

宗教的回心と宗教的人間の理解

—— 内村鑑三、新島襄、清沢満之、高山樗牛 ——

徳田幸雄

△論文要旨▽ 回心研究の最も大きな課題の一つは、回心の概念規定にある。それは、研究対象や方法論までも左右するいわば回心研究の生命線である。本稿では、まず概念規定の観点から回心研究を概観した上で、「宗教的回心」を「人間中心から実在心への存在構造の転換」と規定する筆者の理論的立場を明示することを試みる。この仮設的枠組みは、信仰の相違を越えた普遍的視点と、人間の存在構造に着目した構造的考察、「実在」側からの作用を考慮に入れる観点とによって特徴づけられるが、その有効性については、内村鑑三、新島襄、清沢満之、高山樗牛を取り上げた事例研究において具体的に検証する。なお、これらの事例研究は、仮設的枠組みの検証という側面に留まらず、各々の宗教的回心の理解と各人の人物理解とが相互補完的な関係にあることにも着目し、「実在中心」の在り方を示す人間、つまり「宗教的人間」の理解という回心研究の新たな可能性をも示唆する。

△キーワード▽ 宗教的回心、宗教的人間、内村鑑三、新島襄、清沢満之、高山樗牛

一 序論

回心研究に科学的な方法が導入されてから、およそ一世紀が経つ。この間、回心研究では、心理学・社会学・人類学といった様々な学問分野からのアプローチが試みられてきた。このように多岐に渡って展開されてきた回心研究の歴史は、まさに回心現象の多様性を表していると言える。現代の回心研究の第一人者とも言える L. Rambo

は、従来の回心研究を体系的に整理した上で、回心を記述的・包括的に捉える立場から、「回心は個人的あるいは文化的、社会的、宗教的次元を内包する複雑で多面的な過程である」⁽¹⁾との見解を示している。このような Rambo の記述的アプローチは、回心の多様性と多元性を明示した点で、確かにその成果を認めることができよう。しかし主観がそれと主張するものを回心と見なし、帰納的な方法に徹する立場では、多様な現象に振り回され兼ねない。実際に Rambo は、回心の本質の存在を示唆するものの、その提示を先送りしている。この多様性に加え、回心という語が多義的に用いられてきた経緯もあり、近年の回心研究では、回心の定義や本質を問い直す動きが出てきている。⁽²⁾そこで本稿では、演繹的な立場から、まず宗教的回心の仮設的な枠組みを提示し、事例研究によりその有効性と可能性とを論ずる。本稿の立場を確認する意味でも、最初に回心の概念規定をめぐる議論を簡単に振り返っておく。

回心研究史上、W. James の「回心論」は、次の二点で、その後の回心研究に基本的な視座を与えている。一つは、回心によって「人格が変化するのである。人間が新しく生まれるのである」⁽³⁾と述べるように、回心を二度目の誕生、つまり全人格的な変化として捉える観点である。それは、Pratt (1924) Alport (1950) Grensted (1952) 松本 (1965) といった人格心理学的研究の原点とも言える。回心が人格変化か否か、あるいは回心の宗教性や聖性に関しては、議論の分かれるところだが、いずれにしても変化の「全体性」を回心の本質として認める点では一致している。James の回心論の持つもう一つの視座は、

人が『回心した』と言うのは、それまでは意識の周辺にあつた宗教的觀念が、今や中心的位置を占め、宗教的目的がその人のエネルギーの日常的な中心を構成することを意味する。⁽⁴⁾

と述べるように、人間の意識の次元から回心を構造的に考察した点にある。この意識次元での考察を踏まえ、A. D. Nockは古代のカルト的宗教からユダヤ教やキリスト教を特徴付けることを目指して、宗教受容の在り方を conversion と adhesion とに区別した⁽⁵⁾。前者は魂の再方向付け、つまり断絶性を内包する意識変化であるのに対し、後者は生活様式の連続性を保持する宗教受容を指している。Travisanoもまた、先に引用したJamesの構造的考察をもとに、「日常的な中心を構成する」仕方に見られる変化として回心を捉えた。彼はその際、主観の眼差しを意味する「談話の世界」(universe of discourse) という概念を導入し、conversionを「既存の談話の世界で禁止されているアイデンティティへの移行」、alternationを「既存の談話の世界で許容されたアイデンティティへの移行」とした。共にアイデンティティの変化ではあるが、前者は断絶的な、後者は連続的な変化である。これらNockやTravisanoの研究は、意識であれ、アイデンティティであれ、共に断絶的な転換として回心を捉えている⁽⁶⁾。

また、Max Heirich⁽⁷⁾は、従来の回心研究に前提されている機械論的因果モデルの誤りを定量的なデータを用いて実証的に指摘し、回心が因果的な現象ではないことを示した。その上で彼は、「究極的根底感覚」(a sense of ultimate grounding) や「根源的实在感覚」(a sense of root reality) から回心を捉えるべきことを主張した。回心を「意識の移行」と捉えた彼の視点は、Jamesの見解に基づくと見えるが、ultimateやrootという語によって、因果的現象に還元できない回心の根本性を示唆した点は卓見である。

回心者を異常者というよりも、一つの社会的タイプとして回心者を扱うことを主張したSnow & Machalek⁽⁸⁾は、「Travisanoの「談話の世界」に着目することで回心を捉えようとした。「談話の世界」とは、人々が生活の中で構

成する解釈的枠組みを提供するものであり、その特徴は人間の社会的タイプを示す。彼らによれば、回心において変化を被るのはこの「談話の世界」であり、それはJamesの「意識」あるいは「エネルギーの中心」、Heinichの「究極的根底感覚」及び「根源的実在感覚」を構成するものである。つまり彼らは、回心の最も直接的な変化が、「談話の世界」の変化として表れると考えたのである。そして彼らは、Jamesの「意識」を「談話の世界」に置き換え、次のように述べる。

回心は：…かつては周辺的であった談話の世界が第一の権威ある位置へと上昇することを伴う。…問題なのは、談話の世界が全く新しいものかどうかではなく、それが周辺から中心へと移行しているかどうかである。⁽⁹⁾

そこで彼らは、回心者の語りの構造に着目し、(1)伝記的再構成、(2)最高の帰因図式の採用、(3)類似的理由付けの停止、(4)回心者の役割受容、という経験的な四つの指標を提示した。このように客観的な指標により、回心の客観的把握の可能性を追求した点は評価すべきであろう。

この四つの指標を批判的に検証し、回心者と非回心者とを区別できる指標は「伝記的再構成」のみであると結論付けたのは、Staples & Mauss⁽¹⁰⁾である。Snow & Machalekが実践的な意識として言語を捉え、結局はJamesと同様に意識の変化として回心を扱ったのに対し、Staples & Maussは回心を「自己理解」(self-concept)の変化と捉えた。そして彼らはSnow & Machalekとは逆に、談話の世界の変化を回心の結果ではなく手段と見なし、回心を言語によって達成される自己転換の過程としたのである。いずれにせよ彼らが、回心⇨意識変化という暗黙の図式を疑問視した点は、回心研究の新たな展開と言えよう。

以上、回心の本質という観点から回心研究の学説史を概観した。本稿では、これらの議論によって示された回心

の「全体性」「断絶性」「根本性」という性質を損うことなく、さらに回心の聖性や宗教性を取り出すことを目論み、回心を人間の在り方、つまり人間の「存在構造」の転換として捉える。その意図は、意識や理性といった人間の能動的作用の分析のみでは捉えきれない超越的な次元からはたらきかけをも視野に入れ、回心の宗教性や聖性を浮き彫りにする点にある。そして、超越的なはたらきかけの主体を「実在」とし、本稿では宗教的回心を「人間中心から実在中心への存在構造の転換」と規定し、この宗教的回心を経ることによって実在中心の在り方を示す人間を「宗教的人間」と呼ぶ。この視点は、諸宗教の伝統に共通の救済構造を、「自己中心」(self-centredness)から「実在中心」(Reality-centredness)への人間存在の転換として論ずる、J. Hickによる宗教多元主義を手掛かりにしている。⁽¹⁾ Hickはこれを回心とは述べていないが、筆者はこの救済構造を宗教的回心の転換構造として用いた。ここで、筆者がHickの「自己中心」を「人間中心」と言い換えた点と、「実在」の意味内容について補っておきたい。

先のHickによる「自己中心から実在中心へ」という表現は、自己犠牲や自己否定、自己超越を焦点に据えているように思われる。確かにそれは、宗教的回心に至る必要条件とは言えよう。ただし、「実在」の対極に「自己」を置くHickの観点では、人間の社会性や道徳性が宙に浮いてしまい、宗教的回心の転換が曖昧になり兼ねない。実際に、「実在」と「道徳」とを対極に置くことで初めて明確になる宗教的回心も多い。そこで筆者は、「自己」という概念では必ずしも取り込めない人間の社会性や道徳性をも「人間的なもの」として括り、それを存在構造の中心に据えた「人間中心」という在り方を、「実在中心」という在り方の対極に置くことで、宗教的回心による転換をより厳密に示すことを目指した。一方「実在」については、Hickはこれを、神や梵、法、空、道などとして

人々がその存在を要請し、人間の認識で捉えられる以前の即自的な存在を指し示す語として用いている。そこには神学的伝統に沿った「実在」の存在論的な捉え方が窺えるが、筆者はそれが「高み」あるいは「深み」いずれの超越的方向からのはたらきかけであれ、それが存在構造の中心となり、その結果、人に疑い得ない実在感を与えるという点に、それを「実在」と呼ぶべき根拠を求める。要するに、本稿ではこの「実在」を、人間の存在構造という観点から扱うのである。

以下の事例研究には、「人間中心から実在中心への存在構造の転換」という宗教的回心の仮設的枠組みの有効性を検証する意図があるが、その一方で各々の人物理解の側面も合わせ持つ。その意味で本稿は、回心研究と人物理解とを相互補完的な関係に位置づけ、回心研究の新たな可能性を開拓する試みとも言えよう。

二 内村鑑三（一八六一—一九三〇）

内村のキリスト教との運命的な出会い、札幌農学校入学当時に遡る。在学当時の内村は、神やキリストへの信仰よりも、その信仰によって培われる友情を心の拠り所としていた。友情に因んで自らのクリスチャンネームを「ヨナタン」とし、信仰の「兄弟」たちとの交わりを多く記している日記が、そのことを裏付けている。つまり内村にとってキリスト教とは、愛と友情を育む宗教であり、友情こそが信仰の目的だったのである。このような内村の在り方を「友情中心」と呼ぶことができよう。内村が四年次になると、外国宣教師から独立した教会、いわゆる独立教会の設立に奔走し、卒業後も引き続き教会運営の責任の一端を担った。しかし、教会内での意見の対立や、恋愛関係のもつれなどにより孤立し、悩んだ末に札幌の教会を後にする。この苦悩や挫折により、内村は自らの性

格的な欠陥としての罪を自覚し始める。この罪の故に傷ついた心を、内村は親友との友情や女性信徒らとの交わりによって、慰めを得ようとした。当時の信仰を「感傷的基督教」と自ら回顧するように、内村は信徒間の友愛を求めたが、その延長上にタケとの結婚があった。内村はその結婚を「神と人類、双方に貢献したい」が為、と意義付けたものの、結婚生活は約八ヶ月で破局に至る。この破婚がキリスト教信条に反するのは言うまでもないが、内村にとっては強烈な罪の体験に他ならなかった。内村が渡米したのは、この直後である。

渡米後の内村にとり最大の課題は、破婚による強烈な罪意識の克服であった。渡米を境に友との交流はほぼ途絶える形となり、内村はその課題を読書と慈善事業とに専心することで乗り越えようとした。このように、読書による理知的解釈や道徳的な努力を拠り所にした内村の在り方を、「道徳中心」と呼んでおく。ただし、このような努力によつては、罪の意識は消失せず、絶えず内村を苦しめた。また当時の内村は信仰の面でも、イエス神と捉える正統的信仰と、イエスの神性を否定するユニテリアン主義との間で揺れ動いてもいた。当時の内村は、罪意識と信仰的な迷いによつて極めて不安定な状態にあったのである。それに追い打ちをかけるように、内村は直接伝道か間接伝道か、具体的にはアマスト大学かペンシルベニア大学かの進路選択の問題にも直面した。これは単なる二者択一の問題ではなく、内村にとっては「キリストを愛し自分を棄てる」か「自分を愛しキリストを棄てる」かの選択に他ならなかった。内村は、この選択をめぐる葛藤の末、「利己心」に囚われた自分の醜さを自覚させられ、そこに自己のより深い罪を見出した。⁽¹²⁾ 内村が新たに自覚した罪は、過去の過失（破婚）ではなく、いかなる道徳的な努力によつても聖まり得ない自己の存在に不可分な罪であった。選択の問題には、アマスト大学入学という結論を出した内村であったが、その後は、新たに自覚した根本的な罪の解決を目指し学問に没頭する。この内村の在り

方は、「学問中心」と言えよう。これまでの内村の在り方を概観すると、「友情」であれ、「道德」であれ、「学問」であれ、彼が人間の力や行爲、つまり「人間的なもの」に依拠している点で、「人間中心」の在り方として括ることが出来る。

さて、自己の存在に不可分な罪の克服は、最終的には贖罪信仰の獲得をもつてなされる。贖罪信仰が初めて示されたという、その日の日記を引用する。

僕の人生の中で最も重要な日。今日ほどキリストの贖罪の力が僕にあからさまに示されたことはなかった。神の子が十字架にかかったという事実の中に、僕の心をあれほどまでに打ちのめしたすべての艱難の解決がある。キリストは僕のすべての負債を肩代わりしてくれ、墮落前の最初の人間のような純粹さと罪のない状態にまで引き戻してくれる。⁽¹³⁾

「贖罪」という語を内村はこの時初めて用いたのだが、この体験の意義は、実存的な次元にまで自覚を深めた自らの罪を人間の力では償い得ず、その罪が神なるキリストによって贖われることが啓示されたことにある。内村はこれを境として、キリストの神性を否定するユニテリアンを徹底的に批判し始めた。もはやキリストは、ユニテリアンが主張するような理想的人間、道德的な師ではなく、正統的信仰が主張する贖罪主、三位一体の神となったのである。そしてキリストの贖罪は、次の記述が示すように内村の確信となつてゆく。

吾等は其罪キリストの血によつて洗はれたりと信ずる時、其時始めて真に心を崇高ならしめ得るは特段なる事実にあらずや、彼のパウロ、ルーテル：皆此キリストの贖罪を其底の信仰とせるは疑ふべくもあざざるにあらずや。⁽¹⁴⁾

この記述が示すように、内村にとりキリストの贖罪は事実に他ならず、キリストは贖罪という神的力を有し、理想的人間という次元を超越した存在となった。さらにキリストが根本的な罪の問題を解決するが故に、自己の存在を支える絶対的なものとなり、自己が拠って立つ中心となった。このようなキリストは内村にとり「實在」に他ならない。こうして贖罪信仰の獲得は、内村の在り方をして人間中心から実在中心へと転換させる契機となったのである。次の記述は、キリストが思想的にも精神的にも内村の中心となった、「キリスト中心」の在り方を示している。

キリストは聖書だけでなく、他の二つの秘密を解く鍵である。⁽¹⁵⁾

一つだけ僕に欲しいものがある。それはキリストである。キリストが僕の心にいらっしやれば、もうそれ以上欲しいものは何もなく⁽¹⁶⁾なる。

このように、贖罪信仰の獲得には、罪の解決の仕方において人間中心からキリスト中心へという転換が見られ、それは内村の在り方が人間中心から実在中心へと転換する中心点となっている。贖罪信仰の獲得に示されるこの転換こそが、内村の宗教的回心に他ならない。このことはまた、贖罪信仰が、後の再臨信仰と共に内村理解の中心点になり得ることも示唆しているが、この点に関する議論は別の機会に述べたい。

三 新島 襄（一八四三—一八九〇）

新島は、安中藩に仕える武家の待望の長男として誕生し、幼少の頃から跡取りとして父や祖父から大きな期待をかけられた。また、青年時代には高い能力を買われ藩の様々な仕事も与えられた。ただし新島自身の回顧録によると、それらは束縛以外何ものでもなく、それからの逃避は青年新島の最大のテーマであった。新島が夢中に取り組

んだ漢学研究にしろ蘭学研究にしろ、それらは父や藩主といった封建的権威による束縛から逃れる為の手段であった。少なくとも新島が脱藩するまでは、封建的主従関係の否定は、新島の在り方の端的な表現と言つてよい。⁽¹⁷⁾さて半ば強引に脱藩し、函館へ渡つた新島は、封建的束縛からの逃避という消極的な動機よりも、ただでは故郷へ帰れないという武士の精神も手伝つて、「国の為」という積極的な動機が目立つてくる。命がけの脱国はその延長であり、ポストン港までの長い航海の間新島を支えたのは、憂国の情と、航海中何度も記した「武士の思ひ立田の山紅葉にしきぎずしてなど帰るへき」⁽¹⁸⁾という短歌に表される武士の精神とであつた。その時新島はキリスト教の神の概念に触れてはいたが、それは知識の一つであり、祖国繁栄の手段に過ぎなかつたことに注意しておきたい。いづれにせよ、ここまでの新島の在り方は、「人間中心」という言葉で括ることができよう。

家や祖国を捨ててまで渡米した新島であつたが、彼が望むような学問ができる保証はどこにもなく、ポストン港で二ヶ月以上も極度の不安の中で過ごした。その期間に記した手記は、その不安の一端を物語っている。

私も次のように考えました、衣食の為に私は多くの労働をせざるを得ず、学校に払うお金を稼ぐまではどんな学校にも入れないだろう、と。そのような考えが私の頭に押し寄せた時、私は満足に働けず、本もあまり楽しく読めず、狂人のように長い間ただまわりを見回すばかりでした。私は寢床で毎晩神に祈りました、どうか私を惨めな状況に見捨てないで下さい。どうか、私を大いなる目的に至らしめて下さい、と。⁽¹⁹⁾

最終的に、新島は、船主のハーディー夫妻に引き取られ、衣食住を保証された上に、学校へ通うことも許された。それまでの不安が深刻だっただけに、この時の感謝は計り知れず、新島はそれを神の慈悲、神の摂理として受け取つた。それは、不安のただ中にある新島に神の愛が直接的に臨んだ体験に他ならなかつた。この体験の意義の大き

さは、神の愛の偉大さを讀える聖句であるヨハネ福音書三章一六節を新島が生涯愛し続け、それが彼の信仰の原点となったことから窺われる。いずれにせよ、それまで概念に過ぎなかった神が、自らが拠って立つところの「実在」となったのである。次の記述は、「実在」としての神を中心に据えた新島の在り方を端的に示している。

慈悲深い神よ！私の救い主、私の避難所、私の岩！神は私をハーディー氏やあなた、フリント夫妻へと引き合わせて下さったように、素晴らしい手の中へ私を導いて下さいませ。自分では稼ぐための如何なる商売も知らない貧しく寄る辺もない異教徒に、どんなに素晴らしい神の摂理が働いたことだろうか、一人言を言っています。この考えが私の心に押し寄せてきた時、私の感謝に満ちた涙があふれ、頬に流れ、私のハンカチを濡らしました。私を愛し私に慰めをかけて下さる神に私は誓いました、私は自分を捨て、日々の十字架を堪え忍びます。そのうち私は幾万もの悪魔が住む戦場へと赴き、我等の贖い主キリストの目的のために闘います。²⁰

新島は、自身に臨んだ神の愛に対し、神への奉仕で応えようとした。その最も直接的な表現が、祖国宣教である。新島にとり神は、もはや単なる概念や手段ではなく、実感、目的となり、生涯をかけて奉仕すべき主人となった。こうして彼のその後の人生は、祖国宣教という神への奉仕に貫かれることとなったのである。この転換、つまり「神中心」の在り方へのこの転換を、新島の宗教的回心と捉えておきたい。なお、新島の回心について、多くの先行研究は、回心Ⅱ受洗という短絡的な前提から、新島の回心を受洗体験と同一視しているが、それらの見解が本稿の立場と異なることは言うまでもない。新島の書簡からは、祖国宣教の意志を揺るぎなくする為に受洗を希望したと読み取れることから、宗教的回心を確固たるものにする意志の表れとして受洗を理解しておきたい。さて、新島の宗教的回心を、神中心の在り方への転換とすると、宗教的人間としての新島像が浮かび上がって

る。例えば、いかなる状況にあつても安息日を厳格に守ろうとした日常の生活態度には、無意味な儀式に束縛されるという感情は微塵もなく、自らすすんで神とキリストとに主従関係を結び、それに忠誠を尽くすという神中心の姿勢が表れている。この点は、かつて、父や藩主による束縛に抑えがたい反発を感じたこととは対照的である。

「私は自由な人間です。キリストのうちで自由な人間です」と新島が記すように、神とキリストに仕えることに束縛どころか、かえって自由を見出していたことが分かる。このような新島の宗教的人間の側面、つまり神中心の姿勢が最も顕著に表されているのは、大学設立というライフワークであろう。先述したように、神への奉仕の最も直接的な表現は祖国宣教であつたが、後に新島はそれを、祖国にキリスト教主義の総合大学を設立するという形で示した。そこには、明治政府の依頼により同行したヨーロッパ視察旅行の見聞体験の影響が考えられるもの、キリスト教主義の大学設立はむろん明治政府の指示に従つたものではない。またその事業は、新島を日本伝道通信員に任命したアメリカン・ボードや、新島の育ての親とも言うべきハーディー夫妻の意図に沿うものでもなかつた。つまり大学設立は、新島の中で独自に練り上げられたものであり、自身が捧げることのできる神への最高の奉仕に他ならなかつたのである。新島が世間から批判を浴び、他の宣教師らの理解も得られない孤独の中にあつても、大学設立という悲願に徹することができたのは、それが神の奉仕であるとの確信の故ではなからうか。高等教育がキリスト教宣教に直結するという新島特有の前提は、楽観的な感が否めないが、大学設立に情熱を注ぎ続けた姿勢は、神への奉仕という神中心の在り方の表れと言えよう。このように、新島に神への奉仕というテーマを見出すことは、新島理解の不可欠な視点と思われる。

四 清沢満之（一八六三—一九〇三）

清沢（旧姓・徳永）満之は、東京留学を命じられ東京大学で哲学及び宗教哲学を学ぶというエリートコースを辿り、二十六歳にして京都府立尋常中学校校長に拔擢されたことから分かるように、将来の大谷派を担う人物として大いに期待された。満之は、とりわけ学問に対しては相当の自信を有し、それは『宗教哲学骸骨』の次の記述によく表れている。

宗教は信仰を要すと雖も、決して道理に違背したる信仰を要すと言ふにあらず。若し道理と信仰と違背することあらば、寧ろ信仰を棄てて、道理を取るべきなり。⁵⁶

『骸骨』のねらいが、仏教の学的基礎付け、換言すれば理性による信仰の基礎付けにあつたことを考慮に入れば、学問に対する絶対的な信頼、あるいは自身の学的能力に対する自信が当時の満之を支えていたと分かる。禁欲生活にも励んでいた当時の満之の在り方を、差し当たり「自力中心」と呼んでおきたい。

その満之に一つの転機をもたらしたのが肺結核であつた。この病で死に直面した満之に、安心を与えたのが他力信仰であつた。それは一つの宗教体験であり、それにより宗教や信仰は、もはや理性ではなく体験によって捉えられるべきものとなつた。これが満之の「獲信」である。それ以降、満之は専ら他力による救済を強調するようになってゆく。この「獲信」体験により自力から他力へと思想的重心が移行している点に、真宗的な意味での「回心」が読み取れるが、しかしそれによって満之の在り方が転換されたわけではない。そのことは、満之が他力信仰の学的基礎付けの試みとも言える「他力門哲学骸骨試稿」を記し、「獲信」後も依然として学的能力に信頼を置いてい

たことから窺われる。確かに多くの先行研究が指摘するように、「獲信」による思想的転換は満之の人生に重要な意義を持つが、それによって満之の在り方が完全に転換されたわけではないのである。

さて満之は、不治の病に冒されていたとはいえ、何の役にも立たない存在になり、自己の存在意義が奪われることを極度に恐れていた。小康を取り戻すと、満之はその苦悩を振り払うかのように、教学振興を目的に掲げた改革運動を展開させた。その運動の目的や意図はともかく、その運動を押し進めてゆく際の拠り所は自身の思想であり、実行力であった。その意味では、当時の満之の在り方は、やはり自力中心という言葉で表されるであろう。しかしその運動は行き詰まりを見せ、『教界時言』発刊からわずか約一年半で幕を閉じる。満之はその運動の責任を問われて僧籍から除名されただけでなく、自身の療養と老父の扶養とを妻方の清沢家に依存せざるを得なくなつた。まさに無用の存在となつた満之は、「臙扇」（十二月の扇）なる号を用いたが、そこには自己存在そのものの否定、言い換えれば自力中心という満之の在り方が根底から揺り動かされたことが端的に示されている。

その満之に光を与えたのが『エピクテタス語録』であった。満之が特に強く惹かれたのは、あらゆる事物を、如意（自己の力の範囲にあるもの）と不如意（自己の力の範囲にないもの）とを区別する思想であった。この思想によって満之が安心と慰めとを得たのは、病や改革運動の挫折、自身の療養や老父の扶養といった経済的自立をめぐる苦悩が、まさに如意と不如意との誤つた区別から生じ、運動の成否はもろろん、病も貧も不如意であるとの洞察を得たからである。ここに満之は、不如意の領分に関しては、全く他力に委ねるべきという新しい在り方を見出した。ただし、如意の領分に関しては自力を尽くすべきと、自己の能力を肯定する余地が残されていたことには注意しておきたい。当時、満之が禁欲生活や義務と責任を強調しつつ、除名措置が解かれた後に真宗大学の建設と運営

に尽力したのはその為である。つまり、「臘扇」時代の満之は、自力と他力との調和を目指したのである。「天与の分を守りて、我が能を尽くす」とは、エピクテタスの思想を満之が言い換えたものだが、前期精神主義はその思想を踏襲する形で展開された。そこでは、「我が能を尽くす」という言葉で示される義務や責任といった自力的要素が、処世の実行主義という形で示されている。その主張は、道徳の立脚地としての宗教や信仰の必要性を説くことに主眼があるものの、自力的要素の積極的な効果が認められていた。この点は、精神主義というより洗練された形に練り上げられてはいるが、自力と他力との調和が目指されている点では「臘扇」時代の満之の在り方と同様である。

さて、満之が積極的に取り組んだ真宗大学の設立と運営は、前期精神主義の実行主義によって裏付けられ、確かに満之を支えていた。しかし満之が本山に再び不信感を抱き、大学の業務にも嫌気を感じるようになると、満之の在り方に注目すべき変化が表れる。それこそが後期精神主義を特徴付ける点である。他力主義は、「獲信」以来決して目新しい思想ではないが、満之の在り方に着目すると、看過できない点を指摘できる。その一つは無責任主義である。それは、前期精神主義において実行主義という形で認められてきた道徳的努力の積極的・直接的な成果を斥け、専ら他力への信任を主張する。例えば、それは

私は一つも責任を持たない。皆な如来の導き給う所である。∴（蓮如上人は）仏法は如来の威神力にまかせて、無責任なりと申さるるであります。⁽²³⁾

という満之の言葉に明確に示されている。なお満之にとって如来とは、単なる概念以上の「社会と自己と以上の或者」⁽²⁴⁾であり、その導きに従うところの「實在」に他ならない。そして注目すべきは、この無責任主義を裏付けるか

のように、それまで自らの「天職」と位置付けて取り組んでいた真宗大学の運営事業を放棄したことである。その直前に満之は、

私は自己の義務と考へてする行為を、天職と云ふならば、他力信仰の導によれる行為を、聖職と云はんと思ひます。⁽²⁵⁾

と語っていることから、真宗大学の事業は「天職」であつても、如来の導きに従う「聖職」とはなり得なかつたとも言えよう。いずれにせよ、真宗大学学監の辞任は、前期精神主義の全責任主義から後期精神主義の無責任主義への転換を最も顕著に示し、「如来中心」という満之の在り方を端的に物語る出来事なのである。また、丁度この頃、満之は号を「濱風」と改めているが、そのことについて満之は日記に次のように記している。

実厳談話中、大濱は風の多き所なりと云々。仍つて記念の為濱風の号を作製す。∴臘扇の号は在大濱時に作製せりと雖も、当時未だ大濱に安住するの意なかりし也。其の此の意を確立したるは、実に昨秋帰郷の時にあり。⁽²⁶⁾

この記述によれば、「臘扇」時代には妻方の実家である西方寺で療養していたとはいへ、そこを安住の地とは考えていなかったことが分かる。つまり、当時はまだ厄介者ではいたくないという思いがあり、その思いが真宗大学へ積極的に関わらせたと考えられる。しかし、大濱に安住することに意を決したという「昨秋」は、まさに真宗大学を辞した時期とが重なることから、「濱風」という号には、大濱を安住の地として受け入れた、もつと言えば自己の無力さと無能さを認め、ただ如来に委ねるのみという覚悟が込められているように思われる。「濱風」という号は、自己の否定を甘受し、ただ如来に身を委ね、如来に従うのみという満之の「如来中心」の在り方を表してい

ると言えよう。絶筆「我が信念」の次の記述もまた、如来中心という満之の在り方を如実に物語っている。

私の自力は何等の能力もないもの、自ら独立する能力のないもの、其の無能の私をして私たらしむる能力の根本体が、即ち如来である。∴私は此の如来を信ぜずしては、生きても居られず、死んで往くことも出来ぬ。

私は此の如来を信ぜずしては居れない。此の如来は、私が信ぜざるを得ざる所の如来である。∴私は私の死生の大事を此の如来に寄托して、少しも不安や不平を感ずることがない。『死生命あり、富貴天にあり。』と云ふことがある。私の信ずる如来は、此の天と命との根本⁽²⁷⁾本体である。

満之の人生を要約するならばそれは、「骸骨」時代の学的能力に対して大きな信頼を寄せていた「自力中心」の在り方から、「臘扇」時代と前期精神主義に見られる自力と他力との調和を目指した在り方へ、そして最終的には後期精神主義に見られる「如来中心」の在り方へという転換であり、まさに宗教的回心の過程に他ならないと言えよう。

五 高山樗牛（一八七二—一九〇二）

樗牛の在り方に着目すると、厭世主義や理想主義を主張した二高及び東京帝国大学の学生時代から、『太陽』誌上において日本主義を提唱した『太陽』時代に至るまで、思想的な変遷を経ながらも一貫性を指摘できる。そのような観点から見るとき、日本主義は、それまでの樗牛の在り方を最も顕著に表した思想と言える。日本主義とは、樗牛が雑誌『太陽』の編集主幹として活動し始めると同時に主張した国家至上主義であるが、彼はそれを次のように定義している。

日本主義とは何ぞや。国民的特性に本ける自主独立の精神に拠りて、建国当初の抱負を發揮せむことを目的とする所の道徳的原理、即ち是れなり。⁽²⁸⁾

樗牛はこの日本主義が、歴史的考察や比較文化的考察、哲学的考察に基づく点で、当時の国粹保存主義とは一線を画すことを強調し、宗教に対してもそれが非現実的で非合理的であるだけでなく、歴史的に培われた国民性情に反するという観点から執拗に批判した。またエリートを自負する樗牛のプライドの高さも考え合わせると、日本主義には、自己の学識や能力に限りない信頼を置く当時の在り方が浮き彫りにされていると言える。なお、樗牛がこの日本主義を唱えた一八九七年〜一九〇〇年は、日本が日清戦争を経て、国家主義を押し進めた時期に重なることから、日本主義は時流を意識した主張であったとも言える。

さて樗牛は、当時の立身出世の登竜門と言うべき留學生に任命され、将来の地位も名誉も約束された立場にあり、未来はまさに順風満帆と思えた。しかし渡航直前に咯血し、肺病が発覚、療養生活を余儀なくされた上に、ついに留学を断念するに至る。それは立身出世という人生の挫折であり、樗牛に人生と思想の方向転換を強いるものであった。個人主義は、そのような背景のもとで、ニイチェの超人思想に触発され、彼の中で徐々に練り上げられてきた思想である。それは国家よりも個人を先立てる個人至上主義であり、理性よりも直観に基づく主観的満足主義である。この個人主義は、性欲などの本能の要求に忠なることを骨子とする美的生活論に連なり、その根底は「どこまでも自己に忠実であれ」との主張に貫かれる。その意味では、かつての日本主義が道徳や理想を振りかざした当時の国家主義への迎合に過ぎず、個人主義はそのように自己を偽ることへの自己批判でもあったとも言える。こうして樗牛は、あるがままの自己こそが「事実」であることを主張し、道徳や学問を空理として斥け、当時

の知識人に対しても執拗な批判を繰り返したのである。ここに筆者は「エゴイスト」樗牛の誕生を見るが、ただしこの孤独なエゴイストには、限らない迷いと煩悶とがあった。樗牛は親友の姉崎正治に宛てて次のように記している。

時に深夜自ら省みて、其の云為の常道に外れたるものあるを思ひ、自ら我心の健康をさへ疑ふこと無きに非ず。：何れは我心の澄む時やがて来りぬべし、今の我に於て如何ともすること能わざる也。：高山こそは小事の得喪によりて、かくも迷ひ惑へるよと想はれむことの口惜しさよ。⁽²⁹⁾

知識や道徳を否定する個人主義では、理性は彼の拠り所にはなり得ず、かと言って、それに代わる確固たる存在基盤もなく、当時の樗牛は「是の世に処する安立の地盤」を求めて彷徨していたのである。そのような迷いと煩悶の中にある樗牛の前に、絶対的な確信のもとで如何なる迫害にも動じないこの世を超越した強さを持つ天才として現れたのが日蓮であった。樗牛は日蓮について次のように記している。

若し吾等の心に其の理想と尊び、光明と仰ぎ、人物修養の大眼目と信奉すべき大人物なくば、是れ天に月日なきと均しく吾等の心暗黒中に迷へるものと謂ふべし。⁽³⁰⁾

此頃は日蓮上人の研究に身を委ねて居る、此英雄の生活によりて、吾等の弱き命の強くなる様に感じらるる。⁽³¹⁾つまり樗牛にとつての日蓮とは、単なる理想に留まらず、煩悶と迷いの中で見出した光であり、その感化は生命力さえも与える存在であった。また、日蓮が国家権力や現世を超越していた点は、常に樗牛が目を向けた点であり、彼にとり日蓮はまさに超越的存在であった。これらのことから、樗牛の日蓮は確かに「実在」と見なすことができよう。さらに樗牛は日蓮研究に一種の使命感さえ抱き、

予は如何なる困難も、彼れの真相を世に知らしむるの功德に比較すべからざることを認めたり。：是を以て予は自ら量らず、予が認めて日蓮の真相とする所のものを書いて、世に問はむとの決心を固めたり。⁽³²⁾

と記した。このように樗牛が日蓮研究を使命とし、それが彼の人生の抱負ともなった点に着目すれば、その在り方は「日蓮中心」と言えよう。このいわゆる日蓮主義に、「实在中心」への存在構造の転換、つまり宗教的回心を認めておきたい。

しかし樗牛には、彼が最後まで否定できなかった「自己」という別な中心が存在していた。つまり樗牛の在り方は、「日蓮」を中心とした調和のとれた同心円を描いていたのではなく、「自己」というもう一つの中心により、極めて不安定で歪な在り方を示したのである。以下の記述から窺える深刻な自己矛盾は、そのことを裏付けている。

外には生活の為に戦ひ、内には病苦の為に悶きつつある自分は、更に病よりも貧よりも、恐らくは天下の如何なる物よりも強い『己れの心』と云ふ大敵と闘はねばならないのだ。：自分は自分の存在の根底が或る悪魔の手斧によりて打たれつつある様に感じた。：自分は自分の剣を以て斬る所の敵は、自分の胸にあることを忘れたのだ。自分は愕然として胸に手をあてた。そして自らの刃の痕より混々として流れ出づる血潮によりて自分の喉を潤した時、悪魔の声は吾れ自らの声の如く『吾は汝なり』と勝ち誇りげに自分の耳に轟いた。⁽³³⁾

しかし樗牛は自己との闘いに徹しきれず、結局は「自分はイゴイストだ」と開き直ってしまう。もはや樗牛にとつては、否定しきれない「自己」こそが偽らざる「事実」だったのである。そこで樗牛はこの「自己」と「日蓮」とを重ね合わせようとする。

僕は日蓮に於て其の信念の為に国家をも犠牲にする偉大なるイゴイストを覩た。：僕の大きいなる安慰は、此人

の此の特質に現はれた。是の如くに安立し得らるべくむば、天下他に何物を要せざる如く感ぜらるるのが、僕
の目下の病氣であらうも知れぬ。⁽³⁴⁾

つまり樗牛は、どこまでも自己の信念を貫き通し、現世を超越した偉大なるエゴイストとして日蓮を見たのであ
る。その意味では我欲に囚われた者も、偉大な宗教家もエゴイストであるが、いずれにせよ、樗牛が追求するのは
専らその「特質」であった。それに関して別の箇所では次のように述べている。

吾れは唯客観的に見たる信仰、もしくは教理の実質を外にして、形式上より日蓮の人格に就いて其の崇高偉大
を讃歎せるに候ひき。⁽³⁵⁾

要するに樗牛は、日蓮の信仰や教理の「実質」を問わずに、専ら日蓮の「形式」言い換えれば「己れの信仰する所
の真理に無上の価値を置く」⁽³⁶⁾という日蓮の在り方を追求したのである。しかし、この日蓮の在り方に利己性を読み
取り、日蓮にとつての「法華経」を、様々な欲望を備えた「自己」にすり替えて、「形式」のみを真似ようとした
樗牛の試みが行き詰まりを見せたのは言うまでもない。

樗牛が終生追求し続けたのは、それによって自己を安立せしめる、偽らざる「事実」であり、「信仰」であり、
「真理」であった。樗牛は、日蓮をモデルとしてそれを得ようとした。日蓮の足跡や文章から直接的に大きな感化
を受け、それにより日蓮を絶対的なモデルに据え、日蓮研究に没頭した樗牛の日蓮主義には、日蓮中心という樗牛
の在り方が認められる。その意味で、一生を通じて、強大な自己が支配した樗牛においては、日蓮主義の特異性を
指摘できよう。その特異性、つまり自己とは異なる、日蓮という中心を見出した点に樗牛の宗教的回心を認めるこ
とができる。しかし、樗牛が行き着いた「事実」と「真理」は、性欲や安眠といった本能を有する「自己」であっ

た。「日蓮」と「自己」という二つの中心の間で自己矛盾に陥った樗牛は、結局は日蓮によって開示された境地に至り得ず、

色心共に相応せず、見思の惑未だ断たず、煩惱懊惱の情状御憐察を給はるべ候。⁽³⁷⁾

との記述が示すように、矛盾と迷いのうちにその短い一生を終えたのである。

多くの先行研究が指摘するように、樗牛の複雑な思想変遷の根底には、強烈な自我意識がある。ただし、日蓮主義において垣間見せた「日蓮中心」という在り方をも視野に入れることで、矛盾と煩悶の人、高山樗牛を理解することができよう。

六 結論

本稿では、宗教的回心を、人間の存在構造という観点から、「人間中心から実在中心への存在構造の転換」と規定した。「回心研究」の立場に立てば、本稿は、規定した枠組みの有効性を検証する試みであった。この枠組みによれば、内村鑑三の宗教的回心は「キリスト中心」への転換、新島襄のそれは「神中心」への転換、清沢満之のそれは「如来中心」への転換、高山樗牛のそれは「日蓮中心」への転換と解釈できることを、各事例研究で明らかにした。このことから、存在構造の転換という視点が、宗教の相違を越えた普遍的な事象として宗教的回心を扱うことを可能にしていると言えよう。また、各事例研究で示される、「実在」側からのほたらきかけに対する各人の受動性には、人間側の理知的あるいは意識的作用に還元できない、宗教的回心の宗教性及び聖性の所在を指摘できる。このように回心の普遍性と宗教性とを開示した点は、仮設的枠組みの有効性を示すと共に、他の回心研究から

本稿を特徴付ける点である。

さて、本稿の「人物理解」という側面に目を転ずると、各事例研究は宗教的回心の枠組みに沿った人物理解の試み、言い換えれば、宗教的回心を理解の中心に据えた人物理解の試みである。なお、これらの人物理解と回心解釈は、解釈学的循環という相互補完的な関係にある。つまり、より適切な回心解釈はより深い人物理解を可能にし、より包括的な人物理解はよりの確な回心解釈を可能にするのである。その意味では、各事例研究は、いわゆる評伝的研究とは異なる視点から、各人物の新たな側面を浮き彫りにし、個々の人物理解を深めることにも繋がっている。一例を挙げるなら、内村鑑三の贖罪信仰の獲得に、「人間中心からキリスト中心へ」という転換を認めることで、罪の自覚の問題やユニテリアン批判に転じた理由が明らかになり、新島襄の大学設立というライフワークに「神中心」という在り方を認めることで、新島がどこまでも大学設立に固執した理由や新島の信仰の特質を指摘できる。また、清沢満之の如来信仰に「自力中心から如来中心へ」という転換を認めることで、真宗大学辞任の理由に新たな視点を加えることもできよう。さらに、高山樗牛の日蓮主義に「日蓮中心」という在り方を認めることで、日蓮主義の特異性や彼の煩悶と懊悩に言及し得る。これらの諸点は、回心解釈が、より深い包括的な人物理解に繋がるという、回心研究の新たな可能性を示唆していると言えよう。

以上で、宗教的回心を「人間中心から実在中心への存在構造の転換」と規定することの有効性と可能性とを論じた。ただし、この仮設的枠組みの妥当性はさらなる事例研究によつて検証する必要があることは言うまでもない。とりわけ禅宗の仏教者を取り上げて議論することは不可欠であろう。また、本稿では近代日本における宗教的人間に限定したが、近代日本という枠を越えて、さらなる普遍性のもとで吟味する必要もあろう。これらの諸点につい

ては今後の課題とし、本稿を締めくくるとしたい。

註

- (1) Lewis R. Rambo, *Understanding religious conversion*, Yale Univ. Press, 1993, p. 165.
- (2) Snow & Machalek, "The Sociology of conversion," *Annual Review of Sociology*, 10, 1984, pp. 167-190.
- (3) William James, *The varieties of religious experience*, New York: Collier Books, [1902] 1961, p. 198.
- (4) *Ibid.*, p. 165.
- (5) A. D. Nock, *Conversion*, Oxford Univ. Press, 1933, p. 7.
- (6) Richard V. Trivisano, "Alternation and Conversion as Fundamentally Different Transformations," in: *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, 1970.
- (7) M. Heirich, "Change of heart: A test of some widely held theories about religious conversion," *American Journal of Sociology*, 83, 1977, p. 674.
- (8) Snow & Machalek, "The Convert as a Social Type," *Sociological Theory*, 1983.
- (9) Snow & Machalek, "The Sociology of conversion," pp. 170-171.
- (10) C. L. Staples, & A. L. Mauss, "Conversion or commitment?: A reassessment of the Snow and Machalek approach to the study of conversion" *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26, 1987.
- (11) M. J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Macmillan Press LTD, 1989, pp. 36-55.
- (12) 進路選択の体験は、内村の回心を考察する上で看過できない点と筆者は見る。詳細な議論は、拙稿「内村鑑三の回心過程とその本質」(『内村鑑三研究』第三四号、キリスト教図書出版社、一九九九年)を参照されたい。
- (13) "How I became a Christian" (『内村鑑三全集』三、岩波書店、一九八二年)、一一七—一一八頁。
- (14) 一八八六年六月〇日広井勇宛書簡(『内村鑑三全集』三六、一九八三年)、二三八頁。
- (15) 一八八六年一〇月六日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、二四七頁。
- (16) 一八八六年一月三日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、二五〇頁。

- (17) この点に関する詳細な議論については、拙稿「新島襄の回心——その過程と本質をめぐる解釈学的考察」(『論集』第二五号、一九九八年)を参照されたい。
- (18) 『新島襄全集』五、同朋舎出版、一九八四年、七〇頁。
- (19) “Why I Departed From Japan?”(『新島襄全集』七、一九九六年)、七頁。
- (20) 一八六六年八月一〇日付ヒドン夫人宛書簡(『新島襄全集』六、一九八五年)、九頁。
- (21) 一八七二年三月八日付ハーディー夫妻宛書簡、『新島襄全集』六、九七頁。
- (22) 『宗教哲学骸骨』(『清沢満之全集』二)、法蔵館、一九六七年、五頁。
- (23) 『倫理以上の安慰』(『清沢満之全集』六、一九六三年)、一七五頁。
- (24) 『光明主義』(『清沢満之全集』六、三四六頁)。
- (25) 『天職及び聖職』(『清沢満之全集』六、一七四頁)。
- (26) 『当用日記』(『清沢満之全集』七、一九六七年)、四八一―四八二頁。
- (27) 『我が信念』(『清沢満之全集』六、二三〇―二三二頁、二三四頁)。
- (28) 『日本主義』(『樗牛全集』四、博文館、一九二七年)、三二七頁。
- (29) 一九〇一年一月二五日付姉崎正治宛書簡(『樗牛全集』七、一九三三年)、七四四頁。
- (30) 『郷里の弟を戒むる書』(『樗牛全集』六、一九三一年)、四二八頁。
- (31) 一九〇二年一月二日付姉崎正治宛書簡、『樗牛全集』七、七五九頁。
- (32) 『日蓮研究の動機』(『樗牛全集』五、一九三〇年)、四七六頁。
- (33) 『静思録』(『樗牛全集』四、七九四―七九五頁)。
- (34) 一九〇二年七月三日付姉崎正治宛書簡、『樗牛全集』七、七九四頁。
- (35) 『感慨一束』(『樗牛全集』六、四〇九頁)。
- (36) 『感慨一束』(『樗牛全集』六、四〇七頁)。
- (37) 一九〇二年一〇月二日付姉崎正治宛書簡、『樗牛全集』七、八一三頁。