

近代における宗教と社会思想との出会い

戸  
頃  
重  
基

# 近代における宗教と社会思想との出会い

戸 頃 重 基

## 目 次

- 一 序—マルクス主義宗教論への問い
- 二 西欧思想受容の歪みについて
- 三 キリスト教と社会思想
- 四 仏教と社会思想
- 五 結—宗教から社会思想への答え

## 一 序—マルクス主義宗教論への問い

この小論は外見上なんの關係もなさそうな宗教と社会科学の領域が、人間の生活次元では分かちがたく結合していることを、思想文化的に考察し、これからの宗教と社会科学の在り方をのべようとするのが目的である。

人間の生活次元では宗教と社会科学とが分かちがたく結合している、といった。しかし生活次元上のこの事實は、かならずしも多くの人びとの理論的な反省上の事實とはなっていない。かえって両者はしばしばあだかも無關係であるかのように看過されている。ここから宗教による社会科学の疎外現象が生じ、また社会科学による宗教無視の風潮が一般化するようになる。これらはいずれもなんのための宗教か、なんのための社会科学か、といった単純な倫理目的を忘れ、ただ宗教を信じ、ただ社会科学を学ぶ、といった各自の狭い繩張り根性から生じた偏向にすぎない。この偏見は、当然、全体的な視野から、打ち克たれなければならぬものである。そうでないと、社会問題と人生問題とが内外の形式的な区別にとらわれて孤立化し、人生はさながら社会の外に立ち、社会はちょうど人生をふくまないかのような錯誤を常習化し、結局、どちらの問題に対しても、満足ゆく解決が不可能となるからである。

キリスト教諸国では、科学者は自然科学者であると、社会科学者であるとを問わず、一度はかならず宗教問題を経験すると、よくいわれる。ということはそれだけキリスト教の西欧諸国に対する影響力の強さと大いさを物語っている。とかく東洋とりわけ日本では、キリスト教に比較される仏教は、科学者に対してはほとんど影響力をもっていない。世界各国の神々の吹きだまりの観を呈する日本の宗教状況は、科学者の宗教的アパシー（無関心）をかき立てこそすれ、

宗教が人生觀や世界觀を媒介として、科学者の個性を開発することは例外的にしかあり得ないのが実情である。宗教と社会科学との分離と雜居はどんな結果をもたらすことであろうか。

第一に、宗教の非合理ならぬ不合理の傾向を増大化し、その役割りを反社会的に仕向け、政治的にはおおむね反動勢力と結びつける。社会科学に無知な信者大衆が、集団エゴイズムを脱しえない教団の体制に組みこまれば、本来的に大衆でなければもちえない行動的なエネルギーは、幻想の世界へむけて蒸発せられてしまうのである。

第二に、社会科学が、実証的な宗教的事実のマイナス面だけにとらわれて、宗教的基礎の側面を反省することがないなら、それはどうしても人間の行動体系を外面化するだけにとどまり、人間の生きがいを鼓舞する幸福や、社会の進歩、変革の課題から遠ざかってゆく。それはちょうど、臨床に寄与しえない基礎医学にたとえられるかも知れない。

こういう望ましからぬ結果を防止するためにも、私たちは宗教による心の救いと、社会科学による物質、条件の究明とを分離雜居させてはならないのである。人間は社会の中で解放されるのであり、その社会の解放を実践するのが人間にほかならないとするならば人間のこと深くかかわり合う宗教と、社会のことを専門に研究する社会科学とが、原理的に引き裂かれないのは当然であろう。しかしこのことは、宗教と社会科学とが、人生觀、世界觀において綜合されなければならぬことをいっているのであって、社会科学の研究の自由に宗教が干渉したり、宗教の自由を社会科学が侵害してもよい、などということの意味しているのではない。綜合することは、混合することではなく、したがって、宗教は宗教、社会科学は社会科学として、それぞれの領域は嚴守されることを必要とする。

宗教にとって社会科学とはなにか。この問いに対する答えは、同時に、その反面、社会科学にとって宗教とはなにか。という問いに対する答えをも配慮しなければならない。ところが宗教といい、社会科学といっても、こんにち兩者のそれぞれの内容が、まことに複雑多岐をきわめていて、選択される宗教と社会科学の種類いかなんでは、全く異った宗教と

社会科学の關係が発生する。この主題自身が含蓄する困難さをさけるための一つの方法として、私は、しばらく宗教を、仏教とキリスト教の二教に絞り、社会科学をしばらくその主流の一つであるマルクス主義に限定して、以下の論を進めてゆくことにした。

世界の宗教史における仏教とキリスト教の占める地位については、改めてここに記すまでもない。ただここで重要なことは、西欧を背景に成立したキリスト教は、すでに近世以来、自然科学について社会科学との出合いを経験し、相互の影響が認められるのに対し、自然科学、数学、社会科学の進歩からとりのこされていた東洋を背景に流伝した仏教には近代以前までなんらの交渉も諸科学とのあいだにもちえなかった、というまさにこの点である。しかし仏教がキリスト教のように近代化されていなかったことは、「負」の側面を招いただけでなく、「正」の側面をも保存する、というまことに偶然の結果を招いた。とくにこのことは、マルクス主義との關係を見る場合、重要なのである。たとえば、キリスト教社会主義などというのは、マルクス主義から見ると、まことに始末の悪いエセ社会主義となるのであるが、仏教には、そういう歪曲された近代性がないだけに、古典的な教理に対して、柔軟な解釈をいれることができる、という利点をもつ。

マルクス主義はもう古い、という議論がある。また、マルクス主義の内部では、現在もなお教条主義と修正主義との哲学論争がたえない。（「現代のマルクス主義哲学論争」ゴージングザイデルほか 芝田進午 訳参照）しかし私はここで、そういうことにまでふれる余裕はないから、マルクス主義の古くなっていない、というサルトル（一九〇五—）の言葉を引用するだけにとどめておく。サルトルは、マルクス主義が古くなった、という意見を反論して、マルクス主義は、「幼少期にあるといつてもよい。それはやっと發展をはじめたばかりである。それでマルクス主義は、われわれの時代の哲学としてとどまっている。それを生んだ状況がいまだのりこえられていないため、マルクス主義はのりこえられることはできな

い」(「方法の問題)」といった。私も同感である。ソ連、中国の国際的地位を考えただけでも、その背骨となっているマルクス主義は、安易に打ち克たれうる哲学体系ではない。このことを、これも古くなった、と思われるマルクス主義宗教アヘン説について再考して見よう。

「宗教は民衆の阿片である」、という著名なマルクス(一八一八—一八八三)の言葉は、彼の著書、「ヘーゲル法律哲学批判」(一八八四年)に由来する。ソ連では、ボリシェヴィキが、一九一七年の革命の勝利後、モスクワのイペリヤ神母の有名な堂の向い側の壁にこの言葉をほりこみ、爾來、この言葉は魔語のように世界にひろがり、世界中の宗教界のソ連忌避、マルクス主義嫌悪の感情を煽動した。しかしこの言葉の意味と限界についてはそれほど正しく理解されていなかった。レーニン(一八七九—一九二四)は、言葉の意味を説明して、次のようにいう。

宗教は、他人のための永久的労働によって困苦と孤独とによって抑圧されている人民大衆をいたるところに重圧する精神的圧迫の一種である。搾取者に対する斗争における被搾取者階級の無力が来世におけるより善き生活への信仰を呼びおこすのは、ちょうど自然との闘争における野蛮人の無力が神々、悪魔、奇蹟その他のものを呼びおこすのと同じである。宗教は、一生涯、働いて苦しみぬく人間に対しては、地上における屈従と忍耐を教え、天国の報いの希望をもって慰める。だが宗教は、他人の労働によって生活する人間に対しては、搾取者たる彼らの全存在を安々と是認し、天国の祝福の入場キップを相当の値段で売り渡し、こうして彼等に地上の善行を教えている。宗教は民衆のための阿片である。宗教は資本の奴隷が、その人間の姿や、いくらかでも人間らしい生存の要求を滅滅させてしまう一種の精神的毒酒である。(「宗教論」)

一九一七年当時、ロシアの宗教界においてギリシヤ正教は国教の地位を占め、ニコライ二世や皇后の寵愛をえた怪僧ラスプーチンが宮廷に勢力を扶植、しかも無知放縱な生活を営んでいた。ギリシヤ正教徒のなかには、宗教活動ではな

く反革命活動に従事するものがすくなくなかった。スターリン（一八七九—一九五三）の一時とった反宗教政策は、こういう宗教者の反革命活動に対する弾圧であつて、宗教それ自身を弾圧するのが目的でなかつたことは一九三六年十二月五日の現行ソ同盟憲法第十章第一二四条に、

市民に良心の自由を保障するために、ソ同盟における教会は、国家から、学校は教会から分離される。宗教的礼拝の自由および反宗教宣伝の自由は、すべて市民に対して認められる。（宮沢俊義編「世界憲法集」）

とあるので明らかである。ただこの憲章が、日本国憲法などと比較して異なるのは、「反宗教宣伝の自由」までが認められている点である。信教の自由とは、人が、どのような宗教を信ずることも自由であるが、どのような宗教を信じないことも、そしてそれに反対することも自由であるということをおくまなければならぬ。後者を規定しておかなければ、政治の権力と結びついた宗教ムードの高まる状況の到来次第では宗教不信、反宗教、無神論者が、良心の自由をおびやかされることになるからである。そういう意味でこの憲章は、さすがにマルクス主義の國であることを思わせる。一九五四年の中国憲法も、第三章第八八条に、「中華人民共和国公民は、宗教信仰の自由を有する」（「前掲書」）と明記している。

以上のことから見て、マルクス主義の宗教アヘン説は、ただこの理論からする宗教観にすぎないのであつて、この理論が、ただちに共産党の政策に具現し、民衆の宗教を撲滅する、というのではない。ただマルクス主義者は、宗教が私事として宣言されねばならぬことを、宗教に対する基本的態度としているまでにすぎないのである。

われわれ社会主義者は、僧侶のなかの正直な人間の要求を最後まで展開せしめ、その語るところをきき、宗教と警察とのあらゆる結帯を決定的に引裂いてしまうことを彼らに要求し、もつてその運動を支持しなければならぬ。僧侶諸君が誠実にやるとすれば、そのとき、諸君は、教会と国家、教会と学校との完全な分離に賛成しなければならない。

宗教が、無条件になんらの制限なしに私事として宣言されることに賛成しなければならない。（「宗教論」）

というレーニンの言葉からも、マルクス主義的社会学を原理とする社会主義政治の宗教に対する基本的見解は明らかである。ソ連や中国では、現在の日本におけるような靖国問題の発生する余地がない。

マルクス主義の宗教アヘン説は、現代日本の宗教に対しても妥当性をもつてあろうか。この問いに対し、私は、宗教の社会に対する姿勢から答えられると思う。こんにち十八万八十八という宗教法人数を数える新旧の宗教のなかにアヘンや精神的毒酒にひどい宗教が絶無であるなどとはどうてい断言できない。しかもそのような宗教にかぎって、社会の矛盾には目をつぶり、平和や人権の問題にはなんらの関心も示そうとしない。たとい平和を口にしても、それは反戦の行動から遠去かっている。人間尊重の美辞麗句は用いても、基本的人権は語りたがらない。どんなに大衆を圧迫する外からの権力がはつきりしている場合でさえ、敢然、これに立ち向う宗教者の数は晴天の星よりもまれである。社会悪に対して怒りを忘れた宗教人のなんと少いことであらうか。それどころか、おおむね彼らは社会体制に全面的に追従し、腐敗と罪悪を共通に分かち合っている。退廃と矛盾の進行する社会のなかで、宗教界もそれに劣らず退廃と矛盾を拡大しているのである。これがすくなくとも社会科学に見た場合の宗教界の大ざっぱな現実である。もしそうだとするならば、マルクスの宗教アヘン説は、一世紀の時間の距離をこえて、現代日本の宗教の本質をとらえる真理となるだろう。私は、この真理を全面的に否認することができない。経済学上の「資本論」と同様、宗教アヘン説は、ますます思想的な真理の比重を増しているように思われる。しかし私は同時に、それを全面的な真理であるとも思っていない。その理由をのべよう。

中国は革命後まだ日が浅いからしばらく論及をさけ、ソ連邦の場合についていえば、この国は、すでにもう革命五十年を経過しているのである。それにもかかわらず、国民のあいだには、逆立ちした世界観、民衆のためのアヘンにひとし



い宗教の跡を絶たないのはいったいなぜなのか。消滅するどころか、百種をこえる各民族は、いろとりどりの信仰模様をくりひろげている。レーニン廟の参拝者はその跡をたつたためしがないといわれる。マルクス主義ではこの宗教的事実をどのように説明しようとするのか。ルナ十六号を月の世界に打ち上げ、科学技術では、アメリカに遜色のない大國ソ連が、まだ、大衆の心から、宗教心を消滅することに成功しないようでは、他の國の場合は推して知るべきである。階級搾取の機関としての國家がやがて地上から抹殺されなければならないように、アヘンの宗教もまた地上から駆逐されなければならない、としたのがマルクス主義の理論であった。この理論はソ連の現在の宗教的事実と、どこで噛み合うのか。

この問いに対し、革命五十年は、それに比較して、はるかに長い宗教の伝統の重みを完全に除去するのに、まだ、時間が短かすぎるとでも答えるのであろうか。しかし五十年という時間は、短かい人生にとってかけがえのない、しかも非常に長い時間である。これだけの長時間をかけてもまだ宗教消滅の徴候が見えない、とすれば、マルクス主義は宗教論において今や哲学的修正を必要とするのではあるまいか。

たとい迷信にひとしい宗教が、社会の合理化、文化の発達、その他によって消滅できるとしても、宗教に内蔵されている宗教的真理までそれは消滅できることか。またそれを消滅すべきであるか。マルクス主義者は、歴史や社会に肉化した宗教的事実の分析にはすこぶる熱情的である。しかし彼らは宗教的真理についての研究が乏しい。真理と事実の関係はさらに明らかでない場合が多い。エンゲルス（一八二〇—一八九五）が、その遺稿、「自然弁証法」（一九二五）のなかで、仏教をふくめて、インド人の弁証法の進歩に寄与した功績を、ギリシヤ人のそれと比較して称讚したのは、むしろ異例のことに属する。最近ソ連では、仏教の諸行無常説を、ギリシヤの哲学者ヘラクレイトス（前五三—四五頃）の、「パンタ・レイ」（万物流転）と比較し、その哲学的意義を評価する学者もいると聞かすが、あまりにもおそすぎる

気のつきようではないか。

マルクスもレーニンもスターリンも、キリスト教について批判したのである。彼らは、仏教については、なにも知るところがない。儒教に詳しい毛沢東（一八九三— ）でさえ、仏教についての造詣があるのかどうか疑わしい。日本のマルクス主義者は、仏教を進んで研究しようともせず、彼らの言葉を、教条化して宗教アヘン説のなかに仏教を包みこむならばそういう論理は、ただちに破綻を生ずるのである。すでにエンゲルスの指摘が、それを暗示しているのではなからうか。だからマルクス主義者の宗教論が修正されなければならないといっているのである。

## 二 西歐思想受容の歪みについて

宗教と社会科学との断絶はありうるにしても社会的事実と宗教的事実とが断絶するということはありえない。どのような宗教的事実も社会的事実の外部に存在できるものでなく、また社会的事実はその次元のなかに宗教的事実を内含しているからでもある。一旦、「世間」を否定した「出世間」の小乗仏教がさらに否定され「出出世間」の大乗仏教を展開せざるをえなかった理由はそこにみいだされる。社会を厭い世間を逃避して、清浄の生き方を出家の世界に求めても、それは全く無駄なことである。なぜならば、今日、宗教の社会におよぼす影響よりも、社会の宗教におよぼすそのほうがはるかに強大であり、そして顕著であるからだ。社会が不浄であれば、そのなかの宗教も汚染することは避けられないし、社会が浄化されれば、そのなかの宗教も必ず浄化される。しかしこの逆は成立しないのである。その理由をいえば、「俗」に対抗できるが高次の「聖」はもはやこんにち何処にも存在しないからである。「聖なるもの」は、僧侶

主義的価値の独善的な範疇にすぎない。あえてここにその所在を探究するとすれば、それは、「俗」の持つ俗悪を、「俗」の内部から「浄化する」ことだけである。「俗諦門」に対して、「真諦門」が存在しているのでなく、「俗」を「諦」ならしめることが真諦門なのであって、それを「真俗不二」というのである。俗諦と真諦とを二元的に並立して、両者の不二を語るのは、さまざまな非弁証法的思考といわなければならない。「僧は俗より出でて俗よりも俗なり」（福沢諭吉）といわれている状況のなかで、「俗」に君臨できる、「聖」という僧侶価値を考えてもはじまらないことである。それほど社会の宗教に対する影響は強く深く大きい。

社会の宗教に対する作用面を重視したデュルケーム（一八五八—一九一七）によれば、神とは「変容された社会」、つまり「社会の表徴的観念」にほかならないという。（「宗教生活の原初型態」）これに対して、ウエーバー（一八六四—一九二〇）は、社会に対する宗教の作用面を強調し、この観点から、資本主義の起源をプロテスタンティズムの禁欲不定の倫理のうちに見出した。（「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」）しかしこの両学説を比較すると、私は、デュルケームのほうが社会科学であると考えたい。というのは日本のように多元的な宗教を、仇花のように満開させている社会では、宗教が社会に対して与える影響よりも、社会の宗教に対して与えるそのほうが、はるかに現実的だからである。社会が宗教を救済しえても、宗教が社会を救済しうるとはかぎらない。

宗教と社会との断絶の意識は、宗教の理解から社会科学的方法をしめだす原因ともなった。その結果、宗教者の社会認識は、低調をきわめ、自分たちの住んでいる社会が、どんな経済法則で支配されているかも弁えていない。また、社会科学を学ぶ人たちは、宗教現象が、社会において果たす相対的な役割を正当に評価できず、公明党の出現をみて、今さらのごとく眼を疑うといったありさまである。このような宗教と社会科学の断絶の歴史的背景には、明治以来の日本人の西洋文化の受容の仕方と、国家と社会との対立が控えていたことを注意しなければならない。

日本人は中国文化を受容するときは、「和魂漢才」をうそぶいたといわれるが、幕末期から西歐文化を受容する場合でも、「和魂洋才」を自負し、真理に和魂などを要しない普遍性のあることに気づかなかつた。和魂も洋才もいらぬ、真理には東もなければ西もない、といった普遍を思考する力は、つねに感覚を通して入ってくる日本的な内容思考の前で押しつぶされてしまった。だから論理学、数学のごとき形式思考による抽象の科学が、日本ではおこりようがなく、西洋文化の前に実際には全面降伏を続けてきたのである。現象を支配するのは、感覚に映ずる事実ではなく、かえって抽象の法則である、ということを教えてくれるのは、自然科学であると社会科学であるとを問わず異ならない。その抽象の法則に対する普遍認識が、東洋と西洋とのいわれなき対立観によって、容易に日本人の思想の共通の財産とならなかつた。たとえば、佐久間象山（一八一—一六四）は、「東洋道德西洋芸」といい、橋本左内（一八三四—一五九）は、「器械芸術は彼に在り、仁義忠孝我れに存す」と自負した。（拙著「日本のモラルの病理」参照）これでは自然科学を社会科学と切り離し、道德や宗教における真理の普遍性の前に盲目的とならざるをえない。ただ、すぐれた自然科学と技術の成果は、富国強兵、殖産興業の手段としてだけ利用すればよい、という考え方におわってしまう。

西洋文化の受容の仕方に見られる以上のごとき偏見は、思想、宗教、道德などの文化に対する場合、一層、露骨さを發揮し、社会思想、キリスト教、自由主義、民主主義などは近代以降になってからでも、権力者によって白眼視され続けてきた。哲学者井上哲次郎（一八五五—一九四四）は、明治二十四年（一八九一）の内村不敬事件に端を発した教育宗教衝突事件に際し、キリスト教の人道主義と平等思想をとりあげ、「耶穌教は非国家主義にして共同愛國を重んぜず、其徒は己れの主君も如何なる国の主君も皆之れを同一視し、隠然宇宙主義を取る。是故に到底勅語の精神と調和すること能はず」（「教育と宗教の衝突」）と非難した。自然科学的真理の普遍思想に対応する、宗教的な平等思想や倫理的な人道思想が、国家主義者の前には通用しなかつた、という今から見ればまことにばかげたことが大手をふってまかり通る

時代、その國家主義者が笠に着る國家をも、科学的な分析・觀察・批判の対象として辞せない社会科学の歡迎される道理はないのである。ユダヤ教という民族宗教を母胎として発生したキリスト教が、民族をこえて、世界宗教となりえたのは、「人間は神の前に平等である」といった人道主義的な信仰があつたからであり、しかもキリスト教のこの人類平等思想は、科学的真理の前に困境がない、という普遍的な思考と二重に折り重なつていたことを注目しなければならぬ。しかし日本の明治以後の知識人は、西歐から自然科学の移植に努めはしたがそれを思想と信仰の背景から支えてきたキリスト教や民主主義とは無関係に、ただ、洋才として受容するだけにとどまり、無思想、無信仰のインテリゲンチヤのはんらん拍車をかけた。その歪みは今日にまでおよんでいる。

自然科学の方法は、合理性と実証性とを二大拠点とする。自然科学の哲学と異なるのは合理性だけでなく、その合理性を裏証する点にあるといえる。ところが自然科学よりも出足の数世紀立ちおくれた社会科学には、自然科学におけるような実証的方法がない。顕微鏡や望遠鏡を用いて研究することが、社会科学ではできないから、どうしても哲学的な合理的方法に依存し、結果的には自然科学におけるような厳密な正確さを持つ一般法則の確立をひどく困難にしている。社会科学は主観的なイデオロギーにすぎなく、科学ではない、といった学者の声は、今でも聞かれぬわけではない。たといそれを科学として認めるにせよ、それは、対象を個別化的方法によつて記述し、対象の個性を明らかにすることだけで満足すべきである（H・リツケルト）とか、自然科学は「認識する」<sup>ユルケンネン</sup>のに対し、社会科学は「理解する」<sup>フユルケンネン</sup>ものである（M・ウェーバー）とかいった高度の議論はやまないであろう。こういう科学論に対して、哲学者のハイデッガー（一八八九—）が、「形而上学は厳密性ではなく厳肅性を探求する」といった。これは西歐近世以降、諸科学の母胎となりそれを育くんだ哲学の最後の破産宣告のようなものである。科学と哲学との不幸な二元的対立からなが生ずるかは、原子力文明の無気味さを回想すればじゅうぶんではないか。

リッケルト、ウェーバー、ハイデッガーの主張に対して、私たちは、社会科学を一群の経験科学であると受け止め、社会現象の観察から、客観的法則をひき出す可能性を断念してはならない。法則に対する不信は、学問、真理に対する不信の念の表明にひとしい。もし法則の厳密性に期待ができない、との理由から、社会科学の可能性を否定するならば、自然科学のなかにも同じ理由で、存立を否定される領域は少くない。ただ、社会科学は、複雑な人間関係や、価値と事実の相互葛藤を全体的に対象として捉えなければならぬから、その法則構成を、自然科学のそのように、比較的単純なかたちで一般化することは困難である、というだけである。

社会思想や社会哲学の歴史は、古代にまで遡及するが、いわゆる社会科学は、方法を自然科学に負っているから、一応、自然科学の發達したあとでないと成立しなかった。西欧における社会科学はほぼ十八世紀にはじまりそれがいっせいにこそつたのは十九世紀に属し、その歴史は、自然科学に比較して全く日が浅い。西欧においてすでにそうであるとするれば、日本においてその歴史の一層浅いのは当然であり、この学問に対する理解と同情が欠けるのも避けられないことである。社会科学が学問としてようやく市民権を獲得できたのは、まことに敗戦以後のことに属する。史実と神話の見境いもつかぬ敗戦までの日本の精神的風土から、国家や天皇制を即物的ゼットハリスに研究する社会科学を育てる条件は生じてこない。

日本の支配者たちが、自己の恥部に触れられるような思いで、社会科学アレルギー反応を示したのは、社会科学に固有な思想性を警戒したためである。社会科学の思想性は、観念論哲学のように、主観的な思索への亡命をゆるさない。この学問にはなによりも現象と四つに取り組み探求への知的意志の姿勢が必要である。しかしこのような思想性の確立は、危険思想、思想犯、思想問題などという一連の日本的な政治的ポツキャブラリーを産出する環境のなかでは、高価な学者の犠牲を代償とすることなしに不可能であった。天皇制、家族制度、私有財産制などに科学の眼を差し向けただ

けて犯罪視されるかっつての日本では、社会科学にとり不可欠な思想表現の自由が阻まれ、結果的には、日本社会の現実が迷信邪教の温床となった。

思想の自由ということは社会科学にもまして哲学の領域でこそ必要であつたにもかかわらず、明治以来、外国文献の翻訳、紹介、解説、に終始してきた日本の哲学界には今日にいたるまで絶えることのない偏見が支配している。それは「私は思う」の哲学精神を軽視し、外国語文献に対する権威感を増長してきたことである。「考える」より「読む」ための哲学であつた。哲学を恣意的な臆見から区別する方法として外国語の難関を課することにはそれなりの理由もあつたが、哲学の精神というべき自由な思想の表現を好まぬ偏見は、一方において不合理な出来事に対する無抵抗を培い、他方において哲学をたんなる文献学たらしめた。そして日本精神が台頭してくると、どんな西洋哲学者も、あの呪術的、権力的な忠君愛国という単純な実践道德の前に、思想と批判の自由を惜し気もなく放棄したのである。「我日本古より今に至る迄哲学無し；哲学無き人民は、何事を為すも深遠の意無くして浅薄を免れず」（「二年有半」）といつた中江兆民（一八四七—一九〇一）の言葉は至言として、明治以後、西洋哲学の移植と応接にいとまなかつた多くの日本の哲学者にあてはまる。哲学を持たない大衆が思考から逃避したのは当然である。思想の自由が憲法において基本的人権の一つとして保障された現代にあつてさえ、批判的精神を持たない哲学者の群が講壇哲学を巢窟として怪しまない現状である。なんら批判的精神に生きようともしない理性の勇氣なき哲学者が、カントの批判哲学書を読む奇妙な現象は、日本の大学の随所に今なお跡を絶たない光景である。

ここで哲学について再び自然科学の受容の仕方についていえば、科学者の多くは、科学を哲学と思想から切り離し、もっぱら好奇心、功利心、あるいは立身の道具として受けとつてきたことである。知識と技術に奉仕する職人的な科学者は多く輩出して、思想家の貫禄を示す科学者はまれであつた。昭和初期生物学者の山本宣治（一八八九—一九二九）

が治安維持法に反対、一九二二年のサンガー（一八八三—）女史の来日を機に無産運動にはいったときは、特異な例にすぎない。こうして多くの無思想の自然科学が技術と混同して移植された結果、西欧思想史で経験されたような天動説と地動説、人間の祖先に関する神学と生物学などの思想闘争は見られず、自然科学の西欧的遺産は、短期間のあいだに、驚くべき円滑さで急速に受容された。天動説対地動説といえば、肥後の人、浄土真宗の僧佐田介石（一八一八—八二）が仏教の世界像、須弥山説を擁護するため、「鈍地球説略」（一八六一、文久？）一篇をあらわし、コペルニクス（一四七三—一五四三）以来の、洋学の地動説に反対したが、これは、当時から僧侶の非科学的思考の標本を示す笑い草として相手にされなかつた。そして日本知識人の大勢は、文明開化と共に押し寄せてきた西洋科学文明の怒濤の呑み尽くすところとなり、それにともない、短期間のあいだに、眼を見はらせる独創的な成果も問われたのである。英米科学書の輸入は明治十九年（一八七〇）にはじまるが、翌年にはドイツ医学書が輸入された。それから二十年間の歩みをふり返って見ただけでも、中央気象台の創立、自動織機の発明、赤痢菌の発見、磁気歪の研究、地震計といった世界に誇ることもできる業績が相次いだ。もちろんこの業績は、科学思想と無関係であつた。そして科学者が思想と無関係であることは、彼らの業績を国家体制に組み入れてゆく場合の潤滑油ともなりえたのである。国家体制が、科学的に見てどんなに不合理であつても、自然科学者はそういうことを場違いの問題として傍観するほかなかつた。他方、哲学者は思索の世界へ逃避するか、外国文献の翻訳、紹介、解説に余念ない、とすれば、残るところは社会科学者が、天皇制を基軸として回転する国家や、そのなかでの宗教の役割を研究するだけとなる。社会科学者の無思想、技術主義はありえない。彼らが研究する場合、第一に原則があり、第二に経験による原則の確認があり、そして第三に見透しと責任が、原則の経験適用に際して要請される。ただ社会的事実に関する知識の成果を無秩序に積み上げるだけで、その実証的研究に満足するごとき社会科学などありえない。社会科学は事実の学であると同時にすぐれて思想の学である。そして社会科学がそ



うであるためにはそれに見合った市民社会が慣行的にも保障されていなければならない。それはちょうど宗教にとつて  
信教の自由の保障が必要であるのと同じである。しかし宗教と社会科学のこの共通事情は自覚されず、ことに既成宗教  
界は、封建遺制を、存在根拠としていたから、この存在根拠に批判の眼を向ける民主主義、キリスト教、自由主義、共  
産主義、社会科学の一群の系列に対し、敵意と憎悪の念を隠さなかつた。本来、古典的な平等思想や合理思想の豊かな  
宝庫を所有する仏教など、社会科学の真理と触れ合う多くの共通点を持っていても、教団の現実はそのことに頓着  
なく、前近代の遺制に固執し、近代思想一般に敵対した。その傾向が近代において顕著になりだしたのは、明治二十三  
年代以降と見なされる。

明治二十年代以降、天皇制の地盤が固まりだすと宗教界は一部のプロテスタントを除き帝国主義の形成と歩みを共に  
し、反近代思想の旗手となることによって、初年の廢仏毀釈によって蒙った深傷を癒やそうとした。こうした宗教界に  
対し最初の挑戦は試みたのはずっとおくれて昭和初期の共産主義者たちであったが、満洲事変を契機とする非常時の到  
来はそれを中断させてしまった。元來、日本は西歐諸國をキリスト教國という意味では仏教國でもなければ「惟神の國」  
でもない。七五三の神社参りと、キリスト教会での結婚式と、死ねば僧侶の読經を頼む、日本人の混合的な宗教習俗  
は、宗教についての誠実な思想と信仰とは相容れない。科学を学ぶものが、このような宗教に関心を持つ理由はないの  
である。そして重要なことは、戦前といわず戦後の今日でさえ、社会の混迷と不安を反映して、日本は、H・N・マック  
ファールランドのいわゆる「神々のラッシュアワー」を招いている、ということである。神々のインフレと呼ぶ宗教学者  
もいる。こうした現象は、社会科学者をして、宗教に対する輕蔑の念を培っても、またそれを好奇心に基づく觀察の対  
象とすることはあつても、宗教への理解と同情を失わずにおかない。そこから戦前とは異つた意味での、宗教と社会  
科学との断絶が生じたともいえるのである。

戦後の、「神々のラッシュアワー」の現象を、天皇制の權威の解体を背景とする信教の自由の産物と見なすことは、もちろん正しい。長いあいだ天皇制の奴隸として教育された人びとに、自我を最高の權威ある実在とせよ―仏教の「自灯明」、「法灯明」の理念にも共通するものだが―と、民主主義を説教しても、自我の頼りなさを、藩政時代から近代以降、最も切実に味わされたのがほかならぬ庶民であつて見れば馬耳東風となることは避けられない。そこで庶民の多くが、天皇の權威に変わるそれを自我の外部に求めだした。その權威こそが庶民の神々、大衆のなかの天皇、新興宗教の開祖たちであつた。そして既成、新興の別を問わず宗教現象は、社会科学の眼から見ると、興味深い生態觀察の対象となることがありえても、宗教が人生体験を通して、逆に、社会科学者の魂を慰めたり励ましたりすることは、こんにちなおまれなのである。庶民大衆の解放、幸福の問題をめぐつて、新興宗教の教祖と左翼政党の最高幹部とがトップ対談をこころみるなどということはありうるであらうか。

しかしこの並行関係は社会科学と宗教とが、もし本当に言葉だけでなく庶民の幸福を願うなら改められなければならないはずのものである。宗教は心の幸福を約束し、社会科学は物の幸福を約束する、といった二元論は、人間がすべて社会的な存在であり、個人が精神物理的統一体である以上通用しない。物の条件を欠いて心の幸福は実現しないし、また、心の幸福感を呼びさまさぬような物の条件は空虚である。この点からも、宗教と社会科学との断絶を埋めて、両者間に新しい連続関係を、庶民大衆の幸福のためにも確立しなければならないのである。

### 三 キリスト教と社会思想

以上のマルクス主義宗教論への問いは、私の宗教に対する内在的理解の立場が当然予想されている。しかし私は社会科学の客観的な認識へ、およそ価値判断を離れてはまったく考えられない宗教の真理を介入させる意図は毛頭ない。宗教的な価値判断との混同は絶対に避ける必要がある。そうでなかったら、科学的事実判断の公正は失われ、ひいては、宗教的实践に寄与することもありえないであろう。宗教的な価値判断は、私的な世界観・人生観の支柱にとどまることによって、はじめて客観的な科学的認証を実践化しうるのである。したがって私は、宗教と社会科学の結合を、キリスト教社会主義とか、仏教社会主義とか呼んで、実現することには賛成しない。社会主義はあくまでもその認識方法を、価値判断排除の社会科学に求めるべきである。ただしその認識・方法が理論の限界をこえて、一旦、行動体系と化した場合は、たんに認識ということだけでは尽くされないパトスや意志が働く。宗教のはたらくのは、まさにこの点なのである。ところが、社会主義を唱える人びとは、現実否定の理想を強くいだくあまり、宗教が、この理想にまで変形同化して、逆に社会主義の原理・方法をも宗教化するおそれをもつ。このような先例として、私は、キリスト教社会主義をあげることができる。マルクス主義宗教論に対し哲学的修正を迫る私は、宗教と社会主義との思いつきのな癒着吻合をも排除することにちゅうちょしない。当然、仏教社会主義なども論理的には成立しないことになる。この私の考えをうらづけるために、近代日本思想史における宗教と社会科学との出会いと反撥の足跡を顧みておく必要がある。

近代日本思想史における宗教とマルクス主義との最初の出会いと、その反撥は明治時代にはじまる。すなわち明治十四年（一八八一）の「六合雜誌」に編集担当のキリスト教徒小崎弘道（一八五六—一九三八）が同誌に「社会党ノ真ノ原因ヲ論ズ」という論文を寄せたときから、マルクスの名前が日本にはじめて紹介されたのである。マルクスの死に先立つちようど二年前のことである。しかし当時、ただ名前が紹介されたにすぎなく、マルクス主義に対する知識の普及はまだみられない。高昌素之（一八八六—一九二八）が「資本論」の最初の全訳を完了したのはずっとおくれで一九二四年のことであるから、それ以前のマルクス主義理解は、まず文献的な知識のうえからも根本的に制約のあることをまぬがれなかった。

宗教とマルクス主義との実質的な出会いは、明治時代も三十年代なかばを迎えてからのことである。すなわち明治三十六年（一九〇三）十一月十五日に結成された「平民社」が、実に出合いの場所となった。この社にどう内村鑑三、幸徳秋水、堺利彦、石川三四郎、西川光二郎、安倍磯雄、木下尚江、片山潜らによって、宗教と社会科学との出会いと反撥が、最初に生じたのである。出合いは、キリスト教徒によって、それに対する反撥は無神論者によってされた。木下、石川、安倍らは前者にぞくし、幸徳、西川、山口、堺らは後者にぞくした。

木下尚江（一八六九—一九三七）は、「地上に神の天国を建設することこそ、実に宗教的聖業」（「飢渴」）であるとして、キリスト教の理想「神の国」を地上に実現するのが社会主義の使命である、というようにとらえた。石川三四郎（一八七六—一九五六）は、社会主義の精神、理想、運動が、けっしてマルクスの創説でないにもかかわらず、マルクス主義が経済学説に新機軸を立てることのできたのは、「頗る危険の存する階級闘争を唱えた一事」（「階級戦争論」）にあるからだとしてキリスト教はかかる危険な階級闘争を是認してはならぬとした。安倍磯雄（一八六五—一九四九）は、平等主義を宣伝する点では、キリスト教と社会主義と異ならないが、ただ、「基督教が精神的方面より平等主義を唱ふる

に對し、社会主義は先づ經濟上の平等を實行し、漸次、之を政治、社会、道德の方面に及ぼさんとする」(「社会主義と基督教」)点だけが異るとした。

要するにキリスト教と社会主義とは異なるけれども、精神においては一つである、という單純素朴な論理を出ない。こういうキリスト教社会主義の主張に對し、同じく平民社左派の幸徳秋水(一八七二—一九二一)は、雑誌「中央公論」(明治三十六年三月十日、第十八年第三号)に論文を寄せ、社会主義と宗教との關係を明らかにした。それによれば、宗教問題と社会問題とは、別個に論議できないこと、「近世社会主義」、あるいは「科学的社会主义」の系譜はヘーゲル(一七七〇—一八三二)からダーウイン(一八〇四—一八七二)の進化論を経て「マルクスの物質的經濟説」におよんで大成されたもので、特定宗教の社会主義はこれに對し「実に曖昧至極なもの」にすぎないこと、そもそも社会主義に必要なキリスト教の神とは、フォイエルバッハ(一八〇九—一八八二)によれば、人間が「己れに似せて作る所の臆説」にすぎなく、したがって聖書にあるような、「神は己れに似せて人間を作った」のではないこと、そうである以上、よしんば将来果して宗教なるものが必要であり、また、存在しうるとしても、その名は宗教でも、その實質はまったく違い、迷信、空想の宗教ではなくなること、などをのべたあとで、

予は從來の宗教に取つて代つて将来の人生を支配すべき宗教(若し宗教と名付く可くんば)は、即ち社会主義其者である。と断言する。(「社会主義と宗教」○重点是原文のまま)というのである。

どのキリスト教社会主義者よりも、現代からみて社会主義すなわちここではマルクスに對し、正しい理解を示している。ただ、彼においても文献上の制約から、まだ唯物史観や弁証法についての理解がみられない。ことに「眞個の宗教」は社会主義のほかにはありえないとする考え方は、キリスト教社会主義者と同様、マルクス主義の理解からの距離を示す。しかし社会科学、社会主義の体系を、キリスト教の制約から独立させて、独自の科学的、哲学的、歴史的な道理に基づくもの

としてとらえようとする幸徳の意図は、当時、論壇の圧巻を呈するに値した。彼が、「従来の宗教に取って代って将来の人生を支配すべき宗教」と呼んでいるのも、制度化された宗教のことではなく、ジョン・デューイ（一八五九—一九五二）が、「如何なる対象に対しても、如何なる目的や理想に向っても構えうるような人間の態度」に与えた「宗教的なるもの」に該当する。（「誰れでも信仰」）これはもはや宗教であつて宗教ではない。幸徳のキリスト教に対する体系的叙述は獄中の遺稿、「基督抹殺論」に展開されており、処刑直後（明治四十四年二月）「仏教清教徒同志会」の高島米峯（一八七五—一九四九）により刊行された。死の直前までキリスト教の社会主義への影響を拒みつつつけてきた幸徳秋水の真意は、これまで長い間、人間文化のなかで果してきた宗教にとつてかわり、将来は、社会主義ですますことができる、という思想的信念を前提としていたのである。

ところでここに、幸徳思想の理解について一つの問題が提起されなければならない。それは幸徳が、キリスト教を排撃するように仏教を排撃していないのはなぜか、ということである。排撃していかないばかりでなく、「盡も肉も世間も、出世間も渾然融然として一如」である、とのべ、仏教的な世界観をみちびきいれていた。大逆事件に連座したもののなかに、ただ一人のキリスト教徒の名も見当らない。しかし仏教界からは、死刑となつた曹洞宗の下級僧侶内山愚童（一八七四—一九二一）をはじめとして、高木顕明（真宗大谷派、無期）、峯尾節堂（臨濟、無期）、佐々木道元（真宗出身、無期）、毛利柴庵（古義真言、家宅搜索）、井上秀天（曹洞、家宅搜索）などが関係し、のちにマルクス主義経済学者の河上肇（一八七九—一九四六）が一時入門した無我愛運動の提唱者伊藤証信（一八七六—一九六三）までも事件関係の論文で拘留された。幸徳事件と仏教との関係は、「単に偶然に僧侶が事件に関係したとばかりは考えられず、むしろ近代社会の深層によつて存在していた仏教思想の一つの噴出した姿」（圭室論成編「日本仏教史」Ⅲ）であつたことにまちがいないのであるが、幸徳の社会主義と仏教とのあいだに質的な違和感があれば、このような当時の社会を驚かせたほど、僧侶の事件関係者

の多数を生ずることもありえなかつた。つまりこれは幸徳が、キリスト教に対しては批判的であっても仏教に対しては日頃、同情的であつたことの証拠である。

幸徳は神奈川県下の林泉寺に住職していた内山を訪問、ここで原稿を執筆したり、秘密出版をしたともいわれる。この間に内山は自然、幸徳を通じ社会主義、あるいは無政府主義の影響をうけた。折柄、形成の途上にあつた帝国主義の権力と対抗して、出家における否定の精神をつちぬき、仏教の教理を社会に実践するとすれば、革命化することはさげられなかつた。内山は、「予は如何にして社会主義者となりし乎」に、その動機を、

余は仏教の伝道者にして曰く一切衆生悉有仏成、曰く此法平等無高下、曰く一切衆生的是吾子、これ余が信仰の立脚地とする金言なるが、余は社会主義者の言ふ所の右の金言と全然一致するを発見して遂に社会主義者の信者となりしものなり。（『週刊平民新聞』一〇号 明治三七・一・一七）

とのべている。なお幸徳は、『兆民先生』の末尾に国主諫曉を企て、北条義時（一一六三—一二三四）の下剋上を弁証し、湯武の易姓革命を肯定した鎌倉期の日蓮（一二三一—八二）を変革者として評価した。

明治思想史における宗教と社会科学との最初の出会い、そしてまた最初の反撥は、こうして平民社を舞台に、同志の左右対立からはじまつた。外からの弾圧に加えて社内不統一のため平民社はわずか二年にして解散することになるが、その後の大正・昭和の思想史における宗教と社会主義の問題提起は、実に、源泉を平民社に発するのである。平民社の活動は短期間にすぎなくても、その果たした役割は、いかにも明治思想史の最後を飾るにふさわしかった。そして幸徳事件を転機として、社会主義は、いわゆる「冬の時代」を迎えるが、平民社の遺産は、その後、大正・昭和の歴史をつうじてうけつがれてゆく。キリスト教社会主義とマルクス主義が、その二つの大きな遺産目録であり、それはこん

にちもなお生きているのである。次に歴史をしばらく昭和の戦前と戦中の時期に選んで宗教と社会科学の関係を問うてみたい。

宗教の社会的な受 インフルナチイオ 肉の現象というべき教団が、神に対する信仰を本質としないで、物質的な組織の維持・発展に懸命となり、その結果、教団が体制の悪に同化して、個人の信仰に挑戦する事例は、こんにちまでたえたことがない。神に対する信仰の自由は、教団人ではなく、かえって自由人によって守られてきた。彼は自由人であるから、個人の良心に訴えて宗教とマルクス主義の関係を自由に問い答えることができる。

昭和の初期、当時まだ青年であった大塚久雄（一九〇七—）は、キリスト教の信仰がもはや真理を追い求める若者たちの希望ではなく、科学的知識からみれば迷妄であり、社会的には反動思想だとされはじめていたことに深い衝撃をうけ、「真正の教会は実は無教会であります。天国には実は教会なるものはないのであります」と口頃から「無教会を唱えてい内村鑑三（一八六一—一九三〇）に面会、「社会科学と信仰とは結局両立しえなくなると考えられるかどうか」、を問うた。この問いに対し、内村は次のように答えた。

君は神が真理でありたまうことを信ずるだろう。だとすると、どんな場合にも、たとえ一見信仰と相容れないように見えることがあっても、たえず誠実に真理を追求していくならば、必ず神に到達するはずである。いやそうでなければならぬ。君はそのくらい信頼をもってやれるだろう」（「社会科学と信仰の間」）

内村によれば社会科学の真理を探究する精神は、そのまま神の真理に通ずるのであるから、自信をもって社会科学の研究に邁進せよということなのである。しかしこの教示は、内村が、社会科学を僭称するマルクス主義に対して同調したことを意味しない。不敬事件、足尾銅山事件、非戦論など、明治時代、徹頭徹尾、明治政府を糺弾しつづけてきた内村も、大正から昭和にかけての晩年は、社会意識がいちぢるしく後退、資本主義の発達が無産階級の窮迫という、新しい



社会問題を産みだしたとき、彼は、社会主義を罵ることにより、自ら意識すると否とにかかわりなく、民衆解放の敵対者としての役割を演ずるように変化した。私たちは社会思想史上、晩年の内村には高い評価を与えることができない。もしも社会意識の後退が信仰の深化のためであるとすれば、そういう信仰の在り方こそが問題となろう。

信仰と社会科学の関係について、内村門下の矢内原忠雄（一八九三—一九六一）が、「私が社会科学の学徒たることは、私のキリスト者たることを妨げはしないか」、との自問に対し、「信仰は生命の問題、科学は実用の問題である」と自答し、「迷信は阿片だが、信仰は生命である」（『マルクス主義とキリスト教』）と主張してマルクス主義と対決したことは、また内村の感化でもあった。とにかく大塚久雄は、内村にさきの暗示をえて、唯物史観成立の本来の地盤とも考えられる経済史の研究を生涯の仕事として選んだ。

内村、矢内原、大塚などの無教会主義の立場と異なり、戦後、教会人としてキリスト教とマルクス主義の関係を問題提起したのは、上原教会の牧師赤岩栄であった。

イエスが話の相手として選ばれた人たちは、決して生活に余裕のある富める階級の人たちではなかった。…今日のキリスト教は、食べることや着ることに心配のない搾取者、富める者のキリスト教となってしまった。人々はイエスの大いなる「肯定」を、ただ彼らの小さな円周の中で同意しうるだけである。（「イエス」現代宗教講座Ⅰ）

ここに赤岩イエス観の要旨が示されている。彼は昭和二十四年一月、信仰はキリスト教実践は共産主義を唱え入党決意を表明したが、教団特別委員会は彼に翻意を要望、その主張を認めないと決議した。こうして赤岩は、信仰の自由と教団統制の板ばさみとなった。ここにキリスト教団の俗悪が露呈されている。しかし赤岩も真剣に自説をつらぬく決意があったなら、無教会主義者となるべきであった。その後赤岩は、昭和三十九年（一九六四）十月、「キリスト教脱出記」を刊行、キリスト教の贖罪や復活を否定、そのため日本キリスト教団は、再び赤岩言説に関する特別委員会を選

び、その究明に当たったのである。

権力体制と利害をひとしく分かち合う教団内外から、正義を求め平等を主張する革新的な思想と信仰の生ずることのいかに困難であるかを、民主主義が解禁となった戦後の状況のなかで告げるものとして、赤岩問題の投げかけた意義は大きい。

近代史上、キリスト教団から宗教的生命をうばう三つの大きな出来事があった。第一の出来事は明治四十五年（一九〇二）二月二十五日の「三教会同」、第二の出来事は昭和初年のマルクス主義の台頭、そして第三の出来事は昭和十六年（一九四二）富田満（一八八三—一九六一）を初代総理とする「日本基督教団」の成立したことである。教団仏教と同様教団キリスト教に宗教の生命はもはや存在しないといつてよい。

#### 四 仏教と社会思想

幸徳事件があつてから、仏教思想は社会科学、マルクス主義とどのような出会いを経験したか。しばらくその時期を事件から一九四五年の敗戦まで限つてみるならば、この間の仏教々団の大勢が、日本帝国主義に同調しつづけてきたことは、キリスト教の場合と異なる。ただそういう大勢とかけ離れたところで、真実を求めるごく少数の人びとが、時代の片隅で仏教との真剣な出会いを経験する若干の事例のあったことだけは認めておく必要がある。とくに仏教と社会科学との関係についていえば、河上肇、三木清、北一輝、尾崎秀実、妹尾義郎らの名を逸することができない。

河上肇においてはもはや、キリスト教徒にみられるような宗教と社会科学との和解の余地がなかった。なぜならば彼

にとり共產主義こそ唯一の真理だからである。したがってこのほかに神を真理として、共產主義、社会主義に水を差しこむキリスト教社会主義は、彼によれば、「社会主義」の最悪の変種であり最悪の歪曲にすぎなかった。

科学に君臨するものとして、人間性だの、祖国愛だの、日本精神だの、宗教だのが持ち出される。かういった風の考方は、マルクス主義を科学の土俵の上で理論的に破ることの出来ないブルジョアジーの代弁者達が、たうたう仕方なしに、科学そのものを軽蔑せざるをえざる立場に追い遣られたため、起してきた思惑の一つであって、ブルジョアジーの反動性の一面を表現するものである。（「獄中贅語」）

と勇ましくわりきっていた。しかしこのマルクス主義学者の闘志をささえていたのは、社会科学の真理だけではなかった。「あさな／＼真理とともに起き、ゆうべ／＼真理をいできてふす」といった傅大士（四九七―五六九、中国南北朝の人、別名、傅翕）の故事を思いだし、彼は、マルクス主義として動かすことのできない確信を獄中でつかんだ、というのである。してみると、掴んだ真理はマルクス主義であっても、その確信と安心のなかに、仏教が静かに忍び寄っていたことは否定できない。青年時代、伊藤証信の無我愛運動に献身したことのある河上は、この運動から離れた後も、仏教的な諦観を静かに秘めていたのである。「この京に静けき寺の一つあり、夕ぐれにきて鐘の音をきく。」彼が好んで散策の道に選んだ京都鹿ヶ谷法然院の静寂を詠じたものである。佐野学（一八九二―一九五三）などが「大乘起信論」や親鸞（一七三二―一七六二）の影響をうけ、マルクス主義の哲学に疑いをいただき、獄中で転向声明（一九三三年）を発表、大きな反響を呼んだあとにおいても、河上は、そういう仏教のうけとめ方に反撥し、かえってマルクス主義の真理観をささえる主体性のなかへ仏教をみちびき入れた。ちなみに佐野は、戦後、「唯物史観は宗教を否定する思想である。その思想もこの党も宗教者と根本的に対立するものである。いはば法敵である。共産党が天下をとれば残酷な法難が襲ってくる」（「親鸞と蓮如」）と発言していた。この危険を未然に防止するために、仏教はまず自己革新を企てて、近代化と社会化

を遂行し、その過程ではマルクス主義からも真理と見なされるものは吸収し、「仏教社会主義」を作りあげ、唯物的なロシア共産主義と戦わねばならぬ、と主張した。しかしこの佐野学の主張は、他に対して、ほとんどなんらの影響を与えることができず、ただ一般には好奇と軽蔑の念をもって迎えられるだけであった。

明治三十九年（一九〇六）、「国体論及び純正社会主義」が出版されたとき、河上肇は、読後感激のあまり、二十三才を迎えた著者北一輝（一八八三—一九三七）の病床をおとずれたといわれる。十八才のころ郷里の「佐渡新聞」に天皇制を批判する文章を発表したといわれる北には、早くから体制反逆の精神がめばえ、やがて平民社に近づき、幸徳とも接触を重ねることがあった。しかし彼の性格に宿る運命的な非合理的情緒の強さは、幸徳や平民社の合理主義にあきたらず、大逆事件から中国革命（一九一一、辛亥革命）参加の失敗を経て、大正初期の「支那革命外史」を執筆するところから、ますます法華経と日蓮信仰を媒介とする呪術性を深め、二・二六事件の指導者と見なされ、昭和十二年死刑となる時は、法華経の信者として生涯を終った。北の場合は、法華経の信仰が、国家社会主義者の精神的支柱となった例である。

次に三木清（一八九七—一九四五）はいわゆるマルクス主義者ではなく、立場は容共リベラリズムである。したがって宗教論においても、活動を開始するころからマルクス主義に対しては批判の自由を保留していた。一九二八年、羽仁五郎らと、「新興科学の旗のもとに」を發刊、最初はなばなしマルクス主義者として出發した三木は、一九三〇年（昭和五年）五月、日本共産党に資金を提供したとの嫌疑をうけて検挙され豊多摩刑務所に拘留中、「マルクス主義哲学について」という手記を戸沢検事に提出している。

マルクス主義者によれば、宗教は阿片であり、マルクス主義科学の出現した後にはもはや宗教は死滅するという。たしかに宗教は、明らかに社会的、階級的な制約を担っている。しかしそれは人間の本性そのものうちにも同様に

深く根差していると私は考へる。宗教の斯の如き『自然的な』根差しの深さについて知るためにはただ偉大なる宗教家の魂の告白なる書物を読めばよい。オーガスチンを、ルーテルを、パスカルをそして又親鸞を。(思想の科学研究会編「転向」上巻)

こういう手記を獄中で認めた三木は、出所すると、漸次、マルクス主義から遠去かり、西田哲学へ接近した。しかし一九四四年、再び治安維持法違反で投獄された。「親鸞の思想の特色は、仏教を人間的にしたところにある」、という書きだしにはじまる未完の「親鸞」(三木清全集第十八巻所収)が彼の獄中の絶筆となつたのである。パスカル(一六二三—一六六二)にはじまり、マルクスに達し、歴史哲学・構想力の論理からさらに最後は親鸞へ。これが約十五年間におよぶ三木清の思想遍歴の足跡なのである。

三木による宗教論の特徴は、宗教の社会的制約の現実を認めながらも、宗教の本質をのこりなく社会的存在へ還元するのではなく、体験の問題、真理の問題―それは科学や哲学と異なる意味で―としてうけとめ、これを社会的制約だけではわり切れない人間存在に基づかせた、ということである。いかえれば彼は、宗教において相対的真理との非連続性をもつ絶対的真理の捕捉を必要と認めた。そこに親鸞の回想される理由があつたのである。

河上肇はマルクス主義経済学者として、北一輝は国家社会主義の革命家として、三木清は自由主義左派の哲学者として、それぞれのマルクス主義に対する理解、共感、批判を媒介としながら、その過程のなかで仏教思想との出会いを経験し、仏教は彼らの思想の血肉と化した。次にゾルゲ事件に参加した尾崎秀実(一九〇一—四四)の場合を見よう。

彼は刑死一年前、法華経と出会つたときの喜びを、書簡「愛情はふる星のごとく」のなかに記していた。マルクス主義思想を学び中国革命に関心をもつたこの評論家が官本として差し入れられた「法華経講義」によつて、最後の死生観を

確立、獄死してゆくのである。とくに彼は、法華經壽量品を読み、完全に死の領域の近いことを知りながら、しかも淡々として生きてゆかれる釈尊の偉大さに惹かれた。昭和十九年三月十日、妻英子あて書簡のなかで、彼は、壽量品の思想から生きる態度の結論として永遠に生きる悦びを味わった、と記している。しかも重要なことは、この永遠の悦びが自分の帝国主義戦争に反対するため、スパイ活動をしたことと固く結合されていた点である。「非国民的」、「國賊的」なスパイ行為を恥じて壽量品を読んでいたのではない。「生命に対する覚悟は実に一刹那に全生涯をこめて充実に生きることである」、と覚ったことによつて生涯の一齣に演じた自分のスパイ行為に永遠の意義が与えられた。同年十月二十日の書簡はこう記している。

僕はその後ここに来るまで、唯物論者ともあらうものが、宗教など口にするのも恥づべきだなどと考へてゐた。だがこれは間違ひだった。民衆のための阿片の作用をする宗教とは別に、信念の浄化と精神、意志の鍛煉の道としての宗教が存したのである。（「愛情はふる星のごとく」）

思想的にはあくまでも唯物論、しかし信仰的には念却融即を説く法華經壽量品、まことに鮮かな体験による綜合であるといわなければならない。

近代仏教の系列中、日蓮宗の僧俗は、おおむね彼らの熱狂を、社会科学に無知蒙昧のためもあつて、つねに国家主義の強化と推進に消耗してきた。それへの微力な抵抗は、ただわずかに明治三十年代の高山樗牛（一八七一一一九〇二）の評論中に散見するだけにすぎない。明治・大正・昭和三代の日蓮教団史のあゆみは、日本帝国主義のあゆみの宗教的縮刷版でもあつた、といえる。このような支配的狀況のなから、日蓮主義を信奉する一人の異端者が登場した。妹尾義郎がそれである。

青年時代に結核発病、一高退学、帝大出身の出世コースから疎外された妹尾は、病氣療養中、日蓮信仰をつかみ、当

時、仏教界に令名をはせていた顕本法華宗管長、本多日生（一八六六一一九三二）に入門した。しかし彼は宗教界の真相が退廃、無気力の巢窟と化していることを知ると、革命への覚悟を定め、大正八年十一月五日、同志四十五名と、「大日本日蓮主義青年団」を創立した。そして折柄の第一次大戦後の経済恐慌、米騒動、シベリア出兵、関東大震災、労働、小作争議、日本共産党の創立、治安維持法、普選実施などの状況にもまれながら妹尾の思想はますます左傾化を深めたのである。河上肇の「貧乏物語」（一九一六）をはじめとして、種々の社会科学書がこの間に読まれた。ことに彼に与えたレーニンの「国家と革命」（一九一七）の影響は大きかった。このような外面観察と革命の心情を内面的にささえるのが、妹尾の場合は実に日蓮主義であったのである。

隠岐の法皇は名は国王、身は妄語の人なり横人なり。権大夫殿は名は臣下身は大王、不妄語の人、八幡大菩薩の願ひ給ふ頂なり。（「諫曉八幡抄」）

という日蓮の承久の乱に対する論評にあらわれた天皇批判は、レーニン主義からする革命思想を、妹尾のためにうらづけてくれた。

我等は、現資本主義経済組織は仏教精神に背反して大衆生活の福利を阻害するものと認め之を革正して当来社会の実現を期す。

こうして「新興仏教青年同盟綱領」が誕生したのである。しかし妹尾は昭和十一年（一九三六）検挙され、やがて獄中で転向をしいられた。転向の理由がなんであるうとも、日蓮主義者として、戦前・戦中に果たした彼の役割は、仏教と社会主義の実践の関係をみようとする場合、そこに、明治以来の内山愚童などをゆり動かした仏教教理のなかに潜在する平等思想の近代化を企てた先蹤として高く位置づけられなければならない。

## 五 結—宗教から社会思想への答え

以上、「宗教にとって社会科学とはなにか」、という問いをかかけ、この問いの提出の背景に立つマルクス主義宗教論に内在する今日的な意義と限界に論及しながら、日本近代思想史におけるキリスト教と仏教とが、社会科学・社会主義・社会思想と、どのような出会いを経験してきたかを、その出会いのなかの拒絶反応をも考えにいれて概観してきた。

この概観を終わって、私のここに想うのは、マルクス主義宗教論におけるアヘン説は、まず知識人に対しては、宗教と社会科学の分離の意識を刺激し、とくに昭和初頭、反宗教運動の哲学的支柱となっただけでも、大衆に対してアヘン説が、ほとんど滲透の機会に恵まれなかったために、以後、相次ぐ新興宗教の台頭する事実の前に論理的生命を失い、また、マルクス主義者の宗教とりわけ仏教哲学に関する認識不足は、かえってマルクス主義者のあいだに仏教への内的共感を呼びおこし、結局、迷信邪教はたといアヘンであるにせよ、真正な宗教は、力であり生命であり創造であるという主張の前に、論理の貧困をばくろせざるをえなかった、ということである。「知は力である」。しかし「信もまた力である」。「信」に迷信があるというならば、「知」にも大量殺傷の兵器を産出する悪魔が作用しているではないか。マルクス主義の宗教アヘン説にも増して、その科学的社会主義に内在する啓蒙時代十八・九世紀の、理性に寄せる過信のほうか、原水爆の時代を迎え、はるかに危険なのではないか。このようなとき、たんなる「知」でも「信」でもない総合的な「知恵」をいのちとする仏教の哲学に、現代は期待するところがすくなくない。



概観を終って、私は、以上の考えを自己確認したのである。もとより私は、眠っている東洋古典のままの仏教哲学が、直接的に、現代の問いに正しく答えるなどと思っていない。現代の問いに答えようとするとき、恣意ならぬ創造の精神に媒介されて、仏教思想の自己革新も必然的に避けられないことである。科学に対して、「生」の知恵を与えうるためには、科学のもつ合理性をこえながら、しかもそれに内在しうるだけの仏教自身の現世的な合理性を開発しなければならぬ。それを恣意的にでなく、經典の原文に即して実現することができる、という例示を、しばらく法華経から列挙して、この稿の結びとしたい。そしてこれが、最初にかかげた問い、すなわちマルクス主義宗教論を予想した、「宗教にとって社会科学とはなにか」、の問いに対する総括的な答えともなるであろう。

世法即仏法。法華経には、「諸の所説の法はその義趣に随って、皆、実相と相違背せざらん。若し俗間の経書、治世の語言、資生の業を説かば、皆正法に順わん」（法師功德品）とある。「俗間の経書、治世の語言、資生の業」つまり世法は、その「義趣に随って」実相である、という肯定の仕方の中に、現代の科学がふくまれてならない理由はあるまい。「世間の相も常住」（方便品）と説く法華経は、「此土」を離れて、彼岸の世界に実相を求める幻想を拒絶する。世法即仏法は娑婆即寂光の現世肯定のオプティミズムを前提としている。「ここがロードス島ここでおどれ」ということである。寿命品はそれゆえ、仏をして、「我れ常に此に在り」と説かせている。この世を唯一の實在とする社会科学の精神と、どこが異なるのであろうか。

ただ注意を必要とするのは、世法即仏法にしても、娑婆即寂光にしても、この「即」をたんなる直接的な自己同一の論理として誤解するとき、これらの教理は、卑俗な現実追隨を美化する結果を招き、社会的矛盾の変革に寄与することを目的としている社会科学と相反せざるをえない、ということである。「即」は「理」において自己同一であっても、「事」においては自己否定を含蓄し、それゆえにそこから「行」を媒介とする「証」が要求される。「即」は「即非」

の論理をはらむ。道元が、「世中の仏法」よりも、「仏中の世法」を唱え（「正法眼蔵」弁道話）、日蓮が、「法華を識る者は世法をう可き歟」（「観心本尊抄」）といつて、それぞれ世法に対し、仏法のプライマシーを出家主義の立場から崩さなかつたのは、「即」における否定の論理を重んじたからである。世法に内在して、世法の俗悪、矛盾と戦わなければ、「蓮華」は泥土から生じて泥土に没するのである。世法即仏法が、「俗に媚ぶるの好遁辞」となるとき、教団ばかりでなく教理までもが反動の論理となるときである。

三麥土田さんべんとでん。法華思想が今しがたのべたような世俗の直接的肯定を論理としていなかつた証拠に、私は、見宝塔品の三麥土田の教説をあげることができる。三麥土田とは、仏が、三たびにわたつて汚穢充滿の娑婆世界を浄化することを意味した。經文には、

① 時に娑婆世界は則ち變じて清淨となり瑠璃るりを地となす。

② 時に釈迦牟尼仏は分身したもう所の諸仏を容受せんと欲したもうが故に、八方に各、更に二百万億那由他の國を變じて、皆、清淨とならしめたもう。

③ 釈迦牟尼仏は、諸仏の、當に來り坐したもうべきがための故に、また八方において、各、更に二百万億那由他の國を變じて、皆、清淨ならしめたもう。

とある。この表現はいかにも仏典らしく象徴的であるが、その奥に流れているのは、この不淨の國土を、清淨の仏國土に作り變えてゆこうとする變革の思想である。「依正不二」、「理事相即」の論理からしても、環境を無視して、心境の世界だけで、転迷開悟を説くのは、法華思想ではない。日蓮が、「人の心は時に隨て移り、物の性は境に依て改る」（「立正安國論」）といい、「心なき草木すらところによる。まして心あらんもの何ぞ所によらざらん」（「南条兵衛七郎殿御書」）といったのは、環境の變革を心境的な悟りのためにも必要と考えたからである。日蓮は下剋上や易姓革命を

必ずしも否定しなかった。

六或示現ろくわくじげん。法華經は寿量品に

諸の善男子よ、如来の演のぶる所の經典は、皆衆生を度脱たくわんがためなり。或いは己が身を説き、或いは己が身を説き、或いは己が身を示し、或いは他の身を示し、或いは己が事を示し、或いは他の事を示せども、諸の言説する所は、皆実にして虚むなしからざるなり。

と説く。たまたま「或」の字が六回にわたり用いられているところから、この一段を、法華教学上、「六或示現」と呼びならわしてきた。この教理もまた、仏教と社会科学との対話には貴重な暗示を投げかけていると思う。とくに六或中の、「或説他身」、「或示他身」、「或示他事」の三句が重要である。というのは、この三句の思想からすれば、真理は、仏教とか法華經とか宗教とかといった特定の立場に拘束されず、しばしば自己自身とちがった他者の型態でも説きうる、ということの意味しているからである。マルクス主義が真理であるならば、法華經の受持・読・誦・解説・書写などにかかわりなく、それがそのまま法華經の真理である、ということをも含蓄する。般若・法華の両經の思想的関係から見ても、法華經の肯定的な論理の前には、固定的な真理観を打破する般若經の否定的な論理が媒介されていなければならぬ。真理は普門である。しかし普門であれば、特定の門を否定するという意味で同時に無門でもある。

このようにのべてくれば、分析に執着しがちな社会科学から法華經の真理段階へ高まってゆく必然性とその理由がないにもかかわらず、法華經の真理観からすれば、世法真理つまり俗諦門へはたえず法華經から降下し通入できるといふことになる。科学が宗教を包みえない以上、宗教が科学を包んで、それに人生の知恵に基づく方向を与えなければならぬ。自然科学・社会科学の専門的分化による技術主義を克服し、人間と社会の幸福に科学を貢献させる実践の動機づけとして宗教の現代と将来に果たす役割は哲学と共に大きいのである。(金沢大学教授)