

# 加藤玄智の宗教学的神道学の形成

東京大学教授

島 蘭 進

## はじめに

加藤玄智は近代日本の神道学の基礎を築いた人物の一人である。しかし、加藤は神道学者である前に宗教学者であった。加藤の神道学は宗教学的神道学と特徴づけられるようなものである。そこで、加藤の神道学の形成過程をあとづけるには、彼にとって宗教学が何を意味したか、そして宗教学から宗教学的神道学への転回が何を意味したかを明らかにしなければならない。それは日本の近代学問形成史の重要な一コマに光をあてることである。<sup>(1)</sup>

個人史的には、それは真宗僧侶の家に育ち、仏教清徒同志会のメンバーでもあった加藤がいかにして神道研究を生涯の業とするに至ったかを問うことである。<sup>(2)</sup> 仏教の素養を基礎にもち、青年期に西洋輸入の哲学や宗教学を身につけた有能な研究者が、やがて国体論を鼓吹する神道研究のリーダーの一人となる道筋は、それ自体興味深い過程である。<sup>(3)</sup> その過程をたどることによって、さらに一九四五年以前の日本の有識者層における国家と宗教の結びつけ方の理解、あるいは日本的な宗教的ナショナルリズムの思想構造の理解を深めることも期待できるであろう。

## 一 新仏教運動と超合理主義的宗教觀

加藤玄智の最初の著作『宗教新論』は、仏教清徒同志会（後に新仏教徒同志会と改称する）の結成された一八九九年（明治三二）に刊行されている。<sup>(4)</sup> 仏教清徒同志会は高島米峰、境野黄洋、田中治六、安藤弘、杉村縦横、渡辺海旭の六名を主唱者として発足し、次の六条を綱領として掲げた。

- 一、我徒は、仏教の健全なる信仰を根本義とす。
- 二、我徒は、健全なる信仰、智識、及道義を振作普及して、社会の根本的改善を力む。
- 三、我徒は、仏教および其の他宗教の自由討究を主張す。
- 四、我徒は、一切迷信の勦絶を期す。
- 五、我徒は、従来の宗教的制度、及儀式を保持するの必要を認めず。
- 六、我徒は、総べて政治上の保護干渉を斥く。

加藤はほどなくしてこの運動に加わり、機関誌『新仏教』に度々執筆した。同誌二卷三号は、この綱領を解説しているが、加藤は三の「自由討究」を担当して、次のように論じる。「人は曰く、宗教の自由討究とは、宗教を破壊するものなりと。然り、雖然、宗教の自由討究が宗教を破壊するは、破壊せんが為めの破壊に非ずして、建設せんが為めの破壊なり。（中略）宗教の自由討究は、以上（批評的比較的历史的——筆者注）の確實なる科学的の三方法に依拠して、仏基両教は勿論、一切宗教の真精神を捉へ、以て自家安心立命の一大根本義に資せん<sup>(5)</sup>と期す。」<sup>(5)</sup> ここにはこの運動の考え方とともに、加藤が宗教学に託した夢とその実現に向けた強い意欲をも読み取ることが出来る。他のメンバーにとつて「宗教の自由討究」はさまざまなことを意味していたであろうが、加藤にとってはそれは宗教学の研究に他ならなかつたのである。

綱領四「迷信の排斥」に明かなように、新仏教運動は合理主義的な志向性をもっていた。その意味で、明治初期以来の啓蒙主義やその後の進化主義の系譜を引く思想運動である。しかし、それは単なる理性尊重の仏教運動ではなかった。理性尊重の仏教運動ということでは、この運動に先だつて井上田了が「護国愛理」の仏教を主張し、仏教界思想界に大きな影響を及ぼしていた。田了はキリスト教を天なる神という「妄想」に依拠したものとし、他方、加藤弘之らの啓蒙思想を唯物論として批判し、これらに対して仏教の哲学的基礎を「先天派唯心論」あるいは「現象即實在論」として称揚する。こうした仏教哲学こそ日本の国粹をなすものとして「破邪顕正」の立場に立つ。また、こうした仏教哲学は智力の劣つた「愚民」の迷信と対立するものとし、迷信批判の運動にも乗り出して<sup>6</sup>いた。このように理性を満足させる宗教を求め考える方は、井上田了を批判しながらも「現象即實在論」を引き継いだ井上哲次郎を通じて、その弟子の加藤玄智に引き継がれていく。

これに対して、新仏教運動は宗教が現世の生活を指導し、一般生活者を「感化」する可能性を模索するものだった。これは既成の仏教教団が僧侶の食肉妻帯と俗化により威信を失墜し、活力を失っていく傾向に対抗し、むしろ俗化の動向を積極的な「現世主義」へと転化させようという考えに基づく。形而上学的な真理としての仏教ではなく、現実の世界に生きて働く倫理的指導力をもつた「活仏法」「活布教」が求められた。これは合理主義的な考え方と言えるが、その超合理主義を支えるものとして、「信仰」という語が一つの拠り所となった。西依一六のように「信仰と理性」が別の機能をもつものと捉えられ、それらが調和することを明らかにしようとする論説も現れて<sup>7</sup>いた。

おそらくこの頃から、加藤玄智はこの問題に正面から取り組もうとしていた。それは新仏教運動的な「信仰」重視の立場と、井上田了、井上哲次郎らの「理性」重視の立場の間に自己の位置を定めようとする模索を示すものである。一九〇〇年の「迷信とは何ぞや」、一九〇五年の『信仰講話』などで、いかにして「迷信」と「正信」を区別すべきか、という問題を熱心に論じているのは、その現れである。『宗教講話』にはまた「知識と信仰」をめぐる、加

藤の思索の跡がかなり詳しく書き込まれている。やがてそれらの成果は、『知識と信仰』という学位論文（一九〇九年「明治24」、未公刊）にまとめられることになる。<sup>(8)</sup>

このような新仏教運動の考え方や問題意識は、加藤の処女作『宗教新論』（一九〇〇年）にも濃厚に反映している。とはいえ、すでに加藤が「仏教」の枠からはみ出そうとしている気配もうかがわれる。加藤が生涯、仏教徒であり続けたかどうかは微妙な問題である。加藤の葬儀が浄土真宗式で行われたことから推測されるように、彼は神道学者となつた後も、生涯仏教徒としての自覚を捨てなかつたのであろう。<sup>(9)</sup>しかし『宗教新論』においては、「仏教の革新」という主題は必ずしも明瞭ではない。むしろ、この本で彼は「新宗教」に期待をかけている。すなわち、仏教とキリスト教という二大「成立宗教」を越えて、「二大新宗教」の勃興を待望するという立場をとっている。

当時の加藤の考えでは、科学と哲学の発展によつて、仏教とキリスト教という既存の二大宗教は、もはや人々の精神を満足させることができなくなつていくという。西洋では科学や哲学の新しい知識に基づく批判に対して、キリスト教信仰が持ちこたえられず困難に直面している。知識と信仰とが不調和を来しているのだが、これは本来調和できるはずのものである。仏教・キリスト教の思想を歴史的に継承し、哲学科学の新知識を加えて「新宗教」を組織すべきである。もつともそれには「宗教的天才」の出現が必要である、という。

この本では加藤は仏教の革新に希望を託しているのではない。まだ存在していない、哲学的だが民衆教化力のある宗教の出現を夢見ている。これは彼が井上哲次郎の哲学や宗教学をめぐる学問構想の下で研究を進め、自己の思想的立場を確立しようとしていたことと関わりがある。<sup>(10)</sup>「新宗教」の語は井上哲次郎と加藤玄智の師弟が、共同して用いた語のようである。哲学が社会的（国家的）指導理念を提供すべきものと考へていた井上にとっては、その基盤を支えるものとして宗教学がぜひとも必要と感じられていた。哲学を補佐して、社会に対して新しい指導理念を打ち出すための知識を提供する学として宗教学は構想されている。加藤は仏教者としてよりも、社会政策的哲学者の観点

から宗教学に取り組んでいるように見える。だからこそ加藤は仏教の枠をはみ出していく。やがて加藤は新仏教徒同志会を離脱していくことになるが、その前提はすでに加入時に存在していたわけである。

この段階ですでに加藤は井上哲次郎との二人三脚的な学的営みを進めていた。その後も二人は協力して、宗教学的神道学、およびそれとセットとなつていたとも言える国体論的な国民道徳論の形成を進めていく。とはいへ、二人が一心同体というわけではない。国民道徳論に主たる関心があり、宗教については二次的にしか関心を払わなかつた井上に対して、加藤は何よりも宗教の本質を捉え、その知識を同時代の課題に適用していくことに関心がある。かつて「新宗教」として考えていた主体的な信仰のあり方、すなわち知識学識をもつ自らが共鳴できるとともに、一般生活者の「活信仰」ともなりうるような宗教のあり方を加藤は探究し続ける。その点では、加藤は「信仰」を重んじる新仏教同志会の超合理主義的な志向性を保持し続けたと言えるだろう。そうした「信仰」の探求の中から、加藤独自の神道学が形成されていくことになる。

## 二 進化論的宗教学と仏教理解

井上哲次郎は『宗教新論』の序文で、加藤が克服の対象とする「仏耶両教」に加えて神道をあげ、「今我邦に三種の宗教ありて併立するも、学者若し能く其根本主義に於て必ずしも相戻るものにあらざるを示さば、大争乱を未萌に防ぐを得ん、嘗に大争乱を未萌に防ぐといふのみならず、また宗教の新脈絡を示すものなり」と述べている。諸宗教に通底する宗教の本質（「根本主義」）とでも言うべきものを明らかにすることで、三教の「融合調和」を図ろうというのであるが、ここで神道が重要な位置を与えられていることに注意したい。というのは、『宗教新論』の本文では、仏教とキリスト教こそ進歩した文明を代表する二大宗教として重視されており、神道はほとんど問題にされていないからである。

この時期、加藤玄智自身は神道の考察にあまり勢力を注いではいなかった。加藤が神道研究に乗り出すのは、後に触れるように一九〇四—五年（明治三七—八）頃であり、それまではむしろ宗教理論、宗教学説、世界の諸宗教、とりわけキリスト教と仏教を広く研究していた。これは加藤が何よりも宗教学者として身を立てようとしていたことによるだろうが、また、彼の立場がたいへん進化論的なものであり、その中で神道が占めるべき位置があまり目立たないものであったことにもよる。このことは彼の初期の宗教学研究の集大成ともいべき『宗教学』（一九一二年刊）を見ることによって知られる。

九〇〇ページを越えるこの大著は、宗教学史について述べた「序論」、宗教の定義や分類について整理した「宗教形態論」を除く、ほぼ八〇〇ページの大半が「宗教発達論」にあてられている。要するに世界史上の諸宗教を、その原初形態からもっとも発達した高度な形態へと進化論的な発達図式に基づいて分類したり、例として挙示したりしながら、その発達段階上の特徴を叙述したものである。発達段階論の図式は西洋の宗教学者の説を参照しながら作られたもので、マックス・ミュラー（Max Müller）、C・P・ティール（Tiele）、A・レヴィール（Reville）、O・プライデラー（Pfeiderer）などの名前がしばしば引かれている。なかでもティールの『宗教学要論』（*Elements of the Science of Religion*, 1897—99）への依拠が大きい。

加藤によると宗教は発達段階により、大きく「自然的宗教」と「倫理的宗教」に分けられる。このうち、より低い発達段階の自然的宗教は、さらに「劣等自然教」と「高等自然教」に分けられる。この劣等自然教のうちでももっとも幼稚な段階のものが「朴素的拝物教」であり、自然物や人間をそのまま神的なものとして崇めるものである。この段階ではまだ物心の区別が立てられていない（身心無区別期）。やや抽象的思考の能力が育つと、「身心二元の漠然意識期」に入る。これはさらに五段階に分かれ、（一）進歩せる天然崇拜、（二）呪物崇拜（三）精霊崇拜、（四）トーテム崇拜、（五）原始的唯一神教、となる。次の段階は高等自然的宗教で、これは発達段階順というわけではな

く、(一) 単一神教(交替神教)(例、ヴェーダの宗教、古代エジプトの宗教)、(二) 純多神教(例、古代ギリシア、ローマ、北欧アーリア民族の宗教)、(三) 二元的多神教(例、ペルシアの古代宗教)、(四) 拝一神教(例、古代ヘブライ、バビロニア、アッシリアの宗教)、の四つに分かれる。

本論の残り、ページ数にして約三分の二は、さらに発達した「倫理的宗教」の叙述にあてられる。それもさらにユダヤ教、ヒンドゥー教、イスラム、ギリシアの密儀宗教などの「準倫理的宗教」、哲学的バラモン教、ヘブライの予言者、ゾロアスター教の「純倫理的宗教初期」、キリスト教と仏教という「超倫理的宗教」、ないし「絶対教」へと分けられる。その一方で、倫理的宗教は「セム思系」と「アーリア思系」の「二大宗教思潮」の系統に整理されている。キリスト教と仏教はこの二つの宗教思潮が究極にまで発展したものであるとされ、「客観的絶対教」と「主観的絶対教」と特徴づけられる。

この発達段階図式を見て第一に気付くことは、明治三〇年代の日本の宗教論で広く通用していた仏基一大世界宗教論が土台となっていたことである。その背後には東洋思想の代表である仏教に依拠して、西洋思想の代表であるキリスト教に対抗していこうとする考え方があつた。これは井上円了から新仏教運動へと引き継がれた路線であり、文明の進歩にのつとつた宗教として仏教を高く評価しようとするものである。この点では加藤の初期の著作『宗教新論』以来、立場は変わっていない。したがつて神道の登場する場面がたいへん小さなものになつてしまふ。ただし、ここではキリスト教と仏教を越えた「新宗教」に希望を託すのではなく、むしろアーリア系の宗教の究極の形態としての仏教に強い共鳴が寄せられているように見える。この本の中での加藤の仏教論の特徴は、(a) 仏教を「倫理的」な宗教として捉えるとともに、(b) 仏教が「宗教」であることを強調している点にある。それぞれについて述べていこう。

(a) 仏教が倫理的な宗教であるという主張は、仏教は現世の秩序と価値を軽んじるという伝統的な仏教批判に対

抗するとともに、新仏教運動的な現世主義の路線を堅持していこうとする方向を示している。そのために加藤は無我説の倫理的解釈と有餘涅槃の解説に多くの紙数を費やしている。すなわち、形而上学的意味の「無我」と區別される倫理的な意味の「無我」とは、「我慢」「我見」のような利己の念を去ることにより、「無縁の大慈悲てふ博愛道德の真基礎」をなすものであるという（六六一ページ）。また、仏教徒の究極の思想たる涅槃とは「道德的修行の階段を登り尽した道德の究竟地」（六六五ページ）だという。これが有餘涅槃であり、現世的かつ倫理的な教えに関わる。一方、死後の静寂としての無餘涅槃は有餘涅槃の結果として二次的な意味をもつにすぎない。

(b) 仏教が「宗教」であるという議論は、西洋の学者の中に「仏教は倫理道德ではあっても宗教にあらず」とする者があることに反論しながら、加藤なりの理想の宗教観を提示しているものとも言える。同じ主張は一九一〇年（明治四三）に刊行された『宗教学上より見たる釈迦牟尼仏』でも論じられていて、加藤の仏教観の核心をなすものであることが分かる。宗教を「神人の交渉関係」とか「神と人との結合」と定義するとすれば、仏教は宗教とはいえないのではないか。しかし、加藤によると(1)弟子達が釈迦を神と見なしたという点において、また、(2)釈迦が自らのうちにおいて神と人との合一を実現したという点において、仏教においても「神人の交渉関係」「神と人との結合」が実現している。ただ、キリスト教においては神が客観的なものであるのに対して、仏教においては主観的であるという点が異なっている。それはティールがいう「神人懸隔教」と「神人同格教」の違いである、という。

この仏教論によって、加藤は師の井上哲次郎とは異なる、独自の宗教論の土台を築いたと思われる。すなわち、「神人同格教」的な「信仰」を高等な宗教の一つの典型とする見方である。井上哲次郎においては、概念としての「一如の実在」が宇宙の根本原理として設定され、主観と客観を統一するものとされていた。しかし、加藤はそのような「知性」優位の立場に満足できず、「信仰」による宗教の把握を目指した。仏教を「神人同格教」として特徴づけることができたとき、宗教学者加藤は師からの学問的「自立」を達することができたと言えよう。といっても、井

上の思想との連携がそこで途切れるのではなく、大筋においてはその後も続いていく。

『宗教学』において確立した宗教進化論の図式は、以後の加藤の著作でもほぼそのまま維持されていく。その意味では加藤の宗教理解は、初期から晩年まで一貫している。しかし一九〇四年（明治三七）頃から、加藤は国体論や神道論へと深入りしていくことになる。それによって宗教学的の神道学が成立し、また加藤独自の神道理論が築き上げられるに至るのである。

### 三 宗教学的の神道学への転回

「四月八日仏出生の聖辰に際し」と記した自序をもつ『宗教学上より見たる釈迦牟尼仏』が刊行された二年後、（一九一二年）、加藤は「二月我國紀元の大節に際し」と記した自序をもつ『我建國思想の本義』（明治四五）を刊行している。その中で加藤は六、七年前から自ら神道研究に取り組んできたと述べている（一八ページ）。これによれば、ちょうど日露戦争の頃から加藤は神道研究を始めたことになる。

この「転回」は唐突なものではない、すでに述べたように、加藤は境野黄洋らの新仏教運動に加わりながらも、「新仏教」ではなく「新宗教」を指すという点で運動に一線を画していた。そしてそれは井上哲次郎の影響によるところが大きかった。加藤が宗教学を研究すること自体、井上の仕事の一部を担うというような意味をもっていた。その井上哲次郎といえば早くから教育勅語を重視し、国体論による国民統合の理論的裏付けに力を注いだ。とすれば、加藤が師の路線にそって神道研究に乗り出すことは時間の問題だったのかもしれない。

その他にもさまざまな理由が考えられる。東大の宗教学科を同年代の姉崎正治（井上の姪の婿）が担うこととなり、加藤は宗教学者としては傍流の位置に立たされることになったこと。日露戦争前後の国際的緊張によるナショナリズムの高揚。チェンバレンやハーソンの日本宗教論が出るなど、神道ないし日本宗教を学問的に研究しようという気運が

高まってきたこと。都市の貧困に代表される社会問題が顕在し、社会主義や労働運動が発展の兆しを見せたことなど。自然主義や唯美主義が人気を博したり、青年の自殺が流行するなど近代都市文明の退廃の広がり懸念させられたことなど。

社会的政治的な要因の方から述べれば、加藤自身、不安が高まる社会状況に対する強い危機意識を書物の形で表明している。一九一一年（明治四四）「紀元節の翌日」付けの序文を付した『修養時訓 心の衛生 一名社会主義と宗教』である。この書物は「大逆事件がもたらした衝撃の影響を濃厚に漂わせている。」「金甌無欠の国体から申しまして何とも申さう様のない出来事」とし、それは社会主義の悪影響によって起こったものと捉える。しかし、社会主義の背後にはもっと大きな悪が潜んでいる。自然主義、虚無主義、無政府主義なども同じ流れの中にある。それらを一括すれば「一切唯物主義」であり、「糞やけ主義」である。すなわち、「物質あることを知つて精神あることを知らない」（五〇ページ）思想であり、自暴自棄になつて破壊へと走る思想である。

加藤はこの傾向をベスト、コレラ、チフスなどばい菌にたとえる。この「西洋文明の中の危険極まるバチルスが日本国といふ一の大なる身体の内に這入り込んで」（九ページ）来ている。実は、福沢諭吉も加藤弘之も中江兆民もこのばい菌に冒されていた。これらの先人は人類進化社会進化の方向を取り違えた。進化の方向は物質よりも精神が優位に立つ方向へと向かつている。宗教の進化も然りである。物や形を重んじるあり方から、心のあり方を重んじる方へと進んできたのだ。物質ではなく精神こそが社会を成り立たせる。日本国で言えば、大和魂こそが日露戦争の勝利をもたらした。宗教こそが国家を支えなければならない。西洋思想にかぶれて「一切唯物主義」というバチルスに感染しないよう、各人、一家の衛生、都市の衛生に心がけなければならない、という。このような国家優位の秩序意識とそれに基づく社会的な危機感が、国民的秩序の拠り所として神道を捉える神道学の背後にあつたことは明らかである。

『我建國思想の本義』では神道研究を志した、より学問的な動機が語られている。西洋人による日本研究が盛んになってきたが、西洋人には日本の固有思想や国民性の革新が理解できないのではないかと、加藤は言う。日本のことはやはり日本人が研究しなければならないのだ。ところが、このままでは日本人よりも西洋人の方がたくさん知識を持っているということになりかねない。仏教研究の方法論を西洋人からまなばねばならなかったように、神道についても西洋人から学ばねばならないということになりかねない。そうならないように、宗教学の専門家として神道の研究に取り組んだのだという。また、それは「従来の様な頑迷固陋の国体論」から脱することを目指している。「十分時代思想を承け容れて而かもその上に立ち、科学的方法に由つた新研究に基き精確なる事実を基礎として立論し、何人もいやと云はせぬ所を捕へて立ちその根柢から忠君愛國説をも立て、来なければならぬ」(二七ページ)。加藤は神道の宗教性を軽んじる水戸学や仏教を理解しようとしないう国学に批判的であり、それらとは異なる近代科学の立場から「国体」を論じようとする。

この本では、井上哲次郎の「天皇教」(Mikadoism)やラフカディオ・ハーンの「忠孝教」(Religion of Loyalty)といった概念が導きの糸となっている。すなわち、天皇を神として尊ぶ「明神」、「現人神」の信仰であり、天皇のためには命を投げ出してもよいとする崇高な精神である。そこには高い倫理性があり、神道は世界各国の倫理的宗教と同じ次元をもっている。倫理的宗教が元来、国家への忠誠と対立するというのは誤解で、国民道徳や国家主義と高度の倫理性が一致しているところに神道や日本精神の特徴がある、という。当時、形成されつつあった「日本人論」の伝統が、加藤の神道学の形成に大きく関与していたことがわかる。

この書物には後の加藤の神道学を支えるアイデアがそこかしこに萌芽的な形で示されている。加藤神道学の輪郭は本書からおぼろげながら察知することはできる。しかしここではなおその鮮明な像は確認できない。加藤の神道理解の核となるものが見えないのである。

加藤神道学のいわば結晶核となるものは、明治天皇を追った乃木將軍の殉死への感銘から得られたと思われる。この出来事とその後の加藤の學問に甚大な及ぼしたことは、その年の内に「明治大帝不朽の聖徳を永遠に記念せんが爲に」明治聖徳記念學會の設立に尽力し、以後、そこを學問研究の拠点としたこと、また第二次世界大戦後も乃木神社に深い関わりを持ち続けたことによつても知られる。しかし、加藤玄智が乃木將軍の殉死から何を受け取つたかは、その年のうちに刊行された『神人乃木將軍』（一九二二年「大正元年」）に、より明瞭に記されている。<sup>(1)</sup>

タイトルの「神人」はこの書物のキータームの一つである。加藤は乃木將軍に「神人」を見、「日本の救世主」（四九ページ）を見ている。そして、かつて加藤が仏教の宗教性の核心と見たものと同じものを乃木の自殺に見るのである。

宗教既に其の權威を失墜して居りますからして、一方ではニーチェの様な無神論が跋扈し、畢竟世の中に神も仏もあるものではない、何処にそんなものがあるものかと云つたやうな有様に空嘯いてしまふと云ふのが現今の有様で、現代人心の奥の底まで叩いて之れを解剖して見たら恐らく然る云ふ人が多数であらうと思ふのであります。然るに、人は、今乃木將軍に於て神々しい、純没我的の行動を目の前に見せつけられ、満身是れ至誠、全身是れ赤誠といふ至誠の神を事実にて見せてもらつたのでありますからして、乃木將軍に於て神人即ちデウス、ホモ Deus-Homo を感得したこと、丁度耶穌の人格に於て神格の出現を認め、救主釈迦の人格に於て神格を認め、釈迦の人性の中に神性を其の弟子達が感得したと同一の趣があるのであります。（五六―五七ページ）

これが加藤自身にとつて深い宗教体験を意味したことは、彼が親鸞の言葉を引用し、真宗信仰の要諦に関わる「凡夫」という語を用いていることから推測がつく。

親鸞はこゝを賛嘆し左の如く云つた、

如来の興世値ひ難く諸仏の教道聴き難し菩薩の勝法きくときも無量劫にもまれらなり。

耶穌も釈迦も皆其の当時の弟子に対して、一は博愛の権化として、一は慈悲の化身として、それぞれ神人即ち神を事実にて於て見せつけられたのであるから、そこに基督教徒及弟子は事実にて神を感得して熱烈たる信仰を得、誠実の徳行を励むことができたのであります。併し、奈何せん。耶穌の時代を去ること二千年、釈迦の時代を去ること三千年にも垂んとする今日、漸く此等の宗教は昔物語に過ぎない、昔の迷信に外ならぬ、現代の自然科学と相距る遠き思想であつて、世の中には畢竟神もない仏もない、唯々有るところのものは物質的法則あるのみと斯く云ふやうな風に人心が傾いてきた際に、到底人間業とは思へない純没我的の行動、純至誠、純赤誠の化身とも謂ふべき人格が世の中に現存してをつたと云ふ事実を知つた以上は、吾人は茲に神の存在を感得せずには居れぬのであります。何となれば斯く迄純没我的の至誠赤誠と云ふことは到底凡夫の境涯のことではなくして、吾々凡夫の境涯を超越すること極はめて大いなる神業にして初めて実現し得る事柄であるからであります。(六〇—六一ページ)

加藤は仏教とキリスト教を人類文明の偉大な果実と見ながら、それらを超える宗教性を求めていた。しかし、それが神道において実現されるとは述べていなかった。彼が求めていた「新宗教」と神道の間にはギャップがあったと思われる。ところが、乃木將軍の自殺は一挙にこのギャップを埋めてくれた。乃木將軍は日本社会にふさわしい偉大な倫理的宗教性を、「天皇教」たる神道の伝統の中に突如、顕現させてくれたのである。若き加藤玄智がかつて待望した「新宗教」は、乃木という人物によつてここに実現されたと見ることでさえてきよう。そしてまた、宗教学の研究、とりわけ『宗教学』と『宗教学上より見たる釈迦牟尼仏』の仏教論を通して模索してきた加藤独自の宗教理論神道理論、すなわち井上哲次郎の枠組みを超える宗教学的の神道学の核となるものが、この時確立したと言えるであろう。

#### 四 加藤玄智の宗教学的の神道学

加藤自身は自らの営みを「神道学」として積極的に打ち出したことはなかったようである。しかし、一九一〇年代半ば以降の彼の著作は、神道を主題とするものが多数を占める。加藤はそれを「神道の宗教学的的研究」とよぶが、それを「宗教学的の神道学」とよんでも差し支えないだろう。その最初の結実が、一九二二年（大正一一）の『神道の宗教学的的研究』であり、集大成と言えるのが、一九三五年（昭和一〇）の『神道の宗教發達史的研究』である。総合的な神道論であるこの二著と並んで、独自の調査研究の成果である『本邦生祠の研究』（一九三四年「昭和九」）も重要である。

記紀、万葉集から近代に至る文献資料、さらには民俗学的、人類学的資料を縦横に駆使した一四〇〇ページにも及ぶ大著『神道の宗教發達史的研究』の詳細な検討は別の機会に譲り、加藤の神道理解の枠組みを紹介することにしよう。この点では、理論的にはほぼ同じ内容で、より簡潔な『神道の宗教学的の新研究』の方が用いやすい。以下は、この本の論旨の概略である。

『宗教学』で確立された宗教進化論の枠組みは、ここでも変わっていない。すなわち、「自然的宗教（自然教）」と「倫理的宗教（文明教）」がある。神道はこの両方にまたがる宗教である。「自然教期の神道」は仏教伝来以前の「原始神道」に代表される。しかし、それは「原始」時代に限定されるわけではなく、仏教伝来以後も残り続け、現在に至っている。このような文明以前のものを残しているのは神道の短所であるという（三〇四ページ）。一方、「文明教期の神道」は「神仏融合開始期の神道」（奈良平安両期）、「神仏融合完成期の神道」（鎌倉時代以後、徳川氏覇権確立の頃まで）、「宗派神道」に分けられている。宗派神道は個人的宗教であり、「世界的（普遍的）宗教」に発展する可能性をもつが、文明教期の神道は全体としては「国民的宗教」である。また、自然教期の神道も「国民的宗

教」の性格が含まれている。

自然教期の神道も文明教期の神道も「神人同格教」という性格をもっている。ティーレは世界の宗教を仏教に代表される「神仏同格教」とキリスト教に代表される「神人懸隔教」に分類したが、神道は前者の系統に属するとされる。前者は「神と人間との間を、極めて密接に考へ、神は人の形を取つて現はれて来るし、人は又神となることを許すもの」であるのに対し、後者は「神人の間には超えることのできない障壁が聳立し、人は神と対等に相伍することを許されない」宗教である（六ページ）。しかし、どちらも「神と人間との特種の關係」「神人の共存俱存の意識、又は神人の接觸同交の意識、或は神人の融合合一の意識」（五八―五九ページ）という、宗教の定義をはみ出すものではない。

神道の「神人同格教」的性格は、自然教期においては死靈崇拜、祖靈崇拜、皇帝崇拜、偉人崇拜などの人間崇拜という形で現出していた。しかし、神道が神人同格教としての特徴を顕著に示すのは、むしろ文明教期においてである。加藤の力点は、文明教期の神道が発達した神人同格教として進化の高い段階にあることを示すことにある。すなわち万有神教（汎神論）や唯心論という形をとつて倫理的知的に発展をとげた高尚な宗教性をもつということである。

万有神教的な神道の表現としては、「天地の中にみちたる草木迄 神のすがたと見つ、恐れよ（卜部兼邦）」、唯心論の表現としては「神は天地之靈也、心は神明之舎也（林羅山）」といった例があげられている。しかし、強調点はそれらが倫理性をもっているという点である。たとえば、「神明は眞実、無妄、慈愛、正直、聡明、清潔の徳有、若し人心を清く正しくして、誠の心を以て祈らば、などか感通なからんや（貝原益軒）」、「眼に見えぬ神の心に通ふこそ、人のこゝろの誠なりけり（明治天皇御製）」といった表現があげられる。また、「まこと」「まごころ」「正直」などの語は、神道的な倫理性を代表するものと見なされている。こうした倫理性は「倫理的精神的解脱」の境にまで至るものとされる。加藤が好んで引くのは室町時代前期の医師で、『太神宮參詣記』を遺した坂士仏の例である。「……

内外清浄になりぬれば、神の心と吾心と隔なし、すでに神明におなじ、しからば何を望みてか、祈請の心あるべきや、これ真実の参宮なりと、うけ給はりし程に、渴仰の涙とどめ難し。」

こうした神道の宗教的倫理性は、天皇崇拜と不可分のものとされる。天皇崇拜は自然教期にすでに存在したものが、文明教期にまで発展してきたもので、「天皇教 Mikadoism (井上哲次郎)」「忠義の宗教 Religion of Loyalty (ラフカディオ・ハーン)」という形を取るに至った。それは「国家的家族制(総合家族制)」や「徳治主義」を育て、「国体神道(井上哲次郎)」に発展してきた。それとともに祖靈崇拜も変容し、天照大御神が盧舎那仏と同一視され、「宇宙に満ち充ちたる無限遍照の一大靈光」として表象されるなど、文明的なものに発展している。

加藤がまた、天宗教としての神道は「国民的宗教」としての性格をもつが、国民的宗教といえば未進歩未発達の宗教とするのは誤りである、という。国民的宗教も世界的宗教に劣らぬ高い倫理性を持ちうる。鳥国の日本では国民的宗教が仏教等の世界的宗教を取り込んで、豊かに発展してきた珍しい例だ、とする。

このように神道の宗教性を強調する捉え方は、水戸学以来の「王道論」「皇道論」と対立することを加藤は自認している。ところが、現在の文部内務両省は「王道論」「皇道論」の系譜に立って、神社非宗教論を唱えている。これは神道の世俗的側面のみを際立たせる解釈である。しかし、神道において世俗的側面と宗教的側面とは切っても切れない関係にある。

こうした神道理解に立って、加藤は神社神道は国家の宗祀であって宗教ではないとする当時の宗教制度を批判する。神社は宗教ではないとするのは、政治的な妥協の産物で真実を曲げるものである。神道は一つの全体として宗教としての性格をもつ。心理的にも神社参拝者に「神人接触の意識、神人の共存俱存の意識」(三三三ページ)があることが疑えない。日本国民は宗教としての神道を崇敬すべきなのであり、他宗教の信奉者も例外ではない。信教の自由といっても無条件の自由ではない。神道は事実上の国教であり、各宗教は国民的宗教としての神道を受け入れた上で、

自由を享受すべきである。

以上、加藤の神道論の概略を述べてきた。そのもつとも重要な特徴は、進化論的な宗教観に基づき、神道の合理化、倫理化された面とそうでない面を分け、前者に高い評価を、後者に低い評価を与えることである。とりわけ儀礼や呪術的なものや集合的な宗教行動を形式的なもの、迷信的なものとして低く見、個人の内面的な信仰の表現や主体的決断による自己犠牲的、献身的な宗教行動に高い宗教性を見る。また、教派神道の教祖などの宗教的英雄に注目し、そうした人物が多くの人々に宗教的感化を与えることを重視している。

こうした加藤の「倫理的」（加藤自身の表現）かつ「内面的」（筆者の特徴づけ）というべき神道観と、「天皇教」や国体神道を重んじる国家主義的な神道観にはいくぶんかのずれがあるように思われる。倫理的・内面的な神道信仰を表述している過去の神道家著述家を加藤は高く評価しているが、それらがすべて国家主義的な内容をもっているとは限らない。一方、国家主義的な神道がいつも倫理性において高い内容をもつものかどうか也十分に検討されてはいない。「忠」と「誠」が無媒介に同一視されている。

加藤の神道論は、今日の文明観歴史観からすると一面的と見えたり、不整合と見えたりするであろう。しかし、文明の進歩が当然の前提とされ、思考の枠組みを構成するとともに、国体論的な天皇崇敬による強力な国民統合が押し進められていた時代背景を考慮すればそれほど奇異なものには見えないだろう。そうした時代背景の下で、総合的な宗教的神道学を形成しようとした人物の発想として、倫理的・内面的神道と国家主義的神道の結合を軸とした神道論はさほど理解しにくいものではない。

## 五 加藤玄智の位置づけと評価をめぐって

加藤玄智の業績を高く評価した学者に、仏教学、インド思想学、比較思想学の大家、中村元<sup>(12)</sup>がいる。中村は加藤の

業績が次の二点において賞賛すべきものだという。一つは世界思想史の視点から神道の発達史を検討した点である。神道をそれだけで孤立させて扱わず、東西の諸宗教、諸潮流と比較しながら捉え返している。しかもおびただしい量の資料を整理し、多くの問題が理論的に結び付けられている。中村はこのことに「驚嘆の念を禁じえなかった」。中村自身の『世界思想史』全七巻の構想は、「シュペンゲラーでもなければトインビーでもなく、実は加藤玄智博士のテーマの立て方」に負っているという。第二に、東洋の思想ないし日本の思想を英文で書きしるして紹介論述したという点である。今後、ますます重要になってくるであろう国際的な日本理解のために良き模範を示し、すぐれた業績をあげている。もちろん西洋の学問に通じ、国際的な視野をもっていたからこそ可能なことであった。中村があげる第二点は、日本人による科学的日本精神研究という、かつて加藤が神道研究を志したときの抱負が、確かに実現されたとする評価である。

加藤の学識は広大であり、他にも神道の古典文献の校訂など、多くの業績がある。後世の研究者がそこから学びとることができるものは少なくないはずである。にもかかわらず中村のような例外的な存在を除いて、第二次大戦後、加藤の業績に注目する研究者は多くない。その理由は、いくつかあげられよう。加藤の国家主義者、国体Ⅱ天皇賛美者の側面が、戦後の思想状況の下では歓迎されないものであったことは言うまでもない。このため宗教学や日本思想史の研究者の中では、加藤の業績はほとんど取り上げられてこなかった。また、加藤や井上哲次郎の宗教観や神道観を宗教学的、思想的に位置づけ、本格的に批判するという作業もほとんどされてこなかった。検討以前に無視されてきたというのが実情である。

一方、加藤の進化論者の側面やシンクレティズムを高く評価する側面は、神道の民俗宗教的な側面や国学を重んじる戦後の神道研究の流れの中では、あまり好まれないものであった。たとえば、神道学者の上田賢治は加藤の分類体系が、あまりに「キリスト教、或は仏教的臭味を持つて」おり、そのために神道の真実の姿を歪めてしまっている、

と批判している。<sup>(13)</sup> こうした批判は妥当なものであろうが、こうした批判によって、加藤の神道研究の業績のすべてが無くなってしまいうわけでもないであろう。

ここでは、今後の宗教学や神道学において、再評価される可能性がある側面について簡単に述べておこう。加藤の業績の中には、神道の中に内面的倫理的な信仰の表出を見る、という視点があつた。そうした信仰のあり方にどのよ  
うな評価を加えるかは別にして、こうした神道思想の系譜をたどること自体は、たいへん興味深い研究課題である。

『神道の宗教発達の研究』はこの点できわめて有用な素材を提供している。本論では十分にふれられなかったが加藤の「生祠」研究もこの文脈でお評価されるべきものを含んでいるであろう。

加藤の「生祠」研究は、『本邦生祠の研究——生祠の史実と其心理分析』（一九三四年「昭和九」）にまとめられている。ここで「生祠」というのは、生存中の人物を神として祀つたものである。加藤は近世初期に登場してから、調査当時まで行われてきている「生祠」信仰の実態を比較しながら、広く明らかにしようとした。そこで文献研究とともに、フィールドワークも試みている。一九二三年明治聖徳記念学会の紀要に質問書を掲載し、応答のあつたところ  
に出かけ、その信仰の実態を把握しようとしたのである。これは民俗学的調査研究を取り入れようとしたものであり、  
事実、戦後も民俗学者の宮田登が『生き神信仰』などでその成果を用いている。<sup>(14)</sup>

加藤の着眼点は、それぞれの生祠における信仰が、彼の定義する意味で「宗教的」かどうか、また「文明教」的であるかどうかという点である。それを明らかにするために加藤は宗教心理学の理論も援用している。人々の「生祠」への態度が「宗教的」な側面をもたなければ、単に「道徳的」な「記念碑」にとどまることになる。その識別の問題を宗教心理研究の援用によって解決しようとしている。

本稿では、加藤の学問体系が形成されていく仮定に重点を置きながら、その宗教学の業績と宗教学的な神道学の業績を概観してきた。要約すると加藤の学問の主たる源泉になったものは、(1) 明治三〇年代の新仏教運動、(2) 近代

西洋の進化論的宗教学、(3) 井上哲次郎の国体論と結びついた哲学思想、の三者である。さらに遡れば、加藤自身の浄土真宗の素養が影響したことはない。

明治末までの加藤は、これらを総合し、自ら納得できる宗教理論を構築するに至っていなかった。『宗教学』で試みた仏教の宗教性についての捉え返しと、乃木將軍の自殺の宗教学的解釈によって、加藤独自の宗教理解、神道理解の枠が定まった。それは神道を倫理的内面的な側面において評価するとともに、普遍宗教的な倫理性と国家主義の間の巧みな橋渡しを行おうとするものであった。これによって井上哲次郎の国体論の基礎づけの役割を果たしつつも、井上とは異なる加藤独自の神道理解を確立することができた。

加藤の学問と思想と社会的実践が、戦前の神道思想や国家主義の思想的布置の中でどのような場所に位置し、そうした位置をもつことによってどのような政治的機能を果たしたかはほとんど研究されていない。中村元のように、国家神道体制の下で進化論的な立場を堅持し、天照大神をインカの太陽崇拜と並べて論じた勇氣を讃えることもできよう。また、津城寛文のように「穩健中庸なる天皇教徒」と特徴づけ、つねに誠実さを心がけたその人柄に注意を促す見方も捨てがたい。<sup>(15)</sup>

しかし、加藤の思想が井上哲次郎の国体論の系譜に属することは明らかである。井上の国体論は戦前の日本の国家主義の、正統的な思想の中心にきわめて近いところに位置していた。その意味では、加藤の思想も戦前の国体思想の本流に近い位置にあったと捉えるべきだろう。近代的な学問的装いをもった国体思想と人文諸科学がどのような交渉をもったかという問いに対し、加藤玄智研究は多くの手がかりを提供してくれるはずである。

(注) 本稿の執筆にあたって、東京大学助手の磯前順一氏からは、多くの示唆と協力を得た。明治神宮教学部の大丸真美氏、乃木神社の高山亨宮司、皇学館大学の桜井治男氏には資料の閲覧や提供などの便宜を図っていただいた。ま

た、資料の収集の際、東京大学大学院の前川理子氏の協力を仰いだ。記して感謝の辞にかえたい。

注

- (1) 一八九〇年前後から一九〇五年の東京大学宗教学科の成立に至る時期の日本の宗教思想と、宗教学の成立の事情については、鈴木範久『明治宗教思潮の研究——宗教学事始』東京大学出版、一九七九年、が詳しい。
- (2) 加藤の生涯とその学問の全体像については、小林健三「加藤玄智博士の学績」『神道研究紀要』第一輯、一九七六年、がわかりやすい。
- (3) 初期の加藤については、田丸徳善「加藤玄智論試稿」『明治聖徳記念学会紀要』一四号、一九九五年、が詳しい。本稿はこの論考から多くを学んでいる。なお、本稿で言及する加藤の著述については、注の後にまとめて掲載する。
- (4) 仏教清徒同志会について、またそこでの加藤玄智の位置については、池田英俊『明治の新仏教運動』吉川弘文館、一九七六年、脇本平也『明治の新仏教と宗教学』竹中信常博士頌寿記念論文集刊行会編『宗教文化の諸相』山喜房仏書林、一九八四年、参照。
- (5) 池田、前掲(4)、二八五—二八六ページ
- (6) 池田、前掲(4)、第五章
- (7) 池田、前掲(4)、二七九—二八一ページ
- (8) 『知識と信仰』は東大図書館に所蔵されていたが、関東大震災で烏有に帰したという。小林、前掲(2)、参照。
- (9) 田丸、前掲(3)、参照。
- (10) 井上哲次郎の思想については、山田洸『近代日本道徳思想史研究——天皇制イデオロギー批判』未来社、一九七二年、大島康正「井上哲次郎——知識と思索の分離」朝日ジャーナル編『新版日本の思想家』中、朝日新聞社、一九七五年、渡辺和靖『明治思想史——儒教的伝統と近代認識論』ベリカン社、一九七八年、鈴木、前掲(1)、第二章第一節、伊藤友信「井上哲次郎——悟性的仏教理解のプロセス」峰島旭雄編『近代日本の思想と仏教』東京書籍、一九八二年、参照。また、加藤と並んで、井上門下生として近代神道学の形成につとめた田中義能については、磯前順一「近代神道学の成立」『思

想』Ⅱ近刊、参照。

- (11) 加藤が乃木將軍の自殺から受けたインスピレーションをどのように受けとめたかは、一九一四年(大正三)刊の『宗教の學術的研究』からも読み取れる。なお、晩年の加藤の乃木希典観、および乃木信仰観は、一九五六年(昭和三〇)刊の『知性と宗教——聖雄信仰の成立』に詳しく論じられている。

- (12) 中村元「書面通じ強烈な影響——日本思想の位置づけ 加藤玄智博士」『神道研究紀要』第三輯、一九七八年、Hayime Nakamura, "Shinto in the World Thought History," in Genchi Kato, *A History of the Religious Development of Shinto*, tr. by Shoyu Hanayama, Ministry of Education, Japan, 1973.

- (13) 上田賢治「神道研究の方法——加藤玄智博士の發達史観批判」『神道研究紀要』第三輯、一九七八年。

- (14) 宮田登「生き神信仰——人を神に祠る習俗」塙書房、一九七〇年、五三—五九ページ。

- (15) 津城寛文「加藤玄智——穩健中庸なる天皇教徒」田丸徳善編『日本の宗教学説』Ⅱ、東京大学宗教学研究室、一九八五年

加藤玄智著述一覽(本稿で言及するものに限る)

「迷信とはなんぞや」『中学世界 臨時増刊』三卷一五号、一九〇〇年一月

『宗教新論』博文館、一九〇〇年

『宗教講話』隆文館、一九〇五年

『宗教学上より見たる釈迦牟尼仏』弘道館、一九一〇年

『修養時訓 心の衛生 一名社会主義と宗教』聚精堂、一九一二年

『我建國思想の本義』目黒書店、一九一二年

『神人乃木將軍』菊池屋書店、一九一二年

『宗教の學術的研究』日本學術普及会、一九一四年

『神道の宗教学的新研究』大鏡閣、一九二三年、改訂増補版、国文館、一九三五年

『本邦生祠の研究』中文館、一九三四年

『神道の宗教發達史的研究』 中文館、一九三五年

『知性と宗教——聖雄信仰の成立』 錦正社、一九五六年