

近代日本思想史における

宗教とマルクス主義との出会い

戸 頃 重 基

も く じ

一、序—マルクス主義宗教論への問い

二、キリスト教と社会科学

三、仏教と社会科学

四、結—宗教からのマルクス主義への答え

一、序—社会思想からの宗教論への問い

この小論は外見上なんの関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、思想的に考察し、これからの宗教と社会科学の存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実は、かならずしも多くの人びとの理論的な反省上の事実とはなっていない。かえって両者はしばしばあだかも無関係であるかのように看過されてきた。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った。これらはいずれもなんのための宗教か、なんのための社会思想か、といった単純にして緊要な倫理目的を人びとが忘れ去り、ただ宗教を信じ、ただ社会科学を学ぶ、といった各自の組張り根性から生じた偏向にすぎない。この偏向は、当然、全体的な視野にたつて打ち克たなければならないものである。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、どちらの問題も、満足の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深さと大いさを物語っている。しかし東洋とりわけ日本では、キリスト教に比較される仏教が、科学者に対してはほとんどなんらの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をかき立てこそすれ、宗教が人生観や世界観を媒介として、科学者の個性を開発することはほとんど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雑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たり、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さ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、宗教的真理の側面を反省することがないと、それはどうしても行動体系を外面化するだけにとどまり、人間の幸福や、社会の進歩、変革の課題から遠ざかってゆく。それはちやうど、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雑居させてはならないのである。人間は社会のなかで解放されるのであり、その社会の解放を実践するの

が人間にはかならないとするならば、この人間のことに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学とが、原理的に抽象化できないのは当然であろう。しかしこのことは、宗教と社会学とが、人生観、世界観において止揚されなければならないことを意識しているのであって、社会学の研究の自由が干渉したり、宗教の自由を社会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。止揚することは、混合することではなく、したがって、宗教は宗教、社会学は社会学として、それぞれの異なる領域は厳守されることを必要とする。

宗教にとって社会学とはなにか。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、社会学といっても、こんにち両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学の種類いかなんでは、全く異った宗教と社会学の関係が発生する。この主題自身が含蓄する困難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、社会学などの進歩から長いあいだのこされてきた東洋を背景に流伝してき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、マルクス主義との関係を見る場合、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まだないだけに、古典的な教理に対して、今日の視角をすえての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著 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祐はないから、マルクス主義の古くなつていない、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つた、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。それはやつと発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、その背骨となつ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、これも古くなつた、と思われるマルクス主義の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)に由来する。ソ連では、ポリシエヴィキが、一九一七年の革命の勝利後、モスクワのイベ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、爾来、この言葉は魔語のように世界にひろがり、世界宗教界のソ連忌避、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、他人のための終身労働と困苦と孤独とによって抑圧されている人民大衆のうえにいたるところで重圧する精神的圧迫の一種である。自然との戦いで未開人の無力さが、神や悪魔や奇蹟などの信仰をうみだすのと同じ

ように搾取者に対する斗争における被搾取者階級の無力さが来世におけるより善き生活への信仰をうみださざるをえない。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、こうして彼らに地上で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、自分の人間としての顔かたちを、いくらかでも人間らしい生活の欲望を溺滅させてしまふ一種の精神的な安酒である。(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。宗教的礼拜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」)

とあるのでも明らかである。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もふくまなければならない。後者を規定しておかなければ政治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国であることと思わせる。最近の中国新憲法草案でも、第三章第二十八条に、「信教の自由および不信教、無神論宣伝の自由を有

する」(前掲書)ことが明記されてある。(昭和四十五年十一月七日 朝日新聞)

以上のことからみて、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って、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警告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、その誤るところをきき、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、もっ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ぬ。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ぬ。(「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科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培因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であろうか。この問に対し、私は、宗教の社会に対する姿勢から答えられると思う。こんにちおびたしい数にのぼる新旧の宗教のなかにアヘンや精神的毒酒にひとしい宗教がないとは断言できない。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、それは反戦行動から遠去かっている。人間尊重の美辞麗句を用いても、基本的人権を語りたがらない。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睡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者のなんと多いことであろうか。おおむね社会体制の利害に全面的に追隨し、腐敗と罪悪を共通に分ち合っている。退廃と矛盾の拡大に寄与しているのである。これがすくなくとも社会科学的に見た場合の、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

質をとらえう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き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は思っていない。次に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することをさげ、ただソ連邦の場合だけについていえば、この國は、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、国民のあいばには、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せなのか。消滅するどころか、百種をこえる各民族は、いる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無いといわれる。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も答えるのであうか。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なおかつ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も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たとしても、宗教に内蔵されている宗教的真理まで消滅できることか。またそれを消滅すべきであるか。マルクス主義者は、歴史や社会に関した

宗教的事実の分析にはすこぶる熱情的である。しかし宗教的真理についての研究が乏しい。真理と事実の關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、弁証法の進歩に寄与した功績を、ギリシヤ人とあわせて称讃したのは、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（前五三五—四七五頃）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くが、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。儒教にくだしい毛沢東（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が、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。だから私は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、キリスト教と社会科学

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的真理を介入させる意図は毛頭ない。宗教的な価値判断と、科学的な事実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、科学的な事実判断の公正は失われ、ひいては、それが宗教的実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識を実践化するのである。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。社会主義の原理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と方法まで宗教化してしまふおそれをもつ。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適着吻合をも排除することにちゆうちよしないであろう。当然、仏教社会主義なども論理的には成立しないと考える。たとい成立したとしても世法の社会主義の原理と実践の水準をこえることはできない。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思想との出会い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、その反撓はさかのぼれば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、マルクスの名前は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。しかし当時は、ただ名前だけ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みられない。高島素之（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、ずっとおかれて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、実に出会いの最初の場所となった。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

と反撓が、最初に生じたのである。まずその出会いは、キリスト教徒によってなされた。木下、石川、安倍らがそれにぞくし、幸徳、西川、山口、堺らは反撓の側にぞくした。

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」（『航海』）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。石川三郎（一八七六—一九五〇）は、社会主義の精神、理想、運動が、けっしてマルクスの創設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斗争を唱えた一事」（『階級戦争論』）にあるからだとして、キリスト教は、かかる危険な階級斗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、社会主義は先づ経済上の平等を實行し、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、という単純素朴な論理を出ない。こういうキリスト教と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—一九二二）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「科学的社會主義」の系譜はヘーゲル（一七七〇—一八三二）からダーウイン（一八〇九—一八八二）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、特定宗教の特産物でも附屬物でもないこと、「基督教社會主義」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、フォイエエルバッハ（一八〇四—一八七二）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

在し得るとしても、その名は宗教でも、その実質はまったく違い、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（若し宗教と名く可くんば）は、即ち社会主義其者である」と断言する。（『社会主義と宗教』四点は原文のまま）

というのである。

これは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主義に対し、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はみられない。ことに「真個の宗教」は社会主義のほかに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、マルクス主義からの遠い距離を示す。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、論理の圧巻を呈した。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・デューイー（二八五九—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得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って宗教ではない。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）「基督教徒同志会」の一人、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けてきた幸徳の真意は、これまで長い間、人間文化のなかで果してきた宗教にとってかわり、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も排撃していないのはなぜか、ということである。排撃しないばかりでなく、「霊も肉も世間

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。大逆事件に連坐したもののなかには、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、死刑となった曹洞宗の下級僧侶内山馬童（二八七四—一九二一）をはじめとして、高木頭明（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）、井上秀夫（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（二八七九—一九四六）が一時入門した無我愛運動の提唱者伊藤証信（二八七六—一九六三）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ほとんど存在していた仏教思想の一つの噴出した姿」（圭室諦成編「日本仏教史」Ⅱ）であっ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得なかつた。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。このあいだに内山は自然、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國主義の権力と対決して、出家否定の精神をつらぬき、仏教の教理を社会に実践しようとするれば、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」において、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發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、国主謀略を企て、北条義時（二一六三—二二三四）の下剋上を弁証し、湯武の易姓革命を肯定していた鎌倉期の日蓮（二二二二—二二八二）に深い関心を寄せていたといわれるが、私は、まだ幸徳の文献によつ

てそれを確認していない。

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った。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、源流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、その論理上に果たした役割は、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。

宗教の社会的な受肉インカルナチオンの現象ともいうべき教団が、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。神に対する信仰は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」と日頃から「無教会」を唱えていた内村鑑三（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。君はそのくらいの信頼をもつてやれるだろう。〔社会科学と信仰の間〕

内村によれば社会科学の真理を探索する精神は、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、社会科学を嚮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、非戦論など、明治時代、徹頭徹尾、明治政府を糾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、社会意識がいちじるしく後退、資本主義の発達が無産階級の窮迫という、新しい社会問題を生みだしたときでさえ、彼は、社会主義を罵ることに、自ら意識すると否とにかかわりなく、民衆解放の敵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であろう。

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）は、「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得るだけである。(「イエス」現代宗教講座)

ここに赤岩イエス觀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、実践は共產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つたなら無教会主義者となるべきであつた。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、その究明に当たつたのである。

権力体制と利害をひとしく分かち合う教団から、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つ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つた。第一の出来事は明治四十五年(一九二二)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—一九六二)を初代統領とする「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的生命はもはやまったく存在しないといつてよい。

三、仏教と社会科学

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つきてきたことは、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つた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産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、共産主義、社会主義に水を差して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。こういう風な考方は、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、とうとう仕方なしに、科学そのものを軽蔑せざるを得ざる立場に追い遣られた為め、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経済学者の斗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。「あさなあさな真理とともに起き、ゆうべゆうべ真理をいだきてふす」といった傳大士（たいたいし）（四九七—五六九、中国南北朝の人、別名、傅翕（ふか））の故事を思いだし、彼は、マルクス主義の真理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から離れた後も、彼は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—一二六二）の影響をうけ、マルクス主義の哲学に疑いをいだき、獄中で転向声明（一九三三）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をするものである。いはば法敵である。共産党が天下をとれば残酷な法難が興

うてくる」(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」、と煽動していた。しかしこの佐野学の煽動は、他に對して、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輕蔑の念をもって迎えられるだけであつた。

明治三十九年(一九〇六)、「國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げえ、やがて平民社に近づき、幸徳とも接觸を重ねることがあつた。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、大逆事件から中因革命(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ときは、法華経の信者として生涯を終つた。北の場合は、法華経の信仰が、國家社会主義者の精神的支柱となつた例である。

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。したがつ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對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、はなばなしい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檢査され豊多摩刑務所に拘留中、「マルクス主義哲学について」という手記を戸沢檢事に提出している。

マルクス主義者によれば、宗教は阿片であり、マルクス主義的科学の出現した後にはもはや宗教は死滅するといふ。たしかに宗教は、明らかに「社会的」な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のうち

にも同様に深く根差していると私は考える。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た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』編「転向」上

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(二六二—二六六)にはじまり、マルクスに遡り、歴史哲学・西田哲学・構想力の論理からさに最後は親鸞へ。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、体験や、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。いいかれば彼は、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。そこに晩年親鸞の回想される理由もあつたのである。

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(二九〇—一九四四)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」によって、最後の死生観を確立、獄死してゆくのである。とくに彼は、法華経の寿量品を読み、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心を惹かれた。昭和十九年三月十日、妻子あて書簡のなかで、彼は、寿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」、「国賊的」なスパイ行為を恥じて寿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」、と覚ったことによって生涯の一駒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ろうと考へていた。だがこれは間違いだつた。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、意志の鍛錬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経寿量品、まことに鮮かな思索と体験の総合である、といわなければならない。

近代仏教の系列中、日蓮系の僧侶は、おおむね彼らの熱狂を、社会科学に無知深味のためもあって、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(一八七二—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縮刷版でもあった、といえる。このような支配的状况のなかから、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頭本法華宗管長、本多日生(一八六六—一九三二)に入門した。しかし彼は宗教界の真理が退廃、無氣力の巢窟の現実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たのが、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変革思想を、妹尾のため宗教的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ろうとも、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、明治以来の内山禹童などをゆり動かし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。

四、結び——宗教からのマルクス主義への答え

以上、「宗教にとつて社会科学とはなにか」、という問いをかかげ、この問い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。

この概観を終つ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つたけれども、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つたため、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ひ、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、かえつ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得なかつた、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が原水爆の時代を迎え、はるかに危険なものではないか。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。

概観を終つて、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得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得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、しばらく法華經から列挙して、この稿の結びとしたい。

世法即仏法。せほうそくぶつぽう 法華經には、「諸の所説の法はその義趣に随つて、皆、実相と相い違背せざらん。若し俗間の經書、

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。「俗間の經書、治世の語言、資生の業」つまり世法は、その「義趣に随つて」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)と説く法華經は、「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、単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得ない、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、「世中の仏教」よりも、「仏中の世法」を唱え(「正法眼蔵」弁道語)、日蓮が、「法華を識る者は世法を得可き歟」(「観心本尊抄」といって、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ったのは、「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、「俗に媚ぶるの好道辞」となり、教団ばかりでなく教理までが反動の論理となるときである。

三麥土田さんばんとど。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った証拠に、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、三たびにわたって汚穢充満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 時に釈迦牟尼仏が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、当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、「人の心は時に随て移り、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。日蓮が下剋上や易姓革命を必ずしも否定しなかつたのはそういう考えがあつたからである。

六或示現。法華經は壽量品に

諸の善男子よ、如來の演のぶる所の經典は、皆衆生を度脱たくんがためなり。或いは己が身を説き、或いは他の身を説き、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、皆實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、法華教學上、「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對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、

ば、真理は、仏教とか法華経とか宗教とか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得る、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、法華経の受持・誦・誦・解説・書写などにかかわりなく、それがそのまま法華経の真理である、ということをも含蓄する。般若・法華の両経の思想的關係から見ても、法華経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経の否定的な論理が媒介されていなければならない。真理は「普門」である。しかしそれが普門であれば、特定の門を否定するという意味でも「普門」は「無門」とならざるをえない。

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経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、法華経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経から降下し通入できるということになる。科学が宗教を包み得ない以上、宗教が科学を包まなければならない。科学を包んで、それに人生の知恵に基づく方向を与え、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獻させる実践の動機づけとして宗教の現代に果たす役割は依然として大きい。しかしこの世紀の課題に答え得るためには、まず宗教それ自身が革新されていなければならないであろう。その革新のひとつの仕方を、私はいましがた世法即仏法と三麥土田と六或示現の三つの教理解釈で示したのである。