

日本人は無宗教か —『日本人無宗教説』を天理教から読む—

『日本人無宗教説』(藤原聖子編著.筑摩書房【選書】2023)は、主に読売、毎日、朝日、三紙の創刊号から現在までの「無宗教」に関連する記事をピックアップしてまとめられた本です。この本の冒頭が「『日本人は無宗教だ』とはよく聞くフレーズだ」とあるように「日本人無宗教説」はよくいわれますが、神社やお寺は日本中どこにもあることから考えると、どうもしっくりしません。どうして宗教施設はたくさんあるのに、日本人は無宗教になってしまうのか。『日本人無宗教説』は最後にそれは、「『宗教』概念が不適合を起こしているからだと言っています。

まず最初に『日本人無宗教説』以前に「日本人無宗教説」について触れている本のポイント部分を掲げておきます。ここから言えることは、それには「国家神道」が大きく関わっているのではないかということです。しかし、これらの本を読んでも、明確に納得できる説明にはなっていないように感じます。そこで、今回は、『日本人無宗教説』を天理教の歴史に重ね合わせて、読んでみました。そこから見えてくるのは、日本近代史で天理教などの新宗教が果たした役割はかなり大きいと思われるのに、そこに目を向ける姿勢が宗教史、社会史ともに少ないのではないかという気がします。

一昨年(1994年)、岐阜県の東白川村を訪ねたときのこと、村の人々が異口同音に自分たちは「無宗教」だと強調するのにであって驚いたことがある。この地域は明治維新のとき、徹底的に廃仏毀釈を断行した地域である。仏教寺院を破壊して僧侶を還俗させたり追放したりして、村をあげて神道となった。今も村役場の正面には、四つ割りになった、南無阿弥陀仏の文字を刻んだ大きな石碑が記念に置かれている。寺のない村として研究者にはよく知られた地域である。／ それにしても、仏教の代わりに信仰することになった神道を「宗教」とは見なさず、立派な神棚を祭っているにもかかわらず、自分たちは「無宗教」だと公言してはばからないのは奇異というしかない。加えて、土地の人からは神道は宗教ではありませんから、と念を押されもした。神道が宗教ではないという詭弁は、のちにふれるように明治政府の苦心の発明なのだが、「国家神道」が崩壊して久しいにもかかわらず、まだこの表現が生きていたのである。人が死ねば神道式で送り、神道祭祀によっていわゆる成仏を祈る。そして一年の節目には氏神を祭り、有名大社の神々を尊崇してやまない。にもかかわらず自分たちは「無宗教」だという。(『日本人はなぜ無宗教なのか』P18阿満利磨. 筑摩新書1996)

日本人の多くは「無宗教」だと言われる。確かに現在、特定宗教の教えや礼拝に慣れ親しんではないという人が多い。しかし、はたして日本人はずっと「無宗教」であり続けたのか。早い話、戦前(第二次世界大戦前)はどうだったか。戦前の日本人は「無宗教」だったのか。問題を解く鍵の一つは、「国家神道とは何か」を明らかにすることである。(『国家神道と日本人』P i. 島蘭進. 岩波新書. 2010)

日本人の無宗教を解く鍵は「国家神道」にあるという島蘭の認識は、本書の認識と重なる。ちなみに、日本人の無宗教を解く最大の鍵は、「明治維新というネジレ」にあるというのが本書の認識である。(『日本人は本当に無宗教なのか』P11. 礪川全次. 2019平凡社新書) 1

今日の私たち日本人の宗教とのかかわりかたや宗教についての考えかた、あるいは日本の宗教のありかたは、世界のなかにあつてきわめて特異な位置を占めている。その主な点をあげると、次の四つを指摘することができるであろう。

第一に、国民の圧倒的多数が、特定の宗教団体に属していない、あるいは特定の宗教教義を信じていないなどとして、みずから「無宗教」(無神論とは異なる)だと称していることである。各種の統計類から、その数は国民の約七割にも達するとされる〔阿満利磨 1996〕。

にもかかわらず、各種宗教団体から報告される信者数の総計が日本の総人口をはるかに超えていること、これが第二である。同じく各種の統計類、たとえば総務省統計局編の『日本統計年鑑』(2011年)によると、1980(昭和55)年から2007(平成19)年まで、日本の信者総数はともに二億人以上で大幅な変化が見られない。この数字は、乳幼児を含む全人口の約二倍に当たり、寺院や神社など複数の宗教団体から、二重、三重に計上されていると考えなければ説明つかない。国民の意識と実態とのあいだに大きなズレが存在するのは明らかだといえよう。

では実際はどうなのか。それが第三である。／ 日常生活のなかで、国民自身は冠婚葬祭や年中行事など各種の宗教儀礼にたいし、宗教・宗派間の差異をとくに気にすることなく基本的には同じスタンスで、かつそれらを宗教的な儀礼と意識することなく対応している。宗教儀礼の社会的な習俗化・慣習化が顕著なかたちで進行しているのである。／ 年中行事を例にとると、お正月の初詣は国民的行事といってよいほど多数の国民が神社などに参拝することとなっているが、お彼岸やお盆の季節の墓参りも、これまた多くの国民にとってごく当然のこととされている。その一方で、年末ともなるとクリスマスツリーを飾り、クリスマスイブを楽しむのも、ごく日常的な光景となっている。／ 人生儀礼についても同様である。七五三の神社詣から始まって、神社の神前やキリスト教会での結婚式を経て、仏式葬儀で人生を終わるというのが、多くの国民に共通して認められるところとなっている。彼らにとって、それらはいずれも社会的慣習というべきもので、宗教儀礼だという認識はほとんど見られない。

こうしたことと密接に結び合って、第四の特徴が生まれてくる。諸宗教の「平和的共存」と、それら多様な「宗教の博物館」ともいうべき状況である。多様な宗教という点では、さきの総務省の統計で22万もの宗教団体が登録されている(1980年から2007年まで同様)、その数の多さもさることながら、「神道系」「仏教系」「キリスト教系」「諸教系」に区分された、その内容の多様さにこそむしろ重要な特徴がある。／ 「仏教系」を例にとると、法相宗・華嚴宗や天台宗・真言宗など日本に仏教を伝えた中国や朝鮮ではすでにほとんど消滅してしまった諸宗派から、日本で新たに生まれた浄土宗・浄土真宗や時宗・日蓮宗、あるいはこれらの旧仏教宗派に対抗して新たに生まれた天理教・金光教など新宗教系の諸宗派、さらには第二次大戦後に新たに誕生した多様な宗教・宗派まで、その内容はじつにバラエティーに富み、それらがともに平和的に共存し、現在も活動を続けている。(『『神道』の虚像と実像』P7. 井上寛司. 講談社【現代新書】. 2011)

日本人無宗教説の起源をめぐって—日本人無宗教説は、その時代時代の社会問題の原因説明に使われてきた

『日本人無宗教説』の最初の部分です。「日本人は無宗教だ」ということについて具体的に検討されたことはあまりなかったので、新聞の記事からその内容を調べようという姿勢が感じられます。

「日本人は無宗教だ」とはよく聞くフレーズだ。また、本当にそうなのかについても熱い議論が繰り広げられてきた。たとえば『日本人はなぜ無宗教なのか』（1996年）の著者、阿満利磨は、日本人は実際には無宗教ではないと説いた。日本人の多くが自分を無宗教だと思うのは、その宗教という言葉で、キリスト教をモデルとする創唱宗教をイメージするからであり、初詣や祭りは宗教ではないと思っているからだと言う。そういった、教祖も教典も教団もない、自然発生的な宗教の信者である日本人は大勢いると阿満は論じた。それに対して『日本人は本当に無宗教なのか』（2019年）の著者、礪川全次は、明治以前の日本人は宗教的だったが、現在の日本人は無宗教だと言う。阿満の言う自然発生的宗教、礪川の言葉では習俗にあたるものも現在は廃れているからというのがその理由である。／ 本書の読者の中にもこういった議論を知っている人は少なくないだろう。しかし、最初に「日本人は無宗教だ」と言ったのはどこの誰なのかについてはご存じだろうか。実はこの問いは、宗教研究の専門家の間でも話題に上ったことがなかった。学説として既知の事からになっているものはないということである。—中略—

一 日本人無宗教説は、三紙（※朝日・毎日・読売）の紙面上は、「無宗教」という語を用いるものでは明治10年代後半の記事が初出である。さらに三紙以外のとある新聞では明治11年に「無宗教」の使用例がある。だが、説そのものは早くも幕末維新期から存在していた。誰が最初に「日本人は無宗教だ」と言ったのかという問いへの答えは第一章までお待ちいただくとして、驚くのは、「宗教」という言葉が日本語に定着するよりも前から日本人無宗教説は存在したということだ。今も使われる「宗教」という言葉は、religionの訳語として1870年代に普及し始めたというのが現在の定説である。より正確には、「宗教」という諸宗教を総合する概念とそれを表す言葉は近代になって初めて生まれたということだ。とすると、「宗教」という日本語ができる前に日本人無宗教説を唱えた人がいるとはいいたいということか。なぜそんなことが可能だったのか。—中略—

二 その後、日本人無宗教説は途切れることなく続いた。紙面からわかる限りは、現在に至るまで常に「日本人は無宗教だ」と言う人たちが存在したのである。ただし、その内容は時代によって変化した。発端から1970年代に入るまでは、新聞紙上の日本人無宗教説は主として、「日本人は無宗教だから、□□が欠けている」という論調だった。これを本書では〈欠落説〉と呼ぶことにする。欠落説は「無宗教で何が悪い。欠けているものなどない」「むしろ無宗教の方がよい」という開き直りの〈充足説〉も誘発したが、欠落説の方が優勢だった。欠けているとされる「□□」の中身は時代とともに次々と入れ替わっていった。—中略—

三 1970年代以降は、欠落説も継続するものの、「日本人は実は無宗教ではない」「無宗教だと思っていたものは、「日本教」のことだった」「自然と共生する独自の宗教伝統があるのだ」などの説が増加した。これらのうち、欠落説への反論としてのものを〈独自宗教説〉としてまとめることにする。しかもその日本独自の宗教を称賛する、強気の説が顕著に見られるようになった。

各時代の状況を映す鏡として／つまり、新聞記事の調査を通じてわかってきたのは、日本人無宗教説は、その時代時代の社会問題の原因説明に使われてきたということである。「日本人が××なのは、無宗教のせいだ」というように、さまざまな問題が無宗教に帰されてきたのである。（『日本人無宗教説』P9）

本資料1ページ目に提示した日本人無宗教説を問題にする3書は、「神道が宗教ではないという詭弁は、のちにふれるように明治政府の苦心の発明」(『日本人はなぜ無宗教なのか』)、「問題を解く鍵の一つは、『国家神道とは何か』を明らかにすることである」(『国家神道と日本人』)、「日本人の無宗教を解く最大の鍵は、『明治維新というネジレ』にある」(『日本人は本当に無宗教なのか』)と、明治維新政府の宗教政策にこの問題の根があるような書き方がされています。これが「神道非宗教説にたつ国家神道」の問題なのです。この問題と「日本人無宗教説」は密接に関わっているようなのですが、なかなか理解が難しい。理解が難しい問題の根拠がどうも下の文ということになっているようです。

明治4年末からの岩倉使節団の欧米諸国訪問にさいし、一行は各地でキリスト教の迫害について抗議をうけ、欧米諸国は、信教の自由の承認を条約改正交渉のための前提条件とした。そのために、大使一行は、事実上、信教の自由の承認を各国政府に約束することとなり、2年末以来各藩に分置してきた浦上キリシタンの釈放を本国政府に求めた。そして、6年2月にはキリシタン禁制の高札が撤去され、郷村社祠官祠掌の給料の民費課出の廃止(同月)、氏子調の中止(同年5月)、府県社神官の月給廃止(同年7月)などがあいつぎ、神道にたいする特別の保護が緩和されていった。

真宗五派を代表する大教院離脱の願書がはじめて出されたのは、6年10月のことで、それは、島地らの政教分離論をふまえて、「所謂不_レ可_レ同者ハ教法也、可_レ同者ハ三条ノ教憲也。共ニ可_レ奉ハ本省ノ規則、共ニ難_レ行ハ教院ノ事務也」としていた。そして、それ以後、若干の紆余曲折はあったが、8年1月に真宗四派は大教院を離脱し、同年5月には大教院は解散して、以後は各宗派で独自に布教することとなった。そのさい、三条の教則の遵奉が独自の布教活動を共約する原則とされており、むしろこうした国家のイデオロギー的要請にたいして、各宗派がみずから有効性を証明してみせる自由競争が、ここから始まったのであった。こうした日本型の政教分離は、明治15年に神官の教導職兼補が廃止されて、神官は葬儀に関与しないこととなり、いわゆる教派神道の諸教派が神道から分離独立することによって、いっそう決定的となった。

神道非宗教説にたつ国家神道は、このようにして成立したものである。それは、神社祭祀へまで退くことで国教主義を継承しながらも、神道国教化政策の失敗と国体神学の独善性にこりて、宗教的な意味での教説化の責任から免れようとした。それは、実際には宗教として機能しながら、近代国家の制度上のタテマエとしては、儀礼や習俗だと強弁されることになった。そして、この祭儀へと後退した神道を、イデオロギー的な内実から補ったのが教育勅語であるが、後者もまた、「この勅語には世のあらゆる各派の宗旨の一を喜ばしめて他を怒らしむるの語気あるべからず」(井上毅)という原則によってつくられた。国家は、各宗派の上に超然とたち、共通に仕えなければならない至高の原理と存在だけを指示し、それに仕える上でいかに有効・有益かは、各宗派の自由競争に任されたのである。(『神々の明治維新』P208. 安丸良夫. 岩波書店【新書】. 1979) 《引用出典は『国家神道と日本人』島蘭P16》

国家神道はどのようにして成立したのでしょうか。神道学者の井上氏は国学と吉田神道をあげています。国学の大成者とされる本居宣長は、「日本の道」としての「神道」を生み出し、その「神道」論はその後における政治・社会思想の中心的な位置を占めるようになり、記紀神話がここに成立します。「宣長・篤胤によって、宗教の装いをもった民衆統治のための政治支配思想(宗教的政治イデオロギー)としての『神道』が、ここに明確なかたちで整えられた」と同氏はまとめています。

宣長から篤胤へ 国学というのは、儒学における古学派(古文辞学)の成立とほぼ並行して起こった、日本の古典や古代史についての新たな学問とそれにとともなる思想運動のことである。契沖に始まり、荷田春満(かだのあずままる)を経て賀茂真淵・本居宣長へと継承されるあいだに、「復古神道」と呼ばれる新たな「神道」論としての実体を備えることとなった。

国学の大成者とされる宣長は、「神道」を日本に固有の「神の道」(「皇祖神〈アマテラス〉の始め賜ひたもち賜ふ道」)であり、日本の社会に固有の習俗＝生活規範として存在したものだとし、それには本来「道」という名称がなかったが、外国の書籍が渡来して以後、外国のそれと区別するために「神の道」と名づけられたのだと論じた。そのことから、「神の道」を正しく理解するためには、「人事を以て神代を議る」のではなく、「漢意(からごころ)」(中国の国風に感化されて、理論的・合理的に神代を解釈しようとする傾向)を排し、「神代を以て人事を知る」ことが必要だとして、神々の事蹟を伝承として直接伝えるとされる『古事記』をとくに重視し、その文献学的注釈書『古事記伝』を完成させた。

宣長のこの問題提起は、以下の点で重要な意味をもち、その後に大きな影響を与えることとなった。

まず、詭弁的な手法によるとはいえ、「漢意」排除の論理によって、日本の「神道」の儒学や仏教など外来思想からの自立化が一举に実現されたことが注目される。すなわち儒学思想によって理論的な成長・発展を遂げた「神道」が、その換骨奪胎を通じて、日本の「神道」として一定の理論的達成と自立とを遂げたのである。／そして、文字どおり「日本の道」としての「神道」が成立したのにもなって、**国学的「神道」論はその後における政治・社会思想の中心的な位置を占める**にいたった。

また、これまで一貫して古代天皇神話理解のもっとも中心的な位置を占めてきた『日本書紀』に代わって、以後『古事記』がそれと並ぶ、あるいはそれ以上に重要な位置を占めるようになった。今日いう**記紀神話がここに成立**した[神野志隆光 1999]。

宣長の跡を受けて、平田篤胤はこれをさらに発展させ、国学的「神道」(復古神道)論を新たな方向に導いた。

篤胤の思想の特徴は、宣長と異なって、靈魂の救済という観点から死後の安心を論じたことにある。篤胤は、人間は死後オオクニヌシの主宰する幽世(幽冥界)に行き、そこでオオクニヌシの審判を受けるとし、そしてアメノミナカヌシを主とする造化三神を万物の生成発展の根源とするなどの国学的宇宙論を展開した。その結果「神道」教説そのものが顕著な宗教性を帯びるにいたった。平田派国学が地方の豪農層や神官のあいだに広まり、幕末の尊王攘夷運動に大きな影響を与えたとされるのも、こうした理論的・思想的な特徴と深く結び合っていたからである。

そして重要なことは、この**宣長・篤胤によって、宗教の装いをもった民衆統治のための政治支配思想(宗教的政治イデオロギー)としての「神道」が、ここに明確なかたちで整えられた**ことにあった。(『「神道」の虚像と実像』P152. 井上寛司. 講談社現代新書. 2011)

吉田神道批判 これより先、尾張国名古屋東照官の神主吉見幸和は、神職の本所吉田家との対立を契機として、吉田神道にたいする厳しい批判を展開した。／吉見がそこで用いた方法は、確実な歴史史料を踏まえ考証をおこなうというもので、一般に国史官牒主義と呼ばれている。こうした研究方法が登場した背景には、右に見たような儒学界の古学的傾向や契沖の古典研究などの影響があったと推察され、この時期に共通して認められるひとつの大きな特徴であった。／吉田神道に対する、本格的な批判は伊勢外宮の神官度会延佳によって着手され、吉田家が出自を偽り、経歴を飾っていることを、国史官牒を駆使し実証的に暴露した。吉見は、これを敷衍しながら、さらに発展させた。／吉見をはじめ、彼と親交のあった尾張藩士天野信景(きだかげ)など、この当時の「神道」学者たちが共通して明らかにした吉田神道批判の主な論点は以下のとおり。

(1)吉田神道の理論的骨格をなす「神道」論そのものが疑問　／　(2)吉田家の神職の本所としての活動根拠に問題がある

吉田家では、かねてより兼俱の称えた唯一神道論を神代直伝・唯一無二と主張してきたが、実際には、その行法を含め、いずれも仏教や道教などからの借用で、真正のものとは認めがたいとされた。また、吉田家による官位執奏や神祇官を代表するかたちでおこなわれてきた種々の活動が厳しく糾弾された。／とくに(2)は、当時の公家社会における復古主義的な動向や天皇権威の浮上とも連動する問題で、吉田家はこれらの批判を機に多くの既得権を剥奪されることとなった。18世紀中ごろに、新たに神職の本所として神祇伯白川家が登場してくるのも、その流れのなかにあった [井上智勝 2007]。／ただし、さきにも指摘したように、だからといって幕府によって公認された吉田家の神職の本所としての圧倒的な地位が否定されたわけではなく、幕末期にいたるまでその体制は基本的に維持された。

深刻な変質　むしろ重要なのは、この吉田家批判の過程を通じて、吉田神道そのものが大きく変質していったことにこそあるといえよう。厳しい批判にさらされた吉田家は、吉見らの主張を受け容れて「我国天照大神の道を神道といへる」（「神業類要」、『神道大系』論説編）というように、「神道」そのものについての解釈を転換させたのである [同右]。

兼俱以来、吉田家では神祇祭祀を主体とする「神祇道」を「神道」だと主張してきた。それを「天照大神の道」と読みかえることとなったわけで、それは宣長などの主張と本質的に異なるところがなかった。これは、神祇信仰や神社祭祀をそれ自体に即して理論体系化する道が封殺され、天皇あるいは天皇中心主義的なかたちでその理論的整備が図られる方向を決定的なものにしたという点で、歴史的にもきわめて重要、かつ深刻な意味をもつものであったといわなければならない。／吉見幸和が、

神道は、天皇の行ひ給ふ祭政を、百官の輩命を奉りて勤るのみ。仍(よ)つて臣下として神道を行ふと云べからず。(中略)俗学の輩、神を祭のみを神道と心得るはあやまり也。祭政の二つともに神道ゆへ、神職の者も文武の宮人も、共に官職位階を給りて、天皇の道を守り、是を勤仕す。（「恭軒先生初会記」、日本思想大系『近世神道論・前期国学』）

と述べているのは、このことと密接にかかわる。つまり、神社祭祀そのものも天皇統治権の一部と理解されるにいたっていることを、それは示している。吉田兼俱によって切り開かれた、神社祭祀・神祇信仰を一個の自立した宗教として構築するという方向性は、この点でもその道を封殺されることとなったのである。（『「神道」の虚像と実像』P154. 井上寛司. 講談社現代新書. 2011）

井上氏は幕末に、如来教、黒住教、天理教、金光教などの民衆宗教が成立したことを述べています。天理教から「無宗教論」を考えようとするとき、これは重要な指摘だと思います。

これらは民衆自身の手で新しい教義や宗教組織が創出されたところに意義があるとされます。また、当時の既成宗教は体制を擁護し補完する機能を担わされるだけで民衆の素朴で真剣な問いや期待に十分に応えられなかったのが、民衆宗教が生まれる要因であり、篤胤以下の幕末期国学によって提起された宇宙創造神・主宰神論から主神となる神々の普遍的神性の獲得されたと井上氏は論じています。幕末には国家神道とは違う民衆の中から生まれた宗教思想があったということです。

享和2年（1802）に尾張国の女性一尊如来（**熈禪**）喜之が如来教を創唱したのを皮切りに、文化11年（1814）には備前国の神官黒住宗忠が黒住教を、天保9年（1838）に大和国の農婦中山みきが天理教を、そして安政6年（1859）には備前国の農民赤沢文治が金光教を、それぞれ開いた。／ これらの宗教は、いずれも近世になって盛んとなった生き神信仰（生きた人を神と崇め、加護を得ようとする、現世中心主義的な視点に立った信仰）として成立したもので、貴族や武士などではなく民衆自身が神として崇められ、また日常生活の体験を踏まえ、民衆自身の手で新しい教義や宗教組織が創出されたところに、その歴史的意義と重要性とを指摘することができる。／ —中略— ／ いったい、こうした民衆宗教が成立する歴史的背景とは、どのようなものだったのだろうか。

「愚民」か、「批判者」か まず、なぜ民衆がみずからの手で新しい宗教を創出しなければならなかったのかを考える必要があるだろう。／ 当時の既成宗教は、世俗の政治権力（幕藩制権力）への屈服を強いられ、その厳しい支配と統制の下に著しく形式化・形骸化したことはさきに指摘したとおりである。もっぱらその体制を擁護し補完する機能を担わされるだけの宗教は、民衆の素朴で真剣な問いや期待に十分に応えられなかった。—中略— ／ さらに、なぜ民衆がみずからの手で新しい宗教を創出できたのかについて検討しなくてはならない。これについては、民衆の主体形成および教義内容からアプローチするのが有効であろう。／ 近世民衆が、中世以来の歴史的到達点のうえに立って、幕藩制成立期の当初から日常道徳の実践主体として登場してきたことはさきに指摘したとおりであるが、商品経済が飛躍的な発展を遂げた近世中後期以後、通俗道徳というかたちでその内容が整備されるとともに、民衆の主体的な自己形成に大きな役割を果たすこととなった〔安丸良夫 1974〕。—中略—／ 一方、幕末期の国学は宗教的傾斜を強めていた。黒住教（主神は天照大神）はもちろん、金光教（主神に天地金乃神）や天理教（主神は別名月日様〈月日親神〉とも呼ばれた天理王命）もともに太陽信仰を共通の基盤として成立したもので、それらが一個の自立した宗教として成立するためには、主神となる神々の普遍的神性の獲得が決定的に重要となる。それが、篤胤以下の幕末期国学によって提起された宇宙創造神・主宰神論によって、その理論的基礎を与えられたと考えられるのである。／ そして、重要なのは、篤胤らがもっぱらアマテラス・天皇による日本の国家統治とその特殊性を論じたのにたいし、ここではそうした特殊性ではなく、普遍的な救済神という世界宗教形成の方向で理論化が進められたことで、そこに民衆宗教としての独自の性格と特徴とを読み取ることができる。（『神道の虚像と実像』P161） 7

日本人無宗教説を最初に述べたのは訪日欧米人
— 欠落説 —
キリスト教と比較して、宗教の本質が書けている

『日本人無宗教説』には、キリスト教を信じている欧米人からみて、日本人は宗教に無関心であるとされた、これが「日本人無宗教説」の始まりであると書かれています。欧米人から見て、日本には「キリスト教が備える『義務』『犠牲』『裁き』」を本質とする宗教がないというわけです。

「religion」を突き付ける〈欠落説〉の外圧

日本人無宗教説を最初に述べたのは誰か。容易に答えがたい問題だが、現在まで系譜的につながりをたどれるような議論の場を形成していったという点では、幕末～明治期の訪日欧米人たちによる日本人への観察を画期と考えてよい。つまり、いわゆる開国により「religion」という言葉が本格的に日本に持ち込まれたことで、一気に出てきたのだ。典型的な例として、アメリカ合衆国総領事のT・ハリスは来日翌年（1857〈※安政4〉年）の日記にこう記している。

僧侶や神官、寺院、神社、像などのひじょうに多い国でありながら、日本ぐらい宗教上の問題に大いに無関心〔indifference on religious subjects〕な国にいたことはない、私は言わなければならない。この国の上層階級の者は、実際はみな無神論者であると私は信ずる。（坂田精一訳『日本滞在記』255頁）

ハリスをはじめとする欧米からの観察者たちは多くの場合、日本の上流階級が儒学により「無神論者」となっていることを前提としつつ、下流階級や女性による寺社参詣は「迷信」や「娯楽」だと言い、欧米のキリスト教徒、とりわけプロテスタントとは「宗教」への向き合い方が異なると考えた。特にイギリス公使のR・オールコック（1859年来日）は1863〈※文久3〉年に英語版が公刊された『大君の都』で、「キリスト教徒の考えるような宗教」を「文明だとすれば、日本人は文明をもっていない」と断じ（山口光朔訳『大君の都』157～158頁）、キリスト教という「宗教」を「文明」そのものと見做している。

時期は下るがキリスト教の価値基準を明確に示した例としては、「私かこれまでに会ってきた国民のうちで日本人ほど信仰心を欠く〔irreligious＝無宗教な〕国民はいない」と述べたイギリス人女性旅行家のI・バード（1878〈※明治11〉年来日）がいる（金坂清則訳『日本奥地紀行』26頁）。実はバードは『日本奥地紀行』の末尾で神道とキリスト教を比較し、「私たちからすると宗教というものの本質をなすものを神道が全く欠いている」と結論づけたのだ。

〔日本人は〕日本で広がっているいかなる宗教に対しても全般に無関心〔indifference to any religion〕であり、そのため国民はこの上なく空疎で実りのない信条〔＝神道〕に甘んじている〔…〕。この信条は、義務を強いることも、犠牲を求めることもないし、「来るべき裁き」の恐怖をいだかせることもないのである。（以上、同右、211、223頁）

つまり、キリスト教が備える「義務」「犠牲」「裁き」を「宗教」の本質とし、神道を奉じる日本人はそれらを欠くというわけだ。以上のように日本人無宗教説の発端は、日本人は「religion」に関心がなく、ゆえに「文明」も持たないという〈欠落説〉であり、キリスト教を強固な基準としていた。（『日本人無宗教説』P19.）

充足説—無宗教
だからこそ「文明」
国たりうる—福沢
諭吉、久米邦武

欧米人の「日本人無宗教説」に対して、日本人からその反論が出てきます。明治7年の読売報知で「宗教への政治介入としての神仏判然(分離)とその結果の廃仏毀釈、さらに西洋思想の流人による儒教の退潮」が原因だとしています。さらに「キリスト教のような宗教が日本にないことは前提としつつ、「文明」の進歩には支障をきたさない、あるいはむしろ有用」という説—「充足説」が説かれています。

日本人無宗教説は堅い話題だったようで、まずは大新聞のほうに出てくる。特に、郵便報知新聞では1874(※明治7)年に日本人が「無教無宗」でよいのかどうかという論争が見られ(郵便報知 1874・2・14 涵泳楼主人「投書」、2・18 柳非迂人「投書」)、さらに1878(※明治11)年1月には、管見の限り最も早く「無宗教」という熟語を確実に用い、しかも内容的にもまとまった社説が出ていたことが、今回の調査で明らかになった。

今日我国の有様を見るに、幾(ほと)んど無宗教の状なきに非ず。蓋し外形に就て之を見れば宗教あらざるに非ず。〔…〕維新の初めに当て、従来仏教の讐(しゅう)敵たる神道を助くるに政治の勢威を以てしたるより、其勢遂に仏教の敗壞を助成するに至れり。〔…〕儒教の如きも亦、西洋渡来の新主義に排破せられて幾んど滅却に帰せんとするが如し。

夫れ斯くの如く、凡そ日本人民の心裏に於て信奉の目的たる教法は漸次勢力を失うて、殆んど宗教無きの状を呈したる〔…〕(郵便報知 1878・1・19「社説」)

つまり、宗教への政治介入としての神仏判然(分離)とその結果の廃仏毀釈、さらに西洋思想の流人による儒教の退潮で「日本人民」は「無宗教」になったという。

では、日本の「無宗教」とキリスト教はどう関わるか。同年3月の社説は、キリスト教徒の主張する「宗教」と「文明」の結びつきに必然性はなく、むしろ日本における「今日の文明」は「無宗教」の人物と社会状況が作ったものだ、と説いたうえ、「内国無宗教」の日本にキリスト教が入ってくると将来の「開明」を邪魔し「宗教軋轢」も生んでしまう、と結論づけている(郵便報知 1878・3・19~20 杉山繁「宗教新論」)。さらに9月の社説は、日本がすでに「西人」以上の「道德」を有し、「宗教」としてのキリスト教がなくとも「我輩は本来無宗教の地に充分の康福を達し得」る、と主張した(郵便報知 1878・9・6「耶蘇信徒ノ不所存」)。前述のI・バードもこの9月の社説を読んでいる(金坂清則訳『日本奥地紀行』 165~166頁)。

このように郵便報知新聞の最終的な見解は、キリスト教のような宗教が日本にないことは前提としつつ、「文明」の進歩には支障をきたさない、あるいはむしろ有用だとするものだった。日本人は無宗教ゆえに「文明」もないという〈欠落説〉に対し、これは無宗教だからこそ「文明」国たりうるとする〈充足説〉である。キリスト教導入の立場をとらない人々、たとえば同紙との関係が深かった福沢諭吉や、岩倉使節団の報告書『米欧回覧記』を編修した久米邦武は、〈充足説〉に近い議論を示していた(福沢諭吉『文明論之概略』223~226、275、304頁、久米邦武編『米欧回覧実記』342~345頁)。(『日本人無宗教説』P26)

上等社会は新思想の影響で「無宗教」、下等社会は宗教は盛んだが「迷信」

「下等社会は宗教は盛んだが『迷信』だというのが知識層の理解であったのですが、天理教祖の「おふでさき」には「迷信」を否定する明確な言葉が記されています。金光教も、「迷信」を乗り越えていく姿勢が明瞭です。ところが、当時の日本社会は民衆宗教＝「迷信」として否定したのです。

(※1883明治16)年末には、後に同志社社長を務める牧師・小崎弘道がキリスト教界の新聞『東京毎週新報』紙上で、学者など「上等社会」が元々の性質に加え西洋の「新思想」に影響されてフランス革命時代のような「無宗教」となったことを説いた。そして、「下等社会」は宗教が盛んだがあくまでも「迷信」であり、いずれにせよ「我国」に「正しき宗教」はない、と説明している（東京毎週新報 1883・11・23 小崎弘道「直正ナル宗教ノ必要」）。／ 小崎がいう元々の性質や西洋の「新思想」とは何だろうか。1913（大正2）年の小崎は、元々「国民が概して宗教に淡泊である」こと、近世の「教育ある社会」が「無宗教主義の儒教」によって養成されたことに加え、1880～87年ごろの日本の学者たちが、A・コント、J・ミルとJ・S・ミルの父子、T・H・ハクスリー、H・T・バックル、T・ペインらのような「無宗教主義の科学思想」を歓迎したのだと振り返る（小崎弘道『国家と宗教』95～96頁）。実際、日本初のキリスト教新聞『七一（しちいち）雑報』では、まさしく1880年にペインの「無宗教」思想を危険視する記事が出ていた（七一雑報 1880・11・12「無宗教は邦家の大患」）。日本における「無宗教」の主張は、必ずしも日本人に独自ではなく世界から流人してくる「無神そして無宗教の諸主義」としてもありえたのだ。（『日本人無宗教説』P34）

「おふでさき」の拝み祈祷の否定—三号45. たすけでもをかみきとふでいくてなし うかがいたてゝいくでなけれど

拝み祈祷というのは、立教の機縁となった秀司先生の足痛から営まれた加持祈祷、加持などをも指すが、あえて拝み祈祷でたすけるのではない、といわれた意味には、二つの場面が考えられる。

その一は、何よりも、たすけ一条の道は、立教の舞台装置となった寄加持とはまったく別の、親神直々の啓示による教えであることをいわれた。当時、民衆の暮らしに深く根付いていた、さまざまな祈祷、憑きもの下ろしなどは厳しく峻別されたということである。私たちの日々の歩みにおいて、ややもすると単なるご利益信仰、拝み信仰になっていないか、省みることが大切である。

その二は、当時の明治政府の宗教政策がその背景にあったと考えられる。明治の初め、国家体制が形成されていく過程で、神仏混淆的な諸要素の払拭がはかられ、文明国としての体面から風俗俗信とみなされたものは徹底的に排除された。明治二年に風儀取締令、三年に売薬取締新令が公布され、五年には民間の祈祷禁止、六年には稻荷下げ等の所業の禁止。七年には祈祷禁厭をもって医薬を妨げるものの取締令が出されている。／ 奈良県においても、五年に「祈祷神降梓巫或ハト者墨色等種々ノ妄説ニ蠱惑（こわく）サレ」として、梓巫、修験道の祈祷、売卜、星運、人相、墨色、神降などが差し止められた。

おやさまが世界たすけの上にお急きこみになった「つとめ」「さづけ」による救済行為が、これらのものと同類にみなされることに対してのおうたでもあろう。【『おふでさきを学習する』P147. 安井幹夫. 初出2001『みちのとも』】

宗教は迷信、 宗教より道徳

明治20年代に登場した雑誌『日本主義』は、キリスト教、仏教を含めた宗教一般を「迷信」とみなし排撃した。また、国も明治30年代に学校での宗教教育を禁止しました。そして「社会の秩序を保ち来りしものは宗教よりも道徳にあり」と主張します。ここでの道徳とは、「教育勅語」ということになるのでしょうか。

雑誌『日本主義』の登場と無宗教教育の制度化 こうした状況（※ダーウィン学説の影響下、宗教のドグマを科学から排除しようとする「無宗教」的動き）の極点に登場したのが、翌5月、帝国大学の井上哲次郎やその弟子・木村鷹太郎らが主唱し、同じく井上門下の高山樗牛が賛同したことで知られる雑誌『日本主義』だった。井上は1892(明治25)年末に「教育と宗教の衝突」論争を提起し、ヨーロッパの「無宗教派」にも触れつつ、キリスト教は必ずしも「文明」には結びつかずむしろ国家や教育勅語に反すると攻撃した人物である（井上哲次郎『教育と宗教の衝突』59～63頁）。さらに木村は1894年の時点で、キリスト教に加え仏教も含めた「宗教」一般を国家に有害な「迷信」と見做し、排撃していた。

宗教とは吾人の所謂迷信を有せるにありとなす、迷信とは之を具体的に云えば曰く神仏、曰く地獄、曰く極楽、曰く因果、曰く罪業等の観念を有し、又たそれに応ずる所の礼拝儀式を有せるものにして、〔…〕これ宗教の學術教育道徳等と異なるの点なりとす。／〔…〕日本の如きは宗教家少なからずと雖、無宗教家亦多しとなす。而て社会の秩序を保ち来りしものは宗教よりも道徳にあり。（木打鷹太郎「添田寿一氏の論を駁し国家及び教育の点より宗教を論ず」14、16頁）

日本には「無宗教家」が多く、その「道徳」によって社会の秩序が保たれてきたという。このような〈充足説〉が雑誌運動化したのが、内地雑居開始を目前に控えた三年後の『日本主義』だった。／ 個別的なトピックでは、同誌主唱者の一人であった心理学者・竹内楠三が第一号で、小学校教育に対し「堅実なる無宗教的道徳を涵養する」ことを希望しており、これは仏教界の『反省雑誌』（現在の『中央公論』）が小学校教育の「無宗教」化に危惧を示していたことへの反論だった（竹内「普通教育と宗教」112頁）。

竹内はさらに、「自ら宗教国と称する欧米」ですら「教育を全く宗教外に独立せしむる」と言い、日本については教育勅語を引いて、学校における宗教教育の禁止を主張する（竹内楠三「宗教学校に対する文部省の方針」19頁）。文部省が訓令「一般の教育をして宗教外に特立せしむるの件」を発して官公立学校および法令上の私立学校における宗教上の教育・儀式を禁止するのは二年後、改正条約実施に合わせた1899（※明治32）年のことだった（宗教教育の場としては各種学校が残された）。福地源一郎らが懸念した風潮は、文部行政の「無宗教制度」化（小崎弘道『国家と宗教』96頁）にまで至ったのである。（『日本人無宗教説』P37）

岩倉使節団の一人として先述の宗教談義に参加していた福地源一郎（桜痴）は、1874(明治7)年に東京日日新聞の主筆となる。就任時に設け、「開化」や「文明」を論じた社説欄の初回では早くも、日本人の「教法を信ずる念」が減少し「中等以上」の階級には「最早信仰なし」という状態になったことを「西州」における「信仰の厚」さと比較している（東京日日 1874・12・2）。さらに1883年の社説「宗教論」で、明確に日本社会の「無宗教」を指摘するに至った。

宗教の社会に勢力なき国は、未だ我日本の如くなる国はあらざるべし。〔…〕凡そ今日我国の社会に於て上流に位する人、学者識者を以て貴ばれたる人を始とし、学校に入りて聊か文字を識るほどの者は、僧侶を除くの外は渾（すべ）て断見の人なりと謂うも可なり。之を一言すれば、日本の社会は断無の見を以て支配せられ、即ち上等社会は無宗教の社会というべき有様なり。（東京日日1883・2・12「宗教論」）（『日本人無宗教説』P33）

『日本主義』は「『国民の心の深き底』には『真神道』がありそれは宗教ではなく、日本人は宗教的迷信を知らない無宗教として、「古事記、其他の無宗教的神話の精神」を「皇室と共に伝わり来りたる」「世界無比」の国民であるとされます。ここでは、宗教ではないとされる国家神道に対抗する各宗教を否定するための「無宗教」なのです。

右のように「無宗教」を主張した『日本主義』は同時に、あくまでも人間としての「祖先」を崇拜する「神道」は「宗教」とはまったく異なり、「国民の心の深き底」には「真神道」が存在するという前提のもと、「新神道」を主張する運動でもあった（木村鷹太郎『日本主義国教論』20～21、26頁）。ゆえに同誌では、「国民」全体が神道を奉じ、なおかつ「無宗教」な存在として肯定されていくこととなる（教派神道は「宗教」を脱すべきとされた）。先の加藤弘之による提言をさらに極端化したような〈充足説〉の提示であり、伊藤博文による「宗教」否定との同時代性も窺えよう。和歌山県にある日前（ひのくま）神宮・国懸（くにかかず）神宮の宮司だった紀俊（きいとし）は、「我が国家我が国民は無宗教なり」として次のように主張した。

吾人は純神道則ち日本主義に依て万般の事業を為す。未だ宗教的迷信を知らず〔…〕嗚呼吾人は幸にして無宗教の国民として生れ、鞏固なる精神を養い現世の幸福を知て未来の如何を問わず、進取進歩国家の隆盛を見る。実に我皇祖皇宗の鴻恩を謝すざるを得ざるなり。（紀俊「無宗教の幸福」23頁）

つまり、「迷信」としての「宗教」を持たないからこそ日本人は国家を進歩させることができた、と論じるのである。『日本主義』の編集に携わった國學院出身の国学者・高橋龍雄も、同じく「無宗教の国民」という表現を用いている。

人智発達の今日となりては、却て宗教的国民はその頭脳曖昧濛糊にして、無宗教の国民こそ真正の知識をうべき時期に及びしなれ。吾人は吾邦最古の神話中に、一の宗教の種なかりしことを深く感謝せざるをえず。〔…〕古事記、其他の無宗教的神話の精神は遂に消滅せられずして、滔々（とうとう）数千年神祇祖先教の一導の命脈が、皇室と共に伝わり来りたるは誠に世界無比ならずや。（高橋龍雄「神代史に於ける新研究」36頁）

このように「国民」全体を比較して明確に「無宗教」と表現した点が、『日本主義』の新しさだった。1894（※明治27）年に日本人が元々「宗教に浅薄なるものあり」と述べ、日本と欧米の「無宗教徒」はそれぞれ「無主義」「有主義」だと比較した仏教徒の議論もあったが（中西牛郎『内地雑居ト仏教之関係』42～43頁）、そこでは国民全体が「無宗教」とまでは言われていなかったのだ。

「宗教」の擁護と神道への呼びかけ　しかし、『日本主義』に代表される〔無宗教〕の風潮には、当然ながら他の宗教者から反論が出てきた。／ 仏教界ではたとえば、戒律復興で知られる真言宗僧侶・釈雲照が「無宗教」との関係で『日本主義』を批判している。釈は、林羅山をはじめとする江戸時代の儒者が神道家と結託しながら「天下中等以上の学識を備えたるもの」に「無宗教排仏主義」を広めたことによって「排仏毀釈」を伴う明治維新が起き、その後、洋行帰りの人々が「宗教」の価値を広めたのに対し、「排仏主義の残徒」として「日本主義を自称する者」が出てきた、という（東京朝日 1899・5・13～6・4 釈雲照「国民教育の方針」）。この文章を東京朝日新聞に掲載したのは、福地源一郎のくだりで登場した記者・干河岸貫一だった。／ キリスト教界では、後に同志社大学総長となる組合教会牧師・海老名弾正が『日本主義』発刊の直前、「日本宗教の帰着する所」が「根拠浅き忠君愛国宗」や「唯物無神の無宗教」になることをすでに危惧していた（海老名弾正「日本宗教の趨勢」120頁）。（『日本人無宗教説』P39）

明治20年代は天理教最大の発展期

明治20年代、中央の雑誌、新聞などで、宗教は迷信、宗教より道徳などといった論説が行われていたころ、天理教は最大の発展期でした。当時の人口が4千万ほどであったときに、天理教の信者は3百万あったと伝えられています。中央の言論はともかく、庶民のレベルでは民衆宗教がその存在感を示していました。これは宗教より道徳＝国家神道を標榜する国家にとっては困ったことなのです。そのため、明治29年4月6日に、内務大臣吉川顕正から天理教の取り締まり強化のために「秘密訓令」と呼ばれる訓令が公布されました。その内容は、天理教の活動に見られる医薬妨害、寄付強制、男女混淆などを取り締まるという通達でした。

この時期、東京の下町で布教を始めた東本大教会初代の中川よしは、入信した信者を教会内に住ませ、共同生活をしつつ、信者を増やしていきました。このような布教方法は東本に限らず、天理教会では一般的だったようで、明治35年には「遊手徒食ノ輩無之様精々注意致スベク」との通達(明治35年「みちのとも」第127号))が天理教会本部より出されています。

参考までに、内務省訓令甲第12号と、それにもとづいて出された大阪府令を掲げておく。

「近来天理教ノ信徒ヲ一堂ニ集メ、男女混淆動モスレバ輒(すなわ)チ風俗ヲ紊ルノ所為ニ出デ、或ハ神水神符ヲ付与シテ愚昧ヲ狂惑シ、逐ニ医薬ヲ廢セシメ、若クハ紊リニ寄付ヲ為サシムル等、其ノ弊害漸次蔓延ノ傾向有之、之レヲ今日ニ制圧スルハ最モ必要ノ事ニ候条、将来ハ一層警察ノ視察ヲ厳密ニシ、時宜ニ依ツテハ公然会場ニ臨ミ、若クハ陰密ノ手段ヲ以テ非行ヲ抉摘シ、其刑法警察令ニ触ルルモノハ直チニ相当ノ処分ヲ為シ、又其ノ然ラザルモノハ、必要ニヨリテハ祈禱説教ヲ差止メ、若クハ制限スル等臨機適宜ノ方法ヲ用ヒテ、其取締ヲ嚴重ニシテ殊ニ金銭募集ノ方法ニ付テハ最モ注意ヲ周密ニシ、且其ノ状況ハ時々報告スベシ、尚神仏各宗派ニシテ禁厭祈禱、風紀並ニ寄付金ニ関シ天理教会ニ讓ラザル弊害アルモノモ可有之、是亦同様ノ取締ヲ為スベシ」

・ 明治29年6月15日大阪府令

「教会所並ニ説教所ニ於テ停止ノ条項

神仏教会所及説教所ニ於テ左ニ掲グル条項ヲ禁ス

- 一、祭典執行並ニ説教開筵ニ際シ、参集ノ男女ヲ混席セシムル事
- 一、神殿並ニ仏堂ヲ設ケ賽銭箱ヲ置キ或ハ鈴、鰐口等ヲ掛ケ平素衆庶ヲシテ参拝セシメ社寺ニ模擬スル事
- 一、病者ニ対シ、医薬ヲ停メ、又ハ供水ト称シ之ヲ飲マシムル事
- 一、祭典仏事等ヲ行フニ際シ、狼雑ナル遊器(三味線、琴、胡弓)ノ類ヲ用フル事
- 一、信徒ニ対シ、金銭ヲ貪ル事

外ニ

- 一、管内ニ於テ十ヶ所以上分教会(支教会及出張所ノ名称アルモノハ分教会ト見做ス)アル教会ニ於テハ取締人ヲ置キ、常ニ不都合ナカラシムル事
- 一、神楽ノ体ハ成ヘク賤劣ナラザル様スベキ事」(『天理教事典第三版』P813)

ここには、3分の1以上の子供が学校に行っていないとし、授業料のない貧民のための貧民学校が必要であり、そこでは家庭教育も兼ね特別の方法を選ばなければならないと述べられています。このような状況下に、天理教は、全国に布教師が展開し、貧民救済的な活動を行ったのではないのでしょうか。天理教の布教は病助けを主に行われたと布教師の伝記などを読むとなっていますが、少なくとも明治30年代までの布教については実態が正しく伝えられていないのではないかという気がします。

第二款 貧民学校を起すべし

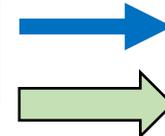
余輩は貧民窟に入り貧民と接する毎に、かれらは生活上の不如意者なるとともに、思想の欠陥者なることを感ぜずんばならず。しかも路上を見れば貧乏人の子沢山、世間の児童は学校に出で文字を習いおるにかかわらず、貧民の児童はたまたま家があれば喧嘩を好める父母の下に叱責せられ鞭撻せられ、日中常に外に出であるいは菓子屋の前に羨ましげに立ち、あるいは群をなして路上に戯れ狂う。かくの如くにして成長し、かくの如くにしてあるいは掏児(すり)窃盗の群に入り、或る者は乞食となり、しからざるまでも親しく一つの職業に身を置くは少なく、父母より得たる自然のままの、しかも汚濁なる空気・食物、発達の不健全なる体力を用いて力役に従事し辛うじて一生を送るのみ。その間何ら教育を加えらるることなく思想を養うことなきなり。

これを統計に徴するに、明治29年における全国学齡児童は、総計7,765,605人にして、そのうち就学の義務已に生ぜし者、7,187,550人なり。しかるにこの718万余のうち実際就学せるは、4,615,842人にして、残る**2,511,217人は不就学者**に属す。即ち就学児童は六割四分にして、残る**三割六分は未だ就学し得ざる者**、しかしてこのうち1,484,694人は、その父兄の貧窮なるがために就学せしむるあたわざるなり。既に日本全体に以上の如き多数の不就学児童あり。即ち貧民の児童多し。その多数は成長して一個の国民となるも同じく貧民たるのみ。或る者は犯罪者たるべし、養育院の厄介者たるべし、しかもこのなかより健全なる普通の人民を得んとするは、蒔かぬ種より実を望むが如く、到底出来べからざる相談なるべし。—中略—

ここにおいて授業料全廃論出づ。余輩また満腹の同情を以てこれに賛成する者なり。しかれども余輩は自由教育を実施する前に、先ず**貧民のために特に貧民学校を起すの議を唱えんとす**。けだし**授業料全廃甚だ可なり**。しかれども授業料を全廃するの一事を以て直ちに貧民の児童は自由に学校に出づべきや。ただに筆墨紙等の費用に如意ならざるより入学するを難しとするのみならず、実際的情況はたとい富家の児と貧民の児童とを混合して教育を施すこととするも、その間に偏頗の処置出で不公平の待遇を加えて終に貧家の児を除外するの事なきを期せざらんや。既に東京府下にては私立小学にては貧富の上に大なる懸隔なきも自ずからこの傾向あり、かつ貧民には貧民として特別の事情あり、世の児童の如く長年月学校にあるを得べからず。短少の年月を以て容易に実用の学問を習得せしむるの必要あるべし。しかして一般の場合は学校教育は家庭教育のことを兼ねるの要少なしといえども、貧民教育の場合には常に不完全なる家庭によるを以て特にその欠陥を補う特別の方法を撰ばざるべからず。既に貧民教育にこの種の特別事情ありて存す。しかも一般学校教育によりて貧童を教育せんとす。あにそれ難からずや。これ貧民改良の第二として貧民学校を設立するの急務なる所以なり。(『日本の下層社会』P379)

教団の発展経緯期

天理教は明治20年頃から、全国への布教を活発化させ、明治30年までの10年間に、現在の主要教会(大教会など)ができています。



信者の増加
信者の減少

安政年間 (1854~1859) 教祖、「おたすけ」を始める

慶応3 (1867) 年 「御神前明記帳」 2千数百名 (参拝者)。大和150余カ村、山城3カ村、河内1カ村、大阪3カ所、阿波1カ村。

明治13 (1880) 年 「転輪王講社名簿」 約1500人 (信者) 大和、河内ではほぼ同数。「明記帳」と一致するものは十数名。

明治20 (1887) 年 教祖、身を隠される。 信者数万人。

明治27 (1894) 年 教師数13,000人余 教会数760

明治29 (1896) 年 公称信者数 300万人 (当時の日本の人口は、約4千万人)

秘密訓令

明治31 (1898) 年 教師18,150 教会 1,493

大正元 (1912) 年 教徒75,562

大正11 (1922) 年 教徒133,456

大正14 (1925) 年 教徒198,096 教会数7,478

倍加運動

昭和2 (1927) 年 教徒174,672

昭和11 (1936) 年 教徒288,204

戦前の復元 「おふでさき」の公刊

昭和30 (1955) 年 教徒403,071 教会数15,000余

戦後の復元、昭和21年『復元』の発行

昭和41 (1966) 年 教祖80年祭 参拝者200万

昭和42年
2代真柱死亡

平成24 (2012) 年 信徒1199,652

矢印が連続しないのは、停滞期があるからである。停滞期の後に「信者の共感」を呼ぶ活動があって発展することを繰り返していた。

明治27年から昭和30年までの数字は、『近代民衆宗教史の研究第二版』による。一部『天理教事典』にもよっている。数字は出典によってかなり異なる。

「無宗教」という語が反天皇制の色彩を帯びる可能性の出現—政府方針に積極的に乗る天理教

「『国民』全体が神道を奉じ、なおかつ『無宗教』な存在として肯定されてい(『日本人無宗教説』P39)」った明治30年前後の論調は、明治43年の大逆事件を経て変化していきます。政府は明治45年に「三教会同」を開催し、宗教教団を政府の方針に取り込もうとしました。

これに熱心に取り組んだ天理教は、神宮皇學館教授であった広池千九郎の手による『三教会同と天理教』を出版し、「いんねん、たんのう、ひのきしん」といった「天理教教理」を生み出していきます。それは教祖の教えを「道徳」にすることでした。天理教は明治41年の一派独立で国の公認を得、明治45年の教理改変によって、国の国民強化運動の一翼を担う団体になっていきました。

さて、1911（明治44）年の読売新聞では、宗教の無用や「無宗教」を説く「秋風派」と、無用論に反対する「春風派」が論戦を繰り広げた（読売 1911・6・30「ハガキ集」）。争いはその後、元号をまたぐ。着目すべきは、秋風派のなかにも、「勿論自分は無宗教主義だが」と言いつつ「腐敗した仏教、基督教等を排して我神国固有の一種の宗教を立てたいと思っている」（読売 1911・8・23「ハガキ集」）と主張しはじめる者がいたことだ。「無宗教」を自認する個人でも新たな「宗教」への参与を目指すことが可能になったのであり、その点で、「信仰問題」に取り組んだ知識人の団体・帰一協会を「無宗教」の立場から支援した渋沢栄一は象徴的だろう。

帰一協会の設立は1912年6月で、先立つ2月には内務省が教派神道・仏教・キリスト教の代表者を集めた「三教会同」を開催している。こうした動きの前提となったのが、1910(※明治43)年の大逆事件に象徴される社会主義への危機感だった。「無宗教」という語が反天皇制の色彩を帯びる可能性も出てきたことで、日本人無宗教説を取り巻く状況は変わっていくこととなる。（『日本人無宗教説』P55）

帰一協会は、1912年（明治45年）6月20日に設立された、宗教者同士の相互理解と協力を推進する組織である。神道・仏教・キリスト教などの諸宗教は本来同根であるという「万教帰一」の考えにもとづく。1942年（昭和17年）12月20日に解散した。（ウィキペディア）

【三教会同】（世界大百科事典 第2版の解説）

明治政府による神道・仏教・キリスト教代表者の会同。日露戦争後の社会的矛盾の激化、富国強兵の国民的合意の風化に対し、政府は過激思想を弾圧し、家族国家観による国民教化にとりくんだ。内務次官床次（とこなみ）竹二郎は欧米視察で宗教の感化力の大きさを知り、日本の諸宗教を国民教化に協力させようとし、政府当局や宗教団体を説得し、この会同を実現した。1912年2月25日内務大臣原敬は政府関係者ととともに教派神道13名、仏教諸派51名、キリスト教7名の代表者と懇談し、国民道徳振興への協力を求めた。

『三教会同と天理教』「教理の要領」の構成

神宮皇學館の教授であった広池千九郎が生み出した「天理教教理」は、「おふでさき」「みかぐらうた」「おさしづ」の言葉に基づいて構成されています。ただ、教祖の言葉の意味そのままではなく、かなり変えて「教理」を作り出しました。例えば、明治時代に布教した板倉榎三郎は、「お助けをして因縁を切って貰ふとか講社を拵らへるとかいふ様な考えは毛頭もない。(中略)『因縁』といふことも教祖の時分には仰しやらなかった」ということを大正になってから話しています。

教理の前半、「貸物借物」「因縁」「ほこり」は、なぜ現在の境遇に自分が置かれているかの説明であり、次の「たんのう」「ひのきしん」がこれからの生き方を教えています。『三教会同と天理教』には、「神様が小難を大難に代へて下さったものとして現世の境遇を喜び神の恩寵を感謝して其の日を送る」のが「たんのう」であり、「自分の労力でも金銭でも、之を自分の慾や高慢の為にせずして、人の為、世の為、國の為、又は教会の為人心救済の為と申すて、清らかな心にて出したものを皆斯くの如く日の寄進と云ふ」とあります。これは「貧しさから抜け出すために彼らは自主的に生活態度を改め、道徳的に振る舞い、努力を続け」(当資料P27.大沢.下から5行目)る通俗道徳なのです。大正6年頃から、天理教内では「朝起き、正直、働き」という言葉が作り出されるのですが、これはまさに通俗道徳を表現した標語です。

この教理は、昭和24年に作られた現在の教典にも引き継がれました。しかし、「因縁」の部分が差別事件を引き起こし、教典が改訂され、「前生因縁」の部分が削除されたため、今は語る事ができなくなりました。

貸物借物

身体は神様からの借物－神と一致する心と行いが必要



因縁

神と一致する心と行いから外れる



ほこり

前生の因縁－今世の病気、障害となる

現世の因縁－15歳過ぎてからの悪い心と行い ⇒ ほこり



たんのう

八つのほこりは、漢字では、貪婪(たんらん)、慳吝(けんりん)、邪愛、憎悪、怨恨、憤怒、高慢、欲で、これらは従来より不道徳である。

迫害、損害を被っても、過去の悪因縁の結果として、喜ぶ。



ひのきしん

いかなる境遇でも神恩として喜び、人のため、世の為にする行為。

心使い、ひのきしんによって、悪因縁が切れて、病気、不幸が良くなる。

昭和初期の大恐慌以降、「社会から宗教を排除しようという社会主義者の「反宗教運動」は1930年代に始まった」と書かれています。明治末期の社会主義運動の活発化に対しては「三教会同」などで、宗教の力を借りようとして政府でしたが、今度は社会主義者の「反宗教運動」が起きてきます。『改造』誌に天理教批判の「天理教本部」や「鴉片(あへん)」が掲載されたのはこの時期です。

社会主義者の「反宗教運動」

社会から宗教を排除しようという社会主義者の「反宗教運動」は1930年代に始まった。背景には1927(※昭和2)年の金融恐慌や1929年の世界恐慌などによる経済不安がある。前節のような、貧困層を「宗教」によって救えという意見に対し、逆に「宗教」から解放せよという運動が高まったのである。 / 1931年1月に、大正大学の宗教学者・矢吹慶輝は、読売新聞に「宗教界予言」というエッセイを寄稿した。マルキシズムに基づく無宗教・非宗教論と、宗教教団への批判・暴露が強まること、教団内にもプロレタリアート運動がおこること、宗教を私事とする宣言がなされること、将来的には社会主義運動にも宗派が生まれることを予測している (読売 1931・1・7 矢吹慶輝「年頭偶語 宗教界予言」)。 / 矢吹のこの「予言」は、同年のうちにほとんど現実のものとなった。社会主義運動の台頭とともに、反宗教のイデオロギーも表面化し、1931年4月には秋田雨雀らプロレタリア科学研究所の関係者を中心に反宗教闘争同盟が結成された。指導者のひとり高津正道は、宗教の「害」「阿片毒」から無産大衆を守るために反宗教運動を行っており、それが宗教心の篤い者から反発を受けるとしても、労働者層の「半信の徒」を宗教の害から遠ざけることのほうが重要だとしている (読売 1931・3・11 高津正道「反宗教の立場から(二)」)。この運動に仏教・キリスト教系大学の学生や、一部の僧侶も呼応したことは宗教界に衝撃を与え、宗教家・大学教授からなる対抗組織である反宗排撃連盟が結成された (東京朝日 1931・6・7 「「反宗運動」が醸した法城擁護の新運動」)。(『日本人無宗教説』P81.)

反宗教運動の終焉

…反宗教運動は新聞をにぎわしたが、またたく間に衰退することになる。1931年8月に爆弾テロの疑いで反宗教連盟のアジトが特高に摘発され、9月には反宗教の講演会において秋田らも検束された。さらには満州事変の勃発により日本はファシズム体制に進み始めた。反宗教運動や無神論を唱える活動家への弾圧は続き、1934(※昭和9)年に特高に治安維持法違反で検挙された「日本戦闘的無神論者同盟」のメンバーだった男性は、「天皇陛下に反対するやつだから、誤って殺しても、おれ(取調官)は罪にならない」と言われて拷問を受けたと語っている (朝日 2015・8・12 増谷文生「(戦後70年)106歳、伝えたい戦争したかつての日本に似てきた【大阪】」)。検挙された社会主義者の一部は転向声明を出し、新聞でその手記が取りあげられることもあった。三谷芳江という仮名の女性は、「自然主義思潮に溺れて、宗教を持たなかった自分」をおどましく思い、真正の宗教を否定する思想と自身の無批判さを悲しみ、文化文明の総てを包含するものを求めながら、宗教ではなく「マルキシズムの偶像に拝跪」したと自己批判している (読売 1934・9・29 三谷芳江「なぜ、私は転向した?③」)。(『日本人無宗教説』P84)19

「天理教本部」 掲載の『改造』

「天理教本部」が掲載された『改造』昭和6年5月号の目次です。騎西一夫の名前で発表されています。隣には、『蟹工船』で有名な小林多喜二の名があります。「天理教本部」の批判内容は的確です。

骨と皮になるまで搾り、利用価値がなくなるとそのままポイと棄てる

薄田。……殉教者か。立派なメタルだ……だが、天理教になることは、まるで××(※遊郭)にほうり込まれた女と同じだなあ。眼に見えぬ鎖にしばられて、逃げようと焦せれば焦せるほど泥沼に深く沈んでゆく。そして骨と皮になるまで搾られ、利用価値がなくなるとそのままポイと棄てられる。寺島、君はどう思ふかね？ / 寺島。……。

薄田。棄てられなくたって、完全に人間性をスポイルされちまふ。すっかり無気力な人間になつて死んでゆくの精々だ。(苦笑。)山村、しかし君は奴等によくほうり出されないな？

山村。(腹立たしげに)これでも何萬といふ財産を教會に注ぎこんで死んだ信者の一人息子だ。やす／＼放り出されてたまるものか！

薄田。自惚れるな。危ないぞ！

山村。なんだつておれの親爺は天理教なんかに夢中になつただらう。おれには分からない。(「天理教本部」 P32)

社会事業に消極的な天理教

薄田。(重たく)……それから本部だつてさうだ。信者から××上げた金で、社会事業と名のつくものをひとつだつてやつてるか？『地場から打ち出す言葉は天の言葉』だなんてデマつて、阿呆のやうに従順な信者から×××金を何に使つてるんだ。——『金をあげろ』『心定めをして御本部に盡せ』……さうしてまで部下の教會を搾つてるのが本部だ。部下を裸にし、部下の生活さへ蹂躪してゐるのが本部だ。『智者と學者は後まわし』なんて言つた口先が乾かぬ間に、卅五萬も投じた圖書館を山の中に建て、豪勢ぶつたり、×××だの××なんて幫間のような学者に一杯のませで提灯持ちを頼んでゐるのが本部だ。『天理教取消請願』を議會に擔ぎ出す××代議士が出現すると、金を湯水のやうに使つて揉み消し運動に奔走したり、青くなつて政黨と握手するのが天理教本部だ。……天理教には、宗教家がお好きの社会事業なんて問題にならぬと見えるね。

寺島。みんな中傷だ！御本部は社会事業として養徳院を經營してゐる！

薄田。養徳院？ あの孤兒院か。一生を馬車馬のやうに搾られた布教師の孤兒の生活を保證してやるのが社会事業か。ハハハ。孤兒をトラホームや皮膚病や栄養不良で、日蔭の茄子のやうにそだてるのが社会事業か。(「天理教本部」 P36)



作		創	
説小	説小	説小	小説
失	悪	才	天
は			理
れ			教
た			本
指			部
輪			(
			當
			選
)
			騎
			西
			一
			夫
久	十一	小林	
米	谷	多	
正	義	喜	
雄	三	二	
	郎		

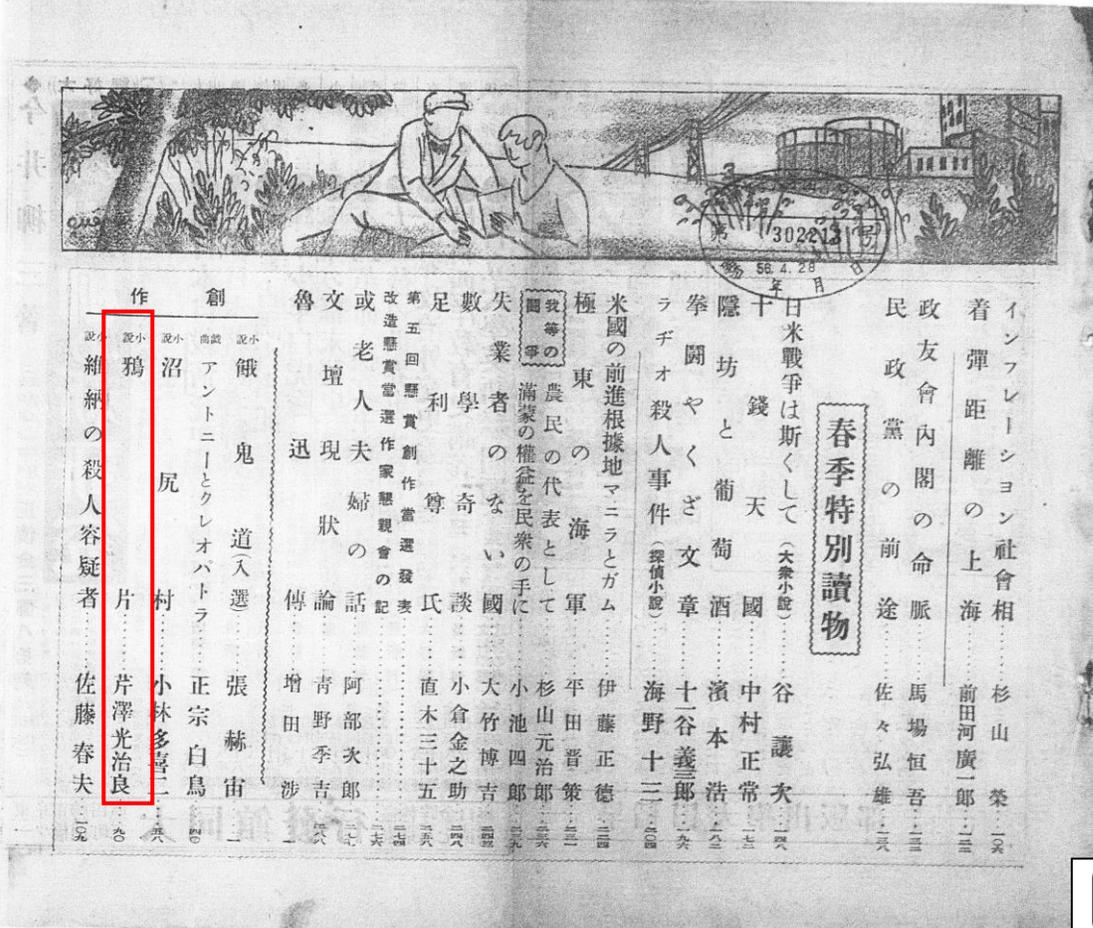
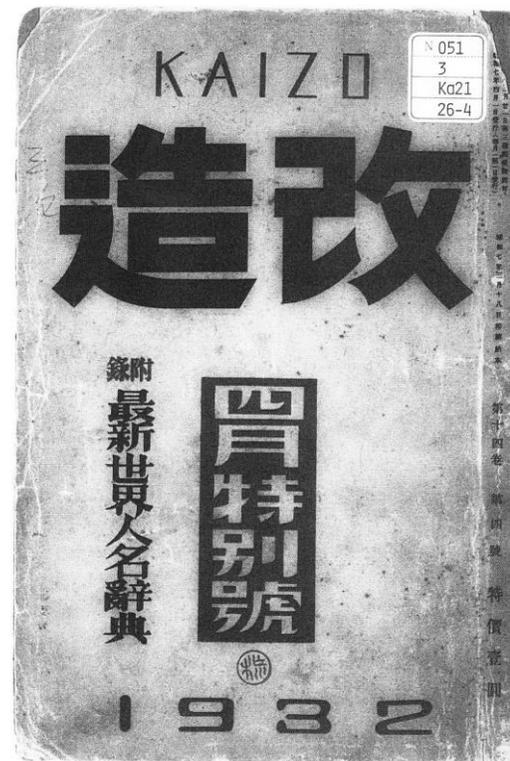
「天理教本部」が発表された翌年の4月特別号に芹沢光治良「鴉片」が載ります。目次には、「鴉片」の隣に小林多喜二の名があります。

「鴉片」は『改造』昭和7年4月号に掲載。単行本『明日を逐うて』（改造社、昭和8年7月）に収録されたときに、「信者」に改題されました。なぜ改題したのでしょうか。

昭和8年2月20日、小林多喜二は路上で、特高課員に取り押さえられ、築地署に連れて行かれ、その日のうちに死亡しています。死因は明らかでしょう。

『人間の運命』の中にも、この時代、「社会主義者」の嫌疑をかけられて警察に連行され、転向書類を書かされる若者が複数出てきます。光治良自身も警察に出頭させられる場面があります。

マルクスの著作に「宗教は民衆の阿片である」という言葉があるのはよく知られたことで、《あへん》をそのまま題名にしていることは、内容に関係なく、特高に目を付けられる可能性があります。その辺を危惧したからではないでしょうか。



明日を逐ふて

図書 芹沢光治良 著. 改造社, 昭和8 <645-45>

標題 / (0003.jp2)目次 / (0004.jp2)明日を逐うて / 5 (0006.jp2)我入道 / 179 (0093.jp2)信者 / 2 31 (0119).

国会図書館蔵書検索

昭和初期の天理教に感激する松下幸之助

『改造』に「鴉片」が掲載された年に、松下幸之助が天理教会本部を訪問しています。幸之助は天理教の姿から「産業人の真の使命とは何かを自覚」したとあります。天理教は教祖50年祭に向けて動いていた時で、昭和9年の教校別科生は年間17000人に達しています。

幸之助が七精神（当初は五精神）を掲げるに至る前段階としてもう一つ重要なのが、天理教との出会いである。幕末期に奈良で生まれ、神道系の新宗教のなかでも比較的長い歴史を持つ天理教は、関西を中心に飛躍的に信者を増やし、大きく発展していった教団である。天理教本部をはじめ、教団関係の施設が集中する奈良県の天理市は「宗款文化都市」としても知られている。／ 昭和7(1932)年3月、幸之助はある顧客に誘われて天理教本部を訪れた。当初は乗り気ではなかったが、顧客の熱心さに押され、軽い気持ちで本部の見学に出かけることにしたのだ。それまで彼は、東本願寺や西本願寺をはじめ、さまざまな宗教の本山に足を運んだことは数多くあったが、**天理教の主たる施設の広大さは他に類を見ず、本殿の壮大さや普請の立派さ、掃除が行き届いた清潔さと静粛さに、思わずありがたさを感じた**という。付属の学校や図書館を見て回り、**入校者五千人を超える教校も参観**。建築中の教祖殿その他、本部所属の建物の建設用材を加工する製材所も見学した。**何より感激したのが、普請のために働く人々の姿だった**という。毎日、**百人近い人々が製材に従事し、額に汗して働く姿には独特な厳粛さがあり、敬虔さも覚えた**。巨大な建設事業が奉仕によって進められ、材木も献木であることを教えられて、しばし感無量だったとされる。

信者になる気は起こらなかったものの、「あの山なす献木、教祖殿建設の信者の喜びに充ちた奉仕ぶり、塵ひとつもとどめぬ本殿の清掃ぶり、会う人ごとの敬虔な態度、教校の多数の生徒、半期修して卒業すれば、神の遵奉者として他を導くであろう活躍ぶり等々、**一糸乱れぬその経営**」が頭から離れなかったという。**あの宗教は、悩んでいる多くの人を導き、安心を与え、人生を幸福にする「聖なる事業」**である。人間生活は、精神的安心と物資の豊富さによってその幸福が維持、向上され続ける。どちらも欠けてはならない。自分たちの事業も、あの宗教の運営と同じように人間生活の維持向上に必要な物資を生産する聖なる事業であり、なくてはならない経営だ。われわれの経営こそ、事業こそ、あの宗教以上に盛大な繁栄をしなければならない聖なる事業であると、彼は思った。（『「修養」の日本近代』P171. 大沢絢子. 2022. NHKブックス）

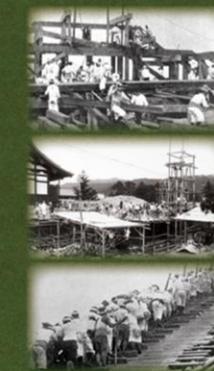
■37歳 天理を訪ねて 1932（昭和7）年3月、幸之助は熱心な天理教信者であった取引先の知人に誘われて、奈良県の教団本部を訪ねます。そこで目の当たりにした光景、とりわけ無償の奉仕活動に喜びにあふれて精を出す信者の姿に触発され、産業人の真の使命とは何かを自覚するに至るのでした。

パナソニックホールディングスのHP

37歳

天理を訪ねて

1932(昭和7)年3月、幸之助は熱心な天理教信者であった取引先の知人に誘われて、奈良県の教団本部を訪ねます。そこで目の当たりにした光景、とりわけ無償の奉仕活動に喜びにあふれて精を出す信者の姿に触発され、産業人の真の使命とは何かを自覚するに至るのでした。



1932(昭和7)年、教団本部での普請の様子。こうした姿が幸之助の心にとどめたのである。(写真提供：天理教会本部)

家に帰ってもなお考えがつかない。夜深更に及んでさらに深く考えさせられた。
某教の事業は多数の悩める人々を導き、安心を与え、人生を幸福ならしめることを主眼として全力を尽くしている聖なる事業である。われわれの業界はまた人間生活の維持向上のうえに必要な物資の生産をなし、必要不可欠からざるこれまた聖なる事業である。
すなわち生産者の使命は貴重なる生活物資を、水道の水のごとく無尽蔵ならしめることである。いかに貴重なるものでも量を多くして、無代に等しい価格をもって提供することにある。かくしてこそ、貧は除かれていく。貧より生ずるあらゆる悩みは除かれていく。生活の煩悶も極度に縮小される。物資を中心とした樂園に、宗教の力による精神的安心が加わって人生は完成する。



天理で幸之助が歩いたであろうルート。『私の行き方 考え方』の記録に即す(資料作成・提供：住居別也 天理大学教授)

ここで、われわれの真の経営は、きょう見学によって教えられた真の使命は、ここにあるのだ。今までの私の経営、松下電器の経営もそれは単なる商習慣による経営にすぎなかったのだ。知らなかつた、知らなかつたと思ふくると、即刻真使命による経営には、らねばならない。松下電器の窮極の道はこの道を選んで進む一途あるのみである。という結論を強く得たと同時に、自分の意気また転じたものあるを覚えたのである。

松下幸之助が作った宇宙万物を祀る独自の神社—幸之助は「無宗教」か？！

幸之助がたどり着いた「宗教」は「宇宙万物を祀る独自の神社」だったと書かれています。

「民衆のなかから生まれた新宗教は、近代知識人のものとは異なる民衆の伝統や経験から生まれた世界観を持っていた」という解釈は、天理教の教祖の教えの部分から発生するもので、幸之助の中には大正以降の「通俗道徳」的な天理教の部分の両方が、のちの松下電器という大企業に発展する要素になったと思われます。

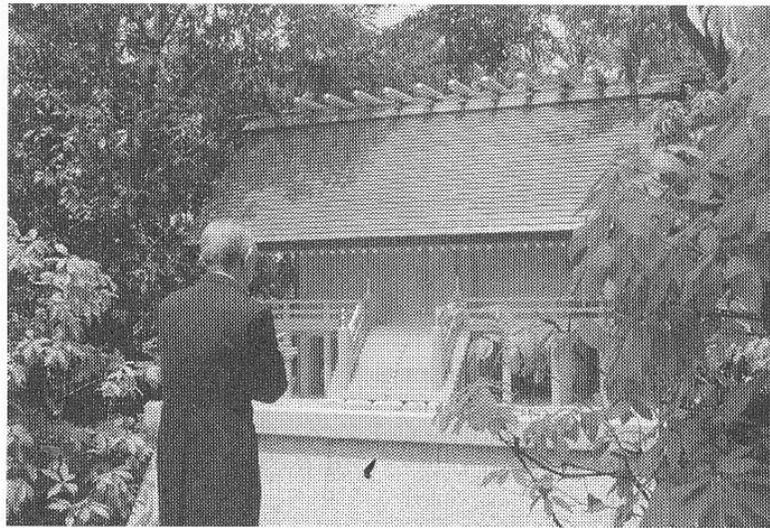


写真4-7 根源の社に参拝する松下幸之助

〈宗教っぽい〉ものだけでなく、伝統宗教とも積極的に関わった幸之助だったが、彼は生涯どこか一つの宗教の信者にはならず、特定の宗教を深く学ぶこともなかった。信仰とは異なる姿勢でさまざまな宗教と付き合う態度は、新しい時代に自分の生き方を模索していた明治から大正期の青年たちに通じるものがあり、一つの宗教にこだわらずに、あれもこれもと修養を説く態度は新渡戸稲造を思わせる（ただし、新渡戸にはクリスチャンとしての自覚があった）。／ あえて言うなら、**幸之助の信仰対象とは「宇宙根源の力」あるいは「根源」である。彼が考案した一種の万物創造神だ。**会長に就任した年、彼は京都・東山に真々庵を開設している。真々庵とは真理を探究する場という意味で、その一角に「根源の社」という名の自ら考案した神社を建てている。神社ではあるが、神道の神社ではなく、**宇宙万物を祀る独自の神社**である。伊勢神宮の神殿を模したミニチュアの建物で鳥居はない。／ 真々庵に来ると、幸之助は根源の社にお参りし、手を合わせて祈り、時には前に藁の円座を敷いて座禅を組み、瞑想にふけることもあったという（写真4-7）。彼は言う。人間は、たえず生成発展する宇宙の営みのなかに生まれ、宇宙に潜む偉大なる力を開発し、万物に与えられたそれぞれの本質を見出しながら、これを生かし活用することによって、物心一如の真の繁栄を生み出すことができる能力を持っている、と。万物を存在せしめ、それらが生成発展する源泉となる宇宙根源の力は、自然の理法を通じて万物に生成発展の働きをしており、人間はこれに深い感謝と祈念のまことを捧げなければならない。人間には根源の力からその法則を解き、万物を生かし、生成発展の大業を営む使命と役割、そして能力が与えられていると、彼は考えていた。／ 幸之助の「生成発展」や「宇宙根源」といっか考えは、近代日本に誕生した新宗教の生命主義的な救済観との類似が指摘されている。**天理教や大本教など、幕末から明治にかけて誕生した日本の新宗教には、宇宙を「万物を生み、生かしている根源的生命」と捉え、それとの調和を通して人間生命の全面的な開花と拡充を目指す傾向が共通して見られる。その特徴は、根源的生命の観念とそれへの信頼と感謝、そして現世における救済の達成可能性を説くこと。宇宙が根源的生命であり、人間はそれによって生かされているという見方は、幸之助の世界観にも通じる。民衆のなかから生まれた新宗教は、近代知識人のものとは異なる民衆の伝統や経験から生まれた世界観を持っていた**と解釈することもでき、それが、満足な学校教育を受けることができなかった彼の思想に間接的に関わっている可能性は否定できない。（『「修養」の日本近代』P179. 大沢絢子. 2022. NHKブックス）

「神社非宗教説に基づく〈国家神道〉体制下では、無宗教でいることの自由が守られないという意見」が昭和初期に現れますが、多くは、「宗教を信じない自由をも守るべきという意見よりも、国民の無宗教化は問題であり、宗教を否定する『反宗教運動』や学校での宗教教育を禁じた政策をどうにかせよ」という意見だったとあります。

天理教はこの時期、『改造』掲載の「天理教本部」や「鴉片」にあるような墮落した一面を持ちながら、教祖の教えと「国民教化運動」路線に載った通俗道徳を説くことで、昭和初期の不景気に苦しむ庶民に布教していきます。また、昭和9年には教会本部のお社を廃止して、教祖の教えである「かんろだい」を「ぢば」の場所に建立しています。「普遍的な救済神という世界宗教形成の方向」(当資料P7)という教祖の思いの実現も図られています。この辺の実情は、中央の論説には出てきませんが、近代の日本の宗教を考える上で重要なことではないでしょうか。

昭和初期の無宗教をめぐる議論

昭和初期の新聞には、神社非宗教説に基づく〈国家神道〉体制下では、無宗教でいることの自由が守られないという意見が現れるが、時代の趨勢としては、「反宗教運動」と呼ばれたマルクス主義・社会主義運動が台頭し、そのような動きを警戒した政府はむしろ宗教教育を学校に導入する方向に動く。

元号が昭和に変わる少し前だが、事実として「宗教的色彩を帯びている神社を宗教にあらずと強弁し」、全国民に崇拝させるのは「実質においては国教主義」であり、キリスト教や仏教の信者はもちろん、宗教をもたない人の自由をも侵害すると論じる寄稿が朝日新聞に掲載された。戦後に最高裁判所長官となるカトリックの田中耕太郎によるものである。

神社がもし宗教なりとすれば他の宗教に関する者例えば仏教信徒キリスト教信者および多数の無宗教者は神社を拝せざるを得ることになる。〔…〕

政府において叙上の解釈をとるも事実神社において宗教行為が行われる限り〔…〕他の宗教を信ずる者および無神論者は良心に忠実ならんと欲すれば勢い神社に対する関係において困難な立場に陥らざるを得ぬ。〔…殊に一定の官職にある他の宗教の信者が職務上の行為をなし又はその地位に伴う儀礼等に列席し得るに際し又は信者の子弟たる小学児童の神社参拝の場合等に問題が起ることを往々耳にするのである。(東京朝日 1926・8・5 田中耕太郎「法と宗教生活 三(続き)」傍点筆者)

特定の宗教を持たない人を「無宗教者」と表現し、その数が多いと指摘していること、また、学校で神道という特定の宗教の儀礼を全児童に強制することの問題が明確に指摘されているところが興味深い。

だが、多くなるのは宗教を信じない自由をも守るべきという意見よりも、国民の無宗教化は問題であり、宗教を否定する「反宗教運動」や学校での宗教教育を禁じた政策をどうにかせよという意見だった。 (『日本人無宗教説』P75)

区内の4004の要保護世帯のうち、無宗教者は「僅に」3世帯

「国民の無宗教化は問題であり、宗教を否定する『反宗教運動』や学校での宗教教育を禁じた政策をどうにかせよ」という意見が増える中、昭和2(1927)年に不良少年少女は「殆ど宗教的信仰の無い家庭から」出るという意見が出てきます。しかし、昭和12年には、不良少年少女が出てきそうな貧困層は、約4千世帯中、「無宗教者は『僅に』3世帯」という報告もあります。貧困層の宗教とは天理教などの新宗教が多かっただろうと想像されますが、どうもそれらは宗教として認知されていなかったということでしょうか。

司法省嘱託少年保護司からも、母親がまず宗教をもつことが少年の不良化を防ぐと訴える投稿がある。

不良少年少女は多くどんな家庭から出るかと申しますと、殆ど宗教的信仰の無い家庭からであります。殊に宗教的信仰のない母若しくは保育者に育てられて来た少年少女に不良傾向の多いのは大に注目すべきであります。

大正十二年以来私の取り扱った多くの少年の中で宗教的信仰のある家庭の少年が一人ありましたが、三つ子の魂百までと云う諺に漏れず、子供の時に母から植えつけられた宗教的情操が発芽して、その後刻苦勉励今は模範青年となって居ります。

たとえ一旦誤って不良行為に陥りましても宗教的信仰のある家庭に育った子供ならば必ず悔悟致します。よって一家の主婦若しくは主婦となるべき婦人は是非とも宗教的信念を養っていただかなければなりません。

(読売 1927・6・14 吉田春「不良児は無信仰の家庭から 母親は宗教を持て」)

続いて宗教教育や仏教研究への関心の高まりを歓迎し、子供の将来の幸福を願うならば仏教に対する厭世的といった偏見を排し、宗教的信念を養うべきだと主張している。

この寄稿からは、保護対象となるような貧困層に無宗教が広がっていたことが窺われるが実際のところはどうかのか。1937〈※昭和12〉年に東京の王子区の要保護者世帯で行われた調査結果が朝日新聞に掲載されている。それによれば、**区内の4004の要保護世帯のうち、無宗教者は「僅に」3世帯**だった。この数字をどう解釈するかは一つの問題だが、この時の記事はこの数を驚きをもって報じ、「貧困者が如何に日常生活を宗教に訴え縋ろうとしているかが数字に示されている」と記している(朝日 1937・4・15「無宗教は三世帯 王子要保護者調べ」)。貧困層の間に実際に存在する信仰は、道徳とは無関係な神頼みの類にすぎないと見られていたのだろうか。(『日本人無宗教説』P79)

大正～昭和初期一下流階級は宗教を必要とする

昭和初期の反宗教運動— 宗教が貧困層に対する搾取を正当化している

— 挙国一致のファシズム化や宗教家・教団の戦争協力の問題

下流階級は、生活の困窮ゆえに宗教を必要とするという論調が多くなり、それは「区内の4004の要保護世帯のうち、無宗教者は『僅に』3世帯」という事実に表れています。この時期の天理教は、確かに信者を増やしていますが、貧困層を解放するというよりも、因縁の教理などによって、宗教が貧困層に対する搾取を正当化している部分が多くなっているのです。それが、「天理教本部」などに描かれる天理教批判になっているのです。

明治時代に文明との関係において展開された日本人無宗教説は、第一次世界大戦、関東大震災などを背景に、大正時代には“国力”の指標に変わっていった。明治天皇の平癒祈禱のために集まった群衆のエネルギーは、忠君愛国の力の量という文脈でとらえられた。他方、日本では仏教をはじめとする既成宗教が衰退しているという認識は新聞紙上で広く共有されており、その表れとして道徳の欠如がしばしば指摘されたが、それも単に個人の生き方の問題としてではなく日本社会の荒廃の原因として危機感をもって語られた。不良少年を国家のために献身するまじめな国民へと矯正するために宗教が役立つとされたのである。海を渡った日系人の間でも（戦時下で問題になる天皇への忠誠という点以前に）その無宗教性がアメリカの統合を妨げるという理由で社会から警戒されているという理解が定着していた。／ 上流階級と下流階級を分けて無宗教性を論じるという特徴は明治から続くものだが、文明から切り離されることによりそのロジックは変わった。上流階級は学があるから無宗教、下流階級は非科学的な迷信を信じるという分け方よりも、後者は生活の困窮ゆえに宗教を必要とするという論調が多くなる。それは一見正反対の立場にある、宗教を貧困層にとってのアヘンとみなす社会主義者にも、社会福祉的観点をもつ宗教擁護者にも共通する視点だった。昭和に入ると、世界恐慌による経済状況の悪化がこのような見方をいっそう強化した。／ 大正時代はまた女性運動が展開したことにより、新聞での女性のプレゼンスも増す。だが、日本人無宗教説に関する女性からの投稿の内容は、女性に良妻賢母の役割として家庭内宗教教育を促す保守的なものだった。／ 昭和初期の反宗教運動は一過的なものに終わったが、論点は、宗教が貧困層に対する搾取を正当化しているという問題だけでなく、挙国一致のファシズム化や宗教家・教団の戦争協力の問題にも及んでいた。ところがそれに反論する記事や関連資料は、いずれも後者の問題には言及せず、純粋な内面的信仰は大切だという論に終始した。その点では、生の意味づけに宗教の存在意義を見出した姉崎の寄稿も変わりなかった。こうして、「無宗教」を名乗れば「反宗教」的社会主義者として弾圧される危険性が高まり、同時に公称では「非宗教」とされる国体思想がいっそう強化され、アジア太平洋戦争に突入していったのである。（『日本人無宗教説』P93.）

「下流階級は宗教を必要とする」ということは、その宗教によって真実を知って解放されるのではなく、「自分たちが置かれている苦しい状況を生み出している本当の原因や存在には気づけないままに」される、あるいは別の理由、原因を教えられて、救われたようにさせられるということなのです。その時、明治45年に作られた「天理教教理」は打って付けの教えであったのです。

Self-Help（『西国立志編』）に掲げられた「heaven helps those who help themselves（天ハ自ラ助クルモノヲ助ク）」は、アメリカの政治家で著述家のベンジャミン・フランクリン(1706 - 1790)の『貧しいリチャードの暦』からの引用である。「自ラ助クルモノ」という自助努力の精神が、『西国立志編』を貫いている。

同じくフランクリンのことば、「時は金なり」を重要な精神性として掲げた書が、社会学者のマックス・ヴェーバー（1864－1920）の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』だ。神によって自分が本当に救われるかどうかは分からない。それでも、自分は救われるという確信を得るために、キリスト教の主要な教派の一つであるプロテスタントは、神から与えられた使命としての天職（職業労働）に励んだという。彼らは生活のなかのムダをなくして禁欲的・合理的に生活し、得られた利益を浪費せず、財産を投資した結果、資本主義は形成されたとヴェーバーは述べる。西欧社会の資本主義経済が形づくられた基盤を、禁欲的プロテスタンティズムという宗教的な倫理規範に基づく人々の行動に求めた有名なテーゼだ。

日本はどうか。幕末から明治初期の日本社会において、急速に発達する資本主義経済を裏で支えたのは通俗道徳だったとされる。歴史学者の安丸良夫（1934－2016）が論じたように、大部分の日本人は、一方ではさまざまな社会的規制や習慣によって、他方では何らかの自発性に基づき、勤勉や儉約、忍耐や正直、孝行や早起き、粗食などの徳目―「通俗道徳」を自明のものとして生きてきたと考えられている。日常的な行為や心がけによる自己形成・自己鍛錬を説く思想は、18世紀中頃から19世紀初頭の日本社会を生きる広範囲の人々の日常的な生活規範であり、石田梅岩(1685－1744)や二宮尊徳(1787-1856)の思想はその代表的なものだ。

通俗道徳に即して考えれば、ある人が貧乏なのは、その人が勤勉でないからだ、ということになる。貧困層に対して通俗道徳は、貧しさから抜け出すためには、忠実・勤勉・質素・誠実などを心がけて、各自が常日頃から道徳的に振る舞うことが重要だと説いた。経済の問題が生活態度に結びつけられたのである。そのため通俗道徳は、近代日本の資本主義社会が抱えるさまざまな困難や矛盾を不可視化し、処理する役割も担った。経済の構造的な変化にともなう貧困や矛盾を個人の生活態度だけで解決するには限界があったが、**通俗道徳で重要視されてきた徳目は、民衆に自己形成・自己鍛錬を促すものとなり、貧しさから抜け出すために彼らは自主的に生活態度を改め、道徳的に振る舞い、努力を続けた。自分たちが置かれている苦しい状況を生み出している本当の原因や存在には気づけないままに、である。**

修養は、そのような通俗道徳の延長として考えることができる。通俗道徳と同じように、修養においても、自分を磨き、高めようとする努力はそれ自体が目的であり、価値があるとされる。そしてその自助努力が経済の問題と結びついた時、「自分を磨き、高める」というきわめて個人的な問題は、通俗道徳が果たしたのと同じような役割を果たしていくことになる。（『「修養」の日本近代』P15. 大沢絢子. 2022. NHK出版）**27**

『日本人無宗教説』を読み終えると、「宗教」って何？「信仰」って何？という疑問が湧いてきます。天理教は、幕末に生まれ、明治、大正、昭和とその時代状況に応じて、つぶされることなく現在に至っています。天理教は、教祖の直筆文献が残る世界的にも稀有な宗教です。それは教祖の教えがどのように変化し、現在に至っているのかを検証することができるということです。天理教を含めた新宗教、民衆宗教は、その時代時代の要請に応じた生きた宗教であり、現在の新新宗教を考えるうえでも、その歴史的役割を考えることは重要ではないかと思えます。

『日本人はなぜ無宗教なのか』の出版

1996（平成8）年10月に阿満利磨『日本人はなぜ無宗教なのか』が出版された。本書「はじめに」でも参照したが、阿満は、日本人の「ご先祖を大切に作る気持ちや村の鎮守にたいする敬虔な心」を「自然宗教（自然崇拝ではなく自然発生的宗教の意味）」と呼ぶ。自然宗教もキリスト教に劣らずれっきとした宗教であるにもかかわらず、日本人が自分たちを「無宗教」だと思ふようになったのは、近代において「宗教」の語をキリスト教を典型とする創唱宗教を意味するものとして受容したため、またその語が政治利用され、宗教観が「痩せ」てしまったためだと言う。同書は1997年上半期にかけてベストセラーランキングにたびたび登場した。／日本人無宗教説としてはこれは「実は無宗教ではなく自然宗教の信者だ」とする「独自宗教説」である。また、独自宗教説の中では、民間信仰を日本の宗教と見なすものであるため、本書でも50年代の民俗学者・堀一郎の同種の説を紹介したように、特に新しいものではなかった。それにもかかわらず同書がベストセラーになったのには、いま振り返ってみれば、二つの理由が考えられる。一つは地下鉄サリン事件を受けて、本当の宗教と危険なカルトを見分けるために、宗教の本来の意味や姿を知りたいというニーズが高まったこと。もう一つは、その本当の宗教は、キリスト教とは異なるユニークな信仰として、日本の歴史の中にすでに存在しているという論調がバブル崩壊後に自信を喪失した人々に訴えるものだったことである。『日本人無宗教説』P195)

宗教概念上の混乱—『日本無宗教説』の結論

…国教制下のヨーロッパの伝統的社会では、キリスト教が社会を統合し、多くの人々が「キリスト教（会）に所属している」という意識をもったのに対して、日本の伝統的社会でその機能を果たしたのは「〇〇教」と明確に示せるものではなく、「〇〇教」への意識的な所属は、出家やキリシタンへの改宗といった個人の選択として現れた。私たちは、ヨーロッパ産の宗教概念に従い、明確な「〇〇教」への意識的な所属を宗教らしい「宗教」と見なしている。このため、社会規範と個人の生きる指針の両方を同じ特定の「〇〇教」で包摂できない日本やアジアの事例に対して、「宗教」概念が不適合を起こすのである。この概念上の混乱はヨーロッパ的な宗教と世俗の切り分け方が他地域にも当てはめられてきたことにより生じたものである。これは西洋近代を自明のモデルとしない、複数の近代と複数の世俗性をめぐる国際的・学際的議論により乗り越えられるべき問題である。（『日本人無宗教説』P258）