

# 『社会の宗教』に見られる椎尾辯匡の宗教哲学と 思想的混乱に関する一考察

木内 翔

## 【抄録】

本稿では、椎尾辯匡『社会の宗教』に注目し、共生運動黎明期の椎尾の宗教哲学と宗教史観を明らかにした。第1章では、他宗教批判の言説を分析し、椎尾が、「宗教」の本質を動的性格に求めていたことを明らかにした後に、椎尾の他宗教に対する評価に含まれる問題点を指摘した。第2章では、椎尾の宗教史観が、近代化を脱呪術化、世俗化の過程と捉えるマックス・ウェーバーの理論に逆行していることを指摘した。第3章においては、同著において椎尾が展開した、現存する具体的な存在としての宗教と、それらの基盤にある「広義の宗教」の関係をめぐる宗教哲学的な議論を、ジョン・ヒックの理論を用いて分析し、椎尾の思想が持つ、宗教包括主義的な性格を指摘した。これらの検討により、共生運動の性質を規定した椎尾の宗教観が解明されると同時に、国家神道に対する仏教の差異化・自立化の契機を欠いているなどの、大正期の椎尾が抱えていた思想的混乱と矛盾も明らかとなった。

## 序章

本稿は、椎尾辯匡<sup>1</sup>の『社会の宗教』<sup>2</sup>を主たる分析対象とし、仏教の理念に基づいて現実の生活を改革することを目指す社会運動である共生運動<sup>3</sup>の黎明期に形成されたその思想的基盤と、その思想が抱えていた課題を解明することを企画する。『社会の宗教』は、『人間の宗教』の後編として、1923年（大正12年）に出版される計画であったが、関東大震災による混乱と、椎尾の病により、出版は、1926年（大正15年）に先送りされることとなった。

筆者が、『社会の宗教』を、共生運動黎明期に形成された椎尾の思想を明らかに

するための史料として選択した理由は4つある。第1は、同著が、共生運動の前提となる大正期の椎尾の思想を知るための史料として有用であるためである。椎尾の晩年の発言から遡及する形で共生運動の性格を規定するのではなく、運動最初期のテキストの批判的検討を通して、同時期に椎尾が有していた問題意識とそれに含まれていた矛盾点や問題点を明らかにすることは、それらが後の運動の中でどのように機能し、また変質していったのかを明らかにする基盤を提供することにつながるだろう。従って、本研究は、共生運動の思想「史」的研究の前提となる基礎研究であると言える。第2は、同著において椎尾は、他宗教に対する批判や論評を行っており、それらを検討することは、椎尾が他宗教と仏教の関係をどのように規定していたのかを明らかにするために有効だと考えられるためである。第3は、同著で展開されている椎尾の宗教史観が、近代以降に一般化した宗教史理解と大きく異なっており注目に値するためである。特に、中世から近代への移行期に宗教が被る変質について、椎尾は、マックス・ウェーバー(Max Weber)によって打ち立てられた通説に逆行する見解を示しており、これを検討することは、椎尾の思想史、宗教史学上の独自性を示すことにつながるだろう。第4は、同著において、単なる仏教護教論に留まらない広い射程をもつ椎尾独自の宗教哲学が示されており、これを詳細に検討することは、共生運動の超宗派的な性格を研究する際の基礎となると考えたためである。

次に、史料の性質をめぐる問題について整理する。本稿で扱う『社会の宗教』を始め、『椎尾辯匠選集』に収録されている主要著作の相当部分は、講演録であり、その性質上、本人による十分な加筆・修正がなされておらず、著作間においてのみならず、同一著作内部にもしばしば矛盾する叙述が散見される。そのため、『社会の宗教』の特定の部分で椎尾独自の見解が認められたとしても、それら全てを椎尾が共生運動を展開する過程で保持し続けたか否かを断言することはできず、椎尾の思想を体系的かつ一貫性があるものとして描くことは困難である。また、後述するように、仏教と他宗教の関係に関する理解という根本的な問題についても、著作の前半と後半で根本的な認識の断絶が認められる。これらの点について、筆者は、後の発言から遡及する形で椎尾が一貫した思想を持っていたように描くことによってこれらの矛盾や断絶を捨象するのではなく、同著を椎尾の思想形成

期に著された過渡期的性格を持つ著作と見なし、これらの矛盾や一貫性の欠如をそのまま引き受けて検討を行いたいと考えている。重要なのは、相反する発言を捨象して一貫した像を「創造」することではなく、これらの矛盾が後の著作や言動の中でどのように解消されていったのか、あるいはされなかったのかという通史的な問題意識を持つことだろう。この意味で、本稿は、大正期以降の共生運動の展開の中で椎尾が解決すべきであった思想的矛盾や、論理的一貫性の欠如などの課題を提示しており、椎尾の思想の変化を明らかにする後続研究に資するものと言えるだろう。

## 第1章 椎尾の同時代認識と他宗教に対する視座

### 第1節 椎尾の同時代に対する認識

本章では、椎尾が、共生運動の黎明期である大正後期という時代をどのように捉え、なぜその時期に共生運動の基盤を形成したのか、また、同時代の日本仏教の性質を椎尾がどのように規定し、どのような課題を設定したのかを検討し、椎尾の時代認識と問題意識を明らかにする。第1に、『社会の宗教』を著した大正後期という時期を椎尾がどのように捉えていたのか検討する<sup>4</sup>。椎尾は、古代、中世、近代の宗教の特徴を述べた後、19世紀以降の近代を、個人主義から共生へと社会の原理が移り変わる、宗教の社会化の時代と位置付けている。この近代と宗教の社会化については、第2章で詳述する。さらに、椎尾は、明治天皇の勅語（「教育ニ関スル勅語」）。以下、「教育勅語」と表記）と大正天皇の詔書（「国民精神作用ニ関スル詔書」）を基準とする独自の時代区分に基づきつつ、明治維新以降の日本史を、4つの段階に整理している。社会の実態の変化ではなく、勅語と詔書を時代区分の基準として用いていることから、椎尾の「皇室尊重」の立場と国家主義的な傾向が見て取れる<sup>5</sup>。椎尾は、明治時代を、「教育勅語」が発された1890年（明治23年）を境にして前半と後半に分け、前半を富国強兵と唯物主義の時代、後半を思想道徳の尊厳に気付いた時代としている。そして、大正時代もまた、1923年の「国民精神作用ニ関スル詔書」を境として、大正思想を確立する前半と、それ以降の時期に分かれるのであり、大正時代は、「根本を明らかにすべき使命を有す

る」と主張した。共生運動は、1918年に浄土宗管長の伊勢大廟と桃山御陵参拝を機に開始された時局特別伝道が契機となって始められ、1922年の共生結衆を以て本格化したとされているが、このような時代認識に基づけば、共生運動が本格化したのは、物質的基盤の形成期である明治前半、思想や道徳が興り始めた明治後半、「大正思想」の根本が確立された大正前半に続く、大正時代後半においてであり、同運動を率いた椎尾は、運動開始当初から、共生運動を、「教育勅語」と「国民精神作用ニ関スル詔書」に基づいた社会運動にしようとする意志を持っていたことが分かる。

続いて、同著で展開される他宗教批判について検討する。同著の第2章第4節「諸教派の真実」<sup>6</sup>と第3章3節「教育的宗教」<sup>7</sup>においては、他宗教に対する網羅的な論評・批判がなされ、それらと対比させる形で仏教が称揚されている。他宗教に対する批判は、正確とは言い難く、また相当程度事実誤認に基づくものも含まれているが、ここで重要なのは、椎尾の批判の正確さではなく、他宗教批判の検討を通して、椎尾が、仏教と他宗教の差異をどのように捉えていたかを明らかにすることであるため、個々の事実誤認については、議論の対象としない。

第1に、キリスト教に対する批判であるが、キリスト教は民主主義と学術の発展に逆行しており、近代の潮流と衝突していると断じている。「チャールズ・エルウッド」(チャールズ・エルウッド, Charles Abram Ellwood)<sup>8</sup>等による、キリスト教内部で起こった、近代化と信仰の調和を目指す運動について言及しているが、そのような改革をキリスト教の本質を変革することにつながると考えたため、改革されたキリスト教はキリスト教ではないと主張し、ヨーロッパのキリスト教徒に対して、キリスト教の「改造」ではなく、ヨーロッパ外に目を向けること(=仏教の範に倣うこと)を主張している<sup>9</sup>。後述のように、ヨーロッパにおけるキリスト教社会主義の台頭に触れず、また中世神学について過度に戯画化した批判<sup>10</sup>を展開している部分からは、キリスト教の拡大を警戒し、正確さを欠いていたとしても、早急にキリスト教批判を行う必要があると考えた椎尾の危機感が読み取れる。また、椎尾は、教育的宗教と非教育的宗教という範疇を立て、諸宗教を分類しているが、仏教と儒教以外の諸歴史宗教は、非教育的宗教に含まれるとしている。椎尾は、キリスト教は、「智力の開発を否定」する非教育的宗教の一派であ

り、「智能を排斥すること」に基づき、貧困や知の欠如状態などの客観的な窮状を固定化させてしまっているとして批判する。絶対者に対する表面的な知を超えた帰依という他力救済論の前提を批判していることは興味深い<sup>11</sup>。このようなキリスト教批判と、人間の知性の有限性を強調し、表面的な知を越えた阿弥陀仏への帰依を説く浄土教の救済論がどのような理論を以て両立可能なのかという問題に関する椎尾の見解については、後述する。また、椎尾は、宗教改革以降、キリスト教が教育色を帯び始めると考えたが、19世紀にキリスト教勢力が行った教育事業や医療事業などの社会福祉については、人類愛の発露ではなく、運動運動の手段に過ぎないとして高い評価は与えていない。同時代に日本でも盛んとなり、仏教勢力による社会運動と競合した、プロテスタントの社会福祉運動への対抗意識がこの批判の背景にあると推察される<sup>12</sup>。

第2に、儒教について検討する。椎尾は、儒教の性格について厳密な定義を示していないが、諸宗教を論じる文脈で儒教に言及し、儒教が宗教としての性質を持つという含みを持たせたうえで、儒教を単独で独立して存在する道徳ではなく、政治と結びついて政治道徳という形態で存在するものとして規定している。そのため、儒教は、社会宗教としての要件を満たしていると言える。その儒教に対する批判において椎尾が複数個所で繰り返し指摘しているのは、儒教の持つ保守性である。椎尾は、宗教を固定したものではなく、生成変化を続ける運動体として捉えているが、礼楽などの儀礼を重視し、古道の解釈に終始する儒教は、教育的宗教であると同時に社会的宗教だが、保守化し、変化を拒絶している点で生命を欠いていると批判しているのである<sup>13</sup>。また、儒教と仏教の関係については、仏教を主とし、儒教は補助的な位置に留まる状態が望ましいと主張し、政府が儒学研究に対してのみ補助金を支出し、仏教に保護を与えていないことに不満を表明している。

第3に、道教に対しては、儒教同様、宗教か道徳かという議論を行わず、宗教の範疇に含まれるとしている。そして、利己的かつ民衆の実生活に強い影響を与えた協調主義的な教えであると見なし、否定的な含みを持たせつつも、その社会性を一定程度認めている。しかし椎尾は、道教が、中国仏教に大きな影響を与えた結果、仏教が、現状肯定に陥り、大乘の精神を失ったと考えており、日本仏教に

ついても、「洗濯」を行い、道教色を払拭すべきだと主張している<sup>14</sup>。これは、現状肯定(=社会変革への無関心)・個人利益を説く道教とその影響は、仏教の社会化を徹底する際に障壁になると考えたためであろう。

第4に、神道についてでは、椎尾は、13の教派神道と国家神道<sup>15</sup>を一括して、惟神道という語を用いている。政府は、両者を区別し、後者を非宗教とする立場を取っていたが<sup>16</sup>、国家主義的な立場を取っていた椎尾が<sup>17</sup>、国家主義の基盤となっていた、諸宗教を超越する非宗教的基盤としての国家神道という考えを採らず、両者を一括して公祖崇敬の「宗教」と見なししていたことは興味深い。椎尾は、惟神道を、公祖を祀る公的な宗教と見なし、血縁に基づき私的な祖先(私祖)を祀る祖先崇拜と峻別し、公祖の下で日本社会の諸構成員を統合する惟神道は、家系や民族という範囲を超えて社会を安定・進歩させる統合原理たり得ると考えた。また、社会宗教としての惟神道と国家の関係、そして惟神道が社会の中で果たす機能について、中国、ヨーロッパ、日本国家に対する意識を比較し、図式化を行って、日本に固有な国家-宗教関係を強調し、惟神道の特殊性を示している。まず、中国における祖先崇拜と国家の関係についてであるが、椎尾は、中国において、国は、「政治的の集団」(原文ママ)であり、「国のため」という思想は理解されないとしている<sup>18</sup>。国家は、特定の政治集団による支配機構と同義であり、特定の政治勢力や家門から分離した、それに対して大多数の住民が世代や民族の壁を超えて帰属意識を持つところの中立で抽象的な国家の観念は、中国においては存在しないと主張しているのだろう。次にヨーロッパにおける国家と道徳についてだが、ヨーロッパにおいては、国家主義と国家道徳という観念は存在するが、それらは、生活の安定という目的に資するための道具的存在に過ぎず、日本の国家観念とは異なっていると椎尾は主張する。また、「近世の国家主義」という表現からは、椎尾自身は直接言及していないが、諸教派の上に君臨する国家、即ち、特定宗派の信仰を具現化させるための装置としてではなく、世俗的な目的のために一定の自律性を持って機能する、特定の宗教から距離を取った国家の像を念頭に置いていることが推察される<sup>19</sup>。そして最後に、日本における国家、惟神道、社会の関係であるが、中国とヨーロッパとは異なり、日本においては、国家は諸個人に対して特権的な地位に立ち、個人は国家に依拠する形でしか存在できないと主張

している<sup>20</sup>。「私」を社会的存在と考え、公私の分離を批判する椎尾の思想においては、個人の自由ではなく、共同体が疑似的な生命体として世代を超えて生き延びることが重視されるべき最重要目標とされる。椎尾は、「私」が社会から出る社会的存在であり、周囲の現象から独立し固定化した実体としての自我が存在しない以上、社会や共同体への献身は、抑圧ではなく、寧ろ、自己実現につながる積極的に評価されるべき行為であると強調している。椎尾においては、国家-社会-個人という西ヨーロッパ近代の前提とされる三層構造は存在せず、国家=社会、社会=個人という構図を前提に、国家=社会が、構成員（「個」人ではない）を包摂するという構図が成り立っている。国家=社会は、自己保存を求めて諸構成員の意志と関係なく、無限に成長を続ける。そして、先述の公祖に対する信仰（=惟神道）こそが、この国家=社会の枠組みを形成すると同時に、「公定的なもの」に価値を置き、共同体の成長と統合を推し進める運動の原動力になると椎尾は主張している。従って、要約するならば、家門や民族を超える共通の祖を祀ることにより、個人と国家の対立関係が解消され、国家=社会体制の下で、運動体としての共同体が無限に発展し続けるという国家観を椎尾は持っていたと言える。この国家観において、惟神道は動的国家の基盤に据えられるものであった。ここまでの検討から明らかのように、惟神道は、先述の社会宗教の要件を全て満たしており、椎尾がそれに非常に高い評価を与えていたことが分かる。しかし、椎尾のこのような評価を受け入れるならば、惟神道が個人主義色を排し、国民運動として組織された時、仏教の存在意義は消滅し、仏教は神道によって代替される、あるいは神道の補完勢力へと転落するのではないだろうか。この問題については、後に詳述する。

## 第2節 椎尾の仏教理解

以下、椎尾が、仏教の性質とそれが担うべき社会的使命をどのように規定していたのか検討する。椎尾は、第6章「永遠の生命」第3節「仏教の根本義」<sup>21</sup>で仏教の性質の要約を行っているので、この部分に依拠して論を進める。椎尾は、仏教の根本義として5つの性質をあげている。第1の本質として挙げられているの

が、実生活の延長に仏教は位置し、実生活と仏教とが断絶なく直接していることである。椎尾は、同時代の仏教の「浮世離れ」した状態は仏教学者が仏教を変質させた結果であって、仏教を生活と結びつけようとする自身の運動は、仏教を歪曲するのではなく、寧ろ、仏教の原初の形態への回帰であると主張している。第2は、釈尊の人性の強調である。歴史の中で偉人化された釈尊ではなく、人間としての等身大の釈尊像を椎尾は提示している。実際の生活から乖離した理想化された釈尊像は表象に過ぎないのであって、真に重要なのは、実生活における仏の力の顕れであると主張している。ここにおいても、動的な運動として宗教を捉える椎尾の宗教観が見て取れる。第3は、仏教信仰が動的運動としての側面を持っていることである。「信仰は進行であって停止ではない」<sup>22</sup>という言葉に椎尾の仏教観は端的に表されているだろう。仏教信仰は完成された静的な形で現れるのではなく、生活の中で具体的な問題を解消するための動力として現れると強調されている。第4は、大乘の精神である。椎尾は、諸個人が、個人や階級などの個別の属性によって制約されることなく、公人として生活することが、真に仏教的な生き方であり、これが仏教の本質であると考えた。本著作中では明言していないが、この考えにおいて、公-私の区分は解体されるという結論が導かれることが推察できるだろう。第5は、釈尊の死後も、二燈（法燈、自燈）によって仏法は保たれており、この二燈が現実生活の内でも一致するということである。法燈という自己外在的な原理への服従でもなく、自燈に偏重した恣意的な行動でもなく、この2つを自己の中に一致させることの重要性を椎尾は強調した。

### 第3節 仏教と諸宗教の関係

ここまで述べてきた、他宗教批判と仏教の性格に関する自己規定をもとに、椎尾が本著内で繰り返し言及している主題に沿って、椎尾の各宗教に対する評価を整理すると、以下の表の様にまとめられる。以下の表からは、椎尾の同時代分析や他宗教への評価に含まれる問題点と矛盾点が3つ読み取れる。これらの矛盾点と課題が、椎尾の思想が展開される中でどのように扱われたのかを検討することは別稿で精査すべき課題とし、本稿ではその矛盾点を指摘するに留める。

## 椎尾による諸宗教に対する評価

	社会性	国際性	合理性	動的性格	進歩性
仏教	○	○	○	○	○
キリスト教	△ <sup>23</sup>	○	×	?	×
惟神道	○	○	○	○	○
儒教	○	?	○	×	×
道教	○	?	×	?	×

第1の問題点は、キリスト教批判が正確さを欠くだけでなく、椎尾の理論構成では、椎尾自身が依拠するところの浄土教的思想の基盤を切り崩すことになってしまう点である。まず、不正確さについてだが、キリスト教の社会性について論ずるに際し、社会性についての議論や比較ならば、仏教の社会的側面とキリスト教の社会的側面を比較しなければ検討が成り立たないにも関わらず、キリスト教社会主義などのキリスト教の社会化運動への視座が欠如していることが挙げられる。また、椎尾は、信仰は本来、経験、合理的推論推理、渴仰、所信という順に進行するのであり、信仰対象は合理的推論によって定められ、信仰は、理性に支えられて学理知識で説明不可能な部分を埋める役割を有すると主張しており<sup>24</sup>、そのような観点から、キリスト教を非教育的（非合理的）宗教として批判しているのだが、この「合理的」宗教観とそれに基づく批判は、浄土教の前提となる阿弥陀仏信仰をも否定することにつながると筆者は考える。というのも、椎尾が繰り返す縁起や共生の原理自体は合理的推察の対象たり得るが、浄土信仰や阿弥陀仏信仰は、理性的推察の延長線上にあるのではなく、思考の断絶の先にある形而上的な信仰の領域に属する問題だからである。縁起の法理のような現象を説明するための記述的言説と、阿弥陀仏による救済や成仏した者の現世への還相回向を語る際に用いられるような規範的、形而上学的言説が椎尾の議論においては峻別されず、仏教という一語でまとめられているが、前者を以て仏教の特色として他宗教の超理論性を批判することは、仏教の一部の宗派、特に浄土教系の宗派が有する后者の性質を否定してしまうこととなるだろう。

第2の問題は、儒教それ自体に対する評価と、同時代の儒教的な政策に対する

評価の間に大きな矛盾が見られることである。本章の第1節で指摘したように、椎尾は、教育勅語を時代区分の基準と考え、その内容を強く支持している。一方で、儒教の社会性に一定の評価は与えつつも、その保守性を批判し、全体としては低い評価を与えている。というのも、先述のように、椎尾は、宗教を漸次進歩する運動であるべきだと考えているため、過去の一地点を絶対視し、それを墨守する儒教の姿勢は「宗教の死」につながると見なされ、儒教が古道の解釈を最重要視することは、宗教の社会的意味を損なうものと評価されるからだろう。しかし、周知のように、「教育勅語」は儒教的価値観に立脚しており<sup>25</sup>、「祖先ノ遺風」を明らかにし、「皇祖皇宗ノ遺訓」を遵守することを「臣民」に求めるという極めて復古主義的かつ保守的な要求が打ち出されている。椎尾が儒教の保守性に対して行った批判は、教育勅語にも当てはまるだろう。ここにおいて、儒教の保守性と仏教の動的性格を対比させて前者を批判しているにも関わらず、一方で、儒教の保守的側面を前景化した教育勅語とそれに基く諸政策を礼賛するという矛盾が生じる。

第3は、国家神道との仏教の関係についてである。椎尾は、教派神道と国家神道をまとめて惟神道という語で表現したが、本節では、主に、椎尾が国家神道と仏教の関係をどのように規定したのか検討する。表1に明らかなように、椎尾が仏教と神道に下した評価は、完全に重なり合う。仏教の優れた特徴として挙げた要素を、椎尾は、惟神道にも認めているのである。国家神道と仏教を差異化する理論を示さないまま、公-私区分を解体し全ての構成員を包摂する国家が、神道に支えられて無限に成長していくという世界観を示す同著執筆段階の椎尾の思想においては、共生の精神に基づく仏教的社会運動は、国家神道に回収され、その補完物と化してしまうだろう。また、運動を指導する原理の点において、同著執筆段階では、国家神道に対して仏教の自立を主張はできず、寧ろ、この理論の延長線上には、国家神道による仏教の「包摂」、あるいは同化が位置しているように読み取れる。

以上の検討から、『社会の宗教』執筆段階では、椎尾の他宗教に対する評価は未だ十分に整理された形で確立されておらず、仏教の独自性を、国家神道体制下の日本でどのように基礎付けるかという問題意識は形成されていなかったことが分

かる。また、同時に、宗教の社会性、動的性格、その国際性などの複数の宗教を分類して評価を与える視座は既に確立されていたことも読み取れる。

## 第2章 椎尾の宗教史理解

### 第1節 椎尾の宗教史観と近代観

本章では、椎尾が『社会の宗教』において展開した独自の宗教史観について検討する。椎尾は、宗教史の概観を示し、自己の思想と運動が、その最前線に位置すると主張している。また、椎尾の宗教史理解において、中世から近代<sup>26</sup>への移行は、宗教の私事化が崩壊し、社会化が始まる過程と見なされており、これは、マックス・ウェーバーによって提示され通説化した近代理解と相反するものである。従って、椎尾の宗教史観を検討することは、第1に、本稿第1章で行った、椎尾自身が、共生運動が開始された時代をどのように規定しており、またその認識が共生運動にどのような影響を与えたかを明らかにする作業を引き継ぐことになるだろう。また、第2に、後に主に西ヨーロッパで通説化された近代化理解と椎尾のそれが大きく異なっていることを明らかにし、椎尾の宗教史認識の独自性を示すこととなるだろう。本章では、まず、椎尾が『社会の宗教』中で展開している宗教史理解の大枠を示し、彼の宗教史観を提示した後に、ウェーバーを始めとする後に通説化した近代化に関する理論と椎尾のそれを対比させる形で、椎尾の宗教史観の独自性を示す。

以下、『社会の宗教』第1章「人間の宗教について」<sup>27</sup>に即して、椎尾の宗教史観の概略を示す。椎尾は、抽象的、観念的な世界観が現実の具体的生活に先行して宗教的な世界観が成立したのではなく、実生活での要求や必要の延長線上に宗教が成立したと考えた。そして、一神教のような究極の实在を基盤とする宗教は、人類が原初の状態から高度に進歩した段階で作られる人間的産物であると主張した。椎尾は、古代、中世、近代の三時代区分に基づき、宗教の発生、変質、発展を論じたが、先述の理由から、一神教的な信仰は原初の段階では存在せず、統一性と实在性を求める人間の根本的欲求を満たすために、歴史が進み、人類の抽象的思考能力が高まった段階で作られるものであると考えたのである。そして、原

初においては、人類は、自然現象を恐れ、自然を人類とは異なる不変のものとして見なして崇拜し始めたのだと推測した。そして、時代が下ると、動物であれ、霊魂であれ、複数の崇拜対象、複数の「神」が群立することとなる。その後、個々の神と人間の生活の関係を認め、これら全てを包摂する体系を持つ多神教が生まれる。従って、椎尾の宗教史観において、多神教は原始的な宗教ではなく、先述の過程を経た社会においてのみ成立する高度な宗教なのであり、実際に椎尾は、古代の多神教を「進んだ考え方」と評している。尚、椎尾は多神教と一神教を共に、発達した社会において成り立つ宗教と規定しており、両者の成立順序については言及していない。

中世の宗教については、個人的救済を重視し、社会性が希薄なことがその特徴として挙げられている。椎尾は、自己の能力の限界を自覚した人間は、高邁な理想と自己の限られた能力の間にある差異に直面し、この理想と現実の対立関係を解消するために、主観の領域に逃避し、社会変革の試みは放棄されると考えた。当為と実態の対立を、当為に基づいて実態が変革される運動の端緒と見なすのではなく、行為主体が観念の領域に逃避することによって、この対立が実態に合わせる形で解消されると考えているのは興味深い。

この中世から近代への移行を、椎尾は、信仰者が個人主義から離れて社会へと向かう時代、即ち、宗教の社会化（脱私事化）の時代と捉えている。近代における宗教の社会化についての議論においては、諸宗教についても言及が見られるが、仏教とキリスト教の近代化＝社会化が中心に置かれている。叙述は体系的でなく、議論には錯綜や重複が見られるが、概観すると、近代におけるキリスト教の社会化の限界を指摘しつつ、それと対比させる形で仏教の社会化について論じている。まず、キリスト教についてであるが、中世に個人救済色を強めたキリスト教において、近代に入ると、個人救済を離れ社会の完成（宗教の社会化）へ向かう運動が起こったとされる。椎尾は、個人的救済を超越しようとする社会の動きと、中世的な枠組みに留まろうとする宗教の衝突が必然的に発生すると考えるが、キリスト教が、この衝突に耐え、自己変革可能かという問いに対して、先述のエルウッド批判において、否定的な結論を下している。古代のキリスト教への言及が不十分であり、また、なぜキリスト教が自己改革できないかという問いに対して

も、論証がなされていないが、椎尾の議論が史実に則しているか検討することは本稿の目的から外れるため、議論の正確さの検証は別稿に譲る。キリスト教とは対照的に、仏教は、当初から、一乗成仏の精神に基づき、個人救済ではなく万人の救済を志向してきたとされている。それが中世に個人救済の側へと歪曲されたが、国民教育の進展によって民主主義と学術（合理的世界観）の発展によって社会が変化し、近代において仏教の本質が「見出された」とされている<sup>28</sup>。この仏教近代化＝社会化論からは、社会の側が意図せずして仏教の原初の特質に近づいた結果、社会の変化と呼応する形で、仏教が原初の性質を取り戻して社会化したという内容が読み取れる。ここに認められる、原初に戻る形で仏教の近代化が進むという、「復古的な改革主義」は、椎尾の思想を横断して現れる主題であり注目に値するだろう。椎尾は、仏教の原初への回帰＝社会化を仏教近代化の特質として挙げているが、この原因である民主主義と学術の発展を日本で推し進める契機となったのは、1890年（明治23年）の「教育勅語」であるとしている。本稿の第1章第1節で椎尾が「教育勅語」の発布を時代区分の境目と位置付けていたことは既に述べたが、彼の宗教史観においても、勅語が発布された1890年が、仏教の近代化＝社会化が始まる始点とされているのである。

## 第2節 マックス・ウェーバーと椎尾の比較

このような近代化理解は、極めて興味深く注目に値する。というのも、椎尾の宗教史理解と近代理解は、宗教社会学の分野で定説化したウェーバーの近代化論と相反するものだからである。椎尾とほぼ同時期に、ドイツで宗教社会学についての体系的な研究を行い、戦中・戦後の日本の知識人に強い影響を与えたマックス・ウェーバーの宗教史観と椎尾のそれを比較すれば、椎尾の独自性は自ずから明らかとなる。ウェーバーは、近代化を世俗化の過程と考え、「脱呪術化」が進行する時期として位置付けた。世俗化論は、宗教自体の影響力の低下、宗教の私事化、社会の諸分野の自律性を伴った（宗教からの）自立などのテーゼから成り立つが<sup>29</sup>、これらは、いずれも椎尾の近代化論と衝突するものであろう。とりわけ、ウェーバー・テーゼと呼ばれる、各分野が自律性を持ち、基盤としての宗教から

分離していくという考え方は、椎尾の近代を宗教社会化の時代として位置付ける宗教史観は対照的である。

以下、ウェーバーの近代化論の中で、宗教に関わる部分を、千葉眞による先行研究<sup>30</sup>に依拠しつつ提示する。ウェーバーに代表される、近代の多くの社会思想家達は、近代化を世俗化の過程であると考えた。千葉は、近代化＝世俗化論者が掲げる近代化についてのテーゼとして、①宗教の影響力減少のテーゼ、②宗教私事化のテーゼ、③社会の諸領域が自己法則性を持ち宗教からの相対的自立を達成するというテーゼの3つを挙げているが、椎尾の思想は②と③のテーゼと衝突する。

①のテーゼについては、ウェーバーの言及している宗教を、現存する具体的な宗派としての狭義の宗教と見なせば、第1章第3節で言及したような合理的推論の先に位置する信仰の対象であるところの「広義の宗教」（第3章第2節で詳述）によって現存する制度としての諸宗教が打ち破られ、力を失っていくという椎尾の理論と部分的に一致したものだと言えるが、②と③とは正反対の議論となっているのは明らかである。

②のテーゼについては、本稿の第1章や本章の第1節で指摘した、近代に入ると宗教は個人の救済という目標から離れ、社会化を始めるという椎尾の宗教史と衝突している。③についても、(抽象的)宗教と社会を二項対立でとらえず、社会の中で宗教が機能し、その姿は社会運動の中にならしか観察できないとする椎尾の考えと大きく異なる。これらの比較から、「広義の宗教」を社会の基盤に据え、社会統合を図ろうとする椎尾のプロジェクトを、世俗化論を否定し、もう1つの近代社会構築のための構想として評価できるだろう。

### 第3章 椎尾の宗教哲学

#### 第1節 宗教の三類型

本章では、第2章「信仰と教育」第2節「宗教の正解」に注目し、椎尾の宗教哲学、特に「広義の宗教」と具体的な宗派宗教との関係、そして、椎尾が他宗教と仏教の間にどのような相関関係があると考えていたかを明らかにし、椎尾の宗教

観の先駆性、独自性を明らかにする。また、ここで示される椎尾の宗教観と、本稿第1章で提示した椎尾の他宗教に対する批判とは大きく矛盾するが、その矛盾点についても指摘する。本章では、椎尾の特異な宗教観を分析するために、ジョン・ヒック (John Hick) 等の宗教多元主義者達によって提起された分析概念を用いる。

ヒックは、後述する宗教多元主義の中心的論者として活躍し、20世紀後半のキリスト教内部の教派融和や、キリスト教以外の宗教も含めた宗教間対話の領域に大きな影響を与えた神学者である。ヒックは、神学の文脈では、エキュメニズムに理論的基盤を提供し、キリスト中心主義から神中心主義への転換を図った神学者として、また、社会運動史の文脈では、バーミンガム市における多宗派融和を目指した運動家として注目されている<sup>31</sup>。ヒックの理論は、仏教思想の分析や類型化にも援用可能であり、ヒックが用いた宗教の三類型が、椎尾が『社会の宗教』の第2章で展開している宗教観を分析するための装置として有効であると考えられるため、迂遠ではあるが、ヒックの思想とヒック等の宗教多元主義者による宗教の分類について論じた後、ヒック等が提起した分析概念を用いて椎尾の宗教哲学を精査する。

ヒックをはじめとする宗教多元主義者は、諸宗教の救済論をめぐる、排他主義 (exclusivism)、包括主義 (inclusivism)、多元主義 (pluralism) の3つの類型を提示する<sup>32</sup>。第1の排他主義は、救済は自宗教によってのみ達成されと考え、他宗教による救済の可能性を排除する思想である。排他主義の特徴は、自宗教と他宗教の間に質的な差異を見出していることである。キリスト教の文脈では、「教会の外に救いなし」という教会中心主義や、救済は様々な方法ではなく、ただキリストを通してのみ達成されるとするキリスト中心主義が宗教排他主義の例である。

第2の包括主義は、他宗教に対する自宗教の優越を主張する点は排他主義と共通するが、他宗教における救済の可能性を否定せず、両者の間に質的な差異があるとは主張しない。包括主義においては、自宗教の優越を前提に、他宗教も、部分的に、自宗教が有している真理を不完全な形で有していると考える。従って、他宗教は排除されるのではなく、自宗教の下位に位置付けられることとなる。キ

リスト教の文脈では、キリストを認識した上で救済されるという認識論的救済ではなく、キリストを認識していない宗教にもその普遍的な恵みが及ぶという存在論的救済論の形態を取る。

第3の多元主義は、キリスト教の特権的地位を否定し、救済に至る「道」が多数あることを主張する。ヒックは、諸宗教の神的実在を超えた「一者」(The one)として「実在者」(The Real)という概念を設定し、それに対する呼びかけが宗教という形態を取ると主張した。この「一者」に至る道は多数あるため、諸宗教の信仰対象は本質的に同一であり、多数の宗教が並立可能だと考えたのである。以上の3つの分析概念は、キリスト教を念頭に置いたものであるが、他宗教に対しても援用可能であり、後述する、椎尾の「宗教と教派」の議論を分析する際にも用いる。

## 第2節 椎尾の宗教哲学

本節では、椎尾の宗教観と宗教哲学を『社会の宗教』の第2章に沿って明らかにし、第1節で紹介した分析概念を用いて、分析を行う。椎尾は、縁起=共生の概念を再解釈し、独自の思想を展開した。自らの立場を「大法然主義」と規定し、浄土宗の僧侶であるが、法然の教説を独自に拡大解釈して、新しい教学を確立したのである<sup>33</sup>。浄土宗学の近代化と仏教の社会化という問題意識を持ち、法然のテキストから一定程度の自律性を保つことによって、椎尾は伝統的な浄土宗の教学から距離を取りつつ独自の宗教哲学を確立したのであった。古典的な浄土宗学に回収されない、椎尾独自の宗教哲学は、『社会の宗教』にも明確に現れている。同著において、椎尾は、「広義の宗教」<sup>34</sup>と具体的な宗派<sup>35</sup>を区別し、前者を後者に完全に回収することはできないという考えを展開した。「広義の宗教」は、椎尾の表現では、光へ向かって伸びて行く運動体であり、生命を完成させる原動力であると同時に、向上進化の力であるとされている。この表現からは、椎尾が、「広義の宗教」を固定化した実体としてではなく、変化を繰り返す運動として捉えていたことが読み取れる。この特徴は、本稿第1章で示した、椎尾が諸宗教批判の中で開示した望ましい宗教の像と一致する。また、椎尾は、「広義の宗教」を植物

の幹に喩え、常に単数であるとしている。それに対し、宗派（具体的存在としての宗教）は、停止した個体であり、制度や教義などが整い、具体的な宗教としての枠組みが出来上がった時、すでに信仰が減じかかった「残骸」になっているとされている。宗派は植物の葉に喩えられており、幹（＝「広義の宗教」）が一つであるのに対して、葉（宗派）は無数にあるとされている<sup>36</sup>。成長を続ける植物の幹から枝葉が生えるように、「広義の宗教」を中心に具体的な現存する宗教が並ぶという構図は、縁起の法理を中心に議論を展開する椎尾独特のものであろう。先述のヒックは、諸宗教の中心を実在者（The Real）としたが、これは静的な実体である。それとは対照的に、椎尾が諸宗教の中心に置くのは、生成変化を続ける運動体である。しかし、ヒックの宗教的多元主義の構図に類似しているように見えるものの、後述するように、椎尾は宗教的多元主義の立場は取っていない。また、「広義の宗教」と宗派がこのような関係を取っているため、固定した実体である宗派をどれだけ集めて研究したとしても、運動体である「広義の宗教」に至ることはできないと椎尾は考えており、運動（＝「広義の宗教」）を把握するためには、その中で「広義の宗教」が機能しているところの現実社会の分析が必要不可欠だと主張している。

注目に値するのは、椎尾が、「広義の宗教」と宗派の関係と、仏教と他宗教の関係とを重ね合わせて見ていることである。椎尾は、具体的な宗派としての仏教と、仏教の諸宗派を包摂する「広義の仏教」とを区別し、後者を「広義の宗教」とほぼ同一視している<sup>37</sup>。この構図においては、具体的な宗派としての諸宗教は、真理と部分的に繋がり、その生命力を部分的に有しているが、歴史の進行の中で、その生命そのもの＝「広義の仏教」によって打ち破られる存在として描かれている。ここで示された椎尾の宗教観は、第1節で示した、宗教的包摂主義の仏教における変奏と言えるだろう。仏教以外を排除する原理主義的な排他主義でもなく、リベラルで価値自由的な社会を目指す多元主義でもなく、他宗教との質的な共通性を一定程度認めつつも、浄土宗を中心とする宗派主義ではなく自宗教を他宗教に優越するものとする包括主義の立場を椎尾が取ったことは、外在的な要因から考えると2つの理由が挙げられるだろう。第1は、超教派的な仏教の近代化＝社会化運動である共生運動を開始するにあたって、自宗派である浄土宗ない

し浄土教系の宗派を諸宗教の中心に置き、その優越を強調する排他主義は取ることができなかつたということである。第2は、多元主義の立場を取つた場合、社会改革運動を通して急速に影響力を拡大したキリスト教に対する対抗軸が失われる恐れがあつたことである。先述のように、キリスト教の拡大に危機意識を持ち、攻撃を繰り返していた椎尾にとって、キリスト教の勢力が拡大する中で、多元主義的な立場を取つことは、仏教の勢力後退を結果として追認することになるため、この立場は取れなかつたものと推察される。

## 終章 総括と『社会の宗教』に見られる椎尾の思想的混乱について

ここまで検討してきたように、『社会の宗教』からは、椎尾が共生運動の黎明期に有していた問題意識や同時代の宗教界に対する認識が見て取れる。同著の検討から明らかとなつた、共生運動最初期の椎尾の問題意識は、本稿の検討を振り返つて要約すれば以下の通りである。椎尾は、大正期の後半は、明治の後半同様、思想が形成される時代だと考え、運動の指導理念の確立を急いでいた。その際、最も重視されたのが、宗教の社会性、すなわち、具体的な状況の中で問題解決のために宗教が機能することであつた。規範を確立してそこに実態を近づけるのではなく、生活の中から、人間の認識の延長線上に宗教が姿を現すという「ヒューマニズム」的宗教観を確立していたのである。このような宗教理解からは、超越的な存在に対する信仰ではなく、形而上学的な発想を排除し、合理的な説明を宗教に求める宗教観が読み取れる。椎尾は宗教に、救済の完成という静止した終着点を設定したり、歴史のある段階を理想化してそれを固定化した規範として設定したりするのではなく、常に変化し続ける動的な性格を持つことを求め、また進化を要求した。また、椎尾の宗教史認識においては、近代は、宗教の社会化が始まる時代であり、共生運動もそのようなマクロの歴史的な脈に位置づけられていたことが推察される。

次に、『社会の宗教』に見られる椎尾の思想の混乱と残された課題について検討する。本稿で同著執筆時期の椎尾の思想を概観した結果、個々の論点自体は独創的かつ興味深いものの、それぞれの論点が有機的に結びついておらず、大きな矛

盾を含んでいるという問題が明らかになった。以下、それらの矛盾点を挙げて、問題の所在を明らかにする

第1の問題は、儒教と国家神道によって支えられた宗教秩序における仏教の位置付けが明らかでないということである。第1章で指摘したように、椎尾は、儒教に宗教の本質である変化と発展という要素が欠けていると指摘しつつも、儒教的徳目を盛り込み復古的側面を前景化した「教育勅語」に高い評価を与え、時代の転換点としている。また、惟神道に社会性、国際性、合理性、動的な性格、進歩性の全てを認めた結果、神道と仏教の差異化は困難となった。また、国家神道と教派神道を惟神道というカテゴリーにまとめたうえで、それらを一括して宗教と見なしたため、国家神道は慣習であり、自宗派は宗教であるから競合しないという「戦略」を用いることも不可能となってしまった<sup>38</sup>。この時点の椎尾の思想は、神道-儒教体制下で仏教の独自性を主張し、仏教を体制の補完物としないためには何をなすべきかという問題意識を欠いており、その解決がその後の思索と活動の中で求められた。

第2の問題は、『社会の宗教』の中で展開されたキリスト教批判が、浄土教系の仏教諸宗派に対する批判としても成立することに無自覚である点である。合理的な説明可能性を要求し、超越的な実体や、超理論的な信仰を否定する椎尾のキリスト教批判は、キリスト教勢力の拡大に対する危機感という社会的文脈からなされたものなのであろうが、それは同時に、浄土信仰や阿弥陀仏信仰に対する批判としても機能する可能性を含んでいる。原始仏教や縁起の法理を前景化して仏教の特徴とし、それとキリスト教を対比する理論は、同時に、密教の影響を受けた時代以降の仏教の諸宗派に対する批判となり、椎尾が依拠する浄土教的信仰の否定ともなる。

第3は、主要な概念の相関関係が明らかでないことである。第2章で言及した社会的宗教としての仏教と、第3章で言及した「広義の宗教」＝「広義の仏教」は完全に同一なのか、それとも何らかの質的差異があるのか、また、浄土信仰は、「広義の宗教」＝「広義の仏教」に含まれ、社会の中で運動体として姿を現すものなのか、それとも、「広義の宗教」によって打ち破られる固定化した具体的宗派としての宗教なのかなどの主要な問いに椎尾は答えていない。これら3つの問題点

は、椎尾が運動の指導理念を確立するにあたって解決されるべき問題として残されるだろう。

勿論、椎尾は、議論のための議論を否定し、「講壇宗学」ではなく、運動による社会改革に重点を置いていたため、理論構築とその緻密化は関心事ではなかったと考えられるが、国家神道と仏教との関係の規定や、浄土信仰の位置付けは避けることのできない課題であったろう。筆者は、今後の研究方針として、この課題を椎尾がどのように解決したのか、あるいは解決に失敗したのかを、1920年代から30年代の著作や雑誌『共生』等を史料として用いて検討したいと計画している。

- 
- 1 椎尾辯匡(1876 - 1971年)は、浄土宗の僧侶、仏教学者、教育者。浄土宗学愛知支校、浄土宗高等学院を経た後、東京帝国大学文学部と大学院で宗教学を専攻。大正大学教授(後、学長)、東海中学校校長等の教育機関の要職を務め、1928年からは、衆議院議員としても活躍した。また、共生運動を指導し、1935年には財団法人共生会を設立した。共生運動については、注3を参照のこと。『新纂 浄土宗大辞典』「椎尾辯匡」(<http://jodoshuzensho.jp/daijiten/index.php/%E6%A4%8E%E5%B0%BE%E5%BC%81%E5%8C%A1>, 2021年1月10日閲覧)
  - 2 本稿では、『椎尾辯匡選集 第八巻』(山喜房佛書林, 1971年)に収録されている『社会の宗教』をテキストとして用いた。
  - 3 共生運動は、浄土宗の枠を超えて行われた超宗派的な性格を持つ仏教運動。1917年(大正6年)に、椎尾が、大正天皇が日本の社会状況を憂えていることに衝撃を受けたことや、翌1918年の時局特別伝道の開始にまでその起源を遡ることができるが、実際に運動が本格化したのは、1922年(大正11年)の第一回共生結衆以降である。1931年(昭和6年)には財団法人が結成された。財団法人共生会の活動は、椎尾の没後の平成4年まで続いた。『新纂 浄土宗大辞典』「椎尾辯匡」(<http://jodoshuzensho.jp/daijiten/index.php/%E5%85%B1%E7%94%9F%E4%BC%9A>, 2021年1月10日閲覧)
  - 4 椎尾の同時代に対する視座を検討するにあたっては、主に、椎尾 前掲書39 - 41頁を参照した。

- 5 高木茂樹「東海中学校における椎尾辯匡の講演活動」羽賀祥二編『近代日本の地域と文化』（吉川弘文館，2018年）112頁。
- 6 『社会の宗教』32 - 41頁。
- 7 前掲書，64 - 72頁。
- 8 チャールズ・アブラム・エルウッド（Charles Abram Ellwood, 1873-1946）は，アメリカの社会学者。ミズーリ大学教授。アメリカ社会学会第14代会長を務めた。（<https://www.asanet.org/about/governance-and-leadership/council/presidents/charles-ellwood>，2021年1月10日閲覧）
- 9 前掲書，23 - 24頁。
- 10 前掲書，70頁。
- 11 前掲書，71頁。
- 12 浄土宗と浄土真宗が，プロテスタントによる社会事業とその勢力拡大に強い危機感を持っていたという視点は，高木茂樹氏（共生文化研究所研究員，東海中学・高等学校教諭）からのご指摘による。
- 13 前掲書，67頁。
- 14 前掲書，38頁。
- 15 椎尾は，国家神道ではなく，「国体神道」という語を用いているが，国家神道という語が既に術語として定着しているため，本稿においては国家神道という表現を用いる。
- 16 末木文美士『日本思想』（岩波書店，2020年）175 - 177頁。
- 17 椎尾と国家主義の関係については，高木(2018年)等を参照のこと。
- 18 椎尾 前掲書，34頁。
- 19 このような特定の信仰，倫理観にコミットしない超道徳的な国家を丸山眞男は，敗戦後の1946年に発表した論文「超国家主義の論理と心理」の中で中性国家と名付け，高く評価した。それに対して，椎尾はヨーロッパの国家を，統治権を尊重する「だけ」として否定的に評価している。国家が超道徳，超宗教的な統治の道具であることの評価について，戦後民主主義の理論家であった丸山と椎尾が真逆の評価を下したのは注目に値する。この点については，戦後の椎尾の活動を研究する際にも注目すべきであろう。丸山眞男『超国家主義の論理と心理 他八篇』（岩波書店，2015年）。
- 20 「日本では，国があって私があると見る。国が亡ぶれば私が亡ぶ。私が滅びても国は残るとするのが我国の立場である」椎尾 前掲書，34頁。

- 21 前掲書, 220 - 225 頁。
- 22 前掲書, 222 頁。
- 23 キリスト教の社会性について, 椎尾は矛盾した評価を下している。一方では, キリスト教を社会宗教として高く評価している (前掲書, 41 頁)。しかし, 他の箇所では, 社会性の欠如を批判している (前掲書, 141 - 142 頁)。
- 24 「今日の学理知識で説明のつかない時は人々の信仰で解決するのである。といえたとてまた早がってんしては困る。・・・『今日の学理ではここまでしか分からない。経験ではこれ以上体達は出来ないが, 今日の学理研究はこの方向を取っているから, 合理的推論においてかく成るであろう』と, 信仰の対象を定めていくのである。・・・現代は理性が行き詰っているのではなくてそれを用うる方法が行き詰っているのである。この行き詰りを切り開くのは矢張り理性である。」前掲書, 62 - 63 頁。
- 25 教育勅語と儒教の関係については, 末木 前掲書, 170 - 172 頁を参照。
- 26 椎尾は, 「近世」という語を近代の意味で用いており, 議論の混乱を防ぐために, 本稿では近代と表記して論を進めている。
- 27 椎尾 前掲書, 8 - 15 頁。
- 28 前掲書, 25 頁。
- 29 千葉眞「『宗教と政治』の現在」和田守編『日米における政教分離と「良心の自由」』(ミネルヴァ書房, 2014) 15 - 16 頁。
- 30 前掲書, 15 - 16 頁。野口雅弘『マックス・ウェーバー』(中央公論社, 2020年) 137 - 152 頁。ウェーバーの世俗化論は, マックス・ウェーバー, 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(岩波書店, 1989) 等において展開されている。
- 31 南部千代里「J・ヒックの宗教多元主義における問題についての一考察」(『国際情報研究』15巻, 2018年) 24 - 29 頁。
- 32 以下の三類型の説明は, 前掲書, 小原克博「宗教多元主義モデルに対する批判的考察: 『排他主義』と『包括主義』の再考」(『基督教研究』69巻, 2007年) 23 - 30 頁, ジョン・ヒック, 間瀬啓充・稲垣久和訳『宗教の哲学』(筑摩書房, 2019年) 251 - 274 頁に依る。
- 33 藤吉慈海「現代の浄土宗学1」(『印度仏教学研究』31巻), 1983年) 588 - 590 頁。
- 34 椎尾は単に「宗教」とのみ呼んでいるが, 具体的な宗派としての現存する宗教と区別が付き難く, 議論の混乱を招くため, 本稿ではこの「宗教」を「広義の宗教」と表記する。

- 35 椎尾は、教宗派という表現を用いているが、人口に膾炙した表現ではないため、本稿では「具体的な宗派」、「現存する宗教」などの表現を用いる。
- 36 椎尾 前掲書, 50 - 52 頁。
- 37 「今日、既成宗教といわれる中で二千五百年の歴史を持つ仏教は真の宗教を現わさんとしたのである。・・・自分等は覚醒新進歩の生活をするので（仏教精神）あって別に天国で神の側に遊ぼうとするものではない。もし宗教が天道に限るというならば仏教はまさしく「非天道」である。あえて宗教でなくともかまわない。しかし、真の宗教は我等の進む覚醒道にある筈だ・・・仏教の仏さまは全人類の進歩発展を通じて現れて行く如来であり仏陀である。どんな立派な徳でも力で包んでしまったら死んでいる。これを包んだのは教派である。その証拠には各時代で仏様が進んで来ている。仏さまは出来上がったかたまりではない。人類の覚醒進歩と共に益々明らかにされて行く完全体である。」前掲書, 51 頁 - 52 頁。
- 38 浄土真宗においては、鳥地黙雷が国家神道の理論化に先行して神道非宗教論を唱え、キリスト教でも、カトリック、プロテスタント両勢力共に、1930年代になると、政府の「神社非宗教」という見解を受け入れて、神社参拝と自己の信仰との間にある緊張関係を緩和しようと試みつつ、政府への迎合を行った。末木 前掲書, 175 - 177 頁；高柳俊一・松本宣郎『キリスト教の歴史』（岩波書店, 2009年）246 - 248 頁。それらとは対照的に、大正期から、椎尾が、国家神道と教派神道を1つのカテゴリーにまとめ、神道＝慣習論という、自宗教の国家神道への迎合を「隠蔽」、「正当化」するための「口実」を放棄していたことは興味深く、1930年代にどのようにして国家神道へ回収されることを回避したのか、また、できなかったのかという問題は、今後検討すべき重要な研究課題だと思われる。

## 【参考文献】

- ・小原克博「宗教多元主義モデルに対する批判的考察：『排他主義』と『包括主義』の再考」（『基督教研究』69巻, 2007年）
- ・椎尾辯匡選集刊行会『椎尾辯匡選集 第八巻』（山喜房佛書林, 1971年）
- ・ジョン・ヒック, 間瀬啓充・稲垣久和訳『宗教の哲学』（筑摩書房, 2019年）
- ・末木文美士『日本思想』（岩波書店, 2020年）
- ・高木茂樹「東海中学校における椎尾辯匡の講演活動」羽賀祥二編『近代日本の地域と文

化』(吉川弘文館, 2018年)

- ・高柳俊一・松本宣郎『キリスト教の歴史』(岩波書店, 2009年)
- ・千葉眞「『宗教と政治』の現在」和田守編『日米における政教分離と「良心の自由」』(ミネルヴァ書房, 2014)
- ・南部千代里「J・ヒックの宗教多元主義における問題についての一考察」(『国際情報研究』15巻, 2018年)
- ・野口雅弘『マックス・ウェーバー』(中央公論社, 2020年)
- ・藤吉慈海「現代の浄土宗学1」(『印度仏教学研究』31巻, 1983年)
- ・マックス・ウェーバー著, 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(岩波書店, 1989)
- ・丸山眞男『超国家主義の論理と心理 他八篇』(岩波書店, 2015年)

キーワード: 椎尾辯匡, 『社会の宗教』, 共生運動, 国家神道

(きうち しょう 東海中学・高等学校教諭, 共生文化研究所研究員)