

近代宗教に関する一考察

加藤 智 見

基礎教育課程

An Inquiry concerning Modern Religion.

KATO Chiken

Division of Liberal Arts and Science

(Received October 12, 1999; Accepted January 14, 2000)

序

現代人の宗教はさまざまな問題を内包している。その中でも、現代の宗教自身が非常に人間中心的になっている。すなわち、たとえば宗教の重要な要素である「聖性」「彼岸性」が中心にならず、「俗性」「此岸性」がむしろ中心になる傾向が強くなっていると思われる。今、二十一世紀に向かって、この点が深く再検討されねばならない、と私は考えている。

もちろんこの傾向は現代に始まったことではなく、十九世紀頃にはすでに顕著になっていた。しかしその端緒は近世、近代以来徐々に浸透し来たものもある。

たとえば W. ジェイムズは心理学的立場に立って言う。「宗教的な愛 (religious love) とは、宗教的な対象に向けられた人間の生来の愛の感情 (natural emotion of love) にすぎない」¹⁾。しかしここで考えねばならないのは、信仰するその当事者において、宗教的な愛は必ずしもこのように信ぜられてきたのかという問題である。心理学的な場に観点を置いた場合、なるほどこのように言い切れるかも知れないし、こう言わざるを得ないのかも知れない。一面で信仰においては人間が主体になるからである。

しかし他面で、このように断定し得ない側面があるのではない。すなわち宗教的な独自の意味内容と体験を、R. オットーが「上よりの賜物」(Begabte) であって、生来の才能 (Begabung) とは異質であるとし²⁾、ハルナックが「上からの賜物であって、自然的な生の産物ではない」(eine Gabe von Oben, nicht ein Produkt des natürlichen Lebens)³⁾というようにである。たしかに宗教においては生来的な体験が一方にはあるが、その体験自体が端的に人間の間、人間の内においてのみではなく、たとえば神との交わり、仏の本願力廻向の内になされて

いる、と信じられているような面が看過されてはならないと思えるのである。F. ハイラーがアウグスティヌスに関して、「アウグスティヌスの告白 (confessio) という表現は、人間の前に自己を打ち明けるというよりは、むしろ神に向けられた讃美の祈り、感謝の祈り、懺悔の祈りを意味している」⁴⁾と言っているが、このような状況にある宗教体験の一つ一つは神の前、仏の前に対座し、神、仏の働きかけの内に生まれると信じてなされるものであって、いわば「聖性」「彼岸性」というべものではないかと思われるのである。

以上のような側面から、本稿ではまず仮に、日本の近世・近代に、中世に濃厚に見られる「聖性」「彼岸性」がいかんして「俗性」「此岸性」的傾向を強めていったのか、という角度から考えてみたい。

1. 中世仏教における聖なるもの

まず、日本中世仏教の代表者の一人法然を取り上げてみたい。彼は智恵第一の法然房といわれたが、「ワガ心ニ相応スル法門アリヤ。ワガ身ニタヘタル修行ヤアル」⁵⁾と自己の身の実存的な救いを求め続けた。学問と救いの道は彼においては別であった。長い求道のすえ、四十三歳に至って善導の『観経疏』に出会い、他の道を捨て念仏を選択した。

三十年の求道の苦しみがなぜ念仏のみによって救われ得たのか。その理由は、阿弥陀仏自身がすでに自ら念仏を救いの本願の行として選択したもうていた、と気づいたからである。仏が選択した念仏に気づき、それを自分が選択し得たと気づいたことは法然にとってはこの上ない歓びとなり、彼の信仰の原点となる。『選択本願念仏集』には「それ速やかに生死を離れむと欲はば、二種の勝法の中に、しばらく聖道門を聞いて、浄土門に選入すべし。浄土門に入らむと欲はば、正雑二行の中に、しばらくも

ろもろの雑行を抛てて、選じてまさに正行に帰すべし。正行を修せむと欲はば、正助二業の中に、なほし助業を傍らにして、選じてまさに正定を専らにすべし。正定の業とは即ちこれ仏名を称するなり。み名を称すれば、必ず生ずることを得。仏の本願によるが故なり」⁶⁾とある。本願は人間の欲望を超えた不可思議な仏の願い、聖なる世界・彼岸からの救いであり、その聖なる世界からの本願を法然はそのまま受け取ったのである。念仏は法然の生きる力のすべてになった。

しかし念仏のみを正定の業とすることは、革新的なことであると同時に既成の宗派に迫害されることとなる。彼がその書の末尾に「庶幾はくは一たび高覧を経て後に、壁の底に埋めて窓の前に遺すことなかれ」と書いたのもゆえあることである。聖なるものが俗世界に理解されることはむずかしく、彼岸が此岸から見えることは容易ではない。しかし戦乱や飢饉に苦しむ人々に聖なる世界・彼岸からの声を伝えることを彼は自分の使命とした。この声こそが「時機相応」の教えとして響きわたる、と考えたからである。

専修念仏の教えが多く信者を獲得すると、当然のことながら弾圧が加わるようになった。この弾圧の理論的根拠を与えたのは「興福寺奏状」を起草した笠置寺の貞慶であった。彼は戒律に厳しく、すぐれた法相学者であったが、どのような立場に立っていたのだろうか。彼は法然の過失を九箇条にまとめ、第一に「新宗を立つる失」と題し、「たとひ功あり徳ありと雖も、すべからく公家に奏して以て勅許を待つべし。私に一宗と号すること、甚だ以て不当なり」⁸⁾とした。勅許もないのに新宗を立てたことを非難するのである。しかしここで留意すべきは、学僧貞慶といえども権威的、国家主義的な基盤に立っている点である。それは仏教伝来以来、王法即仏法の理念に基づいて宗教的な権威と世俗権力が結びついてきた結果でもあった。世俗の権力や価値観と対決し、突き破り、聖なるものを求め、彼岸に生きる決断をするという態度ではない。貞慶にあっては「仏法・王法猶し心身のごとし」⁹⁾であった。貞慶が教えと教え、信仰と信仰の真の対決という場に立っていない点は、法然を悲しませ、その弟子親鸞をして反逆させることとなった。

貞慶を含めた俗権を基盤にする僧たちに向かって親鸞は激しく論難する。「ここをもて興福寺の学徒、…奏達す。主上臣下、法にそむき義に違し、いかりをなしうらみをむすぶ。これによりて、真宗興隆の太祖源空法師、ならびに門徒数輩、罪科をかながへず、みだりがはしく死罪につみす。あるひは僧儀をあらため、姓名をたまふて、遠流に処す。予はそのひとつなり。しかればすでに僧にあらざ俗にあらざ、このゆへに禿の字をもて姓とす」¹⁰⁾。

彼においてはすでに世俗の権力と一体になった仏教に究極の関心はない。非僧非俗という語にはさまざまな思いがこめられているが、少なくとも権力に媚びる僧でもなく、さりとてその権力に屈従する俗人でもないという、世俗を超越した場、すなわち聖なる場、彼岸に自己を置く思いに基づいていると言える。師とともにただ仏の前にのみ存在する自己を見つめているのであろう。王法と対決し、「王法即仏法」から仏法のみを選択しているのである。ここにまず日本史上希に見る強い聖への志向の一例が考えられる。「ただ仏恩のふかきことをおもふて、人倫のあざけりをはぢず」¹¹⁾と言い切った思いには、強靱な決断が感ぜられる。

しかし王法を捨て、仏法にのみ生きぬくことは容易なことではない。特に観念の世界に遊ぶことなく現実の世俗世界で庶民とともに一日一日を生きる場合はそうである。その典型を蓮如において考えてみたい。

2. 蓮如における聖と俗

ただ仏法にのみ生きぬくのであれば、人間に上下の関係はない。すべての人間が阿弥陀仏の前に同行であり同朋であるからだ。「親鸞は弟子一人ももたずさふらふ」¹²⁾という思いもそのような思いから出現する。

蓮如は親鸞の意志を継ぎ、仏の本願を信じた一人ひとりを講の中に組み入れていった。講は地縁によるものでもなく血縁によるものでもなかった。いわば俗界にあって聖なるものと結ばれる世界である。世俗の権力のもとに構成されるものではなかった。講は村を超え、郷を超えて広がっていった。しかしこの集団が大きくなればなるほど世俗の権力と衝突することは避けられない。

苦慮した蓮如は「信心正因、王法為本」を説く。この一見矛盾するような態度は護法のための苦しい選択であった。王法を笠に着て弾圧する者、王法即仏法を叫び諸神の威光を背に糾弾する人々に屈することのないように、文明六年、蓮如は次のように書いた。「抑、当流ノ他力信心ノヲモムキヲヨク聴聞シテ決定セシムルヒトコレアラバ、ソノ信心ノトホリヲモテ、心底ニオサメヲキテ、他宗他人ニ対シテ沙汰スベカラズ。マタ、路次大道、ワレワレノ在所ナンドニテモ、アラハニヒトラモハマカラズ、コレヲ讃嘆スベカラズ。ツギニハ守護・地頭方ニムキテモ、ワレハ信心ヲエタリトイヒテ、疎略ノ儀ナク、イヨイヨ公事ヲマタクスベシ。マタ諸神・諸仏菩薩ヲモ、ヲロソカニスベカラズ。コレミナ南無阿弥陀仏ノ六字ノウチニコモレルガユヘナリ。コトニ、ホカニハ王法ヲモテオモテトシ、内心ニハ他力ノ信心ヲフカクタクハヘテ、世間ノ仁義ヲモテ本トスベシ。コレスナハチ当流ニサダムルトコロノオキテノヲモムキナリト、コ、ロウベキモ

ノナリ」¹³⁾。

自己の信仰を胸の奥底にひそめ、軽率に表面に出したり争うことを諫めているのである。一見すると世俗の権力に同調するようであるが、心奥においては仏法に生きる姿勢である。蓮如は死後往生を強調した、とよくいわれるが、次の文に留意したい。「サレバ後生ヲ一大事トオモヒテ信心決定シテ、極楽ヲネガフモノハ、後生ノタスカル事ハ中々申ニヨバズ、今生モアナガチノゾミコノマネドモ、ヲノズカラ祈禱トモナルナリ。ソノイハレヲ他経ニカクノゴトクトケリ。ソノ文ニイハク、ソレ現世ヲイノル人ハワラヲエタルガゴトシ、後生ヲネガフ人ハイネヲエタルガゴトシト、タトヘタリ。イネトイフモノイデキヌレバ、ヲノズカラワラヲウルガゴトシ。コレハ後生ヲネガフ人ノコトナリ。今生ヲイノル人ハワラヲバカリエタルガゴトシ、トイヘルコゝロナリ」¹⁴⁾。

現世利益のみを求め諸仏諸神の間を狂奔することなく、また時の権力者にいたずらに反抗することなく、ただ心内深くに弥陀一仏を選択し、深く後生を頼めというのである。ここに一見俗世界に同調するような面を見せながらも、聖なるもの、彼岸性をその根底に持つ蓮如の姿があると考えられる。聖への志向、仏と生きる聖なる後生を願う人は稲を得、今生のみを祈る人は藁を得るのだという。消極的に死後の世界のみを関心としているように見えるが、実は後生を願うことによって現世への強靱な生きる力をその奥に見いださせているのではないだろうか。現世のみに関心をおく藁のような軽い生き方ではなく、この世を否定し後生の聖なる往生、彼岸を約束されて生まれる新たな強靱で重い稲の生を選択させているのではないか。世俗権力を超越し、死を超えることによって究極の生の価値を見いだしていく在り方ではないかと考えられる。ここに俗世にしながら俗世を超越して聖なるものとかかわり、しかも俗世を全うする生き方をとる中世後期の一例が見られると思う。

3. キリシタンに見られる聖なるもの

中世後期において、世俗権力に対して宗教的な聖なるものの権威を選択し、それに生き、死んでいった例としてキリシタンの存在を忘れてはならないであろう。『どちらいな一きりしたん』を取り上げてみたい。

「どちらいな一きりしたん」とはキリスト教教義書の意味であるが、その序に「どちらいな」は「一切のきりしたんの為に、安心決定の一道なれば、誰しも是を知り、弁へん事專要也」¹⁵⁾とある。安心決定とは仏教特に真宗系の重要な用語である。しかもどちらいながただ一つの道であるとする。彼らキリシタンは戦国時代の日本にどのように伝道しようとしたのか。

この書の序の冒頭に次のように書かれている。「御主ぜず一きりしと御在世の間、御弟子達に教へをき玉ふ事の内に、とり分教へ玉ふ事は、汝等に教へけるごとく、一切人間に後生を扶かる道の真の掟を弘めよとの御事也」¹⁶⁾。蓮如と共通して後生の問題に重点がおかれている。ここには、戦乱の時代であることとともに、王法や世俗権力と対決し、神の教えを選択し、それに生きぬかねばならない強い決断の意識があることを予測させる。また次のような文がある。「一には、なき所より天地をあらせ玉ふ御作者でうすは、御一体のみにて在ます也。是即我等が現世後世共に、計らひ玉ふ御主也。此御一体を拝み、貴び奉らずしては、後生の御扶けにあづかる事、さらになし。又此後生の道はきりしたんの御掟のみに極まる也。それによてきりしたんにならずんば、後生を扶事有べからずと分別しぬ」¹⁷⁾

神はただ一体のみであり、現世後世ともに計らう方であるから、尊び奉らねば後生をたすけられることはない、後生の道はキリシタンの掟に極まるのでキリシタンにならねばならないというのである。周知のようにキリスト教の歴史は、神のものを選ぶか、カイサルのもを選ぶかの選択の歴史でもあった。聖なるものを選ぶか、俗に堕するか二者択一であり、戦乱の世に伝道されるいうことを契機として、聖なる死を遂げるか否かが不可欠の問題となった。蓮如においてもそうであったが、後生の問題が大きくクローズアップされ、俗にまみれて死ぬのではなく、聖なる世界に死にいく道が強く説かれることになる。キリシタンの場合も死の問題をこのように解決することによっておのれの信仰を強く保ち、俗権に抗して生きていくことを決断させた。

豊臣秀吉は天正十五年(一五八七)、キリスト教を禁止し宣教師を国外に追放することとした。しかし「キリシタン信徒の数は秀吉の禁教令や慶長二年の二十六聖人殉教以後、むしろ急速に増加している。禁教令以前は約二、三十万だったと推定されているが、最盛期の慶長五年前後は、少なくとも七十万くらいになったらしい」¹⁸⁾とされる。後生を扶けられると信じ得た人は、飲んで俗権に抗し命を捧げ、現世を超えようとした。「刑死者の死体や血に染まった刑場の土を持ち去る信徒が後をたたなかった…金地院崇伝の草した慶長十七年の禁令にも『刑人有るを見ては載ち欣び載ち奔り、自ら拝し自ら礼し、是を以て宗の本懐と為す』とのべている」¹⁹⁾。聖性への強い願いは俗性の上にあった、と言える。

4. 近世における聖俗の逆転

近世江戸期に入っても弾圧は続いた。やがて彼らが潜伏し隠れキリシタンになっていったことはよく知られて

いるが、このような一人ひとりの主体的な自覚による信仰の態度は、しかし江戸幕府の宗教政策のもとにねじ伏せられることになった。仏法と王法、彼岸と此岸の関係は逆転されることとなる。

すでに織田信長は覇権のために延暦寺や本願寺などの力のある寺を制圧していた。秀吉は寺領を没収し、これを新たに朱印地として与えることにより、自己の支配権の中に吸収しようとした。続いて江戸時代に入ると著しい中央集権制度が宗教の世界にも持ちこまれることになった。

まず慶長十四年（一六〇九）から元和四年（一六一八）のほぼ十年のうちに、幕府は次々と寺院法度を下付し、幕府権力の下に仏教教団を封じこめていった。その中でも重要なものは元和元年（一六一五）に発布された本山末寺制度である。中世までは必ずしもはっきりしていなかった宗派というものが、ここに明瞭に形成されることになる。それぞれの教団の寺を本寺・本山を最高に、以下本寺・中本寺・直末寺・孫末寺などの上下の関係に統制していく。さらに幕府は各宗派の本山に、教学を伝授してこれに反する異端を取り締まり布教伝道を監督する権利を、さらには末寺の争いを裁判する権利、末寺住職を任命する権利等をも与えるようになった。

次に寛永十二年（一六三五）、寺社奉行の制度が確立され、寺や僧を監督することになった。俗権から超越した聖なるものを持つ宗教的権威が、まったくの俗権のもとに組みこまれ統制されたことになる。そして幕府は各宗派の学問である宗学を研鑽させること、修行に励むことを奨励した。確かに奨励されたことにより学問が深まり、マイナスの面だけであったわけではないが、その裏には一向一揆に見られたような信仰に基づく反権力へのエネルギーを懐柔し骨抜きにしようとする意図が見られるし、宗教的良心によって自己の信仰を選択し、聖なる世界に生きる決断が薄められ、本山に盲従しひたすら幕府公認の教えをありがたがるという姿が次第に形成されていった。たとえば蓮如の頃に比べると、門徒の意識が大きく変えられていたのである。

さらに幕府は寛永十七年（一六四〇）、宗門改役をおいた。しばらく後には各藩にもこれがおかれ、家毎の宗旨の調査がなされる。この宗門改役は次の二つの方法で行なわれた。第一に寺請制度であり、第二に宗旨人別帳の作成である。前者は婚姻とか旅行をする場合、檀那寺から本人がキリシタンではないことを証明する寺請証文を受けなければならないというものであり、後者は家毎に家族の年齢とか異動を書きこみ、檀那寺の証明をもらって宗門改役に提出するものであった。次第にこの宗門人別帳は戸籍の役割をもつこととなり、寺に保存されること

になった。

こうして日本人はすべて寺に結びつけられることになった。これがいわゆる檀家制度といわれるものである。寺はそれぞれに檀家をもつこととなり、寺を経営しながら檀家の法要等を行ない、逆に檀家は寺の経営を経済的に支え、寺の儀礼にさまざまな関係をもつことになった。留意すべきは、一方で宗教的な社会機構が堅固に確立されると同時に、他方では聖なるものを求める自由が失われていった点である。当然選択のための対決と決断の意志もそれとともに萎えていった。表面上は宗教間、宗派間の争いが少なくなったにしても、さらには各自が属する寺への忠実な奉仕が篤くなったとしても、自ら選択し戦い取った信仰が基盤となるのではない。個人の選択による信仰ではなく、地縁血縁と権力が宗教形態を規定するという独自の在り方を生むことになったのである。

この点は近代に入っても容易に変わることなく、しかも現代に至ってもなお根強く残っている特徴でもある。明治のキリスト教の再渡来に対しても、聖なるものの次元で正面から対決するというよりも、国家主義に同調して感情的な排撃の態度をとったのもこれらの点に深い関係がある。いずれにしても聖なる仏法が俗なる王法を凌駕し、しかも王法を変革するということはほとんどなくなった。教団としては安定した反面、燃えるような宗教的情熱、聖なるものを求めての求道を失った時代であり、家の宗教が発生し同時に個人の宗教を失った時代でもあった。

5. 近代における聖と俗

明治に入ると仏教は近代に向けて古い殻を脱皮しなければならなくなった。近世の仏教優位策の反動として、激しい廃仏毀釈の状況下で近代仏教史は幕を開ける。明治の新政権は王政復古を理想とし、神道の国教化を進めた。天皇の神聖化、神祇官の再興、神社制度の確立、氏子制度を実施するなどして国家と神道の結合を強めていく。また神道から仏教的要素を取り除いていった。圧迫を受けた仏教はどのようにして活路を見いだしていったのか。明治初期の仏教運動はまず真宗の僧たちがリーダーシップをとることになる。その代表者は島地黙雷であった。

明治五年（一八七二）、西洋宗教情勢の視察途中にあった島地は同年教部省から発布された三条教則に対してパリから反対を表明してきた。三条教則とは次のようなものであった。「第一条 敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事 第二条 天理人道ヲ明ニスヘキ事 第三条 皇上ヲ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」。

これに対して島地は「三条教則批判建白書」を政府に提出して反対したのである。どのような論拠で反対したのであろうか。「省令の出ずるところ、臣すこぶる解せざるものあり。…政教の異なる固より混淆すべからず。政は人事なり、形を制するのみ。しかして邦域を局れるなり。教は神為なり。心を制す。しかして万国に通ずるなり。これをもって政はあえて他に管せず、もっぱら己を利せんことを力む。教はしからず。毫も己を顧みず、一に他を益せんことを望む。…和漢の従来政教を誤る、往々この二を混同するによれり」。さらに具体的に「教条三章にいわく、敬神愛国云々。いわゆる敬神とは教なり、愛国とは政なり。あに政教を混淆するにあらずや。それ教は万国万民に被るべきものをいう」、「第二章天理人道云々。…いわゆる天理人道なるもの、時世に従い開閉あり、学識に従って浅深あり。教の一定するごときにあらず」²²⁾と訴える。特に注目すべきは次の指摘である。「第三章尊皇遵朝云々。臣謹みて案ずるに、尊王は国体なり、教にあらざるなり。いわんやまた遵朝は専制の体なり、立憲の凡にあらざるなり。…教部省出仕の僧侶、その本山を旧主と称し、その宗門を旧宗と称すべき云々。臣いまだこれを解せず。それ僧侶の本山における、君臣にあらずして師弟なり。もし還俗仕官せば師弟の縁なきのみ、あに新たに主を得るものならんや。もし還俗するもの旧主といわば、その依然僧侶たる者はなお朝廷の臣にあらざるか、はた両君に並事すといわんか。…さきに欧州新聞を得、いわく、近来日本の開化刮目驚歎するに堪えたり。なんぞ思わん、このころ政府新たに彼此を採合し、さらに一宗を造製し、もってこれを人民に強ゆ、顛倒の甚だしきというべしと」²³⁾。

神仏混淆、政教不分離の弊害を衝くと同時に注意すべきは「君臣」と「子弟」という言葉から察せられるように、俗権と聖なる権威を分離している点である。江戸幕府の権力下に統制され御用宗教化していた教団の自立性を指摘している。政治権力が宗教を造製することの非を指摘しているのである。

しかしここに留意しておくべきことは、このような思いは欧州の宗教的発想に刺激されて発言されたものである点である。彼の発言の奥には次のような限界があった。「ゆえに洋教を用いんと欲せば洋教の侵入を防がざるを得ず。…これ臣の大いに本朝のために恐るところなり」²⁴⁾。すなわち世俗の権力と宗教的権威の分離を指摘したことは画期的なことであったが、それは結局は対キリスト教政策、仏教国益のためでもあった。仏教的良心をかけてのキリスト教との聖なる次元での対決と選択ではなく、国体護持宣揚のためであった。「これ実に国体の管するところ、臣の千慮万考微を欧州各国に得るところに

して、確定固持するの鄙見なり」²⁵⁾というように、政治的な選択でもあった。聖なるもの・彼岸性を守ろうとしつつ、その発想の基盤は聖性・彼岸性ではなかった、と言わざるを得ない。

島地は帰国すると、石川舜台や大内青巒らとともに大教院からの真宗の分離運動を展開し、同八年には分離という点では一応成功した。

やがて二十二年には帝国憲法が發布された。第二十八条に「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限りニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」と記されているように信教の自由が保証されることになった。しかしこの信教の自由は、実際には西洋的な自由とは大きく異なる。信教は自由であるが、信教によって国家への奉仕が強く要求されたのである。ここには古来よりなされてきた日本の宗教的伝統が根強く残っている。また信教の自由が保証されることによって、同じ土俵でキリスト教と対抗せざるを得なくなった。この頃になると国家主義が力を持ち始めるが、仏教はこの動きと同調することによって力を示そうとするようになる。またしても仏教は聖なるものへの志向を第一とすることなく、国の権力に近づきキリスト教に対抗しようという動きを見せるようになる。しかし単に保守反動化したわけでもない。この時期に中心的な地位を占めた井上円了は目を西洋に向け、西洋哲学の深い研鑽を積んだ。そして仏教を近代に適合させるため哲学的、合理的に体系づけようとした。

井上の著作『仏教活論序論』には、「余夙に仏教の世間に振るわざるを慨し、みづからその再興を任じて独力実究することすでに十数年、近頃、はじめてその教の泰西講ずるところの理哲諸学の原理に符合するを発見し、これを世上に開示せんと欲して、ここに一大論を起草するに至る」²⁶⁾とし、西洋哲学の合理性を基準にして次のように仏教を弁護する。「ゆえに余がここに両教の優劣を較するは、公平無私の真理を標準として、無偏無党の哲学上の裁判を二者の上に下すものなり。人もし哲眼を開きて一瞰すれば、容易く、公平無私の真理の仏教の範囲内に存するを知ることを得べし」²⁷⁾。彼はキリストその人には敬意を表しつつも西洋の哲学的合理性を基準にキリスト教の非合理性を指摘する。「余はあくまで耶蘇その人を愛敬せんと欲す。…別して耶蘇教者の言うがごとく、耶蘇は天帝の子にして耶蘇その人は神なりと断定し、耶蘇教は世界不二・万世不変の宗教にしてそのほかに真理なしと公言するに至りては余が百万信ぜんと欲するも信ずる能わずところなり。その他、創世・洪水・昇天等の説に至りては、妄説中の妄説にして」²⁸⁾等と非難する。仏教が西洋哲学的な合理性にも十分耐え得ると論証することによって近代化の時代に適應できると説き、これをもって

仏教再興の証としようとしたのである。

このような態度が明治中期の仏教者がとった態度の一つでもあった。しかしこれは宗教の聖なるものへの信仰自体に発する選択というよりも、むしろ学問的な場においてなされた選択であった。自己の全存在をかけ、自己にとって真実であるがゆえに信ずるという選択と決断ではない。論理的に整合し理論的に正しいがゆえに信じ得るという選択であるように思える。キリスト教が哲学的に非合理であったにしても、ではなぜあえてその非合理的なものが信じられているのか、非合理的なものにこそ聖なるものの真実が隠されているのではないか、哲学と宗教の根源的相違はどこにあるのか、等の問いかけに彼の発想の原点はないように思われる。

また次のような発想に注意したい。「人誰れか生れて国家を思わざるものあらんや。人誰れか学んで真理を愛せざるものあらんや」²⁹⁾。「護国愛理は一にして二ならず。真理を愛するの情を離れて別に護国の念あるにあらず。国家を護するの念を離れて別に愛理の情あるにあらず」³⁰⁾。哲学的な道理に一致するがゆえに国体の維持のため貢献できるというのである。国家を超えた彼岸性に発想の中心点がおかれていない。ちなみに井上は哲学館を創設したが、その理想の一つに護国愛理を説いた。この言葉は当時大層もてはやされた。当時の仏教がどのような立場に立っていたかがわかるであろう。

このような面を背景にし、二十年代には国家主義と歩調を合わせ破邪顕正運動が盛んになった。その中心的な主張は、たとえばキリスト教の神観と天皇制は両立し得ない、仏教の理論は哲学的であるがキリスト教は哲学的ではなく非合理的なことを説くから正しくない、東洋的な倫理観に生きる日本人にはキリスト教倫理は合わない、などというものであった。このような時に内村鑑三のいわゆる不敬事件がおこったのである。仏教界は攻撃の側にまわった。さらに井上哲次郎の「教育と宗教の衝突」の問題では、仏教は井上の味方となってキリスト教を相手にすることとなった。こうして皮肉なことに仏教は再び国家に従属する形でキリスト教を攻撃することになった。宗教そのものの聖なる次元での真の対決を通すことなく、さらには個人による宗教的聖の選択にその究極の決断を委ねることなく、俗性に身を委ねることになった。宗教の根本問題が政治や学問のレベルで問題にされているのである。それぞれの宗教、宗派の開祖が身を削りながら得た聖なる信仰の中に宗教的な原点を見据えての闘いではなかった。極端に言えば政治や学問上の一種の解釈、取引の次元の問題であって、個人を賭けた自己変革への選択と決断が先行してはいないかのようである。キリスト教を信ずる、信じないは別にしても、それを良心

に対決させて出てきたものではなかった。では次に、キリスト教の側はどうであったか。

6. 日本近代キリスト教における聖と俗

幕末から明治初期にかけて流入したキリスト教、とりわけプロテスタント諸派が日本近代化に与えた影響は大きかったとされる。しかしそれ以前に江戸幕府によって徹底的に弾圧されたキリシタンについて再確認しておく必要がある。江戸幕府はバテレン追放令、元和の殉教、島原の乱等によってキリシタンを弾圧した。宗門改役、宗門人別帳を通して俗権は彼らの信仰を抑圧した。逆境における信仰の選択を権力によって抑えようとした。聖なる精神の次元における強烈的な選択の機会が比較的少なかった日本の歴史において、このような弾圧は大きな損失であったであろう。権力に抗し、あるいは一部妥協しながらも信仰の選択を守った浄土真宗等の寺々も、やがて幕府の権力によって宗門人別の役目を押しつけられることになった。聖なるものの宗教的選択の系譜をたどるとき、たとえキリシタン禁教や鎖国によって諸外国の脅威から国家の安定を得たとしても、なおその精神的損失は大きかったと言えるのではないか。迫害されたキリシタンの一部は潜伏することによって聖性・彼岸性を守った。もちろん長い間に夾雑物も混じったことであろうが。

では近代に入り、このようなキリスト教信仰の選択の意識はどのようなものとなったか。

嘉永六年(一八五三)、アメリカ東インド艦隊司令官ペリーが日本に来航し、翌年日米和親条約を結んだ。ペリーの意志を継いだハリスはアメリカ総領事として安政三年(一八五六)来日し、同五年日米修好通商条約を締結した。彼は敬虔なキリスト教徒であった。この条約の第八条には「日本に在る亜米利加人自ら其国の宗法を念じ、礼拝堂を居留場の内に置くも障りなし」とある。

翌安政六年にはウィリアムス、ヘボン、ブラウン、フルベッキ等多くの宣教師が渡って来た。五年後の元治元年には日本で最初の入信者矢野元隆が出た。こうしてプロテスタント・キリスト教の伝道が始まったが、キリシタン禁制の高札はまだそのままの状態であった。しかし明治四年岩倉具視が全権大使として派遣された日本使節団が米国ワシントンで日本のキリスト教禁止について詰問されたとき、岩倉はこの高札が死文であることを表明し、帰国後の六年、高札はすべて撤去された。外人宣教師たちは情熱を傾けて伝道した。そこには長い歴史をかけて政治権力と戦いぬいて信仰を選択し、守りぬいた筋金入りの伝道の姿があった。おおむね幕府の権力に迎合したり服従したりしながら命脈を保ってきた仏教や神道とは違った厳しさと激しさがあったであろう。その激し

さや厳しさの奥にある聖性に魅せられた武士、特に佐幕派の武士も多かったであろうし、真面目な仏教僧や神道家たちは危機感と反省の念を抱いた。

また明治五年には日本最初のプロテスタント教会となった横浜基督公会が、続いて六年には東京基督公会が創設された。その後プロテスタント系のさまざまな派が宣教師を送りこみ、次々と教会を誕生させ、学校を開いていった。この頃入信した信者は鎖国以前のキリシタンに比べると武士出身の知識人が多かった。彼らは信念をもった宣教師のすぐれた人格にひかれた。プロテスタント的な強い倫理感に武士道的な彼らの精神が共鳴し、聖なるものへの憧れの思いが揺さぶられたのである。幕府の統制下に安住し、ほとぼしするような宗教心に枯渇していた仏教、さらには復古主義に乗じて国教化していく神道にはないものを知り、彼らは良心によって信仰を選択していった。もちろん彼らの中には純粋な信仰というより先進国の宗教であるという理由から関心をもち、近づく者もいた。さらにカトリック再入国、ギリシャ正教の入国が続いた。

十年代までは主として外人宣教師が活躍するが、その後小崎弘道、内村鑑三、植村正久、海老名弾正等がその活動を受け継ぐ。日本の儒教・仏教・神道等の中に成長した人々がキリスト教信仰と対決し、選択し、それに生きようと決断し、伝道を始める。欧米人の血となったキリスト教を日本人の血となそうとする使命をもったのである。いわばキリスト教伝道の正念場にさしかかったと言える。

明治二十年頃には欧化主義が盛んになり、一時はキリスト教の国教化が考えられたこともあるといわれる。明治十年には三百人ほどであった信者は同二十二年は三万人近くの数になった。しかしここに至って強力な力となってきた保守的、国家主義的な力と対決しなければならなくなる。たとえばキリスト教普及に伴っていわゆるミッションスクールが多く設立され、キリスト教的良心に基づく倫理的な教育が実践されていたが、二十三年十月教育勅語が発表された。当然のことながら、これらの学校においては聖書が教育の根本理念であったから、次第に非難的になっていく。折しも翌年の一月には鑑三の不敬事件がおこった。彼は強い愛国主義者であり天皇に逆らう意志は毛頭なかったが、天皇を神として拝することはできなかった。鑑三は後に回顧している。「余は高等学校の倫理講堂に於てその頃発布せられし教育勅語に向て礼拝的低頭を為せよと、時の校長代理理学博士某に命ぜられた、然るにカーライルとクロムウェルとに心魂を奪はれしその当時の余は如何にしても余の良心の許可を得てこの命令に服従することが出来なかった、…国賊、

不忠…脅嚇と怒喝…その結果として余の忠実なる妻は病んで死し、余は数年間余の愛するこの日本国に於て枕する所なきに至った」³¹⁾。そして本心を訴える。「吾等は国に反いてこの事を為したのではない、良心の声を重んじ、良心に反くのは国を欺くのであると信じたからこの事を為したのである」³²⁾。国を愛しながら、しかもその奥で自己の良心によって聖なるものを選択したのである。彼にとって神はキリスト教の神ヤハヴェ以外にはあり得なかった。

国家主義者たちは天皇を拝さなければ天皇の権威を軽視することになると主張した。キリスト教を排撃しようとしていた人々にとってこの事件は格好の非難材料になった。ミッション系の学校も教育勅語を倫理教育の基本とするか、聖なる理念を転換するか、あるいは学校を閉鎖するか瀬戸際に追い込まれることになる。近代に入り、ようやく個人の自覚、その自覚を通した聖なるもの・彼岸性の選択の意識が再び芽生えかけたにもかかわらず、またその芽が国家権力によって摘み取られ始めた。幕府権力が形を変えて国家権力となってあらわれ、個人の意識の中には再び権力に屈従する姿が復活し始めた。

以上、中世から近世、そして近代のほぼ前半に至る聖と俗・彼岸性と此岸性の関係を概観的に検討してみた。この後、大きく俗性・彼岸性の動きが出てくるのであるが、この点については他日を期したい。

いずれにしても、検討し来った諸側面から、聖性と俗性は複雑にかつ深く絡み合いながら人間の歴史にかかわっており、この点は現代の宗教を考える場合にも無縁ではないことを書き添えておきたい。

註

- 1) William James: The Varieties of Religious Experience, The Modern Library, New York, p. 28.
- 2) Rudolf Otto: Das Heilige, Verlag C. H. Beck, München, 1963, S. 204.
- 3) Adolf von Harnack: Das Wesen des Christentums, Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1900, S. 40.
- 4) Friedrich Heiler: Das Gebet, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1969, S. 30.
- 5) 『和語燈録』大正蔵第83巻、237頁。
- 6) 『選択本願念仏集』日本思想大系10 (岩波書店、1971) 158頁。
- 7) 同、162頁。
- 8) 『興福寺奏状』日本思想大系15 (岩波書店、1971) 33頁。
- 9) 同、41頁。
- 10) 『教行信証』(金子大栄編『親鸞著作全集』、法蔵館、1964) 340頁。
- 11) 同、342頁。
- 12) 『歎異抄』、同、678頁。
- 13) 『御文』日本思想大系17 (岩波書店、1972) 53頁。
- 14) 同、602頁。
- 15) 『どちらいなーきりしたん』日本思想大系25 (岩波書店、1970)

- 15頁。
- 16) 同、14頁。
- 17) 同、16頁。
- 18) 湯浅泰雄『日本人の宗教意識』（名著刊行会、昭和56年）260～261頁。
- 19) 同、261頁。
- 20) 「三条教則批判建白書」現代日本思想大系7（筑摩書房、1965）61～62頁。
- 21) 同、62頁。
- 22) 同、64～65頁。
- 23) 同、65～66頁。
- 24) 同、69頁。
- 25) 同、65～66頁。
- 26) 『仏教活論序論』現代日本思想大系7、前掲、71頁。
- 27) 同、77頁。
- 28) 同、89～90頁。
- 29) 同、73頁。
- 30) 同、74～75頁。
- 31) 「読書余録」（内村鑑三全集16、岩波書店、1980）509～510頁。
- 32) 同、510頁。