

令和元年度 論文博士学位請求論文

# 近現代日本における日蓮信仰の研究

三輪 是法



# 目次

序章	1
第一節 研究史――問題の所在	3
第二節 本論文の構成	16
第一章 近代初頭の日蓮信仰	27
第一節 長松日扇の信仰	29
一、修学期	29
二、転居と開講	30
三、大津法難	31
四、その後の法難と布教	35
五、病氣治し	39
第二節 近世日蓮伝と長松日扇	43
一、日本人と狐	44
二、日蓮聖人と狐の物語――『日蓮深密伝』	46

三、長松日扇と狐信仰	51
<b>第二章 近代における日蓮仏教と田中智学</b>	65
第一節 父親について	67
第二節 修学期	69
第三節 蓮華会創設	75
第四節 自然災害	78
第五節 近代日蓮教学と信仰——田中智学と高山樗牛	81
一、日蓮教学と田中智学	82
二、高山樗牛の日蓮研究	92
<b>第三章 知識人にみる日蓮信仰</b>	103
第一節 高山樗牛の信仰	105
一、出生	105
二、高等中学時代	106
三、弟妹	109

四、弟の死	113
五、日蓮研究	115
第二節 姉崎正治の信仰	123
一、幼年期	124
二、修学期	125
三、第三高等中学校	126
四、東京帝国大学時代	127
五、日清戦争と宗教研究	127
六、丁酉会	129
七、留学	132
八、高山樗牛との出会い	135
九、明治期の日蓮研究――高山樗牛の日蓮論分析	139
十、高山樗牛からの自立	142
十一、自立後の日蓮信仰	150
第三節 上原専祿の信仰	154
一、上原家と日蓮信仰	155
二、学生時代の修学	157

三、歴史学者	159
四、戦後の転換	161
五、教職エリートとして	168
六、孤独な戦い	170
七、死者と生者	177
八、上原晩年の日蓮信仰	178

## 第四章 軍人にみる日蓮信仰

第一節 佐藤鐵太郎の信仰	209
一、出生	209
二、海軍兵学校時代	211
三、日清戦争	212
四、日露戦争への道	214
五、開戦——宗教心の開花	216
六、日本海海戦	219
七、日露戦争後	220
八、子供との死別	221

九、日蓮信仰	222
第二節 石原莞爾の信仰	223
一、出生	224
二、幼年学校から陸軍士官学校へ	225
三、陸軍大学時代	226
四、日蓮信仰	227
五、石原莞爾と銚子	228
六、ベルリンへ	232
七、満州事変	233
八、二・二六事件	236
九、世界最終戦争論	237
第三節 北一輝の信仰	239
一、思想形成期	240
二、日露戦争	245
三、『国体論及び純正社会主義』	247
四、宗教的生活	252

第五章 教育者・社会活動家にみる日蓮信仰 . . . . . 273

第一節 牧口常三郎の信仰 . . . . . 275

一、三谷素啓の立正安国論 . . . . . 275

二、牧口常三郎の願い . . . . . 278

三、『創価教育学大系』 . . . . . 284

四、『創価教育法の科学的・超宗教的実証』 . . . . . 291

第二節 戸田城聖の信仰 . . . . . 295

一、出生 . . . . . 296

二、家族の死 . . . . . 296

三、不幸の原因 . . . . . 302

四、罪業論 . . . . . 306

五、生命論 . . . . . 311

六、貧病争への答え . . . . . 315

七、幸福論 . . . . . 318

第三節 宮澤賢治の信仰 . . . . . 321

一、幼年期 . . . . . 321



二、宗教との出会い	322
三、葛藤	324
四、農林学校時代	325
五、保坂嘉内	327
六、対立	328
七、修羅から仏へ	330
八、大正十年の賢治	331
九、トシの死	333
十、出版	334
十一、菩薩として	335
第四節 妹尾義郎の信仰	337
一、病の発症	337
二、法華信仰	341
三、妹の死	344
四、東城小学校代用教員	346
五、東亜同文書院県費生	348
六、出家	350

七、母の死	354
八、次兄の失明	355
九、而立	359
十、日蓮主義	361
<b>第六章 近代日本における日蓮信仰と久遠の生命論</b>	<b>383</b>
<b>第一節 生命論とは何か</b>	<b>385</b>
<b>第二節 日蓮聖人の生命論</b>	<b>386</b>
<b>第三節 近代日本における生命論と日蓮思想</b>	<b>394</b>
一、田中智学の久遠解釈	396
二、佐藤鐵太郎の久遠解釈	400
三、戸田城聖の久遠解釈	403
<b>第四節 現代社会における生命論と日蓮思想</b>	<b>409</b>
<b>終章</b>	<b>417</b>
<b>参考文献</b>	<b>423</b>

# 序 章



## 第一節 研究史——問題の所在

近代日本における仏教研究の声が喧しい。それぞれの宗派によって研究動向は異なるが、研究分野で多く確認できる業績は、真宗に関する研究である<sup>(1)</sup>。日蓮宗は残念ながら、資料の関係で<sup>(2)</sup>この時代の研究はあまり進んでいない感がある。

現在の近代仏教研究の火付け役となったのは、末木文美士氏であろう。末木氏が「仏教と近代日本」というテーマで論考を発表したのは平成十一年（一九九九）、雑誌『福神』紙上においてであった<sup>(3)</sup>。それと同じ号に「日蓮主義の再考・田中智学の思想と運動」の連載を始めた大谷栄一氏は、平成十三年（二〇〇一）に『近代日本の日蓮主義運動』を上梓し<sup>(4)</sup>、近代における日蓮主義の研究を社会運動として捉え、大きく前進させた。大谷氏の宗教社会学的研究は、師である西山茂氏の日蓮主義運動の研究を引き継ぎつつ、さらに詳細に調査を行ったもので、本書で日蓮主義運動の研究はほぼ一応の結果を見たといわれていたが、さらに令和元年（二〇一九）に入つて『日蓮主義とはなんだったのか』をまとめ上げ<sup>(5)</sup>、現在なお、科研費研究で新しい研究者とともに日蓮主義に関する研究を継続している<sup>(6)</sup>。

大谷氏の指導教授であった西山氏の研究は、近代日本における日蓮系宗教に詳しく、その研究対象は長松日扇の本門佛立宗、田中智学の国柱会、杉山辰子の仏教感化救済会から鈴木修学の法音寺、牧口常三郎の創価教育学会から戸田城聖の創価学会、立正佼成会、富士大石寺顕正会にまで及ぶ広汎のもので、近代日本における日蓮系新興宗教の動向を知るためには、不可欠な研究といえるであろう<sup>(7)</sup>。

こうした宗教社会学系研究以外では、松岡幹夫氏が社会思想研究の視点で田中智学・北一輝・石原完爾・妹尾義郎・牧口常三郎・宮澤賢治を取り上げ、国家主義・戦争・共生というテーマで考察を行っている<sup>(8)</sup>。

松岡氏と同じ社会思想系で初期の研究として、戸頃重基氏の『近代社会と日蓮主義』をあげることができる。

戸頃氏はあくまでも日蓮聖人の思想に基づきつつ、宗門内外にわたる多くの信仰者について、その動向と思想を網羅している<sup>(9)</sup>。

ここまで述べてきたのは、本研究のために確認した日蓮仏教関係の近代研究だが、日本近代史を仏教という視点で捉えた研究の先駆けとなったのは吉田久一氏の近代日本研究であった<sup>(10)</sup>。吉田氏は近代日本の仏教史全体を資本主義とマルクス主義の視点から捉え直すことで、仏教を近代日本社会史や社会運動史の中に位置づけた。吉田氏が近世から近代初頭の日蓮仏教で着目する人物が、本門佛立宗の長松日扇と国柱会の田中智学である。吉田氏は二人とも還俗者として取り上げながら、日扇を近代前史に含め、智学については近代において言及している。その視点は近代化する既成仏教教団の中で、あくまでも宗祖日蓮聖人へと遡る「復古的」態度が特徴的であり、制度については「進歩的」態度であるといい、全体として日蓮聖人の折伏布教を嗣いで、侵略的態度であると定めている<sup>(11)</sup>。智学のこうした態度については、明治三十四年（一九〇二）に出版された『宗門之維新』に明確に記されているが、吉田氏の研究視点はそうした視点に立って近現代社会史として研究したものである。

吉田氏に始まる宗教社会学的視点、社会思想（史）的視点、日本思想史的視点の他には、日本近代史、近代宗教学、宗教学などがあげられるが<sup>(12)</sup>、こうした研究を外側の視点とすると、日蓮宗教団史の視点では、唯一安中尚史氏の研究をあげることができる<sup>(13)</sup>。安中氏は、日蓮宗内のメディア情報を詳細に調査しながら、近代日本における日蓮宗教団内の動向を、日蓮仏教他派との関係や他宗派の動向を踏まえつつ研究を継続させ、現在は近代日本の海外布教に関する研究を行っている。

ところで、本研究の発端は日蓮聖人（一一二二〜一一八二）と法華経との関係、日蓮聖人がどのように法華経を読んだのか、という問題に始まる。日蓮聖人の法華経観の独自性を知るために、道元禅師（一一〇〇〜一一五三）との比較を行った<sup>(14)</sup>。本論文でこの研究について詳細を述べることは避けるが、端的に言えば、日蓮聖人は法華経を明鏡、仏の未来記として読んだということである。これを宗教学的視点に基づいて説明すると、法華経の中に身を投じる、法華経の世界を現実として生きるということ、日蓮教学では「色読」として表現されている。

これを心理学的に換言すれば、自らの人生を法華経によって意味づけるといえることが言え、法華経を物語(narrative)として読んだということになる。これは、道元禪師が法華経を仏の悟りの境地として読んだこととは異なっている。

宗教を信仰する主体者と、依って立つところの經典との関係について考察しようとする場合、精神分析や心理学、宗教学、人類学、哲学といった研究分野を援用しなければならない。その結果導かれた結論は、仏教を信仰するものにとって、仏教經典や祖師の言葉といった「聖典」は「物語」だということである<sup>(150)</sup>。

この場合の「物語」とは、心理的・宗教的効果を持つもので、現実世界の中に生起する現象の説明原理である。また筋立て(プロット)をもつ説明体系のことで、信仰する人間の人生に一定の方向性を与えることが可能である。すなわち、現実世界におこる現象を、偶然性によって説明するのではなく、必然として現実の時間に位置づける。

その特性は「規範的意味づけ」と「癒しの意味づけ」の二つに分類が可能と考えられ、前者が「物語に記述されている行為に自らの行為を同化させていくことによって、自己の価値と意味をそのテクストの中に先取りすること」で、やがて倫理を形成するにいたる。後者は、個人の負の体験である病気や事故、災難といった出来事を物語の枠組みに配置することによって、現実の世界から一定の距離を保ち、経験者自身が与えていたマイナスの解釈の重圧を取り除き、解放する役目を負う。日蓮聖人の場合、法華経という物語がもつこの二つの特性によって、自らの体験を現実世界に積極的に位置づけ、その結果、法華経の実践者＝法華経の行者としての自覚が芽生えたと考えられる。

ここに日蓮聖人の法華経観の独自性を認めることができるが、次におこる問題として、法華経や日蓮聖人の言説(日蓮遺文)が信仰する者にどのような影響を及ぼすのか、あるいは信仰者にとってどのような意味を持つのかという疑問が生ずる。この問題を考察する場合、日蓮仏教信仰者の言説を確認する必要がある。通常、日蓮教学史として、日蓮聖人以降の先師たちの文献を読むことは可能であるが、それは教学的・学術的なものであり、信仰する者の体験的言表として扱うことが困難である。筆者が問題としたかったことは、出家者の言説ではなく、一般在家、すなわち信者の率直なことばであった。日蓮聖人当時におけるそうした言説を確認することは不可能

であり、それ以降で考えると、日蓮宗の檀信徒宅に残された日記や手紙を発掘する必要があるだろう。そこで、安易ではあるが、現在確認できる日蓮仏教信仰者の言説、つまり、近現代における日蓮主義者たちの言表を考察対象として取り上げる。対象とする出版物は、著作集や作品集、日記、講演録などである。果たして信仰告白のような言表が著作や作品に確認できるかどうか疑問も持たれるが、できる限り精緻に読み込むことでその特質を確認し、精神面・心理面、あるいは身体的（行動を含む）影響について考察していきたい。

日蓮聖人以降に時間軸をずらす場合、日蓮系教団、広くいえば日蓮仏教の信仰者における「物語」は日蓮遺文がその機能を担うのではないかという仮説も立てられる。法華経や日蓮遺文という物語が、時間上に垂直に位置づけられるということ、つまり、信仰者にとって法華経や日蓮遺文が物語として機能し、信仰者の行動を歴史化するということである。

日蓮遺文がもつ物語性については、「物語行為」に着目して、出来事が歴史となる過程にこの行為が媒介し、それが「虚構」と「事実」の両面に及ぶという特性を踏まえながら、自己の経験をも歴史的事実として解釈学的に変形させていくことを確認した。具体的には、『清澄寺大衆中』における生身の虚空蔵菩薩との対峙の場面<sup>16</sup>や『開目抄』に見られる語り手と物語の中の自己との分裂<sup>17</sup>などが確認できた。

さらに、物語がもつ特性である「作者の不在」（反獨創性・無名性・匿名性）ということについては、日蓮遺文の場合、逆の特性をもつ物語として存在している。つまり、「日蓮」という署名<sup>18</sup>獨創性によって、「偽書」という新しい物語をも創出し、共有化させ、継承せしめたことに必然性を認めることができるのである。

こうして、日蓮遺文を物語として定義するのならば、信仰者に読まれる「日蓮遺文」については真偽を問うことなく、遺文を物語として受容する主体者と遺文との関係を確認することで、日蓮遺文の役割が看取できるであろう。そしてこの視点はとくに近代日本仏教思想上において、日蓮仏教——法華経と日蓮遺文の総称としての——が如何なる役割を果たしたかを知る手がかりなると想定できる。

さらにもう一つの視点を提示しておきたい。

宗教において、聖典、あるいは教祖の生涯や思想は、物語（narrative）の役割をもち、信仰者にとって規範的・



倫理的意味づけと癒しの意味づけの双方の役割をもって関わっていることを指摘したが、物語が持つ二つの役割は、社会学の分野で指摘された二つのパラダイム、規範的パラダイム (Normative Paradigm) と解釈的パラダイム (Interpretive Paradigm) に関係があるように思われる (180)。

トーマス P. ウイルソンはトーマス・クーンの提唱した「パラダイム」理論を取り入れ、社会学の研究に二つのパラダイムを見ている。ウイルソンの定義によると、規範的パラダイムが社会秩序を行為者の外側にあるものとして設定してそれを客観的にとらえようとするのに対し、解釈的パラダイムは行為者各々の演繹的意味解釈の過程に注目して社会秩序が形成されることを説明するというものである。宗教における物語の役割は、ウイルソンの二つの区分に則するならば、解釈的パラダイムに基づく一つの派生した役割を持つということが可能であろう。しかもその言説は通時的に継承され、次の人間関係に重層的に歴史化されていく。すなわち、物語が一つの時代に追体験されることで、共時的に解釈されながら新しい物語となり、それを共有する共同体・教団へと発展していくというものである。ときに新しい物語はもとの物語から細胞分裂を起こし、その時代の物語として新たな信仰者間に共有されていく。

このような考察の経緯を踏まえると、今まで積み重ねられてきた近代日本仏教における多くの研究成果、すなわち、宗教社会学・社会思想 (史)・日本思想史・日本近代史・近代日本宗教史・宗教学・人類学といった視点―宗教学的視点は本研究にも共通すると考えるが―ではなく、いずれの研究結果も参考にしなければならぬとしても、新たに別の視点を設定することが可能だと考えられる。それは精神分析的・心理学的視点である。

この視点の研究方法として合致しているものが、ウイリアム・ジェームズの研究方法である。ジェームズは『宗教的経験の諸相』で次のように述べている。

研究がこのように心理学的であるとすれば (つまり、人間にあるさまざまな宗教的性向が心の構造と関係すると考えれば)、その主題も、宗教制度ではなくて、むしろ宗教的感情とか宗教的衝動とかでなければならぬ。したがって、私は、自分の考えをはっきり表現できるだけの十分な自己意識を持った人々の書いた文

書、たとえば、信仰告白書とか自叙伝などに記録されているかなり発達した主観的現象に、私の主題を限らなければならぬ（括弧内の補足は筆者）（19）。

すなわち、ジェームズが言う「十分な自己意識を持った人々の書いた文章、たとえば、信仰告白書とか自叙伝などに記録されているかなり発達した主観的現象」について述べられた言葉、書かれた文章言語に、その人物の信仰心の表白を伺い、考察を加えようとするものである。語られ、書かれた言説を分析することは、まさに精神分析や心理学の常套手段であり、日蓮仏教の如何なるものが人々を引きつけるのか、信仰者の内面に捉えられた日蓮仏教とは如何なるものなのか——当然、信仰の現証、すなわち現世利益という事実もあるだろうが——という問題について考察するためには、できるだけ研究対象者が率直に語り、表現した主体的言葉に着目する必要がある。したがって本研究では、対象者が物語った言葉や日常の心の姿を表現した言説、すなわち日記や手紙、語録などを中心に、著書を含めて考察を加えていく。

では、こうした方法は自立し得るのであるか。残念なことだが、精神分析や心理学の方法は、他の研究分野によって補完することで完全になることが指摘されている。社会心理学者・小坂井敏晶氏は社会心理学が「学問の雑種」と説明しつつ、その現状を次のように述べる。

社会心理学を心理学の一領域に据える発想がすでに問題です。人間は社会・歴史条件に規定される存在です。（中略）社会性を排除したら、人間は言語も持たず、道徳観もない野生児になってしまう。だから社会から切り離された状態の人間心理を想定しても無意味です。（中略）人間を知るためには社会を知らなくてはならない。しかし逆も真です。人間の心理を無視して社会は理解できない。（中略）心理学の課題は、すでに社会化された個人と、外部にある社会の関係を研究することではありません。すでにできあがった精神を出発点に据えるのではなく、精神活動を生みだす身体と社会の関係を分析の根本に置かなければならない

(20)

社会心理学は、その対象について考えれば、現在生きている人間を対象として研究する分野であろう。宗教に

関する人間心理を過去に遡る時代において考察することが可能であると考えた場合、当然その時代の社会や習俗に則し、その人間の日常に触れることが必修条件ということになる。そして、小坂井氏にしたがえば、社会学の視点における研究も、心理学的考察を抜きにしては完全な人間分析にはならないということである<sup>(21)</sup>。

このような指摘に基づく、社会学・哲学・宗教学・歴史学などの分野が複合的に対象を捉えることで、人間に関わる問題について回答を得られることになり、それぞれの研究が補完し合う関係にあることを知る。果たしてこの研究が、現在盛んに行われている近代仏教研究を補いうるかどうかはわからないが、精神分析や心理学的視点が必要であることは疑いないことだと考える。

こうした前提を踏まえ、近代日本における日蓮信仰の諸相について考察を加えていくわけだが、各章、つまりそれぞれの人物について参考にした先行研究について確認しておきたい。

まず第一章で取り上げる長松日扇に関する研究としては、本門佛立宗開導百遠忌記念論文集編纂委員会『佛立開導長松日扇とその教団』上（平楽寺書店、一九九一年）と村上重良氏の書<sup>(22)</sup>が代表的研究成果としてあり、この二書を参照しながら、『日扇聖人全集』（日扇聖人全集刊行会、一九五七年、『日扇全集』）に信仰の言説を認めた。特に日扇の生涯については、村上氏の著書に大いに負っている。第二節の『日蓮深密伝』の成立については宮川了篤氏の「〈研究ノート〉近世日蓮宗批判史小考——『大聖日蓮深密伝』について」<sup>(23)</sup>があり、それを参照した。

第二章の田中智学については、多くの研究があるが、先にあげた大谷栄一氏の研究に負い、大谷氏が宗教運動と国体運動に分ける智学の活動において<sup>(24)</sup>、とりわけ宗教運動の期間に着目して、その信仰の特質を考察する。主に取り扱う資料は、智学が自らの人生を語った『田中智学自伝』（真世界社、一九七七年、『自伝』）を基底に、その他の著書にも確認していく。

智学が還俗する理由として指摘しているのが、当時の摂受主義であるため、本妙日臨の教学に関する諸研究を踏まえ<sup>(25)</sup>、日臨から優陀那院日輝に継承された日蓮教学を再確認する。

第二章の高山樗牛の日蓮信仰に関する研究は、すでに多くを確認できる。その最も初期のもので代表的な研究が、本研究第二章で取り上げる姉崎正治の高山樗牛論である。他方、新しい研究では大谷栄一氏<sup>(26)</sup>や末木文美士氏の論考<sup>(27)</sup>があり、樗牛の日蓮研究を通して、近代日本思想史における「個」の自立の事例として取り上げている。姉崎以降、末木氏までの間の研究には、いくつかの研究があるが<sup>(28)</sup>、とりわけ樗牛の日蓮論について、高木豊氏と田村芳朗氏の論文に確認しておきたい。

高木豊氏の研究<sup>(29)</sup>は、近代における日蓮論の一事例として高山樗牛を取り上げる。高木氏は近代日本、明治期の日蓮論を教団の内外、外側をエリートと大衆に分けて当時の日蓮論を確認しようとする。樗牛はもちろん外側の人間であり、さらに分類すると文学者というエリートである。高木氏の研究対象であるエリートは三名、二十年代の内村鑑三、四十年代の木下尚江、そして三十年代の樗牛である。樗牛については日蓮聖人について触れている著書を整理し、時系列に日蓮論の形成過程を追っている。樗牛が最も早く日蓮聖人に触れたのは、明治三十一年（一九八九）に雑誌『太陽』に掲載された「近時の銅像<sup>(30)</sup>」だった。内容は博多に日蓮聖人像を建立することに對する批判で、この時点では日蓮聖人に信仰的に関わることはなかった。樗牛が日蓮聖人に初めて感化されるのは、本章でも触れることになるが、立正安国会の機関誌である『妙宗』の記事からで、次いで田中智学の『宗門之維新』を読んだ影響からだった。高木氏の研究で特徴的なのは、樗牛が日蓮遺文を文学的視点によって読み込んだことで、愛好する戦記文学と同じである日蓮聖人の文体を好み、称揚したと考察している。さらに樗牛の日蓮論を木下尚江の日蓮論と比較し、木下が『観心本尊抄』によって日蓮論を形成したのに対し、樗牛は『開目抄』に基づいて日蓮聖人を論じたとする。それは日蓮聖人が法華経の行者から地涌上行自覚へ至る過程において、法華経を予言として信受したことによる。樗牛はこの上行自覚に至ったことを重視し、『立正安国論』で示される預言者としての日蓮聖人と、法華経に予言されている日蓮聖人とを論じていると見ている。また、樗牛が示す日蓮隱棲理由に触れ、三度の高名によってあきらめたのではなく、正法を認めない日本の滅亡を認め、滅亡後の復興を目指して機の熟するのを待ったことを指摘している。つまり、日蓮聖人が国家より正法を重んじ

たと見ており、樗牛は当時の「愛国者日蓮」というイメージを否定したという。さらに、思想変遷としてニーチェ主義の時代があったことを取り上げ、ニーチェ主義から日蓮信仰に移行したのではなく、ニーチェ主義は日蓮信仰と同時期に共存していたと考えている。高木氏のこの区分は、姉崎正治がニーチェ主義時代と日蓮信仰時代を別に分けて捉えたことと異なる。

高木氏の研究は、樗牛の日蓮に関する著書と姉崎正治の高山樗牛論を綿密に読み込み、樗牛の日蓮論が変化していく過程を描き出し、日蓮聖人という人物の何を重視し、どこに畏敬の念を持ったのかを明らかにした上で、明治のエリートとしての木下尚江の日蓮論と比較している。

田村芳朗氏は<sup>(31)</sup>樗牛の思想変遷を三期に分け、ロマン主義の時代（明治二十七年～明治二十九年）、日本主義の時代（明治三〇年～明治三十三年）、個人主義ないし日蓮主義の時代（明治三十四年～明治三十五年）とし、三期目に関しては、高木氏と同様、ニーチェ主義と日蓮信仰を同時期に見ている。田村氏は第二期、樗牛が日本主義の運動に没頭していた頃の宗教観、仏教観から論じている。日本主義は仏教やキリスト教といった外来宗教を否定し、神道こそが日本古来の宗教であることを強調し、この立場から仏教不要論を展開する一方、キリスト教を排除しようとする仏教側が日本主義者であった井上哲次郎を利用しようとしたことに対して、樗牛が仏教界全体を批判していることを確認している。そうした宗教批判、仏教批判を雑誌に展開していた樗牛の転機を病の悪化にみて、個の確立に至るとする。次いで、第三期における日蓮主義時代については、やはり田中智学との直接的、間接的関係をあげて日蓮主義へ傾倒する契機とし、闘病生活での敗北感や孤独感がニーチェや日蓮へと向かわせたとしている。田村氏も第三期に書かれた論考を順に追いつつ、「弱き自己を強くする方法として、神ないし仏と自己との直結が考えられ、そこから、改めて個の確立、個の尊厳が語られている<sup>(32)</sup>」と分析し、樗牛が身延隠棲の理由を強情でなければならぬとする理由について、当然の帰結としている。また樗牛は、姉崎正治の日蓮観を正すべく、国家主義者ではなく正法のために国家を犠牲にするほどのエゴイストであり、折伏主義もその底流に摂受実践を準備している慈悲深い人であることを示したという。ただし、教義的に理解を深めることが

なかったため、樗牛の日蓮論が日蓮聖人を正確に捉えられていないことを指摘している。

樗牛に関する研究では、近代日本における日蓮聖人のイメージ論や、高山樗牛という文学者から見える個自覚の事例的研究などが中心で、表象文化論や日本思想史の視点からの研究が主流であるといえるであろう。高木氏の研究で明らかにされていないことは、高山がなぜ『開目抄』に基づいて日蓮聖人を論じたか、ということと、その答えについては田村氏が高山の個の確立に至る経緯の中で明確化している。しかし、「神ないし仏と自己との直結」という見方では漠然としすぎており、さらに高山の心理動向を探る必要があるだろう。したがって本章では、高山樗牛の生涯を、先行する研究を踏まえながら再度確認し、高山の日蓮信仰に至る心理的動向と日蓮遺文の役割について考察してみたい。

第二節の姉崎正治の研究では、磯前順一氏と深澤英隆氏の詳細な研究があり<sup>(33)</sup>、本研究においては姉崎が記した『我が生涯』で知り得ない東大時代の全風景を知る手立てとした。その他には寺田喜朗氏の研究があり<sup>(34)</sup>、樗牛研究と同じように、日蓮聖人をいかに理解したのか、そのイメージについて考察されている。姉崎が受けた教育という視点からの古賀元章氏の研究もあるが<sup>(35)</sup>、古賀氏の研究には日蓮信仰についても触れられたものも確認できる。こうした研究を踏まえると、姉崎は学者として、日蓮聖人とある一定の距離を保ちながら接していると考えられるが、実際は樗牛との交流を経て、少しずつ日蓮仏教信者へと変化していく。

第三節で取り上げる上原専祿に関する研究については、あまり多くは確認できない。最近では若松英輔氏<sup>(36)</sup>、澁澤光紀氏<sup>(37)</sup>、そして末木文美士氏<sup>(38)</sup>の研究をあげることができる。三人に共通している上原に対する視点は、「死者」に対する思想である。昭和四十八年（一九七三）に出版された上原の著書、『死者・生者―日蓮認識への発想と視点』を中心に考察されており、上原が妻の死を通して考えた生者と「死者」との関係、さらに死者を通して考察した日蓮聖人の人格と教えについて論じている。上原については、三人の研究について詳しく確認しておこう。

若松氏は、上原の思想を死者論に収斂させてみるのが重要で、日蓮聖人と死者とを巡りながらその思想が変

貌していったという<sup>(39)</sup>。妻の死後、上原が「死者を論じることは、現実世界の今に、積極的に参与すること<sup>(40)</sup>」であり、上原にとつて死者とは概念ではなく、協同する実在者であった。妻の死という経験から、いつも共にいた日蓮聖人、若松氏がいう「死者」である日蓮聖人との別の対話がはじまり、妻の死の意味を問うていく。答えは回向にあった。

死者と共にあるということは、その人物と過ごした思い出を忘れないように、毎日を過ごすということではない。むしろ、その人物と今を生きることである。そうした日々を上原は「回向」と呼ぶ<sup>(41)</sup>。

回向にたどり着いたとき、親鸞への接近があった。若松氏は、上原が往還二相の回向を「色読」したと表現している。回向という死者との協同は、生者が死者に向かつていくだけではなく、死者が生者に還り戻って共に現実を生きることにある。上原が、死者と生者との共存・共生・共闘を実践するところに日蓮論があり、日蓮聖人が存在していることになる。

末木氏は「死者と関わる」というテーマのなかで上原を取り上げ、死者と対峙する日本仏教の可能性を、上原の死者論のなかに見いだそうとする。それは日本人が死者を遠ざけ、死を隠蔽し、忘却の彼方へと追いやろうとすることへの批判である。特に、上原が妻の死を医療ミスによるものであったと認識し、その結果は死者が主体的に裁くことであり、そのために生者は共闘すると述べることについて、「必ずしも死者からの一方的な裁きがすべてではなく、生者もまたそれに積極的、主体的に関わっていくことによって、両者の共闘・共存が成り立つ<sup>(42)</sup>」と、死者を記憶の中に閉じ込めるだけではなく、主体者として捉えていることに共存の可能性を確認している。

澁澤氏の考察は、同じ視点を持ちつつ、末木氏の死者に比重を置いた見方と異なり、「死者」という他者とどのように関わるのかという問題を通して、上原の日蓮認識について考察している。上原が定式化する「日蓮認識の方法」は宗義学的方法・西洋学的方法・世界史学的方法・日蓮的方法があり、この四種を踏まえた上で、応用的方法として国民的（実践的方法）があるが、澁澤氏はこの方法論を詳細にわたって読み解き、上原が日蓮聖人を経どのように認識したのかを解説する。さらに、妻の死を契機として、過ぎゆかぬ時間、すなわち久遠の時間を経

験することで、死者という他者に出会ったという。

世界には、死者という他者が実在する。(中略)永遠に属する死者と歴史を刻む生者の関係において、変わっていくのは生者の方である。死者こそ歴史をつくる主体ではないのか。そして、死者たちを誓願によって背後で支え続けている永遠の釈尊と日蓮聖人こそ、真の歴史をつくる主体であり、生者はそのメディアとしての使者としてのみ、歴史の主体になりうるのではないか<sup>(43)</sup>。

上原は、日蓮聖人に誘導されているという感覚を持つに及んで「日蓮の分身」と自覚するに至り、自立(自律でもある)的日蓮観から、日蓮聖人を含む他者としての死者による他立(他律でもある)的日蓮観に立ったと指摘している。

以上の上原専祿研究の問題を端的に言えば、上原が妻の死という経験を通して日蓮聖人をどのように捉えたのか(若松・澁澤)、あるいは日蓮聖人を通して妻の死をどのように捉えたのか(末木)ということで、前者が、上原の日蓮論――若松は妻の死を境にして変化する上原の日蓮論を辿る――を明確化していると考えられる。特に澁澤氏の考察は、妻の死を経た上原の日蓮論を的確に捉えていると考えられる。こうした研究に基づいて、上原の生涯において日蓮信仰がどのように変遷したのか、日蓮信仰がどのような役割を持っていたのかを、妻・利子の死を境に分けて考察する。

第三章で取り上げる軍人は佐藤鐵太郎と石原莞爾であるが、石原に関しては読み物を含めて研究書が多数存在するにもかかわらず、佐藤についてはほとんど確認できない。佐藤の場合は戦略について研究されており、その生涯を確認できる著書は石川泰志の研究だけである<sup>(44)</sup>。

石原に関する論考は、国柱会の雑誌『日蓮主義』に多く確認できるが、最近の研究では仁科悟朗氏<sup>(45)</sup>や、日蓮宗内では野村佳正氏の研究<sup>(46)</sup>、松岡幹夫氏の研究<sup>(47)</sup>、大谷氏の研究<sup>(48)</sup>をあげることができる。こうした研究の起点的研究が、西山茂氏の石原研究である<sup>(49)</sup>。石原の場合も戦略や戦争に関連した書が多く、本研究では阿部博行氏の詳細な生涯研究<sup>(50)</sup>に基づき、石原が残した著書や書簡を取り上げて日蓮信仰を探求する。



北一輝に関しては松本健一氏の研究によって<sup>(51)</sup>その詳細を知ることができ、本研究でも松本氏の著書に追うところが多い。日蓮仏教との関係に関する最近の研究では津城寛文氏の研究<sup>(52)</sup>があり、他にも大西英充氏の研究<sup>(53)</sup>や松岡氏の研究<sup>(54)</sup>が確認できる。石原と北の二人における日蓮信仰の特徴として西山茂氏が指摘するところは、霊的な事例である。西山氏は「霊的日蓮主義」と名づけ、「顕密論的な日蓮主義敵国対論」として宗教学的に興味深い指摘をしている<sup>(55)</sup>。

第四章では、牧口常三郎、戸田城聖、宮澤賢治、そして妹尾義郎を取り上げる。

創価学会の前身である創価教育学会を立ち上げた教育者・牧口常三郎に関する研究も多数存在するが、その生涯における事跡は詳細に知ることができない。最近では、中島岳志氏の研究がある<sup>(56)</sup>が、著書や研究論文の多くは創価学会内部の研究者によってなされているため<sup>(57)</sup>、バイアスがかかっている可能性がある。そんな中で、熊谷一乘氏の著書<sup>(58)</sup>は比較的簡易に牧口の事跡を知ることができるため、本書を参照しながら、牧口の入信から創価教育学会に関する論書に至るまでを『牧口常三郎全集<sup>(59)</sup>』に確認し、教育論と日蓮仏教との連関について考察する。同様に、戸田城聖の事跡についても西野辰吉氏の著書<sup>(60)</sup>にその生涯を参照しながら、『戸田城聖全集<sup>(61)</sup>』によって日蓮信仰について考察を加えていく。

宮澤賢治に関する研究も、文学・心理学・宗教学・仏教学といった多方面からアプローチされている。その中で本研究が参照した研究は、福島章氏の精神分析的研究である<sup>(62)</sup>。福島氏は賢治の生涯と作品を通してながら、賢治の精神状態や人格を分析する。それは福島氏の一連の研究、『天才の精神分析』（新曜社、一九七八年）の軌道の上に位置づけられる詳細な宮澤賢治研究である。福島氏の研究を踏まえ、『新校本宮澤賢治全集<sup>(63)</sup>』に、堀尾青史氏の年表<sup>(64)</sup>と千葉一幹氏の研究<sup>(65)</sup>にその短い生涯を追い、日蓮仏教の影響を見ていきたい。

妹尾義郎の最新の研究は、やはり大谷氏のものが多い。着眼点は妹尾が立ち上げた新興仏教青年同盟で、その動向を綿密に調査している<sup>(66)</sup>。社会思想、特に戦争観という視点では松岡氏の研究<sup>(67)</sup>があるが、妹尾に関しては多くは確認できない。本研究では、稲垣真美氏の著書<sup>(68)</sup>を参照しながら、『妹尾義郎日記<sup>(69)</sup>』に妹尾の入

信から出家、還俗するまでの心理的動向を確認する。

第五章の生命論は、第四章までに取り上げた信仰者の教学的理解を確認する試みである。生命論については生命科学を中心に哲学や倫理学、宗教学などの分野で数多く考察されている。しかし、日蓮教学の分野ではそれほど目立った研究はなされていない。なぜならば、従来の教学研究は、現代社会における諸問題をあまり研究対象にしてこなかったからである。そこで、近代日本に起こった文芸運動、「大正生命主義」と同じ時代を生きた三人の日蓮信仰者における生命論を確認し、日蓮仏教の生命論について考察する。近現代の信仰者たちの思索は、日蓮教学に基づいて現代社会の問題を考察する上で、大きなヒントを与えてくれると考える。

以上、各章で考察する日蓮信仰者たちの先行研究、特に本研究で参考とした著書や論文について一瞥したが、すでに述べたように、本研究の視点は、語られ、書き表された信仰主体者の言説から、その人物の日蓮信仰の特徴を、すなわち日蓮仏教が信仰者に及ぼした心理的影響を知ることにある。したがって、歴史学・社会学・宗教学・哲学・思想史などの研究結果を踏まえつつ、おそらくわずかな特質を見いだすことになるのではないかと予想される。あくまでも、各研究分野と共鳴するところに、人間（存在）とは何か、という大きな問題の答えが見えてくるのであり、本研究は、共鳴するわずかな一点であることをここに明示しておきたい。

## 第二節 本論文の構成

本論文の構成は全七章からなる。

まず第一章では「近代初頭の日蓮信仰」と題して、長松日扇（一八一七～一八九〇）の信仰を考察する。日扇は、近世から近代にかけて、日蓮仏教の信仰在家教団・本門佛立講（現・本門佛立宗）を立ち上げた人物で、もともと在家者として信仰を始め、一度は出家したものの、還俗して在野で布教を続けたことから、その近代初頭

の在家信者の信仰例として確認する。第一章第一節は、日扇の修学期から佛立講の活動までを五項に分け考察を加える。第二節では近世に遡り、異色の日蓮伝である『日蓮深密伝』に登場する狐の物語と、日扇の佛立講で行われた狐憑きの神秘主義的病気治しから、日蓮仏教の一つの信仰的特質を確認する。

第二章以降は、近代における信仰を考察していく。

まず第二章では、近代において多くの事跡を残した日蓮仏教界の巨人、田中智学（一八六一―一九三九）の日蓮信仰における特色について考察を行う。智学は、現在「国柱会」として日蓮仏教を体現している宗教団体の創始者であり、活動していた当時、本論文で考察する対象である高山樗牛や姉崎正治といった知識人、石原完爾などの軍人、宮澤賢治や妹尾義郎といった文学者や社会活動家に直接的、あるいは間接的影響を与えた宗教界の力リスマである。智学の事跡を『わが経しあと』（『田中智学自伝』）に追いながら、心理的影響と宗教的活動について日蓮仏教信仰との関係を確認する。

第一節では、幼年期の教育を知るために智学の父親像に触れ、第二節以降、修学と在家信者としての活動とその理念について考察を加える。第五節では、智学が日蓮教団を離れる原因となった、当時の摂受主義について確認し、近世から近代にかけて、日蓮教学がどのように受用されていたのかを考察する。その際、第三章で考察する高山樗牛（一八七一―一九〇二）が智学をどのように見ていたのかを、日蓮研究を通して触れてみたい。

第三章第一節では、田中智学と同じ時代に文学者として立ち、智学と実際に交流しながら、日蓮聖人に傾倒し、わずか三十一歳という若さでこの世を去った高山樗牛の日蓮仏教の信仰について、残された手紙や日記、著書の中から探求する。本章では、樗牛の成長過程を追いながら、彼の日蓮信仰に至る心理的動向と日蓮遺文の役割について考察する。

続く第二節では、高山樗牛と深い親交を持つ姉崎正治（一八七三―一九四九）について考察する。姉崎は、明治三十八年（一九〇五）、東京帝国大学（現・東京大学）に宗教学講座を開いた人物で、「日本宗教学の祖」といわれている。畏友であった樗牛の影響を受け、日蓮聖人に親炙し、大正五年（一九一六）、英文による著書『仏教

の予言者日蓮』と日本語版『法華経の行者日蓮』を出版した。姉崎が日蓮研究に従事し、やがて信仰するようになる変化を確認する。

知識人の三人目として、上原専祿（一八九九～一九七五）を取り上げる。上原は、昭和二十一年（一九四六）から昭和二十四年（一九四九）まで、東京産業大学（現・一橋大学）第五代学長を勤めた人物である。養父母が国柱会の熱心な信者であったことから、幼年期から日蓮仏教に入信していた。田中智学、高山樗牛や姉崎正治の時代から少し時代を下り、姉崎とは親子ほど離れた年齢だが、彼は間接的に田中智学に影響を受け、直接的には国柱会の保阪智宙と交流を持っていた。第三節では、その生涯を追いながら、上原専祿の日蓮信仰に見る心理動向を明確にしていく。

第四章では軍人に見る日蓮信仰を確認する。明治以降、日本は日清戦争、日露戦争と戦争の道を歩み始めていく。この時代、現在の憲法で保障されている「個別的自衛権」を強く打ち出し、島国日本の自衛方法として海軍強化を提唱した人物がいる。佐藤鐵太郎（一八六六～一九四二）である。佐藤は実に理論的に考察を加える人物であり、その国防論も日本思想と欧米の防衛理論によって培ったものだった。しかし、日露戦争を契機に日蓮仏教に魅了されていく。佐藤の場合、田中智学ではなく、頭本法華宗の管長を務め、天晴会を立ち上げた本多日生の影響による。第一節では、佐藤の戦争体験と日常を追い、その信仰について考察する。

第二節では、国柱会の会員となり、田中智学から強い影響を受けた石原莞爾（一八八九～一九四九）を取り上げる。石原は熱心な日蓮主義者であったが、その言説においてあまり日蓮仏教の信仰に関する言説は見られない。しかしそうした中で、妻である梯子とやり取りした書簡に信仰心の吐露が確認できる。そこで、支那事変の発端となる柳条湖爆破を画策した石原の日蓮信仰について考察を加えてみたい。

第三節では北一輝（一八八三～一九三七）を考察対象とする。北は、昭和十一年（一九三六）二月二十六日午前四時五十分を起こった二・二六事件の首魁として陸軍兵士たちに大きな影響を与え、辛亥革命に参画するなど、国際的混乱期に社会改革運動に関与してきた人物である。北の中で、政治思想と日蓮仏教がどのような役割を持

っていたのかを、わずかな信仰の軌跡をたどりながら、著書の中から探っていく。

第五章では、教育者でありつつ、日本の教育を改革していこうとした二人の人物と文学者、そして社会運動家の四名について考察する。その人物とは、現代において巨大勢力を持つ日蓮系新興宗教教団の基盤を作った牧口常三郎（一八七〇～一九四四）と戸田城聖（一九〇〇～一九五八）である。第一節で創価教育学会を創設し、第二次大戦中に獄中死するまで日蓮信仰を貫徹した牧口について、第二節で、牧口の意志を継ぎ、戦後改めて創価学会を組織し、発展する基盤を形成していく戸田について考察する。

つづけて第三節では、さまざまな肩書きを持つ日蓮信仰者を対象とする。学校教員を務め、詩や童話を書き、教員を退職した後に農民として過ごし、農民のために採石工場の技師ともなった宮澤賢治である。浄土真宗の熱心な信徒の家に生まれた賢治は、父との確執の中で、日蓮仏教の信仰者となる。賢治の作品に言及するまでには到らないが、多くの資料からその信仰の特質を確認する。

宮澤賢治ととても似た生涯を送った人物がいる。第四節では、その人物、妹尾義郎（一八八九～一九六一）を取り上げてみたい。妹尾は高校二年生の時に在家信者から影響を受けて日蓮仏教を信仰するようになり、新興仏教青年同盟という社会活動を通して日蓮仏教を離れ、仏陀本来の仏教に帰って行く。彼は多くの日記を残しており、その言説を追うことで日蓮信仰の特質について明確化する。

最後の第六章では、近代日本における日蓮信仰者の教学理解を確認する。すなわち、法華経に説かれる「久遠」という時間の解釈を知るために生命論を取り上げる。第一節では生命論という問題を一瞥し、第二節で日蓮聖人の生命論を確認する。第三節では田中智学、第四節で佐藤鐵太郎、第五節で戸田城聖の生命観にスポットを当て、近代日本における在家信仰者の久遠解釈を伺い、生命論が持つ現代的意義について考察してみたい。

(1) 近代日本における仏教学者や教団改革運動の中心人物が真宗僧侶であることが理由として挙げられる。具体的には島地大等・清沢満之・井上円了・近角常観といった近代日本における仏教史、仏教思想を語る上で主要な人物の存在である。岩田文昭『近代仏教徒青年―近角常観とその時代』（岩波書店、二〇一四年）、碧海寿広『近代仏教の中の真宗 近角常観と求道者たち』（法蔵館、二〇一四年）、同著『入門近代仏教思想』（筑摩書房、二〇一六年）、中西直樹『新仏教とは何であったか 近代仏教改革のゆくえ』（法蔵館、二〇一八年）、オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』（法蔵館、二〇一二年）他参照。

(2) 安中尚史氏に伺ったところ、関東に拠点を持つ日蓮宗は、戦争の被災によって戦前の資料を消失しており、研究が困難であるという。

(3) 『福神』第二号（太田出版、一九九九年）、二六〇―三六頁。末木氏の連載は、『明治思想論 近代日本の思想・再考Ⅰ』『近代日本と仏教 近代日本の思想・再考Ⅱ』（いずれも、トランスビュー、二〇〇四年）、『他者・死者たちの近代 近代日本の思想・再考Ⅲ』（同、二〇一〇年）として上梓されている。

(4) 大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』（法蔵館、二〇〇一年）。

(5) 大谷栄一『日蓮主義とはなんだったのか』（講談社、二〇一九年）。

(6) 基盤研究(B)「越境する日蓮主義の基礎研究―トランスナショナル・ジェンダー・スピリチュアリティ」二〇一九―二〇二三年。共同研究者に大阪大学のユリア・ブレニナ氏がいる。

(7) 西山茂氏の近著として『近現代日本の法華運動』（春秋社、二〇一六年）がある。また、西山氏の責任編集による『シリーズ日蓮4 近現代の法華運動と在家教団』（春秋社、二〇一四年）が出版され、各教団研究者が最新の論考を寄せている。

(8) 松岡幹夫著『日蓮仏教の社会思想的展開 近代日本の宗教的イデオロギー』（東京大学出版会、二〇〇五年）。

(9) 戸頃重基著『近代社会と日蓮主義』（評論社、一九七二年）。他に『近代日本の宗教とナショナリズム』（富山房、一九六六年）がある。

(10) 吉田久一著『日本近代仏教史研究』（吉川弘文館、一九五九年）。

(11) 吉田久一『近現代仏教の歴史』（筑摩書房、一九九八年、文庫本では二〇一七年）、一七三頁（ちくま学芸文庫による）。

(12) 末木文美士氏の近年の研究をあげる。『思想としての近代仏教』(中央公論新社、二〇一七年)、『日本仏教を捉え直す』(放送大学教育振興会、二〇一八年)、『ブッダの変貌 交錯する近代仏教』(法蔵館、二〇一四年)。

(13) 安中氏の研究には田中智学や本多日生に関する研究もある。「近代日蓮教団の立教関宗記念活動―田中智学・本多日生・加藤文雅を中心に―」(『日蓮教学研究所紀要』二〇号、一九九三年)、「田中智学の宗教活動―日蓮門下統一にむけて―」(『宗教と社会生活の諸相』隆文館、一九九八年)。

(14) 拙著「日蓮聖人と道元禪師―法華経引用における比較試論―」(『日蓮教学研究所紀要』第一九号所収、一九九二年)、「日蓮聖人の経典観における一考察―道元禪師との比較―」(『立正大学大学院年報』第一一号所収、一九九四年)、「日蓮の法華経観―道元との比較―」(『日本印度學佛教学研究』第四三卷第一号、一九九四年)、「日蓮の法華経観―道元との比較―」(『日本印度學佛教学研究』第四四卷第一号) 参照。

(15) 拙著「物語としての法華経」(田賀龍彦古稀記念論文集『仏教思想仏教史論集』所収、二〇〇〇年)、及び「研究ノート 日蓮遺文の物語性」(『身延論叢』第号所収、二〇〇〇年) 参照。

(16) 『昭和定本』、一一三三―一一三四頁。「生身の虚空蔵菩薩より大智慧を給りし事ありき。日本第一の智者となし給へと申せし事を不便とや思食けん。明星の如なる大宝珠を給て右の袖にうけとり候し故に、一切経を見候しかば八宗並に一切経の勝劣粗是を知りぬ。(中略) 此悪真言かまくら(鎌倉) に来て、又日本国をほろぼさんとす。其上、禅宗・浄土宗などと申は又いづばかりなき僻見の者なり。此を申さば必日蓮が命と成べしと存知せしかども、虚空蔵菩薩の御恩をほう(報) ぜんがために、建長五年四月二十八日、安房国東條郷清澄寺道善之房持仏堂の南面にして、浄円房と申者並に少々大衆にこれを申しはじめ、其後二十余年が間退転なく申。或は所を追出され、或は流罪等、昔は聞く不軽菩薩の杖木等。今は見る日蓮が刀劍に当る事を。日本国の有智無智上下万人の云、日蓮法師は古の論師・人師・大師・先徳にすぐるべからずと。日蓮この不審をはらさんがために、正嘉・文永の大地震大長星を見て勘云、我朝に二の大難あるべし。所謂自界叛逆難・他国侵逼難也。」

(17) 『昭和定本』、五九〇頁。「已上五ケの鳳詔にをどろきて勅持品の弘経あり。明鏡の経文を出て当世の禅・律・念仏者・並諸檀那の謗法をしらしめん。日蓮といひし者は去年九月十二日子丑の時に頸はねられぬ。此は魂魄佐土の国にいたりて、返年の二月雪中にしろして、有縁の弟子へをくれば、をそろしくてをそろしからず。みんないかにをぢずらむ。此は釈迦・多宝・十方の諸仏の未来日本国当世をうつし給明鏡なり。かたみともみるべし。」

(100) "Normative and Interpretive Paradigms in Sociology", *Understanding Everyday Life*, Ed. Jack D. Douglas. London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1971, pp. 57-79

(19) ウィリアム・ジェームズ『宗教的経験の諸相』上(岩波書店、一九六九年、榊田啓三郎訳)、一五頁。  
(20) 小坂井敏晶『社会心理学講義』(筑摩書房、二〇一三年)、二六〇二七頁。

(21) 小坂井氏は社会心理学を「現代社会の人間学」として発展させるべきだと考えている。そのためには、常識を疑問視し、全ての学問分野を涉猟する視点が必要だという。『社会心理学講義』二五〇四四頁。

(22) 『仏立開導長松日扇』(講談社、一九七六年)。

(23) 『現代宗教研究』第一〇号、一九七七年掲載。

(24) 『近代日本の日蓮主義運動』、一二頁。

(25) 望月敏厚『日蓮宗教学史』(平楽寺書店、一九六八年)「本妙日臨の教学」、小野文瑠『与薩庵書』にみる本妙日臨師の信仰  
(『宗学仏教学論集九号』(立正大学大学院仏教学研究会、一九七二年)、「本妙日臨律師の研究その生涯について」(『大崎学報』一三

二号、一九七九年三月)、桑名貫正「本妙日臨師の教学について―主として撰折問題―」(『棲神』六二号、一九九〇年)を参照した。

なお、日臨についての引用は音馬実蔵編『本妙日臨律師全集』(平楽寺書店、一九四二年)、優陀那院日輝についての引用は立正大学  
日蓮教学研究所充洽園全集刊行会編修『充洽園全集』全五編(大東出版社、一九七五年校訂版)による。

(26) 大谷栄一『日蓮主義とはなんだったのか』第三章 高山樗牛の日蓮論、九八〇一三四頁。

(27) 末木文美士『明治思想家論』第六章 〈個〉の自立は可能か―高山樗牛、一三八〇一六六頁。

(28) 高須芳次郎『人と文学 高山樗牛』(偕成社、一九四三)、兜木正亨「高山樗牛と日蓮上人」(『在家仏教』五六号、一九五八年)、  
勝呂信静「高山樗牛をめぐるっての国家主義と日蓮主義」(『日蓮思想の根本論』、山喜房佛書林、二〇一一年)、石川教張「日蓮への追  
憶は力なり―高山樗牛」(『現代日本と仏教』I、平凡社、二〇〇〇年)他。

(29) 高木豊「近代の日蓮論―高山樗牛の場合―」(『近代日本の法華仏教』第二章第一節、平楽寺書店、一九六八年)、

(30) 高木氏が参照する『樗牛全集』では第五巻に収録されているが、現在の復刻版では第三巻、五七九〇五八一頁。

(31) 田村芳朗「高山樗牛の日蓮観」(『日本近代と日蓮主義』講座日蓮第四巻、春秋社、一九七二年)、一五二〇一六八頁。

(32) 右同書、一五九頁。



- (33) 『近代日本における知識人と宗教——姉崎正治の軌跡』(東京堂出版、二〇〇二年) 参照。
- (34) 西山茂責任編集、シリーズ日蓮4 『近現代の法華運動と在家教団』(春秋社、二〇一四年) 第六章 高山樗牛と姉崎嘲風の日蓮論——明治期アカデミシヤンの日蓮理解」、『中央学術研究所紀』第四四号「姉崎正治の日蓮論——明治期アカデミシヤンの日蓮イメージ——」(中央学術研究所、二〇一五年)。
- (35) 「幼年時代における姉崎正治の宗教意識の萌芽」(『言語文化学会論集』第四二号、二〇一四年)、「1893—1903における姉崎正治の宗教思想——井上哲次郎と高山樗牛の影響——」(『言語文化学会論集』第四三号)、「高山樗牛についての理解による姉崎正治の日蓮信仰の深まり」(『言語文化学会論集』第四八号)、「姉崎正治の宗教思想の特徴——彼の人本主義と民本主義に焦点を当てて」(『COMPARATIO』Vol.21、比較文化研究会、九州大学大学院比較社会文化学府)。
- (36) 上杉清文・末木文美士編集責任『現代世界と日蓮』・シリーズ日蓮5 (春秋社、二〇一五年) 「上原専祿の生涯と思想——日蓮と死者をめぐって」、一九八〇—二一五頁。
- (37) 右同書、「他者と日蓮認識——上原専祿を中心として」、二二六—二三八頁。澁澤氏の論考はすでに一九九九年から二〇〇一年の間、宗教雑誌『福神』第二号から第八号までに掲載されている。「(上原専祿) 試論」と題されたそれぞれの論考のタイトルを示すと、「死者のメディアとしての誓願論」(第二号、一三七—一四七頁)、「脳死の奥の闇」(第三号、一五四—一五九頁)、「日蓮・世界史・民族」(第四号、一六六—一七三頁)、「敗戦のナショナリズム」(第五号、一七〇—一七八頁)、「主体・他者・共同体」(第六号、一四九—一五七頁)、「未完のプロジェクト 日蓮認識への道」(第七号、一八六—一九六頁)となる。
- (38) 末木文美士『他者・死者たちの近代——近代日本の思想・再考Ⅲ』(トランスビュー、二〇一〇年) 「Ⅲ死者と関わる」「3死者と共に闘う——上原専祿——」一九四—二一三頁。
- (39) 『現代世界と日蓮』、一九八頁。
- (40) 右同書、一九九頁。
- (41) 右同書、二一一—二一二頁。
- (42) 『他者・死者たちの近代』、二〇九頁。
- (43) 『現代世界と日蓮』、二二〇頁。
- (44) 『佐藤鐵太郎海軍中将伝』(原書房、二〇〇〇年)。

- (45) シリーズ日蓮4 『近現代の法華運動と在家教団』「石原莞爾と「世界最終戦争」・「東亜連盟運動」」。
- (46) 「日蓮信仰と石原莞爾」(現代宗教研究四六号、二〇一二年)。
- (47) 『日蓮仏教の社会思想的展開 近代日本の宗教的イデオロギー』「石原莞爾の宗教観と世界最終戦争論」(東京大学出版会、二〇〇五年)。
- (48) 『日蓮主義とはなんだったのか』第七章 石原莞爾と宮沢賢治、そして妹尾義郎」。
- (49) 西山氏の考察は「上行のアドヴェンティスト・石原莞爾」として『石原莞爾選集(全十卷) 合本版』六八五〜六八九頁に輯録されているが、『近現代日本の法華運動』五七〜七五頁に「石原莞爾の日蓮主義」として再収録されている。」
- (50) 『石原莞爾』上下(法政大学出版局、二〇〇二年)。
- (51) 『評伝・北一輝』I、V、(岩波書店、二〇〇四年)。
- (52) シリーズ日蓮4 『近現代の法華運動と在家教団』「国家改造と急進日蓮主義―北一輝を焦点に」。
- (53) 「『現代宗教研究四〇号』「超国家主義と法華経―北一輝を例に―」(日蓮宗現代宗教研究所、二〇〇六年)
- (54) 『日蓮仏教の社会思想的展開 近代日本の宗教的イデオロギー』「北一輝における信仰と社会思想の交渉」。
- (55) シリーズ日蓮4 『近現代の法華運動と在家教団』、二九頁、「近代天皇制と日蓮主義の構造連関―国体をめぐる「顕密」変動」。
- (56) 『創価教育(6)』「牧口常三郎『人生地理学』とトポスの問題」(創価大学創価教育研究所、二〇一三年)。
- (57) 『日蓮仏教の社会思想的展開 近代日本の宗教的イデオロギー』「牧口常三郎の社会思想―共生社会の理論と信仰」。
- (58) 『牧口常三郎』(レグルス文庫、一九九四年)。
- (59) 『牧口常三郎全集』全十卷(第三文明社、一九八四年)。
- (60) 『戸田城聖伝』(レグルス文庫、一九九七年)。
- (61) 『戸田城聖全集』全九卷(聖教新聞社、一九八五年)。
- (62) パトグラフィ双書3 『宮沢賢治 芸術と病理』(金剛出版、一九七〇年)。後に、『校本宮澤賢治全集』が刊行されて、文庫本『宮沢賢治 ころの軌跡』(講談社、一九八五年)として出版された。他にも『不思議の国の宮沢賢治』(日本教文社、一九九六年)を参照した。
- (63) 『新校本宮澤賢治全集』(筑摩書房、二〇〇九年)。

(64) 『宮澤賢治年譜』(筑摩書房、一九九一年)。

(65) 『宮澤賢治 すべてのさいはいをかけてねがふ』(ミネルヴァ書房、二〇一四年)。

(66) 『日蓮主義とはなんだったのか』第七章 石原莞爾と宮沢賢治、そして妹尾義郎」。シリーズ日蓮4 『近現代の法華運動と在家教団』「日蓮主義から仏教社会主義へ——妹尾義郎の思想と運動」、ほか。

(67) 『日蓮仏教の社会思想的展開』「妹尾義郎における戦争観の変遷とその思想的背景」。

(68) 『仏陀を背負いて街頭へ——妹尾義郎と新興仏教青年同盟』(岩波書店、一九七四年)

(69) 妹尾鐵太郎・稲垣真美共編『妹尾義郎日記』全七巻(国書刊行会、一九七五年)。

第一章 近代初頭の日蓮信仰



## 第一節 長松日扇の信仰

近世から近代にかけて、日蓮仏教の在家信仰者として本門佛立宗の開祖、長松日扇（清風、一八一七～一八九〇）をあげることができる。本門佛立宗は、江戸末期の安政四年（一八五七）一月十二日、本門佛立講として京都で開講した。日扇五十歳の時である。

日本はそのおよそ十年後、明治維新を迎える。本門仏立講は日本社会が近世から近代へと変遷する中で、京都町衆を中心にその信仰を広げていった。そこで、近現代における日蓮仏教信仰の先駆け的事例として、長松日扇その人に影響を与えたと考えられる法華経ならびに日蓮聖人の言説を確認しておきたい。日扇が明治十年、六一歳の時に書き記した『清風一代記略図』（明治十年、真跡）を中心に、在家信仰者として出発し、一度は出家したが、還俗後活動を広げていった日扇の信仰を少しく追うこととする<sup>1)</sup>。

### 一、修学期

長松日扇は浄土宗を宗旨とする商家に生まれ、京都・江戸で文芸を身につけた。学問の触手は仏教にも延びていた。

もと浄土宗今出川興福寺旦那 禅宗を学ふ 次ニ 日蓮宗本迹一致宗を学ひ 能勢の妙見をいのる（中略）  
廿五才ニして母ニはなる 三月四日也 出家の願を發す／四十九日川端今出川興福寺の墓ニ詣す（中略）其  
後廿六七ハ江戸ニ行たり（中略）京ニかへり廿八九より真言宗を学ひ 叡山ニのぼらんと思ふ／堅隆とひふ  
僧の弟子となる／其後廿九才ニて 本能寺長遠院席随宏院秀典日雄大徳の教化ニあひて 本門法花宗ニ入／  
これハ長遠院をかりて 門人をつれゆきて書の席書したりけるを縁とす／母没後七年 秀典老の伝書をうけ  
て 淡州津井村隆泉寺住職 心光院無著日耀上人の弟子となる／清風三十二才四月廿八日 祖師宗建の日

剃髮得度す（／は改行）<sup>(2)</sup>

母親が他界する前、禪宗や「日蓮宗本迹一致宗」を学び、能勢の妙見を祈ったという<sup>(3)</sup>。二十五歳の時最愛の母親を失うことを契機に出家の願を起こし、各宗派の仏教を学んでいった。二十六から二十七歳を江戸で過ごしたのち、京都に戻って二十八から二十九歳で真言宗を学び、天台宗・堅隆の弟子になったということである<sup>(4)</sup>。

日扇は、母親の死を契機に出家を志すが、この時は菩提寺である浄土宗興福寺に供養したようである<sup>(5)</sup>。その後、弘化二年（一八四五）、二十九歳の時、本能寺長遠院の秀典日雄の教化によって本門法華宗に入信する<sup>(6)</sup>。母親の七回忌を終えると、日雄の伝書を携えて淡路津井村隆泉寺住職であった心光院日耀の弟子となり、最終的に三十二歳で出家している。嘉永元年（一八四八）四月二十八日、「祖師宗建の日」、立教開宗の日を期しての遅かりし出家であった<sup>(7)</sup>。この日から日扇の苦難の日々が始まる。

## 二、転居と開講

出家の後、日耀とともに尼崎の本山本興寺へ上り、入寺式を行った。『清風一代記略図』には、淡路から大阪へ出る際、船で荒波に遭遇し、「経をよミ／即遺変化人ニあひて／難をの<sup>(8)</sup>」れた図が描かれ、出家して初めての現世利益が示されている。

本興寺の檀林で修学するはずであった日扇は、慢心の者として扱われ、追い出された形で千葉の細草檀林<sup>(9)</sup>に移動することになる。すでにさまざまな宗派の仏教を修め、かつ文芸にも秀でていたこと、すでに多くの人々を教化したという評判が立ったことが災いし、檀林の僧侶たちに妬みを買ったためであった。いったん師である日耀とともに淡路に戻り、房総の細草大壇林に行く準備をしていたところ、書肆村上勘兵衛などに止められて東山の西行庵に仮の庵を結んだ<sup>(10)</sup>。その理由は壇林で修学して学僧になり、寺に入るよりも、一人でも多くの人々を教化すべきであると考えたからであった。日扇のそこの生活は自我偈百卷、題目一万遍、要品・八品・撰法華経の読誦を日課としており、そうした中で多くの人々が庵を訪れ、最初の弟子である清心が入門している。し

かし、折伏教化が原因となり、およそ二年間で追い出されてしまう。この間、多くの病人などを救ったという。次に移り住んだのが榎本寛蔵という人物の隠居所であった。榎本を教化して、三人の息子の家庭教師をしていたが、出家者を住まわしていることや、日扇が念仏批判を行ったことが仇となり、一年あまりで榎本の家も追い出される。

続いて移り住んだのが儒医である藤堂哲造宅の貸家であった。家族を教化したが、日扇を訪れる信者が多くなつたことが近隣の不評を買ひ、町内を追い出され、生まれた家のある蛸薬師室町に帰り、還俗して「禅門清風」としてしばらく過ごすことになる<sup>(11)</sup>。この間、頂妙寺、要法寺などの僧侶が清風を訪れては法論を行い、絶えることがなかったという。すでに大路治郎左衛門の家となっていたが、そのはなれ座敷に住み、信行を重ねた。

安政四年（一八五七）一月十二日に、千切屋八品堂（谷川）浅七の家で仏立講高松組を開講した。講衆わずか四人であった。開講した当初の名称は「八品講」であったが、後に「仏立講」と改めたと記されている<sup>(12)</sup>。

その後、大津と大阪で開講し、文久二年（一八六二）四月二十八日には大津に法華堂を建立する。二年後、京都では蛤の変によって大火に見舞われ、日扇一門は大津追分へ逃れる。大津では講元である三牧卯兵衛の家に住み込みで世話になっていたようで、卯兵衛は日扇のために学問所を立てる予定で「家の東二たてつゝけて畳の数八つしけり これ二三宝を安置して」道場にした<sup>(13)</sup>。講衆の中には京都からそのまま住み着いた者もいたようで、「御経御書の素読手習」などをしながら、学問所の整備をしていった。元治元年（一八六四）八月二十一日付の『追分日記』（真跡）には<sup>(14)</sup>「このころの記録が確認でき、この書の最後に「守護国家論云／十方の諸仏涌出来集意趣ハ偏ニ令法久住の為也ト云々 されハ此度の学問処も令法久住の為なる事疑なし<sup>(15)</sup>」と記されている。

### 三、大津法難

しばらくの間大津に身を落ち着けていた日扇らではあったが、その布教の激しさに周囲の寺院から妬み疎まれていたようである。その頃書かれた『初入真道栞』には日扇の徹底した折伏主義の様子が窺える。



弘通して衆生の悪道におつるをたすけ。功德をつむを。今生人界の楽しミと思ふべし。他宗余門の弱き信者を手本とせず 堅固の信行を励むべし。歎むで法門をきゝ。常々教化折伏の用意を心懸へし。何事も信心を真先ニ立て 計ふへし 是 本門仏立宗の信者の心得也 毎朝これを読むべし<sup>(16)</sup>。(写本、慶応元年六月)

また、釈尊の意志を知つて不退転を勧奨しながら、信心のある在家者を是とする日隆の教えを示している。

今般其元 父のこゝろさしをつきて 身を信心学行の道にまかせ奉るニよて 退転なき様(中略)ノ宗祖大士の恩いましめニノたとひ命に及ふとも退転なかれノ門祖聖人の仰ニノかたちハ在家なりとも 得道のものは出家と名つくへしとノ信心成就を 真の出家と定め給へり<sup>(17)</sup>(『為弘通広宣御門流繁栄』、真蹟、慶応二年二月二五日)

日扇が依拠するのは三徳具備の釈尊、日蓮聖人と日隆という宗祖と門祖であった。こうした布教によつて、元治二年(一八六五)には天台・浄土・真宗・日蓮宗一致派などの大津六十四ヶ寺から讒訴され、京都府に捕まり、牢に入れられてしまう。ことに真宗の善福寺住職のよつて数回にわたつて大津と京都に讒訴されたようである<sup>(18)</sup>。日扇が役所からの質問に答えた差出書によれば、讒訴の内容は、誰ともわからない多くの人々を宿泊させ邪法キリスト教を弘めており、在家の身で仏法を説いているという噂があるというものであつた<sup>(19)</sup>(『元治二年大津町役人へ差出書』、写本、元治二年二月)。このときは取り調べだけで済んだが、この事件を発端にして、大きな迫害が日扇の身に及ぶ。これが自ら回述する「始ノ御法難」、すなわち「大津法難」である。

慶応四年(一八六八)七月二十九日に起こつた大津法難は日扇ばかりでなく、弟子や講衆をも巻き込むものであつた。『清風一代記略図』には次のように記されている。

往来大道ニテ四十人斗ノトリマキテ ワレヲ本繩ニ懸ケノ京へ連レ行ク(中略)京ニテ谷川浅七等 ミナ。ク、ラレテノ寺ウラノ牢ニ入ル 清風ハ六角ノ本牢ニ入ラルノ経云 如来現在猶多怨嫉 況滅度後ノにくまるゝ程ニ御法ニつかへよとノおやのをしへニかなふうれしさ<sup>(20)</sup>

四十人ほどの役人に取り囲まれた挙げ句に捕らえられ、日扇だけが六角大宮の本牢、切支丹の間にとらわれの

身となった。そこは盗賊や殺人犯ばかりが入るところだった。この略図に記されている文面には法華経法師品の経文「如来現在猶多怨嫉 況滅度後」が書き込まれ、まさに自身の色誑の喜びを和歌に詠っている。

その後、弟子・講衆は八月三日、日扇は翌四日に赦免された。このことは『謹奉言上』（真跡、慶応四年八月二五日）という文書に確認できる。

今般 当講開発の師 清風信行強盛により 諸人に嫉妬をうけ邪法悪人といはれ 召捉られ牢ニ入れられ 御吟味の上 正法紛れなきにより 御赦免を蒙り 京都御府に於て出家御免に相成り 宗内檀家講中等に御法義を談して子細これなき旨、御当山より御出願成下され 御役所御聞済に相成候事 当講の面目豈にこれにしくものあらんや 是によりて御報恩の為、口唱し奉る／御題目 一万部<sup>(21)</sup>

京都府知事・長谷少将信篤によつて大白州で吟味された結果、邪法を弘めているのではないという身の潔白が証明され、さらに京都府から出家が許されて、公場での説法が可能になった<sup>(22)</sup>。ただし、京都から出ることは禁じられたため、大津に戻ることはできず、代わりに妙蓮寺貫首・日成より宥清寺を借り受け、学問所にした。宥清寺は「暈の合せ目より竹薄は多出たり 庭ニ松あり うら草原狐狸すむ いとぐいふせきすまひ也かし<sup>(23)</sup>」という荒れ寺であったが、日成から寺をよくするようにとの命があり、やがて整備を進めていくことになる。

この大津法難を赦免された直後の文書を見ると、一つの特徴を指摘することができる。それは「死」について触れられているということである。その言説は『無常ヲ驚カス事』（写本、明治元年十一月二十日）と『多利二種臨終鈔』（真跡、明治元年十二月六日）の二書にある。

前書は、問答形式によつて展開し、「人は生まれてくるときはなにも知らずに生まれ、成長して世の中を見、老若男女等しく死んでいく様を見たときに自分も同じであることを覚る、日々の生活を何の不足もなく過ごしている中で、金持ちでもなく日々の暮らしの煩わしい出来事を持ちながら生きていくと、人生は楽しいと思うよりは苦しいと思ってしまう、そんな世の中であるけれど、さて妻子を持つと死が怖くなる、死なない薬はないものか」という問いに対して、「オロカニアサマシキ事哉 所詮ノガレヌ事ナリ。（中略）死ヌル事ハ免ガレヌ也」と答え<sup>(24)</sup>、

次のように続けている。

人ノ一生ノ苦モ樂モ。トモニ死ニ及ンデハ同ジ。夢也。其中ニモ富貴ナルモノヨリ。貧シキ人ハ。心ニナヤミスクナシ。アトニ残ル物スクナキ故ニ念ナシ。ヲシキモノスクナキトキハ。死スルニヤスシ。(中略)但法門ヲキカズハ叶ハズ夢ノ如キ世ノ中ニ執着シテ仏ノ教ヲ用ヒズ一生イタヅラニモガキクラシ。(中略)ドチラムヒテドンナ所へ死シテユクヤラン。俄ニサムラヒノ切腹仰付ラレタル様ニ。罪人ノクビハネラレンヤウニ。是ニモマサリテ覺悟ナキハアハレニハカナキ次第ナリ。ワレハモハヤ。コレニテ死スナラン<sup>(25)</sup>。

人の一生は夢のようなものであり、身に帯しているものが少ない人間ほど生に執着することはなく、仏の教えを知らないものは死の覺悟ができないものだ<sup>(26)</sup>と自覺している。終わりには日蓮遺文の『妙法尼御前御返事』の有名な一節「先臨終の事を習て後に他事を習べし」<sup>(26)</sup>を引き、死というものを一番に定めおくべきことこそ仏教修行者の心得としている。そして、看経のときに無常を第一に観ずるべきであると述べている。

『多利二種臨終鈔』では「多年の臨終」と「刹那の臨終」に分けて次のように述べている。

さて臨終ニつきて二種あり／多年の臨終／刹那の臨終なり／○多年の臨終といふハ旦暮朝夕物の終を見る度ニ 我一期の終もかくのことく生あるもの必ず滅せぬといふことなしと観念すへし(中略)物の始終を見るたひに生死の二法を心にかけて わすれず 口唱するを多年の臨終とハ申なり 最後臨終の稽古なり 老も若きも差別なく常に心懸るを多年と申す よりて臨終の一念ハ多年の業によるとて常々うき世の貪著をハなれて 浄土参拝を一心に観念するをいふなり(中略)これよく 心懸へきなり／刹那の臨終といふハ一期の報体只今終り／一息不還名為臨終と／申て臨終とハ終りニのそむとかけり 壽命と申ハ何物そと尋ぬれハ只我息のことなり 身と命とハ二つなり 身ハ此肉身ニて地水火なり 命ハいのち即息の風なり 虚空ニてハ風 身の内ニてハ息なり 息と申ハ何物そと尋ぬるに我身のうちの風大なり 息ハ則我心法のすみかなり(後略、／は改行)<sup>(27)</sup>

日扇は『富木入道殿御返事』の巻末の一節、「御臨終の御時は御心へ有るべく候<sup>(28)</sup>」をこの書の冒頭で引用し、

佐渡流罪の後に日蓮聖人が富木入道に、今の時代は事の一念三千である題目でなければ生死を逃れがたいということを明らかにしたものだ」と説明する。多年の臨終はいわゆる無常觀を述べたものであり、刹那の臨終は呼吸の一息が瞬間に消えていくことをいう。多年の臨終は老若男女普遍的なものであつて、常時心懸けなければならなために「多年」といい、刹那の臨終は四大説に基づいて一瞬一瞬の呼吸が止まることを臨終というために「刹那」だといふ。この刹那の呼吸において御題目を唱えることが、「本地寂光」に導かれる仏の大慈悲である。

但し刹那の臨終も只今ニありと觀するをいふなり 多年の臨終ハ物ことニ始終を觀し 刹那は一息々々にありとしるへし／されハ臨終の一大事ハ御題目ニすぎたるハなし<sup>(29)</sup>

刹那の臨終、死に臨むという一瞬は題目を唱える一息であり、ただこの今という時にある。逆説的には、唱題の一息に生きるとは常に死に臨んでいると述べている。こうして見てくると、両書とも法門を元として生死を離れることを説く背景に、日扇は自らにも自覺的に生死を意識させているようにも考えられる。それを反映するかのように、明治三年（一八七〇）頃に書かれた『講談要義』には、五十四歳になつた今まで延べ四百万人の講衆に講談してきたが、これから先に何が起こるか知れないため、棺桶を作つて覺悟の和歌を書き込んだことが記されている。その和歌は「御弘通の。いのちをつなぐ米がらと。われがしんだら棺おけニせよ」「またこゝ（娑婆世界）ニ 御使ニ来ん。さりながら。御用があれば。今ハかへるなり」というものであつた<sup>(30)</sup>。

#### 四、その後の法難と布教

その後も日扇には法難が降りかかる。

（前略）世間僧のおもはくとは違ひ、寺の大小によらず、もとより楽しんでくらす望みなし、いきのかよはん際は唱へ死の大願也、御法のために怨嫉をうけて牢に入られたるはじめの牢に入られたるはじめの牢は六角の西の本牢、切支丹の間、次にあがりや、後京都府の圈也。第一の難は天津六十四カ寺の僧等。奉行所に讒訴、堂上高松殿にたよりを求め、追分の善福寺の和尚密使をはたらきて、京の捕手の役人四十人余、大津追

分の法華堂の西、今大路屋敷を前後よりしてかこみ、浅井安兵衛をかたらひ清風を呼び出して、大道建石の傍にて清風を召とり終に牢に入たり。第二の難は神道者の怨嫉、西七條村何某より讒言して御政府の囿に入たり。第三は医者連中の讒訴。第四は七宗の僧侶、寺町四條の南、大雲院公試験場に集りて数百人会議し御府訴たり。已上四度。／清風二十五歳已来、処を追はれたるは我旧宅、次に東山西行庵、次に新門前榎本寛藏の座敷、次に綾小路烏丸の東、藤堂氏の借家、次にまた旧宅、次に京大火三條両替町の宅より 大津にうつり、大津よりは難にて本能寺にうつり、納金所に住、龍雲院にうつり、龍雲院をことわられて蓮山成師をたのみ宥清寺に住めり<sup>(31)</sup>。

明治十年（一八七七）八月二十一日の『便宜剃髮来由状』には明確に四度の法難とそれまでの転居がすべて回想されている。大津法難後にも日扇は周囲から怨嫉され、明治十年までに三度にわたる法難にあっている。そこで明治元年から十年までの文書を確認し、日扇の心理の動向を探ってみたい。

日扇の消息などから理解できることは、講中に病氣治しなどの現世利益の現証が頻繁に現れていたということである。安政六年（一八五九）八月二十六日付けの『皇都高松組 本門仏立講十人組定書』（真蹟）には「病人講内ニあるとき八月番より十人組の内へふれ候て御題目修行候事<sup>(32)</sup>」という項目が見え、開講当初から講衆の唱題によって病氣平癒の祈願が行われていたことが理解できる。明治三年（一八七〇）一月頃の消息では、

（前略）当山にてもいる　むつかしき病人もこもり候て全快いたし候　されば初心のこゝろになりて　我身名字即の凡夫大悪人なりと観念して　御題目にとりすがり奉り　御いのり候へば　必ず不思議の御利益をうくるものに候　何もよく御心得あるなれども　小子とても兎角罪障滅しがたくてと思ふ時には　懺悔をいたし　はじめて此大法を持ち参らせ候時の心になりて　御供水をいだぎ　いたき処にぬりもし　呑もいたし候　軽しめずあなどらず　重くうやまひ信じて御いたゞき候へば　ふしぎに御たすけをうくるものに候　御大事に御養生祈候／出家はもとより　在家にても　三つの罪障消滅といふことは常にわすれ給ふことなかれ／一、御本尊にむかひ奉る時に　生身の仏のみまへに出たりと　おもはれぬ罪障／二、御法にあひしを

上もなき仕合と おもはれぬ罪障／三、人にもすゝめんとおもふ心の おこらぬは罪障／已上／さんげし給ふべし<sup>(33)</sup>

と、唱題による懺悔罪障消滅を祈る方法と「御供水<sup>(34)</sup>」を用いる方法が記されている。

日扇の消息には明治に入ると靈験談が多く見られるようになり、それが集められて多くの靈験記として残されていく。とりわけ早い時期に確認できるのが明治三年（一八七〇）二月に記された『本門仏立講修学所日記』（一部写本）<sup>(35)</sup>である。大阪の講主である秦新蔵に、前年の九月十二日付けで送られた消息によって、宥清寺修学所の完成を知ることができが、以来多くの講衆や信者が参拝に來たことであろう。そうした参拝者、特に講主の話をもとに「信者の手本となるべき」物語だけを集めている。少し見てみよう。

「辻喜兵衛と山村弥七の二人の講主が宥清寺に参詣した折、南組仏立講にいる篤信の者の話である。若狭屋という家で親子三人家族、露天商を営む、天気の日だけ商売をする、問屋に借金をして物を借り、売り上げで生計を立てていた、問屋がいくらでも金を貸してやると言っていたが、貸さないでください、あればあるだけ使ってしまうから、と正直な人間であった。この人が教化を受けて南組に入講し、御題目を唱えるようになったある日、御宝前の花が枯れているのを見て、その日の食費を犠牲にして花を供えた。次の日、花代の倍の収入があったということであるが、この人はそんなことを目論んで花代を払ったわけではなかった。これこそが成仏の大事である。（取意概説）<sup>(36)</sup>」

日扇は日蓮遺文の『上野殿御返事』の、「其上わづかの小郷にをほくの公事せめにあてられて、わが身はのるべき馬なし、妻子はひきかくべき衣なし。かゝる身なれども、法華經の行者の山中の雪にせめられ、食ともしかるらんとおもひやらせ給て、ぜに一貫をく（送）らせ給へるは、貧女がめおとこ二人して一の衣をきたりしを乞食にあたへ、りだ（利・）が合子の中なりしひえ（稗）を、辟支仏にあたへたりしがごとし。たうとしたうとし<sup>(37)</sup>」という文を踏まえた上で、

実ニ祖師御在世にハ。上野殿の御書を拝するニ。夫婦してかづくべき着物もなきに。錢一貫文。法花經の御

宝前ニ参らせたりとの。御ほめのことバ。其中ニ。其方の信心ハ。さるが人ニ似。餅のかたちの月に似たる程の信者ニなりたりとの給ふなり<sup>(38)</sup>。

とこの夫婦を讚歎し、日蓮聖人が在世中に体験した信仰のあり方と似ていることとして認識する。日扇はこうした物語を記した後に、「此仏立講にかゝる信者の出来すること当講の面目、ます／＼御講繁栄、永続うたがひなきしるしなり<sup>(39)</sup>」という自信に満ちた言葉を書き連ねるのである。

明治五年（一八七二）六月十日、日扇は弟子四人とともに、京都府で取り調べを受けている。この年の七月以降に書かれたとされている『小島よね女へいとま状の事<sup>(40)</sup>』（真蹟）には、法義の疑いによって調べられたが、「小島よね」なる女性信者の取り調べでの不忠不義があったようで、それによって牢に入れられたことが記されている。八月に書かれた『名字信行抄<sup>(41)</sup>』（真蹟）では、『報恩抄』の「古は二百五十戒を持って忍辱なる事羅云のごとくなる持戒の聖人も、富楼那のごとくなる智者も、日蓮に値ぬれば悪口をはく。正直にして魏徴・忠仁公のごとくなる賢者等も、日蓮を見ては理をまげて非とをこなう。いわうや世間の常の人々は犬のさる（猿）をみたるがごとく、獵師が鹿をこめたるにいたり。日本国の中に一人として故こそあるらめという人なし。道理なり<sup>(42)</sup>」を取意引用し、この法難を、宗祖も経験したように法華経の故に遭うものとして受け止め、入牢を法悦とするのである。

日扇の消息によれば法義を疑われたことが原因だったようで、やはり明治政府の宗教政策の影響があったのであろう。八月に書かれたとされている『末法相応仏立院教則』（真蹟）では太政官の肉食妻帯蓄髮、結界内への女性参詣の許可などの布令に対し、「今は自力の行に非ず、経力信力にて得道すべき時なり<sup>(43)</sup>」とし、さらに時機不相応の内外典ばかりでなく西洋の書籍までも修学せよとの布令に対しては、「博く西洋の書までに涉りて、研究勉励して時機相応の要義を採用して、人民を教訓し団結維持せよ也<sup>(44)</sup>」と、積極的解釈を加えることで、本門佛立講の教義と会通せしめている。

同じ年の十一月にも取り調べを受けている。『今般御尋之條々<sup>(45)</sup>』（真蹟）には十一月十二日に日扇ほか、弟

子の種栄と弁了にも出頭命令があったこと、その際に行われた尋問の内容が記されている。尋問に対する答弁の内容をまとめると次のようになる。

- ① 法華経信仰のきっかけと大津法難の確認
- ② 大津法難後の宥清寺での布教状況
- ③ 他宗のお札や神棚の処分について
- ④ 宥清寺祖師像が経を読むという寺縁起に書かれた不可思議な現象の説明

役人が確認しているのは、②については曼荼羅が持つ病氣平癒の力、③については日扇が処分しているか否かの事実関係、④は木像が経を読むことを信ずるか否か、ということである。②と③については役人の尋問のまま、その通りであることを伝え、④については自らはそのような不可思議な現象と遭遇したことがないこと、信仰する者には不可思議な現象が覚知されることがあるが、実際縁起に書いていることは伝説であり、宥清寺を復興させるために人を寄せる方便であることが述べられている。尋問は午前八時に出頭して午後三時には帰宅するという日程であった。この文書の最後には「うれしさニありしなさをかきおきてのちにわすれぬまもりともせむ」という歌が詠まれ、法華経を弘通する役割を負った僧侶としての自信と、その結果讒言され迫害に遭うことになったにもかかわらず、お上に理解されたことの喜びの一部始終を書き留めて、お守りとするので述べたことである。

## 五、病氣治し

明治八年（一八七五）三月二十七日、日扇が講中で実践していた病氣治しが教部省布達に違反しているとして呼び出される。

明治八年三月二十七日午前八時／御尋ノ儀有之、京都府へ罷出、便宜所ニ於テ、御仰ニ曰、教部省ヨリノ御布令ニ仏法ヲ以テ病者ヲ祈ルニ、湯薬ヲサマタグルニ相当ツテハヨロシカラズトノ御事承リ候。尤モ病者ハ医ノ関係スル処ナレバ、病氣平癒ノタメ、講中互ニイノリアリクハヨロシカラズト存候。／寺へ参詣シ、御



供水ヲイタゞキ、自信心スルハクルシカラズ候。／尤モ病ニ葉ヲ止ル事御趣意ニ背候也。／京都府ニ宗義弘通勸信ノ儀ハ更ニ御卜ガメ不被成候。御心得違不可有之候。／仏立講諸組へ披露ノ事、呉々モ心得違アルマジク候<sup>(46)</sup>。(『御消息 九五』)

講中では病氣平癒のためお互いに題目を唱えて祈り、御供水を飲むことを処方としていたが、これは明治七年(一八七四)六月七日の教部省布達「禁厭祈祷ノ儀ニ付心得<sup>(47)</sup>」に反するという判断であった。

先にも触れたように、本門佛立講には現世利益による病氣平癒の祈願が早くから行われていた。その根拠は当然ながら法華経、ならびに祖師と門祖の言説にある。布達の一年前、明治六年(一八七三)に書かれた『物学び抄』(九月三日より十月二十九日まで、真蹟)には三条教則に基づく博識なる説教とともに、題目の利益が説かれている。特に病氣については医術と養生について解説する中で、法華経でなければならぬという結論に至っている。

本尊を前にして信心をもって題目修行をすることは日扇が常日頃から講衆に説いているところである。その際に日蓮聖人と日隆の教説――日蓮聖人の場合、『日女尼御返事』の「此御本尊の中に住し給、妙法五字の光明にてらされて本有の尊形となる。是を本尊とは申也<sup>(48)</sup>」の説ではなかつたか――、さらに法華経の経文が取意引用される。

高祖曰 南無妙法蓮華経と唱へて 本尊の中に入るへきなり／門祖曰 口ニ唱へ心に納め 五字と信心と和合して 行者即上行と成 即成を顕す 是則本門の観心なりと云々／本尊か寂光なれハ本尊の中ニ入る／信心する心 即寂光と題目故ニ顕れぬれハ 口ニ唱へて心ニ納めよと云々。経云 欲令衆生開仏智見 されハ入我々入いづれからも題目故の成仏なり(中略) 信起こりて後ニ利益を蒙る 利益顕れて後 信をおこさんとまつことなかれ<sup>(49)</sup>

題目と信心が和合することによって、仏国土である常寂光土という本尊の世界に入る。それは法華経方便品の「開仏知見」に仏が示しているとおりの十界互具の可能態としての衆生であり、本尊が我が身に入り、我が身が本

尊に入る成仏である。日蓮聖人は『観心本尊抄』で十界互具の九界即仏界の文証としてこの経文を引くが、日蓮はそれを踏まえた上で、信行による現世利益の文証としている。

では病についてはどのように説くのか。

美食婬酒ヲ事トシテ 身ノハタラキナキ人ハ病ヒヲ受テ害多シノ自墮落者ヲ友トスル事ナカレ 学問工夫ヲコラシ 己ガ身ヲ国家ノ万病円トナスベシ 信行成就セント思フモノハ養生第一也(中略) 飲食ヲ節ニシ 房事ヲ慎ミ 夜食昼寝ヲ禁シ 食後ノ行歩 凡三百足(中略) 無病ト云ハ氣ノ順ナル名也 病ト云ハ氣ノ不順ナル名也ト心得レバ 養性ノ本タルベシ 喜モ過レバ正氣散シテ 虚耗ノ病ヲナス 耗 怒。驚 此三ツ正氣ヲチラス 喜ハ氣中ニメグリテ顔色ヲマス 怒ハ氣急ニシテ息アラシ 驚ハ肝氣動ヒテ 魂散ズ 顔色ヲ失フ故ニ血變ズ 肝ハ血ノ府也 血變ズル故ニ顔色青白也 驚モ亦肝也 喜ト怒トハ違順也 掌ノ如也 表裡ナレ共 氣ト血トノサハグ事同ジ(七情) 憂ト思ト悲ト恐ト 此四ツハ氣結シ血閉テ鬱ノ病ヲナス 鬱ニ種々アレトモ其本ハ氣ノ一ツナリ 氣ハ散ズルニ減ジ 鬱スルニモ減ズ 不減不鬱只氣ノ調フト云事 養生ノ専用也(50)。

日蓮は中国医学にも精通していたようで、儒仏二経に基づいて述べる。中国の医学書である『黄帝内経』に説かれるような「病は気から」の考え方や朱子学の理気の理論に則った説明がなされ、この後に食事による養生法が詳説される。そして最終的に、

右養生の法 これハ外典のあさ／＼としたる説ニして また下根の凡夫ニまもりかたし 氣を調ふの法さらになし 内典ニよれハ中庸の中も 調氣の法も 経力仏力信力ニてしらすハからす皆具足す 所以者何 要法口唱仁也 慈悲也 余念なく唱ふる中ニ 喜怒哀樂もおこらず 身の養生也 是好良薬服すへし味ふへし(51)

と下根の凡夫に対しては調氣の法も困難なる故に、余念なく「是好良薬」である題目を唱えることが養生であると結論する。そうすることで、氣を乱す原因である七情(喜・怒・憂・思・悲・恐・驚)を抑制し、安定した氣

を保つことができるとしている。すなわち、日扇は中国医学の知識を取り入れて、唱題の身体効果を論証しているのである。

日扇の教説に当時の医学的知識に則った理論が存在する以上、ある意味で常識的対処法とも思えるのだが、実際の方法は講衆が題目を唱えて祈願をし、御供水を処方するといった特殊な方法だった。しかも別の消息によれば<sup>(52)</sup>、講中に病人がいるときは、その信心を勧奨するために医薬の無益を説き、薬を飲ませなかったことがあったという。したがってその責任を講の教師である日扇がとり、日扇書写の曼荼羅本尊を護持する講元の指導を徹底化しなければならなかった。四月一日には「医薬制止を誠むる申入」を講頭の連名をもって通知している<sup>(53)</sup>。ただし、題目の祈願や御供水を止めさせるわけではなく、あくまでも医薬治療を妨げることをせずに、「病人を憐ミ信心助行を被成候事ハ人民毎の深切ニ候得者それを止る事無之候<sup>(54)</sup>」(『御心得の為仏立講中信者の御面々ニ申置事』、写本)と申し置きをする。さらに七月四日には<sup>(55)</sup> (『惣仏立講中の人々ニ申事』、真蹟)、

高祖曰 如来滅後末法ニなりぬれハ 法花経の題目ハかりを弘むるもの出来すべし云々／又 本門肝心上行所伝／又 不識一念三千者／門祖曰 十三問答抄 信心宗也 題目宗也<sup>(56)</sup>

と題目信行による必然性を高祖門祖の言葉に再確認し、「いつれの組ニしても清風が一大事と存候ハ 御書全部門祖御指南の筋を守れハ仏意ニ叶ひ候ハ勿論是を思出と弘通候本意なれハ 仏祖の御本意ニ違ハぬ様ニせざれば罰あたるもの也」と厳しい言葉を通達するのである。

以上、長松日扇の日蓮佛教の信仰について、法難期である嘉永元年の三十二歳出家から明治八年五十九歳までの事跡について確認してきた。日扇自らが回想し名付けるように、出家以来の度重なる転居や周囲からの讒言は法難として受容されていた。さらに法難は、日扇の信仰を「かやうの出家ハ末法今時ニ清風一人なり<sup>(57)</sup>」といった法悦と自觉へと深化させる。ここには、日扇が体験した法難という現証が、日蓮聖人の生涯と同一化され、さらにそれを法華経の经文と日蓮聖人の言説、さらには日隆の言説という文証と理証によって意味づけることで、

相互媒介的に真実として証明しあう関係が確認できる。この関係はやがて、日扇の生涯が物語として弟子や講衆たちに共有され、受容されていくと考えられる。具体的には日扇の言説や行動が神聖化され、靈驗的に信仰されていくことである。

確かに日扇自身の法難体験は、自身にとって法悦と自覚に至る主要因ではあるが、それに加えて講衆が体験する数多くの病氣平癒という靈驗が現証としてあり、こうした靈驗談によって講衆ばかりでなく、日扇も信仰が疑いのないものとして強化されていったと考えられよう。日扇が現証を最重要視することは、富士門流を批判する際に「いずれの論もつまりハ現証を見ずハ世の為の益なし。正義ニあらず(58)」と述べることから明らかである。現証による信仰の強化が相乗的にさらに病氣平癒の現証を導くことで「物語」として定着し、講の組織を堅固なものにしていく。日扇の場合、現証による確信が、法難後の語調を外に対しては熾烈な折伏として、内に対しては不退転の強要として信仰を厳格なものにしていく。ただし、その姿勢は日蓮聖人と同様、仏説に絶対信を持つことで成り立っており、主観を交えずべてを教説の通りに受け入れることによって、さらには日蓮聖人と日隆が残した教え、規範を受容することによって、自覚に基づいた正統性の主張へと到達したものである。

## 第二節 近世日蓮伝と長松日扇

長松日扇の本門佛立講は、病氣治しに関して狐の憑依について触れているところが確認できる。そこで、次に近世以降、日蓮聖人伝の中に現れる狐の伝説を踏まえながら、日扇の狐信仰について考察を加えてみたい。

そもそも狐に関わる稲荷信仰についての研究は、歴史学、民俗学、人類学、社会学、宗教学、文学、仏教学や神道学などの多くの視点でおこなわれており、稲荷信仰が日本の歴史や文化の中に深く根付いていることが理解できる。とりわけ目に付く研究が、歴史学的方法と民俗学的手法によるもので、研究テーマとしては、稲荷神社

や稲荷信仰の歴史を明らかにしていくものや、稲荷神の眷属といわれている狐から派生して狐憑きの憑き物研究が多いようである。今や稲荷と狐は常識的に一對として認識されており、稲荷研究の一側面として狐信仰に研究が及んでいる。

稲荷大明神と狐が結びついた理由についての解答には諸説あるようだが、ここでは倉光清六氏の説<sup>(59)</sup>に基づいて確認をしておきたい。

人間と狐との関係は古くからあるようで、倉光氏はその関係を三種に分類している。それによると、狐は、人を化かす狐、人に取り憑く狐、そして取り憑くが人に福を分かち稲荷の狐神のような霊狐があるという。更に倉光氏はこの三種の分類に明確な境界線を設け、「憑くキツネ」と「誑す狐」とは異なる狐として「福を与える狐」の存在を指摘している。「福を与える狐」は中国思想から輸入されたもので、同じ福を与える狐でも、憑く狐はこうした「白霊狐思想」と異なり、こちらは吒枳尼天からの影響であるという。したがって、稲荷系統の白狐は憑く狐と騙す狐よりも、より純粋な神性を持った「その上にいる霊狐」であって、稲荷信仰の狐と憑く狐とを分けて考えなければならないとまとめている<sup>(60)</sup>。

狐が福神や魔として信仰されるようになっていく過程には、狐をそのように扱う人間が信仰者との間に介在する。それが狐を祀る故に狐の異名である「トウメ」と呼ばれた巫女、山で修行をする山伏、在野の仏教者である聖などの宗教者たちであった。倉光氏は、こうした人々が神や魔を「駆使進退することの通力を有していた<sup>(61)</sup>」ことを指摘している。つまり、宗教者たちこそ「深く民間信仰に食い入り、魔を祓いながら実は魔の領域を開拓<sup>(62)</sup>」し、信仰を形成した張本人だということになる。

こうして狐信仰である稲荷信仰や憑き物信仰が日本に定着していくわけだが、では、日本人にとって狐はどのような役割を持っているのだろうか。

## 一、日本人と狐

ここで一冊の本、内山節著『日本人はなぜキツネにだまされなくなったのか』（講談社、二〇〇八年）に基づき、概説してみよう。

本書はまず、人と狐がつながりを持っていたことを明らかにし、それを無くしてきた日本の昭和四十年（一九四五）という近代史を取り上げる。著者は「なぜ一九六五年以降人はキツネにだまされなくなったと思うか」という質問を、かつてキツネと共存していた村の人々やだまされた経験を持つ人々に投げかけ、答えを求めていく。ここで推察されている理由は、高度経済成長が一気に加速する中で経済的価値が優先されるようになったこと、科学の時代になったこと、テレビなどの普及によってコミュニケーションの手段が変化したこと、高等教育への進学率が高まったこと、更に人の死生観や自然観が変わったことなどで、人間の変化が原因で人と狐との関係が疎遠になっていくというものである。他方、キツネが環境によって変化したという理由もあったようだが、結局、自然環境の変化も人間に原因があると考えられている以上、人間が自然と縁を切ると同時に、キツネに騙されなくなっていくという理論が成り立っていく。

他方「キツネにだまされる能力」が取り上げられ、人間の在り方が述べられていく。内山氏は次のように述べる。

伝統社会においては人間もまた、一面ではこの世界（＝生命的世界…全体と個体が矛盾無く共生する世界）のなかにいた。人間は個人として生まれ個人として死ぬにもかかわらず、村という自然と人間の世界全体と結びれた生命として誕生し、そのような生命として死を迎える。人間は結び合った生命世界のなかにいる、添えと切り離すことのできない個体であった<sup>(63)</sup>。（括弧内筆者）

「伝統的な共同体の生命」である人間は、共同体が持つ通過儀礼や年中行事を通して、自然や神、先祖という死者と結びつきをもちながら個体として存在してきた。それはまた「キツネにだまされる能力」をも持ち得ていたのである。

こうした人々が生きていた歴史――それは客観的事実の連続としてとらえられ、あるいは発展というイデオロ

ギーによって支配された「直線的な歴史」から外れた「見えない歴史」――が、本来日本人にとって当たり前の歴史だった。私たちは「知性によってとらえられたものを絶対視」するが、知性によってとらえられた歴史は、人間の歴史のほんの一部分であることを知らないのである。

内山氏は一九六五年以来、「知性の歴史」が中心となり、「見えない歴史」、換言すると村の生活を司っている「身体の歴史」「生命の歴史」が衰退したと述べる。そうした歴史は人間の身体に「感じられる歴史」であり、何かに仮託しなければ見えないという。その代表的表象が「神のかたち」であり、物語である。キツネにだまされる物語は、人間本来の生命の歴史であり、狐信仰はそこに共有されていく物語であるといえよう。

人間の本来性として狐の物語が「だまされる能力」にあるのだとすれば、狐信仰は「憑かれる能力」にある。そしてそれは、人間が共有してきた宗教感覚、生命観や自然観といったものであり、共有可能であったが故に、物語が真実であるように受け止められたのであろう。そこで日扇の狐憑きを確認する前に、こうした文化表象としての狐が、日蓮仏教の中でどのように扱われていたのかを、近世から近代にかけての文献から確認し、物語の一端を明らかにしたい。

## 二、日蓮聖人と狐の物語――『日蓮深密伝』

日蓮聖人の生涯は波瀾万丈であった。その生涯をつづった伝記は日蓮聖人が書き残した書簡中の自叙伝や伝承によって構成され、やがて近世以降、『日蓮聖人註画讃』をはじめ多くの日蓮伝が刊行されていく。古いところでは直弟子である六老僧の一人、身延山久遠寺第二世である日向が書いたと伝えられる『大聖人一期行状日記』一巻、著者未詳で現存してはいないが、千葉中山法華経寺第三世日祐の目録に記載されている『大聖人御伝』一巻、身延山久遠寺第三世日進の『日蓮聖人御弘通次第』、富士大石寺第四世日道の『三師御伝土代』、身延山久遠寺第十一世日朝の『元祖化導記』二巻などがあげられる。

ところで、近世に刊行された伝記のなかで、一つ特異な日蓮伝が存在している。それが『大聖日蓮深密伝』（以

下『深密伝』と略す)である。

宮川了篤氏の研究によると<sup>(64)</sup>、『深密伝』は江戸近世において浄土宗僧侶・孤立大我(一七〇七〜一七八二)によって日蓮宗批判の書として書かれたものであるという。本書が一般の人々に読まれるようになったのは近代に入ってからで、明治十八年(一八八五)に刊行された『大聖日蓮深密伝』と明治二十二年(一八八九)の『日蓮深密伝』の普及によるということである。その後、創価学会などの日蓮系新興宗教の活動を排斥する意図をもつて、昭和三十八年(一九六三)、日蓮深密伝刊行会なる発行者が、『全訳日蓮深密伝 全』というタイトルで復刊している。本書の構成は次の全二八章からなる。

降誕実記章	小童大智章	発心入門章	大孝徳行章	詠歌口伝章
法華名義章	邪神邪仏章	廃邪立正章	福田譬喩章	教誠王臣章
破邪教正章	番神示現章	妙法神驗章	弘通智略章	方便引導章
三名一体章	法華血脉章	記文法則章	鐘鼓進退章	点眼密法章
二神感応章	義士忠死章	真深大願章	念仏無間章	邪禪天魔章
祈祷奥義章	教相分別章	終焉実記章		

最後の「終焉実記章」には、弘安五年(一二八二)の日蓮聖人の遷化が描写されており、息絶える際に直弟子である日照(昭)・日照・日朗・日興・日向・日頂・日持の六人(六老僧)にこの自伝を付し、後に身延山において六人がこれを記録に残して、身延山久遠寺後世歴代の貫主(法主)に秘書として継承させていったことになっている。なぜ秘書としなければならなかったかという理由については、本書全体を通じて怪僧日蓮が自らの本懐を達成すべく、正義を隠れ蓑に実は極悪きわまりない謀略を行っていたということを自ら弟子たちに説いていくからで、とりわけ酷い計略は、日蓮仏教を繁栄させるために蒙古軍と密通して日本を滅ぼそうとしたという記事である。



その他にも六人の弟子が書き付けたことに仮託して日蓮聖人の非道が書きつづられているが、その中に、信者獲得のために秘法を用いていたことが記載されている。日蓮聖人の秘術とは狐を使うというもので、全二八章のうち七章に、日蓮聖人の眷属たる二匹の狐が登場する。

まず「小童大智章<sup>(6.5)</sup>」によると、狐の名前は妙太郎と法太郎といい、日蓮聖人が出家する以前の幼年期、山に入る度に狐たちに施しを与えて妙術を得るというあらすじである。以来妙太郎と法太郎は日蓮聖人を生涯にわたって助けていくことになり、この狐の妙術によって「日蓮」という名が世に知れ渡るといふ。

「番神示現章<sup>(6.6)</sup>」では、日蓮聖人が自らの教義を弘通させるためにある方便を用いる。それは、三十番神が現れて日蓮聖人を上行菩薩の化身であると告げ、乱れた日本の仏教界を変革するように命じたという話である。ところがこれがうまくいかなかった。それは妙太郎・法太郎の二神が、日蓮聖人その人の策略に恐れをなして山のなかに逃げ入ってしまったからである。

「妙法神驗章<sup>(6.7)</sup>」では松葉谷法難の経緯を描写する。法難にあつた原因は、日蓮聖人の宗徒が他宗を襲撃しようとしていたことを発端にして起こったことで、その謀を聞きつけた他宗の門徒が襲ったとしている。その一大事に日蓮聖人を救ったのが狐の二神であり、いち早く駆けつけた二神が危険を知らせ、庵にいた日蓮聖人を連れ出す。危険が去るまでしばらく洞窟に隠れていたが、その間に食事を運んだのがその狐であつたことを、後に大檀越である富木常忍（五郎）に自ら語つたという。弟子の伝えるところによると、狐は稻荷神であつたということである。ここから日蓮聖人の妙術による憑き物おとしの話が語られる。

鎌倉に小治郎常世という者がおり、その妻が突然発狂してしまった。病を治すために絶道という山法師に加持祈祷を依頼したところ、常世の妻が「口バシ」ることには、自分は日蓮の眷属であつて松葉谷で法華経を弘めるということだけを勤めとしている者で、我が主である日蓮という僧を信仰供養すればたちまちに立ち去ろうと言つたという。常世は言われたとおり日蓮聖人に布施をしたところ妻の狂気は無くなった。後に語ることには、これは若い狐が取り憑いた結果、信仰布施を強要してしまった過ちであり、教訓として若い狐を使つてはいけな

と日蓮聖人自身が語ったという。以来、他宗の信徒は、日蓮は狐使いであると罵り、富木常忍はそうした世間の人々の悪口話避けるためにこれを秘し、猿と言ひ換えて伝えたというものである。そしてこの章は次のように結ばれる。

高祖靈狐ヲ用ヒテ奇瑞ヲアラハシ給フ秘密ノ口訣ミナ五郎ニ附与ス。五郎コレヲ嗣デ加持祈祷スル頗ル妙ナリ。妙法二神コノ雄狐ヲ、高祖深ク籠シ玉ヒケル。是レ獸トイヘドモ妙法弘通ノタメニハ大知識ナリト。然ルニ高祖ノ狐ヲ使ヒ玉フコトヲ悪ニデ罵詈スルモノアリトイヘドモ、春日ノ鹿ヲ使ヒ、山王ノ猿ヲ使ヒ、稻荷ノ狐ヲ使フコトヲ悪口セザルハ何ゾヤ、恐ラクハ他宗ノ祖師等ノ如キ奇瑞ノ謀ゴトヲ得ザルガユエニ偏執スルノミナラン吁笑止ナル哉<sup>(68)</sup>。

日蓮聖人はこの秘術を富木常忍に伝授し、常忍は中山法華経寺を開き、そこで加持祈祷を行っていたということである。

この章で着目しておきたいことは、常世の妻が口ばしりをするとところである。高田衛氏の研究によると、「口ばしり」は憑依を表し、近世にいたって伝承されながらも、近世初期の怪談集の中にはこの「口ばしり」が意外に少ないということである。その理由は当時の仏教や儒教から忌み嫌われていくからであり、そうした反面、小説的趣向や戯曲といった世界に引き継がれていく。高田氏は、儒学者・新井白石が既に口ばしりに言及し、「鬼神」の仕業と認識していたことを指摘しながら、次のように述べる。

白石にかぎらず、この時代に人々にとつて「口ばしり」の現象は、現世、人間社会に付随して、時に応じて突発する、すぐれて社会的な現象だったのである。しかも、それが靈的世界から人の身を借りる侵犯である点で、異常な現象なのであった。「口ばしり」の現象を通して、人々は「鬼」を見、「口ばしり」の伝承を通して、人々は他界の消息をかいまみたのであった<sup>(69)</sup>。

そして「口ばしり」現象は、「人にもものを憑依させたり、憑依によつて調伏したるする<sup>(70)</sup>」悪魔祓い師を出現させることによつて、奇談から英雄譚へと変化し、さらに悪魔祓い師の宗教（仏教宗派）の勸化本になっていく

という。この指摘に基づく、江戸近世において「口ばしり」に対する悪魔祓い師という関係が既に成り立っていたことが確認でき、日蓮聖人と狐の物語が、当時の社会現象を背景にして共有された表象として認識されるのである。

次いで「点眼密法章<sup>(71)</sup>」で展開する物語は、浄土宗の入道・清文との話である。法然浄土教の信者である入道は、念仏ばかりで、秘術によって奇瑞を起こさない法然の教えに嫌気がさし、日蓮聖人のもとへと改宗する。日蓮聖人は入道の家に行き、奇瑞を起こそうとしたところ、一向に効き目が無い。不審に思い仏間を確認したところ、法然が作った阿弥陀仏の立像があった。その仏像の目に針を刺して閉眼させたところ、たちまちに奇瑞がおこったという話である。これを「点眼の密法」といい、二神の力を借りるためにはこの密法が必要であり、日蓮聖人は弘法大師・恵心僧都・法然などが開眼した仏像の前や他宗の本堂や仏塔の中で妙術を行ってはいけなさと訓じたという。高田氏は、近世において、浄土宗が祈祷を禁じていたことを確認しており<sup>(72)</sup>、当時加持祈祷を行っていた日蓮宗とそれを否定的にとらえていた浄土宗との関係がこの章に見て取れる。

この他にも「神感応章」では日蓮聖人が二神を使うだけでなく、その眷属である野干をも駆使することを述べて「コレ吾門ノ法徒ナリ」と日蓮仏教が狐を大事にしていること示し<sup>(73)</sup>、「義士忠死章」では、小松原で日蓮聖人と弟子が法難にあったのは、二神がその場を立ち去ったためであるとし<sup>(74)</sup>、更に「真深大願章」では、蒙古と結託して日本国に罰を与える陰謀を企てたのも二神のお告げによるとしている<sup>(75)</sup>。

このように、日蓮聖人の生涯において、妙太郎と法太郎という二匹の霊孤が大きな役割を持ち、さまざまな奇瑞を起こしていたことが述べられていくのであるが、実際に書き残された日蓮遺文には、当然こうした狐についての話は一切書かれておらず、さらに、他の日蓮聖人の伝記にも見ることはできない。ただし、江戸時代に境達院日順（一八五四）によって嘉永元年（一八四八）に撰述された『御書略註』一卷には、『深密伝』の「妙法神験章」の説に基づいたかのような稻荷神の救いが記されていることを指摘しておきたい<sup>(76)</sup>。

『深密伝』に見られる日蓮聖人と狐の物語は、江戸近世において日蓮仏教が加持祈祷を布教手段としていたと

いうあり方と、社会の共通コードとしてあった「口ばしり」を背景として成立したと考えることが可能であり、本稿では成立した年代や目的は確定することができないが、この物語が文学的に庶民に受容されることによつて、逆に狐との関係を暗黙的に共有させていたのではないかということは、大いに考えられることである。先に引用した倉光清六氏の研究には、「法華宗の行者と狐」なる一章があり<sup>(77)</sup>、そこに紹介されている文献には近代の神戸貧民層で行われた法華宗の行者の「稻荷降し」の話や、日蓮宗の行者がオサキやクダといった狐を使う話、さらに『深密伝』『妙法神験章』の中山法華経寺に伝承された秘術の根拠とも受け取れる津村正恭の『潭海』の一節などがあげられている。それは、近世から近代にかけて日蓮宗で行われていたであろう加持祈祷の方法が世間一般にどのように認識されていたのかということを知る手がかりともいえる。そこで次に、実際に、近世から近代における日蓮仏教と狐信仰との関係を、長松日扇の布教に「口ばしり」の具体的事例を求め、その時代の教祖と民衆の共鳴を確認し、教団が共有する物語の形成について考察してみたい。

### 三、長松日扇と狐信仰

日扇の教義の特徴は、法華経の題目を唱えて現世利益を得る（殊に病氣治し）という現証主義と在家中心主義である。日扇の布教の特徴は、残された書簡や教義書などに見ることができる<sup>(78)</sup>。元治元年（一八五四）一月二二日に記された『当宗信者得意抄<sup>(79)</sup>』（真蹟）を見てみよう。

凡人身を得たるもの。男女老少貴賤貧福ニよりて。其身ニつき現世の願ひなきものやハある。貧ハつらし。病ハくるし。あなどらるゝいやなり。不慮の火盗損失の難。もろ／＼の苦等。ミなのがれたし。とおもはぬものなし。さるニよりて。此御経をあがめ信じて。謗法をきよめはらはず。国家安穩にならむこと。うたがひなき趣。立正安国論のごとし。これ国土現世安穩の御経なり。（中略）さて常ニ油断なく。信行する其徳といふハ。家に謗法なくハ。家内むつまじく。流行病ひ来ることなく。盗難ニあふことなく。よしやあふとも。物らるゝことなく。家業の取引ニおいて。不慮の損することなく。それハ信心のつよきよわきのくら

ゐの次第二よりて。利益を蒙るものなり。又難病。難産あることなし。又病を得たる人も。信心すれば。其病もつるゝなく。順風ニ舟をやるがごとく。平愈ニ及ぶべし。其利生の有難きを忘却することなかれ。また小児疱瘡。麻疹することなく。よしやありとも軽くうくべし。転重軽受とて重く受くべきを。かろくすますことあり。護法の力なり。常ニ信者を諸天の守らせ給ふ故ニ。世上一同の惣罰の難ニあふとも。それ／＼ニ都合よく。其難の中ニて難をのがれたると同じ利益を蒙るなり。却て信心をまし。菩提心を増進することニあふハ。不思議の利益也。又其徳ニよりて。鬼門。金神。方位。方角。のたゝりなし。狐狸ニたぶらかさるゝことなく。死霊。生霊のさハリもなし。男女老少ともニ。それ／＼の願ひ。其分々に叶ふものなり。(後略)

法華經という正法を謗る罪、謗法という罪を犯す限り、立正安国は実現されないという理論は、日蓮聖人以来脈々と踏襲されてきた日蓮教学の根幹である。さらに過去世の罪の重さを、現在の信行によつて軽く転化させしめるという涅槃經の教え、「転重軽受」にも触れている。特徴的なのは、より日常生活に密着した具体的事例によつてそれらを示すことである。その功德は病氣治しはもとより、崇りもなく、狐狸に騙されることも、死霊・生き霊に取り憑かれることもないという。

ここで押さえておきたいことは、日扇の言説の中に確認できる狐の存在は霊狐ではなく、騙す狐や憑く狐であり、日扇自身についても、伝説の日蓮聖人のような狐使いという面は見られないことである。これは同じ日蓮仏教とはいえ、当時の日蓮宗で行われていた加持祈祷の方法とは異なり、日蓮遺文に確認できる日蓮聖人の祈願法により近かったと言えるであろう。このことは慶応二年(一八六六)に書かれた『勸愚法門十四段抄』(真蹟)の次の文章からも見て取れる。

アル人ノ曰ク当年丙寅ハ。金神子丑寅。卯午未ト云々子ハ北。丑寅ハ北ト東。卯ハ東。南ハ午。未ハ南西也。サレハ北ハ子。南ハ午。東寅卯ノ三分カ二分。北ハ子丑ノ三分カ二分。南ハ午未ノ三分カ二分。二三ガ六方金神也。鬼門ハイツモ丑寅ニ未申。広キ世界半分ノゾキテ。其上面々ノ星アリテ。白ト半白。半黒丸黒吉ト

半吉ト半悪ト大凶ト三年目ニメグリキテ。月ニ悪月不成日。七耀、破軍ノケンサキニ。先勝サキマケ朝三時。昼後三時ノエリキラヒ。家ニハ木火土金水。身ニモ。家ニモ。国土ニモ。年ニモ。月ニモ。日ニモ。時ニモ。ヨシアシアリテ。生ルヽ日ヨリ。死スル日マデ。今日ガ一日、心ノマヽニ。行タヒ方ヘ。行シダイ。氣マヽ。身マヽニ暮シタ日ハ。アリモセズシテ窮屈ニ。世界ハ広シト誰ガイヒシ。只我為ニセマキ世ノ中。心セマキハ無理デナシ。天地ガセマイ物故ニサテノ難義ニ思ヒ侍リ。最早カヤウニ成タル上ハ。イカニモシテ氏神サマ。生レル日ナレバ天祐日。願ヒハ所願成就日。悪事災難天神サマ。人ノ死ヌルニ友引ナク。運氣ハ聖天妙見宮 ヒツヤミ。セヌヤウお大師サマ。ヨメ入。ムコトリ西国巡礼。火ノ難アタゴニ秋葉山。いセ太神宮八幡ノ八マン。カツラギノ行者。サヌキノ金ヒラ。クラ馬ノ毘沙門。伏見ノ稻荷。西方浄土ノ阿ミダ仏。アハレワレラヲタスケ給ヘ。(中略)カヽル迷ヒノ衆生ヲバ。一時ニ広キ心ニナシ。生死自在ノ悟ヲ得シメ。菩薩ノ行ヲ立サシメ。仏果決定。妙法花経、キヨクスズシキ心ノウチ。広イ世界ニアリナガラ。迷フ心ノ一ツヨリ。千々ニ、ワカレテ、ムスポヽレ、トケヌ心ニ、カタマリシ、クラキ心ノ衆生ヲミレバ、実ニカアイヤイタハシヤト。我祖大聖人ナゲカセ下ヘリ<sup>(80)</sup>。

様々な宗教信仰に基づいて縁起を担ぐ日本人を、日扇は「迷いの衆生」と呼び、日蓮聖人と同様に法華信仰こそが正しい信仰であることを勧奨している。

日扇の教義の特徴は現証主義であることはすでに述べたが、病氣治しの様子を書き述べる書簡の中に、狐下ろしをした経験を述べたものがある。明治二年(一八六九)四月二十七日付の手紙に次のように書かれている<sup>(81)</sup>。

御見舞旁々申上候

一、これ迄狐つきを祈祷せしことあるに狐の正体はかしこにありて こゝには心計りつきたる故に終に正体あらはして にげ出たるをみしことなし 又むかし玉藻の前などは狐の人に化たるにより正体をあらはしてにげたり 今度の一条はくわしくは承はらず候 真実に正体あらはしたるか我等迄いぶかしく存候

一、松野殿御書に あほのともす火もかしこのともす火も同じ されど信心の厚薄によると云々 祖師開山

の病者をいのらせ給ひしには即座に平愈 または一箇村一時平愈せしことなどいくらもあり 我等のいのるには 狐つきは早けれども狸には講中よりて数日拝みて のかぬもあり 信心の厚薄 修行の熟未熟あり 公場にての強言も我身の程をしりていひ 二つには時機による／猪獅子武者は却つてよわし 進む計りか強きにも非ず 退く時に退くがよわきにもあらず懸引の常也弘通の障りとならば強言するがつよきにもあらず ありのまゝをいふが弱きにも非ず（後略、／は改行）

狐下ろしをしたという報告が入ったのであろう。それに対する返信のようだが、日扇自身狐憑きを治したが、逃げ出した狐は見たことがないゆえ、その報告については訝しく思われる、日蓮大聖人が愚かだとか賢いとか関係なく、信仰が厚いかどうか病氣治しに関係があるとおっしゃっているが、我々の祈祷では狐憑きは早く墮とせるが狸憑きでは時間がかかったり、落ちなかつたりする場合もある、それもこれも信心が足りないから、修行が未熟であるからなのだ、と述べている。「墮とす」方法については書かれていないが、日扇が一貫して述べていることから、一つには唱題による狐下ろしであったろうことは想像に難くない。その他の方法としては、明治十年（一八七七）に行われた狐下ろしに見られる<sup>(82)</sup>。

同（明治）十年 堀川御池に病院に出る医師の僕に城内にて 狐つく 主刀をぬきておどす 少しも恐れず 隣家の老婆 宥清寺の御供水一滴を頭におとす いたい／＼と云て 狐のく生体を頭はして屏をこゆる表の人みる（括弧内筆者）

ここで使われるのが、唱題の勤めの済んだ御宝前に供えられた「御供水」で、この御供水によって病氣治しが行われていたことも、多くの事例から確認できる。日扇は様々な病氣治しを行い、現証を得ていくわけであるが、そこには社会現象とも言える「憑き物」があり、狐をはじめ、狸・猫・犬・蛇・鼠などの動物があげられている。

日扇が明治二十三年（一八九〇）七月十七日に七十四歳で入滅した後にもこうした現証はあったようで、大正に入って機関誌として発行される『佛立薫化』には、いまだ狐の話が掲載されている。「御感応」と称された記事には、当時の信者たちが体験した病氣治しなどの現証が掲載されており、現在確認できる『佛立薫化』の中で最

も古い事例として、大正三年（一九一四）一月号の「古狐一座で退散」という記事がある<sup>(83)</sup>。それによると、女性信者が豊国神社の紅葉の木のそばに住む白狐に取り憑かれ、落ち葉がお金に見えるようになってしまった、医者に診せたところ仏立講を紹介され、二・三人による「御看経」、すなわち唱題によって狐を下ろすことができたという。

佛立講が狐憑きや狸憑きに関してどのように考えていたかは、同じ年の七月号の記事である「はがき問答」から理解できる。狐憑きなどの病は精神病のことかという質問に対して、憑き物現象と精神病とは原因の違いから全く異なるものであると説き、憑き物現象は当時の医学では解明不可能であり、心霊現象であると解答するのである。川村邦光氏の研究によれば<sup>(84)</sup>、狐憑きが精神医学の分野に吸収されていく最も早い報告が、明治十八年（一八八五）にあるようで、「精神病」という言葉が使われていることについて疑問はないようであるが、佛立講ではそうした現状においても、狐信仰を科学的に解釈することなく、日常的な病として共有していたことが確認できる。

狐信仰は近世以降の日蓮仏教の中に確認でき、それは神秘的な様相を醸し出していた。その原因は日蓮宗の加持祈祷方法にあり、浄土宗などの他宗派や世間一般に共有された認識だったようである。やがて近代に入り、狐信仰は精神医学の言説による説明に取って代わられていく一方で、日本人の宗教感情や信仰の中で共有され、現代社会まで生き続けることになる。内田氏が考察した結論が一つの答えであるのならば、それは一九六五年ということになるだろう。ここで日扇の日蓮信仰に基づいて考察を加えれば、日扇は病氣治しの現世利益を、日蓮仏教の信仰に基づく現証として受容しながら、時代表象として共有されていた狐憑きを原因としていたことが理解できる。

日扇の現証重視の信仰には、文証と理証としての法華経と日蓮聖人の言説（遺文）が物語（根拠）として存在し、自信の自覚の根拠となっていた。それは講衆と共有され、規範として、あるいは癒やしとして精神的に機能



していたと言えるだろう。さらに病などの現証を説明する原理として、時代に確認できる民俗信仰を根拠にしつつ、病の完治などの現実的成果をあげていったのである。そうしたサイクルは継続し、教団形成を発端として、維持発展する契機となっていたと考えられる。

(1) 長松日扇は膨大な文書を残しており、『日扇聖人全集』(以下、『日扇全集』と略す)としてまとめられている。本章ではこの『全集』「編記」に基づいて真蹟か写本かを記した。また、引用中の／は改行を示す。

(2) 『日扇全集』第五卷、一八二〜七頁。『講談要義下』(明治三年十一月二十二日、写本、『全集』第三卷、二八八〜二九〇頁)には「廿五才ニテ母ニワカレ。此後当御門流ニ帰入ス。コレヨリサキ。真言ヲ学ビ。叡山ノケン隆ト云僧ヲ師トシ。又南禅寺ノ大観和尚ノ講下ニ禅ヲキ、越前永平寺ノ尋倫和尚ニケイノ宥ノ鳥居ノ木ノ、コツ一本ヲウケ。又病ニカ、リテ能勢ノ妙見ヲ祈リシ事アリ。カ、ル身ナレバ母ヲモ念仏ニテオクレリ。ソレ故ニ当御門流ニ入りテ後ハ、母菩提ノ為ニ御門流ノ要品。六百冊ヲ能山、開山堂ニツミ置テ、信者ニ施シ。二十五歳ニシテハ歌道ヲ開キ。堂上千種殿ニ源氏物語ノ講釈ニ出テ。其後本山塔中、長遠院ノ秀典大徳ノ席ニテ。門人ヲツレテ席書ヲシタルヲ縁トシテ。折伏ニアヒ。一時ニ真言等ノ謗法ヲ捨テ。御門流ニ帰入シ(後略)。」とあり、臨濟・曹洞禅の修学や真言宗からの改宗についての具体的表記も見られる。また、幼年期についての記述として明治十九年に書かれた『長松門家不離身抄』(真蹟、『全集』第十一卷、十頁)には母親が観音信仰をしており、法華経の普門品を読んでいた横で聞いているうちに覚えてしまったという記述も見られる。

(3) 右同書、一八二頁。

(4) 右同書、一八六〜一八七頁。

- (5) 右同書、一八三頁。
- (6) 右同書、一八七頁。
- (7) 右同。
- (8) 『日扇全集』、第五卷一九〇頁。
- (9) 『日蓮宗事典』によると、富士派と八品派の合同学問所だったという。
- (10) 『全集』第五卷、一九〇頁。西行庵は西行が入寂した地で、時宗の僧侶が庵を結んだのが始まりだという。日扇が住んだときは廃墟となっていた。(『仏道開導 長松日扇』六四頁)
- (11) 『日扇全集』第五卷、一九二頁。出家者の居住場所として、民家が禁止されていたという。(『仏道開導 長松日扇』六七頁)
- (12) 右同書、一九二頁。
- (13) 『日扇全集』第一卷、四一二頁。
- (14) 右同。
- (15) 右同書、四一八頁。
- (16) 右同書、四五八頁。
- (17) 『日扇全集』第二卷、九三頁。
- (18) 『日扇全集』第五卷、二〇八頁。法難の後にこの僧侶は罰が当たり「黒死病」で死去したと記されている。
- (19) 『日扇全集』第一卷、四三四〜七頁。明治四年十月二日の『大津仏立講開興由来』(『全集』第三卷、三四九頁)に宗派名が見える。
- (20) 『日扇全集』第五卷、二〇八頁。日付については「後世のおもひ出草」(『全集』第三卷、八二頁)に記載されている。
- (21) 『日扇全集』第二卷、四二九頁。
- (22) 記述では、日扇は法難をくぐり抜けたことを日隆に感謝し、報恩のために題目をあげている。
- (23) 『日扇全集』第五卷、二二二頁。

- (24) 『日扇全集』第二卷、四四三頁。
- (25) 右同書、四四三〜四頁。
- (26) 『昭和定本』、一五三五頁。
- (27) 『日扇全集』第二卷、四四六〜七頁。
- (28) 『昭和定本』、一五二二頁。
- (29) 右同書、四四八〜九頁。
- (30) 『日扇全集』第三卷、二九〇頁。
- (31) 『日扇全集』第五卷、二一六頁。
- (32) 『日扇全集』第一卷、二五三頁。
- (33) 『日扇全集』第三卷、一八二頁。
- (34) 「御供水」は御宝前にあがる水のこと。
- (35) 『日扇全集』第三卷、一五〇〜一七八頁。
- (36) 右同。
- (37) 『昭和定本』、一八二九頁。
- (38) 『日扇全集』第三卷、一五四頁。
- (39) 右同。
- (40) 『日扇全集』第三卷、三八三〜四頁。
- (41) 右同、三八五頁。
- (42) 『昭和定本』、一二三七頁。
- (43) 『日扇全集』第三卷、三九三頁。
- (44) 右同、三九五頁。

- (45) 右同、四四三〜七頁。
- (46) 『日扇全集』第四卷、三一九頁。
- (47) 日本近代思想体系『宗教と国家』（岩波書店、一九八八年）四六一頁。「禁厭祈祷等ノ儀ハ神道諸宗共人民ノ請求ニ応シ從來ノ  
 伝法執行候ハ元ヨリ不苦筋候処間ニハ之レカ為医療ヲ妨ケ湯薬ヲ止メ候向モ有之哉ニ相聞以ノ外ノ事ニ候抑教導職タルモノ右等貴  
 重ノ人命ニ関シ衆庶ノ方向ヲモ誤ラセ候様ノ所業有之候テハ朝旨ニ乖戻シ政治ノ障碍ト相成甚以不都合ノ次第ニ候条向後心得違ノ  
 者無之様屹度取締可致此旨相達候事」
- (48) 『昭和定本』、一三七五頁
- (49) 『日扇全集』第四卷、一八五頁。
- (50) 右同、二二五〜六頁。
- (51) 右同、二一八頁。
- (52) 右同、三二〇頁。『御消息 九六』（明治八年三月二八日以降）
- (53) 右同、三二一〜二頁。また、四月十五日付けの講元山田善五郎宛の手紙には裁判所へ赴く旨が確認できる。『口上』（三二七頁、  
 真蹟）
- (54) 右同、三二五頁。
- (55) 右同、三三三頁
- (56) 日隆の『十三問答抄』（『日蓮宗宗学全書』第八卷、四〇五頁）には「仍テ日蓮宗ト云者過去宗也下種宗也本門経王宗也事相宗  
 也無智宗也信心宗也易行宗也経力宗也口唱宗也名字即宗也」と見える。
- (57) 『日扇全集』第五卷、二一〇頁。
- (58) 『日扇全集』第四卷、三六七〜八頁、『所詮は利益くらべの例証の事肝要也の事』（明治九年三月、真蹟）。引用される『頼基陳  
 状』は祈雨の現証について説かれるところである。
- (59) 『憑き物耳袋』四九〜五五頁（河出書房新社、二〇〇八年）。編集部の解説によると、本書は倉光清六氏の「憑物鄙話」という

論文であり、大正十一年（一九二二）七月に発行された雑誌『民族と歴史』に掲載され、昭和五〇年（一九七五）には『憑物』というタイトルで復刊された折に「憑物耳袋」と改題されたということである。倉光氏は昭和三八年（一九六三）に逝去されている。

- (60) ところが、「稻荷下し」といった言葉が使われるように、やがて稻荷神の眷属としての霊狐が、仏教や民俗信仰の影響で下位の狐と混同されていくようである。『改訂綜合日本民俗語彙』第一卷（平凡社、一九五五）の「稻荷下し」の項目では「稻荷神を招き寄せて託宣を行う者。山口県大津郡宇津賀村では死霊は落すが生霊は落さない。誰が迷惑する者があるからだという。奈良県磯城郡では、一人がダイ・オダイサンと呼ばれる霊の依代となって狐狸を集める。狐狸が衆人とともに語り、踊り、また食うという」と説明されている。

(61) 『憑き物耳袋』、一八九頁。

(62) 右同書、一七四頁。

(63) 『日本人はなぜキツネにだまされなくなったのか』、一一一頁。

(64) 「研究ノートⅡ」近世日蓮宗批判史小考—『大聖日蓮深密伝について』（『現代宗教研究第十号』）参照。

(65) 『全訳 日蓮深密伝 全』（日蓮深密伝刊行会、昭和三八年）二二三頁。「是ヨリ高祖時々食ヲ以テ山野ニ行キ狐窟ヲ見レバコレヲ施与シツヒニ彼の（ママ）両狐ニ逢ヒコレヨリ妙術ヲ得ルニ至ル、（カノ）両狐ハ妙太郎法太郎是ナリ高祖一生涯常ニ奉仕供給シ甚ダ奇効アリ）コレニ依テ名ヲ天下ニ挙玉フ実ニ梅檀ハ二葉ヨリ芳シト宜ナル哉高祖幼稚ヨリカクノ如キ大賢才アル誠ニ妙法弘通ノ法器ナルコト最モ尊ムベシ。」

(66) 右同書、七三頁。「惜ムベシ、此時ニ神妙太郎法太郎来リテ吾ト共ニ計ラバ吾願満足スベキヲ、悲ヒ哉ニ神ハ恐レテ山内へ入ルコトアタハズ故ニ吾弘教ノ害トナルベシ、（後略）」

(67) 右同書、七八〜九頁。「或時高祖松葉谷ノ庵室ニマシマシテ、密ニ門下ノ道俗ヲ召テ他ノ邪宗ヲ弘ムル者ヲヒソカニ伐ヌコトヲ謀リ玉フニ、奸賊コレヲ聞テ議シテ曰ク、日蓮ガ徒、今吾等ガ宗旨ヲ伐ンコトヲ謀ル、イザ逆ニ責テコレヲ討テト、大イニ怒リ罵リテ高祖ノ庵室ニ至ラントス。時ニニ神妙太郎法太郎疾走り来リ此大事ヲ告ル故ニ、高祖コレヲ避ケ傍ノ巖窟ノ中ニカクレ玉フ時、奸賊ドモ襲ヒ来リ、丈室ヲ見ルニ高祖居玉ハス邪徒等大音ニ冒リテ丈室ヲ焼テ帰ル。高祖深ク蟄シテ巖窟ニ居ルコト数日出デ、富

木五郎ガ家ニ至リテ客タリシ時、五郎問テ曰ク、公巖窟ニ閉居シ玉フ砌ハ何ヲカ食シ玉フヤト、高祖曰ク吾巖窟ニアルヤ、野干来タリテ食ヲ供ゼシナリト、有ノ儘ニ語り玉フニ、五郎其嗜ヲ感心スト云云。此頃門下ノ俗伝ヘテ曰ク高祖ニ食ヲ贈リシハ稻荷ノ仕送りナリト。然ルニ是ヨリ先キ鎌倉ニ小治郎常世ト云フモノアリケルガ、其妻卒ニ狂病ヲ発スル時一人ノ山法師絶道ト云フモノヲ請待シテ加持シケルニ、ロバシリテ曰ク吾ハ松葉谷ノ庵室ヨリ来レリ、只妙法弘通ノタメニシテ會テ情欲ノタメニアラズ、故ニ我主日蓮ヲ信仰供養セバ必ず去ベシト云フ。依テ常世高祖ニオクリモノナシケルニ、ソレト共ニ去ツテ其病拭フガ如シト。故ニ野干ヲ使フニ必ず若狐ヲ使フベカラズ誤ルコトアリト、吾等ニ御物語アリケリ。此時ヨリ世上ノ悪徒等高祖ヲ罵詈スルコト甚シク、挙テ日蓮ハ狐ヲ使フト云ヒ伝フ。(此時常世ニ付ケルハ小狐ナリ妻ニ身入シハ誤テリト曰フ) 然ルニ今又実ヲ五郎ニ語り玉フ故、五郎モ亦世ノ人口ヲ恐レテ深ク謀テ曰ク、此地幸ヒ猿島ト云ヘリ、(猿島ト云ヘルコトハ昔土地開ケシ時辺土ナルガ故猿猴多シト故ニコノ地ノ字名トナル、源氏以后此処ニ山王ノ社ヲ建立スト云) 故ニ公ノ食ヲ給セシハ猿ナリト流言シヨク浮説ヲ防グベシサナクバ公ノ悪名愈高シ御思慮ヲメグラシ玉ヘト云ヒケレバ、高祖喜ビニタヘズ、厚ク礼謝シテ、尊四菩薩ノ像ヲ彫テ五郎ニ附与ス。五郎コレヲ安置シ法華堂ヲ(山中法華寺是ナリ二代目日常ハ即チ五郎ナリ) 建立ス。」

(68) 右同書、八〇頁。

(69) 『新編江戸の悪魔祓い師』(筑摩書房、一九九四年) 二七頁。

(70) 右同。

(71) 『全訳 日蓮深密伝 全』、一一二〜一三頁。「或年近藤伊予ノ入道清文高祖ノ奇術ヲ見テ感拝シ、嘆シテ曰ク、吾ハコレ浄土宗ナリ、祖ノ法然ハ只念仏ノ一行ヲ勸メテ出家沙門ノ形ヲ以テ本トセズ、一文不知ノ尼入道ノ無智身ニ同シテ信ズレバ往生スルゾト教ユルノミニシテ、俗モ僧モ行スルトコロ更ニ別ナルコトナク数年功ヲ積テ行ズレドモ別ニヨキ口伝等ノ深義ナシ。然ルニ高祖ノ御弟子ヲ見及ブニ口伝ヲ受タル上人ハ奇瑞ヲアラハシ種々奇特ノ事トモ多シ、誠ニコレ微妙甚深ノ法ナリ、最モ尊信スベシト、深く高祖ノ奇瑞ヲ随喜シ、改宗シテ門下トナリ高祖ヲ請ス。即チ其家ニ至リ玉ヒテ妙法ノ奇特ヲ顕サントシ玉フニ更ニ其ノ行法ノ驗シナケレバ、高祖怪シテ其ノ仏問ヲ見ラル、ニ法然ノ作セル弥陀ノ立像アリ其時懷中ヨリ針ヲ出シテ密ニソノ両眼ヲ刺テ而ル後妙術ヲ行ヒ玉フニ頗ル奇瑞アリ。此時高祖竊ニ吾等ニ告テ曰ク、弘法恵心法然等ノ開眼シタル形像ノ前ニテハ奇術ヲ行フベカラズ必シ

モ妨ゲアルベシ、故ニ他門ノ堂塔ニ於テ祈祷ヲナスベカラズ。若シ止ムヲ得ズンバ能ク其仏門ヲ見テ靈像アラバ密ニ如是為シ后ニ  
祈祷ヲ行フベシ、サスレバイカニ靈像タリトモ妙術ヲ行フニ妨ゲアルコトナシ。是吾宗秘密ノ点眼ノ法ナリ。他ニ語ルベカラス。  
タトヒ吾宗ノ行者タリトモ数年積功ノ法器ニアラズンバ不可ナリ、タトヒ積功ノ者タリトモ、此者カナラズ変心スベカラザルノ証  
ヲ見ズンバ都テ秘事ヲ語ルベカラズト嚴戒シ玉ヒケリ。于時点眼ノ後ニ種々奇驗ヲアラハシ見セ玉フニ衆人イヨイヨ高祖ノ法義ニ  
帰シタリキ。

是ニ於テ此ノ弥陀ヲ以テ釈迦仏ト名ヅケ本尊トシ、一字ヲ建立シ一ノ谷妙照寺ト称ス。知ルベシ、点眼ノ法ハ罪ナルニ似タレ  
ドモ、二神（妙太郎法太郎）ヲ引入シテ奇瑞ヲ示サンニ止コトヲ得ザレバ也。故ニ奥院ニ密シ弥陀仏ノ正像ヲ安スルコトハ、是非  
得若ノ為也、末学能ク此理ヲ弁フベシ、祈祷ノ前ニハ靈仏靈像六字名号等最モ深ク禁ズベシ、動モスレバ妙術ヲ行フニ妨ゲアル故  
ナリ。吾門ノ行者ヨクヨク思慮スベシト慈訓シ玉ヒケリ。」

(72) 『新編江戸の悪魔祓い師』、三五頁

(73) 『全訳 日蓮深密伝 全』、一一八頁。「高祖ノ所住ニハ何レノ処トイヘドモ必ず野干来リテ馴ル。近侍の者タリトモ、密旨相伝  
前ノ輩ハコレヲ見ルコト能ハズ。時アリテ他方ニ使セシムルトキハ、人更ニ野干ナルコトヲ知ルモノナシ。世間ノ事ヲ来リ告ルニ  
一ツトシテ違フコトナシ、珍客異人来ルコトアルトキハ、必ず先ニ疾ク来リコレヲ告グ。其言語人ノ能ク及ブトコロニアラズ。会  
来リ訪フ道俗ハ希ニ声ヲ聞トイヘドモ、其ノ形ヲ見ルコト能ハズ、故ニ諸人怪テ曰ク、蓋シ此レ神靈ノ応現シ玉フナラント評称ス。  
世人又コエヲ伝ヘ聞テマスマス信仰セリ。故ニ高祖常ニコレヲ愛シ玉フ、然レドモ称宣、山伏等ノ如ク邪慈貪欲ノ心ヨリ使ヒ玉フ  
ニハアラズ、只妙法弘通ノ方便ナリ。ノ吁、高祖ノ大法ナルヤ、狐狸サヘ来リ懐ク。然ルニ人トシテ他宗ヲ信ジテ高祖ノ法義ニ懐  
カザルハ実ニ禽獸ニモ劣ルモノナリ、悲ムベシノ。然レドモ高祖ノ使ヒ玉フ野干ハ、コレ妙法ニ神ノ眷属タルモノナリ、コレ吾  
門ノ法徒ナリ。此条堅ク秘スベシ。是祖門第一ノ嚴戒ナリ又コノ法猥リニ相伝スベカラズ他門ノ徒コレヲ聞バ高祖ヲシテ巫医山伏  
等ノ奸賊ノ類ニ同ゼン、構テ他ニ顯スベカラズ、秘密スベシ。」

(74) 右同書、一一二―一三頁。「高祖御物語ニ曰ク文永甲子年十一月十一日小松原ニ出遊シケルニ、東条村主金吾景信旧来ノ遺恨ヲ以  
テ卒ニ兵士数百人ヲヒキキ来リテ罵リテ曰ク、汝旃陀羅ノ種ニ在テ予ヲ謀テ実ヲ隠シ上ヲ憚ラズ自ラ慢ジ、三衣ヲ著シテ横行ニ他

ヲ妨グ、イカデカ安穩ニ置ベキヤト置ケルニ、吾徒弟モ彼ガ無礼ノ言ヲ惡ミ、シバラク舌戦セシホドニ、彼等弓ヲ引キ矢ヲ矧キ刀ヲヌキテ吾等ヲ囲ム吾等ハ只僅二十人ニ足ラズ殊ニ甚ダ急戦ナルガユエニ二神道ヲ失フテ去ル故、イカントモスルコト能ハズ吾モ法子ニ命ジテ戦ハシム。(中略)竊ニ思フニ二神ハ靈驗アリトイヘドモ、勇士、兵卒接戦ノ場ニハ居ルコトヲ得ザルガ故ニヤ、シカレバ奇瑞ヲアラハシ人ヲ帰依ナサシムルノ方便ニハ最モ賢シトイヘドモ、勇士ノ接戦或ハ高貴ノ前ヤ賢哲ノ前ニハ其効ナキモノカ、吁物兩ナガラ全キヲ得ルコト難キ哉コレ歎息スベキコト也。」

(75) 右同書、一二八〜一三〇頁。「高祖或時、私ニ御物語アリケルハ、抑我国ノ愚民大元蒙古ヲ以テ父母の敵ヤ主君ノ敵ノゴトク思フハ浅マシキコトナリ。コレ己ガ賊タルヲ知ラザルナリ。狂犬却テ正人ヲ吼ルガ如シ。大元蒙古ヲ以テ猥リニ賊ト思フナカレ、今我国ヲミルニ、三類ノ法敵盛ンニシテ君臣上下共ニソノ邪教ヲ信ジテ吾正法ヲ廢ス。故ニソレヨリ異国ニ命ジテ此国ヲ伐シムル也。故に国民オノヅカラ国法ヲ恨ムルモノ少ナカラズ、然レドモ国司等ミナ愚ナル故之ヲ知ルコトナシ。然レバ疾ク彼二神ノ告ニヨツテ其大望アルコトヲ知ルガ故ニ密ニ往テ語リテ云ク(後略)」

(76) 『日蓮宗宗学全書』第十八卷史伝旧記部(一)(山喜房佛書林、一九五九年)、一九六頁。「夫極楽寺ヨリ二三町ニシテ姥出デテ吾祖へ胡摩ノ飯ヲ供養シ奉ル、是レ此ノ処ノ稻荷大明神ナリ」とある。

(77) 『憑き物耳袋』一〇六〜一一六頁。『潭海』の一節は「日蓮宗の中に中山相伝の加持という者は、多くは狐をつかいて行かう事あり」というものである。津村正恭『譚海 全』、三五四頁(国書刊行会、昭和四五年)。

(78) 日扇に関する引用は、すべて『日扇聖人全集』全三五卷(日扇聖人全集刊行会、昭和三二年)による。

(79) 『日扇全集』第一卷、四一九頁。

(80) 『日扇全集』第二卷、一四六頁〜一四七頁。

(81) 『日扇全集』第三卷、一九頁。

(82) 『日扇全集』第五卷「平安仏立講靈驗記」(真蹟)、二五四頁。

(83) 『佛立薰化』大正三年一月号、八頁。

(84) 『復刊選書8 幻視する近代空間 迷信・病氣・座敷牢、あるいは歴史の記憶』(青弓社、二〇〇六年) 八二頁。



## 第二章 近代における日蓮仏教と田中智学



本章では、近代において多くの事跡を残した日蓮仏教界の巨人、田中智学の日蓮信仰における特色について考察を行う。智学は、現在「国柱会」として日蓮仏教を体現している宗教団体の創始者であり、活動していた当時、高山樗牛や姉崎正治といった知識人や、宮澤賢治、石原完爾などに直接的、あるいは間接的影響を与えた宗教界のカリスマである。智学の事跡を『わが経しあと』（『田中智学自伝』）に追いながら、宗教運動期<sup>(1)</sup>を中心に、その人となりと日蓮仏教の信仰との関係を確認してみたい。

## 第一節 父親について

まず、田中智学の父親の出自を確認したい<sup>(2)</sup>。父・玄龍は岐阜県の出身で、田中家三人兄弟の次男として生まれた。智学の祖父は医者であり、玄龍の兄である泰庵はその後継者として医者となり、弟の隆造も祖先の「里見」姓を名のって医者になっている。玄龍は元来田中家の家業であったお茶農家の後継者として定められていたが、兄弟二人までが医者になったことから、親の反対を押し切り、江戸に出て医者となった。ただ、田中姓を名のることを憚り、祖先の姓の一つ「多田」を名のった。その性分は「非常に豪気」であり、体力的に恵まれ、武術を習得していた。人との対立も多く、調和する術を持ち合わせていなかったようだが、そうした性格を慕う人々もいたようである<sup>(3)</sup>。

田中家の菩提寺は浄土真宗であり、玄龍は熱心な念仏の信者であったが、江戸に出てのちに、法華経信仰者の法論の末、法華の信者に改宗している。爾来、篤信者として家族とともに朝夕唱題を続ける日々を送った。智学は父親が読誦していた方便品・自我偈・神力品・普門品を聞き、子供の頃すでに覚えていたという<sup>(4)</sup>。

玄龍には、無二の親友である信解院日仲という法華の僧侶がいた。二人はよく酒を酌み交わしながら、法義を

談じた。

(前略)常に家庭にあつて仏法は最後本当に信じたならば、実生活の中に教理及び信仰をとり込むやうにならなければいけないといふやうな意味のことを教訓して居った、坊さんになつてから始めて仏教の修行をするといふやうなことではいけない、仏法を信ずるといふことは実際に行ふことである、仏法は寺院まかせ坊さんまかせと考へてゐては、宗門も振はないし国運も発展しない、専門的にかたづいてはいかん、即ち普遍的仏教の信仰が勢ひとなるやうにならなければならぬといふことを唱へた(後略)<sup>(5)</sup>

子供の頃にこうした話を聞いた智学には、僧侶中心の仏教よりは、在家仏教への思いが強く根付いていたのかもしれない。

さらに、父親からの影響について、次のように語っている。

こんなことは下らぬ話だが、何処となく宗門の気節といふことについて、いはれなく他に屈するといふことは為し能はざることだといふ、何等か習慣的にさういふ心持があつたものと思ふ、その外、別に父から手を取つて教はつたといふことは、まア千文字に孝経くらゐのものだ、それが後年所謂在家仏教といふものを起こさなければならぬ、普遍的に信仰を国民化しなければいけない、寺院堂塔の中から民間に、所謂国家及び民業の上に信仰を建設しなければ、仏教の世に立つ甲斐がないものだといふ考へを思ひ定めたといふことの源頭には、此の親父のそれとなく家中のものに、始終いつてゐたことや何かゞ本となつたものと考へられる<sup>(6)</sup>。

のちに、智学が在家仏教を興隆させ、宗門改革を提唱していくその根幹に、父・玄龍の姿があることは特筆すべきことだろう。さらに付言すれば、父親の元を訪れる人々が教学の知識を持った信者であったこと<sup>(7)</sup>、つまり、日々の生活の中に法論を戦わせる環境が整っていたことが宗教者としての智学を形成していったと考えられる。

## 第二節 修学期

そんな父、玄龍と母・凜子との間に、智学は文久元年（一八六一）十一月十三日、日本橋で生まれた。多田家の三男であり、幼名を秀丸といった（後に巴之助となる）。明治二年（一八六九）九月六日、九歳のときに母親と、翌年二月二十一日には父親と死別する。智学はこの時のことを次のように懐述している。

親爺は死ぬ、市中は其んな有様（明治維新で江戸の治安が乱れていたこと）で大分紛乱のあふりを受けたところから、一家離散といふやうな形にならうとした、そこで私は兎に角親爺が仏学に熱心であつた関係上、一人は専門に仏教を学んだらよからうといふことから、その当時説教の大家であつた智教院日進といふ人の門に入り、仏学専修といふことに決した、それが明治三年四月、即ち正味の歳でいふと八年六ヶ月だ、その騒動で木から落ちた猿のやうに、すぐさま他人の中に入って憂き艱難をするといふ運命がそれから開いた、その前年に母親に別れて、翌年父に別れて全くのみなし児となつた、それに兄弟離散し一家は分離して了つた、そのトタンに智教院のところに入門したといふわけだ（括弧内筆者）。

わずか十歳の智学は、日蓮宗の説教師であつた智境院河瀬日進の隨身として預けられ、二人の兄とも別離することとなつた。

明治三年（一八七〇）七月、出家して「智学」の僧名を授かつた<sup>(9)</sup>。南葛西の一之江妙覚寺に居住し、寺の留守番をしていた老僧・智達氏と共に給仕生活をはじめた。智達は智学に厳しい躰をしたといふ<sup>(10)</sup>。

その頃を回想する記録の中に、母親への恋慕とも思える経験が確認できる。智教院師に連れられて、土富店の長遠寺の開帳に赴いた際の出来事であつた。ある日、師の説教を聴きに來た参詣者の中に、一人の女性を発見する。

その日々参詣来聴の人の中に、頭を剃つた年齢四十七八位とも思はれる、背のスラリとした婦人が毎日時刻を違へず、別に従者も連れないうで、独りではあるが来る人がある、どうも背恰好といひ面ざしといひ一切の

様子が死んだ私の母によく似て居る、始めはオヤと思ふ位であつた、どうも私の母は死んでしまつて居つて、こんなところに来るわけはないが、唯一つ、母の葬式の時に頭を剃りこかして坊主にして棺に納めたのを見た、その時に母親の顔が変つたのを見て、これが死んだといふことだとおもつたくらゐであつた、その坊主頭になつたものと見て、深く胸裡にやきついて居つたものと見えて、その法体の婦人が特にきはだつて母親に似て居るやうに感じられた<sup>(11)</sup>。

この婦人が持つていた傘には、田中家と同じ家紋があり、また「田中」という名も書かれていたという。やがて、婦人と話しをするようになったが、このとき智学は婦人が自分の母親であると言つてくれることを強く願つていたようである。死別した母親であるはずもなく、氏素姓を聴く前に、閉帳の日を数日残して姿を現さなくなつてしまつた。

智学は父親について多くのことを懐述しているが、母親のことはほとんど述べていない。したがつて、智学の人間形成に父親の影響が大きかつたことは確かなことであろう。しかしその反面、幼い頃のこうした思い出が鮮明に語られていることは、早くに母性が失われたことも智学の厳格なる人格の形成に影響していると考えられる。

智学が自らの人間形成にかかわつたもう一つの要因としてあげるのが、飯高檀林での「格轍教育」である。明治四年（一八七一）、智学は師の勧めによつて、十一歳で飯高檀林に入学する。この檀林生活を振り返り、次のように述べている。

書物や議論は檀林に居ても居なくても、何んな所でも見たり読んだり考へたりすれば、どんな理屈でも詮索も研究もすることが出来るけれども、性情の陶冶とか人格の育成とかいふやうなことは、大部分は習慣からつくりあげられるもので、余ほど天稟のすぐれた聡明な人は、他の一言一行を見、又は古人の書を読んでも、発奮興起するといふことは有り得るけれども、先づおしなべての人は境遇からつくり成されるといふ、即ち習慣性の教養といふことが大切なことで、教育の要諦は寧ろ此の習慣の利用といふことにあるものだと、私は確信して居る、信仰も矢張り半ば以上は此の習慣を利用する必要がある<sup>(12)</sup>。

「格」とは格式のことであり、「轍」は先轍のこと、しきたりを重んずることだという<sup>(13)</sup>。実際、後に智学は日蓮仏教については独学での研鑽に入るのであり、自身が語るように、学問ではなく「性情の陶冶とか人格の育成」においては、父親からの教育、そして、檀林での格轍教育が大きく影響したといえるであろう。

翌五年（一八七二）十二歳のとき、戸籍法の改正（壬申戸籍）があり、僧侶も名字を登録することが義務づけられる。このとき、戸田姓ではなく、本人不在のまま何の根拠もなく「田中」姓がつけられたという。しかし、偶然にもこの「田中」姓は智学の先祖の本姓であった。以後、智学は田中姓を名乗ることとなる<sup>(14)</sup>。

明治七年（一八七四）六月、廃仏毀釈のために、檀林が廃止となったが、翌年、国家政策として神仏合弁大教院が創設・解散されるなか、東京芝二本榎に、日蓮宗独自の教育機関である日蓮宗大教院（現・立正大学）が設置され、智学もここに入学した。大教院のカリキュラムについては、次のように述べている。

旧檀林との著しき違ひ目は、旧檀林が台家本位であつたのが、こゝに至つて学風一新の意義を以て、宗学本位といふことになつたのは大きい違ひ目である、それから研究的に外典外学を兼ねた、（中略）で就中宗学本位だといふその所謂宗学は主として新居日薩師の母校であつた加賀の充治園、即ち優陀那院日輝の風儀を用ひ、内容も優陀那院学説を金科玉条として講じたので、勿論兼ねて「天台四教儀」とか「綸貫綱要」とか、或は「法華新註」「玄義」なども講義もあつた、（中略）何といつても一ばん力を優陀那院師の宗学においたのは事実で、その中にも「弘経要義」「宗義抄」は殆ど必修科の如くになつて居つた（後略）<sup>(15)</sup>

仏教全般では戒律などの科目が設置され、日本史や中国史があつたが、その他にも「外典」としては儒学や国学、「外学」は法学や政治学などが講じられていた。

大教院での教育の中心を担っていた人物が、一致派の初代管長を務めた新居日薩であつた。智学が回想する日薩の人となりは、「愛憎の念が強いといふ傾向を有つた人で、己の愛する者には傾き易く、自分と反対の者は余計憎むといつたやうな傾向が性格の一面<sup>(16)</sup>」があつたが、それ以上に日薩は大器の人であつたようである。智学は日薩に対してたびたび反抗的態度を取り衝突したようで、それ故に憎まれているという自覚を持っていた。智

学が反抗する理由は、貧しさ故に経験される学生生活での不条理さもあつたが、最も大きかつたのは摂受主義の学風である。それは「法華経と他経との勝劣は説いてもいゝが、直に宗旨の得失を説いては可かん<sup>(17)</sup>」という布教態度であつた。

諸宗を破折したといふことが、何の意味で破折したのか、諸宗を破折したという精神行動がそれ程に批判される程度のものであらうか、絶対的のものであらうかといふことがだん／＼考へさせられて来た、教科書には今は折伏の時ではない、摂受の行を進めなければならぬ、他宗と同じく伍してやつて行かなければならぬと迄はいかないが、殆どさういふ様な有様で、謗法の者があつて之を責めないといふ、謗法の者を責めるといふことから日蓮聖人は種々の大難に遭はれた、謗法の者があつてそれを其のまゝにして置くとなると、少しも法難も迫害も来るわけではない<sup>(18)</sup>。

子供の頃から耳にしていた諸宗を破折するという「法華氣質<sup>(19)</sup>」と、優陀那院日輝の『弘経要義』を教科書にしている宗門との不一致に対して純粹に疑問を持った智学は、明治九年（一八七六）十六歳の冬に重度の肺炎に罹り大教院を休むことになつたことも相まつて、翌年体調が回復したにもかかわらず復学しなかつた。十七歳での宗門との決別である。智学は「直接大聖人による外はない<sup>(20)</sup>」と考へ、隨身寺であつた妙覚寺の蔵書によつて、明治十年から十二年まで、二年間の独学研鑽を積む。その結果到達した答えは、日蓮聖人の布教を体現するためには、摂受ではなく折伏でなければならぬというものであつた。智学は法華経「譬喩品<sup>(21)</sup>」の「若人不信、毀謗此経、則断一切、世間仏種」と「其人命終、入阿鼻獄」の经文をあげて、仏教の説く罪の中で謗法罪がもつとも重いととして、次のように説く。

一切衆生は此の法華経によつて成仏する、成仏まで行かなくてもあらゆる善といひ道德といひ、少しでも善根と名のつくものは皆この法華経から来るから、その種を断絶することは、一切世間のものゝ善心に生きることを否定することになる、であるから善根の種を亡ぼす（後略<sup>(22)</sup>）

法華経は人間にとつての普遍的善を持っており、謗法はその善を根絶せしめる罪であるという。仏法によつて



人を導き、治めるためには、謗法罪をもっとも警戒しなければならず、謗法、すなわち正しい法を知らずに謗る罪は、間違った法律を制定して、国体を破壊するようなものだとしている。したがって、国体を護ることは正法に立たなければならず、決して謗法の罪を許してはならないことになる。そのためには、「一心欲見仏、不自惜身命<sup>(23)</sup>」の経文どおり、「仏の心に絶対服従して、仏の起し給う慈悲と同じ慈悲を起<sup>(24)</sup>」すという覚悟が必要で、これこそが折伏布教の精神であり、謗法を無くすために折伏が必要であると説いている。

さらに、『法華文句<sup>(25)</sup>』の「而強毒之」と「本未有善」「本已有善」の説によって謗法という罪障を消滅させる毒鼓の教化を解説し、「如来神力品<sup>(26)</sup>」の「以要言之、如来一切所有之法、如来一切自在神力、如来一切秘要之藏、如来一切甚深之事、皆於此經、宣示顯說」「斯人行世間、能滅衆生闇」の経文によって末法における日蓮聖人出現の必然性を示し、「從地涌出品<sup>(27)</sup>」の「止善男子、不須汝等」と「如来寿量品<sup>(28)</sup>」の「是好良薬、今留在此、汝可取服、勿憂不差」の経文によって妙法五字の別付属を明らかにして、「さういふやんごとなき堂々たる理由によつて仕立てた折伏、法華の修行であるとすれば、一時代の小さい理由によつて進退するのは以ての外のことである」という結論に至り、実現への道を思索する<sup>(29)</sup>。

折伏によつて、日本中世における日蓮聖人の教義を、近代化した日本にどのように流通させるかという問題は、智学とつて重要なことであつた。日蓮聖人が考え行つたとおりに排他的に布教するのか、あるいは優陀那院日輝が気づかなかつた他の折伏はないのか。折伏立行が祖師である日蓮聖人の本意であることは間違いないのであるから、あとは時代に即した折伏を考えなければならない。智学は折伏を教門と行門に分けて答えを導く。『観心本尊抄』の「当知此四菩薩現折伏時成賢王誠責愚王<sup>(30)</sup>」を引き、行門の折伏とは武器を取つて敵に向かうことである一方、章安大師が『大般涅槃經疏<sup>(31)</sup>』で、平和なときは戒律を保つだけで武器を持つ必要はないが、邪法が蔓延るときは武器を持ち戒律を保つて行法を行っている場合ではない、どちらか一方ではなく、よろしきに従うべきであると示されていることから、日蓮聖人がこの説によつて折伏の根本原則としていることを確認する。

ところがそれでは今は時が陰悪であつて戒を持つてはいけない、武器を持つて進まなければならぬといふならば、法華経を弘めるには講演をしたり説教をしたり文書伝道をやるよりも、それより井上日召のやうに五・一五事件のやうに、手榴弾でも持つてやる方が本当かといふと、さうはいかない（後略<sup>(32)</sup>）

智学は、昭和七年（一九三二）の事件を振り返りながら、折伏が武器を持つものではないとし、日蓮聖人の『立正安国論（広本）』の「夫釈迦之以前仏教者雖斬其罪能忍之以後経説者則止其施<sup>(33)</sup>」に基づき、暴力ではなく、謗法の者に施さないことが行法の折伏であるとして、次のように述べる。

その行門の折伏の結果はどうなるかといふと、日蓮主義者が一致団結して、先ず財政的にその力を立ツて、産業の上に大開発を行ツて、世の中の産業を隆盛にして国に貧乏人の出来ないやうに浮浪者の出来ないやうにして、整然たる楽土をつくり、然る後天下号令するといふ、斯ういふ方法を以て進まなければならぬのが即ち末法の今日に於ける真の行法の折伏だ（後略<sup>(34)</sup>）

智学の折伏行が、日蓮の教学に基づきながら、近代という時代に即して応用されていることを知る。このとき智学はわずか十七・八歳であり、直接日蓮と対話する中で覚知した謗法に対する折伏の実践理論であつた。

明治十年（一八七七）二月に西南戦争が勃発すると、一人修学中の智学に、国家に対する疑問が生ずる。

此の疑問を抉出して自分ながら研究してこれが解決を求めようとあせつた、折から日々夜々に苦辛研究をかさねて居る日蓮主義の法門の上から照して見るといふやうなことも、おかげで出来た、これは自分の智慧ではない、大聖人の御妙判を拝読して居る中に、自分の智慧といふものは頼みにならないが、仏の智慧を借りて世間の相を見る時には、浄玻璃の鏡に映るやうに世間の相が映る、斯ういふ御指南がある、法華経は法華経、仏法は仏法、世間は世間で別に其方の方にあつて、此方には関係のないものであるといふ筋合のものである、仏法は即ち一々に世間を照す光である（後略<sup>(35)</sup>）

『観心本尊抄』の「識法華者可得世法敷<sup>(36)</sup>」という言葉に基づき、西南戦争を国家全体の問題として捉えなおし、その原因を究明する。智学は明治維新という突然起こつた変化に対する国民感情や政府の意向などを分析

し、政治が「理屈さへよければ親でも負かして構はぬ<sup>(37)</sup>」という功利主義に立っており、日本人本来の忠孝という徳を重んじる政治でなくなることが反政府的感情を生み出したとする。その結果、天皇制と政治の不一致が生じ、国家が不安定になるのだという。国乱を無くすためには、功利主義という輸入政治を、法華経の開会思想によって天皇中心の政治に修正しなければならぬ、という考えに至る。智学は『開目抄』の三大誓願と同様に、自ら日蓮仏教を「国の活きた力<sup>(38)</sup>」とするために法華経弘通を決心する。

しかし、そのためには折伏主義を取らなければならず、年功序列の宗門の中でそれを提唱するには智学は若すぎた。こうした状況と、独学のために滞在していた妙覚寺の後継者に智学をとという動きが出てきたことから、すでに独自の布教活動を行っていたと決心していた智学は、僧侶という制限された立場での布教活動ではなく、在家者として仏教を興隆させようと立志する。明治十一年（一八七八）の暮れ、十八歳にして智学は出家者から在家者へ還俗することを決心し、翌年の二月、師僧である智境院師の許可を得て俗人となった。

### 第三節 蓮華会創設

還俗した後の生活は困窮を極めた。智学は物心ついた頃から、仏教の勉強以外は行ってきていない。「何等身についた生産能力もなし、一文の資金もない<sup>(39)</sup>」状態である。とりあえず日常生活では、写真技術を習得し、それを生業として生計を立てていた。やがて、兄の勧めから、智学に結婚の話が持ち上がる。しかし、遺産相続を目的とした結婚に嫌気がさした智学は、養子となることを拒み、婚姻を破棄した<sup>(40)</sup>。

明治十三年（一八八〇）、弱冠二十歳の智学は僅か七名程度の同志とともに「蓮華会」を立ち上げた。その目的は法華経と日蓮遺文を研鑽するため、さらに日蓮聖人の正義を宣揚する準備のためであった<sup>(41)</sup>。

翌年、日蓮聖人第六百遠忌の年、四月二十八日の立教開宗の聖日に蓮華会の団結を公表し、九月十二日の龍口

法難の聖日を期して、公的な宗教運動を開始する。横浜の常清寺で行われた生まれ初めて初めての演説、「龍口彼処にあり」であった。その当時、仏教に関する演説は宗派性のないもの、通仏教的なものに限られていたが、その演説は日本の国家のために日蓮聖人の事業を自分の事業として実現しなければならぬと説く、「純日蓮主義の演説の嚆矢<sup>(42)</sup>」であった。

その後明治十五年（一八八二）、蓮華会の活動の中で、日蓮聖人の聖地を巡礼しようと思ひ立ち、智学は旅立つ。その巡礼の旅で知ったことは、「荒廃目もあてられないやうな寺院が多<sup>(43)</sup>」ということであった。この宗門の現状が、智学の「宗風改革祖道復古」の誓願心を刺激し、さらに意思堅固にする。

そんな中、十一月に桐ヶ谷みねと結婚した。十一月十二日には長男・貞一が生まれたが、産後の肥立ちが悪く、わずか五十九日でこの世を去っている。智学は次のように回想する。

其の中に妻を迎へて子供も出来たが、それは男の子でまア私の長男で貞一と名づけたが、不幸にして生れて三十日にして死んだ、（中略）はじめて子供の親となり、はじめて子供の病氣といふものゝ非常に悲痛腸をつんざくやうなものであることを知つて、それ以来子供の泣き声が大変嫌ひになつた、三十日間全で寝ずに看病して終になくなつたところから、泣きづめに泣かれた子供の声が今以て腸にしみわたるやうで、それから以来自分の子供でも他人の子供でも、赤子の泣声が非常に嫌ひになつた、可哀さうを通り越して心の痛みを覚えるやうになつた（後略<sup>(44)</sup>）

長男の死は、はじめて親となつた智学の心を打ちのめした。この経験がさらに智学を宗門革新運動へ猛進させていくこととなる。それは「一切の錢儲けや家庭のことを放棄して専心」しなければ宗門革新運動は成就しないという思いとなり、「其の日一日を其の時の寿命と解し、其の時の力を自分の全部として進めようといふ安心」へとなつていつた<sup>(45)</sup>。

明治十七年（一八八四）二月十五日、顕一が誕生する。智学二十四歳の時である。いまだ経済的に改善された状態ではなかったが、更に徹底した布教活動をするため、東京に移り住み、山谷の正法寺を拠点とし、蓮華会を

「立正安国会」と改称して演説会を開催していった。

明治十九年（一八八六）には日本橋に立正閣を創建する。このとき、智学は葬式一辺倒の仏教儀礼に新たに結婚式の法要式を制定した。それは「死人をいじって居るのが仏教の本領ではない、活きた社会をより以上活かして行く<sup>(46)</sup>」ことが宗教の役目であるという独学以来一貫した考えに基づくものであった。この考えは、十二月十一日・十二日の両日に行われた「仏教夫婦論」の講演へと繋がりをもち、明治二十年（一八八七）に同じ『仏教夫婦論』の題目で出版され、世に流通することになる。

立正安国会の活動は、明治二四年（一八九一）には大阪に進出することになるが、その間、法華経<sup>(47)</sup>や憲法<sup>(48)</sup>についての講義が開催され、東京帝国大学教授・重野安繹との龍口法難についての真偽論争<sup>(49)</sup>や、大日本史学会会員・小倉秀貫との元寇予言真偽論争<sup>(50)</sup>が起こっている。とりわけ、小倉の元寇予言否定説を反駁する公開討論の場に、宗門の僧侶が一人もいなかったことが智学の宗門革新運動に一層の拍車をかけることになり、祖道復古義会を立ち上げて宗家諫暁を行っていった。

こうした智学の一途なまでの日蓮主義への固執は一体どこから起こってくるのであろうか。それを知る手がかりが、次の言葉に確認できる。

斯くして宗門革新の祖道復古義会の運動は、ほゞ予定の如く進んだ、此の間の道中には、殆ど血を流すやうなこともあつた、けれども漸々自分の期待するところに近づいて来て、布教も起り興学も開かれ、言論文筆等の宗門運動もだんだん諸につきかけて来て居る、人物々々といふけれども、人物は確かにあり余るほどあるのだ、宗門には人物がないなどといふけれども、ないことはない、人物として用ひるやうに使はないのだ、さういふやうに育てないのだ、操縦宜しきを得ないからだ、だから宝の持腐れだ、我々のことを人物だとか学者だとか偉人だとかいふやうなことを、称讚の意味でいっても悪口の意味でいっても、それはみんな当らない、吾輩は学者でもない、人物でも無論ない、どうかすると人誤って今日蓮といふやうなことをいふが、怪しからんことだと私はいって居る、大体宗教家といふことさへ私は自ら否認して居る、とツクの昔から乏

しいながら一個の信者である、それはシツコイかも知れないが、シツコイ並の信者であるといふ意味のものだ<sup>(51)</sup>。

智学の立場は「一個の信者」でしかない。それは宗門という組織と当然視点が異なる。すなわち、宗門という内部政治と国家に対して維持存続という正義を重視する立場に対して、日蓮聖人に純粹に随順し、立正安国を正義とする一個の信者との差異である。そして、この「一個の信者」の精神を支えたものこそ父親であり、幼年期に培われた日蓮信仰であつたといえよう。

#### 第四節 自然災害

智学は四度の大きな地震に遭っている。明治二十一年（一八八八）七月十五日、福島県猪苗代湖畔にある磐梯山の噴火、明治二十四年（一八九一）十月二十八日の濃尾大地震と二十九年（一八九六）六月十五日の明治三陸大津波、そして大正十二年（一九二三）九月一日の関東大震災である。智学自身は直接その被害に遭うことはなかったが、その都度迅速に支援活動を行っている。ここでは、関東大震災の回顧について触れてみたい。

関東大震災は、智学六十三歳の年に起こった。智学はそのとき、静岡県三保の最勝閣にいた。「最勝閣」は明治四十三年（一九一〇）に、大阪から「立正閣」と名付けられた国柱会の建物を移転建設したもので、八月に入ってからそこで夏期講習会が開催され、震災当日まで滞在していた。東京を離れていた智学は震災を免れたが、孤城と化した東京には直ちに戻ることはできない。情報網も寸断されていた。

そんな大きい地震とは思って居なかつたが、だんど〜大きくなつて、とう／＼それっきりになり、サア帰るどころの沙汰ではない、汽車は止まってしまふ、だんど〜と話を聞くと、箱根の山が崩れてしまったとか、

或は横浜が火の海になつたとか、いろ／＼の話が箱根を越えて来た者が話したとかいふので、だんだんひどいことになつて、終にそれらの者も東京へ帰ることも出来なくなつた<sup>(52)</sup>。

錯綜する情報の中で、清水港にあつた税関で無線を借り、被害の状況を確認したが、それすらも正確ではない。関西では津波が三保を襲い、智学も波に飲み込まれたという情報すらあつたという<sup>(53)</sup>。

東京の被災者が、着の身着のまま軍艦に乗って清水港に避難してきた。そこでは炊き出しが行われ、負傷者に治療が施された。被災者から得る情報も定かではなく、そうして時間だけがむなしく過ぎていった。のちに、国柱会会員が東京から派遣され、震災の程度や東京の国柱会館が火災を免れ、被災者の避難所として使われることなどが報告された<sup>(54)</sup>。

人々が震災の時に常軌を逸し、正確な情報を持たないまま流言飛語がまかり通る状況を、智学は日蓮聖人の『種御振舞御書』に記された自界叛逆難の一節、「夢の如く妄語出来して<sup>(55)</sup>」を引用しながら、まさに現況がそうであり、昔から人の不安をあおり、疑心暗鬼を生じさせることこそ災害だと述べている<sup>(56)</sup>。

また、科学が進歩した当時といにしへの生活を比較し、東京中の井戸を埋めて水道として一本化した結果、災害によって水道管が破裂して飲料水に困るようになり、ガス灯が電気灯になった結果、発電所が故障しただけで街が闇になったことをあげて、人間が求めた利便性ゆえに、震災で不自由や不安を感じたことを指摘している<sup>(57)</sup>。

さらに、この震災を通して智学は人間の本性を見た。それは、会員を動員して救護運動をする中での出来事であつた。

(前略) 斯ういふ古今無比の災害によつて人が困つて居るといふ中で、何といふことなしに先づ救はうと考へるのは当然であるから、救護隊を率ゐて吾輩も出た、けれども此の際に、自分が困つてゐても、其の窮乏した食物を割いて外の困つて居る者にやるといふ人もあるし、さうかと思ふと、震災によつて死亡した死骸の身体から指輪のやうなものを切り取つて、ドツサリを針金につるさげて持つて居たといふ者が現にあつた、(中略) であるから社会といふものは一律には行かない、よく其の菽麥を弁じ、是非得失を監査して、正し

い智慧の眼を以て善を勧め悪を防ぐといふ行動を取らなければ、真の慈善にならぬといふことを、此の救護事業の時痛切に感じたことがあつた<sup>(58)</sup>。

「慈善」ということはややもすると有害になる。本当に窮乏している者に対しては慈悲となり、怠惰や横着なるがゆえに窮乏する者に対しては病人に毒を飲ませるようなものであると、智学は言う。

こうした経験知に基づき、智学は日蓮聖人が『立正安国論』を献上した時代の非科学的な考え方に対して、決して否とは言わない。確かに、天変地異は人間の過ちを天が戒めている現れだという神秘的解釈や、それに基づいた道徳的観念を説くような昔の人々は、科学を知らないと一蹴することもできよう。しかし、大規模な自然災害を経験して、自らを、そして国の政治を反省して正そうとする人間のほうが、科学を信じて過去を批判し、無反省な人間よりも一枚上手であるという。なぜならば、どんな天変地異でも、人間の無反省や忘却ゆえの不用意や横着が要因となって災害となるからであり、突きつめて言えば人災だからだと断ずるのである<sup>(59)</sup>。

\*

ここまで、田中智学の修学期を中心に、日蓮信仰の特色を考察した。智学の信仰の根幹には父親の影響が多分に確認できる。それは智学自身も指摘するところであり、生涯厳格なる信仰を持ち続け得た主たる要因と考えられる。さらに、檀林で行われた「格轍教育」も智学の間人形成に大きく関わっていた。修学期に培われた日蓮仏教への絶対的態度は、攝受中心の当時の教義と相容れることはなく、直接日蓮遺文に答えを求めるといってものであつた。「一個の信者」としての智学の純粹性は、宗門が抱える教義と内外の政策との矛盾を許すことができず、結果として、在家仏教を立ち上げ、宗門革新運動に邁進していく。他方、智学自身も、近代日本という社会に即した日蓮仏教のあり方を徹底的に思索し、折伏中心の社会貢献へと到達する。その理念は、法華経と日蓮聖人の言葉に裏打ちされた、「立正安国」を実現するという「純日蓮主義」だった。災害を経験した智学にとって、目の前の惨状は日蓮聖人の時代を彷彿とさせるものであつたらう。智学の現状分析は、確かに中世日本とは異なつた根拠でされていたが、根幹にある人間分析については日蓮聖人と同じと考えられる。人間を浅ましく卑しく



してしまうもの、災害が人災になってしまう原因には、人間の精神を培う仏教のあり方が影響しているという分析である。第五節では、智学が日蓮聖人の教学に基づいて問題視した、当時の日蓮宗門の立場との差異について、少しく考察を加えてみたい。

## 第五節 近代日蓮教学と信仰——田中智学と高山樗牛

日本仏教の歴史において、近代は廃仏毀釈という試練からはじまった。国家からの弾圧に抗い、急速に進む近代化に適応するため、仏教者たる僧侶、あるいは教団は、西欧の思想を取り入れつつ、祖師たちが残した教学を時代に引き寄せて読み替えていくのか、それとも教学内容を決して損なうことなく、時代の価値観を交換させるのかという思案したことであろう。双方に共通していることは、西欧化されていく近代思想に敏感に反応しつつ、そうした知識を理解吸収し、依って立つ教学、つまり宗派性の強い日本の祖師仏教に普遍性を見出し、いかに広く社会へ展開していくのかという問題への帰結である<sup>(60)</sup>。ただし、普遍性を追求するために、西欧思想の言語を借りなければならぬという不可思議な関係の中で、伝統教学を相対化するという作業を踏まえなければ答えが見つからない場合があつたのではないだろうか。

日蓮仏教の場合、包括主義ゆえの排他性<sup>(61)</sup>のために、こうした思索は殊更困難に思える。固有性が絶対であり、名指されたときにこそその価値を持つのであれば、普遍性を追求すること自体が宗派性の喪失、日蓮仏教が日蓮仏教たる所以を失うことになる。

近代日本に見られるこうした葛藤は、現代における日蓮宗の礎を確立した近世の教学者、優陀那院日輝（一八〇〇～一八五九）の著書にすでに確認されている。また、教学の近代化は、教団という伝統的組織内で主要な役

割を持つ僧侶だけでなく、日蓮聖人の生き方に傾倒し、信仰を深めていく在家信者の中にも見出されるものであった。社会制度や価値観が大きく変化した近代において、日蓮信仰は信仰者個人の中で様々に制度化され<sup>(62)</sup>、時代に対応する形で新しい宗教性を生み出していったといえよう。ではその制度化とはどのようなものだったのか。

近代社会に適応するように、あるいは抗うように伝統教学を継承していく様相を、近世から近代へ移行する日蓮教学の伝承と、それに対立しながら日蓮仏教の正しい方々を思索した田中智学の教学解釈に、さらに世俗における日蓮仏教の受容のあり方を高山樗牛を一例として考察してみたい。樗牛の日蓮信仰についての詳細は引き続き第三章で考察するが、樗牛が日蓮仏教を受容することで個を確立したと言われることから<sup>(63)</sup>、伝統教団と個の信仰者と受容の比較を通して、どのように近代化を図ったのかを考察してみたい。

### 一、日蓮教学と田中智学

近世から近代において日蓮教学がどのように伝承されていたか、つまり檀林で何を教育されていたのかを、智学の自伝に求めてみたい。

まず、智学が飯高檀林で学んでいたころの様子である。智学が両親と死別したのは、先述したように九歳の時――明治二年（一八六九）に父親、翌明治三（一八七〇）に母親――であり、出家して後飯高檀林に入学したのは十一歳だった。入檀したころ学んでいたものは、「千字文」「実語教」（鎌倉時代に成立したという児童教育書、江戸時代に使われる）「童子教」（中世前期に成立した仏教入門を薦める児童教育書）、外典の書物としては「孝経」「四書」「五経」（易経・書経・詩経・礼記・春秋）「大学」「中庸」「論語」「孟子」「詩経」「書経」「礼記」などだったという<sup>(64)</sup>。こうした教科の他に、初期の専門科目では『天台宗四教五時西谷名目』や天台大師智顛の『天台四教義』を素読していたようである。

学問の階級も、今のやうに何年生とか、何級とかいふのではなく、その受学の項目について階級をつけた、即

ち第一が名目、それから其の次が四教義、その次が集解、その次が観心、それから玄義、文句、止観とわかれてゐた<sup>(65)</sup>

智学によると、飯高檀林の教育は次第に難しくなるステップアップ方式で、名目の次は四教義、続いて『天台四教儀集解』と四教儀に説かれる観心段、そして天台三大部であり、全てが終わるまで約三十六年間かかったという。

さらに智学に施された教育は、先にも触れた格轍教育であつた。

其の中に於て特に私が味ひ、且つ感心して居るのは、此の檀林の格轍教育であると思ふ、これは古来宗門の学事を論じた人々の意見の中にも、台家が何うしたとか、当家が何うしたとか、又四明の学説なり遵式の所伝なりを論難攻撃して、一ぱし学問の一切はそれで尽きて居るやうに伝へて来たけれども、寧ろそんなことは大して価値はないものと思ふ、それよりも檀林教育の中の確たる産物は、所謂格轍教育にあると私は思ふ、書物や議論は檀林に居ても居なくても、何んな所でも見たり読んだり考へたりすれば、どんな理屈でも詮索も研究もすることが出来るけれども、性情の陶冶とか人格の育成とかいふやうなことは、大部分は習慣からつくりあげられるもので、余ほど天稟のすぐれた聡明な人は、他の一言一行を見、又は古人の書を読んでも、発奮興起するといふことは有り得るけれども、先づおしなべての人は境遇からつくり成されるといふ、即ち習慣性の教養といふことが大切なことで、教育の要諦は寧ろ此の習慣の利用といふことにあるものだと、私は確信して居る、信仰も矢張り半ば以上は此の習慣を利用する必要がある<sup>(66)</sup>。

伝統を重視することを徹底的に教え込まれた智学は、学問を身につける以前に、人間性の育成ということを経験から重視し、檀林での上下関係に基づく習慣を後に称讃するようになった。智学の言葉を借りて説明すれば、「仏教はいふまでもなく、今の摂律儀戒によつて律儀といふものを形から教へて行く」が、「だんだん世の中が末になつて、自由主義だの平等観などいふものが出て来て階級を亡ぼすのが真理であるかの如く考へて」しまつていゝる、「これは自由平等の最初に第一算を誤つた悪自由、悪平等から来たもの」だとして、近代の風潮を批判する<sup>(67)</sup>。

つまり、智学は近代化される以前の教育原理を重視していたのであり、実際、自身の「性情の陶冶とか人格の育成」においては、学問ではなく、父親の信仰を見て育ったことによる習慣や檀林での格轍教育が大きく影響しているとも自らも認識していた。

明治七年（一八七四）六月、檀林が廃止となり、東京芝二本榎に日蓮宗大教院が設置され、そこに入学する。大教院での教育は天台学中心の檀林と異なり、日蓮遺文を教科書とする宗学中心であった。当時用いられていた教科書については次のようにある。

旧檀林との著しき違ひ目は、旧檀林が台家本位であつたのが、こゝに至つて学風一新の意義を以て、宗学本位といふことになつたのは大きい違ひ目である、それから研究的に外典外学を兼ねた、（中略）で就中宗学本位だといふその所謂宗学は主として新居日薩師の母校であつた加賀の充洽園、即ち優陀那院日輝の風儀を用ひ、内容も優陀那院学説を金科玉条として講じたので、勿論兼ねて「天台四教儀」とか「綸貫綱要」とか、或は「法華新註」「玄義」なども講義もあつた、（中略）何といつても一ばん力を優陀那院師の宗学においてのは事実で、その中にも「弘経要義」「宗義抄」は殆ど必修科の如くになつて居つた（後略<sup>6.8</sup>）

天台学の科目では『天台四教義』から諦観の『天台四教儀』に換わり、慧澄癡空（一七八〇〜一八六二）の『法華綸貫綱要』や『法華経新註<sup>6.9</sup>』などを修学し、必修として優陀那院日輝の書を教科書とする科目があつたといふ。

此の時の大教院の教育方針は、全然優陀那流を中心としたものだ、（中略）後年その衣鉢をついだ新居日薩、吉川日鑑、三村日修、小林日昇などといふ人々の法弟等によつて、優陀那学風は天下を風靡するに至つた。／その優陀那院師が、特色ある充洽園学風を起したといふことはこれは理由のあることで、それまでの宗学といふものが、面白からぬ潮流が二つの流れを以て伝来して来て居る、その一つは所謂旧檀林の学風が、一にも二にも台家といつて台家専門の学風に流れて、やゝもすると当家を軽んじ又は忘れんとする傾向があつた、（中略）それから又他の一面には、天台学をしても天台学本位でなく、中心を宗乘において専ら法華氣

質を標榜し、盛んに他宗排斥の気風を長じた一つの潮流が、矢張り相当勢力を持つてゐた、(中略)その優陀那院師の学師である本妙院日臨師の学説に、撰の進にして折の退といふ『折退撰進』といふ主義がある、即ち折伏を退いて撰受を進めるといふ、他宗を攻撃する折伏を控へ目にして、他宗といくらか社交的にも接触を保つて行く、撰受を進めるといふ斯ういふ学説を、今一層拡張し充実したのが優陀那院師の学説である、それは優陀那院師の名著たる「弘経要義」に明快に論断されてある(後略(70))

日蓮宗ではよく知られていることであるが、現在も継承され、殊に儀礼において生き続けている教学が、先にも確認した優陀那院日輝の充治園の教学である。智学は大教院の宗門教育が、日輝の充治園に則したものであり、遡れば、日輝の師である本妙院日臨以来の撰受主義であることを述べている。その特徴は二つあり、一つは天台教学中心の教育から宗義中心の教育への移行、もう一つは宗義を中心に教育することが、それによつて現れる弊害、つまり折伏主義によつて反社会的教団にならないようにする教育を実現することであつた。智学によると、飯高檀林にあつたのは天台の書物ばかりで、その理由は過去において宗門が国家権力から弾圧を受けた歴史に鑑みた結果、『摩訶止観』を修了して初めて祖書が読めたという。檀林では撰受主義の故に天台偏重の教育だつた課程を、大教院では撰受主義を維持させたまま宗義中心の教育課程へ移行させた。大教院で実際に教科書として使用されていた『弘経要義』には次のようにある。

二弘通ノ要義者。又有レ一。一ニ約教。曰ク廢権立実。破シニ爾前ノ教行人理ヲ。以頭スニ法華最勝ノ四一ヲ也。是レ学者ノ所ナリレ宜クニ常用ス。二ニ約宗。曰ク折ニ伏シ他宗ノ人法ヲ。讚ニ揚スル自宗ノ人法スル也。但其ノ折ニ伏シ他宗ヲ。有下不レレ応セニ当今ノ時宜ニ者上。今ヤ也国法嚴重ニシテ。不レ許ル私ニ改宗スルヲ。則縦令ヒ能ク説ニ伏シ他宗ヲ。不レ得下以テニ勝負ヲ一廢スルヲ上。亦徒ニ費スレ弁ヲ耳。是レ不レレ応セニ時宜ニ一也。且ツ彼レ聞ニ我カ弾訶ヲ。必不ニ肯テ来聴カ。適々来聴モ亦憤然トシテ去ル矣。以テ増シニ其ノ忿恚ヲ。長スニ其ノ誹謗ヲ。是レ不レレ応セニ時宜ニ一也。加之ナラス令下ニ他門ヲ一執心増長シテ。起シニ愛護ノ心ヲ。終ニ不レ上レ能レ知ルニ正道ヲ。良ニ為ニ不可ト。是レ不レレ応セニ時宜ニ一也。況ヤ折伏逆化。戻リニ昇平ノ人氣ニ。乱シニ淳ノ風俗ヲ。以テ来シニ王公之厭惡ヲ。招キニ長者之卑醜ヲ。致スニ学者之輕賤ヲ。是レ不レレ応セニ時

宜ニ四也。方今儒道国学。一切ノ伎芸。斐然トシテ並ヒ行ル。以レ故ヲ他門ノ僧徒モ亦從ニ事ス斯ノ文ニ。豈ニ独リ我宗可シ下好ミニ忿諍劇論ヲ。以テ為ス上レ求ルルニ譏ヲ於方方ニ一乎哉。是レ不レ応セニ時宜ニ一五也。凡ソ仏教ハ方便居ルレ多シ。故ニ祖説モ亦時ニ用ユニ權變ヲ。而シテ今徒ニ守リニ其ノ旧株ヲ。以テ致スニ識者ノ笑ヲ。不シニ亦愚ナラ。是レ不レ応セニ時宜ニ一六也。或ハ惡口罵言。致スレ令ル下蚩氓ヲシテ徒ニ増ニ長シ嫉妬驕慢ヲ。以テ墜中没セ高上ノ教理ヲ上。真ニ可レ悲也。是レ不レ応セニ時宜ニ一七也。且ツ淺学ノ僧徒。無知ノ俗衆。執ニ着シ旧習ニ。日夜諍論シ。反テ自レ廢スニ得脱ノ解行ヲ。甚タ非ルニ仏祖ノ本意ニ一也。是レ不レ応セニ時宜ニ一八也。故ニ今我カ宗徒。但宜ク下約シニ教部ニ。約シニ仏意ニ。約シニ時機ニ。明弁シテニ權実ノ優劣ヲ。而讚ニ揚シ経王ノ最勝ヲ。以テ漸導緩引結ハシム中勝縁ヲ上。則或ハ令シメニ一念隨喜セ。或ハ令シメニ須臾モ信敬セ。或ハ令シメニ一言讚歎セ。或ハ令シメニ耻小慕大セ。或ハ令シメニ捨權入セ。如ニシテレ始テ為レ適フト時宜ニ。故ニ約宗之折破。亦不レ可レ不ニ斟酌セ也 (710)。

ここに述べられている日輝の時代認識を箇条書きすれば、①今は国家の法律によって改宗が許されない、②折伏という布教方法は相手を怒らせるだけである、③批判することによって相手に自宗への執着心を起こさせ逆に正法へ導けない、④折伏は知識人たちに軽蔑される、⑤現在の論壇にそぐわない、⑥宗祖以来の古い考え方で識者の笑いを招く、⑦他宗を批判することによって自宗の教儀を辱めることになる、⑧教義論争は逆に不成仏の結果を招くという八項目からなり、時代にそぐわない折伏という布教方法を退けている(720)。日輝がこうした認識に至る原点、師・日臨(一七九三〜一八二三)の著書にも、弟子たちに対して「折退撰進」と説いている文が確認できる。

問う、嚮來条理已に聞く、端的に当時の行相を指定せば、如何が之を行じ、如何が之を名づけん。答う、予の如きの末学、何ぞ大業を議するに足らん、但竊かに子が為に卑懷を述べん。但一実を弘めて權小を許さず。言辞柔軟にして善行に化度す、分に三学を修め、法身を莊嚴せば、則ち法住すること久からんのみ、且つそれ聞く所執する所乖くこと有れば必ず嫉す。故に世人折と説けば我また折と説き、世人撰と説けばまた撰と説く。若し固執無き人に対せば、我また撰を進にして而して折を退なりと曰んのみ(730)。

日臨は、撰折は必要に応じてそれを説き分けるとしながらも、固執することのない者に対しては撰受という方法を進めるとする。こうした教団の意向を背景として、智学も大教院が撰受主義的教育をしなければならぬ当時の状況を理解していた。

そんな政治の下にあつて幾ら論難攻撃して他宗をやり込めてみたところで、唯徒らに争ひを惹き起すだけでその結果何んにもならない、改宗を禁じてあるのだから爾ういふことをしても無益だ、それから一つはそれどころではない、今や儒学は旺盛になり国学は益々盛んになつて来て、そして此の儒学や神道者流国学者流が、同じく仏教に対して隙があつたら亡ぼさうといふ牙や爪をといで居る、(中略) さういふ時代であるのに其の共同の敵を前において、仏教同士で互いに相争ふといふことは甚だ時代にそぐはない(後略<sup>(74)</sup>)

近世江戸を生きた日臨は、折伏という論争による布教方法は現実的ではなく不必要な方法であるという認識に立ち、日輝は他宗批判という日蓮の排他的布教方法は近代という時代に合致せず、世間的に受け入れられないとした。しかし、両者ともに一致するのは、国家権力から教団を護持するために、撰受的立場に立ったということである。しかし、智学は折伏が時代不相応と認めながらも、宗門の教育に対し、疑問を持つようになる。

茲に於て私は、それは一理あると思ふけれども、何であらうとも念仏を唱へては可けない、これを世の中に存して居つては国が滅びる邪法である、邪法悪法をそのまま捨て、おいては世の滅亡であるから、日蓮は命がけになつてその邪法を退治するといふことを、一生を通じて宣言された祖師の教といふものは抹殺すべきでない、私としては近く自分の父が昼夜間断なくそのことを言つてゐた、それが自分の耳に残つてゐる、果して祖師がさういふ教を垂れてゐるのに、今日時代が違ふから方法を変へなければならぬといふことは祖師の所立を訂正する意味になるが、末徒としてその祖師の主張を訂正するといふことが合理的なものであらうか否か、又たとへば祖師の定めおかれたことたりとも、これを訂正して差支へない部分のことは直すも宜からうが、宗門の生命たり大方針たるものをも訂正するといふことになる、優陀那院師如何に大学者たりと雖も、祖師に対して反逆者といふことになりはしないか、それとも時代に適應してさういふ行法を立て、祖師

の生涯を通じて遺文の全部に亘って鳴りひびかした声でも、それを進退し又は訂正しても差支へないといふ宗義上の道理があるものであらうか何うか、斯ういふ疑いが、それを学んで居る中に、何時となく私に萌して来た（中略）此の優陀那院師の折伏を退けようといふ理由の一つには、徳川氏の法令が改宗を許さない、宗論を禁じてあるといふことが理由の一つになつて居る、今やすでに徳川氏の制度は根本よりくつがへつてしまつて、改宗も自由ならば信教も自由だ、殊に神道は跋扈する耶蘇教は這入つて来る、殆ど宗教の混乱時代或は恐怖時代ともいふべき程の時代になつて、邪見いよ／＼長じて停止するところを知らないといふ今日、念仏真言禅律等の諸宗の折伏はおろか、進んで外道外学等に向つても寧ろ或は折伏の歩を進めるべき時代ではないかとさへ思ふ（後略<sup>(75)</sup>）

確かに儒教や道教、国学が台頭する時代に、仏教各宗派が教学論争をしていても何の意味も無い。しかし、だからといって日蓮聖人の破邪顕正の精神を忘れてしまつていいものか。それは反逆ではないのか。近代日本では信教の自由が保障されているために、神道やキリスト教といった外道が好きなように布教しているのが現状で、宗教混乱の時代に必要なのは折伏ではないのか、と智学は自問自答する。

このように、子供の頃から耳にしていた諸宗を破折するという「法華氣質<sup>(76)</sup>」と、優陀那院師の『弘経要義』を教科書にしている宗門との不一致に対して純粹に疑問を持った智学は、明治九年（一八七六）十六歳の冬に重度の肺炎に罹り大教院を休むことになつたことも相まって、翌年体調が回復したにもかかわらず、復学しなかつた。教団が是とする教学と決別し、日蓮聖人に直参する教学信仰である。日蓮遺文を師とし、独学によつて智学が到達した結論は、近代に抗い、後に『宗門之維新』（明治三十年、一八九七）で宣言する「復古主義」に立つて学だつたのである<sup>(77)</sup>。

では、時代不相応である折伏をどのように実践するのか。

ところがそれでは今は時が險悪であつて戒を持つてはいけない、武器を持つて進まなければならぬといふならば、法華経を弘めるには講演をしたり説教をしたり文書伝道をやるよりも、それより井上日召のやうに五



・一五事件のやうに、手榴弾でも持つてやる方が本当かといふと、さうはいかない（後略）その行門の折伏の結果はどうなるかといふと、日蓮主義者が一致団結して、先ず財政的にその力を立って、産業の上に大開発を行って、世の中の産業を隆盛にして国に貧乏人の出来ないやうに浮浪者の出来ないやうにして、整然たる樂土をつくり、然る後天下号令するといふ、斯ういふ方法を以て進まなければならぬのが即ち末法の今日に於ける眞の行法の折伏だ（78）

智学は折伏を教法の折伏と行法の折伏とに分類する。それが時勢に則した折伏論だという。原義に則せば行門の折伏は武器をとつても行うべきことであるが、現在はそれを許さず、したがって不受不施義、謗法の者には施さずという姿勢が武器に代わるものであり、不受不施に基づいて一致団結し、施さない施されないということを全うするために財政的に力を持たなければならない。そのためには産業に力を入れ、貧富の差が無い樂土を創ることを目標に日蓮主義者は邁進しなければならない。

さらに智学は言う。

今日は政治と宗教とはその意味が別である、随つて帝室や内閣を諫めた処で、国家全体を帰伏させるといふことは出来ない、国会は宗教に関する制度は議しても、宗教教理の優劣などを議すべき所ではない、されば今日は、宗門はよろしく宗門独立の計画を為して、以て日本国家の事実上の原動力となるの力を養成する、その力とは／（一）には智力（道力これに伴ふこと）／（二）には富力（勢力これに伴ふこと）／この二つを増殖して、時代の精神上、物質上の力を吸収するに至らねばならぬ、往いては、日蓮主義の政党をも造りて、政権をもわが党に握るやうにせねばならぬ、武力の世は武力を以て立ち、錢の世は錢を以て立たねばならぬ、干戈でも金錢でも科学哲学でもことごとくこれを妙法化して、以て時代を救ふはこれ吾が本化の大規模である（79）

国会という場で宗義の優劣が問題にならない以上、折伏という方法は意味が無い。それよりも国家の原動力となることが優先される。国家の原動力とは「智力」と「富力」であり、「日蓮主義の政党」を興して政権を掌握し

なければならぬ。智学の構想は、当時社会における政治と宗教との関係を熟知し、日蓮聖人の言説に基づく復古主義に随いながら、法華経・日蓮遺文に当時の社会を映し出すことで、答えを導き出していく。

折から日々夜々に苦辛研究をかさねて居る日蓮主義の法門の上から照して見るといふやうなことも、おかげで出来た、これは自分の智慧ではない、大聖人の御妙判を拝読して居る中に、自分の智慧といふものは頼みにならないが、仏の智慧を借りて世間の相を見る時には、浄玻璃の鏡に映るやうに世間の相が映る、斯ういふ御指南がある、法華経は法華経、仏法は仏法、世間は世間で別に其方の方にあつて、此方には関係のないものであるといふ筋合のものではない、仏法は即ち一々に世間を照す光である。<sup>(80)</sup>

こうした復古主義の姿勢は、智学が遭遇する多くの自然災害における支援活動にも貫かれている。第四節では関東大震災の活動について触れたが、ここでは、明治二十一年（一八八八）七月十五日、智学が二十八歳の時に起こった福島県猪苗代湖畔にある磐梯山噴火に際し、智学が取った行動とその理念を押さえておきたい。

磐梯山噴火は、発生した岩屑流が五村十一部落をのみ込み、およそ五〇〇人が犠牲となつた。智学は仏教者として、日蓮聖人の意志を受け継ぐものとして、国家の一大事に処すべき社会奉仕活動を実現するために、カメラマンを連れて現地に向かった。被災地の状況は総戸数三十五戸、住民二〇〇人の小村の被害は全壊十二戸、半壊二戸、焼失二戸、死者十三人、負傷者六人であつたという。家屋の下敷きになつて死に絶えた者、農業に行く途中で生き埋めになつた者など、智学は被害状況を被災者の氏名まで詳細に記録している。その中に次のような一説がある。

世界の禍害は一身の禍害なり、われ宿縁ありてや遠き此地に來り災害の実況を視察して今親たり此悲酷の境界に接す、現世の義務は四海兄弟、未来の教法は平等利益、救はずんばあるべからず、心中密かに三宝を念じ、南無妙法蓮華経の法味を薦むること数回び、懇ろに運心回向をなし、三宝護念力、定業亦能転、以仏教門、出三界苦、怖畏險道、得涅槃樂と唱へ了りて涙を収め、やがて懷中の鉛筆を取り出だし埋葬墓票を記せ

しは（後略）<sup>(81)</sup>、

日蓮仏教の義務は現況を救うこと、さもなくんば未来に法華経が弘まる利益がない。智学はそうした理念に基づいて、救援活動を行っていた。明治二十四年（一八九一）の濃尾大地震、同二十九年（一八九六）の明治三陸大津波、そして先に述べた関東大震災に、直接的、あるいは間接的に（津波の時は法要のみ）関わりを持ったことは当然のことであった。

一方、次のような一説もある。

これ日蓮主義の訓えたる慈善事業なり。彼の孤児を拾い貧民を賑わし、もって善を楽しむごときは、社会的慈善にして、宗教的慈善にあらず。人としてなすべきものにして、宗門としてなすべきものにあらず。（中略）国家の根本を養いて、邪を摧き、正を護するは、すなわち大乘の慈善なり<sup>(820)</sup>。

これは、宗門改革を指標とする『宗門之維新』に書かれているもので、智学はやはり経済力をどのように付けるかと言うことに主眼を置いている。智学の改革案では、寺院と信徒の関係を「信徒をもつて民とし、僧侶をもつて官吏とし、寺院をもつて官衙とし、本山をもつて政府とし、宗制をもつて法律とし、教法をもつて憲法とし、祖師をもつて君主として、宗門の国家は組織せらる<sup>(821)</sup>。」と立憲君主制と同様の組織を敷き、「宗門戸籍」を作成し、檀信徒から金（会費・宗税）を集めることが大切だという。それを元手にして、商船を購入し、布教師を乗せて乗客に布教する。信徒になる者は乗船料を半額にする。本山登詣、霊場参拝者は無料、有事の時は国を守るために、船を軍艦にするのだという。智学は日蓮主義の慈善事業というのは貧しい者に施す社会的慈善ではなく、国家という大きな枠組みの中で行う事業こそ宗教的慈善だと説いている。

この考え方は、一見すると先に述べた考え方と矛盾するように思われるが、結果として「予の改革論の大綱は、「宗法」において「復古的態度」を採り、「制度」において「進歩的態度」を採り、しかして全体において退嬰主義を破って、「侵略的態度」を採らんとするものなり」という指針を持っていることから、教学と制度とのあり方のベクトルが逆になっているために差異が起こるのであり、言い換えれば、教学を立て直すために主張する智学個人の信仰に基づく教学と、宗門を維持運営するための制度との違いからくるものである。

斯くして宗門革新の祖道復古義会の運動は、ほど予定の如く進んだ、此の間の道中には、殆ど血を流すやうなこともあつた、けれども漸々自分の期待するところに近づいて来て、布教も起り興学も開かれ、言論文筆等の宗門運動もだんだん諸につきかけて来て居る、人物々々といふけれども、人物は確かにあり余るほどあるのだ、宗門には人物がないなどといふけれども、ないことはない、人物として用ひるやうに使はないのだ、さういふやうに育てないのだ、操縦宜しきを得ないからだ、だから宝の持腐れだ、我々のことを人物だとか学者だとか偉人だとかいふやうなことを、称讃の意味でいっても悪口の意味でいっても、それはみんな当らない、吾輩は学者でもない、人物でも無論ない、どうかすると人誤つて今日蓮といふやうなことをいふが、怪しからんことだと私はいつて居る、大体宗教家といふことさへ私は自ら否認して居る、とツクの昔から乏しいながら一個の信者である、それはシツコイかも知れないが、シツコイ並の信者であるといふ意味のものだ(84)。

智学はあくまでも「一個の信者」として日蓮聖人と対峙し、そこから近代日本における日蓮仏教のあり方を思索していく。その答えは復古主義に基づいて社会貢献へと行動化する教学、すなわち「教学の世俗化」ということができる。

## 二、高山樗牛の日蓮研究

次に、智学と交流を持ち、晩年日蓮研究に没頭する高山樗牛の日蓮研究と田中智学との関係について確認してみたい。

明治三十五年（一九〇二）にわずか三十一年の生涯を閉じた樗牛は、最晩年に日蓮研究に没頭し、智学と出会っている。樗牛が日蓮聖人に没入していくきっかけはなんだったのだろうか。

智学が認識していた高山樗牛なる人物は「日蓮嫌い」であり、『宗門之維新』を著した際に、日蓮聖人の悪口を書くであろうことを前提に送った。

(前略)意外にも、其後ある一日突然名刺を通じて訪ねてきた一人の紳士があつた、名刺を見ると「高山林次郎」とある<sup>(85)</sup>

『宗門之維新』を読んだ結果、樗牛は今の日本において日蓮聖人を研究することの必要性を確信し、智学のもとを尋ねた。すでに鎌倉長谷寺境内に居を移し、準備万端の来訪であつた<sup>(86)</sup>。智学は樗牛についてあまりいい印象を持ってなかつたようで、「鼻の高山」が文句を言いに来てきたと思つたという。ところが開口一番、日蓮聖人の研究を志したことを告げられ、智学に「朝夕警咳に親炙して教を受ける」ために鎌倉に移住したことを知ると、本門の戒壇に話が進み、富士山を一望できる寺、二人が未来の本門戒壇とイメージする静岡県・龍華寺の話で盛り上がった<sup>(87)</sup>。

『宗門之維新』の内容については少しく触れたが、智学は執筆動機について日蓮宗門衰退を原因とし、歴史を鑑みて復活を目指した結果であることを述べている<sup>(88)</sup>。

「宗門之維新」というものは(中略)宗門の全精神、宗門の全貌を理想通りに縮図再現して書いた、吾輩の理想実現の文篇である、であるからこれは宗門限りのものでない、世間全体のものが興り開かなければならぬものであるから、よく見て今から其の精神準備をなさいといふ意味で、宗門外の人に約八百人の有識者に撰んで贈つたのだ<sup>(89)</sup>。

この書は宗門のためだけに書かれたものではない。日蓮宗門の問題は世間全体、すなわち日本国全体の問題であるという。樗牛は、自らを改心させた『宗門之維新』にこの言葉を読み取り、影響を受けたことを記事にした。明治三十四年(一九〇一)十一月、それは雑誌『太陽』に掲載された。智学が主張する教理改革については門外漢としながらも、本化の妙宗は天下国家のための宗門であり、日本国家が護持すべき宗旨であることを強調する。その上で、智学が掲げる改革論が「復古的態度」と「侵略的態度」を柱とし、人類を妙道に帰一せしめんとすることであることを要約する。

曰く、日本をして宇内を統一して、永く宇宙人類の靈的巨鎮たらしめざるべからず。是れ宇内清廓の為也、

人類救済の爲也、而して是れ聖祖立教の大義、天祖建国の要道にして、兼ねて釈尊塔中付嘱の元意也。曰く、是の大理想を唱道したる聖祖日蓮は正しく世界統一軍の大元帥也、大日本帝国は正しく其の大本營也、日本国民は其の天兵也、本化妙宗の学者教家は其の將校士官也、事觀高妙の学見主張は其の宣戦状也、折伏立教の大節は其の作戦計画也、信仰は氣節也、法門は軍糧也、四大格言は軍規の振肅也、本化妙宗の日本国教奠定は全く其の出征準備也と<sup>(90)</sup>。

教団改革を大日本帝国国軍に見立てた書評は、まさに智学の日蓮聖人に回帰する復古的態度と時代に則した進歩的態度、そして折伏という侵略的態度を端的に表現していると言えるだろう。智学の人物描写については、伝聞によって「平生熱心なる日蓮の崇拜者たるの故を以て日蓮狂」と呼ばれているとしながら、

狂か、癡か、吾人得て是を知らず。而れども萎微衰弱を極めたる今の宗教界に於て、敢て日蓮の後身を以て自任するもの、著者の如きあるは、吾人の甚だ喜ぶ所也。

と評価し、智学が二十年にわたって信念を曲げずに活動していることについて、「其の教祖の偉大なる精神に感孚せる所あり」と、日蓮聖人の精神と行動を受け継ぐ者として讚歎している。

こうして樗牛は日蓮研究に入った。六種の日蓮伝<sup>(91)</sup>と小川泰堂が編集した『高祖遺文録』を読破し、日蓮聖人こそ一人鎌倉時代の偉人であり、日本において希有なる大人物であるという結論に到る。さらに、日蓮聖人の理解を深めるために『法華経』も読誦しなければならぬことを日記に記している<sup>(92)</sup>。

樗牛における日蓮信仰の詳細は、第三章に譲るとして、ここで確認しておきたいことは、樗牛が智学を通して日蓮聖人に対峙し、その理解と信仰を深めたことである。すなわち、田中智学という人物の理論と実践に魅了された樗牛がまず存在し、智学を通して日蓮聖人を観ていたのではないかということが指摘されうる。智学が提唱した復古的態度、進歩的態度、そして侵略的態度の三つの柱は、すでに日蓮聖人の思想と行動と軌を一にする――釈尊と天台大師や伝教大師に遡る復古主義と、末法衆生救済を目的とした進歩主義としての題目修行、そしてそれを布教するための折伏主義――ものであり、彼の著書に魅了されて日蓮仏教に入信する樗牛にとって、智学

の姿に日蓮を投影させて観ていたと考えられるのである。やがて、樗牛は日蓮遺文に直接接触れ、法華経を読む決心にいたり、日蓮聖人という人物に純粹に没入していくことになる。

智学の教学は、自らの信仰を純粹に追求する復古主義に基づき、折伏主義を體現することを主眼としていた。ただし、その実現は、進歩主義と表現されるように、時代を先んじて行く構想に立つものであった。教学的には日蓮聖人に遡及し、日蓮仏教の実現については時代を読んで適応を謀るものだった。それは、教団護持のために日蓮聖人の破邪顕正の精神を封印しなければならなかった伝統的立場と対立している。智学は、まさに日蓮聖人の思想・教学を損なうことなく如何に実現するかを目指したのであり、したがって、日蓮教学の普遍化はもとより、西洋的解釈も行われなかった。言い換えれば、近代における日蓮教学は日本の外側に向かう可能性をもたず、日本という国家の中で国体を強化するように内向的働いた。一仮に「八紘一字」を掲げることになったとしても、一ともいえるだろう。それは日蓮教学が普遍性を捨象し、特殊性に徹底したということである。

智学は伝統教学を受容しながら、大きく近代社会へと舵を切った。その行動は日蓮聖人の思想をそのまま近代へと具現化する道をたどったのであり、宗派性という特殊性を保持しながら、現実世界にいかにかコミットするか、すなわち清沢満之のように哲学的批判に耐えうる普遍化ではなく、菩薩行を基底とした教学の世俗化を実現したのである。

(1) 大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』、一二頁。

(2) 『田中智學自伝』(真世界社、一九七七年。以下、『自伝』と略す)第三卷、四頁。なお、年号については田中芳谷著『田中智學先生略伝』(師子王文庫、一九七四年)によった。

(3) 『自伝』第一卷、八頁。

(4) 右同書、一〇〇―一一頁。

(5) 右同書、一〇―一二頁。

(6) 右同書、一三頁。

(7) 右同書、二九一頁。ここで智学は、宗門批判の根底に、学問の力で起こした信仰ではなく、家庭の信仰が土台にしていると述べている。

(8) 右同書、九頁。

(9) 右同書、二五頁。

(10) 右同書、四一頁。

(11) 右同書、一六頁。

(12) 右同書、七二頁。

(13) 右同書、七四頁。

(14) 右同書、一四五・一五八頁。

(15) 右同書、一六三頁。

(16) 右同書、一七二頁。

(17) 右同書、二〇〇頁。

(18) 右同書、二九九頁。

(19) 右同書、二一四頁。智学によると、江戸時代に説教師による布教によつて顕れた檀信徒の篤信者の気質をいう。

(20) 右同書、三〇二頁。

(21) 法華経普及会編『真訓両読法華経並開結』(平楽寺書店、一九二四年、以下『開結』と略す、頁数は上段)一六七―一六八頁。

(22) 右同書、三〇五頁。



- (23) 『開結』、四二六頁。
- (24) 右同書、三〇六頁。
- (25) 『大正新修大藏經』(以下『大正藏經』と略す)第三四卷、一四頁。<sup>p</sup>
- (26) 『開結』、五〇二・五〇六頁。
- (27) 『開結』、三九三頁。
- (28) 『開結』、四二四頁。
- (29) 右同書、三〇六〜三一〇頁。
- (30) 『昭和定本日蓮聖人遺文』(以下『昭和定本』と略す)、七一九頁。
- (31) 『大正藏經』第三八卷、八四頁。「一在家。二出家。在家護法取其元心所爲。棄事存理匡弘大教。故言護持正法。不拘小節故言不修威儀。護法有四句。出在家共不能護者無名行比丘。無勢力俗人是也。在家出家獨不能護者還是兩種各各不能。出在家獨能護者佛及仙豫是也。出在家共能護者今文是也。昔是爲今非。今非爲昔是。今昔俱非。今昔俱是。昔時平而法弘應持戒勿持仗。今時險而法翳應持仗勿持戒。今昔俱險應俱持仗。今昔俱平應俱持戒。取捨得宜不可一向。」なお、この文は『開目抄』に途中略して引用されている。(『昭和定本』六〇五〜六〇六頁)
- (32) 『自伝』第一卷、三二一頁。
- (33) 『昭和定本』、一四七四頁。
- (34) 『自伝』第一卷、三二二〜三頁。
- (35) 右同書、三一六〜三一七頁。
- (36) 『昭和定本』、七二〇頁。
- (37) 『自伝』第一卷、三二七頁。
- (38) 右同書、三三〇頁。
- (39) 右同書、三九六頁。
- (40) 右同書、三九七〜四〇〇頁。
- (41) 右同書、三九五〜三九六頁。

- (42) 右同書、四〇四頁。
- (43) 右同書、四一〇～四二〇頁。
- (44) 右同書、四二〇頁。
- (45) 右同書、四二〇～四二二頁。
- (46) 『自伝』第二卷、五頁。
- (47) 右同書、二一〇～二二頁。
- (48) 右同書、九二～一〇六頁。
- (49) 右同書、一一六～一七五頁。
- (50) 右同書、二〇〇～二五四頁。
- (51) 右同書、二七八～二七九頁。
- (52) 『自伝』第八卷、二〇六頁。
- (53) 右同書、二〇七頁。
- (54) 右同書、二一〇～二一一頁。
- (55) 『昭和定本』、九七六頁。
- (56) 『自伝』第八卷、二〇四頁。
- (57) 右同書、二〇六～二〇七頁。
- (58) 右同書、二二八～二二九頁。
- (59) 右同書、二〇五頁。
- (60) 具体的に名前をあげれば、真宗大谷派の清沢満之である。社会哲学者・今村仁司氏は次のように述べている。「清沢は西洋思想をまるごと輸入したのではなく、批判的に換骨奪胎して、人類共通の思考様式をとりだし、それを独自に体系化しようとした。(中略)彼は仏教を哲学的批判に耐えうる学的組織として再生させようとした。」今村仁司『清沢満之の思想』(人文書院、二〇〇三年) 一〇頁。
- (61) ここでいう「包括主義」と「排他主義」という言葉は宗教多元主義者であるジョン・ヒックに基づいている。ヒックはキリス

ト教を排他主義・包括主義・多元主義に分類し、排他主義は、「教会の外に救いはない」とする立場であり、包括主義は世界にあるさまざまな宗教に救いはあるが、すべての救いはキリスト教の救いに帰属するという立場である。ジョン・ヒック『宗教がつくる虹 宗教多元主義と現代』（岩波書店、一九九七年）、三三三〜四〇〇頁。法華経の教義的特徴である「開顕思想」は法華経爾前の經典を法華一乘に包括しつつ会通させていくため、排他性を否定できないと考えられる。

(62) 柄谷行人氏は、近代文学史において近代における個人の葛藤はその人間の頭にすでに存在する近代的自我によってなされるのではなく、外側の「制度」に対抗する内側の「制度化」であるとしている。柄谷行人『日本近代文学の起源』（講談社、一九八〇年）、六六〜六七頁。

(63) 末木文美士『明治思想家論』第六章 〈個〉の自立は可能か―高山樗牛（トランスビュー、二〇〇四年）、一三八〜一六六頁。

(64) 『自伝』第一巻、五四〜五頁。

(65) 右同書、五二頁。「学問の階級も、今のやうに何年生とか、何級とかいふのでなく、その受学の項目について階級をつけた、即ち第一が名目、それから其の次が四教義、その次が集解、その次が観心、それから玄義、文句、止観とわかれてゐた、此の名目といふのは西谷名目といふ書物について、即ち天台学所用の名目を習ふ謂はゞ初等科をいふのである、それが一兩年で終ふと今度は四教義、此の四教義の義は諦観の四教儀の儀でない、即ち天台大師自ら述作された四教義、俗に大師四教義といふ、これからまア教学の義理に入る、それから後は集解といふのは四教集解といつて、それに依る観心も天台大師の述作である、玄義文句止観、これは三大部といふ、名目から玄義までの階級を大衆部といつて、多く青年僧が行る、それから文句となると余ほど上級生で、法華文句十巻を終るまでの間は文句だ、文句の初等を三の側といふ、少しのぼつて二の側となる、此の時分はもう寮に住むことも出来る、それを寮主様といふ、此の二の側の半ば頃になると、もう仮に人に向つて教へても可いといふ位置に達する、講堂の二の側のところに柱があるそれを許牒といつて、即ち人に向つて法を説くことが許される、（中略）文句を終ると今度は中座といふのに入る、それを中座入りといつて、その中座に入つてから摩訶止観を学ぶ、これを終るまでに約三十六年間かゝる。」

(66) 右同書、七一頁。

(67) 右同書、七七頁。

(68) 右同書、一九八〜九頁。

(69) 『仏書解説大辞典』によると、『法華經新註』には明一如(一四一八)の『妙法華經集註』と淨嚴(一六三九〜一七〇二)の『冠註略解法華經新註』がある。

(70) 右同書、一九七〜八頁。

(71) 陀那院日輝和上『充洽園全集』第三編(大東出版社、一九七五年)、二〜四頁。

(72) この他にも、日輝の著書には、同様の主旨を述べた『撰折進退論』や『立正安国論』を時代不相応故に不読とする『庚戌雜答』などがある。『撰折進退論』「予先ニ弘經要義ヲ撰シテ破立ノ條ニ得失ヲ弁ゼリ。今此ニ重テ彼ノ義ヲ出シテ撰折用捨ノ可否ヲ示サン。凡ソ破立ヲ論ズルニ兩種アリ。一ニハ教ニ約シテ權ヲ破シ実ヲ立スル也。二ニハ宗ニ約シテ他門ヲ折伏シ自宗ヲ讚揚スルト也。コノ兩種ノ破立ノ中教ニ約スル破立ハ常ニ用フベキナリトイヘドモ。而モ當時時勢ノ通法ニハ。他經ヲ今經ニ對シテ有教無証ノ相ヲ弁ジ。専ラ法華教理ノ超勝ナリ相ヲ弁別シテ可也。偏ニ無得道利益ノ事ヲ談ズベカラズ。他宗ノ人モ諸經ハ法華ニ及バズト知ルトイヘトモ。一分ノ得益ハ之レ有ト謂ヒ。且ツ自法愛染ノ人情離レガタキ故ニ。他經ヲ強ク毀譽スレバ。計ラズ怨恨ヲ生シテ背キ去ルガ故ナリ。次ニ約宗ノ破立トハ。他宗ヲ破斥シ自宗ヲ挙揚スルナリ。是レ則チマレニ他宗ノ人アリテ我カ教義ヲ聽聞スルニ。順縁ノ益ヲ得ズシテ逆縁ニ歸スル者アルガ故ニ。当今ノ機縁ニ。宜シカラズ。但シ機縁。一准ナラズ。折伏ニ因テ順入スルモアリ。撰受ニ依テ益ヲ得ザル者アリ。或ハ撰或ハ折宜シキニ随フベシ。但タ大判ヲ論ズレバ折ノ退ニシテ撰ノ進ナル時勢ナリト知ルベシ。」(『充洽園全集』第四編、三三六〜三七頁)。「庚戌雜答」「一立正安国論ハ當時既ニ其ノ用ヲ不レ為サ。況ヤ今世ニ至テ全ク其ノ立論ノ無実ヲ見ル。天下安泰ナルハ全ク武徳ニヨレリ。仏法ノ盛ナルハ第一ニ東叡山。第二本願寺。第三増上寺。第四禪門ナリ。我カ宗ハ第五ニ居ルベシ。若シ然ラバ何ゾ殊ニ蓮祖ノ最尊ナルヲ知ランヤ。当ニ知ルベシ蓮祖ノ大功ハ積尊ヲ尊奉セルト法華經ノ殊勝ヲ顯シ給フトニアリ。」(『充洽園全集』第四編、三七二頁)。

(73) 音馬実蔵編『本妙日臨律師全集』(平樂寺書店、一九四二年)「忍草雜記」二十頁。

(74) 『自伝』第一卷、二〇一頁。

(75) 右同書、二〇一頁。

(76) 右同書、二一四頁。智学によると、江戸時代に説教師による布教によって顕れた檀信徒の篤信者が持つ不退転の氣質をいう。

(77) 「予の改革論の大綱は、「宗法」において「復古的態度」を採り、「制度」において「進歩的態度」を採り、しかして全体において退嬰主義を破つて、「侵略的態度」を採らんとするものなり。」『宗門之維新』(丸山照雄編『近代日蓮論』、朝日新聞社、一九八

一)、一三二頁。なお、明治三十四年(一九〇一)に出版された初版本を確認すると、丸山照雄氏が編集した本文に「別論」が続き、本尊の統一や教団内部の清規、教育制度など、三十八項目にわたり教団運営のための取り決めを提案している。

(78) 『自伝』第一卷、三一―三三頁。

(79) 『日蓮主義教学大観』三(真世界社、一九九三年)、一三四―一頁。

(80) 『自伝』第一卷、三一六―三一七頁。

(81) 『師子王紀行編』(師子王全集刊行会、一九三一年)、二七頁。

(82) 『宗門之維新』、一五二頁。

(83) 右同書、一五〇頁。

(84) 『自伝』第一卷、二七八―二七九頁。

(85) 『自伝』第四卷、二一四頁。

(86) 右同書、二一五頁。

(87) 右同書、二一五―二一六頁。

(88) 右同書、二二二頁。

(89) 右同書、二一八頁。

(90) 『樗牛全集』第四卷、八二八頁。

(91) 具体的書名は日記中に確認できない。冠賢一氏の研究に基づく、近世後期から庶民による日蓮伝の刊行が行われるようになり、当時普及していた日蓮伝としては『日蓮聖人註画讃』『本化高祖紀年録』『本化高祖累歳録』『高祖大師年代記』『日蓮聖人一代図会』『高祖遺文録』を編纂した小川泰堂の『日蓮大士真実伝』などがあつたという。冠賢一『近世日蓮宗出版史研究』(平楽寺書店、一九八三年)、一六四―一七二頁。

(92) 右同書、七三六頁、天長節(十一月三日)の手紙。

第三章 知識人にみる日蓮信仰



第三章では、第二章で見た田中智学と交流を持ち、日蓮信仰においてその影響を直接的・間接的に受けた人物、とりわけ、知識人として分類できる三人について考察を加える。その対象は高山樗牛と姉崎正治、そして世代的には次世代の人物、上原専祿である。

## 第一節 高山樗牛の信仰

本節では、田中智学と同じ時代に文学者として立ち、智学と実際に交流しながら、日蓮聖人に傾倒し、わずか三十一歳という若さでこの世を去った高山樗牛（一八七一～一九〇二）の心理動向を、残された手紙や日記、著書の中から探ってみたい<sup>(1)</sup>。樗牛の成長過程を、先行研究を踏まえながら再度確認し、彼の日蓮信仰に至る心理的動向と、影響を受けた日蓮遺文の役割について考察していきたい。

### 一、出生

高山樗牛は明治四年（一八七一）一月十日に、山形県の藩士であった斉藤家に生を受けた<sup>(2)</sup>。名を林次郎<sup>(3)</sup>といい、五男三女の次男であった。兄弟姉妹の構成は、兄の親広、姉の元子に次いで、樗牛は三番目に生まれ、三男良太、四男信策、五男親平、次女なを子、三女なおるが後に誕生している。

次男であった樗牛は二歳の時に伯父の高山家に出され、養育を受けることとなる。養父であった高山久平は警察官で、斉藤家と同じく山形県鶴岡に居住していた。明治十年（一八七七）、幼年期の学舎は本鏡学校で、明治七年本鏡寺（現・法華宗）に開設された学校であった。養父は転勤が多く、樗牛も養父母とともに山形、酒田、さ



らに福島県へと居を移していった。

幼年期を知る史料はあまり存在せず、福島中学時代の日記がわずかに残されている。『光陰誌行』と題された日記は第三集(明治十八年「一八八五」一月二十三日から二月八日)、第四集(明治十八年二月八日から二月二十八日)、第八集(明治十八年五月一日から五月二十九日)を読むことができる。十四歳の時の日記である。中学生の樗牛がどのような少年であったかを知る手がかりとして、一月二十三日の日記を確認してみたい。

昼飯。余以為く、聞く父母の授くる所、之れを依旧に受け以て之を返すべきなり、之れ先師先人、孝を以て身を責め、順を以て心を苦むる所以なり、然るに昼飯、双親之れを無疵に授け以て之れを充つ、然るに子宜しく之を無疵に返し其充を減ずべからず、一粒亦非なり、況んや全厨をや。余熟ら諸正を見るに、恬として大口を開き、続々惟之を空にし、<sup>4</sup>として覺らず、之れ何ぞや、之の罪果して何れに歸すべき<sup>4</sup>。

両親から渡される学校で食する弁当、両親は当たり前のように子供たちに弁当を渡す。子供たちも昼時になれば大口を開けて、とりわけ感謝することもなく、当然のごとく弁当箱をからにする。そうした昼食風景を見ながら、十四歳の樗牛は孝について考えている。当時樗牛は、実兄である親広を日記の中で「従兄」と表記していることから<sup>5</sup>、養父母を実の親と思っていたことは確かであろう。したがって、養父母への遠慮からこのような文を書いたのではないと考えられる。つまり、すでに同年代の子供たちを客観視する大人びた視線を持っており、実に夙成な少年であったことが推察できる。

## 二、高等中学時代

明治十九年(一八八六)に、養父の仕事の関係で福島から東京本所へと転居する。この頃の樗牛はよく手紙を書いている。そのほとんどが、福島中学時代の親友、近野衛門治に宛てられたものだった。今野を「兄」と称し、自らを「たかやま弟」と記す明治二十年(一八八七)元旦の手紙の中には、次のようにある。

天、良縁を空ふせず、弟をして再び兄と同机上に談話するの幸福を見せしむるとは。(中略)兄、上京のこ

と大賀／＼。(中略) 夫れ小生上京のとき、英語学校第五級に入りしは実に大失策にして、無理／＼にすれば、恐らくは三級も叶ひしならん。(中略) 兄の今般望むところは何級なるや知らざれ共、弟の考には、三級は少し無理にせば望むべし<sup>(6)</sup>。

今野に対して参考書や試験科目について詳述しながら、これから二人で東京英語学校にともに入學し、机を並べて勉學に勤しむ楽しみとともに、上京の際には迎えに行き、名所案内をする約束も綴っている<sup>(7)</sup>。

東京英語学校では初等一級クラス五十人中常に十番以内で、英語学校が高等中学校、海軍兵学校などの予備校であつたことから、その後、第一高等中学校の受験を試み、失敗してしまふ。そこで仙台の第二高等中学校を受験することを決意する。明治二十年(一八八七)十二月の手紙で、実父に東京英語学校での成績、さらに同月に第二高等中学校補欠入學試験を受験するための勉強をしていることを知らせ<sup>(8)</sup>、養父には受験に際してかかる仙台までの旅費の見積書を提出している<sup>(9)</sup>。樗牛は実父母を「親信様」「およし様」と記し、養父母を「父上様」「母上様」と称していた<sup>(10)</sup>。

入學試験では、五十一名中合格十七名、そのうち六名が本入學で、残りの十一名が仮入學を許可された。樗牛は仮入學者十一名に入つたが、そこで翌年六月の第一高等中学を受験するか、あるいは仙台に残つて勉強を続け、無試験で編入するか迷っている<sup>(11)</sup>。その理由は、仙台で生活するためには、養父に経済的負担を強いることになるからであつた。実際、仙台から養父母に宛てた手紙には仙台で生活する費用と東京での費用が比較計算され、仙台での生活の方が約一円ほど余計にかかることが記されており、結果として、経費は嵩むとしても、仙台で時を経て翌年六月に編入することが利益あることと伝え、送金の依頼をしている<sup>(12)</sup>。

こうして高山は仙台での生活を始めた。東京の養父母に宛てた明治二十一年(一八八八)元旦の手紙では、一ヶ月にかかった経費を事細かに記載し、いくら送金する必要があるのかを記している<sup>(13)</sup>。同日付けの近野に宛てた手紙では、仙台での近況が詳細に綴られ、親しい友人が一人もおらず、ロビンソンクルーソーが孤島に漂泊しているがごとき心境であること、キリスト教の信者が多く毎日説教に部屋を訪れることなどを伝えている<sup>(14)</sup>。

樗牛が今野に宛てた手紙の説明によると、第二高等中学校は校舎がなく、仙台の南のはずれにある荒町小学校の二階に間借りしている状態であったという<sup>(15)</sup>。教員については次のように記し、痛烈に批判している。

校長は人望少しもなく、誰も追出すべしと云ひ居れり。難波（教頭の名）は可なり人望あり。大熊（教員の名）は人望なく、英語訳読はごまかし居るのみなり。其他さしたることなけれども、概して云へば教員は不完全といふべし<sup>(16)</sup>。（括弧内筆者）

また、仙台市街は寂れており、言葉も通じず、風呂屋は男女混浴、観劇に行けば下手な芝居を見せられ、散歩する場所もない、盛んなのはキリスト教の信仰で小学校の生徒の大半が信者であることを伝えている<sup>(17)</sup>。

樗牛にとってもっとも耐えがたかったことは、仙台の学生たちが「書生ノ中ハ政治ニ関係スベカラズ」と政治に無頓着で、ただ本の虫になっていることであり、第二高等中学に至っては、校長に学識がなく、「卑屈学」を教えるだけ、さらにただ上から学生に圧力をかける「压制学校」とまで書かしめる有様であった<sup>(18)</sup>。樗牛としては一刻も早く仙台を出て、東京の生活に戻りたかったであろう。しかし、当初、翌明治二十一年六月までの予定であった仙台での学生生活は、七月の試験で学年二番という成績をとって進級したにもかかわらず、その後明治二十六年（一八九三）に東京帝国大学に進学するまで続くことになる。一体何故であろうか。残された手紙を読んで考えられる理由としては、この頃樗牛は脚気を煩っており、身体的原因で無理をしなかったということが一つあげられる<sup>(19)</sup>。あるいは、東京で夏期休暇中に養父母との話し合いが行われ、仙台での学生生活を継続することを決意したということも考えられる。さらにもう一つ、この試験の一ヶ月ほど前に、実の兄である親廣と会っており、高山の心境になんらかの変化を与えたとも考えられる<sup>(20)</sup>。東京に帰省してからしばらくして、樗牛は七月二日に実施された学年試験の成績について、突然実父に手紙で報告しているからである<sup>(21)</sup>。また、この頃から実父への手紙が頻繁に書かれるようになることも、なんらかの心境の変化があった根拠として示される理由である。

明治二十二年（一八八九）の手紙は、福島は今野宛を除けば、仙台から東京の養父母に出されたもので、この

年から値上がる高等学校予科の授業料について思い悩み、大学卒業までにかかる授業料の総額を計算し、「何処までも大学卒業せねばならず、此処は実に一生の幸不幸の別る、処なれば」実家の斉藤家とも相談して、何とか金を工面して欲しい旨が綴られている<sup>(22)</sup>。結局、地方の高等中学校は値上げがしばらくは据え置きとなったこともあり、樗牛の金銭的悩みは一応解消されたが、その後も養父母を詳細な金額を上げて説得し、また実父に宛てた手紙にも金が必要であることを訴えているあたりは<sup>(23)</sup>、相当金銭に関してコンプレックスを持っていたと考えられる。実際、今野に宛てた手紙には「不愉快の種」として、第一番目に「貧乏」があげられ、最後十三番目には「親父ノ頑固」とあることから、高山家の家計の苦しさや容易には出仕しない養父のありようが理解できる<sup>(24)</sup>。

ところで、叔父として接していた人が実父だと知ったのはいつ頃だろうか。明治二十二年八月二十七日の今野への手紙には<sup>(25)</sup>「抑も拙者の兄、斉藤親廣」「弟(てい、今野)に対する樗牛の自称」の生母」という表現が見える。長男・親廣の夫人が懐妊したため、実母が東京に出てくることになったことを知らせる内容である。樗牛が実の父母や兄弟の存在を知ったのは、明治二十一年に兄・親廣からだだったと考えられる。この日の手紙には、実母が仙台に帰郷する際に同行するように言いつけられたが、すでに交流を持っていた兄夫婦に日頃から心配をかけているために会って相談したかった旨が書かれ、結局「五六年は遇はれぬ生母に不快を感じしむるは之れ得策ならじ」と仙台までの随行を選択している。高山はこの手紙の最後に「懐郷」と題された歌を詠んでいる。そこには、今まで知らずにいた実の親兄弟姉妹が存在していたことへの喜びと不安が浮き彫りになっているように読める<sup>(26)</sup>。

### 三、弟妹

とにかく樗牛は仙台に腰を落ち着かせた。東京と同様に、山形県鶴岡へも手紙を出すようになり、やがて明治二十三年(一八九〇)年、学年試験を終えた七月に斉藤家を訪れている<sup>(27)</sup>。樗牛は「久々にての御面会」と手紙

に記しているが<sup>(28)</sup>、それ以前実父と会ったのがいつだったのかは明らかではない。

この時に会ったのは実父母ばかりではなく、当然弟や妹もいたことだろう。鶴岡を訪ねた以降の手紙を読むと、弟妹の名前が時折確認できる。また、樗牛が実父へ差し出す手紙が弟妹たちの目にも触れていたのか、あるいは実父が弟妹たちに手紙に記された樗牛の近況を報告していたのか、妹・なを子は幾度か兄である樗牛に手紙を書いていたようである。明治二十五年（一八九二）一月十二日付のはじめて妹に宛てた手紙の書き始めは、「たび／＼文被下候へども今に御返事もせず打過候こと、御ゆるし可被成候<sup>(29)</sup>」となっており、この手紙では、病にて体調を崩していたこと、今は全快し学校に通っていることなどが記されている。

ところで、妹・なを子への手紙を読んでいると、樗牛が私かな恋心を持っていたのではないかと推察される文面がある。明治二十五年九月に鶴岡の実家を訪れた折、出発に際し妹に歌を三種残しているが、そのうちの二首は次の歌である。

わかれてののちの涙を想ひやれば／月の影さへくもりてぞ見ゆ

遇ひしとき別るゝものと志りながら／今の名残の惜しくもあるかな<sup>(30)</sup>

なを子との年の差が何歳であったかは定かではないが、高山が鶴岡の実家をはじめて訪れたときに会ったのが最初だったと考えられる。幼いときに別れ、記憶にないまま初めて会った弟妹に対して、どのような感情を持ったのだろうか。それまでの樗牛の手紙の中には、養母と実母という親としての女性しか存在していない。

● なつかしき御文、病の床にて披見いたし申候。さては慕ひこがるゝは我身のみにはあらで、ふるさとにゐますおん身も、わがおん身を思ふが如く我れを思ひ玉ふこと、つく／＼うれしく存候。着仙後、まもなく病氣にかゝり、やう／＼昨日より出校致し候程なれば、心ぼそきことかぎりなく、時々おん身の手紙いだし見て、志のび泣きに泣居申候<sup>(31)</sup>。

● 心なくくらし候ても、夜床に入りてより心気相やすみ候ときは、御身の事胸にうかばざることなく、おん身のおもかげのありありと我まぼろしのうちにあらはれ申候。こひしくなつかしく思ふとも、はかなきのぞ

みなりとは初めより相分り候へども、むなしきゆめにだもおん身のこと片時思ふも、こよなき心やりに御座候<sup>(32)</sup>。

なを子を実の妹としてだけではなく、一人の女性として想う気持ちが樗牛にはあったといつていいのではないだろうか。なを子の手紙の内容を確認することはできないが、樗牛の手紙の内容から、兄を強く想う気持ちが記されていた可能性も否定できない。ただし、樗牛にとって、その恋心が意識の奥底に沈静化するのには、明治二十四年（一八九一）のことであつた。その頃書かれた作品の中に、「吾妹の墓」なる随筆がある。樗牛はタイトルの如くなを子を葬つた。

ありし昔を尋ねれば、空に帰れど其影は、いとも定かに、うつり見ゆ。籬に咲ける白菊の、花も其名に打連れて、妹が笑顔を遺すなり。結ばる胸の此恨み、解くる涙の一ふしは、吾亡妹によき手向。いでやいで、心ならずも、「思ふこと心に協ふ身なりせば、秋の哀れを深く知らまし」<sup>(33)</sup>。

妹であるなを子への想いを断ち切るために「死」という換喩を用いながらも、「労れる胸は爾の為に憩い、傷める心は爾の為に和らぎ、悲しめる情は爾の為に喜び、憂ふる思は爾の為に笑」<sup>(34)</sup>「うことができたことを記し、その存在を無に帰することを惜しんでいる。

なを子が嫁いだ後、明治二十六年七月以降のなを子宛の手紙には、嫁ぎ先の妹を兄として想う気持ちが綴られており、樗牛の中で兄妹としての分別が勝り、兄としての言説へと移行していくが<sup>(35)</sup>、やはり名残惜しさを記す筆致には悲恋の想いも窺える。

妹のなを子のほかに、樗牛と手紙のやりとりをしていた兄弟は、斉藤家三男の良太であつた。樗牛はなを子と良太の二人と、とりわけ親しみを持って接していた<sup>(36)</sup>。なを子の嫁ぐ日が近づく明治二十六年三月から六月にかけて、良太は姉の結婚式の段取りを報告するために、樗牛に手紙をいく度か送つたようである<sup>(37)</sup>。

ところが八月七日付の手紙では<sup>(38)</sup>、良太が鶴岡からほど近い羽前湯野浜温泉で湯治をしていることが記されている。樗牛が良太に付き添い温泉療養に出かけ、その経過について実父に報告した手紙である。良太はこの頃

から身体の具合が勝れなくなる。実父には、温泉の効能が現れているようだが、顔色は青黒く、咳き込むこともあつて、脈拍も早く、鶴岡で良医にかかることを勧めている。

その年、二十三歳になった樗牛は東京帝国大学に入学する。九月にはすでに仙台の下宿を引き払い、仙台から出てきた足で一旦本郷で宿りを取り、五日後には良太の下宿先であつた本郷区菊坂町<sup>(39)</sup>の本間のぶ宅へと移っている<sup>(40)</sup>。

樗牛が本間宅へ住止するようになったころ、入れ違いで良太は養生のため鶴岡に帰省しており、実父に宛てた手紙には「良太如何に候や、精々御養生、一日も早く上京切望致居候<sup>(41)</sup>」と再会を願っている。

故郷での良太は、勉学に勤しんでいたようで、東京の樗牛に、哲学書などの購入を依頼している。樗牛は兄として、先輩として、良太にアドバイスを記し、依頼された本を購入せずに詩集などの文学書を送った<sup>(42)</sup>。

良太の身体を気遣っていた樗牛ではあつたが、十一月に入ると自らも病に倒れる。手紙には「胃病<sup>(43)</sup>」と記されているが、翌十二月になると、「私病氣は病氣と名くべき程のものに無之、数日以前より全快」と実父への手紙で説明しつつ、その病名については「気管支加答兒」と記している<sup>(44)</sup>。樗牛の人生の重要な時に牙をむき、その人生そのものを僅かなものとしてしまった病の発症と云つていいだろう。このときは風邪を引いた程度という自覚しかなかった。

養父と実父、良太と北海道に住む長兄の親広へ、概ね体調も良好であるから心配ご無用という手紙を出し、年の明けた明治二十七年（一八九四）正月七日には、引越しをしている。「足ヒョロ／＼する<sup>(45)</sup>」状況での引越しで、結局二月十八日にはしっかり栄養を採って健康を回復しなければならぬという理由から、賄いが良かった本間家に舞い戻っている<sup>(46)</sup>。

ところで、樗牛の学生時代の手紙を読んでいると、経済的に養父に依存し、自立できていない様子が看取できる<sup>(47)</sup>。樗牛は病について心配する必要のない旨を伝えていたのにもかかわらず、病い故の仕送り増額を要求している。仕送りの額は養父の収入の半分をも占めており、「実に心苦しき次第」「深く相心得、可成丈少額にて済

ます様、平生心懸申候」としながら、たびたびこうした要求をしている<sup>(48)</sup>。

さらに興味深いことに、養父から見合いを勧められた際の返信から、樗牛の結婚観が確認できる。

私は早くとも大学卒業後、一家中等以上之生活を維持し得るの力を得るまでは結婚不致決心に御座候。(中略)可成は三十歳までは専心学問に従事致事度存念、今日の処にては、妻など言ふ考は毛頭無之、(後略<sup>(49)</sup>)  
この手紙の追伸には、「真平御免に候。容貌もわるき方にて、教育も無之女子は望む所に無之」とあり、相手の女性が気に入らなかつたために断りの手紙をしたためたのであって、これから世に出て名を知らしめそうとする樗牛にとって「文学士の妻には一向に適せず<sup>(50)</sup>」とまで記すほど、自らの理想にそぐわない相手だったようである。こうした手紙から窺い知ることは、樗牛は結婚以前に経済的自立を重視していたのであり、自立なくして家族をもつということは考えられなかつたのであろう。崇高な理想を掲げるこの手紙の最後に、経済的に困窮していることが記されていることから領ける。

#### 四、弟の死

明治二十六年十二月頃から、高山は小説を書き続けていた<sup>(51)</sup>。読売新聞に掲載された懸賞小説の募集記事を目にしたからである。締切は翌年二月十五日、病のために大学に出校せず、部屋にこもって療養していた樗牛は「ドーセ病氣中はむづかしき書物もよめぬこと故、慰み半分に小説でも書いて見んと思立<sup>(52)</sup>」<sup>(52)</sup>。四月十九日、養父に宛てられた手紙によると、『滝口入道』と題された歴史小説は優等賞となり、金時計と賞金五十円を授与されている。文筆家・高山樗牛の誕生である。賞金は半年間の学費と、その他書籍代や良太のために使われることとなった。

良太はというと、この手紙が書かれる二日前、兄樗牛からの、健康が回復したならば早く上京してこい、という言葉に促され、ドイツ語研究のために上京してきていた<sup>(53)</sup>。樗牛の喜びがどれほどのものであったかは、良太が無事に到着したことの知らせをいち早く実父に知らせた手紙はもとより、小説入賞の喜びを記した養父への



手紙にも窺い知ることができる。

良太との生活がはじまると、実父宛の手紙が多くなる。それは逐一良太の健康状態を報告するものであった。上京後の良太の健康状態は芳しくなく、たびたび病院の診察を受けている。樗牛は自分の身体のことも含めて食事に気を配り、肉や卵など滋養の高い食物を採るように心がけた<sup>(54)</sup>。しかし、医者から左肺炎の呼吸力が弱く、勉強することには支障を来さないが、完治を目指すならば東京のような空気の汚いところではなく、実家の鶴岡に帰郷した方がいいだろうと診察されたことで、良太はわずか一ヶ月あまりで東京の生活に終止符を打ち、帰郷の途に就いた<sup>(55)</sup>。

その後、良太とは手紙のやりとりを続けた。樗牛自身、健康に問題がなかったわけではなく、気管支カタル、脚気、さらに痔病も患い、六月には保養のために鎌倉逗子に赴いている<sup>(56)</sup>。

この頃、樗牛は一度日蓮聖人と出会っている。それは歌舞伎の演目としてであった。明治二十七年五月一九日、弟・良太へ宛てた手紙には「近日日蓮記脚本可送。真之快味を百里外に分つを得は幸甚<sup>(57)</sup>」とあり、同月二八日の養父への手紙では「歌舞伎座にては日蓮記」と記していることから、歌舞伎の日蓮劇を観劇したのであり、遺文より先に役者に演じられた日蓮像を目の当たりにしている。その影響か、保養のために訪れた鎌倉で、健康のために散策する場所に、「由比ヶ浜より江ノ島つゞきに日蓮大士の故蹟タント有之、日朗土牢、龍ノ口、行逢川、宿屋入道屋敷等」をあげ、近いうちに訪れることを良太に知らせている<sup>(58)</sup>。

樗牛は、良太が療養する鶴岡で八月を過ごし、九月に帰京する。共に過ごしたことで、良太に死期が迫っていたことを察知したのである。東京に戻ってすぐに良太に宛てた手紙には、病のために東京を離れなければならなかった弟を気遣い、弟も同じ時に中秋の月を眺めていることを思いつつ、「吾は涙にかすみて月なきにひとしかりき」と綴っている<sup>(59)</sup>。

樗牛の良太への手紙は十二月十一日で終わっている。二十一日に実父に宛てられた手紙には「良太病氣引続重体<sup>(60)</sup>」という言葉が見える。急ぎ帰郷しようとした樗牛を実父は制止した。その理由は樗牛にも理解できな

った。それに対し、「日夕安き心も無く」良太に万が一のことがあれば「我片腕を切られしも同然、将来学問の張合も無之様被思」と記し、帰省する許可を請うている<sup>(61)</sup>。二十二日、二十五日と実父に対して良太への思いの丈を綴り続けたが届かず、同じ二十六日に良太逝去の報が齎された<sup>(62)</sup>。樗牛は強引にでも帰郷しなかったことを悔いた。二十六日の手紙には、良太の臨終の様子、遺言等をご教示願いたいという切なる願いが記されている<sup>(63)</sup>。臨終の様子は、暮れも押し迫った三十日に届けられた。高山はそれまでの日々を、良太から届いた手紙を読んで泣き暮らしていたが、良太の最後を読みながら、「一生の過失、良太に対し面目無之」と独り涙したのであった<sup>(64)</sup>。

良太の臨終がどのような様子であったかはわからない。樗牛にはただ後悔の一念のみが残った。年が明けて一月に、「亡弟良太病中書翰の首に書す<sup>(65)</sup>」を記している。これは、良太が生前に送ってきた書簡を、書き写して実父へ送付する際に記した書面で、何度も読み返し、この世を生き続ける我が身とこの世を去った良太との因縁を偲ぶ旨が綴られている。良太の死は、樗牛の人生に大きな傷を残したといえるだろう。

## 五、日蓮研究

この節の最後に、第二章第五節で触れた樗牛の日蓮研究について検討を加えていこうと思う。

明治二十八年（一八九五）下旬ころから、樗牛の健康は害されていく。病名は左肺尖カタル、医者からは二年は療養に専念する必要があることを告げられた。樗牛の身体の悪化は十一月に入ってから以降顕著で、発症当初は下宿で療養していたが、十一月二十七日の手紙では帝国大学付属病院に入院したことが記され、十二月から翌年三月十五日まで療養生活に入っている<sup>(66)</sup>。療養のために訪れた場所は熱海（静岡県）にはじまり、興津（静岡県）・沼津（静岡県）・大磯（神奈川県）・修善寺（静岡県）・千葉南部・一関（岩手県）・飯坂（福島県）・逗子（神奈川県）などであった。療養生活では食事療法と運動療法が取り入れられ、帰京した際、大学には一日一時間程度しか出校せず、自宅での勉学も一日に二時間程度しかできなかつた。卒業も危ぶまれたが、明治二十九年

(一八九六) 七月十日、十七人中五番の成績で無事に卒業を果たした<sup>(67)</sup>。

九月、樗牛は仙台第二高等学校の英語教員として赴任する。生活では食事に気を配り、牛乳と卵で栄養をつけ、薬を飲む日々であった<sup>(68)</sup>。赴任当初は病もなりを潜めていたようだったが、十一月に入ると再発し、学校を休むようになる。年が明けても病は改善されず<sup>(69)</sup>、温暖になる春先まで闘病は続いた。

仙台に奉職したことが本意ではなかった樗牛は<sup>(70)</sup>、そのころ起こった学校内の紛擾を面倒に思い、辞表を提出して明治三十年(一八九七)四月下旬に上京する<sup>(71)</sup>。すでに『滝口入道』で文壇デビューを果たしていた樗牛は、爾来博文館の『太陽』という雑誌に寄稿していたこともあり、折りあらば東京に出て博文館という出版社に勤めようと考えていた。その前年、明治二十九年に森鷗外の批評を多く執筆しており<sup>(72)</sup>、高校辞職後には文壇の主宰という役職が待っていた<sup>(73)</sup>。

文筆家として本格的活動をはじめた樗牛は、その年の十二月一日、杉さと子(里子<sup>(74)</sup>)と結婚する。さと子は東京学士会院会員であった杉亨二の次女で、「身体ハ大丈夫にて、年は廿二年一ヶ月、其両親は小石川に立派なる邸宅を有し、下女三人・車夫一人を雇い、家族十余人<sup>(75)</sup>」と暮らす才女であった。仕事を持ち、扶養家族を持った樗牛ではあったが、実父と養父へ結婚を知らせる手紙には相当の仕送りをするようにとの要請を記しており、いまだ自立できない姿が看取できる。

明治三十二年(一八九九)に最初の子供を流産で亡くしたこと<sup>(76)</sup>と家計が逼迫していたことを除けば、樗牛の生活は順調であった<sup>(77)</sup>。この頃に東京美術学校(現・東京芸術大学)教授拝命の話が持ち上がる。また、八月頃にはパリ万国博覧会に出品する鑑査官の話もあったが、任命された人々が「何れもクダラヌ人々」として辞退している<sup>(78)</sup>。

明治三十三年(一九〇〇)六月一日には女子・初子が生まれ<sup>(79)</sup>、十三日には審美学研究のためドイツ・フランクフルト・イタリヤへの留学が決定し、帰国後は京都帝国大学奉職も予定されていた<sup>(80)</sup>。ところが、八月八日に事態は一変する。肺の疾病の悪化である。その日、三十グラムの血を吐き、吐血は三日間続き、十四日には駿河台

の佐々木病院（現・佐々木研究所）に入院することになる。樗牛の留学は延期された<sup>(81)</sup>。

九月に入ると平塚に療養場所を変え、次いで興津へと移ることになった。興津で書かれた手紙には、一足先にドイツに留学していた学友・姉崎正治宛のものが多く見られ、お互いに現地の本をやりとりしている様子や、樗牛の忌憚なき意見がうかがえる。

十二月上旬までこの地で過ごし、大磯へ移った樗牛ではあったが、身体の回復は思うようにならず、翌明治三十四年（一九〇一）三月には留学を断念する<sup>(82)</sup>。留学をあきらめた樗牛は、大磯に小さい別荘を借り、四月下旬から大学講師として日本美術史を教える傍ら、文筆活動に従事することとなった<sup>(83)</sup>。

明治三十五年（一九〇二）に入ると、日蓮聖人に関する研究書、『日蓮上人とは如何なる人ぞ』『日蓮と基督』『日蓮上人と日本国』などを立て続けに執筆している。樗牛の日蓮聖人との出会いには先述した歌舞伎座が最初であろう。ただし当時、仏教に対して批判的立場を示しており、明治三十一年の評論の中でも「所謂日本の仏教は釈迦の仏陀教にあらず、名空しく残りて実は異なれり（中略）葬祭の儀礼を僧侶の手より取り去れ<sup>(84)</sup>」という厳しい見解を示している。日本主義者として外来宗教である仏教を否定することはまだ領けるが、樗牛は宗教すら批判的に見ていた。同じ明治三十一年二月に書かれた批評「吾人の宗教観」には「宗教の主性は迷信なり。所謂宗教の改善は進歩に非ずして滅亡なり。世に宗教哲学なるもの無し<sup>(85)</sup>」とまで書いている。このような主張をしていた樗牛が、何故日蓮研究を始めたのだろうか。樗牛が日蓮研究を始める少し前、明治三十四年六月六日にベルリン滞在中の姉崎正治に宛てた手紙には次のように書かれている。

人は兎に角生死の間に出入すると、人生の趣味もいくらか分る様だ。此頃は宗教《僕の》に關して思念することゝも往々ある。（中略）精神は餓て居る。是からチト宗教上の書物を読まうかと思て居る。あゝ人は何故に是の限りある生命の中に無窮を求むるの心があるのか。楽しい様な、又恨めしい様な気がする<sup>(86)</sup>。

樗牛の内面が変化に到るのは、やはり自らの生命が危機的状況にあることを覚ったためであり、死と対峙するために宗教を探求するようになったということであろう。同じ手紙には、

病気はまだなほらぬし、友人もなし、学問も進まぬ。人物の修養も思ふ様に行かぬ、生活も余り裕でない。年は経つ、思想はふける、感情のみが強くなつて、兎角善愁の人となる。悟りきれぬ身には、同輩の栄達も何となく羨ましい様な気もする。それは／＼浅ましい凡夫と吾ながら呆れることもある。大なる信仰の頼るべきものがあつたらばと思はれるけれども、力及ばない<sup>(87)</sup>。

とあり、絶望的現状から離れるための手段として宗教研究に没入していく動機が確認できる。さらにこうした樗牛の率直な心境告白から、闘病生活の中で孤独感と羨望感に苛まれていたことを知る。

他方、樗牛が記すところによると、日蓮聖人の本格的研究に従事しようと決断するのは田中智学の影響が大きい。それはまだ明治二十年代後半、田中が編集していた『妙宗』に掲載されていた日蓮遺文に触れたことがきっかけだといふ<sup>(88)</sup>。その遺文が『教行証御書』の一節、「日蓮が弟子等は臆病にては不可叶。彼々の経々と法華経と勝劣・浅深・成仏不成仏を判ぜん時、爾前迹門の積尊なりとも物の数ならず、何況其以下等覚の菩薩をや。まして権宗の者どもをや<sup>(89)</sup>」であつた<sup>(90)</sup>。

次いで、智学との交流がはじまつたのは、第二章で触れたように、明治三十四年に智学が樗牛に『宗門之維新』を贈つたことからである。智学の回想によると<sup>(91)</sup>、『宗門之維新』を出版した際、当時文学界で問題的人物として名を馳せていた樗牛にも贈呈したところ、御礼を述べに直接鎌倉の智学を訪れたといふ<sup>(92)</sup>。

こうして、志しありながら取り組むことをしなかつた日蓮研究を、樗牛は病氣療養を機に始める決心をし、明治三十四年十月五日、鎌倉長谷寺境内に居を移すと<sup>(93)</sup>、日蓮聖人伝と『高祖遺文録』全三十巻を讀破し、さらに法華経研究に従事し始める<sup>(94)</sup>。

では、樗牛は日蓮聖人をどのような根拠から大人物とするのであろうか。まず、「日蓮研究の動機」からその一端を確認してみよう。

この短い覚え書きのような記事は、箇条書きで書かれている。その第一の文において、樗牛自身の日蓮論があまりに日蓮宗徒ばりの讚歎の仕方であるため、嘲笑の対象であることを示し、いまだ日蓮研究が不完全であるこ

とを述べる。樗牛は「日蓮と日本国」「預言者としての日蓮」「宗教史上に於ける日蓮の地位」「日蓮とその宗門」「日蓮と基督」を引き続き執筆することを予定しているが、自らの病のために長文が書けないことを理由に、日蓮聖人への想いはその大半を心に留めることを断っている<sup>(95)</sup>。

世間に知られている日蓮聖人に関する事項をあげれば、四箇格言・辻説法・龍口法難・佐渡流罪といった程度で、「強情我慢の一英雄僧」と思われている。また、その預言について、キリスト教徒であるサボナローラを、折伏布教についてはルターを想起する者もいる<sup>(96)</sup>。しかし、それにも増してこの現代の悪世において、日蓮聖人のような祖先を研究できることは至福のことであり、法華経を色読する行者が、娑婆即寂光の理想を掲げて敵と戦う姿を想い望むことも幸福なことである<sup>(97)</sup>。樗牛は、当時の「俗悪なる国民」に対して、「祖先日蓮」が偉大なることを知らしめようと決心した<sup>(98)</sup>。

樗牛が日蓮聖人の研究に没入していく理由は、当時の仏教各宗派へ理論的批判を行う精神にあったと考えられる。先にも述べたように、樗牛は日本仏教、特に浄土真宗東本願寺派について名指しで手厳しい批評<sup>(99)</sup>を書いている。それだけでなく、美術や文学などにわたって自らの批評的立場を貫いていた。そこに自らと日蓮聖人との同一性を観たのであろう。日蓮聖人の教相的批判精神を知るためには、当然教学の理解が必要となる。そこで同じ批判精神を持ち、『宗門之維新』の著者であった田中智学に教示を請い、『教行証御書』の一節を理解するために、日蓮教学の基底にある教判論を学んだ。その成果が高山の日蓮論、すなわち明治三十五年四月に書かれた「日蓮上人とは如何なる人ぞ」に確認できる。

本書は、法華経の内容を高山独自の文体で綴ることから始まる。序品から如来神力品結要付属までを物語った後、「日蓮の品性、抱負、信仰、を包括せる彼が一代の本領は実に『我れは上行菩薩也』てふ一大自信に存すれば也<sup>(100)</sup>。」と日蓮聖人の生涯を上行菩薩として自覚する至ったことに重きをおいて考察していく。まず、釈尊が、末法の始めに上行菩薩が出現することを予言していることを述べ、その布教が容易ならぬことについて見宝塔品の六難九易と勸持品の二十行の偈によって示し、日蓮聖人の佐渡流罪へと展開する。樗牛は続けて次のように

記す。

是に於て一言の読者に告ぐべき事あり。吾人が上文述べ来りたる上行菩薩の付属と其の実現の時処位とに関する教相判釈は、毫も吾人の私意に出でたるにあらず。天台、妙楽、伝教等の継紹授受したる定解にして、随つて亦仏教教理の上に於ての是等諸大師の伝統を承けたる日蓮の教判たりし也<sup>(101)</sup>。

日蓮聖人が釈尊の本意を理解するために仏教經典と対峙したように、樗牛も日蓮聖人を遺文から純粹に理解しようとしている。樗牛の理解した日蓮聖人の教判とは、「日蓮は如何にして上行菩薩の自信に到達したりしや<sup>(102)</sup>」と問題提起することから考えると、「仏教經典に対する高等批評<sup>(103)</sup>」——高山は五時八教判が正しいかどうかは問題としないとしている——に基づく、法華經色読による上行菩薩自覚に至る「信仰上の経歴<sup>(104)</sup>」を含むものと考えてよからう。では日蓮聖人が上行自覚することによって何が顕正されるのか。

樗牛は、「多宝の塔閉ぢ、靈山の会散じてより、春去秋来二千二百有余年。日本東海の辺土、安房国清澄寺に一個の小僧ありき<sup>(105)</sup>」と、日蓮聖人の誕生を法華經の時間の延長線上に捉えている。そして立教開宗から立正安国論献上、その後身に降りかかる法難に触れながら佐渡流罪に至る。

日蓮にとりて佐渡は即ち末法の寿命品なりき。鎌倉の反对者が彼を北海の孤島に放逐したる間に、法華折伏の使命を付属せられたる末法の大導師は、更に是の謗法の国土に大法雨を雨らすべく出現しぬ。末法の大導師とは、言ふまでもなく本化地涌の上首上行菩薩にして、而して是の一大使命を自覚したる者は即ち日蓮其人に外ならざりき<sup>(106)</sup>。

樗牛は五義の時・国・師の一致を説明しながら、法華經の行者である日蓮聖人が上行菩薩として自覚する必然性を強調する。それは樗牛が、日蓮聖人こそがこの世界に実在した上行菩薩であることを信じているからに他ならない。「法華經の預言は是の覚醒によりて更に新しき生命を得ぬ。東海の仏子日蓮の生涯は俄に寂光宝土の光明に照らされて、直ちに仏識の現証となりぬ<sup>(107)</sup>」——ということからも知ることができる。さらに上行菩薩の出現によつて、日蓮聖人の「過去は久遠の過去となり」、「未来も久遠の未来とな」という<sup>(108)</sup>。

佐渡流罪後の身延隠棲期については、続けて執筆される「日蓮と基督」「日蓮上人と日本国」で述べられる。

「日蓮と基督」では、タイトルの如く、日蓮聖人とキリストとが比較相対して述べられるわけだが、その違いを樗牛は「基督教は感情の教」「仏教は道理の教<sup>(109)</sup>」という根拠に基づいて論じていく。日蓮聖人に限ってまるとめると、教相判釈において思弁的・理論的であり、「道理の弁折を以て対者を屈折」するのであって、教えにおいてはキリストのように奇跡を用いるのではない、その伝播に力がある、如何なる時にも正々堂々と論陣を張り、天下に檄を飛ばして法論によって対決する、としている<sup>(110)</sup>。そのような日蓮聖人が果たして「三度諫めて聴かれざれば逃る」という理由で、身延山に隠棲するだろうか――この疑問について、樗牛は「日蓮上人と日本人」で考察を続けていく。

日蓮聖人が身延山に退隠した理由を考察することは、当時でいう愛国主義者か、国家主義者かという疑問にも答えることになる。そこで樗牛の見解を確認してみよう。

従来の日蓮伝では、佐渡流罪赦免の後、鎌倉で執権時宗に第三の諫暁を行ったが用いられなかったため、三度諫めて聞き入れられなかったのだから「逃る<sup>(111)</sup>」しかないとなっている。しかし、ここまで考察してきた通り「日蓮出世の因縁」「上行菩薩の自覚」「立宗以来二十余年の行動」に基づいて考えれば、法華経弘通を放擲することは考えられない<sup>(112)</sup>。ではその理由とは何か。樗牛は、日蓮聖人が釈尊の勅命によって「東方有縁の小国に降り<sup>(113)</sup>」、法華経を布教してきたが受け入れられず、日本の人々を謗法の罪から救うことができなかつた、釈尊はこの謗法の国を懲らしめるために降魔の軍、つまり蒙古を来集させたのである、日本国が亡び、国民が殺されることは仕方のないことであり、滅びることによって真理であることが証明される、この一大惨劇を忍受するために、身延山中に退隠したのだ、と解釈する。根拠として引用される遺文が、『異体同心事<sup>(114)</sup>』『上野殿御返事<sup>(115)</sup>』『一谷入道御書<sup>(116)</sup>』『王舎城事<sup>(117)</sup>』『下山御消息<sup>(118)</sup>』である。

このように考えてくると、日蓮聖人にとって日本国は確かに大切であるが、それ以上に正法が重視されているのであり、愛国者、国家主義者とすることは逆に仏教者・日蓮を貶めっていると非難する<sup>(119)</sup>。



ここに来て、樗牛が何故上行自覚を重視しているのかの理由が見えてくる。すなわち、日蓮聖人が上行菩薩として自覚することは、法華経で開顕される久遠実成の釈尊の時間に連なることであり、上行菩薩として日蓮聖人が実在したことによって、現実の世界を久遠の時間の中に位置づけるといふ考え方になる。それは、病を抱え、生きながらえることができないことを知る有限の樗牛にとって、大いなる希望となったと考えられる。つまり、今世で終わることのない、次の人生ということを想定することが可能になる。明治三十五年に書かれた雑記には「学問ハ深カレ、博カレ、未来後世ノ為ニモセヨ、然レドモ人生ヲ忘ルヽ勿レ<sup>(120)</sup>」という言葉や、「人ハ己レノ脚ノ立テル所ニノミ生活スルモノニ非ズ、久遠ノ未来、久遠ノ過去是我生也<sup>(121)</sup>」とあることから、樗牛は日蓮聖人とともに、法華経の世界に没入していたと考えられる。それは、日蓮聖人の身延隠棲の解釈にもつながり、樗牛が「想ふ毎に、吾が心の強くなる心地す<sup>(122)</sup>」と記す、揺るぎなく一貫した法華経の行者の力強い姿なのである。

高山樗牛の生涯において、心理的に影響したと考えられる要因を整理してみたい。

まず、父母兄弟との複雑な関係を指摘することができる。樗牛は次男だったために、二歳の時に伯父の家引き取られ、兄姉とは離れて育った。養父の仕事の都合で移転を余儀なくされていたため、その後生まれる弟妹たちについては会うすべもなかったことだろう。実兄を知り、実父実母の存在を知った時には、血のつながりがあったとしても、他人として接するしかなかったのではないだろうか。あるいは、自分に兄弟がいることを知って、歓喜したかもしれない。しかし、十年以上の歳月を埋めることは、東京と鶴岡の実父母家族との距離も含めて考えれば、困難だったと考えられる。ただ、弟妹については、兄として好意的に接していたことが理解できる。特に良太と子をには他の兄弟以上の愛情を寄せていたのであろう。それ故に、嫁ぎ行くなを子を実妹として送り、死に逝く実弟である良太を送ったことは、樗牛に大きな喪失感をもたらしたことであらう。ことに良太の時は実父から帰省することを許されず、看取ることができなかったという後悔を、樗牛は一生持ち続けていたと考えら

れる。このように確認してくると、手紙のやりとりを頻繁に行っていたとしても、樗牛の精神は常に孤独だったのではないだろうか。

第二の要因として考えられることは、経済的不遇である。養父とのやりとりを確認してくると、樗牛がいかにか子細に予算を立て、仕送りを要求しているのかがわかる。当時の学生がそのようであった可能性もあり、不確かではあるが、一つのコンプレックスになっていたことは否めない。それは同時に、家父長制の時代とはいえ、実父と養父に対する負い目ともなっていたことだろう。

第三の要因は、病の発症である。樗牛の肺病はその生涯にわたり彼を苦しめ続けた。特に、留学を断念せざるを得なかったことは、帰国後の京都帝国大学への内定が決まっていたことを含め、大きな失望をもたらし、死の直前までこのコンプレックスがなくなることはなかった。仙台への赴任中の頃もそうであったが、成功を収めていく学友たちを羨望のまなざしで見ると晩年であった。

文学者として早成し、自他共に認めるほどの才能をもつ樗牛がいる反面、こうしたネガティブな精神も持ち合わせていた。自らエゴイストといいつつ、自分の存在を問う晩年の樗牛が出会ったのが日蓮聖人であった。樗牛にとって、日蓮聖人の存在は心に空いた大きな穴を埋める癒やしの存在であり、樗牛の人生を肯定的に意味づけをする役割を持っていたと考えられる。それはおそらく父・金というエディプス・コンプレックスを克服する超人的存在だったのでないだろうか。樗牛は、日蓮聖人の生き方や教学を学び、批判精神を持ちながら久遠の間を生きようとする自身との同一性を見たと考えられる。

## 第二節 姉崎正治の信仰

近代日本における日蓮信仰者の一人として、高山樗牛と深い親交を持つ姉崎正治（一八七三～一九四九）をあ

げることができ。姉崎は、明治三十八年（一九〇五）、東京帝国大学（現・東京大学）に宗教学講座を開いた人物で、「日本宗教学の祖」といわれている。畏友・高山樗牛の影響を受け、日蓮に親炙し、大正五年（一九一六）、英文による著書『仏教の予言者日蓮』と日本語版『法華経の行者日蓮』を出版した。姉崎が日蓮研究に従事するようになる心理的变化について考察を加えたい。

## 一、幼年期

姉崎正治は、明治六年（一八七三）七月二十五日、父・姉崎正盛と母・そでの長男として京都四条、浄土真宗仏光寺派の本山である仏光寺の門前で生まれた。姉崎家は、江戸時代、仏光寺派の絵所として、阿弥陀如来の画像を描いて門徒に配布する役目を負っていたという<sup>(123)</sup>。その初代が姉崎永喜という人物で、姉崎家は、それ以降、篤信の真宗門徒となっている。姉崎正治は永喜から数えて八代目の当主であった。姉崎も祖母の影響で信仰心篤く、日々念仏を唱えていた。

姉崎が影響を受けた二人の僧侶がいる。有馬憲文と善連法彦である<sup>(124)</sup>。二人は真宗仏光寺派の僧侶であり、井上円了が開いた哲学館（現・東洋大学）で井上自身に学んでいる。詳細は不明だが、有馬憲文は長崎県にある正覚寺の住職を務め、暹羅国（現・タイ）との仏教交流に一役買った人物である。井上との交流も深く、井上が同窓会のために長崎を訪れたときに、歓待と感謝の詩を送り会うほどの仲であった。

善連法彦も暹羅国と縁があり、明治二十一年（一八八八）二月に留学している。その後、セイロン（現・スリランカ）、トルコを巡り、近代日本の仏教徒としてイスラム教に接触した異例の人物である。このような経歴を持つ仏光寺派の僧侶が、幼い姉崎と交流を持っていたことを知ると、将来宗教研究を志すことに影響があったのではないかと考えられる。

姉崎家には男子が生まれず、姉崎の曾祖父母は養子、祖父と父親は姉崎家に婿養子として入っている。姉崎はそのような家系の中で生まれた男子として、大切に育てられた。父・正盛は桂宮邸（現在の二条城本丸御殿）に

従事していたが、桂宮澄子内親王が明治十四年（一八八一）十月三日に薨去せられると、家臣が主の後を追うかのように、二日後の五日に突然他界してしまう。姉崎九歳の時である。爾来、姉崎家は祖母と母親の二人の女性が切り盛りし、母親は生涯寡婦として独身を貫いた。家計は仏光寺派の絵所としての仕事と土地運用によって収入を得ていたほかに、祖母の実家であった竹原家の叔父が援助していった<sup>(125)</sup>。

## 二、修学期

姉崎の信仰心は、祖母によって培われ、教育は母によって施された。姉崎が四書五経の学習を始めたのは五六歳の頃からであった。本格的に漢学に取りくむようになったのは十二歳の時からで、私塾に通い、四書五経の素読から十八史略・史記列伝・尚書・毛詩・老子に取りくんた<sup>(126)</sup>。

漢学塾と平行して通ったのが英語塾であった。姉崎は入塾以前、すでに初級文法を学習しており、入塾後は難解な文献に当たり、クワケンボスの『英国史』、スウィントンの『世界史概説』、ヒュームの『英国史』などを読み、とりわけスペンサーの『教育論』や『人間対国家』を興味深く読んだという<sup>(127)</sup>。

明治当時の京都は、文明開化の波著しく、教育に関しても西欧化が進んでいた。府知事は、西欧諸国に学生を留学させて大学を設立し、病院・美術学校・織物研究所などの文化施設を新設する方針を持っていた。これに伴い、京都ではドイツ語の修学が盛んに行われた。やがて、医学を専修するためにドイツ語修学が残るものの、途中からはドイツ語に替わり英語教育が盛んに行われていった<sup>(128)</sup>。

明治十九年（一八八六）、十四歳になった姉崎は、大阪の第三高等中学校の入学試験に仮合格した。この年に、高等中学校から大学へ進学する制度（中学校令）が公布され、漢学塾の師の勧めもあつてのことだった。受験する者は少なかったが、仮入学を許された。姉崎は京都の親元を離れて大阪で生活することを好まず、仮入学という名目、学力が不十分であったことに納得もいかず、さらに病を患ったことも相まって、中途退学し京都に戻ってしまう。再度受験し、第三高等中学校に入学したのは、二年後の明治二十一年（一八八八）、十六歳のことであ

つた<sup>(129)</sup>。姉崎は予科三級に入学し、大阪で一年間過ごしている。入学当初の校舎は大阪にあったが、翌年、京都吉田町（現左京区）に移転し、以来四年間は京都での生活に戻った。京都でも実家からは通わず、西欧風の寄宿舎で学生生活を送った<sup>(130)</sup>。

### 三、第三高等中学校

第三高等中学校はもと「大学分校」という名称で、さらに遡ると開成学校と称した。開成学校時代の教師には、後に優れた蔵相として活躍する高橋是清（英語担当）や三井財閥の経営者となる団琢磨がいた。また、日本物理学の基礎を築いた長岡半太郎は同窓生であった。その頃の教科書は英語で書かれたものしかなく、学生たちは試験の答案を英語で書いていたという<sup>(131)</sup>。

高等中学校時代の姉崎の思い出は、遠足と称してさまざまところへと出かけたことであった。遠足でよく訪れたのが比叡山である。雲母坂を辿るルートにはじまり、八瀬から比叡に入り釈迦堂に至る道や、白川口から無道寺に至る道も登った。姉崎がおこなった最も過酷な「叡山登り」は、貴船・鞍馬から寂光院、大原三千院を巡り、その足で西塔へ参拝し、坂本から大津に出て、山科を廻って帰宅するという、丸一日を要する遠足であった<sup>(132)</sup>。

この頃遠足の費用というものは今の金でいわば実に僅かなもので、わらじ一足が一錢二三厘であったか。然し厘位もばかにはせず計算に入れた。弁当の外に食事をして一食五錢であったか、宿賃も二食一泊で二十錢乃至三十錢であったかと思う。汽車賃は一マイル一錢であったが、それが中々計算に上つたもので汽車もできただけのらなかつた<sup>(133)</sup>。

姉崎が京都や奈良の史跡を巡ったことは、幼年期からの祖母の仏教教育が基底に根付いていたためであろうし、京都に生まれ育った者が自然に身につける宗教の日常性だったともいえるであろう。明治二十六年（一八九三）に高等中学校を卒業するとき、姉崎は哲学を専攻することを心に決めていた。

#### 四、東京帝国大学時代

東京帝国大学に入学した姉崎は、明治二十六年九月上旬、京都を出発し、静岡に一泊したのちに東京へ向かった。その頃の丸の内は大部分が野原だったという。大学の授業が始まるまでは、東京見物や、新築の大学図書館の見学に時間を費やしている。九月十五日、姉崎が専攻する哲学科の授業は、ラファエル・フォン・ケーベルの「哲学概論」からはじまった。哲学科以外には、史学科・国史科・国文科・漢学科・言語学科があり、姉崎より三年早く帝大に入学しこの年に卒業していった夏目漱石が所属した外国文学には英文学科・独逸文学科・仏蘭西文学科（漱石は英文学科）があつた<sup>(134)</sup>。

こうした学科編成とカリキュラムの中で、姉崎が受講した科目は、黒川真頼の「古事記」、島田篁村の「莊子」、飯島魁の「動物学」、横山又次郎の「地質学」、ルートヴィヒ・リースの「スコットランド史」などであつた。その他に力を入れた科目は、「英語」と「ドイツ語」で、「フランス語」は早朝の授業だったため断念したが、神田乃武の「ラテン語」は受講している。姉崎が最も刺激を受けた科目は、井上哲次郎の「東洋哲学」で、内容はインドの六派哲学（サーンキヤ学派・ヴェーダンダ学派・ミーマンサー学派・ニヤーヤ学派・ヨーガ学派・ヴァイシェーシカ学派）を学ぶものであつた。また、村上專精の「仏教史」も興味深く修学している<sup>(135)</sup>。井上の「東洋哲学」から受けた影響は大きく、姉崎は印度哲学に研究の矛先を定め、井上から書物を借りて梵語の学習を始めた。印度哲学の研究は、印度宗教の研究でもある<sup>(136)</sup>。十三歳の頃から哲学者・三宅雪嶺の『哲学涓滴』を読み、三宅のドイツ哲学（カント哲学）研究の基礎となつているシュエグレルの『哲学史』を取り寄せて原語で読むまでした結果<sup>(137)</sup>、哲学専攻を決心していた姉崎が、大きく転換した時であつた。

#### 五、日清戦争と宗教研究

明治二十七年（一八九四）、姉崎が二十一歳のとき、日清戦争が勃発する。二年生だった姉崎にとって、戦況に

は関心があったものの、この戦争が及ぼす影響や、戦後に訪れるだろう日本の未来についての問題は、大して興味のあるものではなく、大学で学問研鑽に従事する日々を送っていた<sup>(138)</sup>。終戦末期になり、勝敗の行方が明白になってくると、世間では勝利ゆえの祝賀会が開かれることが多くなっていく。姉崎たち学生も祝賀会を開こうと一度は計画したものの、会費の有効利用を考慮して用途を切り替え、恤兵のために陸軍省と赤十字病院を訪れることにした。姉崎自身は、戦争に対して積極的であったわけではなかったが、講和条約（下関条約）の後にフランス・ドイツ・ロシアが遼東半島領有について干渉してきたこと（三国干渉）について不快感を示している。三国干渉の首謀者がドイツ皇帝・ヴィルヘルム二世であり、黄禍の図を描かせた張本人であることを知るに及んで、姉崎は洋の東西の違いについて思慮するようになる。その結果、東洋と西洋の文化の違いの根底には、キリスト教と仏教という宗教の差異が潜在している、という考えを持つに至る。姉崎は日清戦争後の世界の動向にしたがって、その後の研究を方向づけていった。

その頃の姉崎は、補助科目、つまり受講しなければならぬ教養的科目が減ったため、専門の哲学に関する科目が充分受講できるようになっていた。井上哲次郎の「東洋哲学」は継続し、外山正一の「社会学」を受講している。

外山先生の社会学は二年級の時だけだったと思うが、そのいつもの講義、スペンサーの社会学に基いたものの中に、キツドの「社会進化」についての講義があった。この書は所謂理性以上の制可力 *Ultrasocial sanction* ということを社会進化の原動力とするのが主題であって、それが特に自分の興味をひいた<sup>(139)</sup>。

ハーバート・スペンサーは「社会進化論」を提唱した十九世紀の学者で、ダーウィンがいう進化は生物や宇宙といった自然だけに起こるのではなく、社会・文化・宗教の原理でもあるという。この説を踏まえ、ベンジャミン・キツドは「社会進化論」の倫理原理を宗教に求め、個人と社会の価値が衝突する場合に、宗教が超理性的に働き、個人的利益を社会的利益に従わせると説いた<sup>(140)</sup>。日清戦争同様、社会学の講義は、姉崎の冷め切っていた宗教への思い、つまり、姉崎家の信仰を継承する祖母から教えられた、真宗の信仰を呼び起こした<sup>(141)</sup>。

さらにもう一つ、宗教研究へ誘う出来事があった。同じ年の冬、動物学の実験と避寒のために三崎を訪れた際、葉山に宿泊することになる。何日目かに、卒業した先輩で、文部省（現・文部科学省）参事官を務める傍ら、教育心理学の研究を続けていた牧瀬五一郎と合流し、梵語を習得してインドの宗教を研究していく意向を伝えた。それを聞いた牧瀬は、インドの古宗教だけではなく、現在活動している宗教について研究するよう、アドバイスをしたという。牧瀬の一言は、姉崎の進路に光明を与え、宗教研究者への道を決定づけた<sup>(142)</sup>。

## 六、丁酉会

明治二十九年（一八九六）七月十日、姉崎は三年間の課程を終え、卒業式を迎えた。日清戦争は卒業後の姉崎にも影響を与え続けた。それは、洋の東西の違いを問い続けることであった。卒業して二ヶ月後、姉崎は異宗教間対話の場として、宗教家懇談会を開催する。懇談会は、東西文明の根幹にある宗教が一堂に会することを目的としており、当時の教団の現状に不安や不満を持っていた仏教者とキリスト教者が最も多く、神道者も参加した。その頃の日本は、キリスト教と仏教が胸襟を開いて話し合いを持つことなど、まったく不可能だと考えられていた時代で、開催前には、ある仏教宗派の管長の参加に対して、威嚇して阻止しようとする動きもあったという<sup>(143)</sup>。緊張感が漂う中、赤穂浪士十士切腹の地である松平邸で無事に開かれ、異宗教間相互の話し合いが進んでいった。不可能と考えられていた異宗教間対話は、姉崎の予想に反して理解が深まり、次回の懇談会開催を約束して散会となった。この懇談会が縁となり、およそ三ヶ月後に改めて会が発足し、この年の干支から「丁酉会」と名づけられた。創設メンバーは五人で、牧師の横井時雄、同志社英学校（現・同志社大学）創始者である新島襄に洗礼を受け、東京帝国大学哲学科を首席で卒業した大西祝、やはり同志社英学校を卒業した岸本能武太、のちに宮城県女子専門学校初代校長となる雀部顕宜のキリスト教者四名と、仏教側としては姉崎ひとりという構成だった。横井君が自分の小石川武島町の家に来て、所属宗派に関係なく、社会徳教の問題を研究討議して見たいという話であった。結果としては *Ethical Culture* の様なものにもなるが、実際の運動よりも研究討議を重ねて行



こうということであつた<sup>(144)</sup>。

こうして、異文化交流の場である丁酉会の活動がはじまった。最初の会合は東京本郷にあつたキリスト教会の一室で行われ、討議の結果、趣意書が固まつた。設立当初は「丁酉懇話会」という名称が使われていたが、やがて「丁酉倫理会」と改められる<sup>(145)</sup>。つまり、丁酉会設立の趣意は、日清戦争後の日本の国運を鑑み、基礎にある国民の人格を尊重し、形成するために、諸宗教が宗派の枠組みを超えて倫理運動を起こさなければならぬと考へたからである。

もう一つ、丁酉会には、趣意書に表さない裏の設立目的があつた。それは日本主義に対抗するためである<sup>(146)</sup>。日本主義は、丁酉会創立よりわずかに早く、明治三十年（一八九七）六月、木村鷹太郎・井上哲次郎・元良勇次郎・湯本武比古らを発起人として創立した<sup>(147)</sup>。会の名称は「大日本協会」といい、機関誌である『日本主義』と雑誌『太陽』にその主張を掲載していた。発起人の中心人物が木村鷹太郎であり、木村の著書によつて大日本協会の思想的特徴を、つまり、姉崎がこの会に抗う理由を確認することができる。

木村は<sup>(148)</sup>、明治学院から東京帝国大学歴史学科に進んだが、途中で哲学科に転科し、西田幾多郎と同窓となる。卒業後、『道德国家及東亞問題上排仏教』と『耶蘇教公認可否問題』を著し、前著で仏教は厭世的であるゆゑに道德的に基礎がなく、現実社会を変革できないという理由で非難し、後著で天皇を国主とする日本にはキリスト教は不要であることを主張した<sup>(149)</sup>。そもそも、大日本協会は国家至上主義を唱え、教育勅語と日本帝国憲法を絶対としながら、対外的に生命力を重視する生々主義や楽天主義などを日本人固有の特質としてあげていた<sup>(150)</sup>。日清戦争に勝利し、世界に名乗りを上げた日本が、確固たる地位を示さなければならぬという目的は、姉崎と軌を一にしていたが、天皇制を中心に据え、他の宗教は一切必要ないという思想は、完全に対立するものだった。

日本主義の急先鋒の論客がいた。それが、のちに姉崎の親友となる当時の高山樗牛、高山林太郎である。樗牛は明治三十年間の思想史をふり返り、近代日本における二つの思潮、「欧化主義」と「国粹保存主義」の偏狭を批

判しながら、日清戦争で勝利した日本国民は「従来海内にのみ注ぎて自家域内に其の反対者を認めたる眼を転じて、今は広く世界に注ぎ、顧みて世界の一国として我が日本を観察<sup>(151)</sup>」しなければならず、「我が国家国民の世界的位地と其の前途と云ふ、広大且つ厳肅なる問題に遭遇し、茲に其の国民的大主義<sup>(152)</sup>」である日本主義という新運動を樹立する、と提言している。「日本主義」とは「日本国民の守るべき主義」という意味であり<sup>(153)</sup>、天皇建国の国体の民であることを自覚して「国祖及び皇室」を崇敬し、国家的大理想と国民的大抱負を実現することを道徳的価値とする主義である。したがって、出世間的・非国家的であるという理由からキリスト教と仏教を排斥しなければならず、儒教については忠孝思想だけが肯定できるといふ<sup>(154)</sup>。

樗牛が日本主義の運動に加わっていく理由は、国家至上主義といいながらも、やはり日清戦争を契機として、日本を世界の中に改めて位置づけなければならないという考えが念頭にあったからであり、問題の所在は姉崎と同じだったことがわかる。全く異なる点は、姉崎が日本の新たな出発点として、東西の宗教である仏教とキリスト教の相互理解に基づいて、倫理的根拠とする人格主義を唱えたのに対し、高山の日本主義は、仏教とキリスト教を外国思想として完全に差別化し、神道と儒教の忠孝思想を日本固有の思想として中核に据えて、外国思想の統一を図る国家主義だったということである。

ところが、明治三十三年（一九〇〇）、新たにメンバーが加わり、二十人で研究討議が行われるようになると、その中に高山樗牛が入会していた。姉崎の回想によると、樗牛が日本主義から丁酉倫理会に転向するのは明治三十二年（一八九九）頃で、明治三十年から『太陽』に「基督教の妄想」「基督教の逢迎主義」「幽霊的宗教」など、さまざまな宗教批判の論考を掲載し続け、「吾人の宗教観」では「宗教の主性は迷信なり。所謂宗教の改善は進歩に非ずして滅亡なり<sup>(155)</sup>」とまで言っていたのけた樗牛が、丁酉会に入会したのは果たしてなぜなのだろうか。姉崎は次のように振り返る。

初めから反対の位置に立っていた日本主義の陣営から高山が来たのは、高山自身にも日本主義の破綻が目につくと共に、高山自身の精神動揺が国家至上主義に満足しない様になったのである。それと同時に一時は意

気頗る盛んに、月刊日本主義で論陣を張っていた日本主義が内部からくずれ始めたか、又この頃既に解体していたのかも知れない<sup>(156)</sup>。

明治三十三年三月、日本主義の失速に対して、結束を固くした丁酉会は、初めての公開講演会を神田で開催する。姉崎が丁酉会結成来歴と趣意を報告したのち、樗牛が「人の天分」と題して講演を行った<sup>(157)</sup>。冒頭で樗牛は、丁酉会が教会のようなものであり、信者が相互に信仰を維持し進歩させるために組織を形成することと同じであると譬える。「天分を知る」ことは、一人ひとりの人間が自分がおかれている世界と自分との関係の中で、なすべきこと、進むべき道、いるべき場所を弁えることだという。ただし、個人は個人として生活するのではなく、世界のひとりとして生活している<sup>(158)</sup>。換言すれば、社会的に生活し、国家の一要素として存在している――日本主義の樗牛だったならば、ここで国家至上主義の言葉へとつなげていったことだろう。しかし、この講演では、「国家と雖も世界の一国としての外は存在し得ないのである<sup>(159)</sup>」として、世界を客観的に見ることでさまざまな世界が共存しているということ、したがって容易には世界の国々を理解できないだろうことを説いている。姉崎は、この時から高山樗牛の「個人主義時代が始まった」と分析している<sup>(160)</sup>。

## 七、留学

東京帝国大学を明治二十九年（一八九六）七月に卒業した姉崎は、九月に大学院に進学した。研究課題を宗教におき、井上哲次郎の指導を仰いだ。研究成果は一年後に結実し、『印度宗教史』と『印度宗教史考』の二冊を刊行している。

同じ頃、教鞭をとるようになり、哲学館（現・東洋大学）で「比較宗教学」を、浄土宗高等学院（現・大正大学）では「宗教学」、先進学院で「宗教病理総論」、東京専門学校（現・早稲田大学）では「比較宗教学」と、専門分野であった「印度宗教史」を教えていた。

姉崎の宗教研究は、インドを中心に行われていたが、それだけにとどまらず、日本の民間信仰や神話研究に及

んだ。研究の根幹には、当時東京帝国大学で外国人教師の多くを占めていたドイツ人教員からの影響があり、特に科目では史学と哲学から影響を受けた。

日本近代における学究傾向として、欧米へ留学することが必然であったが、姉崎の留学準備は、すでに高校時代から始まっていたという。

ドイツは学問の国であると思い、つづいて同（明治）二十三年に自分の学科に第二外国語としてドイツ語を始めてから、熱心にそれを学習した。その結果、同二十六年夏、高等中学校を卒業する頃には、大分ドイツ書を読み得る様になり、十年間修行して来た英語と併行する位になって、その頃から、何とかしてドイツに留学したいと考え、雑誌に出す文に、夢伯林士という名を用いたこともあった（括弧内筆者）<sup>(161)</sup>。

明治三十三年（一九〇〇）三月末、姉崎は文部省（現・文部科学省）留学生として、ヨーロッパへと旅だった。出航する横浜には、見送りをする高山樗牛の姿も見えていた。ドイツ・キールに六月初旬に到着、翌日、指導教授となるキール大学のパウエル・ドイッセンを訪れている。ドイッセンはフリードリッヒ・ニーチェの幼年期からの友人であり、哲学者アルテウル・ショーペンハウエルの研究者で、インド哲学の研究者でもあった。姉崎が指導教授としてドイッセンを選んだ理由は、一人の教授にから梵語とショーペンハウエルを修得することにあつた<sup>(162)</sup>。

九月の終わり頃になると、ドイッセンがギター文献の翻訳作業に取りかかる。眼病を患っていたため、姉崎が原文を読み、本人がその翻訳文を口述し、さらに姉崎が筆記するという共同作業で翻訳は行われた。こうした重要な研究を共同で行うほど、二人の師弟関係は深いものとなっていた。同じ頃、姉崎は一つの歴史的事件に遭遇している。ニーチェの死である。そのときのことを姉崎は次のように回想している。

病気以前か以後か覚えぬが、一夕、夕食後に新聞を読んでいる時、ニーチェ長逝の電報がついた。先生は *Oh armer Freund!* と言つたのみで、あとは瞑目していた。幼児以来の親友、それが持説の上で相反するに到つた友に対する先生の情をくみ、自分も涙を呑んだ<sup>(163)</sup>。

こうして、キールでのドイツセンとともに過ごした一年間の留学期間を経て、明治三十四年（一九〇一）三月に、次の留学地であるベルリンに移った。ベルリン大学では、二人のインド研究者、「古代インドの主格複合語の抑揚法」という論文で博士号を取得したりヒヤルト・フォン・ガルベ<sup>(164)</sup>と、アルブレヒト・フリードリッヒ・ウエーベルについた。当時、ベルリンには多くの日本人が滞在しており、四月八日には花祭りを開いて、その意義を演説したという<sup>(165)</sup>。キールと異なり、多くの日本人と交流を持ちながら、姉崎は学位論文の執筆に忙しかつた。後に出版される論文「現身仏と法身仏」は、ベルリン滞在の三ヶ月で書き上げられた。

八月にベルリンを発ち、ライプツィヒに到着したのは十月初旬のことである。ここでの指導教授は、ケルト学とサンسكريット文献の研究者、エルネスト・ヴェインデイシュであった<sup>(166)</sup>。

翌明治三十五年（一九〇二）三月、二年の留学期間を過ごしたドイツを離れ、オランダを経て、ロンドンに着した。ロンドンでは大学に入学することなく、仏教学者であり、パーリ聖典協会の設立者であるリス・デイヴイツの助力で、アジア学会の図書室や大英博物館で研究を続けた<sup>(167)</sup>。大英博物館のエジプト担当の学芸員や、のちに姉崎の親友となるハーバード大学の宗教学者ジェームズ・ウッズなど、ロンドン滞在の約半年の間に交友関係を広げている<sup>(168)</sup>。

十月までロンドンに滞在し、いよいよヨーロッパを離れた姉崎は、留学当初から予定していたインドに入った。出発から二ヶ月後、十二月のことである。ムンバイで旅の準備を整え、プーナへ移動、そこでハーバード大学のウッズと落ち合うと、しばらく滞在し、サンسكريット語の指導をインド哲学者である「パンディット」から受けている。使用するテキストはインドの哲学書、ヨーガ・スートラであった<sup>(169)</sup>。

一月上旬、プーナを離れ、バルリやエローラ、アジャンタといった石窟寺院に立ち寄りながら、ベレナスに着した。ベレナスにすでに入っていたアメリカの考古学者で、数年後にカニシカ舍利大塔遺跡を発掘するデヴィッド・スプーナの手引きもあって、ウッズと共に屋敷を借り、プーナと同様、サンسكريット語の指導を受けることにした。サンسكريット語の講義は自宅で行われていたが、一段落つくと、官立のベレナス・カレッジで講

義を受けるようになる。カレッジの授業方法は古いインド式で、学生は床にあぐらで坐し、教師を囲んで受講するという形式であった。ペレナスは宗教都市であり、ガンジス川周辺は数百の殿堂が建ち並ぶ荘厳な場所であったが、他方で不衛生きわまりない場所で、姉崎にとっては好ましい土地ではなかったようである<sup>(170)</sup>。

こうして明治三十三年から三年に及ぶヨーロッパ諸国とインドでの留学生生活を終え、姉崎は帰国の途についた。インドを後にする日から遡ることおよそ三ヶ月、姉崎は一通の書簡を受け取っている。それは、姉崎が留学中、終始書簡でお互いの思想や研究成果を交信し合い、姉崎が日蓮を研究するきっかけとなった人物、親友・高山樗牛の死の報せだった。

#### 八、高山樗牛との出会い

姉崎正治が高山樗牛と交流を持つようになるのは、明治二十六年（一八九三）九月、東京帝国大学文学部哲学科に入学した年で、大学の寄宿舎での共同生活からはじまった<sup>(171)</sup>。

明治二十九年（一八九六）、姉崎は卒業すると大学院に進学し、樗牛は仙台第二高等学校の教授に赴任する。姉崎は、進学当初から比較宗教学会を組織化する活動をはじめ、十一月には第一回目の学会を開催するに到った。以来翌年六月まで、毎月一回比較宗教学会は開催され、哲学館（現・東洋大学）や浄土宗高等学院（現・大正大学）などで授業を受け持ちながらの活動に、姉崎は多忙を極めた<sup>(172)</sup>。

一方樗牛<sup>(173)</sup>は、東京の友人に送った手紙の中で、自らの立場を「都落」と表現しており<sup>(174)</sup>、手紙で知らされる姉崎ら友人たちの活躍に対して、仙台という遠方で健康に不安を抱えながら教鞭を執っている自分に、いらだちを隠せずにいた。ただし、樗牛の仙台での生活は、長くは続かなかった。学校内に紛擾が起こったからである。樗牛は、折りあらば東京に出て博文館という出版社に勤めようと思っていたこともあり、辞表を提出し、明治三十年（一八九七）四月下旬に上京する。博文館は当時の出版界をリードする存在で、『太陽』は博文館を代表する雑誌であった。明治二十七年（一八九四）に『滝口入道』で文壇デビューを果たしていた樗牛は、爾来『太

陽』に寄稿していたが、高校辞職後には文学欄の主宰という役職が用意されていた。樗牛自身は要職を務める意向について承諾する一方、大学院進学の希望も出版社に伝えている<sup>(175)</sup>。

樗牛が上京した年、姉崎は哲学館と浄土宗高等学院に加え、曹洞宗大学林（現・駒澤大学）や神学校などで授業をおこないながら、比較宗教学会の例会を毎月開催するなど、精力的に活動していた<sup>(176)</sup>。

この年の五月、井上哲次郎、木村鷹太郎らによって大日本協会が結成され、機関誌『日本主義』が創刊される。先述したとおり、樗牛はこの運動に参加するが、それは上京してすぐのことであった。

これに対し、姉崎は結成約半年後に、「日本主義に促す」という批評を『太陽』に寄稿している<sup>(177)</sup>。学者や教育家が真摯な研究によって、国民を嚮導する運動として日本主義を立ち上げたことに関して、姉崎は歓迎の意を表している。さらに、日本主義の倫理が、神国日本に基づくことも理解し、当時の外来思想を国民精神から排除しようとしていることも認めている。しかし、その方法については、次のように批判する。

日本主義が主義唱道の義務として先づ執るべきの事業は日本建国の精神なる者を単に某の法理若くは国家学説より演繹せずして、歴史上の事実として証明し、及日本国民の特性なる者を確実に在来文化の発達に啓発して、其が果して宗教的に反対し彼主義の綱領吻合する者なるを明にするにありと信ず（後略<sup>(178)</sup>）

日本主義が復古主義であることを認めつつ、「何れの国にありても真の復古的精神は必ず新精神の勃興となる者なり」とし、日本主義の論陣が日本国民の心根に「仏教基督教乃至儒教の感化」が無いことを証明していないと批判している<sup>(179)</sup>。姉崎はこの歴史的事実を反証しない限り、日本主義が「生氣を得真に光明の中に闊歩」できないとし、運動そのものの根幹に関わる問題を提起した。

明治三十三年（一九〇〇）三月、姉崎はドイツ留学に旅立つ。樗牛は横浜港でその姿を見送った。三ヶ月後の六月、樗牛は文部省（現・文部科学省）留学生として辞令を受け取る。派遣先は姉崎と同じヨーロッパで、美学および美術史研究を目的とし、三年間の留学後は京都帝国大学の教授として赴任するという予定であった。出発予定は翌年二月だったが、六月末に急遽変更となり、九月八日出航の日取りが決まった<sup>(180)</sup>。

姉崎は三月の出航以来、樗牛と書簡を交換しつづけた。出港当初の姉崎は、航海經由地のシンガポールやマルセイユなどから、短いながらも意気揚々たる文面を綴っている。それに対する樗牛の第一報は八月二十二日付けのもので、病床からのあきらめの書であった。文部省辞令から二ヶ月、樗牛は病を再発していた。

僕は今の場合、君を満足する手紙が書けないのは、実に非情の遺憾だ。(中略)僕は来月八日には立ちかぬ。今月八日から思ひもよらぬ肺患に冒されて、(中略)談話も運動も止められて居る。兎に角僕は病気だ。病気で本月(ママ)の出発は来年二月に延した(181)。

姉崎がこの手紙を受け取ったのは約二ヶ月後の十月のことであった。その間も樗牛は手紙を書き続け、翌年二月に友と再会できることを念じ続けた。姉崎も高山の健康を気遣い、再会への思いを綴っている(182)。

幾度となく再会の約束をしたため、ヨーロッパでの留学生活を夢見る高山にとつて、姉崎の日々を綴る手紙は待ち遠しいものになっており、やがて訪れるだろう留学生活へのアドバイスにもなっていた。しかし、樗牛の思ひも空しく、明治三十四年(一九〇一)二月になっても健康は回復せず、留学を断念する決心をする。三月二十四日の手紙には、樗牛の無念の思いが綴られている。

君！僕は如何にして目下の情を君に言ひ表はすことが出来やう。洋行は断然見合はせることに決心した。(中略)あゝ君との彼の地に遇ふた後のことは、日毎に想像して楽しみ居つたが、今から思へば、さぞや運命の神の、失笑に堪へぬことであつたらう！(183)

樗牛の決断は変わらなかつた。それにも増して、病が治らないゆえに完全に自己を否定し尽くす言葉が姉崎に送られた。姉崎は樗牛を思いやり、励まし、ヨーロッパでの再開を促す文面を送り続けた。しかし、樗牛からの手紙は、七月二十四日の日付を最後に途絶えてしまった。

その年の十二月、久しぶりに便りが届く。十一月十五日に書かれた手紙は、樗牛の大きな変化を物語っていた。それは、姉崎と日蓮との出会いの時であった。

日蓮上人の追懐に励まされて、過日來其の伝記並に高祖遺文録など繙き居候が、さても是の偉人の生涯こそ



今更貴くも仰がれ候ものかな、心も言葉も中々に及ばず候<sup>(184)</sup>。

この手紙を読んだ姉崎は、自らを「敗亡の身」と記す樗牛の自虐に心を痛めながらも、「早く病に勝て」と叱咤し、慰する長い手紙を数日かけてしたためた。「ニーチェも敗亡の人、ショーペンハウエルやスピノザも世には屈辱の人」であったが、「自己の中に自己の永遠の光」を見た者たちであり、彼らにとって栄辱や勝敗など意味がないことだと記し、さらに日蓮もそうなのだから、自分に忠実に生きるようにと勧奨している<sup>(185)</sup>。姉崎は日蓮研究に従事する樗牛の手紙に呼応するように、日蓮という人物について思索をめぐらしていく。

明治三十五年（一九〇二）に入っても、樗牛の日蓮研究は続いていた。姉崎は樗牛の日蓮研究に応えるべく、滞在先のロンドンで原稿用紙七十枚に及ぶ論文を執筆する。その内容はショーペンハウアー、ニーチェ、そしてニーチェと親交のあったワグナーの三者の関係を論じ、日蓮・キリスト・ポーロの批評に到っている<sup>(186)</sup>。内容を簡潔に述べるならば、仏教に影響を受けたショーペンハウアーの哲学が自己の意志を否定する寂滅解脱の境地によって社会規範を越えようとするのに対し、ショーペンハウアーから影響を受けたニーチェは自己の意志を絶対とする超人の倫理で価値を創造しようとするのであり、この正反対の二人を融和し得るのは、両者を理解していたワグナーの音楽という愛なのだという。この考察をもとに、姉崎は日蓮へと言及する。

自ら「僕は未だ日蓮につきて多く考察せず」としながらも、樗牛が畏敬の念を抱く日蓮という人物に疑問を呈している<sup>(187)</sup>。姉崎は、日蓮聖人がニーチェのような人物なのではないかという。さらに「元来仏教の中に存する経文尊崇が気に合はぬなり<sup>(188)</sup>」とし、日蓮聖人の信仰態度に認められる經典絶対主義、天変地異などによる社会不安から人びとを扇動すること、仏教を国家制度の基底にしようとするこの三点をあげて、「日蓮が布教の態度が、其の人物性格の必然的結果にあらざりしや」と宗教者としてのあり方を否定的に論じている<sup>(189)</sup>。姉崎はこの時すでに田中智学の『本化撰折論』を読んでおり、自分が描く日蓮像が果たして正しいのか、という疑問も抱いている。その答えは、帰国後「日蓮の遺文に接して、其精神に親炙する<sup>(190)</sup>」ことに委ねられた。

明治三十五年（一九〇二）十二月二十四日、高山樗牛がこの世を去った。姉崎が樗牛の死を知ったのは、年が

明けた一月、インド・ベレナスに滞在しているときだった。姉崎は樗牛と日蓮論を直接闘わせることができなかつた。

明治三十六年（一九〇三）六月上旬に帰国した姉崎は、六月二十四日、鎌倉に樗牛の遺族を見舞った。部屋に通されると、積み重ねられた書籍の中に、『高祖遺文録』を見つけた。樗牛が人生最後の一年を捧げた書物であった。棚には「文亮院靈岱謙光日瞻居士」の新しい位牌と、日蓮辻説法跡地で撮られた小さな遺影が乗せられており、姉崎がインドから送った菩提樹の葉も置かれていたという<sup>(191)</sup>。

姉崎は鎌倉を去ると、その足で静岡の興津に向かい、宿を取った。翌二十五日、海長寺に就職である守本文静を訪ね、二人で樗牛が眠る龍華寺を訪れた。守本は姉崎と旧知の間柄で、墓所を知る人物であった。樗牛の墓参りをした翌日、夏の二ヶ月を樗牛との思い出の地、興津の清見潟で過ごすため、姉崎は滞在する下宿を決めている。そしてこの頃、姉崎は田中智学と接触するようになる。

七月二日、大阪四つ橋にある立正閣を訪れた。智学が日蓮門下養成のために本化修学大会を開いていたためである。姉崎が智学を訪ねると、立正閣の最上階に通され、立正安国会の講師たちと高山の日蓮研究についての話に花を咲かせ、親睦を深めた。この大会の午後、姉崎は樗牛記念事業の計画を発表し、そのまま講義を受け、法要にも参加した<sup>(192)</sup>。

立正閣に床をとった翌日、姉崎は山川智応と朝食をとにした。山川は早くから智学の立正安国会に参加し、日蓮主義研究者となった人物で、樗牛の日蓮研究を支援した一人であった。姉崎が日蓮研究に従事するようになるのは、この時からである。ただし、その研究は高山樗牛が抱いた日蓮論の分析から始まった。

#### 九、明治期の日蓮研究――高山樗牛の日蓮論分析

姉崎が最初に書いた日蓮聖人に関する論考は、明治三十七年（一九〇四）、雑誌『太陽』に掲載された。そのタイトルは「高山樗牛と日蓮上人」であった。樗牛は何故日蓮という人物に魅了されたのか、姉崎はその問題を持

っていた。論考の冒頭部分は、「人を信ずる者とはどのような人格を持つか」という疑問に関して、宗教心理学的考察が始まる。

諸君、凡そ人を信ずると云ふ事は、自ら信ずるから生ずるので、自ら頼む者にして始めて能く人を信ずることが出来るのである、此事は、熱心なる信仰、真面目なる行の人に適用し得る格言と称して差支ない（後略）（193）

宗教の信仰を平易な言葉で言えば「意気の投合」であり、「自覚自信を懐いて居る人」が、聖なる存在や人物に「自分の人格を没しても、生命を捧げて宜い」と信ずることだという（194）。つまり、自分自身に信頼を持ち、自信のある人間が宗教に対して強い信仰を持ちうるということになる。姉崎は、そこに樗牛と日蓮聖人の人格の類似性を指摘する（195）。

高山樗牛という人物は、自信家であり、エゴイストであった。しかしそれは、自分が自らを信頼しているということであり、自分に忠実であるからだという。樗牛のような人格は、自分の信仰と同じ信仰を持つ人物を探求し、一旦発見すると、誠実にその人物を尊敬するようになる。それは樗牛が生涯を通して取り上げた人物たち、近松門左衛門、ウォルト・ホイットマン、フレデリック・ニーチェに共通している信仰であった。姉崎は言う。

高山は斯くの如くにして、近松から始まって幾多のひとを尊敬したのであるが、其尊敬の最後として、日蓮上人に対して、最も深く最も高き精神の呼吸を感じ、精神の中に於て自分を発見し、又自分自身に於て、日蓮上人の人格を発見したのである（196）

つづけて姉崎は、日蓮という人物像を描き出す。姉崎曰く、日蓮は「我執我慢の人」と言われているが、それは極めて深い信仰に基づくものであつて、人生に一貫している、そのことが樗牛に最初の感動を与え、さらに日蓮遺文に実際に触れることで、文章の中に偉大な何かを見いだしたのだと。ただし樗牛は、その偉大な何かを語ることはできなかつた。

例へば日蓮上人が『我は釈尊の行者也』と言つた其宣言に対して、非常なる尊敬を表して居る、此時代に於

ては、彼れは未だ日蓮上人は如何なる信仰を懐き、又其信仰に基いて、如何なる行を為したか、且又深く進んで其信仰は如何なる基礎に基いて居るかと云ふ事には、未だ思到らなかつたのであります<sup>(197)</sup>

樗牛は、日蓮聖人が釈尊に絶対的信を懐いていたこと、その信仰を表象する片言隻句に偽りはないこと、そして信者たる自分こそが、日蓮聖人の表白を生かすことができると感じ取った。やがて樗牛は、日蓮聖人と感応道交し、姉崎が言う「予言の信仰」へと到達する。

姉崎は、日蓮聖人の地涌本化上行菩薩としての自覚を「予言の信仰」と呼んでいる。この「予言の信仰」は、イエス・キリストやジロラモ・サボナローラ<sup>(198)</sup>と同様、熱狂の人が至る信仰だという。熱狂の人は必ず「戦いの人」であり、熱狂を受け入れられない凡俗の世間との戦いに屈せず、熱狂を貫徹しなければならぬ。その熱狂をして、釈尊の金言である法華経は予言となり、法華経の行者を媒介して真実となる。樗牛は、日蓮の閱歴を御遺文に即して著し、その死後、友人の畔柳都太郎の編集によって『況後録』として出版されたが<sup>(199)</sup>、姉崎はこの中の文章を引用して、次のように言う。

即ち法華経を耳や目で読んで、智解分別で解釈して、法華経信仰の能事畢れうとして居るでなく、法華経を色読する、生命で読む、生命に法華経を現して来なければ真の信者ではない、自覚信仰と云ふならば、実際に身にその自覚信仰を事実行ふ所まで行かなければならぬと云ふ覚悟を以て、此の如き熱烈なる闘を日蓮はなしたのであります<sup>(200)</sup>

こうした日蓮聖人の強い意志と激しい自信という「根本性格」に感服し、樗牛はその精神を自分の精神と一つにして、自分の最後の生命力としたのであった。それは日蓮聖人と樗牛が別の人格を持つ存在ではなくなるということで、「融通」しているのだという<sup>(201)</sup>。

姉崎によれば、樗牛の日蓮研究は、「精神の交通」「意気の投合」「精神の感応」「愛の融合」だったのであり、日蓮聖人の上行自覚——姉崎の言葉通りに記せば、「法華経の中に予言してある上行菩薩が現れて、此末法の世に法華経を拓める、其予言中にある上行菩薩は即ち我であると云ふ自覚<sup>(202)</sup>」——に着目することで、「予言は天

地人生の中に有する至上の力である<sup>(203)</sup>」という「予言の信仰」に至った。

姉崎は樗牛の研究を通して、日蓮という人物に接触していく。では、日蓮聖人が上行菩薩として自覚したその根拠は何か、どのような意味があるのか、日蓮聖人の「予言の信仰」を研究することによって、いかなる教訓を見いだせるのか。姉崎の日蓮研究は、あくまでも宗教学者という立場において考察された。その最たる言葉が「其法華経を書いた人」である。

其法華経を書いた人が、後の世にそれだけの人が出ると云ふ事を果たして能く見透して置いたのか<sup>(204)</sup>つまり、法華経を書いた人が「熱望」することを予言として記し、法華経を真理として信ずる者が、その予言に応えようと法華経で説かれる通りに実践するということが宗教信仰の自然の結果であり、「予言の信仰」なのだという。姉崎の信仰論は、法華経を積尊の未来記として読んだ日蓮聖人の信仰と異なる結論に達していた。

このように、姉崎の当初の日蓮研究は、直接日蓮聖人と対峙するのではなく、「高山樗牛に生命力を与えた日蓮とはいかなる人物なのか」という問いに基づいてなされた。それは樗牛が生き続けるために必要だった日蓮聖人の人格について考察され、その基底となる『法華経』と日蓮聖人との関係が正確に捉えられていなかった。こうした考察は、明治三十七年に行われた「高山樗牛を通じて見たる日蓮上人」という講演となり、明治三十九年（一九〇六）の「高山樗牛の日蓮上人帰依」という講演に結実するが、いまだ本格的な日蓮研究と言えるものではなかった。

#### 十、高山樗牛からの自立

姉崎が最初に書いた日蓮聖人に関する論考は、明治三十七年（一九〇四）、雑誌『太陽』に掲載された。この論考は、あくまで高山樗牛が残した日蓮論から、樗牛がなぜ日蓮聖人に傾倒したのかを分析するものであった。ところが、同年の年末に、日蓮宗の機関誌であった「日宗新報」に掲載された「高山樗牛を通して見たる日蓮上人」という講演記録では、表現に変化がみられるようになる。

日蓮聖人降誕会での講演録は、三号にわたって連載され、樗牛を通して見た日蓮聖人像が、『太陽』に掲載された論考より理解しやすく描かれている。姉崎は「日蓮上人は自信の人である、故に自ら信ずる処を貫かうとした人である<sup>(205)</sup>」とし、通常、人間は「自ら信ずる所が貫けない<sup>(206)</sup>」、「利益の為に色々心にもない事をする<sup>(207)</sup>」、「利益があれば進んで往くが、利益がなければ退く<sup>(208)</sup>」としてその違いを示し、日蓮聖人が個人的利益を目的とせずに信仰を貫いた「吾々祖先の中に斯く迄自信の強い人<sup>(209)</sup>」であると讃歎する。

樗牛が日蓮聖人の「自信の力」に感化され<sup>(210)</sup>、感服にとどまらず、「自信の力」が与えられたことを指摘して次のように述べる。

彼に取ては日蓮は外に浮かんで居る人物でない、(中略) 日蓮の力が自分の内に流れ込んで居るのである、自分と日蓮との精神はどちらが、どちらに這入ったとは云はれない、全く一つに成つたのである<sup>(211)</sup>。さらに、姉崎は樗牛に生命力を与えた日蓮聖人の力が、今でも生き続けていることを付け加えている。

日蓮上人の力なるものは其肉体だけに存在して居つたもので無く、僅か五十年六十年の間彼が其関東に住んで居つただけの力では無いだらう、さうで無くして今日もまだ存在して居る力である<sup>(212)</sup>。

日蓮聖人の力を得ようとしれない限り得ることはできない。「自分の心の窓を打開いて日蓮の人物を観れば、日蓮の光は存在して居る<sup>(213)</sup>」という。それが信仰である。樗牛は日蓮聖人が到達した「予言の信仰<sup>(214)</sup>」を自らも実践する。それは日蓮聖人から色読という法華経信仰を引き継ぐことであり、まさに自らが日蓮となって、なおかつ日蓮聖人を信仰するに他ならない。姉崎が樗牛の日蓮論を分析することで到達した結論は、姉崎自身を信仰へと導いていく。

この講演では、姉崎の言説が変化していることに気づく。

今日から云へば法華経は誰が何れの時代に書いたかと云ふやうな問題はでませうが、それは歴史の問題である、吾々の信仰に対して何等の影響する所はない、日蓮上人は茲に法華経がある、其法華経を信じて其信仰を貫くが為めに如何なる困難も辞さない、其命をも捨てやうと云ふ勇気を起した人である<sup>(215)</sup>。

『太陽』の記事で指摘する「法華経は誰が書いたのか」という学問的問題を、信仰の立場で捉え直した言葉である。日蓮宗で行われた講演記録であるため、あるいは日蓮宗の機関誌の記事であったために、このような表現になった可能性もあり、そのように踏まえるならば、姉崎は学者としての視点と、樗牛の友人としての視点とを使い分けていたことになる。つまり、明治三十七年の段階では、姉崎は日蓮聖人の信仰者ではなかったことだろう。しかし、次のような表白も確認できる。

私自身は元と日蓮上人を知らなかつたのでありますが、(中略)彼(高山)の精神を觀れば、彼は又た日蓮を信じ感服することに依て其力を得、其信を獲たやうに、自身も亦日蓮上人を追懐し、日蓮の信仰を追懐して、一つの大なる自信の力を与へられたるが如き感を起すのであります<sup>(216)</sup>(括弧内筆者)

姉崎は樗牛を通して知った日蓮聖人という人物に感化されている。それは姉崎が分析した樗牛と同様、姉崎の精神と日蓮聖人が一つになることを経験したことに他ならないといえよう。しかし、姉崎が自ら日蓮信仰を自覚し始めたとはいえ、その態度はいまだ冷静だった。

明治四十二年(一九〇九)、本多日生がこの年に組織した天晴会に入会する<sup>(217)</sup>。天晴会は、本多日生の声かけで明治二十九年(一八九六)に創設された日蓮系八教団による「統一団」を發展させた組織で、姉崎は入会した折りに執筆した短い随想に、次のように述べている。

予自身は未だ日蓮教徒とは云へぬ、(中略)予の会員となりしは如何と云ふに、一は人を透して、一は法を透して、因縁の熟する所、また多少の信ずる所があるからである<sup>(218)</sup>

入会したものの、姉崎自身「日蓮教徒」とは言えないが、会員となった理由を、二つの方向から示している。一つが人によること、二つが法によることである。日蓮信仰の原因となった人とは、もちろん高山樗牛である。今まで述べてきたように、樗牛を通して見た日蓮聖人に魅せられたことを次のように表現している。

予の唯一の親友を透して見たる日蓮上人の人格は、頗る偉大であつて、上人の人格の中に予の小なる人格を撰取せらるゝを覚へ、(中略)予も亦此感(日蓮上人を透して法華経を知ること)を以て上人の遺書を拝す

るときは、上人嘗て教主釈尊の我身に宿り給ふと云へりしが如く、予の罪ある穢れたる小なる肉体にも亦上人の宿り給ふて、人格の光明を發見し得べしと信ずるのである、それは決して漠然たるものではない、頗る明白に自覚するのである<sup>(219)</sup> (括弧内筆者)

この記述から、姉崎が本格的に日蓮遺文を読み始めたことを知る。そのきっかけは間違はなく樗牛の影響である。ただし、日蓮遺文を読む精神において、「上人の遺書を拝するときは、上人嘗て教主釈尊の我身に宿り給ふと云へりしが如く、予の罪ある穢れたる小なる肉体にも亦上人の宿り給ふて、人格の光明を發見し得べしと信ずる」と日蓮聖人と感応道交することを言表することはとも見取れる。この心境はまさに樗牛と同じ境界に至ったことを示している。

ただし、大乘仏典である法華經に関しては、学者としての視点を變えてはいない。日蓮研究に至った人的要因は高山樗牛という存在だったが、法的要因は仏教学者としての研究対象である阿含經典をあげる。自らを「阿含の徒」としながら、原始仏典である阿含經典に立つて、法華經を仏教經典の中に位置づけている。

今一つ法の側を云へば、法とは阿含である、有体に云へば予は阿含の徒である、則ち釈尊の親説法は阿含に伝へたるを確信するのである、此点を研究するのが、予の志望と事業の大部分である、(中略) 元來阿含は釈尊の親説法の事実を切々に書き伝へたるものである、然らば此の切々なる事実を基礎として、その上に総合統一を与ふる所の經典は無いのであらうか、此の思想を以て法華經を見るに阿含の切々なる事実を系統と与へたるものは法華經であつて、法華經其ものは實に此問題を解決せし統一的大經典たることを信じられる

(220)

すなわち、仏教の起点として編集された阿含經典は、法華經に基づいて編纂されたのであり、「統一的大經典」としてしている。つまり姉崎は、仏教研究者としての立場を保持しながら、阿含經典を法華經から内容的に遡って確認するという、日蓮聖人と同じ教判に立つ日蓮仏教信仰者として会通させているということになる。

姉崎が持つ仏教研究者としての自負と、樗牛によって導かれた信仰者としての自覚は、やがて自立した日蓮論



となつていく。明治四十四年（一九一）に書かれた「生死」という天晴会の講演記録には、樗牛を通さない、姉崎の日蓮論が展開している。そこには「阿含の徒」と自認する姉崎と、日蓮信仰者としての姉崎の双方が確認できる。

当時の日本の現況を蔑み、「墮落した書生の自然主義、現実主義、半獣主義、それから終には墮落不平家の無政府党<sup>(221)</sup>」と表現しつつ、その根本的原因について、「生死の問題をあきらめない」「生命の意義を知り得ない」ためであると指摘する<sup>(222)</sup>。だからといって生前死後について思い悩む必要はない。仏陀の教訓として、中阿含経の「慎莫念過去 亦勿願未來 過去事已滅 未來復未至 現在所有法 彼亦當爲思<sup>(223)</sup>」を引用した後、「現在は無始無終の大時間の一瞬、過去と未來との境目<sup>(224)</sup>」であり、「現在に就いて切実直接の経験に基いて過去未來を思はなければ、三世は空理たるに過ぎ<sup>(225)</sup>」<sup>(225)</sup>。ず、人生を空理に過ぎないために、生まれてくる以前の無限に遡る過去と、死後久遠の未來を現在の生に結びつけなければならぬと説く<sup>(226)</sup>。ではその教訓を証明する人物とは誰か。

我々の眼前にこの三世関聯の大消息を一生の行動と自覚とに現はし、此の生死の一大事につけて活きた教訓を垂れた大聖が居ますではないか<sup>(227)</sup>。

二月十六日、六八九回の日蓮聖人降誕会にちなみ、この講演は行われた。日蓮聖人の一生を「現在」と見て、姉崎はその一生を日蓮遺文で辿っていく。

姉崎は日蓮聖人の出生を『佐渡御書』に尋ねる。

何に況や日蓮今生には貧窮下賤の者と生れ、旃陀羅（漁者）が家より出たり。心こそすこし法華経を信たる様なれども、身は人身に似て畜身也。魚鳥を混丸して赤白二滯とせり、其中に識神をやどす。濁水に月のうつれるが如し。糞囊に金をつゝ（包）めるなるべし<sup>(228)</sup>。

『佐渡御書』の経年は文永九年で、佐渡で書かれたとされている遺文である。姉崎は、この時の日蓮聖人の心理について、「日本国の柱、日本国の眼目、日本国の大船を以てし、過去の上行、不軽の再生、末法の大導師とし

て未来万年の人生救済は自己一人の慈悲に係つて存すと信ぜられた<sup>(229)</sup>」と表現している。

身延山隠棲の覚悟については『南条七郎殿御返事』を引用する。

此処は人倫を離れたる山中也。東西南北を去て里もなし。かゝるいと心細き幽窟なれども、教主釈尊の一大事の秘法を靈鷲山にして相伝し、日蓮が肉団の胸中に秘して隠し持てり。されば日蓮が胸の間は諸仏入定の処也。舌の上は転法輪の所、喉は誕生の処、口中は正覚の砌なるべし。かゝる不思議なる法華経の行者の住処なれば、いかでか靈山浄土に劣るべき。法妙なるが故に人貴し。人貴きが故に所尊と申は是也<sup>(230)</sup>。

日蓮聖人の覚悟は佐渡から引き続き、人身という有限の存在と、久遠の釈尊の時間に基づく三世の仏性が、自らの身に一つになり、「法華経の行者」として現れている。その自覚の根拠は法華経色読に基づく<sup>(231)</sup>。釈尊は人身始覚として仏陀となり、法華経で久遠本覚の如来を顕かにした、やはり一つの人格に具わっている。これを不合理とせず、釈尊の実語として堅固に信行受持するところに日蓮聖人の布教がある。姉崎は、『立正安国論』献上から伊豆流罪、そして佐渡流罪に至るまでの法華経の行者自覚について、龍口法難二年前に書かれた『法門可被申様之事』を引用して日蓮聖人の心象を紡ぐ。

法華経の行者なければ大菩薩の御すみかをはせざるか。但日本国には日蓮一人計こそ世間・出世正直の者にては候へ。(中略)又聖人は言をかざらずと申。又いまだ顕ざる後をしるを聖人と申か。日蓮聖人の一分にあたり。此法門のゆへに二十余所をわれ、結句流罪に及、身に多のきずをかをほり、弟子をあまた殺せたり。(中略)もししからば八幡大菩薩は日蓮が頂をはなれさせ給てはいづれの人の頂にかすみ給はん<sup>(232)</sup>。

日蓮聖人の生涯において、法華経の行者自覚を中心にするにすれば、伊豆流罪までは序分であるという。正宗分の幕が上がるのは、文永八年九月十二日、龍口法難からであった。生死の境界を越えたとき、釈尊予言の行者と自覚され、旃陀羅の子として房州に生まれた日蓮聖人は、過去久遠の時に連なる存在となる<sup>(233)</sup>。

譬喻品云見有誦誦書持経者軽賤憎嫉而懐結恨。法師品云如来現在猶多怨嫉況滅度後。勸持品云加刀杖乃至数数見擯出。安樂行品云一切世間多怨難信。此等は経文には候へども何世にかゝるべしともしられず。過去の

不輕菩薩・覺徳比丘などこそ、身にあたりてよみまいらせて候けるとみへはんべれ。現在には正像二千年はさてをきぬ。末法に入ては此日本国には当時は日蓮一人みへ候か。(中略)今日蓮法華經一部よみて候。一句一偈に猶受記をかほれり。何況一部をやと、いよいよたのもし<sup>(234)</sup>。

つづけて『転重輕受法門』の一節を引用して、日蓮聖人が末法弘通の使命を久遠の中で捉えていたことを指摘し、『寺泊御書』から佐渡へ向かう心中をうかがう。

今月(十月也)十日、相州愛京郡依智の郷を起つて、(中略)十二日を経て越後の国寺泊の津に付きぬ。ここより大海を亘て佐渡の国に至らんと欲す。順風定まらず、その期を知らず。道の間の事、心も及ぶことなく、また筆にも及ばず。ただ暗に推し度るべし。また本より存知の上なれば、始て歎くべきにあらずと、これを止む。(中略)法華經は三世説法の儀式なり。過去の不輕品は今の勸持品。今の勸持品は過去の不輕品なり。今の勸持品は未来、不輕品たるべし。その時は日蓮はすなわち不輕菩薩たるべし。(中略)当時当世三類の敵人はこれあるに、ただし八十万億那由他の諸菩薩は一人も見えたまわず。乾潮の満ちざる、月の虧て満ちざるがごとし。水清まば月を浮べ、木を植えれば鳥を棲しむ。日蓮は八十万億那由他の諸の菩薩の代官としてこれを申す(原漢文)<sup>(235)</sup>。

さらに、十一月二十三日佐渡塚原三昧堂で書かれた『富木入道殿御返事<sup>(236)</sup>』と、一谷での『開目抄<sup>(237)</sup>』によつて日蓮聖人の上行菩薩自覺を捉え、生涯における正宗分と位置づけた上で、『諸法実相抄<sup>(238)</sup>』を未来弘經の使命を述べた遺文と定める。

此の如くにして、上人の一期六十年は、実にこの現在の一瞬に三世を収め、多難迫害の中に過去の宿命を悟り、現身の修行に未来万年の基本を開頭し来つた。(中略)この束の間の一期には、無限の三世を包容する大生命が現はれ、この生命は即ち三世貫通の妙法の色読となり、一部二十八品の実証となつたのである。<sup>(239)</sup>

姉崎は講演で、他にも『聖人知三世事』『報恩抄』『三大秘法稟承事』『寂日房御書』など、多くの遺文を引用しながら、釈尊の予言に基づく自覺という心理的動向から、日蓮聖人が生死を超えた三世の時間に生きたことを

証明している<sup>(240)</sup>。

ところで、姉崎が日蓮遺文に対峙するようになるのはいつからであろうか。明治三十六年（一九〇三）、留学から帰国した姉崎が高山の家族を見舞い、その足で樗牛の墓参に動いたことはすでに確認した<sup>(241)</sup>。この時期、すなわち明治三十六年七月八月の日記にその変化が記されている。

七月二日、大阪の立正閣に田中智学を訪ねた姉崎は、山川智応とも面会し、この夏を過ごすために下宿を決めた興津に戻る。七日、樗牛の業績を編纂する作業のために宛てた、樗牛の弟である斎藤信策への手紙に、樗牛が日蓮聖人によって慰藉を得たことに対して、姉崎自身はむしろキリストによって救いがあることを記している<sup>(242)</sup>。この信仰は、法華経の解釈についても影響を与えている。すなわち、法華経の「久遠実成」の解釈をめぐる問題である。

一二日に大阪の立正閣より、雑誌『妙宗』が数冊送られてくる。翌日、礼状を山川宛に送る際に、姉崎は久遠実成の仏陀と無始のロゴスについて考察した文章を送っている<sup>(243)</sup>。その内容は、無始のロゴスであるヨハネ伝のキリストと、法華経の久遠が示し時間の方向性について述べられたもので、二十五日の日記に次のように記されている。

エックハルトの胸に宿りしキリストは、時と処とを外にして不断に生まれ、法華法座の仏陀は釈氏の宮に生まれずして「我常住於此」と宣す。キリストと現はるるロゴスよ、仏身を現する妙法よ、吾が念々生々の中に久遠の寿量を実現せしめよ。汝の太古の光をして日に新に我が中に生まれしめよ。過ぎし三十年と来ん幾年かの吾が肉親の生をして永く永遠の現在に融解せしめよ<sup>(244)</sup>。

久遠の积尊とは、キリスト教というロゴスであり、仏身はまさに妙法蓮華経というロゴス（仏教的にいえば法身）の顕現、だという。そのロゴスは、永遠の現在である未来のために「常住」している。姉崎は、『妙宗』に掲載された田中智学の論考に裏づけを得て、自らの解釈が正しいことを確信している。この頃、姉崎が持つ法華経や日蓮聖人に関する知識は、樗牛の日蓮論の他に、智学の論説に基づいていた<sup>(245)</sup>。

八月に入り、樗牛の遺作の編集作業が進むにつれ、姉崎は否応なしに日蓮遺文を読むようになっていく<sup>(246)</sup>。それは樗牛の日蓮論と日蓮遺文を校合する作業においてであった。作業を進める中、『報恩抄』を読了する。

日蓮上人の報恩抄上下を読み了る。法華妙法の伝統を叙する前半の文に於ては、他の平凡なる仏者經典拘泥の仏教学者と多く異なるを発見する能ず。されど此伝統の叙述は実に法華の行者の多難を明にせんが為にして、而して此の多難多怨は即ち上人自身が本化上行の自覚を証明する為なるを思へば、亡友が見たる日蓮の面影稍見ゆる心地す、神国王書亦同様の感を以て読まれぬ<sup>(247)</sup>。

この他にも二十五日の記述には『下山御消息』を読了したことが確認できるが、遺文を読み始めた当初、いたって否定的な見方にとどまっていたことがわかる。日蓮聖人が阿弥陀仏と釈尊の優劣を述べた部分については、「殆ど頑童の一徹我意を主張するに似たり」と評し、この遺文を読む際には「小児の心を以て書かれたる者は、又小児の心を以て読むを要す<sup>(248)</sup>」と一蹴している。

## 十一、自立後の日蓮信仰

日蓮聖人に対する否定的に捉えていた留学帰国直後から、高山樗牛の日蓮研究を通して知るに至る日蓮像、その後樗牛に依存しながらも信仰者として自立して語っていく姉崎自信の日蓮像の変遷を確認してきた。明治四十四年以降の姉崎の論考は、日蓮聖人と直接対峙した日蓮論が展開している。確かに樗牛に言及する講演もおこなっているが、それはあくまでも樗牛が日蓮聖人をどのように捉えたか、というテーマに終始するもので、高山樗牛の日蓮観を論じるものであった。

姉崎が樗牛の日蓮論から自立していく段階に至るまでには、日蓮聖人との直接的対峙、つまり遺文との接触が必然的であった。しかし、それより数年前に最初の身延山への参詣を行っていた。田中智学を大阪の立正閣に訪ねたその年、明治三十九年である。目的は日蓮聖人が隠棲した場所を尋ねること、姉崎自身心待ちにしていたことだった。道程は船で甲府側から富士川を下る。陸に上がり、寒村を抜けて、老杉立ち並ぶ総門に至る

(249)。  
姉崎は総門を前にした時の心境を次のように綴っている。

是れぞ身延の総門額には開会關の字、此の門を入る者をして先づ衆生を会して同一乘に入る妙法開会の旨を思はしむ。思ふに日蓮隱棲以來六百年、此の地点を過ぎ此の門を過ぎし者幾百千ぞ。而して仮令へ未だ全く法華を信ぜざる者にてても、身延に詣でし者にして、多生上人の徳を思ひ力を仰ぎ、その跡に對して一片の敬虔の情を起さざる者あるべきや。況やその教恩に浴し、唱題に安心の地を得、上人の遺薫を慕ひ、百里の地を遠しとせず、十里の險を踏むて、先づ此の門を見、この門に入る者にありては、その表情、懷古の涙にむせび、歡喜の光に充たさるゝ思ひなからでやは。(250)

これ以降、姉崎は晩年まで身延山を幾度となく參詣するが、この時すでに、身延山中に日蓮聖人を感応した姉崎自身の自覚が確認できる。

明治四十五年（一九一二）、明治最後の年には、本多日生の「統一団」の機関誌、『統一』に「在島三年(251)」と「統一と開頭(252)」が掲載される。大正二年（一九一三）から四年（一九一五）の二年間にわたるアメリカ・ハーバード大学での講義期間を終えて帰国すると、大正五年（一九一六）、友人の畔柳芥舟や笹川臨風らと雑誌『人文』を創刊し(253)、「龍ノ口の夜半の風」「佐渡流罪赦免と身延退隱」「四條金吾頼基（上）（中）（下）」「日蓮上人の身延隱棲」「四條金吾について補遺」を立て続けに執筆(254)、十月にはこうした考察の集大成である『法華經の行者日蓮』を世に問う。序文によると、この著書は、すでにハーバードに滞在中に英文で著された“Nishiren, the Buddhist Prophet, (後に同時にハーバード大学から出版)”とその内容を一にしており、「前後十四五年、特に最近六七年の間、直接に上人の遺文に接した努力の結晶である。而してその研究には、常に宗教学上の通義、特には宗教心理上の比較考慮を費やした(255)」と述べるように、日蓮研究者の解釈に影響されることなく、姉崎の表現を借りれば、日蓮聖人が姉崎に「宿り給(256)」いて書かしたといえるであろう。

その後、大正三年（一九一四）に發起人に名を連ねて創設した「法華会」の雑誌である『法華』と『人文』を中心に論述を展開し、十数年にわたり読み続けた日蓮遺文に関する論考、「日蓮聖人遺文の批評的研究」を大正六

年（一九一七）に二回にわたり発表し<sup>(257)</sup>、『史学雑誌』にも「史料としての日蓮上人遺文」を掲載している<sup>(258)</sup>。

これらの論考は、姉崎が日蓮聖人遺文を書誌学的に考察したもので、遺文の真偽について、遺文中の歴史的記載事項や表現などを基に、検討考察を加えている。この事実から勘案すると、姉崎の遺文の読み込みは相当深かったのではないだろうか。日蓮聖人の視線で当時の出来事を感じ、その心理にまで至るといえることは、姉崎が樗牛を評している、自らが日蓮聖人と一体化することであり、<sup>(259)</sup>ここにも姉崎の信仰の深化が確認できる。

では姉崎が本来信仰していた浄土真宗への想いはどうなったのだろうか。ここで大正十一年（一九二二）、『法華』に掲載された講演記録、「与同罪即ち共同責任<sup>(260)</sup>」にその答えを確認してみたい。

与同罪は連帯責任、共同責任ということで、宗教についてみれば、古来罪や救いということと関係し、個人的救済を目指す宗教もあれば、共同救済をする宗教もある。つまり、姉崎は個人の救済を目指す宗教なのか、国民全体を救済する宗教なのか、その違いを確認する。後者の宗教としては日蓮宗が近いという。信仰者が太鼓をたたいて御題目を唱えるところに正義があり、救いがあり、仏国土があるという信仰で、そのための弊害を指摘すれば、各個人が自己の精神を見つめる余裕がなくなり、群衆心理の状態、個人的に善悪の判断がなくなり、集団の正義に呑み込まれてしまう。それに対して個人救済の宗教は法然上人と親鸞上人の宗教で、親鸞上人の「弥陀の本願は親鸞一人の為なり」「父母の為とて念仏一度唱へたるなし」という言葉がそれを象徴している。弥陀の本願とは一切衆生を救うということであり、それを一方的に自分自身だけの救済に求めることは矛盾しているのではないか<sup>(261)</sup>。

姉崎のこの比較救済論は、すでに前年の『法華』の「罪に関する日蓮上人の懐抱（承前）――（身延退隠までの心理的発達）――」で述べられている日蓮聖人の罪意識を基調として考察されている。特に佐渡流罪中の日蓮聖人の想いに則って述べられ、大難に遭うのは過去謗法の罪過のためであり、その償いのためである。ただし法華経の行者は「単に自己一家の懺悔滅罪を以て満足する者でない」。「三世諸仏と同一の道を歩み、この仏道に依つて一切衆生を導」くのであり、「無尽の衆生を引率して一乗に進ましめ、衆生と自分と共に同じく成仏するにあ

らずんば満足しない」という<sup>(262)</sup>。このように確認してくると、姉崎は浄土真宗の信仰から完全に日蓮信仰に改宗したといえるであろう。

昭和十一年（一九三六）、姉崎は身延山の御廟整備委員となる。四月に身延山で行われた委員会に出席し、どのような建築物にするかという問題について次のように述べている。

御廟所は総てが九ヶ年の御聖居をよりよく偲び得るような様式と、又豪華の殿堂を造営して驚嘆せしめる様式との二つあると思ひますが、御廟所は前者がよいと思ひます。何れの参客もいと静かに心ゆくまで自由に参り得るようにしたい、周囲の山と霊域とが極めて自然のまゝを保つてゐて、此の山林の中に大上人様の御魂の住み玉ふたいかにも、棲神の霊地たらしめたい<sup>(263)</sup>。

高山樗牛の日蓮研究に出会つて以来、姉崎の日蓮信仰は退転することはなかつたといえるであろう。ハーバード大学時代を経て、『法華経の行者日蓮』を出版したことは、姉崎の日蓮信仰が確固たるものになったことを象徴している。昭和九年（一九三五）三月に東京帝国大学を定年退職すると、昭和十二年（一九三七）まで毎年身延に詣でた。第二次世界大戦が終わりを告げる前年、昭和十九年（一九四四）八月には、空襲を避けるため身延山に疎開する。姉崎はその時の様子を次のように綴っている。

それやこれやで疎開を考へ始めたが、自分の身と共に、又は其よりも先に家宝ともいふべき物数点の疎開は事容易であるから、考は先づ其方に向つた。その最は日蓮大聖の御真蹟断簡である。（中略）せめてこの一幅だけでも早く避難疎開したいと考へてゐた<sup>(264)</sup>。

姉崎は、京都のある人物から譲り受けたこの断簡を、身延山に戻すべく動こうとしていたが、断簡には「なつのころは」「御わたり」と書かれており<sup>(265)</sup>、まるで日蓮聖人が「夏になったらこつちへ来なさい」と言っているように感じたという。身延山での滞在については四條金吾隠棲跡である端場坊を希望した。姉崎は四條金吾を常日頃敬慕しており、三男に「金吾」と命名するほどであった。



以上、宗教学者・姉崎正治の日蓮信仰を確認してきた。姉崎の日蓮信仰は、高山樗牛の信仰を通して始まった。その信仰の特徴は、学者として視点に立脚しつつ、信仰者としての静かな情熱を持っていた印象がある。姉崎自身が樗牛の日蓮論を分析したように、日蓮聖人が身体に入り、一体化するという精神的に深化した信仰であった。その契機は、日蓮遺文を徹底的に読み込むことにより、日蓮聖人と感応道交したといえるであろう。姉崎が感得したことは、日蓮聖人は遺文のなかに生き続け、時代を超えて教えを説き続けているということであった。

### 第三節 上原専祿の信仰

上原専祿（一八九九～一九七五）は昭和二十一年（一九四六）から昭和二十四年（一九四九）まで、東京産業大学（現・一橋大学）第五代学長を勤めた人物である。専門分野は歴史学で、大学院時代にドイツに留学し、ドイツ中世経済史に関する著書を出版している。その一方で、上原の著書や講義録の中には仏教に触れるものが多く、晩年には日蓮研究に没頭していく。研究者という肩書きを持って大学教育に携わり、大学人として多くの公的役割を務めながら、定年前にリタイアし、在野の研究者として日蓮研究を進めていった上原専祿とはいかなる人物なのであろうか。田中智学、高山樗牛や姉崎正治の時代から少し時代を下り、姉崎とは親子ほど離れた年齢だが、彼が田中智学や国柱会の保阪智宙と交流を持っていたことから、考察対象として取り上げ、その生涯を追いつながら、上原専祿の日蓮信仰に見る心理的動向をあきらかにしたい。上原については『上原専祿著作集』既刊分に収録されている著書・論文・講義録・随想等を対象とすると同時に、本著作集の編集者である長女・上原弘江氏の「あとがき」についても検討する。弘江氏の「あとがき」には、親子ならではの上原の率直な言葉や、編集されることのない上原の日記が一部用いられているからである。

## 一、上原家と日蓮信仰

明治三十二年（一八九九）五月二十一日、上原専祿（以下、上原と省略）は父・専治郎、母・ハツのもと、京都府に生まれ、幼名を専三といった。上原家は代々悉皆業（染め物業）を営んでおり、専治郎も家業を継いでいた。専治郎は明治三年（一八七〇）生まれで、文芸に秀でた才能豊かな人物であったようである<sup>(266)</sup>。上原家は京都本法寺の檀家で、専治郎が上原家五代当主に数えられている<sup>(267)</sup>。

専治郎は明治二十七年（一八九四）に勃発した日清戦争に召集され、戦後帰還してハツと結婚する。上原は三人兄妹の長男で、三歳下に治郎、七歳下にはな子がいた。

日清戦争の徴兵で途絶えていた家業を再開した専治郎であったが、治郎が生まれた二年後の明治三十七年（一九〇四）、今度は日露戦争の赤紙が送られてくる。上原が六歳の時であった。母のハツは専治郎が出兵したのちに店を閉め、二人の子どもを連れて実家へと居を移している。

日露戦争が終わり、帰還した専治郎は家業を再開できず、職探しに奔走した。明治三十九年（一九〇六）八月には長女・はな子が誕生したが、職探しに身心ともに疲弊した専治郎は、生まれたばかりのはな子の成長を見とどけることなく、九月二十五日に他界してしまう。

専治郎には四国・松山で暮らす兄がいた。名を宗兵衛といい、妻・コマとの間に子どもがなかった。専治郎の死後、生活に困窮していたハツに、宗兵衛は治郎を引き取る申し出をする。ところが、コマが京都に迎えに来ると、治郎は松山行きをごねて拒んだため、仕方なしに専三に声をかけることになった。上原は生活に困っている母親を慮り、弟・治郎に替わり、九歳にして自らの意志で松山行きを快諾した。この時以来、上原は「真に大事なことは、一人で決める<sup>(268)</sup>」という生き方を実践していった。

養母となるコマに連れられて上原が松山に移り住んだのは、明治四十年（一九〇七）六月十日のことである。松山の養父母・宗兵衛とコマは、上原にスパルタ式教育を施した。さらに宗教教育も徹底していた。松山の上原家は国柱会の熱心な信者で、宗兵衛は保坂智宙を尊敬していたという<sup>(269)</sup>。保阪は田中智学の叔父にあたる人物

で、詩人で童話作家である宮澤賢治（一八九六～一九三三）が国柱会館を訪れたとき、統務会会長として対応している<sup>(270)</sup>。保坂には富士夫という子息がおり、上原家は二代に亘って保坂家と交流を持った。

宗兵衛が国柱会に入信したきっかけは、保坂が松山に布教に訪れたとき、法論をして負けたためであった。以来、宗兵衛は保坂に絶対的信頼をおいていた。上原は、信仰深い養父の勧めもあって、引き取られた頃からすでに法華経や靈艮閣版『日蓮聖人御遺文』、さらに田中智学の日蓮主義の講演録や著作も読んだという<sup>(271)</sup>。上原は次のように回想している。

私が法華経という經典に接したのは、もう今から五十年以上前のことでございまして、法華経の手引をいただきましたのは、私が伊予の松山におりました当時の、ある日蓮宗の坊さんであったのであります。（中略）日蓮聖人の遺文を拝読するようになりましたのは、亡くなられました田中智学先生のご薫陶によるものでございまして、法華経は読んでおるだけではいけないのであって、色読しなければならぬ、ということをお教えていただきました。日蓮聖人の遺文を拝見する場合にも、ただ文字の字面を読むだけではいけないのであって、色読しなければならぬものだ、ということをお教えられました<sup>(272)</sup>。

上原が接触した「日蓮宗の坊さん」が誰なのかは不明だが、家庭で受けた法華経と日蓮主義の教育は徹底していたことがわかる。

また、スパルタ式教育も大変厳しいものであった<sup>(273)</sup>。毎朝、宗兵衛とコマより早く起き、七輪でお湯を沸かすと二人を起こしに行く。その際、「おとうさん、おかあさん、お湯が沸きました。お起き下さい」と丁寧な挨拶をしなければならぬ。図書館などで読書をするといった自分のための自由な時間は、毎朝の日課をこなした後を訪れた。学校が終わると、毎日日蓮宗の寺にお経を習いに通った。お経の練習の後は謡を習い、帰宅すると宗兵衛のもとでお経と謡を復習した。その他にも、冬の早朝に行われる撃剣（現在の剣道）の寒稽古や、夏の水泳教室にも通わされた。松山で生活を始めた頃の上原はひ弱な子供で、宗兵衛が病院に連れて行ったとき、医者から十六歳まで生きられないと言われたという。以来、養父は上原を健康な身体にすべく、家業の薬屋、「上原二啓

堂」の集金の使いを手伝わせるかたわら、教育を施した。それは貧血の薬を欠かさず飲みながらの日々であった。養父・宗兵衛のそうした教育が功を奏し、上原は中学五年間を無欠席で卒業し、褒賞を受賞している。

## 二、学生時代の修学

旧制愛媛県立松山中学校（現・愛媛県立松山東高等学校）の上原はどのような生徒だったのであろうか。上原が中学に入学したのは明治四十四年（一九一〇）、大正の足音がすぐそこまで近づいている時代であった。上原にとって大正時代は、すでに明治四十三年（一九一〇）にはじまっていた。それは二つの事件に基づいている。

明治四四年に中学校に入ったわけではありますが、ある意味では、少し早熟であったかも知れないのですが、私の少年期というより、むしろ青年期につながる問題を最初に感ぜざるをえないような事件が、明治四三（一九一〇）年に起っておりませう。（中略）それは大きくいつて、対外関係と国内の事件の二つで、実は、これはつながっているわけですが、二つございます。その事件から衝撃のようなものを子供心にも受けた<sup>(274)</sup>。

十一歳の上原が衝撃を受けた事件とは明治四十三年の日韓併合と大逆事件だった。早熟な上原は、天皇制とは絶対ではないのか、日本は正しいのか、という疑問を持ちながら、その問題を解決しないままに年を重ねていった。やがて中学四年生になると、田中智学の講演録から扇動的表現に強く影響を受け、当時の修身教科書の批判文を書いたために、担任の教員に思想的指導を受けている。後年、上原はこの事件をふり返り、「田中智学張り」に書いたと、ほくそ笑んでいたという<sup>(275)</sup>。

上原の読書範囲は、松山中学校在学中から拡大し、大正ヒューマニズムを謳う白樺派の文芸書、マルクス主義文献、仏教書では日蓮主義文献ばかりでなく、浄土や禅の書籍にまで及んだ<sup>(276)</sup>。しかし、その根幹には、幼少期に生活の一部となっていた法華経と日蓮遺文の講読があると考えられ、上原の生涯の学問的課題となる主体的世界史像の形成と日蓮聖人が一つになっていく可能性がすでにあっただろうことが推察される。

松山中学校を卒業した上原は、大正五年（一九一六）、東京高等商業学校（現・一橋大学）に進学する。帝国大

学に進学し、凝り固まった官僚・軍人教育を受けるよりも、庶民的な学風、自由な学風を求めての進学だった。高等商業学校は、軍事教練がある以外は、上原の希望を満たしていた<sup>(277)</sup>。

中学を卒業するとき受賞した褒賞は、京都帝国大学経済学部教授・河上肇の著書、『祖国を顧みて』だった。この本によって、上原の大学の専攻が決まった。河上がヨーロッパ留学の二年間を綴ったこの本をきっかけにして、朝日新聞に連載されていた「貧乏物語」を読むに至り、その影響から上原自身も貧乏研究にのめり込んでいった。実際、東京・京都・大阪・神戸の貧民層の実態調査に二年間赴き、高等商業学校の雑誌である『一橋会雑誌』に五回にわたって、調査結果を発表している<sup>(278)</sup>。

それと同時に読み出した経済関係の書物がマルキシズム文献である。上原がマルキシズムに興味を持ったのは確かに河上肇の影響であったが、それを運動として実現していくというよりも、自らの知的好奇心を満足させるための読書であった<sup>(279)</sup>。自由な学風を求めて進学した高等商業学校で上原が求めたものは、「インテレクチュアルな興味」を満たすものであり、政治では民主主義、経済ではマルキシズム、宗教では仏教、文学では白樺派、その他にもヨーロッパの近代芸術などにも触手を伸ばしていった。昭和三十三年（一九五八）に行われた鼎談の中で、上原は次のように当時を回想している。

京都大学に河上肇さんがいたのちがって、教授連の中には、マルクシストはいませんでした。学生のうちでは、デモクラシーに満足しないで、マルクシズムにおもむいた人もいたわけですね。／もうひとつ、近角常観さんなどの仏教研究も盛んでした。真言系とさらに禅・日蓮の系統もあり、仏教が、学生の中で関心をもたれたことも忘れられません<sup>(280)</sup>。（／は改行）

当時、上原周辺の学生たちにとって、デモクラシー・マルキシズム・仏教は、共有されていた教養だったことがうかがえる。

松山の上原家は熱心な国柱会の信者であったことは既に述べたが、実際、東京に出て田中智学に会うことがあった。上原は田中に「よく出来るやつであるから国柱会の仕事を一生手伝うがよろしい」と言われたという。し

かし、「国柱会の日蓮主義が、どこか大風呂敷をひろげすぎる感じがする」ことから、上原は日蓮仏教に拘泥することなく、浄土真宗の僧侶・近角常観の講演を求道会館で聴き、円覚寺管長を勤めた古川堯道について座禅修行し、宗教教団・一燈園の西田天香の奉仕生活にも参加している<sup>(281)</sup>。

教養を身につけていく中で、上原は日蓮主義から少しづつ離れていった。具体的には、中学時代にもつていた帝国主義的思想<sup>(282)</sup>は影を潜め、学者的スタンスから世界の動向を見るようになっていった。大正七年（一九一八）に『一橋会雑誌』に掲載された「愚案録」では、一橋会の会則を批判している<sup>(283)</sup>。その内容は、日本が外交で日中「親善」と称しているのは表向きだけであって、自国の利益を優先させているのと同様に、同人会である一橋会の会則においても、中国や朝鮮、台湾からの留学生について差別しているという指摘である。上原は十九歳になるこの年に、十一歳でもった疑問について、わずかながら歩み出したように考えられる。

### 三、歴史学者

大正九年（一九二〇）、東京高等商業学校を卒業した上原は、そのまま、専攻部経済学科に入学した。この年の八月二十日、長男・淳道が誕生する。このことから推察すると、遅くともその前年には妻となる利子と結婚していたのであろう。大正十一年（一九二二）、東京高等商業学校が東京商科大学に昇格し、研究科に入学したその年の十二月四日には、上原の生涯にわたる「共闘」のパートナーとなる長女・弘江が誕生する。こうして上原は、二十三歳にして二児の父親となった。

専攻部に入学後、上原はゼミナールで三浦新七の指導を受けることになる。三浦はドイツ・ライプツィヒ大学への留学経験があり、商業学を生み出した西洋文明を研究するため、九年間にわたり歴史学を学んだ。帰国後は母校に奉職し、西洋だけでなく、東西文明史の研究に従事している<sup>(284)</sup>。大正十一年（一九二二）に東京商科大学研究科に入学した上原は、引き続き三浦から一年間指導を受けた。

そのゼミナールで私は「学問とは何か」の問題に併せて、「読書とは何か」の方法問題について、手を取る

ように教えられた。演習のテキストとして用いられたランプレヒトの『近代歴史学』、『歴史的思考入門』はゼミナール全員一読といってもわざわざ数名に過ぎなかったが一読で読み、「ドイツの日蓮みたいなものかも知れぬ」というユーモラスな注釈つきで私の研究用にと貸与されたフィヒテとアダムス・ミュラーは私一人が読み、両者を通じて読書に方法があり、作法があることを私は感得することができた<sup>(285)</sup>。

上原は大正十二年（一九二三）の初夏まで三浦の指導を受け、後に自身の研究課題となる「世界史像」形成へと歩みはじめた。三浦の指導は「異質の諸文化、相互に反撥し合う諸価値を、その主体にかけて個性化的にとらえる」ことを促し、異質な諸文化や諸価値を「共存的な体系としての世界史像の中に位置づけようとする」認識方法にいたるものであった<sup>(286)</sup>。

六月十六日、上原は十三名の文部省（現・文部科学省）在外研究員の一人として内定し、九月十七日、およそ二年に及ぶドイツ留学に出航した。ドイツでは、ウィーン大学哲学科聴講生として、三浦教授に推奨された通り、アルフォンス・ドープシュ教授のゼミナール、「経済史及び文明史」を受講した。上原はドープシュの指導のもと、新たな読書法に没入していった。それは、「図書・文献の基底としての史料を読むことを主作業」とし、史料に対して「自由且つ主体的な消化」を可能にするために、「先人たちの史料研究に満足することなく、自分自身で史料の検討と批判を試みる<sup>(287)</sup>」というもので、上原はドイツ留学で、この読書法を体得したのである。

大正十五年（一九二六）二月に帰国した上原は、年度が明けた四月、新設された高岡高等商業学校（現・富山大学）に着任する<sup>(288)</sup>。留学の研究成果でもある「西洋中世経済史」という講義を受け持ちながら、その他の科目を教えるために、講義の準備として、アダム・スミスやマックス・ウェーバーといった社会科学系の専門書を読み耽った。それと平行して、留学で培った歴史史料と向き合う日々も続けた。

この時期の上原は、継続してドイツ中世の研究に没頭している<sup>(289)</sup>。日本で指導を受けた三浦の学的特徴からいえば、狭い専門性にこだわらず、洋の東西を問わない世界史研究を進めてもおかしくはない。にもかかわらず上原がドイツ中世という世界を固定して研究し続けた理由は、ウィーンで指導を受けたドープシュの影響からだ

った。

(前略) 私はドープシュ教授の業績そのものよりは、その人と学問とについてじっくり承知したかった。それと同時に、ドープシュの人と学問とをそのようなものとして存在させているヨーロッパの社会と文化、ヨーロッパの歴史と歴史学とは何かを突きとめたかった<sup>(290)</sup>。

上原はウィーンから遠く離れた日本で、師であるドープシュと同じ方法で、ドイツ中世を「体験的にとらえ」続けた。この二十年近くに及ぶ禁欲的読書は、やがて、日本近代に大きな影響を与え、そして与え続けているヨーロッパの社会と文化、それを形成した基底としての歴史と歴史学に対して、主体的かつ自由に向かい合うことを可能にしたのであった。上原は、こうした研究態度こそが、日本人のヨーロッパ・コンプレックスから生じるアジア諸国への蔑視や、驕りをただす良薬になると考えたのである<sup>(291)</sup>。

昭和三年(一九二八)四月、上原は母校に赴任する。東京商科大学(現・一橋大学)の教授となった上原は、東京・吉祥寺に居を構えた。赴任した翌年、九月二十五日のことであった。東京商科大学においても、上原は岡高等商業学校と同様の科目を担当し、相変わらず授業のために「実務」に関わる読書をしながら<sup>(292)</sup>、ドイツ中世史の原史料を読み、研究を続けていった。

#### 四、戦後の転換

上原は、著書『クレタの壺』『本を読む・切手を読む』の中で、自らの読書人生をふり返り、三期に分けている。第一期幼年時代が「享楽としての読書」、第二期研究時代が「禁欲としての読書」、第三期第二次世界大戦後が「闘争としての読書」であるという。第二期から第三期への変換期、すなわち上原が資料と格闘する研生活である「瞑想の生活」は、戦後「行動の生活」へと移行する<sup>(293)</sup>。

二十年近くも、狭い専門分野での研究に自分で自分を閉じ込めた、その怯懦と固陋への反撥が激動する歴史の現実に触発されて、こんなかたちで爆発したのかも知れない。いったい誰への義理立てで、視界を限り、



情念を限り、問題を限り、方法を限ったわけだったろう。限るもよい。それで何かがとらえられた、とでもいうのだろうか。いつの間にか心中にうっせきしていた、こうした不満と懐疑が、生死不定の緊迫した空気に媒介されて、あんなかたちで突破口を見出したのかも知れない<sup>(294)</sup>。

原史料と向かい合い、歴史学者として客観的に一国の歴史を考察していた上原は、世界を見る視点から始まり、次いで世界の中の日本を把握し、ついには日本の中の自己を考察するという深い瞑想の世界に入っていた。換言すると、上原は歴史研究に従事しながら、常に瞑想し、自身の「主体性・自立性・特殊性」を確保し、護りながら、世界史像を結んでいたということである。

敗戦を機に、思考のベクトルが逆転する。それは「瞑想の生活」によって「私」という個に収斂していた思想が、「私たち」へと拡大するという変化である。上原のことばで言い換えると、「主体性・自立性・特殊性」から「客観性・公共性・普遍性」へと思考が移行したことになる。

その私たちとは、時に家族集団を意味し、時に職場集団を意味し、時に民族集団を意味し、時には人類集団をさえ意味する場合も存在した<sup>(295)</sup>。

上原は自分という個が、歴史研究者であると同時に、常に生活者・教職者・著述家・講演者として実存していることを強く自覚したのだった。この自覚は、戦争で生き残った者の責任として、戦争によって「死者」となった親族や教え子たちの生命を想い、第三次大戦を引き起こしてはいけないという強い平和への願いとその実現を目指しものだった<sup>(296)</sup>。

終戦の翌年、昭和二十一年（一九四六）七月に書かれた「歴史的省察の新対象」という論考で、上原はその変化を世界・日本・自己という順序で逆にたどりながら、戦前と戦後の意識の変化を述べている<sup>(297)</sup>。

また、同じ年の八月二十六日、上原は東京産業大学の学長に任命されている<sup>(298)</sup>。それは、敗戦にともなう大学の改組という重責を負った就任であった。学長という役職に就いた上原は、自らの思想を外へと開かなければならないと自覚したに違いない。こうした意識の変化は、仏教界にも意見することになる。

上原が自らの専門分野である西欧経済史から離れて、仏教関係の論考を初めて書いたのは、大学院生の時であった。昭和十一年（一九三六）に出された雑誌、『一橋』第三十号に掲載された「法華経微考」である<sup>(299)</sup>。この論考は、大正八年（一九一九）十二月二十七日にこの世を去り、掲載された前年に十七回忌を迎えた上原の実母・ハツ、「唯佛院妙初日諦信女」の供養のために捧げられたものであった<sup>(300)</sup>。

この論考では、自らの歴史研究の方法に基づき、仏典研究について一つの問題を提起している。それはヨーロッパから輸入した仏典研究が採る文献学的方法と、日蓮聖人や天台大師智顛の仏典の見方、「一切経を挙げて釈尊一代の所説とみる考方<sup>(301)</sup>」との齟齬である。

（前略）ヨーロッパ風の研究方法は、一切経をば釈尊滅後の数世紀、否千年にも及ぶ長期間に徐々に成立したものであるとする見解を、樹立することに成功したが、しかも己自らは新しい別種の問題を課せられることとなった。各経典成立の年代、時、場処、事情如何、各経典相互間の思想的関係如何、等が、即ちその問題であるが、更に進んでは経典をば古代印度文明の所産と観て、文明史上の特徴がたづねられねばならぬ<sup>(302)</sup>。

近代以降採られている仏教の研究方法によって、新たに生じた問題は無限であり、「しかも新しい要求を満足せしめうべき一切経体系化の日は未だ遠し<sup>(303)</sup>」と上原は述べている。この論考が「微考」であるのは、漢訳法華経から理解できる法華経の原始部分を仏教思想的に考察を加えようとするもので、もつとも「自分に与へられた法華経を、多少とも内面的に理解せんがため<sup>(304)</sup>」からであった。

終戦間もない昭和二十二年（一九四七）に書かれた「現代日本と仏教心情」が仏教に関する論考の二本目で、それ以降も、仏教に関して論じられていく。この論考は雑誌『大法輪』に掲載され、退廃した戦後日本で仏教者は何ができるのか、何をしなければならないのか、という問題を取り上げた。それは、仏教本来の教義と戦後日本に必要な規範との乖離矛盾を説くものであった。仏教は人々の苦悶に対応し、それを除去することを目的とする。そのために自我に対する執着を捨てさせる。「戒壇の思想を中心として日本国の特殊地位を想定せんとする日

蓮の主張<sup>(305)</sup>」も日本仏教思想史上では存在するが、仏教本来の教えとは異なる。しかし、仏教は具体的状況に對してその「心情」を示しているのではない故に、選択を強いられる。従来の教義に基づいて「個人心理的に処理」するのか、「国民大衆の現実の心理に着目して問題を国家全体、社会的總体のそれとして取り上げる」立場に変換していくのか<sup>(306)</sup>。

即ち、仏教心情はまず苦悶の性格、由来、深度の探求に発して、個我生命への本能的執着を断じ、旧生活秩序への惰性的執着を断じ、日本に特殊なる生活理想への執着を断じ、仏教心情そのものへの執着を断ずる方面において、大いに發揮せられるべきものと考えたのである<sup>(307)</sup>。

日本は戦争に大敗したという事実から始めなければならない。敗戦のために、生活は苦しく、欧米の新しい秩序を強いられている。そうなれば、日常生活も当然欧米化されてくる。これが「世界史的必然<sup>(308)</sup>」である。しかし日本人はこうした事実を受け入れられず、反発する。なぜならば視野が狭いため、歴史的事実を直視する勇氣と緊張がないため、民族生活を欧米秩序から自立させる憧憬が強いためである。視野を広げ、事実を正視する教本来の教えに對する執着は捨てがたい。それは「政治的・かつ社会的必要の前に、自己と他者とを共に人格的個体として意識しかつそのように行動<sup>(309)</sup>」しなければ、人々を苦悩から救うことができないからである。上原は、個人の実在性を否定する仏教心情にとって、「人格的個体觀念の承認<sup>(310)</sup>」という価値を持つ民主主義を肯定することは、仏教が自己否定をすることと等しいという。

しかしながら国民大衆を問題とする限り、さしあたっては政治的・社会的必要のゆえに、新なる国民習俗の次元における問題として、国民の一人一人を人格的個体にまで育て上げなければならぬ、と考えるのである<sup>(311)</sup>。

日本国民が「人格的個体」に育つために、仏教心情を介入させる必要がある。自己存在の否定、自分の生命を実在しないものとし、国家のためにだけあるとする全体主義ではなく、自己を人格的個体として価値あるものと

してみる仏教本来の教えから仏教心情への転換は、自己を肯定しながらも、戦後における国民全体を苦しみから解放することができる民主主義の実現へと導くと考えている。それにしても、上原が仏教心情の変更を強いるのはなぜだろうか。

個人の肯定から国家全体の幸福へという上原の考えは、日蓮聖人の『立正安国論』に基づいている可能性がある。昭和三十四年（一九五九）二月に在家仏教協会で行われた「『立正安国論』と私」という講演記録の中で、上原は日蓮聖人の『立正安国論』が法然上人や道元禅師の著書などと異なり、「日蓮の憤りが奔出したようなげんげさをもった<sup>(312)</sup>」書であり、それを読むためには書かれた時代背景を考慮しなければならないにもかかわらず、日蓮聖人が読み手の歴史の中で何かを訴えてくるという。上原は子どもの頃から『立正安国論』に触れていた。ただ、その読み方は我流であった。そうした自覚のもとで、上原は悟りを目指す仏教と菩薩道の仏教を比較して、次のように述べている。

禅宗の悟り、律宗の悟り、そういうものは、個別主義的なインテリの悟りには十分なり得るだろうが、苦の世界に沈湎している大衆を全体として救う方法ではないのではないか。（中略）日蓮は、その苦しみを観念的には考えない。抽象化させないで、現実の苦しみをそのまま苦しみとして見る一種の庶民的苦惱観を出发点として、その苦惱の根源をどうすれば払いのけることができるのかということに問題を集約されました

(313)

日蓮聖人の仏教は、禅宗や律宗のインテリの仏教ではなく、庶民的仏教であることを認めている。さらに、それは悟る仏教ではなく、救済に主眼があるとしている。

つづけて、日蓮聖人自身は国家主義者ではなく、法華信仰の正しさの証拠が「立正安国」であり、正しい仏道に入るきっかけでしかないという。日蓮聖人の仏教は、歴史的なあるいは政治的な問題状況に仏教者がどのように取り組むのかを示した、日本仏教史上、独特の仏教のあり方を示したと解釈している。上原が戦後日本に仏教を必要とする根幹に、幼年期から信仰をたたき込まれた日蓮仏教が存在していることは、疑いのないことである。

う。

上原は二年の学長任期を終え、東京商科大学商学専門部教授、昭和三十年（一九五二）から一橋大学社会学部・経済学部教授を兼任、両学部の大学院研究科の教授にも就任していく。「教職エリート」としての使命を遂行しながら、わずかではあるが、仏教に関する論考を書き続けてきた上原が、日蓮聖人について初めて論じたのは、国柱会を退会する前年、昭和三十一年（一九五六）のことである<sup>(314)</sup>。この年、七月と十月にそれぞれ「日蓮上人」と「日蓮を現代にどう生かすか」を執筆している。

七月に書かれた「日蓮上人」では、『立正安国論』を基底に据え、日蓮聖人が法華経色読を通して、上行菩薩として自覚していく事由について述べられている。上原の結論を端的に言えば、『立正安国論』を起筆する契機としての天変地異や疫病を、「社会的危機・政治的危機<sup>(315)</sup>」としてのみ問題化しているのではなく、その根底に「仏教信仰への懐疑<sup>(316)</sup>」があったことが特筆すべき点であるという。

もしも日蓮の問題意識が、社会的・政治的危機だけを問題にするに過ぎないものだったとしたら、日蓮は将に仏教者たる立場において問題をとらえた、とは言い難いだろう。社会的・政治的危機の意識に媒介された、仏教信仰への一般的懐疑において、歴史的現実をとらえているところに、仏教者としての日蓮の面目がある、と言うべきではあるまいか<sup>(317)</sup>。

社会的・政治的危機を目前にして仏教信仰に疑問を持ち、ご利益がないからといってその信仰を放棄するのではない。日蓮聖人は「その当時の日本における仏教や仏教信仰の歴史的在り方に問題がある<sup>(318)</sup>」とする立場にあったことを上原は指摘する。そのような日蓮聖人の立場、政治家としてではなく、仏教者としての立場を踏まえ、「日蓮の思想や信仰が、どんな歴史的制約の下に立っているか、したがってそれらが歴史的・相対的なものにならぬ<sup>(319)</sup>」ことを知ることは容易いとした上で、次のように結論する。

日蓮の問題意識を、もとより現実化した形態で、自分自身のものにする、そして、問題の追及と解決における日蓮の広大なスケールと無限の緊張とを、現代のわれわれ自身のものにすること、それはきわめて困

難という他はあるまい<sup>(320)</sup>。

上原は、日蓮仏教を日本思想史として過去の遺産にするのではなく、「現代化した形態」で「自分自身のものに」必要性を提唱する。これは、仏教が戦後日本社会に必要なという見識と軌を一にしており、続けて「日蓮を現代にどう生かすか」という論考に引き継がれていく。

この論考はNHKラジオで放送された「日蓮」という番組内容を原稿化し、修筆を加えたもので、『在家仏教』に掲載された<sup>(321)</sup>。日本仏教史を大枠でとらえ、親鸞上人や道元禅師などの他宗派の祖師たちとの類似点や相違点を示しながら「四箇格言」に言及する。

今日からみると、およそ仏教人ともあろう者が他宗の悪口をいうなどはけしからんということになるかもしれない。そういうことが、日蓮がいまの日本のインテリに評判のよくない一つの理由でもあるのですが、日蓮としてはただ悪口のために悪口をいったのではない、と考えられるのであります<sup>(322)</sup>。

上原はこのように断り、日蓮聖人が他宗批判をした理由を「単に他宗他派を非難することを目的として非難したのではなくて、仏教のあり方を正すため」とする。つまり「国土安穩」という大きな目的がその先にあったのであり、「正しい仏法」が日本を安穩にするという考えは日蓮聖人ばかりではなく、道元禅師も持っていたことを指摘している。

それでは「正しい仏法」とは何か。上原は、日蓮聖人が正しい仏法に至るまでの過程に着目し、論題である「日蓮を現代にどう生かすか」という問題へと繋げていく。

一切の經典を読み抜いた結果、「正しい仏法」である法華經に到達したことを「一種の理知主義」としながら、法華經が本当に正しいという確信を持つためには、実際に法華經を弘め、社会の反応を体験しなければならなかった。その色読体験が、日蓮聖人の理知主義的認識を確信へと至らしめたのであり、その認識の正しさを実践によつて実証していくという態度こそが、日蓮聖人を理解できない「現代のインテリ」に不足していることだとい

う<sup>(323)</sup>。

日蓮を現代にどう生かすか、という問題は、日蓮におぶさることではない。だから、日蓮を道具につかったりなにかすることではない。また、日蓮を簡単にモデルとして、日蓮が言ったりしたりしたとおりに、機械的に日蓮を模倣することではない、とも思うのであります<sup>(324)</sup>。

そうではなく、日蓮聖人自身が生きた時代の中で解決しようとした問題を再考し、その結果、現代のわれわれ自身の「生活態度のひ弱さ」「欠陥」を反省することが必要である<sup>(325)</sup>。

「現代のインテリ」に欠けているものはまだある。それは現代における社会問題を分析することをして、問題を解決するという考慮がないということだという。本来仏教者は自らの成仏を目的として仏道を志すものであるが、日蓮聖人にとって第一義的問題とは、日本の一切衆生を救済することである。

日蓮は（中略）当時の内政の問題、外交の問題、社会不安の問題を、ことごとく自分自身の問題としてひきとっている。こういうことも、いまのインテリには欠けているのではないでしようか<sup>(326)</sup>。

つまり、「現代のインテリ」にはさまざまな問題を実際に解決しようとする行動実践が欠けているということである。上原は、日蓮聖人が自身の成仏ではなく、日本の国土、日本の一切衆生の成仏を実現するために、具体的歴史の現実に向け、問題を仏教者の立場で解決しようとしたことを強調している。翻って日蓮聖人自身の安心立命については、ただ法華経を弘通する故の苦しみの中のみ、法華経の行者としての喜びを得ることだけだという。日蓮聖人にとって「個人の物質生活であるとか、そのほかの欲望などについてそれをどうしようなどということは<sup>(327)</sup>」問題ではなかった。上原は、こうした日蓮聖人の「あまりに純粋な信仰のあり方<sup>(328)</sup>」が、自身を晩年孤立化させたが、この孤独性にこそ、日蓮仏教が現代に必要とされる要因であると考えている。それは、多くの対立の中で、戦後の母校を建て直そうと苦闘する学長としての自らの姿に重ね合わせた想いだったとも考えられる。

## 五、教職エリートとして

個から外に開かれた上原の歴史的考察は、その後の仕事に大きく関わっていく。先にも述べたように、同じ昭和二十一年八月、終戦からほぼ一年後に、上原は東京産業大学（現・一橋大学）の学長に選出された。戦後混乱期の影響は、学問の世界も同じで、改革をおこなうという重責を負った。具体的には、昭和十九年九月二十七日の文部省（元・文部科学省）の指導によって大戦中に「東京産業大学」と改名させられていた東京商科大学を復旧させ、さらに商学部・経済学部・法学部・社会学部の四学部を備えた新制大学・一橋大学へと改組させる作業であった。学長の任に就いたとき、上原は商学専門部教授で、新制大学へ移行するにあたり、同じ専門部の教員を一人も辞職させない方法として、新たに社会学部を創り、四学部とした<sup>(329)</sup>。

上原の改革は表向きこそ順調に進み、新体制は確立した。しかし、上原の社会学部構想は理解されることなく、上原を学長の任から下ろす力が働き、学長就任後、わずか二年間でその任を解かれた。後に上原はこの時期を「行動の生活」と名づけているが<sup>(330)</sup>、その行動理念には戦後社会の要請として民主化・人文化の波があった。言い換えると上原が戦後転換したまさに「客観性・公共性・普遍性」を大学という場で実現させることであったが、実際は「閉鎖性・群居性・癒着性<sup>(331)</sup>」の強い同僚たちに反発され、押し切られてしまった。

学長職に就くことは、同時に大学基準協会の役員、文部省（現・文部科学省）の大学設置委員会（当時）の委員を兼任することにもなり、一橋大学ばかりではなく、多くの新制大学の設置審査にも駆り出された。果たしてそこでも、経営原理を優先させ、旧体制のまま大学運営を行おうとする公立・私立の大学で、上原が推進しようとする民主化・人文化の活動は阻まれてしまう。それは社会に開かれた大学作りではなく、大学内の「教職エリート」による、「教職エリート」のための新制大学であった。上原はこれを後に「闘争の生活」と呼び、自らも「教職エリート」であったと省察している<sup>(332)</sup>。

学長を罷免された上原は、東京商科大学商学専門部教授に戻り、昭和二十六年（一九五二）三月からは一橋大学社会学部と経済学部の教授を兼任し、二年後の昭和二十八年（一九五三）に大学院ができると、両研究科の教授にも着任した。学長を辞めても上原の活動は続いていた<sup>(333)</sup>。日本学術会議の「学問・思想の自由保障委員会」



委員と大学設置審議会委員以外に、日本文化人会議・日独文化の会・国民文化会議などの文化財団の代表者となり、平和運動の世話人、日教組や国民教育研究所などにも関わっていった<sup>(334)</sup>。上原の生活は多忙を極め、昭和二十八年（一九五三）二月の記録には<sup>(335)</sup>、七日から十八日の間に視察した大学が記されている。それによると、東京教育大学を皮切りに、滋賀大学・滋賀大学短期大学・龍谷大学・大谷大学・立命館大学・同志社大学・京都大学・大阪大学・大阪市立大学と、関西の各大学の名が記され、十八日に東京に戻ると一橋大学大学院の審査を受け、翌日には日本大学の審査を行うといったスケジュールをこなしていたことがわかる。こうした視察の中で、さらに依頼された原稿執筆も行っていった。

戦後、学長に就任して以降、上原が執筆した論文やエッセイ、講演記録は、専門の歴史学に関するものよりも、大学論・学問論・教育論・民族論・人間論・平和論に分類できる。その中を一貫している理念は、先に述べた「民主化と人文文化」を社会や大学に実現するということであり、具体的には、国家に干渉されない思想の自由、学問の自由を獲得、保証するという運動であった。そうした中、昭和三十二年（一九五七）九月十七日、養父・宗兵衛以来会員であった国柱会を退会する。理由は「自分の好きな日蓮の研究がしたいから<sup>(336)</sup>」ということであった。

## 六、孤独な戦い

昭和三十五年（一九六〇）三月三十一日、上原専祿は定年まで三年を残し、一橋大学を依願退職した。大学を辞めたわけではない。同年に国民文化会議会長も辞し、三年後には国民教育研究所研究会議長も辞職している。上原はすべての役職を離れ、一庶民となった。その理由については、次のように述べている。

ところで、このように、それからそれへと役職を私が辞めていったのは、なぜだったのだろうか。（中略）ただ、ひっくり返る言えることは、どこでも私はひどく疲れたし、また、疲れさせられた、ということである。そして、ひどく疲れ、疲れさせられたのは、国立の機関であれ、民間の団体や施設であれ、危機に立つ

民族の歴史的問題情況に面して、それぞれがあるべく、また、ありうる姿——と、私の思考したもの——と、それぞれが現実にある姿との、余りにも大きい距離というものであった、といえるだろう<sup>(337)</sup>。

上原は、「孤存と孤立を強いられつつある一人の庶民大衆<sup>(338)</sup>」として「世界史像の自主的形成の国民的課題<sup>(339)</sup>」に取りこんでいった。経済的には制約された生活であったが、それは決して悲観的なものではなく、社会的制約から解放された自由な思索生活であった。

この頃、上原が手がけていた仕事は二つ、一つは『岩波小辞典 世界史—西洋—』の編纂と経済雑誌『エコノミスト』の連載だった<sup>(340)</sup>。この二つの仕事の中で、上原が実現しようとしていたことは、「世界史像」を形成するために、世界各国それぞれの世界史像を形成すること、「国という国の背負っている苦難の歴史的課題、一つひとつの国におけるその克服のための苦悩の歩み、それらへの共感に裏づけられた個性化的個別認識の積み重ね<sup>(341)</sup>」を始めることであった。そのためには全世界の新聞に同時に目を通さなければならぬ。物理的に困難なこの方法に代替採用したのが、「切手を読む」という作業であった。

いったい郵便切手とは、もともと郵便料金収受の証として、それぞれの政府が独占的に発行する小型の証紙を意味するだろう。しかし、今日の切手は、その本来の機能を保持しながらも、切手面に印刷された図柄を通して、政府レベルにおける一国の政治意識・経済意識・文化意識・歴史意識などの諸意識を国の内外に向かつて表明し、内外の理解と共感を獲得していく宣伝図式の役割を果たしつつある<sup>(342)</sup>。

切手が、発行された国の問題を、客観的に映し出す鏡とは言いながらも、庶民大衆が世界各国の現状を理解するために、「政府レベルの政策志向における事態の認識と評価のパターンを示したもの<sup>(343)</sup>」として充分機能しうるものだと考えた。このように客観的に歴史的現実を認識しながら、上原は「歴史的現実としての世界史へ迫る認識主体の権能と責任をどう自覚するか（強調は上原）<sup>(344)</sup>」という問題、私たちが「世界史への姿勢」をどのように正すのかという問題を考えることを目指した。

この課題に対して孤独な戦いを始めた上原であったが、若い学者の育成のためにはと思い、数人を集め、世界史

学習会を始めた。研究会は自宅の研究室、「芸文学堂」でおこなわれた。しかし、昭和三十八年（一九六三）末に始まった研究会は、わずか一年で解散してしまふ。上原が、研究会で世界史に対する自らの「権能と責任」を開示するに及んで、その独善性と、開示する非生産性を痛感したためであつた<sup>(345)</sup>。上原は「集団思考」の場から完全に離れた。

こうして上原は公的な職業を一切離れ、再び自己の思索のなかへ孤独に没入していくことになる。この頃の上原は、それまでの大学生活を振り返つて、大学教員と大学教育についての考えを頭かにしている。辞職後、昭和三十七年（一九六二）五月の講演記録「国民としての大学教育」で、上原は三十年以上に及ぶ教員生活を振り返り、「大学の教師としても、大学における研究者としても、自分の考えたことの百分の一、千分の一も実現できなかった<sup>(346)</sup>」とし、自ら持っていた希望や願いに反することが次々と現れたと述べている。では、上原の希望や願いとは何だったのだろうか。

「大学は大学のために存在しているのではない」、これがすでに大学人ではない「日本の一市民」としての上原のアンチテーゼである。

（前略）大学は狭く申ししましても、日本の社会のなかで、日本の社会とのかかわりにおいて、また、日本の社会を良くしていくということとのかかわりのなかで、教育の機関としても、学問研究の機関としても、大学のあり方が決められていくのではないか、さらに広くいうならば、今日の人類のつくり出している、この世界全体のあり方というものと大学のあり方とが、やはり関係づけて考えられなければならないのではないか<sup>(347)</sup>。

続けて上原は、大学は国民教育の場になつていないのではないか、実務者の養成機関となり、国民を支配するための権力を生みだす道具になつてしまつてはいないだろうか、と問うていく<sup>(348)</sup>。

さらに学問研究についても「日本人の一人」として問いを發し、ヨーロッパ発祥の自然科学、社会科学、人間科学という学問分野の伝統に触れながら、方法としての外国語授業の欠点を指摘する。すなわち、日本の大学に

における人文研究と社会科学・自然科学の研究は欧米中心の研究に従事しており、ロシア・アジア・アフリカ・中南米の研究を行わないために、外国語の授業は英・仏・独の授業にとどまっているという。日本人の世界認識の目を開く研究が必要であり、延いては「民族の福祉と人類の福祉を実現するという、大きい目標にてらして、大学の教育や大学の学問研究はどうかなされねばならないのか」を考え、「大学の仕事の中身というものにかかわって、大学の管理のあり方」まで考えていく必要があると主張している<sup>(349)</sup>。

上原の当時における大学批評は、現代社会における問題をどのように解決するのかという壮大な目標を基底に行われていた。翌年昭和三十八年（一九六三）の「現代認識の問題性」にはさらに明確に、上原の「日本インテリ」に対する批判と大衆における弱点の指摘が確認できる<sup>(350)</sup>。

この論考は日本人を「インテリ」と「大衆」に大きく二つに分け、その歴史認識の差異を指摘するものである。この違いに着目できる理由は、自らがすでに「インテリ」から「大衆」に下ったからで、インテリが使う言葉や概念を、庶民的大衆が日常生活のなかで使用するのかという問題を起点に始まる。この問題を逆に言えば、インテリは現実としての「生活において」歴史化的認識を行っているのかということになる<sup>(351)</sup>。上原が問題視するのは、「日本国民」が歴史の担い手としての主体者という意識を持っているかということ、日本国民は現代における世界史的現実を「自覚的かつ主体的に生きよう<sup>(352)</sup>」とすることによって、「人類」という世界史的問題を解決、克服することを意欲する「主体性形成」へと至らしめなければならないという<sup>(353)</sup>。そこに必要なことは、インテリと大衆が「生活や仕事についてのそれぞれの認識方法、思考方法のわくをつき破り、その限界をのり越え<sup>(354)</sup>」ることである。インテリと大衆の共通している状況は「生活個体としての生活者<sup>(355)</sup>」である。生活者として歴史的現実とどう向き合っていくのかということについて、上原は五つのパターンを提示している。

- (a) 歴史的現実からの逃避
- (b) 歴史的現実の利己的利用
- (c) 歴史的現実への適応と追従

(e) 歴史的現実との対決

(f) 対決を通しての、新しい歴史的現実の創造<sup>(356)</sup>

上原は、この中でインテリが取る態度として (a) から (c) が圧倒的に多いとし、自覚し自戒する必要性を示している。

他方大衆は、戦後、職種や貧富の差などのさまざまな現実を踏まえながら、「生存」「生活」「自由と平等」「進歩と反映」「独立」といった日常生活のなかの問題を発見し<sup>(357)</sup>、そうした課題を解決するために「政治的・社会的闘争の経験を通し」た「学習<sup>(358)</sup>」を自覚的に知るに至り、上原が考える世界史のなかにおける主体性が形成されていく。大衆が主体的で客観的な歴史的全体像を獲得しつつあるにもかかわらず、相変わらず不十分な問題は、問題があまりに現実的すぎるために、政治家や学者、思想家といったインテリの普遍的・客観的認識論に盲従してしまう傾向があるという<sup>(359)</sup>。戦後、大衆によって発見自覚された諸問題は、「太平洋戦争以前にさかのぼる日本民族の歴史的あり方の総体によって」、さらに日本史に影響を与えた「世界の歴史的あり方の全体」によって根本的に規定されているのだから、歴史的あり方を認識する方法として、「日本史の全経過と全構造の中へ今日の諸問題を位置づけ」、かつ「世界史の全過程と全構成」の中にも位置づけることが必要になる<sup>(360)</sup>。だからといって、現代の諸問題を「過去に逆投影させ」、「現在の生活現実の祖型のようなものを歴史像として設定する」わけではない<sup>(361)</sup>。なぜならば、歴史像は、像が結ばれる時間と空間において、たまたま自覚された複数の問題について主観的に形成されたものだからである<sup>(362)</sup>。上原が考える認識方法とは、過去を過去として把握することによって、現在を現在として自覚する方法で、現在の諸問題を出発点として、過去の諸問題と対応・連接させ、過去の問題の形態や存在理由を探求していく。さらに、現在にはない問題について認識して、対応しない問題について形態と理由を追究することで、過去の諸問題から歴史を動態的に捉えて、その時代を形象化するというものである<sup>(363)</sup>。過去と現在は連続しているもの、統一のあるものとして認識され、その主体者として生活者が存在し、「客観的に存在した(または存在している)超越的実存では断じてない<sup>(364)</sup>」ことを知る。上原は、イン

テリが大衆の問題意識に何もコミットせずに創造する抽象的言葉や思想を鵜呑みにしてしまう大衆の欠点を矯正し、他方、大衆が日常生活という狭隘な問題にとどまるのではなく、主体的世界史認識に至り、現代の問題を「日本国民」として克服していくことを促している。

日本の現状を鑑み、日本国民の問題を考察することに続いて、上原は世界史を認識する主体と、その主体が認識する世界史現実との関係を説明する作業によって、世界各国が関係を持つ動きから一体化していく過程を追い、最終的に「世界史の起点」を定めるといふ目的地を設定した。そのためには多くの国々における主体によって書かれた歴史書を読み、時代の現実を踏まえなければならぬ。そうした膨大な読書に基づき、課題を思考し続ける中、岩波書店から一つの仕事を請け負う。「岩波市民講座」の講師であった。上原は、この時、歴史認識の主体者を定めた。日蓮聖人である。

上原が「世界史像の形成」問題を大衆の目から捉えるようになったことに、日蓮聖人の存在が関係しているのではないだろうか。上原は日蓮聖人と自らの関係について次のように述べている。

(前略) 日蓮とは、私にとっては、私が私自身を知覚する以前において、すでに私に与えられていた擁護者の聖者であり、私の生涯のあらゆる時期において私の質疑に解答を与えようとしてくれた教師的人格であり、苦境と難局に私が遭遇する毎にそれらを克服する視点と方策を私に示唆してくれた導師的存在であるからである。しかし、日蓮が現実に擁護者の聖者・教師的人格・導師的存在としていきいきと私の面前に立ち現れてくるためには、いつも私の側で、自分の問うべき問題をつねに事新しく厳選し、自分の負うべき責任をその度毎にあらためて明確にしつつ、日蓮にたいして問いかけねばならなかった<sup>(365)</sup>。

こうした上原の表白を読むと、世界史認識について日蓮聖人を主体とすることは必然的だったのではなかったかと考えられる。すなわち、歴史学者としての上原が生涯を賭して実現しようとした学問的課題は、長年にわたる日蓮聖人との接触によって見えていたものであり、中世当時の日本と世界に自らを対置させて、現実的問題を解決しようと実践した日蓮聖人が、すでに主体的世界史認識をやったのけていたということを感じていたので

はないか、ということである。

昭和四十年（一九六五）から二年にわたる岩波市民講座第一回目の講演は「日蓮とその時代―世界史認識の意味と方法の問題によせて」と題され、十月七日と十四日の二回に分けて紀伊國屋ホールでおこなわれた<sup>(366)</sup>。上原が日蓮聖人を十三世紀の世界史認識の主体者と考えたのは、若き頃から日蓮遺文を読んでいたからで、以来、生涯を通じて「日蓮遺文をどう読むか」という問題が常に横たわっていた。翌年、六月二日・九日・十六日の三回に分けておこなわれた第二回講演は「モンゴル人の〈世界征服〉と十三世紀ユーラフロアジア世界―日蓮認識の意味と方法によせて」というタイトルであった<sup>(367)</sup>。こうして上原は、十三世紀の世界史像を結ぶために、日蓮聖人の世界史認識を入り口とした。

全五回にわたる講演を終え、上原には「不満の念」が残った。それは、自らが設定した志向が貫徹されなかったからである<sup>(368)</sup>。日蓮聖人が活動した時代背景を描くことはそれほど困難なことではなかったであろう。それに対して、第二回目は「世界史的事件の中に日蓮聖人をどのように位置づけるか」という難題に取り組んでいた。その方法は「日蓮聖人は世界をどのように認識していたのか」ということを明確化することであり、副題に付けられた「日蓮認識の意味と方法」を究明することであった。「私の日蓮認識の方法を日蓮聖人は納得されるのであろうか」―上原はそう問うたのである。この問いは「日蓮遺文をどのように読むのか」という、上原が生涯持ち続けた根本問題に帰結する問いであった。

この講演を聴講していた二人の日蓮宗僧侶の招きから、「日蓮研究会」発足へと動き出す。昭和四十二年（一九六七）七月からはじまった「日蓮研究会」は立正大学仏教学部の学生はもとより、日蓮研究の専門家である教員をも含むもので、上原にとっては有意義な会であった。しかし、これも大学紛争のため、わずか一年で解散してしまう<sup>(369)</sup>。

上原は、日蓮遺文を読み浸る一方、十三世紀の世界諸地域のさまざま文献を渉猟する日々を送った<sup>(370)</sup>。一人で戦い続ける上原を支えたのは家族であった。妻の利子と娘の弘江である。さまざまな試みの中で、上原が「敗

退」と綴り続ける人生の失敗談は、家庭外部での人間との「集団研究」ばかりである。上原は妻と娘を「戦友」と呼んだ。しかし、昭和四十四年（一九六九）四月二十七日、戦友の一人、妻・利子が肝臓がんで他界してしまふ。敗退が続く中で、なお闘争を継続できたのは、戦友が誰一人として脱落せず、諦めなかったからである。利子の死は、上原の闘争生活を終焉に導いた。

### 七、死者と生者

利子が病を発症し、正確な病名を告げられるまでの間、残念ながら医者が誠意ある対応をおこなったとは考えにくい。さらに、がんを告げられた後の対応も、一人の医師を除いて同様であった。上原は、妻の死を直ちに受け入れられなかった。そこには怒りと不安、そして後悔にも似た想いがあつたからである<sup>(371)</sup>。上原はそうした精神状態で、亡妻にできるかぎりの葬儀をおこなう。俗名をそのまま戒名とするために、利子の名の上に「妙」の字を冠して「妙利子」とし、自身が式長を務めた。日蓮聖人の大曼荼羅御本尊の前に遺体を安置して法華経を誦し、御遺文を拝読し、お題目を唱えた。式の最後には引導教訣ではなく、別離の言葉を述べて締めくくつたという<sup>(372)</sup>。

上原にはしなければならぬことがあつた。利子が死を迎えるまでの経過を整理し、死ななければならぬかつた因果関係を明らかにすることである。それは、人生を半世紀以上ともにした、戦友の鎮魂のためなどでは決してない。上原は亡妻に「教訣」を与えなかった。なぜなら、利子が死に至る全課程とそのすべての意味を「今日の日本の歴史的・社会的現実の一つとして追求<sup>(373)</sup>」していかねたためである。さらに、病になり、死を迎えるという事実に対して、利子が自らの意識の中でどのように対決し、どのような境地に達したのかを知る必要があつた。この二つの理由が、上原の人生にそのまま課題として残された。

一つ目の課題を思索するためには、上原が目指していた世界史研究の視点において、その方法が確立されなければならぬ。岩波市民講座での後味の悪さから、継続して進められていた課題であつた。



日蓮が世界史を認識し、世界史が日蓮を認識する、その往還の問題構造を中核に据えることによって、世界史認識の作業方法がともかくも手に入るのではあるまいか（後略<sup>(374)</sup>）

二つ目の課題を解決する場合、すでに死者となった利子に確認することはできない。そこで、上原は日蓮聖人の「宗教・倫理意識の内面に分け入り、そこで見いだしたものを手引きとして、妻の意識の内面を探る<sup>(375)</sup>」という方法で取り組んだ。利子の死は、上原の日蓮遺文の読み方に、もう一つの可能性を提示したことになる。

日蓮聖人の遺文から利子の内面を知るといふ作業は、やがて、普遍性をもった実践課題となっていく。つまり、利子が経験した医療のあり方について新しい問題を提起し、「歴史的・社会的な諸問題」として、あるいは「法律的・倫理的な諸問題」として客観的に現実世界に位置づけ、実際問題として処理されることを、社会に要請するということである<sup>(376)</sup>。さらに、そうした実践から翻って、上原自身の死にゆく者に対する態度や精神を、倫理的・宗教的に見つめ直すという実践もともなう。この二つの課題を解決することこそ、上原にとつて、妻・利子の回向供養なのであり、自らが死者とともに生きるために必要な資格を持った生者となることであつた。

昭和四十六年（一九七一）、上原は吉祥寺の自宅を処分し、もう一人の「戦友」、長女・弘江とともに、生まれ故郷の京都に移り住んだ<sup>(377)</sup>。京都での生活は、利子の回向供養と、死者との共生のための日蓮研究に費やされていった。上原の日蓮研究は、日蓮聖人に関する研究書をはじめ、『法華文句』や『摩訶止観』といった中国天台の専門書にまで及んでいる。また、世界史研究の方法を確立すべく、ヨーロッパの人類学や哲学に関する書物にも目を通していった<sup>(378)</sup>。

#### 八、上原晩年の日蓮信仰

京都では日蓮研究が進められていった。その成果は、妻の死後に書かれたものも含めると次のようになる。

「常にここにあって滅せず」（一九七〇年）

「誓願論——日蓮における「誓願」の意識——」（一九七〇年）

「日蓮身延山入考」（一九七二年）

「南條兵衛七郎の死を受けて」（一九七二年）

「富木常忍の母の死を受けて」（一九七三年）

「阿仏房の死を受けて」（一九七三年）

この中でまさに研究と呼びうる論考が一九七二年以降に書かれた四書で、日蓮聖人の生死観、死者観という内容になっている。六書の中で、上原の心象が現れているのが「常にここにあって滅せず」と「誓願論——日蓮における「誓願」の意識——」であり、この二書に上原の日蓮信仰を確認してみたい。

上原にとって日蓮遺文は「娯楽としての読書」以来、つまり、幼年期からの読書対象であった。ただし、どのように読むのかということが意識されたのは、先に確認した岩波講座においてであった<sup>(379)</sup>。この時の上原の読み方は、歴史学者としてのそれであったろう。しかし、自らも語るように、妻の死後からは、法華経と日蓮遺文は妻の霊前における「回向としての読書」の対象に変わった<sup>(380)</sup>。その問題意識が、死者との共生にあったからである。では、上原は日蓮聖人に何を教示されたのだろうか。

法華経に関して、上原は誓願経だという。妻の回向のために法華経全巻を精査しているうちに気がついた。

死後半歳にあたる一九六九年十月二十七日を妻の埋骨の日と定めて、その準備をしてみた私は、最肝要の用意として、前一箇月にわたって、毎夜『法華経』一品づつをゆるやかに真読していった。その全巻が読み上げられたとき、『妙法蓮華経』二十八品が「自我偈」に言い現されている釈迦如来の誓願の、三世にわたる実践の行実を書き記し、未来永劫にわたるその実行を約束した壮麗無比の「誓願経」に他ならないことを、私は見通していた、と思う<sup>(381)</sup>。

この境地は、読売新聞に掲載された記事「常にここにあって滅せず」に反映されている。自我偈の「常住此不滅」を妻の位牌の前で唱えると、妻の常住が実感され、やがて釈尊の常住が実感されてくるという。その結果、自らが妻に回向しているのではなく、回向されているように感ずる<sup>(382)</sup>。上原は釈尊の誓願によって、死者との

共生を体験していたのである。

日蓮遺文ではどうだったのだろうか。一九七〇年に日蓮宗務院で行われた教化会議の講演で、上原は、日蓮聖人がこの釈尊の誓願に支えられて、『開目抄』で三大誓願が宣言すると推察している<sup>(383)</sup>。つまり、上原の言葉で言えば、日蓮聖人は釈尊のメデイア（＝如来の使い）としてあり、我々は日蓮聖人を介して釈尊の誓願を受け取ることになる<sup>(384)</sup>。

ところがその回向（亡妻への回向）ですが、いちおう回向の主は私のようにでありながら、回向のこころを起こさせるものはまさしく亡妻なのですから、回向のほんとうの主は私ではなくて、むしろ亡妻です。しかし亡妻がギリギリの回向主かというところではなく、皆成仏道の誓願を立てられた釈迦牟尼如来、その誓願を歴史的世界において実現することを誓われた日蓮聖人、この方がたこそが実は窮極の回向主という他はありません（括弧内筆者）<sup>(385)</sup>。

回向主は自分ではなく、釈尊であり、日蓮聖人であり、亡妻なのだが、釈尊と日蓮聖人の誓願があつてこそ上原と亡妻の回向が実現するという。釈尊と日蓮聖人の誓願は、上原自身が社会の問題と戦い続け、生き続けるという実践によつて、受け止められ、そうしなければならぬということを実感した。上原が生き続けることは、妻が生き続けることである。それは意識の上ではない。眼前に山積する歴史的・社会的な問題にともに闘いを挑みつづける、共生する死者なのである。

上原専祿の日蓮信仰について確認してきた。その信仰の変化は、妻利子の死によつて訪れたといつていいだろう。上原は京都本法寺の日蓮宗の檀家として生を受けたが、養父母に生まれながら、国柱会の信仰を日常としていった。幼年期は法華経と日蓮遺文に浸る毎日、上原の日常の日蓮信仰は、養父の影響を大きく受けている。

中学・大学時代と、上原は読書範囲を広げながら、多くの知識を吸収していった。現・一橋大学大学院に進学し、指導教授からは複眼的研究法を、ドイツの二年間の留学では歴史学的読書法を身につけ、研究に没頭する。

大学教員となって以降も研究を継続していくが、上原の大きな転換点は第二次世界大戦であった。敗戦という経験を、歴史学者としての炯眼で分析し、日本の将来、あるいは世界の中の日本について考察を加えていく中で、仏教の必要性を示した。それは、上原が専攻する社会科学という学問分野の基底となり、ひいては社会の倫理基底ともいえる仏教の姿であった。上原の仏教観には、日蓮聖人の影響が多分に確認できる。個から他へという上原の菩薩的思想変遷は、法華経と日蓮仏教を体得している者にとって、自然の流れのように考えられる。

また、上原がエリートとしての大学時代に受けたさまざまな屈辱と挫折は、日蓮聖人への敬慕に昇華していった。戦後すぐに学長となり、大学の改組を終えると直ちに学長職を追われ、ただ多忙の中にあつた時代、上原が晩年に「闘争の生活」と振り返る時代は、日蓮聖人との対話の時代だった。上原の「日蓮だつてあんなに間違われるんだ。わしなんか（間違われるのは）・・・」<sup>(386)</sup>という言葉に、日蓮聖人の生涯と自らの経験を同一視すること、自身の癒やしになつていくことを知る。

また、上原の世界史形成の根底に、日蓮聖人の存在があつたことも特筆すべきことであろう。現実的歴史の中の実存的存在を主体として形成される世界史、複数の主体によって形成される世界史形成に着目するに至つたことも、日蓮遺文から始まつたことであつた。

国柱会を退会し、自由な日蓮研究を始めた上原は、幼少期の「娯楽としての読書」にも増して日蓮遺文を読んだことであろう。定年を待たず、三年も早く退職したのは、エリートから大衆へと下ること、エリートの大学人が誰も取りくまないさまざまな社会問題を考えていこうとするためであり、日蓮聖人にその答えを求めていくためだったのでないだろうか。そのように考えると、大衆視線（檀信徒の問題を考えるとということ）で問題をとらえようとする日蓮聖人と姿が重なってくる。

その矢先に経験したのが、妻の死である。この死をきっかけに、上原の信仰は内面に沈静し、やがて法華経という釈尊の言葉と日蓮聖人の言葉によって、死者と共生を許される生者としての資格を得るに至つた。それは、釈尊と日蓮聖人が上原の生命力となり、癒やしとなり、規範となつていったといえるであろう。

妻の死後、『日蓮遺文』は私の生存の証となり、生活の方向舵へと変容していった。日蓮が私にその遺文を読ませるにいたったのである（強調上原）<sup>(387)</sup>。

この言葉に、上原が到達した日蓮信仰が端的に現れている。

- (1) 高山の著作などの引用については『樗牛全集』（日本図書センター、一九九四年復刻版）全八巻によった。また、生涯の詳細については、長谷川義記著『樗牛——青春夢残』（暁書房、一九八二年）を参照した。
- (2) 出自については次の文献によった。長谷川義記『樗牛——青春夢残』（暁書房、一九八二年）一四〇―一七頁。
- (3) 林次郎から「樗牛」を名乗るようになるのは明治二十四年（一八九一）ころである。
- (4) 『樗牛全集』第七巻、一―二頁。
- (5) 右同書、九五頁。「我従兄齊藤親広氏なり」とある。
- (6) 右同書、一一四―一一五頁。
- (7) 右同書、一一七頁。
- (8) 右同書、一一七―一一八頁。
- (9) 右同書、一一八―一九頁。
- (10) 右同書、一〇三頁。
- (11) 右同書、一二四頁。

(12) 右同書、一二五～一二六頁。

(13) 右同書、一二九～一三二頁。

(14) 右同書、一三二～一三五頁。

(15) 右同書、一三七頁。明治二十一年一月二四日の手紙。

(16) 右同。

(17) 右同。

(18) 右同書、一四〇頁。明治二十一年五月一日、今野宛の手紙。

(19) 右同書、一四五頁。明治二十一年五月二七日、養父母への手紙。運動会の際に「少々足之加減あしく候ひし故、何も不致候」とあり、七月二十日に東京より実父に出された手紙では、「脚気」と明示されている。明治二十二年五月二十八日に養父母に宛てられた手紙には一年おきに発病することも記されている(一六九頁参照)。

(20) 右同。

(21) 右同書、一四八～一四九頁。

(22) 右同書、一五三～一五七頁。

(23) 右同書、一七〇頁。明治二十二年五月二十八日の手紙。

(24) 右同書、一七三頁。明治二十二年七月十三日の手紙。

(25) 右同書、一七五～一七六頁。

(26) 右同書、一七六～一七八頁。「懐郷／上／関山隔つ故郷は、雲のいづこにあるやらん、／袂露けき旅衣、乾さん術さへ奈良坂や、／兎手柏のころよりも、朝な夕なに見慣れてし、／霞こめたる鳥海山、流れたえせぬ赤川の、／影は臙に見ゆれ共、覚むれば夢の痕もなし。／尾上すぎゆくむら雁の、行衛をへだつ森のみか、／高根おろしの風さへも、いとゞ哀れを添ふるめり。／中／白雲深く踏み分けて、夢路遙にたどる身の、／魂はいづこに宿らん、月もさやけき夜もすがら、／思ひに乱れし眼には、櫺端のもとにあり／と、／我父母のお在すなり、こはそも如何にと見かえれば、／今見し影はあやなくも、ふきくる風に消え失せぬ。／夢か現かまぼろしか、みだれにけりなくまでに、／焦る、思を誰れか知る、思ひ廻せば恨めしや、／ふるさとへだつ八重霞。／下／鹿の妻恋ふ秋の日は、物思ふ身の仇なれや、／去年の今宵に月見てし、いろねの君は今いづこ、／血にぞ鳴くなる雁が音の、苦しき

思はうた、ねの、／夢にも知らずお在すらん、尾花が末におく露を、／散らす力もなよ竹の、まがきに音なふ風の音は、／あわれや君の声ならん、折も折なれ誰が家ぞ、／笛の音微に聞ふるは、人の胸をば知りもせで、／人の憂さをば酌みもせで。」

(27) 右同書、一九八〜一九九頁。明治二十三年七月十一日の手紙。

(28) 右同書、一九七頁。明治二十三年六月三十日の手紙。

(29) 右同書、二二八頁。

(30) 右同書、二五三頁。

(31) 右同書、二六〇〜二六一頁、明治二十五年十月五日の手紙。

(32) 右同書、二六六・二六七頁、明治二十五年十二月四日の手紙。

(33) 『樗牛全集』第六卷、二五二頁。

(34) 右同書、二五四頁。

(35) 『樗牛全集』第七卷、二八七〜二九〇頁、明治二十六年七月二日、六日の手紙。

(36) 右同書、二八七頁。「我等に兄弟七人有れども、まことに／こひしく思候は只良太とおん身（なを子）にて候（括弧内筆者）」とある。

(37) 右同書、二七九頁、明治二十六年三月二十二日の手紙。

(38) 右同書、二九一〜二九二頁。

(39) 菊坂は現在の文京区本郷四丁目と五丁目の境にあり、今でもその頃を思わせる佇まいを残すところである。

(40) 『樗牛全集』第七卷、二九三・二九四頁、明治二十六年九月六日の手紙。

(41) 右同書、二九五頁。

(42) 右同書、三〇二〜三〇四頁、十月二十八日、十月三十一日の手紙。

(43) 右同書、三〇七頁、十一月二十三日の手紙。

(44) 右同書、三〇八頁、十二月十六日の手紙。

(45) 右同書、三一七頁、明治二十七年一月七日の日記。

(46) 右同書、三二四頁。

(47) 右同書、二九三頁以降。樗牛は東京帝国大学入学後、家賃支払いや書籍購入に際し養父へ手紙を宛て、養母の眼病の加減を伺いながら送金を要求している。

(48) 右同書、三二七頁、明治二十七年二月二十六日の手紙。

(49) 右同書、三二〇頁、明治二十七年一月二十九日の日記。

(50) 右同書、三二一頁。

(51) 右同書、三三四頁、明治二十七年四月十九日の手紙。

(52) 右同。

(53) 右同書、三三二頁、明治二十七年四月十七日の手紙。三三四頁、四月十九日の手紙。

(54) 右同書、三三三頁、明治二十七年四月二十八日の手紙。三四一頁、五月四日の手紙。

(55) 右同書、三三九〜三四二頁、五月四日及び十四日の手紙。

(56) 右同書、三四七頁、六月二十六日の手紙。

(57) 右同書、三四四頁。

(58) 右同書、三五二〜三五三頁。

(59) 右同書、三六二頁、九月十六日の手紙。

(60) 右同書、三九〇頁。

(61) 右同。

(62) 右同書、三九三頁、十二月二十六日の手紙。

(63) 右同書、三九三頁。

(64) 右同書、三九六頁。

(65) 『樗牛全集』第六卷、二七七頁。

(66) 『樗牛全集』第七卷、四二四〜四五七頁。

(67) 右同書、四七三頁、七月七日の手紙。

(68) 右同書、四八八頁、十月三日の手紙。



(69) 右同書、五〇六頁。明治三十年一月十三日に友人・桑木巖巽に宛てた手紙には「風邪尚いまだいえず、ナンダカ少しく重症の如し、引籠申候。体もこうよわうてはドーモナラズ候」と半ば諦めた様子が窺える。

(70) 右同書、

(71) 右同書、五一二頁、明治三十年四月十二日の手紙。

(72) 『太陽』に掲載された高山の文藝評論は『樗牛全集』第二巻に輯録されている。

(73) 『樗牛全集』第七巻、五一二〜五一三頁。

(74) 右同書、五四五〜五四六頁、明治三十一年二月九日の手紙。杉家の本籍地は静岡県富士郡須津村（現在の富士市）であり、原簿によると「杉里子 明治七年八月生」となっている。

(75) 右同書、五三一頁、明治三十年十月四日の手紙。

(76) 右同書、五六三頁、三月二十四日の手紙。

(77) この頃、高山は年老いた養父母を引き取って暮らすため、笹川臨風（種郎）を通して一軒家の購入を計画するが、資金調達がままならず、叔父の太田氏や実父、長男・親廣に迷惑をかけながら、家屋不吉のため新築を購入するという理由で契約を途中にして断念するという事態があった。右同書、五七二〜五八三頁参照。

(78) 右同書、五八八頁、九月四日の手紙。

(79) 右同書、六〇一・六〇二頁。

(80) 右同書、五九九頁、五月二十日の手紙。六〇四頁、六月十三日の手紙。

(81) 右同書、六一五・六一六頁、八月二十二日の日記。

(82) 右同書、六八四〜六九一頁。院長であった佐々木政吉医師と副院長の佐々木森男医師は留学を止めることはなかったが、高山は老父母妻子のことを考え、渡航を中止した。この間の姉崎とのやりとりについては第三章参照。

(83) 右同書、六九八・六九九頁、四月二十八日の手紙。七〇六頁、六月六日の手紙。

(84) 『樗牛全集』第四巻、四七七頁、「国家の寄生虫」（明治三十一年二月）。樗牛の矛先は、具体的に仏教を国教化しようとする真宗大谷派に向けられている。

(85) 『樗牛全集』第四巻、四七八頁。

(86) 『樗牛全集』第七卷、七〇八頁。

(87) 『樗牛全集』第七卷、七〇五頁。

(88) 『樗牛全集』第六卷、四六九頁、「日蓮研究の動機」(明治三十五年五月)。

(89) 『昭和定本』、一四八七頁。この遺文には真蹟は現存しない。

(90) この『教行証御書』の一節を、遡ること明治三十二年七月に「腐敗せる宗教家」という論考のなかで引用している。高山は、僧侶が安易に神儒仏三道擁護論を唱えることに対して、「内に修めずして、徒に外に求め、六欲煩惱の餓鬼となりて自ら覺らず、腐敗も亦極まれる哉」と批判し、今の世の中は宗教家は改革すべき時代であり、「親鸞氏、日蓮氏が其の教を創めけむ時勢は正に是の如かりき」として人々を安立救済せしめてきたことをあげ、他人に外護を求める僧侶の立場が逆であることを指摘する。その上で、マホメットに次いで日蓮聖人の言葉を引き、「法華一宗は是の如き烈々たる公焰の中に産れたり、区々たる迫害又何かあらむ。一匹の蟲を殺さざる慈愛の法性も、一刺激すれば河嶽の流峙も是を防ぐる能はざる也、是の活気ありて宗教初めて立つ」と叱咤している。(『樗牛全集』第四卷、五〇三〜五〇六頁)

(91) 『田中智学自伝』第四卷、二二四〜二二八頁、「『宗門之維新』と高山樗牛」。田中は高山が初めて鎌倉要山に訪れた時のことを詳細に語っている。当時高山は、文芸評論家として名を馳せていたが、あまりに厳しい批評を書くため「鼻の高山」と忌み嫌われていたという。その本人が直接訪れたことを田中も、取り次いだ山川智応も、文句を言いきたのだろうと警戒したらしい。高山は『宗門之維新』を読んで感銘したことを告げ、日蓮聖人を研究するために、日蓮聖人の活動した地であり、田中が住む地でもある鎌倉に居を移したと述べたという。その真剣さは、家族親族に強烈に反対されながらも決心を変えないという意気込みに現れていたようである。

(92) 高山は『宗門之維新』の書評を書いている。(『樗牛全集』第四卷、八二七〜八三一頁。)

(93) 『樗牛全集』第七卷、七三二頁、十月五日の手紙。

(94) 右同書、七三六頁、天長節(十一月三日)の手紙。この手紙は井上哲次郎宛で、「日蓮上人六伝記」と記されているが、具体的に読んだすべての伝記について書かれておらず、『註画讚』『別頭統記』『日蓮大士真実伝』の名前は確認できる(『樗牛全集』第四卷、五一七頁)。

(95) 『樗牛全集』第六卷、四六八頁。

(96) 内村鑑三と姉崎正治が、この二人に日蓮聖人をなぞらえている。

(97) 『樗牛全集』第六卷、四六九頁。

(98) 右同書、四七二頁。

(99) 『樗牛全集』第四卷、五〇七～五一九頁、「東本願寺と村上專精」。冒頭部分の文章を引用する。「仏教と云へば則ち本願寺を聯想し、本願寺と云へば則ち腐敗を聯想す。今の世に於て本願寺の存在及び繁昌の為に最も大切なる特権は、實に是の腐敗の公認なり。彼は是の奇怪なる特権を擁して聖代の天地に横行闊歩し、そが接触するあらゆる事物を腐敗しつゝ、あるにも拘らず、社会は多く怪み咎めざる也。」

(100) 右同書、四七七頁。

(101) 右同書、四八一頁。

(102) 右同。

(103) 右同。

(104) 右同。

(105) 右同書、四八二頁。

(106) 右同書、四八五頁。高山は明治三十四年に佐渡流罪中の日蓮聖人を描いた『況後録』を著している。跋文によると、『種種御舞御書』『開目抄』『如説修行鈔』『佐渡御書』『最蓮房御返事』といった遺文から構成したということ、高山がいかに佐渡期における日蓮聖人を重視していたかが理解できる。

(107) 右同書、四八八頁。

(108) 右同。

(109) 右同書、五〇三～五〇三頁。

(110) 右同書、五〇五～五〇六頁。

(111) 右同書、五一七頁。これは『下山御消息』（『昭和定本』、一三三五頁、真蹟現存）の「国恩を報ぜんがために三度までは諫曉すべし。用ずば山林に身を隠さんとおもひし也。又上古の本文にも、三度のいさめ用ずば去といふ。本文にまかせて且く山中に罷入ぬ。其上は国主の用給はざらん其已下に法門申て何かせん。申たりとも国もたすかるまじ。人も又仏になるべしともおぼへ

ず」に基づくのであろう。

(112) 右同書、五一八頁。

(113) 右同。

(114) 『昭和定本』、八三〇頁。

(115) 『昭和定本』、八三六頁。

(116) 『昭和定本』、九九六頁。

(117) 『昭和定本』、九一七頁。

(118) 『昭和定本』、一三四三頁。

(119) 『樗牛全集』第四卷、五二三頁。

(120) 右同書、五二八頁、「樗牛雜記」。

(121) 右同書、五四五頁。

(122) 『樗牛全集』第三卷、五五七頁、「鎌倉の話 九 日蓮上人」。

(123) 姉崎正治『わが生涯』(養徳社、一九四九年)十頁。姉崎正治の生涯は、以下の研究も参照した。磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教―姉崎正治の軌跡―』(東京堂出版、二〇〇二年)。現・福岡教育大学名誉教授古賀元章「幼年時代における姉崎正治の宗教意識の萌芽」(『言語文化学会論集』第42号、二〇一四年)、「1893―1903における姉崎正治の宗教思想―井上哲次郎と高山樗牛の影響―」(『言語文化学会論集』第43号)、「高山樗牛についての理解による姉崎正治の日蓮信仰の深まり」(『言語文化学会論集』第48号)、「姉崎正治の宗教思想の特徴―彼の人本主義と民本主義に焦点を当てて」(『COMPARATIO』Vol.21、比較文化研究会、九州大学大学院比較社会文化学府)。

(124) 右同書、二頁。古賀元章「幼年時代における姉崎正治の宗教意識の萌芽」二八一―二八三頁。善連法彦については、奥山直司「善連法彦と『土耳其行紀事』」(『アジア文化研究所研究年報』、二〇一四年)二二二―二三七頁を参照した。

(125) 『わが生涯』、一〇―一三頁。

(126) 右同書、三三―三四頁。

(127) 右同書、三五頁。

- (128) 右同書、四一〜四三頁。
- (129) 右同書、四七頁。
- (130) 右同書、四九頁。
- (131) 右同書、四八頁。
- (132) 右同書、五四〜五五頁。
- (133) 右同書、六二頁。
- (134) 右同書、七三頁。
- (135) 右同書、七一頁。
- (136) 右同書、八一頁。
- (137) 右同書、四頁。
- (138) 右同書、八八〜八九頁。
- (139) 右同書、八〇頁。
- (140) 藤田祐「〈社会ダーウィニズム〉研究とベンジャミン・キッド『社会進化』」(『釧路公立大学紀要』、二〇一五) 五一〜六七頁。
- (141) 『わが生涯』、八〇頁。
- (142) 右同書、八一頁。
- (143) 右同書、九一〜九二頁。
- (144) 右同書、九三頁。
- (145) 右同書、九四頁。
- (146) 右同書、九五頁。
- (147) 右同。
- (148) 木村鷹太郎については、『国史大事典』4 (吉川弘文館、一九八三年)、二一七頁。
- (149) 木村鷹太郎『道德国家及東亜問題上排仏教』(松栄堂書店、一八九四年) 五七頁、「仏教の实行哲理(中略) 其悲哀的厭世主義は人心を弱くして進取敢為の氣力を消耗せしめ、又其道德哲理は立つべきの基礎なくして人を説伏するに足らず、これ豈吾人の

社会を維持し、之を強壯にし、又た之を進歩せしむるものならんや」。同著『耶蘇教公認可否問題』（松栄堂書店、一八九九年）二七〇二八頁、「我国の神とは何ぞや。我国祖の神にして、我國民に取りては至上至貴なるものなり、我国を建て、我國民を愛撫し玉ひし神々、及び歴代の天皇なり。（中略）天皇は皇祖の神々の継嗣者なり。故に天皇は神なり。（中略）茲に於て我国に於ける神の意義には耶蘇教徒の想像する以外のものあるを知るべし」。

- (150) 『わが生涯』、九五頁。
- (151) 姉崎正治・笹川種郎編『樗牛全集』第四卷（博文館、一九二七年）、二九九〇～三〇〇頁。
- (152) 右同書、三〇二頁。
- (153) 右同書、三〇三頁。
- (154) 右同書、三〇三～三〇五頁。
- (155) 右同書、四七八頁。
- (156) 『わが生涯』、九七頁。
- (157) 右同。
- (158) 『樗牛全集』第四卷、七一七～七二三頁。
- (159) 右同書、七二三頁。
- (160) 『わが生涯』、九七頁。
- (161) 右同書、一〇五頁。
- (162) 右同書、七頁。
- (163) 右同書、一一八～一一九頁。
- (164) 西村実則「宇井伯寿のテュービンゲン留学」（大正大學研究紀要第一〇二輯、二〇一七年）参照。
- (165) 『わが生涯』、一一九～一二〇頁。
- (166) 右同書、一二三頁。
- (167) 右同書、一二五頁。
- (168) 右同書、一二九頁。

- (169) 右同書、一三二頁。
- (170) 右同書、一三三〜一三四頁。
- (171) 右同書、七五頁。
- (172) 『近代日本における知識人と宗教―姉崎正治の軌跡―』、「年譜」二四五〜二四六頁。
- (173) 高山樗牛の動向については、拙稿「近代日本における日蓮仏教信仰者の祈り―高山樗牛の場合―」(『宮川了篤先生古稀記念論文集』、二〇一四年)二九七〜三二二頁参照。
- (174) 『樗牛全集』第七卷(一九三三年)、四九一頁。
- (175) 右同書、五一〜五一四頁。
- (176) 『近代日本における知識人と宗教―姉崎正治の軌跡―』、「年譜」二四七頁。
- (177) 島菌進編『姉崎正治集』第九卷(株式会社クレス出版、二〇〇二年)、一三〜一七頁。
- (178) 右同書、一四頁。
- (179) 右同。
- (180) 『樗牛全集』第七卷、六〇四〜六一四頁。
- (181) 右同書、六一五頁。
- (182) 『姉崎正治集』第四卷、三五一〜三五二頁。
- (183) 『樗牛全集』第七卷、六八八〜六八九頁。
- (184) 右同書、七四〇〜七四一頁。
- (185) 『姉崎正治集』第四卷「樗牛嘲風往復集」、四二七〜四二八頁。
- (186) 右同書、四五〇〜四七三頁。
- (187) 右同書、四七六〜四八六頁。
- (188) 右同書、四七八頁。
- (189) 右同書、四七九頁。
- (190) 右同書、四八〇頁。

- (191) 右同書「停雲集」、四〇八頁。
- (192) 右同書、一一〇一二頁。
- (193) 『姉崎正治集』第九卷、五八頁。
- (194) 右同。
- (195) 右同書、五九頁。
- (196) 右同。
- (197) 右同。
- (198) 『世界大百科事典』参照。「ルネサンス期フィレンツェの説教師，宗教指導者。フェラーラに生まれ，ドミニコ会に入り神学を学ぶ。82年にフィレンツェに移り，91年にサン・マルコ修道院長（管区長）になる。メディチ家支配下のフィレンツェ社会を痛烈に批判した説教を行い，共和制の伝統とルネサンス末期の神秘主義思想の影響下にあった市民の支持を得た。シャルル8世の南下によってメディチ家がフィレンツェを追われると（1494），彼の発言力が増大し，その提言で大評議会の設置，税制改革などが実現し，異教的な本や美術，ぜいたく品を焼く（虚栄の焼却）が行われた（1497）。しかし，アレクサンデル6世と教皇庁の墮落を厳しく批判したために破門され（1497），やがて市民の支持を失って捕らえられ，教皇庁の審問官による裁判で火刑に処された（1498）。彼が政治に影響を与えた時期は短かったが，当時の思想家や美術家に大きな影響を残した。」
- （「サボナローラ (Girolamo Savonarola)」, 世界大百科事典, [JapanKnowledge, https://japanknowledge.com](https://japanknowledge.com)）
- (199) 博文館より、大正二年（一九一三）に出版された。
- (200) 『姉崎正治集』第九卷、六一頁。
- (201) 右同書、六一頁。
- (202) 右同書、六三頁。
- (203) 右同。高山樗牛が明治三五年に著した「日蓮上人とは如何なる人ぞ」には、上行菩薩自覚について「彼（日蓮、括弧内筆者）は是によりて天地人生の上に無限の威力を得ぬ」と記されている（『樗牛全集』第六卷、四九二頁）。
- (204) 右同書、六四頁。
- (205) 「日宗新報」（明治三八年）八八一号、五頁。



- (206) 右同書、六頁。
- (207) 右同。
- (208) 右同。
- (209) 右同。
- (210) 「日宗新報」八八三号、七頁。
- (211) 右同書、九頁。
- (212) 右同。
- (213) 右同。
- (214) 「日宗新報」八八五号、七頁。
- (215) 「日宗新報」八八一号、六頁。
- (216) 「日宗新報」八八三号、八頁。
- (217) 大谷栄一著『近代日本の日蓮主義運動』（法蔵館、二〇〇一年）、八二頁。
- (218) 『統一』（明治四十二年二月十五日、No.168）「法華経及び日蓮上人に対する予の態度」、一〇頁。
- (219) 右同書、一一頁。
- (220) 右同論、一一頁
- (221) 『統一』明治四十四年四月十五日、No.194、一四頁。
- (222) 右同。
- (223) 右同。『大正蔵経』第一卷、「中阿含経」第四十三、六九七頁<sup>2</sup>。姉崎の引用は訓読されている。
- (224) 『統一』No.194、一四頁。
- (225) 右同書、一四〜一五頁。
- (226) 右同書、一五頁。
- (227) 右同。
- (228) 姉崎が引用する遺文集は、明治三十五年（一九〇二）に出版された霊良閣版『日蓮聖人御遺文』であるが、ここでは『昭和

定本』の文を引用し、頁を指示する。一六二頁（真蹟・写本なし）。

(229) 『統一』No.194、一五〜一六頁。

(230) 『昭和定本』、一八八七頁（真蹟・写本なし）。

(231) 『統一』No.194、一六頁。

(232) 『昭和定本』、四五五〜四五六頁。

(233) 『統一』No.194、一八頁。

(234) 『昭和定本』、五〇八頁。

(235) 『昭和定本』、五一二〜五一五頁。読み下し文は『日蓮聖人全集』に基づく。

(236) 『昭和定本』、五一六頁（真蹟・写本なし）。「二月は寒風頻に吹て、霜雪更に降ざる時はあれども、日の光をば見ることなし。八寒を感現身。人の心は同禽獸不知主師親。何況仏法の邪正師の善悪は思もよらざるをや。此等は且置之。（中略）天台伝教は粗釈し給へども弘残之一大事の秘法を此国に初て弘之。日蓮豈非其人乎。（中略）法已に顕れぬ。前相先代に超過せり。日蓮粗勘之是時の然らしむる故也。経云有四導師一名上行云云。」

(237) 『昭和定本』、五五六〜五六〇頁。「此に日蓮案云 世すでに末代に入て二百余年、辺土に生をうく。其上下賤、其上貧道の身なり。（中略）しらず大通結縁の第三類の在世をもれたるか、久遠五百の退転して今に來か。法華經を行ぜし程に、世間の悪縁・王難・外道の難・小乗經の難などは忍し程に、権大乘・実大乘經極たるやうなる道綽・善導・法然等がごとくなる悪魔の身に入たる者、法華經をつよくほめあげ、機をあながちに下し、理深解微と立、未有一人得者千中無一等とすかししものに、無量生が間、恒河沙度すかされて権經に墮ぬ。権經より小乗經に墮ぬ。外道外典に墮ぬ。結句は惡道に墮けりと深此をしれり。日本国に此をしれる者、但日蓮一人なり。これを一言も申出ずならば父母・兄弟・師匠国王王難必來べし。いわずば慈悲なきにたりと思惟するに、法華經・涅槃經等に此二辺を合見るに、いわずわ今生は事なくとも、後生は必無間地獄に墮べし。いうならば三障四魔必競起るべしとし（知）ぬ。二辺の中にはいうべし。王難等出来の時は退転すべくは一度に思止べし、と且やすらい（休）し程に、宝塔品の六難九易これなり。我等程の小力の者須弥山はなぐとも、我等程の無通の者乾草を負て劫火にはやけずとも、我等程の無智の者恒沙の経々をばよみをぼうとも、法華經は一句一偈末代に持がたと、とかるゝはこれなるべし。今度強盛の菩提心ををこして退転せじと願しぬ。既に二十余年が間此法門を申に、日々月々年々に難かさなる。少々の難はかずしらず。大事の難四度なり。二

度はしばらくをく、王難すでに二度にをよぶ。今度はすでに我身命に及。其上弟子といひ、檀那といひ、わづかの聴聞の俗人なんど来て重科に行る。謀反などの者のごとし。法華經第四云 而此經者如来現在猶多怨嫉況滅度後等云云。(中略)在世猶をしかり、乃至像末辺土をや。山に山をかさね、波に波をたゝみ、難に難を加へ、非に非をますべし。像法の中には天台一人、法華經一切經をよめり。(中略)像の末に伝教一人、法華經一切經を仏説のごとく誦給へり。(中略)今末法の始二百余年なり。況滅度後のしるし(兆)に鬪諍の序となるべきゆへに、非理を前として、濁世のしるし(驗)に、召合せられずして流罪乃至寿にもよばんとするなり。されば日蓮が法華經の智解は天台伝教には千万が一分も及事なけれども、難を忍び慈悲すぐれたる事をそれをもいだきぬべし。定で天の御計にもあづかるべしと存ずれども、一分のしるし(驗)もなし。いよいよ重科に沈。還て此事計みれば我身の法華經の行者にあらざるか。又諸天善神等の此国をすてゝ去給るか。かたがた疑はし。而に法華經の第五の卷勸持品の二十行の偈は、日蓮だにも此国に生ずは、ほとをど(殆)世尊は大妄語の人、八十万億那由佗の菩薩は提婆が虚誑罪にも墮ぬべし。經に云 有諸無智人悪口罵詈等、加刀杖瓦石等「云云」。今の世を見るに、日蓮より外の諸僧、たれの人か法華經につけて諸人に悪口罵詈せられ、刀杖等を加る者ある。日蓮なくば此一偈の未来記妄語となりぬ。惡世中比丘邪智心諂曲。又云 与白衣説法為世所恭敬如六通羅漢、此等經文は今の世の念仏者・禪宗・律宗等の法師なくば世尊又大妄語の人、常在大衆中乃至向国王大臣婆羅門居士等、今の世の僧等日蓮を譏奏して流罪せずば此經文むなし。又云 数々見擯出等「云云」、日蓮法華經のゆへに度々ながされずば数々の二字いかにせん。此の二字は天台伝教いまだよみ給はず。況余人をや。末法の始のしるし、恐怖惡世中の金言のあふゆへに、但日蓮一人これをよめり。」

(238)『昭和定本』、七二五〜七二九頁。「日蓮末法に生れて上行菩薩の弘め給べき所の妙法を先立て粗ひろめ、つくりあらはし給べき本門寿量品の古仏たる釈迦仏、迹門宝塔品の時涌出し給ふ多宝仏、涌出品の時出現し給ふ地涌の菩薩等を先作り顕し奉る事、予が分齊にはいみじき事也。(中略)地涌の菩薩のさきがけ日蓮一人也。地涌の菩薩の数にもや入なまし。若日蓮地涌の菩薩の数に入らば豈日蓮が弟子檀那地涌の流類に非や。經云能窃為一人説法華經乃至一句当知是人則如来使如来所遣行如来事。豈別人の事を説給ならんや。(中略)いかにも今度信心をいたして法華經の行者にてとをり、日蓮が一門となりとをし給べし。日蓮と同意ならば地涌の菩薩たらんか。地涌の菩薩にさだまりなば釈尊久遠の弟子たる事あに疑や。經云我從久遠來教化是等衆とは是也。末法にして妙法蓮華經の五字を弘ん者は男女はきらふべからず、皆地涌の菩薩の出現に非んば唱へがたき題目也。(中略)多宝仏は半座を分て釈迦如来に奉り給し時、妙法蓮華經の幡をさし顕し、釈迦多宝の二仏大将としてさだめ給し事あにいつはりなるべきや。併ら我等

衆生を仏になさんとの御談合也。日蓮は其座には住し候はねども、經文を見候にすこしもくもりなし。又其座にもやありけん。凡夫なれば過去をしらず。現在は見へて法華經の行者也。又未來は決定として当詣道場なるべし。過去をも是を以推するに虚空会にもやありつらん。三世各別あるべからず。(中略)此の如く思ひつづけて候へば流人なれども喜悅はかりなし。うれしきにもなみだつらきにもなみだなり。(中略)現在の大難を思つづくるにもなみだ、未來の成仏を思て喜にもなみだせきあへず。鳥と虫とはなけ(鳴)どもなみだをちず。日蓮はなかねどもなみだひまなし。此なみだ世間の事には非ず。但偏に法華經の故也。若しからば甘露のなみだとも云つべし。(中略)総じて日蓮が身に当ての法門わたしまいらせ候ぞ。日蓮もしや六万恒沙の地涌の菩薩の眷属にもやあるらん。」

(239) 『統一』No.194、二六～二七頁。

(240) 右同書、二三～二七頁。

(241) 拙稿「近代日本にみる日蓮信仰の諸相——姉崎正治の信仰——」(庵谷行亨先生古稀記念論文集『日蓮教学とその展開』輯録) 参照。

(242) 島蘭進編『姉崎正治集』第四卷(クレス出版、二〇〇二年)、『停雲集』「清見瀉の一夏」、一一～一五頁。

(243) 右同書、一九～二〇頁。

(244) 右同書、二七～二八頁。

(245) 右同書、二〇～二四頁。この頃の日記には『妙宗』の記事である「師子王瑣言」の引用が見られる。引用文は『師子王瑣言』(天業民報社、一九二二年)、一一頁、一七頁に確認できる。

(246) 右同書、三四頁。

(247) 右同書、三九頁。

(248) 右同書、四八頁。

(249) 右同書、『停雲集』「身延詣で」、七五～七六頁。

(250) 右同書、七七頁。

(251) 『統一』No.204(明治四十五年二月十五日)、一〇～一二頁。

(252) 『統一』No.207(明治四十五年五月十五日)、一六～二四頁。

(253) 磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教——姉崎正治の軌跡——』(東京堂出版、二〇〇二年)、七六頁。同著、「第三部 姉崎正治年譜」、二六九頁。

(254) 東京帝国大学文学部宗教研究室 嘲風会編集発行『姉崎正治先生 書誌』(一九四五年)、六六〜六七頁。

(255) 姉崎正治著『改訂 法華経の行者日蓮』(ニチレン出版、一九五三年)、「初刊序言」、九頁。

(256) 『統一』No.168 (明治四十二年二月十五日)「法華経及び日蓮上人に対する予の態度」、一〇頁。

(257) 『法華』(東方出版株式会社、一九七九年)

(258) 『史学雑誌』第二十八編第三号 (大正六年三月二十日発行)、一〜三六頁。

(259) 昭和二年に発行されるようになる日蓮宗の伝道雑誌『日蓮主義』(昭和五年七月号、二十六頁)の「日蓮聖人の御遺文拝読の感激と題された記事には、短いコメントながら次のようにある。『最も』といふ比較は困難です、感激といふのも、時の事情により、又種類によつて違ふ事と存じます、たゞ通常の人情といふ点から見て、新尼御前御返事の『故郷の海苔』はいつ読むでも涙を催します。』

(260) 『法華』(東方出版株式会社、一九七九年)第九卷、五一頁〜五一六頁。

(261) 『法華』第九卷、五一四〜五一五頁。

(262) 『法華』第八卷、一一二二頁。

(263) 『身延教報』第二十九卷第五号五月号、六頁。

(264) 『法華』(昭和十九年八月号)「余の身延入山」、一〜二頁。

(265) 『昭和定本』では「断簡二七八」、二九六四頁に同文が確認できる。

(266) 『上原専祿著作集』6 (評論社、一九九〇年)、三〇九〜三一三頁「編者あとがき」。以下巻数によつて初版年が異なるため、年のみを 記す。また、引用の典拠については、各巻のタイトルではなく、各書の目次で示されている論考のタイトルを示す。この著作集は編者の長女・上原弘江氏が平成十七年三月七日に他界したことで、未完のまま出版は終了した。版元である評論社の方がかがったところ、「1. ラムプレヒト歴史的思考入門」と「11. 歴史学序説」の二冊だけは時期未定ではあるが刊行できるのではないかという想いでいる、というご返事をいただいた。したがって、その他の「20. 宗教論」「21〜23. 雑纂1・2・3」「27. 史心抄」「28. 『日蓮とその時代』研究ノート」は今後も編集されることはなく、世に問われることはない。上原専祿

の幼年期に関しては、本人の回想的記述は元より、著作集を編集された弘江氏のあとがきや通信に負っている。また、弘江氏があとがきで批判する(『上原専祿著作集』9「編者あとがき」より)上原専祿という人物とその学問の誤読を避けるために、生涯の出来事やそのときどきの想いなどについては、二人の言説に基づき、できる限り忠実に再説する。なお、評論社社主である竹下氏から、上原弘江氏と交流がもっていた元毎日新聞記者・滝沢岩雄氏をご紹介いただき、生前の弘江氏の話を知ることができた。

(267) 『上原専祿著作集』26(一九八七年)、四三六〜四三七頁「親鸞認識の方法」。本法寺の檀家ではあったが、上原家の墓は現在、浄土宗寺院と京都市が運営する共同墓地に移されている。墓参したときに上原の父親が第五代当主であることを確認した。

(268) 『上原専祿著作集』6、三一二頁「編者あとがき」。

(269) 『上原専祿著作集』、一〜二頁「通信3」。

(270) 保坂智宙は本名を麗山といい、慶応二年(一八六六)江戸に生まれ、二本榎の大教院に学んだが、明治一八年に田中の講義を聴講して入門した。田中智学が一番弟子であったという(田中香浦著『田中智学』、真世界社、一九七二年、五八頁。同編『田中智学先生の思い出』、真世界社、一九九三年、六〇〇〜六〇一頁)。

(271) 『上原専祿著作集』17(一九九三年)、二六八頁「本を読む・切手を読む」。

(272) 右同書、「『法華経』の信仰と研究」、六〇〜一頁。

(273) 『上原専祿著作集』18(一九九九年)、四四二〜四四三頁「編者あとがき」。

(274) 右同書、一二頁「大正研究の一つの発想」。

(275) 右同書、四五〇頁「編者あとがき」。

(276) 『上原専祿著作集』17、二六九頁「本を読む・切手を読む」。

(277) 『上原専祿著作集』18、一三〜一四頁「大正研究の一つの発想」。

(278) 論考は、『上原専祿著作集』18に収録されている。

(279) 右同書、一六頁。この頃から上原は「専祿」という名前を使うようになる。実父・専治郎は上原に、自らの名にある「専」の字と、専治郎の兄であり、上原の養父となる宗兵衛の幼名「治三郎」から「三」を取って「専三」と名づけたという。ところが、姓名判断に凝っていた宗兵衛は、この「専三」という名が将来を危惧する名であったことから、「専祿」の名を授けた。上原は大学卒業までこの名を通称として使い、実名を名乗っていたが、その後、とある寺院で出家し、戸籍上も「専祿」と改名したようであ

る（『上原専祿著作集』18、四五五頁「編者あとがき」）。

(280) 右同書、四一四頁「上原専祿氏を囲んで」。

(281) 『上原専祿著作集』18、一八頁「大正研究の一つの発想」。

(282) 中学校の雑誌『保恵会雑誌』に輯録された、十六歳の時綴った随筆、「二啓堂閑語」に次のように書かれている。「今日は、御即位式当日也。（中略）誠に芽出度き極み也。二啓堂も『万歳』を三唱して宝祚の無窮を祈る者也。（中略）夫れ、日本建国の大精神や如何？日本の建国と謂つば、他の諸国の如く人ありて君が生じたるにあらざる也。実に世界の正道を守護せんとして建てられたる也。（中略）正義は力なり。最大の力なり。此の正義の守護者たる日本—日本皇帝は真に偉大なり」とある（『上原専祿著作集』18、一六四〜一六五頁）。

(283) 右同書、二三一〜二三八頁。

(284) 『上原専祿著作集』17、二七〇頁「本を読む・切手を読む」。土肥恒之著『西洋史学の先駆者たち』（中央公論社、二〇一二年）、一二二〜一二三頁参照。

(285) 右同。

(286) 右同。

(287) 右同書、二七六頁。

(288) 右同書、二七七頁。

(289) 右同書、二七八頁。

(290) 右同書、二七九頁。

(291) 右同。

(292) 右同書、二七七頁。

(293) 右同書、二六七〜二八二頁。

(294) 『上原専祿著作集』9（一九九八年）、五五頁「私と文学」。引用文の「こんなかたちで」とは、上原が戦時中、吉祥寺から疎開する際に蔵書の中で残しておきたい書を十冊選んだことをいう。十種の転籍とは、「ホメーロス、ヘロドトス、プラトン、タキトウス、新旧訳の両聖書、アウグスチヌスの『神国論』と『告白』、『四書』と『三経』、『古事記』と『日本書紀』、『万葉集』、日蓮

遺文集」であった(『上原専祿著作集』 17、一三〇―一七頁、「十種の転籍」。一九頁、「私と文学」。他の論考にも確認できる。)

(295) 『上原専祿著作集』 17、二八一頁「本を読む・切手を読む」。

(296) 『上原専祿著作集』 9、三二一―三二二頁「編者あとがき」。

(297) 上原によると、戦後日本は世界の中で相関的に捉え直されなければならず、専門の歴史学的視点で言えば、縦割りの民族や国家の歴史を対象とするのではなく、「諸国家・諸民族を超えた一体的なる人類世界」を新たな歴史的省察の対象とすることであった。それは世界大戦によって、「人類世界」が観念ではなく、現実となったからだと言っている。人類世界を省察対象とすることつまり、「日本を超えた世界的志向、または少なくとも国際的意思によって規定」されることで、戦後日本が今後どのように存在し行動していくのかを知ることができるのであり、それは日本の実践問題だという。日本のあり方を考えることは、日本人である自己について考えていくことになり、自己のあり方を考える方法として「新たな解明対象」を持つとする「歴史学史的省察」が求められる。そこにある歴史思想は中国やインド古代にも遡り、同時に並立しがたい諸要素や諸精神がどのように自己の価値観を形成しているのかを捉えていかなければならないとしている(『上原専祿著作集』 15「歴史的省察の新対象」、一三〇―一三二頁)。

(298) 『上原専祿著作集』 17、二八二頁「本を読む・切手を読む」。

(299) 『上原専祿著作集』 26(一九八七年)、九―三三頁「法華経微考」参照。この論考の脱稿年は、『一橋』第三十号発刊の前年であることを付記しておく。

(300) 右同書、五一〇頁「あとがき」。なお法号に関しては、筆者が直接墓参して調べた。

(301) 右同書、一一頁。

(302) 右同書、十二頁。

(303) 右同。

(304) 右同。

(305) 右同書、三八頁「現代日本と仏教心情」。同じ論考が『上原専祿著作集』 15にも輯録されている。

(306) 右同書、四一頁。

(307) 右同書、四九頁。

(308) 右同。



- (309) 右同書、五一頁。
- (310) 右同書、五二頁。
- (311) 右同。
- (312) 右同書、三〇六頁「立正安国論と私」。「あとがき」によると、講演録は『在家仏教』第六十号に掲載され、後に修正が施されて『仏教文学集』（筑摩書房『古典日本文学全集15』、一九六一年）に転載されたという。
- (313) 右同書、三二二頁。
- (314) 昭和三二年（一九五七）九月一七日に退会するが、その理由は「自分の好きな日蓮の研究がしたいから」ということであつた（『上原専祿著作集』18、四五二〜三頁「編者あとがき」）。
- (315) 『上原専祿著作集』26、二六六頁「日蓮上人」。
- (316) 右同。
- (317) 右同。
- (318) 右同書、二六八頁。
- (319) 右同書、二六九頁。
- (320) 右同。
- (321) 右同書、「あとがき」五二〇〜一頁。昭和三二年（一九五六）八月二十七日から九月一日まで、「日蓮」というタイトルで、毎朝五時四五分から六時までの五分間放送され、原稿は『在家仏教』第三二号（一九五六年十一月）、第三三号（同年、十二月）に掲載された。
- (322) 右同書、二七六頁「日蓮を現代にどう生かすか」。
- (323) 右同書、二七七〜二八〇頁。
- (324) 右同書、二八〇頁。
- (325) 右同書、二八一頁。
- (326) 右同書、二八二頁。
- (327) 右同書、二八三頁。

(328) 右同。

(329) 『上原専祿著作集』 15 (一九九〇年)、二二五頁「編者あとがき」。同17、二八四〜二八五頁。

(330) 『上原専祿著作集』 17、二八二頁。

(331) 右同書、二八八頁。

(332) 右同書、二八三〜二八八頁。

(333) 右同書、二八八〜二九〇頁。

(334) 右同書、二八五・二九一頁。『上原専祿著作集』 6 (一九九〇年)、三二四頁「編者あとがき」。

(335) 『上原専祿著作集』 9 (一九九八年)「編者あとがき」、二八一〜二八二頁。

(336) 『上原専祿著作集』 18「編者あとがき」、四五二〜四五三頁

(337) 『上原専祿著作集』 17、二九八頁。この理由の他に、大学自体に絶望したことが書かれた文面も確認できる。「大学というものは、もうたくさんだ、と実感されたからである。自然、他の大学に勤める気持ちも起こらず、爾来貧乏をエンジョイしてきた。

大学がいやになった理由は単一ではないが、私の目には世界史的・民族史的課題と見えたもの、私の心には歴史的・社会的危機と感ぜられたもの、そういうものとまじめに取りくむ姿勢が大学にはなく、社会の側にも大学をしてそのようにさせてゆく志向がなく、大学は低次元の現実に視点をすえ、もっぱら企業と体制に奉仕しつつ己れの安泰と繁栄をはかる寄生虫的存在に墮しきつていく、現実と、その状況をどうすることもできない己れの非力と、その双方にあいそをつかした、ということであっただろう。」(『上原

専祿著作集』 16 (一九八八年)、三〇九頁「死者と共に生きる——あとがきに代えて——」)

(338) 右同。

(339) 右同。

(340) 右同書、二九九頁。

(341) 右同書、三〇〇頁。

(342) 右同書、三〇一〜三〇二頁。

(343) 右同。

(344) 右同書、三〇四頁。

- (3 4 5) 右同書、三〇四〜三〇七頁。
- (3 4 6) 『上原專祿著作集』 14、一五四頁。
- (3 4 7) 右同書、一五六頁。
- (3 4 8) 右同書一六二頁。
- (3 4 9) 右同書、一七四頁。
- (3 5 0) 『上原專祿著作集』 25、一三〜五六頁。
- (3 5 1) 右同書、一四〜一五頁。
- (3 5 2) 右同書、三四頁。
- (3 5 3) 右同書、三四〜三五頁。
- (3 5 4) 右同書、三六頁。
- (3 5 5) 右同書、三七頁。
- (3 5 6) 右同。
- (3 5 7) 右同書、四二頁。
- (3 5 8) 右同書、四五頁。
- (3 5 9) 右同書、四七頁。
- (3 6 0) 右同書、四八頁。
- (3 6 1) 右同書、四九頁。
- (3 6 2) 右同書、四八頁。
- (3 6 3) 右同書、五〇頁。
- (3 6 4) 右同書、五一頁。
- (3 6 5) 『上原專祿著作集』 16、五頁。
- (3 6 6) 『上原專祿著作集』 18、四五三頁「編者あとがき」。
- (3 6 7) 『上原專祿著作集』 17、三〇八頁「本を読む・切手を読む」。

- (368) 右同書、三〇九頁。
- (369) 右同。
- (370) 右同書、三〇九〜三〇一頁。
- (371) 『上原專祿著作集』16、二八一〜三四三頁「死者と共に生きる―あとがきに代えて―」。ここには利子が病を発症してから亡くなるまで、さらに亡くなった後の上原の思索が詳細に記されている。
- (372) 右同書、二八一頁。
- (373) 右同書、三四一頁。
- (374) 右同書、三四二頁。
- (375) 右同。
- (376) 右同書、三四三頁。
- (377) 右同書、三二三頁「編者あとがき」。
- (378) 『上原專祿著作集』16、「あとがき」。「あとがき」には上原晩年の日記が収録されている。
- (379) 『上原專祿著作集』17、三〇八頁「本を読む・切手を読む」。
- (380) 右同書、三二二頁。
- (381) 右同書、三二三〜三一四頁。
- (382) 『上原專祿著作集』16、四〇〜四一頁。
- (383) 右同書、九〇頁。
- (384) 右同書、九一〜九二頁。
- (385) 右同書、一〇〇頁。
- (386) 『上原專祿著作集』9、三一八頁「編者あとがき」。
- (387) 『上原專祿著作集』17、三一六頁「本を読む・切手を読む」。

第四章 軍人にみる日蓮信仰



第四章では日蓮仏教を信仰していた軍人の心理動向について確認してみたいと思う。具体的には佐藤鐵太郎と石原莞爾という日蓮主義者、そして軍人ではないが、日本国外の改革（中国革命）に行動を移しながら青年将校らに影響を与え、結果的に二・二六事件の首謀者として死刑となった北一輝である。活動家として捉えた場合、北は第五章で扱う対象となるであろうが、本稿では海外へと行動批判を広げていく人物という基準で、第四章で扱うことにした。

## 第一節 佐藤鐵太郎の信仰

明治以降、日本は日清戦争、日露戦争と戦争の道を歩み始めていく。この時代、現在の憲法で保障されている「個別的自衛権」を強く打ち出し、島国日本の自衛方法として海軍強化を提唱した人物が佐藤鐵太郎海軍中尉である。その防衛理論は江戸時代における日本思想と、海外の列強国を倣い構築され、やがて日露戦争以降は日蓮仏教に影響を受けるようになっていく。

日蓮主義者としての佐藤の研究はほとんど確認できない。近年大谷栄一氏がわずかにその動向について確認しているだけである<sup>(1)</sup>。唯一佐藤の生涯とその戦略に関して詳細にまとめたのが、石川泰志氏の研究であろう<sup>(2)</sup>。そこで、本節は石川氏の研究を参照しつつ、佐藤の著書に信仰に関する言説を求めて考察を進めてみたい。

### 一、出生

佐藤鐵太郎は慶応二年（一八六六）七月十三日、父・平向勇次郎と母・四方恵の間に、羽前国西田川郡、現在の山形県鶴岡市で生まれ、幼名を「鐵之助」といった。明治元年（一八六八）、勇次郎は佐藤がわずか三歳の時に他界している<sup>(3)</sup>。母が一人佐藤を育てていくことになるが、回想の中に唯一現れる母は老齡晩年の姿であり<sup>(4)</sup>、

幼少期の母親像については述べられていない。

鐵太郎は幼少の頃、漢学を修養し、宗教に触れることはあまりなかった。しかし、母親から伝えられた話によると、源義経の北の方がお産をしたという、亀割山に祀られていた子安観音に抱きついて離れないような「妙な」子供であったという<sup>(5)</sup>。また小学校の上級生の頃には、鶴岡にある曹洞宗般若寺を訪れた楠木国定禪師が参禅する姿を見学に行き、その禪僧から公案を聞くことがあった。すでに幼少の頃から漢学に親しんでいた鐵太郎は、禪の公案が孔子の学問の説明であると解釈した<sup>(6)</sup>。

その他にも、フランス人宣教師のキリスト教の説教も聴いたが、「神はすべての生物の親であり、父母以上の存在である」という教えと『孝経』でいう「身体髮膚之を父母に受く」ということばが合致しないことから、キリスト教の教えを一蹴し、それ以降、関心を示すことはなかった<sup>(7)</sup>。

鐵太郎の学舎は、明治九年（一八七六）八月に落成した朝暘学校である。朝暘学校は洋館を擬した豪華な三階建ての校舎で、明治十四年（一八八一）には明治天皇が視察に訪れるほどであった<sup>(8)</sup>。その教育は江戸時代の藩校であった致道館の伝統を受けつぎ、四書五経や『史記』などの歴史書、『韓非子』などの諸子百家を講じていた。鐵太郎の成績は抜群で、クラスの中で首席だった<sup>(9)</sup>。後に回想するところでは、『帝国国防論』の礎となる思想は、この頃身につけた中国古典の思想、つまり、『孝経』『大学』『中葉』『論語』『戦国策』『先哲叢談』『老子』『列子』をはじめ、『孟子』『楊子』『墨子』『文中子』（『中説』）など、とりわけ『孫子』には大いに影響を受けたという<sup>(10)</sup>。

明治十三年（一八八〇）、朝暘学校を卒業し、西田川郡中学校に進学する。しかし、秘かに海軍兵学校への入学を目指していた鐵太郎は、東京遊学の道を選択する。母親を説得して許しを得、中学の昼休み中にそつと学校を抜け出し上京した<sup>(11)</sup>。

上京後、海軍兵学校の予備校であった攻玉社で受験に具えながら、剣術家の伊庭惣太郎主宰の文友館で劍の腕を磨いた。伊庭のことを鐵太郎はいたく尊敬していた<sup>(12)</sup>。伊庭も鐵太郎を深く寵愛していたようで、伊庭を訪



問する際には「御床の間の掛軸か、机の上に開いてある書籍のある部分とか、凡そ眼底に映ずるところ、醒然として襟を正さざるを得ざる辞句を見出さずには居られぬ<sup>(13)</sup>」ほどであったという。

剣道はというと、すでに鐵太郎の才能を見抜いていた伊庭は、名人にはなり得ないのだからやらないほうがいいと勧めたようである。鐵太郎は「負けず嫌い」という性格も見抜かれており、伊庭は「君は一生勝負事をやめ給へ。戦争の場合、君国の為に、大勝を得ることにのみ、全力を尽し其場合に出遭ふまでは、其際に必要な、不動の胆力を養ふ為め、平生は全然勝負の観念を去ることに努力し給へ」と諭したという<sup>(14)</sup>。この時以来、鐵太郎は囲碁や将棋、その他遊びにいたる勝負事を一切断った。

## 二、海軍兵学校時代

明治十七年（一八八四）九月、鐵太郎は海軍兵学校に入学した。入学者五十一名の中で六番目の成績であった<sup>(15)</sup>。佐藤鐵太郎が海軍を志した理由は一体何だったのだろうか。

鐵太郎は林子平の『海国兵談』を読んで影響を受けた<sup>(16)</sup>。林子平は江戸時代の警世家で、この書で幕府に捉えられ、その原因となった国防論、『海国兵談』も絶版された<sup>(17)</sup>。

『海国兵談』は、その書名が示すように、日本が海に囲まれた「海国」であり、海国が異国の侵略から自国を守るためには、まず「海辺の兵法」である「水戦」が重要であって、その要は「大砲」だと書きはじめられている。異国の船が来航したとき、果たして太平の世に慣れた日本の人々は危機に対応できるのか、そのために「武備」が必要だと啓蒙している<sup>(18)</sup>。林が警鐘を鳴らしたおよそ八十年の後、ペリーが来航する。

鐵太郎が入学した当初、日本海軍の戦力は、林子平の提言を知ってか知らずか、全く体を成していなかった。戦艦扶桑をはじめ、巡洋艦では金剛・比叡・筑紫、海防艦として海門・清輝・磐城・孟春の八隻だけであった。日本海軍のこうした現状は、若き鐵太郎に国防論を考えさせる契機となった<sup>(19)</sup>。

自ら回想するところによると、兵学校時代の鐵太郎はあまり勉強しなかったようである<sup>(20)</sup>。それにもかかわ

らず同期の中では「頭腦の佐藤」と称され、入学翌年の明治十八年には「學術優等及品行善良褒賞」を授賞している。この賞は明治天皇の御前で授与されるもので、鐵太郎は短剣を授かった。明治二十年（一八八七）にも「品行善良褒賞」を授与された鐵太郎は、この年、四番の成績で卒業した。<sup>(21)</sup>

卒業するとすぐに航海演習に出航する。太平洋を横断して北南アメリカ大陸に渡り、ハワイを経て帰国するという、およそ十ヶ月にわたる演習であった。<sup>(22)</sup>

明治二十二年（一八八九）<sup>(23)</sup>、大日本帝国憲法が發布される。明治憲法下の体制は天皇主権のもと、統治に必要な大権が分権され、黒田清隆首相、伊藤博文枢密院議長を中心とする内閣・枢密院と軍部が担当していた。伊藤博文は「政府は天皇を補弼し、臣民一般の幸福を増進するを思い、一党一派に偏するがときあるべからず、けだし天皇は臣民の上に位し、各政党の外に立ち、政府大臣は天皇を補佐して可否献替の任に当る者なり」と述べている。

政党を認めながら超党的政府を目指した黒田・伊藤の「超然主義」は、政治を混乱させていくことになる。<sup>(24)</sup> この年、鐵太郎は大和に乗船する。<sup>(25)</sup>

朝鮮半島や中国大陸を視察する任につき、露清対朝鮮関係の将来と、日本の進むべき道を深く考えたことから、鐵太郎は海国防論処女作である『国防私説』の執筆に至った。<sup>(26)</sup> 明治二十四年（一八九一）、海軍大学校に入學し、翌年優秀な成績で卒業すると、海軍大尉に昇進、赤城に乗船し、後に鐵太郎出世の恩人となる出羽重遠艦長の下、航海長として任務に当たった。

### 三、日清戦争

明治二十三年（一八九〇）七月一日<sup>(27)</sup>、衆議院議員の第一回総選挙が行われた。当選三〇〇人中、一七〇席の過半数が民党、吏党および無所属が一三〇席であった。時の首相であった山県有朋は、施政方針演説で海軍拡張計画を含めた「富国強兵」策を打ち出した。山県は帝国主義の時代に主権線と利益線を守るこそ日本が国

家として完全に独立することであり、そのためには軍備拡張こそ重要であるとした。それに対し、議会の過半数を占める民党は、政府の予算案である、全体の三割を占める軍備費拡張に反対し、陸海軍省の歳出額は削減された<sup>(280)</sup>。

明治二十五年（一八九二）、第二次伊藤博文内閣が組閣されてから予算は認められるようになっていくが、そのきっかけは、明治天皇が政府と議会に対して和衷協同の詔を発したことによる。その内容は、政府には行政整理を命じて経費節減を実施させて議会との調和を諮り、国防に関しては節約した費用から製艦費を補充するというもので、この詔によって、議会が戦艦二隻を含め、計四隻の艦の製造を認めたのであった<sup>(29)</sup>。

明治二十七年（一八九四）六月二日、伊藤博文内閣は衆議院の解散を決定すると同時に、朝鮮半島における東学党の乱に対する出兵を閣議決定した<sup>(30)</sup>。これより一年前、鐵太郎は東アジアの軍備差を次のように考えている。

もし朝鮮を合せ、浦港の鎮を徹して朝鮮海峡に移さば吾は断言す。我海軍の程度を倍するも、尚且安全を保し難く、清国若し実に朝鮮を合せば其危殆なるは露国の南下に加かすと雖、我西陲の事、又大に憂うべきものあらん<sup>(31)</sup>。

日本海軍の軍備疎かなる現状を憂いながら、最良の方策として日本の存亡は、朝鮮を助成して、独立させることだと論ずる<sup>(32)</sup>。

鐵太郎は二十八才にして自らの国防論を打ち立てたが、国家の現実はその理想に追いついてはいなかった。朝鮮政府からの清への出兵要請を受けた日本政府は派兵を決めたが、清の影響力が強かった当時の朝鮮政府との折り合いがつかないまま、豊島沖で清と日本との軍艦が遭遇、七月二十五日開戦となった<sup>(33)</sup>。鐵太郎は砲艦・赤城の航海長として乗船し、黄海海戦で活躍した。清の戦艦、来遠・到遠・廣甲に追われ、艦長が被弾して斃れる中、自らも負傷しながら来遠を駆逐し、一難をくぐり抜けた。この黄海海戦以降、日本は勝利を続け、利益線を守ることに成功したのであった<sup>(34)</sup>。

#### 四、日露戦争への道

明治二十八年（一八九五）二月<sup>(35)</sup>、日本海軍は清の北洋艦隊を降伏させ、協定を結ぶ。四月、下関で締結された講和条約で、清が朝鮮を完全な独立国として認め、遼東半島、澎湖諸島、台湾を割譲すること、日本の国家予算の三倍以上である二億両の賠償金を支払うこと、そして日本と通商条約を新たに結ぶこととなった。しかし、ロシア・フランス・ドイツの三国から干渉され、日本は遼東半島を断念することになる。この外交の失敗は、後々まで日本政府の汚点として国民に記憶された。ただし、日本にとって初めての植民地政策となる台湾統治が実現した。

鐵太郎が宗教に目覚めるのは、この一年前、まさに日清戦争出征の時のことであった。先輩や知人からお守りを送られ、最初はありがたいとも思わなかったが、やがて験を担いで軍服の下につけた腹巻きの中に入れるようになったと回想している<sup>(36)</sup>。

明治二十九年（一八九六）三月、艶子と結婚する。妻となった艶子は、唐津藩最後の藩主であった小笠原長行の一人娘で、佐藤と同期であった兄の長生は、日露戦争で海軍軍令部参謀として活躍した人物である。佐藤は父と兄の二人の期待を背負って結婚した<sup>(37)</sup>。

翌明治三十年（一八九七）、長男の基弥太が誕生したこの年<sup>(38)</sup>、朝鮮は国名を大韓帝国と改名し、ロシア軍人十四名を軍事顧問として四千人からなる軍隊を組織した。清と開戦するきっかけでもあった朝鮮半島の事情は、日清戦争以降も日本につけている余地を与えず、逆にロシアに接近するようになっていた。これより遡ること二年前、ロシアが朝鮮半島に介入する契機となった事件が起こる。その中心的人物が閔妃である<sup>(39)</sup>。

李王朝第二十六代高宗の妃であった閔妃は、三国干渉によって日本の外交が後退する機会に乗じてロシアと手を組み、当時穏健的に文明開化を進めていた金弘集政権から政権を奪回した。当時の日本政府、伊藤博文内閣（第二次）は、朝鮮の内政改革に失敗した井上馨に替えて三浦梧楼陸軍中將を送った。三浦が着任したおよそ一ヶ月

後、明治二十八年（一八九五）十月八日、三浦を中心として、朝鮮政府顧問、領事館員、領事館警察官、漢城駐留の歩兵隊によって閔妃暗殺が実行された。その手口は残虐なもので、斬首後、石油をかけて死体を焼き払った。日本政府はこの事件を隠蔽しようとしたが、ロシア人他の外国人に目撃され、アメリカの新聞『ニューヨーク・ヘラルド』には厳しい日本批判の記事が掲載された。実行犯たちは日本において軍法会議にかけられたが、証拠不十分で全員無罪放免となった<sup>(40)</sup>。

この事件以降、反日・反開化運動が起こることは火を見るより明らかであり、朝鮮半島各地で義兵闘争が起こった。日清戦争後、清に進出し始めていたロシアは、これを機に朝鮮政府にも影響を強め、三浦梧楼に代わり公使として派遣されていた小村寿太郎と朝鮮問題に関する覚書に調印した。その内容は、日本が朝鮮国内に配置する兵力を削減される一方、ロシアは朝鮮国内で日本と同等の権利を獲得するというものだった。日本の朝鮮半島における優越権は、日清戦争の勝利によって獲得されたはずであったが、終結後わずか三年で、ロシアの進出によって霧散してしまった。ロシアを朝鮮から乖離させることは、日本にとって重要な課題となっていく<sup>(41)</sup>。

一方ロシアは、清においても権益を拡大し、東清鉄道建設を進めていた。清は日本に敗戦した結果、欧米諸国の侵略を許していたが、国民が欧米諸国に抗う運動として起こったのが義和団事件である。反キリスト教運動から起こった宗教結社・義和団は、宣教師をはじめとする外国人の殺害、鉄道の破壊などを行っていた。義和団制圧を口実にして、ロシアは満州・華北へと軍備を増強していった。清に進出しようとしていたのはロシアばかりではない。具体的にはイギリス・フランス・ドイツ・オーストリアハンガリー・アメリカ・イタリアも干渉しており、日本を含めれば八カ国が清への侵略を企てていたのである<sup>(42)</sup>。

清朝政府は義和団が「扶清滅洋」を掲げていたため、一度は同調して義和団と手を組んで北京を制圧したが、明治三十三年（一九〇〇）、八カ国連合軍によって義和団が制圧されると、義和団を反乱軍と扱うありさまであった。結果として、清朝政府は連合国に多額の賠償金を負わされ、国民の信頼を完全に失ったのである<sup>(43)</sup>。

義和団制圧の一年前、明治三十二年（一八九九）七月、鐵太郎は留学のため英米に旅立つ<sup>(44)</sup>。留学期間は二

年、帰国したのは三十四年十二月のことであった。その間、鐵太郎は島国日本の特長を生かした海上自衛のノウハウを学び、翌三十五年には海軍大学校教官に就任する。鐵太郎は留学の成果を軍人教育の場に反映させるとともに、自らの著作としてまとめ上げた。それが明治三十五年（一九〇二）十一月に上梓する『帝国国防論』である（45）。

## 五、開戦——宗教心の開花

鐵太郎はイギリスを模範として、日本を海洋貿易国家にしようと考えた。では、海洋貿易国の軍備はどのようなものであろうか。

日本の場合、陸海両方の強化が困難である以上、領土拡張のための陸軍強化ではない。特にロシアと対峙している現在、ロシア陸軍以上の軍力を形成することははや望めない。さらに自衛力も備えなければ、列強国の植民地にされてしまう。したがって、今日日本に必要なことは海軍を強化して自衛力を備えることである。そのため

の柱は三本、軍備と国家予算の関係、国民と軍備の関係、そして地理的条件である（46）。

日本が持つべき経済力とは、ただ軍備増強のために国家予算を増やせばいいというものではない。できる限り軍備の支出を抑えて、最強の軍隊を形成することである。国家の経済力は国民の税金で賄われ、兵力も国民の犠牲の上に成り立っている。つまり軍備を考える際に国民を無視し負担を強いるような拡張は国を危険にさらすだけであり、避けなければならない。そして、軍が守るべきは国民と領土である。領土の地理的条件を考えることが軍備を考える際に優先されなければならない（47）。

鐵太郎が国防論を考える理由は、すでにロシアと交戦する可能性が高いことを察知していたからであった。

吾輩は英国駐在中、欧州大陸の旅行を試み、露国海軍の造船状況を実視し、其艦型より推し、東洋に於ける海戦に用ひらるべきもののみ製造しつゝあると悟つた（中略）両国の開戦は明治三十五六年頃と想像した（後

略）（48）

対ロシア戦に備え、海軍強化、つまり国防力の強化を唱えた佐藤の軍事論は出版一年後に国に受け入れられ、海軍は陸軍と肩を並べることとなった。

清国内の権益を競っていた欧米諸国に連動して、日本政府は北方に進出する考えを持っていた。そうなる脅威となるのがロシアである。すでに世代交代が成された日本政府は桂太郎内閣となり、退いた伊藤博文らと政策において対立する。つまり、ロシアと協調するのか（日露協商論）、イギリスと組んでロシアに対抗するのか（日英同盟）という対立である。

結果、明治三十五年（一九〇二）一月二十八日、日英同盟が成立する。この同盟の条文では、韓国と清国における日本の権益をイギリスが認め、翻ってその権益を侵されるような事態が生じた場合、双方が互いに出兵する。その事態とは、当然ロシアの侵略的行動が想定されており、加えて他国がロシア側についていた場合に、互いに参戦するというものであった<sup>(49)</sup>。

日英同盟以降、ロシアとの関係はさらに悪化し、明治三十六年（一九〇三）になると国内では開戦論、対露強硬論が広く主張されるようになる<sup>(50)</sup>。すでに日露開戦を予期していた佐藤は、航海演習の際に、乗船していた船艦・巖島には、日本の非常事態に備えて常に石炭を満載しておくべきだと考えている。この演習での思案は余計な心配に終わったが、両国の関係の悪化はそれほど緊迫していたのである<sup>(51)</sup>。

日本の開戦準備が進行する中、明治三十七年（一九〇四）の初頭、外交断絶となり、日露開戦となった<sup>(52)</sup>。開戦当初、鐵太郎は参加した演習で上官であった上村彦之丞を司令長官とする第二艦隊の参謀に就任、戦場で果敢に攻めすぎる上村の暴走を食い止める補佐という役回りであった<sup>(53)</sup>。

日本を苦しめたのは、ウラジオストク艦隊であった。この艦隊の攻撃によって通商海路を断たれ、まったく何もできないでいる第二艦隊の評判が落ちる中、上村と鐵太郎は士気低下を防ぐために苦心していた。上村は日蓮仏教信仰者で、戦艦に日蓮宗の本尊を祀っていたという。さらに惨憺たる戦況と悪評を堪え忍ぶために、法華経の勸持品を誦誦し、「我不愛身命但惜無上道」の経文を支えとしていた<sup>(54)</sup>。

転機が訪れたのは、開戦からおよそ半年たった八月のことである。日本の警戒網にかかったウラジオストック艦隊は日本から総攻撃を受け、撃沈された。それ以降、苦戦を強いられる日本がアメリカを仲介にロシアとの和平交渉に至るのは、翌明治三十八年（一九〇五）、バルチック艦隊を全滅させるまで待たなければならなかった<sup>(55)</sup>。

この戦争中、鐵太郎を啓発したのは若い頃から読んできた儒教ではなく、仏教であった。先輩の機関長から渡された『維摩経』を読み、煩惱を断たずに悟りに至れるという教えと、塵一本の中に須弥山が入るといふ時間と空間に縛られない哲学的思惟に刺激を受け、感化されていく。同じ時期には、参謀中佐から法華経一部を贈られ、薬草喻品と如来寿量品に引きつけられたという。さらに譬喻品の「今此三界皆是我有、其中衆生悉是吾子、而今此処多諸患難、唯我一人能為救護」という経文から、如来の永遠なる救済を感得し、「我が日本の国体を説明して、遺憾ないもの」であるとして没入していく<sup>(56)</sup>。

法華経に醇化された鐵太郎は、日露戦争後の明治三十九年（一九〇六）、海面氷結の調査任務の際、奇跡的体験をする。調査から帰路についた船艦は猛吹雪に遭い、三十メートル先の視界が全くなくなってしまった。航路上にあるはずの岬をメルクマールに進むはずであったが、それすら見えず、不安を感じた鐵太郎は法華経の観音偈を心の中で暗誦したところ、右舷前方にその岬を確認することができた<sup>(57)</sup>。この経験以来、鐵太郎は自らの信仰を「正信」と自覚し、明治四十二年（一九〇九）には頭本法華宗管長・本多日生が組織した天晴会の会員となる。日蓮聖人の御遺文を研究することで、その巧みなる文章に心を動かされて、その人格に魅了されていく。第一次世界大戦後、大正八年（一九一九）に出版された『剛健主義の日蓮』で、鐵太郎は第一次大戦後の日本を伸展発揚させていく現代の青年たる者は、「頑健なる気風と眞の男性的同情心とを涵養」するために、人格者たる日蓮聖人を師として、「讚仰し恋慕」しなくてはならないと、日蓮聖人その人の必要性を示すのである<sup>(58)</sup>。

## 六、日本海海戦

旅順への奇襲攻撃で始まった日露戦争で、日本は勝利し続けた。旅順港でのロシア艦隊への攻撃、ウラジオス



トック艦隊の撃沈によって、明治三十七年（一九〇四）八月、海軍は制海権を獲得する。

一方、陸軍は韓国を支配下に置き、さらに南満州に進出、遼東半島上陸と進撃していた。しかし、旅順の要塞がなかなか落ちず、苦戦を強いられる。ロシアは、その間にバルト海から主力船艦を向かわせ、日本海軍を迎撃する作戦であった。乃木希典陸軍大將は、旅順港を見おろす標高二〇三メートルある山を奪取すべく戦い続けた。二〇三高地での激戦によって、旅順要塞のロシア艦隊を滅ぼすことができたのである。

しかし、その代償は大きかった。死傷者はおよそ六万人に及び、当時の海軍兵数を一万五千人も超える犠牲者を出しての勝利だった。第二艦隊参謀であった鐵太郎は、後日この奇襲攻撃から始まった旅順制圧を振り返り、奇襲攻撃の失敗の原因として、陸軍海軍の意思疎通が不十分であったことをあげ、攻撃力が分散した結果、不徹底に終わったと分析している<sup>(59)</sup>。

明治三十八年（一九〇五）、東郷平八郎を司令長官とする連合艦隊は、旅順での失敗を教訓として、バルチック艦隊襲撃に備えていた。五月二十七日早朝、長い航海を経たバルチック艦隊を把握した連合艦隊は、「積極的攻撃は最良の防御」という東郷の指揮の下、昼夜にわたり攻撃の手を緩めず、天候も日本に味方し、結果、大勝利を収めた<sup>(60)</sup>。日本はアメリカ大統領ローズベルトに和平交渉の斡旋を依頼し、八月から九月にかけてポーツマスで講和会議が開催された。

この戦争での日本の目的は、第一に日本の独立を守ること、第二に安全保障上重要な位置にある朝鮮半島をロシアから守ることであった<sup>(61)</sup>。講和会議の結果、ロシアは朝鮮半島の日本の利益を承認し、他には遼東半島の租借権と、長春・旅順間の鉄道の権益を日本に譲るというものであった。ただ樺太の割譲と賠償金に関しては双方譲らず、ロシアが南樺太を日本に譲渡するという妥協によって、九月五日、講和条約は締結された。この日、日本ではポーツマス講和条約の内容に納得できない三万人の人々が日比谷公園に集結し、国民新聞や外務省、警察署などを襲撃し、条約の破棄、戦争の継続を訴えるという事件が起こった。のちに「日比谷焼き討ち事件」と称される民衆運動は、横浜や神戸にも広がっていった<sup>(62)</sup>。

## 七、日露戦争後

鐵太郎は戦後、「朝日」の副長、「龍田」の艦長を務め、明治三十九年（一九〇六）一月から四月まで、海軍大  
学校選科の学生となった<sup>(63)</sup>。

明治四十年（一九〇七）になると、海軍大学校の教官に就任し、のちに著書となる『帝国国防史論』を講義し  
ている<sup>(64)</sup>。

日露戦争前に鐵太郎が書いた『帝国国防論』では、「自衛」に重点が置かれていた。しかし、日露戦争で勝利し、  
世界の強国に名を連ねるようになったため、鐵太郎の中に日本の「世界的使命」が自覚された。それが第一の目  
的「自衛」に続く、第二の目的、「天ノ明命ニ応ズル」「将命」であった。

御国体ヲ千万歳ニ伝フベキ自強ノ策ヲ講ジテ金甌無欠ナラシメ、人智自ラ進ミ機運自ラ熱シ世界ノ人類ガ御  
稜威ノ何物タルヲ悟リ、凡ソ世界ニ於ケル政体ハ其ノ君主独裁タルト、立憲タルト共和ナルトニ論ナク、（中  
略）帝国歴史ノ伝ル如キ絶対ナル君主ヲ戴クニアラザレバ到底世界ノ平和ヲ維持スルコト能ハザルノ理ヲ悟  
リ（後略<sup>(65)</sup>）

鐵太郎がこの時危惧していたのは、朝鮮半島を手中に収め、満州に上陸した日本が、陸軍を拡張し、大陸進出  
策を打ち出したことであつた<sup>(66)</sup>。自国の防衛と本義とする理論を一貫して説いていた佐藤は、「帝国国防ノ本義  
タル自強ノ道ニ照シテ大陸發展ノ利害ヲ論ズルトキハ殆ンド其利益ヲ認ムルコト能ハズ」と一蹴している<sup>(67)</sup>。  
大陸進出政策を妄想とし、「国防本義ノ命ズル処ニ従ヒ御国体ヲ擁護シ奉リ、是ヲ無疆ニ伝フルヲ以テ第一ノ目的  
トシ<sup>(68)</sup>」なければならぬとする。国防に関しては「厳トシテ御国体ヲ擁護シ、皇謨ヲ翼成シ奉ルト同時ニ、  
敵ヲシテ一步モ我帝国ノ領土内ニ入ラシメザルヲ本義トスベシ」とし、軍備は海軍中心の国防を目的とするもの  
であつて、島国日本の發展は必ず「海洋的發展」である。その發展は、延いては「帝国ノ世界的發展」に繋がり、  
日本の世界的地位は永遠に保持されるのであつて、日本国民はこの目的に向かつて勉励しなければならないと説

く。鐵太郎のこうした国防論を絶賛したのが伊藤博文で、鐵太郎が送った『帝国国防史論』に賛同の漢詩を返信している。明治四十二年（一九〇九）のことであつた<sup>(69)</sup>。

先述したとおり、この年、三月からアメリカ西海岸へ遠洋航海に出航していた鐵太郎は、八月に帰港すると、天晴会の会員となるが、入信するために品川の妙国寺に本多を訪問し、日蓮仏教の教化を受けている。そのとき、禅宗を菩提寺とする佐藤に対して、本多はなぜ日蓮仏教に入信したのかを問うたという。その答えは、鐵太郎の著書に明確に説かれている。法華経については、

（前略）寿量品の中に精力の不滅を唱へて居るのを見て、元来凡てに物質的である私は、その時代に夙くも精力の不滅（コンサーベーション・オブ・エナジー）を唱道して居るのは中々豪いと思つた。そこで初めから読み直して見ると、国体觀が全く自分年来の意見と正に合致する事を発見した<sup>(70)</sup>。

と述べ、譬喩品の三徳偈を引用しており、日蓮聖人の仏教については、「上人の国体觀」が「我が日本の国情に適応して」いるからであり、自らの国体觀にも合致していたからだと述べている<sup>(71)</sup>。

#### 八、子供との死別

明治二十九年（一八九六）に結婚した鐵太郎は、三男五女を儲けている。八人の子供の中で、明治四十一年（一九〇八）に生後三ヶ月にして次女の道子を、明治四十四年（一九一〇）に生まれた四女・輝子を六年後の大正五年（一九一六）に、そしてその前年、大正四年（一九一五）に生まれた三男・忠雄を輝子を失った六ヶ月後に亡くしている。鐵太郎がこうした辛い別れを克服できたのは、日蓮聖人の言葉の力によつてであつた<sup>(72)</sup>。輝子との死別について、鐵太郎は次のように綴っている。

かくて、彌々といふとき、医師はどうしても居られぬといふて席をさけて帰る。家人は一同、枕辺より床を圍で坐りつゝ様子を伺つて居たのであつた。其時吾輩は、枕頭に、妻は吾輩の右に、兄弟等は床の両方に、女中は裾の方につめかけたのである。吾輩は、涙を落さん許りになつたのであるか、日蓮上人が自然と吾輩

の脳底に映じたので、それと同時に、自分は日蓮の弟子である、日蓮上人の四條金吾に賜りたる御言葉に「たゞ女房と避けうちのみて南無妙法蓮華經ととなへ給へ、苦をば苦とさとり、樂をば樂とひらき、苦樂ともに思ひあはせて、南無妙法蓮華經とうちとなへゐさせ給へ、是豈自受法樂にあらずや。」といふのがある。何事も苦を苦と悟り、其所に入樂の門を開き、災に逢ふては、是を災と覺悟し、更に進で入福の門を開き、如何に不運の境遇に逢ふも、自己の境遇とあきらめて其所に幸運の道を開き、如何に悲哀を累ぬるも、これを一時の運命と悟り、更に歡喜の境地に入るべき道を開くのが、日蓮上人の教であると悟り、茲に吾輩は、とぞ籠められた悲雲の裡にも、自ら一道の光明を認め得たのである<sup>(73)</sup>。

六歳になる輝子は愛らしい子供であった。輝子は、病で寝込んでいるときも、主治医の先生に対して枕元のお菓子を渡すような子供だったという。医者は輝子の様態が悪化するに際し、涙を流して診察できなかった。そんな我が子との別れを日蓮聖人の言葉とともに受け止め、輝子が息を引き取るときも、沢山の人々に受けた輝子の恩を自らが父親として返していくことを誓い、「モウ、御身も苦しいであらうから、別れを告げてもよいよ」と最後の言葉をかけている。また、悲哀の家族に対しては、輝子の死を無駄にしないように諭し、家族の絆を一層強くするように促している。

## 九、日蓮信仰

大正十二年（一九二三）、鐵太郎は財政難による軍縮政策―加藤友三郎海軍大臣がワシントン海軍軍縮会議に出席し、条約に調印―に基づき、人員整理の対象となり、予備役を告げられた。

吾輩は、帰宅早々退職に関する内命を妻に語ったのであるが、妻はたゞ一言「嘸御無念でしやう、御察し申ます」といふただけであつたが、吾輩は妻の此言に又々一種の悲痛を覺えたのであつた、が、「まだ御奉公ができません」といふて励まして呉れたので、再び一種いひ知れぬ快感を覺えたのである<sup>(74)</sup>。

内命によつて受けたショックを妻・艶子の言葉によつて励まされ、次の段階へと歩みを進めていく<sup>(75)</sup>。

昭和六年（一九三六）、頭本法華宗の管長だった本多日生が遷化したこの年、鐵太郎は海軍を退役し、以降、日蓮聖人の教えに基づいた善導・啓蒙活動を展開し、『剛健主義の日蓮』『我が日蓮主義』『久遠の生命』といった書を著していった。鐵太郎が海軍勤務中に一貫して実現しようとしてきたことは、第一に「海軍軍備の充実」、第二に「海軍の実力の増進」、そして第三に「其根本たる思想の善導」であった。鐵太郎は第一と第二の目標を内命によって断たれたために、その実現を後輩に託し、第三の目的を引退後に実現していったのである。鐵太郎の信仰は、決して日蓮仏教の信仰ではなかった。それは日蓮聖人という人間への崇拜であり、敬慕であった。鐵太郎が語る理由に基づけば、法華経と日蓮聖人の国体観が、自らのそれと合致していたことによる。しかし、その主知的崇拜は、やがて恋慕に代わる。

私は今や日蓮上人に対しては、最早讚仰の域を離れて恋慕の境に迄進んでいる（76）。

佐藤鐵太郎にとって日蓮仏教は規範であり、癒やしでもあった。特に法華経は、譬喩品に説かれる釈尊の所領観に基づいて自らの国家観と同調している。そうした規範的側面を持つ一方、日蓮遺文に説得され、娘の死に対して対峙していることも看取される。鐵太郎にとって日蓮聖人は師として恋慕する崇拜者であり、その言葉と法華経は、自らの倫理規範として厳格に受容されていたと考えられる。

## 第二節 石原莞爾の信仰

大杉栄とその妻・伊藤野枝、そして甥である橘宗一は、大正十二年（一九二三）九月一日に襲った関東大震災ののち、戒厳令下にあった同月十六日に、東京憲兵隊麹町分隊長の職にあった甘粕正彦大尉によって絞殺され、井戸に棄てられた。この事件の二人に関係する人物、つまり甘粕をよく知り、大杉に敬意を懐いていた人物がこ

の知らせをドイツのベルリンで聞いたのは、事件から一週間ほど経過したのちのことである。その人物は十月三日、日本に残してきた妻に、次のように手紙を記している。

甘粕大尉ハ大杉栄等ヲ、死ニ至ラシメシモノナリトノ事ヲ耳ニス。大杉栄ハ目下日本ニ於ケル偉大ナル人物ノ一人ト思フ小生ハ、彼ヲ殺スコトニ同意シ難キモ、然シロニ憤慨シナガラ実行ノ意気ナキ者共ノ集合シアル今日、甘粕ノ行為ハ賛嘆ニ値ス<sup>(77)</sup>。

この節では、明治十八年生まれの大杉栄より四歳年下で、軍隊で甘粕の二期上級になる人物、支那事變の発端となる柳条湖爆破を画策した石原莞爾の日蓮信仰について考察を加えてみたい。

## 一、出生

石原莞爾は明治二十二年（一八八九）一月十八日（戸籍では十七日<sup>(78)</sup>）、山形県鶴岡市で、警察官であった父・啓介と母・鉦井の三男として生を受けた。石原には二人の兄があつたが、長男・泉は生後二ヶ月で、次男・孫二も二週間で夭折し、その他にも三女・豊は十日で、五男・三郎は一歳ほどでこの世を去っている<sup>(79)</sup>。

二人の兄の記憶がないまま、長男として育てられた石原は、四歳の頃、二人の姉に子守のために連れられて、初めて小学校に登校した。石原は暴れ回って周囲を困らせていたため、なだめる目的で受験させられたが、その一年生の試験で一番を取り、明治二十八年（一八九五）、特例で二年生に編入することとなった。小学生となった石原は腕白坊主で、手が付けられないほどの乱暴者だった反面、病弱で小児麻痺を患っている<sup>(80)</sup>。

明治三十四年（一九〇一）に荘内中学校に入学した石原は、翌年、二年生になると仙台陸軍地方幼年学校を受験し、合格する。明治二十八年（一八九五）に明治天皇の勅命によって設立された陸軍幼年学校は、仙台・東京・名古屋・大阪・広島・熊本の全国六カ所に設置され、地方での期間三年と、東京の中央校での二年間に分かれていた。石原は仙台校の第六期生で、五十名中三位で合格している<sup>(81)</sup>。この時、つまり石原十三歳の年から、帝国軍人としての教育が始まった。

## 二、幼年学校から陸軍士官学校へ

陸軍幼年学校の生活は規律正しいものであった。その授業は全国で三〇〇名しか受けることのできないエリート教育であり、石原は仙台校一年次に首席を取っている。ただし、優等生ではなかったようで、服装や生活態度はだらしなく、何日も風呂に入らなかつたため虱が湧くほどであった<sup>(82)</sup>。

明治三十八年（一九〇五）、日露戦争が勃発した翌年、石原は仙台陸軍地方幼年学校を首席で卒業し、東京陸軍中央学校に入学した。中央学校は地方学校より更に規則が厳しく、齒を磨くための楊子は竹製のものでなければならず、情報統制のために読むことができる新聞は切り抜きだけ、歌謡曲を口ずさむとその場で処分された<sup>(83)</sup>。また、先輩後輩の上下関係も厳格で、私的制裁が横行しており、今でいう体罰は日常茶飯事であった。具体的には、軍歌を歌う際に歌詞を間違えたり、声が小さかったりすると殴られ、さらには校門の前の坂を駆け上がられるしごきもあつたが、石原は体罰などについて文句を言うことはなく、むしろ理由によっては必要なことだとさえ考えていた。二年生から書き始める日記には、仙台幼年学校と中央学校とを比肩し、仙台校では校長の教育方針が「腕力を用ひて人を導くは人の道の許さざる所」であつたのに対し、中央校の制裁教育に関しては次のように記している。

野蛮人起り善く軟化せる文明人を破る、則ち武勇は国を興し華美は国を滅す、大羅馬帝国に於て最もよく示すに非ずや（中略）夫れ人皆聖ならんか腕力を用ひずして実に善美なる効果を挙げべし、然れどもこれ弊害を及ぼすに至るべき必然の勢なり、何となれば人は皆聖者ならず否其大部分は凡人なればなり（中略）柔惰は奢侈華美を伴ひこれ等は軍隊の衰微を来し国家の滅亡を起す亦危険ならずや（中略）これによりて見る時は武断的教育亦或は必要と云ふべし<sup>(84)</sup>

石原は、上級生が下級生に振るう「鉄拳」を必要不可欠なものと思なし、それが軍隊を強くし、延いては「国威を挙げ我人民を乱世より救」おうとする「至誠」に基づくことを認識している。したがって、同級生たちが上

級生の制裁を批判するのに対して、石原は上級生の親愛なる教育として受け止めている<sup>(85)</sup>。

そうした身体的・精神的実践教育ばかりでなく、数学や語学などの一般教科の授業もあったが、石原はそうした授業よりも読書を好んだ。仙台のころから利用することを楽しみにしていた図書館へ赴き、西洋の戦史や政治、哲学などの本を読みあさった。石原の読書は、夏休みなどの休暇に帰省することなく続けられた<sup>(86)</sup>。

石原が法華経と日蓮聖人に出会うのはこの頃で、読んでいた本の中に田中智学のものが含まれていたようである。刺激を受けた石原は、同期の友人に智学の本を読むように勧めている<sup>(87)</sup>。

また、佐藤鐵太郎から受けた影響もあった。佐藤は石原の郷里の先輩であり、日清・日露両戦争に海軍兵として参加した。明治三十五年（一九〇二）に海軍大学校の教官となり、明治四十年（一九〇七）に大佐に昇進したが<sup>(88)</sup>、石原はこの頃から佐藤を訪問するようになる。佐藤の日蓮聖人への信仰が深まるのが日露戦争後だったことから、石原は佐藤から聞く日蓮聖人の話に影響を受けたと考えられる<sup>(89)</sup>。

同じ明治四十年五月、石原は中央幼年学校を卒業し、山形に上等兵として配属された<sup>(90)</sup>。伍長に昇進したのちの十二月には、市ヶ谷の陸軍士官学校に入学している<sup>(91)</sup>。卒業するまでのおよそ一年半の間、石原は幼年学校同様の生活を送った。学校の勉強は授業と自習室のみで行い、その他の日は図書館に通い、様々な分野の本を読みふけた。石原の知識量は独学で身につけたといっていだろう。軍事関係の本ばかりでなく、歴史や哲学、文学や政治学の本を読んでいたことも、のちの思索活動に大きな影響を及ぼしていくことになる<sup>(92)</sup>。

明治四十二年（一九〇九）五月、明治天皇行幸のもと、石原は六位の成績で卒業し、半年間山形に復帰したのち、新設された福島県の若松連隊に配属された<sup>(93)</sup>。石原二十歳の時であった。

### 三、陸軍大学校時代

石原がこの連隊に所属していた期間は、大正八年（一九一九）までで、この間に韓国警備のため、駐筈している。卒業の翌年からのことである<sup>(94)</sup>。



明治三十七年（一九〇四）<sup>(95)</sup>、日露戦争の折りに大韓帝国に議定書の締結を迫った日本は、そのまま韓国駐劄軍を配備し、ポーツマス条約によつて外交権を奪い、統監府を設置した。こうした動きに抗日運動が高まるなか、義兵蜂起を弾圧し、治安を維持するために日本軍が送られ、軍と憲兵の拡充が謀られたのであった。八月二十二日<sup>(96)</sup>、日韓併合条約が調印され、日本側が提出した韓国の国号を廃止し朝鮮とする条項によつて、大韓帝国は日本の植民地となつた<sup>(97)</sup>。石原が駐劄していた間の韓国は平穩で、治安出動をしなかつた。

韓国の情勢が安定していた明治四十四年（一九一一）<sup>(98)</sup>、中国では辛亥革命によつて、孫文が臨時大統領に就任している。この時、石原は兵隊を率いて、配属されていた春川の山に登り、「中国革命万歳」と叫んだと伝えられている。同じ日蓮仏教を信仰する北一輝が望んでやまなかつた革命に対して、韓国の地でその一報を知つた石原が歓喜したことは、不思議な因縁を感じざるを得ない。

明治が終わりを告げる年に任を解かれ帰還した石原は、しばらくの間福島で教育訓練を担当していたが、大正四年（一九一五）に陸軍大学校に入学する。福島の子連隊からの合格者は石原だけであつた<sup>(99)</sup>。受験勉強もしい、当時すでに高級幹部養成機関であつた陸軍大学校への合格である。エリート意識を持つことが当たり前の中で、石原はエリートを嫌い、現場である部隊への勤務を好んだ。それは、在学中、時間があれば福島の子連隊に戻り、兵士たちと共に時間を過ごしていたことから理解できる。

石原はこの頃も佐藤鐵太郎をよく訪問し、国防について持論を戦わせている。ずぼらさは相変わらずであつたが、読書欲も旺盛で、戦略の理論に関しては担当教官を打ち負かすほどであつたといふ<sup>(100)</sup>。ただし、身体面ではリウマチに悩まされ、入学当時にはサーベルの剣柄で尿道を傷つけるという事故に遭つている。この事故が原因で、石原は尿道に病を持ち続けることになつた<sup>(101)</sup>。

#### 四、日蓮信仰

大正七年（一九一八）、大正三年から続いていた第一次世界大戦が終わりを告げる同じ年、石原は三年間の陸軍

大学校での生活を二位の成績で終え、恩賜の軍刀を授与された<sup>(102)</sup>。若松連隊に復帰したのち、翌年には大尉に進級し、中隊長に任命されている<sup>(103)</sup>。この年、石原は結婚をする。相手は国府家の次女、二十二歳の銚で、石原三十歳の時であった<sup>(104)</sup>。銚との結婚は、石原にとって二度目の結婚で、大正六年に郷里鶴岡の資産家の子女と一度結婚をし、わずか二ヶ月で別離している。一度目の結婚では、相手と一度も面識がないままに式を挙げ、新婦を鶴岡の実家に残して単身大学校へ戻ってしまった<sup>(105)</sup>。原因は想像の域を出ないが、結果として伴侶を得ることはなかった。それに対して、銚との結婚生活は順調であった。翌八年頃から盛んになっていく日蓮仏教への信仰から、二人はそろって朝夕勤行をおこない、時には石原が銚に料理を作ることもあったという。

石原自身の日蓮信仰は、日蓮聖人を研究するこの頃から深まっていく。田中智学の書を買って求めて国柱会に通うようになり、もう一方では顕本法華宗の本多日生の講演を聴くこともあった<sup>(106)</sup>。大正八年（一九一九）の大晦日には日蓮聖人の故郷である千葉房州を訪れ、年明けの元日のご来光を清澄寺旭が森で拝んだという。大正九年（一九二〇）元日の日記には次のように記されている。

昨日、小松原ヲ訪ネテ清澄ニ宿ヲ求ネタル我等ハ、夕刻ヨリ降り初メタ雨ニ心ヲ悩シテ居タガ、夜半ヨリ起ツタ神風ノ為、悪雲悉ク払ヒ去ラレテ合掌。旭森ノ靈地ヨリ拝シタ日ノ出ハ実ニノ莊嚴極リナイモノデアッタ<sup>(107)</sup>。

翌日、佐渡凶頭の曼荼羅を求めて友人を訪ね、一月三日には日蓮宗への改宗を決意している<sup>(108)</sup>。

千葉への参拝後、田中智学の書はもとより、姉崎正治の『法華経の行者日蓮』をも読み続け、その結果、大正九年（一九二〇）、かねてから希望していた中国・漢口の派遣隊司令部に赴任する直前に、国柱会の信行員となった<sup>(109)</sup>。

## 五、石原莞爾と銚子

大正九年（一九二〇）五月十四日に中国・漢口の派遣隊司令部に着任した石原莞爾は、五月二十三日から八ヶ

月間で、妻・銚子に二二二通の手紙を出している。手紙というよりは、ほぼ毎日記されているために、石原の日記のようでもある。石原は「銚ちゃん」、銚子は「莞爾様」と呼称していた。その手紙の内容の大判は日蓮信仰が深化することを表白するもので、田中智学の国柱会に入会した影響が看取できる。到着してすぐに書かれた手紙では、銚子に入信を促している。

実を申せば私も誠に信仰心のない、はかない男です。然しつくづく此頃考へますと、これから先も今日迄の様な空虚な生活はどうしても送って行きたくないのです。世の波にもみ流されて一生を終る様なことはどうしてもしたくありません。よかれ悪かれ堅い根底ある地盤を踏みしめながら意義ある生を送りたいものだ。本仏の御心にしたがひ、我神聖なる皇室を中心として、此世界を精神的に統一するを目的とする我日蓮主義は、深い理窟（ママ）は解なくも、私の本能が甚しく之に共鳴します。（中略）銚ちゃん、私はこんな精神上の問題で決して無理を申すべきものだと思います。貴女に無理強ひをしたところで、致方ない位は知って居ます。然しほんとうの事を打ち明けましたならば、夫婦揃って日夜同じ本仏を拝み、同じ祈願をかけて居れたなら、こんなうれいこんな楽しい事はないだろうと、毎日毎夜空想をつづけて居る次第です。銚ちゃんもほんとうに仏様を拝む様になりましたら、此退転し易い私もどんなに心強くなる事でせう。よしや千里離れて居ませうが、万里隔てて居ませうが、真心で一心に本仏を拝み、それに合体出来ましたなら、其時こそ二人が完全に結合されて居るではありませんか（110）。

漢口での石原の毎日、主に法華経・日蓮研究に費やされ、その報告をするかのように、銚子への手紙がしたためられた。石原の妻に対する想いは日蓮信仰についてだけではなく、両親の面倒をかけていることに対する感謝の言葉や二人の将来の夢にまで及んで綴られている（111）。

石原の夢は福島の会津若松に法華道場を建立することで、節約をしながら資金を貯め、その資財を元手に国柱会の支局としての道場を、大正二十年に開局するというものであった（112）。

赴任から二ヶ月後の七月下旬、銚子は国柱会に入会する。八月九日付の手紙には、銚子の入信をずっと待ち望

んでいたことを「今日こそ大元氣で御本尊へ錦チャンノ入会ヲ報告スルノデス」と綴っている<sup>(113)</sup>。石原と錦子は日蓮信仰、つまり「本仏ニ対スル絶対ノ帰依ニヨリ、初メテホントウニ二人ハ同体トナレタ」のであって、世間の人々が「恋」とか「愛」などといった自己本位の危なげな価値で結びついたのではなく、「南無妙法蓮華經ニヨツテ堅ク結び付ケラレタ二人」であつた<sup>(114)</sup>。

こうした石原の夫婦観は、当時喧しかった女性の参政権についても同じ理論の展開を見せている。それは和洋の夫婦関係を対比する形で述べられている。

近頃イフ女子ノ解放トカ何トカ西洋カブレニハ同意シカネマス。何モ知ラナイ非常識ノ将校中ニサヘ女子参政権賛成等ト熱ヲハイテ居ル者モアリマス。女子参政権トハ何事デスカ。西洋ノ夫婦ノ間ニハ利那的性的愛情ハ極メテ濃イ様デスガ、私共ノ考ヘテ居ル様ナ実ウノ愛情ハナイノデス。デスカラ男女争鬪史トカ何トカイフデハアリマセヌカ。女子参政権ハ彼等ノ中ニハ必要デセウ。然シ実ウニ夫婦和合スル日本ニハ全ク必要ナイコトデハアリマセヌカ<sup>(115)</sup>。

石原の夫婦観は性差による愛情ではなく、題目信仰によって確立する信頼関係に基づいていることがよく理解できる。

二人は文通によって同じ日蓮信仰を共有し、その信仰を深めていく中、やがて恋慕する心を抑えられなくなっていく。その契機になつたのは、十月二十二日に石原の手元に届いた錦子からの手紙である<sup>(116)</sup>。そこには家の都合がつき次第、石原の元で生活を共にしていくことが書かれていた。錦子の母親も、石原の両親も中国に渡ることについて賛成しており、何も問題はなかつた。ただ、錦子は石原が手紙で「来い」と指示するのを待っていた。しかし、石原はその手紙を受け取つた三日後、二ヶ月にわたる中国内地視察旅行に旅立つた。旅行に際し、石原は法華經、日蓮遺文、国柱会の日蓮主義研究叢書等を持参している<sup>(117)</sup>。

十月二十五日に発つてから漢口に戻るまでの二ヶ月間は錦子からの手紙を受け取ることができず、空しい毎日を送っていた。しかし、出発直前に読んだ錦子からの手紙の内容を反芻し、「自分を呼んでほしい」という強い願

望に対して、石原は義理の母親のことを想い、「貴女ノ方カラ、『何日行く』トイッテ下サイ」と錦子の決断に一任している<sup>(118)</sup>。錦子の手紙の文面を詳細に知ることはできないが、石原に呼び寄せてほしいという熱烈な想いが綴られていたことは間違いない。

旅行中はあまり天候に恵まれず、寒さとの戦いであつた<sup>(119)</sup>。石原にとって唯一の楽しみは、趣味の写真撮影であつた。視察旅行も終わりに近づく頃から風邪をひき、漢口に戻って一週間後の三十日、旅の疲れもあつたのか、頭痛と発熱の症状が出てしまい、大正十年（一九二一）の正月を病床で迎えた<sup>(120)</sup>。元日に書かれた手紙には、二ヶ月以上到着しない錦子の手紙の代わりに、古い手紙を何度も読み返し、病に伏せる自分の気持ちを奮い立たせている様子が書かれている。

一月十三日、十月二十九日以来の錦子の手紙が到着する。しかし、そこに書かれていたのは、錦子を待ち焦がれていた石原の意に反する文面だつた。「沈黙に過ぎた此旬日余の私の心を考へて下さった時、屹度此度の御無沙汰を御免し下さる事とかたく／＼信じます<sup>(121)</sup>」と書かれた文を読んだ石原は、理解できない内容から錦子への想いをぶつけた。何故手紙をずっと送ってくれなかつたのか。何故いまだに中国へ来ないのか。なぜ三保で行われた国柱会の講習会に参加しなかつたのか。この日に書かれた返信には、妻と遠く離れ、その真意を直ちに確認できないいらだたしさから、錦子を庇いながらも厳しく追求する文が書かれている。

実際、石原の身体はあまり芳しい状態ではなかつたようで、軍医から妻と二人で生活することを勧められていたことから、錦子が中国に来ることを心待ちにしていたのだつた。後日、平静を取り戻した文面には、急ぎ中国へ来ること、その際に田中智学の『宗門之維新』のほか、何冊かの書籍や福島にある写真を持参することが指示され、これから二人で生活する部屋の間取りの図が描かれている<sup>(122)</sup>。後の手紙でわかつたことは、錦子が中国へ渡航できないのは、経済的理由からであつた。根気強く説得を重ねた結果、大正十年の石原の手紙は一月二十五日で終わっている。おそらく、錦子は無事に石原のもとへと至り、二人は「一心同体」の信仰生活に入つていたのであろう。この手紙の最後には「私ノ手紙ハ特別ノ用事ノナイ限りコレデ最後ニ致シマス。御途中ノ安全

ヲ御祈リシマセウ。南無妙法蓮華經<sup>(123)</sup>」と閉じられている。

## 六、ベルリンへ

漢口での二人の生活はわずか三ヶ月で終わった。任務を解かれた石原は、五月に帰国する。世田谷の三軒茶屋で家を借り、七月には陸軍大学の兵学教官に着任している<sup>(124)</sup>。

大正十一年（一九二二）四月、石原は後にドイツで行動をとにする人物、里見岸雄と面識を持つ。里見は田中智学の三男で、石原より八歳年下であったが、里見を「先生」と呼んだ。石原が里見の講演を聴いた頃、里見は日本文化を海外に伝えるためにヨーロッパに留学するところであった。石原は里見との出会いによって刺激を受け、以前より日本政府から勧められていたヨーロッパ留学を承諾したが、それは里見を助け、働くためであった。大正十二年（一九二三）一月十八日、石原は日本郵船「香取丸」に乗船し、横浜港を出港した<sup>(125)</sup>。

マルセイユに上陸してパリで数日を過ごした後、ベルリンに到着したのは出発してから二ヶ月経過した三月十七日のことである<sup>(126)</sup>。ベルリンでの生活は六時に起床し、朝の勤行を一時間、八時から朝食をとり、午前中は語学研修、午後は軍事学、夜は日蓮主義研究に割り当てられた<sup>(127)</sup>。

七月、里見岸雄がベルリンを訪れる<sup>(128)</sup>。石原は渡欧当初の予定どおり、里見の仕事を助けるために動いた。里見の目的は自著を翻訳することであり、とりわけ法華経の独訳に意気込みを持っていた。しかし、石原は里見の滞在中に法華経の翻訳は不可能であると考え、日蓮主義の著述に絞り込んで翻訳することを勧めた。八月下旬にドイツ人の翻訳者を一人雇い翻訳に取り掛かったが、作業は思うようにはかどらなかつた<sup>(129)</sup>。

九月一日、日本で関東大震災が起こる。二日の新聞で知った石原は、この震災について、手紙の中で次のように綴っている。

日本モイヨイヨ覚醒スベキ秋<sup>とき</sup>、到来セリト見ル。無意味ノ、天変地妖トノミ見ル能ハザルベシ。世界統一。一閻浮提未曾有ノ大闘諍。本門戒壇ノ建立。時期八日二日ニ切迫シツツアルコト各方面ヨリ見テ明也。ボヤ

ボヤスベキ時ニアラズ (130)。

日が過ぎるごとに新聞によつて震災の爪痕は明らかになっていく。銚子への手紙では、田中智学を筆頭に、銚子と他の家族の面々はもとより、国柱会の施設・最勝閣や身延山の安否までも気遣いながら、無事であること疑いなしとし、その根拠として「信心堅固」の力の故に守護があるとする一方で、「我等本化ノ徒ハ、イヨイヨ自己一身ヲ省ムベカラザルコトヲ銘心セザルベカラズ」とし、法華経のため、国のため、延いては世界人類のために「不惜身命」の精神で行動を起こさなければならぬとしている (131)。七日になると、里見のもとへ田中智学が無事の知らせが入り、九日には大使館を通して石原の家族全員の無事が伝えられた (132)。

大震災の知らせを遠いドイツの地で聞いた石原は、改めて銚子との関係を考えている。銚子は子供が欲しかったやうで、石原に子供もなく先立たれたら不安であることを訴えていた。この銚子の気持ちに感激しながらも、漢口以来一貫して「吾等ノ夫婦ハ単ナル愛着ノ夫婦ニアラザル」ことを踏まえ、例えどちらかが先に死ぬことがあつたとしても、それは「大法」である法華経に仕える身である故の結果であつて、「未来ハ必ず常寂光土ノ本仏本化ノ御膝元」に趣くのであるからならん不安悲しむことはないと言き示している。したがつて、仮に再婚することになつたとしても、それは不貞ではなく、まさに「大法」に尽くすための再婚だといふ (133)。

石原がベルリンから銚子に宛てた手紙を読んで気づくことは、漢口で使つていた「銚子ちゃん」という恋い焦がれているかのような呼称から、「銚子君」という呼び方に変化していることである。この変化は男女関係の夫婦から日蓮主義を実現していく同志としての夫婦へと石原の意識が変化した結果であろう。九月十四日の手紙では、「此度ノ地震ハ地涌ノ大菩薩、再ビ世ニ出現シ給フベキ兆ナリ、其御出現ノ地ハ東京。換言スレバ、本門戒壇建立、世界大戦争 (真ノ意味ニ於ル) ハイヨイヨ二三十年後ニ切迫シタルヲ示ス」という予言を夫婦一体を理由に銚子だけに伝え、意見を請うている (134)。

## 七、満州事変

大正十四年（一九二五）十月、石原莞爾はドイツの留学を終えた。帰国するとすぐに陸軍士官学校の教官に再任し、「古戦史」の講義を担当することとなった。教官として勤務する一方、石原は静岡県三保最勝閣で開催された田中智学の講習会にも参加している（135）。

翌大正十五年（一九二六）十二月二十五日、大正天皇が四十八才で崩御し、「昭和」が幕を開ける。石原はこの頃から千葉や伊豆へ、日蓮聖人の霊跡を訪れ、信仰を深めていく。士官学校の授業のはじめには、「兵法は妙法より出ず」と黒板に書くほどだった（136）。

石原に転機が訪れたのは、昭和三年（一九二八）であった。中佐に昇格した石原に、作戦主任として関東軍参謀に移動の辞令が下った。その頃の中国は、統一を実現することなくこの世を去った孫文にかわって、国民革命軍の総司令官になった蒋介石が、北部の軍閥を平定するため、いわゆる北伐を行っていた。北伐によって財産を略奪され、帰国を強いられた日本企業は少なくなかったという（137）。

一方日本では、金融恐慌政策で失した若槻礼次郎内閣が総辞職をすると、中国外交に対して強硬政策を打ち出す田中義一内閣が成立する。こうした二国の背景をして、対立への道を進むことは至極当然であった。その双方に参与していたのが張作霖である。帳は日露戦争でロシアのスパイとして日本に拘束されたが、当時軍部に所属していた田中義一の計らいで無罪となり、その後日本側のスパイとしてロシアの情報を収集するために暗躍した人物である。張が満州で軍閥を組織し、排日気運の高まる他の軍閥を束ねていたことから、日本にとって諸刃の剣であったため、関東軍高級参謀であった河本大作大佐は張作霖の爆殺を画策する。昭和三年六月四日午前五時二十分頃、張が乗った特別列車は、京奉線と満鉄線が交差する地点を過ぎたところで爆発し、張作霖は即死した。河本の本当の狙いは、中国が北伐によって平定しようとする満州を日本の手中に収めるといったものであったが、この事件の後、張作霖の長男・学良が父の復讐のために反日に転じ、国民政府軍の蒋介石と手を組んだため、頓挫することとなる（138）。

この局面を打開するために担ぎ出されたのが石原であった。石原は十月十七日、里見岸雄を筆頭とする国柱会



のメンバーに見送られて、神戸から出航した。昭和三年の日記によると、大連到着が二十日、一週間後に家族が到着すると、その二日後に官舎に引越しし、十一月一日には「作戦計画起草案ニ着手」している<sup>(139)</sup>。

満州の情勢を把握研究するため、石原は十二日間の参謀旅行に向かい、満州統治への作戦を綿密に計画していく。「国運転回ノ根本国策タル満蒙問題解決案」と名づけられた石原の計画は、昭和四年（一九二九）七月五日に考案された。この案は大きく四項目からなり、その中の三項における一部分を記すと次のようになっている。

一 満蒙問題ノ解決ハ日本ノ活クル唯一ノ途ナリ（1と2を略す）

3 満蒙問題ノ積極的解決ハ単ニ日本ノ為メニ必要ナルノミナラス多数支那民衆ノ為メニモ最モ喜フヘキコトナリ即チ正義ノ為メ日本力進テ断行スヘキモノナリノ歴史的関係等ニヨリ観察スルモ満蒙ハ漢民族ヨリモ寧ロ日本民族ニ属スヘキモノナリ

二 満蒙問題解決ノ鍵ハ帝国々軍之ヲ握ル（2を略す）

1 満蒙問題ノ解決ハ日本カ同地方ヲ領有スルコトニヨリテ始メテ完全達成セラルノ対支外交即チ対米外交ナリ 即チ前記目的ヲ達成スル為メニハ対米戦争ノ覚悟ヲ要ス 若シ真ニ米国ニ対スル能ハスンハ速ニ日本ハ其全武装ヲ解クヲ有利トス

三 満蒙問題解決方針（1を略す）

若シ戦争ノ止ムナキニ至ラハ断乎トシテ東亜ノ被封锁ヲ覚悟シ適時支那本部ノ要部ヲモ我領有下ニ置キ我武力ニヨリ支那民族ノ進路ヲ遮リツ、アル障碍ヲ切開シテ其経済生活ニ潑刺タル新生命ヲ与ヘテ東亜ノ自給自活ノ道ヲ確立シ長期戦争ヲ有利ニ指導シ我目的ヲ達成ス（括弧内筆者）<sup>(140)</sup>

石原が考える満蒙問題の解決策は、日本のみならず中国の幸福をも見据えたものであり、満蒙の人々は日本民族に属するべきであるという一方的正義を行使するものであった。しかもその要職にあるのは日本帝国軍であり、中国と対峙することが対米開戦に及ぶことだと先見していた<sup>(141)</sup>。

昭和四年五月で途絶えていた石原の日記は、昭和六年（一九三一）の元旦から再び書き始められる。五月三十

一日の日記には、「軍主動ノ解決ノ為ニハ滿鉄攻撃ノ謀略ハ軍部以外ノ者ニテ行フベキモノ也」と記され<sup>(142)</sup>、石原の謀略が窺い知れる。

九月十八日午前十時二十分頃、満州鉄道奉天駅から北に八キロ離れた柳条湖のレールが爆破された。世に言う柳条湖事件である<sup>(143)</sup>。石原が当日の日記に「緒戦ハ成功セザリシガ如シ」と記すように<sup>(144)</sup>、この事件は、三日後に日本政府によって「事変」として閣議決定される、「満州事変」の発端に過ぎなかった。列車が通過できるほどの小規模な爆破だったが、そこに残されていた軍服を着用した二人の中国人の遺体によって、中国側についている隙を与えることとなる<sup>(145)</sup>。

石原の謀略と知っていながらも、後戻りできないと覚った関東軍参謀本部は、石原に迅速に事を運ぶように命を下し、十九日には中国軍は武装解除され、鎮圧された。わずか二日の間で事変が沈静化した理由は、張学良が報復措置を執らないよう指令を出したからで、満州事変を国際法に委ねたからであった<sup>(146)</sup>。軍部主導で引き起こされた事変からおおよそ半年後の昭和七年（一九三二）三月一日、満州国が成立した。

#### 八、一一・二六事件

その年の八月、石原は帰国の途についた。石原は大佐に昇進、九月には満州での問題を討議する国際連盟総会へと出席するため外務省事務嘱託となり、昭和八年（一九三三）八月、ジュネーブへ赴いている<sup>(147)</sup>。この総会を機に、日本は国際連盟脱退を宣告し、第二次大戦へと突き進んでいく。

昭和十年（一九三五）、石原は満州事変の勲功を認められ、殊勲甲を受け、参謀本部課長となった<sup>(148)</sup>。当時に軍部が政府と対立し、政治を呑み込もうとしていたが、昭和七年に起こった五・一五事件によって、軍部の独裁が色濃くなっていた。

その頃、軍内部でも皇道派と統制派の対立があった。石原が陸軍大学校を卒業したエリートであったことを知れば、統制派に属することは当然のことのように思われるが、現場の部隊を重視し、のちに日本の食料自給率を

向上させ、貧しき農民を救済するために『農村改革要綱』を著すことなどから鑑みれば、皇道派と共有できる考えも持っていた。この石原の微妙な立ち位置が、のちに皇道派から命を狙われ、東条英機率いる新統制派と満州国のあり方について対立を生んでいく。そのような状況下で起こったのが、皇道派の陸軍青年将校らによるクーデタ、二・二六事件であった<sup>(149)</sup>。

昭和十一年（一九三六）二月二十六日<sup>(150)</sup>、その知らせを朝七時頃に聞いた石原は制圧に乗り出す。それは天皇が決起した将校たちを反乱軍と認め、怒りを露わにしたためでもあった。つまり、天皇のために、新内閣のもと日本を動かそうとした若き皇道派の策略は、根底から否定されたのである。石原は天皇の意向をいち早く汲み、二日後の二十八日、決起部隊の戦意を消失させるため、その数を遙かに凌ぐ軍を配備した。石原が即刻攻撃を主張するのに対して、戒厳司令部にいた皇道派将校たちは穏便に対処しようとしていたが、天皇の断固とした態度から方針を転向せざるを得なかった。石原は、訳もわからずクーデタに加わった下士官を離脱させるため、投降を促す内容のビラを撒き、将校と兵を分断させ、決起軍を崩壊させた。

この二・二六事件の背後には北一輝が存在する。北は天皇機関説を支持し、社会民主主義国家を実現しようとした<sup>(151)</sup>。それに対し石原は「昭和維新」を唱え、その内容を、軍部は「西洋流ノ個人主義、自由主義、功利主義ヨリ全体主義、統制主義、国体主義へノ躍進」だと示す。その上で「皇国」のために「積極的ニ其本務ニ邁進」して「維新ノ先駆」たらんことを説いている<sup>(152)</sup>。果たして、田中智学も近代化した思想価値を批判し、檀林教育の根幹にあった「格轍教育」を讚美し、復古主義を唱えたのではなかったか<sup>(153)</sup>。同じ日蓮信仰を持つ三者の違い、特に二・二六事件という舞台で北と石原が対立したことは、記憶にとどめるべきであろう。

## 九、世界最終戦争論

石原が統制派に与しながらも、皇道派とつながりを持っていた理由は、世界最終戦争に至る国策を念頭に置いていたからであった。したがって、東条英機ら新統制派の満州国へのあり方には批判的だった<sup>(154)</sup>。

抗日運動を弾圧する国民党と、徹底的に抗日を唱える共産党が対立する中国の中で、国民党の蒋介石と手を組んでいた張学良は、反旗を翻し、蒋介石襲撃に転ずる。昭和十一年（一九三六）十二月十二日に起こった盧溝橋事件である<sup>(155)</sup>。この事件に乗じて中国を押さえ込み、領土拡大を目論む統制派に対し、石原は日本の力で中国を自立させ、対等的友好関係を結ぼうとしていた。その延長線上にあった考えが、東亜連盟の結成と八紘一宇の理想だった。昭和十一年のメモ書きには「日本・支那・朝鮮・満州・蒙古」という名が連なり、「共同防衛共同経済ハ天皇ノ統制下ニ行政ハ各单位互ニ」と記されている。さらにその範囲はタイ・フィリピン・ビルマ（現ミャンマー）にまで及んでいた。では東亜連盟に対立するものは何か<sup>(156)</sup>。昭和十五年（一九四〇）五月に行われた石原の講義録、『最終戦争論』には次のようにある。

今後数十年の間は人類の歴史が根本的に変化するところの最も重大な時期であります。（中略）東亜が仮に準決勝に残り得るとして誰と戦うか。私は先に米州じゃないかと想像しました<sup>(157)</sup>。

この予測は満州事変以前から一貫したもので、昭和八年に書かれた「軍事上ヨリ見タル皇国ノ国策並国防計画<sup>(158)</sup>」には「皇国トアングロサクソントノ決勝戦ハ世界文明統一ノ為人類最後最大ノ戦争ニシテ其時期ハ必スシモ遠キ将来ニアラス」と明確に記されている。石原の予言書とも言える『最終戦争論』には、社会科学の根柢の他に、「仏教の予言」という章が設けられている。正法・像法・末法の三時説について述べられたあと、『観心本尊抄』の「当に知るべし、この四菩薩、折伏を現する時は賢王と成つて愚王を誠責し、撰受を行ずる時は僧と成つて正法を弘持す」を引く<sup>(159)</sup>。

この二回（撰受と折伏）の出現は経文の示すところによるも、共に末法の最初の五百年であると考えられます。そして撰受を行ずる場合の闘争は主として仏教内の争いと解すべきであります。（中略）折伏を行ずる場合の闘争は、世界の全面的戦争であるべきだと思います。この問題に関連して、今は仏滅後何年であるかを考えて見なければなりません。歴史学者の間ではむずかしい議論もあるらしいのですが、まず常識的に信じられている仏滅後二千四百三十年見当という見解をとって見ます。そうすると末法の初めは、西洋人がアメ

リカを発見しインドにやって来たとき、即ち東西両文明の争いが始まりかけたときです。その後、東西両文明の争いがだんだん深刻化して、正にそれが最後の世界的決勝戦になるうとしていたのであります<sup>(160)</sup>。

折伏とは世界の全面戦争であり、結果として世界は統一される。それは仏滅後二千五百年、つまり、石原が予測する五十年後の最終戦争勃発の年と、日蓮聖人が予言された本門の戒壇建立の年とが一致すると断言するのである。

石原莞爾の日蓮信仰について確認してきた。石原が中央幼年学校の頃から田中智学の法華経に関する書を読み始めたのは、やはり軍人としての意識と日蓮主義の国体論が一致したからであろう。さらに、佐藤鐵太郎との交流も信仰を深める契機だったといえる。結果として、読書家であった石原は、漢口赴任前に、国柱会の日蓮聖人に関する書物を読みあさり、国柱会に入会する。漢口に渡った後も、石原の日蓮研究は続き、妻・梯子に依頼して多くの文献を送らせ、やがて、妻も入信させる。二人の手紙から理解できることは、石原にとって日蓮信仰は軍人として生きるための規律そのものだった。すなわち、日蓮的生き方こそが、自らの実践法だったと考えられる。それは梯子との夫婦関係から、軍事政策に到るまでを司る、倫理原理だったといえよう。ただし、その理念が石原の内面に定着していく段階に田中智学の存在を認めざるを得ない。すなわち、すでに日蓮聖人の物語は引き継がれ、次の段階、田中智学を通じた日蓮聖人の言説理解だったということである。そこに日蓮仏教の近代における受容の特徴があり、石原の世界最終戦争を強く意味づける日蓮遺文の役割が看取できる。

### 第三節 北一輝の信仰

次に北一輝を考察対象としたい。北は昭和十一年（一九三六）二月二十六日午前四時五十分を起こった二・二

六事件の首魁として処刑されるまでの間、辛亥革命に参画するなど、社会改革運動を實行してきた人物である。北の中で、政治思想と日蓮仏教がどのような役割を持っていたのかを、残された手紙や日記、著書の中から探っていく（161）。

## 一、思想形成期

北一輝<sup>(162)</sup>は明治十六年（一八八三）四月三日、佐渡に生まれた。父・慶太郎と母・リクは誕生時に「輝次」と名付けたが、明治三十六年（一九〇三）、文筆活動に入るとともに、北自身が「輝次郎」と改名している。北家は曾祖父の時代から海産問屋、酒造業、肥料問屋を営んでおり、地元では有数の資産家であった。兄弟は姉が一人、弟が二人の四人兄弟で、二歳年下の次男・吟吉は早稲田大学を卒業した後に衆議院議員となっている。北が誕生した当時の家族は親子四代が揃い、曾祖父も健在であった。

母親は塚原山根本寺近く、新穂村の本間家の出であったため、日蓮聖人を深く信仰しており、本間家には日蓮聖人、あるいは日朗が持っていたと伝えられる法華経があったという。佐渡の慣習では母方の実家でお産をし、三十三日経過して嫁ぎ先の家へ帰ることになっていたことから、北家の子供たちはすべて本間家で産声を上げた。

北が生まれた頃の佐渡は、金山に関わる江戸時代からの悪政の影響で、自由民権運動の波及を受容する下地が十分にあった。北の父親や母方の叔父である本間一松は自由党を支持し、選挙運動にも積極的に関わっている。実際、父親は明治二十二年（一八八九）には地元湊町の町長、三十四年（一九〇一）には夷と湊合併後の両津町の初代町長になっていることから、北の周囲は政治の世界が色濃かったことを知る。他方、吟吉の回想によると、北は幼少の頃から靈感が強く、おかしな夢や幻覚を見て恐怖を抱いていたという。その後北一輝が展開する社会的・政治的思考が幼年期から培われ、宗教的思考については先天的にその可能性を持っていたといえるであろう。北は六歳の時に尋常小学校へ入学する。入学当初は成績優秀で、身体的問題もなかったが、途中で眼病を患い、一年以上休学している。明治二十六年（一八九三）に引き続き加茂高等小学校に入学し、四年後の明治三十年（一

八九七)に佐渡中学に入学する。佐渡中学はこの年に創立され、北はその第一期生であった。昭和四十五年(一九七〇)八月に刊行された『回想の佐渡中学』に寄せられている市橋輝蔵の文には次のようにある。

両津市(その頃湊町)の産で明治三十年本稿開校と同時に一年に入学、三十一年秋選抜試験に本荘了一(當時本荘章と称した。後の本校教諭)と共に合格して三年生に進級した。選抜進級の頃迄は一般生徒と同じく特に知られると云う程の事は無かつたが次第に言論に長ずる事が目立つ様になった。筆をとつて書く事よりも演壇に立つて弁ずる事が多かつた。同窓会雑誌に随筆や紀行文をかくよりも演説会に於て、校内外の時弊を論ずると云う様な熱弁を揮う事が彼の好むところであり、長所であつた。勉強の仕ぶりは己の好む方面に熱中し、然らざる方向を疎かにする傾向があつた。或は眼病に悩み欠席も相当多かつたからその為に落付いて幅広く勉強が出来なかつたのかも知れぬ。体質は頑強の方ではなく、(中略)漢文がよく出来て担当の石坂教諭にほめられた事がある<sup>(163)</sup>。

北の思想的基盤はこの時代に培われた。すなわち、中学時代の二人の教師との出会いである。一人が漢文と東洋史を担当していた石塚照、もう一人が英語と西洋史の長谷川清である。石塚によって日本史や中国史、さらに東洋思想を、長谷川からは西洋史の他に近代西洋思想を教えられた。北が漢文を得意としたのは、父親の教育方針で、高等小学校四年の間、漢学塾に通つたためである。また、授業のテキスト以外でも様々な書籍に触れ、徳富蘇峰が設立した出版社・民友社から出された「平民叢書」や『平民新聞』などの社会主義関係の書物、尾崎紅葉や幸田露伴の文学書などを読んでいた<sup>(164)</sup>。

北が書いた現在確認できるもっとも古い文章は、中学二年生、十五歳のときのものである。「彦成王ノ墓ヲ訪フ記」と題された作文は、『佐渡中学同窓会誌』に発表された。この作文は佐渡に流された順徳天皇と、その子供である彦成王のことを綴つたもので、中学の研修で彦成王の墓を訪れたときの課題であつた。北は病氣のために実際には参加できなかったにもかかわらず、採用されている。

嗚呼、暴ナル哉北条氏。嗚呼、逆ナル哉北条氏。北条以前ニ北条ナク、北条以後ニ北条ナシ。苟モ一天万乗

ノ皇帝ヲシテ洋々タル碧海ノ孤島ニ竄シ、恨ヲ吞テ九京（泉カ）ノ人タラシム。噫、暴窮レル哉北条氏。噫逆窮レル哉北条氏。首ヲ回セバ、今ヲ距ルコト殆ド六百有余年。義時鷗鼻ノ姿ヲ以テ父ニ継ギ、逆ヲ恣ニシ（中略）嗚呼、悲ヒ哉、一狂人ノ為メニ完璧ノ国体ヲ傷ク、畜ニ父子三帝ノ恨ミノミナラズ。抑モ亦邦家万年ノ恨ミナリ（165）。

承久の乱における天皇家と鎌倉幕府との対立は、幕府北条氏の勝利で終わったが、この結果を踏まえて、北は「国体ヲ傷」けられたと解釈している。

若き北の思想に尊皇思想が定着していたことは、先の自由民権運動を受容する基盤と同様、佐渡という場所の特性でもあった。佐渡では、儒学者円山溟北が私塾を開き、多くの門弟を世に出した。彼らが提唱する尊皇思想が定着し、やがて佐渡に順徳天皇の御陵復興を実現させている（166）。

その後明治三十三年（一九〇〇）十一月、十八歳の時に佐渡中学に退学届を出す。その理由は眼病の悪化であった。眼病の悪化のために学校へもほとんど通うことができず、その結果、体育と化学の成績が振るわず、落第をしている（167）。

中学を中退した北は、読書三昧の日々を送る。北は、当時創刊されたばかりの『明星』などの文芸書を読み、詩を創作しては投稿していた。与謝野鉄幹・晶子夫妻の書をよく読んだという。

北は上京してさらなる研鑽を父親に求めたが、北を実業家にしようと考えていた父親から許可を得ることができず、鬱屈した日々を過ごしていた。

翌年、北は上京する。父親の許しが得られなかったため、祖母に旅費をせがんだ上での上京であった（168）。しかし、眼病の悪化のために一度帰省することになり、佐渡でしばらく過ごしている最中、山を散歩している時に右眼を傷つける事故に遭う。この治療のために父親は山林を売り払い、東京医科大学病院の河本重次郎博士の手術を受けた。しかし、北の右眼は明暗を感じずる程度しか回復しなかった。

眼病治療のために上京した北にとって、東京での時間は自らの思想研鑽では刺激的なものとなった。とりわけ、



幸徳秋水・阿部磯雄・片山潜・木下尚江・河上清・西川光二郎による「社会民主党」の結成と禁止、その後黒岩涙香によって集められた内村鑑三や幸徳秋水らによる「理想団」の結成という出来事は、東京から『佐渡新聞』に「人道の大義」を寄稿させしめるほど、北に影響を与えた。十九歳のことである<sup>(169)</sup>。

明治三十四年（一九〇一）十一月二十一日から二十九日まで、五回にわたって『佐渡新聞』に連載された「人道の大義」の中で、北は「社会民主主義」を「社会人道主義」と称して執筆動機を説明する。

惟ふに社会人道主義に対しては世上未だ其意義に通ぜずして危険の分子、破壊の手段或は之に伴ふあらんことを疑ひ従つて其賛助に躊躇するものあらん、（中略）吾徒乃ち其主義信条の爲めに概要左に陳弁し以て聊か時勢の誤惑を打開するあらんとす<sup>(170)</sup>。

つまり、世の中になかなか認められない社会人道主義なるものを、正しく説明して誤解を解こうという。この論考は当時の世界情勢を見据え、人類という大きな規模で問題を提唱するものであった。冒頭に書かれている要点をまとめると次のようになる。

「まず、世界に目を向ければ列強国は移動手段を進歩させ、侵略を繰り返している。弱肉強食の世界において侵略された国民たちには幸福とは何かと問う暇さえ与えられていない。それに対して列強国の国民は幸福そのものであるが、国家としては侵略のために国費が嵩み、その負担は国民に増税という形で襲いかかり、経済の不調和が起こっているという有様で、果たしてどちらが幸福と言えるのだろうか。次に現代の劣等国を見れば生存競争激しく、人智の発達を促すけれど、心情の発達との均衡が保たれず、利己主義に陥っており、『人類』という枠組みで物事を考えられていない。こうした現状は世界各国で虚無党や社会党といった政党を結成する反動として現れ、絶望を慰めるだけである。わが日本ではその様にはなっていないが、貧富の差、教育格差が日に日に広がり、国費が嵩み、人々の生活を脅かしている。こうした状況は列強国と何等変わりなく、今まさに日本の未来を考へることが社会先覚者としての責務である。<sup>(171)</sup>」

こう述べた後に、日本を中心とした「世界的大政府」を樹立させなければならず、そのためには日本自体の「国

力を養成し、文明の基礎を確立し上下相一致し君民相和同して」「志を一世に行ふべき」であると結論する。さらに、具体的政策として次の五つの項目をあげる。

一、天皇は一般民人を親近し拝謁を賜ふを得るの制度のなすべし

二、臣民間の階級制度を廃止すべし

三、智識の分配を平等ならしむべきこと

四、議員選挙法を改正して広義なる普通法となすべし

五、労働組合を組織して資本家利益の壟断を制し及び相互救護する方法を講ずべし<sup>(172)</sup>

ここでその詳細について述べることはしないが、概して「階級制度の廃止」「国民一般平等の権利」などの言葉から、天皇制のもとに民主化を推進する考えをもっていたこと、経済や教育政策としては「分配」という、現代の正義論にも通ずる社会正義を提唱していることがわかる。殊に天皇制に関しては、王政復古以降の西欧における民主主義の歴史と同様、絶対王権を批判し、天皇を民主化の動向に与した「君民親近」、天皇と国民の関係は親子関係であることを説いている。社会民主主義理論は、北がはじめて公にした政策論であった<sup>(173)</sup>。

明治三十五年（一九〇二）に佐渡に戻った北の右眼はすでに光を失っていた。帰郷後は、父親の具合が悪くなり、明治三十六年（一九〇三）五月九日、父・慶太郎は脳充血のため帰らぬ人となってしまった<sup>(174)</sup>。北は父親の死に際し、歌を詠んでいる。

老ひし若き世は皆斯くて暗にゆきぬ／彼も暗にゆく我も暗に行く<sup>(175)</sup>

この歌は、北が兄のように慕う『佐渡新聞』の関係者、伊達喜太郎（号は狂堂）への手紙に綴られていた父の死への想いである<sup>(176)</sup>。北は、父の死を実に冷静に受け止め、父の死後、約二ヶ月間は筆を執ることはなかった。七月九日の記事、「狂堂兄に謝す」には次のように記されている。

漸く丁年に至るか至らざるに父を失ひ、未だ前途も遼遠なる二弟の監督を背負へる余に於ては、（後略<sup>(177)</sup>）  
数えで二十一歳とはいえ、まだ二十歳になったばかりの北にとって、家長になり、一人で弟二人の面倒を見て

いくということは人知れず重荷であったに違いない。父親の威厳の下に不自由なく過ごしてきた北が、突然に支柱を失い、社会に放り出されたかのような悲哀がうかがえる。

しかし、二ヶ月間の沈黙の後、六月下旬になると、北の文筆活動は盛んになる。『佐渡新聞』への寄稿は当然のことながら、さらには与謝野鉄幹・晶子が主宰していた『明星』へ、和歌の批評も投じていた。この年のはじめ頃からすでに「輝次郎」を名乗り、文筆活動をはじめていた北であったが、この頃、他にも佐渡中学の恩師であり、北に多大なる思想的影響を与えた石塚照の称号であった「卓堂」を用い<sup>(178)</sup>、和歌論では「武蔵坊弁慶」と名乗り、執筆に先進した。

## 二、日露戦争

日露開戦が近づく明治三十六年六月、北は『佐渡新聞』に「国民対皇室の歴史的観察」という国民中心の国体論を論じたが、不敬という理由で連載は二回で打ち切られている<sup>(179)</sup>。

この評論が目的としていることは、皇室中心の国体論を打破し、皇室と国民との関係が欧米や中国と同じであることを示そうとすることであった。ここで注目すべきことは、北が論ずることによって不敬・不忠と弾圧される可能性を熟知していたことである。その結果、「暫く沈黙を守」っていたが、「さはれ能ふだけの範囲に於ては固より沈黙すべきにあらず」という決意に至ってこの記事を書いたのであった。現状の国体論については、次のように説明している。

迷妄虚偽を極めたる国体論といふ妄想の横はりて以て、学問の独立を犯し、信仰の自由を縛し、国民教育を其の根源に於て腐敗毒しつゝあることこれなり。吾人が茲に無謀を知つて而も其れが打破を敢てする所以の者、只、三千年の歴史に対して黄人種を代表して世界に立てる国家の面目と前途とに対して、実に慚愧恐懼に堪へざればなり<sup>(180)</sup>。

北が想定する国家は国際社会を眼中のおいたものであり、学問の独立、信仰の自由、そうした理念を基底にし

た国民教育を実現し、世界に通用する民主的国民国家を目ざすものであった。

その後、七月に入って記されたのが「日本国の将来と日露戦争」である。当時、日露開戦か否かという問題について、非戦派と開戦派の両者が新聞や雑誌などで持論を展開していた。非戦論の立場を顕示していた新聞の中で、代表的なものが『万朝報』である。当時万朝報は、社主の黒岩涙香をはじめ、内村鑑三や幸徳秋水などが社員として籍を置いていた。黒岩は人道主義的立場から、内村はキリスト教徒として、幸徳は社会主義的立場から非戦論を唱えていたという<sup>(181)</sup>。

北は早くから開戦論を提唱した。「露国に対する開戦、然らずむば日本帝国の滅亡」と書き出される北の評論は、七月四日・五日の二回、さらに「日本国の将来と日露戦争（再び）」として九月十六日から二十二日にわたる六回の連載によつて展開されている<sup>(182)</sup>。日清戦争後の日本が勝利しながらも三国干渉によつて、ロシアに不利益を強いられたことを「日本帝国の腑甲斐なきに慟哭せむ」と反省し、アメリカ・イギリスの「民族的帝国主義」を理想として「吾人の権利を主張すべきのみ」「吾人は国家と民族の存在に掛けて露国と戦はざるべからず」と唱える。たとえそれが戦闘ではなく、平和的手段であったとしても侵略には変わりはなく、勝敗によつて決着する。日本人は「不幸にして甚だ優等なる人種」ではなく、「小さき、醜くき、虚弱なる、神経質なる、早熟早老なる」のだから、戦争で平和を維持しているようなこの世界に生き残るためには、平和を乱す行為もやむを得ず、早急に開戦するしかない、日本人は乱世によつて平和を実現したが、平和は人間を墮落させていく、国民を墮落から救うためには戦争しかない――北は戦争を「帝国主義の方便」であり、武器を持つて戦闘する戦争もあれば、算盤を持つて行ふ経済戦争もあるという。前者は残酷で人の命を奪い、後者は敗者が勝者の奴隷となつて餓えに苦しむ。どちらが残酷かと問えば、敗れて餓えるほうが一層残酷である。

戦争は罪悪なり。而も経済的戦争は更に甚しき罪悪なり。帝国主義は人道を顧みず、而も帝国主義の挑戦に對しては人道を以て応ずる能はず。吾人は不幸にして帝国主義の罪惡の時代に生る、而して帝国主義の第一要件は領土の拡大にあり。戦争は止むべからざるに非らずや<sup>(183)</sup>。

領土拡大のために行われる植民地政策としての戦争、不幸にしてその時代に生を受けた者の選択は戦争に従うしかない。北は戦争が罪悪であると知りつつも、時代の趨勢に従うしかないとする。

では、この帝国主義に抗うものは何か。その答えは非戦論を主張する論客に対して放たれた「咄、非開戦を云ふ者」という矢に記されている。この評論は十月二十七日から十一月八日までのけ計九回にわたり連載された<sup>(184)</sup>。名指しで批判されている社会主義者は内村鑑三をはじめ、阿部磯雄、木下尚江、片山潜、西川光次郎、幸徳秋水らであった。北は自らを社会主義者であると宣言し、社会主義が自分にとって宗教同然であるとした上で、なおかつ帝国主義者であると述べる。この相反するとも思える立場を一つに止揚することこそ、帝国主義を克服し、社会主義を社会に実現すると考えている。つまり、日露開戦は社会主義を実現するために必要不可欠だということになる。北はいう。

「社会主義は『国民』の正義を主張する。帝国主義は『国家』の正義を主張する。帝国主義は、経済的には資本家階級の欲望を満足させるために過剰な労働と生産によって、政治的には皇帝や政治家の名利を満足させるために無益な租税と殺人によって国民の正義を蹂躪する。しかし、諸外国の資本家階級の流入を防ぎ、諸外国の侵略を防御するといった国家の正義を主張する帝国主義がなければ、社会主義の実現など夢のまた夢である<sup>(185)</sup>。(概略)」

明治三十七年(一九〇四)、こうした論争があった翌年、日本とロシアは二年に及ぶ戦争に突入していった。

### 三、『国体論及び純正社会主義』

北は日露開戦の年に上京し、弟の吟吉とともに生活をしながら、吟吉の通う早稲田大学の聴講生として勉学に勤しんでいた。しかし、明治三十八年(一九〇五)九月、祖母の葬儀のために帰郷することになる。長男という理由で、祖母の四十九日の法要が終わるまで佐渡に留まることになったが、日本がロシアに勝利し、世界情勢の地図が書き換わろうとしている時に、社会主義を実現させようとしている北にとって、一刻の猶予も許されな

った。年末には上京し、上野帝国図書館で再び研究の日々を重ねた。このときの様子を吟吉は次のように回想している。

(前略) 私から離れて谷中の清水町の下宿屋に移って、上野の図書館へ通ひ出した。数ヶ月の内に二千枚以上も抜粋を作った。勢力は実に絶倫であり、読書力、消化力は素より批判力も賛嘆すべきものがあつた。公法関係のものでは、有賀「長雄」、穂積「八束」、井上「密」、一木「喜徳郎」、美濃部「達吉」諸博士の諸著、経済学関係のものには金井延、田島錦治、桑田熊蔵諸博士の当時の所謂新経済学傾向のもの、社会主義関係のものは安部磯雄氏始め社会党諸氏のもの、進化論では丘「浅次郎」博士のもの、思想関係のものは井上(哲「次郎」) 博士や樋口勘次郎のもの、其他目星しい翻訳書は数限りなく読み耽つた。兄の著書には所々筆意兼ね到つた流達な名文もあるが、問々生硬未熟な用語の洗練を欠く部分もあるのは、翻訳書を読んだためであらう。眼病の為め外国語を途中で休めなければならぬ事情があつたのである(186)。(「」内筆者)

この記述を読めば、北の視点が法学、経済学、社会学、哲学やダーウインの進化論にまで及んでいることが自ずと理解できよう(187)。

明治三十九年(一九〇六)二月、『国体論及び純正社会主義』が書き上がる。千頁にも及ぶこの書が半年もかからず擱筆された背景には、「論敵を頭に浮べて異端説伏の気持で筆を執つた」こと、「爪をかみつ、真剣な態度で一貫していた」ことがあり(188)、まさに一刻も早く書き上げなければならないという殺気にも似た集中力を擁していたからであつた。

この書は北が到達していた社会民主主義の理念、つまり天皇主権ではなく国民主権を説いていたため、出版前から発売禁止になる恐れがあつた。北はそうした事態を予測していたのにもかかわらず、佐渡の叔父・本間一松に借金をし、父親の命日である五月九日に自費出版を果たす。この本の冒頭、「緒言」には、社会民主主義の樹立にはあらゆる学問の統一的知識が必要であり、当時の国家を疎んじる社会党の人々、学者が唱える旧態依然の社会主義を排斥し、自らが提言する進化した「純正社会主義」の樹立が掲げられている。

新しき主張を建つるには当然の路として旧思想に対して排除的態度を執らざるべからず。破邪は顕正に先つ。故に本書は専ら打撃的折伏的口吻を以て今の所謂学者階級に対する征服を以て目的とす<sup>(189)</sup>。

北は当時の社会を「貧困と犯罪」に染まっていると断じており、「社会の秩序と国家の安寧」を実現すべく、この本を世に問うたのであった。

第一編の「社会主義の経済的正義」では、間違つた国家社会主義を提唱する当時の法学者を二人あげる。一人は東京帝国大学の金井延、もう一人が京都帝国大学の田島錦治である。それぞれの著書である『社会経済学』と『最新経済論』を取り上げ、金井が官吏専制の国家社会主義であり、田島が生産力減退の微弱なる共和制社会主義であることを指摘し、二人の社会主義解釈が「純然たる資本家経済学よりも世を毒する」「鶴的社会主義」であると批判する。それに対し北の純正社会主義は資本の分配論ではなく、生産論の強化に主眼があり、すべての階級をなくし「社会が社会の権利に於て利益を図り」、個人の労働意識を損ねることなく「驚くべき経済活動を期待」し、労働を神聖視し、社会が進化するのと平行して個性を重んじ、個人主義の覚醒と共に民主政治を促し、分配ではなく大量生産によってトラストを行い、資本家間の合同から全社会の合同へと進化させて、個人の労働を国家の目的と利益のために役立て、個性発展に基づく競争と個人の公共心によって全社会を富裕ならしめるとした<sup>(190)</sup>。

こうして貧困の消滅によって得られるものが社会の道德性である。第二編の「社会主義の倫理的理想」では、犯罪の原因について分析する。犯罪者は日本の近代社会が個人主義になつたことが原因ではなく、進化する過程において生じた格差社会に原因があり、格差が定着し父母や先祖から貧困が「遺伝」した結果起こる。人間は本来生きる欲望を持っているため、経済的に生きる本能を満たすことができない状況に陥ると犯罪者になる。個人主義時代の自由意思は上層階級と下層階級で異なっている。裕福故に選択肢を多く持つ上層階級には自由意思が存在するが、貧困故に選択肢がひとつしかない下層階級には自由意思は存在しない。このような差異があるため、判断をする良心も遺伝ではなく、後天的なものである。すなわち、「社会より受くる道德的訓誡、即ち父母の形に

於て投射せられ模倣さるゝ社会的慣習、家庭、近隣、学校、交遊、書籍等を通じて現はるゝ社会的知識によりて形成」されるもので、「個人に影響するだけの社会的境遇に存する社会良心によって形成」されるということである<sup>(191)</sup>。したがって、近代国家における社会的良心は階級によって異なる。純正社会主義は「倫理的制度よりて倫理的生物たると共に、倫理的生物が平等の物質的保護と個性の自由を尊重する社会的良心の包容中い於て更に倫理的制度の進化に努力すべき責任」を要求するため、個人は自由かつ平等でなければならぬのであり、階級を解体したうえで、「社会進化の為に個人の自由を尊重」する<sup>(192)</sup>。北は結果として次のように述べる。

人類社会は一の生物社会なり。故に社会哲学は生物進化論の一節たる社会進化論として論ぜざるべからず<sup>(193)</sup>。

こうして生物進化を基とする社会哲学、社会進化論が展開される。

第三編の「生物進化論と社会哲学」では、当時日本におけるダーウィン進化論の研究者である丘が評する社会主義理論を、すなわち社会主義が生物本来の生存競争をなきものとする政治思想であることを否定しながら展開する。

まず、生存競争の原点である一個人は個体としての意識を持っており、それを個性といい、利己心という。一方、社会の中での個体としての意識を公共心といい、社会性という。利己心には個人的利己心と、社会的利己心、言い換えれば利他心という公共心があり、それは小我と大我とも呼べるもので、生存競争には小我だけではなく、大我のための利己的競争もある。ダーウィンの進化論が示したのは個人的生存競争ではなく、この社会的生存競争も示しており、後者を発見した人物がクロポトキンで『相互扶助論』となった。人間という高等生物の生存競争は、まさに社会における相互扶助であり、これこそが生物の進化論に基づく社会の進化である。この競争原理は階級間と国家間の競争を必然的に認めるものだが、それを個人主義に基づく方法で解決できる。それが民主政治であり、国家間においては連邦議会の設立ということになる。結果として、連邦間の競争がなくなり、「人類一国の黄金郷」を形成し、「全人類を同胞とする同化作用と共に障害なく発展する個性の分化作用によりて社会



を進化せしむるに至る」のである。確かに国家間の利害関係が全一致することは理想かもしれないが、帝国主義が描くユートピア的世界統一よりは現実味がある<sup>(194)</sup>。これ以上の詳述を避けるが、北は自由意思に基づく個人主義こそが人類を発展させ、平等の実現へと歩ませると考える。「社会民主主義」はホッブスの『リヴァイアサン』のように原人に遡及して考えるのではなく、進化した高等生物である人間の限りない可能性の上に成立する。それには個人の自由が必要であり、階級の解体を実現しなければならぬ。階級解体の実現は男女同権という進化を生み、貧富同権も実現する。そうした社会的遺伝を人間は次第に譲渡されながら、社会を進化させていくのである。

社会主義に対する当時の間違った理解や批判をすべて退けた後、「第四編 所謂国体論の復古的革命主義」では最大の問題である「社会主義は国体に抵触するや否や<sup>(195)</sup>」という問題について論じていく。社会主義は原理的には国家主義であり、ただ政治的に絶対君主制か民主制かの差異がある。本来、社会契約説に基づく国家は君主と国民を憲法において対立させているが、それは西欧史の中での話であり、日本では天皇が国民に対して権利義務を負うのもその逆でもなく、大日本帝国という国家に負っている。国家とは進化する生物であり、天皇も国民も国家の進化に即して進化するのであって、主権の本体は国家である<sup>(196)</sup>。こう説いて北は、穂積八束と有賀長雄、井上密の憲法論、一木喜徳郎と美濃部達吉の国家論を解析批判し、国家を生物として、すなわち「国家有機体説」「国家人格实在論」を展開する。さらに天皇を主権とする日本の国体論が「神道的迷信」に基づいていることを指摘し、「希くは国民の速かに迷信より覚醒して国体寺を焼壊するに至らしめよ<sup>(197)</sup>」と科学的国体論を推進する。日本の歴史はまさに「皇室を打撃迫害」する「乱臣賊子<sup>(198)</sup>」であった。その結果、国民を貴族階級の下に従えるために「万世一系」という思想を普遍化させたのであって、実際は、「天皇」という名称は歴史的に進化し、宗教対象としての強者から始まり、武士と同様に「家長君主」となり、明治維新後は「民主的国民として国家主権を表白する最高機関」であり、議会制が敷かれた明治二十三年以降は「帝国議会と共に最高機関を組織すべき要素」となったとする<sup>(199)</sup>。したがって、現代の国体論は「国体と政体とを転覆する所の復古的革命的な

る」ものであって、天皇をおとしめ、敵対するものとして扱っていると結論づけている。

本書の特徴として指摘しうることは、宗教的色彩が全くないということである。逆に、欧州の「王権神授説」のような万世一系神話を迷信として一蹴し、社会科学の見地から一貫して述べられている。若き北にとって、行動する以前の思想書であり、理念としての革命であることを考えれば、厳密な理論が展開されていることも頷ける。

#### 四、宗教的生活

『国体論及び純正社会主義』は、北を辛亥革命へと導いていく。

五月十四日に発禁処分が下された後も、北はこの大著を章ごとに分冊し、内容の安全な章を出版しようとしたが、それも叶わず、再び発禁処分となってしまう<sup>(200)</sup>。この少し前、中国革命とロシア革命の状況をレポートし、評論していた「革命評論社」から、『革命評論』第一号が北のもとに送られ、来訪依頼があった。革命評論社は宮崎滔天が主宰する社会主義者の組織で、月二回機関紙を発行していた。宮崎は北の著書を読んで感銘し、来訪を依頼したのだった。その頃の北は呼吸器系の疾患で体調を崩しており、先に吟吉が偵察に評論社を訪れた<sup>(201)</sup>。北は吟吉と共に同人となったが、後に吟吉は社をやめている。

僕は評論社に関係してゐるといふものゝ、社へ顔を出さなかつた。さうして亡父の教へを想ひ出した。僕の町は漁師町であるが、親子兄弟は成るべく一艘の舟に乗らないことになつてゐる。難船の際には、全滅するからである。父は兄弟は同じ仕事をやるなといつてゐた。之を思ひ出して、僕は突然兄に評論社と関係を断つといひ出した。兄は憤慨したが、結局喧嘩分れになつた<sup>(202)</sup>。

吟吉は父親に教わつたとおり、北と行動をとむにすることはなかつた。この二人の兄弟に父親の教えが大きく影を落としていることが理解できる。ただしその教えは二人を違う方向へと導くものであった。

やがて、評論社が「中国同盟会」と関係をもつていたことから、北は宮崎に推されて加盟することとなる。中

国同盟会とは、清朝を倒すために、孫文を中心として黒龍会・内田良平のもとで取り交わされた同盟で、北は宮崎の仲介で孫文と会い、加盟したのであった<sup>(203)</sup>。この頃、吟吉は学問に専心していたため、北の動向について詳細を知らない。しかし、吟吉が評する兄の心象によると、「読書児兼空想家」であった北が「次第に行動の世界へと導かれ、浪人の波乱重畳の生活<sup>(204)</sup>」に入っていたようである。北の思惑は、日本で認められなかった社会革命論を、中国革命で実現させようとするものであった。この頃、北が交流を持っていた中国側のメンバーが孫文をはじめとして、黄興、宋教仁、張継、章炳麟、張群などで、北の自宅に頻繁に出入りしていた<sup>(205)</sup>。

明治四十四年（一九一一年）十月、中国武漢で辛亥革命が勃発する。一足先に上海に上陸していた宋教仁の要請と内田の支援もあって、北は十一月に入ると、革命最中の中国へ渡った。再会を果たした北と宋は、革命政府を樹立させるべく、南京の占領に向かい、十二月二日に革命派の臨時政府を南京に成立させる。こうして清朝の北京政府と南京臨時政府という対立ができた<sup>(206)</sup>。

この状況を調停するために立ちあがったのが、清朝側を加勢することで優位に立たせ、革命派の一部にも信頼があった、新軍を率いる袁世凱であった。袁は自ら初代大統領になるべく、王朝の権力を押さえ込む立憲君主制の立場を宣言し、共和制を目指す革命派を飲み込んでいった。君主制に反対であった北と宋は袁の対抗馬を立てる。世界を飛び回って革命資金を集め、二十五日に上海に上陸予定であった孫文である。この対抗馬によって袁に傾いていた革命派の一部を取り込み、臨時ではあったが革命派から初代大統領が誕生した。

明治四十五年（一九一二年）二月十二日、清朝は、初代大統領になることに失敗したのち、北京政府内で権力を拡大していた袁世凱に全権を委譲し、帝政に終わりを告げた。孫文は共和制を受け入れることを誓約した袁を第二代大統領に指名し、革命には一つの区切りをつけた。しかし、袁が独裁を行うようになったため、宋は孫文の名を借りて「国民党」を組織し、選挙に名乗りを上げる。結果、大正二年（一九一三年）二月に行われた選挙で国民党は圧勝し、新内閣が組織されることとなり、宋の次期内閣総理が約束された。ところが、三月二十日、袁に招かれた宋は上海の駅舎内で銃弾に倒れる。暗殺であった。昏睡状態が二日間続いたが、二十二日未明、三十一

年の生涯を閉じた(207)。

宋暗殺の後、四月八日に日本政府の命によつて、北は三年間という期限付きで国外退去となる。帰国した北は一人ではなかった。中国へ渡つた明治四十四年十二月に結婚した妻と一緒だった。相手は長崎出身で一歳年下の間淵ヤス(北鈴子、すず子)で、北が拠点としていたホテルでメイドをしていた女性である。北二十九歳、ヤス二十八歳での結婚であった。妻を長崎に残し、北は一人東京の吟吉のもとに戻つた。経済的理由もあつたが、母親がヤスを素性のわからぬ女という理由で同居を拒んだためだった(208)。

北が日本に滞在していた大正三年(一九一四)七月には、第一次世界大戦が勃発している。北は大正五年(一九一六)に名を「一輝」に改め、前年十一月から書き始めた『支那革命外史』の後半部分を執筆する。この頃から法華経への信仰を深め、郷里である佐渡から経本を取り寄せている(209)。

吟吉によると(210)、北が靈感に目覚めるのはある霊能力者との出会いであつたという。北兄弟と関係を持つようになる「永福」なる人物は、古屋鉄石の影響下にある霊能力者で、大正六年頃、永福の神がかりの様子を調査に来た、変態心理学の提唱者・中村古峽をもうならせる霊媒師であつた(211)。

永福が師事していた古屋鉄石は催眠術者で、当時芝愛宕町で精神研究会を発足させていた。精神研究会が発行していた『精神治療新法』という雑誌に「永福寅造」という名の人物の施術記録が記されている。明治四十三(一九一〇)春号第七四号に掲載された「余が受けし催眠術の有様」という記事がそれである。

当長浜の井筒屋と云ふ旅店の二階にて催眠術家○○○氏の施術を受けたり、余は○○○氏の前に座布団を敷きて胡坐したるに、○○○氏は左手を余が額上に当て右手にて余が頭部を掴むが如くし、余は其左手の指頭を見詰むる事凡一分間にして、眼眩みかけ自然に眼は閉ぢかけたるを覚えた、然ると○○○氏は我頭上にをきし手をすべらすが如くに徐々撫で下げ、以て目を閉さしめ、耳端にて今十五の数を算すれば、君の眼は開く得ずと云はれしが、余は別に開かふとも思はずして居りしに、何事も知らぬ様なれり、後目覚めて催眠中に東京見物をなし、上野動物園に遊びしことを記憶し居れり、其他の事は何事も知らざりし、然るに催眠中に煙

草の火を腕に触れしめられしことありし由なれど余は少しも其事を知らざりし<sup>(212)</sup>。

当時永福寅造は滋賀県立長浜農学校（現・長浜農業高校）の学生で、機関誌が翌年夏、『精神新報』に改名した七九号には「小生儀本会内にありて専ら精神研究に従事す／此段知友諸君に謹告す／精神研究会 永福寅造<sup>(213)</sup>」と、古屋の元で精神研究に従事する宣言広告を載せている。その後、精神研究会で毎月第二日曜日に開催されていた「催眠術大実験会」で催眠術を実践するようになる。記事によると、明治四四年十一月、翌年二月、大正元年（一九一三）十二月、大正二年（一九一三）五月に行っている。永福が行っていた催眠実験内容をあげると、被術者に目隠しをして術者の持つているものを当てさせる実験<sup>(214)</sup>、被術者に目隠しをして術者が食した味を感じさせる実験<sup>(215)</sup>、自らに術をかけて燃やした紙を口に入れたり腕に針を刺したりしても不感痛である実験<sup>(216)</sup>などであった。永福は精神治療会の事務員として働きながら実験に参加していたが、明治四五年四月、母親を亡くしている<sup>(217)</sup>。

大正元年以降、精神研究会で催眠術の実験を行っていることから推察すれば、北兄弟に催眠術を教えた人物は永福寅造と考えられる。また、吟吉の回想によれば、大正六・七年頃に出会って法華経の読み方を教示されたことと、永福が口寄せのようなことを行っていたことは間違いない。ただし、永福と北がどのように知り合ったのか、永福と法華経がどのように関係しているのかということについてはは窺い知れない。

爾来、北夫婦は朝夕法華経の読経を勤めるようになる。北の仏壇（「神仏壇」とよばれている）の様相は<sup>(218)</sup>、「南無妙法蓮華経」の題目が書かれた白木の位牌が二本左右に置かれ、中央には明治天皇像が据えられていた。また、左側には東郷平八郎の書による「八幡大菩薩」の掛け軸が下がっていた。その前で北夫婦は法華経を読経したが、その最中に妻のヤス（すず子）が憑依状態になり、口走りや文字を書いたりしたという。そうした言葉や神託として記したのが『霊告日記』であり、昭和四年（一九一九）から書き始められ、昭和十一年（一九三六）二月二十八日、すなわち二・二六事件勃発から二日後、北が憲兵隊によって検挙されるまで記された。そこで、この『霊告日記』の内容について少しく確認してみたい。

北の『靈告日記』については、松本健一氏が書かれた年月日における事件との関連などから詳細にわたる分析を行っている<sup>(219)</sup>。日々の記述は、わずか一言の一行のものから数行にわたるものしかなく、不可解な言葉が記されていることもある。全体を通じていえることは、神仏の名前や法華経の経文などが確認でき、とりわけ観音経の偈文などが多く確認できる。具体的には、法華経の経文では如来寿命品の「如来秘密神通之力」「天人常充滿」「柔和質直者」や、観音偈の「念彼観音力」「念念勿生疑」「観音妙智力」「南無観世音菩薩」「衆怨悉退散」「悲体戒雷震」など、完全な経文ではないが、普賢菩薩勸発品の「普賢神通力」という言葉が記されている。仏菩薩の名では「釈迦牟尼仏」「大日如来」「弥勒菩薩」「観世音菩薩」「八幡大菩薩」「普賢菩薩」「不動明王」「鬼子母神」など、神社名では「白鬚」「伊勢」「靖国」「三嶋」「明治」「氷川」「鶴岡八幡」「鹿島」などがあげられている。

人物の名称では日蓮聖人をはじめ、弘法大師空海や聖徳太子などが確認できるが、ここでは日蓮聖人に関する記述を列記してみたい。

【靈告日記第一冊】

昭和四年五月一日

塚原根本寺ニテ、開帳ノ時ノ雪中ノ高祖聖人ノ御姿現前ス<sup>(220)</sup>。

昭和四年五月一日 朝

順徳帝山稜（へ）道示サレ（消エテ）ツギニノ日蓮聖人辻堂ノ跡。藁ヲシキ笠ヲカブリノ居ル。黒イ数珠ヲカケ合唱ス。雪ニ埋モラレ居ル上ニ五色ノ雲。白玉、御膝ノ傍ニ在リ<sup>(221)</sup>。

昭和五年五月八日

一面ニ照リ輝ク太陽ノ如キ光ノ中ニノ日蓮 我汝ト共ニ此処ニ住ス（消テ）ノ光其ノママノ中ニノ初神諸仏神通力<sup>(222)</sup>

同年六月二十二日 朝

国難迫ル 日蓮<sup>(223)</sup>

同年九月二〇日 朝

日蓮ノ後御姿現ハレ両手〔ニ〕開キ持タレタルノ卷物ノ経〔卷〕ノ卷物〔ノ上〕ニ文字ノ立正安国論<sup>(224)</sup>

同年一〇月一三日

立正安国論〔消〕ノ猿一疋這ヒ〔廻ハリ〕居ル有様<sup>(225)</sup>

同年一〇月一九日 午後

中山法華経寺〔参拝〕ノ感応道交ノ〔開帳、祖師尊像ヲ開キ持タルル経卷ノ上ニ示サル〕

同年一〇月二〇日 朝

昨日参拝ノ高祖聖人尊像

同年一〇月二六日 朝

中山参拝ノ道中現ハル。御開帳。大聖人ノ現ハル<sup>(226)</sup>。

昭和六年三月二七日 朝

〔前略〕中山法華〔経〕寺ノ道ヲ行ク。参拝、開ノ帳シアリテ経卷ヲ手ニセラルル日蓮聖ノ人〔尊像〕。〔消〕〔後略〕<sup>(227)</sup>

同年四月二日 朝

日蓮聖人〔消〕ノ八幡大菩薩<sup>(228)</sup>

同年四月一日 朝

日蓮聖人誦経ノ尊像<sup>(229)</sup>

同年一〇月九日 夜一二時

不動明王、日蓮聖人ノ御扉開キタル<sup>(230)</sup>〔すべての引用中、ノは改行〕

昭和十一年まで続く日記の中で、「日蓮」という名称が登場する神託は以上であるが、すず子の中に日蓮聖人が

人物として、あるいは尊像として現れたことがあったということであろう。そのとき果たして日蓮聖人は何を告げたのかということについては、残念ながら確認できない。

北一輝の生涯における日蓮信仰については、革命思想とその動向に則して確認した。北の政治思想は社会科学専門性に富み、特に『国体論及び純正社会主義』は当時の政治家や学者からもその評価は高かった。そこには一つの宗教色もなく、理性的に書かれていたといえる。その後、中国同盟会と関係を持ち、中国革命へと参入していく中で、北は法華経へと信仰を深め、宗教的言説が多くなっていく。弟・吟吉は北の靈感に関して幼年期からの素養を指摘しているが、靈感の表出が著しくなる契機として、妻・ヤス（すず子）とともに帰国した後には接触した永福寅造の存在があった。中国で北は一体何を見、何を感じたのだろうか。北が大正四年に執筆を始める『支那革命外史』には、

不肖をか隠さん亦妙法蓮華経の一使徒。教兄日蓮慈悲折伏のコーランを説きて未だ刃を出さず。（中略）経巻を抱いて神風渦中に投ずる数句を出でざらん。一卷『大正安国論』（『外史』のこと）を諸公に献じて去る。

生死固より仏意にあり（括弧内筆者）<sup>(231)</sup>

と記され、自らを日蓮聖人と同様、法華経の使徒と同一視するようになっていく。すなわち、北は自身を法華経を行ずる者としての自覚を持っていたのであり<sup>(232)</sup>、日蓮聖人を継ぐ者、換言すれば平等の仏国土を実現すべく行動していたと考えられる。

処刑の前日、息子・大輝に宛てた手紙には、日蓮聖人の名前は見当たらない。そこには、死の直前まで法華経に信順する北の姿が確認できる。

大輝ヨ。此ノ經典ハ汝ノ知ル如ク父ノ刑死スル迄読誦セル者ナリ。汝ノ生ルルト符節ヲ合スル如ク突然トシテ父ハ靈魂ヲ見神仏ヲ見此ノ法華経ヲ読誦スルニ至レルナリ。則チ汝ノ生ルヽトヨリ父ノ臨終マデ読誦セラレタル至重至尊ノ經典ナリ。父ハ只此ノ法華経ヲノミ汝ニ残ス。ノ父ノ想ヒ出サル時、父ノ恋シキ時、汝ノ行路ニ於テ悲シキ時、迷ヘル時、怨ミ怒リ悩ム時、又樂シキ嬉シキ時、此ノ經典ヲ前ニシテ南無妙法蓮華



経ト唱へ念セヨ。然ラバ神靈ノ父、直ニ汝ノ為メニ諸神諸仏ニ祈願シテ汝ノ求ムル所ヲ満足セシムベシ。／  
経典ヲ読誦シ解説スルヲ得ルノ時来ラバ父カ二十余年間為セシ如ク読誦三昧ヲ以テ生活ノ根本義トセヨ。則  
チ其ノ生涯ノ如何ヲ問ハス汝ノ父ヲ見父ト共ニ活キ而シテ諸神諸仏ノ加護指導ノ下ニ在ルヲ得ベシ。父ハ汝  
ニ何物ヲモ残サス而モ此ノ無上最尊ノ宝珠ヲ留ムル者ナリ<sup>(233)</sup>

大輝の誕生以来、靈感を体得して法華経を読誦しはじめたこと、何も残せないが宝珠である法華経だけを遺品  
とすること、法華経の久遠仏のように自らも神靈となって題目を唱える息子を守護することが述べられている。  
北の信仰をわずかな文面から考察するならば、法華経が北の革命思想を正当化し、革命実行へと押し進めたので  
あり、倫理規範だったと考えられる。

(1) 大谷栄一『日蓮主義とはなんだったのか』(講談社、二〇一九年)、二九二〜二九五頁。

(2) 石川泰志『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』(原書房、二〇〇〇年)。その他の著書として『戦略体系 佐藤鐵太郎』(芙蓉書房出版、二〇〇六年)もあげることができる。

(3) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、五四〇頁「佐藤鐵太郎年譜」に基づく。

(4) 『信仰の体験』、一七五〜一七七頁。

(5) 右同書、四五頁。

(6) 右同。

(7) 右同。

(8) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』五〇頁。石川氏の説明によると、朝暘学校は薩摩出身の県令(現・知事)三島通庸が庄内の人々を懐柔するために建設した学校であるという。

(9) 右同。

(10) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、五二頁。佐藤鐵太郎『国難に叫ぶ』(民友社、一九三二年)、一七〇―一八頁。その他の師からの影響については、同書、一三三―一三五頁。

(11) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、七二頁。

(12) 右同書、七三頁。

(13) 佐藤鐵太郎『国難に叫ぶ』、三一―三二頁

(14) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、七四頁。『国難に叫ぶ』三三頁。

(15) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、七四頁。

(16) 右同。

(17) 右同。『国史大事典』によると、子平は北方海域におけるロシアの進出に注目して、『三国通覧図説』および『海国兵談』を著わしたというところで、寛政三年(一七九一)に幕府に捉えられ、在所蟄居の判決をうけ、板木・製本ともに没収されたということである。

(18) 林子平『海国兵談』(図南社、一九一六年)、一―九頁。

(19) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、七五頁。

(20) 『国難に叫ぶ』、三〇頁。

(21) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、八〇頁。

(22) 右同。

(23) 御厨貴『日本の近代 3』(中央公論新社、二〇一二年)、一四八―一四九頁。

(24) 右同書、一五〇頁。

(25) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、八一頁。

- (26) 右同書、八一頁。
- (27) 『日本の近代 3』、二〇三頁・二二〇～二二五頁。
- (28) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、八五頁。
- (29) 原田敬一、シリーズ日本近現代史③『日清・日露戦争』（岩波書店、二〇〇七年）、四〇頁。
- (30) 『近代の日本 3』、三〇八頁。
- (31) 佐藤鐵太郎『日本民族の世界的使命』（奉仕会本部、一九三八年）、一〇四頁。
- (32) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、八九～九〇頁。
- (33) 『近代の日本 3』、三一二頁。
- (34) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、九三～九七頁。
- (35) 『近代の日本 3』、三二九頁。『日清・日露戦争』、八六頁。
- (36) 佐藤鐵太郎『剛健主義の日蓮』（小西書店、一九一九年）二～三頁。
- (37) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、九八頁。
- (38) 右同書、五四一頁。
- (39) 『日本の近代 3』、三五〇～三五二頁。
- (40) 右同、『日清・日露戦争』一九三～一九四頁。
- (41) 『日本の近代 3』、四一一～頁。
- (42) 川島真、シリーズ中国近現代史②『近代国家への模索 1894～1925』（岩波書店、二〇一〇年）、四二～四三頁。
- (43) 右同書、四六～五五頁。
- (44) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、一一一頁。
- (45) 右同書、一一二頁。
- (46) 佐藤鐵太郎『帝国国防論』（海軍中佐佐藤鐵太郎、一九〇二年）、八～一〇頁。『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、一一八～一一九頁。
- (47) 『帝国国防論』、二〇～二二頁。『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、一二〇頁。

- (48) 佐藤鐵太郎『信仰の体験』（民友社、一九三〇年）、四九〇～五〇頁。
- (49) 『日本の近代』3、四一六～四一九頁。
- (50) 右同書、四三二～四三三頁。
- (51) 『信仰の体験』、五〇～五二頁。
- (52) 『日本の近代』3、四三三～四三四頁。
- (53) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、一六九～一七〇頁。
- (54) 右同書、一七九頁。
- (55) 右同様、二〇六～二一六頁。
- (56) 『剛健主義の日蓮』五～六頁。
- (57) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、二〇六～二一〇頁。
- (58) 『剛健主義の日蓮』、一八〇頁。
- (59) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、一九〇頁。
- (60) 右同書、二〇七頁。
- (61) 右同書、二二四頁。
- (62) 『日本の近代』3、四三八～四三九頁。
- (63) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、二二九頁。
- (64) 右同。
- (65) 佐藤鐵太郎『帝国国防史論』下、（東京印刷、一九一〇年）一四四頁。
- (66) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、二五五頁。
- (67) 『帝国国防史論』下、三六八頁。『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、二八五頁。
- (68) 右同。
- (69) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、二八七頁。
- (70) 『剛健主義の日蓮』、五頁。

- (71) 右同書、一三頁。
- (72) 『信仰の体験』、一七九〜一八五頁。
- (73) 右同書、一八〇〜一八一頁。
- (74) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、三五九〜三六四頁。
- (75) 『信仰の体験』、一八七〜一八八頁。
- (76) 『剛健主義の日蓮』、一八〇頁。
- (77) 玉井禮一郎編集『石原莞爾選集』(全二卷) 合本版(たまいらば出版、一九九三年、以下『合本』)一四七頁。石原莞爾の生涯については多数の著書があるが、本節では阿部博行『石原莞爾』上下(法政大学出版、二〇〇五年)に基づき、『合本』に輯録されている年表や論考、日記などによって補完する。
- (78) 『合本』、七五一頁。『石原莞爾』上、一頁。
- (79) 『石原莞爾』上、八頁・十頁。
- (80) 右同書、一二〜一三頁。
- (81) 右同書、一八頁・二二頁。
- (82) 右同書、二六頁。
- (83) 右同書、三三〜三四頁。
- (84) 『合本』、七一六頁。
- (85) 右同。
- (86) 『石原莞爾』上、三五頁。
- (87) 右同書、三六頁。
- (88) 『新編 佐藤鐵太郎海軍中尉伝』、二二九頁。
- (89) 本論文、第三章第一節「佐藤鐵太郎の信仰」参照。
- (90) 『合本』、七二二頁。
- (91) 『石原莞爾』上、四四頁。

- (92) 右同書、四五〜四六頁。
- (93) 右同書、四七頁。
- (94) 右同書、五〇頁。
- (95) 『近代の日本』
- (96) 右同。
- (97) 右同。
- (98) 『石原莞爾』上、六〇〜六一頁。
- (99) 右同書、六一〜六二頁。
- (100) 右同書、六五頁。
- (101) 右同書、六四〜六五頁。
- (102) 右同書、七〇頁。
- (103) 右同。
- (104) 『石原莞爾』上、七四頁。
- (105) 右同書、六七〜六八頁。
- (106) 右同書、七五頁。石原が買い求めた書は『毒鼓』『日蓮聖人乃教義』『宗門之維新』などだった。
- (107) 『合本』、一七三頁。
- (108) 右同。
- (109) 漢口転勤後の手紙によると、信仰問題が妻との間にあったようである。『合本』二二二〜二三頁。
- (110) 『合本』、二二頁。
- (111) 右同。
- (112) 『合本』三八頁。
- (113) 右同書、四一頁。
- (114) 右同書、四〇頁。

- (115) 右同書、四四頁。
- (116) 右同書、六九頁。
- (117) 右同書、六九〜七〇頁。
- (118) 右同書、七五頁。
- (119) 右同書、七二〜七三頁。
- (120) 右同書、八二頁。
- (121) 右同書、八六頁。
- (122) 右同書、八八頁。
- (123) 右同書、九二頁。
- (124) 『石原莞爾』下、六一八頁、年表より。
- (125) 『合本』、一〇五頁。『石原莞爾』上、九四頁・九八頁。
- (126) 『合本』、一一四頁。
- (127) 右同書、一一八頁。
- (128) 右同書、一三五頁。
- (129) 『石原莞爾』上、一一一頁
- (130) 『合本』一四二〜一四三頁。
- (131) 右同書、一四三頁。
- (132) 右同書、一四四頁。
- (133) 右同。
- (134) 右同書、一四五頁。
- (135) 『石原莞爾』上、一三二〜一三三頁。
- (136) 右同書、一三三〜一三四頁・一三七〜一三八頁。
- (137) 右同書、一四二〜一四三頁。北岡伸一『日本の近代』(中央公論新社、二〇一三年)、六七〜七〇頁。

- (138) 『石原莞爾』上、一四五～一四六頁。
- (139) 『合本』七二二～七二三頁。
- (140) 『石原莞爾資料・国防論策論』(原書房、一九八四年)、四〇～四二頁。『石原莞爾』上、一五五～一五六頁。
- (141) 『合本』、七二五～七二六頁。『石原莞爾』上、一七〇～一七一頁。
- (142) 『合本』、七二七頁。事件までの詳細は『石原莞爾』上、一七〇～一九〇頁。
- (143) 『石原莞爾』上、一九三頁。
- (144) 『合本』、七二九頁。
- (145) 『石原莞爾』上、一九五頁。加藤陽子、シリーズ日本近現代史⑤『満州事変から日中戦争』(岩波書店、二〇〇七年)、一～二八頁に詳しい。
- (146) 『石原莞爾』上、一九五～二〇九頁。
- (147) 右同書、二八一～二八四頁。
- (148) 右同書、三二〇～三二〇頁・三二六頁。
- (149) 『日本の近代』5、二四〇～二六七頁。
- (150) 『合本』、七三一頁、日記に「午前七時頃貞一氏ヨリ電話直チニ出勤」とある。また、三月一日の日記には「大体ヲ処理シ進退何ヲ提出、昼頃帰宅」と記されている。『石原莞爾』上、三二七～三三九頁・三四二頁。
- (151) 「第四章」「第三節 北一輝の信仰」に北の信仰については触れるが、二・二六事件については詳述していない。
- (152) 『合本』、七〇五頁。
- (153) 「第二章 田中智学の信仰」参照。
- (154) 『石原莞爾』上、三四六頁・三六五～三七二頁
- (155) 『日本の近代』5、三一〇～三一三頁。『満州事変から日中戦争へ』、二一〇～二二二頁。石川禎浩、シリーズ中国近現代史③『革命とナショナリズム』(岩波書店、二〇一〇年)、一七〇～一七二頁。『石原莞爾』上、三六九～三七二頁。
- (156) 『合本』、七〇五～七〇六頁。
- (157) 『合本』、二〇一頁。



- (158) 角田順編『石原莞爾資料 国防論策篇』（原書房、一九九四年）、一三五頁。
- (159) 『合本』、二〇〇頁。『昭和定本』、七一九頁。
- (160) 『合本』二〇〇頁。
- (161) 北一輝の著作の引用については『北一輝著作集』（みすず書房、一九五九年、以下『北著作集』と省略）全三卷によった。
- (162) 北一輝の生涯については、実弟である北吟吉の「兄一輝を語る」「風雲児・北一輝」（宮本盛太郎編『北一輝の人間像』輯録、有斐閣、一九七六年、二二八〜二六七頁）と大川周明の北一輝に関する回想録「北一輝君を憶ふ」（『大川周明集』、筑摩書房、一九七五、三五四〜三六八頁）に基づき、また、生涯の詳細については松本健一『評伝・北一輝 I〜V』（岩波書店、二〇〇四年、以下、『評伝』と略す）によって補完した。
- (163) 『北著作集』第三卷、五五九頁。
- (164) 北の後輩である青野季吉氏の「北一輝と私」には、日露戦争後社会主義思想がはやり、小さなグループを作って『平民新聞』を読み論議をしていたことが記されている。『全集』第三卷、五五六頁。
- (165) 『北著作集』第三卷、六六五頁。
- (166) 『北一輝の人間像』、二三四頁。『評伝』I、一三五〜一三八頁。円山溟北については横山健堂著『山水と人物』（以文館、一九一五年）二八二〜二九三頁参照。
- (167) 右同書、五六〇頁。
- (168) 『北一輝の人間像』二二六頁。
- (169) 『評伝』I、六一〜七八頁。
- (170) 『北著作集』第三卷、三頁。
- (171) 「先づ活眼を世界の大勢に着けん乎、列国は日進又月歩除々文明の域に近き交通至る処開けて万里殆ど比隣の觀あり、然れども便利あれば害の之に伴ふハ数の免れざる所、交通の便に却て各国の野心を長じ利益の衝突、権力の争奪、相次で粉起し、万邦徒に国□（不明）緊□（不明）を加へ之が為めに煩惱せられざるもの殆ど稀なり、就中其惨状の甚しきものに至つては、（中略）孰れも皆強国侵略の暴勢に压倒せられ喘々焉として其余息を保つに過ぎず、国権既に然り、是等国民に対し何ぞ其生息上の幸福を尋ぬるに暇あらん、翻つて所謂優勝国民なるものを見るに其外觀上の幸福形而下の安楽は或は劣敗国民に比して数等勝る所あるべし、

然れども其戦勝は国費の膨張となり、負担の過大となり苛税酷祖となり、経済不調和となり、購買力減少となり、生産力衰退し、労働者の悲運となり、世上一般不景気声下に惨憺ならずんば已まざらんとす、優勝国の名は悦ぶべく、劣敗国の名は悪むべきも、其箇人的幸福の程度に至つては、未だ孰れが其上に在るやを知るべからざるなり、(中略)次で現下等社会の状態を観察すれば人類の蕃殖は生存の競争を劇甚ならしめ、生存の競争は人智の発達を過度ならしめ、人智の発達は心情の発達に伴はず、人々徒らに利己の念に長じて一代の道義漸く地に墜落せんとし、異種人相互の迫害より同民族各自の陥擠に至るまで、天下靡然として良能の指揮を奉ぜず、人種の行動終に人類なるを全ふし得ざるに至る、長嘆して又痛哭すべきに非ずや、(中略)吾日本の如きハ国性固より彼と異なり、民情又幸に斯く如き窮極に至らむと雖、貧富智愚の度日に漸く加はり、国費益々多く民計益々迫り、其困厄の状は敢て他の欧米列邦に譲らず、加ふるに關心漸く薄くして社会的制裁益々弱からんとするあり、今にして前途の処置を考へ其善後の方策を建つるハ正に社会先覚者の一大任務なる可し。」(『全集』第三卷、三〇四頁)

(172) 『北著作集』第三卷、五〇一―一六頁。

(173) 後に徳富蘇峰は「皇室中心民本主義」と名づけたという。『北一輝の人間像』「風雲児・北一輝」二五九頁。

(174) 『北一輝の人間像』、二二―三七頁。

(175) 『北著作集』第三卷、「伊達狂堂宛」四九三頁。『評伝』I、一〇二―四頁。

(176) 『評伝』I、一〇〇―一〇四頁。

(177) 『北著作集』第三卷「狂堂兄に謝す」、三一―二頁。

(178) 『評伝』I、四五頁。

(179) 『北著作集』第三卷、三六―三八頁。

(180) 右同書、三七頁。

(181) 『評伝』I、一七九―一八〇頁。

(182) 『北著作集』第三卷、七三―八四頁。

(183) 右同書、八一頁。

(184) 右同書、八五―九八頁。

(185) 右同書、九三―九七頁。

- (186) 『北一輝の人間像』、二三九頁。
- (187) 『北著作集』第一巻、五〇六頁。「社会民主主義を譏誣し、国体論の妄想を伝播しつゝある日本の代表的学者なりとして指名したるは左の諸氏なり。故に本書は社会民主主義の論究以外、一は日本現代の思潮評論として見らるべし。／金井延氏（東京帝国大学）『社会経済学』／田島錦治氏（京都帝国大学）『最新経済論』／樋口勘次郎氏（早稻田大学）『国家社会主義新教育学』及び『国家社会主義教育学本論』／丘浅次郎氏（東京高等師範学校）『進化論講話』／有賀長雄氏（東京帝国大学）『国法学』／穂積八束氏『憲法大意』及び帝国大学講義筆記／井上密氏（京都帝国大学）京都法政学校憲法講義録／一木喜徳郎氏（東京帝国大学）帝国大学講義筆記／美濃部達吉氏（早稻田大学）早稻田大学講義筆記／井上哲次郎氏（東京帝国大学）諸著／山路愛山氏及び国家社会党諸氏／安部磯雄氏及び社会党諸氏」
- (188) 『北一輝の人間像』、二七八頁。
- (189) 『北著作集』第一巻、四頁。
- (190) 右同書、五九〇六七頁。
- (191) 右同書、八一〇八二頁。
- (192) 右同書、八八〇八九頁。
- (193) 右同書、九四頁。
- (194) 右同書、九七〇一一三頁。
- (195) 右同書、二〇九頁。
- (196) 右同書、二〇九〇二一四頁。
- (197) 右同書、二五三頁。
- (198) 右同書、二九二頁。
- (199) 右同書、三七〇三七二頁。
- (200) 『北一輝の人間像』、二四五頁。『評伝』Ⅱ、一六八〇一七六頁。
- (201) 右同書、二四四頁。
- (202) 右同書、二四五頁。

- (203) 『評伝』Ⅱ、
- (204) 『北一輝の人間像』、二四六頁。
- (205) 右同。
- (206) 北一輝『支那革命外史』「五 革命運動の概観」「六 革命渦中の批評」「七 南京政府設立の真相」(『全集』第二卷、二七〇―六一頁)、『評伝』Ⅲ、三〇九―四頁。
- (207) 『支那革命外史』「八 南京政府崩壊の経過」「九 投降將軍袁世凱」(『全集』第二卷、六二〇―八八頁)、『北一輝の人間像』、二四八頁。『評伝』Ⅲ、九五―一六七頁。
- (208) 妻ヤスの回想録は、「北鈴子」という名で記された「ありし日の夫・北一輝」(『北一輝の人間像』輯録、二七五―二七九頁)である。『評伝』Ⅲ、一五一―一五五頁。
- (209) 大川周明が記すところによると、北が、後に中国において宋教仁と共に活動することとなる譚人鳳の孫を迎え入れて遺子とした大輝に宛てた遺言の一節から、法華経への入信を大輝が生まれた年である大正三年としている。北大輝への遺言は『全集』第三卷、五三〇頁。
- (210) 北の靈感については、次のように述べられている。「兄には能くいへば靈感があり、悪くいへば憑拠(ママ)的性格である。恐らく俗にいふ天狗のようなものが憑いてゐるのではないかと思はれる。昼でも度々幻覚を認め、夜になると支那の友人故宋教仁、  
 Ⅱ 鴻仙、譚人鳳等と自由に相見し、談論し得るといつてゐる。法華経の篤信者といふよりも、狂信者であるが、理論に優れた人物としては、珍しい傾向である。(中略) 本人はヴェルサイユで日本に仇をなしたウイルソンを自分が呪つた為めに、脳梅毒のやうになつて死んだのだと確信して居る。常に予言めいたことをいふので、兄に接近する人々は「魔王」と称してゐる。奇想天外より落つる計画をたて、人の意表に出る言説をなすからである。／兄がどうして霊感的人格となつたかといへば、既に幼少の時から、妙な夢を見て恐れたり、夜分何物かの幻覚を生じて、気味悪るがつてゐた。(中略) この変態心理的傾向は、永年の眼病の為、コカインか何かの影響されたのではないかと思ふ。頭が変則的に鋭敏になつてゐることは、争はれない。従つて気がむづかしく、僕は兄と同室では、落ちついて勉強出来なかつた。」(『北一輝の人間像』、二四九頁。)
- (211) 「兄の変態心理的傾向が強くなり、法華経を熱心に信奉するに至つたのは、永福といふ行者に接したからではないかと思ふ。少くとも永福さんから、法華経を読む技術を習つたことは事実である。兄の読経は有名である。一人で読経してゐても

十人以上の合唱と聞こえるほどである。／この永福さんといふのは、僕も早稲田の教師時代に知り合ひになった。何でも大正六七  
年頃である。彼は若い時は有名な催眠術者古屋鉄石の試験台であったとので、毎朝生しぼりのタオルを頭に掛けて、旭の上  
のを凝視して、精神統一を計つたといふことである。僕が催眠術の研究をやつてゐた時、時折来て貰つた。中村古峽、柳田国男、  
中桐確太郎、故紀淑雄等が幾回も僕の家へ来た。僕が永福さんを坐せしめて、南無妙法蓮華経と数回唱へると、玉川稻荷といふの  
が出て、旺んに食事をなし、更に僕が暗示すると幾回も人格転換をやつた。或は日蓮が出たり、白隠が出たり、芸者になつたり、  
浪花節語りになつたりした。実に奇妙不思議であつた。中村古峽もこんな霊媒は見たことはないとまで驚いた。」(右同書、二四九  
頁。)

(212) 『精神治療新法』第七八号(明治四十三年春号、東京大学総合図書館所蔵)、二四頁。

(213) 『精神新報』第七九号(明治四四年夏号)、一三三頁。

(214) 『精神新報』第八二号(明治四五年春号)、二五頁。

(215) 『精神新報』第八三号(明治四五年夏号)、一四頁。

(216) 右同書、一六〇一八頁。

(217) 『精神新報』第八四号(明治四五年秋号)、二二頁。

(218) 松本健一『北一輝 霊告日記』(第三文明社、一九八七年)、三二二―三二三頁。

(219) 北の霊告日記に関する事件との関連については、松本氏が『北一輝 霊告日記』の脚注をつけており、また、『評伝 北一輝』V「北一輝伝説」に所見が述べられている。

(220) 『北一輝 霊告日記』、一二頁。

(221) 右同書、一三頁。

(222) 右同書、五五頁。

(223) 右同書、六一頁。

(224) 右同書、六七頁。

(225) 右同書、七〇頁。

(226) 右同書、七二頁。

- (227) 右同書、九七頁。
- (228) 右同書、九八頁。
- (229) 右同書、九九頁。
- (230) 右同書、一〇九頁。
- (231) 『北著作集』第二卷、二〇三頁。
- (232) 『北一輝 靈告日記』の松本健一氏の解説の基つくと、昭和七年一月一三日の夢告(一六八頁)に「法華経ヲ以テ世ヲ救フ行者ヨ」と自らを呼ぶ記載が確認できる。
- (233) 『北著作集』第三卷、五三〇頁。

第五章 教育者・社会活動家にみる日蓮信仰





近代日本の宗教界において、日蓮聖人の立正安国の思想は、国家安泰を指標とする政治的右派・左派の双方に取り込まれたことは周知の通りである。戸頃重基氏の研究、『近代社会と日蓮主義』によれば<sup>(1)</sup>、日蓮主義の開頭統一の思想は、近代社会において自由、寛容とはつながらず、天皇制による絶対主義統一の思想と癒着し、ミリタントな全体主義に接合したという。ここで戸頃氏が定義する「日蓮主義」とは、「法華経に基づく日蓮の思想・信仰・行動の体系」ということで、日蓮聖人の『立正安国論』が近代日本において、信仰者の行動を後押しし、意味づけるために読まれたということになるだろう。戸頃氏が言う「日蓮主義」信仰者達は、日本という国家、民族主義まで包括した国体を守るという「願い<sup>(2)</sup>」のために、自らの思想と行動の正当性を日蓮聖人の思想と行動に見出したのである。果たして、戦後の現代社会から翻ってみるときに、そうした行動が正しかったかどうかは問題となるところであるが、日蓮仏教が近代日本において、先に見た一部の国家主義や社会主義の人々のメルクマールになつていたことは事実として認められるところである。

引き続き第五章では、教育者や社会運動家の日蓮信仰について考察する。その対象として、自らの信仰的立場を「日蓮主義」と呼ぶことはなかったが、戸頃氏が定義する日蓮主義に基づいて教育改革を提唱し続けた、現在の創価学会の前身、創価教育学会の創始者牧口常三郎をまず取り上げ、続けて戸田城聖の日蓮信仰について確認していききたい。さらに詩人・童話作家であり、農業改革を試みた宮澤賢治と、仏教思想に基づく社会運動を展開した妹尾義郎について考察してみたい。

## 第一節 牧口常三郎の信仰

### 一、三谷素啓の『立正安国論』

牧口常三郎が日蓮正宗に入信したのは昭和三年（一九二八）、五十七歳の時で、きっかけとなったのは当時の研心学園（現在の目白学園）で校長を務めていた三谷素啓との出会いであった。三谷については詳細を知ることができないが、由木義文氏の論文<sup>(3)</sup>によると、明治十一年（一八七八）に長崎県に生まれ、大正四・五年（一九一五・一六）、四十歳近い年齢で禅宗の檀徒から日蓮正宗に改宗している。著書として昭和四年（一九二九）十一月発行の『立正安国論精釈』（以下、『精釈』と略す）があるが、その冒頭に寄稿されている研心学園創始者・佐藤重遠の「発刊之辞」には次のように説かれている。

吾人、茲に親しく經典を色読し、仏教の意義を闡明するの傍、正法有縁の同胞に対し、汎く聖祖の遺徳を頌えんが為めに、先生を擁して聖書刊行の大業を發願し、其初著として時機必須なる立正安国論の精釈を乞ひ、更に進んで順次御書全卷に及ばんと欲す。<sup>(4)</sup>

これによれば、三谷とともに法華經に基づいた実践活動をし、仏教の本意を明確にしながら、同じ信仰を持つ者達に日蓮遺文の注釈書を順に刊行していくその始めとして、時代にふさわしい『立正安国論』の注釈を願ったということである。そしてその目的は、同文に説かれる佐藤の時代觀に克明に記されている。

而かも仏祖は遠く滅して印度亡び、孔孟漢土に出づと雖も三世を知らず十界を語らず、現世に執着して教義悉く眼前に拘泥し、延て世上の規範を壊り、破綻続出、四百余州為に寧日無し、邪教は偏狭依估にして余弊の齊す処往年の大惨劇を演出し、漫に人類を輕賤して人種問題は現に不断の禍根を為す、独り我日本帝国のみ冥天の救護する処にして、地涌の出現は仏勅に叶ひ、連綿として正法涌泉の実状にあり、国体の精華燦然として古今に絶し万邦に超ゆ、所謂東北有小国唯有大乘種性の聖語に符契を合し、王法は仏法に冥し、仏法は王法に合し王仏冥合して理想の国土を建設すべきの冥約に当る。苟も此大法に依拠せんか、百千の大難何かあらん、転禍為福、変毒為藥、我が国現下の思想国難の如きは一挙にして救治すべきなり。<sup>(5)</sup>

すなわち、日蓮遺文に引用される僧肇の『法華翻經後記』の予言に基づき、王仏冥合して理想の国土を建設し、逼迫した日本の悪しき現状を打破すべきであることが述べられるのである。

それでは、三谷自身はどう考えていたのだろうか。『精釈』の「追記」には次のように説かれている。

偶々今夏期休暇を迎へた際、同氏等の余に語る処は、休暇を利用して、世上難解の定評あり、且つ未だ正義幽遠の合理を闡明せるものなき、立正安国論の精註を刊行して、濁劫悪世の現社会に投擲することは、一は跼息せる憂国同胞の奮起を促し、他は以て三毒惰眠の一叱に値せずやとの薦に接した。<sup>(6)</sup>

当時の社会については「濁劫悪世」と認識し、『精釈』出版の目的を憂国同胞の奮起と当時社会に対する叱責としている。社会の現状を「濁劫悪世」とする具体的説示は本書の中随所に説かれており、その内容は科学偏重の生死観、地震や天体にみられる奇瑞の表出、僧侶の墮落、児童教育の退廃、批評家の愚見、科学的真理のいい加減さ、人倫の喪失などに至っている。こうした現状の原因については、『立正安国論』の「早く天下の静謐を思はば須く国中の謗法を断つのみ」の文を受けて次のように解説する。

仏法の最要は、成仏得道にある。成仏とは、三世常住の義である。然らば、現世安穩後生善処で無くてはならぬ。斯の如き天下地上の災妖は、現世に於て已に三悪道の実現である。見よ、人心の悪化を。人は悉く悪鬼醜魔の心である。外形は人間であつても、心が已に人で無い。人間の価値は外貌の醜美に依つては別れない。心の善悪に依つて定まるのだ。(中略) 凡そ、恐怖すべき者は無数である。戦争、地震、海嘯、火事、水害、疫病等、此外幾多も有るが、それ等の者は悉く括て一丸と為すも、尚ほ及ばざる一大恐怖がある。其れは人心の悪化である。(中略) 近時の悪思想。大なる点より見て、果して悪思想か、善思想かは、今之を論ずるの機を持たぬから、抄略するが要するに我日本には、我日本特有の思想があり、習慣があつて、兎に角二千年余の歴史を重ねて来たのであるが、人皆盤石と心得て居った日本特有の思想も、何ふやら余程浸滲されて来たらしい、(中略) 世人は何も知らずして、各自の想像で種々に推測を画いて居て、赤化思想の人なんと云へば、如何にも鬼か悪魔に似た人許りだと思つて居るらしいが、實際は雲泥の違だ。誠に懐かしく、慕はしく、深切で物やさしくて、情深くて、虚言を言はない点など、全く想像の外だ。併し之れが最も恐るべき勢力を扶植する所以なのだ。恰も少女を誘拐するときに、物やさしく、深切にすると同じ手口である。

(中略) 恐るべきは悪人よりも善人である。戒むべきは在家よりも出家である。(7)

現社会が悪化しているのは、人の心が悪くなっているからであり、マルキシズムのような外来思想に浸食されて人々は踊らされている。その元凶こそが善人や出家者だとするのである。

三谷は、当時起こった自然災害や人災の原因を憂い、謗法滅罪を説く『立正安国論』の教説に深く感応し、そこに同時代性を見出した。そして間接的ではあれ、「本書の外に日蓮聖人御書四巻を加へ、合計五巻を發行する」(8) ことによつて、当時社会に対して叱責し、憂国同胞の奮起を願つたのである。

## 二、牧口常三郎の願ひ

牧口が三谷から受けた影響は、法華經の真理が我々の日常生活に密接に関係し、全宇宙の道理として認識されている点である。三谷の『精釈』では、医学の進歩について批判をあげるなかで、次のように述べられている。

(前略) 要するに我々に限らず、宇宙間に生存して居るものが、個々単独に生活して居ると見るのが、現代科学の主張であるが、之れが根本の誤謬で有つて、眞實には一大生活圏内の分派生活にすぎない。譬へて云へば、我々の毛髪は一本一本の生活と見える。爪も然り、更に微細に進めば、血液も各々微粒の血珠が各自単独の生活であり、更に進んでは、細胞が各個の生活を営んで居るのではあるが、詮じ詰めれば、吾々一個の色(体)心生活中の一分派生活に外ならない。更に、吾々は大宇宙の一小分派生活である。之より推理するならば、此の大宇宙たる三千大千世界は、一個の生活体で有る事に異論は無からう。若し然らば、天体の生活が我々地上の生活と、没交渉である道理は断じて無い。經文は、科学的に於ても、此の理論が徹底して居る。何一つとして實際と相違する処が無い。(9)

三谷は諸現象を証明する科学の限界において、仏教經典、殊に法華經の經文の道理を全宇宙の道理とする。牧口も同様に、現実の生活と仏教との関係を見出していくわけだが、三谷と異なる点は、科学を否定せず、「日蓮佛法をこゝろみるに道理と証文とはすぎず。又道理・証文よりも現証にはすぎず」(10) という日蓮聖人の言葉をも

つて、宗教と科学を結びつけて考えることである。それでは、牧口が当時日本において問題としていたことは何であろうか。

昭和五年に発刊された『創価教育学大系』第一巻冒頭の「緒言」には次のように述べられている。

けれども一日も早く社会の一顧を得て、国民教育の不安を救ひたいといふ情だけは益々濃厚に赫熱して来たのである。入学難、試験地獄、就職難等で一千万の児童や生徒が修羅の巷に喘いで居る現代の悩みを、次代に持越させたくはいと思ふと、心は狂せんばかりで、区々たる毀誉褒貶の如きは余の眼中にはない。希くば物の良否、価値の多少は兎も角も、三十余年間の苦心を諒察せられ、同情ある叱正を切望する次第である。

(中略) もしも幸に共鳴されるならば、相提携して叙上教育の改造によつて、国難の救済に翼賛せんと期するものである。(11)

当時の教育社会に見られる受験の弊害<sup>(12)</sup>、就職困難な状況を憂い、「教育改造運動」を起こすことを宣言している。

では、牧口が分析し、提唱する教育の目的はいかなるものであろうか。

現在までの教育には不確実なる目的をあたかも確実なるものゝ如くに誤認して来た大なる誤謬がある。国民教育の歴大な組織が出来上がって居ながら、その目的観が不確実であつた事は何としても不思議の現象である。今や吾人はこの問題を明確に究明し認識しなければならぬ。それには社会が如何なる目標を以て子弟を教養せんと念願して居るかを静視する事が肝要である。それには少なくとも二つの方面があると考へる。之は家庭に於て父母は其の子に対して如何なる希望を持って居るか。また国家社会は其の次の世代の要素に如何なることを要求して居るか。此二つについて事実を観察し検討することである。／ある論者は国家の為と云ひ、また或者は父母の為と云ふ。然しそれは果して子供を愛する父母の純真率直なる希望であるであらうか。(中略) 社会が要求する目的は同時に個人が伸びんとする目的と一致せねばならぬ。即ち真正の目的は一方が他方を手段とする事なく、一方の生存目的は他方に於ても当然として受け入れられるものでなくて

はならぬ。／即ち国民あつての国家であり、個人あつての社会である。個人の伸長発展は懸て国家社会の繁栄であり、充実であり、拡張であり、これに反して個人の縮小は即ち国家の衰微であり、精力の減退である。

国家社会は原素の結合依つて栄え、分離によつて衰へ、解散によつて消滅するものである（／改行）。<sup>(13)</sup>

教育の目的には子供に対する親の希望を叶えることと、国家が必要とする人材の育成の二つにあることを述べ、この二つの目的が別々に達成されるのではなく、前者の達成、すなわち個としての人間育成が、やがて後者の目的たる国家を形成し、国家社会を繁栄へと導くという理論に基づいて、その双方を一体とする射程を組み込んだ教育が必要だと説いている。

これを価値論に即して言うならば、「利用厚生が個人我を超越して、社会我に拡大され『願くば此の功德を以て普く一切に施し、我等と衆生と俱に仏道を成就せんことを』の境界に至るなら、何も嫌忌するところがないのみか、論者の期待する「真理其の物を求むる無我の聖者にして大いなる發明発見をするもの」と一致する訳ではないか<sup>(14)</sup>」と述べる、法華經化城喩品に宣言される仏の祈りとも相通するものとなる。そしてその結果、我々は幸福を実現する。

教育の目的たるべき文化生活の円満なる遂行を、如実に言ひ表はす語は幸福以外にはないであろう。（中略）  
教育者や教育を希望する父兄などが、自己の生活の欲望の為に、被教育者を手段とするのではなく、被教育者それ自身の生活を教育活動の対象となし、その幸福を図るを以て、教育の目的とするのである。<sup>(15)</sup>

自己の欲望のためではなく、子供を教育し、幸福へと導くことが教育の目的であり、ひいてはその実現こそが全ての人々を幸福に至らしめるという。

では牧口がいう幸福とは何か。

従つて真の幸福は、社会の一員として公衆と苦楽を共するものでなければ得る能ざるものであり、真の幸福の概念の中には、どうしても円満なる社会生活といふことが欠くべからざる要素をなすことが容易に承認されよう。<sup>(16)</sup>

眞の幸福とは法華經に説かれるように、一切衆生の幸福、社会全体の幸福であり、その内容は、「宗教家の生活、眞に社会改造を唯一無二の念願とする志士の生活、教育に没頭する眞正の教育家の生活等は財産はないが、無限の欣悦に浸り、無限の英気に培はれ、依って以て安心立命し、虚心純潔にして小児の如き天真無限の幸福を感じる<sup>(17)</sup>」というように、物質的欲求を満たすものではなく、精神的なものである。換言すると、地位や名誉、財産といったものではなく、精神的ゆとりの境地なのである。

そしてこの幸福という目的を達成するための主要な要素、大前提となるのが、健康であり、青少年の不健康な生活は、怠惰・無活動であることが指摘され、創価的生活を営むことが推進されている。

幸福の第一条件たる健康の爲めには活動を第一とする。社会的生活に有害なる怠惰、無活動は個人的不健康の原因であり、無駄な生活、反価値の活動に放散されて居る自動の活動力じつとして居られない青少年の活動力の有害に放散されるものを有益に、創価的生活に導く爲に教育の意義が存するのである。<sup>(18)</sup>

このようにして、牧口は教育改革の綿密な理論を展開していくわけであるが、教育目的に個人と社会の双方の領域を認めている以上、自ずとその理論は社会改革へも向けられることになる。前二巻に続けて昭和七年に発行された『創価教育学大系』第三巻では、教育の領域から国家へと問題意識を拡大し、理論を展開している。

階級闘争、生活困難、思想混乱、世相險悪等々。之は現に吾等の眼前に展開して居る場面で、如何にしてこの大波瀾を乗り切るかゞ焦眉の問題ではないか。<sup>(19)</sup>

牧口はこの問題について、日蓮聖人の『立正安国論』冒頭部分を三谷の『精釈』から間接引用し、「誰か是を現代に関係なしと看過し得るか。殊に思想善導に任ずる者は如何<sup>(20)</sup>」と疑問を投げかけ、学者・政治家・宗教家の無能さを指摘し、教育家に言い及ぶ。ここでの中心課題は、思想善導問題の解決である。しかしこの問題には大きな障壁があるという。それが「指導の目標たる善悪其の物の明確なる認識<sup>(21)</sup>」の欠如である。したがって、障壁を乗り越えるために善悪の判定基準が必要となり、「倫理学と社会学の討究<sup>(22)</sup>」を基盤とする、牧口の提唱する創価教育が重要な役割を持つようになる。

如何なる教育をすればよいかは第二として、教育に依るにあらざれば、此の危険思想も思想国難も善導することの、差し当り出来ないだけは、何人も異論の余地はない所であろう。(中略) 思想の善導は教育の改善によつてするより外に途なきものたるだけは承認せねばならぬ。(23)

牧口は当時日本の思想混乱を国難と認め、その改善策として教育改革を提唱する。ではその思想とは何か。

政治家や経世家は「社会心養成にあり」で擱筆してもよからう。教育家は如何。今までの教育指導階級は国体觀念の涵養にあり、道徳教育の振興にありで教育の実績が挙ると考へて居た。而して「如何にしたら国体觀念が涵養されるか」「如何にしたら道徳教育が振興されるか」に迄は考へ及ばずとも、教育家が何とかするであろうとして居た。然るを何ぞ知らん、幾年経つても其の方法は案出されず、其の人さへも見つからず。

現在の行詰りを来したではないか。(中略) 教育家は然らばその後を如何にすべきか。斯様に鼓吹は大であるに拘はらず「何故に国体觀念が涵養されぬのか、何故に道徳教育が振興しないのか」との点を反省し、真面目に前途の方策を講ぜねばなるまい。(24)

明治二十三年(一八九〇)に発布された教育勅語は、天皇制教育を推進するものであったが、牧口はこの教育に疑問を投げかけている。牧口自身が述べるところでは、だからといって決して左翼的思想を持つていのではない、すでに左翼活動とは決別をした上での問題提起である。そしてその解決策として次のように結論づける。

此(世界唯一の国体として發達して来た我が国に理想郷が実現する)欲求を裏切る現実社会の醜悪が精神上の欠陥に起因すること前陳の如しとすれば、之が救済は教育によつて為されなければならぬ。教育も終局に於ては最高なる宗教の力に基づかねばならぬであらうが、併し昔思想善導を一手に引き受けて居た僧侶乃至宗教家が殆ど信用を失墜して、活社会と絶縁した今日では、教育のみによる外には具体的方策は立たないであらう。(括弧内筆者)(25)

こうして牧口は教育という科学と宗教を一体とする考えを一度は放棄し、創価教育を實踐していく上で理想とする教師論を展開していく。



教師の理想的資格を論ずるに当たった前提は、教師は人間の師表として社会の尊敬を受けるに相応するだけの資格を備ふるにあらざれば勤まらない職業であると言ふこと意識である。(中略)然らば相当資格とは何ぞ。自ら人が尊敬する様統一された人格である。(26)

牧口の教育論の特徴は、学者や政治家からトップダウンで伝えられた理念に基づく実践ではなく、あくまでもボトムアップの現場主義であり、自らの経験に基づいて考え抜かれた実践論である。その実践論に従って、現行の教育界、教師を「永不成仏」「二乗不作仏」と批判する。更に教師を改善する方策として、法華経の良薬、日蓮聖人の教えの必要性を説くに至る。(27)

以上のように、『創価教育学体系』に展開される牧口の教育改革論は、学問的に見ても説得力を持つものであったように思う。しかしやがて、日蓮仏教への信仰が深まるにつれ、『創価教育学大系』で断念した「教育も終局に於ては最高なる宗教の力に基づくかねばならぬ<sup>(28)</sup>」という、宗教を基礎とした教育論を言及するようになり、昭和十二年(一九三七)に発表された『創価教育法の科学的超宗教的実験証明』では、法華経を含めた日蓮仏教の教説の援用が顕著になっている。本節の後半で確認する牧口の教育論では、「教育法の根本的改革問題」のなかで、教育者はまず宗教改革を断行しなければならぬということが説かれ、さらに教師の選択条件では、「法華経寿量品の肝心『南無妙法蓮華経』の三大秘法を信じ奉るだけの純真さを有する、正しい性格<sup>(29)</sup>」をあげるに至る。

牧口の日蓮信仰の契機は、当時の日本国家の状況を憂い、改革することを主眼として、教育者の立場で幸福を願い、達成しようとしたことであつた。その願いは『創価教育学大系』として具現し、その祈りはただ祈りとして終わることなく、教育改革運動として実践されていく。日蓮聖人の思想と行動は、牧口自らの思想と行動を相乗的に意味づけ、背を強く押しながら、創価教育学会を推進させていったということであろう。すなわち、近代日本における日蓮仏教の受容の一特徴として指摘できることは、祈りを祈りとして終わらせることなく、日蓮聖人の生き方と相似して実現化の道を選択していくところにその特徴がある。

そこで引き続き、牧口の主要著書から、その信仰の特質を確認してみたい。

### 三、『創価教育学大系』

#### ① 価値論

先述したとおり、牧口が日蓮の仏教を信仰する、つまり日蓮正宗に入信するきっかけとなったのは、三谷素啓との出会いであり、彼が五十七歳の時、昭和三年（一九二八）のことであった。<sup>(30)</sup> 三谷は大正八年（一九一九）に日蓮正宗へ入信し、日本の社会情勢を危惧して日蓮遺文と法華経の研究をしていた。牧口が昭和六年（一九三一）に出版した『創価教育学大系』第二巻、「価値論」の篇で、「仏教の奥義に対し将た東西の歴史に対して可驚篤学者三谷素啓氏」と紹介しながら、その著書『精釈』を引用していることから、窺い知ることができる。<sup>(31)</sup>

牧口の著作に確認できる法華経と日蓮遺文の引用は、この年を境にして顕著になる。翌昭和四年（一九二九）に刊行された『創価教育学大系概論』には確認できないものの<sup>(32)</sup>、昭和五年（一九三〇）刊行の『創価教育学大系』第一巻から少しずつ仏教用語が用いられるようになっていく。

牧口は当時の教育界を「群盲が巨象に対して暗中摸索」<sup>(33)</sup>と批判的に見、「経験より出発せよ。価値を目標とせよ。経済を原理とせよ。」<sup>(34)</sup>というスローガンを提唱して、改めて価値を創造する教育論を展開した。これが全四巻からなる『創価教育学大系』である。

牧口の教育論の出発点は、「創価教育学」という名が示すとおり価値観の確立にあり、教育の目的に設定されている「幸福」とは、この「価値」を「遺憾なく獲得し実現した生活」<sup>(35)</sup>であるとしている。こうした価値の概念についての考察が展開される『創価教育学大系』第二巻では、法華経と日蓮遺文の引用が多く確認できる。そこで、牧口の価値論と仏教、そして法華経の関係について確認していきたい<sup>(36)</sup>。

牧口はまず真理と価値を区別する。

真理の概念は如実に表現した実在の概念で、「あるがまゝ」を如実に説明したものが真理である。人生との関係がどうあらうが、其のあるがまゝを如実に表現したものを、吾人は真理として拒むことを許されぬ。しかし価値は生命に対

する関係の概念を基礎としないでは成立し得ない。(中略) 真理とは実在及び其の相互関係現象を客観した質的等同の概念で、価値とは実在及び其の相互関係現象の影響性に動かされたる主観の反応量によりて対象の關係力を観測した結果を云ふのである。故に認識上の真理は等同で、是か非か、真か偽かの二者其の一より外になく、第三者の介在する余地がないのである。これに反して主観との關係性たる価値は妥当か不当かで、質的な等同性を持たない。又真理は人にも時代にも環境にも關係なく不変であるが価値は人によつてのみ成立することは言を俟たない(370)。

真理とは眼前に繰り広げられる「あるがまま」の世界を客観するところに生じ、それは絶対不変であるのに対し、価値は人間と対象物との關係性に基づいた相対的なもので、条件に伴つて変化するものである。さらに牧口の表現を借りれば、真理は創造することはできないが、価値は創造し、新たに見出すことができるものである。牧口のような考え方は、まさに仏が世界を「あるがまま」、すなわち「諸法実相」と認識できるのに対し、凡夫が欲望を基とした価値観で認識することと同じ意味であることがわかる。

従来、人間の普遍的価値としていわれていた「真・善・美」の「真」は、人間の日常生活と無關係に存在する。よつて、牧口の提唱する教育学が、生活による、生活のための、生活を対象とするものであり、人生の目的を幸福とし、教育は幸福な生活を実現できる人間を作ることである以上、我々人間が持つ価値とは日常生活を離れて考えられず、「真」にかわつて「利」を立てる価値観に達する(38)。

こうして真理と価値を分けて考察を進めていく中で、牧口は日蓮遺文の『月水御書』(39)を見出し、「真理と価値との認識に大いなる暗示を受けるに足るではないか」(40)とその一節を引用して、次のように述べる。

法華經二十八品中、方便品寿命品と自余の二十六品との關係を身と影と、玉と財とに譬へて説明し給ひたのは、直ちに移して、実在と価値との説明に資して可いものであるまいか。その様に、相關係する兩対は何れも不二一体の実在で、分かつべからざるものであり、殊に影と財とは之を宿す所の本体を離れて独存し得ないものである(41)。

これは、真理と価値の關係を不二一体とする考え方である。不二一体とは真理と価値を混同することではない。

明確に区別しながらも、実在を客観視する⇨認識するところに真理があり、主観的に見る⇨評価するところに価値が生ずるということである。認識と評価の差異は、人間がもつ認識対象への「意的努力又は情的執着力」が対象物の牽引力への抵抗になって表れるか否かということなのである<sup>(42)</sup>。

牧口は真理と価値を明確に分けることで、新たな「利・善・美」という分類を提示し、各項目を詳細に定義する。

- 一、美的価値⇨部分的生命に関する感覚的価値
- 二、利的価値⇨全人的生命に関する個体的価値
- 三、善的価値⇨団体的生命に関する社会的価値<sup>(43)</sup>

ここで気がつくのは、利と善の違いについて、前者を個体的、全人的として「経済的価値」とするのに対して、後者を団体的、社会的として「道徳的価値」としていることである。つまり、評価主体が個人か社会かによって、その価値は利害と善悪という違いを示すということである。このように個人と社会の双方のレベルで考察することは、すでに、幸福についてなされており<sup>(44)</sup>、価値論についても一貫して繋がりをもっていることがわかる。牧口は『創価教育学大系』の第一巻の第四章「生活様式論」で、人生には競争生活と共同生活の二面あってについて論じる中、競争生活を「修羅の巷」、共同生活を「菩薩の世界」と明示し<sup>(45)</sup>、さらに利用厚生について述べる際には、

利用厚生が個人を超越して、社会我に拡大され「願くば此の功德を以て普く一切に施し、我等と衆生と俱に仏道を成就せんことを」の境界に至るなら、何も嫌忌するところがないのみか、論者の期待する「真理其の物を求むる無我の聖者にして大いなる發明発見をするもの」と一致する訳ではないか<sup>(46)</sup>。

と法華経化城喩品の经文を引用しながら、功利主義的に個人から社会へと拡大することを理想としているのである。

さらに牧口は、提唱する「利・善・美」に「聖」なる価値を立てるかどうか、つまり宗教的価値について考察

している。

仏教に於て唯一絶対の本尊の主旨即ち積尊五十年の説法中の最高位なる法華經の第十六壽量品に於て説かれたる御主旨は人生の苦惱になやむ衆生をして悉く成仏せしめて永久無死なる生の満足に安住せしめんと御約束にあらざるか。そして絶対の本尊に「南無」する時に生の苦惱を解脱し眞の生命に歡喜する唯一絶対の境涯に達する。此の境涯に至る対象に価値ありといひ其の吾々との絶対的關係性は利益ではないか。善ではないか<sup>(47)</sup>。

すなわち、宗教の目的が救済である以上、その価値も利的価値・道徳的価値に包括されるもので、あらためて「聖」なる項目を立てる必要はないとする。したがって、法華經の教えも、人間の日常生活から乖離しているものではなく、その価値を功德とか御利益という言葉によつて我々は享受しているといふことである。

牧口の法華經觀の特徴は、日常性にその価値を見出していくところにあり、やがて、科学・道徳・教育と宗教との關係に言及していく。

## ② 宗教論

ところで、牧口は教育学が科学として成立するかという問題を考察している。牧口の科学論はまず二つに分類される。純正科学と応用科学である。それぞれについて次のように定義している。

自然的因果關係若くは無意識的因果關係を研究对象として、その本質的恒常不変の因果法則を見出さうとしてゐるのが、所謂純正科学で、就中人為的因果關係、即ち人間の意志の加はつたが為に生じた、因果關係の現象を、研究对象として、變幻出没極まりなき外觀の裏に存する、恒常不変なる因果の法則を見出そうとしてゐるのが、謂ふ所の応用化学を意味することゝ余は解する<sup>(48)</sup>。

自然的・無意識的因果關係か、人為的因果關係か、という研究对象の差異によつてその違いを定義するわけだが、教育学の場合、更に人間のなす行動を限定して、「人間の為す価値創造の活動を研究对象」<sup>(49)</sup>として目的と

手段の因果関係からその法則を見出していくことである、とする。したがって、牧口の研究方法は、現実の出来事の原因を経験主義的・帰納主義的立場から遡及するというものである。『創価教育学大系』第一巻に確認できる教育学の理論からは、いまだその因果律が宗教的なものではなく、科学的な域を出ないものであるといえる。では、第二巻で展開されることになる宗教と科学・道徳・教育との関係はどのようなものであろうか。

いままで確認してきた道徳的価値である善は、相対的な善である。その特徴は「人類の現世に於ける生活法則を対象とする道徳科学」(傍点筆者)であり、「最高至上」<sup>(50)</sup>のものではない。そこで宗教が必要となる。

三世常住、永久不滅の靈魂の生活を対象として、そこに一貫する因果の法則を見出して、絶対至高なる正邪善悪の標準を確立し、その規範に則ることによって、初めて至幸至福といふべき生活を遂げんとするのが人心の深底に横たはる要求で、宗教の起る所以である<sup>(51)</sup>。

宗教は相対的善を絶対的なるものに止揚する。牧口は一般的には相容れない宗教と道徳・科学を結びつける。その際に用いられる理論が、先に確認した「日蓮仏法をこゝろみるに道理と証文とはすぎず。又道理・証文よりも現証にはすぎず」と説示する三証である。

通常科学は現実の証拠と道理によって真理を導きだし、真実として証明するが、仏典の中でも法華経は、加えて文証を具えており、この三証をもって仏法は論ぜられているとする。また、法華経以外の内典、外典による宗教は、信仰の対象が神仏でも人格的姿としての本体であり、崇拜する個人個人の意識に構成するものであるから、事実として認識できないために、科学の対象にはなり得ず、道徳とも一致しない。ところが法華経は題目が示すとおり、「妙法」という普遍的真理、自然の法則を説いたもので、人道そのものであり、科学・道徳に違背しない、というのである。ただ差異があるとすれば、倫理道徳の道理は現在に限られ、科学の因果の法則も現象面に限られたものであるのに対し、仏教は世間出世間、三世にわたる因果の法則を明らかにしている<sup>(52)</sup>。したがって、

牧口が生活の指標として仏法を強く説くのは、日蓮聖人が多く引用した涅槃經の法四依「依法不依人」、あるい

は「国依法而昌。人因法而尊」といった経文に影響されたためであり、そこに牧口自身の時代観と日蓮聖人の時代観との一致を確信したためであろう。牧口は三谷素啓の『精釈』を引用して、次のように述べている。

倫理学二千余年の歴史を積みながら社会学の形成のまだ不完全なためか、未だ道徳的価値の標準たる善悪の定義さへも確然与へ能はない現今の思想混乱時代に当たつて、仏教こそ正に倫理道徳の最高至上の原理を与ふるものでなくて他に何物があるであらう。法華経が釈尊の一切経第一の肝心であり、法華経の行者日蓮大聖人の「立正安国論」其他の説法は特に思想動揺、生活不安にある末法の現代に於て寧ろ既成の宗教宗派を超越して正に適當のものと信ずる<sup>(530)</sup>。

三谷は著書の中で、人類は宇宙間に単独に生活してはならず、宇宙という一大生活圏内の分派生活に過ぎない、といっていた<sup>(54)</sup>。そうであるならば、我々は科学や道徳といった下位の因果の法則ではなく、それを超越した因果に基づかなければならない。ここに牧口が日蓮聖人の仏教に傾倒していく要因と、科学や道徳の上位に位置づけられた仏教との関係が看取できよう。

さらに宗教と教育との関係では、形而上的な教育論を廃し、形而下の日常性を重視した牧口であるから、当然生活と宗教の関係において述べられている。それは教育の目的たる「依人生活」から「依法生活」への階段である。

人間の智慧が発達する以前は、主観的感情の要素が多く、人に依存した生活を送っている。その後智慧が次第に発達するにしたがつて、主観的感情が希薄になり、理知の働きが濃厚になったとき、人を離れて、法による生活に入るといふものである。そのときにいたつて、宗教の統一、宗教と科学、宗教と道徳、宗教と教育との一体化が可能となり、真の教育が行われる。

牧口は自らの宗教観をここにきて明確に述べるに至っている。つまり、日蓮聖人の仏教に依らなければならぬいとす強い信仰心の確立が見受けられるのである。それは、こうした宗教観が述べられている第二巻第五章「価値の系統」の最後に引用される、『開目抄』中の涅槃経の経文、「仏法を壊乱するは仏法中の怨なり。慈無くして

詐り親しむは是れ彼が怨なり。能く糾治せんは是れ護法の声聞真の我が弟子なり。彼が為に悪を除くは即ち是れ彼が親なり。能く呵責する者は是れ我が弟子駈遣せざらん者は仏法中の怨なり（現漢文）<sup>(55)</sup>を引用することからも明らかであり、自らの批判理念の正義を主張しているように考えられる。

### ③ 教育改造論

階級闘争、生活困難、思想混乱、世相嫌悪等々。之は現に吾等の眼前に展開して居る場面で、如何にしてこの大波乱を乗り切るかゞ焦眉の問題ではないか<sup>(56)</sup>。

牧口は当時の社会状況について悲觀的に述べ、特に教育教化の衰退を恐れるとしている。そしてこの時代は、積尊に予言された末法濁悪恐怖の世であつて、日蓮聖人が『立正安国論』を著した時代と一致しているとして三谷の『精積』から安国論の冒頭部分を引用する。

その批判は厳しく、こうした社会状況を改善できないでいる学者・政治家・宗教家の無能さを批判する。そして教育による思想善導によつて社会の混乱を打破できるとするのである。

従来教育者は、明治二十三年（一八九〇）一〇月三〇日に公布された「教育に関する勅語」に基づいて、国体觀念の涵養と道德教育の振興を目的とていたが、その教育目的に伴う方法を考案せずにしたことを指摘し、法華經如来寿量品の經文「不自惜身命」と『開目抄』の「夫小兒に灸治を加ば必ず父母をあだむ。重病の者に良薬をあたられば定口に苦とうれう」<sup>(57)</sup>という文を引き、日蓮聖人が法華經護持する際に怨嫉迫害にあつたことをあげて、覺悟をもつてその間違いを指摘し、教育方法の改善を提言するのである<sup>(58)</sup>。ここにも牧口の行動を後押しする日蓮聖人の存在が見えよう。

教育改造を標榜する牧口にとつて、多くの嫉妬迫害が起こるであろうことは予測されていることであつたが、孤立することは無意味であり、「小善者」の賛同が必要であつた<sup>(59)</sup>。そこで同じ意識をもつた教師論が説かれることとなる。



牧口の教師論<sup>(60)</sup>は三つの階級に分類されているが、大きくは二つに分けられ、自分の地位を守るため、あるいは自らの榮譽のためだけに教育者でいる階級と、同僚や仲間のために尽くし得る階級となる。牧口は前者の階級に対して永不成仏の二乗を類推し、『開目抄』の二乗不作仏の説を引用して<sup>(61)</sup>、現教育界の現状を憂いている。そして後者を最上の階級として、その階級に至るために、さらに『開目抄』の二乗作仏論を引いて<sup>(62)</sup>、「結局は法華経の肝心といふ不死の良薬より外には治療法は到底ない」<sup>(63)</sup>としながら、いまだ日蓮聖人の教えが受容されていないことを理由に、時を待つしかないという。畢竟、牧口は「法華経の大精神に帰入することになつて世が革まるに至るであろう」<sup>(64)</sup>と、最上階級の教員について法華経への入信を意識の共通項として立て、教育に宗教を取り入れることによって教育の実があがると結論づける。つまり、牧口の時代認識は、日蓮遺文を真実として強く受け止めさせ、教育者像に関しても日蓮聖人の教えを基盤とすることを要請したのである。

#### 四、『創価教育法の科学的・超宗教的実驗証明』

昭和十二年（一九三七）、牧口六十六歳の年の九月に刊行された書が『創価教育法の科学的・超宗教的実驗証明』である。ここには、牧口のさらに成熟した仏教思想と信仰が確認できる。それは、『創価教育学大系』でそれほど引用されなかつた法華経や日蓮遺文、そして教学用語が本著において縦横無尽に用いられているからである。まずこの書が書かれた目的については次のように述べられている。

本案の結果が従来のものに比し、特異なる所を率直に披瀝して教育改良の問題を提起し、ついでの原因にさかのぼり、他の条件に異なる所がないのに、この結果の生じたのは何故かと、分析的考察をなし、他にあらず指導主義の教育法の然らしめる所と断じ、之の最大の価値を持つ普遍的真理としての信用を博するためには、依る所の根柢を明にせねばならぬので、創価教育学の知識体系と、その基づく価値論との大要を抜粋し、その更に基づく本源として遂に仏教の極意たる超宗教の科学的論証を試み、斯くて本末の両端を見極め、終始一貫の関係を明らかにし、最末の結果を得んが為には、最本の原因を行ふに限るといふのが、最大価値の生活法乃至教育法であることを証明し、最後に

如何に之を信用して教育乃至生活の改革の実現に供すべきかを結論せんとするのが本書の聊か期する所である<sup>(65)</sup>。

この「緒言」の冒頭部分では『種々御振舞御書』の「病の起りを知るざらん人の、病を治せば、弥よ病は倍增すべし」<sup>(66)</sup>が引用されており、牧口がもつ教育改革への自信の程が伺われる。事実、「実験証明」というタイトルが語るように、牧口の提唱する教育法を六名の研究生によって実地教授した成果を前提としていた。また、『創価教育学大系』では差し控えられていた法華経信仰への言説も、マルクス主義者であった長野県の青年教師十数名が「価値の根本たる法華経の肝心、一切経の眼目たる三大秘法」によって指導した結果、法華経信仰に転向したことなどの事例をあげ、その正しさが証明されたとして宣揚している。これは教育改革をするためには、個人の信仰を改めるといふ宗教革命の必要性を結論として導き出し、教育者をはじめ、被教育者におよぶまで実践を勧めていく<sup>(67)</sup>。

こうした実験結果を分析していくわけだが、創価教育法実現の一要因として教師の選択条件があげられている。それは「法華経寿量品の肝心『南無妙法蓮華経』の三大秘法を信じ奉るだけの純真さを有する、正しい性格」<sup>(68)</sup>という条件で、その理由は、法華経の功德が生活に対する価値と同じであり、自らの過去八年の経験が法華経の予言通りになったためである。また法華経が教師選定の条件になる理由として『神国王御書』の次の文あげ、法華経が教師の正直さと慈悲深さを映し出すことを指摘している。

一代聖教の中に法華経は明鏡の中の神鏡なり。銅鏡等は人の形をばうかぶれども、いまだ心をばうかべず。法華経は人の形を浮ぶるのみならず、心をも浮かべ給へり。心を浮かぶるのみならず、先業をも未来をも鑑み給う事くもりなし<sup>(69)</sup>。

そして牧口の経験、つまり「却つて同業者の嫉妬に基づく迫害を覚悟しなければならぬような条件におかれている現在の教育制度に於いては、よく／＼の篤志者でなければ、同志となり得ない」<sup>(70)</sup>という創価教育学会の状況については、法華経法師品や勸持品の経文「この経は如来の現在にすら怨嫉多し、況や滅度の後をや」「一切世間怨多くして信じ難し」の経文を引き、一致することを示す。ここにも日蓮聖人の生涯が根拠としてあげられ、法華経色読を「科学的実証」とし、そこから法華経が普遍的法則として認識されるのである。牧口は、自身の体験と日蓮聖人のそれとを法則上の同一結果と

見たのであろう。すなわち、法華経と日蓮遺文によって牧口自らの体験と教育理論を意味づけることで信仰の確証を得、翻つて法華経と日蓮遺文の真实性を看取したと考えることができよう。

次に教育方法について確認してみたい。牧口は「第四章 指導主義の教育方法」で「生活目的観の階級」として、一、盲目的対明目的、二、小目的対大目的、三、仮権的対真实的、四、垂迹的对本体的、五、脱益的対種益的という五つの相對によつて、「無情なる最高最大」の目的へと到る階梯<sup>(71)</sup>を示し、この目的観から最大価値の生活方法を説くに到る。

この相對から絶對に到る考察に<sup>(72)</sup>、日蓮遺文が関係している。ここで用いられる遺文が『乙御前御消息』<sup>(73)</sup>で、「抑も一人の盲目をあけて候はん功德すら申すばかりなし。況や日本国の一切衆生の眼をあけて候はん功德をや（後略）」と引用し、上位概念の目的を見る目が下位概念の目的を包括的に認識できることを示している。その根幹には、『下山御消息』<sup>(74)</sup>で「故に（伝） 教大師いわく、（中略） またいわく日出ぬれば星隠れ、巧みを見て拙きを知る（遺文中漢文）」と説かれる勝劣の必然性があり、これを「評価法の原理」としているのである。ここでも、日蓮遺文によつて、牧口自らの思想の理論づけがなされていることを知る。

導かれた最大目的に一致する生活法を導かなければならないが、『兄弟抄』<sup>(75)</sup>の「門家の明鏡也」の一節を引いて法華経の因果論が世間の生活法と一致することを確認し、『法門可被申様之事』の説に基づいて、

釈尊一代五十年の説法は、要するに出世の本懐たる法華経を説かれるまでの手段である。そして法華経の表はれた以上は、塔を建てるまでの足代である。立塔後にもなほ足代を除去しないのは、去年の曆を繰返すの愚と云はれたのは、之を説明されたのである<sup>(76)</sup>。

と述べ、「無上最大の妙法」を疑いなく真理とし、それが価値を持つかどうかを実証することで信を確立させ、生活法の原理としていくことが重要だと論ずるのである。ここに法華経が最大価値の生活法として確認されている。

最大価値の生活法は、仏教の因果の法則に従った生活であり、しかもその因果が、「因果俱時の法則」と呼ばれる善悪の相對を超越した「因果一念」、一念三千という仏教の極意であつて、これこそが全ての人間の目的として示される。この「因果俱時の法則」による価値の創造が、自然科学の因果を超越することになる<sup>(77)</sup>。このような価値は絶對的価値には相

違ないが、生活体験に基づいたものである以上、宗教的価値のみならず、「利・善・美」という人間本来の目的としての価値でもある。ここに日蓮仏教に依りながら、その特殊性を払拭する理論があるといえよう。

最後に、牧口が考える积尊・法華経と日蓮聖人の関係について触れてみたい。

最大価値の生活法を支配する理法は、無上最大の正法としての法華経である。その特質を牧口は次の三つにまとめている。

一、無限なる時間空間及び精神物質両界に互る因果の法則を証明し、利害善悪の根拠を示し、人生究極の目的を知らしめ、最大価値の生活法の原理を確立せしめ、且つ次の二階級の対策を授けらる。

二、善悪の鑑識法と之による懺悔、滅罪の法を授けて善人と化し、生活の根本的立直しをなし、泥中の蓮華の如き清浄となし、以て過去の悪因を解消し、未来の善果を保証し給ふ。恰も旧担の償還によつて信用を回復するが如し。

三、紛起する内外の障魔を恐れざる上、進んで之を駆り出し、克服するによつて益々信仰を増し、之を以て他を化することによつて、旧債償還以上の功德を積み、毒を変じて薬となす如く、禍を転じて福となし、以て最大幸福の域に達する法を授けらる。<sup>(78)</sup>

生活の原理たる法華経を認識し、讚美するだけでは無意味であり、生活に応用し価値を創造していかなければならない。それは法律や道徳では防ぐことのできない悪果の根本を根絶せしめることである。ただし三世にわたる因果は懺悔滅罪により、謗法の罪は旧債を償還するように化他の功德を積まなければならず、こうした毒を薬に変じて無上最大の幸福にいたらしめる法則が法華経にあるという。そしてこの法華経を真理たらしめている存在が日蓮聖人なのである。

牧口は、

されば日蓮大聖人が法華経の予証通りに、末法に日本国に出現して、その文文句句を御一生に示顕して、生活との関係を証明されなければ、法華経一卷は単なる雄渾壯麗なる構想の小説として、文学的感賞の作品にしか過ぎないであ

ろう (79) 0

と述べ、ついで、

等しく法華経が無上最大の生活法であるといえども、釈尊の仏法は在世八年、及び滅後正像二千年間流通の白法と名付ける東洋的な生活法であり、日蓮大聖人の仏法は、末法万年に流通する日本的乃至世界的生活法なる大白法である。

而してその吾々衆生の生命に対する関係の価値は、月と太陽との如く、大と最大との差がある<sup>(80)</sup>。

と釈尊と日蓮聖人に勝劣を論じている。ここに物語の視点を導入するならば、日蓮聖人によって法華経が日常的レベルの言語となったために生活法としての意義をもったのであり、さらに法華経と日蓮遺文を比較するならば、日蓮聖人の言説をより重く見ていることが理解できる。このことから、牧口にとって行動規範となる物語は日蓮遺文であり、日蓮聖人の思想を通してこそ、法華経が生活原理としての力用を持つことになる。

牧口常三郎にとつて日蓮遺文こそが物語であり、法華経は幸福を生み出す原理であった。それは自らの教育論の正当性を理論づけ、更に自らの活動を意味づける作用を持つものであった。牧口が法華経を最大の生活法とするためには、日蓮遺文なくしてはなされず、日蓮聖人の言説をもって当時の社会を意味づけることによって、法華経信仰を勧奨したのである。したがって、「創価教育」を実践に移す場合に、同じ意識を持った教師でなければならず、共通の価値観、最大価値の生活法としての三大秘法を求める者こそが理想の教師像だったのである。やがて牧口の言説は、法華経と日蓮遺文という物語に実証された新たな物語として現実を意味づけ、創価(教育)学会という教団を一つにまとめる物語として機能していったと考えられる。

## 第二節 戸田城聖の信仰

第二節では、牧口とは年齢が親と子ほども異なり、牧口の創価教育学会を引き継ぎ、戦後創価学会と名称を

変えながら、第二代会長としてその勢力の拡張を成し遂げた戸田城聖について、彼の著述に日蓮遺文・法華経の役割を確認していききたい。

## 一、出生

戸田城聖は明治三十三年（一九〇〇）に石川県に生まれ、北海道に移住した後、教員として自立し、二十歳で上京している<sup>(81)</sup>。当時、甚一という名であった戸田は、下谷の西町小学校長であった牧口常三郎と出会い、やがて日蓮正宗の信仰に没入していくことになる。革新的な教育論を展開していた牧口は時流と合わずに職を失い、戸田が大正十二年（一九二三）に開設していた学習塾・時習学館を拠点に「創価教育学会」を設立する。戸田は、師である牧口が書きためていた原稿を出版するために、私財を投げ打って助成していった。昭和十二年（一九三七）、牧口を会長に創価教育学会発会式が行われ、その後、機関誌である「価値創造」を刊行していくが、昭和十七年（一九四二）に政府の弾圧により廃刊に追い込まれる。翌年には不敬罪と治安維持法違反容疑で学会員二十一名が逮捕され、その中には牧口とともに、理事長であった戸田もいた。戸田によると、二十一名中十九名までが転向していくなか、牧口と戸田は最後まで信仰を曲げることなく貫き通した<sup>(82)</sup>。牧口が昭和十九年（一九四四）に獄中で死去したが、戸田は苦しみのなかで、唱題読経の修行に励み、牧口の死の翌年に出所する。その年に名前を「城聖」と換え、昭和二十一年には創価教育学会から「創価学会」と名を改めて再出発した。これ以降の著述を確認していくと、戸田が自らの人生を回想する文章の中で、戸田の信仰、すなわち戸田にとっての法華経と日蓮遺文の役割を知ることができる。戸田が法華経と日蓮正宗の信仰に没入していく背景には、家族の死と自らの身に降りかかった二つの出来事があった。

## 二、家族の死

戸田は大正十三年（一九二四）に娘を、その二年後に最初の妻を失っている。以来宗教の世界に入っていくこ

とになるのだが、昭和二十四年七月十日付けで著された「生命論」の回想によると、娘の死こそが戸田にとって最大の事件で、それを契機に「死」について考えることになり、キリスト教や浄土教の教えを請うていったようである。

その昔、生まれて間もない一人の娘が死んで、なやみ苦しめぬいたことを思い出してみる。そのとき、自分は娘に死なれて、こんなになやむ、もし妻が死んだら（その妻も死んで自分を悲しませたが）……もし親が死んだら（その親も死んで、私は非常に泣いたのであったが）……と思ったときに、身ぶるいして、さらに自分自身が死に直面したらどうか……と考えたら、目がくらくらするのであった。／＼それいらい、キリスト教の信仰に入ったり、または阿弥陀経によったりして、たえず道を求めてきたが、どうしても生命の問題にかんして、心の奥底から納得するものは、何ひとつえられなかった。そのなやみを、また独房の中でくり返したのである。元来が、科学、数学の研究に興味をもっていた私としては、理論的に納得できないことは、どうてい信ずることはできなかった<sup>(83)</sup>。（／＼改行）

戸田の思索の旅は、逮捕後の独房の中で終わりを迎える。そのときの様子を戸田は次のように記述している。（前略）私は、ひたすらに法華経と日蓮大聖人の御書を拝読した。そして、法華経の不思議な句に出会い、これを身をもって読みたいと念願して、大聖人の教えのままにお題目を唱えぬいていた。唱題のかわが二百万べんになんなんとするときに、私は非常に不思議なことにつきあたり、いまだかつて、はかり知りえなかつた境地が眼前に展開した<sup>(84)</sup>。

戸田が到達した境地についての詳細は知り得ない。ただ、生命の不可思議さを覚ったことは確かなようである。そして、「三世の生命」と名づけられた次章では、法華経の譬喩品・化城喩品・如来寿量品の経文を引用しながら、その内容が明らかにされていく。

引用される経文は次の通りである。

「譬喩品」<sup>(85)</sup>

爾の時に仏、舍利弗に告げたまわく、吾今天・人・沙門・婆羅門等の大衆の中において説く、我昔曾て二万億の仏の所において、無上道のための故に、常汝を教化す。汝亦長夜に我に随つて受学しき。我方便をもつて汝を引導せしが故に、我法の中に生ぜり。舍利弗、我昔汝をして仏道を志願せしめき。汝今悉く忘れて、便ち自ら已に滅度を得たりと謂えり。我今還つて汝をして本願所行の道を憶念せしめんと欲するが故に、諸の声聞のために是の大乗経の妙法蓮華・教菩薩法・仏所護念と名づくるを説く。舍利弗、汝未来世において、無量無辺不可思議劫を過ぎて、若干千万億の仏を供養し、正法を奉持し菩薩所行の道を具足して、当に作仏することを得べし（現漢文）。

「化城喩品」<sup>(86)</sup>

是の十六の菩薩沙弥は甚だこれ希有なり。諸根通利にして智慧明了なり。已に曾て無量千万億数の諸仏を供養し、諸仏の所において常に梵行を修し、仏智を受持し、衆生に開示してその中に入らしむ。汝等皆当に数親近してこれを供養すべし。所以者何、若し声聞・辟支仏及び諸菩薩、能く是の十六の菩薩の所説の経法を信じ、受持して毀らざらん者、是の人は皆当に阿耨多羅三藐三菩提の如来の慧を得べし。仏諸の比丘に告げたまわく、是の十六菩薩は常に樂つて是の妙法蓮華経を説く。一一菩薩の所化の六百万億那由他恒河沙等の衆生は、世世に生まるる所、菩薩と俱にして、（後略、現漢文）

「如来寿量品」<sup>(87)</sup>

・ 諸の善男子、如来諸の衆生の小法を樂える徳薄垢重の者を見ては、是の人のために我少くして出家し阿耨多羅三藐三菩提を得たりと説く。然るに我れ実に成仏してより已来、久遠なること斯のごとし。

・ 我れ仏を得てよりこのかた、経たる所の諸の劫数、無量百千万億載阿僧祇なり（現漢文）。

まず、譬喩品の経文では、舍利弗と仏との過去世における關係を示した後に、法華経が説かれる現在において授記を得て、無限の時を経過した未来に成仏することが説かれている。

次の化城喩品においては、大通智勝仏の十六王子による過去世から続く法華経の教化が説かれ、如来寿量品で



は久遠実成という時間を示して、三世にわたる仏の命、仏の教えの長さを明らかにしながら、その前提にある「三世の生命」を確認する。すなわち、戸田は、仏教の根幹にあるのは三世にわたる生命の存在だという。

続けて日蓮遺文をもとに、日蓮聖人が釈尊以上に生命の時間を考えていると指摘する。戸田が引用する日蓮遺文は、『開目抄』『撰時抄』の次の一節である。

『開目抄』<sup>(88)</sup>

● 儒家には三皇・五帝・山王、此等を天尊と号す。(中略) 貴賤、苦楽、是非、得失等、皆自然等「云云」。

かくのごとく巧に立ッといえども、いまだ過去未来を一分もしらず。玄者、黒也、幽也。かるがゆへに玄という。但現在計リしれるににたり。

● 詮するところは天もすて給へ、諸難にもあえ、身命を期とせん。身子が六十劫ノ菩薩ノ行を退せし、乞眼の婆羅門の責を堪へざるゆへ。久遠大通の者の三五の塵をふる、悪知識に値ゆへなり。善に付け悪につけ法華経をすつるは地獄の業なるべし。

『撰時抄』<sup>(89)</sup>

今の人々いかに経のまゝに後世をねがうとも、あやまれる経々のまゝにねがわば得道もあるべからず。しかればとても仏の御とがにはあらじとか(書)かれて候。

『開目抄』からは、儒教の聖人が勝れた教えを説くにもかかわらず、それが現世にだけ通用する教えであるという文と、先に引用した「譬喩品」の经文、舍利弗の未来成仏が説かれる经文の解釈する部分、舍利弗がバラモンの責めに耐えかねて久遠下種・久遠結縁を忘れてしまったために法華経が説かれるときまで授記されなかった罪を説く部分を引用する。つづく『撰時抄』では、未来の願いを実現するためには間違った経によつてはいけないうこと、すなわち法華経こそが未来を保証すると説く部分を引用している。

戸田は、日蓮聖人の生命観が、この二書以外にも多数あることを指摘しながら、生命の実相を知ることこそが「悟りの第一歩」とする。その根拠となるのが、科学的思考としての因果の法則である。したがって、この三世

にわたる生命を考えることは、「靈魂の存在」を説くのではない(90)。

三世にわたる人間の生命の長さについては、再度「如来寿量品」の五百塵点の経文を引きながら無始無終であることを示し、その「本有の生命」を説く「名字即の凡夫位」にある日蓮聖人の教説を基に、同じ凡夫である我々の姿こそが無始本有の生命の現れだとする(91)。その際に引用される日蓮遺文が『三世諸仏総勘文抄』『当体義抄』『十法界事』『御義口伝』の四書である。

『三世諸仏総勘文教相廢立』(92)

釈迦如来五百塵点劫之当初 凡夫ニテ御坐セシ時知ニテ我身ハ地水火風空一ナリト即座ニ開レキタマヒキ悟ヲ。後ニ為ニ化他一ノ世々番々ニ出世成道シ在々処々八相作仏シ(後略)

『当体義抄』(93)

(前略) 聖人觀レシテ理ヲ万物ニ付レル名ヲ時 因果俱時不思議ノ一法有レリ之レ。名レテ之ヲ為ニス妙法蓮華一ト。此妙法蓮華ノ一法ニ具ニ足シテ十界三千ノ諸法一ヲ無ニシ闕滅一。修ニ行スル之一ヲ者仏因仏果同時ニ得レルナリ之。聖人此法ヲ為レシテ師ト修行覺道シ給ヘバ妙因妙果俱時ニ感得シ給フ。

『十法界事』(94)

迹門ニハ但是レ説ニキテ於始覺ノ十界互具一ヲ未ニタ必明ニサ於本覺本有ノ十界互具一ヲ。故ニ所化ノ大衆・能化ノ円仏皆是悉ク始覺也。若爾ラハ者、本無今有ノ失何ソ得レンヤ免ルコトヲ乎。当レニ知ル 四教ノ四仏則成ニルハ円仏一ト且ク迹門ノ所談也。是故ニ不レ知ニラ無始本仏一ヲ。故ニ無始無終之義欠ケテ不ニ具足一セ。

『御義口伝』(95)

サレバ無作ノ三身トハ者末法ノ法華經ノ行者也。無作三身ノ宝号ヲ南無妙法蓮華經ト云フ也。寿量品ノ事ノ三大事トハ者是也。六即ノ配立ノ時ハ此ノ品ノ如来ハ理即ノ凡夫也。頭ニ南無妙法蓮華經ヲ奉ニル頂戴一シ時ハ名字即也。其ノ故ハ始テ所レノ聞ク題目ナルカ故也。奉レリテ聞キ修行スルハ觀行即也。此觀行即トハ者事ノ一念三千ノ本尊ヲ觀スル也。サテ惑障ヲ伏スルヲ相似即ト云フ也。化他ニ出ルヲ分真即ト云フ也。無作三身ノ仏也ト究竟シタルヲ究竟即ノ仏トハ云フ也。惣シテ以ニテ伏惑一ヲ寿

量品ノ極<sub>ト</sub>セズ 唯凡夫ノ当体本有ノ俛<sub>ヲ</sub>此品ノ極理<sub>ト</sub>可<sub>レ</sub>キ得<sub>レ</sub>心也。

ここに引用される遺文は、文献学的に見れば問題がある書ばかりであるが、戸田にとって日蓮聖人の書という認識において引用されている以上、「日蓮聖人の」という固有性のゆえに物語としての機能を果たすのであるから、真偽を問う必要はあるまい。ただ、戸田が日蓮聖人の言説として受容した事実だけが必要である。

まず『三世諸仏総勘文教相廃立』から、釈尊の八相成道から衆生教化が五百塵点劫の時間のなかで繰り返して行われていたことが示される部分を引用する。次いで『当体義抄』を引用し、その久遠仏の因果が「妙法蓮華経」の題目に具足しているゆえに、因果の感得のための題目受持の必然性を明らかにする。さらに『十法界事』から、題目を受持する当体がそのまま仏の因果を具する根拠として法華経迹門と本門との違いをあげ、久遠実成が明らかになる以前の迹門では、「始覚の十界互具」であるために仏も衆生も始覚のままであるから、無始無終の仏が出現して「本覚本有の十界互具」が説かれる本門によらなければならないとする部分を取り上げる。最終的に『御義口伝』の引用では、無作の三身は末法の法華経の行者その人のことであるとし、唱題修行による成仏を六即に準じながら説明する。本門でも最も中心にある如来寿命品に基づく説として、凡夫が題目修行することが本門文底に秘められた事の一念三千の本尊を観することになり、われわれ凡夫がそのまま、本有としての生命の実相になることが説かれる。

われわれの生命は三世にわたる永遠の実相をもつのだが、それは涅槃経で否定されているように靈魂が存在するということではなく、宇宙そのもの、宇宙と同じ時間を有しているということだ、と戸田はいう<sup>(96)</sup>。つまり、死とは寿命品に説かれる如く方便であり、われわれは、方便を現して大きな生命体である宇宙にとけ込み生き続けていくことである。それが本来の生命の姿であり、生命は死という方便を現しながら連続している。「寝ては起き、起きては寝るがごとく、生きては死に、死んでは生き<sup>(97)</sup>」る中で、われわれは永遠の生命を保持しているのである。

その生と生との間の時間は、人おのおの、ことなっているのであるから、この世で夫婦・親子というものも、

永久の親子・夫婦ではありえない<sup>(98)</sup>。

こうして、戸田が家族の死を法華経と日蓮遺文によって解釈し、克服していることが理解できよう。

### 三、不幸の原因

もうひとつの特徴としてあげられるのは、現実にかかる不幸の原因を前世における謗法の罪、あるいは現在の謗法に求める言説である。先業の罪については、日蓮聖人と同様、前世における法華経謗法の罪が現世において迫害として現出しているという考えである。また、現在の謗法によって、国、すなわち学会を窮地に追い込む国家権力が、あるいは戸田自身が不幸にあっているという解釈である。昭和二十六年（一九五二）七月と八月に『大白蓮華』に掲載された「創価学会の歴史と確信」には、こうした罪業論がすべて記されている。それはまさに創価学会の歴史に横たわる物語である。

まず、冒頭部分では『聖人御難事』が引用される<sup>(99)</sup>。

●過去現在の末法の法華経の行者を軽賤する王臣万民、始は事なきやうにて終ほろびざるは候はず。

●太田親昌・長崎次郎兵衛尉時繩（綱）・大進房が落馬等は法華経の罰のあらわるゝか。罰は惣罰・顕罰・現罰・冥罰、四候。日本国の大疫病と大けかち（飢渴）とどしうち（同士討）と他国よりせめらるゝは惣ばち（罰）なり。やくびやう（疫病）は冥罰なり。太田等は現罰なり。別ばちなり。各々師子王の心を取出て、いかに人をどすともをづる事なかれ。

戸田は、「国家の悪思想たる天照大神をおがむ<sup>(100)</sup>」という罪が、すなわち当時の日本の国家による宗教統制が、人びとを狂わせ、太平洋戦争を引き起こしたという。

天照大神として、法華経守護の神である。法華経にいのってこそ天照大神も功力をあらわすのである。しかるに、文底独一の法華経をおがまず、天照大神だけをいのるがゆえに、天照大神の札には魔が住んで、いのりは宿らず、一国を狂人としたのである<sup>(101)</sup>。

次いで、初代会長であった牧口常三郎の死について触れる。

まことに大聖人のご金言はおそるべく、権力はおそるべきものではない。牧口会長の烈々たるこの気迫ありといえども、狂人の軍部は、ついに罪なくして罪人として、ただ天照大神をまつらぬという『とが』で、学会の幹部二十一名が投獄されたのである。(中略) 名誉ある法難にあり、御仏のおめがねにかないながら、名誉ある位置を自覚しない者どもは退転したのである。(中略) 会長牧口常三郎、理事長戸田城聖、理事矢島周平の三人だけが、ようやくその位置に踏みとどまったのである。いかに正法を信ずることは、難しいものであるうか。会長牧口常三郎先生は、昭和十九年十一月十八日、この名誉の位置を誇りながら栄養失調のため、ついに牢死したのであった。(102)。

戸田は、牧口常三郎の獄中死について「牧口先生の先業の法華経誹謗の罪は深く、仏勅のほどはきびしかった」と解釈する(103)。

また、戸田自身を取り調べた判事が神経衰弱によって退職したことも正法に背いた罪、法罰の結果であると思味づける。

毎日、唱題と祈念と法悦の日は、つづけられるとともに、不思議や、数馬判事の私をにくむこと、山より高く、海よりも深き実情であった。／法罰は厳然として、かれは天台の一念三千の法門の取り調べになるや、重大な神経衰弱におちいり、十二月十八日より三月八日まで一行の調書もできず、裁判官を廃業してしまつたのである(／改行)(104)。

この裁判官については、その動向を「牧口先生をいじめ、軽べつし、私をにくみ、あなどり、同士をうらざらせた」ものであり、「阿弥陀経の信者」であることを示した上で、無間地獄に落ちること間違いなしとしている(105)。まさに、日蓮聖人が説く謗法罪が、その罰とともに再説されているのである。

戸田の視線は、自らの人生において現れた出来事を踏まえ、創価学会のあり方、あるいは戸田自身の行動に向かう。それは内省的解釈である。まず、それまでの創価学会の活動が消極的であったことに触れる。学会の法華

経布教の消極性が生み出した結果が、惨憺たる日本の現状である。

しかるに、日本の国はほろびている。日本の民衆は、なやみになやんでいる。学会は当然立たなければならぬのである。／学会再発足のとき、立正交（ママ）成会も同じく小さな教団として、やっと息をついていたのは、自分たちのよく知っているところである。しかるに、七か年の時を経過して、かれは大なる教団となつて邪教の臭気を世にばらまいている。大聖人の眞の仏法を奉持して邪宗ののさばるにまかせているのは、だれの罪かと私は自問した。『これは創価学会を率いる者の罪である』と自答せざるをえないのである。／また自分は、文底唯一の教理を説いていると深く信じているが、教本には文上の法華経を用いている。／この二つの罪は、ご本仏の許すべからざるものである。私は大難をうけたのである。立つべき秋に立たず、つくべき位置につかず、釈迦文上の法華経をもてあそぶ者として大謗法の罪に私は問われたのである。ありがたいや、死して無間地獄うたがいなき身が、御本尊の功德はありがたく、現世にきづくことができたのである（106）。（／改行）

今の日本の現状の責任は創価学会にあり、その罪は率いる者の罪であると自覚している。また、法華経を説く場合に「文上の教本」を使うことも罪とし、この二つの罪について生きながら気づくことができたことは、偏に「御本尊の功德」であると記している（107）。

こうした戸田の自覚を促す根拠が、日蓮遺文の『転重軽受法門』と『兄弟抄』である。前書の引用はなく、ただ書名をあげてその教導のありがたさを述べるだけであるが、『兄弟抄』では、

其上摩訶止観の第五ノ卷の一念三千は、今一重立入たる法門ぞかし。此法門を申スには必ス魔出来すべし。魔競はずは正法と知るべからず。第五ノ卷ニ云ク 行解既ニ勤ヌレバ三障四魔紛然トシテ競ヒ起ル乃至不レ可レラ随フ不レ可レラ畏ル随レヘハ之ニ将三人ヲシテ向ニハ惡道ニ畏レレハ之ヲ妨レク修ニスルコトヲ正法ニ等云云。此釈は日蓮が身に当るのみならず、

門家の明鏡也。謹て習伝へて未来の資糧とせよ。（108）。

の文を引用し、戸田自身についての転重軽受と三障四魔が起こる故の色読の実践を感得し、歓喜している。では

戸田の罪はどのような罰として現前したのか。

昭和二十七年（一九五二）六月に『大百蓮華』掲載された「偶感」では、戸田自身の不幸について、創価学会員二十一名が投獄されたことの他に、「昭和二十五年、二度目の不思議にあ」って「大難を受け」たことが述べられている<sup>(109)</sup>。戸田の身に起こった昭和二十五年の不思議とは、経営していた日本正学館という出版社の閉鎖事件である。この事件の後に書かれた戸田の文章に、この大難にあった原因が謗法の報いであるということをおわせているものがある。それが確認できるのは、事件の翌年、昭和二十六年五月に掲載された「朝鮮動乱と広宣流布」の末文である<sup>(110)</sup>。ここでは「筒御器抄におおせあり」として、日蓮遺文の『秋元御書』の「謗国之失を脱れんと思はば、国主を諫曉し奉りて、死罪歟流罪歟に可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>行<sub>ハ</sub>也。我不愛身命 但惜無上道と被<sub>レ</sub>説<sub>カ</sub>、身軽法重 死身弘法と被<sub>レ</sub>シ<sub>ハ</sub>積<sub>セ</sub>是也。未来も亦復可<sub>シ</sub>レ如<sub>ク</sub>ナル<sub>レ</sub>是。過去遠々劫より今に仏に成らざりける事は、加様の事に恐<sub>レ</sub>て云<sub>ヒ</sub>出<sub>タ</sub>さざりける故也。未来も亦復可<sub>シ</sub>レ如<sub>ク</sub>ナル<sub>レ</sub>是<sup>(111)</sup>」という一節を引いて、最後の一文をもって、戸田の時代における仏勅と受け止めている。

今日蓮正宗の信者を見るに、流罪、死罪をおそれず、一国の謗法をせめんとするものがあるか。いま、もし強く一国の謗法をせめなば、ことを世法によせて、かならず国王の難があるであろう<sup>(112)</sup>。

「国王の難」の必然性を示している文であるが、出版社の閉鎖事件は当時の大蔵省からの命であり、「世法によせて」の難であることが解釈されている。では、その難の原因、仏勅に背いた行為とは何か。先に見た「偶感」にそれが述べられる。

私は会長になることが、ほんとうにいやであった。いやというよりも、こわいといったほうが適切であったかも知れない。なぜかといわれれば返事ができないし、自分でもわからなくて、ただきらいでこわかったのである。いまにしてみれば、よくよく、その意味はわかるけれども、当時は前述のような気持ちでいっぱいだったのである。／牧口先生のお年は七十を越えてこられているし、二十年前から、ただ一人の弟子であり、また最古の弟子であり、情においては父子である。先生の問題においては顧問であり、学会では最初か

らの理事長である自分としては、先生に万一のあった場合、自分以外に会長職につくものがないことは、当然知っているのであるけれども、前述のような心境が、会長職になるまいと、いろいろ、くふうしたのであった<sup>(113)</sup>。

牧口から最も信用されている戸田としては、当然創価学会の後継者としての位置にいるわけであるが、自らの恐怖心によってその役割を拒否し続けてきたようである。その結果、投獄や出版社の閉鎖といった不幸が訪れた。つまり、会長職を拒否するということは、法華経弘通の責務を拒否するということであり、それは謗法の罪を犯すことで、やがて現実としての大罪、すなわち、国家からの抑圧を被ったという解釈につながっている。この解釈を契機として、戸田は「からだ全身が世の苦悩を救わねばならぬという大確信に包まれ<sup>(114)</sup>」ることになり、会長就任後、折伏を実現していく。

#### 四、罪業論

ここまで、戸田が経験した家族との死別や経験する事業の失敗を意味づける、法華経と日蓮遺文の役割について確認してきた。次に、戸田自身の問題から創価学会員へと移行していく言説、すなわち戸田が学会員の人生における障害を、法華経と日蓮遺文によってどのように意味づけているかを確認していきたい<sup>(115)</sup>。

師である牧口常三郎が昭和十九年（一九四四）に獄中で死去した翌年、戸田は出所した。その年に名前を「城聖」と換え、昭和二十一年（一九四六）には創価教育学会から「創価学会」と名を改めて、学会を再出発させている。それから五年の後、昭和二十六年（一九五一）五月三日に第二代会長に就任し、会員の指導に当たっていくことになる。戸田が、牧口の後継として会長に就任しなかった間、日本は終戦を迎え、復興への道を進んでいた。

戸田の講演や執筆活動は、昭和十六年を最後にしばらく行われていなかったようだが、昭和二十一年に入ると、創価学会は総会を開き、布教活動を活発化させていく。それは、牧口の三回忌法要が行われた年でもあった。戸



田は、同じ年の六月に再刊した機関誌『価値創造』の十一月の記事で、牧口の死を次のように説明している。

(前略) かかる高德の人が、どうして牢屋で獄死せられたのでしょうか。／もし先生が法華経の行者でなかったら、この運命はありえないのです。(中略) 先生は利益し、国家は損失す。ああ愚癡・邪智の徒輩よ、なんの顔あつてか先生に見ゆるや。検事・判事も、警視庁の木端役人も、憲兵司令官も憲兵も、内務省のボロ役人も、時の軍部の指導者も、いま生きている者も、死せる者も、なんじらの顔上に大法罰があらわれずして、どこにぞあらわるる。先生の法難におどろいて先生の法難におどろいて先生を悪口した坊主どもよ、法を捨て、先生を捨てたるいくじなしどもよ(後略、／改行)<sup>(116)</sup>。

戸田は、牧口の獄中死を法華経薬王菩薩本事品の焼身供養<sup>(117)</sup>と同じであるとし、「法華経の行者」牧口常三郎という智者は「法難」ゆえに身命を落としたのであり、その法難に関与した国家や役人、軍人はもとより、僧侶や脱会者といった戦後の生存者、さらに戦災にあつた死者までも法罰が下るであろうことを宣言している。

こうした論調は、宗派の祖師と弟子との関係を想起させ、法難によって命を落とすか否かの違いはあるが、法を引き継ぐ者が絶対的存在である祖師の死を経文や遺文によって意味づけることで、後世への物語(伝説)を構築していく言説として認識できよう。このように学会の再出発地点に立った戸田は、牧口の意志を継ぎ、正しき倫理(価値)を形成(創造)すべく、正法弘通に乗り出していった。

ところで、新興宗教において、その勢力拡大の要因に「貧病争」をみていることは周知の通りである。今や新宗教の古典的研究書となった佐木秋夫氏の『新興宗教の系譜』には、すでに創価学会の現世利益の原理について触れられており、業論が根柢になっている<sup>(118)</sup>。実際、戸田自身も前世での悪業故に、現在の悪い状況があることを認識している。

戸田が戦後日本をどのように見ていたかは、昭和二十二年(一九四七)十月十九日、第二回総会の午後に行われた講演「創価学会の使命」に見て取れる。

いま、つらつら日本国土を見るに、所として華洛の土がありません。／インフレの波にもてあそばれて生活

の惨苦に悩む人々、あすの不安に焦燥を感じて生気をうしないゆく父や母、あるいは家を失い家を求めて血みどろのもの、また、巷には夜な夜なの強盗さわぎ、己々の職業にあつては、その資材の不足、資金不足、労働力の減少等、絶えざる不安定感は、全国に充滿して、どこに眞の楽土ありといたしましょう(119)。(119)。

こうした現状認識は、戸田に目的を設定させる。それは日本の復興、日本民族の復興である。戸田は、翌昭和二十三年(一九四八)十月十七日の第三回総会の午後の講演で、日本が戦争に負けた原因を信仰の過ちにあると訴え、日本国民の生活が不安定であることも、過去世における悪業の故であるとする。

戦時中、神道を強制して大失敗をしたわが国は、終戦後、いかなる哲学と道徳を持って、復興すればよいのか。世間をごまかした邪宗教や、破壊的な共産主義思想がはびこっている現在、わが創価学会は、偉大な日蓮正宗の哲学を身に帯して実践し、祖国の復興に寄与しなければならぬのであります(120)。

では、戸田が第二回総会の午前中におこなった「三世の因果」と題された講演の内容から、罪業論の根拠をあげてみたい。

そこにはまず、閻魔王の浄玻璃の鏡の話が出される。

この娑婆世界においては、わたくしどものこの身、その境遇が、浄玻璃の鏡なのでございます。過去世にわたくしどもがなした業が、この現世にわれわれの身心に業報として感ずるのでございます。(中略)現世、過去世、未来世ということを、信ずることのできぬものが充滿していることは、なげかわしいことであります。これが生命の実相であり、仏教の根本でございます(121)。

そして、十不善行の業報に触れる。

(前略)この世で多病である、また短命である人は、「殺」の報いでありまして、この身を浄玻璃の鏡として、過去世の殺を映し出しているのであります。貧窮で失財の人は盗みの報いであり、眷属不良で貞実でないという人は邪淫の報い、身に誹謗を受け人に誑惑されるのは妄語の報い、親類に離れ親友にも捨てられるのは両舌の報い、悪声を聞き訴訟をおこすのは悪口の報い、人に信じられないで言語が明らかでないのは綺

語の報い、多欲で足ることを知らずに金がほしい物がほしいというのは貪の報い、人のためにすきをうかがわれ、あるいは殺されたりするのは瞋りの報い、邪見の家に生まれて心諂曲なのは愚痴の報いであります

こうして過去世における悪業が原因で、現在の苦しみがあると説きながら、次いで、日蓮遺文の『佐渡御書』に引用される『般泥洹経』の一節を引き、過去世の業報からの脱却を示していく。この『佐渡御書』の引用は他の講演にも確認できるが、そのすべてを『昭和定本』に見ると次のようになる。

いよいよ日蓮が先生・今生・先日の謗法おそろし。かゝりける者の弟子と成けん、かゝる国に生けん。いかになるべしとも覚えぬ。般泥洹経ニ云ク善男子過去ニ作ラシニ無量ノ諸罪種種ノ悪業ヲ一是ノ諸ノ罪報或ハ被レ輕易セ一或ハ形状醜陋衣服不レ足飲食・疎求テ財ヲ不レ利アラシニ貧賤ノ家及邪見ノ家ニ或遭フニ王難ニ等云云。又云ク及余ノ種種ノ人間ノ苦報現世ニ輕ク受ルハ斯レ由ルニ護法ノ功德力ニ故等云云。此経文は日蓮が身なくば殆ど仏の妄語となりぬべし。

一ニハ或被輕易、二ニハ或形状醜陋、三ニハ衣服不足、四ニハ飲食・疎、五ニハ求財不利、六ニハ生貧賤家、七ニハ及邪見家、八ニハ或遭王難等云云。此八句は只日蓮一人が身に感ぜり。高山に登る者は必下り、我人を輕シめば、還て我身に輕易せられん。形状端嚴をすれば醜陋の報イを得。人の衣服飲食をうばへば必餓鬼となる。持戒尊貴を笑へば貧賤の家に生ず。正法の家をすれば邪見の家に生ず。善戒を笑へば国土の民となり王難に値ふ。是は常の因果の定マれる法也。日蓮は此因果にはあらず。法華経の行者を過去に輕易せし故に、法華経は月と月とを並べ、星と星とをつらね、華山に華山をかさね、玉と玉とをつらねたるが如クなる御経を、或は上げ或は下て嘲哂せし故に、此八種の大難に値へる也。(1230)

『般泥洹経』の経文は『開目抄』『兄弟抄』にも確認できる引用で、日蓮聖人はこの経文が自らの身に符合するものであり、過去世における悪業の故に、今生においてその報いが現れているという証文としている。ただし、正法を護持する功德によってその罪も軽くなり、現世にその証が現れているとしている。いわゆる「転重輕受」の法門である。この過去世を顕かにする鏡の話を出して後、『般泥洹経』を引用する文脈は、まさに『開目抄』の

理論展開と符合し、さらに転重軽受に繋げていくところは、『兄弟抄』の論調である。

● 『開目抄』

疑テ云ク、いかにとして汝が流罪死罪等、過去の宿習としらむ。答テ云ク、銅鏡は色形を顕ハす。秦王駿偽の鏡は現在の罪を顕ハす。仏法の鏡は過去の業因を現ず。般泥洹經ニ云ク 善男子過去ニ曾テ作ルニ無量ノ諸罪種種ノ悪業ヲ一。是ノ諸ノ罪報ハ○或ハ被レニ輕易セ一或ハ形状醜陋 衣服不足ヲ 飲食僇疎求ルニ利アラ生レニ貧賤ノ家邪見ノ家ニ或ハ遭ヒニ王難ニ及余ノ種々ノ人間ノ苦報アラシ。現世ニ輕ク受ルハ斯レ由ルカニ護法ノ功德力ニ一故ナリ等云云。此の經文日蓮が身に宛も符契のごとし。狐疑ノ氷とけぬ。千万ノ難モ由なし。一一の句ヲ我が身にあわせん。或被輕易等云云。法華經ニ云ク 輕賤憎嫉等云云。二十余年が間の輕慢せらる。或ハ形状醜陋。又云ク 衣服不足。予カ身也。飲食僇疎。予カ身也。求財不利。予カ身也。生貧賤家。予カ身也。或遭王難等。此經文人疑フベシヤ。法華經ニ云ク 数々見擯出。此經文ニ云ク種々等云云。斯由護法功德力故等トハ者摩訶止觀ノ第五ニ云ク 散善微弱ナルハ 不能ハレ令ムルコトレ動セ。今修シテニ止觀ヲ一健病不レハレ虧動スニ生死ノ輪ヲ一等等云云。又云 三障四魔紛然トシテ競ヒ起ル等云云 (124)。

● 『兄弟抄』

涅槃經ニ云ク 横ニ羅リニ死殃ニ一呵嘖・罵辱・鞭杖・閉繫・飢餓・困苦受テニ如キレ是等ノ現世ノ輕報ヲ一不レ墮チニ地獄ニ一等等云云。般泥洹經ニ云ク 衣服不足ニシテ 飲食僇疎ナリ求ルニ利アラ生レニ貧賤ノ家及邪見家ニ一 或ハ遭フニ王難及余ノ種種ノ人間ノ苦報ニ一現世ニ輕ク受クルハ斯ノ由ルニ護法ノ功德力ニ一故ナリ等云云。文の心は、我等過去に正法を行シける者にあだをなしてありけるが、今かへりて信受すれば過去に人を障ケつる罪ニテ未来に大地獄に墮ツべきが、今生に正法を行ずる功德強盛なれば、未来の大苦をまねきこして少苦に値フなり。この經文に過去の誹謗によりてやうやう(様々)の果報をうくるなかに、或は貧家に生レ、或は邪見の家に生レ、或は王難に値フ等云云。この中に邪見の家と申スは誹謗正法の父母の家なり。王難等ト申スは悪王に生レあうなり。此ニツの大難は各々の身に当ておぼへつべし。過去の誹法の罪ノ滅センとて邪見の父母にせめられさせ給フ。又法華經の行者をあだ

む国主にあへり。経文明々たり、経文赫々たり。我身は過去に謗法の者なりける事疑<sup>ヒ</sup>給<sup>フ</sup>ことなかれ。此を疑て現世の軽苦忍<sup>ヒ</sup>がたくて、慈父のせめに随て存<sup>ノ</sup>外に法華経をすつるよしあるならば、我身地獄に墮<sup>ル</sup>のみならず、悲母も慈父も大阿鼻地獄<sup>ニ</sup>墮<sup>テ</sup>てともになしまん事疑<sup>ヒ</sup>なかるべし<sup>(125)</sup>。

戸田が説く因果の理法は、日蓮聖人自身がその宗教体験を意味づけるために示していた「転重軽受の法門」であり、すでに確認したように、戸田自身もこの法門によって、自らに降りかかる不幸を解釈する際の物語としていた<sup>(126)</sup>。現世の認識を過去世に基づいて考えるということは、罪業論を絶対真理として現在を認識していくということである。換言すると、人生は三世の繋がりの中で解釈されるべきであるという考えに基づく。戸田は罪業論の大前提として、

生命は永久であり、永遠の存在であり、この常住の生命が、娑婆世界に、生死、生死と存在することを大前提とせぬかぎり、信ずることのできないことである<sup>(127)</sup>。

と、自身が到達した、法華経の如来寿命品に基づく生命の不可思議さを示す。この「久遠の生命」を信ずること、「本因本果の妙理」を知ることが強調され、お題目を唱えることが「よりよき運命への転換の方法」、「久遠の凡夫の出現」だと説く。その際に用いられるのが『御義口伝』の「久遠者ハタラカサヅクロハズモトノ俣云義也<sup>(128)</sup>」と『開目抄』の「善に付け悪につけ法華経をすつるは地獄の業なるべし<sup>(129)</sup>」という一節である。前文において久遠の仏とは「もとのままの命」であり、そのように悟るときに我々凡夫が「因果俱時の蓮華仏」となると説き、後文によって、日蓮正宗の大御本尊に対峙することこそ過去の謗法罪を清浄に転換する唯一の方法であり、ひいては民族復興の道だと教示している。

## 五、生命論

戸田の生命論については、昭和二十四年（一九四九）七月に発行された『大白蓮華』の第一号に掲載された論文、「生命論」によって知ることができた<sup>(130)</sup>。ここでは、さらに「本因本果の妙理」と「生命の久遠」につい

ての説明を確認してみたい。それは論文掲載から三ヶ月後に開催された第四回総会での「本因妙の仏法」という講演からである。

日蓮大聖人様の仏法と、釈迦の仏法の相違は、雲泥であると申されますのは、瞬間に起こった生活の事実を、たえず未来の原因とする、あるいは、原因でなければならぬと決定するのが、本因妙の仏法であります。／＼釈迦は、諸法が過去の結果であるとのみ決定しているのです、釈迦の仏法は、本果であります。日蓮大聖人様の仏法は、本因であらせられるので、現在起こっているあらゆる事件を、未来の結果となる原因であると、たえず考えなければならぬのであります。その原因も、久遠に通じた原因であつて、根も深く、理も法界に徹しております（／改行）<sup>(131)</sup>。

戸田は、我々の生命は三世にわたる永遠のものであり、さらにこの世の中の法理である原因結果の法則に支配されているとし、先に見た『般泥洹経』の罪業論を展開する。我々が経験する現在という瞬間に起こる幸福や不幸、希望や失望は過去に原因があり、そうした結果だけを生活の全体と考えることは「本果の生活」だという。

この本果の生活は、結果を感じて結果を生きるもので、未来の発展は見えない。このような現在の諸法実相を明らかにする教えが釈尊の教えであるという。それに対して、現在の業から未来へと繋げることができる教えが日蓮聖人の教えであり、これが「本因妙の仏法」である。ただし、その原因は、久遠から続く時間の中に必然性を持つものである以上、日蓮聖人の教えは釈尊の教えをも包摂したものとなる。すなわち、本因妙の仏法こそが真に三世に渡る因果を知る教えだということになる。戸田は日蓮聖人の教えを実現するために、現在においてお題目を唱え、日蓮正宗の本尊に帰依することが必要であることを強調し、この信仰こそが過去の悪業である謗法を浄化し、さらに未来への発展に保証をあたえたと説く。

こうした理論を展開しながら、戸田は日本民族の復興を唱える。敗戦間もない日本において、戦前の価値や規範がすべて否定されていく中で、人々はなにを指標としていいのかがわからず、混沌とした状況が続いていたことであろう。日蓮聖人が言う三証をもって確固たる日蓮正宗への信仰を持った戸田にとって、今の日本になが

必要なのかという答えが明確に見えていたと考えられる。「民族復興の道」で戸田は次のように述べている。

戦いに敗れたわが国が、真に道義と平和を愛好する民族として再起するためには、正しい宗教と正しい思想に根底をおいて、その上に、政治、経済、文化等を、打ち立てなければならぬことは、いうまでもありませんが、この欲求をみたしうるものが、わが日蓮正宗の哲学であり、その根本が大御本尊様なのであります

(132)0

創価学会発足初期である昭和二十一年（一九四六）から二十五年の間の講演からは、戸田がこれからの学会、あるいは日本のことを、一つの価値観に基づいて思索していたことがうかがえる。昭和十八年（一九四三）七月六日に牧口常三郎とともに検挙され、二年後の七月三日に釈放されて出獄した戸田にとって、現前の世界はまさに一変していたはずである。そんな状況で戸田を支えたものは、師である牧口から引き継いだ日蓮仏教を信仰することであった。その核心にあるものは、日蓮聖人の言葉によって今ある現状を把握することであり、日蓮聖人の言葉と法華経の教えが次の日本を考える指標となり、それを実現することこそ民族復興の道だったのである。このように、戸田の理事長時代は純粋に、日本の復興という目的を持って強く布教に乗り出そうというときであった。したがって、総会での講演には学会員への檄の言葉と、布教への覚悟といった言説が多く確認できる。具体的には昭和二十三年の総会「死身弘法」という講演である。

戸田は講演の冒頭に『開目抄』の三大誓願の文章を引用し、次のように述べている。

わが学会人は、妙法のためには身命をすてる覚悟でなくてはなりません。命を捨てて御本尊様を護持する功德のゆえに、御本尊様は感応ましまして、諸願は満足するのであるが、かくのごとき、功利的な立場は、初心の行者にこそ必要であって、われわれにいたっては、大聖人様のみ心を心として、ただただ命がけであるだけなのである。（中略）日本国の破れた原因は、『我日本の柱とならむ我日本の眼目とならむ我日本の大船とならむ』と叱咤せられた大聖人様の教えを、教えとしてあおがぬ者の仏罰であると、わたくしは断じます。いまこそ、柱をおこし、眼目をひらき、大船をつくるべきときである。学会人一同、大いに心を同じうして、

法のために命を捨てようではありませんか<sup>(133)</sup>。

この日の午後の講演「民族復興の道」でも<sup>(134)</sup>、日本人に日蓮正宗の本尊を伝えるために家族を捨てなければならぬ状況になろうとも、信心強盛に突き進むべきであり、その決心がない者は学会を去るべきであるともまで扇動している。戸田が、日蓮聖人同様、「不惜身命」をもって戦後日本の礎としようとしたものは『法華経』ではなく、日蓮正宗の教えであった。釈尊の教えである法華経と日蓮聖人の教えとの違いは、すでに戸田自身の解釈によつて確認したところであるが、こうしたズレは、すでに法華経より日蓮聖人の言説に物語としての役割を多く見ている結果だと考えられる。これは日蓮聖人を信奉するものが辿り着く必然的結果ともいえ、法華経を基層とする物語の重層性という特徴を示している。すなわち、宗教の物語は、受容される時代や人間によつて変化するものであり、それは原典としての物語を基層に、変化した物語が常に新しい層として堆積していくものだと考えられるのである。

戸田の現状認識とそれを打開するための教導は、日本民族復興と楽土実現という壮大な目的を持っていることが確認できた。そのために、日蓮聖人が説く罪業論と法華経の生命論が大きな役割を持っていた。つまり、戸田が生命を賭してまでも日蓮正宗の教えを弘めよと扇動する背景には、転重軽受の思想と、死を方便と意味づける久遠という生命観があつたからであり、この二つの思想は、死という現実を超越するのに極めて積極的な役割を果たしていたということがいえるであろう。この物語は、「死は一時、生は永遠」として「いまや広宣流布の大旗を掲げて立つた<sup>(135)</sup>」学会員にとつて迷いや罪悪感などを払拭する癒しの意味づけとして機能したと同時に、過激な折伏布教を後押しする規範的意味づけとしても作用していたのである。さらに戸田が頻繁に引用する『開目抄』の一節、

詮するところは天もすて給へ、諸難にもあえ、身命を期とせん。身子が六十劫ノ菩薩ノ行を退せし、乞眼の婆羅門の責を堪へざるゆへ。久遠大通の者の三五の塵をふる、悪知識に値ゆへなり。善に付け悪につけ法華経をすつるは地獄の業なるべし。本願を立ッ。日本国の位をゆづらむ、法華経をすて、観経等について後生を



ご（期）せよ。父母の頸を刎、念仏申さずわ。なんどの種々の大難出来すとも、智者に我義やぶられずば用いじとなり。其外の大難、風の前の塵なるべし。我レ日本の柱とならむ、我レ日本の眼目とならむ、我レ日本の大船とならむ、等とちかいし願、やぶるべからず<sup>(136)</sup>。という日蓮聖人の三大誓願も、戸田自身の規範的意味づけとしてありながら、会員の折伏運動の大きな活力となっていたのである。

## 六、貧病争への答え

昭和二十六年に第二代会長に就任して以降、戸田の言説は折伏布教に傾倒していく。ただし、扇動的言説というより、日蓮聖人の原初的罪業論を癒しの意味づけとして用いていく。それが貧病争に対する戸田の答えである。初信後は、過去世の謗法の罪が出ます。これを戦いつくして、ほんとうの成仏の功德をつかみ取ってください。／一例ですが、いま、考え合わせると、二十五、六年前に折伏した長屋のおかみさんが、いま一億の大財産を信心ひとつでつかんだと聞いて驚いた。これ成仏の証拠であります。初信の功德は法力の証拠であって、成仏の証拠ではありません。成仏の証拠は、このおかみさんのように、死ぬまでに生活のうえで大きな功德を受けることあります（／改行）<sup>(137)</sup>。

これは昭和二十七年二月に行われた「信心と折伏で大功德を」と題された講演の一節である。罪業の現れ方が具体的に説かれ、その果てに「成仏の功德」があることを強調しながら、折伏の結果、実際に現れた現証を挙げている。戸田は「信心をして、病気がなおった、やれ夫婦げんかをしなくなったとか、子どもが良くなった等の、ご利益をいただいた体験を聞く」ようになり、それを解釈していく。同じ年の十月の講演では、こうしたご利益は「ほんの小さな功德」に過ぎないとして、現世での生命が来世に持続していくことが示される。戸田の教導が常に現世利益とともに未来に向けられていることは、現世に功德の現証が現れない場合に、現世での不幸を克服するための契機として久遠の生命があり、それによって信仰を強固にし揺るがないものにする役割を持っていたこ

とが理解できるのである。

また、戸田は会長就任以来、会員の質問に積極的に回答を与えていたようで、その集成が残されている。その中には、戸田の言説はもとより、会員の肉声が聞こえてくるものが多い。つまり、日常生活の問題が声となって響いており、教導する側と受容する側が感応道交する様相が、もつと言えば、日蓮聖人の教えが現実にとのよう受け入れられていくのかを知ることができる。「質問会編」と題された問答集はさしずめ戸田による人生相談であり、信仰に関するもの他に、貧病争に関するものが多く見受けられる。その場合の戸田は、信仰を問題とせず解答する場合もある。具体的に見ていこう。

たとえば、貧の問題では、借金が増えるのは己の責任であると現実的に厳しくはねのけてしまうものもあるが、ここではやはり、罪業論によって前世からの罪であることを示している。出費が多くて家計が苦しいという相談については次のように言う。

「大白蓮華」に、過去世に泥棒をやってきたものは、毎日毎日はいってくるお金はあるけれども、それより早くおかねが出て行ってしまおうと、私が書いていたのですけれども、勝手に書いたのではないのです。それは、釈尊がいつているのです。私が言ったわけではありません。／その次には、日蓮大聖人様がおっしゃっていることがあるのです。「般泥洹經に云く」と（後略、／改行<sup>(138)</sup>）

過去世における悪業ゆえに家計が苦しいのであり、この罪を精算しなければ貧乏は改善されないと説き、そのために日蓮正宗の本尊を拝まなければならぬと教示していく。貧に関する他の解答には、法華經を弘通する者が諸天善神に守護される必然を説いて会員を安心させ、貧しさを克服する方向へと導いていく説や、仕事の悩みについては、日蓮が四条金吾に送った手紙の一節、「御みやづかい（仕官）を法華經とをぼしめせ<sup>(139)</sup>」から、商売が信仰であると促していく説もある。すなわち、戸田の貧に対する教導は、確かに信仰を強要するものだが、結果的に、仕事をキリスト教的「天職」のように規範的に意味づけ、貧しさ克服への倫理を説いていると考えられるのである。

病についても同様で、自分の妻がガンで死を宣告された夫に対しては「なおるとはいえませんが」という現実的な返答をしながらも、人間の生命力の不思議を示し、病魔克服のために唱題修行を勧めていく。戸田が相談を受ける病気の種類は様々で、身体的なものから精神的なものまであり、自分の病をはじめとして妻や子どもの病についても質問されている。そうした質問に対する戸田の解答の多くは、やはり罪業による原因を説き明かすことにはじまり、謗法を払い落とすためには日蓮正宗の御本尊を信仰すべきであるという筋道で展開しているが、全体的には臨機応変に対応していると見るべきであろう。戸田の病氣治しの根拠と考えられる「御本尊の力と医学の限界」と題された答えの全文を引用してみよう。

病に六種類あります。一に四大不順によって起こるものです。それは、かぜ、日射病、ビタミン不足などで、これは御本尊様によらなくとも、医者でなおります。二に飲食節ならざるゆえに起こるといって、食過ぎ、飲みすぎなどで、これは、御本尊様にお問い合わせするものはもったいないから、各人で注意なさい。三には、坐禅整わざるゆえに病む。これは、運動、睡眠等の不足などからくる病いで、これも御本尊様によらなくともなおります。／ところが、次にあげる三つは、御本尊様の力によらなければ、医者では絶対になりません。すなわち、四の鬼便りを得るといしまして、バイ菌・細菌による重病、五に魔の所為とい原因不明の病い、最後に業により起こる場合でありまして、過去世の業により生じます。金欠病も、その一つです（／改行）<sup>(140)</sup>。

『太田入道殿御返事<sup>(141)</sup>』に基づいて、『摩訶止観』の病因を挙げていく。ただし、当時に合った解釈を加え、病因を医学で治せるものと宗教でなければ治せないものとに分けた上で、鬼・魔・業を原因とする病気は、日蓮正宗の本尊によらなければ治らないとする。戸田は業が原因となる病の中に、貧を「金欠病」として入れており、宗教信仰が科学を超越していることを示す。

貧病に関しては、根本原因を絶つことによって快方に導く言説が多いが、家族内の諍いについては突然の信仰の変化によって起こる相談が多い。この場合に用いられる文が法華経の妙莊嚴王本事品の父親を改宗させる物語

である。これを基にして、折伏による親子・夫婦関係の修復を教示していくのである<sup>(142)</sup>。

ここでひとつ考えておきたいことは、久遠の生命論を説く戸田が、なぜ病氣治しに解答するようになったのかということである。先に見たように、生を永遠なるもの、死を方便とするならば、病も方便となり、恐るるに足らないものとして理解されてくる。つまり、病になったことを直視して受けとめ、死への準備へと繋げていくという理論を展開するほうが自然だと考えられるのである。確かに、生後間もない子どもが後頭部に受けた傷の後遺症を信仰の力で治せるか否かという質問に対しては、病氣に罹った人は「なおるか、死ぬか」だが、「死んでもすぐ出てくる、じょうぶになつて生まれてきます」と答え、三世の生命論に則した説明もなされている<sup>(143)</sup>。その一方で、戸田が病氣治しという現世利益を重視していく原因として考えられることは、昭和二十七年（一九五二）頃から戸田の周囲に現証が集まつていったからではないかということである。これは戸田が行った講演を年代順に追っていけばわかることで、先に引用した二月の講演からも明らかであろう。会員が経験した現世利益という現証を、演繹的に<sup>(144)</sup>法華経や日蓮遺文をもつて証明し、文証と理証を加えることによつて、戸田自身の信仰を確固たるものすると同時に、戸田の言説が会員にとつて真実性を帯びたものとして絶対性を持つようになるという相補完的な関係が成立しているのである。しかもこの病氣治しという現世利益と三世の生命論は矛盾することがない。逆に三世の生命論が病氣治しを助長する役目を持つている。現世に現れた病氣は、過去世における悪業が原因であり、日蓮正宗に帰依することで原因を浄化して治るわけで、治った場合は信仰の正しさを証明する。ところが、治らない場合、つまり、医者に見放されたり、明らかに根治不可能である病については、来世において生まれ変わるときにその験が現れるのであるから、現世において信仰に入らなければならない、という理論である。戸田が重視する三世の生命論は、学会員が体験する負の現証を正へと変換することで、自発的に信仰し、積極的に生きるという方向性を生み出す物語だと考えられる。

## 七、幸福論

貧病争という負の要素を正に変換しながら、戸田は幸福について教示していく。戸田の幸福論は昭和三十年（一九五五）一月の講演、「幸福とは何か」に見られる。

（前略）幸福には、絶対的幸福と相対的幸福という二つのものがある。／絶対的幸福を成仏というのであります。相対的幸福というのは、まだ成仏までいかない、（中略）願いが、一つ一つかなっていくのを相対的幸福というのです。／これは、まだほんとうの幸福ではない。（中略）そういうような幸福は、あんまりたいたいしたものではない。しかし、それを幸福なものだとみな思い込んでいます。／しからば、絶対的幸福というのは、なにもものぞや。絶対的幸福というのは、生きてそこにいる、それ自体がしあわせなのです。（中略）絶対的幸福というのは、金にも困らず、健康もじゅうぶんである。一家のなかも平和で、商売もうまくいつて、心豊かに、もう見るもの聞くものが、ああ、楽しいな、こう思う世界が起こってくれば、この世は、この娑婆世界が浄土であって、それを成仏ということです。（中略）それは、なにもものによつて得られるか。相対的幸福感から、絶対的幸福感へといかなければならん。これは、この信心以外には、他の信心では絶対でないことです（／改行）（一四五）。

相対的幸福とは善悪の相対的価値観で判断することで、人間の欲望が満たされたときに起こる幸福感である。欲望に囚われることなく生きることが幸せであると感ずることが絶対的幸福なのだが、それは欲望が満たされた状態にならないと持てない。つまり、貧病争が存在する限り絶対的幸福には至れないということで、貧病争を克服するために日蓮正宗に帰依する必要があると説いている。

こうして戸田は一貫性をもった信心へ至る理論を展開するが、昭和三十年に入ってから戸田の講演にはひとつの特徴が顕れる。それは、幸福論を『観心本尊抄』の三十三字段をもつて説明することである。「積尊ノ因行果徳ノ二法ハ妙法蓮華経ノ五字ニ具足ス。我等受三持スレハ此五字ヲ一自然ニ譲リニ与ヘタマフ彼因果ノ功德ヲ」を日蓮聖人の約束であるとし、日常生活に則した解釈を加えていく。

（前略）いま、貧乏しております、いま、貧乏しているが、その金持ちになる原因は、過去につくつてきて

いない、つくってきいていないが、この御本尊様を受持することによって、過去世につくらなかった金持ちの原因をくださるといふ約束がある。原因を即座にくださるのです。あとは自分の信心と、折伏によって、結果を勝ちとらなければいけない<sup>(146)</sup>。

この解釈は病にも当てはまり、「五字」である曼荼羅本尊を受持するならば、善因を与えられて健康な身体を現できるとする。原因があれば結果がある。その善果を導くのは自らの信心と折伏の実践なのであり、現世利益としての幸福は過去世の因を変えること、現世において与えられるものではなく勝ち取るものである。こうして戸田は、三世の生命論を持つ本覚的陥穽を『観心本尊抄』の三十三字段によって克服し、三世の生命論と因果論に基づいて会員に主体的信仰を勧めていったことが理解できる。

戸田はこの世を去る一ヶ月前の記事<sup>(147)</sup>で、会長就任以来の七年間を振り返り、会員世帯が七十五万世帯に増えた結果、大石寺に本門戒壇である大講堂が落成して大願が成就したことを挙げながら、一方で「三障四魔の出来かならずあるべし」と覚悟を決めたことを回想している。その結果は昭和三十二年（一九五七）の四月に病として現れ、余儀なく闘病生活を送ることになる。「どの医者も、もうだめだという表情」をするほどの病状であったが、広宣流布の途中である現状から、翌三十三年には大石寺に正月登詣をして五日間を過ごしている。本尊のご利益なのか、と下山した一月七日の診断では肝臓病が治っていたことを記す。戸田は投獄されて以来、糖尿病を患っており、慢性化していた。そのために左目も悪かったようで、健康的には決して良好ではなかった。だからといって医学を批判することはせず、「我が身に課せられた病魔、死魔は、御本尊によってこれを打ち、その経過は医術によって知らされるようになってきた」のである。五七歳の誕生日を迎えるにあたり全快祝いあげたと戸田は書き残しているが、この頃はすでに好きなウイスキーやたばこのめなくなっており、戸田の身体は病魔に冒されていたと考えられる。しかし、戸田はわずかな身体の変化を捉え、不治と宣告された左目が回復したと、従来の嗜好品の代わりに菓子や果物を嗜むようになったことなどを積極的に意味づけし、「ただただ御本尊にむかって、感謝の心でいっぱいである」と結ぶのである。

残された戸田の言説は、その多くが教学用語ではなく日常的言語で語られ、自らの日常生活の現証を示している。同時に、戸田の周囲には会員たちの現証が語られていく。こうした現証を、理証と文証である法華経や日蓮遺文によって演繹的に意味づけることで信仰の正しさを会員に確信させ、自らも確信して、それを表明する戸田の言説が会員たちの新たな物語として受け継がれていったと考えられる。

以上のように、戸田城聖の生涯における法華経と日蓮遺文の役割を確認してきた。戸田の現実認識は、すべてが日蓮遺文あるいは、法華経によって意味づけられていると言っても過言ではなく、戸田の経験に日蓮仏教が基底通音としてあることを知るのである。これはまさに、信仰者が自らの実存と日蓮の実存とが合致すると感得したときにおこる意識の変化ともいえるものであり、戸田の場合、日蓮の預言が自分の身に現実起こるという事実も重なった結果、自らの実存を全て肯定する「単独者」になったということがいえるであろう。ここに日蓮遺文や法華経が持つ物語としての特質がある。

### 第三節 宮澤賢治の信仰

次に、詩人であり、童話作家であり、農民であり、採石工場の技師として多様な姿を持ち、作品研究から宗教信仰や心理の研究に至るまで、数多くの研究がなされてきた宮澤賢治の信仰について確認してみたい<sup>(148)</sup>。

#### 一、幼年期

賢治は厳格な父・政次郎の影響を受けて育った。政次郎は祖父・喜助から受け継いだ家業を全うし、町会議員も四期にわたり務めている。また、浄土真宗の門徒として、明治三十一年（一八九八）から四十五年（一九一二）まで地元で仏教講習会を主催するほどの篤信者であった。母・イチは謹厳実直な父に対し、ユーモア溢れる人物

で、人々を和ませたという<sup>(149)</sup>。大正七年(一九一八)、賢治は友人・保坂嘉内の母親が無くなった知らせを聞いた後に、お悔やみを伝える手紙の中で、自らの母親について次のように綴っている。

私の母は私を二十のときに持ちました。何から何までどこの母な人よりもよく私を育てて呉れました。私の母は今年まで東京から向へ出たこともなく中風の祖母を三年も世話して呉れ又全じ病気の祖父をも面倒して呉れました。そして居て自分は肺を痛めて居るのです。／私は自分で稼いだ御金でこの母親に伊勢詣りがさせたと永い間思つてゐました。けれども又私はかた意地な子供ですから何にでも逆らつてばかり居ます。この母に私は何を酬いたらいゝのでせうか(／改行)<sup>(150)</sup>。

父は厳格に対応する一方で、賢治をととても大切に育てた。宮沢家の家系が、元来病気がちであったために、健康に留意する習慣があつた。賢治が六歳で赤痢を患つた際に、二週間の入院に付き添つたのは父・政次郎であり、中学時代に入院したときも父が看病に當つている<sup>(151)</sup>。

父親に無菌状態で育てられた賢治の性格は、おとなしい子供だつた。父親のいとこの話によると、幼少より非常に礼儀正しく、言葉遣いも大人のように丁寧で、親戚の間では賢治は「さかしい」という評判だつたという<sup>(152)</sup>。賢治の生真面目さは、小学校六年生のときに書かれた作文にも確認できる。

朝寝はさいそー害になるもので、一度この習慣をつけるとように止められません。／それですからこの習慣をつけないやうに気をつけなければなりません。／朝寝をした日は其日一日なんとなくボンヤリとして、たいそー心持がよくありません。(中略)又昔から成功した人はたい早い早起な人であります。又読本で習つた「白い雀」の農夫も朝寝をした為にびんぼーになったのがそれをなほしたところもこのようになつたといひます。私共はそれですから朝寝をしないやうに気をつけなければなりません<sup>(153)</sup>。(／改行)。

このような勤勉さは、父の教育によるものであろう。

## 二、宗教との出会い



賢治が仏教信仰に目覚める契機は、父の姉であり、当時実家に戻っていた伯母・ヤギの影響である<sup>(154)</sup>。宮沢家は浄土真宗を信仰する家系で、賢治は親鸞の『教行信証』にある「正信偈」や蓮如の「白骨の御文章」を、叔母から子守歌のように聞かされていた。十歳の夏、明治三十九年（一九〇六）、父が主催する夏期仏教講習会に参加した賢治は、浄土真宗の著名な教学者である暁鳥敏につき、身の回りの世話をしている<sup>(155)</sup>。

同じ頃、賢治はクリスチャンとも交流を持っていた。小学校六年生、十二歳の時に出会う齊藤宗次郎である。齊藤は、後に決別することになる内村鑑三を師としていた。賢治との交流が本格化するのには、賢治が二十五歳のとき、大正十年（一九二一）一月頃である。

その他にも、賢治の作品に登場する二人の外国人宣教師がいる。賢治十三歳の頃、盛岡に着任していたアメリカ人宣教師、ヘンリー・タッピングと、フランス人宣教師、アルマン・プジェである。賢治はタッピングのバイブルの講義を受けており、英語も達者だった<sup>(156)</sup>。

明治四十二年（一九〇九）四月、盛岡中学校の試験に合格した賢治は、寮生活をはじめめる。父に伴われて寄宿舎・自彊寮を訪れたが、その際に父が取った行動、舎監の前で高級な銀時計を巻きながら挨拶をしたことに対して、資産家の不遜さを感じ、父親に対する反抗的感情を詩に表している<sup>(157)</sup>。とはいえ、父の監視下に置かれていた賢治が、はじめて開放感を得た瞬間でもあっただろう。

中学二年になって、植物採集のために登山をすることがあった。賢治は運動神経が鈍く、軍人上がりの体育教師のいじめに頻繁にあつていたが<sup>(158)</sup>、登山においては健脚を發揮したという。全体訓練のような体育の授業で惨めな思いをしていた賢治も、好きな登山についていえば本領を發揮することができたようである<sup>(159)</sup>。

寮生活によって父から解放されていた賢治だったが、実直な父に対して几帳面な会計報告を行っている。明治四十三年（一九一〇）十月に書かれた政次郎宛の手紙によると<sup>(160)</sup>、仕送り九円に対して、前月の繰越金八十六銭を含めた上で、小遣い・汽車賃・洗濯代・登山代・食費・授業料などの出費を詳細に記し、報告している。

中学三年の八月、仏教夏期講習会に参加する。会場は盛岡市北山にある浄土真宗の寺院、顕教寺であった。こ

のときの講師が島地大等で、賢治が『法華経』と出会うきっかけとなった人物であり、中学四年になった翌年にも島地の講習会に参加している<sup>(161)</sup>。大等の父、島地黙雷は、明治期の仏教界の改革に尽力した人物で、この年、明治四十四年（一九一〇）二月に顕教寺住職として没している。

この頃から、賢治は諸宗寺院に滞在する機会を得る。五年生のときには、舎監排斥運動に加わり、寮を追い出されたため、曹洞宗の清養院に、さらに浄土真宗の徳玄寺に下宿している<sup>(162)</sup>。また、曹洞宗の報恩寺では尾崎文英につき、参禅も体験した<sup>(163)</sup>。

### 三、葛藤

賢治十六歳、中学四年生になったころ、父親に対する葛藤が始まる。この年に急激に成績を落とした賢治は、父親に負い目を感じていた。また、中学へ進学できたものの、家業を重視する祖父・喜助の反対もあり、それ以上の進学は許されていなかった<sup>(164)</sup>。大正元年（一九一〇）十一月に父に宛てられた手紙には、抑圧され続けてきた賢治の反発がうかがえる。生まれて初めての父への意見書であった。

多分この手紙を御覧候はゞ近頃はずいぶん生意気になれりと仰せられ候はん。又多分は小生の今年の三月頃より文学的なる書を求め可成大きな顔をして歌など作るを御とがめの事と存じ申し候。又そろそろ父上には小生の主義などの危き方に行かぬやう危険思想などはいだかぬやうと御心配のことゝ存じ申し候御心配御無用に候。小生はすでに道を得候。歎異抄の第一頁を以て小生の全信仰と致し候（中略）念仏も唱へ居り候。

仏の御前には命をも落すべき準備充分に候。幽霊も恐ろしく之れ無く候。何となれば念仏者には仏様といふ味方が影の如くに添ひてこれを御護り下さるものと承り候へば報恩寺の羅漢堂をも回るべし、岩手山の頂上に一人夜登ること又何の恐ろしき事かあらんと存じ候／かく申せば又無謀など御しかりこれ有るべく候。然し私の身体は仏様の与へられた身体にて候。同時に君の身体にて候。社会の身体にて候（中略）充分御安心下され（後略、／改行）<sup>(165)</sup>

この手紙を見る限り、父の影響をぬぐえていない。逆に、家業より文学を取ろうとしている自分を弁護すべく、父親のご機嫌を取っているように読み取れる。賢治にとって父親から逃れることは、それほど困難だった。

盛岡中学を卒業したが、長男という立場上、家業が重くのしかかってくる。病に罹り、入院生活も重なった賢治はノイローゼになってしまふ。看病に当たった父は悩む賢治を見かね、盛岡高等農林学校の受験を許可した<sup>(166)</sup>。この時、看病していた父親も身体を壊し、以降、賢治は父に負い目を感じながら生きていくこととなる。そして、賢治が島地大等の『漢和対照 妙法蓮華経』を読んで、大きな影響を受けたのもこの年のことであった。

#### 四、農林学校時代

受験を控えた賢治は、時宗の寺院、教浄寺に下宿し、勉強に打ち込んだ。結果、盛岡高等農林学校に首席で入学、中学の成績が嘘のようであった。のちに親戚が賢治に確認したところ、進学をあきらめていたために、向学心がなかったためだと答えたという。大正四年（一九一五）、同じ年に妹トシが日本女子大学家政学部予科に入学する。また、父・政次郎は祖父・喜助から家督を継いだ。すでに『法華経』と出会った賢治であったが、同じ年に顕教寺の島地大等の夏期講習会に一週間参加している。その内容は『歎異抄』講義であり、この頃の賢治は『法華経』というより、いまだ島地に引かれていたようである。賢治は講習会のことを「本堂の／高座に／島地大等の／ひとみに映る／黄なる薄明（／改行）」と短歌に詠んでいる<sup>(167)</sup>。ただし、二年生のときには毎朝寮で『法華経』を読経していたという<sup>(168)</sup>。

大正五年（一九一六）、この年、賢治は運命的人物と出会う。保坂嘉内である。文学に興味を持つ二人は、これ以降、信仰の問題で決別するまで、親友として交際していった<sup>(169)</sup>。

七月に入るとドイツ語の夏期講習を受けるために上京する。この時、祖父と母が病で伏していたが、それを承知した上での上京だった。賢治は家族に縛られることを嫌いながら、このことを後悔している。

私はどんな束縛をも冷静な科学に対する義務と云ふやうな事を口実として断ち切りました。あゝ然し偽善者

は単に一時の客気と見るその父や遂に親不孝者と解釈するその叔母やらに対して、自分の今度の振りもぎる様な出京の動機を省みて或は之等の解釈は余りに善意的であるか悪意的であるかを定め得ませぬ<sup>(170)</sup>。

高等農林学校進学によって、宮沢家の家業という重圧から解放されたかに見えていた賢治であったが、実際には、幼年期以来、父や叔母から受けた教育が身に染みついていた。「科学に対する義務」という理由で自らの上京を正当化しながらも、いまだに宮沢家の束縛を逃れてはいなかった。

賢治が同人雑誌『アザリア』を創刊したのは、大正六年（一九一七）七月、盛岡高等農林学校三年生のときである。同人は十二人、中心になったのは賢治の他に、小菅健吉・保阪嘉内・河本義行の四人であった。わずか六冊だけを発行して廃刊してしまったが、賢治は何編かの短歌を寄稿している<sup>(171)</sup>。

二十二歳のとき、第一次世界大戦中の日本では、徴兵制をとっていた。大正七年（一九一八）二月一日の父親からの手紙には、賢治が徴兵を逃れるための手立てが記されていた。具体的には、研究生として農林学校に残り徴兵検査を延期すること、研究生になって土地調査の実地を通して将来の実業を見据えていくことであった<sup>(172)</sup>。こうした父親の進言に対して、賢治は反抗的態度を示し、二月二十三日付けの手紙には父の心配を無用と一蹴している。

戦争とか病気とか学校も家も山も雪もみな均しき一心の現象に御座候　その戦争に行きて人を殺すと云ふ事も殺す者も殺さるゝ者も皆等しく法性に御座候<sup>(173)</sup>

こうした達観した境地に到るのは、やはり法華経、日蓮仏教の影響だと考えられ、その理由として、この文面の前に、「万事は十界百界の依て起る根源妙法蓮華経<sup>(174)</sup>」と記されていることから指摘できる。賢治は職業に關しても父親の唱える研究生ではなく、「科学工業的方面」への就職を考えていたようである。こうした反発の根拠は、遡って二日に出された手紙に明示されている。

願はくば誠に私の信ずる所正しきか否や皆々様にて御判断下され得る様致したく先ずは自ら勉励して法華経の心をも悟り奉り働きて自らの衣食をもつてのはしめ進みては人々にも教へ又給し若し財を得て支那印度に

もこの経を広め奉るならば誠に誠に父上母上を初め天子様、皆々様の御恩をも報じ折角御迷惑をかけたるい  
幾分の償いをも致すことゝ存じ候（後略（175））

賢治が法華経の行者として生きていきたい旨を強調していることから、自らの仏教信仰を認めさせ、父親から自立しようとしていたことが理解できる。しかし、実際には、地質土壤肥料研究のための研究生としての在学が許可されて稗貫郡の地質調査に加わり、さらに徴兵検査では第二乙種となり、兵役を免除されるという、まさに父親が謀ったとおりになっていた（176）。

この年の六月三十日、賢治は生涯を決定づけてしまう病いになる。賢治を死に至らしめる病い、結核の始まりであった（177）。この診断を期に、賢治は退学を決意するが、地質調査はその年の終わりまで続いた。

## 五、保坂嘉内

大正七年は賢治にとって転機となる年なのかも知れない。それは法華経に強く影響を受けるようになる年だからである。この年、親友の保坂嘉内が農林学校を除籍されてしまう（178）。賢治たちは教授会に抗議したが、認められなかった。保坂が除籍となった理由は、『アザリア』五号に不敬な文章を書いたからであった。

保坂は農学校に進学する目的を明確に持っていた。それは、実家がある山梨県に戻り、土地を改良して協同組合を組織し、模範農村を築いて、自らが村長となることであった。除籍後、明治大学に在籍したのちに帰郷し、農耕生活に入った保坂は、目的実現のために何度も失敗を繰り返していったという。

賢治は保坂が除籍になった三月以降、東京の保坂に頻繁に手紙を宛てている。その手紙には法華経信仰への誘いが認められていた。とりわけ、六月十六日に母親と死別して以降の保坂宛の手紙は、強く法華経の信仰を勧奨していることが確認できる。

あなた自らの手での赤い経巻の如来寿量品を御書きになつて御母さんの前に供へなさい。／あなたのお書くのはお母様の書かれると全じだと日蓮大菩薩が云はれました。／あなたのお書きになる一一の経の文字は不

可思議の神力を以て母様の苦を救ひつもし暗い処を行かれ、ば光となり若し火の中に居られ、ば（あゝこの仮定は偽に違ひありませんが）水となり、或は金色三十二相を備して説法なさるのです（<sup>179</sup>）。

六月二十六日に保坂に宛てた手紙では、日蓮聖人の御遺文をもとに、法華経入信を勧め、さらに翌日には法華経読誦を奨める手紙を出している。保坂は賢治の手紙に対して反応せず、大正十年（一九二一）には信仰上の問題で決別するに至っている。

## 六、対立

賢治が岩手病院で診断を受けてから五ヶ月後、妹のトシが体調を崩して入院し、賢治は、母親と共に上京する。トシの病状は熱が高く、肺炎という診断がくだった（<sup>180</sup>）。

賢治は、トシの看病を理由に、東京に留まった（<sup>181</sup>）。大正八年（一九一九）、年が明けた一月にはトシの病状が落ち着き、賢治は上野の帝国図書館に通い始める。東京で人造宝石製造の仕事を始め、考えを思いつき、必要な設備などについて知るためであった（<sup>182</sup>）。またこの頃、上野桜木町に落成した国柱会館を訪れ、田中智学の講演「承久の夕貞応の晨」を聴いている（<sup>183</sup>）。賢治はトシの病状を報告するついでに、東京に留まり仕事を始めたという手紙を綴り、父親に送った。

終わりに一事御願申し上げ候。それは何卒私をこの儘当地に於て職業に従事する様御許可願ひ度事に御座候。（中略）この度帰宅すればとても億劫になり考へてばかり居て仕事の出来ぬ事、いつまで考へても同じなる事、この仕事を始めるには只今が最好期なる事（中略）、宅へ歸りて只店番をしてゐるのは余りになさげなきこと、東京のくらし易く、花巻等に比して少しもあたりへ心遣ひのなきこと、（中略）地方は人情朴実なり等大偽にして当地には本当にひとのよき者沢山に御座候（<sup>184</sup>）。

賢治が父親に送った手紙の文面には、花巻の人々への批判と、花巻での自分の虚無感が書かれ、故郷を拒絶し、新天地東京へ脱出したいという強烈な願望を読み取れる。しかし、この背景にあるのは、間違いなく父親からの

自立願望であり、幼い頃から戦い続けている賢治の葛藤からであった。再三許しを乞うたにもかかわらず、結局、賢治の東京で起業する話は、父親が消極的な態度を見せることで終焉を迎える。賢治が「何卒落ちつきてまじめに働くべき仕事を御命令被成下度候。(中略) 又は私に自由に働く事を御許し下され候や(185)」と願いを繋いだのにもかかわらず、父親は賢治に花巻へ帰郷するように命じた。

二月下旬に退院したトシは、三月三日、母と叔母の岩田ヤスに付き添われ、花巻へと帰った。家に戻ってからも引き続き病臥を続けるトシであったが、大学を長期にわたり病欠したのにもかかわらず、慣例による見込み点が付けられ、この年優秀な成績で卒業することができた(186)。

一方、東京での起業を父親から否定され、トシとともに花巻に戻った賢治は、鬱々とした日々を過ごしていた。四月に、農林学校時代の友人・成瀬金太郎に宛てたはがきには「私は暗い生活をしてゐます。うすくらがりのなかで遙かに青空をのぞみ、飛びたちもがきかなしんでゐます(187)」と、絶望的の日々を送っていることが告げられ、保坂嘉内には次のような手紙が送られている。

私のうちは古着屋でまた私は終日の労働に堪えないやうなみじめなからだな為にあなたの様に潔い大気を呼吸しては居りません 畑を起したり播いたりもして見ましたし便利瓦といふものを売って見たり錦絵が面白くなつて集めたり結局無茶苦茶です(188)

父親から自立した東京での生活に夢破れた賢治の楽しみは、裏庭で作る野菜を売った収入で、書籍や浮世絵を購入することだけだった。

賢治が父親から抑圧的に対応されていたことが、保坂に充てたもう一通の手紙に確認できる。

私の父はちかごろ毎日申します。「きさまは世間のこの苦しい中で農林の学校を出ながら何のぞまだ。何か考へろ。みんなのためになれ。錦絵なんかをひねくりまはすとは不届千万。アメリカへ行かうのと考へるとは不見識の骨頂。きさまはたうとう人生の第一義を忘れて邪道にふみ入つたな。(189)」

この手紙は自暴自棄となり、投げやりになった賢治の言葉が書き連らなられており、「私の手紙は無茶苦茶であ

る」と綴りながらも、文面の最後は「謹みて帰命し奉る 妙法蓮華經。南無妙法蓮華經」と、自らの不満を、強い怒りを鎮めるかのように御題目で閉められている(190)。

賢治の父に対する畏怖の気持ちは、農林学校時代に書かれた「丹藤川」という作品に見て取れる。この短篇は大正九年(一九二〇)に「家長制度」というタイトルで改稿されているが、「どっしりがたりと膝をそろへて座つてゐる」この家の主人の存在感が、賢治の父親と相似して伝わってくる。改稿で最後に付け加えられた文、「わたしはまったく身も世もない」というフレーズは、賢治の父親に対する重苦しい想いが感じられる(191)。

## 七、修羅から仏へ

大正九年五月、賢治は盛岡高等農林学校研究生を終えた。助教授として残る話もあったが、実業家として生きていこうとする宮沢親子にとってそのような椅子は不必要であった。この頃保坂に宛てた手紙にも、日常に満足できない、途切れることのない日々の鬱憤をつづっている。

私なんかこのごろは毎日ブリブリ憤ってばかりゐます。(中略)机へ座って誰かの物を言ふのを思ひだしながら急に身体全体で机を殴りつけさうになります。(中略)私は殆んど狂人にもなりさうなこの発作を機械的にその本当の名称で呼び出し手を合せます。人間の世界の修羅の成仏(192)。

賢治は鬱積した不満を爆発させ、怒りにまかせる自分の中に修羅を観じながら、「しっかりやりませう」という文句を、自らに言い聞かせるかのように二十一回記していく(193)。自分の中の修羅を成仏させること、それは仏教信仰、つまり法華經を信仰することであった。七月の保坂への手紙では、法華經の行者として生きていく願いを日蓮聖人に誓っている。

今日私ハ改メテコノ願ヲ九識心王大菩薩即チ世界唯一ノ大導師日蓮大聖人ノ御前ニ捧ゲ奉リ新ニ大上人ノ御命ニ従ツテ起居決シテ御違背申シアゲナイコトヲ祈リマス(194)

陰気に引きこもっている賢治にとって、保坂との手紙のやりとりは外界を知る手段の一つだったのである。



友人の近況を把握しつつ、父親には認められない自らの信仰に基づく心願を書き綴っていった。

九月に入ると、田中智学の著書『本化撰折論』と『日蓮上人御遺文』の抜き書きを編集し、『撰折御文僧俗御判』を完成させたり、あるいは浄土真宗の信者で花巻仏教会の中心人物であった阿部晁に対して田中の『法華論叢』を贈呈し、法論を行っている<sup>(1950)</sup>。

日蓮信仰が高揚していく賢治にとって、田中智学が主催する国柱会に入会することには時間を要しなかった。この年の十二月二日付けの保阪に宛てた手紙には、「今度国柱会信行部に入会致しました。即ち最早私の身命は日蓮聖人の御物です」と国柱会に入信したことが保阪に明言されている<sup>(196)</sup>。この告白は、賢治にとって「自活」への第一歩であった。ただ、いまだ幸福に至らなかつたのは、「私の父母が許し私の弟妹が賛しそれからあなたが悦ぶ<sup>(197)</sup>」姿やことばを見ることがなかつたからであった。

## 八、大正十年の賢治

大正十年（一九二一）一月二十三日、宮沢賢治は家出、上京する<sup>(198)</sup>。賢治の決心を促したのは、日蓮聖人の御遺文集であった。同じ時期、別の友人に宛てた手紙では次のように述べている。

何としても最早出るより仕方ない。あしたにしようか明後日にしようかと二十三日の暮方店の火鉢で一人考へて居りました。その時頭の上の棚から御書が二冊共ばったり背中に落ちました。さあもう今だ。今夜だ<sup>(199)</sup>。一月中旬に保坂嘉内に宛てた手紙には、「勉強したいのです 偉くなる為ではありません この外には私は役に立てないからです<sup>(200)</sup>」と書かれているが、動機の根幹にあるのは、法華経と日蓮聖人への傾倒であった。さらに、賢治の背中を押した御書も偶然を必然へと意味づける存在だったのである。

賢治は上京するとすぐに国柱会の本部である、鶯谷の国柱会館を訪れている。玄関先で対応を受けた賢治は、宮沢家の改宗のために、自らが信行に励まなければならぬという決意を表明し、岩手から上京した経緯を説明している。頭は五分刈り、風呂敷包みを持ちながら紺緋の和服姿で熱意を帯びて語る若者に、国柱会の理事・高

知尾智耀は冷静に対応し、いったん親戚の家へ落ち着くように勧め、後日相談にのると伝えた<sup>(201)</sup>。

以来、校正のアルバイトなどをしながら国柱会で行われる講話などに通うかたわら、高知尾の勧めで法華文学の制作に取りかかろうとしていた<sup>(202)</sup>。父親からは二月に戻ってくるようにとの手紙が来ていたが、賢治は自分の決断が中途半端なものではないことを明記し、父親に「法華経日蓮聖人に御帰依<sup>(203)</sup>」するよう求めた。この決意が真のものであったことは、父からの送金を断ったことから知る事ができる。ただし、賢治の中で父に不孝を働いているという意識が失われることはなかった。四月初旬には父が上京し、親子で伊勢・京都・奈良へ旅をした後、母親に宛てた六月の手紙には、「やはり私が、数年間、帰ることが必要ならば、すぐにも戻ります」と記している<sup>(204)</sup>。父も子もこの旅行で信仰についてお互い触れることはなく、賢治も国柱会の会員としての意志を曲げることはなかったが、父への気持ちと融和へと動いたことは確かなようである。その証拠に、七月に友人へ宛てた手紙では、だいぶ仕送りを送ってもらっていることが記されている<sup>(205)</sup>。

また、同じ手紙に「私は書いたものを売らうと折角してゐます<sup>(206)</sup>」とあるように、上京以来、半年の間に賢治は執筆活動を行っていた。八月に入って、花巻の実家から「トシビヨウキスグカエレ」の電報を受け取った賢治は、大急ぎで大きなトランクに書きためた原稿を詰め込み、帰郷した。小康状態だったトシのもとに戻った賢治は、「童児(わらし)こさえる代りに書いたのどもや」と言って集まっていた家族に読んで聴かせたという<sup>(207)</sup>。その作品が「蜘蛛となめくじと狸」や「風の又三郎」であった。

花巻で賢治は童話を書き続けた。この年に書かれた作品が「かしはばやしの夜」「月夜のでんしんばしら」「鹿踊りのはじまり」「どんぐりと山猫」、そして「注文の多い料理店」である<sup>(208)</sup>。

十二月、賢治は稗貫郡立稗貫農学校(現・花巻農業高校)の教諭に赴任する。担当教科は代数・化学・英語のほか、土壌や肥料、気象、そして稲作の実習も行った<sup>(209)</sup>。帰郷して以来、童話を書く以外はぶらぶらして何もしなかった賢治を、父親は快く思っていなかったため、農学校の教員になったことについて一切反対しなかった。そのことは家族全員を安心させたが、実際父親は農学校がもともと農蚕講習所であったことから「桑ッコ大

学」と評価しておらず、「唐人の寝言」、つまり童話を書くことよりはまだまだだということと認めたのだった。他方、賢治のほうはというと、保坂に宛てた手紙で「何かからかすっかり下等になりました」と記しつつ、意欲的に取り組んでいる様子を綴っている<sup>(210)</sup>。この頃出会った人物が花巻高等女学校の音楽担当教諭・藤原嘉藤治で、農学校の同僚だった堀籠文之進と共に、『法華経』「如来寿量品」を斉唱したり、英語の勉強会を開いたりしながら親交を深めた<sup>(211)</sup>。

## 九、トシの死

賢治は趣味で童話を書いていたわけではなく、『愛国婦人』という雑誌に連載していた<sup>(212)</sup>。ただし、その原稿料が支払われたのは、生きていた間にたった一度きりであった。そして、この頃、大正十一年（一九二二）一月から、賢治は自らが「心象スケッチ」と呼ぶ詩を書き始める。「心象スケッチ」の創作活動は、やがて『春と修羅』として刊行されていく<sup>(213)</sup>。

七月、病状が悪化したトシは下根子桜（現・花巻市桜町）にある別宅（後に羅須地人協会となる）へと移された。病状を鑑みて暑気を避けるためでもあったが、なにより母親が看病疲れで倒れたためであった。看病には、妹のシゲが付き、その他にも看護士をはじめ、三人が付き添った。賢治は学校を終えると、トシのいる別宅に向かう毎日を過ごした。この頃の賢治は、創作活動が充実していたようで、書きたいことが次から次へと浮かび、文字にする暇を惜しむほどであったという<sup>(214)</sup>。

賢治の妹・トシは、大正九年（一九二〇）、母校である花巻高等女学校の教諭心得となっている。科目としては英語と家事を担当していたが<sup>(215)</sup>、翌年の四月に学校の用事で上京した折風邪を患い、以来寝たきりとなった<sup>(216)</sup>。賢治は教諭となった当初、学校から自宅に戻ると、トシの病床で一日の出来事を語り、看病で暗くなりながらの家の中を明るくしていた。

十一月になると、寒さや、雪のために道が悪くなるという不便さから、トシは自宅に戻された。開放的な別宅

で快適な療養生活を送っていたトシであったが、暗い自宅の部屋に戻ると否定的になり、「あっちへいくとおらあ死ぬんちゃ」とつぶやいたという<sup>(217)</sup>。十九日に帰宅してわずか八日後の二十七日の早朝、トシの様態が急変する。看護師が脈を採ったところ、十秒間に二回しか打たない。賢治は看護師に言われるままに医師に連絡、トシは危篤であった。父親の、二度と病氣ばかりする人に生まれてくるな、という慰めの言葉に対し、トシは、今度は自分のことばかりで苦しまないように生まれてきます、と答えた。その夜、母親の手で食事を済ませたトシは、賢治が耳元で唱える南無妙法蓮華経を聞きながら最後に二度うなずくと、静かに息を引き取った。母親は嫁に行かずに死んだトシを思い泣いた。賢治は押し入れに頭を突っ込み慟哭した<sup>(218)</sup>。

トシは、賢治にとってかけがえのない存在だったに違いない。父と対立する賢治の日蓮信仰を理解し、同じ信仰を持った妹だったからである。トシの死にとって、賢治の信仰は無力だったのかもしれない。

信仰を一つにするたつたひとりのみちづれのわたくしが／あかるくつめたい精進のみちからかなしくつかれてゐて／毒草や蛍光菌のくらい野原をただよふとき／おまへはひとりどこへ行かうとするのだ<sup>(219)</sup>

賢治はこの日から半年間、自らの心象をスケッチすることをやめてしまった。翌日、二階の部屋にある日蓮聖人の曼荼羅御本尊が勧請された仏壇の前で、賢治は一人通夜を営んだ。トシの葬儀は、宮沢家の菩提寺である浄土真宗大谷派、安浄寺で執り行われたが、賢治は出席せず、出棺の際に柩を運んだだけであった。火葬場で僧侶が回向をした後、賢治はトシが遺骨になるまで『法華経』を読み続けたという<sup>(220)</sup>。大正十二年（一九二三）一月、トシは分骨され、静岡県三保にあった国柱会の本部に納められた。戒名は「教澤院妙潤日年善女人」と付けられた<sup>(221)</sup>。

## 十、出版

トシが霊鷲山へ旅立ってから二年間、賢治の書簡は残っていない。大正十二年・十三年（一九二四）は「心象スケッチ」の創作と、農学校での教員生活が中心だった。そんな生活の中で、賢治は童話集と詩集を刊行すべく、

それぞれの序を書いている。有名な『春と修羅』の序の書き出しである。

わたくしといふ現象は／仮定された有機交流電燈の／ひとつの青い照明です／（あらゆる透明な幽霊の複合体）／風景やみんなといっしょに／せはしくせはしく明滅しながら／いかにもたしかにともりつづける／因果交流電燈の／ひとつの青い照明です／（ひかりはたもち その電燈は失はれ<sup>(222)</sup>）（／改行）

自分という存在を、因果という法則と「人間（じんかん）」という他者との関係性の中で捉えている。生命という「ひかり」はその中で灯り続け、肉体という電燈は失われていく。永遠の時間の中でそれはすでに想定されている。まるで、経典に説かれているかのように。そして童話集『注文の多い料理店』の序の最後には、次のように記している。

けれども、わたくしは、これらのちひさなものがたりの幾きれかが、おしまひ、あなたのすきとほつたほんたうのたべものになることを、どんなにねがふかわかりません<sup>(223)</sup>。

人と人、人と自然との関係の中で紡ぎ出される賢治の「物語」は、読む人々の純粹な真の糧となる。まるで、農作物のように。賢治は『春と修羅』の序の中で、次のようにも述べている。

（すべてがわたくしの中のみんなであるやうに／みんなのおののなかのすべてですから<sup>(224)</sup>）（／改行）  
心をスケッチすることは、すべての人に共通している。それは人々の心の中に、ことばで表すことができる外側の世界が共通して具有しているからである。賢治の心象も、描き出される童話という物語も、すでに賢治の心にある外界のすべて、さまざまな他者である。自己の中にある他者だけが、人や自然への接し方を教えてくれる。賢治のこうした思想は、法華経や日蓮聖人の教え、まさに一念三千によって培われたのかもしれない。

こうして『春と修羅』と『注文の多い料理店』は出版された。賢治の生前に出版されたのは、この二冊だけであつた。

## 十一、菩薩として

大正十五年（一九二六）三月、賢治は農学校を依願退職する。四年六ヶ月の教員生活であった。退職した理由は、一農民として本気で農業に携わるためだといわれている<sup>(225)</sup>。四月には、トシが療養していた下根子桜の別宅で、一人自炊生活を始める。すでに弟の清六が宮沢家の家業を継ぐことも決まっております、賢治は三十歳してはじめて父親からの自立を果たしたのである。それは賢治が世の中のために動き出すことでもあった。その意志は六月に書かれた『農民芸術概論綱要』「序論」に記されている。

世界ぜんたい幸福にならにうちは個人の幸福はあり得ない／自我の意識は個人から集団社会宇宙へと次第に進化する<sup>(226)</sup>（／改行）

国家政策のため、花巻農学校に岩手国民学校が開設されたのは、この年、大正十五年である<sup>(227)</sup>。賢治は職を辞するまで「農民芸術概論」という科目を担当していたという。過酷な労働を強いられる農民にとって、科学も宗教も役に立たない、今農民に必要な価値観は真でも善でもなく美であり、美の創造である。人間の精神は個から他者へと向かう。仏教が説く自我から無我の境地へとという考え方とベクトルは同じである。賢治はそれを「進化」と言った。「正しく生きるとは銀河系を自らの中に意識」することである。自分の中に農民の苦しみを観じ、これに応じて生きていくこと。賢治は住まいを「羅須地人協会」として、農民芸術運動を進めていった。

昭和四年（一九二九）には、東北砕石工場主と関係を作り、土壌改良のために乗り出し、二年後の昭和六年（一九三一）には技師となっている<sup>(228)</sup>。すでに肺を患い、死との戦いの中で、賢治は仕事を続けた。同じ年の九月、仕事のために訪れていた東京から帰郷する寝台車の中で、高熱のために倒れた。『雨ニモマケズ』は翌十月に病床で書かれたといわれている。倒れてから一年が経過した昭和八年（一九三三）九月、様態が急変する。すでに父と共に死を覚悟していた賢治は、病床でお互いの信仰を語り合った<sup>(229)</sup>。十数年に及ぶ親子の確執は、この時はいじめて解けたのかもしれない。賢治は母親に次のように言い残している。

「この童話は、ありがたいほとけさんの教えを、いっしょけんめいに書いたものだんすじゃ。だからいつかは、きつと、みんなでよろこんで読むようになるんすじゃ。<sup>(230)</sup>」

宮沢賢治の日蓮信仰について、その生涯における事跡に則して確認してきた。賢治の生涯は父親との確執、不甲斐ない自分との戦いであった。特に指摘しておきたいことは、賢治十六歳の時、すなわち法華経の出会いである。心身共に窮地に追いやられていたとき、法華経との出会い、そして、進学を父に許可されて以降の賢治は、まさに負の人生を転換せしめる大きな物語を得た日蓮仏教の徒となったと考えられ、父親から精神的に自立する契機ともなっている。ただし、トシの死だけは克服し得なかったと言えるであろう。その結果、賢治自らが物語を紡ぎ出していくようになる。すなわち、個から他者へと向かう菩薩的精神への転換であり、やがて農民を救済するという大きな目的を掲げ、行動化していく。賢治はそのとき父親から真に自立したのであり、そこには法華経と日蓮聖人の存在が影響しているように考えられる。

#### 第四節 妹尾義郎の信仰

次に、妹尾義郎を取り上げてみたい。妹尾の場合、彼の日記が残されており、日記の言説を追うことで心理的動向について確認していく。日記が書き始められる明治四十二年（一九〇九）から病に苦しみながら法華経と日蓮聖人へ傾倒し、様々な心の変遷を辿っていく大正四年（一九一五）の出家するまでの日記までを見ていきたい

(2310)

##### 一、病の発症

妹尾義郎は明治二十二年（一八八九）十二月十六日に広島県で生まれた。岡山の中学を卒業後、旧制一高に入学する。この頃、すなわち明治四十二年（一九〇九）、妹尾が二年生の元日から日記は書き出されている。

初年は事を成すに最も大切也。古人は一年の計は元旦にありと云へり。何等かの決心無くして此得難き機会を失うて可ならむや。客年の終日に所感を記せり。之を総合して次の二ヶ条を得、之を決行せむとす。／＼道のために尽す、国の為に尽す／＼世界的眼光を以て事を見、且つ処す／＼之に持論なる勤勉説を加へ、明治二十二年を愉快に送り度きものなり<sup>(232)</sup>。(／＼改行)

いまだ病を知らず、文武両道に励もうとする意気揚々たる妹尾の姿が感じられる。また、妹尾はこうして学べることに於いて常に母と長兄に対する感謝のことばを表していた。

この頃の日記から、妹尾がどのような本を読んでいたのが確認できる。妹尾は英文学を専攻しており、具体的には、トーマス・マコーレー、ワシントン・アービング、ベンジャミン・フランクリン、フランシス・ベーコンなどの名前が記され、その他にも小栗風葉の『金色夜叉終編』やジョン・バンヤンの『天路歷程』、『史記』や『三国志』といった漢典籍も見られる。妹尾が読書を重要視していた理由が五月二十一日の日記に記されている。

もとより読書は必要なり、パンが人に必要欠くべからざるが如く読書も亦吾人に大に大切なり。肥えんと欲するものは到底パンなかるべからず。而も人の人たるパンのみでは完全なる人となるを得ず。人の高尚、風雅の気品は如何に食を摂ぶも之を得る能はず。下層社会の豚として甘んずるものは余の言ふ限りならず。苟も人として所謂人らしき人、男子らしき男、ゼントルマンとして此大世界を遊ぶとするには此ノーブルなる高雅の気品なかるべからず。(中略) 要するに余が言はむと欲する所は自然の感化、自然の陶冶にして、読書を以てして到底加へ能はざる気品を、ノーブルなる風情を得むと言ふにあり。自然てふ大なる教場に入つて神と握手して其妙理を授けられむと言ふにあり<sup>(233)</sup>。

この日の日記の後半部分には「吾が机上に大自然、神性を有する偉人あり、曰く、新渡戸氏也<sup>(234)</sup>」とあり、大自然の神のごとく崇拜していた人物が、当時一高の校長を勤めていた新渡戸稲造であった。妹尾が新渡戸について触れられている部分は多く確認でき、具体的には新渡戸の随想録や『武士道』を購読し、「学者としての先生が崇高なる人格を慕ふ<sup>(235)</sup>」とその思いを綴っている。



この頃の日記から理解できる妹尾の人格は、まず日常生活や勉学に関して目標を明確に設定し、それに基づいて実行に移していく傾向があるということ、例えば、一月十八日の日記では、ベンジャミン・フランクリンが掲げた修養すべき要素十九項目を列挙し、実行できる時は○、出来なかった場合は×をつけて自律する旨が宣言されている<sup>(236)</sup>。しかし、こうした性行がやがて自らを追い詰めていくことになる。

ところで、妹尾家が菩提寺としていた仏教宗派は祖父父母の時代から浄土真宗であった<sup>(237)</sup>。妹尾は幼年期から祖母と母親の影響で、蓮如の「御文」を読み、念仏を唱えていたようである。明治二十二年はその祖母の七回忌に当たり、帰省していた七月二十二日に法要を行っている<sup>(238)</sup>。三日後に長兄が自営の仕事に支障をきたし、妹尾家家業であった酒屋の廃業の危機が訪れる。妹尾は勉学を継続するか、退学するかの決断を迫られるが、日記の記述からすると、積極的解釈による開き直りが見え<sup>(239)</sup>、若く、血気盛んな姿が思い浮かべられる。

夏期休暇を故郷で過ごした妹尾は、九月十二日に帰京する。翌日、新入生の入学式が挙行され、新渡戸校長の演説を聴き、通常の高校生活に戻ったのも束の間、十八日頃から体調が優れなくなる。

病気の勢か何か知らぬが今朝から気分がわるい。搗て加へて朝からの小雨は悄々とふり来てとかく人に物思ひさせる。正課を真面目にやる気がなくなる<sup>(240)</sup>。

二十三日の日記には「胃病より来りし頭痛終日苦しめて堪へ難し<sup>(241)</sup>」とあり、この頃から妹尾の身体は病に蝕まれていった。

二十五日、高校の摂生室で脳貧血と気管支カタルと診察された。妹尾は身体の弱い家系であることを不孝であると認識しており、兄をはじめとする故郷の家族のためにも病を根治しなければならぬと記している<sup>(242)</sup>。妹尾は病氣のために様々は思考を巡らしている。具体的には故郷への想いや死について書かれており、自由にならない身体をもった苛立ちは医者や薬の批評にまで及んでいる<sup>(243)</sup>。

十月に入って、一時小康を得たようである。休みがちではあったが、十一月までの二ヶ月間は授業にも出ている。妹尾は病を克服するために今まさに「克己、自制、奮闘、苦中楽天を窺ふ<sup>(244)</sup>」時であると自覚し、自律し

ていく。十月から年末にかけての日記には高山樗牛やトーマス・カーライルの名前が見え、こうした人々の人生によつて妹尾が自らの不甲斐なさを慰安し、奮起させることで、自律を支えていったと考えられる。

● 樗牛、理想を有しながら現実に束縛せらる、これ誠に悲しむべし、然れど現実の困みに処して尚理想の天国に遊ぶ実に幸なりといふ意味を云へり (245)。

● 思へば九月入京の節は雄心勃勃、大元気を以て大決心を以て、腕のなる程力んで悠々乗り込むのだが、あゝ厄介なる病魔に見舞れ遂に今に至る。痛恨長吁。既往は咎む可らず、来者思ふべし慎む可し。然矣価値なき過去は過去に葬らしめよ。明日より心して吾心神骨肉を鍛へむか。病痾も退治すべし。二豎何するものぞ。カーライルは胃弱なりき。而も彼れが思想や健全なりき、確固なりき。吾多少の胃病に返らざる人生、而も最も尽すべく活動すべき青春時、而も冷氣身に適順なる年中の好時、灯火は親しむべく、健脚鍛ふべき秋天の佳季を、あたら蠹々乎、碌々焉、蛹の如く、蛙の如く消費して可なるものぞ。眠れる獅子たるよりも活ける犬たる可し矣 (246)。

殊に高山樗牛については消息文と語り合うことで、「彼が病中の観想、今の吾が感慨と比して転た思ひ半ばに過ぐるものあり」と自らの病状下での思いと比較している (247)。

十二月十日から妹尾は故郷で療養生活を始める。それは通院を始めた病院で「病症の軽症ならず手遅れの感」がある<sup>(248)</sup>と診断されたためであった。妹尾は帰宅した心境を次のように記している。

家に着して家兄及び慈母義姉と対せるとき心地感想あゝ今忘れ難矣。人百倍活動奮発せざる可らざる吾身、余義なくしてとはいへ、今おめ／＼此等の人と相見るの歎如何なればこそあるものぞ。痛嘆々々。落涙滴々、此思ひ信に身を切るが如し (249)。

療養のために帰宅したとはいえ、家族に対する気遣い故に妹尾の心持ちは穏やかなものではなかった。しかし、兄や母親、義姉の対応は厚情で、家族に対する妹尾の気持ちに変化する様子がうかがえる。

一方、十二月二十日の日記では「病に対して、学校に対して煩悶の念むら／＼と涌き来る<sup>(250)</sup>」と、一向に改

善されない健康状態を怨み、健康を害することなく学業に勤しむ友人を羨みながら、休学する予感を記している。妹尾にとって一年休学することは屈辱であり、まさに身心共に苦境に陥った。

## 二、法華信仰

明治四十三年（一九一〇）、年が明けても妹尾の療養生活は変わらなかった。

午前六時半起、全七時胃洗滌／全八時朝食（同時に服薬）／全九時半服薬（水薬）／全十一時半服役（散薬）／零時半昼食（終って服薬）／午後二時半服薬／全四時半服薬（散薬）／全六時夕食（終って薬）／全八時薬をとる／全十時散薬をのむ、同刻就床／子規は病痾に犯され臥床して尚元氣益々旺盛、彼が理想に向って始終汲々孜々。安じて永眠せりと聞く。樗牛は不出世の才を抱き筆致縦横、運筆自在、氣焰万丈、誠に大丈夫の觀ある子規と同じ<sup>(251)</sup>（／改行）。

ここでもやはり高山樗牛について触れているが、もう一人正岡子規の生涯についても述べられており、病に冒されながら理想に向かつて丈夫に生きた二人の生き方が妹尾の支えになっていたことがわかる。

療養生活の中では、運動や漢方薬など、胃病に効くということはずべて取り入れていたが、一月二十九日には岡山の病院に入院することとなる。二ヶ月あまりの入院期間の日記で、妹尾は病人の様子を描写している。

氣息奄々死の神に今や引き取られむる（ママ）とする肺病患者、大手術を受け、運搬車に乗せられてうめいてゐる。大患、眼疾、鼻疾、どれもこれも薬くさい奴ばかり動き廻りうなりまはってゐる病院は、殆ど詩的な幽しいときは二六時中何時にぞあると思へるが、しかし全くない事はない。払暁と夜中。／前栽の松が元に片破月が淡白う光をかけて窓よりもれ入り、あたり寂々物音絶へてないとき眠られずして寝台の上に物思ふは外には求められぬ一種の幽しい深い情がある。／毎朝とく窓近い廊下のほとりで十一、二の少女が小さな手を合せて神か仏か信心祈禱する。これは眼疾で学用室にゐる、何となう心をひく。祈れ薬れ（ママ）とは何処でも人の口にする文言、薬れの方は病院では不足は更い（ママ）、して又祈れの方が非常に盛ん、朝

洗面所の処では老若男女合唱祈念の声夥しい。ある人は南無妙法蓮華經の信者が一番多いといふ、実乎<sup>(252)</sup>。

(／改行)

この当時、病を治すために神仏に祈ることは日常的なことであつたようである。やがて妹尾の容態は快方に向かい、三月十日に退院する。自宅療養に切り替わつた三月十一日以降の日記は、日本の社会情勢や世界の動向などの記述が多くなり、五月まで続いている。療養中は氏神である八幡宮や寺に詣で平癒祈願をしているが<sup>(253)</sup>、この時妹尾はまだ法華の信仰に入つてはいなかつた。

学年末試験が迫る中、六月六日、ついに妹尾は一年の休学を決意する。

学年試験も愈々眉前の急にせまる。急は急なりと雖ども又緩なり。動中静あり。一年の蛍雪の効を試みて一段を劃するの期なれば忙中自ら快感湧き復習の煩中自ら言ひ知れぬ妙味を覚ゆ。蚤多き三階の万年床に、蚊攻めに苦しむ階下の自修室に、小言をこぼしつゝも書繙き、蒸しあつき図書館に館詰まるも亦樂し。もし夫れ青草の上、若葉枝を交ゆる木下影に書物枕に無我の人となるなど、えも言へぬ趣あり。噫一年の休学!<sup>(254)</sup> 決意の後の妹尾は療養しながら、読書を続け、語学の独学に励んだ。その心中は穏やかではなく、病弱で役に立たない弟を養う兄と、完治を祈り慈愛を注ぐ老母と義姉への謝罪の気持ちは収まるところを知らず、日記に綴られ続けた。九月一日に吐血したけれど症状は軽く、月末には一度東京に戻っている。その折に診察を受けた結果、胃腸以外に右肺にも疾患が発見される。

僕は実際その際、死刑の宣告を受けたやうな気がした。今迄肺のハの字もあるまいと思つた吾が身体は既に危険なる分子を蔵してゐる。よしこれが結核性にあらざるにせよ、栄養をよくせむには胃がその過重に苦しむであらう。胃の事のみ腐心すれば又一方に欠く処がある。勿論、栄養は胃に於ても必要である。全身の機能が健となれば胃も亦よくなるに相異はないが、之を行ふには体に完全なる食事を要する。今吾が境遇を思ふとき、到底両全の栄養療法は叶ぬ、あゝ惑ふ処大にある也<sup>(255)</sup>。

肺の病を治療するには栄養療法しかないが、自分の胃腸の状態からは期待ができず、まさに治療不可能と同じ

である。妹尾は退学か休学か、孤独に治療を継続するか、その決心を自ら迫っている。その際も郷里の母親と兄のことが常に念頭にあり、苦悩するのであった。

十月に入ると病状が悪化、ついに東京を離れて再び岡山で入院生活することとなったが、二十一日には退院し、岡山に帰宅している。年末は自宅で過ごし、大晦日の日記には「病床日誌くるも悲しや年の暮れ<sup>(256)</sup>」と詠まれており、新たに肺に疾患が発見されて病人として年を越す妹尾の苦悩を窺い知ることが出来る。

明治四十四年（一九一一年）になっても、病は一進一退、酷い時には気が狂うほどであると日記に記されている<sup>(257)</sup>。二月に入り、小康状態が続く中、妹尾は一人の人物と宿命的な出会いをする。豆腐屋の松崎久太郎である。

松崎家は日蓮宗の熱心な檀家で、買物に立ち寄って四方山話をするうちに「信あらば徳あり」と教化を受けることとなった<sup>(258)</sup>。この日以降、妹尾は身体の調子がいい時に白引きを手伝い、題目修行を松崎と共にするようになる。妹尾が日蓮宗に容易に影響を受けた理由としては、岡山で入院生活を送る中で多くの患者たちが題目による祈願を行っていたこと、郷里の先輩が日蓮聖人を研究していること<sup>(259)</sup>、題目修行が妹尾の実践しようとしていた腹式呼吸法を兼備していることなどが考えられる<sup>(260)</sup>。遡ること二月十四日、東京にいる友人へ診断書と休学届を正式に郵送した後の入信であった<sup>(261)</sup>。松崎のもとで妹尾が行った行は次のように記録されている。

三月三十日 豆腐屋からもち帰った日蓮上人略伝をよむ。

四月十日 経（注、法華三部経）中の此経難持と無上甚深とを暗誦す。至極妙法不可思議、これある哉、思議せんよりもむしろ大に信ずべし。信の一字こそ肝要。

四月十九日 法華経方便品第二を暗記す。

五月十八日 寿量品、普門品を誦す。

五月廿日 豆腐屋へ出頭ご、恵谷山へのぼる。序品、方便品、提婆達多品、寿量品、神力品、普門品を誦し唱題半時、六時帰宅。

六月二日 （前略）豆ふ屋で読みつづけの釈迦伝をものし、章魚御大将へ話してきかせます。信向（ママ）

にかたまつた先生の称嘆一方ならず。「世の中で何が何と云つても信心ほど楽しい気持のよいことはない」といふのも彼が心から思へる。／（中略）夕方法華経要品を誦す<sup>(262)</sup>。（／改行）

妹尾は松崎の豆腐屋ばかりではなく、自宅や近くの妙見堂に詣でては読経唱題の行を實踐していたようである。読経は法華経要品であり、その他にも『日蓮上人略伝』や『釈尊伝』の書名が確認できるが、果たしてどのような書籍だったのかを知ることができない。

妹尾は闘病生活の中で法華信仰を見だし、日蓮聖人について知るようになるが、その法華経との出会いは知的出会いではなく、まさに読経唱題という実践的・身体的なものであった。

### 三、妹の死

妹尾にとって大きな事件が起こる。最愛の妹・勝代の死である。六月三日のことであった。前月十一日の日記には「勝代の病氣追々篤く、呼吸も苦しげになる可憐<sup>(263)</sup>」と記されており、すでに肺病の末期的状態だったのだろう。少し長くなるが、妹尾の悲痛なる叫びを綴つたこの日の日記を見てみよう。

六月三日 午前一時頃より勝代の病革まり、午前七時半骨肉同胞悲痛哀悼の裡に遂に永眠す。嗚呼彼女が今日の不幸は既に期待覚悟の上とはいひながら今更の如く不覚の涙とぞめ難く、いたくも胸迫りて堪へがたかりき。十有八年は実に彼女の全生、花の蕾、一旦無上の風にさそはれて名残り惜しくも散り果てぬ。紅顔の且は白骨の夕、実にや不定無上は世の常、あはれといふも愚にこそ。この日降雨しめやかに一人の哀を添ふ。／彼の臨終に至つてはそも悲哀美の極といふべき乎。常より彼女の人の恥ぢざるものあるを認め私に期す所ありしが、今に至つて更に美しき情緒勇ましき覚悟を見、憐惜の感禁じがたし。兄として恥ぢざる兄を戴ける身の多幸をよるこび、今又妹と呼んで恥ぢざる妹の小兄となり得たる身のうれしさや束の間の夢。その美しき小妹と永別の悲を見るに至る、あゝ。／鳥の將に死せんとするやその声哀、人の將に死せんとするその言やよし。彼が遺言何ぞそれ哀にして壮、誰か之を聞いて泣かざるものある、感せざるものある。／

有縁のものに永の暇乞ひを母はじめに次より次へ或は親に先立つ不孝の罪を謝し、或は嫂にうけたる恩の数々を未だ報みもおへず逝く身のつらさ残念さ、果つる此の身は惜しまねどたゞ恩返し的事もえせで死なねばならぬがくやしいと、言ふもやう／＼口の内。尚々同胞一致家の再興をたのむとのこし、師へも友へも学校へも受けし情を語り終へし頃は、はや息も迫りあげ、申し度い事は山々ありますがもう目も見えず耳もきこえず物が言へませぬと、からくもつげてねむるが如く息は絶えぬ。吾に遺せし言の葉は又一段の力あつて吾が胸を刺しつ、彼女が負担をのせかけて発奮懸命して呉れよと。言はずもがな安心して成仏せよと答へしも早や耳に入らばこそ、彼が思ふ所吾之を熟知す。我が望みし所彼又之を悟せり。此の臨終、あゝ！悲壮美と悲哀美、十有八年の短命にしてこの世を去りし也。この最ごあつて彼や正に安らかに冥すべきなり。あゝ愛妹嘆かずみだれず静に冥して後世の平和を楽しむべし。さはれ／＼あゝ無惨<sup>(264)</sup>。(／＼改行)

死別の様子が生々しく記され、追悼の言葉が感情の迸るままに送られている。妹尾にとつて妹の死がいかにか衝撃的な出来事であつたかを知ることができよう。この日を境にして、妹尾は法華経へと一層傾倒していくことになる。

妹尾は奴何郡（現・庄原市）の妙善寺に六月ほぼ毎日訪れ、住持であつた黒田学実師のもとで法華経一部の誦をはじめ。更には『天台四教儀』を読み、日蓮遺文に触れはじめ<sup>(265)</sup>。妹尾が法華経に没入していく理由は妹の供養が主な目的であつたであろうが、その他にも「発奮決意する処あり。暫く蔵すべし。あゝ天之を知るなり。我小と雖どもこの志あり自ら恃む所ありて存す<sup>(266)</sup>。」という記述があることから、自分の病についての志であろうか、自己完結した目的も持っていたようである。

七月に入ると体調を壊すが、すぐに小康を取り戻し、読経唱題と日蓮遺文を拝読する日々を送っていた。そんな中、妹尾はスピリチュアルな体験をしている。

七月廿四日（前略）午前妙見堂へ上り一心こめて唱題。日蓮菩薩に一事をはかりお告げをさぶかる。有難矣々々々。具足神通力、広修智方便となん。悶々の情自らやみて情風に駕する心地せり<sup>(267)</sup>。

八月十一日（前略）西安寺の施餓鬼。長らく続けた朝の唱題の散歩は中々に心地よい。霧深い郷、露繁い野原を跣足でシト／＼と露にまみれてあるき廻るはえも言へぬ快である。かくして題目は愈々念が入って全身の力が湧く（268）。

こうした体験は、妹尾の信仰を深めていく契機となったであろう。それは他の檀信徒との違いを認識させ、表明する形を取っていく。八月十四日の日記には妙見堂で行われた祈祷会での出来事を踏まえて、信仰について強い主張が確認できる。

妙見堂で山本の病人の本復の祈禱を行ふ、加参す。／＼沢山の人々が来られるのは宜い。然し騒々しく欠伸も出ればおどけもやる。祈願が何やら只だ近隣の手前で、顔出しをやるといふ種の人々は来て来た甲斐がない。心に心から一片の赤心を吐露して唱題する人は少い。自分は念を込めて太鼓を撃ち唱題した。後である老人が、今少し太鼓を稽古せよと忠告した。太鼓が上手にうてゝ信心が届くなら芸者などは充分なものだ。信心は形式でない、万の太鼓の音よりも一度の心からの唱題が念が届く（269）。（／＼改行）

妹尾の妙見堂における読誦唱題は十七日、二十日、二十二日、二十三日、二十五日と続き、自身の信仰を確立していった。九月九日の日記では、

尚殊に有終の鉄槌とも云ふべきは信心である。自分は奇しき因縁から日蓮信者となった。深く堅い信仰生活を営むに至って自分の健康がメキメキと恢復して来た。之れにつき多くは言ふまい。信心は万人に強ひてさせるわけに行かぬものであるから。然し一度信仰を得たなら百万の味方を得たよりも力あるものである（270）。と健康回復の主要因は日蓮信者となって確固たる信仰生活を送っているためであり、信仰の力こそが重要だと記している。

#### 四、東城小学校代用教員

九月二十日、妹尾は診断書を添えて、退学届を提出する。二人の兄が反対する中での退学であった。しかしこ



の時の妹尾の日記からは迷いが感じられない。その理由としては信仰生活を確立したことが考えられ、先述した妙善寺での読経唱題の日々に決意した内容はこのことだったのかもしれない。

しばらくは家の手伝いをしながら療養していた妹尾であったが、十一月三日、東城小学校の代用教員として採用される。月給三円であった<sup>(271)</sup>。五日の初出校以降の日記には、妹尾が教員としての日々を送る様子が記されており、時には子どもたちといっしょにゴムボールで野球もやったようである<sup>(272)</sup>。しかし、決して身体の調子は良好ではなく、肺と胃腸は相変わらずであった。

十二月一日に初任給を得る。初任給をもらうことで自活への第一歩を意識し、高揚する妹尾ではあったが、高校を中退せざるを得ず、東京帝国大学進学を断念せざるを得なかった後悔の念がやはり綴られている<sup>(273)</sup>。明治四十四年はこうして暮れ、大晦日の日記には前半を半死半生の日々、後半は体調回復の日々と振り返り、「南無妙法蓮華經の功德と腹式呼吸の効験は誠に著しきものと感ず<sup>(274)</sup>」と結んでいる。

明治四十五年（一九一二）の日記は四月から始まり、六月の日記には妹尾の教育論が展開されている。

天職を口にする教員は多いが、心から自覚してをる教師は少く、権勢に恐れず富貴に姪せられず、骨身を惜まず天職に忠なる熱のある活きた先生の姿は乏しいのである。（中略）信は絶大の力である矣。信仰のない教育は上手に道理を会得せしめるまで、人生の正しい強い血潮とはならない。蓋し、信育は総ての力である矣<sup>(275)</sup>。

教育は理屈ではなく、教師と生徒の人格同士の交渉であるという。その根幹に信仰があり、教育は「信育」だと説く。妹尾の視点は実際の教育現場の対極に立つもので、半年以上勤務している東城小学校の教員との交流の中で成立した教育論であった。

この年に入って、なりを潜めていた病が再発する。以降は発熱、胸部の痛みが出て、不眠の日々が続くようになる。八月に入り大正元年に改元された日記にも、病の記述が多くなっていく。そうした状況で妹尾はキリスト教の影響を受ける。十月二十四日の日記によると<sup>(276)</sup>、キリスト教に熱心な農業の先生が赴任し、学力のある生

徒にはバイブルを与え、福音を説き、校庭で讚美歌を歌わせていたという。妹尾もこの先生から聖書をもらい、親しむようになった。元來讀書を自らに課している妹尾にとって、聖書を読むことと信仰とは無関係であったであろう。ところが下校時に自然の中で読む聖書は実に理解しやすく、呪文のように読誦する法華経とは異なるものであった。妹尾は小山に登って父なる神の名を叫ぶことに喜びを覚えるようになり、聖書が手放せなくなっていく。しかしこの信仰は絶対的なものではなかったようである。

##### 五、東亜同文書院県費生

大正二年（一九一三）に入るとさらに病の記録が多くなる。胃腸と肺以外にも耳鼻の病も患い、妹尾の健康状態は最悪となった。年頭の一月十日の日記には、日蓮遺文が多く引用され、妹尾の克己への想いが綴られている。

『信は為れ道の元功德の母なり』と華嚴経に説き給ふたが、御仏を念ずる純なる心には一切の光と力とが宿る。聖日蓮の日月の如き智解も、師子王の如き御振舞も『仰ぐ所は釈迦牟尼仏、信ずる所は法華経』（孟蘭盆御書、一七七五）と仰せられた二心なき渴仰の賜である。聖人は吾等の信念を励ますべく『月々日々に強り給へ、少しも撓む心あらば魔便りを得べし』（『聖人御難事』、一六七四）『日蓮が弟子檀那は臆病にては叶ふべからず』（『教行証御書』、一四八七）と仰せられ、更に道理を『受くるは易く持つは難し。さる間成仏は持つにあり』（『四條金吾殿御返事』、八九四）と憶持不退の信仰を勧められた。克己せぬ人生は破滅である。信仰ある人生は力である。法華経の所謂『忍辱の鎧を着』たる行者が唱ふる題目こそ、克己の心核、鬼に金棒、俱に病弱者が枕頭の金音である（<sup>277</sup>）。（括弧内、遺文名・頁数は筆者）

日蓮聖人の言葉によって不退転の信仰こそ克己の原動力であると理解し、法華経勸持品の経文をもって忍辱するものが唱える題目こそが克己の核心であると示す。こうして妹尾は病弱な自身の大正二年の計を確立した。

克己する人生を送るためだったのか、一月下旬には偶然東亜同文書院（東亜同文書院は明治三十四年に中国に設立された海外の高等教育機関）県費生募集の公告を手に入れ、受験の決心をする。時に中国では革命の氣運が

上がっており、妹尾の野心をかき立てていたようである。受験に際して体の調子は不安ではあったが、妹尾は願書を発送し受験に備えて復習を始めた。健康状態は相変わらずで、それでも四月四日広島県庁で受験し、見事合格する<sup>(278)</sup>。

五月に入ると蓄膿症に罹り入院、手術を受けることとなった。東城小学校の代用教員を七月辞職する予定であったにもかかわらず退院が実現せず、苛立つ気持ちを抑えつつ、新聞が伝える中国での革命報道について高揚しながら、平癒を待った。七月二十一日に退院し、岡山に帰ると、翌日小学校で送別会が行われ、八月中旬には入学式のために上京している。一度はあきらめた学問の道を、再び自らの手中に収めた妹尾の心境は揚々としていた。残念なことに、中国は南北革命に突入し、同文書院も焼失してしまったため、しばらくの間は長崎県の大村で講義を行うことになった<sup>(279)</sup>。

九月に入っていよいよ授業始まるが、寄宿舎は日蓮宗本経寺の書院であり、「さながら寺子屋の如し<sup>(280)</sup>」と綴っている。しかし、妹尾にとつてこの寄宿舎での一つの出会いが日蓮信仰をさらに深める。

十月の日記から理解できることは、妹尾が本経寺で行っていた信行生活であり、同文書院での勉学に関する事はほんの一部である。滞留中に妹尾は住職の浜井日成との交流を深め、法義や信仰の話を聞いて啓発を受けている。

以前乾いた信の上皮が、一時パット燃え上ったきり消えかゝったのであるが、此時は信火が少しづつ内へ燦ゆる込み出した。本有の仏性や、一念三千の妙理や、四諦、十二因縁、六波羅密（まま）などと色々な法門を教へられ、外に一二の仏書も借読して多少研鑽し、此頃、根津院長の得意な大学の講義を聴いて、仏儒の根基の一致せることを軽く知り、愈々妙味を感じて、唱題の音と相俟って尊い光が認められ、不健康な身にも深い法悦を覚えて、従来の病気が私を目覚めしめる仏天の慈悲の導火でもあったかの如く、更には一生を捧げて辿るべき大道を指南されるかの如く思へて、病悩の中にもぼんやりと、一道の光明と力とを認めた

(281)

一度キリスト教へと信仰が揺らいだこともあったが、浜井住職との出会いが、仏教信仰、殊に法華・日蓮信仰を呼び起こす。しかし、精神的安心を得たのも一ヶ月あまりだけで、病が再発する。時あたかも上海の校舎が再築され二十七日には長崎から中国へ向けて出帆するという時であった。妹尾は二十三日に休学を申し出、二十四日に一人長崎には向かわず、広島への帰路に就いた。二十八日の日記には「三度故山に病を養ふ薄命の行李を人車から下した」と、度重なる挫折への無念の思いを記している<sup>(282)</sup>。

年末に入り<sup>(283)</sup>、十一月二十七日には「肉に潜む強い本然力を浄化して娑婆即寂光と談ずるには、一旦の禪喝や一夕の念仏洗礼では到底不可能である。大聖人は、／＼人を教訓せんよりも我身を教訓あるべし／＼と戒め給うた。〔『上野殿御返事』、一三一〇〕（／＼改行、遺文名・頁数は筆者）」と日蓮の言葉を頼りに安心を覚え、久しぶりに熟睡できたことを法華経の色心不二の現証であると随喜し、十二月四日の日記では日蓮の言葉を「民の骨をくだける白米、人の血をしばれるが如くなるふる酒（『松野殿御返事』、一五〇一（遺文名・頁数は筆者）」、「白米は白米にあらず即ち命なり（『事理供養御書』、一二六三）（括弧内、遺文名・頁数は筆者）」と引き、いままで一粒の米を粗末に扱っていた自分を振り返り、命を粗末にしていたと嘆き、日蓮聖人の言葉を色読してこなかったことを懺悔している。この頃から妹尾の心理状態には変化が見られ、大晦日の日記で自ら述べているように、病を治すための題目修行は、止観安心のための題目となっていた。

## 六、出家

大正三年（一九一四）三月上旬の日記には、病によって自堕落になっていく自分と、大病に罹った母親と家兄について述べられている。しかも家業の酒が出来で災難続きであった。妹尾の身体も相変わらず勝れず、六月の日記には須梨盤特の一念信の成仏と自分の現状を比肩して、『高祖遺文録』を読み続けているにもかかわらず、釈尊の大慈悲心に肖れずにいることを嗟嘆している<sup>(284)</sup>。ところが十二月に入ると妹尾は裸一貫で台湾に渡り東南アジアに渡航する一大決心をする。この間、九月に同文書院に退学届を提出しているが、妹尾にとつては一高

時代から繰り返された挫折であり、何一つ自力で達成できない自分への不甲斐なきが決心を促したと考えられる。十二月二十七日に福岡の門司を出航し、三十日に新天地に上陸した<sup>(285)</sup>。

大正四年（一九一五）二月、知人の斡旋により日給九十銭で専売局へ勤務するが、病魔が再発し、台北病院へ入院する。盲腸炎の疑いがあり、妹尾は過剰なまでに負の思考を巡らせていった。その結果、東南アジアへ向かう気力が衰えていき、三月二十三日帰航の途に就いたのであった<sup>(286)</sup>。

四月に入り、何の目的もなく過ごしていたが、体力をつけるために鼈の生き血をのんだり、緋鯉の生焼きも食べたようである。他の生物の生命を犠牲にすることで維持されている自らの命について、妹尾は釈尊の尸毘王の前世譚と、日蓮遺文『種種御振舞御書』の「されば日蓮貧道の身と生れて父母の孝養心に足らず、国の恩を報ずべき力なし。今度、頸を法華経に奉りて、其功德を父母に回向せん、其あまりは弟子檀那等に配当（はぶ）くべし<sup>(287)</sup>」の一節（、九六六）を引用して、その尊さを讃歎している<sup>(288)</sup>。

七月になると、妹尾は療養のため湯来温泉で湯治生活に入る。この頃から日記には、日蓮遺文を頻繁に引用するようになる。また、湯治先の宿の主人から田中智学の『日本の宗旨』を借りて読んだことを契機に、日蓮主義にも心酔していく<sup>(289)</sup>。

妹尾が依拠する日蓮遺文には、日蓮聖人が色説故に法難や流罪に遭うことを自覚し法悦を表したものが多く、実際に引用されている言葉は『開目抄』の「当世、日本国に第一に富める者は日蓮なるべし<sup>(290)</sup>」や『種種御振舞御書』の「これ程のよろこびをば笑へかし<sup>(291)</sup>」などが見られる<sup>(292)</sup>。これは日蓮聖人の生き方に妹尾が感化され、それを規範として自らも不退転の信行に励まなければならないとするもので、信念をもって病という身体的欠陥を克服しなければならぬと自身に促す現れで、東城小学校の教員だったとき、一度法華経を信仰しながら、病が治癒しない故にキリスト教に改心したことを内省する心理でもある。

真宗の家に育てられた私は、子どもの時から、祖母や母が朝夕のつゝまじやかに唱へる念仏の声に耳なれて、幼心にも節あはれな白骨の御文章などは、何となく有難う感ぜられてゐた。元気な中学時代には、宗教は弱

者の杖ぐらゐに蔑むやうになつたが、一朝重い病氣に罹つては、叶はぬ時の神頼みなる題目を唱へ、それから転じてキリスト教の温みに心を捧げたが、冷たい理智の挿し水で縁を絶ち、中途生活難の圧迫に遭うて、信眼が曇つて功利の海に漂ひ、華山の色に憧憬れたが、再び靈鷲山から吹いてくる御法の風に正氣づき、日蓮主義てふ金剛杖を握つた過程は、病氣の漫々調なるが如く、煮えきらぬ冷熱定めぬ恥しいものであつた

この内省の後、「法華經を余人の読み候は口ばかり言ばかりはよめども心は読まず。心はよめども身によまず。色心二法共にあそばされたるこそ尊く候へ<sup>(294)</sup>」と日蓮聖人の言葉を引用しながら、不退転の信仰は身にも心にも法華經を読むことで、そうすることによつて病も治ると記している。

一層の信仰を自覚したとき、妹尾は出家することを決心し、法華信者がよく行つていたという千ヶ寺巡礼に立つ。病の身体のまま、十月一日午前六時にたった一人で出発した。団扇太鼓を叩き唱題しながらの旅路で、荷物は経本と御首題帳、日記だけであつた<sup>(295)</sup>。

病を持ちながらの旅路は身心共に厳しいものであつた。それを支えていたのは、出発前に母親が諭した「仏様を背に負ひ汝の信心を杖に突いて行け」という言葉と、法華經提婆達多品の「情に妙法を存ぜるが故に」の經文であつたという<sup>(296)</sup>。しかし十月上旬には身心共に疲労し、岡山の総社で留まることとなる。

この旅でも一つの大きな出会いがあつた。積日研との出会いである。十月十日の日記によると、積日研は総社で積尊孤兒院を営んでおり、積自身は野山の妙本寺の住職であつたが、日露戦争の後、孤兒が溢れていることに志を立て、寺を弟子に譲つて衣鉢を投じて孤兒救済の事業を始めたという。積との出会いは次のように記されている。

草鞋を解いて書院に通り、宝塔に映ゆる夕日を眺めて、院母様と話してゐる内、秋の日は暮れて村の遠方<sup>をち</sup>近方<sup>こち</sup>に灯火の見えだしたころ、院主は帰院せられた。初対面して親しく法話も聴き、尋ねらるゝまゝに悲しい身の上話をも語り更かして床についた。其夜は、蚤や蚊に苦しめられて一睡もえられず、転輾として夜明をま

ち、朝は早く勤行の座に待り、朝餉を頂いてから礼を述べて出発しようとしたところが、袖を押へて許されない。十日の旅路でいたく疲れた私の身を愍い、寒い冬旅の前途を氣遣つて強ひて止められ、春を待つて旅立つべく親切に諭された。野殮れを覺悟して家を出たものゝ、此の時はその実、瘦我慢も通せぬばかり草臥れてゐたから、情の言葉にあまへて、人を分たぬ慈悲の木陰に、当分仮寝することゝした<sup>(297)</sup>。

釈日研の勧めで、妹尾はこの孤兒院を仮の宿りとし、子どもたちに勉強を教えながら、修行の日々を送ることになる。この出会いによつて、妹尾の宗教家にならんとする意志が後押しされ、十二月六日午前十一時、得度式を行い、「学心」の僧名を授かった。しかし、病は容赦なく妹尾を蝕み、十二月二十八日の診察で宣告された病名は、神経衰弱、慢性胃腸弛緩症、慢性気管支加多兒症、肺臓器衰弱であつた<sup>(298)</sup>。大正四年も押し迫つた大晦日の日記には次のように記されてる。

嗚呼、思はざりき、希望に満ちて台湾の空に仰ぎし大正四年の曙光、今、こゝ孤兒院の一室に病褥をのべて、げに、落日を顧みて既往追懐の情に咽ばんとは。嗚咽、天行健なるに人事何ぞ不測なる。／男盛り二十有七歳の身、あたたら、形容枯槁、顔色憔悴として見る影もなし。見思の惑障いとゞ深く、得度せるも大悟せず、活動せんに力なく、信を励めど消え易し。あゝ、げに心せざれば懈怠の一路、遂に絶望の断崖に達せんのみ。／本より学文候ひし事は、仏教をきはめて仏になり恩ある人をもたすけんと思ふ。仏になる道は必ず身命を捨つるほどの事ありてこそ仏にはなり候はめ。(遺七〇一)(佐渡御勘気鈔、五一〇)／是れある哉、是れある哉、聖訓を拝すれば凜々として力あり矣、合唱して唱題數遍、靜かに大正四、歳暮の床に入る<sup>(299)</sup>。(／改行)

この一年を振り返り、台湾に渡つても病のために目的を断念せざるを得なくなり、今年末となつて出家得度した身であつてもやはり病のために信行する氣力も枯れて悟りへと至るわけでもないと思きを記しているが、ただ日蓮聖人の言葉だけが妹尾を救い、力を与え、読経唱題をする意味を教示していたことを知る。

## 七、母の死

大正五年の元旦を、妹尾は積日研師のもと、釈迦孤児院で迎えた。千ヶ寺巡礼を達成するために家を出発して二ヶ月後のことである。身体の衰弱は相変わらずであったが、孤児院の子供たちの姿に慰安され、気分的には穏やかであった。一月十一日の日記には高山樗牛が記した日蓮聖人についての説示を引用しながら、次のように述べている。

南檐に小春日の光を浴びつゝ樗牛全集を繙く、其一節に、／今やこの北海の孤島に明日をも知らぬ命とはなりたるぞ。あらうれしや古聖賢だに読み給はざりし妙法の極意をば、今ぞ日蓮こそは読みたんなれ。／とかの法難この法悦、思へば我等が苦難などは物の数ならず、妙法色誑の御師子吼に感ぜらんや、振はざらんや。遇はさせ給へ三障四魔(300)。(／改行)

妹尾は自らの病歴と日蓮聖人の法難とを比肩し、いまだその比ではないことを自覚している。しかし、自身は他の僧侶、すなわち妹尾の表現を借りれば「畜盜法師」と同一ではなく、そのためには止暇断眠して精進しなければならぬと自戒している。

そんな最中、妹尾のもとに家から知らせが届く。母親が重病であるとの知らせである。身命を賭して家を出立し、二度と家には戻らないと決意した妹尾ではあったが、自分の看病に長年煩わせ、親不孝をしたままであるという自覚と、回復の見込みがないという再信ゆえに迷悶した末、日研師の母に許可を得て、帰路に着いた。

衰弱した母親との再会を果たした妹尾は、五月六月をともし時を過ぎた。母親を慰めていたのは、好きな読書と往生を願って唱える念仏であった。そんな母親を看病しながら、妹尾は法華経と日蓮聖人のことばを説き続けた。やがて、母親は自ら妹尾の読経を求めようになり、結果、病床に積日研師の巡錫を得て、法華経へと回心する(301)。

七月一日以来、妹尾は油木温泉へ四回目の湯治に出かけていた。そこに、母危篤の知らせが届く。七月二十一日のことである。急いで帰宅したものの死に目に会うことは叶わず、母親はこの世を去った。



車を下りて静に上り、永き眠りに就き給へる母君の床べに侍り、空しく冷え給ひし御遺骸をうちまもる。病身にして謝恩のみとりも心にまかせず、御臨終にもえ侍らざりし不孝の児。許ませよと口ごもりしも今は甲斐なし。白布をもたげて御容顔を拝せば、肉こそ落ちたれ、さながら眠られしまゝの御気色、二句の前、出湯の別れにやさしき御言葉をたまひし御口元の、など今もの言わたまはざる。語らはんも今は片言のみ。噫、遅かりしおそかりし。何ぞおそかりし。香をたいて静に唱題し回向せしのみ<sup>(302)</sup>。

七歳にして父親と死別した妹尾にとって、早くから家業を継いで家族を支えていた長兄・勇太郎は厳格な父親的存在であつたろう。日記には、長兄に対して病弱である身を慙愧することばが頻繁に見える。それに対して妹尾を慈悲深く見守っていたのは、母親と兄嫁であつた。八月の日記には、追慕の念治まらず、日蓮聖人の御遺文から母への想いを綴つた多くのことばを引用し、弔辞としている<sup>(303)</sup>。

その後も母への懺悔の念が幾度となく来訪する。大正六年（一九一七）二月二十六日付の日記には夢記がある。夢に亡母が餓鬼道に沈淪せられ瘦犬の如き姿となられしを見る。母の色心は即ち我が色心なり。聖訓に、「親を救ふものは子なり」とあり。我修行不足にして遂にこの悪相の夢を見る。信心を励みて自己の成仏即親の成仏といふ金言を實得し度う思ふ<sup>(304)</sup>。

死んでもなお、母に対する後悔は夢となって現れ、その想いを払拭するかのようになり、妹尾は日蓮聖人のことばに依拠し、自らの信仰によって亡母に対する恩返しができるかと信じて、信仰の世界にさらに没入していくのである。

## 八、次兄の失明

身体は相変わらずであつたが、妹尾の信仰心は止まるところを知らず、熱心な同志を集めて「日蓮主義鑽仰会」なるものを立ち上げて、迷信ではなく正しい信仰を吹聴しようとしていた。しかし、周囲の人々はもとより、家族にまで「日蓮狂」と誹謗中傷され、妹尾の病が一向に好転しないことから、信仰の価値を疑い冷笑する者まで

出る有様であつた (305)。

十一月二十八日、鑽仰会開会の日を機に、妹尾は断食を行う。

丁度、今日、日蓮主義鑽仰会を開いた日からそつと断食を始めたが、家兄の不興を買ってやむなく中止したものの、とても此の儘ではすまされない (306)。

この時の日記には、長兄に対する気持ちに変化が見られる。それは深まる信仰に基づく、抑圧からの解放といえるであろう。長兄の不興に対する気遣いよりも、自己の信仰への信頼が絶対化し始める頃でもあつた。

一度は断念せざるを得なかつた断食行を十二月八日から一週間再開した結果、蓄膿症で全く臭覚がなかつた鼻に機能が戻る。十二月十四日の日記にはその喜びが綴られている。

床中、法華経を誦読したり、唱題するのが何よりの慰安であつた。決して人が想像するやうな苦しいものではなく、次第に崇高な境地が開けて、精神が著しく澄徹したやうに感じた。(中略)断食の第三日目、ふと近所の焼肴の香気が鼻を衝いた。不思議な思ひをして再び鼻先を蠢かして嗅ぎこんでみると、したゝか匂ふ。臭覚が復活した! (307)

「病も善知識 (308)」と記す妹尾にとって、法悦の瞬間であつた。やがて、こうした経験から、妹尾に日蓮聖人の弟子になつたという自覚と、医学では癒されることのない病の下で命を繋げられていることが法華経の力であることが認識されるに至っている (309)。

妹尾は自らの病の原因について、延いては家族が不健康であることの原因について次のように記している。

誠に悪業の深い身神だ、罪の身といふことを自覚してゐる。罪障の消滅をあけて祈らねばならぬ。自分かたの家人が誠に病人多いのも、何等かの因縁と思ふ。大兄の御心痛もさこそと察する。願くば一切の罪を一身に引きうけ、苦しんでなやんで家の幸福を祈りたい (310)。

過去世の悪業故に今現在の不幸がある。一族の悪因を断つために自らが法華経を信仰し、唱題しなければならぬ。妹尾は病弱という身体的マイナスに基づく自己否定をくり返すなかで、自らの信仰に基づき、家族の悪業

を一身に背負う決意をする。そうした自覚に拍車をかけたのが、次兄・定太郎の失明であった。

大正六年（一九一七）六月、予てより東京で治療を受けていた次兄が、失明して長兄と帰郷する。そんな兄の姿を見た妹尾は、同情の念を懐きながらも、不退転の信仰を決意している。

唯だ此の上は信仰の外はない。強盛な信心をして、謗法の罪科をのがれねばならぬ。決して此の病難を無意味に葬ってはならぬ。これらは皆吾人に道心を起させ、信仰を増さしめる無二の苦である。来れ困難、我に信仰の力あり。「日蓮は泣かねど涙ひまなし（『諸法実相鈔』、七二七）」。一家の罪障を一身に背ひ、此の身を以て信仰生活に入らう<sup>(311)</sup>。（括弧内、遺文名・頁数は筆者）

他方、次兄は眼病平癒を薬師如来に祈願する日々であった。そんな次兄に対して、妹尾は病を気遣いながら改信を勧めている。妹尾の苦悩は法華経の行者として自覚されていくことを根底に、長兄次兄が不幸になっていることにも言及されていく。すなわち、長兄が仕事で苦勞を重ね、次兄が失明したのは謗法罪が原因であり、その謗法を止めさせることができない自分の不甲斐なさを教誨するに至るのである。そうした記述は何度もくり返されながら、信心強盛に妹尾家謗法の業因を滅するための一層の信仰を妹尾自身に促していく。

定兄眼疾の為殆ど失明せず、誠に定兄の不幸なるのみならず一家の災難といふばかりなし。されど宿善の為か一家挙って正法に帰し、唱題して滅罪懺悔せんとし漸く其一步を始めんとする時、夫れ悪鬼入其身か、多怨難信か難信難解か、忽ち不知仏方便随宜所説法の時代濁の嘲罵は来り、家兄の善意の忠告といふ姿を表はして症大の見合せとはなりぬ。あゝ謗家の科を奈何とせん。／従来度々申入れぬ。聖者は三度諫めて聴かれずんば山林に入ると申されぬ。力不及将にのがれ出づるべき秋なるや。立正なくんば安国は望むべからず、仮面の平穩のみ、一時の同情のみ。眼は薬師如来か、言ふも詮なし悲し哉。世智僻のみ、計我のみ、我は無智なり、故に仰いで大聖の金言色説に帰命せんのみ。／「此の身は従へらるゝとも心は従ふべからず」法華経の教には家も遂い出さるべし。所詮法花経によつて長らへし身、捧げつる凡身「はがみして」忍ぶべきのみ。つゞいて進むべきのみ。血と涙とに読むべき此経、一難は一難より我に大信念を増さしむるのみ。謗因

は決して善果を結ばず。一家を善導すべく離謗せしめんとせし願業も遂に駄目か。二階に上り静かに宝前に端坐して読経唱題す。唯熱涙の滂沱たるのみ。聖祖幸に我か至誠を知しめせ<sup>(312)</sup>。(／改行)

病弱な自分、兄弟の不幸という要因のほかに、もう一つ社会的敗者としての妹尾の自覚が確認できる。それは同窓生の出世成功に対して、病の為に学問を諦め、挫折した自分の人生を意味づける物語として語られている。

そうして自分の落伍と、友の成功とを比較する。あの椅子にかける身が偉いか、田舎に一生を送るのが賤しいのか。あゝ自分の人生観はこゝから始まる。春夜の思ひ！うれしい人生、悲しむな吾生を。自分の身上を思案するよりは公益について一つでも現在の自分に叶ふ範囲内に於て尽さんと念ぜよ。そこに自己救済の開頭発展の光を認める。絶望するな。絶望といふ事は死滅を恐れる人の口から出る言葉だ。即ち死亡は絶望の最後と思ふてはならぬ。死滅を恐れる所から一切の愚作が生じると思ふ。勉めて大聖人の教義に接して自己を向上させ、安慰(やすらぎ)を得て、一簣をも法の為に献げねばならぬ。エクセルシャーだな。いつも念じよう、自分の一挙動が少しでも世の為、人の為、家の為になるやうにと。そして安心して、この持ちあましたやうな病身が、長い遠い寿命の人となる世界にゆく事が出来るならうれしい事ではあるまいか。靈山へ参る船は正しく日蓮聖人の御人格を渴仰して、その金言を信ずる時に得られるのだ。かこつまい。悲しむまい。唯だ此の身を献げて法の為になる方へ／＼と進んで行かう。三障四魔は来つて居るやう思へる。此の難障は皆試練に他ならぬ。法悦を得る代償だ。悲しむまい。愚痴をこぼすまい。／＼心に少々法華経を信じつれど畜身の浅ましき、先業の執着すること深甚なる。涅槃の義を体得せざる乎。涅槃経の一節を記して戒む<sup>(313)</sup>。

(／改行)

若き日を共に過ごした友人の輝かしい人生に対して、病の為に「落伍」者として田舎で過ごす自分の人生。それを逆転させる言説が日蓮遺文であり、法華経である。自分の人生は法華経の行者として生きていくためにある。ルサンチマンを浄化し、転化させながら、深く沈静していく妹尾の信仰が看取される。やがて妹尾は自らの信仰形態を「色読」と呼び、日蓮聖人の法華経信仰との同一性を感じ受するようになっていく。

法華色読、これが自分の一生の目的である、自分の一生を信仰の結晶として見たい。秘密神通の力に信頼して自分の小さい才覚を捏ね廻して煩悶してはならぬ。大観念とか大覚悟とか言ふて見ても自分はとても出来ぬ。それよりも大聖の金言に信頼して晏如たる方が賢い。然り前後中間南無妙法蓮華經の七字である。徹頭徹尾題目の修行だ、別の才覚無益なりと<sup>(314)</sup>。

法華信仰は日蓮聖人のように色読でなければならぬ。妹尾は一生を通してただ色読実践の生き方を選択し、自分の人生を肯定的に意味づけしていった。

## 九、而立

大正六年の日記からわかることは、妹尾の胎動である。妹尾家に降りかかる不幸を払拭するために、信仰を確立する一方、この年の七月から病を押して長兄を手伝い、家業の酒造りに打ち込む。

下男と共に酒樽の手入れをして終日労働す。皆是法華經の為に捧ぐる労働なりと思はゞ何の苦痛か是れあらん。知恩報恩の心掛なき人は禽獸と同然、感謝より来る献身的報勤こそげに尊きものにこそ。畏れ多けれど聖祖の御訓勅を我家の今日にもち来りて<sup>(315)</sup>。

病との戦いに明け暮れ、自分の身体のことですら一杯だった妹尾が、家業のこと、次兄の眼病のことなどを経験しながら、積極的に家族に対してできることを行動化していく。

今日もカンカンと照りつける。午後例の如く田圃で日光浴や冷水浴を試みる。此の静かな大きな而も大権威ある大自然の懐に入って逍遙し、休息し、瞑想すると、自己の卑小分子が一切明かに照り出されて、内心に堪へ難い罪悪感が勃々と湧いて自分をせめる。消えもやり度い程に自己の罪障観念が高ぶりて来る。そして其底に自然の慈悲深い摂理の秩序と存してゐるのを思はざるを得ぬ。法性と迷性の衝突の苦しい決戦を見ねばならぬ。境遇！凡夫は境によって移り易い。偉人は境遇を支配するといふ。さるにても四圍の支配の力強さを痛感する<sup>(316)</sup>。

それは内面的・観念的に常に煩悶し続ける一人の人間が、労働という身体と外的世界との接触によって、自然の偉大さを知り、自己の卑小さに目覚めた軌跡でもあった。その思いはやがて法華経と日蓮遺文とに問いかけ、自問自答する日々からの離脱へと妹尾を促す。

翌大正七年（一九一八）、妹尾は数えて三十歳を迎える。「而立日史」と題されたこの年の正月の日記には独立への想いが綴られる。きつかけは長兄からの忠告である。長くなるが引用してみよう。

立つべき年にあたり心に画するもの多々なりしが、之をして一層確念悱憤せしめしは昨夜家兄頂きし忠言なりき。夫れ憤すべし悱すべし、愚蒙と雖も一片のより意地猶存す。一切の苦言漫罵皆是自省の好機なり、自発の良友たり。昔釈尊は阿私仙に仕へて成道せさせ給ひ、聖日蓮は平の左エ門によって法華経の行者とならせ給ひき。これはまた色を異にすれど家兄こそ吾が良師、怠り勝ちなる予を精進せしめ、倫安姑息に流れ易き生活より、自強励行の心を憤起せしむ。「情存妙法故身心無憊倦」、愈々信仰を強めて終生呉下の阿蒙たるべからず。／独立独行いかに尊く有難きものなるよ。そこには自由あり。寄食、いかに腑甲斐なき生存なるよ。男子正に立つべし。野の鳥は蒔かざれども生くるにあらずや、生くるにあらざれば死すべし。倫安の生存を欲せず。然り矣、銘すべし。二兔を追ふものは一兔だに獲ず、と。躊躇すべからず、小さき涙を出すべからず、棄恩入無為、是大孝。／雪もふれ降れ風も吹け、信の一字によつて吾生を始終すべきものぞ、所詮は濁中に一滴の身、信の大海に入つて始めて大海の用をなさん。嗤はゞ嗤へ、譏らば譏れ、毀誉はすべて大慈の仏作、「うれしきにつけても涙、悲しきにつけても涙」。／（中略）「百に一つ、千に一つも日蓮が義につかんとをほさば、親に向かつていひ切り給へ。親なればいかにも順ひまいらせ候べきが、法華経の御かたきになり給へば、つきまいらせては不幸の身となりぬべく候へば、すてまいらせて兄につき候なり。兄にすてられ候はゞ、兄と一同とをほすべしと申し切り給へ。すこしもをそるゝ心なかれ。」（『兵衛志殿御返事』、一四〇七）／家兄は我第二の父である、大姉は第二の母である。此の両尊にこそ孝養はつくせ。別に孝行と

（／改行、括弧内、遺文名・頁数は筆者）

妹尾は長兄を「第二の父」とも表しており、病弱であるが故に絶対服従であった。しかし、今回の忠告に対しては「憤すべし悱すべし、愚蒙と雖も一片のより意地猶存す」という反発の念を起し、儉安に過ごす自分を内省しながら、長兄に対する孝行報恩として信仰の道をもって独立すべきことを覚悟している。そこに法華経や日蓮遺文の言説が関与していることは言うを俟たないであろう。信仰の深まりとともに妹尾の個が確立した結果であり、妹尾自身、今までの覚悟とは異なることを記している。

妹尾の決心に反して身体の問題は解決せず、一月十八日の日記に癌についての説示が確認できる。一年前に発症した胃の痛みが再発したことについて、癌化しないかという懸念を記している。それ以降の日記には、覚悟の信仰宣言と色読の自覚が日々綴られていく。

生年三十の男一匹、観念の土壇に安住せねばならぬ時、男とならうぞ、男となつて死なうぞ、わるびれもせず、軽はずみもせず、ここ一番信仰の命のまゝに不思議に生き長らへた身を捧げまつらう。御題目を唱へて逝かうぞ<sup>(317)</sup>。

長兄への報恩のために独立しなければならない。他方、胃の工合が芳しくない。こうした妹尾の苛立つ心理を超克させていたのが堅固なる信仰であり、妹尾の信仰を支えていたもう一つの要因が田中智学の日蓮主義であった。法華経と日蓮聖人の思想を正義として行動化するために必要なもう一つの言説だったのである。

#### 十、日蓮主義

大正四年の湯治で宿の主人に勧められたことを契機に、妹尾は日蓮門下の新しい運動組織である国柱会を創始した田中智学の著書や、機関紙である『国柱新聞』に触れるようになっていた<sup>(318)</sup>。その頃から、日記に「日蓮主義」ということばが使われるようになる。

自分は深烈に十二因縁の法門を感じた。迹門十如是の実相に恐れ入るのである。業火燃え盛って、無明の闇に迷ひ行く心地がする。静慮すればする程罪障の深い身であることを悲しむ。彼岸へそも何時いかにして到

着し成仏出来るのであらう。煩々悶々安眠もなり兼ねる。止暇断眠して之を案ぜよとの聖訓に思ひ入って恐懼に堪へない。嗚呼こゝに唱題の修行がなかったなら自分は煩死悶絶していたであらう。日蓮主義を知らなかったなら山林に隠退して了ったであらう。あゝ御題目の功德により纒（わづか）に生き長らへてゐる心地がする。充実せる生、唱題の修行、妙、不可思議の大法を信じて、本仏に救はれねばならぬと痛切に思ふ<sup>(319)</sup>。

妹尾の内面的葛藤を一層法華信仰・日蓮信仰に向け、色読弘経の自覚を促した田中智学の日蓮主義を看過できない。それは著書や機関紙の購読、国柱会会員との対話といった間接的言説ではあったが、妹尾に「益々正しき法花経主義、日蓮主義の必要を認め<sup>(320)</sup>」させる大いなる影響をもつものであった。

病のため田中智学に会えずにいた妹尾は、三月二十四日、紹介状を手に上京を果たす。病のため第一高等学校を中退して以来、八年ぶりの東京であった。三姉の家に滞在しながら、妹尾は田中智学との面会を待った。しかし、面会が実現することはなかった。

妹尾は上京以来、国柱会の大会に参加し、会員と交流しながら、信仰論を談ずるだけの日々を送っていたが、四月に転機が訪れる。本多日生の著書との出会いである。妹尾は本多の著書に触れ、日記に一節を引用するまでになっていた<sup>(321)</sup>。

すでに述べてきたように、本多日生は顕本法華宗の僧侶で、明治二十九年（一八九六）に僧侶と在家者の集団である統一閣を組織し、浅草の統一閣を拠点に活動していた。四月二十一日、統一閣で直接本多の講演を聴いて啓発された妹尾は面会を確約し<sup>(322)</sup>、五月十九日、本多を来訪し、信仰上の煩悶を打ち明けて、指導を請うた。一つ記述しておきたいことは、本多との面会に先立つ一カ月前、四月二十五日に統一閣に当時の庶務主任である高木本順<sup>(323)</sup>を訪れ、自分の信仰体験を語っていることである。その際、妹尾は「日蓮主義的批判」を受け

統一開頭は日蓮主義の生命即法華経である。大を取り小を捨てる、義につき情を捨てる、浅易を避け深難に就く、皆日蓮主義の情念である。蓋し小、浅、情等を捨てるのでなくて、之を開頭し真生命を附与するのだ



と思ふ。此の見地から自分は長らく煩悶してゐた、自分の進むべき道を決定せねばならぬ。愈々自分は宗教家として全生命を捧げよう。之が自分に最も適した道と確信する。小我を捨て、家の為、人の為の為に涓滴の報恩をしよう<sup>(324)</sup>。

高木の指導によって「開頭」の包括思想を知り、改めて化他の報恩を實踐する宗教家たらん道を自覚する。その理由として、自分の適性、これまでの日蓮仏教との因縁、家族の謗法、日蓮宗内の憂うべき現況という四項目があげられている。観念的に思惟し続けてきた妹尾にとつて、高木の指導はその内面的殻を破る経験であつたと考えられる。つまり、妹尾の常に内に籠もっていた思索の旅は、ようやく實現する方向を示したことになる。しかし、それ以降しばらくは信仰が深まるにつれて、煩悶が続く。

妹尾は唱題修行、色読の實踐を生涯の目的とする宗教家を目指していた。したがって、経済的に潤い、遊戯雑談に耽る当時の僧侶を「畜盜法師」と蔑称し、批判したのである。殊更日蓮宗内の僧侶への批判は手厳しいものだつた。ここで問題となるのは宗教家として日蓮主義を實踐しながら、いかに生活を営んでいくのかということである。五月一日の日記には居候する家の姉から言い争いをしたことが記されている。

姉と一寸物言ひを起し不興、然し静慮すれば皆自分の罪である、腑甲斐なく思はれるのも忍ばねばならぬ。

此の胸の煩悶を知るべくもない姉には野良苦良した者に見えるであらう。金銭に慾がない、時世に不適な奴と言はれもせう。然し皆善智識だ。歡喜の念を起して怨恨の心を起こしてはならぬ<sup>(325)</sup>。

仕事もせず、「信仰、信仰」と言つてばかりで何もしない弟に対して不甲斐なさを感じた姉が言つた言葉は想像に難くない。それが現実であつた。妹尾の煩悶は信仰だけで淨化されることがなくなつたのであらう。

五月十七日に本多からの手紙が届き、十九日午後五時からの面会を許された妹尾は、本多との面会が實現したその日、この懊悩について打ち明け、指導を受けている。その結果、一大決心をする。

自分は愈々決心した。在家として外護の任に当らう、起家の人、中興の人として。あゝ自分が数年来の希望はこゝに捨てゝ！暗涙滴々、名倉に帰る足は重かつた。

本多の「日蓮主義的批判指導」によって、僧侶である妹尾自身がもつ、伝統仏教教団の僧侶批判に繋がる信仰の正当性を再確認すると同時に、出家者として正義を実現することが困難であることを知る。その結果、妹尾は在家として日蓮主義の信仰を実践することを決意する。それは理想と現実の乖離がもたらす新たな苦悩の始まりであった。

自ら身命を惜しまずといふことを事現色読せねばならぬ。今からだ／＼、決して絶望したり悲観したりしてはならぬ。感謝して感謝して将来に出来だけの孝悌をつくし、仏恩に報ひねばならぬ。不思議の存命を深く感謝して真に不惜身命努力をしよう。頭に日蓮上人を戴き、口に妙法の題目を唱へ、主の為にも仏信の為に世の為にもよかりけり／＼と言はるゝやうに、策励し精進せねばならぬ<sup>(326)</sup>。

六月に入ると、妹尾は就職活動を行い、二十日職に就く。まさに在家者として日蓮主義を実践していく第一歩であった。

妹尾義郎の日蓮信仰について、明治四十二年から大正七年までの日記を手がかりとして、入信、出家、還俗までの心理的動向を考察してきた。明治四十二年、一高二年の時に胃病を発症して以来、大正四年までの妹尾義郎の青春時代はまさに病一色であったことである。そんな中で松山久太郎を介して法華経と出会い、信仰が始まる。妹尾の法華信仰の特徴は、その内容によって意味づけられるものではなく、実践によって現証を得ようとするものであった。すなわち、胃病や肺病を克服するために行われる、腹式呼吸法という医学療法に裏付けされた読経や唱題行だったのである。一度は法華経の無理解の故にキリスト教の教えに心が動くものの、度重なる日蓮宗僧侶との出会いによって、日蓮遺文を読むようになり、日蓮聖人の言説を通して再び法華経の内容に触れるようになっていく。しかしそれは日蓮聖人を通しての法華経であり、具体的には妹尾の闘病生活を日蓮聖人の言説が意味づけ、闘病生活における規範となっていたということである。すなわち、日蓮聖人の言説によって妹尾は法華経への信仰を後押しされて、読経唱題が色心不二の現証を顕すことを自覚したのであり、不退転の意志を獲得し

たのである。もう一つの要因は、田中智学との出会いである。いまだ著書を読むといった間接的出会いではあったが、間違いなく智学に影響を受けたのである。

大正五年から七年までの間、妹尾は母の死、病との格闘、兄弟の不孝と妹尾家の一大事が続く中で、日蓮信仰を堅固なものとしていった。こうした不孝は妹尾家謗法の故であり、自らの信仰を深めると同時に家族の信仰を回心させなければならぬという自覚に変化していく。また、病のために社会的地位から転落してしまった自分についても、負から正へ意識を転換する信仰を看取できた。妹尾はまさにここに日蓮聖人との同一性を見ている。すなわち、色読という日蓮聖人独自の信仰を、妹尾自身も実践しているという自覚に至り、一層信仰へと拍車をかけていく。この一連の事件による意識の変化は、妹尾の周囲に出来るさまざま出来事が法華経と日蓮遺文という物語によって意味化されることでなされていく。さらに、もう一つの要因が確認できる。それが田中智学の言説であり、本多日生の指導である。妹尾は田中と相見えることはなかったが、著書などから大きな影響を受けた。本多とは直接教えを請うことができ、強く導かれて、還俗するに至る。この二人の存在は事件の意味化において、それを強化し、事実化していく役割を持っていると考えられる。具体的には、妹尾の内面的信仰を理想として止めず、行動に移行させることであり、日記の筆致も内面的思索の記述から外的事項の記述へと変貌を遂げていく。こうした特徴は、やがて信仰仏教青年同盟として結実し、日蓮仏教から新しい仏教信仰へと移行していくこととなる。

(1) 戸頃重基著『近代社会と日蓮主義』（評論社、一九七二年）一五〇～一六六頁。日蓮主義は、田中智学の国柱会、顕本法華宗の本田日生、身延系日蓮宗の外郭的文化団体である法華会の小林一郎、そして宗教学者姉崎正治などによって普及したという。

(2) 今大会のテーマは「仏教における祈りの問題」である。「祈り」は通常神仏という絶対者に捧げるものであり、根幹には実現されていない人間の願いが存在している。本稿では、近代日本における願いに重点を置いて取り上げている。

(3) 由木義文「三谷素啓の立場、牧口常三郎の立場―特に仏法と科学の係わりを通して」（渡邊寶陽先生古稀記念論文集『日蓮教学教団史論叢』（平楽寺書店、二〇〇三年））六五七～八頁参照。

(4) 三谷素啓『立正安国論精積』（興門資料刊行会、二〇〇三年、以下『精積』と略す）「発刊之辞」四頁。

(5) 右同二～三頁。

(6) 右同書「追記」二頁。

(7) 右同書、三六九～三七〇頁

(8) 右同書「追記」四頁。

(9) 右同書、一〇一頁。

(10) 『昭和定本』、一〇六六頁。『三三蔵祈雨事』の一節である。

(11) 『牧口常三郎全集』（第三文明社、一九八二年、以下『牧口全集』と略す）第五卷、八～一〇頁。

(12) 同書の補注（四一七頁）によると、明治二十六年から昭和十五年の間、数万人の受験浪人があり、受験失敗者の自殺が相次いだということである。

(13) 『牧口全集』第五卷、一一三～一四頁。

(14) 右同書、一二三頁。

(15) 右同書、一二四頁。

(16) 右同書、一三一頁。

(17) 右同書、一三三頁。

(18) 右同書、一四〇頁。

- (19) 『牧口全集』第六卷、一五頁。
- (20) 右同書、一七頁。
- (21) 右同書、一九頁。
- (22) 右同書、二〇頁。
- (23) 右同書、二〇～一頁。
- (24) 右同書、二一～二頁。
- (25) 右同書、三五頁。括弧内筆者。
- (26) 右同書、七一～二頁。
- (27) 右同書、「第三章第二節 教員氣質とその階級」、六〇～七一頁参照。
- (28) 右同書、三五頁。
- (29) 『牧口全集』第八卷、三九頁。
- (30) 牧口常三郎の生涯については『牧口全集』と熊谷一乗著『牧口常三郎』(第三文明社、一九七八年)などを参考にした。
- (31) 『牧口全集』第五卷、三六二頁。
- (32) ただし、目次の裏側に、「依法不依人、無慈詐親是彼怨也、為彼除惡是彼親也」と、日蓮が引用した涅槃經及び涅槃經疏の文が記されている(『牧口全集』第八卷、一六〇頁)。
- (33) 『創価教育学大系』第一卷(『牧口全集』第五卷、三四頁)。同著(二二頁)には「現今の教育界は多数の實際家が徒に試行錯誤の状態を繰返して、貴重なる其の經驗を綜合し大成しようとは企てず、只管学究者の心理学的或は哲学的説が演繹するところの理論のみに依頼している状態である」とある。
- (34) 『創価教育学大系』第一卷(『牧口全集』第五卷)、二七頁。
- (35) 『創価教育学大系』第二卷(『牧口全集』第五卷)、二一五頁。
- (36) 牧口の価値論、また価値論と仏教の関係についてはすでに多くの研究がなされているが、次にあげる論文を参照した。竹内良知「創価教育学の基本原理としての価値論」(『東洋学術研究』第25巻・第2号、一九八六年)。関順也「左右田哲学と牧口価値論」(同雑誌)。熊谷一乗「牧口価値論と生の哲学」(同雑誌)。後藤隆一「牧口価値論の現代的意味」(『東洋哲学研究所紀要』第2

号、一九八六年）、「牧口価値論と仏法」（『東洋哲学研究所紀要』第1号、一九八五年）、「牧口価値論と法華経」（『東洋学術研究』第25巻・第2号、一九八六年）宮田幸一「価値命題の真理性」（『東洋哲学研究所紀要』第1号、一九八五年）。なお、創価学会に関する研究については、島田裕巳氏によってまとめられた「創価学会研究 文献資料」（『福神』No.6、二〇〇一年）参照。

(37) 『創価教育学大系』第二巻（『牧口全集』第五巻、二一八〜九頁）。

(38) とところで、牧口の真理についての説明は『創価教育学大系』以前に著された『創価教育学体系概論』ではいまだ「発見せらるべきもの」「人間が如何にしても創造することはできない」（『牧口全集』第八巻、一六一頁）という表現に収まっているが、『創価教育学大系』に至ると「あるがまゝ」という表記が見られ、ここに法華経方便品の「諸法実相」の影響が想像されるのである。

(39) 『牧口全集』の解説によると、牧口が用いた遺文集は『靈良閣版日蓮聖人御遺文』（山喜房佛書林、一九六七年重刻新版、以下『靈良閣』）であるという。「法華経は何レの品も先に申つる様に愚かならねども、殊に二十八品の中に優れてめでたきは方便品と寿量品にて侍り。余品は皆枝葉にて候也。されば常の御所作には方便品の長行と寿量品の長行とを習ヒ読せ給候へ。又別に書出してもあそばし候べく候。余の二十六品は身に影の随ひ玉に財の備ハるが如し。寿量品方便品をよみ候へば自然に余品はよみ候はねども備はり候なり。」（『昭和定本』二九〇頁）

(40) 『牧口全集』第五巻、二九〇頁。

(41) 右同書、二九一頁。

(42) 右同書、二五〇頁。

(43) 右同書、三二五〜六頁。

(44) 『創価教育学大系』第一巻、「自分だけが仕合わせであれば、他は如何でもよいといふ利己主義の幸福ではなくて、その中心に自分が居るにせよ、吾々の生活は社会と共存共栄でなくては、暫くでも真の安定は得られないといふことを意識しての上に求むる幸福ならば、決して弊害があるべき筈はないのである。」（『全集』第五巻、一二九頁）

(45) 右同書、一八〇頁。

(46) 右同書、二三二頁。

(47) 右同書、三五七頁。

(48) 右同書、五五頁。

- (49) 右同書、六〇頁。
- (50) 右同書、三五八頁。
- (51) 右同。
- (52) 『牧口全集』第五卷、三五九〜三六一頁。
- (53) 右同書三六三頁。
- (54) 本書第五章、二七〇頁。
- (55) 『昭和定本』六〇九頁。
- (56) 『牧口全集』第六卷、一五頁。
- (57) 『昭和定本』五五八頁。
- (58) 『牧口全集』第六卷、一六〜二四頁。
- (59) 右同書、二四頁。
- (60) 右同書、六〇〜六二頁。
- (61) 『昭和定本』、五四三〜五四四頁。
- (62) 右同書、五四六〜五六二頁。
- (63) 『牧口全集』第六卷、六四〜五頁。
- (64) 右同書、七〇頁。
- (65) 『牧口全集』第八卷、一〇頁。
- (66) 『昭和定本』九七九頁頁。
- (67) 『牧口全集』第八卷、二七〜三五頁。
- (68) 右同書、三九頁。
- (69) 『昭和定本』八八六頁。
- (70) 『牧口全集』第八卷、四一頁。
- (71) 右同書、四三頁。

- (72) 右同書、四六頁。
- (73) 『昭和定本』、一一〇一頁。
- (74) 右同書、一三三九頁。
- (75) 右同書、九三二頁。
- (76) 『牧口全集』第八卷、五四頁。
- (77) 右同書、六一頁。
- (78) 右同書、六四頁。
- (79) 右同書、六七頁。
- (80) 右同書、六八頁。同書(四〇七〜八頁)に収録されている「創価教育学大系梗概」にも次のように説かれている。「固より日蓮大聖人がいかに熱心に説法されても一己の独断ならば凡夫の姿である故に、何人にも本気で納得されることはあるまい。けれども法華経を出世の本懐なりとして遺された前仏の予証がある以上は、いかに怨嫉しやうとも仕方がないでないか。仏教各宗がいかに釈尊を崇拜し奉らうとも、その経文が現代の吾々の實際生活に当てはまらなければ、お伽噺のやうなもので無用であらう。それが日蓮大聖人の出現によつて地上に關係づけられ、しかもその御一生の法難などによつて、一々因果の法則が証明されたとしたらば、理想だけの法華経が吾々の生活に現実に生きたことではないか。」
- (81) 戸田城聖の事跡については西野辰吉著『戸田城聖伝』(第三文明社、一九九七年)によつた。
- (82) 『戸田城聖全集』(聖教新聞社、一九八三年、以下『戸田全集』と省略)第三卷、「創価学会の歴史と確信」、一〇七〜一〇八頁。
- (83) 右同書、六〜七頁。
- (84) 右同書、七頁。
- (85) 右同書、八〜九頁。戸田が引用する法華経経文については、法華経普及会編『真訓両読 法華経並開結』(平楽寺書店、一九二四年、以下『開結』と省略)を用いて、戸田同様に読み下し文にして頁を示す。下段一三一〜二頁。
- (86) 『開結』下段二六〇頁。
- (87) 『開結』下段四一九頁、下段四二七頁。
- (88) 『戸田全集』第三卷、一〇頁。『昭和定本』五三五〜六頁、六〇一頁。なお、戸田が用いた遺文集は『創価学会版 日蓮大聖人



御書全集』であるが、ここでは『昭和定本』の頁を記す。

- (89) 右同書、一〇二四頁。
- (90) 右同書、一一〇一二頁。
- (91) 右同書、一二〇一四頁。
- (92) 右同書、一四〇一五頁。『昭和定本』、一六九八頁。
- (93) 右同。『昭和定本』、七六〇頁。
- (94) 右同。『昭和定本』、一四二頁。
- (95) 右同。『昭和定本』、二六六二〇二六六三頁。
- (96) 『戸田全集』第三卷、一九〇二二頁。
- (97) 右同書、二二二頁。
- (98) 右同。
- (99) 右同書、一〇四頁。『聖人御難事』については『昭和定本』一六七三〇四頁。
- (100) 右同。
- (101) 右同書、一〇五〇一〇六頁。
- (102) 右同書、一〇七〇一〇八頁。
- (103) 右同書、一〇八頁。「四、罪業論」で詳説する。
- (104) 右同書、一〇九〇一〇頁。
- (105) 右同書、一一〇頁。
- (106) 右同書、一一三〇一四頁。
- (107) 右同書、一一四頁。
- (108) 『昭和定本』、九三二〇二頁。
- (109) 『戸田全集』第三卷、一九七頁。
- (110) 右同書、八七頁。

- (111) 『昭和定本』、一七三八頁。
- (112) 『戸田全集』第三卷、八七頁。
- (113) 右同書、一九五〇～一九六頁。同じ話は「創価学会の歴史と確信」にも詳細に述べられている。
- (114) 右同書、一九七頁。
- (115) 確認した戸田自身の二つの事例も、それが学会の機関誌で公表されている以上、戸田の体験自体が学会員に受け入れられ、意味づけする言説となっていることは明らかである。
- (116) 『戸田全集』第一卷、「牧口先生」三一九～三二二頁。
- (117) ここで引用される『法華経』の経文は「是の如き等の種々の諸物を以て供養すとも、及ぶこと能はざる所なり。仮使国城・妻子をもって布施すとも、亦及ばざる所なり。善男子、是れを第一の施と名く。諸の施の中に於て最尊最上なり」(『真訓両読法華経並開結』平楽寺書店、下段五一五頁)と「命終の後に復日月浄明德仏の国の中に生じて、浄徳王の家に於て結跏趺坐して忽然に化生」(同書、下段五一六頁)である。
- (118) 佐木秋夫『新興宗教の系譜』(白石書店、一九八一年)一三九～一五七頁。
- (119) 『戸田全集』第三卷、三九六頁。
- (120) 右同書、「民族復興の道」四〇六頁。
- (121) 右同書、三九〇～三九二頁。
- (122) 右同書、三九二頁。
- (123) 『昭和定本』、六一六～六一七頁。
- (124) 右同書、六〇一～六〇二頁。
- (125) 右同書、九二四頁。
- (126) 拙稿「近代日本における日蓮仏教の受容―戸田城聖の場合―」(坂輪宣教博士古稀記念論文集『仏教文化の諸相』所収、二〇〇八年)四〇五～四〇六頁。
- (127) 『戸田全集』第三卷、三九二頁。
- (128) 『昭和定本』、二六七頁。

- (129) 右同書、六〇一頁。
- (130) 『戸田全集』第三卷、三九六〜四〇二頁。
- (131) 右同書、四一三〜四一四頁。
- (132) 右同書、四〇七頁。
- (133) 右同書、四〇四〜四〇五頁。
- (134) 右同書、四〇六頁。
- (135) 右同書、「信念とはなんぞや」七二頁。
- (136) 『昭和定本』、六〇一頁。
- (137) 『戸田全集』第三卷、四五八頁。
- (138) 『戸田全集』第二卷、二七三頁。
- (139) 『昭和定本』、一四九三頁。
- (140) 『戸田全集』第二卷、三三四頁。
- (141) 『昭和定本』、一一一五頁。
- (142) 『戸田全集』第二卷、「親が信心しない」三一六〜三一七頁、「兄が信仰に反対」三二一〜二頁などで確認できる。
- (143) 右同書、三四五〜六頁。
- (144) 戸田自身昭和三〇年に行った「演繹哲学と帰納哲学」という講演の中で、東洋哲学の特徴は演繹哲学であることを指摘している。(『戸田全集』第四卷、二九六頁)
- (145) 『戸田全集』第四卷、二五七〜二五九頁。
- (146) 右同書、三三八〜三三九頁。
- (147) 『戸田全集』第三卷、「私の闘病八十日」三〇三〜三〇六頁。
- (148) 宮澤賢治の生涯についての書は多数存在するが、本研究では『校本宮澤賢治全集』(筑摩書房、一九九五〜二〇〇九年)を基底に、千葉一幹『宮沢賢治』(ミネルヴァ書房、二〇一四年)を参照した。
- (149) 政次郎の人物像については『宮沢賢治』二三〜三四頁、浄土真宗の信仰については四八頁参照。『校本宮澤賢治全集』第十六

巻下、六〜二五頁に詳しい。

- (150) 『校本宮澤賢治全集』第十五巻、八九頁。
- (151) 『校本宮澤賢治全集』第十六巻下、三七頁。千葉『宮沢賢治』三八頁。
- (152) 『校本宮澤賢治全集』第十六巻下、四五〜四六頁。
- (153) 『校本宮澤賢治全集』第十四巻、一二〜一三頁。
- (154) 『校本宮澤賢治全集』第十六巻下、三二頁。千葉『宮沢賢治』、四一頁。
- (155) 『校本宮澤賢治全集』第十六巻下、四七〜四八頁。暁鳥敏の日記によると、賢治をはじめとする子どもたちと遊んだことになっている。
- (156) 『校本宮澤賢治全集』第十六巻下、五八〜五九頁。千葉『宮沢賢治』、九七〜九八頁。
- (157) 『校本宮澤賢治全集』第十六巻下、五六頁。千葉『宮沢賢治』、五六〜五七頁。この時の歌が次のものである。「父よ父よなどて舎監の前にしてかおとき銀の時計を捲きし」(『校本宮澤賢治全集』第一巻、一〇〇頁)。
- (158) 千葉『宮沢賢治』、五八頁。
- (159) 『校本宮澤賢治全集』第十六巻下、六二頁。
- (160) 『校本宮澤賢治全集』第十五巻、九〜一〇頁。
- (161) 『校本宮澤賢治全集』第十六巻下、七〇頁。
- (162) 『校本宮澤賢治全集』第十六巻下、八一〜八三頁。
- (163) 右同書、八四頁。
- (164) 『校本宮澤賢治全集』第十六巻下、七八〜七九頁。千葉『宮沢賢治』、七三頁。
- (165) 『校本宮澤賢治全集』第十五巻、一六頁。
- (166) 『校本宮澤賢治全集』第十六巻下、八八〜九〇頁。
- (167) 『校本宮澤賢治全集』第一巻、一六〇頁。
- (168) 『校本宮澤賢治全集』第十六巻下、一一〇頁。
- (169) 右同。

- (170) 『校本宮澤賢治全集』第十五卷、二五頁。
- (171) 『校本宮澤賢治全集』第十六卷下、一二八頁。千葉『宮沢賢治』、九九頁。
- (172) 『校本宮澤賢治全集』第十五卷、四三〜四四頁。この文面から、父親の要望が推測できる。
- (173) 右同書、五〇〜五一頁。
- (174) 右同書、四九頁。
- (175) 右同書、四七頁。
- (176) 『校本宮澤賢治全集』第十六卷下、一四四〜一四五頁。
- (177) 右同書、一五六頁。
- (178) 右同書、一四三頁。保阪の虚無思想が原因だったという。千葉『宮沢賢治』、一〇三頁。
- (179) 『校本宮澤賢治全集』第十五卷、九一頁。
- (180) 『校本宮澤賢治全集』第十六卷下、一七七頁。
- (181) 千葉『宮沢賢治』、一一八頁。
- (182) 『校本宮澤賢治全集』第十六卷下、一八〇頁。『校本宮澤賢治全集』第十五卷、一四九〜一五七頁。
- (183) 『校本宮澤賢治全集』第十六卷下、一八二頁。
- (184) 『校本宮澤賢治全集』第十五卷、一四六〜一四七頁。
- (185) 右同書、一六二頁。
- (186) 『校本宮澤賢治全集』第十六卷下、一九二頁。
- (187) 『校本宮澤賢治全集』第十五卷、一六四頁。
- (188) 右同書、一六四〜一六五頁。
- (189) 右同書、一七六頁。
- (190) 右同書、一七七頁。
- (191) 『校本宮澤賢治全集』第十二卷、二九〇頁。
- (192) 『校本宮澤賢治全集』第十五卷、一八六頁。

- (193) 右同書、一八七頁。
- (194) 右同書、一八八頁。
- (195) 『校本宮澤賢治全集』第十六卷下、二〇四頁。
- (196) 『校本宮澤賢治全集』第十五卷、一九五頁。
- (197) 右同書、一九六頁。
- (198) 『校本宮澤賢治全集』第十六卷下、二一四頁。
- (199) 『校本宮澤賢治全集』第十五卷、二〇四頁。
- (200) 右同書、二〇〇頁。
- (201) 右同書、二〇四～二〇五頁。千葉『宮沢賢治』、一四三～一四四頁。
- (202) 『校本宮澤賢治全集』第十六卷下、二一六～二一七頁。千葉『宮沢賢治』、一四五頁。
- (203) 『校本宮澤賢治全集』第十五卷、二一〇頁。
- (204) 右同書、二一五頁。
- (205) 右同書、二一七頁。
- (206) 右同。
- (207) 『校本宮澤賢治全集』第十六卷下、二二七頁。
- (208) 右同書、二二七～二二八頁。
- (209) 右同書、二二八～二二九頁。
- (210) 『校本宮澤賢治全集』第十五卷、二二〇頁。
- (211) 右同書、二二七頁。
- (212) 『校本宮澤賢治全集』第十五卷、二二〇頁。
- (213) 『校本宮澤賢治全集』第十六卷下、二三五頁。
- (214) 右同書、二四〇頁。
- (215) 千葉『宮沢賢治』、二〇七頁。

- (216) 右同書、二〇八頁。
- (217) 『校本宮澤賢治全集』第十六卷下、二四六頁。
- (218) 右同書、二四四・二四六・二四七頁。
- (219) 『校本宮澤賢治全集』第二卷、一四三頁。
- (220) 『校本宮澤賢治全集』第十六卷下、二四四・二四五頁。
- (221) 右同書、二五二頁。
- (222) 『校本宮澤賢治全集』第二卷、七頁。
- (223) 『校本宮澤賢治全集』第十二卷、八頁。
- (224) 『校本宮澤賢治全集』第二卷、八頁。
- (225) 『校本宮澤賢治全集』第十五卷、二二八・二三八頁。『校本宮澤賢治全集』第十六卷下、三一〇・三一二頁。大正十三年四月に保阪に宛てられた手紙には「本統の百姓になって働らきます」と記されている。千葉『宮沢賢治』、二四六・二四八頁。
- (226) 『校本宮澤賢治全集』第十三卷上、九頁。
- (227) 『校本宮澤賢治全集』第十六卷下、三〇七頁。
- (228) 右同書、三八九・四一三頁。
- (229) 右同書、五一八・五一九頁。賢治は、死の決定を求める意味で、父・政次郎と親鸞や日蓮聖人の往生論を語り合ったという。
- (230) 右同書、五一九頁。
- (231) 『妹尾義郎日記』全七卷（国書刊行会、一九七四年）に基づく。ただし、この期間は第一巻に集録されており、以降日記について引用は第一巻の頁数を示す。また引用中の／は改行を示す。また、その生涯については稲垣真美『仏陀を背負って街頭へ―妹尾義郎と信仰仏教青年同盟―』（岩波書店、昭和四九年）、
- (232) 『妹尾義郎日記』、三頁。
- (233) 右同書、三七・三八頁。
- (234) 右同書、三八頁。
- (235) 右同書、一七頁。

(236) 十九項目は、節制・沈黙・秩序・果敢・儉約・勤勉・快活・博愛・正直・謙遜・公共・寛容・不動・中庸・貞節・正義・持久・堅忍・克己である。十三項目については、松本慎一・西川正身訳『ベンジャミン・フランクリン自伝』一三七―一四〇頁(岩波文庫、一九五七年)参照。

(237) 『妹尾義郎日記』二六一頁、大正四年八月の日記。

(238) 右同書、五三頁。

(239) 右同書、五四頁。「月影淡照せる吾家を一瞥して、落城の嘆。妹尾家遂に絶ゆるか、祖父建家より数十年今にして城落ち礎くづれむとは誰か知る、地下に在す吾祖父母亡父の靈の如何なるを。(中略)生者必滅会者定離と大釈迦も説かれたり。縁あつて此浮世に生れ来りし吾人、などで又此大法を避け得べきものぞ、只だ心すべきは七転八起の理のみ。(中略)人世塞翁が馬、悲境中にも猶楽天地を得て心を慰むるこそ大切。要は只だ奮闘也。最後の勝利也。」

(240) 右同書、六六頁。五月三〇日の日記にも胃痛と頭痛、嘔吐を催したことが書かれているが、この時は軽症だったようである。

(『妹尾義郎日記』四一頁参照)

(241) 右同書、六六頁。

(242) 右同書、六八頁。

(243) 右同書、七〇―一頁。

(244) 右同書、九〇頁。

(245) 右同書、七四頁。

(246) 右同書、八一頁。

(247) 右同書、九四頁。

(248) 右同書、『九三頁。

(249) 右同書、九二頁。

(250) 右同書、九五頁。

(251) 右同書、一〇二頁。

(252) 右同書、一一六頁。



(253) 右同書、一二三頁。

(254) 右同書、一三〇頁。

(255) 右同書、一四六頁。

(256) 右同書、一五六頁。

(257) 右同書、一六〇頁。

(258) 右同書、一六五頁。

(259) 右同書、一六二頁。明治四四年二月二日の日記に「林香城兄より片信あり。黙して日蓮を研究しつゝありと」ある。

(260) 右同書、一六六頁。同年二月二十八日の日記に「南む妙法蓮華経、腹式呼吸」と記されており、明治四三年一〇月六日の東京

滞留中の日記には、腹式呼吸を行っていたことが確認できる。

(261) 右同書、一六四頁。

(262) 右同書、一七〇〜一八二頁。六月二日の「章魚御大将」は松崎久太郎のことである。

(263) 右同書、一七六頁。

(264) 右同書、一八〇頁。

(265) 右同書、一八二〜六頁。

(266) 右同書、一八六頁。

(267) 右同書、一九〇頁。

(268) 右同書、一九五頁。

(269) 右同。信心についてのあり方についても次のような記述が見られる。「十月十四日 (前略) 午から松崎久太郎君と千手寺へあがり墓へまへり町を見おろして痛談した。感心な物語があった。佐渡の小路に近頃久先生の周旋で家持ちした盲者夫婦がある。

毎日毎夜信心に余念なく唱題の声が戸に出てゐる。この婦人の方は中執◎◎のめくらだそうだ。目を病んだとき法華を信心して、眼病が全快してもともと通りのものにして下さいと、一生懸命で祈禱したが、その甲斐もなく遂に世の黒白は知れずなつた。而し感心な事には今に変らぬ信心してそのときの御恩を忘れぬのだ。頼んだ利益は得られぬのに有難く思つて信心する処だ。当世の軽薄な結果論者は笑ふかも知らぬが人の人たる所は此点にある。眼はいかさま見えぬにせよ、心の眼は正しく開いて一生を平安に送

る事が出来る。信心の徳は正にかくあるべし。」(『妹尾義郎日記』二〇六頁)

(270) 『妹尾義郎日記』二〇一頁。

(271) 右同書、二〇八頁。

(272) 右同書、二一五頁。

(273) 右同書、二一四頁。「さるにても思残り多きは又別にある。自分が初めて月俸をとるとき、今少しは多額を期してゐた。あゝ我が病氣微せば赤門を終へて、より大に面白い栄ある月俸を懐にし、家兄始め一家に光栄のよろこびをもたらすのであったに。」

(274) 右同書、二二三頁

(275) 右同書、二二八〜九頁。

(276) 右同書、二三一頁。

(277) 右同書、二三五頁。ただし、丸括弧内は遺文の題目と『昭和定本日蓮聖人遺文』の頁数を筆者が示したものである。また、妹尾が読んでいた遺文集は明治三十七年に印刷された加藤文雅校訂『日蓮聖人御遺文』であろう。

(278) 『妹尾義郎日記』二三五〜六頁。

(279) 右同書、二三八頁。

(280) 右同書、二三九頁。九月七日の日記である。

(281) 右同書、二四〇頁。

(282) 右同書、二四一頁。

(283) 一〇月二七日、十一月四日、十二月三十一日の日記は『妹尾義郎日記』二三四頁。

(284) 『妹尾義郎日記』二四八頁。

(285) 大正三年の日記は『妹尾義郎日記』二四五〜二五一頁。

(286) 『妹尾義郎日記』二五五〜八頁。

(287) 『昭和定本』、九六六頁。

(288) 右同書、二五八〜九頁。

(289) 右同書、二六一頁。

- (290) 『昭和定本』、五八九頁。
- (291) 右同書、九六七頁。
- (292) 右同、七月二四日の日記である。
- (293) 『妹尾義郎日記』二六一～二頁、八月の日記
- (294) 『昭和定本』、五〇九頁、『土牢御書』。
- (295) 右同書、二六三頁。
- (296) 右同書、二六四頁。
- (297) 右同書、二六五頁。
- (298) 右同書、二六八頁。
- (299) 右同。引用文中の「(遺七〇一)」は妹尾が書き込んだものである。
- (300) 『妹尾義郎日記』二七一頁。
- (301) 右同書、二七三頁。
- (302) 右同。
- (303) 具体的には『開目抄』(五四四、五九〇)『上野殿母御返事』『上野殿御消息』(一一二四)『刑部左衛門尉女房御返事』(一八〇七)『新尼御前御返事』(八六五)『光日上人御返事』(一八七九)である(括弧内は『昭和定本日蓮聖人遺文』の頁数)。
- (304) 『妹尾義郎日記』二九四頁。
- (305) 右同書、二七五頁。大正五年九月の日記による。
- (306) 右同。
- (307) 『妹尾義郎日記』二七六頁。
- (308) 右同書、三二三頁。大正六年六月十八日の日記による。
- (309) 右同書、二七八頁、大晦日の日記。「病によりて道心は起り候とな。値ひ難き仏法に値ひて、今や日蓮が弟子とはなつたるぞ。(中略)吾人が五体は、正しく医学の未だ知らざる―恐らく信念の外永久に知らざる、不可思議なる妙作妙用を有す。経の所謂、如来秘密神通の力とは即ち是れならずや。」

- (310) 『妹尾義郎日記』二八三頁、一月八日の日記。
- (311) 右同書、三二二頁。
- (312) 右同書、三二三頁。六月十八日の日記。
- (313) 右同書、二九五頁。大正六年三月三日の日記。
- (314) 右同書、三七六頁。大正七年三月九日の日記。
- (315) 右同書、三二六、七頁。七月六日の日記。
- (316) 右同書、三三一頁。七月三十日の日記。
- (317) みぎ、三六四頁。一月二十三日の日記。
- (318) 右同書、二六一頁。七月末日の日記。
- (319) 右同書、三七七頁。三月十六日の日記。
- (320) 右同書、三八二頁。四月三日の日記。
- (321) 右同。四月四日の日記に、『信仰心の徳と力』を抜粋引用している。その後も同月七日の日記には『日蓮主義の心髄』を施本されたことが記載されている。
- (322) 『妹尾義郎日記』三八六頁。本多への紹介の約束については二十二日の日記に記されている。本多の著書を妹尾に施本し、紹介を約束した人物については四月一日の日記に「青山五丁目の安川といふ老母」(『妹尾義郎日記』三八一頁)と記されているだけである。しかし、以降妹尾は頻繁に安川宅を訪ね、日蓮主義や信仰について安川氏と談じている。
- (323) 大谷栄一著『近代日本の日蓮主義運動』(二〇〇一年、法蔵館)二六八頁参照。日記には「高木師」と記されているだけである。
- (324) 『妹尾義郎日記』三八七頁。
- (325) 右同書、三八九頁。
- (326) 右同書、三九三頁。五月三十日の日記。

第六章 近代日本における日蓮信仰と久遠の生命論



## 第一節 生命論とは何か

「生命」というとき、私たちはすでに二つの見方に従っている。一つは生物学や医学などの自然科学的生命観、もつと言ってしまうえば機械論的生命観であり、もう一つは人文学的生命観、具体的には宗教的哲学的生命観である。

「生命」は「生」と「命」という二つの文字で成り立っている。「生」は「生きる」という動詞、行為的側面を表すと考えられ、「命」は「いのち」と読み、「命を落とす」などと表現されるように、名詞、物質的側面を表している。この二つの文字が持つ特徴こそ、機械論的視点と宗教的哲学的視点をすでに表しているようにも思える。つまり、「生」は宗教的哲学的理論へと、そして「命」は機械論的理論へとつなげることが可能であろう。生物学者・故三木成夫氏の言葉を借りれば、機械論的生命観とは「しかけ・しくみ」の「あたま」の眼で見る生命であり、宗教的哲学的生命観とは「すがた・かたち」の「こころ」の眼で見る生命である<sup>(1)</sup>。

近代日本において起こった大正生命主義という人文学的生命論の興隆に対して、現代は自然科学的生命論がめざましい進歩を遂げている。「生命」に対してこうした二つの見方が可能である場合、日本において自然科学的生命観と人文学的生命観はいかなる関係を持つのであろうか。この章では、日蓮思想が近代日本の生命観に及ぼした影響を確認し、それを踏まえた上で、現代社会の自然科学的生命論に、生き方を示す仏教―すなわち宗教的哲学的生命論―として、日蓮思想はどのようにコミットしていけるのかを考察してみたい。

宗教的哲学的生命論である仏教に説かれる生命観は、まさに生きる営みの中で生命をとらえている<sup>(2)</sup>。その代表的教えが、生・老・病・死、愛別離苦、怨憎会苦、五蘊盛苦、求不得苦の「四苦八苦」であろう。人生は苦であるということ認め、それを克服することが仏の教えであり、四諦八正道、十二縁起へと展開していく。その

前提には、人は必ず生まれ、病になり、老いを迎え、やがて死んでいくという機械論的生命観がある。この機械論的生命観を真理として「生」は無常であるという教えが説かれ、やがて宗教的哲学的生命観である「命」には実体はないのだから執着してはならず、「生命」に執着しないことよって、苦である生死から離れことができるという教えへと結実していく。そこに仏教に言う「解脱」、生死という苦にとらわれることのない自由が実現する。その他にも、十界思想と結びついた、苦である生死が繰り返す「輪廻転生」という人生観や、自然科学的生命観である生物の生まれ方による分類、「四生」も存在し、仏教倫理を形成する基底となっている。つまり、仏教は「人間は生まれ死ぬ」という機械論的生命観に基づき、宗教的哲学的生命観によって生死という苦を克服するための倫理を成立させているということになる。

## 第二節 日蓮聖人の生命論

果たして日蓮聖人も、自然科学的に生命の発生を認識している。それは「父母」によって生じ、不浄なる存在である。

我等は父母の精血変じて人となりて候へば、三毒の根本姪欲の源也<sup>(3)</sup>（『重須殿女房御返事』）

父母という「生物学的性（セクシヤリテイ）」から生まれた生命は、仏教においては不浄の源であり、清浄なる存在へと変成しなければならぬ。日蓮聖人の言説には、随所に生死について説かれたものがある。この言説は仏教本来の教えに基づいており、衆生にとって「生死を離れる」ための教えが仏教であり、その中でも法華経こそが必要な教えであることが示される。生死を離れるということは、言い換えると「六道輪廻四生」を離れることである。



生死をはなるゝ道には、法華經の結縁なき者のためには未顕眞実なれども、六道・四生・三世の事を記給けるは寸分もたがわざりけるにや。何況法華經は釈尊は要當説眞実とならせ給、多宝仏は眞実なりと御判をそへ、十方の諸仏は広長舌を梵天につけて誠諦と指し示し、釈尊は重て無虚妄の舌を色究竟に付させ給て、後五百歳に一切の仏法の滅せん時、上行菩薩に妙法蓮華經の五字をもたしめて謗法一闡提の白癩病の輩の良薬とせんと、梵・帝・日・月・四天・龍神等に仰せつけられし金言虚妄なるべしや。大地は反覆すとも、高山は頽落すとも、春の後に夏は来ずとも、日は東へかへるとも、月は地に落とも此事は一定なるべし<sup>(4)</sup>。〔撰時抄〕

六道輪廻は過去・現在・未来という三世のつながりの中で繰り返され、その生死の繰り返しを断ち切るために、仏教がある。日本に定着した仏教は、生命とは三世の中で生死を繰り返すものである、と観ていた。

こうした仏教が説く生きる営みとしての生命観は、法華經の中にも当然説かれることだが、法華經を代表する最も重要な生命論は、教主釈尊の久遠の生命が顕示されることであろう。第一六章の如来寿命品を待つまでもなく、法華經は過去の因縁譚として、随所に時間的に無限の生命が説かれている。具体的には、様々な過去の因縁譚があり、化城喩品では三千塵点劫の譬えで過去世の永さが示され、常不輕菩薩品では常不輕菩薩が法華經を説く功德によつて多くの仏に仕え、延命していく様が描かれている。また、法華經前半、迹門の重要な教えである授記についても、釈尊が舍利弗や四大声聞に直ちに仏となつた印可を与えるのではなく、はるか未来に成仏する確約を与えるということである。そしてその核にあるのが「如来寿命」であろう。では、生命の無常を説く仏教において、教主釈尊が久遠の命を持つということとはどのように考えればいいのか。

天台大師智顛は「如来寿命」を、仏の到達した悟りの境地としてみている。

「我本行」従り下は、因を挙げて果を況え、以て常住を明かす。(中略)經は因を挙げて果を況う。果は数に非ざるなり。『經』に「久修業所得寿命無數劫」と云うは、神通延寿に非ざるなり。何となれば、仏は円因を修して初住に登る時、已に常寿を得たり。常寿は尽き直し。已に上の数に倍す。況んや復た果をや(原

詳細には、菩薩の位に入り、煩惱を滅していく段階で生死を超越するのであって、換言すると、悟る主体の内面における変化によって、常寿を得るということになる<sup>(6)</sup>。

天台大師の解説には二つの視点がある。一つが法華経前半一四品に基づく始覚的視点であり、もう一つが後半一四品、「如来寿量」を久遠の視点で読む常在的視点である。前者の場合、仏の境地に至る必要がある、方便品で「唯仏与仏乃能窮尽」と説かれるように、凡夫と仏との生命観の違いが明確化し、成仏の困難性が認識される。では、後者の視点、釈尊がこの娑婆世界に常に存在し続けているということは何を意味するのであろうか。

仏身の常住を踏まえながら、『法華文句』では、如来寿量品の「然るに今実の滅度非ざれども、而も便ち唱えて当に滅度を取るべしと言う」の経文について、三身に約して次のように解している。

夫れ法身とは、生に非ず滅に非ずと雖も、亦た生滅有り。若し迷心執著せば、即ち煩惱生じて智慧滅す。若し解心無染ならば、即ち智慧生じて煩惱滅す。惑を滅し解を生ずるは、此れは是れ無常の滅なり。若し解生じて惑滅せば、即ち是れ寂滅なり。此の生滅は悉く法性に約して弁ず。(中略) 報身は滅に非ざれども滅を唱うとは、誰れか智慧有り、誰れか煩惱有りて、智慧能く破すと言わん。此れは即ち明闇、相い除かず。即ち報身の不滅の義なり。衆生は未だ了せず。此れを聞いて便ち其れ即ち是れ仏なりと謂う。而して憍恣を生じて、復た道を修せず。(中略) 応身は滅に非ざれども滅を唱うとは、応は是れ法・報の用なり。体は既に滅無ければ、用は豈に窮まること有らんや。即ち応身の不滅なり。但だ衆生の若し常に仏を見れば、則ち憍恣を生ずるが為めの故に、我れは今夜に於いて当に滅度を取るべしと唱う(原漢文)<sup>(7)</sup>。

仏身の常寿は、三身すべて法身に基づいて説明される。真如である法身は本来非生非滅であるが、滅を説くのは衆生が迷心を起こして執着することを恐れてのことである。煩惱と智慧は相反しながら生ずる。煩惱を段階的に滅していく、智慧によって正しい見方ができるようになれば、これは「無常の滅」、つまり生死を離れることができる。智慧が生じ、その都度煩惱を滅していくことができれば、「寂滅」、仏の境地そのものになる。つまり、

非生非滅である法身が滅を説くのは、「無常の滅」を説くことで生死を離れさせるためである。仏の智慧を示す報身は、すでに生死を離れているのであるから非生非滅であるが、人によつて智慧を身につけたもの、煩惱を持っている者の双方が存在し、仏の境地を誤解している。智慧である報身と真如である法身を体得した応身についても同様に、法身に基づけば不滅の要因を持つことになる。三身の非生非滅を説けば、衆生が仏を恋慕う心を抱いてしまうが故に、入滅することを示すのだという。つまり、無常入滅を説くのは、衆生を救済するためであり、覺者たる積尊は真理を見極める智慧を持ち、真理を体得した者であるのだから真理そのものともいえ、この解釈が発生する如来寿量品の經文、「今実の滅度非ざれども」という句に着目すれば、滅することが「実の滅度」ではないことが明らかである。

仏が道理としての真如そのものであるのならば、衆生が生きる世界（娑婆世界）において永遠不変な存在となり、あらゆる物事や出来事はそこから派生したものととして考えられる。このことを天台大師は『法華玄義』で本迹を六種に解釈する第一番目に挙げている。

一に理事に約して本迹を明かすとは、無住の本従り一切の法を立つ。無住の理は、即ち是れ本時の実相真諦なり。一切の法は、即ち是れ本時の森羅俗諦なり。実相の真本に由りて、俗迹を垂れ、俗迹を尋ねて、即ち真本を顕す。本迹は殊なりと雖も、不思議一なり（原漢文）<sup>(80)</sup>。

あらゆる物事や出来事は道理の上に成り立っている。物事や出来事は道理によつて説明され、道理は物事や出来事から導かれる。真如である理と出来事である事は必要十分な関係にあり、一体である。天台大師はこのように本迹の関係を解説するところで、法身と応身の関係を述べる。

昔、最初に修行して理に契うに由りて、法身を証するを本と為す。初めて法身の本を得るが故に、体に即して応身の用を起す（原漢文）<sup>(81)</sup>。

さらに、

実とは、最初久遠に実に法・応の二身を得るを皆な名づけて本と為す。中間に数数生を唱え滅を唱え、種種

に権に法・応の二身を施すが故に、名づけて迹となす（原漢文）<sup>(100)</sup>

と続き、法身の本に対し応身を迹とした上で、久遠の法身応身を本としている。『法華玄義』では、本迹は本来一体であることを踏まえ、本門の優れた十種の教え、本門の十妙を解説していく。とりわけ最初に示される本因妙、本果妙、本土妙は日蓮聖人が立正安国の理念として重視するところであり、本迹一体ということ踏まえれば、久遠仏積尊の存在そのものがこの娑婆世界の道理であり、そこに環境を含めた自然科学的生命論の規範が存在していることになる。つまり、地球上のすべての生命現象は、その研究分析によって真理として明らかになるのであり、真理として明らかになった時に永遠性を持つことになる。覚者たる主体と、真理という客体は「不思議」であり、本たる真理は迹たる久遠仏に派生し、次いで久遠仏は本として迹たる生命現象を含めた様々な現象を表すという関係になる。

ところで、法華経如来寿量品で久遠実成の積尊が開顕されるわけであるが、この教説を聞く側、教化を受ける側の解釈の差異によって、久遠の意味が異なってくると考えられる。具体的には、伝統的に靈魂の存在を信じ、自然の中に神々を観る日本人においては、この世界に久遠実成の積尊が遍在しているという信仰に至るのではないだろうか<sup>(101)</sup>。こうした信仰が、法華経が示す「久遠の生命」の解釈を特徴づけていくと考えられる。では日蓮聖人の場合はどうであろうか。

日本国は仏法盛なるやうなれども仏法について不思議あり。人是を不知。譬ば虫の火に入鳥の蛇の口に入が如し。真言師・華嚴宗・法相・三論・禪宗・浄土宗・律宗等の人々は我も法をえたり、我も生死をはなれなんとほをもへども、立はじめし本師等依経の心をわきまへず、但我心のをもひつきてありしまゝに、その経をとりたてんとをもうはかなき心ばかりにて、法華経にそむけば仏意に叶はざる事をばしらずしてひろめゆくほかに、国主万民これを信ぬ。又他国へわたりぬ。又年もひさしくなりぬ。末々の学者等は本師のあやまりをばしらずして、師のごとくひろめならう人々を智者とはをもへり。源とにごりぬればながれきよからず、身まがればかげなをからず。真言の元祖善無畏等はすでに地獄に墮ぬべかりしが、或は改悔して地獄を脱た

る者もあり。或は只依経計をひろめて法華経の讚歎をもせざれば、生死は離れねども不墮惡道人もあり<sup>(12)</sup>。  
〔一谷入道御書〕

日蓮聖人にとって、生死を離れるだけではなく、その先にどのような「生」に至るのが問題であり、ここに三世にわたる生命に働く信仰という倫理が姿を現す。つまり、「生死」「六道四生」を離れるために仏教、ことに末法、「後五百歳」の時代には法華経が必要であり、生きる今に題目の良薬に基づかなければならないとしながらも、その結果は未来来世において顕れ、正法に依らなければ生死を離れても地獄に落ちる者もいるという。

日蓮聖人は仏教（内教）とそれ以外の宗教（外教）を比較対する際に、三世にわたる教えか、そうでないかを優劣の基準にしている。結果として「儒家の孝養は今生にかぎる。未来の父母を扶ざれば、外家の聖賢は有名無実なり。外道過未をしれども父母を扶道なし〔開目抄〕<sup>(13)</sup>」と述べ、未来の父母を救済する教えとしての仏教、ことに法華経があり、その基底に日蓮聖人の「報恩」思想がある。

しかるに日蓮はうけがたくして人身をうけ、値がたくして仏法に値奉る。一切の仏法の中に法華経に値まいらせて候。其恩徳をもへば父母の恩・国主の恩・一切衆生の恩なり<sup>(14)</sup>。〔千日尼御前御返事〕  
人として生まれるということ、その結果仏教に出会えること、仏教の中でも仏の金言である法華経を弘められること、自らが経験することは、たとえそれが厳しい現実であっても、すべてに報恩を思う日蓮聖人がいる。日蓮聖人はここで三種の報恩を説いているが、その根幹に教主積尊に対する恩が確認できる。

娑婆世界は五百塵点劫より已来教主積尊の御所領也。大地・虚空・山海・草木一分も他仏の有ならず。又一切衆生は積尊の御

子也。（中略）釈迦仏も又一切衆生の親也。又此国の一切衆生のためには教主積尊は明師にておはするぞかし。父母を知も師の恩也。黒白を弁も積尊の恩也。<sup>(15)</sup> 〔一谷入道御書〕

娑婆世界は様々な生命を含めて全て久遠仏積尊とともにある。つまり、娑婆世界は主である「積尊の御所領」である。その教主は衆生の親であり、師であるが故に、最も重要な恩がある。

周知のとおり日蓮聖人は、衆生に対して久遠の教主釈尊に主・師・親の役割（三徳）を觀ている。その基底にあるのは、釈尊自身の報恩である<sup>(16)</sup>。日蓮聖人は、娑婆世界には六道四生の衆生が大半であり、釈尊は自らの父母である一切衆生を仏とするために、つまり孝養を實踐するために法華經を説いたという。

孝經と申に二あり。一には外典の孔子と申せし聖人の書に孝經あり。二には内典。今の法華經是也。内外異なれども其意は是同。釈尊塵点劫の間修行して仏にならんとはげみしは何事ぞ。孝養の事也。然るに六道四生は一切衆生は皆父母也。孝養おへざりしかば仏にならせ給はず。今法華經と申は一切衆生を仏になす秘術まします御經なり。所謂地獄の一人・餓鬼の一人乃至九界の一人を仏になせば、一切衆生皆仏になるべきことわり（理）顯る。（中略）六道四生の衆生に男女あり。此男女は皆我等が先生の父母なり。一人もれ（漏）ば仏になるべからず。故に二乗をば不知恩の者と定て永不成仏と説せ給。孝養の心あまねからざる故也。仏は法華經をさとらせ給て、六道四生の父母孝養の功德を身に備へ給へり。此仏の御功德をば法華經を信ずる人にゆづり給<sup>(17)</sup>。（『法蓮鈔』）

釈尊が久遠の間修行して仏となつて法華經を説くのは、六道四生の衆生を成仏させるためであり、それは父母に対する孝養である。なぜならば、生命の存続を三世にわたる永遠の時間の中で考えた時、すべての人々が今の我々を生んだ父母と考えられるからである。日蓮聖人は、衆生の生命の連なりを、常に三世という時間の中で認識し、孝・恩思想を重視する。そして恩というものは、「この恩はかへりてつかへ（仕）たてまつり候ふべし<sup>(18)</sup>」（『妙一尼御前御消息』）と述べるように、再誕して報いようとするほど重い。

「生死を離れる」という目的の他に、未来世において六道四生に再誕しないことが重要である。二乗でもいけない。二乗は不知恩であり、一切衆生への孝養がないために成仏できない。ただ二乗を仏にできる教えである法華經を信じる人だけに、成仏の道が開かれる。

日蓮聖人の三世にわたる報恩思想は、必然的に通時的道德を形成する。それは現代日本に根強く残る祖先崇拜と結びつき、死者と生者とのつながりを強固にする。

しかれば故聖靈、最後臨終に南無妙法蓮華經となへさせ給しかば、一生乃至無始の悪業変じて仏の種となり給。煩惱即菩提、生死即涅槃、即身成仏と申法門なり<sup>(19)</sup>。〔妙法尼御前返事〕

日蓮聖人は死者の魂が存在すると認識している。その魂は仏となつて、釈尊が法華經を説く靈鷲山に詣る。その契機となるのが唱題であり、「一生」という生命の単位、あるいは「無始」という生命の営みの中で、「仏の種」を植えることで即身成仏する。この身がそのまま仏となることは煩惱と菩提、生死と涅槃という対立を止揚した境地に至ることである。仏となつたとき、魂は法華經の世界に生きることとなる。

されば故阿仏房の聖靈は今いづくむにかをはずらんと人は疑とも、法華經の明鏡をもつて其の影をうかべて候へば、靈鷲山の山の中に多宝仏の宝塔の内に、東むきにをはずと日蓮は見まいらせて候<sup>(20)</sup>。〔千日尼御返事〕

日蓮聖人が説く成仏論は、仏になるための種を植え(下種益)、成長させ(成熟益)、やがて仏となる(解脱益)という天台教学で説かれる、三世にわたる三益論で考えられている。日蓮聖人の仏になるための種は、一念三千の成仏原理を包摂した「妙法蓮華經」の題目であり、仏教が減び行く末法の時代には下種が必要であることが強調される<sup>(21)</sup>。種は生命の源であり、その種を下し育てる役割を親が持っている。仏となる生命、つまり一切衆生の成仏を日蓮聖人が誓願する以上、久遠仏釈尊を「父母」と称することは必然であり<sup>(22)</sup>、同様に自らを衆生の「父母」と説いていくことも領けよう<sup>(23)</sup>。

日蓮聖人は、衆生を、常に三世の中で生死を繰り返す六道四生として受け止め、釈尊以来、仏にするために法華經を説き、導くと認識している。言い換えると、繰り返す親子関係という通時的生命観に基づき、その根元を久遠仏釈尊に求めた。なぜならば、この娑婆世界は釈尊の所領だからである。釈尊にも父母がある。その父母も六道四生の存在であり、釈尊は父母への孝養のために、成仏するための教え、法華經を説いたのである。釈尊は父母であり、その教えを弘める日蓮聖人も父母である。父母は子供に仏の種を下し、育て、解脱させる。仏となつた子供はやがて親になり、自らの父母のように、子供を育て上げていく。仏教に基づく人間の成長とは、仏に

なること以外にない。その可能性を示したのが一念三千の成仏原理であり、即身成仏を実現させる。このことについては、最後に考察を加えたい。

日蓮聖人の生命論は、仏教思想と同様、自然科学的生命観に基づいて説明され、生命体を不浄と観るところからはじまる。その不浄を仏教倫理、つまり、すべての執着から解放させるといふ宗教的哲学的生命論によって仏へと導く。それは生命の営みである生死を超越し、真理の世界に到達した永遠の生命へと帰結せしめる。では、生命は否定されるべきものであろうか。そうではない。日蓮聖人は生命誕生の偶然性と無常さ故にその尊さを説き<sup>(24)</sup>、あるいは「いのち」は宝であると示す<sup>(25)</sup>。

他方、死後、霊魂として生きるという考え方も確認できる。一生を終えた人間が、輪廻転生を繰り返すことなく、仏として再誕し、浄土である靈鷲山に詣る。日蓮聖人の生命観には三世に連なる生命の営みがあり、その永遠の時間の中で、真実ではない死が経験されたのち、前生である過去に積んだ功德によって仏となるという、法華経に説かれる生命観が確認できる。

### 第三節 近代日本における生命論と日蓮思想

近代日本において、明治末期から「生命」をさまざまな思想の中心概念に据える文芸運動が起こった。鈴木貞美氏はこの運動を「大正生命主義」と名づける<sup>(26)</sup>。その特徴をこの章の言葉で表現すると、機械論的生命観に対し、宗教的哲学的生命観が興隆したといえるであろう。鈴木氏は「大正生命主義」の特徴を次のようにまとめている<sup>(27)</sup>。

- 1 生命主義は、誰にでも実感できる「生命」を、存在の根源的、普遍的原理とする。
- 2 生命主義は、勇気と決断と運動を促し、強い実行力を生む。



3 生命主義は、「生命」の自由な発想を求め、創造性に富む。反面、散発的で、無秩序に傾きやすい。また、突然大きな飛躍や反転を生む。

4 生命主義は、要素還元主義をとらず、全体主義に向かう。

5 生命主義の欠陥は、生命主義の内部においてしか解決されない。

すでに確認したように、日蓮仏教が示す生命は、法華経に基づく三世という時間の中で捉えられている。その根拠は、法華経の本門、「如来寿量品」の久遠の時間にある。釈尊は久遠のいのちを持つと自ら告げ、この教説を受けて、日蓮聖人は釈尊の所領である娑婆国土とそこに存在する衆生も永遠性を持つと解釈する。それは「久遠」という時間における生命の営みであり、生死を超越した境地であるとともに、死後靈的に存在し続け、法華経の世界へと至る生命体でもあった。もちろん、久遠の生命は機械論的生命ではない。機械論的生命に久遠の時間を持たせるためには宗教的哲学的生命観を必要とする。ここに日蓮仏教、その根幹たる法華思想が介在する。生命は生死を離れてのちに生き続け、生き続けるということから生命が積極的に捉えられ、生命を原動力として行動化していく。鈴木氏が分類する生命主義の特徴を日蓮聖人の生命論から考えると、生命の無限性が1と2の特徴へとつながり、生命の有限性、つまり、生死を離れ、様々な執着を離れることから2の特徴に至り、さらにその結果自由な境地から創造性が生まれると考えれば3へとつながる。また、4は要素還元主義という二乗の自行的個人主義ではなく、菩薩行である化他の精神に基いた全体主義へと結びつき、立正安国の理念へとつながっていく。最後の特徴である5は生命主義の終焉を迎える原因となったが、それは関東大震災において多くの人命が奪われたことで無常観が支配し、生命を積極的に捉えられなくなったためだという。しかし、日蓮聖人は生命の無常を諦めるのではなく、無常故に積極的に命の尊さや死の克服を説いていることから、すでに欠点を克服しているといえよう。

そこで「久遠」の解釈に着目し、大正生命主義という思潮の時代に足跡を残した日蓮仏教の信仰者たちの生命論について確認してみたい。

## 一、田中智学の久遠解釈

まず、日蓮主義の主導者で、国柱会の創始者である田中智学の「久遠」解釈を確認してみたい。田中は、文学者の高山樗牛や宮澤賢治、軍人の石原莞爾といった人物に大きな影響を与えた。その思想の特徴は自らが定義する「復古主義」であり、日蓮聖人の思想を近代に迎合させず、折伏によって弘めるというもので、当時の既成教団のあり方、僧侶のあり方に一石を投じた。教義的には天台中心ではなく、日蓮仏教、すなわち遺文を中心に構築され、そこに時代に適応した言説で説明を加えたものであった。

田中が目指すところは、日蓮仏教による「思想の統一」である。その結果平和を実現する。

こゝに人類といふのは、個人、国家、乃至、世界すべての人人を指すので、その各個人、各国民のいち／＼に、区々の思想と道徳を持つて居て、甲の真とおもふ所は乙は之を偽とし、彼の善しとおもふ所は是は悪しとおもふなど、処により、時代により、境遇によりて、思想も、道徳も異つて居る、甲と乙と彼と是とが通じない、そこで争闘ふ、抗衡ふ、これを捨て、置く時は、人類の終局の平和、永久の安樂は決して得られない (28)

思想の統一とは、法華経の開顕思想に基づき、日蓮聖人同様、複数の価値観を一本化することである。特に思想の中心に置かれるのが本門寿量品である。

一 大事因縁の約行の縁とは本仏は久遠已来此国土に安住し、つね／＼大慈大悲、每自作是念以我令衆生得入無上道即成就仏身の悲願あつて、この国土の生を感じ来れる一切衆生をして、一仏乗を修行せしめ、妙法を感得せしむべく念じ、乗縁感応してこれ等の衆生、妙法を行ずるにいたるをいふのである、(中略) 娑婆世界の草木国土から、乃至は瓦礫荆棘に到るまで、皆、本仏の大慈悲によつて、吾等を救ふべく身を捨またひし処でないのではない、(中略) この観を以て、法界を見れば、悉く、本仏の御身でない処はない、法界国土は仏の御血である、仏の御骨である、仏の御心である、若し、吾人を中心としていへば、一切万法草木国土

みな我身体である、血である、涙である、若し倫理的にいふ時は、一切衆生の男は我父、一切衆生の女は我母である<sup>(29)</sup>

我々が住む娑婆世界には久遠仏積尊の身体が息づき、かつ常に慈悲をもつて救済している。この田中の言葉には、娑婆世界は教主積尊の御所領と説く日蓮聖人の認識が根底にあり<sup>(30)</sup>、孝・恩思想も確認できる。田中はその「一教主」が説く「一法」に導かれて苦を逃れるとし、この世界の現象全てが仏の国土である「常寂光土」の事実であると示す<sup>(31)</sup>。では、久遠仏に対して、我々衆生はいかなる存在なのだろうか。

今、吾人凡夫は、生死の海に在ってつねに煩惱を作りつゝあるのである、ゆゑに二乗等はこの生死を出れば煩惱がなくなるからとて、専ら生死の身を厭うたのである、されば心が身を役するといふよりも、身が心を役するというたはうが、今日の吾人の事実である、畢竟は、欲で固められた身が、個人、世界、国家、社交すべての有為転変無常迅速なる、生死海にありて、自他ともにます／＼煩惱を長じ、競争生死の激浪を煽りて、苦は苦を増すにいたるのである<sup>(32)</sup>

田中は、生死を離れるのは心の問題であり、煩惱を生み出すのは身体の問題だという<sup>(33)</sup>。詳細には、五根五識の働きが煩惱を生み出し、その煩惱が意根意識に達する。したがって、「此身体は、煩惱の製造機械」であり、心を滅するのではなく身体を克服する必要がある。田中は寿量品の五百塵点劫を解釈するところで、次のように述べている。

これ超数量の数量を以て、如来の寿命長遠を顕はされたものである。／＼物質の寿命は、物質的に算することが出るが、心や虚空は計算にかゝらない、(中略)この故に迹門では無相の心法の上に成仏を説くに対して、本門は有相の色身の上に成仏を説くのである、されば法華の即身成仏といふことは寿量品が顕れねば、その実はないというてよい<sup>(34)</sup> (／＼改行)

如来の寿命は量ることはできないが、物質の寿命、凡夫の身体の寿命は年数を量れる。身体の成仏、即身成仏を説くのは寿量品で如来の寿命の長遠が顕かとなり、有限の物質的世界が無限の寂光土に回帰されなければなら

ない。その結果凡夫は生死を離れ、苦から解放されて自由になる。

田中は成仏について本門と迹門に分けて考えている。迹門では諸仏は理事ともに自在であるが、衆生は心である理において自在であり、事<sup>11</sup>身体が理<sup>11</sup>心に基づく以上、成仏する修行は「観心」になる<sup>(35)</sup>。他方本門の成仏は、「仏になるといふのでなく、本来仏身なり仏子なりと知って、仏の所作をこの肉親の上に」実現することであり、「吾人の身体は、久遠実成の本仏果海の功德の上に影現せられつゝある身」であることを覚知し、身体という事相を変換させなければならぬという<sup>(36)</sup>。これが事の一念三千に基づく色法成仏である。そして成仏することは自由になることである。

この法華経は大々の自由の教である、精霊の大自由で在る、仏は一切衆生にこの大自由を与へんために御出世になつたものであつて、仏性も、法性も、実相も、悪人女人の成仏もみな此経に存在して居る、一切皆成仏道の真乘是である<sup>(37)</sup>

久遠の開頭こそが即身成仏を真実にし、大自由を実現することができる。田中は、法華経寿量品に基づく久遠仏積尊と我々衆生との関係から導かれる個人的生き方を示し、全体主義的「国家人生」を示していく。宗教と国家、宗教と人生の関係はいかなるものか。

宗教は未来、霊界の慰藉を与ふるを務として、精神の食物の一部なりといふ、これ大なる誤解である、一切宗教の根本生命たる妙法華経の主義においては、断じてこれを許さないのである、法界はこれ一妙法の外何物もない、一切の現象はこの妙法真理海の中の一波乱一波紋に過ぎないのである、国家人生もまたこれ妙法の一部分である、(中略)人あり国家ありて後に妙法があるのでない、妙法あつて人あり国家あるに至れるものである、則ち真の先天的宗教である、人生即宗教、国家即宗教である<sup>(38)</sup>

宗教は死後の靈魂を慰めるものではない。全ての宗教の「根本生命」である法華経は、娑婆世界に起きるすべての現象の原理であり、そこから漏れるものは何もない。積尊の久遠が開顕したこの世界は法界であり、この世界がそのまま実相だと説く妙法である。そして、妙法であるこの世界で個人が生き、国家を形成している。個人

の人生も国家も原理たる妙法とともにある。田中は個人の人生を「国家人生」と名づけている。国家と個人の関係は、健全なる個人が高められた「霊能」に基づいて国家を運営し、世界的理想国家を形成するというように、段階的に展開しない<sup>(39)</sup>。個人と国家と、世界的理想は常に一つであり、個人が国家のために犠牲なることはなく、尊厳が認められている。個人の尊厳を実現するのは「即身成仏」であり、それは個人主義ではない。なぜならば、他者にも同じ仏性という価値を平等に認めているからである。このような人生を送る個人個人は自ずと團結して形成されるのが国家であり、思想的に統一された世界人類である。

理想的国家を形成するために必要な修行が、信行たる唱題、事行の一念三千である。

大聖人のみ之（事行の一念三千）を人生国家といふ有相の上に發揮し顕本して法華經の真理と嚴密なる規則の下に接合せしめられたのである。（中略）大聖人が日本を仰せられ人生国家の上に仏法を活躍せしめられたのは、そんな世間お付合の道德や、浅薄な普通倫理ではない<sup>(40)</sup>

田中は、信行の重要性を説く中で、「信」を形成するために必要な要因をあげている。それが日蓮聖人の説く孝・恩思想である。

また大きく見れば世の中は一切上下ともに随順によりて維持せられ居るのである、（中略）されば子として親に随順するのは少しも心的奴隷でも何でもない、凡夫として最上の聖人に随順するのは却てこれ名譽である、親は子を産み聖人は凡夫に大智慧と大慈悲を授けて居られる、随順は当然の道である、併しまた裏面から観察すると、子や凡夫が親や聖人に随順して居ると共に、君が臣に、親が子に、聖人が凡夫に、主人が僕に、夫が妻に随順し居ることが中々に多いのである、君は民を以て自己の命とも宝ともせられる、親は子の為に命をも軽むずるものである、両方から同じ性質の随順の情があつて、その道が異つて居るのである、吾人が陛下に随順するよりは実は陛下が吾人人民にどうか悪少く患少く善多く幸多からしめたいとて、吾人の望に随順してゐらせられることの方がいくらか多いかわからない<sup>(41)</sup>

世の中の秩序は上下の「随順」した関係によって保持されている。ただし、上下関係は相関的であり、下から

上への随順だけではなく、上の者が下の者に随順する関係があつてこそ成り立っている。君主と家臣、親子、師弟全てがそうだという。

上下の相関する随順関係が「感応」であり<sup>(42)</sup>、そこに親子関係に類似した恩が発生する<sup>(43)</sup>。したがって、田中は夫婦中心の家庭主義を否定し、孝を中心とした親子という通時的関係こそが「国体国性」の根本であり、個人の生命の尊厳を生かした「国家人生」の実現だとするのである<sup>(44)</sup>。

## 二、佐藤鐵太郎の久遠解釈

佐藤鐵太郎は日本海軍兵として日露戦争で活躍し、昭和六年（一九三六）に退役するときには、海軍中尉にまで上りつめた人物である。明治四十二年（一九〇九）、天晴会に入会し、頭本法華宗の管長であった本多日生の教化を受けて、日蓮主義者となった。佐藤は兵役を終えた後、日蓮聖人の教えに基づく善導活動を人生の目的として活動していくが、日蓮仏教の信仰に関して著した書には、それ以前のものが多い。そこで、第一次大戦直後に書かれた『久遠の生命』に佐藤の「久遠」の解釈を確認してみた。

佐藤は第一次大戦で、日本は物質文明である西欧の影響を受け、日本独自の精神文明を傷つけられたと認識している。確かに経済的・物質的に日本は潤ったが、精神面での発展はなかったとしている。西欧と比較して、東洋の精神文明は消極的であった。では積極的精神文明になるためにはどうすればいいのだろうか。日本の青年は日蓮聖人が持つ積極的同情心と剛健なる気風を身につけなければならないという<sup>(45)</sup>。積極的同情心とは「人と共に苦み、人と共に窮する」であり、消極的同情心は「人の不幸を見ては悲み、人の窮状に接しては憐む」ことであり、消極的同情心は自他ともに救済不可能になりやすい。積極的同情心を持つためには、自己主張ができ、艱難失敗に遭遇しても失望悲観しない精神力、つまり剛健なる気風を涵養する必要がある。剛健なる気風は、神仏の加護を意識することから生まれる。その結果、「皇国の為に一身を犠牲とする覚悟を望む」ようになる。

佐藤が説く当時の青年に対する願望の根底には、「久遠の生命」論がある。

凡て此世には何事によらず創生するものはないのである。現代にある物は、悉皆古来存在するものである。例へば、何人でも、古来存在したるものであるが、或縁により父母の胎内から、現世に生まれ出たものである。而かも生れるまで、十ヶ月間母胎内に在るのは、此世へ出るべき準備である。次に此現在する我々の人生は、久遠の生命を得んが為の準備である。即ち現世は、久遠の生命に入るべく活動して、準備を調へるのである。而して死と云ふ意味は、即ち久遠に生きるといふ意味である。されば出生と云ふ事も、生活して居ると云ふ事も、死と云ふ事も、是れ皆境遇の変化に外ならぬのである。(中略)されば生存中の自己の努力の如何により久遠に生くる事が出来る(46)。

久遠に生きるために現世があり、現世は久遠の生命に入る準備期間である。したがって、生きている間の努力によつて久遠に生き続けることができる。この理解しづらい「久遠の生命」論は、本書の後半で明らかとなる。

次いで佐藤は日本と西欧の政治システムについて言及する。日本は西欧の民主主義ではなく、民本主義である。民本主義の主権は人民にあるのではなく、天皇にある。日本は建国以来、「上は万世一系の帝王、超然として利害関係の上になしまして、至高至誠なる御見地より国家の安寧幸福を専らとして、統治を垂れさせ給(47)」い、国民の幸福を実現するように統治している。

斯くの如く、久遠劫来民本主義の行はれた本有の靈国たる此帝国は、我日蓮上人をして、日本国に非ざれば、法華経の真理を體現すること能はずとの固き信念に居らしめたのである(48)。

日本古来の政治システム、民本主義は、統治者である天皇が我々国民を平等に見て、国民中心に幸福を実現していくのであり、そこに法華経の大平等の思想が顕現しているという。したがって、日本国家の特性は国民が天皇・国家に対して忠孝をもつことであり、この忠孝主義を善導する宗教は、仏教、ことに忠孝主義の権化である日蓮聖人の生き方と思想に基づかなければならない(49)。

日本国体は「自然的即ち神ながらの其の儘の国体(50)」で、その根柢は久遠の生命にある。佐藤は法華経如来寿量品を読み、如来が「久遠の往昔より無終の後まで、無限の遠処より此処まで、時として、処として説法して

居られぬ処はない」と感じた。再度読み直した時、「譬喩品」の主・師・親三徳の經文に出会い、神聖なる意味を読み取ったという。

常住不滅の御靈位を戴くといふ一点丈でも世界冠絶の大幸福であると同時に、大なる国民的誇りを有する所の国民である<sup>(51)</sup>。

寿量品の「常住不滅」から、佐藤は日本国民が有する自然観、靈魂思想と結びつけていく。

佐藤は全ての存在が不滅であると信じており、その根拠に寿量品の教説と靈魂との結合がある。肉体はあくまでも器だけで、「靈魂が其の存在の意味を全うする為めに出来て居る」という。そして常住不滅の靈魂が肉体が滅びた後に、人びとの口の端から出て「人に感化指導する<sup>(52)</sup>」。つまり、生前の業績はその人間が死んだとしても、後世に影響を与え続けるということ、日蓮主義の精髓は人間が死んでもその働きは途絶えることなく、常に不滅である事を説くことである。

佐藤の生命論は常住不滅たる靈魂を基底に語られる。生命とは何か。生命とは人間の活動と精神である。人間は久遠の昔から存在し、偶然性をもって母胎に生命として授かり、有限なる存在となる。死とは、無限の生命にただ戻るだけで、生前の活動は死後も生き続ける<sup>(53)</sup>。

佐藤が靈魂の存在を認めるのは、本多日生の影響が大きい。本多は次のようにいう。

宗教の世界はすべての物よりも、この一個の靈魂が更に大切であるといふところに出発するのである。或る意味からいへば全世界の事柄よりも、一身一個の靈魂が大切である。併しその靈魂が働いて行く時に、親や国が大切といふことになるが、靈魂が無ければ親も国もあつたものではない。そこでそれは誤つて居るから、どうしても靈魂を基礎にして一切の事を考へねばならぬ<sup>(54)</sup>。

本多は、西洋の科学主義への批判を展開する中で、非科学的である靈魂肯定論に立って、個の靈魂を重視するように説く。それは宗教の世界ではない。生きとし生けるもの存在原理ともとれる靈魂実在論である。佐藤は本多の影響を受けながら、死後の世界を説く。



私は、現世に生を求めたる以上、人の為になる事業を成し、跡から眺めても立派になるものになりたいのである。人間は現世に存在する期間丈けに於て、久遠の生命を造り得るので、死滅後如何にして修行し、如何に仏に成らんとし、如何に人を助けんと望んでも駄目である。極楽百年の修行は、穢土一日の功に及ばずとは此処である(550)。

佐藤が説く久遠の生命とは、現世においてどのような活動をし、何を残すかということに関わる。日蓮聖人のように積極的同情心と剛健なる気風に基づいて生きながら日本国民としてその名を残すこと、そこに久遠の生命が存在する。

### 三、戸田城聖の久遠解釈 401

牧口常三郎(一八七〇—一九四四)が立ち上げた創価教育学会を引き継ぎ、戦後、名を創価学会と改めて再出発を果たす戸田城聖の生命論を確認してみたい。戸田は牧口を師とし、いち早く日本の教育格差を是正しようとした人物である。やがて、その意志は宗教改革にまで及ぶ。その根幹に日蓮仏教があった。ここで、戸田の論文、「生命論」を読む前に、まず牧口の生命論、大善生活法について押さえておきたい。

牧口の生命論は生きる営みにある。人間が生きる上に置いて重要なことは目的である。目的をどのように定めるか、目的によって人生が変わる。

究竟の目的が確定せずして中間の目的は定まらない。世界が解らずに国家が分るものでない。国家の生活が立たないでは一家の生活が立たうはずはない。故に一家の生活を確立せんとするには国家の生活が確立せねばならぬ。世界の生活が確定せねば国家の生活は定まらない。その世界は現在だけでは分らぬ。世界は過去現在将来の三世が分らなくては分らぬ。三世にわたる因果の法則が解つてこそ初めて現在の各自の生活の確立ができるのである。それは現世に限られた科学の力では出来ない。宗教がなくては国家も個人も生活が確立しない所以である。(中略)之は知識の生活ではない。信の生活であるから解るのである(550)。『価値創造』

## 「目的観の確立」

究極の目的は世界のあり方である。次いで国家という大きな存在のあり方があり、その目的が決定しなければ、「小さな有機体全体<sup>(5.7)</sup>」である家庭のあり方も決定しない。そして、目的を司るものが「三世にわたる因果の法則」であり、この法則を理解してこそ、目的が定められる。牧口は個という有機体から始まり、小さな有機体である家族へ、そして有機的全体の国家へ、世界へという段階を踏まえて生きる目的を見る。個は次第に国家という全体へ向かう目的を持ち、個人主義生活や独善主義生活を離れて、「自他共に共栄することによって初めて、完全円満なる幸福に達し得る真実なる全体主義の生活<sup>(5.8)</sup>」となる。これが「多少でも余裕のある生活力を意味することに於て、欠乏や人並みだけの小善生活と区別<sup>(5.9)</sup>」された「大善生活法」である。大善生活は法華經によつて最大価値を創造する日常生活のことで、この妙法こそ大善生活法である。

大は小をかねる。大の中に小はある。(中略)故に一切の政治機関のあらゆる権力は悉く天皇陛下の統治権の発動に過ぎない。そのやうに吾等各個の生活力は悉く大宇宙に具備してある大生活力の示顕である、従つてその生活力発動の機関として出現してゐる宇宙の森羅万象―これによつて生活する吾吾人類も―に具はる生活力の大本たる大法が妙法として一切の生活法を撰する根元であり本体であらせられる<sup>(6.0)</sup>。『価値創造』

## 「大善生活法の実践」

つまり、個人の生命体とは「生活力発動の機関」であり、我々の生活力は宇宙に具わっている大生活力、すなわち「生活力の大本たる大法」、法華經を生活法と定めなければならない。

牧口の生命論は法華經の久遠の時間の上に考えられている。それは、過去現在未来にわたる三世因果の法則に基づき、過去が現在に、現在が過去に影響を及ぼすという考え方である。つまり、現在の行いによつて、過去の罪科が消滅し、現在における大善を目指す生活法、すなわち、法華經を信仰する日常が、未来の方向性、目的を決定づけるというものである<sup>(6.1)</sup>。すなわち、牧口の生命論は現在という日常に中心が置かれ、法華經に基づいて生きていくという指針が表明されている。法華經に基づく生き方とは、個人主義ではなく全体主義である。つ

まり二乘的な生き方ではなく、菩薩・仏に習って生きていくということになる。大善生活の根源に一念三千論がある。

無限なる時間空間及び精神、物質両界に亘る大宇宙の因果の法則に従った最大価値の生活法を証明されたのが、仏教の極意である。因果法則といふても、自然科学の研究対象たる物質的のものだけではなくて、心と物との相互関係により、価値として現はれる因果俱時の法則である。則ち因果一念、又は一念三千と謂はれる仏教の極意こそ、吾等の生活と離るべからざる此の法則の本体として何人も尊崇し奉らざる能はざる目的である<sup>(62)</sup>。

法華經に説かれる「久遠」は、無限なる時空間、精神と物質を包摂する宇宙の因果として表現され、最大価値の生活法となる。その極意が一念三千である。一念三千は特殊な教えではない。我々の日常生活の法則である。そして、この究極の教えは、牧口の教育論へと接続していく。つまり、法華經如来寿量品に基づく「師弟の遠近不遠近相」と、一念三千の出発点である十界互具から、「永久に差別待遇の地位たる師弟相對<sup>(63)</sup>」を脱し、信||信頼関係に基づいて大善生活法を授けられるのである。

この牧口が示す大善生活法、三世にわたる久遠の仏界が開顕する本門寿量品の一念三千の極意を踏まえて、生命論を詳述するのが戸田城聖である。次に戸田の論文「生命論」を見てみよう。

戸田は生命を生き方の問題として捉えている。生き方の原理としてあるのが三世という考え方である。

およそ、科学は因果を無視して成り立つてあろうか。宇宙のあらゆる現象は、かならず原因と結果が存在する。生命の発生を卵子と精子の結合によって生ずるといのは、たんなる事実の説明であって、より本源的に考えたものではない。あらゆる現象に因果があつて、生命のみは偶発的にこの世に発生し、死ねば泡沫のごとく消えてなくなると考えて、平然としていることは、あまりにも自己の生命にたいして無頓着者といわねばならない。／＼に自然科学が発達し、また平等をさげび、階級打破をさげんでも、現実の生命現象は、とうてい、これによつて、説明され、理解されうるものではない<sup>(64)</sup>。(／＼は改行)

戸田は「生命の実相」を過去・現在・未来の三世のつながりの中で捉えていく。ただし、佐藤鐵太郎と異なり、靈魂の存在を説いているのではないという<sup>(65)</sup>。では靈魂の存在ではない久遠とは如何なるものであろうか。

瞬間は永遠をはらみ、永遠は瞬間の連続である。久遠とは、はたらかさず、つくろわず、もとのままと説かれているのである<sup>(66)</sup>。

戸田は、『御義口伝』の久遠解釈に基づき、瞬間と永遠との相関性において、久遠を説明している。久遠とは瞬間の連続、今あることの連続であり、今ある生命が既に久遠を孕んでいるという。さらに、生命の発生については次のように説いている。

生命とは、宇宙とともに存在し、宇宙より先でもなければ、あとから偶発的に、あるいは何人かによって作られて生じたものでもない。宇宙自体がすでに生命そのものであり、地球だけの専有物とみることも誤りである。(中略)あるいは、アミーバから細胞分裂し、進化したのが生物であり、人間であると主張し、私の説く永遠の生命を否定するものがあるであろう。しからば、灼熱の地球が冷えたときに、なぜアミーバが発生したか、どこから飛んできたのかと反問したい。／地球にせよ、星にせよ、アミーバの発生する条件がそなわれれば、アミーバが発生し、隠花植物の繁茂する地味、気候のときには、それが繁茂する。しこうして、進化論的に発展することを否定するものではないが、宇宙自体が生命であればこそ、いたるところに条件がそなわれれば、生命の原体が発生するのである<sup>(67)</sup>。

戸田は、生命発生は偶然ではなく、因果論に基づく必然性を持つものと考えている。その本体は宇宙自体であり、宇宙自体が生命の原体だと認識している。つまり、宇宙が存在し始めた時間の長さの上に生命は存在するのであり、宇宙が存続している以上、生命は永遠にあり続けるということになる。

一般的に、靈魂の存在による久遠の説明以外でもう一つ用いられるのが、先祖から受け継がれた生命という説明である。しかし、戸田はそれすら久遠ではないと主張する。そして久遠は観念論ではないという。

生命は永久であり、永遠の生命であるとは、人々のよくいうところであるが、この考え方には、いろいろの

種類がある。ある人は観念的に、ただ「永遠」であると主張して、ぼんやり信じている人があるが、こんな観念論的な永遠は吾人のとらないところである。／また、子孫に生命が伝わって、その子孫に伝わる生命のなかに自分が生きていると考えている者があるが、これでは永遠とはいえない。もし、子孫が断滅したならば、自分がなくなるではないか。地球が滅びたら、なくなるような生命では永久とはいえない。また、子孫と自分との関係において、現にいま、生きているむすこのなかに、同じく活動している自分の生命があることになり、はなはだ不合理である<sup>(68)</sup>。

戸田は如来寿量品の「方便現涅槃」の経文に基づいて、死を方便として認識し、若返るための手段としている。つまり、永遠の生命である人間は方便としての死を現じた後に再誕し、新たな若々しい人生を再び歩み始めるということになる。

戸田の生命論の特徴は、「死後の生命」に一念三千論を導入することである。戸田は、日蓮聖人が『観心本尊抄』第一五番問答で十界互具の現証をあげるところを引用し、心に現れる九界（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天・声聞・縁覚・菩薩）が現れては消える様子を「心のどこかへ溶けこ<sup>(69)</sup>」むと表現し、その心が活動を始め十界が再び現れる様と対峙させ、心の有無を論ずる。心はあるのでもなく、ないのでもない。それは肉体と同じであるという。肉体も心も一つの生命である以上、「宇宙の大生命に溶けこんで」しまう。しかし、「死後の生命」は「なにかの縁にふれてわれわれの目につる生活活動としてあらわれてくる」<sup>(70)</sup>。

新しい生命は、過去の生命の業因をそのまま受けて、この世の果報として生き続けなければならない<sup>(71)</sup>。戸田は九界と仏界を分け、九界は三世のつながりの中で、再び生まれてくることを示し、最後の仏界に到る方法に関しては、日蓮聖人が示した三大秘法の信仰に求めている。生命体である人間は「寝ては起き、起きては寝るがごとく、生きては死に、死んでは生き、永久の生命を保持する」のであって、ただ一つの「宇宙の大生命」の「南無妙法蓮華経」を信ずる限り、永遠の生命を生きることになる<sup>(72)</sup>。つまり、戸田の説く永遠の生命とは、法華経の教説で示されるように<sup>(73)</sup>再誕する個人の生命であり、死という方便によって、生命全体を集約するイ

デア的「宇宙の大生命」へと溶けこんでいく。戸田の生命論が輪廻転生と異なるところは、AがBとして生まれ変わるのではなく、Aという主体は来世においてもAとして、三世の業因を背負ったまま再誕するのであり、したがって、懺悔滅罪という倫理が発生してくるのである。

近代日本における「久遠」の解釈について、三人の言説を確認した。田中智学の「久遠」は仏がこの娑婆世界に常に遍在すること、つまり、衆生が存在する以上在り続ける仏界ということになる。この考え方は、靈魂の存在を否定せず、靈魂までも包括してしまう。田中は久遠の意味に基づいて本覺的身体論を展開し、事から理へ、身体の成仏から心の成仏を実現させ、やがて社会の成仏へと至らしめる。

次に確認した佐藤鐵太郎は久遠を靈魂の存在と考えている。この解釈は、佐藤独自の説と言うより、佐藤が影響を受けた本多日生の解釈と言ってもいいのかもしれない。ただし、この解釈は、靈魂の存在を認める日本人であるならば、容易に結びつくことと考えられる。佐藤は身体それ自身は永遠性ではなく、魂が永遠性なのであり、その魂の久遠に基づいて残されていく身体の行為が事跡として語り継がれ続けるところに、永遠性を持つと考えている。

最後に確認した戸田城聖の久遠解釈は、牧口常三郎の大善生活法に基づく。牧口の久遠解釈は田中のそれとほぼ同じである。ただし二人の違いは、久遠の生命について、田中が身体と心を分けて考えたのに対し、牧口は人間存在を家族・社会という「有機体」として捉え、さらに、久遠の開頭によって「大宇宙」という時空を超えた場が実現すると考えていることである。この大宇宙の法則こそ因果律であり、因果律に基づいて最大価値を実現する法が法華経である。

こうした牧口の宇宙論に基づき、さらに原点回帰して、日興の『御義口伝』の久遠解釈から説明を加えたのが戸田であった。戸田が解釈する久遠は輪廻転生と違っていいだろう。そして、人間存在を身体と心を区別しない一つの生命体とし、宇宙の因果律に基づいて輪廻転生すると説く。我々人間がどのように現在に再誕するのは、

過去世での行為にしたがう。そうした連綿と続く生命の営みの中で、私たちは法華経・日蓮仏教によって仏となり、やがて仏国土が実現する。

本稿で確認した三者の久遠解釈はそれぞれ異なるとはいえ、目的は仏国土の実現、幸福な社会の実現であった。個の成仏に基づく全体の成仏、あるいは個の成仏に優先する全体の成仏という思想は、やはり日蓮仏教の特徴と言えるであろう。

#### 第四節 現代社会における生命論と日蓮思想

現代社会において自然科学的生命論はめまぐるしく発展している。それはとどまることを知らず、人間の生命とはなにかということを改めて問わなければならなくなっている。機械論的生命観と宗教的哲学的生命観は相補的關係を保ちながら、現代社会において、生命論を展開している。しかし、それは決して親和的關係ではない。具体的事例を挙げるまでもなく、機械的生命観と宗教的哲学的生命観は対立關係にあり、常に前者の自然科学的生命観が優位にある。なぜならば、機械論的生命観が老・病・死という実存的苦を克服する可能性を多分に持っているからである。ただし、死に臨んだ人間はやはり宗教的哲学的生命観に依存するだろう。

これまで確認してきたように、宗教的哲学的生命観である仏教には有限性を前提とする機械論的生命観に立ちながら、無限の宗教的哲学的生命論を示す。「生命」は父母という異なる「性・性差（セクシャリテイ）」から生ずる。「性」は不浄として認識される一方で、「性・性差（ジェンダー）」は子育ての役割を分担するものとして認識され、仏を父、経典を母、菩薩を子供と譬える経説も確認できる。つまり、日蓮聖人が説くように、生まれながらの生命体は不浄なる生物学的性を持ちつつ成長するのであり、その成長過程において、煩惱を断ち切って、生死を離れた境地に至る。

近代日本における日蓮仏教の生命論の展開を、「久遠」の解釈に基づいて一瞥してみると、有限性を持つ生命体について、いかに宗教的哲学的生命観によって無限性を示し、否定的・消極的生命論ではなく、肯定的・積極的生命論を説いて、生き方に反映させるのかが確認できた。その反面、妹尾の昭和期のように、本来の仏教思想である生命の有限性を踏まえながら、そこに積極的生き方や創造性を見出す例もあった。久遠が示す生命の無限性は、やがて個を全体へと組織化する道徳へと至り、有限性は個人の尊厳を重視する倫理へと至る。言うなれば、日蓮仏教が示す宗教的哲学的生命観は、道徳と倫理という二つの側面を持っていることになる<sup>(74)</sup>。

覚者たる仏は、善悪という価値観で世間を見ない。「方便品」で説かれる「諸法実相」とはただ仏と仏が極め尽くした十如実相であり、「如来寿命品」では仏の知見が「如来は実に三界の相を知見す。生死のもしは退、もしは出あることなく、また在世及び滅度の者なし。実に非ず、虚に非ず、如非ず異非ず、三界の三界を見るが如くならず。かくのごときの事、如来明に見て錯謬あることなし」と具体的に示されて、世間一般の価値観を超越した視点を持っていることが明示される。ではその仏は我々にとつて一体どのような存在なのか。

この問題に対する答えは二つあり、仏を絶対的他者とする視点と、我々の心に内在する可能性とする視点がある。仏を外側に見る視点とは、日蓮聖人が釈尊に主師親の三徳を見る見方であり、釈尊の言説が絶対性を持ち、衆生が従うべき道徳となる。さらに、仏を心に見る見方も日蓮聖人にはあり、それが十界互具から始まる一念三千である。

日蓮聖人が内外双方に仏を見る見方は、身体のある方と精神のある方に関係し、十界互具に十如是を関係させる百界千如に至って色心不二となる<sup>(75)</sup>。具体的には、田中智学が身心を二元的に説きながら、釈尊の久遠によつて歴史学的時間ではなく、系譜学的認識——日蓮聖人の五義判は歴史学的教判ではなく、系譜学的教判である——によつて法華経の世界と今との同時性を説き、不浄なる身体のある方乗り越えて「即身成仏」を説くことは、身体と精神を同時に生成変化させる原理、日蓮仏教の神髄たる一念三千が不可欠であろう。

一念三千は成仏の原理であり、仏の生き方、仏という生命体が生まれる可能性を包摂している。覚者たる仏は、



あらゆる現象を仏の六根で見えて認識する。認識主体たる仏はこの現実世界を人界の基準、価値で観ることはない。つまり、人間が歴史的に積み重ねてきた道德に従うのではなく、常に白紙の状態ですべての現象を受け入れていく。これは過去に従う道德と異なり、未来に可能性を求める倫理である。

仏を外側に絶対者としてみるだけでは全体を統括する道德しか生じない。それは近代日本の日蓮信仰に確認した全体主義に至る道である。有情非情にわたるすべての生命を救済しようとする行為が菩薩行だとすれば、その手前で自らの身体と精神という生命を見つめ、仏に近づけていく段階が二乗の自行であろう。つまり、二乗なくして菩薩はない。化他だけでは菩薩ではない。二乗の段階を経て菩薩へと至るのであり、倫理を経ずして道德は生じない。生命倫理とは個の生命に基づき、個の「いい」生き方から、現代における様々な生命問題を考えることである<sup>(76)</sup>。それはやがて、諸法実相という仏の境地に至る。仏の境地には我々の普遍化した価値観はない。固定した価値観である道德を持たず、あるがまま、なすがままに、人界の価値判断をただひたすら眺めているだけである。一念三千は人間が変化する可能性を説いている。ただし、我々は仏へと変成する可能性を持つ反面、地獄に落ちる可能性も持つ存在であることを忘れてはならない。

(1) 三木成夫『生命とリズム』（河出書房新社、二〇一三年）一九九六、八〇一〇頁。岩崎秀雄氏は自然科学・思想・美学・芸術がそれぞれの時代で交錯しながら「生命とは何か」という問いを繰り返し続けてきたとし、ここでいう宗教的文化的生命観を「情動的生命

観」と表現している。岩崎英雄『〈生命〉とは何だろうか 表現する生物学、思考する芸術』（講談社、二〇一三）参照。

(2) 哲学において生命を考察する場合、「生命」「死」という言葉にだけとられるのではなく、解読が難解になる可能性はあるが、「魂」「実存」「精神」「主観」という言葉を「生命」に置き換える試みが必要であるという指摘もある。（小泉義之、二〇〇三『生殖の哲学』河出書房新社）この試みに基づけば、生きる営みの中に生命を捉えるとするならば、恋愛や結婚、出産という出来事に基づく夫婦や家族、さらに社会という人間関係に言及する必要もあると考えられる。

(3) 『昭和定本』一八五六頁。

(4) 右同書、一〇一七頁。

(5) 『大正蔵経』第二五卷、一三三三頁<sup>a</sup>。

(6) 『大正蔵経』第三三卷、七三六頁<sup>a</sup>。「十信の位は、伏道転た強くして、似解を発得し、界内の見思、界内・界外の無知塵沙を破す。（中略）未だ真道ならず。（中略）『瓔珞』の従仮入空観の如きは、見思を断ずと雖も、但だ虚妄を離るるを、名づけて解脱と為すのみ。其の実は未だ一切の解脱を得ず。（中略）若し初住に入らば、（中略）正しく無明を破するを、始めて断道と名づく。仏性・常住、第一義の理を見るを、円教の無生忍と名づく。」

(7) 『大正蔵経』第二五卷、一三三三頁<sup>a-b</sup>。

(8) 『大正蔵経』第三三卷、七六四頁<sup>b</sup>。

(9) 右同書、七六四頁。

(10) 右同。

(11) Serge Moscovici, "Lamachine a faire des dieux," Fayard, 1988, p.42-50. セルジユ・モスコヴィツシ『神を作る機械—社会学と心理学』（法政大学出版社、一九九五）五五〜六七頁参照。

(12) 『昭和定本』九九〇〜一頁。

(13) 右同書、五九〇頁。

(14) 右同書、一五四二頁。

(15) 右同書、九九二頁。

(16) 『兄弟抄』では仏教が孝養のもとである経文が示される。「されば心地観経には孝養の本をとかせ給には、棄恩入無為真実報恩

者等云云。言はまことの道に入には、父母の心に随ずして家を出て仏になるが、まことの恩をほうずるにはあるなり。」(『昭和定本』、九二七頁)

(17) 『昭和定本』九四三頁

(18) 右同書、一〇〇一頁

(19) 右同書、一五三七頁。

(20) 右同書、一七六一頁。

(21) 『如来滅後五百歲始觀心本尊抄』(『昭和定本』、七一五、七二〇頁) 参照。

(22) 『賴基陳狀』「所詮今此三界皆是我有。其中衆生悉是吾子文。文の如くば教主積尊は日本国の一切衆生の父母也、師匠也、主君也。」(『昭和定本』、一三五六頁) その他に、『觀心本尊抄』では『無量義經』の經文によって、仏を父、經典を母として菩薩を生み出すことが説示されている。『昭和定本』七一〇頁参照。

(23) 『富木尼御前御書』「これひとへに失もなくて日本国の一切衆生の父母たる法華經の行者日蓮を(後略)」(『昭和定本』一一四九頁)、『撰時抄』「法華經をひろむる者は日本の一切衆生の父母なり。章安大師云 為彼除惡即是彼親等云云。されば日蓮は当帝の父母、念仏者・禪衆・真言師等が師範なり、又主君なり。」(『昭和定本』、一〇一七頁)

(24) 『千日尼御前御返事』「人身は受がたくして破れやすし。」(『昭和定本』、一三三一頁)、

(25) 『事理供養御書』「いのちと申物は一切の財の中に第一の財なり。」(『昭和定本』、一二六一頁)

(26) 鈴木貞美『「生命」で読む日本近代』(ZENKブック、一九九六) 三五頁。

(27) 右同書、二六六頁。

(28) 『日蓮主義教学大観』(天業民報出版部、一九二六) 第一冊、二〇三頁。

(29) 『日蓮主義教学大観』第二冊、六八八頁。

(30) 『昭和定本』九九二頁、「一谷入道殿御書」。「娑婆世界は五百塵点劫より已来教主積尊の御所領也。大地・虚空・山海・草木一分も他仏の有ならず。又一切衆生は積尊の御子也。(中略) 釈迦仏も又一切衆生の親也。又此国の一切衆生のためには教主積尊は明師にておはするぞかし。父母を知も師の恩也。黒白を弁も積尊の恩也。」

(31) 『日蓮主義教学大観』第一冊、二〇五頁。「されば吾人はこの一法一教主の唱導によりて、その苦を逃れるので、(中略) その徳

ある本仏の居処は常寂光土である、それは何処であるか、といふと、何処でもない、此処である、天国でも、極楽でもない、娑婆世界である、靈山である、日本である、行者の住処である、否、爾の居る処も、山も、河も、海も、雲も、雨も、雪も、霰も、花も、菓も、石も、瓦も、乃至、天地法界、みな事実に、常寂光土である」

(32) 『日蓮主義教学大観』、第三冊一二六四頁。

(33) 右同書、一二五八頁。「元来、吾人の煩惱といふのは、心が主であるが、専らその実行をする時は身体に委任して居る、仍で身体は煩惱によく馴致して居て、身体は殆ど煩惱化していつて居るから、色体に属した眼耳鼻舌身の五根五識は、常に熾に煩惱を刺激し製造して第六意識に要求する、直接煩惱的事物にあたる五識の方が、六識よりせいがつよい、仍で六識はその煩惱刺激を受けて更に第七の執持識に亘す、七識は第八の藏識の無明に接種するとなる、尤もこのやうに深くまで這入らないで了ふものもある、が要するに第六識は多く前五識に党し、前五識は身に在て外界と接触し常に一切の煩惱を刺激しこれを起す源となるべく出来て居るので、此身体は、煩惱の製造機械だということも宜い位である、故に、いかなる人間でも病氣の時は、煩惱心が微弱になる、されば、仏は、病氣は悪心衰退して菩提心の起る好機であるともせられてゐる、このとほりに身体は煩惱の本となつて居るのであるから、この身体を処分することを考へねばならないのである、煩惱は心だから、心から処分しやうといふのは、吾人凡夫に在てはいささか勝手がちがふのである。」

(34) 右同書、一二五〇頁。

(35) 右同書、一二五九頁。

(36) 右同書、一二六一頁。

(37) 右同書、一三一四頁。

(38) 右同書、一三一八頁。

(39) 右同書、一七九九頁。

(40) 『日蓮主義教学大観』第五冊、二八五〇頁。

(41) 右同書、二八九四頁。

(42) 右同書、二八九七頁。

(43) 右同書、三二七一頁。

- (44) 右同書、三二九八頁。
- (45) 『久遠の生命』(一九一九、日新閣) 六頁。
- (46) 右同書、四頁。
- (47) 右同書、三〇頁。
- (48) 右同書、三七頁。
- (49) 右同書、四七〜五九頁。
- (50) 右同書、七七〜八頁。
- (51) 右同書、八一頁。
- (52) 右同書、一五三頁。
- (53) 右同書、一九〇頁。
- (54) 本多日生『最善の信仰』(若人社出版部、一九一五) 一〇三頁。
- (55) 『久遠の生命』 一九七頁。
- (56) 『牧口全集』第十卷、七頁。
- (57) 右同書、一八頁。
- (58) 右同書、一四頁、『価値創造』「大善生活法即ち人間の平凡生活」。
- (59) 右同。
- (60) 『牧口全集』第十卷、二〇頁。
- (61) 右同書、四六頁、『価値創造』「法罰論」。
- (62) 『牧口全集』第八卷、六一頁『創価教育法の科学的超宗教的実験証明』。
- (63) 右同書、五五頁『創価教育法の科学的超宗教的実験証明』。
- (64) 『戸田全集』第三卷(聖教新聞社、一九八三) 一一頁。
- (65) 右同。
- (66) 『戸田全集』第三卷、一四頁。『昭和定本』、二六七頁、「御義口伝下」。

- (67) 右同書、一六頁。
- (68) 右同書、一七〜八頁。
- (69) 右同書、二〇頁。
- (70) 右同書、二二頁。
- (71) 右同。
- (72) 右同。
- (73) 具体的には、常不輕菩薩が三世にわたって常不輕菩薩として再誕することである。
- (74) 道徳と倫理の差異については、江川隆男『超人の倫理（哲学すること）入門』（河出ブックス、二〇一三）参照。
- (75) 『昭和定本』、七〇三頁、「観心本尊抄」。
- (76) Gilles Deleuze, "Spinoza Philosophie pratique" (LES EDITIONS DE MINUTE, 1981)p.34-35 et p.40-1. ジル・ドゥルーズ著、鈴木雅大訳『スピノザ 実践の哲学』（平凡社、二〇〇二年）、四二〜四三頁及び五〇〜一頁。

# 終章





本研究は「近現代日本における日蓮信仰の研究」と題し、第五章までを日蓮主義者たちの信仰に基づく心理的動向について、第六章は付論として日蓮教学の理解の違いについて考察をおこなった。問題は、信仰者にとって日蓮仏教（法華経と日蓮遺文）はどのような役割を持っているのかということであった。そこで研究対象者の心理的側面を理解するため、彼らが残した日記や手紙、著書や講演録などの言表を手がかりとした。近代という時代の人物を対象とした理由は、こうした文献が入手しやすかったからである。

近代日本に焦点を当てたもう一つの理由は、明治以降、日蓮主義運動を背景に、日蓮仏教系の新宗教が複数興ったからである。その実際を知る上で本研究で考察対象とした人物は、本門仏立宗の長松日扇、国柱会の田中智学、創価教育学会の牧口常三郎と戸田城聖の四人である。特に田中智学は第三章以降で確認する人物、高山樗牛・姉崎正治・上原専祿・石原莞爾・宮澤賢治・妹尾義郎に影響を与えている。あるいは、田中以降に新宗教を興した牧口や戸田にも、布教実践の面で影響したとも考えられる。

こうした人間関係を踏まえつつ、各人物について日蓮仏教の影響について考察をおこなったが、それ以前に確認した仮説は、日蓮仏教が信仰者にとって「物語」の役割を担うということであった。物語 (narrative) とは、信仰者の行動や身の回りに起こる出来事を意味づけるもので、大きく癒やしの・規範 (倫理) 的の二つの意味づけを担う役割を持つとした。

まず、癒やしの意味づけについては、長松日扇、高山樗牛、上原専祿、佐藤鐵太郎、戸田城聖、宮澤賢治、妹尾義郎の言説に確認できた。意味づけられた負の出来事は、兄弟や子どもなどの家族の死を経験した際に癒やしの働きによって意味づけられていた。それはとりわけ、死と結びつくことを認めにくい存在を失ったときの喪失感を癒す物語だったといえるだろう。

また、自らの身に降りかかる負の経験として挙げられる事例が、病や失敗といった経験である。人間は弱い存在なのであろう。つらい経験をした場合、「なぜ自分ばかりこんな目に遭うのか」という問いを立て、答えを探し求める。答えを見つけたとき、負の経験を転換し、新たに生きるための活力を見いだす。その癒やしの物語が、

法難に遭いながら堅固に布教を続けた日蓮聖人の生涯と、負の経験を必然的に未来記として説く法華経にあったといえるであろう。法華経と日蓮遺文に信仰者は励まされ、さまざまな負の要因を精神的に克服したと考えられる。

負の要因は、経験ばかりではない。家族関係、とりわけ高山樗牛や宮澤賢治の場合には父子関係のコンプレックス―精神分析の術語でエディプス・コンプレックス―を克服するための役割もあった。この場合、癒やしの意味づけではなく、規範の意味づけが行われたとみていいだろう。つまり、コンプレックスを克服して自立を促すように働いたということである。日蓮聖人を通じた法華経、あるいは日蓮聖人の生き方それ自体が倫理的に信仰者の背中を押したと考えられる。

日蓮信仰が規範的意味づけとして働いた事例は、軍人の信仰、佐藤鐵太郎、石原莞爾、北一輝の思想に顕著に見られる。佐藤と石原の場合は国防論に関して、北の場合はわずかではあったが革命思想に日蓮仏教が関わっていたと考えられる。それは、それぞれが到達した思考を正当化し、実践化させる原動力になっていたように思われる。一つ興味深いことは、佐藤の国防論が東アジアの独立を促す方向へ、つまり、共和する方向に向かったのに対し、石原の国防論は世界最終戦争を考えるに至り、アジアと西欧の対立に向かったことである。すなわち、同じ日蓮信仰者として、摂受と折伏ともいえる真逆の解釈がなされたことであった。

知識人の日蓮信仰から確認できることは、日蓮聖人が研究対象となっていたことであろう。つまり、日蓮遺文を直接的・客観的に読むことによつて、日蓮聖人の魅力に引き込まれていったということである。高山樗牛の場合、日蓮信仰が人生における負の要因を正に転換せしめる役割も持っていたが、それは日蓮遺文によつて、日蓮聖人の過酷な人生を読み取ったからである。姉崎も同様に、日蓮遺文によつて引き込まれ、日蓮聖人と感応するまでに至った。上原の場合は、幼年期にすでに信仰が体得されていたために、法華経や日蓮遺文が規範的に作用していたことだと思ふ。しかし、やはり歴史学者としての目で日蓮遺文を読むことで、日蓮聖人が遺文を上原に読ませるとまで言わしめたのである。三人の日蓮信仰から考えられることは、姉崎が言うように、日蓮聖人が

遺文のなかに生き続けているということなのであり、もっと言ってしまえば、日蓮聖人の文章表現が近代に至ってもなお人々を引きつけていたということであろう。

また、物語の連鎖も確認できた。それは長松日扇、田中智学、牧口常三郎、戸田城聖の新興教団を立ち上げた四人に共通する信仰の特色であった。連鎖とは、すなわち、自分たちの身体（経験）を通すことによって法華経と日蓮遺文の正当性を証明し、教団内の信仰者たちに物語として共有させ、機能させる。その段階を経て、次に自らの経験が信仰者たちに物語として機能し、人々の負の経験を癒やし、あるいは行動規範となって導くことになる。ここで重要なことは、日蓮聖人が重視した三証一致である。理証・現証・文証に基づいて、とりわけ経験という現証が共有されることで、日蓮仏教は物語として新たな信仰者と共有され、引き継がれていく考えられるのである。

ただし、この論文には解明しきれなかった問題が取り残されたままである。まず、研究対象とした人物の中には、その生涯におけるすべての心理動向を把握し切れていない人物がいるということである。具体的に、長松日扇や田中智学、妹尾義郎については生涯を一貫して確認しておらず、特に晩年の境界について触れていない。第二に、それぞれの人物によって、手がかりとする資料に偏りがあつたことも指摘されうる。つまり、日記や手紙といった内面を吐露する言説と、著書や講演録などの対外的に公表された文章を同じ視点で取り扱えるかどうかという問題である。第三に、生涯の動向に則して心理的側面を考察しようと試みたにもかかわらず、その人物に関する資料が拾いきれなかったことが挙げられる。そのために、先行する人物研究にしたがうしかなかった。それと同時に、資料が調べている人物に関しては、あまりに生涯における事跡を詳細に追いついた感は否めない。その結果、心理動向を明確化できない場合もあつたと考えられる。第四に、本論文で取り上げた人物を、職業や社会的立場によって分けたが、それで信仰の特色を明確にできたかどうかである。例えば時代別に分けた上で、社会情勢や社会思想などを与して考察を加えるといった方法も考えられるであろう。第五に、本論文で取り上げた人物以外にも、近代における日蓮仏教の信仰者は多数存在するということである。特に、日蓮仏教系・法華系

の新宗教においては、国柱会や創価学会だけでなく、霊友会や立正佼成会なども活動しており、そうした教団の教祖についても考察する必要がある。また、歴史上に名を残すことのなかった人物に関しても調査する必要がある。多くの信仰者についての事例を確認しなければ、日蓮仏教が近代日本人の精神に及ぼした影響を真に捉えることはできないであろう。そうした意味では、新たな資料を発掘し、整理していく必要があると考える。本研究が未だ途上であり、今後継続していかなければならないことを認識し、一旦擱筆する。

## 参考文献

### 【史料・資料】

- ・高楠順次郎編『大正新修大藏經』全八五卷（大正新脩大藏經刊行会、一九二四～一九三四年）
- ・法華經普及会編『真訓両読 法華經並開結』（平樂寺書店、一九二四年）
- ・『獅子王紀行編』（獅子王全集刊行会、一九三一年）
- ・音馬実藏編『本妙日臨律師全集』（平樂寺書店、一九四二年）
- ・『姉崎正治先生 書誌』（東京帝国大学文学部宗教研究室 嘲風会編集発行、一九四五年）
- ・立正大学日蓮教学研究會編『日蓮宗宗学全書』全二三卷（山喜房仏書林、一九五九～一九六二年）
- ・立正大学日蓮教学研究會充洽園全集刊行会編修『充洽園全集』全五編（大東出版社、一九七五年校訂版）
- ・『日扇聖人全集』全三七卷（日扇聖人全集刊行会、一九五九年）
- ・『北一輝著作集』全三卷（みずず書房、一九五九年）
- ・『全訳 日蓮深密伝 全』（日蓮深密伝刊行会、一九六三年）
- ・妹尾鐵太郎・稻垣真美共編『妹尾義郎日記』全七卷（国書刊行会、一九七五年）
- ・『田中智學自伝』（真世界社、一九七七年）
- ・『戸田城聖全集』全九卷（聖教新聞社、一九八三年）
- ・『牧口常三郎全集』全十卷（第三文明社、一九八四年）
- ・『石原莞爾資料・国防論策論』（原書房、一九八四年）
- ・堀尾青史『宮澤賢治年譜』（筑摩書房、一九九一年）
- ・『日蓮主義教学大観』全五卷（真世界社、一九九三年）

- ・玉井禮一郎編集『石原莞爾選集』全十卷（たまいらぼ出版、一九九三年）
- ・『樗牛全集』全八卷（日本図書センター、一九九四年復刻版）
- ・『校本宮澤賢治全集』（筑摩書房、一九九五～二〇〇九年）
- ・立正大学日蓮教学研究編『昭和定本日蓮聖人遺文』全四卷（身延山久遠寺 一九五二年初版、二〇〇〇年改訂増補第三刷）
- ・島菌進編『姉崎正治集』（株式会社クレス出版、二〇〇二年）
- ・『上原専祿著作集』（未完、評論社）
- ・『佛立薰化』（本門佛立宗）
- ・『精神治療新法』（東京大学中央図書館所蔵）
- ・『精神新法』（東京大学中央図書館所蔵）

【辞典・事典】

- ・師子王文庫編『本化聖典大辞林』全三卷（国書刊行会、一九二〇年）
- ・小野玄妙編『仏書解説大辞典』全一三卷・別巻（大東出版社、一九三三～一九七八年・一九三六年）
- ・宇井伯寿編『仏教辞典』（大東出版社、一九三八年）
- ・織田得能『織田仏教大辞典』（大蔵出版、一九五四年）
- ・望月信亨編『望月仏教大辞典』全一〇卷（世界聖典刊行会、一九五四年）
- ・『改訂綜合日本民俗語彙』（平凡社、一九五五年）
- ・中村 元『仏教語大辞典』全三卷（東京書籍、一九七五年）
- ・中尾堯・今井雅晴編『日本名僧辞典』（東京堂出版、一九七六年）
- ・河村孝照監修『明治・大正・昭和 日蓮門下仏家人名辞典』（図書刊行会、一九七八年）

- ・国史大辞典編集委員会編『国史大辞典』全一五卷（吉川弘文館、一九七九年～一九九七年）
- ・日蓮宗寺院大鑑編集委員会編『日蓮宗寺院大鑑』（池上本門寺、一九八一年）
- ・日蓮宗事典刊行委員会編『日蓮宗事典』（日蓮宗宗務院、一九八一年）
- ・立正大学日蓮教学研究所編『日蓮聖人遺文辞典 歴史篇』（身延山久遠寺、一九八五年）
- ・日本国語大辞典第二版編集委員会編『日本国語大辞典 第二版』全一四卷（小学館 二〇〇〇年～二〇〇二年）
- ・立正大学日蓮教学研究編『日蓮聖人遺文辞典 教学篇』（身延山久遠寺、二〇〇三年）

#### 【著書】

- ・田中智学『師子王紀行編』（師子王全集刊行会、一九三一年）
- ・木村鷹太郎『道徳国家及東亜問題上排仏教』（松栄堂書店、一八九四年）
- ・木村鷹太郎『耶蘇教公認可否問題』（松栄堂書店、一八九九年）
- ・佐藤鐵太郎『帝国国防史論』上下（東京印刷、一九一〇年）
- ・佐藤鐵太郎『帝国国防論』（海軍中佐佐藤鐵太郎、一九〇二年）
- ・佐藤鐵太郎『信仰の体験』（民友社、一九三〇年）
- ・佐藤鐵太郎『国難に叫ぶ』（民友社、一九三二年）
- ・本多日生『最善の信仰』（若人社出版部、一九一五年）
- ・林子平『海国兵談』（図南社、一九一六年）
- ・佐藤鐵太郎『剛健主義の日蓮』（小西書店、一九一九年）
- ・高須芳次郎『人と文学 高山樗牛』（偕成社、一九四三年）
- ・姉崎正治『わが生涯』（養徳社、一九四九年）
- ・姉崎正治『改訂 法華経の行者日蓮』（ニチレン出版、一九五三年）

- ・松本慎一・西川正身訳『ベンジャミン・フランクリン自伝』一三七〜一四〇頁（岩波文庫、一九五七年）
- ・吉田久一『日本近代仏教史研究』（吉川弘文館、一九五九年）
- ・戸頃重基『近代日本の宗教とナショナリズム』（富山房、一九六六年）
- ・望月歆厚『日蓮宗教学史』（平楽寺書店、一九六八年）
- ・ウイリアム・ジェームズ『宗教的経験の諸相』上下（岩波書店、一九六九年、榊田啓三郎訳）
- ・福島章『宮沢賢治 芸術と病理』パトグラフィ双書3（金剛出版、一九七〇年）
- ・福島章『宮沢賢治 こころの軌跡』（講談社、一九八五年）
- ・松岡幹夫『宮沢賢治と法華経』（昌平齋出版会、二〇一五年）
- ・戸頃重基『近代社会と日蓮主義』（評論社、一九七二年）
- ・田中香浦『田中智学』（真世界社、一九七二年）
- ・稲垣真美『仏陀を背負いて街頭へ——妹尾義郎と新興仏教青年同盟——』（岩波書店、一九七四年）
- ・田中芳谷著『田中智学先生略伝』（獅子王文庫、一九七四年）
- ・村上重良『仏立開導長松日扇』（講談社、一九七六年）
- ・柄谷行人『日本近代文学の起源』（講談社、一九八〇年）
- ・佐木秋夫『新興宗教の系譜』（白石書店、一九八一年）
- ・Gilles Deleuze, "Spinoza Philosophie pratique," LES EDITIONS DE MINUTE, 1981
- ・長谷川義記著『樗牛——青春夢残』（暁書房、一九八二年）
- ・冠賢一『近世日蓮宗出版史研究』（平楽寺書店、一九八三年）
- ・山内修『宮沢賢治（年表作家読本）』（河出書房新社、一九八六年）
- ・日本近代思想体系『宗教と国家』（岩波書店、一九八八年）
- ・松本健一『北一輝 夢告日記』（第三文明社、一九八七年）



- ・田中香浦編『田中智学先生の思い出』（真世界社、一九九三年）
- ・高田衛『新編江戸の悪魔祓い師』（筑摩書房、一九九四年）
- ・吉田久一『近現代仏教の歴史』（筑摩書房、一九九八年）
- ・熊谷一乗『牧口常三郎』（レグルス文庫、一九九四年）
- ・福島章『不思議の国の宮沢賢治』（日本教文社、一九九六年）
- ・西野辰吉『戸田城聖伝』（レグルス文庫、一九九七年）
- ・石川泰志『佐藤鐵太郎海軍中将伝』（原書房、二〇〇〇年）
- ・大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』（法蔵館、二〇〇一年）
- ・磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教——姉崎正治の軌跡』（東京堂出版、二〇〇二年）
- ・阿部博行『石原莞爾』上下（法政大学出版局、二〇〇二年）
- ・ジル・ドゥルーズ著、鈴木雅大訳『スピノザ 実践の哲学』（平凡社、二〇〇二年）
- ・今村仁司『清沢満之の思想』（人文書院、二〇〇三年）
- ・小泉義之『生殖の哲学』（河出書房新社、二〇〇三年）
- ・松本健一『評伝・北一輝』ⅠⅤ、（岩波書店、二〇〇四年）
- ・末木文美士『明治思想家論 近代日本の思想・再考Ⅰ』（トランスビュー、二〇〇四年）
- ・末木文美士『近代日本と仏教 近代日本の思想・再考Ⅱ』（トランスビュー、二〇〇四年）
- ・松岡幹夫『日蓮仏教の社会思想的展開 近代日本の宗教的イデオロギー』（東京大学出版会、二〇〇五年）
- ・阿部博行『石原莞爾』上下（法政大学出版、二〇〇五年）
- ・川村邦光『復刊選書8 幻視する近代空間 迷信・病氣・座敷牢、あるいは歴史の記憶』（青弓社、二〇〇六年）
- ・石川泰志編著『戦略体系 佐藤鐵太郎』（芙蓉書房出版、二〇〇六年）

- ・加藤陽子『満州事変から日中戦争』シリーズ日本近現代史⑤（岩波書店、二〇〇七年）
- ・倉光清六『憑き物耳袋』（河出書房新社、二〇〇八年）
- ・川島真『近代国家への模索 1894～1925』シリーズ中国近現代史②（岩波書店、二〇一〇年）
- ・末木文美士『他者・死者たちの近代 近代日本の思想・再考Ⅲ』（トランスビュー、二〇一〇年）
- ・オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』（法蔵館、二〇一二年）
- ・御厨貴『日本の近代 3』（中央公論新社、二〇一二年）
- ・小坂井敏晶『社会心理学講義』（筑摩書房、二〇一三年）
- ・三木成夫『生命とリズム』（河出書房新社、二〇一三年）
- ・岩崎英雄『〈生命〉とは何だろうか 表現する生物学、思考する芸術』（講談社、二〇一三年）
- ・江川隆男『超人の倫理 〈哲学すること〉入門』（河出ブックス、二〇一三年）
- ・西山茂責任編集『シリーズ日蓮4 近現代の法華運動と在家教団』（春秋社、二〇一四年）
- ・末木文美士『ブツダの変貌 交錯する近代仏教』（法蔵館、二〇一四年）
- ・岩田文昭『近代仏教徒青年―近角常観とその時代』（岩波書店、二〇一四年）
- ・碧海寿広『近代仏教の中の真宗 近角常観と求道者たち』（法蔵館、二〇一四年）
- ・千葉一幹『宮沢賢治』（ミネルヴァ書房、二〇一四年）
- ・上杉清文・末木文美士編集責任『現代世界と日蓮』シリーズ日蓮5（春秋社、二〇一五年）
- ・碧海寿広『入門近代仏教思想』（筑摩書房、二〇一六年）
- ・西山茂『近現代日本の法華運動』（春秋社、二〇一六年）
- ・末木文美士『思想としての近代仏教』（中央公論新社、二〇一七年）
- ・末木文美士『日本仏教を捉え直す』（放送大学教育振興会、二〇一八年）
- ・中西直樹『新仏教とは何であったか 近代仏教改革のゆくえ』（法蔵館、二〇一八年）

- ・大谷栄一『日蓮主義とはなんだったのか』（講談社、二〇一九年）
- ・野口裕二『物語としてのケアー―ナラティブ・アプローチの世界へ』（医学書院、二〇〇二年）
- ・野口裕二『ナラティブの臨床社会学』（勁草書房、二〇〇五年）
- ・浅野智彦『自己への物語論的接近―家族療法から社会学へ』（勁草書房、二〇〇一年）
- ・野家啓一『物語の哲学―柳田國男と歴史の発見』（岩波書店、一九九六年）
- ・小森康永他『ナラティブ・セラピーの世界』（日本評論社、一九九九年）
- ・小森康永他『セラピストの物語／物語のセラピスト』（日本評論社、二〇〇三年）
- ・上野千鶴子『構築主義とは何か』（勁草書房、二〇〇一年）
- ・赤川学『構築主義を再構築する』（勁草書房、二〇〇六年）
- ・シーラ・マクナミ―他編／野口裕二他訳『ナラティブ・セラピー―社会構成主義の実践』（金剛出版、一九九七年）

【論文】

- ・兜木正亨「高山樗牛と日蓮上人」（『在家仏教』五六号、一九五八年）
- ・高木豊「近代の日蓮論―高山樗牛の場合―」（『近代日本の法華仏教』、平楽寺書店、一九六八年）
- ・“Normative and Interpretive Paradigms in Sociology”, *Understanding Everyday Life*, Ed. Jack D. Douglas. London : Routledge and Kegan Paul Ltd, 1971
- ・田村芳朗「高山樗牛の日蓮観」（『日本近代と日蓮主義』講座日蓮第四卷、春秋社、一九七二年）
- ・小野文瑛『『与薩庵書』にみる本妙日臨師の信仰』（『仏教学論集』九号、立正大学大学院仏教学研究会、一九七二年）
- ・大川周明「北一輝君を憶ふ」（『大川周明集』、筑摩書房、一九七五年）

- ・北吟吉「兄一輝を語る」「風雲児・北一輝」(宮本盛太郎編『北一輝の人間像』輯録、有斐閣、一九七六年)
- ・宮川了篤「(研究ノート) 近世日蓮宗批判史小考——『大聖日蓮深密伝』について」(『現代宗教研究』第一〇号、一九七七年)
- ・小野文瑠「本妙日臨律師の研究 その生涯について」(『大崎学報』一三二号、一九七九年)
- ・後藤隆一「牧口価値論と仏法」(『東洋哲学研究所紀要』第一号、一九八五年)
- ・宮田幸一「価値命題の真理性」(『東洋哲学研究所紀要』第一号、一九八五年)
- ・竹内良知「創価教育学の基本原理としての価値論」(『東洋学術研究』第二五卷第二号、一九八六年)
- ・関順也「左右田哲学と牧口価値論」(『東洋学術研究』第二五卷第二号、一九八六年)
- ・熊谷一乗「牧口価値論と生の哲学」(『東洋学術研究』第二五卷第二号、一九八六年)
- ・後藤隆一「牧口価値論の現代的意味」(『東洋哲学研究所紀要』第二号、一九八六年)
- ・後藤隆一「牧口価値論と法華経」(『東洋学術研究』第二五卷第二号、一九八六年)
- ・Serge Moscovici, "L'automatisme à faire des dieux," Fayard, 1988
- ・桑名貫正「本妙日臨師の教学について——主として撰折問題——」(『棲神』六二号、一九九〇年)
- ・安中尚史「近代日蓮教団の立教関宗記念活動——田中智学・本多日生・加藤文雅を中心に——」(『日蓮教学研究所紀要』二〇号、一九九三年)
- ・セルジュ・モスコヴィツシ『神を作る機械——社会学と心理学』(法政大学出版社、一九九五年)
- ・鈴木貞美『「生命」で読む日本近代』(NHKブックス、一九九六年)
- ・安中尚史「田中智学の宗教活動——日蓮門下統一にむけて——」(『宗教と社会生活の諸相』、隆文館、一九九八年)
- ・末木文美士「仏教と近代日本」『福神』第二号(太田出版、一九九九年)
- ・澁澤光紀「死者のメディアとしての誓願論」(『福神』第二号、一九九九年)

- ・澁澤光紀 「脳死の奥の闇」(『福神』第三号、二〇〇〇年)
- ・澁澤光紀 「日蓮・世界史・民族」(『福神』第四号、二〇〇〇年)
- ・澁澤光紀 「敗戦のナショナリズム」(『福神』第五号、二〇〇〇年)
- ・三輪是法 「物語としての法華経」(田賀龍彦古稀記念論文集『仏教思想仏教史論集』所収、二〇〇〇年)
- ・三輪是法 「研究ノート 日蓮遺文の物語性」(『身延論叢』第六号所収、二〇〇〇年)
- ・三輪是法 「近代日本における日蓮仏教の受容——戸田城聖の場合——」(坂輪宣教博士古稀記念論文集『仏教文化の諸相』所収、二〇〇八年)
- ・石川教張 「日蓮への追憶は力なり——高山樗牛」(『現代日本と仏教』I、平凡社、二〇〇〇年)
- ・澁澤光紀 「主体・他者・共同体」(『福神』第六号、二〇〇一年)
- ・澁澤光紀 「未完のプロジェクト 日蓮認識への道」(『福神』第七号、二〇〇一年)
- ・島田裕巳 「創価学会研究 文献資料」(『福神』第六号、二〇〇一年)
- ・由木義文 「三谷素啓の立場、牧口常三郎の立場——特に仏法と科学の係わりを通して」(渡邊寶陽先生古稀記念論文集『日蓮教学教団史論叢』、平楽寺書店、二〇〇三年)
- ・三谷素啓 「立正安国論精釈」(興門資料刊行会、二〇〇三年)
- ・大西英充 「超国家主義と法華経——北一輝を例に——」(『現代宗教研究』四〇号、日蓮宗現代宗教研究所、二〇〇六年)
- ・勝呂信静 「高山樗牛をめぐるの国家主義と日蓮主義」(『日蓮思想の根本論』、山喜房佛書林、二〇一一年)
- ・野村佳正 「日蓮信仰と石原莞爾」(『現代宗教研究』四六号、二〇一二年)
- ・奥山直司 「善連法彦と『土耳其行紀事』」(『アジア文化研究所研究年報』、二〇一四年)
- ・古賀元章 「幼年時代における姉崎正治の宗教意識の萌芽」(『言語文化学会論集』第四二号、二〇一四年)
- ・古賀元章 「1893—1903における姉崎正治の宗教思想——井上哲次郎と高山樗牛の影響——」(『言語

文化学会論集』第四三号)

- ・古賀元章 「高山樗牛についての理解による姉崎正治の日蓮信仰の深まり」(『言語文化学会論集』第四八号)
- ・古賀元章 「姉崎正治の宗教思想の特徴―彼の人本主義と民本主義に焦点を当てて」(『COMPARATIO』Vol.21、比較文化研究会、九州大学大学院比較社会文化学府)
- ・寺田喜朗 「高山樗牛と姉崎嘲風の日蓮論―明治期アカデミシヤンの日蓮理解」(シリーズ日蓮4 『近現代の法華運動と在家教団』、春秋社、二〇一四年)
- ・仁科悟朗 「石原莞爾と「世界最終戦争」・「東亜連盟運動」」(シリーズ日蓮4 『近現代の法華運動と在家教団』、春秋社、二〇一四年)
- ・津城寛文 「国家改造と急進日蓮主義―北一輝を焦点に」(シリーズ日蓮4 『近現代の法華運動と在家教団』、春秋社、二〇一四年)
- ・三輪是法 「近代日本における日蓮仏教信仰者の祈り―高山樗牛の場合―」(『宮川了篤先生古稀記念論文集』、二〇一四年)
- ・寺田喜朗 「姉崎正治の日蓮論―明治期アカデミシヤンの日蓮イメージ―」(『中央学術研究所紀』第四四号、中央学術研究所、二〇一五年)
- ・若松英輔 「上原専祿の生涯と思想―日蓮と死者をめぐる―」(上杉清文・末木文美士編集責任 『現代世界と日蓮』シリーズ日蓮5、春秋社、二〇一五年)
- ・澁澤光紀 「他者と日蓮認識―上原専祿を中心として」(上杉清文・末木文美士編集責任 『現代世界と日蓮』シリーズ日蓮5、春秋社、二〇一五年)
- ・藤田祐 「〈社会ダーウィニズム〉研究とベンジャミン・キッド『社会進化』」(『釧路公立大学紀要』、二〇一五年)
- ・西村実則 「宇井伯寿のテュービンゲン留学」(『大正大學研究紀要』第一〇二輯、二〇一七年)

・三輪是法「近代日本にみる日蓮信仰の諸相――姉崎正治の信仰――」（庵谷行亨先生古稀記念論文集『日蓮  
教学とその展開』、山喜房仏書林、二〇一九年）