沢満之は屢々指摘されるように、本願寺から金を貰って勉強するために僧籍に入った。これらの人々に比べて静照は少なくとも当初は安心という宗教的課題をより大きく考えており、学問ということは念頭になく、またそれをするだけの条件にも恵まれていなかったと考えられる。

かくして静照は出家して村の寺で衆徒として勤行や説教を学んだ。しかし一旦出家すると、僧侶社会の勢力争いや、寺格などの階級制度、「金が第一」という態度が一般社会と異なるところが無いことを知り、静照は失望する。彼は本の中でそのことにふれて次のように言っている。「わたしも、いつかそれに馴れ切つて、否、むしろそれを親しむやうになりつつあつた。ひとたび、わたし自身をしづかにかへり見た時、どうしても堪へられない気がした。非常な発願で出家したわたしが却つて前よりも道德的律儀もみだれ、宗教的敬虔な念も欠ぎつつあつたからである」(一〇六頁)。失望しても出家生活をやめないのは、求道心がまだ失われていないからだ、彼はここから寺院攻撃には移らなかつた。ここが教団や寺院の腐敗を見ると攻撃してやまなかつた人々とは異なっている。静照の目は他者を批判する前に「自分をかへり見」るようなところがある。彼の性格を内省的という所以である。

静照が寺院攻撃をしない客観的理由として、真俗二諦説を取る当時の教団教義では現実を批判する視点が欠落しており、その教義が浸透していた地方末寺に生活する彼にもその限界が乗り越えられなかつたこと、また乗り越えるた

めの媒介となる師や先輩（暁鳥の場合の清沢のような）がいなかったことなどが指摘されるかもしれない。

しかしそうした条件が揃っていれば静照が寺院批判をしたらうとは必ずしもいうことはできない。彼は例えば暁鳥や、松岡に比べて多分に内省的であるし、現実社会に向けて活動する資質に乏しい。そして安心の体験を求めるのなら、寺院批判をするよりも、師や同志を求めて寺をでていくのが相応しい。静照は大正二年、二四歳になったとき、布教師の資格を取るために京都に上るが、彼にこうした行動を取らせたのは右のような彼の求めるところと、当時の寺院衆徒にとって可能な条件との結合の結果であつただらう。静照は安心の宗教体験の希求者として京都に上つたと思われる。それも死後の往生を求める伝統的な真宗信仰の粹内の妙好人的なまじめな求道者として。

## 二

上落した静照は学資を助けるために本山の事務員として働くことになるが、ここでも本山の役員に信仰心が薄いことを改めて知った。その上さらに彼は大きな事件にぶつかると。元來農村に基盤を置いていた本願寺は、近代になって農村から人が都市に流出するとともに財政が苦しくなり、加えて本願寺派の場合は、明治三十六年以降宗主であつた大谷光瑞が布教その他に積極策を取って支出が増加したため、大正期に入るところにはほとんど財政破綻の状態に陥つていた。そのため大正二年には様々な教団改革運動が起こつた。さらに大正三年になると教団幹部が、教団傘下の大日本仏教慈善会財団の金を流用したとして逮捕され、西本願寺疑獄事件として世に喧伝される。そして同年四月には大谷光瑞が責任を取って管長、宗主の座を退くという教団に取って前代未聞の事件に発展した。以後本願寺派では大正期を通じて管長代理時代が続くが、このときに様々の改革運動と教団批判、さらに教団から離脱する人々が出た。

静照自身が改革運動そのものに積極的にかかわることはなかった。しかしこうした状況は当時本山にいた彼のその後の軌跡に一つの影響をあたえた。彼は当時京都において教団の権威や、その在り方に反発して、新しい宗教の在り方を模索していた細川崇円、高津正道という二人の人物と知己となる。共に真宗本願寺派の寺院の出身で、静照と同じように布教師になる勉強をしていたが、静照と比べて教団に批判的であった。細川崇円（明治二八〇昭和一二）は、仏教済世軍の初期の呉支部長を経て、妹尾義郎の新興仏教青年同盟に共感を寄せるようになった人物である。生涯教団に批判的で寺に戻らず、広島で『大地』という宗教に関する個人雑誌を発行して、比較的多くの支持者に囲まれて暮らした。<sup>(14)</sup> また高津正道（明治二六〇昭和四九）は後の大正一一年に共産党の創立に参加した人で、昭和六年に出した『擗取に耽る人々』では激しい本願寺批判を展開している。<sup>(15)</sup> いずれも何冊かの著書を出してそれなりに世に認められた人々である。

この二人との出会いを含めて京都において静照の前に開けた新しい生活の一番大きな点は、彼が様々な近代的な思想に触れることの出来る環境に入ったことであろう。京の彼は暁鳥等の精神主義に共感を寄せていたし、加藤咄堂、谷本富、山室軍兵、賀川豊彦ら当時有名だった思想家、宗教家の講演を聞いている。静照の友人となった細川崇円は、タゴールやベルグソン、オイケンなどを自由に語る人物であった。後の済世軍時代には日本大学に通って仏教学などを学ぶことになる静照の、近代的な学問の素養はこの時代を出発点としている。

たとえば後のことだが、彼の母親の信仰を述べている箇所では次のような情景が書かれている。静照は知識として得た新しい仏教解釈を母の前に並べる、すると彼女はそれらを軽く一蹴して、「なに、六ヶ敷い理屈はいらぬ、仏さまがちやんといいやうにしてゐて下さるから」と応える、それに対して彼は「なまはんか、哲学や科学をかちつて信ずることの薄いわたしは、学問として何の知るところもなく、ただ信ずることの深い母にいつも教へられ、蒙を啓か

れてゐた」(九八頁)と述べている。京にでた静照は一種の知識人といえるような立場に立つ。

だがそれにしても清沢や、暁鳥のような典型的な近代の信仰者とはやはり相当な距離がある。それは具体的には一種の劣等感に近い心情になってあらわれてきた。

静照は次のようにかいている。「ともらみな吾れよりえらく見ゆる日を花を買ひきて妻とめでしも」石川啄木の歌にこのやうなのがあつた。わたしもこの歌の上の句のやうな実感はいつもおこる。わたしの知人友人達はいづれも、一頭地をぬらしている。それにわたしは生れつきの、鈍才で、愚物である。さう気づいた時は、いつも自分の業といふことをあじはひ、ひたすら精神の生活に生きんとしては熱心に道を求めてゐた。どうかして信仰の確証をにぎりた、(ママ)「救はれたり」といふ自覚に入りたいと念願した」(一一〇頁)啄木の歌の引用がこの文全体をなまなましいものにしており、この告白が彼の心情の誠実な吐露ではないかと思わせる。

本山で事務員をしている間に知った本山役員の不信仰について書かれた部分に続いているこの文における友とは、その時代に知己となつた細川や高津のことではないだろうか。それは静照の細川評などからも感じられる。細川について静照は「(細川の)あの自我の強い性格は、穏和な平凡なわたしにいつも強い刺激を与へてくれた」と書き、高津についても「何人をも屈服せしめずには置かな」い論理の力を持つていたとする。前の引用文における友より劣つた自分という感覚には、「自我の強い」細川と、「穏和で平凡な」自分という対比と同じものが感じられる。静照に一種の劣等感を感じさせたのが、細川、高津との交流であつたと思われる。前述したように細川も高津も自らの思想を書物に纏め、世に問い、一定の評価を得られるだけの力量があつた。京にでてこうした人々と出会い、その世界に入ることによつて、かえつて静照は学問、思想に関する資質の点で自分が劣つていることを自覚せざるをえない状況になつたのである。

静照自身もった一種の劣等感は、彼なりの親鸞理解をもたらした。これは彼が真田に会う以前の回想として書かれているのだが、「一生涯不遇な生活にさいなまれ、およそ人間として受くべき苦しみをすべて受け、外からは墮落僧よ、破戒僧よとののしられ、遠流の重刑にまで処せられ、懐かしき師匠と袖を別け、旅から旅へと草鞋竹杖の乞食生活を送り、「親鸞がなきがらは賀茂川に流してくれ」といふことを、その晩年に言はずにはをれなかつたほど、淋しい一生であった。しかも、一切を投げ出して本願に乗托して、ゆかれたのであつた。聖人は何んとしてもわたしたちの本当の味方であつた、すくなくとも精神的にも、物質的にも無産者たる私達の真の味方であらせられる」(一一二頁)

静照は自分のことを「精神的にも物質的にも無産者」と規定している。特に「精神的な無産者」とは彼の劣等感の表明だと思われる。彼の描く淋しい親鸞像には倉田百三の戯曲『出家とその弟子』(大正六年)の影響が感じられるが、その親鸞像を無産者と規定した自分にあらためて対応させたところに、当時の彼の心情を表現しようとする静照の意図が見られる。静照にとって親鸞のいう「凡夫」とは、たとえば暁烏の場合のように汚れ、罪悪を持った自分ではなく、劣等感に苛まれていた自分だたのではないだろうか。この時点の静照は優劣の差を強く意識しているとされる。私にはこの劣等感の克服が、真田に会うまえの静照の主要な課題だったように思われる。

もちろん教団の伝統的な教義からではなく、自分自身の心情の問題から親鸞を捉えようとする彼の態度は、その深淺はともかくとして本質的には近代のものであり、暁烏等と同じ系譜に属する。たとえば暁烏の『歎異鈔講話』(明治四四年)は暁烏の心情から歎異抄、さらには親鸞を捉え直したもので、この系譜の先駆的なものである。<sup>(16)</sup>その延長上に静照もいることは間違いないが、むしろその延長上に連なったことによって、彼の知識人としての資質が問われ、そこに彼の一つの課題が生れたのであつた。

その課題とは、「信仰の確証」、「救はれたりといふ自覚」という一種の獲信の体験を得ること、およびそれを通して得られるはずの劣等感にも動揺しない安定した境地を目ざすことだったといえると思う。前に引用した彼の文では愚物である自分が救われるだろうかということが問題ではなく、愚物であるからこそ自分の救いの体験を得て安心の境地に立ちたいと言っているように読める。救われるかどうかという問題よりも、現実の生活のなかで一つの不動の境地に立てるかどうかに彼の課題の重点があったようにと思われる。その境地に立てば、優劣という世俗的な序列は相対化され、彼にとって無意味なものになるはずだと考えたのではないだろうか。あるいは当時の彼にとって救いが現世的なものになってきたとも言える。この意味で彼は村における来世に救われるかどうかという点に重点を置く信仰からは抜け出していると言うことができる。

もっとも彼の体験への希求は依然として続いている。たとえば暁鳥のような人は壁に当たったときに、片端から『真宗仮名聖教』を読破することによって解決をはかったのに対して、静照は本を読むだけでは満足せずに、もっと直接的な体験を求めていた。彼は言う、「それまでわたしはいろいろの哲学書を読んでみたのと、また浩浩洞に私淑するやうになつて、認識の世界においては或程度の満足を持つてゐた。しかし、それが全人格に統一されて、生きることがいまだ出来なかつたのだ。ゴタゴタと無暗に詰めこんだ読書の栄養素が、いまだ消化されて、わたし自身の血や肉となつてゐなかつたのであつた」(一一九頁)

つまり精神主義も含めて様々な哲学書、宗教書は静照に「認識の世界」の満足しかもたらしていない。清沢や暁鳥の文は、確かに彼ら自身の個人的宗教体験に基づいて書かれ、また学問以上の宗教とか、倫理以上の宗教という形でその体験の重要性を主張している。しかしいくらその文に共感を持つとが、そこに書かれている体験を共有することはできない。哲学や思想ではなく、確固とした宗教体験を求めるものを満足させることはできない。だから静照も

「もう理窟にもあいた、思弁にもつかれた、(中略)一度あつたら、傲慢の角をへし折つてくれる人だ。むげにその人の前に心服せしめてくれる人だ。分裂した自己に統一を与へてくれる人だ。懷疑の迷宮から価値創造の世界へ引き上げてくれる人だ。さういふ人を真剣にもとめさがしてゐた」(一一八頁)と言わなければならなかった。こうした静照の指向は次のような妙好人のことに相通じている。「經典口無し、木像物言わず、人を以てこれを言わしむ。字になつたら字や。絵になつたら絵や。生きて話し合うことはエライ事やデ。生きて物言うて下さるお方に遇わなければかなわんデ」<sup>(15)</sup>

この類似は、静照が本来、妙好人に典型的に見られるような心底から納得するような体験を持たねば満足できないタイプの宗教者だったために生じたと思われる。そして体験の希求は、書物や字による宗教理解にたいして、すぐれた宗教的人格の希求という形で表現される。その時には近代を代表する精神主義グループも、静照の意識のなかでは後景に退くしかなかったのである。

大正五年秋、二七歳の静照は布教師の資格を取ると、故郷の寺には戻らず、細川、高津の二人と共に広島町の町で共愛社という雑誌社を作り、『共愛』という宗教雑誌を出すようになった。

この時点で静照は、従来の寺檀関係の枠内の行動から、一步外へ踏み出すことになった。枠外で一つの小仏教運動を開始したわけである。しかし必ずしも静照の内面は満足だったわけではない。彼は「しかしわたし自身の救ひの確証、すなわち信仰問題は依然として未解決のままおしながされてあつた」(一一八頁)と書いている。

静照が真田増丸と初めて出会ったのはこの時代である。細川が自分の故郷（広島県）に布教に來た真田から直接濟世軍のことを聞き、静照にそれを伝えたのである。二人は大正六年七月、連れ立って北九州八幡の濟世軍本部を訪れた（当時高津は早稲田大学に入学していて広島にいなかった）。

真田との出会いを静照は次のように、書いてゐる。「初めてあつた人。それは思つたよりも、倭小なからだだ。頬骨がとび出て青白く、頭髮は三分かた禿げて、鼻下にも顎にも鬚はおいてなかつた。つるりとした顔はなんとなく無邪氣さがあつた。その眼と、笑はれる時の口元には、何とも言へぬ、暖みが漂ふてゐた。「いや、ようきました、広島の人なら信仰が深い。いろいろ聞かしてもらはねばならぬ、まあきたない奴けんど我慢して四五日逗留してください」それが初めての先生の挨拶であつた。たつたそれだけの言葉のなかにも、先生の快活で、無我で、線の太い人格がよくあらわれてゐる。何んのわだかまりもなく、それからそれへと悦んで信仰上の実感談などせられるのであつた。初めてあつても四年も五年も交際してゐる人のやうだ。丁度それから三年前の夏、父親を亡くしたわたしは、かうした暖い心に接して、全く父おやに会つてゐるやうな氣がした。座談をきいてゐるうちに、なんだか胸にこみあげてきて堪らなくなつたので、その場をはづして、便所にはいつて、しばらく泣いた。かういふ人のためなら、一名をささげても惜しくないと思ふた」（四〇頁）。静照はこの初対面の日の夜から真田について濟世軍の布教をしてまわるようになり、ほぼ一生布教者として生きていくことになるのである。言わばこの場面は一人の新たな布教者の誕生の場面だった。

ではなぜ静照は真田を師としたのだろうか。彼が当時持っていた課題はこの短い出会いのなかでどのように解決されたのだろうか。彼はただ「それまでわたしの胸のうちにわだかまつてゐた一点の疑雲は、いつの間にやらとりさられてしまつた」と書いているだけである。そこでここでは静照の把握した真田増丸像の中に、彼の課題を解く鍵を見出すという方向で考えてみたい。ただしこの真田像は、静照が真田と出会い、約十年間の指導を受け、真田の生活と死を見届けた後に書かれている。従つて静照が最終的に形成した真田像に基づき、彼らの師弟関係が成立した過程に存在していたはずの、静照の心の動きを推測するという方法にならざるをえない。

さて静照の描く真田は第一に熱心な布教者である。しかも単なる熱心さではなく、熱心なあまり、「気狂」と間違われるような、常軌を逸しているように見える、そんな人間である。たとえば真田が「仏の救済はまるはだかだといふことを説かれるのに、ただありふれた言葉ではききなれた聴衆には、もう実感にふれぬので、自分で着てゐた衣物を脱ぎはじめられた（中略）最後にはふんどし一枚になられた。そしてあきれてゐる聴衆に対して、これだけは、何うしてもとれません、アダムとイブでさへはづかしくて無花果の葉がとれなかつたと云ふではないか。況んや、この凡夫たる真田はたくさんの皆さんの前でこれがとれませうか、然如来さまは、まだまだ見にくい貪煩煩惱のまるはだかを、お引き受けくださるのだぞ——」と一生懸命になつて説かれた」（五三頁）という調子である。ここで静照が言おうとしているのは真田の説き方の巧みさではない。静照によれば真田は雄弁というよりは訥弁であつたが、その「心のどん底より迸りいづる熱心」によつて人をひきつけたという。聴衆に理解させようと真剣に努力する誠実さが、一見奇矯な行動を真田にとらせる、逆に言えば様々な批判（裸になつた時は講演会場の寺の者に気狂と思われている）に頓着せず自由な説き方をするのは真田の「熱誠」のためだと静照は捉えている。静照の捉える真田はこのような意味で熱誠の人である。

第二に静照が描くのは無邪気な真田である。『言行録』に次の文がある。「演壇に立つた先生は、話しの前に聴衆に問はれるのであつた。「今日この席にある人で人生の不幸に遇ふて、真に如来のお救ひを求めてゐる人はないか」とすると本堂の真中頃から四十ばかりの婦人が「先生妾は不幸者で御座います、四年前の夏主人に死に別れまして、それ以来不幸ばかり続いて人には侮られ——」としくしく泣きながら自分の逆境を語り出した。先生は「おお、さうか、それは可愛想じゃ、婦人あんたは不幸じゃ、さあ今朝は親様の前に出たのだ。泣け泣け、思ひきり泣け、その涙のありだけを救ふて下さるのが如来様のお慈悲じゃぞ」さうすると婦人は感激してますます泣き入つて、はては大声をあげて泣き出した。十五分間ばかりも泣いたが、あまり泣き入つたので今度は容易にやまない。待ちくたびれた先生は婦人の肩を撫でながら「婦人最うやめては何うじゃ」とたしなめられたが何うしても泣きが止まらない。かかる事が二三回も繰り返された。「困つたな！ 泣けと言へばたしなみもなく泣くし、これだから女子は養ひ難いだ、如来様のお骨が折れたのも無理はない。皆さん！ 何うも済みません、この辺で一寸五分間休憩にいたします」と聴衆に頭を下げて言はれた。その親切さ無邪気さは聴衆の心にびつたり溶けこむものがあつた」（四二〇頁）。

このように状況をうまく捌けないで当惑している真田の姿を、静照は自分の本の中でも描いている（一五七頁）。そこでの真田は、恋愛をして濟世軍を出ていくの出ていかないと、言わば「駄々をこねる」学生信者のへ理屈に負けて当惑している。子供の我が儘に困惑する親のような真田の姿は、熱誠の布教者というよりはただの凡庸な人物に見える。だが静照はそこに親切、無邪気という意味を見出している。ここで静照が描こうとしているのは、第一に真田からにじみ出る一種の人間の暖かさであろう。泣いたり駄々をこねて真田を困らせる人間を、真田はけつして無視したり切り捨てることがない。そして第二に、この結果困惑せざるをえない状況に陥つても、それを隠そうとしない真田の素直な反応であろう。超然とした態度をとることもなく、うまくごまかすこともなく、強圧的な態度に出るの

でもなく、ただ困りきっており、しかもそのことがそのまま表情に出てしまう。静照はそうした真田の様子を無邪気ということばで表現している。

この他にもいくつかの真田のエピソードを静照は記しているが、それらを見て気が付くのは、一般的、世俗的な価値観からやや逸脱した真田の像が多いことである。しかしたとえば、人前で裸になったり、乞食と間違えられたり、気違い坊主と呼ばれたり、犬に対しても人間と同じように接するという姿は、世俗的な観点から見ればいささか風変わりな点を持つが、布教者としてはけっしてマイナスのイメージではない。だがそれと同時に真田の失敗談もとりあげられており、そこでの真田は凡庸な顔を覗かせている。真田を讀める文の多い『言行録』では比較的少ない類の話しである。こうした話しを取上げて取り上げる静照の根底にある真田像はどのようなものだろうか。言い換えれば、静照はどのような角度から真田を評価しているのだろうか。

静照が真田を評価するポイントは無邪気という点にあったと思う。ここでいう無邪気とは真田が自分の凡庸な点も含めて、ありのままの姿を隠さず、気にもとめず、さらけ出していることをさしている。熱誠や人間の暖かさもちろん重要な評価点であったろう。ただ静照の眼は真田のそうした点がためされるような、真田が追い込まれて困惑せざるをえないような場面に注がれていたと思う。その時に真田が見せたのが無邪気な姿だった。真田は無邪気であることによって、他の様々な資質を生かし、静照の期待を裏切ることがなかった。この意味で静照は真田を無邪気な点においてもっとも評価していると思う。無邪気という語よりもあるいは静照がこの本の中で数回、真田を形容することばとして使っている「無我」という語の方がよいかも知れない。いずれも同じような意味で使われていると思われる。

注意すべきことは、右に述べたことが単なる真田についての叙述ではないことである。真田の様々な姿の中から静

照が選り取って記したものであるという点で、むしろ静照自身の在り方を示しているものと考えた方がよい。『言行録』や、濟世軍の機関誌を見れば、その他の真田の姿、たとえば、軍人の先頭に立って「国家のために死んだ者は誰だつて極楽だ」と叫ぶ真田の姿に注目する人もいるのである。しかし静照はそうした姿をほとんど記さず、右のような真田像を描いて見せた。<sup>(18)</sup>従つて右の真田に関する記述は、むしろ真田に接する静照の姿勢を表現していると考えられる。繰り返して言えば、静照の叙述から真田増丸の布教者としてのすぐれた資質を知ることが出来る。しかし私がここで強調したいのは真田のことでなく、真田をこのように描くにいたつた静照の軌跡なのである。無邪気な性格はしばしば人間の一つの魅力になりうるし、それはいわゆる「自然法爾」につながるものとして、真宗信仰において価値的要素を持つものであると言つてよいかもしれない。だが静照が真田を師としたことにあたつては、同時に静照の中にそれまでに構成されていた課題のことを考えなければならぬのである。

それについては次のことが言えると思う。第一に真田は無邪気な態度を通して、世俗一般の価値観や序列を相対化して、無意味なものにしてしまつていゝと言えよう。この点で真田は静照の課題であつたところの優劣に動じない心の境地に達していた。そもそも真田の無邪気は単なる性格的なものではない。彼は阿弥陀の絶対性を感じ得る体験を持ち、その絶対性の前には世俗的な肩書は無意味になつたという体験を話している。彼の無邪気はこうした絶対性に支えられていたと思われる。そういう意味でそれは一つの境地であり、まさに静照の求めていたものだつた。

第二に真田はそうしたものをことばにして説くというよりは体現してゐた。静照は真田から哲学は教えられなかつたという。それどころか真田は理屈では学生にも負けるような人物であつた。むしろ彼は世俗一般の価値の相対比を、エピソードとなつてあらわれるような具体的な言動と人柄の中にじみ出していた。その本領は自らの凡庸さを無邪気にさらけ出すことによつて、自然と彼に接する人が捕らわれている意識を解放するところにあつたと思われ

る。この意味で真田は静照の求めていた「生きた人格」だった。

静照は以上の点を真田との初対面のときに直感したのではなかったらうか。静照にとつての真田の魅力はこのような内容をもつものであり、それが二人の師弟関係成立の一つの契機になったと思われる。

静照の本にはなお次のようなことが記されている。「暁烏師の獅子吼をきいていつも奮いひ立たされ」ていたと。静照は暁烏の講演を聞いてもなおその活動に参加しなかったのだ。その静照が真田を師としたことについては単に真田の魅力のみから理解するのではなく、ここでしたように真田に出会うまでの静照の軌跡を検討しなければならぬ。

#### 四

以上、関藤静照という一人の平凡な人間が、真田増丸という布教者を師とするまでの過程を、その心理の変化を見ながらたどってきた。図式的に言ってしまうえば、彼は地方の村の伝統的な宗教的世界の中から信仰者として出発し、精神主義など近代的な宗教運動に接しはしたが、結局そこに共感を持つことができずに、どちらかと言えば教団に批判的でない仏教済世軍に入ってしまったということになる。真宗の信仰者を近代的なもの、伝統的なものに二分したとしたら、彼は後者に属するということになるだろう。しかし今見てきたとおり、彼の心理の内容や、行動の軌跡はそうした図式的な理解で把握出来るような単純なものではなかった。彼が精神主義の運動に参加しなかったのは彼が「伝統的」な立場に立っていたからというよりは、精神主義が彼の性格、資質、生れた環境、人生の軌跡に深く関係したところの宗教的な課題に的確な解決をもたらさなかったからなのである。こうした点を含めて、以上のような関

藤静照の例を見てみると、近代日本仏教における布教者の受容を考える上での課題と視点がいくつか明らかになる。第一に来世主義の素朴な信仰は、若い内省的な青年を捕らえるどのような力を持っていたのだろうか。単に妙好人の場合に限らず、その一般的な意義を考えなおしてみなければならぬ。

第二に静照のような内省的で自分を取り巻く社会や教団の批判をあまりしない人々は、どのような布教者にひきつけられるのだろうかということを考えなければならぬ。彼らは強く自己を主張しないだけにその精神的内容は外にはなかなか伝わらないが、しかし静照のように何らかの葛藤の中で自らの宗教的課題を醸成していることは確かである。その内容を的確に捉えることによって仏教運動への参加の契機の新しい局面を見出すことはできないだろうか。またこれに関連して、ごく平凡な、弁も筆もさして立たない、しかも穏やかな性格の人間の場合、一種の劣等感が宗教を求める契機になることがある。その時にこれに対してどのような解決を示すことができるか、という問題が布教者につきつけられている。こうした劣等感の切実さを理解しなければ布教者の受容を理解できない場合があるだろう。

第三に静照のような人にとって学問とは何だったのだろうかということも考えなければならぬ。少なくともそれは彼の心の課題の解決をもたらすものではなかった。その意味ではこうした学問を支える近代的思考や西洋思想の限界についても考えなければならぬ。

最後に布教者の側の問題として、無邪気あるいは無我という資質が非常に重要になるのではないかということである。静照は真田のそうした人柄にひきつけられて済世軍に入った。その点で無邪気あるいは無我という資質は一人の人間の軌跡を変える力を持っていたわけである。ただこれは思想の問題ではない。どのように体现しているかという問題である。こうした資質を近代仏教史の上に位置づけるにはどうしたらよいだろうか。

関藤静照という人物の事例研究はこうした課題と視点を与えるという意味で意義のあることだったと考える。

註

- (1) 真田増丸および大日本仏教済世軍については、日隈威徳「真田増丸と大日本仏教済世軍」(『鈴木学術財団研究年報』四、昭和四二年)、松井義弘『仏教済世軍の旗』(歴史図書社、昭和五四年)、藤井健志「大日本仏教済世軍の性格」(孝本貢編『論集日本仏教史・第九巻・大正・昭和編』、雄山閣、近刊)、同「大日本仏教済世軍の展開と真宗教団」(『東京大学宗教学年報』三、昭和六一年)参照。
- (2) 「知識人」とは漠然と次のような人々を想定している。すなわち明治中期以降にその存在が明確になってくるような都市の中間層を中心とする人々で、近代的な学問の素養をある程度持ち、教団教義とは相対的に独立した信仰を持つ、地方門徒とは対照的な人々である。
- (3) 大日本仏教済世軍文書伝道部刊、昭和二年。以下の本論の中では単に「本」と呼んでいる。
- (4) 大日本仏教済世軍刊、昭和七年。以下の本論の中では『言行録』と呼んでいる。
- (5) 井上哲雄編『真宗本派学僧逸伝』(永田文昌堂、昭和五四年)参照。
- (6) 晁鳥に關しては野本永久『晁鳥敏伝』(大和書房、昭和四九年)に主として基づいている。
- (7) 松岡讓『法城を譲る人々』上・下巻(昭和五六年に法蔵館より復刻)。なお中巻所収の真繼伸彦「真宗教団論」に松岡讓についての若干の記述がある。
- (8) 晁鳥敏「歎異鈔と私」(『晁鳥敏全集第一部第六卷』所収)より。
- (9) 柳宗悦編『妙好人因幡の源佐』(百華苑、昭和三五年)参照。
- (10) 妙好人には宗教的な性格の他に様々な「付带的」な性格があり、どういうタイプの妙好人を典型と考えるかは一概には言えない(柏原祐泉『近世庶民仏教の研究』法蔵館、昭和四六年参照)。ここでは鈴木大拙が『妙好人』その他で取り上げたような、庄松や浅原才市のような宗教体験を持った人々を想定している。
- (11) 楠恭編『妙好人物種吉兵衛語録』六三頁。また柏原氏は前掲書でこうした体験を「回心」と呼んでいる。
- (12) 当時住職になるためには中学校卒業の資格が必要だった。

- (13) たとえば二葉憲春「真宗における往生信仰と歴史との関係についての仮説」(宮崎円遵博士還暦記念会編『真宗史の研究』、永田文昌堂、昭和四一年所収) 参照。また妙好人についてもこうした視点の欠落は指摘されている(たとえば柏原前掲書)。
- (14) 細川については山本茂『広島県社会運動史』(労働旬報社、昭和四五年) 七七四頁、稲垣真美『変革を求めた仏教者』参照。なお細川には『生命の創造の宗教』(大正一三年) その他教冊の著書がある。
- (15) 『日本社会運動人名辞典』(青木書店、昭和四四年) 参照。なお『搾取に耽る人々』は大鳳閣、昭和六年。
- (16) 福島和人『近代日本の親鸞』(法蔵館、昭和四八年) に詳しい。また地方末寺においては親鸞より蓮如の方が信仰の中心であったと言われている。柏原前掲書、二葉前掲論文参照。
- (17) 前掲『妙好人物種吉兵衛語録』三五頁。
- (18) 『言行録』四一九頁に静照は「私は、十字街頭や演壇に熱烈に獅子吼された先生よりも、かかる日常些事の中により多く先生に引きつけられた」とある。
- (19) 『言行録』五七四頁。真田の体験については同書所収の真田慶順「増丸兄を憶ふ」参照。

## 日蓮の初期布教の課題

渡 辺 宝 陽

〔論文要旨〕 日蓮がその出発から題目の専唱を主張し、反面、浄土教への批判をなしたことはいうまでもない。ところで本稿は、日蓮自身の後年の回想によって初期布教について検討するのではなく、初期撰述である『唱法華題目鈔』を中心として題目専唱の論理の形成を検討する。後に安房で撰述された『法華題目鈔』が専唱題目の論理を直接的に述べるのに対し、『唱法華題目鈔』は浄土教批判に紙数を割き、題目の専唱を結論としている点に特色がある。しかも、法華経への随順か誹謗かという二者択一を問題とする図式が明瞭にされている。これに関連して、『念仏無間地獄抄』等を検討すると、地獄へ墮落する恐怖が問題にされており、それが随順か誹謗正法（謗法）かという論理と密接に関連していることが分る。しかもこの論理は、対外的な破折の論理であるだけでなく、基本的には内面的な信仰の論理の中核であることが確かめられる。さらに、このような論理の展開は末法における一闡提の衆生救済の課題から出発している点に注目される。

〔キーワード〕 日蓮、題目の専唱、地獄、誹謗正法（謗法）、一闡提の衆生救済

日蓮の宗教は、法華一乘を標榜して、それを題目専唱（唱題）に結集せしめるところに特徴があることはいうまでもない。日蓮は法華經の未來記（仏陀の予言）を実現しようとし、諸宗を論難して法華經の經文の通りにたびかさなる法難を受けた。その法難の体験によって法華經の行者としての意識をたかめ、やがて末法に仏陀の救いを蘇えらせる仏使としての自覚に到達する。このような日蓮の生涯と思想との展開は、日蓮が著述や書簡のなかでしばしば回想しているところであり、それらの著述・書簡（ひっくりくるめて遺文とよぶ）によってその軌跡をたどることができる。

ところで日蓮の立教宣言については、建長五年（一二五三）四月二十八日正午頃、安房国清澄寺の諸仏坊の持仏堂の南面で少々の大衆に、日蓮の遊学の成果を語り信仰告白をしたことが、とりもなおさず、立教開宗の宣言となったことが回想されており、またそれを契機として地頭東条景信の圧迫によって清澄寺を追放され、鎌倉の地で弘教することになったと述べられている。<sup>①</sup> たしかに、日蓮が当初から題目を専唱したことは確かめることができるが、しかし、どのように題目専唱を説いたのかという当初の状況についてはかならずしも充分に明らかにされているとはいえない。そこで、数少ない初期の日蓮遺文を再検討することによって、日蓮初期の布教活動について考察してみたい。

## 一

専唱題目についての日蓮の最初の著述は『唱法華題目鈔』（日朝写本）である。本書は、文応元年（一二六〇）五月二十八日鎌倉名越の草房で執筆されたとある。すなわち、『立正安国論』執筆の一ヶ月半前の著述であるから、『立正安国論』の主張と一雙をなすものであり、また鎌倉に止住して約七年後の教説の模様が推察できよう。

『唱法華題目鈔』は十五問十五答より成るが、第一問答は、ある人が世間の出家、在家の人が法華經の文義を弁え

ることもなく、また受持・誦誦・解説・書写の行を行わずに、「わづかに随喜の心をおこし、国中に此經の弘まれる事を悦<sup>(2)</sup>」ぶというわずかな事で十方浄土に往生し、また此土で即身に成仏することがあるのだろうか、という質問と、それに対する答である。答は、「法華經・涅槃經竝に天台・妙樂の積の心をもて推し量るに、かりそめにも法華經を信じて聊も謗を生ぜざらん人は、余の惡にひかれて惡道に随つべしとはおぼえず<sup>(3)</sup>」というものである。これに対する疑問が以下に展開されて行く。すなわち、大いに法華經の教えに疑問を持つ浄土教の「智者」が次々に疑問を提示して行くのである。その第一は、浄土教が重視する「機」の問題である。いうまでもなく、「弥陀の本願は有智無智・善人悪人・持戒破戒等をも扱ばす、只一念唱ふれば臨終に必ず弥陀如来本願の故に來迎し給ふ<sup>(4)</sup>」のであるが、それに対して、天台教学で論ずる名字即、觀行即是元意は名を知る段階の修行者觀、心の修行をする者という意味でありながら、その具体像は舍利弗・目連・迦葉・阿難らの仏弟子であり、「一念三千の義理を弁へ、十法成乘の觀を擬し、能く能く義理を弁へたる人<sup>(5)</sup>」なのであるし、また前述のように「わづかに隨喜の心をおこし」といいながら一念隨喜五十展転とは、天台・妙樂の解釈によるならば、皆「觀行五品の初隨喜<sup>(6)</sup>」の位であって、一般の凡夫のレベルを意味するものではないという点が批判点としてあげられている。以下その点についての議論の応酬がなされるが、法華經の側からの指摘は、①末代の凡夫は法華經の教えに適わないという考え方は末代の一切衆生は穢土でいくら修行しても目標に到達することはできないという論旨なのか、②そのように総ての人にいうならば、すでに法華經を信じる者に対しても隨喜の心を押しとどめてしまうこととなる、そのように隨喜の心をも留めてしまうならば、誹法の行為（仏説を誹謗すること）となってしまうのではないかという批判である<sup>(7)</sup>。

かくして、この『唱法華題目鈔』では法華經の信受は隨喜すること、すなわち法華經の教えを受けて歡喜することにある旨が論じられ、それを否定する浄土念仏はそれを阻止するものであり、謗法（正法を誹謗する）行為にはかな

らないとして批判されるのである。そして、このことについて、「此経を信ずる者の功德は分別功德品・隨喜功德品に説けり」<sup>(8)</sup>「謗法と申すは違背の義也。隨喜と申すは隨順の義也」<sup>(9)</sup>と明確に述べられている。さらに、こうした教義信条の延長上において「総じて涅槃經の心は、十悪・五逆の者よりも謗法・闡提のものをおそるべしと誡めたり、闡提の人と申すは法華經・涅槃經を云ひうとむる者と見えたり」<sup>(10)</sup>と述べられている。<sup>(11)</sup>

さて、このように『唱法華題目鈔』は、法華經に対する態度を隨順か、または誹謗かという二者択一において明確にしなければならぬことを屢々述べているのであつて、ただ単に法華經を信ずる功德を説くということに尽きるものではないが、「愚者多き世となれば一念三千の觀を先とせず」<sup>(12)</sup>と、天台の觀念觀法を用いることのないことを明らかにしながら、題目の功德を述べて一篇をくくっている。すなわち、唱題の功德は「一切の諸仏・菩薩・十界の因果・十方の草木瓦礫等、妙法の二字にあらずと云事なし」<sup>(13)</sup>「諸仏諸經の題目は法華經の所開也、妙法は能開也」<sup>(14)</sup>ということに尽きるものであると述べているのである。それは結局、妙法の二字に諸仏が皆収められているという論理に支えられるものであり、「今法華經は四十余年の諸經を一經に収めて、十方世界の三身円満の諸仏をあつめて、釈迦一仏の分身の諸仏と談ずる故に、一仏一切仏にして妙法の二字に諸仏皆収れり。故に妙法蓮華經の五字を唱る功德莫大也」<sup>(15)</sup>と述べられるのである。

『唱法華題目鈔』より六年後の文永三年(一二六六)正月六日に執筆された『法華題目抄』は、「只南無妙法蓮華經と題目ばかりを唱ふる」功德について集約して述べられており、題名にふさわしい内容である。それに対して、『唱法華題目鈔』は、直接的には念仏批判を仏教全体の理解とあわせて論じているところに問題のひろがりがある。それは結局、妙法の二字に仏教の一切が包摂されるという論理に収約されるとはいえず、現実の具体的な布教活動と、その背後にある仏教全体のとらえ方をどのように融合させるかというなまなましい課題を背負うものである。また、謗法

を批判する論理がそれを支えていることも見逃してはなるまい。このことは、『法華題目抄』にも、「たとひさとりなけれども信心あらん者は鈍根も正見の者也。たとひさとりあれども信心なき者は誹謗闡提の者也。」<sup>(16)</sup>等と謗法の批判は述べられているが、『唱法華題目鈔』の場合、謗法への恐れは極めて全体の論旨にかかわることが明瞭である。なお、随喜の信仰解明は『開目抄』『観心本尊抄』等の主要著書を通じてなされているが、注目すべきことは、『観心本尊抄』流通分の課題の延長上に著わされる『四信五品抄』が、まさに『唱法華題目鈔』の随喜の問題の解明であることである。そうしてみると、確かに日蓮の宗教は値難体験によって深められて行くのであるが、同時に一貫した課題の解決が絶えず意識されていたことがあらためて確かめられるのである。

二

初期の日蓮遺文については、文献学上、さまざまな問題がある。すなわち真偽論および成立時期の問題があつて、初期教学を論ずることは必ずしも容易ではない。そうしたなかで、注目されるのが『念仏無間地獄鈔』（建長七年、一二五五、日蓮三四歳）、『当世念仏者無間地獄事』（文永元年、一二六四、四三歳）である。これと関連して、『昭和定本日蓮聖人遺文』第三巻に収められる図録篇七「念仏者を追放せしめる宣旨御教書五篇に集列する勘文状」（正元元年、一二五九、三十八歳）を見ることができ、また、法然一門の弟子を列名した図録篇九「一代五時図」（文応元年、一二六〇、三十九歳）を見ることができ、さらに、言うまでもなく、『守護国家論』（正元元年、三十八歳）、『立正安国論』（文応元年、三十九歳）には激しく念仏批判がなされているのである。これらと関連して考えると、日蓮が鎌倉に定着した当初から念仏批判をなしていたことは充分推察できることである。なお、著者不明の「浄土宗

要決」巻中の日蓮筆写本が中山法華経寺に伝えられ、松野純孝氏は、その内容において浄土教の解釈の諸相や天台からの引用の多い点から恐らく隆寛の門下の著作と考えられるとし、智慶に推定することもできる旨を述べている。<sup>(18)</sup> こうしてみると『念仏無間地獄鈔』が建長五年（三十四歳）に系年されることも大いに妥当性をもつと考えられるのである。同抄には、「念仏者無間地獄之業因也。法華経（は）成仏得道之直路也<sup>(19)</sup>」といい、早く浄土宗を捨てて法華経を持ち、生死を離れ菩提を得べき事を述べ、念仏者は、法華経は自分たちの機根では及ばない教えであってそれを信じないことは毀謗することにはならないとすののに対し、法華宗からすれば、信じないことが直ちに承伏を意味することになるはずはないのであって、今の念仏門が「不信」といい「誹謗」といっている以上、どうして「入阿鼻獄」の句を通れることができようかとしている。<sup>(20)</sup> また、法然の尊敬する善導の念仏義に対して「三世諸仏の大怨敵となり、十方如来成仏の種子を失う。大謗法の科甚だ重し。大罪報の至り、無間大城の業因也<sup>(21)</sup>」と批判を浴びせている。『立正安国論』執筆の四年後になるが、『当世念仏者無間地獄事』がある。同書は清澄の浄円房に対して「日蓮阿闍梨 註之」とされ、法然の選択集に対する批判を述べたものである。その上で、念仏を申す者が往生することは十即十生というも、実際に往生する者は千中無一となると断じ、千中無一ときめつけられた法華・真言の行者こそ臨終正念することを述べる。さらに念仏者の言として「汝は法然上人の捨閉闍拋の四字を謗法と過る歟<sup>(22)</sup>」と、謗法の二字を用いている。このように、両書とも念仏を批判し、法華経の受持を勧奨している点で共通していることが分る。<sup>(23)</sup>

こうしてみると、日蓮の専唱題目の勧奨は、念仏批判と表裏一体となっているのであって、前述の『唱法華題目鈔』に見られるような念仏批判の展開は必須のものだったことが首肯できよう。そして、その背後には、「日蓮脆弱なりと雖も敕宣竝に御下知の旨を守りて、偏に南北明哲の賢懷を述ぶ<sup>(24)</sup>。」というように、前代以来の念仏批判の継承とその追求があったといつてよいであらう。

このような日蓮の宗教意識をまとめて述べたのが『守護国家論』である。同書にしばしば言われるのは念仏は謗法であるということである。「法華真言の直道を閉て浄土三部の隘路を開く。亦浄土三部の義にも順ぜずして権実の謗法を成し」<sup>(25)</sup>「恐らくは未だ選択集謗法の根源を顕さず」<sup>(26)</sup>「謗法の相貌は此法を捨てしむる故也。選択集は人をして法華経を捨てしむる書に非ずや」<sup>(27)</sup>などと、くりかえし『選択集』の謗法を追求した上で、「願くば十方の仏陀、此書に於て力を副へ、大悪法の流布を止め一切衆生の謗法を止めしめ給え。」<sup>(28)</sup>といい、法華経の経文を抜萃して、「設ひ先に解心なくとも、此の法華経を聞て謗せざるに大善の所生也。」<sup>(29)</sup>と述べている点に注目せねばなるまい。『守護国家論』の翌年に著わされた『立正安国論』においても謗法の問題にふれられているが、このことを真正面からとりあげたのは、伊豆伊東の流罪の地で著わされたと伝える『顕謗法鈔』（弘長二年、一二六二、四十一歳）である。「本朝沙門日蓮撰」<sup>(30)</sup>として著わされた本書は、第一に八大地獄の因果を明し、第二に無間地獄の因果の軽重を明し、第三に問答料簡を明し、第四に行者への弘経の用心を明らかにしている。その第一の八大地獄の様相を描く段は、日蓮が批判してやまなかつた慧心源信の『往生要集』厭離穢土の段によつたものと推定される。<sup>(31)</sup>ここでは、いかに地獄の苦が蔽しいものかが描写され、就中、第八の無間地獄には五逆罪、謗法の者が陥る恐しさが述べられている。第二は誹謗正法の重罪によって無間地獄に陥ることについて述べる。法華経第二巻、譬諭品第三の「若し信ぜずして此経を毀謗せば……其人命終して阿鼻獄に入らん」を解釈して、「此の文に謗法は阿鼻地獄の業と見へたり」<sup>(32)</sup>といい、法華経第七、常不輕菩薩品第二十によって、「懺悔せる謗法の罪すら五逆罪に千倍せり。況や懺悔せざらん謗法に在いては阿鼻地

獄を出る期かたかるべし<sup>(33)</sup>」という。この段において、五逆と誹法との罪の軽重について論議されているが、この点については前述の慧心僧都源信のもう一つの名著『一乗要決』にとりあげられている<sup>(34)</sup>。日蓮には『一乗要決』の書写本があり、恐らくその影響があったものと見られる。第三段の問答料簡では、誹法の相貌について論じているが、天親の『仏性論』によって「正法を人に捨てさするが誹法にてあるなり<sup>(35)</sup>」といい、また「をのれが依経には随へども、すぐれたる経を破するは破法となるか<sup>(37)</sup>」と諸經典の比較検討（権実論）を行なわなければならないとし、仏性論にも及んでいる。結局、日蓮は法華経が仏教經典の中心をなすものであり、収約をなすものであると理解するが、その場合、二つの弘教のありようがあるのであって、一には釈尊在世の仏教のように権経を説き重ねた上で最終的に実経を説く方法であり、二には釈尊の前生である常不輕菩薩が威音王仏の像法の末に、善き教えに耳を傾ける人としてないなかで、どのような抵抗や反抗などがあろうとも、まず実経を説いて仏種を植えた事跡にならう方法とである。日蓮は前者を在世的な方法、後者を滅後の方法と分けとり、また前者について「悲を先とする人は先づ権経をとく、釈迦仏のごとし」、後者について「慈を先とする人は先づ実経をとくべし、不輕菩薩のごとし<sup>(38)</sup>」と述べている。しかし畢竟、日蓮にとっての信仰的立脚点は、「末代の凡夫はなにとなくとも悪道を免れんことはかたるべし。同じく悪道に墮るならば、法華経を誹せさせて墮すならば、世間の罪をもて墮たるにはにるべからず<sup>(39)</sup>」というところにある<sup>(40)</sup>。

ところで、上述のごとくであるならば、華嚴・法相・三論・真言・浄土等の諸宗の祖師は皆、誹法に墮すことにならぬのではないかという問いを提出して、それに答えるのに、宗を立て、経々の勝劣を判ずるのに、似破と能破との二つがあるという。似破とは「他の義は吉しとをもえども此をば（破）す」のであり、能破とは「実に他人の義の勝れたるをば弁えずして、迷て我義すぐれたりとをもひて、心中よりこれを破する」のであるという<sup>(41)</sup>。そうして、涅槃経によって、「後世を願はん人は一切の悪縁を恐るべし。一切の悪縁よりは悪知識ををそるべし<sup>(42)</sup>」との訓戒を確かめる

のである。かくして、今の世の悪知識は誰かということが『守護国家論』『立正安国論』等において問われていることと関連してくるのである。第四弘法用心抄では、「夫れ仏法をひろめんとをものはんものは必ず正義を存して正法をひろむべし<sup>(43)</sup>」とて、教・機・時・国・仏法流布の前後という五義についての教判を論ずるのである。その論述中、謗法とは何かが問われるが、結局、日蓮は「一切の大師の中には天台智者大師一人教をしれる人なり<sup>(44)</sup>」とし、「機を見たり或は讚め或は毀る<sup>(45)</sup>」のは「共に謗法とならぬ」いが、「機をしらざる者、みだりに或は讚め或は皆るは謗法とならぬ<sup>(45)</sup>」とし、「小乗経の者が大乘経をば(破)するは謗法となる。大乘経の者が小乗経をば(破)するは破法とならず。諸大乘経の中の理は未開会の理、いまだ記小(二乗作仏)久成(久遠実成)これなし。法華経の理は開会の理、記小久成これあり。諸大乘経の者が法華経をばするは謗法となるべし。法華経の者の諸大乘経を謗するは謗法とならべからず<sup>(46)</sup>」と論じている。

ここにいう「不信の者」「謗法の者」について、日蓮は涅槃経三十六卷の迦葉品の恒河七種衆生のたとえを挙げ、恒河七種の衆生の第一は一闍提謗法常没の者であり、第二は五逆謗法常没等の者であるといひ<sup>(47)</sup>、うち、解而不信の者は恒河七種衆生の第一の者であり、信而不解の者は第二の者であるといひ<sup>(48)</sup>。

このようにして見てみると、まず第一に、日蓮の初期から晩年までを通じて最大の問題となっていることは、地獄に陥ることの恐れであったと思う。恒河七種衆生のたとえによっても強調されているように、日本国の一切衆生は日蓮の理解するような仏教を信奉し実践しておらず、したがって誹謗正法の徒なのであり、である以上、地獄に陥ることとは必定であると判断したのである。前述のように、『立正安国論』が一闍提について究明し、激しく現実の一闍提とは誰であるかを追求して行ったのも、そのような恐れが根底にあるためである。

周知のように日蓮は晩年、身延の地にあって旧師道善房の訃報を聞いて『報恩抄』二巻を著し、その墓前に捧げた

が、そのなかで日蓮は「日蓮が慈悲曠大ならば、南無妙法蓮華經は万年の外未來までもながるべし。無間地獄の道をふさぎぬ。此功德は伝教・天台にも超へ、龍樹・迦葉にもすぐれたり」と、半生の行功をたからかに誇示している。それはとりもなおさず、若き日の仏教への疑問<sup>(51)</sup>であった地獄への道を、法華經の末法救済の法の再発見によって解決し得たということの誇示にほかならないのである。

そして、そのことに照らしてみれば、日蓮が『顯謗法鈔』で論じた無間地獄の恐怖と、その業因としての謗法の罪意識の問題がいかに大きな問題であったか、推察に難くないであろう。

#### 四

以上のように、日蓮初期の弘教活動は浄土教批判が明確な反面、法華經への随順を説いてはいるものの、専唱題目の意義づけという点では、かならずしも詳細にされてはいないのである。

それに対して、非常に強調されているのは、誹謗正法ということである。誹謗正法は、日蓮の宗教の中核をなしている論理であり、しかもそれが比較的初期に論述されていることは注目しておかねばならぬことであろう。

ところで、日蓮は涅槃經の恒河七種衆生のたとえによって、末法の誹謗正法の者こそ、その第一の衆生であって、救済の困難な人間（機）と位置づけたが、これは源信の『一乗要決』の思想を継承しているものである。このような思想は、身延へ入山して以後の『淨蓮房御書』<sup>(52)</sup>にも明示されている通りであるから、日蓮の生涯を通じての重要な思想だったはずである。

従来、日蓮の源信に対する評価は、初期の好意的な論調から次第に批判的となるという推移からして、日蓮にとっ

て源信はさほど重視された存在ではないとされて来た。しかし、そのような日蓮の源信評価の推移にもかかわらず、日蓮が末法の衆生を末代幼稚と規程し、誹謗正法の者とする教義においては、源信からの継承が極めて大きな意味を持つていると考えるべきではなからうか。

なお子細に検討の要はあるが、源信が指摘した恒河七種衆生の問題は、善導の『観経四帖疏』でも論じるところとされるし、このような課題を通じての末法愚機の衆生救済の課題こそ源信の『往生要集』『一乗要決』に共通する課題意識であったのである。

こうした系譜を受けて、天台以来の仏教の総合的とらえ方の上に、この末法愚機救済の思想を重ねたとき、日蓮は、誹謗正法こそまさに「末法の衆生」、「われわれ自身である」という論点にしぼって、末法の仏教信受のありようを詮議しようとしたのではあるまいか。

このような問題意識の構造が明らかにされるとき、従来指摘されて来たような、法華一乗の強調と諸宗批判、特に浄土教批判という対外的破折が行なわれねばならぬ必然性と、同時に、日蓮の内面的な信仰の論理の構築としての専唱題目の意義を確かめることができるであろう。

それが、とりもなおさず日蓮初期の弘教の課題であったといえよう。

そしてまた、日蓮の浄土教批判の軸上にある親鸞は、末法の愚機の救済をひたすら阿弥陀如来への信仰に見出し、その信仰さえも如来の大悲によって与えられるものだとしてみざる絶対他力の信仰へと深めていったが、このような親鸞の宗教は日蓮の行動的な宗教構造とは全く性格が異なるにもかかわらず、両者が一面で源信という同一の思想系譜上の支点を持つことに注目する必要があるであろう。<sup>(54)</sup>

注

- (1) 『清澄寺大衆中』(立正大学日蓮教学研究部編『昭和定本日蓮聖人遺文』)以下『定遺』と略称(一三三四頁)
- (2) 『定遺』一八四頁
- (3) 『定遺』一八四頁
- (4) 『定遺』一八六頁
- (5) 『定遺』一八六頁
- (6) 『定遺』一八五頁
- (7) 『定遺』一八七頁
- (8) 『定遺』一九〇頁
- (9) 『定遺』一九〇頁
- (10) 『定遺』一九四頁
- (11) 望月良晃「開目抄における一闡提」(茂田井先生古稀記念『日蓮教団の諸問題』)
- (12) 『定遺』二〇二頁
- (13) 『定遺』二〇二頁
- (14) 『定遺』二〇三頁
- (15) 『定遺』二〇三頁
- (16) 『定遺』三九二頁
- (17) 『四信五品抄』の「隨喜」については茂田井教亨『日蓮の信心觀』等を参照。
- (18) 松野純孝「日蓮書寫『浄土宗要決』について」(『日本仏教』十一号)
- (19) 『定遺』三四頁
- (20) 『定遺』三四頁
- (21) 『定遺』三七頁
- (22) 『定遺』三三三頁
- (23) 鎌倉新仏教における課題と救済については高木豊『鎌倉仏教史研究』を参照。

- (24) 『定遺』二二七二頁
- (25) 『定遺』八九頁
- (26) 『定遺』九〇頁
- (27) 『定遺』一〇五頁
- (28) 『定遺』一一九頁
- (29) 『定遺』一二八頁
- (30) 「本朝沙門日蓮」と称した例は、本書と同じく伊豆で著された『教機時国鈔』に初見され、佐渡で著された主著『観心本尊抄』にもみられることから、聖人の法華経色説による法華経の行者の自覚の表明を意味するものとして着目されている。
- (31) 渡辺宝陽「『謗法・墮獄』覚え書き」(『立正大学日蓮教学研究所紀要』第四号)
- (32) 『定遺』二五五頁
- (33) 『定遺』二五五頁
- (34) 『一乗要決』(『恵心僧都全集』二卷八九頁)
- (35) 渡辺宝陽「日蓮聖人の仏種論」(同編『法華仏教における仏陀論と衆生論』)
- (36) 『定遺』二五六頁
- (37) 『定遺』二五六頁
- (38) 『定遺』二六〇頁
- (39) 『定遺』一六〇頁
- (40) 茂田井教亨『観心本尊抄研究序説』二九三頁、『日蓮の法華経観』参照。
- (41) 『定遺』二六一頁
- (42) 『定遺』二六一頁
- (43) 『定遺』二六三頁
- (44) 『定遺』二七〇頁
- (45) 『定遺』二六七頁
- (46) 『定遺』二七一頁

- (47) 『定遺』二六六頁
- (48) 『定遺』二七三頁
- (49) 『定遺』二七二頁、関戸堯海「不信と謗法について」(『印度学仏教学研究』三三卷一号)参照。
- (50) 『定遺』一二四八頁
- (51) 茂田井教亨「日蓮聖人に於ける『謗法』ということについて」(同『観心本尊抄研究序説』)
- (52) 渡辺宝陽『日蓮宗信行論の研究』一六頁参照。
- (53) 『定遺』一〇七三頁。『浄蓮房御書』は建治元年(一二七五)六月二十七日に系年される。
- (54) 関戸堯海「源信『一乗要決』と日蓮聖人(1)」(『立正大学日蓮教学研究所紀要』第一三号)参照。

## 会報

### ○理事会

日時 昭和六一年四月一七日五時

場所 学生会館本郷分館八号室

出席者 井門富二夫、池田 昭、石田慶和、上田賢治、植田

重雄、小川圭治、上田閑照、小口偉一、小野泰博、

金井新二、鎌田純一、小池長之、後藤光一郎、佐木

秋夫、桜井秀雄、高崎直道、田丸徳善、塚本啓祥、

中野幡能、藤田富雄、堀越知巳、柳川啓一、山折哲

雄、脇本平也

### 議題

一、シンポジウム開催について

この件について、三月十一日の常務理事会での審議内容（前号会報参照）が報告され、シンポジウム開催の意義、その実現の現実的方策などをめぐって、活発な論議が行われた。

一、第四五回学術大会について

開催校京都大学の上田閑照常務理事から九月一三日（土）―十五日（月）の会期ならびにプログラムの概要について説明があり、諒承された。

一、学会会計について

本学会の会費は、昭和五二年度から一〇年間にわたつ

て据置かれてきたが、その結果、学会会計は急速に硬直

化し、例えば会誌『宗教研究』の刊行・配布をはじめとする経費は約五、〇〇〇円（概算）にのぼり、現行の普通

委員会費三、五〇〇円を上まわるに至った。これら諸般の事情をふまえて、他の学会の実情をも勘案して、常務

理事会の原案どおり、会費の改訂が承認された。したがって、年会費は昭和六二年度より維持会費九、〇〇〇円

（現行六、〇〇〇円）、普通会費六、〇〇〇円（現行三、五〇〇円）、準会費五、〇〇〇円（現行三、〇〇〇円）となる

ことが決定した。また学術大会開催校のための大会費用も、昭和五六年度から八〇万円で据置かれてきたが、実際の経費を支弁するには足りないもので、昭和六一年度から一二〇万円とすることが承認された。

一、昭和六一年度日本宗教学会賞選考委員について

規定に基づき、昨年度から留任の赤池憲昭、土屋博、前田専学、山折哲雄の各氏に加えて、新たに上田賢治、金井新二、長谷正当の三氏に委嘱することとなった。

一、新入会員らについて

別紙三十七名の入会が一括承認された。

### ○常務理事会

日時 昭和六一年四月一七日（土）八時半

場所 学生会館本郷分館八号室

出席者 上田閑照、金井新二、後藤光一郎、桜井秀雄、高崎

議題

直道、田丸徳善、藤田富雄、柳川啓一、脇本平也

一、昭和六一年度日本宗教学会会長選挙日程の決定

四月二六日(土) 投票資格(会費納入状況)についての通

知発送

五月二二日(水) 第一次選挙有権者資格締切

五月二二日(木) 選挙公示発送

五月二四日(土) 選挙管理委員会(第一次投票有権者資格

締切)

五月二九日(木) 第一次投票用紙発送

六月二二日(土) 第二次投票有権者資格締切

六月二二日(土) 第一次投票締切

六月二八日(土) 選挙管理委員会(第一次投票開票、第二

次投票有権者資格認定)

七月一六日(水) 第二次投票用紙発送

八月一六日(土) 第二次投票締切

八月二三日(土) 選挙管理委員会(第二次投票開票)

一、選挙管理委員長選出

互選により柳川啓一氏を委員長に選出した。

○第四〇回九学連合大会

日時 昭和六一年五月一日(日)午前九時五〇分〜午後五

一〇分

会場 明治大学

本学会からは、佐藤憲昭氏が「沿岸地域の寺院とご利益

信仰」の題で発表を行った。当日の理事会には齋田稔氏が出席された。

○新入会員 (四、一九承認分)

池 要 龍谷大学大学院 602 京都市上京区御前一条下

る下堅町一五三 法華寺内

池本 清一 関西学院大学研究員 673 明石市上ノ丸一―一

七―四〇

石+IAGOLNITZER 仏国立科学研究所研究員 21 rue

OLIVIER-NOYER 75014 Paris, France

伊藤 正順 龍谷大学大学院 606 京都市左京区鹿ヶ谷御所

ノ段町二一

今井 浄圓 龍谷大学大学院 665 宝塚市中山寺二―一―一

一 宝蔵院

岩田 文昭 京都大学大学院 455 名古屋市港区港陽三―一

五―一一

岩村 太郎 慶応大学大学院 146 大田区池上一―一九―三

五

大西 景子 九州大学大学院 806 北九州市八幡西区田町二

―三―一三光アパート三〇一

岡田真美子 東京大学大学院 701―42 岡山県邑久郡長船町

福岡六八四

岡田 行弘 東京大学大学院 701―42 岡山県邑久郡長船町

福岡六八四

川村 晃弘 天竜林業高等学校教員 431—33 天竜市二俣町

二俣二四一三一—一

間中 潤 龍谷大学大学院 636—01 奈良県生駒郡斑鳩町

法隆寺八六八

後藤 康夫 龍谷大学大学院 558 大阪市住吉区苅田四—一

〇、三一七五

小林 進 日本聖公会横浜教区司祭・牧師 410 沼津市三

芳町三一—四

城福 雅伸 龍谷大学大学院 546 大阪市東住吉区杭全八—

九—三〇

土田 友章 南山大学非常勤研究員 468 名古屋市御幸山三

〇—二—一 A

服部 弘瑞 浄心学院塾長 190—11 東京都西多摩郡羽村町

羽東—二—五—一

藤本 顯通 総本山知恩院編纂助手 602 京都市上京区千本

芦山寺東入西芦山寺川

仲原 孝 京都大学大学院 562 箕面市桜井三—六—一四

—六〇二

多木田 薫 岡山理科大学教授 703 岡山市藤原光町一—一

〇—一七

西 芳純 龍谷大学大学院 750—11 下関市小月町七〇四

Mark. R. Mullins 四国学院大学助教授 160 新宿区西早

稲田三—三—一—一 ニューライフ西早稲田一

一〇四

森田 勝 自営業(鉄工所) 472 知立市上重原町寺内八

吉水 清孝 東京大学大学院 113 文京区向丘二—二—一九

向丘マンション一〇九号

鳥井由紀子 東京大学大学院 336 浦和市常盤三—二—一七

中村 圭志 東京大学大学院 272—01 浦安市当代島二—一

六—三四 第一丸五荘一〇—一

村上 興匡 東京大学大学院 171 豊島区南長崎四—三—三—

一 伊佐方

遠藤 聡 大正大学大学院 160 新宿区高田馬場四—三—五

一〇—上ノ台マンション三〇—一—号

大山 晋吾 皇学館大学大学院 516 伊勢市中村町桜が丘七

十一—八 田中方

岡田 正彦 大正大学大学院 290 市原市大厩一八—四—一—

四

尾田 泰彦 大正大学大学院 154 世田谷区世田谷一—三—六

一—一六 代官ハウス一〇

桂 芳樹 筑波大学助教授 153 目黒区駒場一—一九—二—

三

小林 久嗣 大正大学大学院 125 葛飾区西亀有四—三—一—

一

沢井 高範 立命館大学研修生 520 大津市山上町二—三—八

原 美和子 東京大学大学院 177 練馬区富士見台一—二—二—

松岡 秀明 東京大学大学院 338 与野市大戸五—一—八—二—

一〇二

## キリストと久遠仏

〇お詫び

尾崎 誠

本誌先号(第五九卷四輯、二六七号、第四四回学術大会紀要特集)において、昭和六十年、日本宗教学会第四十四回学術大会における研究報告紀要中、尾崎 誠「キリストと久遠仏」(Makoto OZAKI: Christ and Eterral Buddha)小野基「ダルマキールテの聖典観」(Motoi ONO: The View of Scriptural Authority in Dharmakirti) および木村俊彦「ダルマキールテの宗教哲学の特色」(Toshiko KIMURA: Features of Dharmakirti's Religious Philosophy)の紀要原稿が、手違いにより掲載することができませんでした。三先生はじめ学会員の皆様に多大な御迷惑をおかけしたことを心よりお詫び申し上げますとともに、今後こうしたことのなきよう万全を期する所存でございます。

なお、尾崎先生及び小野先生の発表に関しては、新たに紀要原稿を御提出いただけましたので、以下に掲載させていただきます。

(『宗教研究』編集部)

一九六〇年代から八〇年代にかけて、欧米の神学ないし宗教学界では従来の伝統教義に対する反動的傾向が一つの顕著な現象となった。六〇年代半ばに、P・ティリッヒはその晩年の講演において全宗教史と対話と関連における新しいタイプの組織神学の構想を提唱してこの世を去った。そして、七〇年代に入ってから、さらに一層その傾向は増大し、イギリスの宗教哲学者J・ヒックは従来のキリスト中心論から神中心論へのコペルニクスの転回を提示し、特に彼が中心となつて編集した『神の受肉神話』は一大反響を呼び起こしたという。

またハーバードの世界宗教研究所の前所長、W・C・スミスも「世界神学」なる新しい概念を提案して、歴史の進行する前方へ向かつて、古いドグマからの脱皮を図ろうとしている。他方、カトリックの側でも、「諸宗教の神学」という新しい形態の神学が打ち出されたり、K・ラーナーはいわゆる「無名のキリスト教徒」なる言葉を工夫して、キリスト教とそれ以外の諸宗教との関係が大きく問題として取り上げられてきた。

また、プロセス神学者J・カプも「アミダ・キリスト論」を提示して、従来の対話路線を越えて、キリスト教と仏教との、相互変革を試みようとしている。これらの内、ヒックやスミス

はいエス・キリストの唯一性に対して否定的であるが、カトリックやカブはキリスト教以外における救済を認めながらも、依然としてキリスト中心論を保守している。しかし、現代の状況は、相互に内的構造の变革を促すものではなからうか。

ここで、今一つキリスト論との比較において重要な意義をもつものがある。それは大乘仏教、とりわけ『法華経』に由来し、具体的には日蓮によって受容展開された久遠仏の思想である。釈尊が永遠の仏陀たることを開顯した出来事は、イエスの神性が、先在として、彼自身の地上での存在に先行していながらも、なおその死からの復活の出来事に至る迄は隠されていて、復活によってはじめて永遠の神性に遡及するという構造と対応しよう。

このような復活の遡及力を主張するW・バンネンベルクの歴史神学は、歴史から永遠の根源へ遡る点で法華思想の「発迹顯本」に対応する。そして、永遠の昔からイエスはキリストとして先在していたという観念は、歴史的仏陀たる釈尊の「久遠実成」に対応する構造をもつといえよう。バンネンベルクは、最初から歴史的人間イエスの神性を前提とする「上から」の受肉キリスト論に反対し、むしろ「下から」イエスの歴史的事実から出発する。この点で、永遠の初めにおけるイエス・キリストの先在を強調するK・バルトとは対照的である。

しかし、この歴史的現実を予め永遠の本質に包括する観点（は、法華本門の「従果向因」（永遠の仏果から歴史の人間へ）思想とも一致する。そしてこの立場から、歴史的釈尊から超歴

史的な「久遠元初の釈尊」に遡源しながら、同時に歴史の未来に向かう生成としての上行菩薩を内に含むという日蓮の見解が導かれる。それは、バルトの「選ぶ主体としての神と選ばれた客体としてのイエス・キリストの自己同一性」にも対応し、三位一体論的にいえば、上行菩薩は永遠の神の子に相應する位相を有し、久遠釈尊と区別をもちながらも同一であるという事態を表す。

しかしながら、N・ピッテンジャーが指摘するように、宇宙時代には多数のキリストの存在可能性もあり、キリストと仏陀とは種類よりもむしろ程度の相違として考えられる余地を残している。ともあれ、世界宗教史の視野から統合的な宗教哲学の確立が望まれよう。

## ダルマキールティの聖典観

小野 基

仏教論理学者 Dharmakīrti (ca. 600-660) は主著 *Pramāṇavārttika* (PV) 第四章で *Dignāga* の主張命題 (*pakṣa*) の定義「本来のものとしてのみ提示されるべききもので、自己意図されたものである」(*svarūpenaiva nideśyaṅ svayam iṣṭo* …) に新解釈を加えた (PV, IV, 28-29)。彼はその中で「定義文中の「自ら」(*svayam*) という語を、「(論証者自身の) 聖典を顧慮することなく承認されている事柄でなければならぬ」という主張命題の必要条件を示すものと解釈した (PV。

IV. 30)。これは、從來疑似論証因 (netvabhāsa) の一種として認められていた相違決定 (viruddhavyabhicāra) を疑似論証因から排除することを目的とした解釈と考えられるが、同時に Dharmakīrti はこの解釈によって、聖典の説く教義内容を追認することを以って論理学の役割とする見解に異議を表明したのでもある。彼は上述の解釈に関連して P.V 第四章 v. 421 以下で論理学者としての聖典観を披瀝しているので、本稿ではこの箇所を検討し彼の聖典観の一端を明らかにしたい。

Dharmakīrti はまず、聖典を絶対的権威・普遍的に妥当する正しい認識根拠 (pramāṇa) とする見解を批判する。彼は推論によって理解されるべき事柄について聖典の記述を顧慮する際に陥いる矛盾を指摘し (P.V. IV. 42-48)、また「(聖典の説く) 教義とは無関係に煙から火が推論せられる」(53) として推論の聖典からの独立を主張する。さらに、「人は一体何を根拠に偏見に捉われた教義に与するのか」(54) と述べて、聖典の権威の相対性を説き、また聖典の記述を批判的に考察することこそ推論の役割であるとし (49) 正しい認識根拠としての推論が聖典の記述を否定することもあり得ることを示唆する (58)。

しかしながら Dharmakīrti は、聖典の記述の中で論理的考察に耐えないものはすべて誤りであるとするのではない。ここでは同時に、聖典の意義に関して注目すべき見解が表明されている。すなわち彼は、直接知覚と推論という二種の正しい認識根拠に対応する二種の対象領域 (pratyakṣa と parokṣa) 以

外に、上軸の二つの認識根拠によっては知り得ない第三の超感覺的な対象領域 (atyantaparokṣa) があることを承認し、この第三の対象領域に属する事柄については、その存否の判断の根拠を聖典に求めることが妥当と考えるのである (50-51)。

この立場に対応するのが、自我 (ātman) および一切智者 (sarvajña) の存在論証に対する Dharmakīrti の評価である。彼はこれら超感覺的な対象の存否は推論によっては決定できないと考え (P.V. III. 94; IV. 209-210)、「これらの存在論証を不定因 (anākaṅkika) に分類した (Nyāyabindu, III. 94-95; 97)。

以上のような Dharmakīrti の聖典観は仏教思想史上独特なものと言える。例えば Bhavya は、正しい認識根拠として直接知覚と推論だけを認め、聖典の権威の相対性を主張した点では Dharmakīrti の先駆となったが、前者は推論と聖典の対象領域を区別しなかった点で後者とは異なる (cf. *Tarkajñāna*, Śle dge ed., 289a5-6; b3-5)。Dignāga の見解も Bhavya に近い。同様な見解はまた、Dharmakīrti 以後の仏教論理学者の間にも見られる。Santaraksita の一切智者存在論証はその一例である。

Dharmakīrti は、一方で聖典の権威の相対性を主張し推論の力を極めて高く評価しながらも、他方で推論を絶対視することとせず、その限界を認め、超感覺的な対象領域に関しては聖典こそが認識根拠であるとした。彼は聖典の絶対的権威性を否定したが、聖典独自の意義まで否定したのではない。聖典を超

感覚の対象に関する唯一の認識根拠とみなしたという点で、Dharmakīrti は聖典に正当な位置づけを与えたと言える。

なお、Dharmakīrti の聖典観の全体像を把握するためには、PV第一章とその自註に説かれる彼のヴェーダ聖典観および第二章における彼の仏陀観を合わせて検討する必要があると思われるが、これは今後の課題としたい。

○なお、第四四回学術大会では、先号に紀要を記載したものとおよび上記の二名の発表の他に、以下の研究発表があった(発表順)

#### 第一部会

ミッションスクールの宗教社会学―序説(北川直利)、M・ガ  
ンデーとR・N・ベラーの市民宗教(葛西実)、センス・オブ  
・サートウンティ(井門富二夫)

#### 第三部会

古代イスラエル―神教をめぐる二・三の問題(月本昭男)、

#### 第五部会

浄土荘嚴(藤嶽明信)、禅宗叢林の修道論的特色(西村恵  
信)、「浄土・再会」考(池見澄隆)、法然における徒生論の意味  
(萩原晃俊)

#### 第六部会

近代日本の小仏教運動(藤井健志)、西田哲学における「場所」  
への道(上田閑照)、長門の言僧史料について(伊藤芳枝)、十  
五年戦争下の宗教弾圧(村上重良)

#### 第七部会

多元的信仰生活の構造について―藤原実資の場合(華園聰  
磨)、空海手形と弁才天両面灰仏の研究(齊藤彦松)、中西直方の  
「死」の問題(安蘇谷正彦)

#### 第八部会

古部保存協力税と信教の自由(池田昭)  
なお、発表を取消されたものは以下のとおり(部会、発表予  
定順)。

宗教的空間と身体(田中英三)、リザーマスにおける「対立物  
の一致 (coincidentia oppositorum)」(山下一道)、キルケゴ  
ールにおける絶対的逆説の問題(北田勝巳)、ルターにおける職  
業観の問題―序論的考察―(早乙女禮子)、世俗権力の正当性を  
めぐってルターと再洗礼派―(中野毅)、アヴァダーナ・シヤタ  
カと根本有部(岡野潔)、Jvanmukti について(伊藤道哉)、  
日蓮聖人教学における即身成仏論(西片元証)、覚鑿と阿字命息  
観(栗山秀純)、寺院の役割(坂内龍雄)、芥川龍之介と悪魔(樺  
實)、植民地状況下の宗教(大矢野文明)

執筆者紹介（執筆順）

青山 玄 南山大学教授

池田 英俊 旭川大学女子短期大学部教授

磯岡 哲也 成城大学民俗学研究所研究員

関岡 一成 神戸市外国語大学教授

藤井 健志 東京学芸大学専任講師

渡辺 宝陽 立正大学教授

## ISSUES IN NICHIREN'S EARLY PROSELYTIZATION

Watanabe Hōyō

*ABSTRACT*: There is no doubt that Nichiren from the start emphasized the exclusive practice of intonation of the *Daimoku*, while on the other hand directing criticism at Pure Land teaching. This paper, however, considers his early propagation not through his reflections of later years, but rather through early-period compilation, the *Shōhokkedaimokushō*. While the *Hokke daimokushō*.....compiled later at Awa.....deals directly with the theory of exclusive practice of Daimoku recitation, the *Shōhokke daimokushō* is characterized by a considerable allotment of space to criticism of Pure Land teaching, with the addition of exclusive recitation as a conclusion.

Moreover, this work clearly brings up the problem of the inescapable alternative of submission to or rejection of the Lotus Sutra. When the *Nembutsu mugen jigokushō* and other documents are examined in this context, the fear of falling into hell is made an issue, thus indicating that this problem is intimately related to the logic of whether to accept or deny the True Law.

In addition, it can be seen that this logic did not signify mere submission to an external force, but was basically the central kernel of a logic of internal faith. Finally, the development of this kind of logic should be noted as originating from the issue of the salvation of all sentient beings under the conditions of Final Age of Dharma.

*Key Words*: Nichiren; exclusive practice of Daimoku; Hell; blasphemy of the true law (*hibō shōbō* [*hōbō*]); salvation of all sentient beings.

# ENCOUNTER WITH AN EVANGELIST OF MODERN JAPANESE BUDDHISM

Fujii Takeshi

*ABSTRACT:* This paper investigates the process within modern Japanese Buddhism in which a single individual meets a Buddhist evangelist and comes to follow him. As material, the paper considers an ordinary Jōdo Shinshū priest named Sekifuji Joshō, together with Sanada Masumaru, founder of the Dai-Nihon Bukkyo Saisei-Gun.

Sekifuji was born in 1890 as the eldest son of a farmer, but he was attracted to temple life and became a priest of the Honganji-ha. Thereafter he came to have doubts about the conditions found within temples at the time, and approached a position of modern Buddhist idealism, but was still left unsatisfied. At that point, he met Sanada Masumaru, and attracted by his simple, selfless character, decided to enter the Bukkyō Saisei-Gun. But unlike Akegarasu Haya of the idealism movement, Sanada Masumaru stood somewhat closer to a sectarian structure, and it seems the case that in the process of Sekifuji's coming to treat Sanada as his teacher, there was a complex interaction of his character, background, and environment at his place of birth. In particular, one can point out as important factors the trend at the village level toward faith in *myōkonin*-like figures, the lack of a scholastic disposition, and the overcoming of an inferiority complex.

By examining this example, one can evaluate the process of acceptance of the teaching of an ordinary evangelist and resulting participation in a proselytization movement in a way that contrasts with figures like Akegarasu Haya.

*Key Words:* Modern Japanese Buddhism; Evangelist; Dai-Nihon Bukkyō Saisei-Gun; Sekifuji Joshō; Shinran; *myōkōnin*; idealism,

# JAPANESE PROPAGATION BY THE FUKYŪ

## FUKUIN SHINKYŌ DENDŌKAI

—FOCUSING ON ACTIVITIES IN THE LATE 1880'S—

Sekioka Kazushige

*ABSTRACT:* This paper considers the theology used by the Fukyū Fukuin Shinkyō Dendōkai in its propagation activities, in particular its unique characteristics in comparison to orthodox Christianity.

In previous studies of Japanese Protestantism, this group has been included within the “Tubingen school,” and has been noted particularly for the great impact it had on orthodox Christianity through its use of Bible criticism. While this view is not incorrect, it does not do full justice to activities of the organization in Japan. The characteristics of this organization’s propagation in Japan should rather be said to be in their view of Japanese religion.

Namely, while orthodox Christian sects viewed the various religions of Japan as heterodox and heretical, firmly emphasizing conversion to Christianity, the Fukyū Fukuin Shinkyō Dendōkai was of the “History of Religions School,” and thus recognized the validity of various Japanese religions for their revelation of God and truth. As a result, the ultimate objective was not necessarily seen as conversion, but rather the formation of a “Japanese Christianity” which would incorporate elements of Japanese traditional thought, religion, culture, and national characteristics. It is here that the prime features of the Fukyū Fukuin Shinkyō Dendōkai should be seen.

*Keywords:* Tubingen School, History of Religions School, Orthodox Christianity, Japanese Christianity, conversion.

1. The Fukyū Fukuin Shinkyō Dendōkai in the late 1880's.
2. Fukyū Fukuin Shinkyō Dendōkai (abbr. Dendōkai).

# The PROCESS OF DISSEMINATION OF A NEW RELIGION IN A LOCAL AREA

—A CASE STUDY OF THE IINAN BRANOH OF ENNŌ-KYŌ—

Isooka Tetsuya

*ABSTRACT:* This paper presents a case study analyzed the dissemination, penetration, and establishing process and factors of a new religion in a mountain village. The case is the linan branch of the religion Ennō-kyō in the region of Mori, lidaka-cho, linan-gun, Mie-ken.

The conclusions reached in this paper are as follows: (1) the primary occasion for the reception of Ennō-kyō are the presentation, clarification, and solution of problems raised in the religion's scriptures. The practices employed by the group exist in harmony with the traditional faith concentrated on "present-world benefits" in the local area; (2) in the case of women converts, the counseling relationship with the branch leader make a contribution to the reception of Ennō-Kyo (3) spread of the religion is achieved through family and relatives, expanding to the surrounding area; (4) firm establishment of the religion was the result of the successful leadership of the branch head (husband wife combination), thus making effective heightening of group cohesion, and a successful approach to the local society. In this process, important secondary factors were the commonality and affinity of Ennō-kyō with local beliefs such as freedom choice of with regard to the object of faith, and the presence of *ujigami* and ancestor worship.

*Key Words:* Process of propagation, penetration, and establishment; Ennō-kyō, practices, scriptures, counseling relationship.

ŌUCHI SEIRAN'S CONCEPT OF BUDDHIST  
PROSELYTIZATION, AND PROBLEMS SURROUNDING  
THE ESTABLISHMENT OF BUDDHIST ASSOCIATIONS

Ikeda Eishun

*ABSTRACT*: The study of Buddhist groups and associations at their zenith in the late 1870's and 80's has been virtually overlooked as a topic within Meiji Buddhist history. This fact is largely a result of the overshadowing presence of more colorful topics, such as the study of *shinbutsu bunri* and *haibutsu kishaku* in the history of the Meiji Restoration, and by researches into the formation of modern Buddhism around the turn of the century.

In point of fact, however, when reassessing the problem of Buddhist groups within the overall flow of Meiji Buddhist history, from the resurgence of Buddhism following the period of *haibutsu kishaku* to the formation of modern Buddhism and new Buddhist movements, it becomes apparent that the place occupied by, and historical significance of, the Buddhist association movement is very great indeed.

This paper is a tentative consideration of the Wakeikai, a Buddhist association which developed from the standpoint of non-sectarian Buddhism, together with the proselytization thought of Ōuchi Seiran, who played a leading role in the association movement.

The features of Seiran's proselytization included: (1) the awakening of Buddhists to the problems of church and state and the freedom of belief; (2) the unique grasp he had of those he was trying to convert, particularly that group of upper-class intellectuals who, together with the "civilization and enlightenment" movement, had strengthened their non-religious or anti-religious stance; (3) the unique way his Buddhist sermons functioned as means of conversion within the association movement.

*Key Words*: Ōuchi Seiran; *kyōkai* (sect) and *kessha* (association); Wakeikai; *kyōdōshoku* (Religious Instructor); freedom of belief.

# THE CATHOLIC WOMEN ASSOCIATION MOVEMENT IN THE EARLY SHOWA PERIOD

Aoyama Gen

*Abstract* In 1930, Father George Gemeinder, S. V. D. established the St. Mary's Women's Association (renamed the Japanese Women's Association in 1935) in Akita. Within five years from its establishment, the Association had grown to a membership of five-thousand and rapidly spread throughout the country. This article describes the reasons for the rapid growth of the Association, focusing on the following three characteristics: its revolutionary spirit of protest in behalf of women, its patriotic spirit mixed with international feeling, and its grassroots spirit of decentralized authority and respect for individuality and autonomy.

In these three characteristics can be seen hidden features of the Women's Association which provides a place of refuge somewhat removed from those social influences which placed heavy burdens on women, influences such as feudal customs, the blight of the early Showa-period capitalism, the great danger of imperialistic patriotism which threatened to sacrifice [surrounding nations, and the general Japanese populace who suffered within the turbulent flow of events. Within that place of refuge the association worked to spread the Catholic message, mobilizing to the utmost the strengths of women, and thus improving the small effectiveness of Catholic proselytization.

*Key Words:* Catholic, moral cultivation group, philanthropic work, graduates of higher school for girls, working women, individuality, autonomy, patriotism, Catholic proselytizing.