

日本における「宗教」概念の形成

——井上哲次郎のキリスト教批判をめぐる——

一 「宗教」概念の導入をめぐる

現在、私たちが慣れ親しんでいる「宗教」という語は、西洋においてキリスト教を背景として形成された「religion」の語の訳語である。⁽¹⁾ 訳語が「宗教」に固定化したのは、一八七三年頃とされるから、日本語としてはたかだか一二〇年ほどの歴史をもつにすぎない。しかし、この語は私たちの生活に深い関わりをもつに至っている。では、そのことは西洋的な「religion」の概念が、さほどの変容をこうむることなく、日本に定着したことを意味するのだろうか。

近年、「religion」概念が西洋から世界へと広く波及し、現在の世界の政治や、宗教をめぐる制度や言説の枠組みに深い影響を及ぼしているということが強調されるようになってきた。⁽²⁾ グローバル化の進展とともに、とりわけイラン革命や冷戦構造の崩壊以後、ファ

ンダメンタリズムの台頭や宗教をめぐる地域的な政治的対立が世界各地で目立つようになってきた。こうした現象をも「religion」概念の世界的波及と関連をもつ現象としてとらえることができるかもしれない。

事実、世界各国の間で、宗教文化や宗教制度の相違が強く自覚される時代となっている。当然、「宗教」にあたる概念自身も各国の文化や、文化を反映した政治制度に即して多様であることが予想される。他方、近代とは国民国家という制度複合体が西洋から世界のすみずみまで輸出されていった時代であるとする、各国で今用いられている「宗教」にあたる概念や宗教制度も、基本的には西洋の近代国家のそれに準ずるのではないかと考えられる。「宗教」にあたる概念が、世界各地でどれほど、またどのように均質であり、どれほど、またどのように異質であるのかが興味深い問題として浮

島 蘭 進

かび上がっている。

日本の場合に限定して問いを煮詰めていこう。明治維新前後から「religion」の語にどのような訳語をあてるかについての模索が続き、それが「宗教」に落ち着くのは、一八七三（明治六）年頃であるとされる。しかし、訳語が決まったからといって、「religion」の語がそのまま「宗教」として日本語に移し変えられたことにはならない。「宗教」の語が何を指すのかについて、日本の文化伝統に即した答えを見いだそうとする長い模索が始まったにすぎないといえよう。

「宗教」の意味が安定した位置をもつ上で、政治制度上の位置づけが重要であることはまちがいない。しかし、この点で、明治の体制は曖昧さを抱え込むことになった。神道（教派）、仏教、キリスト教が「諸宗教」として並び立つものとされるのは明治憲法下においてであるが、それに先だって神社神道が「宗教」ではなく「祭祀」として独立した位置を与えられるようになった。神道を優遇し、国家の権威の精神的基盤としながら、信教の自由という近代制度の要請に従おうとしたからである。このため「宗教」とは別に制度上、「宗教」とは名付けられないが、「宗教」の語義にはあてはまると思われる領域が成立してしまった。^③

この「宗教」に入るかとも思われるが、制度的には「宗教」から除外される領域とは国家から財政的な支持を得る神社神道だけにと

どまらない。神道や聖なる天皇に関わる儀礼や実践のさまざまな形態が、国家のイニシアティブの下に制度化されていった。皇室の祭祀や祝祭日は明らかに神道的色彩を濃厚に帯びるものだったが、制度的には「宗教」の枠外に置かれた。さらに教育勅語の発布によって、「国体」の観念が国民教育の中核を占めるものと位置づけられ、学校教育全体が神道や聖なる天皇を崇敬する精神によって浸透されていくことになる。

神社神道については早くからそれが「宗教」であるかどうかについて、さかんに議論が行われた。神社界の中に神社神道は「宗教」であるという主張をもつ人々があり、強くその主張を押し出したからである。しかし、皇室祭祀や祝祭日や学校教育の中の神道や聖なる天皇に関わる側面については、それが「宗教」であるかどうか議論がなされた形跡は乏しい。戦後になって、「国家神道」という語が広い意味を与えられるようになり、論者の中にはこれらをも広く「神道」に、すなわち「宗教」のある形態としてとらえる者もふえてきた。靖国問題や大嘗祭などの折にさまざまに議論がなされ、法的には特定の行事が「宗教」であるか「宗教」以前の「慣行」であるかが立ち入って論じられたりはする。しかし、多くの国民にとつて、「宗教」の範囲がどこで区切られるのか明確ではない。そこから「日本人は無宗教である」とか、「宗教を超えた何ものかにこそ日本文化の真髄はある」といった議論がさかんなされるというよ

うなことも起こってくる。^④

現代日本においては「宗教」が何を指すのか、とくに日本の主要な宗教は何であるのかについての理解の混乱があり、そうした問いの答えが簡単にはわからないということが通念のようになっていく。その意味では、西洋的な「宗教」概念は日本にしっかりと定着してはいない。むしろ「宗教」概念をめぐる困惑が広く認知されているといっていよう。このような事態が生じたのはいつ頃からか、そしていかにしてであるかという問いが生じる。本稿はこの問いへの答えの探求に貢献することを目指している。すなわち、「宗教」概念をめぐる日本的な混乱の、歴史的な解明のために一視点を提供しようとするものである。こうした試みは、制度史的政治史的なアプローチによっても、言説史的思想史的なアプローチによってもなされるだろう。本稿の場合は、両者の交わる場所に焦点をあてて、力点は後者、すなわち、言説や思想の分析にある。

近代日本において「宗教」概念をめぐるどのような立場があり、どのような葛藤や綱引きがあったかを論じようとするれば、さまざまな時期のさまざまな論者を取り上げなければならないだろう。ここでは、教育勅語発布のすぐ後の時期に焦点をあてる。すなわち教育勅語を「宗教」との関わりでどのように位置づけるか、が問題となった時期である。この問題を積極的に取り上げ、その後の「宗教」をめぐる言説史思想史のみならず、制度史政治史にも多大な影

響を与えたのが、「教育と宗教の衝突」論争であり、その仕掛け人である井上哲次郎である。^⑤

本稿は「教育と宗教の衝突」論争を通して、井上が「宗教」概念の日本的受容を方向づける役割を果たしたことを示そうとするものである。これまでもさまざまに論じられてきたこの論争を、「宗教」概念の受容という側面から読み直し、これまであまり注目されることがなかった、この面での思想史上言説史上の意味を新たに思いだそうというわけである。それはまた、これまでその意義を軽視されることが多かった井上の思想の特徴を問い返し、近代日本の思想や言説のある特徴を典型的に反映する人物として見直そうとすることでもある。

二 井上哲次郎と「教育と宗教の衝突」論争

一八九二（明治二五）年、十一月、『教育時論』誌に「宗教と教育との関係につき井上哲二郎氏の談話」と題された記事が掲載された。教育勅語に礼拝しなかった第一高等中学校教員、内村鑑三のいわゆる「不敬事件」（一八九一年一月）からしばらくの月日を経た後、井上があらためてこの問題を取り上げ、他の例なども引き合いに出して、キリスト教批判ののろしをあげたものである。この談話記事に対して、キリスト教側からの反撃の記事が各種新聞、雑誌に多数掲載される。これらに対し井上は自説を弁護すべく、各種雑誌

に多数の文章を掲載し、やがて『教育と宗教の衝突』と題する二百ページ弱の書物にまとめる（一八九三年四月）。二ヶ月後には井上の発言と、それらへの反論を修正した、四百ページに及ぶ『井上博士と基督教徒』が刊行される。論争はさらに続いていくが、この数ヶ月がその頂点であり、論争の記録から当時のジャーナリズムや読書人の過熱ぶりがしのばれる。⁽⁵⁾

いうまでもなくこの出来事は、一八九〇年一〇月の教育勅語の發布の余波として起こったものである。一八八四年からドイツを初めとするヨーロッパ諸国に留学していた井上哲次郎は、もちろん教育勅語（教育に関する勅語）の發布に関与してはいない。しかし、井上は六年ぶりに帰国して二週間後に教育勅語の發布を迎える。この二週間の間に東京帝国大学文科大学教授に就任していた井上は、総長加藤弘之による教育勅語奉読式に参列する。その際、井上は愛国心の高まりを自覚しており、それだけに教育勅語の發布に強い感銘を受けたようである。

当時独逸国民の愛国心が旺盛であつたことは自分のしみじみと体験したところである。而して翻つて我が日本の事を考へてみれば、維新以後二十年間は欧米崇拜の時代で、忠君愛国よりは寧ろ外国崇拜の念の方が遙かに多大で、真に憂ふべき傾向を生じて居つた。所が自分は独逸の愛国心の極めて旺盛なる雰囲

気の中に於いて教養せられたが為に、何うしても帰朝後は忠君愛国の精神の大に振起せられざるべからざることを痛感して帰朝した次第である（井上、一九四二、二八四頁）。

そうした井上が、芳川顯正文部大臣の命により、いわば公定の勅語解説書であり、天皇の閲覧を得た『勅語衍義』（一八九一年刊）の執筆に携わったのであるから、教育勅語に対する井上の思い入れが並々ならぬものであったことは想像にかたくない。彼自身が指名された理由として、井上は「皇漢学者の立場から解釈しただけでは迎も社会の信用の得難い時代であ」り、「何うしても西洋の知識を有して居るものでなければ認容されない時代であつた」と述べている（同前、二八五頁）。幼時からの漢学の素養や大学時代の研鑽により「東洋哲学」の修得に自信をもち、かつ西洋哲学を本場で身につけてきたことに高い誇りをもっていた井上は、勅語の公定解説書の執筆をまさに自己にふさわしい役柄と感じたことだろう。もし教育勅語が「聖典」であるとすれば、井上はその正統的な釈義の責任者という強い自覚をもっていたといえる。

ところで教育勅語が「聖典」であるかどうかは、さしあたりは微妙な問題であつた。⁽⁶⁾教育勅語の草案の作成は、まず中村正直によってなされ、その案が廃棄された後、あらためて井上毅と元田永孚とによってなされた。ところがこの元田永孚は儒教的な仁義忠孝の道

徳をもって国教とし、それを教育の基本とする国教主義者だった。元田案は「五倫」の語をあげ、智仁勇の三徳にふれるなど儒教的な色彩の濃いものとなった。一方、西洋諸国から容認される近代国家の体裁を整えることに意を用いる井上毅は、儒教色を薄め、宗教的に中立的な表現に近づけるよう意を用いたようである。特定の宗教を国教とすることのない明治憲法と両立するはずの教育勅語であるから、建前としては宗教的には中立であるはずだった。

しかし、いったん発布された後は、それが「聖典」として機能していく方向へと急速に傾いていくことになる。内村鑑三の不敬事件はその大きなきっかけとなった。教育勅語への敬礼を、内村は宗教的な礼拝に準ずるものと感じて躊躇した。それがとがめられた後、宗教的な「崇拜」ではなく、社会的挨拶に類する「敬礼」であるということを納得して、礼を行うことにした（内村鑑三「文学博士井上哲次郎君に呈する公開状」、關、一八九三、二三三頁）。内村は教育勅語を「聖典」とは受け取らない方向での解決を図ったのであったが、その後の内村への攻撃は勅語を「聖典」としたい立場の人々によってなされた。井上哲次郎はそうした立場を強く打ち出して、内村を初めとするキリスト教徒らに打撃を与えようとした。⁽⁸⁾「宗教と教育の衝突」論争は教育勅語の「聖典」化を裏付けるために、「正統釈義者」井上哲次郎によってしかけられたとさえ見えるだろう。多くのキリスト教徒の反撃を浴び、井上は苦戦を強いられたと見られて

いた。しかし、その後の経緯は井上の「作戦」が当初の意図以上に成功したことを示している。

井上自身は、論争の経過にすっかり満足したわけではなかっただろう。『教育勅語衍義』のような釈義書で武装してはみたものの、教育勅語の「教義」は十分な理論的裏付けをもったものではありえなかった。また、憲法の建前上、それを「宗教」として位置づけることができないこともよくわかっていた。そこで『国民道德概論』（一九二二年）にまとめられるような「国民道德」の理論が組み立てられていくことになる（山田、一九七二）。それは一方で、教育勅語的な考え方をキリスト教や西洋近代思想に対抗できる体系性をもったものへと練り上げていくこと、他方で、それを学校教育だけでなく国民生活の全体に関わる道德体系へと広め及ぼしていくことを目指したものである。その意味で、国民道德論は『教育勅語衍義』と「教育と宗教の衝突」論争を受け継ぎ、教育勅語という「聖典」の公的な理論的裏付けを進めていく作業の帰結であった。

三 キリスト教批判とその背後の宗教観

ここでの議論は教育勅語をめぐる井上の仕事のすべてを検討しようとするものではない。「教育と宗教の衝突」論争の時点に限って、井上の議論が「宗教」概念の受容にどのような影響を与えたかを考察しようとするものである。

井上の主張は、付録を含めて一八三ページに及ぶ『教育と宗教の衝突』に述べられている。井上自身の「緒言」では、前半は教育関係、仏教関係等の三〇近くの雑誌に掲載された記事をまとめたもの、後半は新たに書き加えたもので、時間が足りず簡略になったと断っている。執筆の事情から推測されるように、その内容は手際よく整理されたものとはいえない。

本論最初の三分の一ほどは、内村の不敬事件を初めとする、全国各地でのキリスト教徒の「不敬」の事例をあげながら、キリスト教は非国家主義であるとし、国家主義にのっとった教育勅語と背反するものであると論じている。たとえば、『日本新聞』の次のような記事が引かれる。

肥後八代の某小學校生徒何某は、第一教場に掲げ奉れる聖影に向ひ、ナンダと云ひ様扇子にて打落しければ、教師は早速呼寄せ、其所因を糺したるに、傲然として曰く、我が信ずる伝道師は、神より外に尊いものなしと申し聞^{マツ}けたるが故に、之れを打落したるのみと、忽ち地方の一大紛擾となり、遂に其生徒に退校を命じたるよし、(井上、一八九三、一七二―一八頁)

これらはいずれもキリスト教排斥の立場をとる雑誌や新聞の記事からとられたものであった。この点は井上を批判する人々によって

度々取り上げられ、井上自身、友人のキリスト教徒、横井時雄にそれぞれの記事が正しく事実を伝えたものであるかどうかについて調査を依頼し、その結果は『教育と宗教の衝突』に付録として掲載されている。結果はおおむね否定的で、一〇件のいずれについても明らかに「不敬」と認められる事実ほとんどなかったという。井上はこの点で自分の論旨に不備があったことは認めるが、全体の主張については翻す必要がないとしている。それには理由がないわけではない。

井上の議論の焦点は、国家主義を掲げて国家の統合に反する傾向をもつキリスト教を批判するといふものである。しかし、論旨はそこにとどまらず、国家を超える真理をもって国家にも貢献するのだとか、文明の進歩をもたらすのはキリスト教だというキリスト教側の主張への反駁にも向かっていく。単に国家統合に敵対するかどうかという問題にとどまらず、当時の状況の下で、キリスト教が思想や世界観として、どれほど妥当であるか、有効であるかという広い問題も論じられていく。たとえば、同志社、明治学院、金沢市立女学校などのキリスト教系学校では、天長節、紀元節、神嘗祭、秋季皇霊祭などの祝祭日を休業にするのを拒んでいるという『仏教』誌の記事をひき、「耶蘇教徒は唯々耶蘇の昇天日とか、誕生日とか云ふ日のみを大祭日とし、我邦人が均しく祝意を表すべき天長節も、紀元節も、如何なる国家の大祭日も、皆其顧慮する所にあらざるな

り」とし、さらに次のように論じていく。

耶蘇教徒の居らんと欲する所は、此地上の國家にあらずして、耶蘇のいはゆる天国なり、然るに我邦人が実に改良進歩の企圖を為すものは、此地上の國家にして、耶蘇のいはゆる天国にあらざるなり、且つ如何なる人に取りても、先づ富強にすべきは、己れが従属する所の國家なり、未だ己れが従属する所の國家の爲を思はずして、反りて万国の事を慮るが如きは、事の順序を誤るものなり、況して全く空想に属する天国杯を先にするは甚しき謬見なりと謂ふべきなり、横井時雄氏は耶蘇反对者を批難して曰く、「彼等が常に心に銘すべきものは、一時の思想、或は其慣習より上に永遠の主義あり、万古の真理あり、動かすべからざる天の理法ありと云ふ事はれなり」(六合雜誌題百廿五号)と、然れども、此の如き永遠の主義、万古の真理、天の理法の如きは哲學者又は理學者の日々講究して止まざる所にして、耶蘇教徒の専有する所にあらず、啻に是れ而已ならず、哲學の進歩、理學の開發に従ひて耶蘇教が益々欧州に勢力を失ひしは、全く其教旨の謬見に係るもの多きに因由せざるはなし、然れば耶蘇教徒は決して永遠の主義、万古の真理、天の理法杯と云ふことを口実として遠廻はしに非國家主義を輸入すべきにあらざるなり、(四三―四四頁)

「緒言」で井上は、「余は耶蘇教徒中知己の人も多く、妄に耶蘇教の是非如何を論ずることを好まず」(四頁)と断っているが、これは本文の内容に一致しない。実際にはキリスト教の、思想として世界觀としての妥当性、有効性について多くの議論を行っているのである。この断りは「要するに、此篇論ずる所は哲學的問題と云ふよりも、寧ろ時事問題と連帶せる歴史的探求と謂ふべきなり」(四頁)というように、哲學者でありながら、哲學的な議論として十分にゆきとどいていないのを弁解し、またキリスト教の聖典や思想史にさほど通じていない自分を省み、そうした教義論争に深入りすることを避けようとするところに本意があるのだろう。

そういうわけで、井上の議論はキリスト教批判という一点からは逸れていないが、まことにさまざまな側面からの議論を含んでいる。キリスト教の対抗馬として儒教、仏教、哲學等に論究し、現在の西洋におけるキリスト教批判者や、非キリスト教學者・思想家の名前を列挙する。また西洋の歴史において、キリスト教が進歩に貢献せず、國家を弱め、紛争の原因となり、植民地支配の暴虐に加担したことを示していく。そして科學の進歩した現代世界においては、もはやキリスト教は役割を終えたのだとも論じる。その過程で井上自身は、自らが「東洋古來の倫理」(二五頁)「東洋の教」(二七頁)「東洋古來の忠君主義」(六九頁)「東洋古來の教」(九二頁)「東洋主義」(九七頁)の立場に立つことを表明している。國家主義の立場から宗

教の逸脱をとがめるという出発点であったが、「東洋の教」によってキリスト教を論破するという態度との間で身を移し変えながら議論は進められている。いずれにしる議論の道筋ははっきりしない。

井上自身、論旨が四方八方に分岐しているのを自覚して、末尾近くで、次のような要約の一節を挿入している。

上来論述せるが如く、耶蘇教の東洋の教に異なる要素は四種なり、第一、国家を主とせず、第二、忠孝を重んぜず、第三、重きを出世間に置いて世間を軽んず、第四、其博愛は墨子の兼愛の如く、無差別の愛なり、(二二五頁)

第一、第二は教育勅語に直接関わる論点、第三、第四はそれを補強する論点で、キリスト教のより本質的な特徴に関わっている。第四の点から先に見ていくと、孔子の博愛主義は順序あるもので、「親近より次第に拡充するの意」がある(二一六―二一七頁)。これに對して、キリスト教の博愛は無差別的な博愛であり、むしろ墨子の兼愛に等しいものである。これでは忠孝の道が立たない。

第三の「重きを出世間に置く」というのは、別の言い方では「国家の外に天国あるを信じ、君主の上に神あるを信」じること(九七頁)であり、「己れの精神を未来に救はんことを企図」することである(九八頁⁹)。そこには自己の救いを優先する「自利主義」も含

まれている(二二〇頁)。さらに「神の下にありては如何なる人も同等にして些の階級あるべきにあらずとせり」(二〇九頁)という「社会平等主義」にも通じる。これが忠孝に反し、国家主義に反することになる。また、「今日は、社会、国家、教育、法律、兵事等に関して改良進歩を企図すべきこと多く、決して重きを未来に置くべき時にあらず」(二二五頁)という現代社会の特徴という歴史的理由からも出世間は今日の環境に適していない、とする。

この「出世間」批判は、仏教への批判にも通じてしまう。井上のキリスト教批判にはこの他にも仏教にもあてはまってしまうものがある。そもそも井上は宗教は知性の劣った人々に、人生の支えを与えるものであり、哲学よりも知的に劣るものと見ている。神道、仏教、キリスト教の各宗教には、どれも迷信が含まれるとも考えている。そこでこれらの宗教は文明の進歩により、後退していくものという考えも述べられている。たとえば、「哲学と宗教とは並立し難きものなり、但々哲学は如何なる人にも普及し難きものなれば、宗教の生命も亦随分久しく存すべく、方法如何によりては人を益すること少なからざるべし、然れども宗教は児童教育に適するものにあらず」(二二九頁)というように。

このようにキリスト教批判が既成宗教全般の批判につながっている場合がしばしばあり、それはキリスト教排斥の同盟者であるはずの仏教徒への批判にもなってしまう。この点は井上もよく自覚して

いて、キリスト教と仏教を対比して、仏教に軍配をあげる議論も度々なされている。仏教の中には仁王経護国品、金光明最勝王経、大乘本生心地観経報恩品、孟蘭盆経のように忠孝の教えを説くものもある。「仏教本と出世間の教なれども、世間上の事に関する教も亦備はれり」(二二六頁)。また、仏教は万有神教(汎神論)の性格が中核だが、後世、多神教の性格をもつようになったので、日本の文化に同化しやすい(二二一―二二三頁)。さらに「仏教は哲理的の宗教にして耶蘇教より一属高尚なるもの」(二三四頁)でもある。¹⁰⁾

井上のキリスト教批判は、排耶論や排仏論の伝統を継承するものである。儒教や仏教の立場に立つキリスト教批判、儒教や神道の立場からの仏教批判のロジックが生かされている。それに加えて、近代的な啓蒙主義や進化論の立場からの宗教批判のロジックも組み込まれている。井上の議論は明治維新以来、蓄積されてきたキリスト教批判のさまざまなロジックに、また東京帝国大学でフェノロサから学び(井上、一九四三、島尾、一九八九)、ヨーロッパで固めてきた進化論やナシヨナリズム(井上、一九四三、一九七三)による宗教批判、キリスト教批判の論調に多くを負っている。それらが雑多に盛り込まれているながらも、教育勅語と国家主義を守るという点に焦点を合わせてきわめて論争的、かつ時事的に展開されたことが、『教育と宗教の衝突』が後世に名を残すことになった理由である。

四 日本の「宗教」概念の形成

井上哲次郎は初めから教育勅語を「聖典」のごときものとして見ていたわけではなかっただろう。井上自身、「勅語は元来日本に行はる所の普通の実践倫理を文章にしたるもの」(井上、一八九三、三三三頁)とも、「勅語の主意は、一言にて之れを言へば国家主義なり」(三四頁)とも述べているが、それが高度の体系性をもった思想や世界観の表明とは見なしていなかったであろう。しかし、キリスト教を批判しながら、教育勅語の權威を高めるという役割に熱心に取り組むうちに、それがキリスト教に優越する体系性や思想的深みをもった「東洋の教」の表明文書であるとする方向へと進んでいった。このことは実質的に教育勅語の聖典的な性格を強化していくことを意味したであろう。教育勅語には元来、東アジアの精神的伝統の一方の骨格をなす儒教の諸概念や、天皇を聖なる存在であるとする国体の概念が組み込まれていたのだから、これはさほど奇妙なことではない。

今から「教育と宗教の衝突」論争を顧みて奇妙とはいわないまでも、やや理解しにくいのは、教育勅語とそれが代表する精神が、それ自身「宗教」的なものであるという事実がほとんど意識されていないことである。井上の立場から、井上に反撃するキリスト教徒の立場からも、この度の「衝突」は一方に「宗教」、他方に「教育」

や「道徳」や「国家」という二領域の關係の問題としてとらえられている。教育勅語は宗教と対立する「教育」や「道徳」や「国家」の領域に属するもので、「宗教」には直接、関わらないという大前提がある。

実際には井上は教育勅語が「東洋の哲学宗教」(二七頁)と深い関わりをもつことを認め、儒教や仏教の宗教的教義的背景について踏み込んだ言及をしていたのだった。井上の議論を読んでいると、この論争は「教育と宗教」の間の「衝突」であるよりも、「東洋の教とキリスト教」の間の「衝突」と見た方がわかりやすいように思える。「教育と宗教の衝突」という時、「教育」とは「東洋の教に基づく国家主義的教育」のことであり、「宗教」とは「キリスト教」以外の何ものでもないからである。

当時、すでにこの点を自覺的に取り上げようとする論者がいなかったわけではない。それは井上哲次郎に教えを受けたこともある東京帝大哲学科の後輩で、当時、キリスト教の信仰をもっていた大西祝である(關、一八九三)。大西は将来日本の哲学界を担う可能性をもつ者として将来を囑望されていたが、あえて帝大の権威者、井上に正面から異論を唱えた(平山、一九八九)。結論的には多くのキリスト教側の論者と同様、キリスト教徒が教育勅語の精神に反し、国家の統一を乱すようなことはないというのであるが、そう論じるに先立って、何が問題なのかを明確化するための前置きを置いてい

る。すなわち、教育勅語は特定の「教」の体系のようなものを表明するものではなく、どの時代、どの国(国民社会)にも通用するはずの一般的「德行」を列挙したものにすぎない、ということである。

予は思ふ教育勅語は一定の倫理説を布かんか為に、與へられたる者にあらざるへしと、蓋し勅語は国民の守るべき、個々の德行を列挙したる者にはあれども、倫理を談したる者とは見られされはなり、勅語か一定の倫理説を掲けたる者にあらざることは、最も見易きことにして、世人も概ね同意する所ならんと思すれども、然れども人或ひは云ふ、勅語に従へば、倫理道德の基本は云々なり、他の道德論は皆勅語の旨意に反すと、而して恰も勅語と倫理説とを混同するか如きの言を吐く者なきにあらず、(關、一八九三、二〇九頁)

ある種の倫理説に基づくものとするなら、他の倫理説を奉じる者は排除されざるをえないことになり、「学理探求の自由」が阻害され、かえってマイナスの効果をもつことになってしまふ。「忠孝を道德の淵源」というような場合でも、そこに倫理説的意義を付け加えるべきではない。

国民としては其元首を敬して、国家の統一を計るか先ず国民

としての義務の須要なる所なり、又子としては一家に生るれば、先ず親を敬愛するかその子としての徳行の須要なる所なりと云ふ程の意味に解するか、最も妥当ならんと考ふ、予はこれより以外の（若しくは以上の）意義を付するの必要を見ざるなり、現今の文明の程度に於ては、国家の統一は、決して忽にす可らざることなり、現今の状態に於ては、国家の統一なるものか、人類の進歩を促すの道たるなり、且又我国家の過去と将来とを考へて、忠孝には克く注意するを要すと云ふことは、敢て否むの理由なからん、然れども、斯程の事を許容すると、忠孝を道徳の基本なりと放言するとは決して同一義にあらざるなり、（同、二一〇—二二頁）

これに従えば、教育勅語は「東洋の教」どころではなく、「国家主義」とさえ結びつけるべきではないということにならう。したがって、またこれは「特に我国にのみ限れる道」などではない。「之ヲ古今ニ通シテ謬ラス、之ヲ中外ニ施シテ悖ラス」というのは、特定の主義や国の伝統に依拠するものでないことを示すものである。さらに大西は、このような文章に「事々しき註釈」をなすというようなことがそもそも勅語の主旨に反している、という。井上に対する手厳しい批判である。

大西は教育勅語が特定の「倫理説」、すなわち思想的、宗教的立

場に結びつけられていくことを察知しているのである。「教育と宗教の衝突」の論争に乗り出した井上哲次郎にとって、教育勅語は諸宗教と同等の体系性をもつ世界観の具体化であり、究極的な規範の今日的な現れであった。すなわち、国教に準ずる役割を果たす規範だった。井上によって、教育勅語が「東洋の教」や「忠孝の道」などといった形で、いつのまにか国教的な含みをもたせようとしていることに大西は気づいていた。

おそらく多くのキリスト教徒がこのことに漠然とは気づいていた。それ故にこそ、まことに多くの、そして激しい反対の発言がなされたのだろう。しかし、キリスト教徒として井上に反論した多くの論者は、井上の発言が教育勅語の国制上の位置づけに関わるものであることを、いいかえれば国家の思想的、「宗教」的正統（「聖典」）の公定の問題であることをとらえることはなかった。この後、教育勅語や「国民道德」の規範は、天皇をめぐる儀礼や言説の体系とともに、ますます深く、国民生活に影響力を及ぼしていくことになる。しかし、それらが「宗教」と同じような、聖なる存在と聖なる規範をめぐる言説や実践の体系であることを指摘する人は乏しかった。戦後、「国家神道」の語が広い意味で使われるようになって、初めて教育勅語の国教的、宗教的性格が自覚されるようになる。¹¹教育勅語が国教的、宗教的性格をもつことが、このように長く自覚されずにいく過程の端緒が、「教育と宗教の衝突」の論争の中に見られる

わけである。

このように、一八九〇年代の多くの論者が、教育勅語の「宗教」性を自覚できなかったのは、何よりもまず明治憲法の下で、宗教が神道、仏教、キリスト教の諸集団として理解されていたということによる。神社神道は法的には「宗教」ではない「祭祀」として位置づけられたが、これは「宗教」に近いものであるという理解が存在してはいた。しかし、天皇をめぐる神道的な祭祀や教育勅語の中の儒教や神道の要素を「宗教」ととらえることは慎まれていた。そのようなとらえ方をすれば、信教の自由の建前とはなはだしく乖離することになるだろう。また、天皇の権威が犯しがたいものとして感じられているのだが、天皇の権威を支える儀礼や言説を「宗教」としてとらえることが「畏れ多い」ことと感じられたのも重要な要因である。

加えて、儒教や神道や民俗宗教を「宗教」とはとらえない考え方が強かったことを理由にあげることができる。欧米では「religion」は、キリスト教やイスラムや仏教のような「高等宗教」とともに、未開部族や民俗社会の「自然宗教」も含めるという用法が定着していた（田丸、一九八七、飯田、一九九七）。いわば「高等宗教」と「自然宗教」という「二つの宗教」を「宗教」とする「宗教」概念である。ところが、日本では「自然宗教」にあたるものを「宗教」とする用法がまだ十分に取り入られていなかった。神道や

民俗宗教はむしろ「宗教」以下の「迷信」の領域に属するものという考え方が強かった。

儒教についていうと、欧米ではこれを「宗教」に含める用法も有力だった（たとえば、時期は少し下るがマックス・ウェーバー）のに、日本ではそうした用法はあまり見られなかった。井上哲次郎自身も儒教を「宗教」に含めるかどうか、微妙な態度をとっている。^⑫このように儒教を除外する「宗教」観は、江戸時代の儒教的教養人が「仏教」や「キリシタン」や「鬼神」の世界をとらえる見方を継承していると思われる。儒教的教養人にとって、それらは虚妄の世界観から成り立っており、度が過ぎてそれらを信じると社会秩序に害悪を及ぼす。しかし、度を越すことがなければ、知識や思考力の足りない民衆が、安心して世界を生きていくために、秩序安定要因として役に立つとする見方である。井上の「宗教」観には、こうした儒教的な「宗教」観が深くしみ込んでいた。

一方、当時のキリスト教徒の側も「高等宗教」のみを「宗教」とする姿勢が強かった。彼等は進んだ文明と結びつく「宗教」だけが「宗教」の名に価すると思われる傾向をもっていた。日本の神道や民俗宗教は迷信以上のものとは見られなかったし、儒教も世俗的な道德の領域に属するものであり、「宗教」とは異なる何かとして考えがちであった。「宗教」として論じるに価するのは、キリスト教と仏教ということになる。井上哲次郎に反論したキリスト教徒たちも、

天皇をめぐる祭祀や教育勅語のような言説を「宗教」に関わるものと考える姿勢が乏しかった。

ここでもう一つ重要なのは、この論争では「神道」が話題になることが乏しいということである。井上は「国家神道」というような語は持ち合わせていなかったし、「国体」の観念を「神道」と結びつけるというような発想ももってはいなかった。教育勅語が全体として「神道」の精神を代表するものだという主張はなされていないし、教育勅語が神道に関わるものであるから信教の自由に反するという主張もなされていない。このように神道が話題にされなかった一つの理由は、神道がもし宗教であるとすれば、それは進化の低い段階の劣った宗教、迷信の要素が濃い宗教だという考え方が強かったためであると考えられる。井上の弟子の宗教学者加藤玄智は、天皇崇敬を神道という宗教の高等性の現れであると論じるようになるが、それは一九一〇年代以降のことである。この時期になると、「宗教」概念の広い用法がいくらか力をもつようになってくるが、それは「教育と宗教の衝突」論争から二〇年ほどを経た時期のことであるし、「いくらか」であるにすぎない。

このように一九一〇年代の日本では、「宗教」の語をキリスト教や仏教などの限られた「高等宗教」に対してだけ用いる用法が支配的だった。そうした環境の中で「教育と宗教の衝突」論争は行われた。そしてこの論争を通して、実質的には国教的な機能を果たしつ

つある教育勅語を、「宗教」とは別の「教育」や「道徳」や「国体」の領域に属するものとして理解する方向が固まっていた。すなわち「教育」「道徳」「国体」と「宗教」が対立したり、支え合ったりするという図式が人々の脳裏に焼きつけられ、さらに力をまして定着することになる。

この枠組みでは、「宗教」は「高等」であると同時に、現世の秩序に対して分裂的で従属的な何かを指す。「高等」というのは、キリスト教や仏教のように複雑で高尚な教えの体系をもち、高度の文化遺産と結びついているからである。一方、それは特定の信徒集団を作って排他的な態度をとることがあり、また現世の秩序の外に目標を作って一般の人々の調和的關係の維持を軽んじるという点で、分裂的である。そして、社会全体がより調和的な秩序を作るためには、「宗教」より上位に、別の祭祀や言説の体系が築かれねばならない。教育勅語はそうした「宗教」より上位の観念体系を代表するものであり、「宗教」はそれに従属的な（適応すべき）ものとして位置づけられる。この意味では教育勅語は「超宗教」の領域を代表するものといえる。¹³

近代日本において「宗教」概念はやや狭い用方をされた。「迷信」に属する領域とともに、教育勅語が代表する領域（「教育」「道徳」「国体」の領域）も「宗教」の外にはずされ、神道や儒教は「宗教」の内に入るのか、外に出るのか曖昧だった。そして民俗宗

教が「宗教」とよばれることは少なかった。教育勅語が代表する領域は、「宗教」の上位にあって現世の秩序を聖化する、いわば「超宗教」ともよぶべき領域として確保されることになった。こうした「宗教」概念のあり方が定着する、大きなきっかけとなったのが「教育と宗教の衝突」の出来事だった。

このような経過は、日本の独特の言説布置に由来する。儒教、仏教、キリスト教、神道および天皇を中心とする儀礼や言説の体系、そして近代思想の共存する中で、それら相互の力学的関係の中から何を「宗教」とし、何を最高次の秩序原理とするかの綱引きが行われたのである。近代国家の形成期に生じた思想対立は、今では遠い過去のものに見えるかもしれない。それから一〇〇年あまりを経た今日の日本では、諸思想の布置関係には当時と比べてかなりの変化が生じている。にもかかわらず、この頃、方向を定めた「宗教」概念のあり方は、今もなお大きな影響力を保ち続けていると考えられる。

注

(一) 「religion」と「宗教」のそれぞれが、キリスト教と仏教においてもつ教義の意味を対比した研究に、川田（一九四八）がある。中村（一九九二）は川田の論旨を踏まえ、さらに諸例を検討して敷衍したものである。日本における「宗教」という訳語の形成過程については、比較思想史研究会（一九七五）の「序論」が基本的な情報を提供して

いる。

(2) このような見方を提示した有力な研究書として、Smith (1991, 1962) がある。この書物は近年の「宗教」概念のグローバルな拡大をめぐる論議の基礎となっている。

(3) この過程についてはさまざまな議論がなされているが、基礎的な資料を提供しているのは、安丸良夫・宮地正人編『日本近代思想大系 宗教と国家』岩波書店、一九八八年、である。

(4) この点については、島蘭（一九九五a）、同（一九九六）、阿満（一九九六）などが論じている。

(5) 筆者は井上哲次郎の宗教論について、別に「国民的アイデンティティと宗教理論——井上哲次郎の宗教論と「日本宗教」論」（未刊）という稿を草している。二つの稿は相補う関係にある。

(6) 「教育と宗教の衝突」については多くの論究がなされているが、本稿の視点からは鈴木（一九七九）と松本（一九九六）がとくに参考になる。

(7) この記述は、山住（一九八〇）と壺井（一九八一）に依拠している。

(8) 井上はキリスト教の進入に対して強い危機感をもち、「内地雑居」への危機を表明していた（鈴木、一九七九、九四〜六頁）。

(9) この「未来」の語は、現在の用語では「来世」や「あの世」の語に近い意味で使われている。

(10) 仏教についての井上のとらえ方は、井上（一九〇二）にかなり詳細に述べられている。

(11) 村上重良（一九七〇）はこのような広い意味で「国家神道」の語を用い、影響力の大きい文献である。これに対し、葦津（一九八七）、阪本（一九九四）などは、神社神道が国家の支持を受けたということこ

ろに限定して、この語を用いようとしている。

- (12) 「今我邦に存する宗教を算へ来たれば四種あり、儒教、仏教、基督教、神道是れなり、儒教固より宗教と称し難きも、其形式は宗教と異ならず、故に姑く之れを宗教として論ずるものなり」(井上、一八九九、二〇七頁)。

- (13) 「超宗教」という語は、一八九〇年代の日本でよく用いられたが、それは一八九〇年代に存在した「新宗教」論と似た構造をもっている。島蘭(一九九五、一九九六、未刊)、参照。

参考文献

- 阿満利磨『日本人はなぜ無宗教なのか』ちくま書房、一九九六年
 葦津珍彦『国家神道とは何だったのか』神社新報社、一九八七年
 平山洋『大西祝とその時代』日本図書センター、一九八九年
 飯田篤司「『自然的宗教』概念の歴史的位置」『東京大学宗教学年報』第一四号、一九九七年
 井上哲次郎『教育と宗教の衝突』敬業社、一八九三年
 同「宗教の将来に関する意見」同『異軒論文初集』富山房、一八九九年
 同『釈迦牟尼伝』文明堂、一九〇二年
 同『釈明教育勅語衍義』廣文堂書店、一九四二年
 同「フェノロサと哲学、美術及び宗教」同著『懐旧録』春秋社松柏館、一九四三年
 同『井上哲次郎自伝』富山房、一九七三年
 川田熊太郎『哲学小論集——文化と宗教』河出書房、一九四八年
 松本三之介『明治思想史——近代国家の創設から個の覚醒まで』新曜社、一九九六年
 村上重良『国家神道』岩波書店、一九七〇年

中村元「『宗教』という訳語」(『日本学士院紀要』第四六卷第二号、一九九二年)

阪本是丸『国家神道形成過程の研究』岩波書店、一九九四年

關臯作『井上博士と基督教徒、一名「教育と宗教の衝突」顛末及評論』哲学書院、一九九三年

島尾永康『進化論者の排耶論と神道著述家の十字教観——明治七年から明治一七にかけて』同志社大学人文科学研究所編『排耶論の研究』教文館、一九八九年

島蘭進「日本人論と宗教」『東京大学宗教学年報』第一三号、一九九五年a
 同「加藤玄智の宗教学的の神道学の形成」『明治聖徳記念学会紀要』復刊第二六号、一九九五年b

同『精神世界のゆくえ』東京堂出版、一九九六年

同「国民的アイデンティティと宗教理論——井上哲次郎の宗教論と『日本宗教』論」未刊

Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, 1991 (first ed. 1962)

鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、一九七九年

田丸徳善『宗教学の歴史と課題』山本書店、一九八七年

壺井秀生『日本人の道德意識』文化総合出版、一九八一年

比較思想史研究会『明治思想家の宗教観』大蔵出版、一九七五年

山田洸「井上哲次郎と国民道德論」山田『近代日本道德思想史研究』未来社、一九七二年

山住正己『教育勅語』朝日新聞社、一九八〇年

安丸良夫・宮地正人編『日本近代思想大系 宗教と国家』岩波書店、一九八八年