

## 三教会同——政治、教育、宗教との関連において(一)

土 肥 昭 夫

三教会同というのは直接的には一九一二年（明治四五年）二月二五日内務省が神道、仏教、キリスト教の代表者を招待し、国民道德の振興のために彼らが協力するように要望した会合をさす。その要望にこたえて翌日三教の代表者は会合し、それぞれの立場で国民道德の養成につとめること、また政府が宗教を尊重するように要望することを決議した。その後二八日に宗教家、教育家の会合がひらかれ、懇親会が催されたこともこの会同につながるものである。キリスト教については当時教会の協力機関であつた日本基督教教会同盟が上述の決議をさらにひろげた公開書を公けにした。今日のキリスト教関係者のおかたの批評はこれを「キリスト教が日本の社会の中で、政治権力や社会体制とだんだん妥協して行く一つのメルクマール<sup>1</sup>」としてみる。私もこれとちがつた評価をもつのではない。しかしこの評価の歴史的論証を三教会同自身にあたつて吟味したものは、私の狭い見聞では、まだない。その上この会同の経過を考察し、キリスト教界のひとたちの見解を検討していくと、この評価では十分わりきれないような問題がのこされているようにおもわれる。そこで私は三教会同を日露戦争後の日本における政治、教育、宗教との関連において検討しなおしてみたい。

### 一

三教会同の歴史的背景より始めよう。あとでのべるように、この会同はたしかに内務次官床次竹二郎の構想による。しか

し彼の構想が生まれ、その計画がすすめられる過程には彼自身がおかれていた時代の政治的、社会的、さらには思想的要因があったことはいうまでもない。<sup>2)</sup>

日清、日露の戦争に勝った日本は明治維新以来の国民的理想である富国強兵、殖産興業を実現したようにみえた。日本はともかく世界列強の活躍舞台におどり出たからである。そこから国民に一つのゆとりとかゆるみが生まれ、これらの理想は空転化していった。またなるほど日本は大国になったかも知れないが、財閥などの独占資本と絶対主義権力のゆ着関係のなかであらわれたものは戦後の恐慌であり、労働者、農民の生活は窮迫した。富国強兵でなく、貧民強兵であった。かくして古い国民的理想は疑問視され、喪失していった。これらが自然主義をおこし、社会主義を激化させた社会的要因である。このような情勢の下で体制側はいわゆる戦後経営として新しい国民的理想をうち出し、その実現の方法をあみ出さねばならなかった。三教会もその一つのあらわれである。

まずあげられるものは戊申詔書の発布（一九〇八・一〇）である。それは天皇制権力が国民一般にむかって国民生活の理想なり道徳を提示したものである。詔書は富国強兵、殖産興業の理想は「日進ノ大勢」にある今日では実現されてしまったのではない。だから資本家と労働者、地主と小作人はお互いに反目するのではなく、信頼関係に立ち、「上下心ヲ一ニシ忠実業ニ服シ」天皇を首とする国家共同体の形成に参与しなければならぬ。また独占資本の商品経済が発達し、貨幣の支出が増大するが「勤儉産ヲ治メ……華ヲ去リ実ニツキ荒怠相誠メ」儉約と勤勉を重んじなければならない、というのである。これが体制側によって期待される国民像であった。これを具体化する人間として二宮尊徳があげられ、留岡幸助らの指導する報徳会運動が再評価され、政府がいわゆる報徳宗の積極的な宣伝にのり出したのもこの頃であった。

ところでこのような国民的理想で民衆を教化する方法も何らかの工夫がされねばならぬ。そこであらわれたのは温情的な家族主義的政策であった。<sup>3)</sup> 親が親としての権威で子に命令し、子は子として服従するといった権威的な方法でなく、親は親

(人間ではない)であるが故に、恩情をもって子にのぞみ、子はそれに報いるという温情的な方法を国家政策とか、労使関係に適用しようというのである。この方法は戊申詔書にもあらわれているが、さらに貧民救済機関である済生会の設置(一九一一)、深夜業禁止などをきめた工場法の制定(一九一一・三)にもみられる。またこの頃企業家のなかにおこった共済組合制度、職工養成制度の設立、福利厚生施設の充実もそのあらわれである。彼らはこれによって労働者の闘争意識をやわらげ、従業員を家族的連帯観をもって会社に忠誠をつくさせようとした。三教会同は、キリスト教に関するかぎり、政府の懐柔政策のあらわれであった。この事を単的に指摘したのは普及福音教会牧師赤司繁太郎(『懷柔手段なり』『六合雜誌』一九二二・三一以下雜誌、日刊と週刊の新聞で年号をしるさぬときは一九二二年のことである)である。

しかし体制側にしてみれば、このような温情的家族主義の政策は古い国民的理想を疑問視し、喪失して、自然主義的私情にはしり、社会主義的闘争におもむく民衆に迎合し、同化する危険性をもつ。新しい国民的理想を実現するためには、それに反するものをきびしく監視し、統制し、危険とみたときには弾圧しなければならぬ。いうまでもなく幸徳秋水たちの大逆事件はその典型である。

さらに国家の文教政策、宗教政策をみよう。これらは三教会同を知る上で直接的に必要な歴史的背景である。

まず政府の文教政策よりみよう。日本の帝国主義、資本主義の発展と相即して、これに見合う教育制度の整備強化がこの頃急速にすすめられた。学校教育としては小学校の六年制義務教育の確立(一九〇七・三)、実業教育のための専門学校令の公布(一九〇三・三)、帝国大学の増設、社会教育としては村落共同体温存のための地方青年団推進に関連した法令公布(一九〇五・九、一二)、中央報徳会の設置(一九〇五・一一)、社会風紀浄化のための通俗教育調査委員会の設置(一九一一・五)などがあげられる。そしてこのなかにもられた教育理念は教育勅語や戊申詔書にしめされた天皇制家族主義的国家教育を戦

後の日本の国内外の情勢によって再解釈したものであった。たとえば第二期国定教科書（一九一〇年）における修身科、歴史科教材にこれが反映する。また文部省は有機的な家族国家観をとえ、国民道德と世界道德の調和を考える井上哲次郎を修身科担当の教員講習会にまねき、新しい国民道德を講じさせた。さらに一九〇六年六月の文部省訓令第一号では「危激ノ言論ヲ掲ケ」「厭世ノ思想ヲ説キ或ハ陋劣ノ情態ヲ描」く自然主義や「建国ノ大本ヲ藐視シ社会ノ秩序ヲ紊乱スルガ如キ」社会主義の図書をよむことが禁止された。内務省の三教会同と類似したころみは文部省でもおこなわれた。一九〇九年一月小松原文相は官邸に作家たちをまねき、文芸の健全な発展をのぞんだ。この会合は文芸委員会の設置（一九一・五）に発展した。これは文部次官が委員長、作家が委員になって、堅実な社会風潮を振興させるため、穩健で優秀な文芸作品を奨励しようとするものであった。夏目漱石はその委員を辞退した。そして、この委員会は文芸作品を保護しようとして、かえってその墮落をうながす。それは行政上都合のよい作品のみを奨励し、その他のものを圧迫するからだ、と批判したことは有名である。はたしてこの委員会は作品受賞問題で紛糾し、一九一三年六月に解散した。もし床次の計画どおりに三教会同がすすんだならば、あるいはこのような方向にすすんだかも知れないが、それは歴史研究の知るところではない。

次に政府の宗教政策をみよう。明治憲法は「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」とした。これは基本的人権にもとづく信教の自由の承認ではなく、天皇制国家に奉仕する臣民たる限りの信教の自由であり、それを護持するための信教の自由であった。この理念に立脚し、従来の宗教制度の不備を是正し、神仏基の三教を一視同仁の立場でまとめつつ、同一の特権とともに同一の管理統制をめざしたものが、一八九九年の宗教法案である。この法案には宗派結成における認可制、宗派規則の審議、裁決権の確保、教職者の政治活動禁止、教職者の資格や選定の制限といった宗教制度統制政策が如実にあらわされている。この法案は神仏二教とキリスト教を同視するゆき方だとする

仏教側の反対運動のためもあって、貴族院で否決された。しかし政府はすでにいろいろな方法で宗教統制政策をおこなっていたし、またその後もおこなっていた。

神社神道の場合は、内務省乙第四十八号達（一八八一・一〇）にもあきらかなように、神社に各段階がつけられ、その維持は国費、公費でなされ、その神官は官吏、公吏としてあつかわれた。また一九〇一年四月には内務省社寺局は神社局、宗教局にわかれ、神社の管理運営は神社局でおこなわれることになった。政府は神社宗教を一般の宗教としてあつかわないことを基本方針とし、これに別格の保護と監視を加え、国家的祭祀に関連する活動をおこなわせ、国体觀念と国家道德の宣揚に用いた。三教会同の前年に絶対主義権力の典型である桂内閣の下で、内務省は祖先崇敬、神社崇拜を推進し、神話的な国体觀念と国家道德の振興につとめたが、このような復古的奨励は国の内外の共鳴を得ることができなかった。三教会同はそれについて提出された半復古的、半開明的な宗教統制政策である。ところでこの三教会同に内務省は神社神道のひとたちを招待しなかった。これは神社を宗教でないとする政府の基本方針にもとづくものであった。この方針は昭和ファシズムの抬頭期にキリスト教徒の神社参拝問題となり、大きくクローズ・アップされた。その意味で三教会同に神社神道が加わっていない事実に着目し、これを問題としたものがキリスト教界にあってよいはずであるが、果してどうであったか。キリスト教界のおおかたの人びとはさきの祖先崇敬、神社崇拜の問題に対しては批判的であった。しかし三教会同に神社神道家を招待しなかったことについては、彼らは体制的であるか、あるいは疑問視する程度であった。たとえば『基督教世界』は社説「三教会同の意義」（三・七）で、この会同に神官が加わらなかったが、これは神社が国家的施設であって宗教でないことを立証したものとし、したがってさきに政府が奨励した神社崇拜においてその宗教的性格を除去すべきだと主張する。その基本的立場は全く政府の基本方針を反復しただけである。『福音新報』は時事評論のような「机上独語」（二・一）で、三教会同を考えるならば、神道の問題を解決しなければならぬ。当局者はこれについては十分わかっているはずだ、と疑問視する

程度である。本多庸一だけが「何、或人は神道を宗教の中へ入れてない？ そりや不可んよ。あれだって一つの立派な独立した宗教ぢやないか」とし、三教会同といわず神道も将来入れたらよいとのべ（「難有もあり難有もなし」『日本及日本人』二・一一）、問題を多少とも意識している。

神社神道以外の宗教に対する政策をみよう。宗派神道、仏教については大政官布達第十九号（一八八五・八）で管長制度による統制政策がとられた。政府は各派管長を任命し、それに宗派内の治教権を委託しつつ、管長規則や教師、僧侶の任免進級は認可制をとった。またキリスト教については内務省令第四十一号「神仏道以外の宗教宣布並堂宇会堂等に関する規程」（一八九九・七）でとりあつかった。それは宗教宣布にあたってはその名称、布教の方法を地方官庁に届け出ること、会堂設立にあたってはその趣旨その他を地方官庁の許可をうけることなどをさだめたものである。このように神仏二教とキリスト教が別のあつかいをうけたため、後者よりも前者に対してより強固な統制管理がおこなわれていること、また後者は前者よりあたかも格下げられるような印象を与えることが三教会同にあたって問題となった。すなわち仏教関係者のなかからは神仏二教の特権的性格を主張してキリスト教と会同することに反対するもの、神仏基を同視するならば神仏二教への干渉を廃止することを主張するもの、キリスト教関係者のなかからは三教会同により神仏二教と同等の待遇をうけたことをよるものがあらわれたからである。もっともこの内務省令はキリスト教に対して寛大にみえるが、このことは必ずしも政府がキリスト教抑圧を考えなかったことを意味しない。一八九九年八月の文部省訓令第十二号がそれで、政教分離の美名のもとに官公立の学校のみならず公認の私立学校で宗教上の儀式や教育をおこなってはならないと指示しているからである。これは条約改正にともない、外国人の内地雑居がおこなわれると、外国人宣教師の教育活動が自由になされ、とにかく厄介なキリスト教がさかんになるかも知れないという危惧からも生まれたものであった。さらに翌年三月には治安警察法が公布され、労働運動への弾圧が加えられるが、そのなかに宗教教師の政治結社加入を禁止した条項がある。

以上のべた政府の宗教統制政策はその後一九二七年、一九二九年の宗教法案を経て、一九三九年の宗教団体法へと發展する。三教会同は法制上の問題ではないから、これと直接の關係はない。けれどもこの会同計画の推進過程においてみられる理念はこれまでのべた政策のそれと決して無關係ではない。つまり三教会同の構想は明治維新以来政府のとってきた宗教政策を日露戦争後の思想的、社会的情勢の下で再解釈したものであり、その伝統的な理念の擬装的展開であった。このことを洞察して三教会同に反対した宗教家は、あとでのべるように新仏教のひとたちであり、キリスト教界では柏木義園、赤司繁太郎といったごく少数のひとたちであった。

## 二

三教会同は床次竹二郎の構想にはじまる。彼は欧米を巡遊し、その文明の基礎に強力な宗教があることを見聞し、日本にも国家の繁栄や道徳の振興のためには宗教の力を借りねばならないことを考えた。彼は「欧米小感」（一九一〇・四）でこのことにふれ、一五万余にのぼる宗教家がわが国の精神界に寄与することを期待した。この発想は明治初期にキリスト教を受容したひとたちのそれとほぼ同じである。ただ彼らがそこからキリスト教に入信したのに対して、床次は著しく傍觀的である。彼自身は禪宗にしたしみ、禪寺で坐禅もした人で、宗教に対する親近感をもっていたとおもわれるが、三教会同に関する限り、彼の態度は政策的である。彼は日本における諸宗教つまり神仏基の關係者を政府がよび、国民道徳振興のために協力させることを洋行がえりの政治家としての使命と考えた。彼はこの構想を、一九一一年八月に成立した西園寺内閣のもとで内務次官に任命されたことを契機として、具体化しようとした。かつて明治維新の頃政府は神官僧侶を教導職として皇道宣布にあたらせた。彼はそれと同じ構想を開明派らしく、神仏二教にキリスト教關係者も加え、国民道徳高揚のために協力させようというのである。

床次はこの計画を内務大臣原敬と相談した。彼は神仏二教とキリスト教を一視同仁して召集することに反対したが、床次のくわしい説明で了承した。原はその後自分と同じ政友会に属する床次の計画を弁護し、彼の期待どおりに事を済ませていった。たしかに原はこの案の反対者ではなかったが、積極的協力者ともいえない。彼は床次の計画について指示したり、推進したのではなかった。その上会同の数日前の衆議院議会で会同に反対する木下謙次郎の質問にこたえて床次次官の発言としていわれているものは床次個人の意見で、これを直ちに内務省の意見として質問されては困るという趣旨のことをいった。これが彼の本音かどうかはわからないが、彼の答えが三教会同反対論者の床次攻撃の口実になったことは事実である。

床次はまた山県有朋、松方正義、井上馨、桂太郎といった元老、それから大隈重信とも相談した。問題は神仏二教にキリスト教を加えるかどうかであった。軍閥の巨頭山県はなかなか賛成しなかったようである。しかしともかく彼らは賛成した。その賛成の原因に一つのうがった観測がある。消息通の話では、三教会同に元老たちが賛成したのは政策のためでもあった。その頃朝鮮陰謀事件があり、その地の米国宣教師がこれを朝鮮総督のキリスト教徒虐待事件として海外に通信し、問題をおこしていた。そこで総督寺内正毅は日本政がキリスト教徒を迫害するものではなく、神仏二教と同等にキリスト教をあつかうのだということをあきらかにする必要があるといつて、元老たちにすすめた。元老たちはその意味で賛成した、というのである。たしかにこの観測は不当ではない。当時日本は南満洲を独占し、米国と対立関係にあったので、政府はこういうことで無用の刺戟を与えることは避けたかった。それをうらがきするように床次や貴族院議員久保田譲はキリスト教を会同に加えることが外交関係に有益だと主張している。床次は元老の賛成を得たことで自信を得た。『原敬日記』（一九二一・一二・二六）によると、床次の計画は一九二一年末の閣議でもとりあげられ、内務省の計画としておかたの賛同を得た。

この前後に床次はキリスト教関係の有志と会った。床次は神仏二教が国民道徳振興のためにつくすことに賛成し、また内



務省の任命した管長を召集することも簡単だとおもったが、キリスト教関係者が自分に協力して出席してくれるかどうかを心配したからであろう。彼は彼らに三教者への訓示の草案をみせたところ、そのなかに祖先崇敬、神社崇拜という項目があったので彼らに反対され、この項目を削除した<sup>8</sup>。彼が神仏関係者よりもさきにキリスト教関係者と会ったこと、またキリスト教関係者の反対でこれらの項目が削除されたことが仏教側が三教会同に最初反対した大きい理由になるのである。床次はこのほか比較宗教学者姉崎正治、顯本法華宗管長本多日生とも相談し、協力を依頼した。姉崎は床次の構想に思想的立場より助言し、神道との交渉をひきうけ、一九一二年一月三〇日の東京帝大における教育談話会、二月二八日の宗教家、教育家の懇親会の開催に尽力した。その意味で姉崎の見解は三教会同の宗教的、思想的意味をとらえる上で大切である。

一九一二年一月一七日に床次は三教会同に関する構想を各新聞に発表した（「三教会同に関する私見」其一として『植村正久とその時代』第二巻に所収）以下「私見その一」とする）を公けにした。そこで彼はまず「宗教と其国家との結合を図り宗教をして更に權威あらしめ国民一般に宗教を重んずるの氣風を興さしめんことを要す」という。明治維新以来日本は物質文明の興隆に急であつたため、宗教尊重の氣風が衰退した。今やこれを復興しなければならぬ。公明正大の思想を養成する宗教と教育が相まって国民教化は完成されるからである。彼はさらに「各宗教家の接近を益々密ならしめ以て時代の進運を扶翊すべき一勢力たらしむるを要す」という。たしかに各宗教の根本義は一貫しているが、時代とともに進化させねばならぬ。神仏は世界の進運にあわせ、キリスト教は日本の風習に調和すべきである。かくして諸宗教は文明の恩恵に浴し、これに貢献することになる。そのためには諸宗教相互の連絡をとる必要があり、そこでこの会同をひらくのだ、というのである。

この床次の見解において諸宗教が国民道德の伸張と文明の開発に参与する使命をもつこと、それらの問題に関して諸宗教が話し合うことそれ自体はよいことかも知れぬ。しかし問題はどのような国民道德の養成であり、どのような文明の開発なのか、また諸宗教がその根本義を保持しつつ相互に意志の疎通をはかることは可能かどうか、ということであり、床次はこ

れに何らの解答を与えていない。この解答は彼が計画を推進する過程においてあきらかになっていった。さらに床次は上述のことを諸宗教が自主的にすることを期待したのではなく、国家権力によってこれを実現しようとしたのであり、ここに基本的な問題がある。彼は国家によって宗教を権威あらしめたり、諸宗教相互の接触が可能だという。それこそまさしく宗教を主体的にとらえず、政治的に用いようとする見解であり、それは国家権力の誤認であり、乱用にほかならぬ。このことも、さきの問題と同様に、次第に露呈されていった。

床次の見解が発表されると、各新聞はこれに賛同しないのみか、むしろ反対の立場に立った。<sup>(9)</sup>ことに『万朝報』はこの計画をいち早く記事にしたのみならず、そのなりゆきをかかげて、きびしい反対論をかきつづけた。各紙の論点は同じではないが、大体次のようなことである。(1)床次の意図はあきらかに政府が国民道徳養成のため宗教を利用するものであり、政教分離の近代的理念に反する。(2)宗教は元来非国家主義的なものであり、これを国家と結合させるのはおかしい。(3)国民教化の理念は教育勅語に銘記されており、それは教育の問題であり、宗教の力を借りる必要はない。(4)今日の宗教家の腐敗を考えると、彼らによって社会の害悪は是正されない。

各紙は床次の見解を政府の宗教利用というキャッチ・フレーズで報道した。床次は宗教利用の意図はないとし、政府当局者は三教者に訓示を与えようとするのでなく、ただ接近したという事実、諸宗教がお互いに同じ所に会合したという事実があきらかになれば、それでよいのだ、と弁解した。しかしそれと同時にそれらは第一の目的で、さらに国家と宗教の結合の問題を次の目的として考えていく。元老たちの賛成もあることであるから、是非実現したいと主張した（「内務省三教会合願末」『新人』三）。しかし彼の強気な意見と計画はその後のなりゆきのなかで多少変化していった。その意味で三教会同は床次の理想どおりに実現したものではない。そのことは次第にあきらかとなるであろう。

床次の計画に対して文部省は一月二〇日文部次官福原鑣次郎の名前で不干渉、非協力の立場を表明した（「文部省は結局反対」『万朝報』一・二二）。わが国の道徳教育の基礎は教育勅語であり、その教育は宗教より独立しているから、文部省はこの計画に関知しない、というのである。さきにのべた一八九九年の文部省訓令第十二号（これは次官の表明にせまれている）よりもあきらかなように、文部省は政教分離の名において教育を諸宗教より独立させ、天皇制国家主義を絶対化し、この擬似宗教の基礎の上に教育の領域を設定し、国民教育における宗教の役割を排除しようとしたのである。文部省のなげかけた批判は絶対主義国家権力の基本的理念からなされたものである。

床次は当時の世論、文部省、会同反対の教育家、仏教徒の批判にこたえるためにさきの「私見その一」を補足したものを二月始めに公けにした（「神仏耶三教会同の弁明」『中外日報』二・三、「三教会同に関する私見」其二として『植村正久と其の時代』第二巻に所収）以下「私見その二」とする。これはさきの「私見その一」でのこした問題に対する彼の解答でもある。主要な点を要約してのべよう。(1)この計画は三教を合同させようとするものでなく、会同させようとするものである。諸宗教がそれぞれの本義を発揮して国家社会のため尽力することを期待するのである。(2)この計画は宗教と教育を混同するものではない。両者には明白な区別はある。ただその故に両者は非協力というのではなく、協力して国民教化にあたらねばならぬ。六年間の義務教育だけで生涯にわたる道徳心を堅持してゆくことは不可能である。ここに社会教育の必要があり、これには宗教の力は大きい。(3)キリスト教側の要望で祖先崇敬、神社崇拜の項目を「私見その一」から削除したことはない。わが国では神社は宗教の外におかれており、宗教家の会同と無関係である。(4)キリスト教を会同にあつめることに反対するものがある。しかし信教の自由がみとめられている今日の日本に存在する宗教に一視同仁でのぞむのは当然である。

「此の如くにして基督教と共に進運の為にせんとするは即ち之を誘導して同じく尊王愛国の精神に帰趨せしむる所以たるべく徒らに之を排斥するが如き態度を以て之に対するは甚だ雅量なきの事たるのみならず、寧ろ反抗の念を起さしむるに止るべし。……殊に欧米の列国は今尚ほ往々にして我邦を誤解し排斥の思想を含める道德の涵養にのみ重きを置くものの如くに思惟するの实なきを得ず、随て此際精神界に於ても開国進取の方針を採るは国運を世界平和の裏に置く所以なりと信ず。」

(5) 近來勞使、地主小作人の衝突が多く、階級間の温情が次第に見失われてきたのは遺憾である。この問題には經濟上の解決だけでは不十分で、宗教による精神上的の慰安を与える必要がある。

これが彼の構想である。そこでさきの「私見その一」をふくめて、彼の基本的立場をあきらかにしておこう。彼は神仏基の宗教的信念をあくまで尊重し、各宗教がその根本義を發揮させて国民道德の養成や社会風教の浄化のため相互に協力するために、政府も三教者と話し合いの機会をつくるのだ、という。元來話し合いというものはこれに参与するものが確固たる人格的主体性をもち、相互に共通の基盤を見出しつつ話し合うことが必要である。もしそのような主体がないならば、その話し合いは混合ないし同化となり、またもし共通の基盤がないならば、それはひとりごとか屈服となる。床次の場合人格的主体というのは各宗教の根本義ということであり、共通の基盤というのは国民道德とか社会風教に關することであろう。彼の問題は各宗教の根本義を發揮させるというしながら、その意味を理解していないことである。彼は文明の進化にもなつて宗教の性格も變化するとか、キリスト教を尊王愛国の精神に帰着させることができるとか、宗教を勞使衝突を緩和する精神上的の慰安だとする。このような見解は宗教の社会的責任を正しくとらえるものでないことはいうまでもないが、問題はそのにとどまらない。それは宗教をあくまで歴史的、社会的機能としてとらえる方法であり、宗教のもつ主体的信念を理解する方法ではない。かくして宗教の根本義を認識しなかつた彼は話し合いの共通の地盤であつた国民道德の養成とか社会風教の浄化ということを目的として優先的にとらえ、各宗教をその下に誘導し、手段として利用することになる。それは彼が排

斥したはずの、明治維新以来の国家権力やそれに追隨したイデオログの唯物主義的なし功利主義的な宗教観であり、彼の構想が政府の宗教利用とみなされる所以もここにあった。彼が宗教を尊重するとか、各宗教相互の話し合いをするとかいったのは当時の社会的風潮である温情的家族主義の方法を宗教に適用したにすぎない。その意味で柏木義園や新仏教の境野黄洋が内務省当局者がそんなに宗教を尊重するというならば、三教会同などしないで、みずから眞の宗教をえらんでこれを信じるほどの誠意をもつべきだといったのは適確な洞察といふべきであろう。

このような立場に立つ床次がもち出した国民道德や社会風教の内容は何であつたか。「私見その二」があらかたにしめすとおり、それは天皇制家族主義国家形成の倫理であり、それをひな型とした温情的家族主義の推奨であつた。その意味で彼の主張は文部省の三教会同批判にあらわれた天皇制絶対主義の伝統的な教育理念に違反するものではなく、その理念を日露戦後の社会的情勢のなかで再解釈したものにすぎない。それは文明の進歩に対して保守的に自己を閉ざさないで、開明的に自己を開きつつ、しかも伝統的な天皇制絶対主義権力にゆ着關係をもつ日本の資本主義的ブルジョアジーの論理と軌を一にしたものである。彼はまさしく政友会の党员であつた。彼と文部省当局者との相異は、彼が同一目的のために開放的に協力關係をつくらうとしたのに対して、文部省は閉鎖的な官僚的態度をもって協力を拒否した点にあるにとどまる。<sup>10</sup>彼は開明派らしく神仏二教とともにキリスト教に一視同仁の態度でのぞむという。それはたしかに保守的な教育家や神仏關係者には我慢ならぬものであつた。しかしそれは温情的家族主義をもってキリスト教に接近し、これを神仏二教とともにまる抱えし、これらを誘導して天皇制権力に従属奉仕させるためであり、基本的には一八九九年の宗教法案における政府の宗教統制政策とかわらない立場であつた。

床次の三教会同計画は三教者を国民教化のために協力させようとするものであつた。この計画に着目し、教育的にも重大

なことを教育にたずさわる専門家に相談しないのは不当だというのが東京帝国大学文科大学の教授たちのなかにいた。そこでここに教えていた姉崎の幹旋で一月三〇日に床次をまねき、教育談話会が同大学でひらかれた（「宗教利用の弁明」『万朝報』一・三一、「床次氏喫驚敗亡」『同紙』二・二）。あつまって来たものには唯物主義的ないし国家主義的学者が多く、加藤弘之、井上哲次郎、伊沢修二、元良勇次郎、中島力造、藤井健治郎、吉田熊次、成瀬仁蔵、嘉納治五郎ら多数があつまつた。この席で床次はほぼ「私見その二」にあたるところをのべた。注目すべき発言としては、自分は政教分離の大勢に対してあえて賛成も不賛成もしない、といったことであろう。政府の宗教利用という非難を反駁しつつも、政府の宗教尊重とか結合を主張する彼にしてみれば、この発言は当然であろう。床次の意見に対して加藤、嘉納らのはげしい反対論も出た<sup>(註)</sup>。しかし結局この会合は内務省の計画に比較的協力する方向の趣旨を表明した。もっともその趣旨は参加者のおおかたの立場を反映したもので、権威を尊重する思想を養成する上で、宗教は相互に協力することができるといった宗教観に立脚し、学校教育以外に国民の教導が必要とすれば、宗教の力によらねばならないから、諸宗教は統一しないまでも何らかの申し合わせの必要がある、というのである。

このような傾向に気をよくした床次は最初は政府当局者と宗教家の会合を考えていたが、その後国民教化の上で教育家も参加した方がよいと考えていたので、このことを会合で話したと推定される（「宗教利用如何」『万朝報』二・六）。しかし事態は彼の希望どおりにならなかった。二月一四日に第二回の会合が宗教教育懇談会という名前でひらかれた（文部省の反感）『万朝報』二・一六。これには学習院長乃木希典<sup>（註）</sup>も加わったが、床次の見解は政教一致を政府が強要するものだと、会同反対論がつよくなり、何らの結論も出ないままに散会した。その上文部省は普通教育にたずさわっているものが三教会同に出席することは教育家の宗教利用として誤解されるから好ましくないという意味の内訓を出した（「文部省の弁疏」『万朝報』二・一七）。そういうことで床次は三教会同には教育家を招待しないことにした。教育家と宗教家の会合への彼の期待

は、姉崎の尽力によって、政府の主権でなく有志の発起という方法で、二月二八日に実現した。

#### 四

つぎに三教会同計画に対する神道、仏教、キリスト教の反響をみよう。

まず神道、つまり宗派神道一三派の場合をみよう。彼らのなかにはキリスト教はもちろんのこと、仏教とさえ一視同仁にされるのは反対だという意見がつよかった。<sup>(12)</sup>一月二三日東京における各派連合機関である神道懇和会が臨時総会をひらいたときも、彼らは必ずしも政府当局に積極的な協力の態度を示さなかった（『神道各派の態度』『中外日報』一・二七）。その総会ではともかく代表者をえらんで床次と会い、その上で各派が会合をひらき、一致して賛否を決定するということになった。その後代表者と床次ら当局者とのあいだにどのような話し合いがあったかわからない。しかしわずか数日後の一月二七日の神道一三派の代表者会合では意見の一致をみ、内務省の召集に応じ、各派の管長または事務長が三教会同に出席することになった（『神道各派の応召』『中外日報』一・二九、「神道各派協議会と出席決議」『同紙』一・三〇）。元来神道各派は天皇制家族主義国家の形成ということでは異存があるはずがなかったし、この機会に各派の協力体制を密接にするのみならず、国家権力との結合をも何らかの方法で考えていたのかも知れない。ただ天理教だけは代表者会合に出席しなかった（『三教会同と天理教』『中外日報』二・一〇）。天理教は微力な各派が連合の名において賛同を強いることをころよくおもわず、その決議を重要視しない様子であった。しかし二月二三日会同に招待された管長その他のものたちの下相談会では天理教関係者も加わり、会同出席後の態度などを相談した。

仏教の場合は神道のように簡単ではなかった。内務省当局も彼らとの交渉では苦勞した。その過程で会同計画もかなり変

更された。三教会同が相対的意味にせよ、骨抜きになったのは仏教徒の反対運動があったからである。

床次がこの会同を考えて神仏二教のほかにキリスト教を加えたのみならず、神仏に先立ってキリスト教関係者と会ったことは彼らの感情をいらだたせた。その上キリスト教側の反対で祖先崇敬、神社崇拜の項目が削除されたという話が伝えられたので、彼らの反対機運はますます強くなった。いうまでもなく祖先崇敬は仏教寺院維持のためには不可決の方便だったからである。『中外日報』は仏教の反対機運をこうのべている（「各宗教代表者召集問題」『中外日報』、一・一九）。政府は危険思想に対するキリスト教の効果をもとめ、これを利用しようとするのが本音であった。神仏二教は老朽無能であるが、無視することができないので召集するにすぎない。キリスト教は今や初めて神仏二教と同等の位置を得るようになった。「今回の問題を以て仏教各宗は基督教の為に翻弄せられ傀儡に使はるものなりとて大いに感情を害し激昂しつつあり。」というのである。

仏教側の反対機運の動機はこのような反キリスト教的感情であり、会同のもつ基本的な問題を洞察したものではなかった。それだけに国家権力とのゆ着関係を三教会同のなかに見出して、反対運動をやめる可能性は十分あった。もっとも東本願寺と新仏教のひとたちの反対運動の場合はちがった面をもつ。それについては別にふれよう。

まず本願寺派の西本願寺が反対運動からはなれていった。この派は数年来の産業奨励、最近の中国動乱における宣撫活動によって法主の鼓動運動をしており、政府はこれをもとめる口実のもとに本山を動かすことになった（「各宗教代表者召集問題」『中外日報』一・一九、「宗教利用反対機」『万朝報』一・二三）。もっともそれだけではない。この派の当局者は国家の宗教への接近、三教に対する「視同仁の態度に賛成し、会同は合同でないのだから、信仰の自立性を保持できると判断した」（「西本願寺と三教会同」『中外日報』一・三〇）。ともかく潮内務省事務官が一月二十六日法主大谷光瑞に会ったとき、法主は「至極結構のことければ大におやりなさい」ということだった（「西法主の態度……」『中外日報』一・三〇）。



しかし本願寺派以外の各派はそうではなかった。たしかに彼らは政府当局の趣旨に賛成したが、その方法、つまりキリスト教を加えること、またその加え方に反対した。彼らはそれを管長制度と関連させ、公認の神仏各派の管長と未公認のキリスト教代表者を同席させるのは管長制度を破壊するものだと言張した。つまり管長制度をよりどころとして仏教のキリスト教に対する特権意識を表明した。彼らは管長制度における国家権力の干渉を問題としないで、国家権力とのゆ着関係のなかで、三教会同の是非を論じたのである。<sup>13</sup>

このような姿勢をもつものが多い仏教当局者が、三教会同における政府の宗教利用ないし統制をみきわめて、会合出席を拒否しつづけるはずがない。一月二四日に東京の仏教各派の当路者会議がひらかれたが、すでに従来とちがった結論に達している（『仏教各宗派当路者会議』『中外日報』一・二七）。この会合で東本願寺派の安藤嶺丸は神仏二教とキリスト教の同視に反対し、神仏だけならばともかく、キリスト教のように主義主張を異にするものと会同することは不可能だとした。浄土宗の望月信享は無届牧師を一八九九年の内務省訓令第四十一号違反とし、政治活動にたずさわる牧師を治安警察法違反として非難した。そして思想的にも資格上でもちがうものを政府は同席させず、別のときにあつめるべきだ、といった。しかし政府の「御用学者」と非難された本多日生、政府が宗教家を利用するなら、われわれも政府を利用しようという曹洞宗管長弘津説三らの主張が有力となった。この会議は激論のすえ「兎に角召集に応ぜられ候事可然哉に存候」とし、会同出席後のことは何も決めないという消極的立場をつけ加え、これを各本山に通告し、意見をきくことなどを決めた。

床次の出した三教会同はその後仏教当局者の軟化と政府当局者の計画変更によって実現の見通しがついてきた。当路者会議で弘津に象徴されるような政治的利害追及の態度は彼だけのものではなかった。その頃第二八帝国議会がひらかれていたが、一月二三日に寺院境内還付法律案制定の請願が河野広中らによって議会に提出された。これは明治維新のときに政府が没収した寺領地の無償交付を請願したもので、仏教各派の利害に関係する重大な問題であった。そこでこの法案成立の約束

とひきかえに三教会同に出席することを考えるものがあらわれた。国家権力の介入した宗教家の会合の悲劇が露呈されたのである。曹洞宗、浄土宗、真言宗智山派、同豊山派、日蓮宗の代表者らは床次にこの事をせまった。床次はこれにほどよい返事をしたため、これらの派は会同出席に積極的に努力することになった。望月のごときは二月六日床次を訪問し、国家のために奮励させようとするならば、宗教家のみならず、政治家、教育家を参加させ、各大臣は全部出席させること、形式的会合でなく、実質的なものとすべきことを進言した。またさきの五派は終始行動をとにもすることを盟約し、仏教各派の中心になってこの運動の主導権を握ろうとした。彼らは管長名をつらねて八日内務大臣に「宗教会同伴に関する申請」を出し、各大臣の出席を要望し、そうすればこちらも管長出席に努力するといった。そして関西の各本山にその趣旨を説明し、管長たちと協議するために西下した（『五宗派の盟約』『中外日報』二・一三、「五管長内務大臣に申請す」『同紙』同日）。一四日に京都で各宗協議会が京都でひらかれ、二八派が出席した。望月の趣旨説明後協議に入り、五派の内務大臣申請書の趣旨に賛同し、同様のものを申請すること、各派の政府への方針態度は慎重に熟慮することなどを決めた（「三教会同につきて京都各宗協議会」『中外日報』二・一六）。そして二三日には内務省より招待された各派の関係者は下相談をし、会同の日に各派を代表して内務大臣に挨拶するものを決め、また重大事項がでて各派が決議をする必要がうまれたり、三教で答申すべきことがあれば、翌日に協議会をひらくことにし、常務幹事をえらんで会同終了までの常務を託すことになった（「三教者会同と仏教各宗派会議」『中外日報』二・二六）。ここにいたっては最初の反対機運は霧散したのみならず、彼らは政府当局者を上まわる熱意をもって会同にそなえたのである。

もっともそこにゆくまでに、内務省でも仏教側の反対論に弁解しつつ、多少計画を変更していった。まず管長とキリスト教代表者を同視し、同席させるのかという反論に対して、内務省は管長か、あるいはその指名した代理者でもよいとし、管

長だけをよぶことに固執しなくなった。<sup>(15)</sup>これは神仏二教への招待状にも銘記されている。つまり当局は管長制度の可否を問題にせず、しかも仏教側の非難を巧妙に回避し、あくまで三教会同を管長制度と結びつけながら、所期の目的を実現しようとした。仏教関係者はこれを管長でなく、代表者をよぶことにかわったと解釈した。そして三教が共通のレベルでよばれているのであるから、管長の制度的特権は確保されたとして満足した（「神仏耶三教共その代表者を召集する事に決す」『中外日報』一・二七その他）。またキリスト教側の反対による祖先崇敬、神社崇拜の削除問題に関する仏教側の攻撃に対しては、床次ら当局者は再三これを事実無根の風説だと弁解したのみならず、これらのことは現在もお内務省の政策として踏襲されているのだという積極的主張を言質として与えた。これは床次の「私見その二」にもあらわれている。さらに政府当局は最初管長を召集し、訓示を与えるという權威的態度をやめて、彼らを招待し、懇談会をひらくという温情的態度にでた。これは会同まえの議会における原の答弁や、会同当日の原の挨拶にもあらわれており、相対的であるにせよ、当局者の一つの譲歩であった。「中外日報」記者白洞はこれを政府が宗教家を優遇し、国民に尊敬すべきことを知らせたものとして満足した（「三教会同に関する内務省態度の変動」『中外日報』二・五）。しかし実際は会同当日原が簡単な挨拶をしただけで、その前後は懇談でなく、混雑ないし雑談におわり、宗教家側の意見の正式な表明は黙殺されたのである。

## 五

さきのべたように仏教各派は次第に軟化していったが、大谷派の東本願寺だけはそうではなかった。一月二十七日潮事務官は法主大谷光演をたずねて賛同を得ようとした。法主は潮に適當であるが、曖昧な返事をしたために、潮はこれを自分に都合よく解釈し、法主自身は出席しないが相当な代表者を出席させるといったと解釈し、床次に復命した。しかし大谷派当局者は法主が代表者ならば出席するかも知れないが、宗制上重役会議にかけないと確答できないといった、と解釈した。<sup>(16)</sup>

この派の寺務総長大谷寅誠は床次の計画についてこう考えていた（「管長召集問題に対する大谷派寺務総長の批判」『中外日報』一・二）。三教を同等にとりあつかうのは管長制度を無視したものである。しかしそれよりも根本的な問題がある。内務省が国民の宗教教育の大本を決めるのは職務乱用である。政府は時機に依じて政策をかえてもゆるされるかも知れないが、民衆を教導する管長はそうはいかない。国体擁護に関して最も永続的な精神を持続するものは内務省でなく宮内省である。わが国の徳教の淵源は皇室にあり、皇室は国民精神の中心とならねばならぬ。したがって内務省のころみには不信である。その上キリスト教がこのような国体擁護の思想を養成するかどうか疑問であるのに、これを召集するのは不当である。彼はこのように皇室主義的国体観から宮内省ならともかく、内務省の召集では問題にならない、といった貴族の特権意識を表明した。内務大臣原は平民であるが、大谷派法主は伯爵だ、といわんばかりである。

その後東本願寺は二月一八日に重役会議をひらいて出席可否を協議したが、反対論がさかんに出て、決定にいたらなかった。ついに二三日になって、重役会議は管長はもちろんのこと、代表者も出席しないことに確定した。そして床次の電報による最後の勧誘にその旨をこたえ、さらに懇談の趣旨は阿部恵水に申し付けられれば拝受し、微力をつくしたいという返電をした。重役会議の見解は、待遇不平等なキリスト教を神仏二教と同等とみて会同させるのは宗格上、宗教政治上不合理であり、法主またはその代理者が出席すれば法主を信仰の中心と仰ぐ真宗の信仰に動揺をまねくというのである。<sup>17)</sup>

床次は阿部と会い、大谷派の欠席はさきの潮の復命とちがっていると怒り、それは政友会内閣への悪意ある反逆的行為だとせめた。そして大谷派の根拠地北陸や東海道出身の政友会代議士や官界出身の有力者をつかつて威嚇することさえほめかした。これは三教会同が床次をふくめて政府当局者の政治的権力のもとにおかれていることをしめし、国家権力の介入による会同の実態を露呈したものである。<sup>18)</sup> 東本願寺はこのような圧力に対抗し、床次に対しては、単純な宗教家の会同にこのような圧迫を加える内務省の真意はどこにあるかと反論した。<sup>19)</sup>

その後大谷派は会同出席拒否の理由を公表した（『大谷派反対理由』『万朝報』二・二六、『東本願寺会同欠席理由』『中外日報』二・二八）。それによると、(1)国家が各宗教の歴史、宗格、道徳をかえりみないで、漫然と宗教を国家と結合させ、教育と提携させるのは軽率である。(2)各宗教の立場よりすれば、信仰はそれぞれ絶対的なもので、他と調和する余地はない。この会同はそのように自覚しつつある国民の信仰を迷わすものだ、というのである。このような反対理由をみてみると、この派の見解は管長制度を与えられ、天皇制絶対主義国家権力と特殊なつながりをもつ自派とそれがないキリスト教とを同視したり、また諸宗教や宗派のもつ絶対的な宗教的信念を無視したりするものとして内務省当局に反対しているのであり、宗教と国家のゆ着関係をつくろうとする三教会同のころみに対する批判ではない。これはさきの大谷瑩誠の見解より考えてもうなづけよう。そうすると、彼らの自派に対する宗教上の絶対的意識と天皇制絶対主義の国家権力とのゆ着関係のなかにうまれた特権意識とはどう関連するのか。これははなはだ理解にくるしむ問題となる。<sup>20</sup>

東本願寺一派の当局者の反対論は宗教的思想とか政治的行動の理念においては多くの問題があるだろう。しかし彼らの三教会同への反対運動を政治的行動における効率という視点からみれば、その政治的行動は内務省の会同計画の変更をうなぐす上で、かなりの成果をあげたといえよう。それは柏木義園らのように、少数のキリスト教界のなかでも一握りのものたちがかかげた反対論の比ではない。

最後に新仏教同志会とそれに関連するひとたちの反対運動をみよう。仏教当局者は三教会同に出席するにせよ、しないにせよ、天皇制国家権力とのゆ着関係をたちきらなかつた。これに對してこのひとたちは反対だったのである。新仏教同志会というのは一九〇〇年二月に結成された仏教清徒同志会の後身で、もと境野黄洋、高島米峯、杉村縦横、伊藤左千夫、結城素明らを中心とし、既成教団に直接関係のない青年仏教徒が加わってつくつたものである。この同志会は、その綱領にもあ

るように、既成の仏教教団の教権主義を排して、仏教とその他の宗教の自由討究を主張し、これによって仏教の健全な信仰をあきらかにし、社会の根本的改善につとめようとするものであった。したがって彼らは仏教教団の迷信主義、制度主義、儀式主義を廢するとともに「総べて政治上の保護干渉を斥く」る政教分離の理念を唱えた。彼らはいわばキリスト教界におけるユニテリアンのような自由主義ないし進歩主義の立場に立ったのである。事実両者の交渉はあり、彼らはユニテリアンの会堂を無料で借用することもあった。しかし三教会同に際して、ユニテリアンの内ヶ崎作三郎らが賛同したのに対して、新仏教のひとたちは政教分離の立場から反対した。彼らはその機関誌『新仏教』を始めとして、いろいろな新聞、雑誌に寄稿し、さらに一月二十九日には神田で对内務省新仏教大演説会をひらき、宗教と政治、教育の關係を論じて、世論の啓発につとめた。彼らは、宗教は元來無國家主義的なものであるにもかかわらず、政府がこれを國民教化のために利用するのは愚かであるとし、また三教の宗教家たちが國家的保護を求めてゆくのは彼らの腐敗と不見識のあらわれだとして、三教会同反対論を展開した。特にその指導者境野黃洋はこの会のなかでも急進的であつた。彼は『中外日報』、『太陽』、『六合雜誌』などにしばしば寄稿し、はげしい論調で政府当局とこれに迎合する宗教家たちを糾弾した。たとえば管長制度が問題になつたとき、彼は仏教当局者が管長制度の特権意識をふりまわしていると非難する。そしてたしかに彼らがいうとおり仏教もキリスト教も同一待遇にするのはよくない。そうであるならば、仏教はキリスト教に対する特権意識をまろうとするのである、むしろキリスト教と同様に、國家權力の干渉より自由な制度にするべきである。つまり管長制度を廢止すべきだ、というのである。そして政府当局者に宗教の威嚴をたかめようとする気持があるならば、自ら宗門に入り、宗教を求めよ、と主張する（「公平を失す勿れ」『中外日報』一・二八、時評「宗教の平等待遇」『太陽』四）。また内務省が宗教家に訓令を出すのではなく「一夕の懇談」（原のことば）をするのだと譲歩したときも、政府はさきの宗教法案の精神と事實を一夕の懇談のもとに決めてしまおうとしているとして、問題の焦点をばやかそうとしなかつた（「三教会同問題」『中外日報』二・一〇）。

新仏教のひとたちの反対運動はこのような評論活動におわらなかつた。このひとたちは仏教主義記者会に加わつてゐた。この会は二月二日、一四の新聞社や雑誌社につとめる仏教主義の記者たち一九名があつまり、結成されたものである。その会同反対の決議によると、彼らは神仏二教とキリスト教に対して政府の待遇が不平等であることを指摘し、これを解決しないで三教会同をひらくことは不合理だとして反対する。そして政府にはこの計画を中止して宗教監督の方法を根本的に検討すること、仏教各派にはこの会同に欠席することを勧告しよう、というのである（『仏教主義記者会の反対運動』、『中外日報』二・六）。そして會員は手わけして、あるものは内務省に床次をたずねて激論し、あるものは仏教各派管長にこの会同はさきの宗教法案における一視同仁、いなキリスト教を神仏二教よりも優遇しようとする態度のあらわれだから、会同に欠席するようにと勧告した。彼らの有志は二月二三日の仏教各派の下相談会にも出席してこの事を訴えた。<sup>21</sup>

新仏教同志会のひとたちの三教会同反対運動の理念と行動の特質はどのようなものであろうか。以上の叙述より知られる限りにおいては、彼らは既成宗教としての仏教とその教団の国家権力へのゆ着と迎合を近代的な自由主義ないし啓蒙主義にうらづけられた警句をもって、鋭く糾弾するひとたちであつた。しかしその行動の特質は過激なアジテーターの趣きがある。その意味で彼らは政府の三教会同計画に次第に迎合してゆく仏教教団の軟化ぶりを外から攻撃しても、内からどう変革してゆくかについては責任ある行動をとることができなかったのではなからうか。たとえば管長制度の廃止はきわめて具体的な政治目的である。しかしこれに依存する仏教教団の体質改善ははたしてあらゆる宗教の自由な学問的研究によっておこなわれるのだろうか。またこの制度をうみ出した国家権力の構造を把握し、その社会的改善のみちをどう開拓してゆくのだろうか。ともかくこの同志会は仏教界のなかで生成、消滅していく近代主義者のあつまり以上のものではないようである。

- (1) 偶谷三喜男氏のことば（久山康編『近代日本とキリスト教 明治篇』一九五六年、三七七ページ）
- (2) その意味で三教会同を単に床次の見識や努力によるものとする佐波亘（「植村正久と其の時代」第二巻、七〇二ページ以下）、床次の人物や見識の評価から三教会同を是認するよな柏井園（「国家の政治と思想及び道徳」『福音新報』二・二九）のとりえ方は一面的である。
- (3) 偶谷三喜男氏は日露戦後の日本社会そのものの基本的方向としてこの温情的家族主義をとりあげられている（偶谷三喜男『国民的ヴィジョンの崩壊と再編』近代日本思想史講座、5、一九六〇年、所収）、同氏『日本労働運動史』一九六六年、七七一―七八七ページ）。
- (4) 『中外日報』は「基督教の慶事」（『中外日報』三・三五）で、数年前床次が一高時代の校長新渡戸稲造より三教会同に関連した提案を教えられ、彼にかつがれたのだ、というひとがある、と報じているが、真偽のほどは不明である。
- (5) 佐波亘は原が若き日にカトリック教会で受洗しており、原がおればこそ三教会同も実現したという（「植村正久と其の時代」第二巻、七二二ページ以下）。しかし『原敬日記』をみても彼がその後教会に入りましたり、キリスト教信仰を口にした形跡がない。また三教会同に関連する彼の日記をみても、その態度は消極的である。なお原と木下の議会における質問と答弁は「衆議院に於ける宗教問題の質問応答」（『中外日報』、二・二五、二六、二九）に議事録としてのせられている。
- (6) この観測は『日本及日本人』（四・一五）の「文芸雑事」にのせられている。また、この事件は百五人事件ともいう。一九一〇年二月寺内が鴨緑江鉄橋落成式に参列するときに、韓国人たちは彼の暗殺を企てたというので、多数の検挙者を出した。その判決に法廷にでたものが一〇五名だというので、この名称がつけられた。この計画はのちに事実無根と判明したが、あるものはきびしい拷問で自白させられたという。検挙者の多くがキリスト教徒であったため、その指導者の逮捕、教会、ミッション・スクールの閉鎖がおこなわれた。宣教師たちはこれをキリスト教への弾圧として伝道会社に伝え、伝道会社は大統領に訴え、日本大使に抗議した。（詳細は「寺内朝鮮総督暗殺の大陰謀と基督教」（『中外日報』二・二二、二二、二五）、『大阪朝日新聞』二・一四、一九、二三の関係記事、池明観『韓国教会八十年の歩み』（『福音と世界』一九六六・三など参照）。なお植村正久は「朝鮮陰謀事件」（『福音新報』一九二二・九・一二）でこの問題を論じている。
- (7) 床次の「私見その二」（「植村正久と其の時代」第二巻所収）、「上院予算総会」（『万朝報』二・二二）記事における久保田の発言参照。
- (8) 床次は仏教界の追及で祖先崇敬、神社崇拜を削除したことを事実無根の風説としてうち消した。たしかに当時内務省の囑託で床次ともしたく、おそらく彼とキリスト教関係者との面談を斡旋したとおもわれる留岡幸助の論文「神仏三教会合の意義を論ず」（『留岡幸助君古稀記念集』一九三三年所収）や床次の「国士としての留岡幸助君」（同書所収）をよんでも、これに関連する記述はない。しかし床次が祖先崇敬、神社崇拜を原則的に否定していたという根拠もないこと、当時のキリスト教界の与論がこれに反対であったこと、彼の「私見その一」にこのことがのせられていないことから推定して、床次の削除は事実であり、彼の「風説否定」は政治的動機からであった、とみたい。
- (9) 「所謂宗教の利用」（『万朝報』一・一六）、「宗教と政府」（同紙一・一七）、「宗教何をか為す」（同紙一・一九）、「政府の宗教政策」（『東京朝日』一・一九）、「宗教と国民道徳」（『大阪朝日』一・二二）、「利用よりも振興」（『東京毎日』一・一七）など。なお三教会同の成立過程については『万朝報』、『中外日報』がくわしいので、大体これによって記述し、引用は重要なものをのぞいて、省略した。
- (10) 三教会同に関連した床次と文部次官福原泉次郎の相異を人物論としてとりあげているものに「問題の人 床次と福原」（『日本及日本人』四・二）があり、その叙述は本文のとらえ方ともほぼ一致する。



(11) 加藤弘之の見解は「内務省の宗教政策に反対す」(『中外日報』一・二三、二四)、「内務省当局の反省を促がす」(『同紙』二・一〇)に、また絶対賛成派の伊沢修二の見解は「政教問題」(『太陽』四)にある。いずれも床次の意図を理解せず、また誤った宗教観から出る暴論であるから是非一読ねがたい。

(12) たとえば平田盛胤の反対論「調和は遂に破壊」(『日本及日本人』二・一一)である。なお千家尊福の賛成論「時代思潮と三教会同」(『同誌』同日)を参照。いずれも床次の立場とはちがっている。

(13) たとえば「神仏二教の態度如何」(『中外日報』一・二三)で教界浮浪人という記者は専ら政治的利害を基礎とし、仏教の「既得権」独占に固執する社説をのべる。また「三教代表者会同と仏教徒」(『中外日報』一・二三、二四)で、ある記者は宗教の国家権力よりの自由といったものは両者の制度上の関係よりみて哲學的空論だとする。

(14) 「陋劣なる仏教者」(『万朝報』二・一二)、「内務省三教者会合願末」(『新人』三)。もっとも『中外日報』のある記者(白洞)はこの態度を見苦しいと非難した(『教界時言』『中外日報』二・三)。しかし他の記者(教界浮浪人)はこの法案成立が三教会同問題に優先する。政府が宗教を尊重するならば、まずこれを解決せよ、とせまる(『東京だより』『中外日報』二・一三)。もっとも後になって田中舍身は三教会同出席と還付問題は関係がなかった、といつてこの事実をうち消そうとした「還付問題は関係なし」(『中外日報』二・二一)。潮事務官は管長を神仏二教の代表者とみざるを得ないが、管長が老体、病氣など、止むを得ないときは管長の指名した代理者を一派の代表とすること

(15) は止むを得ない、ときわめて巧妙な弁解をした(「潮事務官三教会同談」『中外日報』一・二九)。

(16) 「会同には賛成すれども法主は出席せず」(『中外日報』一・二九)、「針も釘もある寺務総長談」(『同紙』二・一)。潮と大谷派が法主のことをちがって解釈したことが、後の床次と阿部の会談のときの微妙な問題となる。

(17) 「東本願寺派反対す」(『万朝報』二・二四)、「大谷派反対内情」(『大阪朝日』二・二六)、「内務省と大谷派」(『中外日報』二・二九)。これらの報道には多少のくいちがいがあがあるが、前後の関係より事実を推定した。なおその頃の派では機構改革にからんだ内紛があり、当局者はこれを外にそらすために会同欠席を決めたという「大阪朝日」の見方もある。

(18) 「万朝報」によると、政党が選挙間近となった情勢の下に三教会同を利用して、自派の拡張の口実になっている。すなわち国民党は大谷派の地盤に会同反対をさかんにさせ、これを政友会内閣への批評とし、その地盤をきりくずそうとしている。また政友会は三教会同の失敗が官僚派や国民党に乘ぜられる口実になるとして、反対運動の抑圧に奔走している、と報じている(「何処迄も喰物」『万朝報』二・一九)。

(19) ただし「中外日報」によると、床次は阿部の会談で潮の復命の間違ひを知り、両者は和解したのであり、その前後についてしるした新聞記事の間ちがいに東本願寺は迷惑している、といっている。(「東本願寺と内務省」『中外日報』三・一)。

(20) これを宗教制度の問題に関連させて論じたものに「管長は免職か……」(『中外日報』二・二九)がある。記者は大谷派のひとである。そのなかで彼はこの際寺法を改正して政府の御用機関である管長は事務総長にし、宗教的に神聖なものである「法主は管長以上の特権を有することとして、管長は別に法主以下におく制度」を設けてはどうかといっている。彼は政教分離を制度上となえていうようで、実はそうではなく、管長制度も否定しない。のみならず宗教を国家より独立させることによって国権を教権の下におこうとする構想さえみられる。このような見解が法主制度をもつ真宗教団の信仰的、制度的立場からはどういふことになるかは現在の私にはわからない。

(21)

吉田久一氏によれば仏教主義記者会は新仏教のひとたちが中心となって活動したようにされている（『日本近代仏教史研究』一九五五年、三八七ページ）。しかしこの派のひとたちで最初の会合に出席したものはわずか三名である。その上、たとえば記者会の「内務次官に対する勧告書」（『中外日報』二・九）には「神仏に対する制度と同一なる制度でキリスト教を律するか、キリスト教の如く神仏を解放するか、いずれかを決めてから会同一せよ、と云って政教分離の論点があいまいになるし、「各宗管長にあてた勧告」（『中外日報』二・九）でも本文でみたように、同志会の自由主義的宗教観にあわないようなことをいっている。そうすると同志会のひとたちの見解は必ずしも十分に記者会に反映しなかった、とみるべきであるまいか。

（附記）わりあてられた紙数をこえたのでとりあえずここまでとし、次号で本稿を完結させるつもりである。次号ではまず三教会同に対するキリスト教界のひとたちの反響をとりあげよう。それを二月二六日の決議や三月の日本基督教会同盟公開書だけで判断することは困難である。それからキリスト教界の場合は仏教界のような政府との交渉や反対運動はなかった。その意味では評論活動しかなされなかった。しかしこの評論のなかで従来見落とされがちなものにキリスト教と諸宗教の接触を三教会同を契機にして考えようとするひとたちがあることで、これも日露戦争後の思想の動向に関連するものとして吟味しよう。最後に二月二五日、二六日、二八日の会合にふれ、三教会同が政治、教育、宗教との関連において特にキリスト教界にどういう意味をもつかを結論として考えてみたい、とおもっている。

（未完）