

「宗教」と「反宗教」の近代

——1920-30年代におけるマルクス主義の宗教批判と 真宗大谷派教団の応答——

宮部 峻

本稿では、1920年代から30年代における日本の宗教教団に着目し、宗教と社会との相互作用の結果として生じた宗教理解の変容、宗教教団による教義の意味づけについて論じる。

教義内在的な研究では、宗教の社会活動の社会的文脈は、教義に還元される傾向がある。しかし、本稿で考えたいのは、「社会」の成立とそれへの教団の応答である。1920年代は、社会運動の発生、マルクス主義の輸入を契機に、国家とは異なる次元の「社会」が意識される時代であった。実際、本稿が分析対象とする真宗大谷派教団が社会課を設置するのは、当時の時代潮流においてである。宗教は「社会」に対して融和事業などの取り組みを図る一方で、反宗教運動や「マルクス主義と宗教」論争に代表されるように、マルクス主義の批判の対象となり、自己規定の見直しを行う。本稿では、マルクス主義への応答を通じて、宗教教団が宗教の機能を「反省的なもの」へと規定していくことを示した。

1 はじめに

1-1 問題関心

本稿では、1920年代から30年代における宗教空間のあり方を社会的に明らかにするために、浄土真宗教団の一つである真宗大谷派教団について検討する。そのうえで、大谷派教団が、1920年代の社会空間、具体的には、「社会の発見」という言説空間の変容をもたらした社会矛盾、マルクス主義による社会批判にどのように応答し、教義を規定していったのかという歴史社会的過程を見ていく。

具体的には2でみていくことになるが、浄土真宗は、社会学において、日本の近代化との関連で議論されてきた。そこでは、プロテスタンティズムに比して理解された真宗の教義が、行為者を動機付け、生活構造を変容させると想定されている。それに対して、本稿で試みたいのは、教義が、社会との応答のなかで解釈され、教義の内容と機能を変えていく過程を問う歴史社会的問いである¹。

以上の問題関心を踏まえて、本稿では、教団が社会問題や社会批判に応答していく様を「宗教と社会との相互作用」として捉え、具体的には、1920年代の国家とは異なる次元として意識された「社会」と宗教がどのように相互作用したのか、マルクス主義からの批判に大谷派教団がどのように応答したのかを検討する。大谷派教団の事例を通じて、宗教が社会に対して応答していくなかで、機能を変容させていく様を描き出すことを試みる。

1-2 本論の構成

本稿では次のような流れで、1920年代の時代潮流と宗教の置かれた社会的位置、宗教の取り組み、マルクス主義との対峙を整理していく。

まず、2において、大谷派教団の特徴を確認し、教義をめぐる教団の決定、すなわち組織水

準での集団の意思決定が、社会的な課題へと対応、応答するうえで重要であることを論じる。続いて、先行研究に依拠しながら、宗教が置かれた時代状況を示すべく、「社会の発見」とも言われるように、国家とは異なる次元としての「社会」が確認される時代であった1920年代の思想的な状況を整理していく。明治には国家との課題への取り組みが重視された宗教教団が、国家とは異なる社会で生じる課題への取り組みも求められるようになることが確認される。大谷派教団は、社会課の設置など、社会問題への取り組みを行う一方、マルクス主義による宗教批判に対峙することになる。

3では、マルクス主義者から生じた宗教批判について、長谷川如是閑と服部之総の議論を中心に概要を確認し、真宗教団が主な批判先であったと同時に、マルクス主義と宗教教団の相容れなさが存在したことを指摘する。

4では、大谷派教団が、教団の見直しと「内奥」に訴えかける宗教理解という、二つの次元での「反省的な」宗教の機能を、反宗教運動への応答を通じて見出し、宗教の意味を再定義することを指摘する。

5では、分析の結果と意義、今後の課題について述べる。

2 大谷派教団の特徴と1920-30年代の社会空間

2-1 大谷派教団の特徴

本節では、社会学での浄土真宗の扱われ方を簡単に概観するとともに、真宗教団の特質を確認したい。

社会学において、浄土真宗は、日本の近代化との関連で論じられてきた。具体的には、浄土真宗の教義、たとえば信仰のみの態度の強調、人と絶対者との直接的対峙、行為の「合理化」、職業に対する「寛容」、世俗の行為を報恩の行とすることなどが近江商人のくらしにどのように影響を与えたのかが問われてきた (Bellah 1985=1996; 内藤 1978) ²。つまり、「教義と生活構造 (Lebensführung)」 (内藤 1978: 7) に着目し、教義が行為者を動機付け、生活構造を変容させていく過程の解明を目的とする社会学的研究において、浄土真宗は重要な位置を占めていた。

教義と行為を結びつける行為者水準での議論に対して、本稿が試みたいのは、社会での問題に応答して教義を定めていく、教団という集団水準での議論である。とくに、1920-30年代の宗教空間を分析する上では、集団水準での議論が有用である。そこで次に、真宗教団の組織構造について概観しておきたい。

真宗教団は、封建制度に組み込まれ、東本願寺派と西本願寺派に分離させられた後も、大きな力を有していた。その理由の一つとして、大村英昭は、東西両本願寺がともに、独自の集金手段を有していたことを挙げる。土地領有が経済的基盤であった他の仏教諸派とは異なり、真宗寺院の経済的基盤は、信者の献金に依拠していた。また、真宗教団は、信者を直接、本山である東西両本願寺に結びつける組織ネットワーク、いわゆる「講」とよばれる全国ネットワークを手段として、直接献金を行なうことができた (大村 1995: 111)。真宗教団が明治に入ってもなお、中間集団として影響力を持っていた背景には、こうした真宗教団の独自の

強固な経済的基盤が存立していたことがある。

続いて真宗教団の組織構造の話に移そう。真宗教団の組織構造に関する先駆的な研究としては、森岡清美（1978）が挙げられる。真宗教団の性質については、森岡（1978）に依拠して記述、説明していこう。

仏教集団にはさまざまな組織、すなわち、宗派や寺院、布教所、講などが存在する。そのなかでも最大の集団であるのが、宗派、すなわち教団である。なぜなら、宗派は「それぞれの内部に宗教的権威＝教権の窮極的源泉を有し、他の宗派にこれを求める必要はない」（森岡1978: 7）からである。教団は、権威をもつ集団であり、外集団、内集団との関係において、仏教集団のなかで最大のものである。浄土真宗の場合、教団が意思決定のうえで重要な位置を占めるということである。

近代仏教研究では、清沢満之、近角常観をはじめ、明治期以降にエリート層のあいだで修養主義的な宗教理解が生まれたことが指摘されている³。本稿では、教団という集団水準で見た場合には、近代的な宗教理解の変容は1920–30年代になされていくことを、以上でみた教団の組織構造の特質と照らし合わせながら議論していく。真宗教団の場合、理念型でいえば教団に所属することによって救済されるという構図（いわゆるキルヒエ）であり、それは、教団の決定という集団意思を、属する僧侶、門徒が受け入れるということの意味する。つまり、社会で生じた問題に応答し、言説を構成し、実践する主体は、教団であるととらえることができる⁴。集団水準で見た場合、宗教と社会との相互作用において、教団はその主体である。

2-2 1920–30年代の社会空間

ここで、教団が社会に応答した具体的な時代を1920–30年代に定めたい。まず、比較の観点から、明治期の宗教の課題について簡単に確認したのち、1920年代の「社会の発見」、「平準化」の流れについて見て、マルクス主義による宗教批判の先行研究を概観する。

明治期に日本の宗教教団にとって課題となったのは、国家との関係である。すなわち、国民には天皇への忠誠を示す限り、信教の自由が認められる「日本型政教分離」（安丸1979; 島藪2010）と呼ばれる宗教構造のもとで、「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せられ」（安丸1979: 209）ることとなった。宗教教団は、国家的な観点から教義の意義を説くことが求められていた。

明治期の宗教教団の課題は、国家との関係で教義を解釈し、応答していくことであった。それに対して、1920年代になると、宗教教団は、国家とは異なる次元で生じる社会問題への取り組みに迫られるようになる。以下、先行研究に依拠しながら、1920年代の社会空間について概観したい。

1920年代は、米騒動をはじめ、第一次世界大戦前後の労働運動、社会運動の発生、マルクス主義の輸入などの潮流にみられるように、国家とは異なる社会という次元が強く意識されるようになっており、思想的に国家を相対化する傾向が生じた時代である（赤江2017: 59; 飯田1997: 194–217）。大正後期の思想潮流は、「改造思想」と呼ばれ、それまでの日本の政治・社会体制を批判の対象としつつ、自由主義・立憲主義の思想にも衝撃を与えるものであった

(鹿野 1977: 424)。また、1920年代は、大量生産方式、マスコミの発達、高等教育の普及を背景に、「平準化」の理念も生み出されることとなった(筒井 2006: 66)。

1920年代に意識されるようになった「社会」との関係のもとで、他の領域は意味付けられ、機能することとなる(丸山 1961: 81)。宗教もその一つであり、宗教は、教義ゆえに、「社会」に反発したり、結びついたりするのではなく、「社会」との関係のもとで教義の意味、機能を規定することになる。宗教教団の課題は、国家との関係のみならず、「社会」との関係においても生じることとなった。

ここで議論してきた「国家」に対する応答、「社会」に対する応答は、「中間集団」の水準、「教団」の水準への着目なしに明らかにすることはできない。なぜなら、教義という言葉にのみ着目した場合、教義理解の変容をもたらした社会的コンテクストについては検討することができないからである。本稿では、教義の変容が生じる際の教義の運用や実践を行う教団に着目して、教団内で宗教理解がどのように変容していくのかを特定したい。

2-3 教団内での矛盾の発見とマルクス主義による批判への応答

「社会の発見」、「平準化」の流れは、同じ信念を共有し、均質な共同体であるかのように見える教団内にも、押し寄せることとなる。

たとえば、被差別部落の問題に対する事業が挙げられる。真宗教団は歴史的に被差別部落に多くの門徒を含んでいたこともあり(吉田 1991: 217)、社会矛盾のなかで生じた被差別部落の差別問題、貧困問題に対する取り組みが迫られるようになり、1921年1月、教学部に社会課が設置されることとなった⁵。国家のみでは解決できない、社会で生じた問題に対して、宗教教団もまた、その意識のなかで宗教の機能を位置付け直していく作業を行うこととなった。思想によって発見された「社会」と宗教が、相互作用する時代が始まったのである。ただし、教団の階級構造が意識されるだけでなく、教団は、社会批判に応答することにもなる。その一つに、マルクス主義者による批判への応答というものがあつた。

1920年代から30年代にかけてのマルクス主義と宗教との関係については、歴史学、思想史、宗教学、宗教史、仏教史を中心として検討がなされてきた(赤澤 1985; 津田 1997; 林 2008; 大谷 2012; 近藤 2015; 近藤 2016 など)。

上に挙げた歴史学や宗教学、思想史の研究成果は、着目の力点が宗教か反宗教かという違いがあるものの、概して宗教と反宗教の対立、互いの宗教理解の相違を記述している。

それらの成果に依拠しつつ、本稿では、宗教と社会との相互作用の結果、宗教の教義の内容、機能が規定され、実践されていく過程を歴史社会的に解明する⁶。

当時の真宗大谷派教団にとって、最大の批判者は、マルクス主義者であつた(林 2008: 174; 近藤 2015: 56)⁷。集団水準で議論することにより、反宗教的な言説空間とともに、教義の内容、機能の規定が教団によってなされ、宗教の意味、機能が変容していくことを以下で見えていく。

3 マルクス主義と「反宗教」——宗教批判の輸入

3-1 「反宗教」運動の概要

マルクス主義者による社会批判の対象の一つとして、宗教、とりわけ宗教教団が存在した。マルクス主義者の認識では、宗教は、民衆の指導原理として存在していた。しかし、マルクス主義の枠組みのもとで、宗教は、富を搾取する存在として機能していると認識された⁸。マルクス主義に依拠し、実践的な宗教批判として現れたのが、反宗教運動である。

反宗教運動は、組織的な運動であり、1931年から1934年5月にかけて、国際的な反宗教運動の一環として実践された。ソヴィエトの場合、反宗教運動は、ロシア正教をめぐる政府の対応のなかで生まれたものである。しかし、日本の場合、社会情勢の面から宗教批判がなされた一面があるものの、マルクス主義的な宗教批判理論の導入により、宗教批判が強化された(林 2008: 164-5)。だが、それは宗教に対する無理解ゆえに生じたのではない。むしろ、赤澤史朗が指摘するように、宗教に対する関心の高さゆえに、反宗教運動が展開された。外からの理論の輸入とともに、1930年前後に「マルクス主義と宗教」論争の中で運動は本格化するに至る(赤澤 1985: 171-2)⁹。そこで、『中外日報』を中心に行われた「マルクス主義と宗教」論争から、長谷川如是閑と服部之総の議論を中心に、マルクス主義の立場による宗教批判の要点を次節で確認したい。

3-2 「マルクス主義と宗教」論争——階級意識と教団批判

「マルクス主義と宗教」論争は、主として哲学者である三木清(1897-1945年)の宗教理解、マルクス主義理解に対して、歴史学者である服部之総(1901-1956年)が批判を行い、それを受けて他の論者も巻き込んで展開された。

マルクス主義による宗教批判として代表的なものは、ジャーナリストである長谷川如是閑(1875-1969年)の批判である¹⁰。長谷川は、宗教の「本質」の仮定それ自体を批判する。宗教の「本質」というのは、感覚、経験を超越したものとして想定されている。しかし、「宗教は一定の社会的制度であつて、ある社会組織に伴つて、ある宗教的の『行動典型』が一定の形で成立した後に、それから産れた観念の形態に外なら」ず、「一定の制度的行動が先きに生じて、宗教的観念や『本質』がそれから生れた」と捉える(長谷川 1930a: 5-6)。

このようにして、「本質」が先行的に存在して宗教的観念や行動が生み出されるのではなく、宗教という観念は、社会組織から生み出されるものと捉えられる。宗教が社会組織によって生み出された観念の形態であると捉えられたとき、「われわれの目指す所は宗教ではなく、社会なのである」(長谷川 1930a: 6)というように、宗教批判を通じて、社会批判を行っていくこととなる¹¹。

2でも確認したように、「社会の発見」のなか、大谷派教団は社会事業に取り組み、社会に応答しようとしていた。しかし、上のような長谷川の認識は、そのような社会事業に対して取り組んでいる教団も、外から見れば、社会的関係の中にはおらず、寺院内部での関係に止まっているのではないかという見解へとつながっていく。

たとえば、長谷川は、大谷派教団で当時生じていた、前法主・大谷光演の除籍問題につい

て、内部では暗殺騒ぎまで引き起こすほどに、死活問題になっている一方で、外部の人間にとっては問題でも何でもないように思えるという。そして、「一面からいうと、寺院といふものが全く社会的な関係から離れて、寺院それ自体の関係に始終する組織であり、その生命とするところは社会生存そのものではなく、寺院の生存そのものであるといふことになってしまったことを表示してある事実である」（長谷川 1930b: 12）と指摘する。長谷川の認識では、社会に対して応答している大谷派教団も社会的制度によって生み出された存在にすぎない。真宗教団は、社会改良のために動いているわけではなく、教団存在の維持を目的として、ブルジョア階級のために動く存在として位置付けられる。

そうであるから、仏教教団が行う布教や大学での学問といったものも、「今日に於てはもはやその社会的動機を失つて全く階級的動機だけを發揮せしめている」（長谷川 1930b: 14）という認識にたどり着く。長谷川は、たとえ仏教教団が宗教的理念にもとづいて社会事業を展開していたとしても、それは階級的動機によって動いているにすぎないと認識する。

こうして仏教教団は、マルクス主義からの批判に対峙することになる。「マルクス主義と宗教」論争、反宗教運動の対象となったのは、仏教、特に真宗であった¹²。マルクス主義者にとっては、真宗教団はブルジョア階級と結びついた宗教だったのである。

3-3 マルクス主義と宗教教団の相容れなさ

長谷川のように、多くのマルクス主義者が、宗教否定論であったのに対して、三木清は、「宗教の弁証法的否定」を主張し、「宗教の再肯定＝止揚」を説いた。三木の宗教評論が『中外日報』に掲載されると、三木の宗教論は「大きなセンセーション」（服部 1930: 41）を巻き起こすこととなる。

三木が「宗教の再肯定＝止揚」を主張する際、三木は、喩えとして文芸と宗教との対比を用いた。つまり、「ブルジョア文芸」の否定があっても「プロレタリア文芸」として存続、発展があるように、宗教もプロレタリア解放運動と結びつく必要がある。というのも、「宗教が自己を結合せしめるところのプロレタリアートこそは全人類の解放といふ歴史的使命を担ふ階級」（三木 1930: 32）だからであり、宗教はプロレタリアートとの結合によって初めて真に宗教として発展していくことになるという（津田 1997: 50）¹³。

三木にとっても、現存する宗教は批判の対象であった。しかし、三木が、宗教の自己否定を通じての宗教の再肯定を説いたのは、当時のマルクス主義者のなかでも例外的であった。三木の主張は、服部之総のように、観念論としての宗教と唯物論としてのマルクス主義を対置して、絶対的に対立するものとする主張とは異なるものであった。

マルクス主義者たちは三木批判を始めることとなるが、そのなかでもとくに素早く三木批判を始めたのが、服部之総であった。

服部にとって三木の宗教論が問題であったのは、非マルクス主義的性格を持つ三木の宗教論である¹⁴。服部の考えでは、マルクス主義における宗教の絶対的否定は自明の前提であった（津田 1997: 56-7）。実際、服部は、三木の論争がセンセーションを起こした理由を、「宗教を絶対に否定するといふマルキシストの名に於いて、宗教とマルキシズムとの調和が、理論的に主張され実践的に指令されているから」（服部 1930: 41）としている。

宗教の再肯定を説いた三木の主張に対して、服部は、「教界の内部から教界の現状打破のために蹶起する、純真分子」（服部 1930: 42）である「青年宗教家」の存在について言及する。しかし、「青年宗教家」がプロレタリアートと結合することは、双方にとって矛盾と闘争とを抱え込むものであると主張し、三木の論じていることは、「マルキシズムに関心を持つ青年宗教家の陥りがちな一種の自慰的解釈」（服部 1930: 42）と批判する。

服部の立場は、三木があくまでも弁証法の論理から出発して宗教とプロレタリアートの結合の可能性を見出していこうとするのに対して、マルクス主義は唯物論から出発しており、観念的である宗教は否定されていくべきであるとしており、両者の議論は出発点が異なっている。そうであるから、服部にとってみれば、「実践的青年宗教家は、絶えずマルキシズムの徹底的無神論の照弾にさらされつゝ、共同の敵陣目がけて、プロレタリアートの一翼を形成しなければならぬ段階に置かれてゐる」（服部 1930: 42-3）ということになる。観念論である宗教と唯物論であるマルクス主義とでは、本質的に対立関係とされる。

服部が認めるように、三木を除いてマルクス主義の立場から書かれた『中外日報』の論文は、観念論批判の立場に立っている¹⁵。それゆえ、宗教界において現れている「青年宗教家」と呼ばれる存在でさえも、宗教否定の論争のなかで矛盾にさらされることとなる。

「青年宗教家」は、社会的矛盾のもとで生み出されたと捉えられる。つまり、貧しい寺院からも搾取しようとする教団に対して、現状のあり方を批判的にとらえる宗教家のことを指している。

青年宗教家——私が予め定義したやうな——が青年宗教家たる所以は、事物化した宗教界の現実、一切の人間の自由と情熱とを圧迫去勢しつつ、僅かに今日迄許されて来た小ブルジョアの安定——寺院生活——すらも奪ひ去らんとする今日の教団組織、本山と末寺本山と信徒而して信徒農労大衆と末寺のあいだに激化する矛盾——に起因するのである。（服部 1930: 50）

ここでいう寺院生活としてあげられているのは、真宗寺院のことを指している。本末関係で構成される真宗教団において、本山と末寺、末寺と門信徒のあいだの関係が階級関係で捉えられた¹⁶。つまり、宗教者のあいだでもマルクス主義の導入より、社会的矛盾が「客観的に」意識されるようになった。それゆえ、信仰共同体として等質にあるようにみえる教団内部で対立、矛盾が意識されるようになった。

青年宗教家たちは、マルクス主義に依拠することで、教団内部の矛盾を「客観的に」認識する。しかし、服部の考えでは、青年宗教家は「プロレタリアートに眼を向ける」も「自分の戦野に実践してプロレタリアートの熱き掌に触れる代りに思弁してマルキシズムの宗教否定論の前に苦吟し懷疑し絶望する、或は絶望せざらんとする」（服部 1930: 51）こととなる。つまり、服部の主張のもとでは、マルクス主義によって社会的矛盾をとらえ、階級意識に目覚めた青年宗教家は、宗教否定論を前にして絶望させられることとなる。

「マルクス主義と宗教」論争では、三木を除いて、マルクス主義者は観念論批判の立場に立っていた。それゆえ、服部は、教団内においてマルクス主義に目覚めた青年宗教家でさえ、

マルクス主義と宗教との対立に葛藤させられるとみなした。服部に代表されるような当時のマルクス主義の立場からみて、宗教教団は否定される立場にあり、宗教教団に対する批判は社会批判でもあった。さらに、「青年宗教家」は矛盾のなかで「絶望」として一方的に解されていた。しかし、教団は、こうしたマルクス主義に対して「絶望」ではなく、「反省」という宗教実践を行うことで、応答していくこととなる。

4 教団による反宗教への応答——宗教の「反省性」の二つの次元

4-1 教団体制の見直し

3で確認したように、マルクス主義による宗教批判は、主として真宗に向けられており、マルクス主義と宗教教団の相容れなさが指摘されていた。1931年の段階では、少なくとも仏教界にとっては、反宗教運動は大きな脅威であり、反宗教運動に対する調査機関も設置され、愛国団体建国会が全国宗教擁護同盟を、大乘会と蓑田胸喜が反宗教運動折伏連盟（のち反宗教思想折伏連盟）を組織するなど、教団の外でも反宗教運動に対抗する動きが出てきた（近藤 2016: 56, 66-74）¹⁷。

そこで、次に論じていくように、大谷派教団は、マルクス主義への応答とともに、宗教の「反省的な」機能を働かせていくこととなる。ここでいう反省として、二つの次元が指摘できる。第一に、2でもみたように、社会課の取り組みに始まる教団体制の見直しという制度水準、組織水準の次元である。第二に、マルクス主義者の「内奥」に訴えかける言説水準の次元である。

まず、制度水準、組織水準の次元について、改めて当時の教団批判を確認し、教化総動員に対する教学者の見解を見ておきたい。

「マルクス主義と宗教」論争自体は、1930年前後のものであるが、すでに1920年代半ばには、教団に対する批判を行う理論として、マルクス主義は用いられている。たとえば、宗教界の動向を報じる『中外日報』の記事には、次のような報道がある。普通選挙法の実施とともに、仏教教団は政界進出を図り、その仏教教団の政界進出に対して、マルクス主義の立場から批判があったのである。

仏教は我国に於ける殆ど唯一の宗教であつて、支配階級の手厚い庇護の下に被支配階級にその非人間的生存に対するあきらめを説き、資本家地主に対する反抗心を麻痺させるだけでなく、更に資本家地主と労働者農民と階級調和、支配階級に対する忠誠を説教してゐる、それが愈々十万人の僧侶を宣伝隊として政治運動に乗り出すのである、かくて彼等は愈々資本家地主階級の忠僕としての任務を一層有力に務めるため、普選の実施と共に無産階級が一つの政治勢力に結成する事を妨げ、宗教の力で無産者をだまして自分の方に投票を集めて支配階級に忠誠を尽し、併せて自己の勢力を増すために乗り出した訳だ、寺院とはブルジョアを支持しプロレタリアを永久に奴隷化せんとする一定の政治的目的を持つブルジョア的教化の学校である。彼等が一の政治的勢力として結成せんとする事は右の目的を一層有効に行ふための一手段に過ぎぬ。（『中外日報』1926年〈大

正15年)2月19日)

ここでは、仏教教団は、「ブルジョア的」なものとして位置づけられ、被支配階級に対して、支配階級への忠誠を示すように促す「ブルジョア的教化の学校」として認識されている。階級意識の目覚めによって、仏教教団の存在が、支配階級に奉仕する機能を果たしていると捉えられるようになった。仮に困窮した状態に置かれていたとしても、仏教の理念はその状態に対して「あきらめ」を説くように機能していると認識された。

つまり、仏教教団、とくに真宗教団の場合、それまで真宗門徒という一つの信仰共同体として捉えられていたために無自覚であった階級の存在が教団全体に意識され、階級意識が言説的な次元で表現されるようになった。それゆえに、教団は、この問題に対して取り組まなくてはならなくなる。2でもみたように、真宗教団は、資金源の多くを被差別部落をはじめとした「講」のネットワークに依拠してきた背景があった。「マルクス主義」が教団のあり方を否定したときに、教団は、それらに対応する取り組みを迫られることとなる。それまでの教義解釈で自明視されていた生活世界のあり方について、マルクス主義という考え方によって門徒のあいだで疑いが生じ、教団内部での階級の存在が意識化される。教団体制の見直しの必要性がここに生じる。

階級の存在の意識化は、宗教教団の国家による動員にもつながる。マルクス主義による教団批判が行われるなか、宗教教団は、国家によって思想取り締まりの目的で動員がなされていた。1928年の三・一五事件をきっかけに、治安維持法の改正、特高警察の拡充が行われ、左翼思想への取り締まりが強化される一方、天皇即位の大典の翌年である1929年には、民政党内閣により、国民精神の作興と経済生活の改善を目標に教化総動員が実施される。文部省社会教育局が主導した教化総動員では、新たに発足した中央教化団体連合会が協力し、中央教化団体連合会は、教化団体として、宗教団体も認めることを決定した(赤澤1985: 35-6)。仏教教団は、思想善導の役割を期待されることとなる。社会との関係で生じた教団体制の見直しは、国家との関係のなかでもなされる。教団は国家による動員の下、左翼思想への思想善導に相応するよう、教義の意味、機能を規定していく。

4-2 「内奥」に訴えかける宗教の機能

しかし、教化総動員に対して、宗教者は必ずしも全面的に肯定するというわけではなかった。たとえば、当時教団内外に影響力をもった教学者・暁烏敏は、教化総動員に対して、「自分が出来てもみないのに他の教ふるとは僭越の沙汰だ」と述べ、教化は、マルクス主義者に対してだけではなく、「全国民の責任」で「国民が求道的に総動員しなくてはならない」ものであり、「階級意識に赴くもの」の教化は、階級意識を超越したものによつてのみなされるべきである(暁烏1929)と主張する。この「国民が求道的に総動員」すべきだという表現に、新たな反省性のあり方を見て取ることができる。

暁烏は超越的な宗教理念のもとで、自己を内省することを求めている。つまり、マルクス主義の登場に際して、政府への対応の動きもある一方で、宗教家は必ずしも政府の言葉を文字通り受け取ったわけではなく、宗教は、階級意識を超越したうえで、思想善導へと自己を

統治する「反省的」な機能を有するものとして捉えられることとなった¹⁸。

この暁鳥の見解は、言説次元における反省的な宗教の機能であるが、それは、当時の教団の見解にも現れている。この点について、大谷派教団の機関誌、『真宗』を中心に、教団の言説を確認しておきたい。当時の教団の意思決定を推し量ることができるからである。

反宗教運動に際して、批判の対象であった大谷派教団の宗門人は、階級闘争を企図する無産大衆の側に立とうとするのではなかった。しかし、また、資本家の側に立って、労働者を抑圧しようとするのではなかった。本当の宗教は「厳粛な生の欲求から生れたもの」であり、「本当の宗教に生きる者は階級闘争の一羽翼に対し徒らに漫罵してはならない。又資本の支配を受けて反動的役割をすべきでもない。寧ろ彼等の叫びの由来するところを聴かなければならない」と捉えられる（寺西慧然「関東に於ける「反宗教」の烽火の前にして——弁円、日野左衛門の回想」『真宗』359号1931年〈昭和6年〉9月、『資料 真宗と国家 IV 上』：24）。

ここにおいて、大谷派教団は、宗教の意義を確認する。つまり、反宗教をはじめとした「闘争破壊」を目的とする「不穏思想」のなかにこそ、宗教的要求がある。反宗教の言説は宗教の応答範囲にあるものとして、宗教を再定義し直し、マルクス主義からの批判をかわし、真宗の意義を示そうとする。実際、社会課で思想対策にも関わっていた武内了温は次のように述べている。

然しながら、この最上無上を求むる心にめざめつゝ、これに答へてくれる者無き時は、かへつてこの心に禍せられて、自害々彼に空しく終り、所謂不穏思想となつて終ること悲しまねばならない。而してこの要求に答ふる者は、宗教よりほかに何者も無いのである。即ちわれ等は最上無上なる者とは何ぞやといふことを明かにしなければならぬのである。不穏思想家達は、殊に社会主義的傾向の人達はこういふことを自覚して居ないであらうが、実に不穏思想の中核に答ふるものこそ宗教の本義であるのである。（武内了温「思想対策と真宗三」『真宗』384号1933年〈昭和8年〉10月、『資料 真宗と国家 IV 上』：520）

武内の認識では、社会主義者は理想、すなわち「最上無上」を追求するものの、それに応えてくれるものがないために、社会主義者の試みは、「不穏思想」へと転ずることとなる。だが、社会主義者が追求する「最上無上」という理想に答えてくれるものは、宗教である、と武内は主張する。社会主義者が自覚していないものの、社会主義者の求めるものに答えるのは宗教なのであると、真宗の意義が強調される。

こうして、「闘争破壊」を阻止するのは、「信仰確立」によつてのみ可能であると、「反省」的な宗教の機能が働く。

われ等が、最上無上の理想を求めてきまよひ、これを知ることが出来ず、獲得することが出来ず、自ら不安に住し、その不安故に他を恨み、闘争破壊を事とするものが、その根本たる、求むる処の最上無上なる理想の何ものたるかを知り、何等からの形に於て獲得し得ることに疑念が無くなつたのが信仰の確立した時であつて、現代人の根本的不安と闘争破壊等の根本的生起の除去は、信仰確立に於てのみ得らるゝといつてよいので

ある。(武内了温「思想対策と真宗三」『真宗』384号1933年〈昭和8年〉10月、『資料真宗と国家IV上』:522)

武内の場合、信仰の生活に入ったからといってすぐに救われると捉えられているのではなく、「利他無き罪業深重煩惱成就の自己を悲しむことより無いので、この心これ懺悔である」(武内了温「思想対策と真宗三」『真宗』384号1933年〈昭和8年〉10月、『資料真宗と国家IV上』:523-4)として、利他精神を説く道徳とは別に真宗の精神を説く。それは、如来の本願を知り、自己を「反省」するとともに、自己が利他的な人間になれるとは思えないことを自覚させられる、という真宗の精神である。武内の場合には、この真宗の精神、言い換えるなら、「反省」の精神こそ思想問題解決のうえで重要なものとなると捉えられた。信仰を確立することによって、闘争は無くなるのだと理解され、教団の思想対策は、真宗の反省的な機能として働く。こうした思想対策の見解は、のちに刑務所における思想犯の転向に教誨を通じて真宗の僧侶が大きな役割を果たす際に具体的に現れることとなる¹⁹。社会に応答しつつ、真宗の精神は、思想犯に潜む「闘争破壊」を抑制するものとして機能するようになった。

5 おわりに——「宗教」と「反宗教」の近代

以上、1920年代の「社会の発見」から、マルクス主義、反宗教運動による真宗教団批判、それに対する教団の対応を確認した。

従来、近代仏教研究では、明治期にエリート層のあいだで修養主義的な宗教理解が生まれたことに着目して、仏教の近代化が論じられてきた。それに対して、本稿では、教団という集団水準の議論により、1920年代に国家とは違う次元の「社会」の意識の高まりは、社会課の設置をはじめ、大谷派教団にとっても影響力を持ち、教団の理解の変容が生み出され、社会への応答が重視されることを指摘した。

しかし、マルクス主義に依拠した場合、三木清を除いて唯物論の立場からは観念論である宗教とは相容れないとされたために、大谷派教団は、その思想と対峙することを強いられた。マルクス主義者にとっては、宗教という存在は、闘争に対する諦めを説くものとして理解された。それに対して、大谷派教団は、闘争に加わるのではなく、むしろマルクス主義者の求めているものに答えてくれるのが宗教であるとして、信仰の確立を求めた。教団は、社会との応答とともに、真宗の精神を教団の体制の見直しと闘争の抑制を「内奥」に訴えかける「反省」の二つの次元を見出し、実践することとなった。

実際、マルクス主義者のなかには、「仏恩を知るに及び、諸々の世相に対する批判の尺度が一変し、『宗教は民衆の阿片』でなく、浄土真宗の教こそ『人間生活の根元でありエネルギーである』と云はざるを得ません」(谷口1935:253)と、刑務所での教誨を通じて、転向し、闘争の抑制がなされるものもいた。教団がマルクス主義者の批判に応答した結果、マルクス主義者に対して思想転向を促す宗教の機能が働くこととなった。

以上のような宗教教団内部でのマルクス主義に対しての宗教理解は、宗教の教義の内在的な展開によって生じたというよりもむしろ、マルクス主義からの批判に対する応答、思想対

策のなかで、生じたものと捉えることができる。

そこで、本稿の社会学的意義を次のように提示できる。まず、教団内部で理解される宗教が果たすべき機能というものが、社会との応答のなかで決まっていくということを明らかにした点である。教義の解釈が教団という組織のなかで、反省的になり、変容していく。これは、宗教と社会の相互作用を教団に焦点を当てて議論し、教団が社会的コンテクストと応答し、教義を解釈していく、という教義とコンテクストとの関係を問う歴史社会学によって明らかになるものである。特に 1920 年代が宗教教団の宗教理解の変容にとって画期的な時代であることを示した点は、本稿の宗教研究に対する重要な貢献である。次に、教団という集団水準で議論することにより、教団組織の社会的特性を明らかにした点である。マルクス主義者の批判は、教団組織の体制に向けられており、教団内部でもその構造の問題点が自覚化された。それゆえ、宗教教団は、教義の解釈を迫られるようになり、「反省的な」宗教の機能の二つの次元が生じたのである。

以上の二点に着目することで、戦前、戦中期の宗教教団の社会的実践の一側面を明らかにするとともに、教団の社会事業が国家による動員につながっていく過程を分析することが可能となる。たとえば、4 でもみたように、反宗教に対する取り組みが実際に機能する場として、刑務所における真宗の宗教者による教誨という場が存在した。教誨師は戦前、戦中期に転向の活動を担うこととなる。そうした戦時の宗教教団の活動に、1920 年代に生じた宗教と社会との相互作用の影響があったことを分析することで、教義面にのみ着目がいく傾向にある宗教の戦争協力の問題について社会的文脈を踏まえて宗教の今日的課題を解明することができる。

なお、最後に今後の課題を述べるならば、今回はマルクス主義と真宗に着目したものの、他の新宗教との関係をみることで、周縁的な立ち位置であった新宗教と中心的な位置にあった真宗との関係を明確にする作業が必要であろう。それにより近代日本の宗教史の新たな側面を浮かび上がらせることができるだろう。

引用表記

資料からの引用については、旧字体を新字体に改めた。

注

- 1 『『世俗主義』を他から際立たせている特徴は、それが『宗教』『倫理』『政治』の新たな概念と、それに伴う新たな要請とを前提とするものであるということである』(Asad 2003=2006: 2) とするタラル・アサドは、「世俗的なものと宗教的なものという二つのカテゴリー」を前提として、「近代的な生の出現が要請され、非近代人は自らのあり方の妥当性を査定することを求められる」(Asad 2003=2006: 17) と述べる。アサドは、「世俗」と「宗教」の概念の変遷に関心を寄せているが、宗教の機能の再定義が生じるのが、近代社会においてであることを指摘している (Asad 2003=2006: 250)。この指摘に照らし合わせれば、宗教と、世俗あるいは社会との関係は相互作用しているものと見ることができる。
- 2 人口統計に着目して真宗門徒のエートスと近代化との関わりについて見たものとして有元正雄 (1995) がある。ただし、「救済宗教」として真宗をとらえる、プロテスタンティズムのような「信仰」のみを強調する態度は、近代によって作り上げられたものであり、近世から近代にいたる浄土真

宗の実態は、民俗宗教の一つであり、カトリシズムに近いという見方も示されている（大村 1996）。加えて、大村は、網野善彦の成果に依拠しつつ、親鸞が流刑されたとされる越後国府あたりから北信濃の善光寺、戸隠山一帯の地域については、早くから大陸文化との交流が見られたことや善光寺から戸隠神社一帯に残る「親鸞伝説」が無視されることを踏まえ、「親鸞における『神仏習合』ないし民俗宗教性という、実は、近代の真宗にとってはもっとも触れてほしくない難問が、自然に浮かび上がってくる土地柄」（大村 1996: 173）と指摘しており、純粋な信仰というものを想定する見方それ自体が、近代の発明であることを指摘している点で先駆的なものである。この点についての史学的な成果については、小山聡子（2017）を参照のこと。

- 3 仏教における近代的な宗教観の生成については、碧海寿広（2014）、大谷栄一（2012）、島蘭進（2008）などを参照のこと。
- 4 ウルリッヒ・ベックは、「宗教」を名詞として捉え、「あれか、これか」の二者択一、信じるか、信じないか、明確な境界線で分離された行為領域としてイメージされているとする。それに対して、「宗教的な」を形容詞として捉え、「あれも、これも」の論理に沿っているとし、ある特定の集団、組織に属していることは前提とされず、「世界のなかに生きている人間が直面する、実存的諸問題に対するある特定のものの見方」と評している（Beck 2008=2011: 76-7）。この見方に従うなら、本稿の対象とする、「宗教」というのは、個人的な次元を問題とするのではなく、教団という組織に属していることを条件に宗教を捉えていくことから、前者の「名詞」としての宗教ということになる。
- 5 「部落問題」というカテゴリーが出来上がったのは、次のような視点の確立による。すなわち、日清・日露戦争後、深刻な不況状況が生じ、農村部の疲弊、生活困窮者の増加、都市スラムの形成が進むなか、被差別部落では差別によって社会進出が妨げられ、貧困が深刻化し、政府にとっても社会問題として認識する視点が確立したことによる（本郷 2017: 94）。政府は、地方農村の再建を目的に、地方改良運動を、都市で困窮する人々を対象に、感化救済事業を展開するが、その際に期待されたのが、地域住民の統合の役割を果たし、地域における教化を担っていた仏教寺院と仏教者であった（中西 2004: 64-5）。社会矛盾の対処には、仏教の役割が期待されていた。米騒動を契機として、社会矛盾が表出したことで、政府は、「感化救済事業」を「社会事業」へと名称を変更する（中西 2004: 104）が、大谷派教団は、この流れとともに、社会事業の促進を促すようになる。武内了温により、教団に対して出された理由書をきっかけに社会課の設置がなされ、組織的に社会事業に関わるようになり、やがて部落問題にとどまらず、ハンセン病患者への対応、社会教化が、組織として系統的になされていくこととなる（本郷 2017: 95-7）。
- 6 本稿では、「宗教と社会との相互作用」において、宗教教団が、社会との応答のなかで、教義の内容、機能を規定し、実践していくと捉えている。そこでいう「応答」としては、出口剛司（2002: 31-52）におけるテキストとコンテクストをめぐる議論を参照のこと。
- 7 林淳は、原始宗教論にもとづいて宗教起源を論じるソヴィエトの宗教理論に対しては日本のマルクス主義者の関心が向けられなかったと論じている（林 2008: 174）。林は、さらに「戦前、戦後を通じて親鸞が、日本のマルキシストの心情の余白を表象する媒介物として機能したと考えられる」（林 2008: 190）として、ソヴィエトの理論に対応する思想的課題は、「マルクス主義と親鸞」ではないかと問いを提示している。
- 8 赤澤によれば、無産運動の側から宗教に対する組織的な批判が行われるようになったのは、水平社の真宗本願寺教団に対する募財拒否などの運動である。この際、教団を批判する点に重点が置かれ、親鸞の思想は否定されず、かえって親鸞の思想が部落解放に意味のあるものとして読み解かれた点が重要であった（赤澤 1985:172）。宗教理解は、事実に応答する中で、解釈が定められるものである。
- 9 とはいえ、この論争自体は、「寧ろマルクス主義者の陣営内の論争の方が賑かであった」（長谷川 1930a: 1）と言われるように、宗教家自体は、それほど論争に加わっていなかったことも併記しておかなければならない。だが、論争に加わらずとも、宗教家や宗教教団に批判が寄せられ、宗教家や宗教教団が対応にせまられたことはまた事実である。
- 10 長谷川の宗教批判は、『『唯物史観の公式』と彼本来の『生活事実の進化』史観が重なり合う中から』

形成されたものと言われる（飯田 1997: 97）。長谷川の進化観は、文化や社会機構が、それ自体で完成すると同時に崩壊すると捉えるものと言われる（飯田 2017: 249）。

- 11 マルクス主義にもとづいた「科学的意識」の成り立ちは、「迷信的な」過去の制度を否定することになり、宗教的意識や行動も排除するかどうかが議論されることとなる（長谷川 1930a: 7）。ここには進歩的な考え方が存在することが認められる。こうした考えのもとでは、宗教は「反動」としてのみ現代において機能を効果的に果たしうるものとなる。
- 12 反宗教運動にも、「マルクス主義と宗教」論争のように、理論的な次元での反宗教運動と、反宗教闘争同盟準備会、日本反宗教同盟の活動のように、実践的な次元での反宗教運動とがある。実践的な次元での反宗教運動への対抗運動に、妹尾義郎の新興仏教青年同盟の活動がある（大谷 2012: 83-7）。ただし、妹尾は、教団に対しても批判的であった。
- 13 三木にとっては、宗教は社会や文化に還元されることなく、普遍的・自然本性的なものであったと指摘されている（津田 1997: 70）。
- 14 服部の批判の目的は、唯物論の徹底的な擁護であった（津田 1997: 48）。
- 15 宗教学者である宇野野空もまた、「マルキシズムとしては原理的に宗教を否認し得ないことを確かめた」（宇野 1930: 54）と述べている。宇野の立場は、キリスト教神学者や仏教学者のように、自己の信仰の絶対性や普遍性を主張し、宗教一般について語るができない立場とは異なり、宗教の本質について科学的に語るという宗教学者の立場であった。それゆえ、宇野は、マルクス主義者の側からは宗教の擁護者のような立場にあった（林 2008: 167-9）。本論でも確認するように、宗教の本質をめぐる論争を繰り広げた宗教学者とは異なり、真宗の宗門人は、マルクス主義者に対して理論的に否認していくというよりもむしろ、反省を求めていく。「宗教」と「反宗教」の対峙の際、科学的論争と宗教者の論争とは、位相が異なることを確認しておきたい。
- 16 反宗教運動には、マルクス主義の立場にあるものと、宗門・宗派内で、非宗教的な行事を否定し、宗教の革新を図ろうとする動きの二種類あったとも捉えられる（沼波政憲「寺族の覚醒」『真宗』357号 1931年〈昭和6年〉7月、『資料真宗と国家 IV 上』: 19-20）。マルクス主義に始まった反宗教運動であるが、教団内でも本来的な宗教の姿を取り戻そうとする動きがあった。
- 17 近藤俊太郎が指摘しているように、反宗教思想折伏連盟は愛国的運動であり、既成宗教の腐敗の克服、宗教的信念による「祖国日本」への貢献が目標とされていた（近藤 2016: 67）。ただし、近藤は、こうした国家主義的な反宗教運動が「十五年戦争期に戦争協力へと邁進していく既成宗教教団の社会的立場を擁護する役割を担った」（近藤 2016: 75）と指摘しているが、むしろ、これらの運動は、マルクス主義に基づく反宗教に対する反対であると同時に、既成宗教に対しても反対の動きを持っており、これらの日本主義的な思想と教団の論理を分け隔てていることを示している。
- 18 マルクス主義者からの宗教批判には、平和を説いて階級闘争を断念させるというものがあったが、暁鳥の主張はまさしく、闘争を断念させるものであった（暁鳥 1931）。その先において、反省の末に闘争の諦めを説きながら、国体を擁護する論理が語られていくことになるのである。
- 19 教誨師と転向については、殿平善彦（1987）を参照。

文献

赤江達也, 2017, 『矢内原忠雄——戦争と知識人の使命』岩波書店。

赤澤史朗, 1985, 『近代日本の思想動員と宗教統制』校倉書房。

有元正雄, 1995, 『真宗の宗教社会史』吉川弘文館。

Asad, Talal, 2003, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, California: Stanford University Press. (= 2006, 中村圭志訳『世俗の形成——キリスト教、イスラム、近代』みすず書房。)

Beck, Ulrich, 2008, *Der Eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der*

- Religionen*, Frankfurt am Main and Leipzig: Verlag der Weltreligionen. (= 2011, 鈴木直訳『〈私〉だけの神——平和と暴力のはざまにある宗教』岩波書店.)
- Bellah, Robert N., 1985, *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*, New York: Free Press. (= 1996, 池田昭訳『徳川時代の宗教』岩波書店.)
- 出口剛司, 2002, 『エーリッヒ・フロム——希望なき時代の希望』新曜社.
- 林淳, 2008, 「マルクス主義と宗教起源論——『中外日報』の座談会を中心に」磯前順一／ハリー・D・ハルトゥニーアン編『マルクス主義という経験——1930-40年代日本の歴史学』青木書店, 157-91.
- 本郷浩二, 2017, 「武内了温の部落問題論——真宗大谷派における融和運動の軌跡」掛龍地域教材史料刊行会編『武内了温関係資料集——軌跡とその系譜』真宗大谷派(東本願寺)解放運動推進本部, 90-101.
- 飯田泰三, 1997, 『批判精神の航跡——近代日本精神史の一稜線』筑摩書房.
——, 2017, 『大正知識人の思想風景——「自我」と「社会」の発見とそのゆくえ』法政大学出版会.
- 鹿野政直, 1977, 「解説」鹿野政直編『近代日本思想体系 34 大正思想集 II』筑摩書房, 419-64.
- 近藤俊太郎, 2015, 「近代日本におけるマルクス主義と仏教(上)」『佛教史研究』(53): 53-86.
——, 2016, 「近代日本におけるマルクス主義と仏教(下)」『佛教史研究』(54): 55-80.
- 小山聡子, 2017, 『浄土真宗とは何か——親鸞の教えとその系譜』中央公論新社.
- 丸山眞男, 1961, 『日本の思想』岩波書店.
- 森岡清美, 1978, 『真宗教団と「家」制度 増補版』創文社.
- 内藤莞爾, 1978, 『日本の宗教と社会』御茶の水書房.
- 中西直樹, 2004, 『仏教と医療・福祉の近代史』法蔵館.
- 碧海寿広, 2014, 『近代仏教のなかの真宗——近角常観と求道者たち』法蔵館.
- 大村英昭, 1995, 「神仏分離と浄土真宗」日本仏教研究会編『日本の仏教 4——近世・近代と仏教』109-26.
——, 1996, 『現代社会と宗教——宗教意識の変容』岩波書店.
- 大谷栄一, 2012, 『近代仏教という視座——戦争・アジア・社会主義』ぺりかん社.
- 島蘭進, 2008, 「宗教言説の形成と近代的個人の主体性——内村鑑三と清沢満之の宗教論と普遍的超越性」『季刊日本思想史』72: 32-52.
——, 2010, 『国家神道と日本人』岩波書店.
- 殿平善彦, 1987, 「『転向』と仏教思想」中濃教篤編『講座日本近代と仏教 6 戦時下の仏教』国書刊行会, 249-79.
- 津田雅夫, 1997, 『文化と宗教——近代日本思想史序論』法律文化社.
- 筒井清忠, 2006, 『二・二六事件とその時代——昭和期日本の構造』筑摩書房.
- 安丸良夫, 1979, 『神々の明治維新——神仏分離と廃仏毀釈』岩波書店.
- 吉田久一, 1991, 『吉田久一著作集 5 改訂増補版 日本近代仏教社会史研究(上)』川島書店.

[資料]

- 暁烏敏, 1929, 「教化総動員といふ言葉を撤廃せよ(上)」『中外日報』1929年10月8日.
- 暁烏敏, 1931, 「来らんとする時代の願望(下)」『中外日報』1931年8月25日.
- 長谷川如是閑, 1930a, 「歴史の現段階に於ける宗教の地位」中外日報東京支局編『マルキシズムと宗教』大鳳閣書房, 1-11.
- , 1930b, 「寺院と社会との交渉及び没交渉——並にその暴力化」中外日報東京支局編『マルキシズムと宗教』大鳳閣書房, 12-7.
- 服部之総, 1930, 「三木清氏の宗教学」中外日報東京支局編『マルキシズムと宗教』大鳳閣書房, 41-52.
- 三木清, 1930, 「如何に宗教を批判するか」中外日報東京支局編『マルキシズムと宗教』大鳳閣書房, 26-33.
- 谷口慶次郎, 1935, 「赤裸々の生活記——絶望の転向者は宗教によつて如何に救はれたか」小林杜人編『転向者の思想と生活』大道社, 238-54.
- 宇野円空, 1930, 「マルキシストの論難に宗教はどう対立するか」中外日報東京支局編『マルキシズムと宗教』大鳳閣書房, 53-60.
- 『教化研究——資料 真宗と国家 IV 上 中国東北戦争期・前篇』(114・115) 真宗大谷派教学研究 研究所.

(みやべ たかし、東京大学大学院、takashimiyabe91@gmail.com)
(査読者 赤江達也、馬渡玲欧)

Religion v. Anti-Religion in Modern Japan:

Focusing on the Interaction between Marxism and Jodo Shinshu

MIYABE, Takashi

In this paper, I intend to analyze how religious groups respond to society and focus on the interaction between such religion and society. At the collective level, religious group function is shaped whilst the religious group is responding to the society it finds itself in. Since 1918, Marxism has had great influence on Japanese society and instigated an increase in the number of social movements thereafter. Japanese Buddhism, especially Jodo Shinshu, needed to respond to society. It was found that religious function was shaped whilst the religious group was responding to Marxist criticism.