

本居宣長の遺言について

——「遺言書」にあらわれた宣長の思想と心理——

松 本 滋

本居宣長は、死の一年程前に「遺言書」一通を書きのこした^①。寛政十二年七月、宣長七十一歳の時である。宛先は「健亭」つまり長男春庭と、「太郎兵衛」すなわち小西家の養子になった次男春村とであった。この遺言書は、世間一般のそれとはおおよそ趣を異にする、ある意味で型破りなものであった。それはたんなる辞世でもなく、家督や家産の相続についての指示でもない。また鈴屋一門に対する訓戒の言葉でさえない。その主たる内容は、彼自身の葬儀、墓地、祥月等に関する希望であり要求である。しかもその中には、世間的常識では真意をはかりかねるような項目すら含まれていた。宣長が何故にこういう遺言を書き留めたかは、宣長に関心を抱く我々にとり一つの興味深い問題なのである。

この遺言書は、これまでも二、三の識者の目にとまってはきたが、宣長の思想、心理との関連において分析された事はほとんどなかった。村岡典嗣さえも、遺言書にまつわる後述の「一問題点につき、「にはかに推測しがたい」と判断を差控えている^③。この小論は、一見風変りに見える宣長の遺言が、彼自身の思想と心理に、いかに密接に結びついていたかを考察せんとするものである。

先ず、「遺言書」の概略を記そう。

我等相果候はゞ必其日を以て忌日と定むべし、勝手に任せ日取を違候事有之間敷候、扱時刻は前夜之九ッ時過より其日之夜之九ッ迄を其日と定むべし、譬へば晦日之夜之九ッ過よりは來月朔日にて、朔日之夜九ッ迄朔日也、右之刻を以て定メ候べし（句読点は筆者が付した。以下同様。）

この几帳面な忌日の指定に続いて、葬儀の段取りに関する指示がある。

相果候て送葬迄之間念佛申候事無用に候、但し法樹院參候て佛前にて勤致候儀は格別也

沐浴は世間並にてよろし、沐浴相濟候はゞ、如平日鬚を剃候て髪を結可申候、衣服はさらし木綿之綿入壹ッ、帶同斷、尤袷にても單物にても帷子にても、其時節之服可為候、麻之十徳木造リ之腰ノ物尤脇指計にて宜候、隨分龜末にて只形計の造リ付にて宜候、棺中へさらし木綿之小キ布團を敷可申候、隨分綿うすくて宜候、物体衣服隨分龜末成布木綿を可用候、扱稿^{ワラ}を紙にていくつも包ミ棺中所々死骸之不動様につめ可申候、但し丁寧にひしとつめ候には不及、動き不申様に所々つめ候てよろしく候、棺は箱にて、板は一通リ之杉之六分板可為ざつと一返削り内外共美濃紙にて一返張可候、蓋^{フタ}同斷、釘^{ナギ}メ、尤ちやんなど流し候には不及、必々板等念入候儀は可為無用候、隨分龜相成板にて宜候

右の引用中、宣長が衣服等は「龜末」なものでよろしいと繰返している点に注意しておきたい。この後、宣長は葬送について二重の指示をしている。これは「遺言書」中、もっとも興味をひく箇所の一つである。

右棺は山室妙樂寺へ葬可申候、夜中密々右之寺へ送り可申候、太郎兵衛并門弟之内壹兩人送り可被參候

送葬之式は樹敬寺にて執行候事勿論也

この事は、やや後にも念を入れて繰返している。

我等死骸之儀は妙樂寺へ葬り申度、葬式は樹敬寺勿論之事、右之段本人遺言致候旨樹敬寺へ送葬以前早速に相斷り可被申候

次に宣長は樹敬寺までの行列の順序を、図を書いて示している。それによると、先ず「挑灯持」二人、その間に「長刀持」、続いて「法樹院」(樹敬寺住職)、乗物、乗物の両脇に「若黨」二人、乗物に従って「健亭」、その両側に「健亭若黨」、「同人草履取」、「狭箱」、「草履取」、次いで「合羽籠」、そして親類、門弟が入り交りこれに続く。この行列構造は、寛政六年、宣長が紀伊藩主より加増を受け御針医格になっての帰途、松坂入りに当って組んだ行列の構造と大体一致している。⁽⁴⁾ただ、この葬列の中心である乗物は空である。死骸を入れた棺は、すでに「夜中密々」山室妙樂寺の方へ送られている筈だからである。宣長はそれを、「右之通にて樹敬寺本堂迄空送也」と断わっている。

葬儀の事につゞいて、墓に關しても宣長は細かな注文をつけている。かれは、樹敬寺と妙樂寺の両方に墓をつくるよう指示する。先ず樹敬寺の方については、

樹敬寺にて墓は道休大徳御墓之右隣へつゞけ、道へ張出し地取可致候、尤右之地面貳尺五寸許道へ出し候所、樹敬寺へ致相對買取可申候、後日お勝相果候はゞ此墓地へ葬可申候

とある。道休というのは、宣長の曾祖父で木綿業に成功し、江戸大伝馬町に店を三つも構えた人である。宣長は「家のむかし物語」の中で道休を「吾家の中興の祖」とたたえ、「すべて松坂は富める商多くして、いづれも江戸店といふ物をもてるが、その中にも、すぐれたる中にかぞへられ玉へり」と記している。⁽⁵⁾

戒名は、自ら「高岳院石上道啓居士」とつけ、また妻お勝の分も「圓明院清室惠鏡大姉」と定め、これを樹敬寺の

墓地に建てる石塔に刻むのみでなく、「家内佛壇に安置候位牌も此通可為候」とした。また石塔の脇には二人の没年月日を、裏には「本居春庭建」の文字を入れるようにと指示している。

妙樂寺の墓については、さらに念の入った説明がなされている。

妙樂寺墓地之儀は、右之寺境内にて能^キ所見つくるひ、七尺四方計之地面買取候而相定可申候、葬候節穴深^サ七尺餘にて宜候、埋^メ様世間並にて子細無之候

墓地七尺四方計真^ン中少^シ後^ホ寄せて塚を築候而其上へ櫻の木を植可申候、塚之前に石碑を建可申候、塚高^サ三四尺計、惣体芝を伏せ随分堅く致し崩れ不申様、後々若崩^レ候所あらは、折々見廻り直し可申候、植候櫻は山櫻之随分花之宜き木を致吟味植可申候、勿論後々もし枯候は^ゞ植替可申候

宣長は遺言書を書いたその年の九月、弟子たちを連れて山室妙樂寺に赴き、自ら墓地を見立てて買求めた。葬列の場合と同様、墓地のあり方についても丹念な図解がついている。石碑には、右に見た戒名ではなく、ただ「本居宣長之奥津紀」とのみ記すようにとの指定がある。樹敬寺の石塔と異り、「石碑の裏并脇へは何事も書申間敷候」という注意書まで付せられている。更に石碑の体裁についても細々とした指示があり、その中に「石碑の前に花筒など立候事無用に候」という一項がある。また、七尺四方の堺には延石を伏せたいが、「餘程代物掛り可申候間、夫は追而之事に致し、先當分丸石にてもひろひ集め並べ置可申候」と述べている。

次には墓参に関する指示が続く。

後々妙樂寺墓参は一年に壹度祥月計にて宜候、夫も雨天或は差支等有之候は^ゞ、必當日には不限前後之内見計ひ參可被申候、祥月には毎年妙樂寺へ齋米壹升銀札壹包づつ施入可致候、毎月忌日墓参りは樹敬寺にて宜候これと並んで次の様な一条がある。

他所他國之人我等墓を尋候はゞ、妙樂寺を教へ遣し可申候

「忌中之儀法事其外諸事」については、すべて「世間並に」行なうよう、また「家内佛壇へ致安置候位牌」も「世間並之通り」にするよう、とある。同様に、「毎月忌日靈膳等も是迄致來候御先祖達之通りに可致候、致精進候儀も同斷に候」としている。

しかし同時に、宣長は、毎年祥月に「世間並」とはちがった特別のしつらえや催しの行なわれる事をも希望している。妙樂寺祥月墓参のほか、

毎年祥月には前夜より座敷床へ像掛物を掛け、平生用候我等机を置き、掛物の前正面へ靈牌を立て、時節之花を立テ燈をともし「香を焼候事は無用」、膳を備へ可被申候、尤膳料理は魚類にて四作り鱈汁飯平（しやうじん物計にてよろし）焼物（切焼）右之通可為候、酒はみき徳利一對、膳具は白木之足付のぜん、椀は茶碗

という細かい指示がある。ここでいう座敷は、言うまでもなく彼の書齋「鈴の屋」である。「像掛物」というのは、寛政二年、宣長六十一歳の八月になった自画像で、そこに「志き島の大和心を人とはゞ朝日にはふ山さくら花」の歌が題されてある。⁽⁶⁾「平生用候我等机」とは、京都遊学中に作らせ、以来四十年余りも使っていた小さな桐の机のことである。「靈牌」は、宣長が「平日机之傍に置き日々手馴候櫻之木之笏」をば台にさしこんで作るよう、またその靈牌には「秋津彦美豆櫻根大人」と書くようにと宣長は指示した。

宣長はまた、「毎年祥月には一度づつ可成長ヶ手前にて哥会を催し門弟中相集」ることを希望している。その日は、祥月当日でなくても像掛物を右之通り飾るよう、膳を備えるには及ばないが酒は備えるよう、又お客には「一汁一菜精進可為候」とある。

そして宣長の「遺言書」は次のような言葉で結ばれている。

家相續跡々惣体之事は一々不及申置候、親族中隨分むつましく致し、家業出精家門絶斷無之様永く相續之所肝要にて候、御先祖父母へ之孝行不過之候、以上。

二

右に記した宣長の遺言の中で最も妙に思われるのは、遺骸を納めた棺を「夜中密々」に山室妙楽寺へ送り、葬送の式の当日には行列を組んで樹敬寺迄「空送^{カクシ}」せよ、との指示であらう。この点はすでに当時の役人の眼にも異様に映ったらしい。村岡典嗣が本居家より発見し公表した文書類の中に、「松坂奉行筋の指図とおぼしいもの」がある。その中に次のような簡条がある。

一、夜中密々山室に送り申候事は、可有遠慮事。

一、樹敬寺へ空送の事 是は遠慮可然候。やはり通例之通り、樹敬寺迄御葬送取計、本堂より式相濟候上、如御遺言、山室へ送り候而可然奉存候事。此儀は、追而いづれぞより尋等有之候節、申披六ヶ敷筋に而可有之被存候間、能々開合等、御取計有之度事。⁷⁾

常識的な感覚からするならば、先ず樹敬寺へ葬送し、葬式を済ませた後妙楽寺へ送り埋葬するように、というこの松坂奉行の指図の方が、宣長の希望そのものよりもむしろ分りやすいであらう。しかしながら我々が考えなくてはならないのは、あのように温厚かつ円満、中庸のとれた人格の宣長が、何故に其筋の差止めを受けるような風変りな葬儀を望んだのかという点である。

この問題に接近するための一つの手がかりとして、我々は先ず宣長と樹敬寺及び妙楽寺とがどういふ関係にあったかを見ておこう。

樹敬寺は松坂にある浄土宗（鎮西派）の寺で、宣長の家では先祖代々これを菩提寺としてきた。曾祖父道休と祖父唱阿はとくに信心に厚く、相当額の祠堂料を樹敬寺に寄入し、法事を熱心に行なった。⁽⁹⁾宣長も幼時よりこの浄土教的な家庭環境に育ち、寛延元年、十九歳の秋には樹敬寺で五重相伝を受けた。⁽¹⁰⁾

妙楽寺も浄土宗で智恩院の末寺である。松坂の南約五十町、山室村にあり、美しい自然に囲まれている。宣長の先祖と何らかの關係があったらしく、「別本家の昔物語」には、「横瀧の念佛堂、山室の妙楽寺などにも、御先祖たちの御位牌有て、昔寄附の品有し也、妙楽寺へは、今に佛餉米を奉る也、横瀧へは奉らず」と記されてある。⁽¹¹⁾また宣長はこの寺の住職法誉と親しい間柄にあり、しばしば寺を訪れたという。

樹敬寺も妙楽寺も、このように共に浄土宗の寺であり、宣長の家と古くから關係があった。ただ、宣長の意識の内にまで立入って考えると、両者の間にかなり意味深い相違があったのではないかと思われる。すなわち、樹敬寺は先祖代々菩提所として慣習的、制度的に宣長の家に結びついてきた寺で、宣長と樹敬寺の關係も元來それに基いたものであった。これに対して妙楽寺との關係は、住職との親交といい、あたりの眺望を宣長がこよなく愛した事とい、むしろ彼自身の個人的私的な關心が主たる基盤となっていたようである。

さて以上の点を念頭におきながら、宣長の遺言のもつ意味の分析にかかろう。上述の如く、宣長は妙楽寺に葬られることを望んだ。のみならず、遺言書を認めた翌々月には山室に自ら墓所を定めている。小林秀雄も指摘しているように、この行動は宣長に最も近しく師事していた養嗣子本居大平にも解せないことであった。大平の一手記によると、宣長に墓地定めの計画を告げられた時、大平は「暫く黙して」後、「うつそみ之世之人無き跡の事思ひ斗申置候は、さかしら事にて、古意に背き可申哉な」と答えたという。⁽¹²⁾大平にしてみれば、よもや宣長が死後の事を思いはかり、墓地を求めるなどとは思ひもよらぬことだったのであろう。死についての宣長の思想は、人は貴賤善悪を問わず、死

ねばみな暗くきたない黄泉國に往かねばならぬ、というただその事に殆ど尽きていた。それ以上の詮索は儒仏の書の作りごとであった。彼は言う。

さて世の人は、貴きも賤きも善も悪きも、みな悉く、死すれば、必^キかの豫美國^{ヨミ}にゆかざることを得ず、いと悲しき事にてぞ侍る、かやうに申せば、たゞいと淺はかにして、何の道理もなきことのやうには聞ゆれども、これぞ神代のまことの傳説にして、妙理の然らしむるところなれば、なまじひの凡智を以て、とやかくやと思議すべき事にあらず、然るを異國には、さまざまの道を作りて、人の生死^{シヨウジ}の道理をも、甚々おもしろくかしこげに説ことなれども、それは或は人智のおしはかりの理窟を以ていひ、或は世の人の尤^{ユウ}と信すべきやうに、都合よく造りたる物にして、いづれも面白くは聞ゆれども、皆虚妄にして、實にあらず⁽¹³⁾（玉匣）

宣長は、かく「豫美國」に行くという事以上には、死後の事について、まして来世について語らなかつた。世上「安心」などというものは、彼によれば虚妄であり「無益の空論」であつた。彼は、「人々の小手前にとりての安心はいかゞと、これ猶うたがはしく思召候条、御ことわりに候、此事は誰もくみな疑ひ候事に候へとも、小手前の安心と申すは無きことに候⁽¹⁴⁾」（答問録、傍点筆者）と言つて憚らなかつた。「善人としてよき所へ生れ候事はなく候、これ古書の趣にて明らかに候なり⁽¹⁵⁾」（答問録）これが古伝説に基いた宣長の確かな信念であつた。

しかしながら、ここで一つ注意すべき事がある。すなわち、宣長は深く古伝説の趣を信じたが、しかしその信仰は彼を死の悲しみから解き放す類のものではなかつた、ということである。いかに「妙理の然らしむるところ」とはいへ、宣長にとって死はやはり悲しい事の最たるもの、ただ歎き悲しむの他すべないものであつた。むしろ、死を泣き悲しむことこそ、人間の自然の情であり、まことの道に通ずる姿であつた。

さて死すれば、妻子眷属朋友家財萬事をもふりすて、馴たる此世を永く別れ去て、ふたゞび還來ることあたは

ず、かならずかの穢き豫美ノ國に往くことなれば、世の中に、死ぬるほどかなしき事はなきものなるに、かの異國の道々には、或はこれを深く哀むまじき道理を説き、或は此ノ世にてのしわざの善悪、心法のとりさばきによりて、死して後になりゆく様をも、いろいろと廣く委く説たる故に、世ノ人みなこれらに惑ひて、其説共を尤なる事に思ひ、信仰して、死を深く哀むをば、愚なる心の迷ひのやうに心得るから、これを愧て、強て迷はぬふり、悲まぬ躰を見せ、或は辭世などいひて、ことごとしく悟りきはめたるさまの詞を遺しなどするは、皆これ大きな偽のつくり言にして、人情に背き、まことの道理にかなはぬことなり、すべて喜ぶべき事をも、さのみ喜ばず、哀むべきことをも、さのみ哀まず、驚くべき事にも驚かず、とかく物に動ぜぬを、よき事にして尚ほは、みな異國風の虚偽にして、人の實情にはあらず、いとうるさきことなり、中にも死は、殊に哀しからではかなはぬ事にして、國土萬物を成立、世ノ中の道を始めたまひし、伊邪那岐大御神すら、かの女神のかくれさせ給ひし時は、ひたすら小児のごとくに、泣悲みこがれ玉ひて、かの豫美ノ國まで、慕ひゆかせたまひしにあらざや、これぞ眞實の性情にして、世ノ人も、かならず左様になくはかなはぬ道理なり(玉匣)⁽¹⁶⁾

かく、宣長には「後生」や「来世」への期待は全くなかった。死は至福の国への入口ではなく、暗く穢く悪き「豫美國」に至る通路であった。言いかえるならば、宣長は人間にとっての価値と意味を、あの世にはなく、此世のこの生の中に見ていたのである。死は、その生の価値の否定を意味するものでしかなかった。従って、宣長が心から希い求めたものは、此世における生であり、その末長き享受であったに違いない。「玉銚百首」の中に次のような歌がある。

たまきはる二世はゆかぬうつそ身をいかにせばかも死なずてあらむ

うつそ身はすべなき物かあかなくに此世わかれてまかるおもへば

きたな國よみのくにべはいなしこめ千代とことはに此世にもがも⁽¹⁷⁾

さらに晩年の随筆集「玉かつま」の中には次のような言葉も見られる。

世の中のござかしき人は、いはゆる道歌のさまなる俗哥をよみて、さとりがましき事をよくいふものなり、或は身こそやすけれなどいひて、わが心のさとりにて身のやすきよしをよむこと、みな儒佛にへつらひたる偽ごとなり、まことには、わが身を安しとして、足事をしれるものはなきものなり、たとへば人の齡など、七十に及ぶは、まことにまれなる事なれば、七十までも長らへては、はやく足れりと思ふべきことなれども、人みな猶たれりとは思はず、末のみちかき事をのみ歎きて、九十までも、百歳までも生かまほしく思ふぞ、まことの情なりけ⁽¹⁸⁾る。(玉かつま十四、「世の人のござかしきこといふをよしとする事」、傍点筆者)

宣長がこの文章をものしたのがおよそ七十歳の頃であつたといふことは、きわめて意味が深い。

このように宣長は、此世における彼自らの生を、また此世の生一般を、愛し、いとおしんだ。彼の希いは「ほどくにあるべきかぎりのわざをして、隠しく^{オミヒ}楽しく^{クワレ}世をわた⁽¹⁹⁾」る事によつて此世の生を享受する所にあつたと思われる。「九十までも、百歳までも」「いかにせばかも死なずてあらむ」「千代とことはにこの世にもがも」等の言葉は、宣長が人間一般の「實情」を詠んだものとも言えるが、それ以上に彼自身の偽らぬ心情の表現と解することができる。

こうした宣長の思想と心理にそくして考える時、我々は彼の遺言の中に出てくる様々な要素に、一つの一貫した意味をよみとる事ができる。それは、いわば此世における自己の生の像を、いつまでも生き生きとどめおきたいといふ希^{ねが}いに関わる。先ず、「山さくら花」の歌を記した自画像、彼が青年の頃より汗をにじませ、数々の著作を生み出して来たところのかの文机、日頃手近に置いては愛用してきた桜木の笏で作った靈牌等々、これらはいずれも宣長そ

の人を——日本語として未だ熟していないが、彼の identity (自己同一性) を——すぐれて象徴的に表わしている。宣長は、自分の祥月にはこういうシンボルの前に自ら注文のお膳をお酒つきでそなえ、また弟子達が賑々しく集って、彼の愛好する歌会を催すことを希んだ。宣長が和歌をいかに愛したか、歌がいかに彼の学問、いや彼の存在そのものから切り離せぬ大事なものであったかは、ここに詳述するまでもない。青年時代に一学友宛に書いた手紙の一節で、彼は「僕之好^三和歌^二性也又癖也^②」と言った。この若い頃から「性」とも「癖」ともなった和歌愛好の気持は、後年古道の研究に精力を注ぐようになってからも少しも変らなかつたのである。

妙楽寺の墓についても、同じ角度から解釈することができる。宣長は、自らの賞愛した美しい山室の岡に埋葬されることを願った。それも火葬ではなく、土葬されん事を求めた。宣長の先祖、親戚の多くは火葬の慣習に従っているが、その中で彼はあえて土葬を希望したのである。墓のあり方についても、彼は自分の好みを細かくはつきりと記しておいた。その一々の特徴が何を意味するのかは必ずしも明かでないが、少くともそれらが全体として、宣長の個性を——家や周囲の伝統的慣習にとられない彼の個性的な像を——象徴している、ということはできよう。

とくに重要なのは、桜の木についての彼の注文である。彼は納棺に際しての衣服、脇差、布団、また棺などに関しては、すべて「麓末」「麓相」なものでよろしいと繰返している。墓地の堺の石も、当分の間は丸石を拾い集めて並べておけばよいと言っている。ところが、こと桜の木については、「山櫻之随分花之宜き木を致吟味植可申候」と注文した。それも「後々もし枯候はゞ植替可申候」と念を押している。石碑の前に花筒など要らない、としているのも、この桜への一筋な気持と無関係ではないであろう。

宣長が桜の好きな人だったことは有名である。それも単に好きだったという以上に、心理的に桜と常に一体であつたとすら言える。精神分析的用語を使うなら、彼は桜を自己と「同一視」(identity, identification) していたと言つ

ことができよう。宣長の自画像は、右に見た六十一才の時のと、もう一つ四十四才の時のと、二つあるが、そのいずれもが桜の歌入りである。後者は、机の前に端坐して花瓶に挿した山桜を賞美している図に、「めつらしきこまもろこしの花よりもあかぬいろ香は櫻なりけり」の詠を書いたものである。⁽²²⁾その他にも、宣長が桜について詠んだ歌はきわめて数多い。⁽²³⁾さらに、前述のように、彼の愛用した笏は桜の木でできたものであり、死後その上に書き記すべく自ら定め置いた後諡は「秋津彦美豆櫻根大人」であった。こうしてみると、山桜の花は宣長にとって単に「志き島の大和心」を表象するばかりでない。その「大和心」を自らの心とし、それに生きんとした宣長その人を、象徴するものと見ても差支えないと思う。

宣長は、妙楽寺墓地のかの山桜が「随分花之宜き木」であるよう依頼したばかりではなく、植替え植替えにもせよ、とにかく永遠に生きたものであることを希った。このことは、この墓地の石碑に「本居宣長之奥津紀」とのみ記し死去の年月日など書くな、と殊更に断った彼の心意と併せ考えると、実に象徴的な意味をもつ。山桜の木は今もなお生きている。春が廻り来れば美しい花を咲匂わせ、そして妙楽寺の墓を訪れる「他所他國之人」に、いつまでも語りかけるのである。この山室の墓地は、此世に自らの生の像を——自己の“identity”を——「千代とことには」留めおきたいという宣長の思いに深く根ざし、それを表現していると言えるのではなからうか。彼が自分の墓所を定めて後、次のような歌を詠んだということは、この点注目に値いしよう。

山むろにちとせの春の宿しめて風にしられぬ花をこそ見ぬ

今よりははかなき身とはなけかしよ千代のすみかをもとめえつれば⁽²⁴⁾

それでは、宣長は何故もう一つの墓を樹敬寺にも建てるよう遺言したのであろうか。二つの墓ということからすぐ心に浮ぶのは、我国における両墓制の伝統である。⁽²⁶⁾確かに山室の墓は人里離れた岡の上にある埋葬墓であり、樹敬寺のそれは、葬儀を行ない、かつ後々家族親族が毎月忌日の墓参りをする場所——いわゆる「詣り墓」——と一応見る事ができる。しかしながら宣長の場合、山室妙楽寺の墓は、「他所他國之人我等墓を尋候はゞ、妙楽寺を教へ遣し可申候」とあるように、「詣り墓」としても重要な意味をもっており、またかなり立派な永統的なものとして設計されている。従って、樹敬寺に別の墓を設けるという事も、両墓制の習わしから離れて、宣長自身の思想の内的論理からその意味を探ってみなくてはならない。

宣長によれば、世にありとあらゆること、すべて「神の御所行」⁽²⁶⁾であり、「尋常の理をもて、人のよく測り知るところ」ではなかった。⁽²⁶⁾「善き事は善神の御しわざ、悪き事は悪神の御しわざ」⁽²⁷⁾（答問録）という一応の区別はあるが、いずれにしても人智の及ぶ限りを遙かに越えたものである。この観点からすると、「善悪邪正の異こそ候へ、儒も佛も老もみなひろくいへば其時々の神道」⁽²⁸⁾（答問録、傍点筆者）であった。宣長は言う。

然れば後世國天下を治むるにも、先ッは其時世に害なき事には、古へのやうをもちひて、隨分に善神の御心にかなふやうにあるべく、又儒を以て治むべき事は、儒を以てをさむべく、佛にあらではかなはぬ事あらば、佛を以てをさむべし、是皆其時の神道なればなり、然るにたゞひたすら上古のやうを以て後世をも治むべきものゝやうに思ふは、人ノ力を以て神ノ力に勝むとする物にて、あたはざるのみならず、却て其時の神道にそむく物なり⁽²⁹⁾

（答問録、傍点筆者）

「玉鉾百首」でも宣長は次のような歌を詠んでいる。「釋迦孔子も神にしあればその道も廣げき神の道の枝道」⁽³⁰⁾これが宣長を単なる復古主義者から区別する思想である事は言をまたない。もとより宣長にとっても、儒仏渡来以前、未

だ天皇が「天照大御神の御子」として此国を「神ながら安國と平けく所知看しける」上古は、理想の時代であつた。後世は儒仏など「外國の道々」の影響によつて、政治も人心も「漢様」になりはててしまつた。しかし宣長によれば、これも神意のいたす所、禍津日神のしわざであるから、人間の力ではいかんともしがたい。むしろ、永年伝統的慣習として確立存続してきたものは、たとえ儒仏的なものといへ急に改廢すべきではない。それこそ「其時の神道にそむく」行爲であるという。「玉かつま」でも宣長は次のように言っている。

道にかなはずとて、世に久しく有りならひつる事を、にはかにやめむとするはわろし、ただそのそこなひのすぢをはぶきざりて、ある物はあるにてさしおきて、まことの道を尋ぬべき也、よろづの事を、しひて道のまゝに直しおこなはむとするは、中々にまことの道のこゝろにかなはざることあり、萬の事は、おこるもほろぶも、さかりなるもおとろふるも、みな神の御心にしあれば、さらに人の力もて、えうごかすべきわざにはあらず。まことの道の意をさとりえたらむ人は、おのづから此ことわりはよく明らめしむべき也(玉かつま二、「道にかなはぬ世中のしわざ」)

更に宣長は、単にしきたりに逆らうなというだけでなく、むしろもっと積極的に、後世の方が古えよりまさっている事もあるとさえ主張する。

古よりも、後世のまされること、萬の物にも、事にもおほし、其一つをいはむに、いにしへは、橘をならびなき物にしてめでつるを、近き世には、みかんといふ物ありて、此みかんにくらぶれば、橘は數にもあらずけおされたり…(中略)…此一つにておしはかるべし、或は古にはなくて、今はある物もおほく、いにしへはわろくて、今のはよきたぐひ多し。これをもておもへば、今より後も又いかにあらむ、今に勝れる物おほく出来べし(玉かつま十四、「古よりも後世のまされる事」)

忌日、祥月、年忌などの宗教的慣習についても次のように述べている。

そもそも此年忌といふわざも、月毎の忌日と同じたぐひにしあれば、古へになりしわざならんからに、すつべきにもあらず、何わざも、古へに異なるをば、ひたぶるにはぶきすてむとするは、よろしからぬさかしら也、そこなひだになくは、時世トキヨのならひにそむかざらむこそよからめ、又事が中には、古へよりも、今のしわざのまされるも、などかなからむ(34)（玉かつま二、「忌日祥月年忌の事」）

こういう宣長の考え方からすれば、家や社会に伝わり来たしきたり、あるいは「時世トキヨのならひ」に従うということ、人間の当為であった。実際、宣長自身、「すべて先祖の祀り、供佛施僧のわざ等も、たゞ親の世より為トりたるまゝにて、世俗とかはる事な(35)」いようにと心がけ、規則正しく勤めた。彼の一生の日記を見ると、三年忌、七年忌などはもとより、百年、百五十年、さらには二百年といった遠い年忌も、家の宗旨すなわち浄土宗の法式によってきちんと執り行なっている(36)。

宣長は自己の葬式に関しても同様の態度を持した。樹敬寺の墓はそうした宣長の態度の象徴とも言うことができよう。彼にとって、葬儀を樹敬寺で執行してもらうのは「勿論」の事であった。戒名も自ら定め、それを墓石及び位牌に記すよう言い遣した。「忌中之儀法事」も「世間並に」、また毎月忌日の霊膳なども「是迄致來候御先祖達之通りに」する事としている。さらに、樹敬寺に向けての葬列を図解までして示したのは、紀州侯御針医奥詰としての自己の公的地位とそれに附随する社会的しきたりとを意識しての事ではあるまいか。

結びの一条「家相續跡々惣体之事」も、宣長にとっては「一々不及申置」事であった。これが、祖オヤから子孫への連続性を強調する宣長の思想と結びついている事は言うまでもないが、さらに彼の思想形成の過程に則して考えると、両親の意志というものが直接重要な因子として浮び上る。宣長は十一歳にして父を失った。父定利は、亡くなる年の

三月及び五月に、弟小津源四郎と妻お勝に宛て夫々遺言書を書いている。弟宛の中には、「互むつまじく子孫繁昌致、道休様、唱阿老跡相立候様に頼存候」とあり、妻宛の遺言にも「一、我等死去致候はゞ、随分息災成様に被_レ致、子供_ヲそだて、御先祖跡相續致候様にくれぐ_レ可_レ被_レ致候」とある。⁽³⁷⁾父亡き後、この父の遺志が母により繰返し強調されたことは、青年宣長あての母の手紙からうかがわれる。⁽³⁸⁾これらを考え合わせると、宣長の遺言書の最後の一条は、この親の遺志をほとんどそのまま繰返したものとさえ言えなくもないのである。

四

宣長は、かく家・社会に伝わるしきたりにそれなりの意味と価値を見、これを急激に改めることを戒めた。いかに儒仏的な色彩をもった慣習、制度でも、それを「廣げき神の道の枝道」、「其時の神道」として、宣長は許容した。樹敬寺への葬送の儀も、妙楽寺における埋葬と同様、彼の思想構造に深く関わるものだったのである。

しかし我々は、宣長がしきたりを尊重しながらも、彼自身の思想・信念にとつてきわめて本質的と思われる所では、しきたりをはっきり拒否している事に注意しなくてはならない。このことを最も端的に表わしているのは、念仏に関する彼の指示である。「遺言書」によれば、葬式は「樹敬寺にて執行候事勿論」であり、また臨終後樹敬寺住職が来て仏壇の前で念仏を唱えることは「格別」であった。が、自分が息を引取ってから送葬迄の間、念仏は一切無用であるとした。幼時から浄土教的家庭環境に育ち、自らもしばしば念仏を修し、⁽³⁹⁾二十二歳の時には、「世中のうき度毎に彼國を思ひ出して南無阿彌陀佛」「紫の雲の迎へを松嶋やおしまれなくに露の命は」「まち佗て今や〜とおほすらんみたの御許にいつか行へき」⁽⁴⁰⁾等の歌を詠んだ宣長のことである。念仏、とくに臨終前後の念仏がどういう意味をもつか、十二分に知っていたであろう。もしも葬式がしきたり通り浄土宗式のみ行われるならば、宣長は自らが浄

士往生のための儀礼手続をふむことを承認したことになる。また人々の眼にも、彼が浄土へ赴くかのごとき感じを与える事になる。これは上に見た宣長の生死観からして容れがたいことであつたに違いない。しきたりに寛容な宣長にも、どうしても譲れない一線があつた。「相果候て送葬迄之間念佛申候事無用に候」という短い言葉の中に、宣長晩年の思想と自己感 (identity) の深奥の微妙な表れを見るべきではなからうか。

この宣長の態度は、さらに掘下げてみると、折衷主義を嫌う彼の立場一般と相通するものと思われる。儒仏老も「神の道の枝道」として容認するということは、それらをすべて野放しに採り入れ都合よく組合せることでは全くなかつた。宣長によれば、先ず第一に大切なことは、「道の大本」をしつかりわきまえ、「やまと魂」を堅く抱くことであつた。政治については、「かへすがへすも道の大本の所を土臺として、末々の細事までもこれに背かざるやうを詮として何事をもとり行ふべきことなり」⁽⁴¹⁾ (秘本玉くしげ、傍点筆者) と言ひ、また学問に關しても次のように論じている。「漢籍を見るも、學問のために益おほし。やまと魂だによく堅固まりて、動くことなければ、晝夜からぶみのみよむといへども、かれに惑はさるゝられひはなきなり。然れども世の人、とかく倭魂かたまりにくき物にて、から書をよめば、そのことよぎにまどはされて、たじろきやすきならひ也」⁽⁴²⁾ (うひ山ふみ、傍点筆者)

宣長が嫌つたのは、漢籍を読んだり仏事を修したり後世の制度風習に従つたりする事自体ではなく、それらと「古の道」とを混淆し、両者のけじめを見失うことであつた。宣長の次の言葉は、主として歌風について述べたものであるが、右の点をよく指し示している。

さて吾は、古風後世風ならべよむうちに、古と後とをば、清くこれを分ちて、たがひに混雜なきやうにと、深く心がくる也、……(中略)……古と後との差別をだによくわきまふるときは、後世風をよむも、害あることなし、にくむべきことにあらず、たゞ古と後と混雜するをこそ、きらふべきものなれ、これはたゞ哥文のうへのみ

にもあらず、古の道をあきらむる學問にも、此わきまへなくては、おぼえず後世意にも漢意にも、落入ルこと有べし、古意と後世意と漢意とを、よくわきまふること、古學の肝要なり(43)（うひ山ふみ、傍点筆者）

兩部神道、垂加神道など神仏習合あるいは神儒抱合の神道に対してなした宣長の烈しい批判も、この「混雜」をきう基本的態度に基いている。

ことに此兩部神道といふ物は、たゞ己が心を主人とし、神と聖人とを、奴僕として、心にまかせて、かりつかひたる物にして、神の御典をも、佛の説をも、儒の言をも、己が心の如くに説トキなしがたきところをば、みな方便ぞ假説ぞ表事ぞなどいひなして、ひたぶるに思ふまゝに説たるは、佛の道にもあらず、儒の道にもあらず、まして神の道にあらざることは、さらにもいはず、たゞおのがわたくしの新ニばりの道なるを、神道としも名づけたる：

(44)
…（玉かつま、「兩部神道」）

宣長が一方で後世のしきたり、「時世のならひ」を保持、尊重しながら、しかも他方「古と後」の「混雜」、神儒仏の無差別の抱合を大いに嫌ったという事を考慮するならば、彼の遺言の意味がさらに明らかになるであろう。我々は宣長が樹敬寺における葬式と妙樂寺での埋葬との間に、截然とした一線を画しているのを見出す。「遺言書」によれば、樹敬寺では先祖代々伝わる家の宗旨浄土宗の慣例に従って式が行なわれ、葬列も宣長生前の社会的地位を思わせる重々しいものであったが、彼その人はそこには不在であった。それは文字通り「空送カラウツ」であった。この表向きの葬儀、葬列は、第一義的には家や社会のしきたりのため、伝統的制度的な価値を表面上やぶらないがために執り行なわれるようなものであった。これも宣長の包容的な思想的立場に関連する事は上に見た通りである。が、樹敬寺に向う乗物の最も肝心な中味であるべき宣長自身はといえば、既に夜中密かに、ほんの二、三の親しき人々に送られて、山室の岡なる「千代のすみか」に赴くことになっていた。念仏もなく、格式ばった行列もなかったが、しかしそこには

まぎれもない宣長の実体があった。「ちとせの春の宿しめて風にしられぬ花をこそ見」んとする、宣長の私的な実情がこもっていたのである。

一見風変わりに見える宣長の遺言も、以上のように見てくると、彼の思想と心理に深く根ざしたものであることが分るであろう。松坂奉行筋の指図は、むしろこの宣長の内面を理解せぬ者の任草であったとも言える。「遺言書」一通の中に、我々は、さまざまものを広く包容しながら、しかも内的純粋性を堅持しようとした宣長の思想態度の、いわば最終的結晶を見ることができると思う。

註 (1) 増補本居宣長全集(以下、増全と略す)、第九卷、八〇三〜九頁所収。

(2) 例えば、小林秀雄「本居宣長」、新潮六二卷六号(昭和四〇年六月)より連載。

(3) 村岡典嗣「鈴屋齋馨その二」、岩波刊本居宣長全集月報第五号、昭和十九年、一頁。

(4) 本居宣長稿本全集(以下、稿全と略す)、第二卷、四九頁参照。

(5) 増全九、七八五頁。

(6) 増全、首巻、写真版第二十一「宣長六十一歳自畫自讀の肖像」。

(7) 村岡、前掲書、一頁。

(8) 村岡、本居宣長(増訂)、昭和三年、五一四頁等参照。

(9) 「家のむかし物語」、増全九、七八一、七八六頁。「別本家の昔物語」増全十、七七八〜九頁。稿全一、五頁、等参照。中でも道休の寄せた「十夜祠堂」は、祠堂料百両であった。(増全十、七七八頁。)

(10) 稿全一、一七〜一八頁及び二五〜二七頁参照。

(11) 増全十、七七九頁。

(12) 「本居大人死去前後日記并勢筑両地掛合書文」、笹月清美、本居宣長の研究、昭和十九年、二八一〜二頁参照。

(13) 増全六、一〇頁。

(14) 同上、一二六頁。

(15) 同上、一二八頁。

- (16) 同上、一〇〇～一一頁。
- (17) 増全十、一一四頁。本居大平「玉鉾百首解」(本居春庭、本居大平全集所収)に拠って、ひらがな書きにした。以下も同じ。
- (18) 増全八、四三八頁。
- (19) 「直毘靈」、増全一、六五頁。
- (20) “identity”は、しばしば“a coherent sense of self”(自己についての一貫した意識)とも説明されている。この“identity”という語に、重要な心理学的用語としての位置を与えたのは、アメリカの精神分析学者エリクソン(Erik H. Erikson)である。よって Childhood and Society, New York: Norton, rev. ed., 1963. Identity and the Life Cycle, New York: International University Press, 1959. Young Man Luther, Norton, 1958. 等参照。
- (21) 奥山宇七編、本居宣長翁書簡集、四頁。
- (22) 増全、首巻、写真版第十五「宣長四十四歳自畫自讃の肖像」。
- (23) とくに寛政十二年、死去の前年の秋には、桜の歌ばかり三百首も詠み、これを「まくらの山」一卷とした。増全九、七五三～七六二頁所収。念のため付言すると、桜花はしばしばその散り際の美しさということから評価され、「日本魂」にも結びつけられてきたが、宣長の場合は異っていた。彼はむしろ桜の散るのを惜み悲しみ、そのいつまでも咲匂いつづけることを願った。
- (24) 「鈴屋集」八、増全九、七二一頁。また、同じ頃にできた「まくらの山」に次のような歌がある。「かくなからちよも八千世も見てしかな櫻もちらす我もしなすて」「櫻には心もとめて後の世の花のうてなを思ふおろかき」「人はいさわれは死なすて櫻花千世もやちよも見むとこそ思へ」「とこととはに絶せずさけよ櫻花我も萬代しなて見るへし」増全九、七五七頁。
- (25) 柳田国男編、葬送習俗語彙、昭和十二年。大間知篤三「両墓制について」、宗教研究一二七号所収。堀一郎、民間信仰、昭和二十六年、二一七～二三〇頁、等参照。
- (26) 「くすばな」、増全五、四六〇頁。
- (27) 増全六、一一八頁。
- (28) 同上、一二九頁。

- (29) 同上、一二九頁。
- (30) 増全十、一一三頁。
- (31) 「直毘靈」、増全一、五三頁。
- (32) 増全八、四一頁。
- (33) 同上、四二八頁。
- (34) 同上、五二頁。
- (35) 「うひ山ふみ」、増全九、四八六頁。
- (36) 例えば、天明七年四月八日慶歩大姉（宣長の六世の祖の妻）百五十回忌、同年九月二十四日道休大徳（曾祖父）百回忌、寛政二年十月十三日道觀居士（六世の祖）二百回忌、等の記録が見られる。稿全一、七八四頁、七八八頁、八四五頁等参照。
- (37) 稿全二、六六七頁参照。
- (38) 同上、六六一～六七三頁参照。
- (39) 例えば、宣長少年期の日記に、「寛保四甲子年、二月廿四日ヨリ、融迦念佛百反之日課修ス。延享元由子年三月十一日ヨリ、十万人講ノ日課百反ヲ修ス」とある。また、佐々木信綱の紹介した宣長十九歳頃の覚帳「日々動作勤記」には、「三禮阿彌陀佛釋迦佛、毎朝十念二世安樂、南無阿彌陀佛十念」、「百遍、日課御念佛百返唱奉ル」等々の文字が見える。佐々木、賀茂真淵と本居宣長、昭和十年、二五八～二六七頁参照。
- (40) 「石上稿」、岩波刊本居宣長全集、第二十五冊、六一頁。
- (41) 増全六、二六頁。
- (42) 増全九、四九二頁。
- (43) 同上、四九九～五〇〇頁。
- (44) 増全八、一〇九頁。

（一九六七年九月）

充実行としての自然法爾

遠 山 諦 虔

一

親鸞はその九十年の生涯の最後に書き残した『自然法爾章』のなかで、もはや聖道・浄土、自力・他力等の煩瑣な分別を表にあらわさず、淡々と自然の法界を説いた。仏道実修の念仏行も、ここでは無上涅槃に無為縁起する行法に帰着する。無上涅槃は一切の色相を離れたるがゆえに自然であり、かかる無為の自然についてはもはや通途の義はたらず、無義の義がいわれるのみであるが、そこになお形而上学的義の生ずるを遮せんがための如く、仏智不思議の言を以て終りが結ばれた。「無上涅槃」といい「無義の義」といい「仏智不思議」といい、これらはいずれも大乘至極の妙境をいわんとするための言葉であろう。この点よりみれば、自然法爾の思想は、親鸞がその求道の歩みの最後にゆきついた法そのものの世界の表現であることも確かであろう。

しかしながら、自然法爾の思想にたいする今日的課題は、それを結果的にみて法そのものの普遍的意義から演繹的に理解していくことにあるのではなく、涅槃に無為縁起する行法がさらに行者の実修的な行と相即する主体的な過程をそこに見出すことにあるといえる。この過程を内に包むとみられる実修行の結実が自然法爾の世界である。聖道・浄土、自力・他力等の実修上の判別を超えた無上涅槃の妙境においては、行者はただ法の自然なるに従って、普ねく

流行する行法に乘托するのみであろう。これが実修行としては「ただ念仏」である。しかし、この場合も念仏行は、すでに「弥陀仏ノ御チカヒ」として信樂された主体的な行である。この点を看過するとき、自然なるべき行法そのものが宇宙理法的なものに客体化される危険を孕むこととなる。末燈鈔『自然法爾事』のなかの「コノ法ノ徳ノユヘニシカラシムトイフナリ、スベテ人ノハジメテハカラハザルナリ」という文章が三帖和讃末尾の絶筆で削除されているのは、恰もこのことを裏付けているかのようなのである。そこではまだ、法の自然が人と対立においてあらわされているらしいがある。然るに『數異鈔』の伝える如く、「弥陀ノ五劫思惟ノ願ヲヨクヨク案ズレバ、ヒトヘニ親鸞一人ガタメナリケリ」というのが「聖人ノツネノオホセ」であった。かく親鸞一人のためとして信受され、主体的の行となりきった本願念仏の行をいうとき、「法ノ徳ノユヘニシカラシム」という表現はまだよそよそしい。この行にはどこまでも弥陀の本願を信受する主体的な他力・浄土門的行信が一貫しているのであり、自然法爾ということもむしろかかる行信の充実の現成せしむるところというべきであろう。

勿論、自然法爾の如き非固定的・流動的な思想を本願念仏の行信の立場一つに帰してみることに、つねに種々の誤解が伴うであろう。自然法爾の思想は教・行・信・証いずれの立場からみるも、それ相応の一貫した整合的解釈が成立しうるはずの全一的体験の表現である。この全一的体験の包括性のゆえに、自然法爾の表現が証・真仏土的色調を濃くしていることは既に見てきた通りである。自然法爾をかかる証・真仏土的な法そのものの立場よりみることは、それを行・信の立場よりみるよりも確かに整合的な解釈となるかもしれない。眞実証は大乗涅槃思想の本質からしても当然還相利他の行・信を生ずべきものであり、ここになお行・信をいうことは、反って自然法爾的に成ずる大行大信を局分して固定化させる危険を招く結果となるとも考えられるであろう。

しかしながら、眞実の証は還相利他の大行大信を生ずる無上涅槃の証果たるとともに、他方あくまでも行・信の証で

ある。ここから親鸞一人という己証の立場も生ずる。即ち、真実の証はここにおいて、念仏行者の主体的な行信を通じて現成する往相回向の証である。往・還の關係にもまた相即の理があるが、その相即が単にそれらを論理的に媒介することを意味するならば、己証を生む真の往相の意味もまた失われるであろう。往相は主体的な行者の行信を通じて現成するものである以上、絶対に異質的・不可逆的な面をもたねばならない。これが教―行信―証の次第といえる。この次第を無視するならば、教行信証はたとえ如何に整合的に規定されても、単に大乘思想一般の立場から演繹的に理解されたに過ぎない。そこから教行信証の立場の特異性と現実性はでてこないのである。行信は教行信証の立場を支える現実的根拠であり、この点よりみれば、真実証はあくまで行信の証である。

自然法爾が無上の証果をあらわすとしても、その証果はつねに主体的な行信の証として、行信によって充実現成さるべきものであることは今述べた如くである。しかし、ここにまた更に、行―信の次第が考えられねばならない。行信次第においては信は行の充実に外ならない。この行はもとより信を予想する行ではなく、また能所の別をもって論ぜらるべきものではない。法そのものがその流動的本質からおのずと発動した相が行であり、その充実はどこまでも行自体の充実である。信といえどもこの行を満すものではなく、むしろ行自体の充実に帰入せしめるのが信の内面的な働きである。この信の内面性が行に対して微妙な意義をもつことはいうまでもないが、しかしこれを行と同等に論ずることは、かえって真実信の内面的本質を失せしめることとなるであろう。信の微妙な働きは行信次第においてはじめて他に代え難い力を發揮し、行を活殺するものともなるのである。

かくの如く、自然法爾は究極的には行信次第によって充実せられた主体的な行、即ち念仏行の現成する世界である。かかる実修行としての念仏の行と有為法としての行とは全く異った概念ではあるが、行じていることがそのまま行ぜしめられて行じている自然法爾の念仏行は、大乘無為法に相即してここに一つの生きた脈絡を見出しているもの

ではなからうか。ここから、この思想が今日の精神問題に対して有する幾つかの意義もまた明らかになるであろう。

親鸞が人生の指針とした他力・浄土門的依拠は「自力のはからいをすててただ念仏する」ということであつた。自力のはからいをすてるとは先ず一切の人為的作為を否定することとなるが、しかしこれが直ちに自然法爾とならないのは、多くの場合、作為を否定するものがまた作為であるからである。この場合自然は、それが動物的傾向性を意味するものであらうと、或いは宇宙理法的な法則であらうと、すべてはからいなきものと考えられたものに過ぎない。かかる考えのなかにある自然はすではからわれた自然である。このような作為に対する否定として新たに無作為的なものを想定すること自体が作為であつてみれば、真に自然なることは作為の否定から出てくるのではなく、本来無作為なものからくるのである。⁽¹⁾この意味における自然は「無為自然」と称せられるが、自然法爾といふのはこの本来無為なるもの、はからえぬものがはからいをすてしめる力用をあらわすところに成るのである。ここから自然は「モトヨリシカラシム」といふ、いわゆる自然状態を護らうとする「自然主義」(Naturalismus)の自然とは一致がい積が生じてくることとなる。また他方、無為自然は単なる理法的必然として信知ざるべきものに止らず、⁽²⁾そのしからしむる働きは仏の本願力として主体的にふれられたものでなければならぬ。そこには「弥陀仏ノ御チカヒノ、モトヨリ行者ノハカラヒニアラズシテ、南無弥陀仏トタノマセタマヒテムカヘントハカラハセタマヒタルニヨリテ、行者ノヨカラントモアシカラントモオモハヌヲ自然トハマフスゾトキ、テサフラフ」といふ絶対聞信の立場あるのみである。ここにおいてはじめて念仏行は、していることがそのまませしめられてしている自然法爾的行となるのである。この説明は先ず、宗教的自由の本質をめぐる問題に一つの光を投げるであらう。

次に、自力のはからいを破る自然には、かの願力の自然なるとは一見全く異つたかのようにみえる今一つの面が考えられる。この場合自然は、先ず一切の恣意を打破する冷厳な因果理法そのものである。しかし、この場合の自然の

最もきびしい意味は、それが一切の人為的作為を畢竟無意味・無価値・無目的なものとしてあらわにする点にある。文明文化などもそれが人為的作為なる限り、所詮はただあるようにあり、なるようになったという単なる一つの出来事に過ぎない。如何に無意味・無目的であろうとも、一切の作為そのものが無意味・無目的なる限り、誰もその現実からのがれることはできないのである。かく一切の作為がことごとく因果連鎖のなかに徹底的に束縛されていることを「業道自然」というのである。³⁾「願力自然」の弥陀の本願は、かかる不可逃避的で絶望的な事態に光明と充実を与えべきものであり、願力の業道に相即不離なるはいうまでもないが、しかしこれは願力の側からのみでは理解が空転する。業道自然の側よりみれば、この充実は何等かの意味で業の克服されるところに与えらるべきものである。然るにまた、業の克服とはなるようにしかならない事実に従いゆくこと以外にないのであるから、業の忍順という一見消極的な事態が如何にして充実した願力自然の働きを展開する積極性を蔵するかという点に、なお現実的な疑念を残すこととなる。これは無義のただ念仏が如何にしてそのまま無上の大義を発露するかを問うと等しく、やはり行の充実過程から理解されねばならない。かくて業道・願力の相即はその論理的空転を脱し、ニヒリズムの超克という近代的問題に一つの道を開くものとなるであろう。

自然の思想の歴史的背景には、例えば老荘思想のそれとの交流の如き幾多の龐大な問題分野があるであろう。あるいはまた、仏教学ならびに親鸞教学の上からの伝統的定石が問われるべきかもしれない。しかしここでは、それらは背後的の含みに止め、直接以上の問題意識の観点から論を進めることとする。

二

通常『自然法爾章』と称せられている文章は、三帖和讃の終りのところに「親鸞八十八才御筆」として附せられて

いるものごとであるが、この文章はすでに八十六才のときに書かれたとされる『自然法爾事』（末燈鈔）の冒頭に「獲得名号」の釈を加え、更に末尾に二首の和讃を加えてまとめられている。色々の見方ができると思うが、上記の問題意識の観点よりすれば、先ず「獲得名号」の釈、次に「自然トイフハ……シルベキナリ」という前段の自然釈、次に「自然トイフハ……キ、テサフラフ」という後段の自然釈、及び「無上涅槃」の釈、結誡、それから末尾の二首の和讃という六区分をとるのが適切であろう。⁽⁴⁾獲得名号釈及び前段の自然釈はいずれも文字の解釈にことよせた親鸞の体験告白たることはいうまでもなく、その内容が理解されなければ奇妙な文字の解釈たるに止るのである。しかし、この場合更に重要なことは、たとえ表白の内容が理解されても、その理解が概念的な理解に止り体験的共鳴を伴わない限り、釈の真意義はやはりあらわれてこないであろうということである。例えば、獲得名号の釈は「獲」と「得」の字にいわゆる「衆生往生の因果」をあらわし、「名」と「号」の字に「弥陀成仏の因果」をあらわしたものとみて、それらの相即不離なる関係を考えれば、成程意味ある内容が理解されたこととなろうが、しかしただそれだけなら煩わしい字釈など必要とせず、概念的理解のみで足りるのである。獲得名号釈は、むしろそういう衆生往生の因果と弥陀成仏の因果との論理的に相即する関係の主體的な受け入れの上になる獲得せられた名号の表白でなければならぬ。名号すなわち獲得であって、これは後段の自然釈にあらわされる「自然トハ……キ、テサフラフ」という絶対聞信の立場からみて、始めて真に内容あるものとなるのである。

獲得名号釈と同様に「自然トハ……シルベキナリ」という前段の自然釈もまた、後段の絶対聞信の立場にたつ自然釈によって、始めて真に意味ある釈となる。前段の自然釈においても、「自然」と「法爾」の二語についての釈を比較してみると、前者が「オノヅカラシカラシムル」という理法的自然と「行者ノハカラヒニアラズ」というはからの否定との対立を感ぜしめるような表現であるに対して、後者は「法爾トイフハ如来ノ御チカヒナルガユヘニシカラ

シムルヲ法爾トイフ」となり、「如来ノ御チカヒ」を信樂する立場を予想させる表現となっている点に、些かの相違が感じられる。しかし、この積自体はやはり主体的な信樂の立場、即ち聞信の立場ではなく、「コノユヘニ他力ニハ義ナキヲ義トストシルベキナリ」とあるように、無義の義を信知する立場といえる。この信知を概念知を超えた如何に高次の宗教的叡智とするとしても、この立場からのみ見られた自然は、所詮一つの客体として計らわれた自然にすぎない。義なきを義とすという信知は真に義なきを義とするもの、即ち無上仏のはからいを絶対否定する働きにあって「仏智不思議」を感じるとき、始めて生ずるものである。

こうして「自然トイフハモトヨリシカラシムルトイフコトバナリ」という後段の自然積が、前段の自然積を方便として意味あらしむる真に主体的な自然積としてあらわれる。「モトヨリシカラシムル」とは本来的にしからしむるということであるから、この自然積の立場は法性法身の立場といえる。そして「チカヒノヤウハ無上仏ニナラシメントチカヒタマヘルナリ。無上仏トマフスハカタチモナクマシマス。カタチモマシマサヌユヘニ自然トハマフスナリ。カタチマシマストシメストキハ無上涅槃トハマフサズ。カタチモマシマサヌヤウヲシラセントテ、ハジメニ弥陀仏トゾキ、ナラヒテサフラフ。弥陀仏ハ自然ノヤウヲシラセンレウナリ」とつづく無上涅槃の積は、法性法身が方便法身をはじめて方便法身たらしめることを示す。方便法身の誓願を信樂せしめるのは、全く法性法身の力用というべきである。これはただ聞信の立場において主体的にのみ受取られる。法性法身の働きにふれることなくして如何に弥陀の本願をいい、無義の義をいっても、所詮は一つのはからいをでない。それゆえ「コノ道理ヲコ、ロヘツルノチニハ、コノ自然ノコトハツネニサタスベキニハアラザルナリ。ツネニ自然ヲサタセバ、義ナキヲ義トストイフコトハナホ義ノアルベシ、コレハ仏智ノ不思議ニテアルナリ」と結んで、前積の無義の義の信知が単なる知的理解に止らず、真の方便知の意味をもつための根本的立場が示されるのである。⁽⁵⁾

このように、方便法身の誓願を信樂せしむるものが法性法身の力用なるがゆえに、その誓願に報いてあらわれる報身の如來はまた「ヒカリノ御カタチニテ、イロモマシマサズ、カタチモマシマサズ。スナハチ法性法身ニ同ジ」(唯信鈔文意)である。念仏成仏自然の大道もこの義によって開かれる。即ち、「弥陀仏ノ御チカヒノ、モトヨリ行者ノハカラヒニアラズシテ、南無阿弥陀仏トタノマセタマヒテ、ムカヘントハカラハセタマヒタルニヨリテ、行者ノヨカラントモアシカラントモオモハヌヲ、自然トハマフズトキ、テサフラフ」とあるように、「弥陀仏」は必然的に「南無阿弥陀仏」の名号である。ここに願力自然より起る能所不二の不行念仏がある。これは行者の側からは信一行一つ加えずして極速円満する法体の不行なるがゆえに先ず充実行と名けうる。かかる法体不行の側からいえば、信というも名号を聞くことに外ならない。

しかし、法体不行に即していえば、信をあらわすこの聞も、「下至十声聞等」(智昇集、礼懺儀)といわれるように、つねに能帰の心の極少位をあらわす語となり、直ちに能信位の信を明らかにするものではない。これは信の内的・非固定的な本質よりくるといえるが、信がかかる本質から、行信次第において如何なる力用を示すかが明らかにされなければ、不行が行者の主體的な行となる過程も不明に止るであろう。⁽⁶⁾それゆえ、不行がそのまま行者にとって無上の自由と感ぜられること、せしめられてしていることがそのまま自由である所以は、ただ行信次第の内的関係によるといえるのである。

行信の内的関係を説くものとしては、いわゆる「兩重因縁釈」なるものがある。これは名号の因・光明の縁を外縁とし、眞実信を内因とするものである。⁽⁷⁾ここで内外の因縁を分つのは、光明・名号の因縁がどこまでも内面的に受取らるべきことを意味しているとみるべきであろう。光明・名号の因縁が成就するのは、もとより本願の機を舍いて外にないのであるから、この因縁の熟すること以外に願行を領受する心をたててこれを能信とすれば、この信は直ちに

その内因たる内面性を失って、一重の因縁関係、即ち外因たるに止ることとなる。内とは絶対に客体化されないことを意味する語でなければならぬ。この内因を失うとき、先の一重の因縁は現実の機相を離れて、単なる論理的必然として客体化される危険をもつ。ここに信心正因がいわれ、能信位が問われる意味もあるのである。

しかし、信に即して行がいわれるとき、その行はすでに能信に対する所信となり、再び能所の対立は免れ難くなる。信とは大行が機の上に到り着くときをいうのであり、到り着いた名号はすでに所信のものである。それゆえ、行の内面的意味というべきものはこの時のほかにないのであるが、これは行が信となる時間的過程の表象を離れて考えることはできない。しかしこれはすでに時を外から見ていることとなるのである。大行が機に到りつく時は、かかる時間的過程として表象される以前の内的な時であり、眞の能信の機もそこにおいて時とともに成るのである。この絶對に客体化されない内的本質の時とともに成るがゆえに、本願信受の機には絶對の自由がある。⁽⁸⁾これは行のそこに到り着く時点の如きものではなく、行そのものの充実に外ならない。それゆえ、能信の機は一面、時をもそこに成ずる意味がなければならぬ。信は時において成り、時すでに信である。このように時と相即する信は、無別体的に時成する時の内的本質と全く一致するといえる。

この信にして時、時にして信なる大行到来の瞬間をあらわすものが信一念の積であろう。即ち、「夫擽^ニ眞実信樂^一、信樂有^ニ一念^一。一念者斯顯^ニ信樂開發時尅之極促^一、彰^ニ広大難思慶心^一也。」(教行信証、信卷末)とある「時尅之極促」とは単なる信の積ではなく、信がつねに時と相即するその相、即の積という意味をもつものでなければならぬ。ここにはむしろ信の本質規定たる積義は全くない。それは「乃至一念」の積において、⁽⁹⁾またすでに『行卷』において、行に即して充分明らかになっている。即ち、「言^ニ必得往生者^一、彰^ニ獲^レ至不退位^一也。經言^ニ即得^一。積云^ニ必定^一。即言由^ニ願力^一、光^ニ闡報土眞因決定時尅之極促^上也。」という「必得往生」の積が、「得」の語を「獲」として強く現生不退の

金剛心をあらわしているのであるから、この上行に對して信をたてれば、反つて信の固定化を免れないであろう。しかしまた逆に、行の固定化を防ぎ、その内面性を失せしめないように信に即して行をいえば、それがいわゆる「信一念」である。「信一念」と「現生不退」を分けてこれらの相互の關係を考へていくのが伝統的教學の道であろうが、いわゆる信相即時尅、時尅即信相なる信の本質よりみれば、それらはともに信樂開発の時尅の極、促から開き出されたものといえる。眞の信一念はかかる時尅の極促以外にないが、これを時間的因果過程として表象するとき、獲得の次第があることとなる。しかし、「信受本願前念命終、即入正定聚之教、即得往生後念即生、即時入三必定、又名三必定菩薩也。」（愚禿鈔上）の釈によるも、前念後念の次第によつて説かれつつ、そこにはただ絶対無二の信樂のみがある。現生不退を証するこの信樂の一念にはもはや時間的過程としての前後はなく、前後の次第は一念において働く本願力の方、向に從うという外はないであろう。これはまた、時が過程的表象を伴う根柢ともなるのである。

以上、絶対開信の立場ともいふべき後段の自然釈において、自由の問題は如何に考へらるべきかということを追求めて、その解明を行信次第の内面的關係に求め、ついに信一念の時の内的本質からそれを考へるにいたつた。信一念の時は大行の機に到りつく時であるとともに、眞の宗教的個体といふべき機の成ずる時である。しかし、この時はまたそれ自体の内的本質から、すでに時をもそこに熟せしめるものでなければならぬ。時尅の極促といふこともこれを外から見れば、時間的過程の上の一時点に過ぎなくなるであろう。このような時間的過程の上にあるものは未だ眞の個体といふべきものではない。これに對して、時尅の極促とは時の内的本質であり、時自体がそこに成就するのである。この瞬間においてある本願信受の機こそが、最も深い意味における宗教的個体といふべきものであろう。かかる時においてある個体は、時にあつて時に束縛されることのない自由をもつ。信一念の瞬間には一面、個体から時が成るといふ意味がなければならぬのである。

元來、個体の自由ということは個体の自覚とともに云われてきた。その背後にはしかし、つねに個体を束縛するものが考えられている。近世ヨーロッパにおけるが如く、個体の自覚とともに「強制からの自由」(libertas a coactione)がいわれる所以である。宗教的自由ということもこの観点から取扱えば、いわゆる「信仰の自由」をいう意味の通途の意志自由の問題に過ぎなくなる。しかし、何等かの意味で絶対的なものにかかわる宗教の立場からいえば、かかる意志の個体にはむしろ自由はないのである。かかる個体はつねに時間のなかにあり、その束縛を脱することができない。これが自由をうるといふことは、時間のなかにあつて時間を超えたものにふれることでなければならぬ。時間と永遠が古來の宗教的課題とされている所以である。

時間と永遠とのふれ合いについては「永遠の今」の如き主張もあるが、元來仏教では無別体的に依法而立する時間が時間思想の基本をなしている。時が無別体的に成るのはその根柢たる法がすでに行的・流動的なるがゆえであろう。従つて、そこには時間と永遠の根本的対立はない。時がこのように無別体的に依法而立することは、自然という外はない。本願の自在力について、「譬如阿修羅琴無鼓者而音曲自然」(論註)といわれるように、いま無別体的に依法而立する時についても同様に形容することができる。機受はこの時においてあるのであるが、時が無別体なるゆえに機もそれに束縛されることはない。これがまた真に自覚的な個体というものでなければならぬ。⁽ⁱⁱ⁾無別体的に依法而立する時すでに自由であり、自覚的な個体もそこから考えらるべきである。

この点から後段の自然釈における問題点をみるに、「自然トハ……キ、テサフラフ」という絶対聞信の立場は個体を否定する立場ではなく、むしろ真に主体的な個体の立場を基礎づけるものといえる。「モトヨリシカラシムル」という言葉は法体大行に帰して考える外はないであろうが、これが信一念の時において充実する点を考えれば、この大行の働くところ、つねに同時に自覚的な個体がある。この信一念における同時相即をあらわすものは、ただ「聞」の

一語であつた。この立場にたてば、自由は法にも機にもなく、機法一体なることにある。しかししめられてしている自然法爾の行がそのまま自由である。自由は束縛や障害や必然に対していわるべきことではなく、もとよりそういう対立を認めない立場である。しかもそれは漠然とした、立場なき立場の自由といったものでもなく、巖然たる宗教的個体の自由として実現する。「念仏者ハ無礙ノ一道ナリ⁽¹²⁾。ソノイハレイカントナラバ、信心ノ行者ニハ天神地祇モ敬伏シ、魔界外道モ障礙スルコトナシ。罪惡モ業報ヲ感ズルコトアタハズ、諸善モオヨブコトナキユヘナリ」(歎異抄)といわれる如き絶対自由の生れいずる根本的立場を明らかにするものが、後段の自然釈および無上涅槃の釈であつたのである。

三

これまでは後段の自然釈について、それが主体的な行信の立場と称しうることを、仏の行が本願力の自然からそのまま人間の行となつて行者の自由を証することを、行信次第の内面的關係、即ち信一念の時の構造を手がかりに追求してきた。すでに『行卷』の冒頭に「大行者則稱無導光如来名。斯行即攝諸善法、具諸徳本。極速円満。真如一実功德宝海。故名大行。」とある如く、「称無導光如来名」が斯行とふまえられ、斯行が「極速円満」するのである。ここにすでに、行を主体的なものとする信の働きがなければならぬ。それゆえ、同じく『行卷』に「獲真実行信」、「歸命斯行」とあり、それ自体充実した大行大信がさらに行者の行信となつて充実行を成ずる時尅を予想させる。ここに「信樂開發時尅之極促」という信一念の釈があらわれることとなる。この信一念は確かに大行大信の現実的意味を活殺するものに相違ないが、しかしかかる時尅之極促を信前信後を分つ時点の如く考えることの非は先に指摘した。かくしては機法一体の意味も失われねばならない。また信を境に二つの別の行があると考えらるべきでは

ない。信は名号の働き一つで救われるということの外にないから、この信の発動はおのずから称名となってあらわれざるをえないであろう。しかし、この称名はもはや作爲的な行ではない。作爲無作爲ともに充実したところに自然の念仏があり、後段の自然釈はかかる自然の念仏が行ぜられる根本的立場を明らかにしたものと見える。それが絶対聞信の立場といふべきものであった。「眞実信心必具名号。名号必不具願力信心也。」(信卷)といわれる如く、信は作爲・無作爲ともに自由なる立場であり、自然なる行はつねにここから出ると見える。こうして、願力自然の行信によつて主体的に無上涅槃の超証される次第がこれまでの釈義であつた。

然るに、章末二首の和讃はこのような自然法爾的世界の称讃とは全く反対に、自然法爾的ならざる自己、即ちあくまでほからいを出ることのできない現実相を露呈している。「ヨシアシノ文字ヲモシラヌヒトハミナ、マコトノコ、ロナリケルヲ、善惡ノ字シリガホハ、オホソラゴトノカタチナリ」、「是非シラズ、邪正モワカヌコノミナリ、小慈小悲モナケレドモ、名利ニ人師ヲコノムナリ」という二首は、単なる自己内省といつたものではなく、もつと生の現身からわき出た深い悲嘆を湛えているかのである。「行者ノヨカラントモアシカラントモオモハヌ」が自然であるのに、ここでは「善惡ノ字シリガホ」なるがわが姿であり、「義ナキヲ義トス」の大義にもかかわらず「名利ニ人師ヲコノム」がわが現実である。願力自然に乗托したものの当然そうあるべき姿はそこになく、それに反してあるのがわが現実である。如何なる當為をも理想をもそのなかにもみこんで、しかも一分たりともあるを譲らないのが業道自然であろう。願力といえどもこれを外から動かすことはできない。絶望といえはこれほど深く不可逃避な絶望はないのである。

この不可逃避な業道自然に即してそのなかより願力自然の働きいづるをみ、そこにおける無導の一道の感得が親鸞一代の求道の成果であり、自然法爾の文章がその結晶たることはいうまでもない。願力は業道の闇を内より破る働き

を示すことにおいて始めて眞の願力である。この観点にたてば、章末の二首の和讃も願力の働きに必具する機の内省として、願力自然に含ませて矛盾なく理解できる。しかし、業道自然なる限り何ものたりとも破りえない業道の闇を内より破るものが願力であるとすれば、この内より、ということとは願力が業道とは別のものでなく、一つのものとなつて働き、しかもこの一体は機の感得するところでなければならぬ。業道の闇を内より破るものが眞の願力であるという観点からは、願力の本質規定は生じても、それが機の上の事実となる現実の信相については何もふれられないこととなる⁽¹⁴⁾。しかし、章末の和讃について留意すべき点は、これを願力自然のなかに矛盾なく解消することではなく、逆にこれを自然法爾的世界の成立の因相とみることにあるのである。

この観点よりみると、一見淡々たる自然法爾の大道はつねに業道に臨みそれを超克しゆくはげしさによって、その新鮮さを保つものなることが明らかとなる。自然法爾の立場は非固定的・流動的に願力と業道の充実した緊張関係を包むといえる。この緊張を失えば、それは思辨的調和観の立場に墮する危険を伴う。願力と業道を調和させる道は何もない。善導の説く二種の深信においても、機相は「自身現是罪惡生死凡夫」とされ、願力との調和などの余地なき現実相が表白されている。章末二首の和讃のころもこれと同じである。願力に乗托してはからいなく念仏することが自然法爾であり、そこに眞実をあらわすべきはずの行が、直下にそれを行ずる行者の立場においてはすでに虚仮の行と変じているのである。願力をいうものはすでに願力の外にたつてゐる。願力自然なるところにおいては作為・無作為ともに無為であり自由であったが、ここでは作為・無作為ともに作為となり、すべては有為法に束縛されて自由はない。ここに、はからいを離れしめようとする願力に対して所詮はからいを離れえない業道の感知が鋭く対立することとなる。業道自然なるところにそれと一体となつて願力が働くとするれば、それははからいを離れえないという業道自然の感得以外にはないであらう。

しかし、業道自然なることのこの感得は機の上に起るものであつても機から生ずるものではない。従つて業道自然の感得は単にあるがままにあることを是認することではない。この是認はすでに機計であり作為であつて、「善悪ノ文字ヲモシラヌヒト」のあるが如くにあるがままではない。すでに「善悪ノ字シリガホ」であり、眞実は虚仮に變じているのである。ここにおいて、「自然トイフハモトヨリシカラシムルトイフコトバナリ」という言葉が、再び深い意味をもつてあらわれてくる。あるがまま、なるようにしかならないということの絶望的な是認においてみられているものは、未だ自然の業道ではない。業道自然とは、それを是認するか否かにかかわらず、業道が「シカラシムル」ものであるということではなければならない。願力・業道という二つの自然があるわけではなく、従つて「シカラシムル」ということは願力のしからしむるところとも業道のしからしむるところともいえる。しかし、業道が如何に不可逃避的で苛酷な現実なりとも、それが自然と感得されている上は、そこにもはや絶望や行詰りはないのであるから、この「シカラシムル」という積極的の力は願力に帰せられるのが当然であらう。すべてが計らいを離れえない虚仮の行たることの悲嘆は、ここでは絶望的な断念とならず懺悔となり、自己の現実をみつめる力を用ゐることとなる。業道に即して願力をいえば、願力とは現実をみつめるこの力の根柢に外ならないといえる。

願力が眞に生きたものである限り、いわゆる「十劫正覚」の安心を支えるものはむしろ「若不生者不取正覚」という未覚者の現実についた働きとなり、そこで願力は業道にふれる如く、今これを業道の側よりみれば、現実が行きつくところまでいったその瞬間に願力にふれ、始めてなるようにしかならない業道自然の感得が生ずるといえる。これを時の表現を以てすれば、一瞬たりとも止ることなく流動する時の瞬間の渦動のなかにみられる過去面が業感の世界であり、その未来面が願力であるともいえよう。この瞬間において過去と未来は同時的といわねばならないが、瞬間は過去と未来を分つ時点の如きものではなく、逆に過去からと未来からの二つの流れの渦動として成ると考えられよう

るように、業道と願力は一つのものであるが、この一体はどこまでも業の脱れ難きを感じるところに願力に遇い、願力の働くところに業を感じるところに外ならない。

また、時が過去と未来の渦動する瞬間に時成しつつ、一瞬も止ることなき流動そのものである如く、業道と願力の鋭い緊張關係を包み、時の流れとともに流れゆく平安とゆるやかさが自然法爾ということではなければならない。絶対に不可逃避な業道の感得は、単になるようにしかならないという現実認識の消極的態度とはならず、如何に狭少に見ゆるともそこに一つの超克の道を見ていることとなる。「二河白道」の譬に説かるる如く、かえ「回るも住るも去くも一種として死をまぬがれざる三定死に面して、一種として死をまぬかれずば我寧ろこの道を前に向つて去かん、既に此の道あり、必ず可度すべしの念を作すのである。この時、同時に釈迦の発遣、弥陀の招喚をきき、この人は決定して白道を進みゆくが、そこにはなお六根・六識・六塵・五陰・四大の群賊悪獸の甘き詐親の声があり、その限り白道は依然四五寸の狭少さである。しかし、これらをすべて顧みず、一心に白道を直進して、ついにこの人は彼岸に到る。白道ははじめ四五寸であり、これは「喻衆生貪瞋煩惱中、能生清淨願往生心也。」の意とされたが、二尊に信順しての後は「願力之道」となる。即ち、白道は業道自然の側よりみればそこに死を賭する外はなく、そこに死を賭するときのみ四五寸の小路は願力自然の大道となるのである。

これは恰も未来が過去から流れくる時の流れの前方にみられると同時に、一面この流れとは逆に前方より現在に流れくるものと考えられると同様であろう。白道の二相もかかる時の二相に相応するといえる。「教行信証」の白道釈には、「真知、二河譬喻中、言白道四五寸者、白道者白之言対黒也。白者即是選擇撰取之白業、往相回向之淨業也。黒者即是無明煩惱之黒業、二乘人天之雜善也。道之言対路。道者即是本願一実之直道、大般涅槃無上之大道也。路者則是二乘三乘万善諸行之小路也。」(信卷本)とされて白・黒・道・路の意味が明別され、白道は本願一実の大道

とされた。しかし『愚禿鈔』の釈ではこれは「白者則是六度万行定散也、斯則自力小善路也。」となり、白道は要門位に解される。⁽¹⁵⁾これは白道が二尊の遣喚を聞く前後でその意味を異にすることをあらわすともいえるが、これだけでは必ずしもその前後転換は明らかにならない。しかし、白道釈につづく四五寸積をみれば、「言四五寸者、喻衆生四大五陰也。」(信卷)、「四五寸者、四言譬四大毒蛇也、五言譬五陰惡獸也。」(愚禿鈔下)とされ、白道を絶望的な狭さに行っている四大五陰がそのまま願力の働く場とされているかのようである。衆生の貪瞋煩惱のうち、よく清淨願往生心を生ぜしむるという訓読もここでは極めて自然である。ここに成る同時即そのものはや時において時を超えたもの、即ち如来回向のものであるが、これをどこまでも時に即してうければ、願力の大道として彼方よりこちらへ開かれくるものとなるであろう。願力の道が横超と称せられるのも、それがかく時にあって時を超えるものなるがゆえであるといえる。願力が、業道の不可逃避さえもが一つの觀念に過ぎざることを看破せしめるのは、それが時においてはどこまでも業と互角に対立しつつ、同時に時を超えたものの時による表現なるがゆえであろう。

このように、絶対に不可逃避な三定死の行詰りにおいて横超の道が開かれるとき、業道自然の感得もはやニヒリスティックな絶望状態に止らず、願力の業道全体におよぶ強い必然の感得となる。この必然は自由を撥無するものではなく、願力の機に到って充実する願力成就の意味をいうのであり、ここに絶対の自由の存することは先に論じた。

「モトヨリシカラシムル」とは、願力の本来性から機に到って充実するその必然をあらわす言葉といえる。単なる理法的必然ではなく、主体的にうけとられた内的必然であり充実である。業道・願力はもとより二つのものでなく、無為自然に帰せらるべきものに相違ないであろうが、無為自然の力用が願力自然の働きをあらわすのは業道あるがゆえである。「シカラシムル」とは業道におよぶ願力自然の積であり、ここからひるがえって無為自然をみるとき、自然法爾の立場ははじめてその現実的意味においてうけとられたこととなるであろう。大行大信が機に到りつく時尅の極

促ということ看過しては自然法爾の現実的意味は失われるであろう。しかし、ここよりみれば自然法爾の立場というも、三心具足の充実した念仏行という外はない。この充実は信仰のパトスや超人的の行からくるものではなく、本願の行の本質からくる行自体の充実である。それゆえ、そこには峻厳な現実面に面しつつ、その都度すでにそれを脱した無為の安らかさが伴うであろう。無為自然はかかる行信の証、行の充実としてみらるべきものであろう。

自然法爾の立場がニヒリズムを超克するという意味も、以上の如き行信の証としての無為自然の安らかさにおいてであって、ニヒリズムに対抗する勇ましさによってではなく、また無上涅槃の妙境に飛躍することによってでもない。ここではニヒリズムそのものの意味が根柢的に変わるのである。三定死の如き現実では一切の意味も価値も崩壊するであろう。しかし、この虚無は無常的世界観となる余地さえなく、人間的行の虚仮として直下の身に受けとめられたものである。この事実の痛感をニヒリズムというならば、それは理想を無化する絶望的・破壊的ニヒリズムではなく、無上の理想あるがゆえのニヒリズムである。行ずれど行ずれど虚仮の行たるを出さないが、なお行ぜずにはいられない。虚仮なる限り働きつづける本願の大理想あるがゆえである。これが自己充実的な本願の行の構造であろう。虚仮の人間的行は充実行現成の契機となり、この自然法爾的行によって人間恢復の道もまた開かれたのである。

註および補足

(1) しかし、このこともその主体的な意味が明らかにされない限り、無義の形而上学的義を生ずる危険を孕むこととなる。例えば『天燈鈔管窺録』(備録)は「自然ノコトハツネニ沙汰スベキニハアラザルナリ」の言葉に二義ありとし、その一つに「真宗奥義、不可ニ漫説。アラハニ人ヲモハバカラズコレヲ讚嘆スベカラストノ玉フガ如シ。愚昧ノ凡夫輩、如是深義、云何ソ識得スルコトヲ得ンヤ。復何ソ輒ク解脱スベケンヤ」(巻三)とし、結局は自然法爾の深義を機受の彼方に据えてしまっている。

(2) 「聖道門ノヒトハミナ、自力ノ心ヲムネトシテ、他力不思議ニイリスレバ、義ナキヲ義トスト信知セリ」(正像末和讃)。
ここにいう信知もこの意味に従って用いた。

(3) 「業道自然」とは通常、願力・無為自然とともに『大無量寿経』の自然を三分類する場合の一つとして用いられる。即ち「天道自然、不_レ得_二蹉跌_一。故有_二自然三塗、無量苦惱_一」(下巻)等の自然にあたる。この意味の自然は章のなかに直接にあらわれていないので、取上げて論じられない場合が多い。例えば、琢成編『真宗仮名聖教関典録』(巻三)は、願力・無為・因果の三種をあげるが、因果自然というのもここでは願力が無為を証する法の上の往相因果であり、必ずしも機の上の因果を含めたものとは解せられない。しかし、自然法爾思想の現実の意味が問われるとき、「業道自然」は無視することができない。

(4) 前後段二種の自然釈の立場の相違については、從來あまり注目されていなかったように思われる。蓮阿のいわゆる「オノヅカラノ自然ト、モトヨリノ自然」という区別もいうまでもなく、これにふれたものではなく、単なる名別に過ぎない。『末燈抄管窺録』の三分文も「一明_二因自然_一(初至キ、候フ)、二明_二果自然_一(誓ノヤウハ至シラセン料ナリ)、三結誠(コノ道理ト云已下)」とし、二つの自然釈を分文しない。

(5) このことを明らかにする上にも、二つの自然釈の立場を明別する必要がある。後段の自然釈は法性法身の立場といえるが、それはあくまで主体的に方便法身と相即する。「コノ道理」とは絶対聞信によってのみ受けらるべきことであり、単なる因自然・果自然の客観的理法界のことではなく、まして果自然のみをいうのではない。「ツネニ沙汰スベキニハアラザルナリ」は禁制の意味ではなく、沙汰すれば必ずそれを固定化し定式化することになり、真生命の失われることを戒めた言葉と解さるべきであろう。この点、『末燈抄管窺録』の「如_レ以_レ声止_レ靜、靜息猶數々打_レ之、則_レ靜猶未_レ止、却_レ其声喧_レ靜上也。是以起_二種々邪義_一。豈非_二義由存_二乎_一」(巻三)という如き実際の効果の上からの解釈は当を得ていないように思われる。

(6) これは信についていえば、信不具足の誠となる。「又言、信復有_二三種_一。一從_レ聞生、二從_レ思生。是人信心_レ從_レ聞而生、不_レ從_レ思生。是故名_レ為_二信不具足_一」(教行信証、信巻本より)。

(7) 「良知無_二德号慈父_一、能生因闕。無_二光明悲母_一、所生緣乖。能所因緣離_レ可_二和合_一、非_二信心業識_一、無_レ到_二光明土_一。真實信業識、斯則為_二内因_一。光明名父母、斯則為_二外緣_一。内外因縁和合、得_二証報土真身_一」(教行信証、行巻)。

(8) かく解して始めて「目者字業由也。所_二從來_一也。又已也躬親也又独也。用_二自字_一義広_レ然。其本出_二於自由之自与_二自己之自也_一、自由之自、言_二由来如_レ是更無_二佗故_一也」(末燈抄管窺録、巻三)の字釈も意味深く読める。

(9) 「祖師釈_二願成一念_一、有_二三重義_一。信巻末云、信業有_二一念_一、斯願_二信業開發時尅之極促_一。又云、言_二乃至_一者、撰_二多少_一之言也。言_二一念_一、信心無_二二心_一故曰_二一念_一。是名_二一念_一。一心則清淨報土真因也。初文約_二時尅極促_一、直釈_二下对_二乃至_一一念_一。後文

釈下乃至一念時所_二開發_一之信心。然此時尅_一、即是非_二外時尅_一、即是開_二發信樂_一之一念、則信心無_二三_一心。一念亦決_二此初一念_一。」(惠栄泰嚴『浄土文類聚鈔慶戒録』卷一)。ここでは約時約心の信一念釈のうち、約心に重きがおかれている。しかし、非外時尅なる内的時の本質が明らかにされれば、信一念はむしろ約時面から統一的に解釈できるのでなからうか(拙稿「親鸞の往生思想における時間の問題」、日本哲学会編『哲学』一六号、一一一〜一二二頁参照)。なお、中山延二氏『仏教における時の研究』(興教書院版、二一〇〜二三五頁)にもこの問題は取扱われている。

(10) 前掲拙稿参照。

(11) この点、ハイデッガーもその「実存」の解明からする現存在の規定において、ここに述べた考えと一応符合するような思想を述べている(Uber den Humanismus, 1954, S. 76~77. 参照)。しかし、実存をその脱自性格から Ek-sistenz とする解釈には、少し無理が伴うように思える(拙著『哲学と哲学者』一六六〜一六七頁参照)。

(12) 殊にここでいう自由が必然即自由の諦念といった冥想的のものでないことを強調しておきたい。「一実一虚。豈得_二相比_一。譬如三千歲闇室光若暫至、即便明朗。豈得_二言_中在_レ室千歲而不_レ去邪_上」という在心の自由がここでいう自由である。

(13) 念仏が念仏行者の行となって主体的に充実した行となる過程をみようとするとする本論の観点から、ここでは特に冒頭の言を「念仏者ハ」と読んでおきたい。

(14) キルケゴールが『死に至る病』のなかでこれと同じような問題にふれているのは興味深い(Krankheit zum Tode, übersetzt von E. Hirsch, S. 87~96. 参照)。その本質規定からして知行合一すべき知が、必ずしも現実には知行合一しないところの問題がある。知の本質規定からこの不一致の因は捉えられない。

(15) 「言_二路者等_一、四示_二白路_一也。此方便假門廻生雑善觀經要門之意。愚禿鈔云、白者則是六度万行定散也。」(智暹『教行信証文類樹心録』卷四)。なお、『愚禿鈔』の「白」の釈を「路」の釈と解し、「白路」を真門と解する論(烏水宝雲『愚禿鈔録』二河白道章文前分別及び私記参照)もある。

(16) この問題については、拙稿「逃避と超克」(宗教研究、第三九巻、一八六号、四一〜四二頁、研究発表要旨)参照。

太平天国の宗教思想についての一考察

富 倉 光 雄

本稿では、太平天国の当事者がこの運動の意味についてなした思想のいとなみの跡を辿り、思想という観点から太平天国運動把握の手がかりを得ることを、目的とする。太平天国にはさまざまな側面がある。しかし乍ら、太平天国はまず何より当事者にとって意味のある運動であって、当事者のこの運動に関してなされた思想のいとなみを等閑視しては太平天国そのものを見失うことになりかねない。筆者は太平天国に籠められた主体的意味、当事者がこの運動についてどのように考え、意味づけをなしているかということの把握に、この運動の正当なる理解のための重大なる鍵があると考えるのである。

右の目的のために本稿では三つの問題を設定し、アプローチを試みる。その第一は、太平天国の当事者にとって指導者洪秀全は何ものであったかという問題である。洪秀全のもつ意味はとりも直さず彼を指導者とする太平天国運動そのものの意味でもある。即ち第一の問題は洪秀全および太平天国の意味に関するものである。第二は、太平天国の思想の主体はどのように現実を把握し、そして理想目標を思考したかという問題である。理想と現実に関する思想からはその思想の主体の実践的態度を伺うことができる。第三は、太平天国の思想の主体は、自らの思想の正当性の保証をどこに仰いでいるかという問題である。思想のかかる側面からは、この運動の主体的意図を伺うことができる。

以上の三点から本稿では太平天国運動に籠められた当事者の意味に関する思想の構造的把握を試みる。

この運動が「太平天国」を称するのは一八五一（『咸豊元』）年以降であり、また、清朝政府に対し武装蜂起するのはその前年のことであるが、洪秀全の意味、また、太平天国運動の意味に関する思想のいとなみが始まるのは、さらに溯って、洪秀全の新宗教創始の時点（一八四三『道光二三年』）からであり、それが、構造的にみてほぼ発展の究極段階に到達するのは、金陵（『南京』）に天京建都後の間もない時期（一八四三〜四『咸豊三〜四年』）、資料でいうならば、『天朝田畝制度』と『天情道理書』においてである。従って、本稿は、その発端の時期から右両者の成立の時期までの思想の検討を試みることになるが、それは、思想発展の歴史を跡づけるためというよりも、この思想のいくつかの構成要素についての把握を明確にするためである。以下、一・二節において前掲した第一の問題を、三節において第二の問題を、四節において第三の問題を検討し、最後に総括する。

〔註〕 太平天国運動が一つのまとまりある運動である限り、参加者個々の参加の動機・出身階層の思想的反映という視点とは別な次元で、この運動を統制する思想体系が想定される。筆者はかかるものとして洪秀全および彼を中核とする太平天国指導層の公的な見解を考える。本稿における「当事者の思想」という表現の意味するところである。

一

洪秀全がそれまで歩んで来た科擧による出世路線から脱却し、新たななる宗教の創始へと飛躍するのは一八四三年のことであるが、そのとき彼をしてこの転換へと踏切らせたものは、上帝によって「王者」に任ぜられ、為すべき命を受けたのだという確信であった。この確信内容が他者によって承認されその帰依を受けたとき、やがて拝上帝会の宗教となりさらに太平天国の宗教となる洪秀全の新宗教は客観世界に成立する。まず、この新宗教成立の契機となっ

た洪秀全の確信内容を検討する。洪秀全の、また、太平天国運動の意味に関する思想の発端はここにあるからである。

洪秀全の自己確認は二段構えでなされている。第一は、この年より六年ほど溯る一八三七年の幻想体験である。ハバークの記述をまとめるとつぎのとおりである。⁽¹⁾——

一、(1)洪秀全はその年(一八三七年)に何回目かの府考に應じて失敗し、その精神的衝撃から重病にかかり、やがて意識の混濁状態に陥る。(2)彼は死期が来て閻羅の迎えを受けたものと思ひ、枕頭の両親に対し名を成さず父母を顧揚することなしに先立つ不幸を詫び、別れを告げる。(3)だが迎えの者に伴なわれて行き着いた所は予期に反して天上界であつた。

二、(1)秀全は大勢の美しく着飾つた界女に迎えられ、(2)やがて一人の老婆に河辺に連れて行かれ、そこで身体の穢れを淨めて貰ひ、(3)ついで古代の聖賢を含む徳望高き人びとに伴なわれて天堂の一室に入り、そこでかれらによって臟腑の入替え手術を受ける。

三、その手術がすむと秀全は彼らに伴なわれて天堂の最も莊嚴華麗で大きな部屋に行き、気高き老人と対面する。そしてこの老人から、(1)「世界人類は皆わが生む所わが養う所である。人びとは我が糧を食し我が衣服を着しているが、誰一人として我を記憶し我を尊敬する者がいない。その最も悪いことは彼らは我が賜いし所を受け乍らそれを以て悪魔に拜事することである。彼らは殊更に我に叛逆し我を怒らしめる。你は彼らに做う勿れ」と訓戒され、(2)ついで悪魔の全滅を命ぜられ、(3)同時に王者たるしるしである劍一振、印綬一箇などを授けられる。この場にはかの徳望高き人びとが立会っている。

三、(1)命を受けた秀全はその場に立会つた古代の聖賢を含む徳望高き人びとに対し、各々その持場に帰りの老人

に對する職責を尽すよう勸告する。この勸告を受けて、ある者は反省するが、老人を敬わねばならぬ理由が分らぬ、楽しく暮し友人と酒を飲んでおればよいではないか、などと嘯く者もいる。(2)秀全は老人に導かれて天堂の外へ出る。下界を見下ろし乍ら老人は秀全にこの世の人びとの邪悪さと罪業を指摘して示した。(3)また秀全はしばしば彼が長兄とよぶ中年の人に会い、その指導と助力を得て悪靈を追跡しこれを全滅した。(4)また彼は老人が孔丘を詰責するのを見た。その理由は孔子がその書物の中で真理の明瞭な説明を省いたからというのである。孔子は老人に罪を懺悔していた。……

四、(1)秀全の意識混濁状態はなお続く。彼はしばしば、自分は正式に中国の皇帝に任ぜられたものだといひ、誰かが彼を「皇帝」と呼べば、非常に喜んだ、ということもあつた。(2)秀全の病氣回復期には、朱色で「天王大道君王全」と書かれた紙片が、その家の門に挟まれていた、という奇瑞譚もある。

病氣快愈後の洪秀全は、その異常さの故に右に見た幻想体験が何らかの眞実性を含むものであるとは思わなかつたのであるが、六年後の一八四三年五月頃に、『勸世良言』⁽²⁾という書を読むに至り、この書によって幻想体験での氣高き老人は天父上帝であり、長兄とよんだ中年の人は救世主イエス、悪魔は偶像、この世の人びとは兄弟姉妹であることが分かつたとし、⁽³⁾先の体験が意味あることであつたと確信するに至る。⁽⁴⁾この幻想体験の内容のちに神祕化されて神話として定着するのであるが、ここでは以下の二点に注目しておきたい。

第一は、洪秀全が上帝から王者に任命されたという主題である。この王者は譬喩的な宗教的意味での王者を意味すると同時に、政治的な意味での王者をも意味している。ここでは政治と宗教は未分化であつて、洪秀全は両方の意味での王者に任命されたというのである。また、幻想体験の物語には、右にみたように、再生 rebirth、浄め purification の主題もみられ、さらに「天王大道君王全」云々という奇瑞譚まで付け加えられている。これらは皆、洪秀全

の聖別を意味するものである。洪秀全を一種の救世主とする素材はほぼ揃っているとみることができる。

第二は上帝より受けたとする命の内容である。悪魔偶像の全滅がその一項であることは明らかであるが、さらに、洪秀全の勸告を受けた徳望高き人びとの中には上帝を敬う理由が分らぬと嘯く者もいる所から、拝上帝も重要な一項であったことも明白である。また、秀全の幻想中に登場する孔子は、明瞭な真理の説明を省いたという理由で、上帝から叱責されるが、この幻想体験を神秘化した『太平天日』（一八四八年成立）では、妖魔（≡悪魔）が怪をなすのは孔子が自分の書物に間違いを書いて人びとを誤ませたからであり、さらに、孔子はこうして人びとに上帝のことを識らしめず、反って自分の名を上帝の名より高からしめた、という理由で詰責された、とある。⁽⁵⁾上帝から中国皇帝に任命されたとする洪秀全も、上帝の命令の内容については、悪魔≡偶像の全滅、拝上帝を人びとに行わせるという、宗教的分野で、考えているのである。

二

前節では、新宗教創始の契機となった洪秀全の確信の内容をみたが、引続いて本節ではそれについての思想の展開の跡を検討することにする。まず、洪秀全の權威の源泉である上帝のイメージであるが、新宗教成立の時点では、上帝は人間を生み人間の生活に必要な一切の物資を作って人間を保ち養う神であり、人間がそれにも拘らず己を敬拝せぬことを怒って、洪秀全を王者となし彼に命を下す意志や感情をもつ人格神であったが、なお、天上界のパンテオンにおける最高神という性格を留めており、唯一神のイメージは稀薄である。

幻想体験が神話化されて定着する『太平天日』になると、上帝一家という觀念が形成されている。その天上界には、上帝すなわち「天父・上主・上帝」、上帝の「太子」「救世主・天兄・基督」、「主」すなわち洪秀全が、それぞれの配

偶、「天母」・「天嫂」・「正月宮」（≡秀全の配偶）を伴って登場する。他方、「閻羅妖」（≡東海竜妖）はこれと同一視されている（が手下の「妖魔」を率いて登場し、「兄弟姉妹」を誘惑するので討伐の対象となっている。⁶）ここに、独特の宗教的世界観をみる事ができるが、上帝は、ここでは、天下を一家とする擬制家族の家父長的性格を賦与されている。明確な一神教が確立されたとは云えないけれども、中国的発想でそれにより近付いたと云えるであろう。上帝が唯一神格的性格を強く打出すのは「原道覺世訓」⁷においてである。

「原道覺世訓」の主題は、拜上帝・不敬偶像であるが、そこで打出される上帝は、まず、全能の神である。——
「^{おおいなる}皇上帝は天下凡間共通の父である。死生禍福はその主宰による。服食器用は皆その造成する所である。仰ぎて天を觀れば、一切の日月星辰雷雨風雲は皆皇上帝の靈妙であり、俯して地を察すれば、一切の山原川沢、飛（鳥）潜（魚）動（物）植（物）は皆皇上帝の効能である。」⁸

かかる神觀念は、中国社会の慣行的な神觀念の否定を伴って形成されている。つぎに、その例を「原道覺世訓」より拾ってみる。——

一、まず、人間の生死を司るのは閻羅であるという考え方の否定。この論文の論旨はつぎの通りである。——閻羅が生死を司るということは、中国の經史の聖經（≡外国の聖書）にも論及されていない。真理は古今東西に通ずべきものであるのに、この考えはそうではないから邪説である。⁹

二、雨を降らすのは東海竜王だという思想の否定。東海竜王は閻羅の化身であるが、雨は衆目の視る通り天から降るのである、と片付けられる。¹⁰

三、上帝は崇拜すべきであるが、上帝を補佐する神神を拝してもよいのではないか、という考え方の否定。この考え方は、君王が國を治めるのを官府が補佐するように、上帝が人間を保佑するのを補佐する神神があってもよいでは

ないか、という主張を含み、現実的にはそれらのイメージたる偶像の崇拜を意味している。現世の政治組織になぞらえて神神の世界を表象する伝統的な宗教的世界観が、ここに伺えるのであるが、この考え方は、君王が官府を設けたのは親しく自らの手で設けたのであるが、偶像は上帝の旨意に基づいて設けられたものではない、「皇上帝は当初六日で天地山海人物を造成したが、尚、人の幫助を必要とはしなかった。今日、人類を保佑するのに誰の幫助が必要なのだ」という調子で否定されている。⁽¹¹⁾

伝統的な神觀念の否定は、現実には慣行になつてゐる偶像崇拜の否定である。「原道覺世訓」の偶像否定の一面は右にみたが、そこではさらに、つぎのような論旨の展開がみられる。――

皇上帝が人間を保佑するのは明白なのに、人びとは別に各偶像を立ててその保佑を求め。そして、食なり衣服なり得るところがあると、わが菩薩のおかげなりとする。これは上帝の恩典を取り違えて邪魔の恩典としてゐるのだ。⁽¹²⁾

……木石泥団紙画の各偶像は「物」である。⁽¹³⁾ ……魔鬼や蛇魔に靈心を迷わされ、閻羅に捉えられた人間の作ったものである。⁽¹⁴⁾

そして、「皇上帝は乃ち眞の神である。」「皇上帝の外に神は無い」と断言している。⁽¹⁵⁾ ここに至つて上帝は、全能なる唯一神としての表象を、ほぼ完成するに至つてゐる。中国の伝統社会において崇拜対象とされた神神は悉くその人格を剝奪され、またその具象化された偶像は悪魔に迷わされた人間の作った「物」に過ぎないとされて、それらに対する諸崇拜はすべて、上皇崇拜に切り替えられ、統合されることになつたのである。

この間の経緯は、さらに、『天条書』に伺うことができる。そこには拜上帝会の各種儀礼の際の祈祷文が収録されているが、それによると、(1)入信受洗の際に、(2)朝夕の礼拝時や食事の時に、上帝は供犠を伴う儀礼を受けるほか、

(3)生日(＝誕生日)、満月(生後満一ヶ月の祝)、結婚、喜事(＝死亡)に際して、また、(4)病氣平癒の祈願のとき

に、さらには、(5)竈を設けたり、家屋の工事を行ったり、石や土を動かす際にも、上帝には供物を伴う儀礼が捧げられることが定められていたと思われる。⁽¹⁶⁾このように、唯一神上帝に対する崇拜も、その動機である宗教意識の点では、中国社会の伝統的信仰の次元を、そう大きくは超えていないのであるが、それだけに、洪秀全の「天父上主皇帝」は当時の社会に受け容れられる可能性をもつことができたものと考えられる。

右にみた上帝観念の形成とほぼ並行して、洪秀全の昇天・受命の神話が定着する。そして、その出来事は、上帝による人類救済の歴史という構想のうちに位置づけられることになる。『太平天日』の序の部分を用いて独特のメシヤ思想の展開をみることにする。

「当初、天父上主皇帝は六日にして天地山海人物を創成、第七日に完工した。上古の時は普天の下皆皇上帝に感謝することを知っていた。挪亜ノアの時に当り世人は邪魔に誘惑され淫穢な世界となる。皇上帝は大怒し四十日四十夜の大雨を降す。洪水横流して世人の殆どが沈み没した。その後天下は皆皇上帝を敬畏するに至った。その最たるものが以色列イスラエルである。麦西メソポタミア侯だけは以色列を苦しめ害した。皇上帝は大怒し降りて以色列を救い、麦西から出国せしめ紅海を渡らせる大神蹟を顕わし妖侯を誅滅した。西奈山シナイに到り皇上帝は親しく十款天条を設けた。その後世人多く魔計にかかり屢々天条を犯した。皇上帝は大怒し世人を尽く滅せうとした。この時幸いにも救世主天兄基督がいた。皇上帝の太子である。この世に降り身を捐てて、世人に替り贖罪することを心から願った。皇上帝は恩愛を割離し、天兄基督を遣わして猶大ユダ國に降生せしめ、無数の神蹟を顕わした。年三十三であった。⁽¹⁷⁾……」

そして、一葉の欠落部分を挟んで、

「太平真主（＝洪秀全）もまた、天父天兄の莫大な恩愛であって、世人を憐恤し、とくに真の光を賜い世間を照らさ

れるのである。主、年二十五、天酉（＝丁酉、一八二七年）の歳三月初一日子の刻……昇天……。主三月初一日の昇天よりこの世に送下されるに至る約四十余日なり。」⁽¹⁸⁾と続く。

右にみるように、洪秀全の出来事は、天地創造以来四度目の上帝の格別の恩典の発露として、上帝による人類救済史に位置づけられ、三度目の基督の出現につぐ出来事とされ、その上、基督もそこで一役買っているとされているのである。上帝を父とし、基督を兄とする救世主洪秀全、という独特のメシヤ思想は、ほぼこの頃に、成立したものと思われる。なお、ここで、洪秀全の受命が、易姓革命的な思想の文脈からは全く別の文脈で発想されていることが確認できる。

この神話にみられた人類救済史の構想は、さらに詳細部分の拡充が加えられ『天情道理書』⁽¹⁹⁾に引継がれて太平天国開国の神話となるが、そこにおいて注目すべきは、上帝の四度の救済の契機となった人間の腐敗が、それなりの歴史認識と結びつけて把握されていることである。⁽²⁰⁾即ち、第一回の出来事である「挪亜の洪水」の原因は君王の心性迷悻で尊大であったことに求められている。すなわち、君王が尊大であったために祭天の権利を独占し、丞相以下庶民が上帝を祭ることを禁じたことから、人びとの間に偶像崇拜の風が起ったとされているのである。第二回目の「出エジプト」の出来事は、エジプト王が上帝を拝すること最たるイスラエル人を迫害したことが原因で起ったとされる（この場合は『太平天日』と同じ）。キリスト出現の契機となった第三回目の上帝の大怒は、黄老の崇拜が秦王朝に入れられ、仏釈の崇拜が漢代に取り入れられたとして、そこに原因が求められている。それによって魔鬼が人心を惑わすこと甚だしく、遂に人びとは皇上帝の恩徳を忘れ、その功勞を魔鬼のそれと取り違えるに至ったのだとされる。⁽²¹⁾そして、洪秀全の昇天受命の出来事の発端となった第四回目の上帝の大怒は、満洲族が中夏を奪取し、人びとを誘惑してさらに一層悪魔を信じさせたからであると、原因が説明されている。（このことが、太平天国の対清朝武力闘争の意味づ

けの根拠である。)

帝王による祭天の権利の独占がノアの洪水の因とされ、黄老・仏陀の崇拜がイエスの出現に結びつけられるのは異様であるが、それによって太平天国の考える人類救済史の舞台は、中国の枠を超えて、ユダヤ・キリスト教文化圏までを包括することになる。ここに、天下Ⅱ世界という伝統的な空間観を伺うことができる。そして、かかる空間を得ることによって、洪秀全や太平天国の出現も、天下Ⅱ世界での人類救済という意味をもつことになり、その独特のメシヤ思想もほぼ完成の段階に達したとみることが出来るのである。

三

洪秀全がその当時の時代を具体的にどのように把握していたかを知る資料はない。だが、彼が当時の社会に対して、かなりの危機感を抱いていたことは、「原道醒世訓」⁽²²⁾から憶測することができる。この論著において、洪秀全は現実の世に対する彼なりの把握の上に立って、理想社会のイメージを提示し、その理想社会の実現のために共に立ち上ろうと人びとに呼びかけている。まず、その論旨を追うことにする。――

まず、現実の把握であるが、現在の世は「世道乖離、人心澆薄」の乱れた暗黒の世として把握される。そして、かかる世を現出せしめた原因としては、人びとが「私」に拘わって愛憎し合っていることが挙げられ、人びとの見識の大ならざること、度量の狭小なることが指摘されている。この「私」が個人の次元で問題にされているばかりか、さらに、国・省・県・府・郷・里そして姓といった集団の次元でも問題にされていることは注目に価するが、ここで問題設定は社会・人間のあり方の次元でなされている。⁽²³⁾

その現実の「私」の世に対して、理想社会は「公」の世界として打出される。そのイメージは、「唐虞三代」、即

ち、儒家が理想の世と仰ぐ堯・舜および夏・殷・周の時代に仰がれている。堯も舜も禹（≡夏王朝の始祖）も、湯王（≡殷王朝の創始者）も武王（≡周王朝の創始者）も、孔子も周公も、この国かの国、この民かの民……という此処彼処の別を立てはしなかった、その時代は天下は有無相通じ、患難相救うた時代であった、とされている。また、理想社会の原理も、儒家の經典の一つである『礼記』の「礼運」篇に見える「大同」に仰がれている。洪秀全は、「大道が行なわれるや天下は公となる」という二句で始まる孔子の大同について述べたことばを全部引用して、自己の論拠としている。彼にとっては、天下≡世界は分けて考えれば万国になるが統べて考えれば実は一家であって、皇上帝はその天下世間の共通の父、天下の男子は皆兄弟、女子は皆姉妹なのである。だから「あの疆この界の私」などあつてはならないのである。大同はそのような社会における政治・道徳の原理とされている。⁽²⁵⁾

「原道醒世訓」は右にみた現実社会の批判的認識、理想社会の提示に続いて、その理想社会実現に立上ろうと格調高い文体で呼びかけを行っている。――

「今も尚、（大同を）望むことは可能である。乱が極まれば治り、暗が極まれば光さすというのが天の道である。今や夜が退いて日が昇るのだ。願わくは天下凡間の我らが兄弟姉妹、邪魔の鬼門を跳出して上帝の真道を循行し、時に天威を凜しくし努めて天誠に遵わんことを。相ともに身を淑くし世を淑くし、相ともに己を正し人を正し、相ともに中流の砥柱となり、……相ともに已倒の狂瀾を挽め、行きて天下一家ともに太平を享くるのを見ようではないか。」⁽²⁶⁾

この呼びかけのうちには、理想社会実現の可能性についての確信、反面、現状に対する強い否定の態度、所謂、現状否定の姿勢が見られることに注目したい。現世は全能の神上帝がかくあらしめたものであり、そこには人知を超えた意味が籠められているのだ、とする現世受容の態度は、「原道醒世訓」には、その片鱗すら伺うことができない。洪秀全は、強烈な使命感を籠めて、あるべき社会の姿、大道の行なわれる「公」の世のイメージを打ち出しており、

また、社会の追求さるべき理想目標として大同を掲げているのである。

ところで、この洪秀全の大同に対する態度と、彼が引用した『礼記』礼運篇の冒頭に出て来て大同を語る孔子のそれとは、全く対照的に相違していることは興味深いことである。見方を変えれば、洪秀全は、大同について語った孔子のことは一字一句違えることなく引用しているのであるが、『礼記』原典における前後の文脈は、これを無視しているのである。問題は、洪秀全の引用のしかた、あるいは『礼記』礼運の読み方ということにあるが、洪秀全は原典の文脈から離れて、独自の思想的文脈で、孔子の大同についてのことばを把えているのである。以下、大同に対する姿勢の相違という観点から、孔子と洪秀全の比較を試みることにする。

『礼記』の「礼運」では、孔子は、「大同」について述べたあとに、引続いて、それと対比的に「小康」について語っている。⁽²⁷⁾そこに登場する孔子は、春秋末の魯の国の現状を目のあたりにして嘆き、しかも、目前のその嘆かわしき現状を、如何にすればよりよい状態になしうるか、という問題意識を抱いて、弟子の言偃に社会のあり方について語っている。孔子はここでは、「大道の行なわれた」大同の世と「三代の英（夏の始祖の禹、殷の湯王、周の文・武・成の各王と周公）」の時代の小康の世を、ともに社会の理想的なあり方として提示する。大同を理想として掲げる点では洪秀全と変りはないが、孔子のそれに対する姿勢は洪とは同じでない。孔子は「大道の行われるや天下は公と為った」世を追想のそれを大同として社会の理想とした。他方、「今や大道既に隠れて天下は（人君の）家（産）となつている」という時代認識が彼にはあり、しかも、そのような世を峻拒することなく、そのような世は現実的に追求さるべき目標として「三代の英」の世の小康を掲げ示しているのである。孔子はそこで、極めて現実的な方策、例えば、君臣父子兄弟夫婦といった人間関係を規制する「礼義」や、また、制度を設け田里を立てること、などについて言及し、「三代の英」たる禹・湯王・文王・武王・成王・周公の六君子はそれらをよく用いたがこの六君子の原理

が「礼」であったとして、自己の立場をこの聖王たちに仮託している。大同と対比すれば小康とても否定さるべき悪しき状態であろう。大道はもはや隠れてしまったという感慨が孔子にはあった。だが孔子は、その悪しき状態についても、さらに、より善き状態とより悪しき状態を追究し、その悪しき状態を、大同の理想には及ぶべくもないにしても、多少なりとも善き状態に持って行こうとする。いきなり大同の理想へとは向っていないのである。より柔軟で、現実主義的姿勢といえることができるであろう。だが、ここで重要なことは、かかる姿勢からは徹底した現状否定が出て来ないことである。大同という理想は『礼記』における孔子の場合、このような精神的機制で受け止められているのである。大同は、魯国の嘆わしき現状を目の当りにする孔子には、ユートピア的重みしか感じられなかったであろう。

一方、洪秀全は大同に彼自身の使命を読み取っている。反面、孔子が目標とし、まさにそれを自己の思想的立場の基礎とする小康には、何の意味をも見出してはいない。ここが孔子と洪秀全の別れ道であった。洪秀全は孔子が区別した「大道の行なわれた」時代と「三代の英」の時代を識別していない。彼にとっては「自盤古至三代」・「唐虞三代」は黄金時代であって、それは再区分されていない。彼の頭脳には小康の宿るべき余裕はなかったのである。洪秀全にとっては、嘆かわしき現状は徹底に否定さるべきであり、追求さるべきは第一義的な理想社会以外の何物でもなかったのである。

洪秀全においては理想と現実とは截然として二律背反として扱えられている。彼にとっては現実とは悪であり完全に否定さるべきものであった。他方、拝上帝という大道は今なお依然として隠れず、否、今こそまさにこの大道の行なわれる社会をこの世に実現すべき時であり、このことを上帝が彼に下した使命なのである。大同はユートピアではなく実現すべき使命という重量感をもって彼に迫って来る。洪秀全には、『礼記』礼運に登場する孔子にみられる思想

形式「善―悪」の二分法を根本的段階にまず設定し、つぎに、その「悪」についても「善―悪」二分法を適用し、そのつぎにまた、……という具合に無限に多元化される可能性のある柔軟な思想形式――はみられない。彼の頭脳にあっては、根本段階で設定された「善―悪」二分法は、その段階で固定してしまい、その先には適用されず、思想・価値を多元化させる可能性は窒息させられてしまっている。この両者の思想形式の相違が、究極的には現状肯定的態度をとる孔子と、徹底的な現状否定の姿勢をとる洪秀全の二人の対現実態度の相違に伴っていることが指摘できるであろう。

四

新しい教説が確立されるためには、一面で、「反論ないし疑問という形で表明される伝統的な考え方との対決を免かれることは出来ないものである。洪秀全も、自己の教説の確立・宣布の過程で、中国社会の伝統的ないし慣行的な考え方と対決を重ねている。本稿では既に、彼の立てる上帝が全能なる唯一神という性格に近づいて行く過程で、人間の生死を司るのは閻羅であるという反論、また、降雨を司るのは東海竜王であるという反論、あるいは、君王の治國に官府という補佐がある如く、上帝を補佐する神神(28) 偶像があってもよいのではないかという疑問、と洪秀全が対決しているのをみた。右の反論ないし疑問は上帝の神格的属性に関するものであるが、『天条書』の前文に取上げられるそれは、洪秀全の教説の根本をなす拝上帝ということそのものの正当性に関係するものである。本稿では最後に、そこでの洪秀全の対決のしかたを取上げて、彼がどこに自分の思想の正当性の保証を仰いでいるか、という思想の正当性の問題について検討を試みる。

『天条書』の前文に取上げられている問題は二つある。その第一は、伝統的中国社会で帝王の特権であった祭天の

権利に關係する問題である。即ち、帝王のみが上帝を祭祀できるのだとする考え方である。このことに関して『天条書』は次のように言っている。――

「……今、魔鬼に心腸を迷わされた者が、動もすれば『君狂（＝王）のみが皇上帝を拝しうるのだ』と説く。皇上帝は天下凡間の共通の父であつて、君長はその能子、善正なる者はその肖子、庶民はその愚子、強暴なる者はその頑子である。君長だけが皇上帝を拝しうるのだと云うのならば、ここに家中の父母について問う、まさか長子だけが父母に孝順たりうるというのではあるまい、と。⁽²⁹⁾」

このように反駁しておいて、さらに、商（＝殷）の湯王がまだ王にならず諸侯であつた頃、あるいは周の文王が西伯であつた頃に、両者とも上帝に拝事した事例があるが、それにも拘わらず、上帝は両者を看顧し、湯王を王に、文王の場合はその子武王に天下を取らせているではないか、と追討ちをかけている。⁽³⁰⁾

また、第二は、拜上帝というのは西洋番国の真似である、という反論が取上げられている。アヘン戦争後七、八年後の両広地方には、中華意識の昂揚がみられたことであろう。これに対しては、次のように云う。――

「又妄説があつて『皇上帝を拝するのは番国（のやり方）に従うものだ』という。中国には考慮すべき史実の鑑があるのを知らないのだ。盤古より三代に至る、君民は皆皇上帝を敬拝したのだ。……蓋し、皇上帝を拝するというこの大道は、……中国番国の史実に鑑みて考えると、当初幾千年は、中国も番国も俱に同じく、この大道を行ったのである。だが、西洋番国がこの大道を一貫して歩んで来たのに対して、中国は秦漢以降誤つて鬼路に入り込み、閻羅妖の捉える所となつてしまつた。故に今、皇上帝は世人を哀憐し、大いに能手を伸して世人を救い魔鬼の手から脱せしめ、世人を反省させて再び転じてこの大道を歩ませようとされるのだ。……これは乃ち、皇上帝の格外の恩典である。醒めざる者が、反つて番国に従うなどと説く、何と甚だしくも魔鬼に心を迷わされたことか。⁽³¹⁾」

洪秀全は、『書経』・『詩経』・『易経』を典拠に、大昔から三代に至る間は君民一体で上帝を拝したとし、その上で、殷の湯、周の文・武の諸王や顓頊が為した拝上帝は番国のまねか、といい、右の如く反駁するのである。⁽³²⁾

以上のように、拝上帝という根本教説の正当性の根拠は、上古の世、「自盤古至三代」の世に仰がれている。また、既に見た如く、使命として実現すべき理想社会、「公」の世のイメージは、『礼記』礼運篇の大同の世に仰がれているが、これも洪秀全にとっては上古の世、「唐虞三代」の世のあり方であった。⁽³³⁾このように、洪秀全および彼を首領と載く太平天国は、一貫して⁽³⁴⁾その根本思想の正当性の保証を「自盤古至三代」Ⅱ「唐虞三代」の世、ないし、その時代の大道に仰いでいるのである。その時代は、他方、儒教的歴史観によれば、聖王・先賢の道が行なわれた黄金時代であり、儒家の立てる道統の根源と仰がれる時代である。勿論、儒家と洪秀全とは、その思想内容という点では同じでない。しかも、それにも拘わらず、洪秀全は、自己の思想の正当性の問題の解決に際しては、儒家の道統の考え方と、仰ぐ根源および形式において軌を一にしているのである。⁽³⁵⁾従って、洪秀全も、主観的には中国の儒教的文化伝統に帰属しているのであり、その運動の主観的意図は、究極的には自己の帰属する中国の文化伝統の根源に立ち帰ろうとする、復古主義であったのである。

一般に、思想ないし宗教は、それが仰ぐ正当性の根拠によって、大きく二つに分けることができるであろう。第一は復古型と称すべきもので、正当性の根拠を自己の帰属する文化伝統に仰ぐ型のものである。第二は自己の属する文化伝統以外（例えば外来のそれ）にその正当性の保証を仰ぐ型のもので、第一の復古型に対して革新型あるいは変革型と称することができるであろう。この両者は、当面する現状に対する否定的契機をその姿勢のうちに内蔵する点では共通するが、その否定さるべき現状の把握のしかた、意味づけという点では、対照的な相違を示す。革新型の場合には、現状は原理そのものが悪であり、別な原理に即して変革さるべきものとされる。これに対して、復古型は現状は

原理が歪曲されて情落した状態にあり、その原理に即して純化矯正し本来の姿に帰されねばならないとする。両者とも現状否定という態度をとる可能性をもつ点では共通するが、注目すべき点は、復古型の場合、原理が歪曲されたとする現状にも、どこかになお、それを軸として現状の転換をはかるべき要素、それによって伝統の本源に連なることのできる要素の存在が、原理的に承認されていることである。例えば、国学復古神道は、神仏習合以前の古い時代に、惟神の道・祭政一致という理想を設定し、そこへの復帰を意図する王政復古のスローガンを掲げる点で復古型思想の典型であるが、この場合、当面する幕末の現状に、政権を剝奪され専ら祭祀のみにその機能を限定されていた天皇制という要素の存在が、原理的に承認されている。太平天国の場合は、かかる要素として、皇帝に限定された祭天の儀礼と、中国一般に行き亘っている天の思想を指摘することができるであろう。この点でも、この思想は復古型の特徴を備えていることができる。

しかし乍ら、洪秀全の立てる上帝は、実際には各種の神神を崇拜対象とする伝統的宗教思想の否定の上に立つ唯一神の性格をもつ神であり、また、ノアの方舟、出エジプト、イエスの降臨という人類に恩愛を垂れ、今また洪秀全に救世を命ずる神である。このような神観念は中国の当時はおろか如何なる時代にも存在しなかったものである。それは明らかに、文化伝統を異にするキリスト教との接触を契機とし、洪秀全のそれに対する独特の受け取り方によって、形成されたものである。⁽³⁶⁾ここに彼の思想の革新的要素を認めることができる。だが、洪秀全自身は、前に引用した『天条書』の考え方にみられるように、西洋諸国のキリスト教を上古の世には中国にもみられた拝上帝の道の生きた模範とみなしているのである。そのように、洪秀全は、外来のユダヤ・キリスト教的文化伝統と、中国の儒教的文化伝統が、全く別な起源をもつものであることを識別することなく、両者を同一源泉から発するものとして、後者のもつ天の思想や祭天の儀礼を手がかりに前者に属する神観念を習合し整理を加えて、「天父皇上帝」の観念を作

り上げたのである。かかる神を拜することは彼の伝統にはなかった。その神を彼の属した文化伝統の始源に設定して、そこへの復帰を考える独特の復古主義的立場に、洪秀全は立っているのである。そしてこのように革新的要素を復古型の思想に盛り込むことを可能ならしめた理由としては、筆者は、洪秀全が、天下_{II}世界_{II}国家という伝統的な空間観から脱却せず、そのために、国際世界という感覚の未成熟が指摘できると考えている。

結 び

以上、本稿では洪秀全の新宗教の創始に始まり太平天国運動の思想へと発展する思想を対象に、指導者洪秀全の意味、理想と現実、思想の正当性の各問題についての当事者の思想のいとなみの把握を試みて来た。本稿の目的は太平天国運動に籠められた意味に関する当事者の思想の構造的な把握であるが、最後に、本稿で得た限りのデータを組み立てて、かかる観点から太平天国の仮説的な把握を概括し、結びとする。即ち、――

(1) 太平天国は唯一神的人格をもつ上帝（_{II}「天父皇上皇上帝」）を崇拜対象に立て、独特のメシヤ思想によって洪秀全を救世主となし、天下_{II}世界_{II}の人類救済を目的とする運動である。

(2) この運動の当事者は、根本教説である拜上帝ということを「唐虞三代」の世の大道となし、また、実現さるべき理想社会のあり方をその大道が行われた公の世のあり方大同に仰ぐなど、自己の根本思想の正当性については自己の伝統の古代にその保証を求める復古型の思想をもち、また、

(3) 当面の現状に対しては、社会の次元では徹底的な現状否定をとり、宗教（_{II}崇拜対象）の次元でも、従来の神神を否定し、その具体的なイメージである諸偶像の破壊を示唆するなど、同じく現状否定の姿勢をとっている。

(4) この運動が立てる全能の唯一神・上帝は、外来のユダヤ・キリスト教的文化伝統との接触をその形成の契機とし

ながらも、当事者はこれを自己の属する儒教的文化伝統の始源に仰いでいること、また、伝統的宗教崇拜の否定や現在の社会に対する強烈な否定の態度の背後には、「善—悪」を截然として峻別する思想形式が伺われること、などはこの運動の類形的特色とみることができよう。

註

- (1) Th. Hamberg: *The Vision of Hung Siu-Tschuan, and Origine of the Kwang-si Insurrection*, Hong-Kong, 1854, Chap. 3. この書よりの引用は、青木富太郎訳『洪秀全の幻想』(以下『幻想』と略記する。生活社・昭和十六年刊)を、簡又文の漢訳を参照しながら用いる。参照・簡又文訳『太平天国起義記』(中国近代史資料叢刊『太平天国』Ⅴ所収)。
 (2) 梁彘著『勸世良言』香港・一八三二年刊(台湾学生書局発行・中国史学叢書第14巻・民国五十四年刊のものを参照)。この書の撰者梁彘(又は梁阿彘、号は学善居士)は、ロンドン伝道会の牧師ミルン Milne, William の手によってキリスト教に改宗した中国人。この書はロンドン伝道会によって認められたキリスト教入門書という性格をもつ。なお『幻想』第四章三五—四六頁参照。
 (3) 『幻想』第四章四七頁参照。
 (4) 同右、第五章五三—四頁参照。
 (5) 『太平天日』(『太平天国資料』一九五九年中華書局刊所収、一〇—一頁。以下、一々断わらないが『太平天日』はこの刊本を利用する。)参照。ここでは孔子は、その功は過を補うものとして許され、天堂にて永遠の福を享けることを保証される。儒教は拝上帝という点でのみチェックされるのである。
 (6) 『太平天日』七—一三頁参照。
 (7) 「原道覚世訓」は、『太平詔言』に収められている。現在『天平詔書』に収められている他の三篇、「原道救世歌」・「百正歌」・「原道醒世訓」の原型は、一八四五—六年頃成立したと思われるが、「原道覚世訓」は、それより少々後れて成立したものとされる。なお『幻想』第七章七三頁『太平天日』二—一頁参照。また、刊本の新旧、異版本について市古宙三「太平天国詔書の改正について」(『東洋学報』第三三巻第二号所収)参照。本稿で利用するテキストは、以下単に頁数のみを記するとどめるが『太平天国』Ⅰに所収のものである(九二—九頁)。
 (8) 「原道覚世訓」九四頁。

(9) 同右、九三頁参照。

(10) 同右、同頁参照。

(11) 同右、九四～九五頁参照。

(12) 同右、九五頁参照。

(13) 同右、九六頁参照。

(14) 同右、九七頁参照。

(15) 同右、同頁参照。

(16) 『天条書』(『太平天国』I所収、以下頁数のみ記す)七四～七、八二～三頁参照。その成立については『幻想』第七章八九頁参照。また、刊本の新旧、異版本については、市古宙三・前掲論文参照。なお、洪秀全は、一八四七～八年頃、拜上帝会の首領に収まるが、この頃拜上帝会は宗教結社として一つの限界に当面していたように思われる。そして『天条書』の成立『太平天日』の成立、洪秀全が首領に収まったことが、その限界の超克を意味すると筆者は考える。『天条書』は、宗教儀礼、宗教的戒律の書であり、『太平天日』は、教祖洪秀全を権威づける書であるからである。

(17) 『太平天日』一五～六頁。

(18) 同右、六～一五頁。

(19) 『天情道理書』の成立は太平天国四年(咸豐四＝一八五四年)。この書は東王・楊秀清の命によって撰述されたもので、金田起事以降に太平軍に参加した「後進者」(「新兄弟」ともいわれる、「先進者」または「老兄弟」と対比される)を主たる対象とし「東王の鴻恩」によって教導するという趣旨の、思想・道德教育の書という性格をもつ。内容はやや長い序文的叙述ののち、上帝による天地創造、人類救済の歴史(上帝のこと、天兄基督のこと、また、太平真主洪秀全の意味づけ、東王・楊秀清のこと、また、南・西・北・翼の各王のことなど太平天国の意味)が続き、また、金田起事前後の出来事が解説される。

この書には、上帝は、天王洪秀全をこの世に下して救世させようとしたが、なお世人が、上帝を拝さず、また太平真王の所在すら知らずして、上帝に叛逆するので、瘟疫を下したが、それでもなお、仁慈を発して、東王を下し、その身を以て、世人の病気を贖わせようとした、という記述、また何度かの危機的状況においては上帝が下凡し、東王に付体、その口を通じて己の意志を表明したという神憑りの記事もあるなど、東王の意味や地位の異常な高揚を思わせるが、それでも、構造的

観点からすれば、東王は天王洪秀全の、列王の上に立つ実力ある筆頭補佐ともいうべき意味を与えられるに留まっている。テクストは『太平天国』Ⅰ、三五三～四〇六頁。

(20) 『天情道理書』三六一～五頁参照。

(21) 「原道覚世訓」では、秦の始皇帝、漢の文・武・宣の各帝、後漢の明・桓帝、唐の憲宗、宋の徽宗を槍玉に挙げ、かれらの黄老・神仙・道教・仏教崇拜を中国の禍のもととしている。同書、九六頁参照。

(22) 「原道醒世訓」は太平天国官書のうち最も古いものの一つ。その成立は一八四五～六年頃である。『太平詔書』に収められている。テクストは『太平天国』Ⅰ、九一～二頁のものを利用する。なお『幻想』第七章七三頁、『太平天日』二一頁参照。また、刊本の新旧、異版文については市古宙三・前掲論文参照。

(23) 「原道醒世訓」九一頁参照。

(24) 本稿の註(27)参照。

(25) 「原道醒世訓」九一～二頁参照。

(26) 同右、九二頁。

(27) 『札記』札運第九の冒頭の部分参照。

(28) 本稿二節四八～九頁および註(16)参照。

(29) 『天条書』七三頁。

(30) 同右、八一頁参照。

(31) 同右、八一～二頁。

(32) 同右、八二頁参照。

(33) 本稿三節五二～三頁参照。

(34) 上古の世に拜上帝が行われていた、という主張は、既に「原道覚世訓」にも「盤古より三代に至る、君民一体、皆皇上帝を敬拝す」とあり(同書九六頁)、さらに一八五四年に成立する『天情道理書』にも「試みに思え。上古の世には、た祇だ真逆だけがあり、君民主庶を論ずることなく、皆皇上帝を崇奉す」とある。

また、同じく一八五四年に成立する『天朝田畝制度』は、その成立の時期と、その内容が国家の基本法的性格のものであることから、太平天国の憲法とも称すべき書であるが、これは「原道醒世訓」以来の「公」の世のイメージ、大同思想の制

度面での展開とみることができる。この書では、社会の最末端の構成単位「二十五家」の一つずつ「国库」を設けることになっていくが、その思想的根柢は「……蓋し天下は皆天父皇上帝の一家であり、天下の人びとが私を受けず物をすべて上主（即上帝）に帰するならば、主の運用するところとなり、天下という大家は処処平均し、人は飽饒する。これが乃ち天父皇上帝が、とくに太平真主（即洪秀全）に命じて救世させる旨意である」（傍点は筆者）と打ち出されている（『太平天国』Ⅰ三二二頁）。また国库の規定には、「凡そ天下の一夫毎に妻子三〜四人……あらば一人を出して兵となす。その余の鰥・寡・孤独・廢疾の者は、役を免じ、皆、国库を頒ちて以て養う。」という一条がある（『太平天国』Ⅰ三二六頁）。この社会保証制度的条項は「原道醒世訓」に引かれた、「鰥・寡・孤独・廢疾の者には、養うところありしむ」という大同の原則を思わせるものがある。

(35) 衆知のごとく、道統というのは、儒家の古代聖王の道の伝統という考え方で、すでに孔子にみられ、さらに孟子・董仲舒・韓愈・程伊川・朱子と系譜を辿ることができる。洪秀全にもこの思考形式があり、とくに、唐代の韓愈（七六八〜八二四）から、それを受け継いだと思われる。「原道救世歌」（『太平詔書』所収）に、「道の大原は天より出ず……道統の根源は唯一の正なり」という句がある。また、『太平詔書』所収の著論のうち三篇の標題は、「原道救世歌」・「原道醒世訓」・「原道覚世訓」というように、「原道」という觀念を冠している。これは、明らかに、韓愈の著述『原道』に対する洪秀全の肯定的評価を示すものである。なお、洪秀全は、韓愈が時の皇帝憲宗に対し、『論仏骨表』を提したことを評価している（『原道覚世訓』九七頁）。

(36) 洪秀全は、太平天国起事以前に、二度キリスト教と接触している。最初は一八三六（道光元一六）年のことで、科挙受験のために広東に赴いた洪秀全は、そこで、科挙の受験生を対象とするキリスト教ミッションの二人の宣教師（一人は助手）から街頭説教を聞いている。そしてその翌日、彼は同じ人からか、問題の『勸世良言』を入手している。二回目は、一八四七（道光二七）年のことで、このときは、族弟で最初の帰依者である洪仁玕と二人で、広東の洗礼派宣教師ロバーツの所に出かけ、彼だけはそこに数ヶ月に亘って滞在している。その間彼は、キリスト教の実際に触れ、聖書、教理を学び、儀礼にも参加し、また、伝道の手伝いもしたようである。この滞在の目的は、明らかに、受洗にあったが、ロバーツは示された洪秀全の初期の著作などをみるなどした上で、彼の受洗の申し出を拒否している。なお『幻想』第三章一九〜二〇頁、第七章七八〜八一頁参照。また、ロバーツが、一八五二年十月六日付で出した「The Chinese and General Missionary Glaner」の編集者へ出した報告参照。これは『太平天国』Ⅵに漢訳されて収められている（羅孝全著・簡又文訳『洪秀全革命之真相』）。

木下尚江の二つの回心

—彼の生涯と思想における仏教の役割についての試論—

森 竜 吉

一 近代日本の思想的視角から

近代日本人の精神的軌跡は、伝統的東洋思想と外来の西欧思想との間に生れるインパクトと緊張とによって生れる。その軌跡を鮮烈に描きだした典型的思想家として、木下尚江と河上肇をあげることができるとおもふ。

この二つの系譜と性格を異にした思想を、あるいは類型化して比較し、文明評論的見解を抽出し、あるいは構造的対比を追求して、哲学的思索形態を論じた見解は、さまざま提起されてきたけれども、多くは観照的であって、歴史的のなかで生きる主体的・体験的意味に乏しい。しかしこの異質の二つの思想がわれわれにかかわるのは、知的観照のためだけではない。むしろ、いかに思索し、行動し、生存を充実させるかというかかわりにおいてある。それがもつとも現実的であると考える。

この二人の思想家は、その思想のとらえ方とそれにもとづく生涯の生き方及び実践において、いかなる意味においても理想主義的であり、「求道的」であると評され、それゆえに一般的でなく、「異色の」であると考えられてきた。

したがって思想、遍歴、と行動変化するにおいて、直ちに理解しがたい底の問題を包蔵しており、評伝においても評価を分ち、解釈を多岐にわたらせている。しかし、そのことは、忠実に深く探求する人がまれであったことをかたる証左ではないであろうか。

日本の近代における精神的形成の過程と落在において、東洋的なものと西欧的なものとの対決・緊張・矛盾・克服を感じなかった人は、少くとも自覚的に人生を生きた人々にはありえないとおもう。ただそれを自己の心底を破って把握しようとした人がまれであるというのである。思想が真に自己のものとなるか、否かは、知識の問題ではないと考える。それは、むしろ眼前の現実にかに働らきかけ、実践的に生きるかということのなかで、具体的に自ら確認される。したがって知的にとらえられたイデオロギーのいかなる類型を身にまとったかということの確認される類いのことがらではない。そのように考えてみれば、この二人の思想家はいかに「異色の」に映ずるとしても、もっとも本質的な問題を、大胆・率直に暴露し、追求し、苦悩し、表現したという点において、またその作業に自己のすべてを容赦なく投じて悔いなかったという点において、「普遍的」であると考え。「異色の」に映じるとすれば、それはあまりにも問題そのものに忠実であり、主体的であったからにほかなるまい。

木下と河上とを比較してみることは、近代思想史に関心をよせるものにとつては、きわめて興味深く、さらに、それは有益で、ゆたかな示唆と教訓とをひき出すことができる。しかし、この小稿においては、そのための準備は整っていないので、本格的にとりあげることができない。主題の理解の前提として、予備的に言及しておくとしたら、つぎの諸点に要約されてくるのではないであろうか。

この両者には共通点が非常に多い。第一には時代においてである。木下は明治二年（一八六九）に生れ、日中戦争の本格化する昭和十二年（一九三七）に、「全世界正に動乱の渦中に在り、民心皆平和を望む」（『病中吟』）という所懐

をのこし、「隠遁者」を自任して他界したが、河上は明治十三年（一八七九）に生れ、大日本帝国の崩壊を見、病床で新しい時代を迎えつつ、「あなうれしにもかくにも生きのびて戦やめるけふの日にあふ」（『日記』昭昭二〇・八・一五）という歌をのこして、「逸民」の自任のうちに波瀾にみちた人生の幕をおろした。ともに六十九才と六十八才であった。ほぼその生涯は、河上が十年おくれて木下のあとを追うが、日本近代化の戦前過程の全幅を閲している。その点で、思想的環境は同一である。

第二に、両者は波瀾に富む生涯を、生来の羸弱な身体を精神力で補いながら、当時としては比較的長命を保つことができたが、その一身をかえりみない激しい社会主義者、あるいは革命的先覚者としての実践活動と、反面にそれを超越して自己の心底を凝視しうる東洋的心境に根をおろしえた点で、共通している。

第三に、同じく下層士族の家庭に生れ、封建的律義の揺籃に育ち、エリート的な「わがまま」と「我慢強さ」を内奥にもちつつ、志士的な意識を行動のささえとし、東洋的ヒューマニズムの道義心を核として、西欧の革命的ヒューマニズムの思想をうけいれた点も、木下の「懺悔」や河上の「自叙伝」をみれば、根底的な共通性を見出すことができる。

第四に、その受容過程が、キリスト教（プロテスタント）に啓発され、最初の回心を経験し、ついで社会主義（多分に理想主義化された）に転じ、仏教（老荘的色彩を濃厚にもつ）に帰し、東洋的自然主義のうちに落在していく精神遍歴の構造も共通している。

第五に、その精神遍歴の表現、それにもとづく「生き方」の行動表現は、自己の内面的追究と照応して、「思ふままに」一切の掣肘を排して、断固として行われているという点で共通している。両者とも自己に対して忠実であり、その思想変化は明確であり、しかも過去への袂別は「自己埋葬」の勇断をもって遂行されている点で相似している

し、しかもその根底で、一貫した権力とその腐敗的現実（その集中表現を天皇制と軍国主義においてみる）に対する倫理的批判と否定を堅持したという観点からいえば、「非転向的」良心主義において同じ足跡を歩んでいる。

もちろん、このように瞥見しただけでも、数々の共通性をもってはいるものの、個性的な相異はこれまたかなり顕著である。たとえば、性格的にみると、木下が直観的に鋭く、それに照応した行動の機動性をもったのに対し、河上は決断にいたるまでの思考過程は鈍重で、行動もまた激情をたたえているが、機動性に恵まれていたとは思えない。思想受容の上からみても、木下がまじめにみる早熟と評してもよい形成過程をみせるのに対し、河上はむしろ「抜き難き人道主義」と評されるような重い足どりで、マルキシズムを目ざして大器晚成的な形成過程を展開している。自然年令でわずか十年の相異をみるにすぎないのに、木下が「明治史の証人」として近代史に不滅の足跡をのこしているのに対し、河上はむしろ大正から昭和前期の思想家として記憶される。河上の言葉をもってすれば、「転身」（メタモルフォーゼ）と表現される思想変化が、木下の場合には、明治四〇年代（一九〇六〜一〇）の反動弾圧期におこなわれ、河上の場合には、昭和前期（一九三四〜六〇）の反動弾圧期にあらわれてくる。河上がマルキシズムに転身をとげる大正デモクラシーの昂揚期には、木下はすでに東洋的諸親の座にあり、河上が獄中で経済学者としての自らを埋葬して、東洋の自由人に解放される時点において、木下は逆に「小生も宗教的隠遁三十年、精気も殆んど抜けて枯草のようになりましたから、一つ娑婆に出掛ける積り」（青木吉蔵「木下尚江翁尺牘」）だ、と述懐し、決死の出蘆を身辺の人びとにもらしつつ、人生の終幕をいそいでいた。¹⁾

これらの相異は比較的外面的な取材の結果であるが、その思想内容においては、木下が社会主義思想にふれ、かつそれを求めながらまだマルキシズムの哲学、なかんづく「弁証法的唯物論」には到達せずに転身を閲し、浄土教と禅に深くひきつけられていったのに対し、河上はマルキシズムの哲学を苦心鏤骨のちに体得し、転身を不可避のも

のとして自らえらび、浄土教と禅に同じく参入していった。その結果、木下の場合には「宗教的なもの」と「社会科学的なもの」この二つの思想は、どうしても一致した主体的境位を成立させえなかったが、河上の場合には、周知のように、「今年六十五、人生を終らんとするに臨み、絶対的無我という一つの宗教的真理とマルクス主義という一つの科学的真理とは、私の心の中に牢固として弁証法的統一を形成しつつ、我をして無上の安心に住して瞑目するを得しむる我が一生の所得であった」（『自画像』―自叙伝）といわしめるような境位をつくりあげているのである。この場合、「宗教的真理」といわれるものは、西欧的・キリスト教的なものというよりも、河上のそれは明確に「東洋的」であり、「仏教的」である。木下がこの間の撞着を訴える転回点での作品「懺悔」においては、いうまでもなくキリスト教的な宗教をふまえていた。その後、仏教に参入してからのちは、この撞着についてほとんど語られていない。この辺にも興味ある問題が伏在するが、今は論旨を逸するので保留したい。

木下・河上の比較論に若干深入りしたが、小稿が「木下尚江における仏教」をとりあげて論じてみたいと考えたのは、思想的観点から触発される問題性ととも、これまでの尚江研究が、かなり大量に発表されているにもかかわらず、管見の及ぶかぎりでは、そのほとんどが社会主義者あるいはキリスト者、乃至はキリスト教社会主義者としての彼の映像を追求するのに急であって、仏教の求道者としての彼の思想と行動については、外面的にも、いわんや内面的にはほとんど探求されていない。ところが、後にのべるように、彼と仏教との関係は、遍歴の旅次において一瞥したというような類いのものでないことはすでにこの稿でも言及しているし、彼の生涯を知るほどの人には周知のことである。尚江研究でもっとも周到で優れた山極圭司氏の「木下尚江」（一九五五）においてさえ、わずかに左の數行を割愛しているにすぎない。

「彼は岡田（「静座法」の師）にあった後、（明治）四十三年十一月に『日蓮論』を、四十四年二月に『法然と親鸞』

を出版した。『日蓮論』は『立正安国論』で元寇を予言したため英雄僧として崇拜された日蓮の悲劇を論じたもの。平凡な予言が当たったために、日蓮は自らをあざむき、そして迷妄煩悶の中に死に、それ故に讃仰されたのである。『法然と親鸞』は、貴族的な旧宗教に対して、民衆的な新宗教をうちたてた法然と親鸞の偉大を説いたもの。両書ともきわめてすぐれた評伝である。」(前掲書三三九頁)

これでは、簡単すぎる紹介という外はない。務台理作氏は、「木下尚江の思想変化」(雑誌「心」第二五巻、第三・五号)という、彼の転身の内景をさぐるすぐれた論稿において、木下の性格にふれ、「思想よりも人物に心をひかれる」特徴を指摘して、クロムエル・田中正造・幸徳秋水・岡田虎二郎をあげたのち「法然・日蓮・親鸞についても同様である」とかたったにすぎない。

このような留意の欠落が、木下尚江の理解を全きものにする上で一つの欠陥をなしていると同時に、日本近代思想史の上における仏教の位置と役割が看過されてきた状況をもあわせ考えて、試論のまま小稿を窓前にさらすこととしたのである。

二 尚江の生涯における三つの転期

尚江の生涯を大観すれば、母を失って大きな衝撃をうけ、自伝風作品「懺悔」をかきあげるために上州伊香保の山中に退居し、それを機に、東奔西走寧日もなかった社会改革の実践運動から身をひいて内省的生活に専念する明治三十九年(一九〇六)秋の時点をもって二分することができる。しかし、彼自身は、岡田門下の静座の愛弟子青木吉蔵宛の書簡のなかで「小生ノ人生親即チ二十年一期説ニ依レバ、小生モ既ニ人生ノ旅ヲ三期マデ済マセ、今ヤ正ニ第四期ノ行程ニ脚ヲ入レタル所ニ有之」(青木編「木下尚江翁尺牘」二二頁)とのべ、この第四期においては、土質・地

勢・草木・鳥声にいたるまで「全然一新ノ感ナクンバアラズ」（同上書簡）とかたっている。もし、彼のこの人生観二十年一期説が、たんなる便宜や世人の常識によるものでないとすれば、ふみこえてきた六十余年の生涯になにか思いあたる展開的な内面の問題が実感されていたにちがいない。それをまず探ってみることとしたい。

この書簡をかいた昭和六年三月一日は六十三才にあたる。ついでにこの書簡についていえば、この一通には自画像が描かれており、「今回ノ風邪ニテ殆ド一ヶ月病臥ノ人ト相成リ是レガ為メニ身心ノ整理出来シタルノ感アリ、何共難有事ニ御座候」という文面がみえる。おそらく、この長患いの間に身上の歴史について回顧的な省察を加え、余生への展望をももちえたいと考えたにちがいない。そしてこの年あたりが内面的な最後の転期がおのずから迫ってくる時機として実感されたのであろう。「願レバ、身ハ既ニ墓中ニ在リナガラ、一面赤児ノ如キ稚心是レナキニ非ズ、無用ノ長物カタジケナキ事ニ奉拝謝候」とかいている。おそらく「初心」にかえる実感を銘記したものといつてよからうとおもう。もちろん、この実感はこの時点で突如湧出してきたものではない。すでに三年前の六十才のときに社会運動時代の親友石川三四郎にあてた手紙のなかで「僕は今自分の世界の名も知らない。唯だ老の既に到れるをも思はず、全然無学の童児に立ち返って、極めて多忙に勉強して居る。」（『木下尚江集』明治文学全集四五、年譜、四一七頁、以下「集」と略称）とかき送っているのである。

ところで、第一期の指標を尚江の言葉通りにさかのぼれば、二十三才、明治二十四年（一八九一）にあたる。前掲の年譜によれば、彼はまだ故郷の信州松本にあって、分県と県庁移転といった地方政治の問題に「信陽日報」の青年記者として活躍したが、その運動は成功せず、彼の開明的な言論はかえって偏狭な郷土愛と目前の利慾に狂奔する地方策士たちに誤解され、迫害をこうむつた。その失意の底から「郷里を足場に国会へ打って出る夢」は破れ、新しい進路を模索しなければならぬ時機であった。そして、この年ようやく活動の焦点を「松本禁酒会」の組織づくりに移

し、岡田豊治や百瀬興政らと提携し、禁酒会の運動とともに、廢娼運動にもり出した。この禁酒と矯風運動はいうまでもなく、プロテスタントが当時もつとも力をつくしていた宗教的開化運動であって、当時の社会に大きな反響をよんでいたものである。⁽³⁾したがって彼がすでにキリスト教にかなり深く傾斜していたことは明瞭である。前年にすでに「安原徳義会」をつくっており、この年の六月八日には「予は如何にして基督教を信ずるに至りしか」という一論を公表している。受洗したのは翌々年の二十五才であるが、その頃の尚江について、長野の弁護士小木曾庄吉家で彼を知った食客の高島米峰は、当時の彼が「極端なクリスチャンで、糞の話でもしようものなら、それこそ六かしい顔をしてにらみつけた」と回想するほど、ピエリタンのな心情にあったようである。以上のような状況が「年譜」からうかがえる。おそらく、尚江には受洗の記憶よりも、キリスト者となった理由を表明する一論をかいたことの記憶の方が、実質の「回心」として、深く心に刻みこまれていたのであろう。そして、たしかにキリスト者となったことは、彼の生涯の第二期を画する重大な転機であったに相異なる。

二十年一期説によれば、第三期の出発は明治四十三年（一九一〇）四十三才の年に求めねばならない。この年に彼はどのように執筆し、また活動したか。「年譜」に徴すると、二月に「法然と親鸞」を出版したが、その序文をかけたのはどうやら年来の友幸徳秋水が刑場の露と消える直前であったようだ。とにかく、すでに運動からは身を退いていたとはいえ、秋水をはじめ昨日まで手をたずさえ、危険と労苦と思想をともにしてきた人々の、あの悲惨な非業の死は、多くの知識人の心胆をさむからしめた一般的衝撃⁽⁴⁾とはまた格別に、彼には別個の深い痛恨を味わせたにちがいない。尚江は獄中の秋水に母の死を弔う書信を送り、「君の懇切な弔文にスッカリ泣かされてしまった。千感万謝」という返信をうけとっている。秋水の判決が確定したのはこの年の一月十八日、「尚江はわかれの手紙を書こうと考えをねったが、二十四日の朝、ふと『屍骸をどうするか』という声⁽⁵⁾が心の奥を矢のように過ぎた。『一つ堺君でもた

ずねて、相談をしてみよう』と思つたが、『屍骸などどうでもよい』と思ひなおして、そのままにした。丁度その時刻、幸徳は絞首台上に立っていた。(山極、前掲書、二三八頁) おそらく尚江は、秋水らの処刑が脳裡を占めてじっくり考えることもできなかったほどではなかったであろうか。

この時にさきだつて、多分「法然と親鸞」の序文はかかれていたであろう。日付こそ省かれているが、「明治四十四年一月、三河島村町谷の草屋にて、木下尚江」と署名されている。その短い序文のなかに、つぎのような一節が、不自然な文脈で挿入されている。

「人の子よ。何故に冬の悲哀に泣くか。我等は正に声を合はせて冬の希望を讚美せねばならぬ。君は落葉を痛ましといふ。然れども一片の木の木の葉も決して徒らに落ちぬ。看よ。下には既に新芽の緑を包んで春風を待つて居るでは無いか。此の新らしい我を擁護する為に、旧葉は飛んで根に帰る。」

この文章の行間に、秋水への念慮が躍動してはいないか、そして、この歴史的悲劇をつつんで、蘇生せしめる世界を彼は痛いほどに感じ求めてはいないか。あの社会主義運動、もっと広くいえばブルジョア民主主義を実現しようとする革命運動の前途に一仄の光明もみとめがたい暗い「冬の日」に、彼が待つ「春風」とは何か。ともあれ、この一節はむしろ挿入されない方が、この書物の序文としては文意が通るのである。それをあえて破つた彼の衷情は推量に値するであろう。

ついで、この年には四月早大の大隈講堂で、「基督抹殺論をよむ」と題して演説し、その足で京都へ遊んで西田天香、大島徹水らに会い、傾倒しはじめた法然の祖廟知恩院を訪れた。そのほかこの年に「野人語」第一・第二の両巻を出版し、「新仏教」「新潮」「実業の日本」などに数篇の論策を寄稿している。内容的にはかなり多産な年であった。もちろん、すでに言及したように転換の萌は明瞭に「懺悔」をかいたときに現れている。しかしキリスト教及び

社会主義から仏教への、この度の転換は外的状況の深刻なる困難を問わないとしても、内面的にみても、青年期のキリスト教への入信という転換に比して、はるかに重大な内容を蔵している。この転換が明治三十九年からこの年まで、四カ年を費す大きなうねりとなり、精神的な放浪と遍歴の安定する年となった。この年をさかいとして、彼の著作も、社会的活動も急激に沈潜していく。もっぱら彼は晩年傾倒した岡田式静座に没頭するとともに、仏典の世界のなかに、手さぐりの逍遙をはじめたものと見てよいであらう。

さて、この節のはじめにかかげた青木宛の一通の書簡にたちもどってみるならば、その最後に「求メズシテ待タバ自然其時来ルベキカ」という一行をかき加えている。彼はいったい何を求めずして待とうとしたのか、それを推測して彼の晩年の心境と期する所を明らかにしたいが、それにさきだって、遍歴の過程を一瞥しておきたい。それは仏教登場の必然性を探索するカギとなりそうに思えるからである。

三 「仏教」登場の背景と必然性

尚江は自伝ともいえる「懺悔」のなかで、幼少の頃をいきいきと想起している。その最初に

「漸くにして其の濃霧の奥から露あちはれた一葉の孤舟が、予に取ての第一の記憶を載せて漕ぎ寄つた、其れは即ち『死の恐怖』である、ああ死の恐怖、是れが予の為めの自我の第一の自覚であつた」〔第二章「前掲」集「二六四頁」とい、〕「何故なれば死の恐怖と云ふが如き忌はしき觀念が、我が歴史の初頁を填めたのであろうか」と自問して、「生れ落ちた境遇」と「病弱」とをあげている。その「境遇」について、やや長文になるが、彼自身の言葉でかたつてもらおう。

「予は墓地の隣りに生まれたのである。予の生まれたる茅屋と薄うすき垣根一重を隔てて大小石碑の累々と聳へ立つの

が、摂取院と云へる浄土宗の寺院の墓地なのである。予が此世の空気を呼吸して以来、先づ我目に映りたるもの、先づ我耳に響きたるものは必ず打ちしめりたる葬礼の行列と弔ひの鉦の音とであつたろう。予は成長の後夜深^かけて響く忍び勝なる観經の鉦の音に驚かされて、数々^{しばしば}枕を側だてたが、まだ暗き燈下に糸車を繰り給へる母や祖母が『ああ又た何処かで貧乏人が死んだと見える』と夜なべの手を休めて同情の歎声を洩らし給ふのであつた、思ふに此のさながら咽ぶが如き夜陰の鉦の響は、まだ母の乳房に眠りたる赤児時代の予が夢にも浸み入りたるに相違無い、死者の膏の沁み出でたる井戸を汲んで、予は之を生命^{いのち}の水としたのである」(同上)

彼の生家はこのように、世人が「怖^{おそ}き家」とよぶような環境であつたが、彼がもつとも深い感化をうけ、敬愛おくあたわなかつた――彼の母に対するこの情は一種異常なほどである。世間的な期待をうらぎって社会改革運動に投じた前途有為な秀才青年の母にかけた長年の労苦に対する自責の念から生れるものであろう。そしてまた、この感傷的コンプレックスは、彼の思想の特徴として多くの人がかぞえるフェミニズムの原型をなしているとおもう。――その母は、火の玉が出るというこの墓地の怪談を意にも介しなかつた。「予の母は斯かる怪談をば一切排斥した人で、真暗な夜なども常に此の墓地の細徑を町家へ往来し給ふた。去れば予も墓場を恐ろしと思ふ心は無つた。」(同上)と記している。

母はそういう理性的で、気性のしつかりした人物であつたことは、彼の入獄時にもあらわれているが、幼時の思い出にあざやかに浮び出てくるもう一人の人物は祖母である。彼女は尚江が重篤な病状におちいつたとき、わが命にかけて助けてくれと金比良神社に祈願し、幸い回復することができたのを深く心に刻み、後日娘の婚家先を訪れると藉口して、はるばる讃岐へ一人旅に出かけ、そのときのお礼参りを果すといつたような自己の内心に律気な女であつた。彼の思い出の描写からみると、とくに自覚的な信仰をもつた人物は、クリスチャンになつた健気な妹をのぞいて

は家庭にはあらわれてこない。

木下家の宗旨は曹洞宗であったが、とくべつ禪宗に興味をしめした様子も見あたらない。明治初年の状況を想起して、「旧藩主が明治政府への忠義立てに凡ての寺院を廃止して、只だ辛うじて浄土真宗の僧侶のみ残って居た僕の郷里は本願寺の勢力が急に盛大になり、近郷近在を風靡する有様。現に僕の町内の如きも、流行嫌いの諺になって居た僕の家を除く外は、殆ど軒並み本願寺様の門徒になった」(「法然と親鸞」七頁)とのべているが、それも律気な士族根性から転宗しなかっただけである。その上、少年期にうけた教育も「結局仏教と云ふものは下等なもので、僧侶と云ふものは悪いものだ」と云ふことを教えられた(同上、五頁)にすぎないと回想しており、彼も「人間も仏いじりをするようになれば、娑婆の終りだ」と曾つて嘲り半分に(同上、二頁)いていた。

それはひとり仏教に対してではなく、キリスト教に対しても同様であった。青年期に達するころ彼はある人から「新約聖書」をもらったが、「如何に愚かなことが書いてあるものか」を見て遣ろうと開けて見たが、その第一頁に記された。「——其母マリアはヨセフと聘定いひなづけをなせるのみにて未だ偕ともにならざりし時、聖靈に感じて孕みしが」の一句で、「果して然りと」哄然一笑抛り投げて仕舞った」とかいている。当時の彼の思想は「実に単純なもので」あって、「宗教は野蠻未開の遺物である、道徳なるものは不確実にして且つ制裁力が無いから無益である、そこで人民の権利を擁護し社会の幸福を増進するには只だ法律に拠るの外は無い」(「集」二八二頁)といったところにとどまると述懐している。

この彼の単純な宗教否定論を動揺させるのは父の死であった。父は、彼が青雲の志をいだいて、上京し東京専門学校に入学した年の翌年(明治二〇年、十九才)、胃ガンで他界する。父の死に際会した心境をかたる「懺悔」の一章(第十一章「一大空洞」)では、

『死は万事の最後である』と口には言ふ、然し心は其れにて満足することの出来るもので無い、理屈正しげな学者の講釈に信用を置くことを喜ばない予の心は、野蠻の遺風と嘲って居た宗教なるものに対して、怪しくも動揺して来たのである。

予は宗教を研究してみようと思つたのではない。予は新たに我が心の底に発見したる不可思議なる空洞の、寂しさ暗らさ冷たさに驚怖して、只だ之を充填するに足るべき不可思議の何物が有るまじきやと窃かに思ひ求めたのだ。……今更のように法律なるものの乾燥無味に眉を蹙めた。此時予は始めて学校の講堂に催される有志者の宗教講演会へ行って見る氣になつた」〔集〕二八六頁〕

とのべ、キリスト教・仏教を問わず、知名の師の講演を、「後の方で小さくなつて」聞き入つた。しかし「何れも余りに現世の都合好きさそうな道理ばかりで、毫しも予が胸底の怪しの空洞に触れないのである。予は寧ろ『怪談』が恋しくなつた。」(同上、二八七頁)と述懐している。

「文明の講義に我が心の空洞を充すことのできない」尚江は、「思い切つて野蠻をたづね」て、寺々の説教を再々聴きに出かけたが、「禿僧の法談は只だ其の声調の美はしき外には何もその胸に響くものが無かつた」その結果、「心の空洞は依然其の俛であつた。」が、その心の課題をおきざりにして、眼前の「現実の事変」が「この空洞の上に板を架たし土を盛つて、強ひて眼を政治界の艱難にうつさせた」(傍点筆者)(同上、二八八頁)とのべている。

「心の空洞」はみだされてはいない。したがつて、彼は宗教と現実との間をいくども去来し、動揺を重ねなければならなかつた。この根本的な不満は、彼がキリスト者となつたのちにも深層の心底で解決されなかつたと私は考える。またその板橋をわたつて現実に打つて出で、強力なたたかいを、絶対主義体制の国体と軍国主義にむかつて挑んできた実践のなかにおいても、克服され、解決されることはなく、かえつて深まつていった。その爆発が、母の死の

衝撃を契機として発現し、「懺悔」以後の思想と行動の遍歴が生れてきたものと私は考えたい。

そこで、彼のキリスト教への入信と行動について若干留意しておかなくてはならぬ。彼は鋭い合理主義者の百瀬興政といっしょに松本美以教会で、田中久吉牧師から洗礼をうけた。明治二十六年（一八九三）十月二十二日と記録されている。二十五才のときである。

彼の受洗は一風かわっている。「極く低い義狭心の発動で」「社会のためにうけてやった」とつたえられている。これには彼自身の説明を求めねばならぬ歴史的（現実的）理由がある。「懺悔」はその点についてつぎのようにかたる。「明治二十三年の冬、……即ち民主政治の舞台の開幕が一日千秋の思で待ち構へられて居た時「教育勅語」が公布せられた。

学者の倫理と云ふものが手の裏を返へすように一変した。政府は法律的に国民道徳なるものを強行するの方針を立てた。見よ、法律の外に制裁力なき無道徳の時代には。道徳もまた法律的権力を藉らねば其の威信を保つことがならぬのである。故に嚴格の意味に於ては道徳ではないのだ。斯く神国的感情の大風が吹き荒さむ時、思想界の枯野に一本の喬木が残って居た、則ち基督教であった。」（集二九二頁）

いうまでもなく、近代日本の絶対主義体制が確立する段階にあって、思想と信仰の世界において異系・異質の学説や宗教の存在をみとめないという政治権力の意志と、欧化政策の反動による国粹主義の風潮が火の手をあげた時期であり、内村鑑三の不敬事件に象徴されるような、キリスト教反国体論が跳梁跋扈する時代であった。

尚江はこの「枯野にのこる一本の喬木」をどうみたか。彼はつぎのようにかたっている。

「予は基督教に就て元より無学であった。然しながら予は固く信じて居た。彼等国体論者の憂れうる所は真理である。基督教は日本の国体と相容れざるものである。昔に日本の国体のみならず、万国至る所何れの国体とも相容れ

ざるものである。其れは聖書に依り基督の説教に依り、基督の刑死に依り、実に明了なる真理であると予は固く信じていた。」(同右頁)

と。彼の理解は明快であった。「基督の福音は甚だ直截簡明であつて、詭弁を容るべき余地がないと考えた。間もなく日清戦争が開かれた。予は戦争と云ふことは基督教の反対するものだ」と云ふことを毫も疑はなかつた」(同上)とのべている。したがつて、「神道仏教一切の連合軍を一喝の下に打ち破る一勇士が、基督教界から出現する」(同上)のを待望したが、教界は彼のこの期待にこたえるどころか、応戦に出た多くの学者論士は「予の信仰とは殆ど正反對に、何れも基督教は日本の国体を傷けるものでも無く、愛国心を破るものでも無いと百方苦心して弁護するのであつた。」(同上)そのありさまは「精神も腰も萎縮しきつて、全身膏汗を垂らし」、「歯痒くて歯痒くて迎も見ては居られない。」(「荒野」)そこで、『日本呪咀』の屈強の武器として「受洗したので、「神の愛と永生の意義とは、半点だも予の心には其の影を宿して居なかつた。」と告白している。「義侠の受洗」と昂然といったのはそのためである。

しかし、それがすべてではなかつたとおもう。たしかに彼の頭在の意識においては、それは寸毫のいつわりもなかつたであらう。キリスト教は、当時の尚江にあつては抵抗思想の表現方法としての意義と価値が、ほとんど唯一のものであつたにちがいない。ところで、放置されざるをえなかつた「心の空洞」にかかわる要求はどのように心底で動いていたのであらうか。「懺悔」(第三章「基督教」)はその点において、一個の手がかりを供している。尚江は郷土での活動に絶望した頃、妹の部屋で再び聖書を手にした。この妹は彼よりも一足さきに入信していた。こんどの聖書との出会いが最初の場合とはまったく異っている。

「予は何心なく其れを開いて目を走らせたが、忽ち一種不可思議の感に甚く胸を打たれたのである。予の偶々繙いたのが丁度基督山上の説教の条であつた。予は只その思想に驚愕したのである。驚きたるままに予は尚ほ切りに先

きへ先きへと読んで見た。予には理解が出来なかった。然し何事か深く此の孤独寂寞の心の底に反響するものがあるらしいので、是れは奇妙なことであると思つた。考えてみれば予は前年一たび此の書物を手にしたことがあつたのだ。即ち其の第二頁の『処女聖靈に感じて孕む』の一句に失笑して投げ棄てた所の書物である。然るに今卒然として其れを知りたいといふ念が泉の如く湧き上つた。〔集〕二九〇頁

と実感をそのまま記し、その後キリスト教に関する書物を手当り次第にむさぼり読んでゐる。その結果、キリストよりもむしろパウロに強くひかれ、「パウロは予の為に第三の恩人となつた」とかたつてゐるが、そのときの実感を一歩進めて説明し、つぎのようにのべている。

「予は神学というものを理解する力をもたなかつたが、自然界を通じて、其の奥に神の存在を確信した。予の心が『然り、神在り』との明答をあたえた時、歡喜の状は如何であつたらう。真夜中の闇に迷い果てたる旅人が、意外にも額に近く朝日の上ほるのを見たる驚きと嬉しさにも喩へようか。』〔集〕二九〇頁、傍点筆者」

そして「如何なる所に恩寵の手の開かれてあるものか、容易に知ることが出来ない。」と述懐してゐるのである。

彼の入信の理性的側面が「義侠の入信」として、当時の歴史的・社会的状況に対決する実践の道として表明せられてゐるとすれば、その感情的側面は「『心の空洞』をみたすもの」として直感的に告白されてゐる。そして「累卵の如き危き状態に傾いた心」を凝視して、「恋」と「死」と「功名」という「三個の魔王の鋭き爪に引き裂かれて其の痛苦に悩んで居」る。しかもこの苦痛は決定的転換にいたるまで少しも慰されることはなかつた。それは尚江におけるロゴスとパトスが、キリスト教と社会主義をめぐつて、ついに統一することなく、彼が實質上主宰した「新紀元」を自ら埋葬する言葉にあらわれたように、「両頭の蛇」として葛藤しつづけたのである。

彼のキリスト教の理解の状徴は「懺悔」の「序」にみることができるであらう。すでにのべた前掲の一文のうちに

神をうけいれる場合にも「自然界を通じてその奥に神の存在を確信」しているのであるが、「序」においてはつぎのように告白している。

「昔し使徒パウロは基督の復活に『永生』の鍵を発見せり。曰く『復活なくんば飲食するに如かず』と。此の激越の一語は実に曾て予の全心を把握したりき。予は其時未だ基督を知らざりしが、パウロの熱心に動かされて敢て彼れを信じたりき。予は又た実にパウロに導かれて結婚罪惡論者となりぬ。然れども『復活』に関するパウロの意識は不明なりき。否な独りパウロのみならず、基督教その物が此の『復活』の一語を基礎として建築せらるるに拘らず、其の『復活』の意識極めて不明なり。今や努めて『復活』に触れざらんことを欲するものすらあるが如し。然れども『神の永生』を説くのみならば、是れ誠に無益の贅沢なり。『人の永生』を発見する所にこそ宗教の要義始めて存するなれ。然るに『人の永生』の爲めに基督教に一大難関あり。『肉慾を指して直に『罪惡』となすこと是れなり。故に基督教に在りては、肉に於ける永生の奥義を抛棄して、『屍體の蘇生』を云々す。豈一大謬想に非ずや。理性あるものが、今日に至りて『復活』を避けんを欲する所以のもの其故なしとせず」

この一文を通じてみると、彼はまた仏教には無縁のものとして立っているが、「自然」に深く根ざした、いわば一種の生命哲学を指向し、それによって「心の空洞」をみたそうとしていたかのようにみられる。それはまた「空洞」をみたすにとどまらず、ついに背離・矛盾してなかく心底で自己を苦惱させてきたロゴス的なものとパトス的なものとの主体的統一を求めてやまなかつたとみることが出来る。仏教への関心の觸発はこの内的要求から生れてくる必然性があつたのであろう。

四 仏教への回心とその本質

尚江の第一の回心であるキリスト教への入信と受洗は、すでにみたようにむしろ外から迫られたものであった。このこと自体が一つの矛盾であるが、近代化の初期にあって西欧文明と文化に直接に密着しているキリスト教の魅力は、この矛盾した表現である「外からの回心」を可能とした。しかし、この矛盾は何らかのかたちで解決されねばならぬ。さらに入信と平行して激しく展開された彼の社会運動への参加は、この矛盾の解決にはたして決定的な寄与をあたえたであろうか。「懺悔」をみるとき、それはきびしい否定の回答をみただけである。ここに依然として「心の一大空洞」がそのままのこされ、ますますつよく露呈してくる。それを充実し、克服するためには第二の回心が、そのことばの本来の意味にふさわしく内面から生起せねばならなかった。「新紀元」を葬るにあたってのべた「両頭の蛇」という表現は、この両者が、少くとも彼においては精神構造の内奥に深く浸透して、いわば「生死」を超越する底の改造をもたらすことに敗れた痛切な実感から生れてきている。「懺悔の苦痛」において彼が「真個の懺悔は我が生活の全破壊」であると告白し、「真生命に入ることの光榮」と「苦痛」についてかたっているのもこの間の消息をものがたるものであろう。

彼はこの時点において「虚偽を脱いで原始へ復へれ」としきりに強調しはじめる。その実感は社会に対する鋭敏な直観からきている。それは「工業革命より来れる現代の文明なるもの」が歴史上かつてみなかった劇基なる頹落を人間にもたらし、革命を待望する以外に解決しえない「生活難」を招来している事実を痛感しはじめたところから生れる。この外面からの危機感が、内面における空洞に反響して、「今や逃るるに術無き窮処に迫」（「懺悔の苦痛」）るものとして、彼にのっぴきならぬ自己転換を迫ってくるのである。この意味で今回の自己転換は内と外から迫る危機へ

の対処として「泥酔の文明よ、醒めよ」(同上) という近代の日本社会とそれをになう社会的存在としての自己そのものに向けられる二重の意味をもっていた。この転換のちにみるように行動の上からは「脱出」あるいは「逃避」とみられるとしても、二重の意味での自覚が彼の主体のなかに成立していたということは、このたびの「回心」とその本質を探るうえで貴重な手がかりを供するであろう。

年譜をたどると、「懺悔」がかかれ、「懺謝の辞」が「新紀元」(終刊号)にのせられた明治三十九年(一九〇七)から「日蓮論」が公刊される四十三年(一九一〇)までの四年間、彼の自己埋葬の作業はかなり慌ただしくはこぼれている。彼はこの間になお福田英子らの「世界婦人」の創刊、「日刊平民新聞」の発刊と廢刊に関係し、「谷中村」の滅亡を見とどけ、荒畑寒村の「谷中村滅亡史」に序文をよせた。このような社会的活動の反面において、「原始へ帰り」自己の空洞の底にある荒野を跋涉していたのである。天理教のふるさと大和をたずね、「中山みき子」にひかれたことも(明四一・一「世界婦人」に寄稿)、宗教小説「靈か肉か」「乞食」、自伝的小説「墓場」を創作したことも、後半生に彼が異常なほど魅せられていった岡田虎二郎の「静座法」の門を叩いたことも、この涉狐の道程の光景であった。そして、四十三年二月には高島米峰あての書簡で「其後、仏教に就ては多少得たる処あるが如く、是非御目にかかりて御指導仰ぎたしと存居候次第なり。先づ以て日本も亡びたね」とかき、その所得を「日蓮論」として、同年十一月に公刊した。こえて翌四十四年二月「法然と親鸞」を世に問うているから、この二著作はいわば一連の作品であり、両書を以て一部をなすものとみなしてさしつかえあるまい。その後彼は仏教について、まとまった労作をつくっていない。むしろその傾倒と所得の深まりは、彼ののこした書簡や感想から洞察するほかあるまい。しかし、その限りにおいて、内面的充実は、仏教ことに、法然に対する傾倒と、その自由で独自の味得のうちに歴然と看取することができぬ。

さきにあげた尚江自身の人生区分にしたがえば、第三期後半以後の後半生、「宗教的隱遁道三十年」と自称した時期には、念仏と禪に深くひかれていった。断片を抄出した憾をまぬがれぬけれども、青木吉蔵あて書簡のなかから若干その心底をのぞいておきたいとおもう。

昭和六年一月、彼はめずらしく長文の自督を送っているが、そのなかで

「煩惱自ラ煩惱ヲ見ルモノニアラズ、煩惱ヲ覩ル者ハ即チ仏性ノ光明ナリ

煩惱能ク此身ヨリ消散スルモノナリヤ、天才ノ境界ハ知ラズ。我等凡夫人ニ在リテ八年々歳々煩惱ノ甚深無底ナル事ヲ覩得スルヲ以テ無上ノ歓喜ト心得ベキモノカト存候。我等凡夫が煩惱ヲ脱セント欲スルハ、魚ノ水ヲ脱セント欲スルト一般ニテ橋慢ノ空想ナリ。

今ニ至リテ煩惱始メテ我身ニ湧キ出デシニ非ズ、無智驕慢ノ為メニ、未ダ煩惱ノ煩惱タル事ヲ知ラザリシニ過ギザレバ也。我等凡夫人ハ仏性ヲ見ル事能ハズ、只ダ其ノ光影ヲ煩惱ノ上ニ見ルヲ得ルノミ、我レ仏性ノ中ニ在リ、仏性マタ我が中ニ在リナガラ而カモ自ラ仏性ノ姿ヲ見ル事能ハザレバ、我レ自ラ我が眼ヲ見ル事能ハザルニ同ジ。

煩惱ノ姿ノ五彩絢爛タルヲ見テ、是ヲ照ラス仏性ノ光明ヲ信ズ、見ズシテ信ズルノ此ノ歓喜、是レ即チ我が『念仏』ナリ。

我レ信ズ、源空沙門ノ念仏ノ実体モ亦タ此ノ如シト、彼ハ此ノ実体ヲ表現シテ之ヲ衆生ニ及ボサント企ツルニ及ビテ、其時ノ事情ト、学問トニ依リテ、彼レノ如キ『唱名念仏宗』ヲ組織セリ。

源空ノ無言ノ念仏ト、其ノ発表シタル『念仏宗』トノ間ニハ、其距離千里モ遙ナラズ。然レバ、同ジク念仏ト言フモ、其質人々皆同ジキモノニ非ズ。

宗ヲ建テ、派ヲ設クルト云フ事、畢竟老婆心ノ害毒ナリ。(下略) (尺牘一五七一七頁)

とのべている。これは人生の第三期を終えるときの所得であり、仏教に心をしずめてから二十年、第二の回心の到達点と考えてよいのでないだろうか。

しかし、一面において彼は晩年にいたるまで反語と毒舌を交えたきびしい批判精神を堅持していた。仏教に開眼しからは、それが自己の内部へも滲透していったことが所得の要諦であったと考えられる。「自分ノ姿ヲ見ルト云フ事ガ人間一生ノ仕事」といい、「人ハ皆ナ自分ノ姿ヲ見ル事ヲ逃ゲル者」(「尺牘」三〇頁)だと反省して、自らを「弱者」と自覚し、「やくざもの生れた朝ぞ虫の声」(同上五六頁)とも吟じて、六十五回の誕辰を迎えているのである。

しかしこの所得現成の過程には長くきびしかった闘争の実験体験が沈澱していた。ある一通には、「無常観」と「罪惡観」とを区別するのは学者の理解であって、「実践に於ては、無常観ノ途ヲ行ク者ニハ罪惡観自ラ其裡ニ在リ矣」(同、六二頁)とのべて、「懺悔の苦痛」において解決しえなかつた内面における矛盾を克服し、自ら撞着した難関を打ち破る方途を把握したのである。もはや彼の心底における「両頭の蛇」の脅威は消失したとみてよいであろう。

晩年にいたって、彼は「時代ニモ世態ニモ頓着セズ我道ヲ」行くといいながら、自らファシズムの進行と発展に心底からの憤りを感じ、昭和十二年には「宗教的隠遁」に徹したから、そこを原点として再び「娑婆へ出掛ける積り」で「近世政治史」の研究にたちもどり、日中戦争が本格的に勃発する政治的激動の波で、社会大衆党が挙国一致に参加する旨声明したとき、「馬鹿野郎めが！」と憤激を叩きつけ、いよいよ生命を捨てるときがきたと親友にもらしたのである。⁽¹⁰⁾しかし、彼の肉体はすでにガンにおかされていた。かくして「民心皆平和を望む」と確言して、ついに死を自覚した。その遺稿「病中吟」には「天地の間宇宙の外を馳せめぐりやすむひまなき我が迷かな」と詠じ、最後にその迷いにも別れをつけて

何一つもたて行くこそ故郷の無為の国へのみやげなるらし

という辞世を残したのである。

尚江の「懺悔」を転回点とする劇的な自己埋葬は、近代日本の知識人の思想的「転向」の原型とみる見解もある。たしかにその時点はまだ生れて間もない日本の社会主義思想の幼弱な実践活動に対して、帝國主義段階へ突入しようとする専制政府がはじめて下した苛烈な弾圧期であった。それは外形的には同一像にみえるかもしれないが、務台理作氏も「木下尚江の思想変化」(「心」一五卷三・五号)のなかでこの問題をとりあげ、それが相似形となつていても、同質のものではなく、「内面の人間革命」としてよびおこされた「思想変化」であるにとらえている。私はそれを単なる「思想変化」にとどまらせず、近代日本の社会変革をめざす諸思想とその実践が、共通してその内面にはらみやすい「空洞化」を、彼一流の直観でとらえ、そのために苦悩し、独力で解決するために一種の「いのちがけの飛躍」をこころみたと考えたい。

このような飛躍が必要となる思想史的原因は、キリスト教にせよ、社会主義・無政府主義の変革思想にせよ、外来の西欧諸思想を実践的イデオロギーとして受けいれるにとどまらず、それを真に人間の生きていく心情の論理とするような受容の基盤と条件が成熟していなかったからであると考ええる。一般にこの段階における日本の市民社会の成熟性は、新しい思想を世界観とし、納得のいく行動の原理として自己確認し、そこから心情にいたるまでの価値意識の源泉をつくりあげるところまではとうてい到達していない。この状況は、尚江の時代からまだかなり後まで、いや今日にいたるまで、引つがれてくる問題である。しかし、明治末期は急激な経済と政治の帝國主義的発展による社会的变化が矛盾を激しくはらんでひきおこされてくる段階であり、その精神構造への衝撃は、かなり破壊的に作用し、個人的自己の生き方と、社会における自己の生き方との間に深い疎外と矛盾を実感しはじめる時代であった。日本の近代文学者もこの問題に同じく苦しんでいる。たとえば、自然主義の成長といきずまりの過程がそれを有力なもの

たっているであろう。あれほど当時文壇を席捲した自然主義が、にわかには動きのつかぬ袋小路にはまりこんでいく。人間のもっとも本能的な実存形態を是認し、現実暴露の描写に徹するまでは強力に作用したが、そこから新しい生き方と行動を生み出す指向性は容易に成立してこなかった。それが限界を比較的早く招来した原因であると考えるが、その壁の突破のころみとして、自然主義を代表する作家田山花袋が、「田舎教師」「蒲団」を自然主義的作品の最後として、そのあと、「残雪」「ある僧の奇蹟」といった法華経の世界に参入する作品を、しばしの沈黙の後創作しはじめた事実は關心をひく問題であるし、同じ意味で、白樺派の人間主義と汎宗教性も注目に価いするであろう。しかし、論旨をいちじるしく拡大するので今は保留しておきたい。

尚江の精神的苦悶にたちかえって考えるならば、この段階において、「飛躍」のために直接にはたらきえたカギが二つあったとおもう。一つは精神の世界にかかわるものであり、もう一つは身体の世界にかかわるものである。前者を私は仏教、とくに鎌倉仏教の祖師の人間像の探求の上にもとめ、後者を岡田式静座法に見出したい。彼の静座への没入の仕方は、外面からみれば一種異様である。岡田の事業を「日本の歴史に於ては未曾有な大事件」といい、岡田を日東より出づる待望の聖人視して尊敬しよう的な外れな過大評価をしてしまったのは身体的・直接的改造の効果に強力にひかれたからであろう。仏教への理解と参入が深まるにつれて、この点はしだいに克服される。青木吉蔵にあてた手紙（昭和一一・一一・一三付、「尺牘」、七八頁）のなかで

静座二十又七年 阿々々一場児戯

非動非静非坐臥 青天白雲百花風

という偶感の一詩を賦している。

この静座についてよりも、重要な問題は仏教への参入であるとおもう。「懺悔」にあらわれたような内省への激し

い熱情のなかでも彼は社会の現実に対するきびしい批判をすることはできなかつた。その一見矛盾する関心の緊張から生れてくるものが「日蓮・法然・親鸞」論である。彼は「法然と親鸞」の冒頭に、「二十年の久しき、羊の如く紙を食って生きて来た」自分をふりかえり、「僕の筆は毒を含んで居た」と述懐し、つぎのようにかたりはしめる。

「宗教改革論を書いて、紙の食ひ納めにしよう」と云ふのが、実に此の数年の念願です。宗教改革と云ふことは、元と是れ論ずべきものではありません。其れを論ずると云ふことが、既に新しい間違でせう。故に之を論ぜずに通することが出来れば、其の第一の幸福者は即ち僕自身だ。君よ。『人間も仏いじりをするようになれば、娑婆の終りだ』と曾て嘲り半分に言ったことを僕は記憶して居る。然るに此の冷嘲が我が身の運命の預言であつた。然れ共僕は未だ『終り』に到達してはいない。若し到達して居るものならば、宗教改革を論ずるなど云ふ愚痴も煩惱も既に消へ失せて居る筈だ。」(二頁)

この一文をみても、仏教への通路がまずその歴史的・社会的役割から開かれていったことは明らかであろう。そして、その準備として彼は一つの史観を用意せねばならなかつた。

彼は歴史観に反省を加えて、支配者のそれと人民のそれに区別し、この両者の衝突が革命をひきおこすところとした上で、「日本の歴史には、此の人權の自由と言ふ自覚的運動の影だも見えぬ。然れども治乱興亡の迹を見るに、其の根本的動力が常に卑賤の人民の胸中に醸されていることは毫しも疑問が無い。只其れが自覚の主張から来て居るので無くして、盲目の苦悶から出て居るだけのことだ」といい、「僕は曾て此の人民本位の歴史を書いて見たと思つた。けれども今は是れで満足することが出来ない。人生本位のもので無ければならぬ」とかたっている。それはなぜか。人民本位の史観で歴史をみても、つねに叛乱の末また新しい専制の世をつくってきたではないかと反問して、それをたちきる道を宗教に期待したのである。ここには革命の歴史的実践の論理がマルクス主義がつかんだような理論

的確信として彼に把握されていなかったことを考えておかねばならぬ。そしてまた彼の期待する「宗教」が、いわゆる世上、政治・経済・文化などと並び称される一現象としての宗教ではなく、いわんや教団を形成している儀礼と教義に外化された宗教でもなかった。それはもっとも深い原始にかえった宗教であり、一種の創造的源泉ともいうべきものであったとみてよいであろう。したがってそこにかえることが宗教改革であると彼は把握している。

「釈迦の如き、基督の如き、其の貧寒な乞食の姿の下には、種族の闘争も、階級の闘争も、三世に渉り三界に跨がる人間一切の葛藤を溶かして清浄化する一大火焔を蔵して居た、彼等が出世の本意も、其の永世不朽の秘密も、実に只だ一事に在る。君よ。此れと同一の意味を、僕は日本歴史に於て、法然上人の『南無阿弥陀仏』に見る。」（法然と親鸞）九八～九九頁）

という一節が、彼の「宗教改革論」の出発点を端的にものがたっているであろう。

彼の「鎌倉仏教」の把握は、当時の史料史学の限界を考慮するならば、新しい歴史的理解の方法において画期的な意義をもつものである。史料の選択と、人民本位の史眼は、彼自身満足できなかったかもしれぬが、後代の歴史科学の発展からみて、本質的に先覚的立場を明示したものであった。彼は「鎌倉仏教」を、たれよりも率先して、「宗教改革」のすがたにおいてとらえ、彼一流の炳眼をもって、法然ニ親鸞の線上に、その主軸を発見している。この主軸からみて、日蓮を批判するが、その東国児の野性的革命性を高く評価し、それと論理的に矛盾する天台教義にからまった保守・反動性、両者の矛盾から生れるナシヲナリズムの歴史的墮落を追求する。論旨の展開は小気味よく鋭利で、人物描写の躍動している姿は逸品と評しうるであろう。詳細な紹介的評論をこころみたいが、紙幅がすでにつきているので別稿にゆずらねばならない。

尚江はこのような通路から仏教へ参入して、東洋の「脱俗」精神の奥底にある一種の解放性と抵抗性の体得に到達

したものとする。このような抵抗性について彼には若い頃から実感している点があった。⁽¹¹⁾しかし、今はその底に一つの深い哲学的原理をさぐりもとめているのである。その意味で彼の「回心」はいわゆる「転向」をよびおこすような性質のものではなかったとおもう。むしろそれは真に死をもおそれない立脚点の探求であった。

ここで再び、私は河上肇の「非転向」の心情的論理を想起したい。河上においては、宗教（とくに仏教）の真理と科学（とくにマルキシズム）の真理の二重の真理の両立説をとり、それを「弁証法的に統一した」と確信した。木下においても宗教と科学の真理性は彼の思想の内幕において、ふたつながら否定されてはいない。しかし、その「弁証法的統一」といった確信は、マルキストにまで至らなかった「純白の民主主義者」木下においては成立してこない。もちろん河上の「統一」も、それは彼の心情の論理の問題にとどまり、客観的立証と普遍的承認を成立させるところには到達していない。ともにそれは理論の主体的実践の自己確認の問題として成立しており、検証することができるのである。このような事実は東洋の思想と西欧の思想の歴史的性格（文明の構造的意味における）の相違に由来するものであろうか。ともあれ、この二人の思想家は近代日本の思想史の上で、支配的権力のイデオロギーに抵抗しつつ、東洋の思想と精神を伝統的立場から解放して、西欧の人間解放の思想と精神に、自らの生涯を実験台としてぶちあててみせた貴重な実験者と評してよいであろう。

註

- 1 河上肇は「思い出」のなかの「木下尚江翁」の一篇で、その交渉の記憶をたどり、尚江が河上の護送される写真を夕刊でみて、「私は三十年代の自分の写真でないかと不図胸をおどらせた。それが河上君だ。……私は何故とも知らず熱涙を雨の如くに落しました。……河上君とは今一度胸襟を開いて語って見たいと願って居ます」と「改造」に書いたのをよんで、「かうした翁は私も四十年を隔てて是非一度会って見たい」といい、出獄後のやむをえざる蟄居のために、その願いが果せなかったことを深く後悔している。両者の間には心のかよいあうものが自然と湧出しているのである。

2 青木吉蔵は滋賀県長浜市三ツ矢の人で、西田天香・暁鳥敏・トルストイ・徳富芦花・賀川豊彦・有島武郎・武者小路実篤・梅原真隆・足利浄円・伊藤証信・岡田播陽らの思想を遍歴して、ついに尚江に傾倒したと自らのべ、古人では良寛の生活をつよく思慕していた。尚江への傾倒・師事ははなはだ深く、「木下尚江翁語録」第一・第二、「木下尚江翁尺牘」を自費出版している。

3 「中央公論」の前身「反省会雑誌」は、浄土真宗本願寺派の「普通教校」の有志学生の雑誌として明治二十年八月創刊されるが、その母胎となった「反省会」は、キリスト教の禁酒運動に刺戟され、「禁酒」を第一の旗印とし、政治・道徳・宗教にわたる新鮮な評論と改革的实践を實行した。会員は明治二十七年に、一万八千五百余人に達し、子規・鉄幹・逍遙・独歩・露伴・藤村らの寄稿もえて発展し、明治三十二年一月「中央公論」と改題した。編集に杉村楚人冠らが行いたので、改題後も「新仏教」（尚江も応援した一人）との間には深い精神的関連があった。

4 石川啄木は「自分の歩みこんだ一本道の前方に於て先に歩いてゐた人達が突然火の中に飛び込んだのを遠くから目撃したような気持」（『ある手紙』）とかたり、永井荷風は「文学者たる以上この思想問題について黙してはならない」と考えつても「以来わたしは自分の芸術の品位を江戸戯作者のなした程度にまで引下げるに如くはない」（『花火』）と歎じ、志賀直哉は「その記事をすっかり読む気力さへ」も失い「歴史では想像出来ない」と「日記」にしている。これらの記述でその一斑は察せられる。

5 第一・第二の恩人のうち、一人がクロンエルであることは、彼が少年時代すっかり傾倒して「クロンエルの木下」とよばれたことや、「懺悔」のなかでその影響を重視して書いているので明らかである。幼少のころに強い感動をうけたのは福沢諭吉で、東京専門学校時代にはスペンサーにもひきつけられていた。

6 初恋の少女「静」には強いプラトニックな恋心をいだいたが、この初恋はほとんど片思いのような状況のうちに、少女は家の定めた結婚で去っていく。この衝撃は深刻なもので、彼は終生この少女を理想の女性として抱きつづけた。その執念はむしろ異常なほどであった。この事件から結婚・女性感・性慾について煩悶と省察をふかめ、かつ、「家族制度」とそれを基礎とする「国家体制」をはげしく非難し、かつ改革する思想へと歩み出していく。宗教的には罪悪感を尚江は女性との交渉のうちからくみとるようである。その意味で、恋愛は彼の思想遍歴と形成の過程には見のがせない要因であるが、拙稿では言及することを保留した。

7 その頃、尚江は父の死から、家系の祖先が、ほとんど四十才台で死亡している事実と、自分の幼時よりの病弱のため、三

十才には必ず死ぬであろうと推測し、この予想は一種の強迫観念となって刻々迫ってきている。このことも、「心の空洞」に一役かっており、非常な焦慮感を精神全体にひきおこしている。

8 「新紀元」の終刊号（明治三十九年十一月十日刊）に彼は「慚謝の辞」をのせているが、そのなかでつぎのようにのべている。

「新紀元は両頭の蛇なりき。彼は基督教なるものと社会主義なるものとを二個対等の異物と理解し、此の両箇を一束して強く階調の音を出さんと欲したりき。……新紀元は一個の偽善者なりき。彼は同時に二人の主君に奉仕せんことを欲したる二心の佞臣なりき。彼は同時に二人の情夫を操縦せんことを企てたる多淫の娼婦なりき。……」

9 「法然上人武士の子を以て、父が臨終の遺言に依り、復讐を抛って慈悲平等の仏門に入る。……上人の念仏を知らんと欲せば思いを此一点に集中せざるべからず。我れこれを思ふて常に泣く」（「病中吟」昭和一二・一〇・一六）

10 山極圭司「木下尚江論」（『集』三八二頁）参照。

11 尚江は学生時代の教師に旧派（漢学者）と新派（学校出身の若手教師）の潮流があることを指摘して、「漢学が予等に与へた反政府的思想、非官吏的感情の感化力は実に強大であった。当時漢学の教科書に用ひたる唐宋諸家の名文章は、何れも当路の方針を非難攻撃したる政治談ではないか、然し一たび泰西輸入の新科学に触れたる少年は、最早や漢学に対して毫末だも敬意を表し得ないのである。然るに新科学を齎らしたる若手の教員等は、教育てふもの、根本精神に就て全く無智識であった、彼等は相率いて公然と遊蕩三昧に耽つたのである。」（『懺悔』第六章「自由と血」、「集」二七八頁）という興味ある回想がある。東洋の「隠逸」の抵抗性については別途論じたい。

付記

小稿は、昭和四十二年度特定研究「日本の近代化」の研究助成金をうけて研究している成果の一部である。



追悼文

フリートリヒ・ハイラー先生を悼む

浜田 本 悠

西独ヘッセン州マールブルク市フィリップ大学の枢機教授フリートリヒ・ハイラー先生は、去る四月二十八日、先生の郷里ミュンヘンで逝なくなられ、越えて五月三日、同じくミュンヘン市の東墓地に於いて埋葬せられました由の悲報が、同先生の喪主アンネ・マリエ・ハイラー博士夫人及びその遺族の連名で届けられてからもう幾日月を経た今日此頃、先生と縁古の深い日本宗教学会では、篤に故人と縁故浅からぬ最寄の学徒を催して先生追悼の文章を「宗教学研究」誌上に掲げたいと云うことで、私一九二八年の頃、先生任地のマールブルク大学にライプツィヒから転籍して、その聴講生となった時以来の浅からざる恩顧を賜って以来、約三十余年の歳月を経て、先生が初めて我国日本で開催せられた、一九五八年の国際宗教学会議の際に、特にハイラー先生は、産経会館ホールで開会初日に祝辞演説を行われた、その際に先生は、可なり久しきに亘って、東京都港区第一ホテルに滞在せられ、そこを根城として日本各地域の宗教センターを巡回せられた際、特にその案内役として随伴したと云う縁故もあって、この一稿を囑望せられたわけである。しかし、私がライプツィヒの二個学期に見切りをつけて、遠く南に隔ったマールブルクと云う唯大学文だけで生きて居るような大都市に最後の学期を過そうと決心したことの縁の連なりは、元国を出る時、恩師故

姉崎正治先生の同マールブルク大学正教授ルドルフ・オットー先生への紹介書があり、その先生をまず訪問した際、オットー先生からの紹介で私は、当時郷里のミュンヘンからマールブルクのフィリップ大学教授に就任したばかりのハイラー先生への連絡が取られ、五月のうららかな南独ライン河の土堤に近い同先生の宿を訊ねた頃には、その令夫人も未だ若く、お子さんなぞも未だ見えなかったように思われたが、その先生も今では五人のお嬢さん達と、六人のお孫さん達とを後に遺されたように、死亡通知に署名してあったことは誠に痛ましい極みであった。

そんなわけで、私への公式の紹介状は、オットー先生宛のものであったから、当分はオットー先生への訪問や聴講は足繁くなり、ハイラー先生にあっせんして頂いたのは、さしづめオットー先生の当時日本の読書界でも有名な“Das Heilige”（聖なるもの）の輪読講師を紹介して貰うたこととその時、マールブルクのштаインウェークで買い求めた、ハイラー先生最旧著の“Das Gebet” 2. Aufl. 「祈り」の大著や近著初版の“Die buddhistische Versenkung” 「仏教に於ける冥想」を精読することや、乃至マルチン・ルッターの“Von der Freiheit eines Christenmenschen”などを宿“bei Ziegler”の真向いのフランツ女史と隔日に輪読することなどがそのマールブルクの日常生活であった。

その他マールブルクその学期の遠足では、多くの同学と共に、此地方ではんのチッポケなワルデック州とか云う州の一応の首都の旧城に、とても深い井戸だの、重罪人を閉込めた牢獄を見たりなどしたことがあり、又こんな小さい（当時の住民四万とか云った）大学町にさえほんの一日位、香具師カキシがかかって化物屋敷や釣人形踊りなぞも見たが、取わけ印象に残って居るのは大学や城に向って左手にある、塔の左方にかた向いて居ること有名な教会堂内やその境内で催されたロシア歌劇団の野外劇であったり、この地に初めて、猶太人墓地に西南独逸哲学者として有名なローエンの墓を尋ねたり、特に面白かったのは、此の町のライン河の辺りに二泊、ツゴイナー（Zigener）の一群

がたむろしたことであった、その川べりに居着いて荷馬車を解き、ライン河の木蔭に一群がいよいよ屯ろすることになると此町の住民や警察の皆があわてふためくのであったが、ついその晩に特異な犯罪が起ったと云うことを聞かず、案外平穩に、ツゴイナーの一隊は、家畜や小供や木蔭にうづくまって居た老病者迄すっかり馬車に積み込んで次の村や町へと旅立つのであった。こんな珍らしい突発事件の外に、此の大都市としては、百年に一度しかない、大挙四百年祭のパレードが大学として取行われた。此日五月の晴天で現に大学に籍を持つ程の学生は皆打ち揃うて、マールブルク駅前あたりから、大学講堂迄、例のベートーフェン行進曲に歩調を合せて進むのであった、此日の祝賀講演の名誉ある担当者は、コーエン、ナトルプもすでに逝く、今を時めくルードルフ・オットー先生であったことは私、仮りの聴講者であったにしても、誠にほほえましいシーンであった。その日の新聞の切り抜き記事は、今は逸したが、名誉ある大挙四百年の歴史をたたえた後に先生本学年担当の“*Graubenslehre*”の一端に触れられたことには疑いなく、それは、先生の世界的名著“*Das Heilige*”「聖なるもの」の統講であったことには変りないが、“*Das Heilige*”には、先生の東洋旅行の影響が多分に現れて居り、此の先生最後の講述には、基督教特にプロテスタントに於けるルッターやツウイングリの清教徒的色彩が特に濃厚に表れて居たことは確かであった。

私は奇しくもマールブルク大挙四百年祭の佳晨に当ってルドルフ・オットー先生最後の講議を承賜る光榮に浴したが、その後任者たる、フリートリヒ・ハイラー先生には此の国東京で二度目におん目にかかるに至って特は先生の新面目に接するような事が多々あった。

特に、先生の近著“*Die Religionen der Menschheit*”にその巻末の結論として掲げられた“*Versuche einer Synthese der Religionen und einer neuen Menschheitsreligion*”(諸宗教の統合と、一の新しい人類宗教への試み)の内に充分に現れ、それより先きを探れば、近年ローマ法王庁内に兆した基督教全般の公会議 *ökumenical* 運動に

其端を発して居るかも知れない。先生に依れば、諸宗教の教儀などは、地域的な方言に過ぎない、話し方の相異であるに過ぎなく、それは永遠のロゴスに帰着せねばならない。こう云う思想は、ハイラー先生の原著“*Buddhistische Versenkung*”の副題にも已に充分に現れて居た。

かようにして、独逸で最も佳節な“*Am schönen Valentage*”の学季も終りに近づいたころ、数々思出のフィナーレーのように、大学校舎の裏下を流れるライン河の、大学寄りの橋の袂に、一九一四・五年の第一次世界大戦に、此母校から出征して惜くも此國の爲め、不帰の客となつて仆れ去つた学徒記念碑が、大学創立四百年祭のフィナーレとしてのように除幕せられた。それは同時に遙々極東の日本あたりから独り淋しく尚も旅を続けようとする一介の留学生を見送る曲であらうかのように。

昭和三十三年八月（一九五七年八月）廿七日の前夜私は袂別幾十年と云うハイラー先生を東京都港区第一ホテルに歓迎の辞を宣べ、翌日以来の、第九回東京宗教史会議の成功を祈り、且つマールブルク訣別以来の身上や暮しについて語り、尚、開会中の欠礼をお詫び申し上げ、但し公会後一切の御私用に就ては、出来る丈けの御案内を申上げようことをお約束申上げた。但し先生第一日の行事、「宗教統合への宗教史の役割」と云う英語での“*Festrede*”丈けは欠かさず傾聴し、後之を自分刊行の「宗教公論」（第二十八巻第九月号）上に掲載した。「宗教統合への宗教史の役割」の思想は、それより先きハイラー先生の近著「人類の諸宗教」の内で「一種の宗教史的探求」と銘打って居られることに依つても察せられるし、越えては、ルードルフ・オットー先生の“*Das Heilige*”にも充分に現われて居るように思われ、私はそこで、マールブルクから英国ケンブリッジのチェサントカレッジに尚半学期留学して後、米國諸大学の研究室を見学し、勤め先の立正大学に帰任して以来数年間に亘つて其大学の大学院課程で右の二書を教提として用いたのであった。

その後又数年が立った、その間私の身上には色々の事件が起り私は自ら立正大学を去り、明治薬科大学及早稲田大学の兼任講師として主として独逸語の担当教師であった頃、ハイラー先生はしばしば早稲田大学を訪ねられ大浜学長にも会われたりして居る内に、大戦後宮家を退かれて、長野市善光寺の大勧進だの、京都市粟田口青蓮院の門跡などを勤めて居られた東伏見滋洽博士と懇意になられ、主として此名門の斡旋に依ってハイラー先生その後一月ばかりの日本滞在の業務を果されたのであったが、そのお伴は大半私であったりホフマン博士などであった。殊に第一訪問の身延山久遠寺へはホフマンさんも一緒であり、元立正大学長飯沼竜遠博士も同席せられ、途中大石寺や重主の本間寺などにもお参りしたが、身延山ではあいにく雨天であったが大映の永田さんの宿泊せられる特別室に宿り、翌朝早くから、諸堂を参拝した後、ハイラー先生は私の通訳で身延学院の学僧達に一席の講演をせられた。

その後三四泊位で京都及び高野山への諸跡参拝には、先生の確たる目的があられたように思う。と云うのは、いつも第一ホテルへ公会後毎日のように訪ねて居たが、先生はいつものように、日本の尼さん達と談合って見たいと云うことを口癖のように云って居られた。京都の青蓮院様なり、名門東伏見宮門跡をお訪ねするに就てもその事が前以ての約束であった、当時そこには二三の尼僧が止宿して居られたので、先ず最初に集まって貰うたのは、その尼僧達であったことは云うまでもないが、越えて一日二日の行程は、凡て東伏見博士の御紹介に依って、大原の寂光院だの、法隆寺境内の中宮寺だの西大寺法華院その他其日不在の尼僧院等を青蓮院様差廻しの車に依って歴訪し親しく先生は、それぞれの尼僧さん達と、私の不満足な通訳に依って会談せられ、又或庵室では見張しの佳い小庭に立出られ綺麗な庵主と先生とで記念撮影をせられる場面もあった、此院の本尊は千手観音様であって、もと本院の創立者欽明天皇のおん妃光明皇后を型取って彫作せられたものと伝えられ、国分尼寺の創りて今尚華族の子女が其の歴代を続いで居るとせられる。夕暗迫る車の中で先生と青蓮院への京都街道を急ぐ内でその日の印象を談合うのであった

がその日の印象に残ったことは此の尼僧院 (Nonnenkloster) と、¹⁾ いかるが山内中宮寺の弥勒菩薩の安樂座像であった。その日私は思いを残して後日を約して東京に立ったが、翌々日、高野山での先生の収かくは大したもので、それらの凡ては今尚マールブルク城内の大学分室の東洋宗教資料室に納まって居るであろう。そこでの第十回宗教史大会には是非とも私にも出て来るように、旅費はいくらでも都合するからと云う先生のたつてのおすすもあつたが、どうしても勤先きの都合やら他出の都合なぞがあつて、出かけられなかつたことは、今日先生に先き立れることが解つて見ると誠に物悲しい、遂に先生にも会えず、先生の形見とも云うべき城内の東洋宗教資料研究室も今では見られなくなつたような気がするが、そこに納める数々の資料については、東京で何回となくお目にかかつて、調達することにお手伝いした。或る日浅草の仏具店に出かけ、東本願寺前通りで、先生は、真言宗関係の仏具や仏壇を買つて行きたいと云う、そこで適当な仏壇を指摘せられたはよいが、そこには無字の戒名碑が附いて居る、思い余つて私は学友の西川景文君に依頼するのもどうかと思つて私なりに、「マールブルク院フリートリヒ・ハイラー大居士」と即席に銘を打つた。逆修とか云うて、まだ生きて居る人に戒名を授与するのには、マとかハと云う初めの一字に朱を入れるのが日本仏教丈けでの片言であるが、私はほんの素人でそこまで気が附かなかつた。あのお位牌はどうなつて居るか、越えて四年、一九六〇年に九月と十月に亘つて東京に次いでマールブルクで第十回国際宗教学会が開催されたから日本人もその後多く行つたことと思ひし、マールブルクと云えば一番の高見に聳えるマールブルク城のことであるから、多くの人の目にも留つたことであろうが、尤もこの宗教資料展示室はハイラー先生ばかりで集めたものでなく、その創初は、その前任者ルドルフ・オットー先生であつたかも知れない。尤もオットー先生は日本を訪ねられたのは極めて短く、主として印度に長く居られたことは、その名著『Das Heilige』における印度教のウェートに鑑みてもよく解る、オットー先生は寧ろパキスタン系ではなかつたか。ハイラー先生に至つては、先きにも申上げたように、

生粋の「Okumenist」だから、諸宗教に対する偏見と云うものがなかった。その先生が一九六一年の秋暮れかかるころ、寒々とした夜空に一人淋しく羽田を立たれる時の、私の発声「Hail Brother!」が先生の耳朵にまで達したものでどうか、先生は羽田から印度に向われ、そこで持病の「Magenblutung」にかかられたので、そこまでアンネ・マリーエ・ハイラー博士夫人の出迎えを受られたと云う御報道に預って初めて私は安堵したことなどなど、今にして思い出されて、今日の日も、晩夏日暮らし「Zikade」の声などを聞きつつも、物悲しい夕暮れを迎えるのである。(了)

会 報

選 発 第 三 八 号

昭 和 四 二 年 一 〇 月 一 日

学 協 会 長 殿

日 本 学 術 会 議 中 央 選 挙 管 理 会 委 員 長

拝 啓 時 下 ますますご清安のこととおよろこび申し上げます。

さて、来年十一月二五日に日本学術会議第八期会員選挙が行なわれます。会員選挙につきましては、毎回いろいろお世話になっておりますが、今回の選挙におきましても、実施に当たってなにかと貴会のご協力を煩わさなければならぬと存じますので、なにとぞよろしくお願い申し上げます。

日本学術会議会員の選挙において、選挙し、または選挙されるためには、日本学術会議事務局に備えた有権者名簿に登録されなければなりません。したがって、選挙事務の第一段階として、登録希望者に登録を求める手続きを的確に行なうていただく必要があります。

つきましては、はなはだご迷惑と存じますが、別記事項を、貴会の会議等開催の際を利用するか、または学会誌等に掲載する等、適当な方法によって、貴会所属の会員各位に周知徹底して下さいますようお願いいたします。ご繁忙中種々お手数をお煩わし恐縮に存じますが、よろしくお願い申し上げます。

敬 具

別 記

一、登録カードの提出について

(一) 前回(第七期昭和四〇年)の選挙の有権者については、前回提出のカードにより、本年資格審査が行なわれました。

これに関し、日本学術会議中央選挙管理会から登録用カードを提出されるよう通知のあった方以外の方は、すべて有権者名簿に登録されますから、あらためて登録用カードを提出する必要はありません。

ただし、前回の登録における所属以外の部または専門で今回の登録を求めようとする方は、下記様式第一の「所属部または専門変更届」により、登録用カード用紙を請求して下さい。

(二) 前回の選挙の有権者以外の方および前回の選挙の有権者で中央選挙管理会からあらためて登録用カードを提出されるよう通知のあった方が、今回の選挙に登録を求める場合は、中央選挙管理会に登録用カード用紙を請求入手のうえ、昭和四三年三月三一日までに中央選挙管理会に必着するよう登録用カードを提出しなければなりません。

四月一日以後に到着した登録用カードは、中央選挙管理会で保管して、次回(第九期昭和四六年)の会員選挙の登録用カードとして取り扱います。

二、登録用カード用紙の請求について

(一) 登録用カード用紙の請求に関し、大学、研究機関等に対して、「登録用カード用紙請求者名簿」の提出を依頼し

て、便宜上これをもって「登録カード用紙請求書」に代え、その提出された名簿に基づき、中央選挙管理会から当該大学、研究機関等あて一括カード用紙を送付します。

したがって、中央選挙管理会から名簿提出を依頼された大学、研究機関等に所属する方で、既に個人としてカード用紙を請求した方以外の方は、なるべくその所属の大学、研究機関等から提出の名簿によって、登録用カード用紙を請求して下さい。(名簿によって請求する場合は、個人からの請求は不要ですから、重複して請求しないよう特に注意して下さい。)

(二) 前記大学、研究機関等に所属しない方等で今後個人でカード用紙を請求する方は、下記様式第二により「登録用カード用紙請求書」を直接中央選挙管理会あて提出して下さい。

三、有権者等の異動届について

有権者は氏名、住所、本籍、勤務機関および職名および勤務地のいづれにか異動があったとき、博士の学位を取得した場合または住居表示の変更のあったときは、そのつどすみやかに、下記様式第三により、「有権者異動届」を中央選挙管理会に提出しなければなりません。これを怠るときは、有権者の権利を行使できないことがあります。

なお、登録用カード提出者は、有権者名簿に登録される以前においても異動の届を励行して下さい。

また、本人が死亡した場合は、その旨を遺族またはその関係者から届け出て下さい。

様式第1 (用紙はなるべく半紙半截大(B5)のもの、または) (葉書を用いてください。様式第2第3の場合も同じ)

所属部または専門変更届

昭和 年 月 日

日本学術会議中央選挙管理会 御中

(現登録の所属) 第 部 学 地方区
(ふりがな)

氏 名 ㊟

わたくしは、日本学術会議第8期の会員選挙のための有権者名簿への登録に際しては、現在の所属部または専門を変更いたしたいので登録用カード用紙を請求いたします。

様式第 2

登録用カード用紙請求書

(ふりがな)

氏 名 ㊟

住 所

勤務機関および職名 (又は自営の職業名)

様式第 3

日本学術会議 有 権 者 異 動 届
会 員 選 挙

昭和 年 月 日

日本学術会議中央選挙管理会 御中

第 部 学 地区
(ふりがな)

氏 名 ㊟

下記のとおり異動がありましたからお届けします。

| 事 項 | (新) | (旧) |
|--------------|---------------------|----------------|
| 1. 氏 名 | | |
| 2. 住 所 | | |
| 3. 本 籍 | | |
| 4. 勤務機関および職名 | | |
| 5. 勤 務 地 | | |
| 6. 博 士 の 学 位 | ①学位の種類 ③授与年 昭和 年 | ②授与大学 ④所属学会 |

- (注) 1. 事項 1～6 のうち該当事項のみ記載すればよい。
2. 新たに博士の学位を取得した者は、学位の種類、授与大学、授与年とともに、かならず所属学会名を記入すること。

執筆者紹介

松本 滋

東京大学助手

遠山 諦 虔

日本大学講師

富倉 光 雄

東海大学講師

森 龍 吉

龍谷大学教授

浜田 本 悠

明治薬科大学教授

On the Last Will of Motoori Norinaga

Shigeru Matsumoto

Motoori Norinaga (1730-1801) wrote his will in July 1800, the year before his death. It is concerned for the most part with details about his own funeral, grave, and memorial services. This will involves some peculiar aspects, for which Norinaga does not give any explanation in the will itself. The strangest and yet most important in the will is his request of a double funeral: his coffin should be sent to the Myōrakuji temple on the hill of Yamamuro secretly in the middle of the night, and on the funeral day an "empty trip," a funeral procession without the coffin, should be made to his family temple Jukyōji. Norinaga also desired to have two graves, one in Jukyōji to be erected next to those of his ancestors according to custom, and the other in Myōrakuji, which he designed himself in a rather unique fashion. Norinaga further requested two kinds of memorial services to be held for himself. In spite of its importances for understanding Norinaga's personality and thought, very few scholars have tried to determine the real meaning of this will. This essay is an attempt to clarify how this last will of Norinaga is significantly related to his thought and identity.

Jinhōni

als Erfülltheit mit Nenbutsu-gyō

Taiken Tōyama

„Jinhōni“ bedeutet hier ein religiöses Erlebnis, wozu Shinran endlich in seinen späteren Lebensjahre kam. Es handelt sich um den inneren Prozeß eines solchen Erlebnisses. Dabei gibt es zwei Fragen.

(1) Es liegt nahe, daß Jinhōni ein menschliches Erlebnis sein muß, wo der Mensch mit Dharma eins geworden ist. Dharma ist nicht nur die farb- und formlose Transzendenz, sondern auch die immanente Kräfte, die alles Wesen rege machen. Diese Wirkung des Dharmas heißt die große Tat (daigyō) des Amida-Buddhas, der die Verkörperung des Dharmas ist. Dieser großen Tat ichlos zu gehorchen heißt

Nenbutsu-gyō und dies ist nichts anderes als Glaube. Dabei wird auch der Glaube uns von Amida-Buddha gegeben. Wie steht es aber mit der Freiheit bei einem solchen Glauben? Der Glaube muß anderseits seine Zeitlichkeit haben, in der jene große Tat eine menschliche Tat wird. Das Wesen der religiösen Freiheit soll von dieser Zeitlichkeit des Glaubens aus klar werden.

(2) Die menschliche Tat ist unwahr und leer, während die des Amida-Buddhas wahr und erfüllt ist. Da liegt die tiefste Verzweiflung für Menschen. Wie wird der Nihilismus dieser Verzweiflung beim jinehōnischen Erlebnis überwunden? Die Tat Amida-Buddhas ist zwar an sich vollendet, aber sie erfüllt sich erst durch die unwahre, leere Tat des Menschen, wie das Licht die Dunkelheit hindurchleuchtet. Diese Erfülltheit, die aus dem ursprünglichen Gelübde Amida-Buddhas stammt und zu Menschen kommt, gehört wahrhaftig dem jinenhōnischen Erlebnis. Da liegt ein ganz besonderer Weg, den Nihilismus ohne Selbst-Anstrengung zu überwinden: der große Weg des kreuzweisen Überschreitens (Ōchō).

The Religious Thought of the Taiping Movement

—On the Intention of T'ai-p'ing T'ien-kuo—
(太平天国)

Mitsuo Tomikura

In this article, we try to approach three questions on the Taiping's thought about the meaning of their movement.

1° The first question concerns the meaning of their chief, Hung Hsiu-ch'uan (洪秀全),—what was Hung Hsiu-ch'uan for the Taiping movement? The meaning or image of their chief worked as the ground of meaning of their movement, and as a control on its development. 2° The second question we pose, concerns the Taiping's thinking on the problem of Ideal and Reality,—how did they recognize their contemporary state of Chinese society or the World (天下), and imagine the ideal state of society or World? From this examination, we can see the Taiping's practical attitude towards their cotemporary world or society. 3° The last question treated in this article, concerns the problem of identity of the Taiping's thought,—where did they find the ground of legitimacy of their thought? From

this aspect of T'ai-p'ing T'ien-kuo, we can see this movement to be whether innovative or traditionalistic.

So far as the Taiping movement had a unity as it was, we can suppose a systematic thinking which should lead and control this movement. We try to examine in this article the thought which can be found in the Taiping official publications.

Double Conversion in the life of Naoe Kinoshita

Ryūkichi Mori

Naoe Kinoshita is a famous thinker who tried to reform radically the absolutist military government of the Meiji Era. He wrote an autobiography entitled "Confessions" (1906) and withdrew from the struggle against the political power, without however giving up his ideas.

In his youth he converted to Christianity but his conversion was motivated by a desire to reform the feudalistic social conditions rather than by a belief in God. That is the reason why his heart did not come at peace.

After having written his confessions, he became fascinated by Buddhism and he converted for a second time. This essay tries to explain the real circumstances of his double conversion.