

博士学位請求論文

宗教的回心の研究

—近代日本における宗教的人間の理解—

徳田幸雄

# 宗教的回心の研究

—近代日本における宗教的人間の理解—

## 目次

序章	3
第一章 回心研究学説史	8
(一) 心理学的回心研究	
(二) 社会学的回心研究	
(三) 回心の本質をめぐる議論	
第二章 宗教的回心の研究方法	30
(一) 宗教的回心の構造	
(二) 解釈学的回心研究	
第三章 内村鑑三の精神史	42
(一) キリスト教との出会い	
(二) 罪の自覚	
(三) 罪の深化	
(四) 贖罪信仰	
(五) 贖罪信仰の影響	
第四章 新島襄の精神史	71
(一) 封建的権威とその束縛	
(二) 封建的世界からの脱出	
(三) 神との出会い	

(四)	神の愛	
(五)	神への奉仕	
<b>第五章</b>	<b>清沢満之の精神史</b> ……………	<b>97</b>
(一)	『宗教哲学骸骨』	
(二)	獲信	
(三)	臘扇	
(四)	精神主義	
(五)	「我が信念」	
<b>第六章</b>	<b>高山樗牛の精神史</b> ……………	<b>137</b>
(一)	理想主義	
(二)	日本主義	
(三)	個人主義	
(四)	日蓮崇拜	
<b>第七章</b>	<b>宗教的回心の諸相</b> ……………	<b>159</b>
(一)	内村鑑三	
(二)	新島襄	
(三)	清沢満之	
(四)	高山樗牛	
<b>終章</b> ……………		<b>184</b>
<b>参考文献一覧</b> ……………		<b>190</b>
<b>謝辞</b> ……………		<b>196</b>

## 序章

近代日本という時代背景は、とりわけ個人の主体的で能動的な宗教受容過程あるいは信仰形成過程を考察する上では、非常に都合のよいコンテキストと言える。本研究が近代日本というコンテキストに着目した点はまさにそこにあるが、最初にその点に触れた上で、本研究の立場と目的を明確にしておきたい。

### 1. 近代日本というコンテキスト

明治維新前の幕藩体制による封建的社会においては、個々人はその強固な封建的組織の中に組み込まれ、自我が育まれる余地はほとんどなく、その上鎖国によって形成された閉鎖的で排他的な社会にあっては自我が問い直されるような必要も機会もなかった。しかし明治維新を迎えることによって、自我を取り巻くそのような状況は大きく変化した。

それまで封建的社会を根底から支えていたのは、幕藩体制あるいは士農工商の階級秩序であった。それが明治維新の一連の改革によって崩壊することは、とりわけ社会的アイデンティティを失った武士階級にとり、「自分が何者であるか」という深刻な問いかけとなり、自我が芽生える契機ともなった。このことと近代日本の宗教指導者には武士階級からの出身が多いことは決して無関係ではなからう。ちなみに本研究で取り上げた、内村鑑三、新島襄、清沢満之、高山樗牛はいずれも下級武士の出身である。中でも封建社会の崩壊と宗教受容との関わりが最も明確なのは新島襄であるが、後に示すように、彼がキリスト教信仰を形成する際の最初の動機となったのは、封建的束縛からの自由であった。いずれにせよ、封建社会の崩壊には、このような近代的自我の萌芽を見出すことができる。

またその一方で、明治政府の主導のもとで西洋の科学技術や学問、思想、文化などが積極的に取り入れられ、民間レベルにおいてもあらゆる分野での西欧化が急速にすすめられた。当初はそれらを受容するのみであったが、や

がて単に西欧化の流れに身を任せるだけの受動的態度を良しとはせず、かえって自我を問い直す能動的な動きが出てきた。例えば、本研究で取り上げる人物から挙げるなら、外国宣教師に依らない日本的キリスト教を目指した内村鑑三による無教会主義や、歴史的に培われてきた日本国民の特性に基づいた道德原理を掲げる高山樗牛による日本主義などは、その典型的なものであると言えよう。このような能動的で主体的な動きは、主義や思想だけに留まらずに、宗教の受容の仕方にも見られる。その主体的で能動的な宗教受容の仕方とは、つまり単に信仰を盲目的に受け入れるのみに留まらず、その信仰を自らの体験に基づいて咀嚼し、自らの血や肉とするような態度である。しかもこのような態度は、外来宗教つまりキリスト教の受容のみならず、キリスト教の流入によって自身の信仰の反省を促されるという形で、在来宗教である仏教においても見られた。清沢満之による精神主義には、そのような主観的な体験に基づく仏教理解が示されている。

このように、封建社会から近代社会へと移行する中で芽生え育まれた近代的自我は、キリスト教だけではなく仏教に対しても、主体的で能動的な信仰形成を促し、その結果多様な宗教的体験をも生ぜしめた。その意味で近代日本というコンテクストは、個と宗教との関係、とりわけ回心という個の宗教的事象の普遍性を考察、追究するには格好の材料を提供するのである。このことから分かるように本研究は、自我の独自性や多様性を生み、育んだ近代日本という時代を研究の対象とするのではなく、むしろそれを回心の普遍性を追究する為の材料を提供するコンテクストとして用いる。このような観点から近代日本というコンテクストを見る時、回心研究にとっては次のような意義を見出すことができよう。

- ・近代日本という共通のコンテクストで、異なる宗教の回心を扱うことを可能にする。
- ・多様な回心の在り方は、個々人の回心の固有性を浮き彫りにすると共に、それらを比較することによって回心の普遍性にも言及することを可能にする。

これらのことは、回心の普遍性を追究する研究にとって、近代日本というコンテキストが特に興味深い点であることを示していよう。

## 2, 回心研究としての側面

さて、一言で回心と言っても、その研究方法はもちろんのこと、そもそも何をもって回心と呼ぶのかという問題をめぐっても様々な議論がある。その為、回心研究の中で本研究を位置付けた上で、回心を捉える枠組みと、その回心にアプローチする方法とを明確にしておく必要がある。そのことについて論じたのが、本稿の第一章の回心研究学説史、及び第二章の宗教的回心の研究方法である。回心研究としての本研究の立場はそこで示されているが、その特徴は次の二点に求めることができる。

- ・ 宗教的回心を、人間中心から実在中心への人間存在の転換として規定したこと。
- ・ 人物理解に基づいてそれぞれの人物に固有な宗教的回心にアプローチするという解釈学的方法を採用したこと。

前者は、宗教的回心を捉える為の枠組みであり、宗教的回心の普遍的構造の仮定であり、なおかつそのように人物を理解するモデルでもある。そして後者は、それぞれの人物の宗教的回心に固有な意味を捉える方法であり、また仮定された宗教的回心の構造の妥当性を示す方法でもある。その方法とは、人物理解と回心理解とを解釈学的循環の関係に置いて、双方の客観的な理解を目指す方法である。つまり、人物を理解するほどその人物の回心がよく理解され、回心がよく理解されるほどその人物がよく理解される、という関係を用いる方法である。具体的には、まず宗教的回心の枠組みをモデルとして人物を理解することから出発して、その理解に基づいてその人物に固有な宗教的回心を捉えるという手順を踏む。本稿の第三章から第六章で構成された精神史は、モデルに沿ったそれぞれの人物理解を示しており、第七章では構成された精神史について、個々の人物に固有な回心の本質が追究されている。そこで示される解釈の包括性と一貫性とは、即ちそ

の解釈の客観性に他ならず、それは宗教的回心の枠組みの妥当性を示すものである。要するに、仮定された宗教的回心の普遍的構造の妥当性は、それぞれの人物理解の客観性によって示されるのである。従って本研究を回心研究の一つとして見れば、人間中心から実在中心への人間存在の転換として宗教的回心を仮定して、その妥当性をそれぞれの人物理解の客観性によって示すという検証論的な構造を持つと言える。このことから、宗教的回心の普遍的構造を示すことと、人物理解に基づいた解釈学的方法を一つの回心研究の有効な方法として示すことは、回心研究としての本研究の目的である。

### 3, 人間研究としての側面

さて回心研究においては、回心そのものに関する議論の他に、回心者をどのように見るかという観点も重要な主題である。例えば人格心理学的研究においては回心者を最も健全な人間として見る傾向があるのに対して、精神分析学的研究では回心者を精神的な病理を持つ人間として見る傾向が強い。このように回心者を健全な人間と見るか、あるいは精神的な欠陥を持つ人間と見るかで、回心研究の在り方も随分と違ってくる。本研究においては、宗教的回心によって、実在中心という人間の在り方を確立した人間を、宗教的人間と規定する。つまり従来の回心研究が回心者と呼ぶ人間を、本研究は宗教的人間と呼び、それを人間の健全な一つのタイプとして見なすのである。つまり本研究は、人間一般をその在り方に注目することによって、宗教的人間とそうではない人間とに大きく二つのタイプに分けて、そのうちの宗教的人間というタイプで括ることができる人間についての研究とすることができる。

このように回心者をどのような人間として見るかという問題は、それぞれの回心研究の前提あるいは出発点とはなっているものの、正面から議論されてきたわけではない。しかしこの問題は、決して回心研究のみに意義があるのではなく、人間学的研究にも通じる無視できない主題を含んでいる。本研究がこの問題にも

焦点を当てるのは、回心研究が単なる回心現象を追究するだけに留まるべきではなく、広い意味での人間研究であるべきだと筆者が考えるからに他ならない。本研究のもう一つの目的は、このように回心研究が人間研究の一つになり得ることを示すことにある。

以上、本研究の立場と目的について簡単に述べてきたが、これらの目的が本稿で果たされたとは決して考えてはおらず、さらなる事例研究による裏付けや、方法論などに関するさらなる学究の必要性を感じる。その意味で本稿は筆者にとっては大胆な試みではあるが、これからの研究の方向性を示すものと位置付けておきたい。

#### （付）心理学的視点の研究

心理学を前提として回心現象を考察する研究は、回心現象と心理学の交差点であった。心理学と回心現象との関係性を考察する試みは、Gurcharan(1999)であった。この論文では、回心現象は回心現象と心理学の交差点として考察された。しかし、その後の回心現象の研究では、Gurcharanと「回心現象」の関係を考察する試みは、回心現象の研究の進展を促すことにより、回心現象の学際的な



## 第一章 回心研究学説史

回心研究は主にアメリカにおいて活発になされてきたものの、日本では、キリスト教がそれほど根付かず、従って福音主義的な意味での回心が日常的な現象とはなり得なかったこともあり、宗教心理学の発端となったという点を除いては回心研究が顧みられることはほとんどなかったと言える。このことは、杉山(1995)<sup>1</sup>が指摘するように、日本における回心研究に関する概説書の多くが古典的な回心研究をまとめる程度に留まっていることから分かる。要するに日本においては、回心に関する理解も、回心研究に対する関心も極めて低いと言わざるを得ない。しかし筆者は、回心研究が単なる特異な現象の研究に留まらずに、一つの人間研究ともなり得るものと考えている。その観点を浮き彫りにする意味でも、一章を設けて最近の動向を含めた回心研究の学説史を概観しておくことは決して無駄ではなからう。ただし回心研究と言っても、対象となる回心という事象は非常に多様な現象を伴い、多義的でもあるので、回心へのアプローチの仕方も様々であり、その研究スタイルも非常に多岐に渡る<sup>2</sup>。これらすべてを網羅することは到底不可能なので、本章では、本研究を位置付けるという観点を保持しつつ、回心研究の学説史を辿ることにしたい。

### (一) 心理学的回心研究

心理学が学問として確立するまでは、回心は専ら神学の主題であった。その回心を、心理学という科学的な方法でアプローチを試みたのは Starbuck(1899)<sup>3</sup>であった。このことから、Starbuck は宗教心理学と回心研究との先駆者として見られてきた<sup>4</sup>。ただし、その後の回心研究においては、Starbuck の研究よりも、むしろ James.W の研究『宗教的経験の諸相』<sup>5</sup>（以下、『諸相』と約す）の影響の方が著しい。本章は回心研究の起源を求めることよりも、回心研究の学説的な

流れを概観することを目的としているので、ここでは Starbuck よりも James から学説史を説き起こすのが適当であろう。

さて、『諸相』の特徴を何点か挙げるとすると、まずその第一点は、Starbuck がアンケートで得た定量的な資料を用いたのに対し、James は日記や回顧録など多くの手記資料を用いたことである。このように主に資料に語らせるという方法を取ることによって、体験をより生きたものとして再現することに成功していると言える。とりわけ宗教的体験のような極めて主観性の強い体験を記述する方法としては有効と思われる。

第二点は、回心を「意識」あるいは「潜在的意識」の次元から捉えようとした点である。この観点は James による次の有名な回心の定義にも見られる。

「それまで分裂していて、自分は間違っていて下等であり不幸であると意識していた自己が、宗教的な実在者をしっかりとつかまえた結果、統一されて、自分は正しくて優れており幸福であると意識するようになる、緩急さまざまな過程」<sup>6</sup>

この定義は天下りの的に提示されていて、そこには福音主義的な神学的前提がないとは言えないが、意識という側面から回心を捉えようとしている点には注目してよい。さらに、とりわけ突発的な回心を説明する為に意識の外側にある領域（それはフロイトの無意識に通ずるものと考えられるが）、つまり識閥下の領域と回心との関連について次のように述べている。

「人間がよく発達した識閥下の自己をもち、また漏れやすい、あるいは透過しやすい縁をもっているということが、それゆえに、その人間が瞬間的に回心するための不可欠な条件なのである。」<sup>7</sup>

このように、突発的な回心のメカニズムを識閥下の領域から言及する観点は、後述するようにその後の回心研究における一つの支流を形成している。ただし James 自身は、回心の現象と価値とは別の問題として捉えており、彼の関心は

むしろ価値の問題にあったと思われる。そのことは、『諸相』の後半で James が聖徳とその価値に関する実利主義的な議論を展開していることから窺われる。

さて、『諸相』を特徴付ける第三点は、筆者が最も注目する点であるが、人間を「一度生まれ」の人間と「二度生まれ」の人間とに大きく二つのタイプに分けた観点である。前者は、「健全な心」の持ち主であり、楽観的人生観の持ち主で、James は自然人と呼んでいる。その一方で後者は「病める魂」の持ち主であり、憂鬱な感情と悲観的人生観の持ち主であり、回心を経ることで回心者となる。従って回心とは、後者の人間のタイプに見られる二度目の誕生に他ならず、『諸相』は回心を体験するようなタイプの人間の研究と言ってもよかろう。James の意図は、この回心者の価値論を展開することにあると言えるが、回心という現象にのみ着目するのではなく、人間のタイプ言い換えれば人格全体から回心を論じている点は、回心研究に重要な示唆を与えている。その観点は、「(回心によって比較的英雄的水準に達すると) 人格が変化するのである。人間が新しく生まれるのである」<sup>8</sup>との James の記述によく表れている。

以上、『諸相』に見られる諸特徴を概観してきたが、その後の回心研究の流れを大まかに見ると、『諸相』の二点目の特徴として挙げた識閥下の領域、言い換えれば潜在的意識または無意識の領域から回心を説明する方向と、全人格から回心を捉える方向との二つの方向が見られる<sup>9</sup>。前者は精神分析学に、後者は人格心理学に負うところが大きい。以降、それぞれの立場にある研究を概観してみたい。

### 1, 精神分析学的研究

先述したように、この立場の研究は、潜在意識あるいは無意識から回心が生ずるメカニズムを論ずることを意図とする。フロイトの精神分析学以前では、回心が暗示効果との関連で述べられることが多い。例えば、Ames(1910)<sup>10</sup>は、当時アメリカで盛んであったリバイバル運動つまり信仰復興運動において生ずる回心

を、催眠術の暗示効果に等しいものと見なし、次のように述べる。

「回心は伝道者や両親、教師の即時的で直接的な操作と暗示の結果である」<sup>11</sup>

「回心体験の本質は、回心が自然の傾向を操作することから生じ、そのような傾向に関して、緊張した、部分的で、実を結ばない結果に陥るという点に、明確に表れている。」<sup>12</sup>

なお、Ames は信仰復興運動における回心を説教者や群衆による暗示の結果と見なし、批判的見解を示しているが、それは救済が突発的な宗教的体験によるのではなく、教育によるべきとの彼の主張から出ている。このように、潜在意識や無意識における暗示は、回心を説明するのに都合のよい概念としてしばしば用いられたが、このような見解はとりわけ突発的な回心に対する批判として展開されていることが多い<sup>13</sup>。なおフロイト以降では、幼少時の家庭環境を重視し、回心を病理の一つとして見なす傾向が窺われる<sup>14</sup>。

回心への同様なアプローチは、Surgrant(1957)<sup>15</sup>による生理学的研究にも見られる。そこでは、共産主義者による強制的な思想転換の技術、つまり洗脳と同様な生理学的メカニズムが回心に存在することが示されている。例えば、彼は次のように述べている。

「偶然にまたは故意に、恐怖や怒りや興奮を導き出すことによって、大脳機能が十分に掻き乱された後には、多くの人々の中に様々な型の信仰が植えつけられる。」<sup>16</sup>

こうして Surgrant は、ウェスレイの説教、あるいは信仰復興運動の中には、信者を緊張状態に置き、不安や恐怖を喚起せしめる要素のあることを指摘する。このようないわゆる洗脳モデルは、後に背教者や反カルト主義者らによって、新宗教運動を批判する文脈でしばしば用いられることになる。

このように、精神分析的なアプローチによる回心研究は、無意識のメカニズムから回心を説明する為、回心者を異常者あるいは何らかの病理を持つ者として

見なす傾向が強く、回心に対しては批判的な見解が多い。このように機械論的に回心あるいは回心者を論ずる観点は、その後の回心研究の大きな潮流を形成するには至らなかった。

## 2, 人格心理学的研究

先述したように、回心を無意識のメカニズムから説明しようとする一方で、むしろ回心を全人格的な転換として捉えようとする回心研究の流れがある。例えば、Pratt(1924)<sup>17</sup>は、

「回心の本質は、性格の統一であり、新しい自己の達成である。…しかしその極めて重要でその唯一の不可欠な点は、人が単なる精神的物事あるいは分裂した自己となることを止め、一貫性のある調和的な目的や観念を有する集団の導きのもとで、明確な方向と一つとなる、新しい誕生なのである。この新しい誕生は全人格を含む。」<sup>18</sup>

と記している。この記述には、それまでの回心研究が潜在的意識に余りにも囚われていることに対する批判と、罪からの解放という神学的な回心の枠組みを前提とする、いわば神学の擁護者としての研究への批判との、双方の批判が意図されている。Pratt は、回心に神などの超自然的な存在の介入を許さず、純粹に人間の現象であることを強調する余り、回心の宗教的要素を全く排除しているものの、部分的な現象としてではなく、全人格的転換として回心を捉えたことに注目しておきたい。

このような人格心理学の観点からパーソナリティと宗教との関係を論じた、Allport(1950)<sup>19</sup>の研究は、回心に関する踏み込んだ議論は見られないものの、非常に示唆的である。その注目すべき点は、Allport が宗教的な物事そのものを問題としたのではなく、宗教的な物事に対する情操 (Allport のいう情操とは、何からの価値的対象に向けられた感情と思考との組織体系を指す)、つまり宗教的情操<sup>20</sup>に着目した観点である。そして彼は、この宗教的情操がパーソナリティの

中で占める位置や、それが有する意義あるいは独自性を追究し、「独立性」、「一貫性」、「包含性」、「統合性」、「開発性」といった諸特徴を認めている。要するに宗教的情操は、パーソナリティを包括し、統合するものなのである。しかも、Allport によれば、最も包括性に富み、統合的役割として最善のものが、この宗教的情操なのである。

このような、宗教的情操が最もよく包括的にパーソナリティを統合するという Allport の観点のもとで、回心を論じたのが、Grensted(1952)<sup>21</sup>である。次に示す回心に関する記述は、彼の立場をよく表していると言える。

「回心とは要するに集中化、つまり人間がそれなくして全く人間たりえないような存在の全体性の確立である。」<sup>22</sup>

「突発的であれ、漸次的であれ、回心のもたらす結果は、心と、肉体的可能性の限界を有する身体と双方の全体性である。」<sup>23</sup>

このように心身共の全体性の確立に回心の基本的な構造を見い出している点は、Pratt が回心に統一性を見る観点と似ている。ただし Pratt が宗教性あるいは神聖性の問題を避けようとしたのに対し、十分とは言えないまでも Grensted は回心の聖性について次のように言及している。

「全体性が宗教の場で成立する時、聖化過程の結実たる神聖性を構成し、そのような高次の聖性に到達した者は伝統的に聖者と呼ばれている。」<sup>24</sup>

全体性のうちに神聖性を読み取ろうとした Grensted の観点は、James による実利主義的な見方を踏襲したものであるが、人格心理学的な視点から聖性や神性に触れるには有効と思われる。このように Grensted が、人格やパーソナリティに見られる統一性や全体性と、回心との関連に触れた点は非常に示唆的である<sup>25</sup>。

## (二) 社会学的回心研究

前節で論じた心理学的回心研究には、それまで神学の対象としてきた回心をいかにして科学的に扱うかという共通の課題があった。そして研究対象となった回心はいずれも、リバイバル運動の中で生ずる突発的なものであったにせよ、キリスト教という伝統の枠内での事象であった。そして、このような回心研究は、1930年頃までは盛んになされたものの、それ以降ではほとんど見られなくなる。ところが、1960年代を迎えると、新宗教運動が盛んになり、その運動への参加あるいは新宗教教団への入信という現象が、社会現象として決して無視できなくなってきた。この動きを社会学の観点から捉えようとしたのが社会学的回心研究である。この研究の最初の契機となったのが、1965年に発表された Lofland&Stark の論文<sup>26</sup>である。その後の社会学的回心研究の流れを概観するに先立って、先ずその結論として提示された Lofland&Stark モデルに触れておきたい。

### 1, Lofland&Stark モデル

Lofland&Stark の研究は、新しい世界観の受容を回心と規定した上で、当時はまだ比較的小さな集団であった統一教会への回心者を対象として取り上げ、約一年半(1962~1963)にわたる参加観察によって得たインタビューを基にしている。彼らは、常識とはかけ離れた世界観の受容としての回心が生ずる必要十分条件を次の七つの段階的項目で示した。

- 1, 長く激しい緊張の体験をする
- 2, 宗教的な問題解決の視点を持っている
- 3, 宗教的求道者として自覚する
- 4, 人生の転換点で信者と出会う
- 5, 信者との感情的絆が形成されるか、既に存在する
- 6, 集団外の感情的絆が存在しないか、弱められる

## 7, 信者との強い相互作用にさらされる

これがいわゆる、Lofland&Stark モデルである。このモデルがそれ以降の研究に与えた影響の大きさは、実に多くの論文で、再検討と応用とが試みられていることから窺われる。例えば、Seggar&Kunz(1972)<sup>27</sup>はモルモン教への回心者において Lofland&Stark モデルの検証を試みているが、七七人の信者のうちたった一人しかこのモデルが当てはまらないことを結果として示した。また、Richardson&Stewart(1977)<sup>28</sup>は、Lofland&Stark モデルを、前提となる要素(1, 2, 3)と状況的な要素(4, 5, 6, 7)と分けて、両者の相関関係から回心に至る可能性を論じようと試みている。なお、前提となる要素とは、潜在的回心者が持つと考えられる素質であり、回心が生ずる為の個人的条件である。Richardson が関心を示すのは、どちらかと言えば前者の前提的要素の方であり、とりわけ“conversion careers”、つまりその人が回心に至るまでの「経歴」(例えば、麻薬の常習、原理主義的な宗教的背景など)に注目している。この要素に着目する研究は、個人が求めるものと、教団が与えるものとの一致という観点から回心を説明しようとし、そこには原因と結果という直線的な因果関係が想定されている。しかし、その後の回心研究から見れば、Lofland&Stark モデルが持つ意義は、むしろ後者の状況的要素の中に含まれる「感情的絆」という要素を回心過程に見出した点にあると言える。次にとりわけ感情的絆に注目した研究について触れておく。

## 2, 感情的絆

Lofland&Stark モデルによると、ある宗教集団の信者との感情的絆は回心を促進させ、逆にその宗教集団に属さない人たちとの感情的絆は回心を妨げる方向に作用する。この感情的絆を考慮に入れることは、回心過程を説明するのに非常に有効であるとは、多くの研究が認めるところである。例えば、Lynch(1977)<sup>29</sup>は、カリフォルニアのオカルト的教団である「太陽の教会」への入信過程を研究



し、それを四つの段階から構成される入信モデルを提示した。その入信過程の最後の局面で Lynch は、インタビューに応じた者の約七割が「太陽の教会」の信者に好感を持っており、六割が他に何の集団にも属していなかったことを明らかにし、感情的絆の重要性を示唆している。

また、感情的絆がカルトやセクトへの入信に重要な役割を果たしている点に着目して、かなり詳細な議論を展開したのは、Stark&Bainbridge(1980)<sup>30</sup>である。彼らは、三つの宗教集団を取り上げて、個人の問題意識と教団教義との関係というよりも、親戚縁者といった社会的ネットワークによって信者が広がることを論じた。具体的には、終末的集団、アナンダ、モルモン教という三つの事例が紹介されている。まず最後の審判を信ずるある終末的集団では、集団内に家族や親戚がある者で去る者はほとんどいなかった一方で、集団との家族的絆を持たない者のうち2/3が早々と離反したことから、感情的絆が教団からの離反を妨げることを示唆した。またアナンダという神秘的共同体の信者らは、教義や宗教的实践よりも、信者間での感情的絆を重視していることを、アンケート調査の結果によって示した。そしてモルモン教においては、宣教のストラテジーが注目され、神学をいかに説くかではなく、いかに感情的絆を築くかを一貫して説く、十三段階にも及ぶ詳細なマニュアルが紹介されている。実際に、宣教師が社会的ネットワークのない中で伝道した場合その成功率は0.1%である一方で、信者の友人や親戚が宣教師を自宅に迎えるなら、つまり感情的絆を介して伝道する場合、その成功率は50%にもなるという。これらの事例をもとにして Stark&Bainbridge は、宗教が社会的ネットワークによって広がることを結論として示すのだが、ただしそこで想定されているのは社会的孤立から自分を守ろうとする社会的人間としての回心者であり、宗教的求道者としての回心者ではない。このことから、感情的絆に着目する回心研究が、人間の宗教的側面ではなく、社会的側面に焦点を当てていると言えよう。

### 3, 受動モデルから能動モデルへ

以上で触れた研究は、概して回心過程の段階モデルを提示したり、回心が生ずる為の必要十分条件を求めることを追究していると言える。このような研究には、個人がある特定の心理的状況あるいは社会的状況に置かれさえすれば、必然的に回心に至るという、機械論的で受動的な個人が前提とされており、Straus(1979)<sup>31</sup>はそのような前提を、受動的パラダイムという言葉で表わしている。しかし、この受動的パラダイムは誤りとまでは言えないまでも、回心の全ての面を考慮しているとは言い切れず、より個の能動性に着目した研究の必要性が主張されるようになってきた。例えば、Lofland&Stark モデルを提唱したうちの一人である Lofland(1977)<sup>32</sup>は、新たな展開を見せるようになった統一教会の伝道活動にも、感情的絆という状況的要素を認めたものの、カルトへの回心を一般化することを目指した Lofland&Stark モデルが余りにも受動的であった点を反省し、社会と個人が相互作用的關係にあることを前提とした、より能動的なモデルの必要性を訴えている。また、Lynch(1977)も同様な観点から Lofland&Stark モデルを批判して、個人のアイデンティティの確立と共同体の結束とが弁証法的關係となっていることを示唆した。このように回心者を、自己反省的な能力や、自らの意志で選択する自由を備えた能動者と想定することは、Straus の言葉を借りれば、能動的パラダイムと呼ばれるべきものである。こうした、機械論的な受動的パラダイムから、積極的な能動的パラダイムへという回心研究の視点の転換は、回心者とはどのような人間なのか、あるいはそもそも回心とは何なのか、という根本的な問いを再度見直す機会を与えた。次節で述べる回心の本質をめぐる議論は、このような動きの中で生まれてきたと見ることもできよう。

### (三) 回心の本質をめぐる議論

心理学的回心研究においては回心を、感情の変化あるいは意識の変化といった個人の心理変化として捉えようとした一方で、社会学的回心研究は視点を個人から社会へと移し、回心という語には宗教集団への帰属、つまり「入信」という意味が込められていた。この相違は、それぞれの研究を必要とした時代的要請が異なるという点からも説明できようが、研究方法が既に対象とする回心を規定しているとも見ることが出来る。例えば、心理学的回心研究においては、無意識や暗示から回心を説明する精神分析学的研究が、青年期に生ずる感情の起伏が激しい「未熟な」回心を対象とした一方で、人格心理学的研究は成人期や晩年に生ずる実利的な価値を有する「成熟した」回心を対象としている。また社会学的回心研究は、個と集団との関係に着目するので、個の社会的所属の移行としての回心が主題となる。このような事情から、回心研究の前に回心の概念整理をすることが必要不可欠となってきた。そこで Lofland&Skonovd(1981)<sup>33</sup>は、回心の動機に着目して、回心を次の六つに分類した。

- 1, 理知的回心：読書やTVなどによる非人格的手段による回心
- 2, 神秘的回心：初期の心理学的回心研究の対象となった回心であり、「パウロの回心」に示されるような劇的で言葉では言い表せない回心。
- 3, 経験的回心：入信後の漸次的なアイデンティティや行為、世界観の転換を示す回心。
- 4, 感情的回心：感情的絆を媒介とした回心。
- 5, リバイバル的回心：集団が演出する一時的な雰囲気による回心。
- 6, 強制的回心：「洗脳」あるいは「マインドコントロール」と呼ばれる人為的操作による回心。

これは、回心の本質を問わずに、回心に至る過程に着目して回心を分類する試みである。このような分類は確かに、回心の概念を整理し、それによって各々の回

心にアプローチする方法を区別することも可能にする。しかしこのことによって、回心とは何か、あるいは何をもって回心と見なすか、という回心研究にとっての根本的な問いが解決されたわけではなく、その課題は依然として未解決の問題として残されていると言わざるを得ない。このように回心概念の整理と分類のみでは追求しきれないでいる回心の本質を改めて問い直すことは、回心研究が多岐にわたるにつれて、ますます必要とされる課題となってきたのである。

ところで、回心の本質に関する問題を追究する上でも、二つの相容れない立場があることに気付かされる。一つは、主観が回心と呼ぶものが回心であり、研究者がその判断をすべきでないという立場であり、ここではその立場を主観主義的立場と呼ぶことにする。もう一つの立場は、研究者は明確な回心の定義あるいは枠組みを規定した上で、それに従って客観的に回心を分析すべきとする、客観主義的立場である。つまり、回心を規定するのは、前者では主観である一方で、後者では客観である。従って回心研究の方向性としては、主観主義的立場が現象から本質を問うという方針を取るのに対して、客観主義的立場は本質から現象を説明しようとする。一言で言えば、主観主義は帰納的、客観主義は演繹的である。ここでは、本研究の立場を明らかにする意味でも、それぞれの立場にある研究を概観することにしたい。

### 1. 主観主義的立場

主観主義的立場に立つ回心研究は、回心か否かの判断が専ら主観に委ねられる為、多くの事例から回心は何たるかを語ろうとする。従ってそのアプローチの仕方は帰納法的であり、記述的である。この立場の研究は、実際の現象から出発し、なるべく研究対象に忠実であろうとする。その意味では、回心の定義という非常に困難な仕事に囚われることなく、研究対象に即した理解や解釈が可能となり、同一の宗教集団内での事例研究には特に有効であると言える。ただし、そのような手続きによって得られた回心モデルは、多様な回心現象を包括することが求め

られ、「回心で変化するのは何か？」という問いに答えることは著しく困難なこととなる。

この立場に立つ代表的な研究者としては、Lewis Rambo を挙げるができるが、彼の著書『宗教的回心の理解』<sup>34</sup>には、主観主義<sup>35</sup>であるが故の特徴が非常によく現れている。その特徴として先ず挙げられるのは、回心に関わると考えられる要素に対して、非常に広範で多角的な考察がなされていることである。具体的には、文化、社会、個人、宗教という四つの要素あるいは次元から考察されているが、中でもとりわけ文化的あるいは社会的コンテクストとの関わりに言及されている点には注目すべきであろう。この視点は確かに従来 of 回心研究ではそれほど顧みられず、特に古典的な心理学的回心研究には欠けていた点である。このように Rambo は、多くの回心研究の業績を踏まえながら、様々な角度と方法によって回心にアプローチすることを試みている。このように努めて回心に対して記述的であろうとする態度は、「回心は個人的あるいは文化的、社会的、宗教的次元を内包する複雑で多面的な過程である」<sup>36</sup>と結論付けられるように、複雑で多様な様相を示す回心を浮き彫りにする。そして Rambo の研究では、このような複雑で多様な回心をいかに包括的に、総合的に、体系的に述べるかが主題となっている<sup>37</sup>。そして回心現象が、多くの要素が複雑に絡み合う故に、原因と結果を一つの線で結ぶことが不可能な現象であることを示すことで、回心の因果モデルや回心の必要十分条件を追究する回心研究の在り方に疑問を投げかけた点は、Rambo の回心研究の成果と言えよう。

しかしそのことは「回心とは何か？」という問題を再び提起する。Rambo が提示した段階モデルは回心の現象面を示したに過ぎず、回心が「何から何への変化なのか？」という回心の本質に関する問いに対する答えとはなっていない。また Rambo 自身、「私はこの区別をなくすようなこれらの過程を統合する根本があると信じている」<sup>38</sup>と、多様な過程を示す回心現象の根底に何らかの共通の基

盤が存在することを示唆しているものの、それに対する追究は全く他の研究に委ねられている。このように回心の本質を追究しきれない点は、主観主義であるが故の限界と言えるであろう。

以上ここでは、Rambo の『宗教的回心の理解』を主観主義的な回心研究を代表するものとして論じてきたが、筆者はこの主観主義的回心研究が示した成果を次の二点に認めている。(1) 回心者自身のみならず、教団のストラテジーや、文化と社会といったコンテクストにまで考察の視点を広げ、そのことにより立体的な回心理解を示したこと。(2) 回心の現象は様々な要素が絡み合い、非常に多様であるが故に、回心は現象から捉えるには余りにも複雑な事象であることを示したこと。この二点は、筆者が回心を扱う際に重要な示唆を与えた観点である。

## 2, 客観主義的立場

先述したように、客観主義的立場に立つ研究は、回心か否かの判断を客観、つまり研究者が行うので、それは明確な枠組みや定義から出発しなければならない。少なくとも、研究者による何らかの前提がなければならない。その意味では、客観主義的回心研究は規範的と言える。ただしその規範とは、古典的な心理学的回心研究が前提としてきた福音主義的な回心の枠組みとは一線を画し、回心研究を客観的にすすめる為に仮に設定する枠組みという意味を含んでいる。明確で適切な枠組みから出発すれば、客観主義的立場の研究は、その現象の複雑さと多様性の故に主観主義的立場の研究では追究しきれないでいる「回心とは何か？」あるいは回心において「何が変化するのか？」という回心の本質に対する問いを可能にする。従って、客観的立場の回心研究にとって、何を回心と見なすかという前提が生命線となることは言うまでもない。なお、このような回心の本質をめぐる議論は、従来の社会学的回心研究の批判や反省を出発点としていることが多いので、Snow&Machalek(1984)<sup>39</sup>が指摘するとおり、最近になって活発に交わされるようになってきたことと言える。

さて、回心を見る視点が、社会的集団あるいは社会的絆といった個の「外」から、意識や精神といった個の「内」へと向き直ることによって改めて注目されたのは、心理学的回心研究でも触れた James の研究である。とりわけ彼が回心と意識との関わりについて、「その人が『回心した』と言うのは、それまでは意識の周辺にあった宗教的観念が、今や中心的位置を占め、宗教的目的がその人のエネルギーの日常的な中心を構成することを意味する」<sup>40</sup>と述べた点は、個の根本的な転換として回心を見る場合の出発点となっていることが多い。James が回心を意識の変化から捉えようとした点に着目して、宗教受容の在り方を “conversion” と “adhesion” と区別したのは、A.D.Nock である<sup>41</sup>。conversion が魂の再方向付けを意味し、大きな意識変化を伴う転換とされるのに対し、adhesion は生活様式に連続性が見られる宗教受容を指す。この観点の重要な示唆は、新しい宗教を受容することが必ずしも回心とは言い切れず、また馴染み深い伝統への回帰であったとしても、そこに重大な意識の変化が伴えば回心と見なすという点にある。つまり、Nock は宗教受容＝回心あるいは入信＝回心という単純な図式を否定したのである。Nock 自身はその区別を、古代のカルト的宗教からユダヤ教やキリスト教を特徴付けることに用いているが、その現代的な意義は、ある集団への帰属という視点からのみ回心を見ることに対して疑問を投げかけたところにある。

また、Travisano(1970)<sup>42</sup>は先に引用した James の記述に着目して、「日常的な中心を構成する」仕方に見られる根本的な変化として回心を捉えようとした。つまり彼は主観の眼差しから回心の本質を追究しようとしたのである。Travisano はその際、とりわけ “conversion” と “alternation” との区別を一貫して問題とし、次のように述べている。

「この時、alternation と conversion は、異なる種類のアイデンティティの変化である。alternation は、規定されたあるいは少なくともその人の既存の

談話の世界で許容されたアイデンティティへの移行である。conversion は、その人の既存の談話の世界では禁止されているアイデンティティへの移行であり、それはこれらの以前に形成されたアイデンティティを否定する談話の世界に存在している。」<sup>43</sup>

“conversion”と“alternation”は共にアイデンティティの変化ではあるが、両者を区別し特徴付けるのは、主観の眼差しであるところの“universe of discourse”「談話の世界」である。なお Trivisono は、アイデンティティを社会的な位置付けという意味で用い、談話の世界を G.H. Mead による「社会的意味の体系」と同義で用いている為、回心を個の根本的な転換としつつも、あくまで他者や社会との関係の中で回心者を捉えようとしている。その意味では宗教的という側面が捉えられているとは言い難いが、談話の世界という概念を回心研究に導入した点は先駆的と言える<sup>44</sup>。これら Nock や Trivisono の研究は、研究者が回心とそれ以外の事象とを区別することで、回心の本質を際立たせようとした研究であり、回心の本質を客観的に問い直そうとする最近の研究では特に注目されている研究である。

さて、社会学的回心研究への最も痛烈な批判は、Max Heirich(1977)<sup>45</sup>によってなされた。彼の研究方法の特徴は、回心者だけではなく、非回心者から得た資料をも考慮に入れている点である。回心者から得た資料のみを根拠とするのは片手落ちだとするのが彼の主張である。最終的に Heirich が定量的データをもって示したことは、心理学的にも社会学的にも回心の原因を特定することはできず、従ってこれまでの心理学的回心研究や社会学的回心研究で提示されてきた回心モデルは回心過程の説明とはなり得ても、回心の必要十分条件としては不十分ということである。つまり彼は、原因説明または必然的回心モデルの提示を回心研究の前提や目的に据えることの誤りを指摘したのである。このことは、回心研究の基本的で非常に意義深い視点の変更を示唆する。そして Heirich は、回心が「根



底感覚における意識の変化を含む」<sup>46</sup>ことから、回心研究の問題設定を次の二点に求めることを提唱する。

- 1, 根源的実在に関する自明性を崩壊させるのはどのような環境か？
- 2, 参加者をしてそれを深刻に受け止めさせる過程で、選択的な根底感覚がどのように主張されるか？

ここで注目すべきなのは、Heirichが“a sense of ultimate grounding”「究極的根底感覚」や“a sense of root reality”「根源的実在感覚」という語を用いている点である。彼はそれらを、理解の基礎と行動の方向性とを与えるものとして見ているので、人間存在のかなり根本的なところから回心を捉えようとしていることが分かる。さらに、回心を極めて逸脱した者に見られる特異な現象として片づけるのではなく、人間の基本的な振る舞い方の一つとして見ることで、新たな回心研究の可能性をも示唆している。このように、回心研究が特殊な人間の特殊な現象の研究に留まるのではなく、人間一般の根本的な部分を問う研究となり得るという観点は、これからの回心研究に重要な方向性を示すものと思われる。

これらの議論に基づいて、回心者を指し示すより具体的で実践的な指標を提示したのが Snow&Machalek (1983)<sup>47</sup>である。彼らは先述した Trivisono が導入した“universe of discourse”「談話の世界」に着目することによって、一つの社会的タイプとして回心者を扱うことを提唱した。その「談話の世界」とは、人々が生活の中で構成する解釈的枠組みを提供するものであり、従って「談話の世界」の特徴は人間の社会的タイプを示す。このように回心者を異常者として見なさずに、一つの人間のタイプとして扱うという観点は、先述した Heirich の見解にも通じるところがある。ところで Snow&Machalek によれば、個の根本的な転換としての回心において変化を被るのは「談話の世界」であり、それは James が「意識」あるいは「エネルギーの中心」と呼び、Heirich が「究極的根底感覚」及び「根源的実在感覚」と呼ぶものを構成するものである。このように

Snow&Machalek が談話の世界を人間存在の根本とし、回心によって変化するのも談話の世界であるとしたことは、James が「意識」と呼んでいたのを「談話の世界」と置き換えて、次のように記していることから窺える。

「回心は…かつては周辺的であった談話の世界が第一の権威ある位置へと上昇することを伴う。…問題なのは、談話の世界が全く新しいものかどかではなく、それが周辺から中心へと移行しているかどうかである。」<sup>48</sup>

さて、談話の世界を構成するのは言語であることは言うまでもないが、着目するのは言語が構成する内容ではなく、言語によって構成される仕方であり、その構造あるいは形式である<sup>49</sup>。そこで Snow&Machalek は、回心者による話や理由付けに見られる、具体的で経験的な四つの指標を提示した。それらは、1、伝記的再構成 2、最高の帰因図式の採用 3、類似的理由付けの停止 4、回心者の役割受容、である。つまり、彼らによればこれら四つの形式的特徴を示す者こそが、回心者という社会的タイプの人間に他ならないのである。この指標が妥当であるかどうかは別として、Snow&Machalek が言語を回心者の内から出るものとして見なし、そこから個の根本的な変化を捉え、そのような変化を被る人間をある社会的タイプとして見ようとした視点は注目すべきであろう。

さて、Snow&Machalek によって提示された四つの指標は経験的に導かれたものであり、検証される必要があった。これを批判的行ったのが、Staples&Mauss(1987)<sup>50</sup>である。彼らは、回心者と非回心者とを区別することができる指標は「伝記的再構成」のみであり、あとの三つの指標は回心者を特徴付けることはできない、とインタビューで得られた資料をもとにして結論付けた。この議論で注目すべきなのはこの結論そのものよりも、むしろこの結論を導いた回心に関する彼らの理論的前提である。実践的な意識を示すものとして言語を捉え、結局は James と同様に意識の変化として回心を扱った Snow&Machalek に対して、Staples&Mauss は回心を“self-concept”「自己概念」(自分自身につい

での考え方や感じ方)の変化、つまり「自己転換」として捉えた<sup>51</sup>。Staples&Maussによるこの捉え方は、Jamesの「意識」という概念からの新たな展開として評価できる。このように回心と意識との関係を再検討した結果、談話の世界に関しても、Snow&Machalekの見解とは大きな違いが生じてくる。Staples&Maussも談話の世界の変化に着目することについては評価するものの、次のように述べる。

「Snow&Machalekが特別な種類の言語やレトリックを意識の根本的な変化の観察可能な指標として見るところを、我々は自己転換(自己概念の変化)を達成する為に主観によって用いられる方法として特別な種類の言語やレトリックを見るのである。」<sup>52</sup>

つまり、Snow&Machalekが談話の世界に見られる変化を回心の本質としているところを、Staples&Maussはそれを回心的手段あるいは道具として見ているのである。こうしてStaples&Maussは、回心を言語によって達成される自己転換の過程と結論付けるのである。ただし、Snow&Machalekのように言語を回心の指標と見るか、Staples&Maussのように言語を回心的手段と見るかは、正否が立証されるような問題ではなかろう。いずれにせよ、Staples&Maussが、これまでの研究が回心と意識とを安直に結びつけてきた点を問題として取り上げた点には注目すべきであろう。

以上、回心研究の学説史を辿ってきたが、最後に本研究の立場を、1、回心を何の変化と捉えるか、2、回心者をどのように捉えるか、という二つの観点から明らかにしておく。まず回心の捉え方については、HeirichやSnow&Machalekが回心に個人の存在の根本的な次元での転換を見出そうとしたように、本研究もまた回心を人間における根本的な転換と見なす。ただし、HeirichやSnow&Machalekが結局は、Jamesと同じような意識の変化として回心を捉えるところを、本研究は意識や心理には還元され得ない、人間存在の転換として回

心を捉える。この点は本研究を特徴付ける重要な点であるが、それに関する議論は次章に譲ることとしたい。そして二番目の問題に関しては、古くは James が回心者を実利的に評価されるべき人間のタイプとして扱い、能動的パラダイムにおいて能力と自由とを有する能動者としての回心者が想定され、Heirich や Snow&Machalek が健全な人間の一つのタイプとして回心者を見なしたように、本研究もまた回心者を健全な人間の一つのタイプとして見なす。こうした観点は人格心理学のそれにも通ずるが、本研究のように宗教的天才あるいは宗教的エリートと呼ばれる人々を対象とする場合は特に有効と思われる。

このように回心を人間存在の転換として捉え、回心者を健全な人間のタイプとして見る観点は、回心研究の学説史から本研究を特徴付ける点であるとの結論を示した上で本章を締めくくりにする。

---

<sup>1</sup> 杉山幸子「回心論再考—新宗教の社会心理学的研究に向けて—」『日本文化研究所研究報告』第31集 1995

<sup>2</sup> Lewis R. Rambo 1982 *Current Research on Religious Conversion Religious Studies Review*13 は、主に1950年以降の回心研究の文献目録的な論文であるが、そこに挙げられている論文は二五六本にも及び、それらがアプローチの仕方から六つに分類されている。

<sup>3</sup> Starbuck, E.D. 1899 *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness* The Walter Scott Publishing Co.

<sup>4</sup> 例えば、脇本平也「回心論」『講座宗教学2 信仰のはたらき』東京大学出版会 1977では、スターバックの回心論から回心研究の学説史が述べられている。

<sup>5</sup> William James 1922(1902) *The varieties of religious experience* Longmans, Green, And Co. 訳本としては、梶田啓三郎訳『宗教的経験の諸相』岩波書店 1969がある。

<sup>6</sup> 同書、p.189 (訳本では p.287)

<sup>7</sup> 同書、p.242 (訳本では p.363)

<sup>8</sup> 同書、p.241 (訳本では p.362)

<sup>9</sup> 脇本(1977)も、方法論的に回心研究が二つの方向が見られることを述べているが、一つは「個人を焦点にすえて、…さまざまな角度から照射し、総合的に捉えようとするもの」であり、もう一つは「問題をむしろ小さな部分に分割し、部分研究を厳密な検証によって確かめようとするもの」(p.110)である。前者の研究としてエリクソンの『青年ルター』と『ガンティエーの真理』の二著を挙げ、後者にはスタンレイの論文を挙げている。

<sup>10</sup> Ames, E.S. 1910 *The Psychology of Religious Experience* Houghton Mifflin Co.

<sup>11</sup> 同書、p.257

- <sup>12</sup> 同書、pp.265-266
- <sup>13</sup> ただし、Coe G.A.1916 *The Psychology of Religion* The University of Chicago Press では、暗示という概念によって回心を説明しているが、それを社会を媒介して達成される自己実現として捉えており、Ames のような否定的見解は示されていない。
- <sup>14</sup> Rambo(1982)の「心理学的観点」と「精神分析的観点」の項目を参照。
- <sup>15</sup> Surgant W., 1957 *Battle for the Mind: A Physiology of Conversion and Brain-washing*, Heinemann
- <sup>16</sup> サーガント／佐藤俊夫訳『人間改造の生理』みすず書房 1961、p.148
- <sup>17</sup> Pratt J.B.1924(1921) *The Religious Consciousness: A Psychological Study* The Macmillan Co.
- <sup>18</sup> 同書、p.123
- <sup>19</sup> Allport G.W. 1953(1950) *The Individual and his Religion* The Macmillan Co.
- <sup>20</sup> Allport は宗教的情操を次のように定義している、「経験を通して作り上げられた、ある傾向であり、一定の習慣的な仕方で、とかく概念的対象や諸原理、つまり人が自分の生活において究極的重要性をもつと見なすところの、そして事象の本性において永遠的又は中心的と見られるものを取り扱うと見なすところの、概念的対象や諸原理に向かう傾向である。」(p.56)
- <sup>21</sup> Grensted L.W. 1952 *The Psychology of Religion* Oxford University Press
- <sup>22</sup> 同書、pp.86-87
- <sup>23</sup> 同書、p.92
- <sup>24</sup> 同書、p.92
- <sup>25</sup> 全人格的な変化として回心を捉えている研究は他にも、松本皓一「宗教的人格」『講座宗教学 2 信仰のはたらき』東京大学出版会 1977 がある。ただしこの論文は、回心そのものというよりは、人間のタイプ分けの方に力点がある。
- <sup>26</sup> Lofland, J., Stark, R. 1965 *Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective* *American Sociological Review* 30
- <sup>27</sup> Segger, J. & Kuntz, P. 1972 *Conversion: Evaluation of a step-like process models for problem-solving* *Review of Religious Research* 13
- <sup>28</sup> Richardson, J.T., & Stewart, M. 1977 *Conversion process models and the Jesus movement* *American Behavioral Scientist* 20
- <sup>29</sup> Lynch, F.R. 1977 *Toward a theory of conversion and commitment to the Occult* *American Behavioral Scientist* 20
- <sup>30</sup> Stark, R. & Bainbridge, W.S. 1980 *Networks of faith: Interpersonal bonds and recruitment to cults and sects* *American Journal of Sociology* 85
- <sup>31</sup> Straus, R.A. 1979 *Religious conversion as a personal and collective accomplishment* *Sociological Analysis* 40
- <sup>32</sup> Lofland, J. 1977 *Becoming a world-saver revisited* *American Behavioral Scientist* 20
- <sup>33</sup> Lofland, J. & Skonovd, N. 1981 *Conversion motifs* *Journal for the Scientific Study of Religion* 20
- <sup>34</sup> Lewis R. Rambo 1993 *Understanding religious conversion* Yale University Press
- <sup>35</sup> 本書では、「私は集団や個人がそうだというものが回心であることを示唆する」(p.7)と記されている。
- <sup>36</sup> Rambo(1993), p.165
- <sup>37</sup> Rambo は結論として回心の段階モデルを提示しているが、それは回心の複雑な現象を表すモデルというよりは、「複雑な文献資料を体系化する一つの方法」

(p.17)という意味合いの方が強いと言える。なお、Lewis R. Rambo 1982 “Current Research on Religious Conversion” *Religious Studies Review*13 は、文献資料を学問的アプローチから分類した試みと言える。

<sup>38</sup> Rambo(1993), p.173

<sup>39</sup> Snow, D.A. & Machalek, R.1984 The Sociology of conversion *Annual Review of Sociology* 10

<sup>40</sup> William James, *The Varieties of Religious Experiences* New York: Modern Library 1929, p.193

<sup>41</sup> A.D.Nock 1933 *Conversion* Oxford Univ. Press, p.7

<sup>42</sup> Richard V. Travisano 1970 Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations *Social Psychology Through Symbolic Interaction*

<sup>43</sup> 同書、p.244

<sup>44</sup> 同様に、回心者の談話あるいは語りに見られる意味構造の変化をもって回心を捉えようとした観点は、Taylor, B. 1978 *Recollection and Membership: Convert's Talk and the Ratiocination of Commonality* *Sociology* 12や

Beckford, J.A.1978 Accounting for conversion *British Journal of Sociology* 29

にも見られる。前者ではとりわけ宗教体験と言語との関連が注目され、「回心についての回心者の説明は、『単なる』過去の出来事についての説明ではなく、回心についての語りという言語ゲームに不可欠な要素であり、その中で規則付けられた手続きが回心にその体験的な性格を与えるという作業である。」(p.318)と記し、ヴィトゲンシュタインの言語ゲームの理論を用いて、回心者の「回心について語るという活動」に着目している。また後者は、ものみの塔の回心者による回心説明の分析を試みることで、教団や教義というコンテクストが与える影響を明らかにしている。ここにおいても、「回心当事者の説明を、それらに意味を与える社会的コンテクストの中で位置付けられるものとして見る」(p.250)との視点が示されている。いずれの研究も、回心者の説明を事実として額面通り受け取るのではなく、分析対象とすべきことが主張されている。この観点は、回心物語の分析という回心研究の一つの在り方を構成している。

<sup>45</sup> Heirich, M.1977 Change of heart: A test of some widely held theories about religious conversion *American Journal of Sociology* 83

<sup>46</sup> 同書、p.674

<sup>47</sup> Snow&Machalek 1983 The Convert as a Social Type *Sociological Theory* 1983

<sup>48</sup> Snow&Machalek 1984 The Sociology of conversion *Annual Review of Sociology* 10 pp.170-171

<sup>49</sup> この観点は、Taylor(1978)や Beckford(1978)らが回心者の説明を事実として受け取るのではなく、分析の対象として扱った研究にも見出される(註45参照)。

<sup>50</sup> Staples, C.L.&Mauss, A.L.1987 Conversion or commitment? :A reassessment of the Snow and Machalek approach to the study of conversion *Journal for the Scientific Study of Religion* 26

<sup>51</sup> Staples&Mauss は、「我々は回心を本質的に主観的な現象として見るので、主観のみが自分が何者であるかを我々に語る資格があると信ずる。」(p.138)と記しているところから、主観主義立場を表明しているものと思われる。しかしこれは、回心者であるか否かの判断を主観がすべきという見解であり、回心そのものに対するアプローチとしては客観主義的である。

<sup>52</sup> Staples&Mauss(1987), p.138

## 第二章 宗教的回心の研究方法

前章においては回心研究の学説史を概観した上で、「回心」で変化するのは何かという「回心」そのものに関する議論と、「回心者」をどのように見なすかという人間理解に関する議論から本研究を位置付けた。本章では、この位置付けの観点に従って、本研究の具体的な方法論について述べる。本章ではまず、回心をどのように規定し、いかにそれを捉えるかという枠組みを提示し、その上で人間のあるタイプとして回心者を理解する方法について論ずることにする。

### (一) 宗教的回心の構造

最初に、回心で変化するのは何かという問いに関して、回心研究の学説史を簡単に振り返っておきたい。James は、価値の議論とは区別して、回心の心理学的構造を説明しているが、その際に“consciousness”「意識」あるいは“sub-consciousness”「潜在意識」の変化として回心を捉えている。その後の回心研究は、基本的には James のこの観点を踏襲する形で展開してきたと言える。例えば“a sense of ultimate grounding”や“a sense of root reality”から回心を説明しようとした Heirich(1977)は、“ultimate”あるいは“root”という語によって回心の究極性や根源性を示そうとしてはいるものの、結局は回心における変化を“sense”における“conscious shift”と表現していることから、その点では James のいう「意識」から回心を捉えていると見ることができる。また、Snow&Machalek(1983,1984)は、“universe of discourse”「談話の世界」における変化を回心と見なしているが、「談話の世界」における変化が「意識」の変化の表れと見ていることは次の記述からも分かる。

「このような意識転換が体験者の語りや理由付けによって示されることを論ずる中で、我々の分析は研究者に回心者を位置付ける経験的な指針を提供する。

…言語が実践的な意識である以上、意識の転換が言語の転換を伴うことは当然である。」<sup>1</sup>

つまり、「談話の世界」に着目するのは回心を捉える為の方法であり、Snow&Machalek もまた回心の本質を James と同様に「意識」の変化と見なしているのである。

これらの研究に見られるような、回心と意識とを暗黙のうちに結びつけてきた点を問題として取り上げたのが Staples&Mauss(1987)であった。彼らは回心を「意識」というよりは、“self-concept”「自己概念」の変化、つまり“self-transformation”「自己転換」として規定した。なお、この自己転換とは、Turner(1976)<sup>2</sup>が“real self”「真の自己」と呼ぶものの変化あるいは生成のことを指す。ちなみに「偽りの自己」とは、ある特定な状況における特別な役割のことであり、「真の自己」とはいかなる環境や状況にも左右されない自己概念である。要するに、彼らは回心を“concept”の変化と見なしているのであり、主観による認識的な変化と言える。その意味では、回心で変化を被るのが“consciousness”であれ“sense”であれ“concept”であれ、いずれにしても、心理学及び社会心理学の対象と成り得るものであり、広い意味での心理現象として括れるものである。

しかし本研究は、“consciousness”「意識」や“sense”「感覚」、「concept」「概念」などの変化としてではなく、人間の“existence”「存在」の仕方に見られる転換として回心を捉える。なお、この「存在」は、決して「意識」や「感覚」、「概念」などの人間の一部分あるいは人間が作り出すものには還元され得ない。従って人間の「存在」の転換とは、人間の根本と全体を示唆するという点では、James によって「新しく人間が生まれる」と表現されたり、あるいは Pratt により「新しい誕生」と記された内容とかなり近いと言える。ただし筆者がここで用いる「存在」は、「生物的、心理的、社会的、文化的な要因を総合したダイナミックなも



の」<sup>3</sup>とされる人格やパーソナリティともニュアンスを異にし、むしろ主体的人間の固有な生存事実を指し示す為にキルケゴールによって用いられた「実存」という語に近いと言えよう。いずれにしる筆者は、その人間が存在する仕方という意味での「存在」という語を、心理学や社会心理学で扱うような心理現象と区別する為に用いたいのである。

では、回心によって人間の「存在」がどのように変わるのだろうか。Hick(1989)は、“human existence”「人間存在」という観点から、ヒンドゥー教や仏教、キリスト教、ユダヤ教、イスラム教といった宗教的伝統に共通して見られる救済の構造を、“self-centredness”「自己中心」から“Reality-centredness”「実在中心」への転換として論じている<sup>4</sup>。「意識」や「心理」でもなく、「人間存在」の転換に着目する Hick の視点は特に注目すべきである<sup>5</sup>。Hick 自身はこれを回心とは呼んでいないが、筆者は Hick が論ずるような救済構造がまさに回心に存在すると見ている。ここで筆者は宗教的回心を、「人間中心から実在中心への人間存在の転換」として規定する。これは、事例研究において回心を捉える枠組みであり、また個々人の回心に見られる普遍的構造でもあり得る。このように、「人間中心から実在中心への人間存在の転換」と回心を規定したことに関して、次の二つの点を補っておきたい。すなわち、Hick が「自己中心」としたところを筆者が「人間中心」と言い換えた点と、「実在中心」の「実在」が意味する内容についてである。

さて、Hick が「自己中心」という言葉を用いたのは、諸宗教における各々の救済過程において、自己を超越することや、自己犠牲あるいは自己否定が重要な契機となっている点に着目したからである。しかし回心後の「実在中心」という人間の在り方を際立たせるには、「自己中心」という表現では不十分と思われる。というのは、道徳的あるいは倫理的な人間の在り方、例えば自己の利益を顧みないで人道的行為に従事する場合については、それを「自己中心」とも「実在中心」

とも言い切れないからである。私が「自己中心」を「人間中心」と言い換えたのは、より「実在中心」の在り方を際立たせる為である。なお、「人間中心」の在り方には、先に挙げた道徳的、倫理的な人間の在り方も含まれることは言うまでもない。いずれにしろ「人間中心」とは、道徳的であろうがなかろうが、人間の能力あるいは努力をその人の中心に据え、それによって自己の存在を支えている人間の在り方のことを指すのである。それによって、回心による転換をより明確に記すことが可能となろう。

一方で Hick は「実在」を、神やブラーフマン（梵）、ダルマ（法）、スニヤタ（空）、タオ（道）などとして人々がその存在を要請するところの人間の認識で捉えられる以前の即自的な存在を指し示す語として用いている。Hick はこのような「実在」に対する人間側の応答に着目するのであるが、本研究も基本的にその立場を踏襲して、「実在」そのものに関する客観的議論（例えばそれが存在するか否かなど）についてはこれを保留し、むしろそれに対する人間存在の在り方に特に注目する。そして筆者は、それが人間にとって超越的であり、絶対的であり、究極的であるが故に、人間存在の在り方の不動な中心軸になり得るという点に、それを「実在」と呼ぶべき根拠を求めたい。要するに、Hick は「実在」を人間が応答する様子や態度から論じたのであるが、本研究は人間存在の在り方から「実在」を述べるのである。そしてそれが「実在」である理由は、絶対的で究極的な軸となり得ることにあり、従って「実在」は、人間存在にとって最も確実な中心軸になり得るものなのである。また、「実在」は最も確実な人間存在の軸となり得るものであるが故に、最も包括的で統一的な人生観あるいは世界観を提供し、人間存在に包括性や全体性を与えるものとしては最もふさわしいものである。この観点は、人格心理学において Allport がパーソナリティに最も包括性と統合性を与えるものとして宗教的情操を論じ、Grensted が回心による全体性に着目したことにも通ずる。その意味では、「実在」そのものを問題とするのでは

なく、「実在」に対する人間存在の存在の仕方に着目する、人間研究の一つの試みとして本研究を位置付けることができよう。

ところで実在中心とは、具体的には実在をその人の生き方全般の中心に据えた人間の在り方のことであるが、そのような実在中心である人間、あるいは実在を中心としていると見ることでその人間が最もよく理解されるような人間を筆者は宗教的人間と定義したい。そして概念整理をする意味で、このような宗教的人間を誕生させる回心を、特に宗教的回心と呼ぶこととしたい。ただし、人間中心から実在中心への人間存在の転換として回心を規定する以上、それは宗教的回心に他ならないので、特に断りがない限り本稿においては回心とはこの宗教的回心を指すものとする。いずれにせよ、宗教的回心を経て初めて宗教的人間となるのである。この見解は、宗教的人間とそうでない人間とに人間を二つのタイプに分けることを示唆するが、それは James が「一度生まれ」の人と、「二度生まれ」の人というように人間を二つのタイプに分けた観点に通ずる。このような意味で本研究は、宗教的人間という人間のタイプで括られる人間に関する研究とも言うことができる。なお、この宗教的人間は、特別あるいは特殊な人間というよりは、健全な人間の一つのタイプとして見なされていることは言うまでもない。次節においては、この宗教的人間を理解する方法に関して述べることにする。

## (二) 解釈学的回心研究

前節では、人間中心から実在中心への人間存在の転換という宗教的回心の枠組みを提示した。この枠組みは、前節で論じたように、宗教的回心そのものの構造を示すのみに留まらず、宗教的人間を理解する為のモデルでもある。このことは、宗教的回心の理解は宗教的人間の理解に繋がり、逆に宗教的人間の理解は、その人物に固有な宗教的回心の理解を深めることを意味する。そこには、宗教的人間の理解と、宗教的回心の理解との、いわゆる解釈学的循環の関係がある。このよ

うな関係に着目して、人物理解に基づいた回心理解を目指す方法を、ここでは解釈学的方法と呼び、この方法を用いる回心研究を特に解釈学的回心研究と呼ぶこととする。従って、解釈学的回心研究は、宗教的回心そのものの研究に留まらずに、宗教的人間の研究でもあり得る。また、宗教的人間を人間の健全な一つのタイプであることを考慮に入れれば、解釈学的回心研究は人間研究の一つとも言えよう。

さて解釈学的回心研究は、まず人物を理解することから出発しなければならない。というのは、回心という人間存在の転換を明らかにするには、対象とした人物の人生全体あるいは回心前後を含むある期間におけるその主観に固有な在り方を連続的に理解することが必要だからである。言い換えれば、その都度その都度の人間存在の在り方を連続的に構成することによって初めて、人間存在の転換としての回心を捉えることが可能となる。それぞれの時点で明らかにされた人間存在が何らかのつながりのもとで構成されたものを筆者は「精神史」と呼ぶことにするが、この精神史をいかに構成するかは回心を理解する上で重要な鍵となる。というのは、その人物をいかに理解するかは、まさにこの精神史をいかに構成するかにかかっているからである。ここで精神史の構成の仕方について、その都度その都度の人間存在の在り方をどのように捉えるか、また理解されたその都度その都度の在り方をいかに精神史として構成するか、言い換えれば諸部分の理解と全体の構成という二点から述べてみたい。

### 1, 諸部分の理解

部分の理解とは、ここではその都度の人間存在の在り方を捉えることであるが、その人間存在の在り方は、言うまでもなく時とともに変化し得る。この時とともに移りゆく人間存在の在り方を、その時々でいかに捉えるかは、回心研究には不可欠である。というのは、回心は何らかの転換である以上、転換前と転換後との相違を明確にする為に必要不可欠な作業だからである。しかしこのことは、従来

の回心研究が抱えていた最も大きな問題点の一つなのである。なぜなら、多くの回心研究が資料として用いている、回心者とのインタビューは、実はインタビュー時の回心者の状況を表しているに過ぎないからである。例えば、研究者が回心者の回心前の状態を知る為に、回心者に過去を語らせたとしても、回心者が語るその過去とはあくまで回心者によって解釈された過去に過ぎず、それは回心前の状態を表すものではないからである。要するに厳密な意味ではインタビューから回心者の過去、つまり回心前の状況を知ることができないのである。このような、回心者の語る内容は客観的事実からは切り離されるべきとの主張は、回心者の説明や物語の分析的研究を展開させた Beckford(1978)<sup>6</sup>や Taylor(1978)<sup>7</sup>らによって既になされているが、そのことを回心研究における深刻な問題として捉えたのは Snow&Machalek(1983)である。彼らは次のように記している。

「こうした研究の大部分は、資料を回心者自身に多くを依存してきた。もし回心が、それを通して談話の世界が主要な権威として機能するようになる過程なら、回心前の彼らの人生や動機についての彼らの説明は直ちに怪しいものとなる。過去に関する観察は常に談話の世界というプリズムによって屈折される以上、談話の世界の変化は人生を見渡す為の全く別の有利な観点を提供する。こうして、そこを回心者の回顧像が通過する媒介は、透明とはほど遠い。むしろ、それは回心に伴う理解と意味のスペクトルによって色づけられる。彼らの過去に関する情報源は信頼するにはほど遠いので、回心を生ぜしめたであろう要素についての偏見のない知識としては、回心者は一意的に否定されるのである。従って、回心について背後に潜む情報源を回心者のみに依存する研究は、その現象自体の基本的な性格の故に、その現象を説明できないという奇妙な矛盾に直面する。」<sup>8</sup>

前章でも述べたように、Snow&Machalek は談話の世界に着目することで、意識の転換を捉えようとしたのであるが、回心者とのインタビューによって明らかに

なるのは、インタビュー時の談話の世界であって、回心者が過去を語る時ですら、そこに表れるのは過去の談話の世界ではない。従って、資料を回心者とのインタビューのみに頼る以上、それより以前の談話の世界はもちろん、過去の感情や感覚、あるいは本研究で着目する人間存在の在り方についても、これを知ることはいかなる場合でもできないのである。確かにインタビューによる資料収集は、研究対象を大きく広げることが可能ではあるが、しかし厳密な意味で過去を知り得ないという限界からは免れることができない。しかもその限界は、回心研究が転換を主題としながらも、転換そのものを問うことができないという点は、Snow&Machalek が指摘するように、回心研究にとっては致命的なのである。

しかし、語られた内容は語られた時点での主観の状態を表しているという観点から文献資料を見れば、新たな可能性を見出すことができる。具体的に言うならば、日記や書簡などの手記資料の他に、回顧録や論文なども含めた文献資料を、執筆された時点での主観の状態を表すものと見なすことによって、回心者へのインタビューからは得ることができない回心前の主観の状態を表す資料を得ることは不可能ではなくなる。つまり、もし回心前に執筆された手記資料などの文献資料が存在すれば、それはまさに回心前の主観の状態、本研究の立場から言えば、回心前の人間存在の在り方を捉える為の資料となる。もし仮にこのような資料が回心と呼ぶべき転換の前後の期間に豊富に存在するならば、より厳密な形で回心について論ずることが可能となる。このような資料が回心前後に豊富に存在するような宗教的人間はかなり限定される<sup>9</sup>とは言え、あらゆる文献資料を執筆時における主観の状態の表れと見なすという視点は、回心研究の最も大きな問題の一つを克服する道を拓くのである。回心研究に文献資料を用いる意義は、まさにこの点にある。

ところで、一つの文献資料には、その時の主観の意識や感情、在り方だけでなく、その人のあらゆる人生の営みが表されている。すなわち文献資料は、執筆時

での「生の現れ」<sup>10</sup>なのである。つまり文献資料は、「精神的な生にとって、その完全な、遺漏のない、したがって客観的把握の可能な表現」<sup>11</sup>であり、必ずしも主観の意図が伴うとは限らない精神的なものの現れなのである。また、その背後には直接言葉によって表現されない主観の精神が横たわっている。従って「生の表現」である文献資料は、言ってみればそのような精神の「氷山の一角」であり、またそこから主観の精神に触れることができる最も確実な窓なのである。ここではそのような「生の表現」を、人生の一コマの表現として読み取るのである。その人生とは、誕生とともに始まり死とともに終結する切れ目のない一つの流れであって、決して部分が独立して存することはない。それは過去にも未来にも何らかの関わりを持ちつつ時間の流れに沿って流れる。文献資料は、このように大きな広がりを持つ流れゆく人生の部分的な表現なのである。その生の部分的な表現を手掛かりとして、その時の人間存在の在り方を捉えることがここでいう諸部分の理解なのである。ただし人生が一つの流れである以上、その都度その都度の主観の在り方を捉える際は、その流れに逆らわないことが求められる。

人生が一つの流れであるというこの性質を損なわない為に、筆者は文献資料を「直接資料」と「間接資料」とに分けて用いることにした。「直接資料」とは、生の表現としては直接的な文献資料のことを指し、ある文献資料を執筆時の生の表現と見なす場合、その資料は「直接資料」である。一方、「間接資料」とは生の表現としては間接的な文献資料のことである。例えば、過去のある時点での主観の在り方を捉える際に、後の回顧録や伝記などの回想文を用いる場合、それらの資料は「間接資料」となる。しかし、回顧録や伝記をその執筆時の生の表現と見なす場合は、それは「直接資料」となる。インタビューの資料をこれに当てはめれば、インタビューの資料をそれ以前の過去を知る為の資料として用いる場合、その資料は「間接資料」であり、同じ資料をインタビュー時の主観の状態を知る為に用いる場合、その資料は「直接資料」となる。このように「直接資料」と「間

接資料」は、用い方によって変わり、資料を固定的に区分するものではない。このように、「直接資料」と「間接資料」との区別に注意することによって、人生の流れに忠実な理解が可能となるのである。「直接資料」が豊富に存在する人物を研究の対象にする場合は問題ないが、資料不足から「間接資料」を用いざるを得ない場合には、人生の流れを大きく損なうことがないように心掛ける必要がある。その意味でも、「直接資料」と「間接資料」との区別は意義があると思われる。

このようにして諸部分の理解で追究されるのは、その時点での人間存在の在り方であり、それは歴史的事実というよりも、精神的事実と呼ぶべきものである。この精神的事実のつながりが精神史である。それぞれの時点で明らかにされた主観の在り方を、どのようにして精神史として構成するかは次の課題である。

## 2, 全体の構成

人生が流れであるように、精神史も一つの流れである。問題は、理解された諸部分をいかにして一つの流れとして構成するかである。その為には、諸部分を人生全体から意味付ける何らかの指針あるいはモデルのようなものが必要となる。例えば、精神分析学における脚本分析もまた人生を構成することを課題とするが、幼少時の家庭内における父親あるいは母親との愛情関係を人生全体を構成する為の指針としている<sup>12</sup>。また、Erikson はアイデンティティの発達あるいは成長をもとにして人生を八つの段階（乳児期、幼児期、幼年期、少年期、青年期、成人前期、成人期、老年期）に分けてライフサイクル理論を提唱しているが、それはまさに人生を構成する際のモデルである。彼の著書である『青年ルター』<sup>13</sup>や『ガンディーの真理』<sup>14</sup>は、いずれもライフサイクルをモデルとしつつ、前者ではマルティン・ルターの、後者ではマハトマ・ガンディーの人生が構成されている<sup>15</sup>。いずれにせよ、流れとしての人生を構成するには、何らかの指針やモデルが必要とされるのである。



脚本分析にしる、ライフサイクル理論にしる、そこには明確な人生構成の指針とモデルが提示されてはいるが、そこに存する人間観は、精神的心理的な側面から捉えられた人間であり、例えばマルティン・ルターという宗教者を扱う時ですら回心という宗教的な事象を否定しないまでも、むしろ回心の心理学的な要因を追究することに主眼が置かれている。従って回心を心理現象などに還元することなく、宗教的事象として回心を捉えるには、全く別の人間観を有する人生構成のモデルが求められる。そのモデルとは、人間中心という在り方の段階と、実在中心という在り方の段階と、人間存在の在り方という観点から人生を大きく二つの段階に分けるというモデルである。そしてここでいう精神史とは、理解された諸部分はその二段階モデルを念頭に置いて構成された全体である。なお回心とはその転換点、つまり人間中心の段階から実在中心の段階への人間存在の転換であるが、それは精神史から個々人に固有な意味が付与される。こうして、構成される精神史と回心の意味とは解釈学的循環の関係、つまり精神史をよりよく構成するほど、言い換えればその人物をよく理解するほど、回心がよく理解され、回心をよく理解するほどその人物がよく理解されるという関係が成り立つのである。解釈学的方法とは、このような解釈学的循環の関係に着目して、人物理解と回心理解とを並行してすすめる方法に他ならない。この観点から見ると回心は、人間中心から実在中心への人間存在の転換という共通の構造を持ちつつも、それをモデルとして構成された精神史から固有な意味を付与される事象なのである。従って回心は、必ずしもある特定の体験や出来事の一点には求められず、一つの固定した現象として扱うことはできない。本研究がまず精神史を構成することから出発するのは、その為である。

本研究においては、まず先述した二段階モデルに沿って精神史を構成し、その上でそれぞれの人物に固有な回心の意味を明らかにし、その回心の理解がその人物の最も包括的な理解につながることを示す。このことは、解釈学的方法の妥当

性だけでなく、宗教的回心を捉える枠組みの妥当性をも示すであろう。また同時に、回心研究が人間の一つのタイプとしての宗教的人間の研究であり、人間研究の一つのであることをも示すであろう。

<sup>1</sup> Snow&Machalek(1983), p.279

<sup>2</sup> Turner R. 1976 The real self: From institution to impulse *American Journal of Sociology* 81

<sup>3</sup> 松本皓一「宗教的人格」『講座宗教学 2 信仰のはたらき』東京大学出版会 1977, p.123

<sup>4</sup> Hick M. J. 1989 *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* Macmillan Press LTD pp.36-55

<sup>5</sup> 本研究の立場からすれば、キリスト教や仏教といった宗教の枠を越えて、人間の宗教的体験という領域に焦点を合わせる Hick の視点にも注目すべきである。

<sup>6</sup> Bецford J.A. 1978 Accounting for conversion *British Journal of Sociology* 29

<sup>7</sup> Taylor B. 1978 Recollection and Membership: Convert's Talk and the Ratiocination of Commonality *Sociology* 12

<sup>8</sup> Snow&Machalek(1983), p.280

<sup>9</sup> 本稿で取り上げた内村鑑三、新島襄、清沢満之、高山樗牛は、いずれも全集が刊行されており、まとまった形で資料が手に入る人物である。このことは事例研究の対象を選ぶ際の一つの重要な条件である。

<sup>10</sup> デイルタイは、生を「人類を包括する連関」(デイルタイ/尾形良助訳『精神科学における歴史的世界の構成』以文社 1981,p.78)あるいは「外的世界の制約を受けながら、いろいろな人間たちの間におこる相互作用の連関」(p.204)として解釈者をも生の連関の中で捉えているが、ここでは特に理解の対象となる人物のあらゆる生の営みに着目したい。

<sup>11</sup> デイルタイ/久野昭訳『解釈学の成立』以文社 1973, p.105

<sup>12</sup> 例えば、杉田峰康『自己分析』創元社 1976 を参照。

<sup>13</sup> E・H・エリクソン/大沼隆訳『青年ルター』教文館 1974(原書は Erikson E.H. 1958 *Young Man Luther, A Study in Psychoanalysis and History*, W.W.Norton&Co., New York)

<sup>14</sup> E・H・エリクソン/星野美賀子訳『ガンディーの真理』1, 2, みすず書房 1973,1974 (原書は Erikson E.H. 1969 *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*, W.W.Norton&Co., New York)

<sup>15</sup> 脇本(1977)は、『青年ルター』と『ガンディーの真理』の二著を、「集中的な個人研究という形で総合的な視野を設定するという回心研究の一つの方向」(p.112)を示しているとの評価を与えている。

### 第三章 内村鑑三

内村鑑三(1861~1930)は、近代日本を代表するキリスト者であり、正統的キリスト教信仰を体得した上で、無教会主義を唱え、晩年には再臨運動を展開するなどして、極めて主体的にキリスト教信仰を形成した人物である。その上、内村自身も明確な「回心」<sup>1)</sup>の自覚を持ち、直接資料として利用できる手記資料が豊富に残されていることから、回心研究としては非常に興味深い対象と言える。

この章では、差し当たり内村自身が「回心」したと自覚する時点を中心として精神史を構成することにしたい。具体的には、自身の「回心」を主題として綴った手記“*How I became a Christian*”で扱っている期間、つまり米国留学からの帰国までの期間を扱うものとする。ただし直接資料として用いることができる資料は、札幌農学校在学中につけていた日記(“*How I became a Christian*”の日記の部分<sup>2)</sup>)が最も古いものであるので、精神史を構成するに当たっては極力直接資料に拠るといふ本研究の指針に従って、本章では1877年9月の札幌農学校入学当時から説き起こす。なお本章では、言葉上の混乱を避ける意味で「回心」という言葉を用いずに、ただ人間存在の転換としての回心を際立たせるように精神史を構成することを心がけた。このようにして内村の在り方を問い続ける形で構成される精神史は、多くの評伝とは装いを大いに異にしている点を最初に断っておきたい。

#### (一) キリスト教との出会い

内村は札幌農学校へ入学してから約三ヶ月後に“*Covenant of Believers in Jesus*”(イエスを信ずる者の契約)に署名した<sup>3)</sup>。ただし内村は、上級生たちによって執拗に勧誘されていた上に、親友の太田稻造や宮部金吾は既に署名を済ませていたことから、彼の表現を借りれば「強いられて入信した」に過ぎず、そこ

には宗教的な動機はなかった。そのことは、当時の日記を見れば、信仰の内容というよりは、入信した同期生たちとの喜びに溢れた交わりが多く記されていることから察しが付く。要するに内村は、親友から孤立するのは耐えられなかったが故に、キリスト教へ入信したのである<sup>4</sup>。いずれにしろ、これがキリスト者内村の人生の始まりであった<sup>5</sup>。先述したように、札幌農学校時代の内村の信仰は、同期生七人との友情の交わりが中心であった。そのことは内村が自分のクリスチャンネームを、ダビデに対するその人の友情に惹かれて、「ヨナタン」としたことにも表れている。実際に当時の日記の記述を見ると、「兄弟」たちとの祈祷会や集会、茶話会、散歩といった友との交わりが中心を占めている。例えば、

「9月29日 日曜日

午後、『六人兄弟』と共に森で過ごした。山葡萄や野いちごを食べ、祈り、歌って楽しんだ。とてもすばらしい日であった。」<sup>6</sup>(1878.9.29)

「6月2日 月曜日

我々の新生（つまり洗礼）の一周年記念。七人兄弟と茶話会を開き、何時間か楽しい会話をした。」<sup>7</sup>(1879.6.2)

「8月25日 月曜日

午後七時に札幌に着いた。再び兄弟が顔を合わせ、喜びが尽きなかった。兄弟たちの愛と誠実さに深く心を打たれた。」<sup>8</sup>(1879.8.25)

とあるように、交友に対する喜びの感情表現が特に目を引く。つまり当時の内村の信仰は、神やキリストの前に一人で立ち、神やキリストとの間で築かれる一対一の関係ではなく、信仰生活を送る上で友との間で築かれる愛や友情にこそ重点があったのである。言ってみれば、キリスト教の信仰はその友情を確かなものにするものであり、それ故友情はキリスト教の信仰を固いものにしたのである。つまり、当時の内村にとってキリスト教とは、愛と友情の宗教に他ならなかったのである。このことから、当時の内村を支えていたのは神やキリストそのものとい

うよりは、神やキリストを媒介とした友情であったと言えよう。

さて、内村が最終学年を迎えると、教派の壁という問題を目の当たりにする。当時札幌には聖公会とメソジストという二つの教会が出来つつあったが、そのことによって受洗した教派によって「兄弟」たちが分かれなければならないという事態に直面したのである。それは、愛と友情とを説くキリスト教の教えとは完全に矛盾するだけではなく、それによって友情という自らの支えを失いかねないことから、内村は同じ信仰を分かち合っている「兄弟」たちが引き裂かれることに強く反発した。そこで、内村は自らの信仰と友情とを擁護すべく、いかなる教派にも属さない、いわゆる独立教会の建設に奔走するようになった。この頃から内村の日記には、独立教会の建設に関する記述が急に増え、むしろそれが中心となっていることから、独立教会建設は当時の内村の最も大きな関心事であったと言える<sup>9</sup>。実際に内村は、新教会建設の為の土地や建物の選定、及びその為の資金繰りなどにも積極的に関わっている。この独立教会建設の動きは、内村らが札幌農学校を卒業（1881年7月）して報酬を得るようになってからさらに具体性を帯びるようになるが、言うまでもなく内村はその計画をすすめた中心的な一人であった<sup>10</sup>。

## （二）罪の自覚

札幌農学校を卒業した後は、入学時の契約に従って開拓使御用掛という官職に就いた。しかし、内村の目的はあくまでも「キリストの為に働く」ことであり、クリスチャンとはこの世と戦う「キリストの戦士」であった。つまり、内村はキリストと社会との間に聖と俗という明確な区別を設けていたのである。このことはまた、

「実際のところ、彼がそんなにも社会に気を配るなら、彼がキリストに仕える

ことができるかは疑わしいと僕は思う。」<sup>11</sup>(1881.11.10)

という書簡の記述からも伺われる。従って、内村が官職に就いたことは、それが定められた進路であったとしても彼の良心の意に沿うものでは決してなかった<sup>12</sup>。この頃はまだ職業選択の悩みは表面化していないが、その萌芽はこの時に既に存在していたことには注目して良い。

さて、前節で触れたように、当時内村は経済を含めた教会の完全な独立をすすめた中心的存在であった。内村は特に経済的な面に責任を持っていたようで、そのことは内村が自分の月給の多くを教会に捧げていることや、親友の宮部に対して教会の詳しい経済的状況を説明した上で、再三にわたって献金を催促していることから伺える。ところが、ほとんど同時に起こった二つの出来事により内村は、独立しつつあった愛着のある教会に居辛くなってしまった。その一つは、教会運営をめぐる意見の衝突とそれによる人間関係のこじれである<sup>13</sup>。

「僕が一つを喜ばせようとする、別の人が来て我々の計画を変えてしまう。

しばしば、僕は失意の中に投げ込まれる。また、ある人は『もし、君が主張する組織に従ったら、教会はバラバラになり、僕自身も教会から離れるだろう。』と言うのである。兄弟よ、僕は公職から身を引くべきだろうか？」

<sup>14</sup>(1882.1.20)

また、別の書簡では

「神はいろいろな性格の人をつくり、そのすべてが神の子であるが、もし可能なら、同じ性格の者のみと一緒に働く方がよい。僕は馬の骨格を組立てる中で同じ事をすでに経験している。」<sup>15</sup>(1882.1.30)

と書いている。これらの記述は教会内の人間関係で内村が悩んでいたことを示している。また、このことに加えて、教会内での内村の立場が悪くなったことには、もう一つの事情がからんでいた。それは内村の女性関係である。同様に書簡の記述を順に見てみよう。

「足立君は水野さんにすでに溺れている。彼は今の深草少将というべきである。

「というのは、彼はほとんどいつも彼の恋人のもとを訪れており、夜非常に遅くに帰宅するからである。彼は恐らくこの冬に雪の中に埋められるだろう。」

<sup>16</sup>(1881.11.10)

足立を深草少将に例えていることから、足立を皮肉り、少なくとも二人の関係を歓迎してはいない。

「『愛の秘かな喜びに関しては、相談を引き受けない』というのは僕のモットーであるべきだと思う。兄弟よ、僕を憐れんでくれ。僕は肯定と否定の間に立っている。一方を喜ばすには、一方を失望させなければならない。僕は足立君と関係が悪くなることを案じる。しかし、僕としては『気が狂っているかどうかは、それも神のため』である。」<sup>17</sup>(1881.12.15)

たとえ足立との関係が悪くなったとしても、水野に近づく意志のあることを示唆している。また、そのことを「神のため」と言って正当化すらしている。さらにその一ヶ月後の書簡では、下等動物が発情期に自分の相手を探すのに他を押しつけるように、人間も同じ事をするのだと述べた上で次のように書いた。

「醜い奴らを捨て、この架空の女性から離れるな。…僕の本当に心と心の通い合う友は、働いている『相撲取り』、『小さい学校の女教師』である。」

<sup>18</sup>(1882.1.20)

このことは、内村が水野に好意を抱いており、足立と水野との関係に干渉しようとしていることを示している。しかし、こうした内村の行動は教会内部から批判されることとなり、次のような結果を招いた。

「足立君の結婚の事に干渉したとして、教会からは姦淫者あるいは結婚する友を羨む者として見られ、そのような公の見解を打ち消すのにかなり苦勞せねばならなかった。」<sup>19</sup>(1882.1.30)

こうして見ると、教会運営をめぐる意見の衝突からくる人間関係のこじれ、そして水野という女性をめぐる三角関係というほぼ時を同じくして生じた二つの出

来事によって、内村は教会内で精神的にかなり追いつめられていたと想像される。また、その同じ書簡の中で「北海道の漁夫になるか、ガリラヤの漁夫になるかは、言うことができない。」と初めて将来の方向性についての迷いを記した。具体的に言えば、今の漁業関係の官職に留まるか、あるいは辞職をして聖職者となるか、という選択の迷いである。ここでは、教会内部で内村が孤立し始めた頃に、辞職を考え始めていることに注目しておきたい。つまり、当時の方向性での悩みは、官職か聖職者かという職業そのものの選択だけではなく、札幌を去るか否か、つまりそれまで熱心に活動してきた愛着のある教会を去るか否かという問題にも関わっていたと考えられるのである。また、教会の詳しい状況を伝える記述は1882年3月21日の書簡を最後としていることと、長期出張などにより仕事に多くの時間を割かざるを得なかったことから、内村は教会の重責からも身を引いていったと考えられる。そして、ついに官職に対する不満とその腐敗を理由に挙げながら、札幌を去ることを表明するに至る<sup>20</sup>。

「僕は将来のことを考える為にこの秋に東京に行かなくてはならない。本当の科学がしたいか？それなら 札幌県を去れ！キリスト教を広めたいか？それなら役職を辞めよ！」<sup>21</sup>(1882.6.15)

ちょうどこの頃、内村が教会の中で孤立していることを象徴的に示す出来事も起きている。それは、内村が開こうとした新しい集会には、共に水産博覧会の出品委員に任命された同僚である伊藤一隆しか来なかったことである<sup>22</sup>。

このように教会の内部から批判され、教会の公職から身を引き、孤立の度を深めた内村の心は徐々に札幌の教会から離れていった<sup>23</sup>。ただし、内村には簡単に札幌を去ることができない現実的な事情もあった。それは、札幌農学校官費生は卒業後少なくとも五年間は官職に就いていなければならないという義務と、隠居した父に代わって内村家の家長として家族を養わなければならない義務とがあったからである。内村はこれらの問題に決着をつけることを第一の目的として東京



へ帰った。なおちょうどこの時、札幌の教会は全ての負債を返済し、完全なる独立を果たしているのです、内村はこれまで熱心に取り組んできた教会の独立を見届けた上で、札幌を去ることを具体的に考え始めたことになる。

いずれにしろその後内村は、札幌の教会の代わりとなる教会を求めるかのように東京の教会を訪ねたり、官職を退く件で弁護士に相談を持ちかけるなどして、東京に留まる道を模索していた。しかし、札幌の教会への愛着も感じており、内村は札幌か東京かの二者択一の問題で揺れに揺れた。例えば、

「僕は、公の仕事よりも、『どのように、いつ、どこで、キリストと国の為に最も役に立ちうるかを熟考する』という自分自身の問題について喜ぶ者である。」<sup>24</sup>(1883. 3. 20)

と書き、特に「どこで」をわざわざ“WHERE”と大文字で書いて強調している。さらに、4月12日の日記には、“Depression; no sprits.”とあるから、この時の苦悩が相当なものであったことが想像できる。そしてついに、4月22日の書簡の中で、東京に残る意志を表した。

「僕の立場は、君のそれと同じように、すべてが暗く、絶望的だ。…熟考の末、僕は、少なくとも、しばらくの間は東京に留まって、自分自身の改善を図った方が良いという結論に達した。僕が最も心配するのは、必ずやってくる貧困でも、僕の目的を達するのに大きな障害となるであろう弱い健康でもなく、僕に与えられていると信じている仕事すなわち札幌での教会の仕事である。県の役人の腐敗や不公平、札幌では研究の機会がないことは、僕をはねつける。しかし、五年以上の交流や、僕が不信仰な説教を行った小さな小屋によって堅く結びつけられた心温まる友情は、とりわけ僕を引き付ける。憎しみと愛情、敵と友、どちらが強いのか、反発か誘引か？百日以上も僕はこの重大な問題に苦しんできた<sup>25</sup>。そしてその結論はまだ完全には出していないが、反発の方に重心が少し移っているように思われる。これは僕が札幌の兄弟を

愛していないからではなく、札幌をより愛するからである。僕は今日、東京に滞在中の佐藤君に辞表を提出するところだ<sup>26</sup>。」<sup>27</sup>(1883.4.22)

この書簡では札幌を去る理由に専ら官職の腐敗と学問上の不満を挙げているが、「自分自身の改善」という言葉には単に健康上の意味だけではなく、教会から孤立してしまった自分自身の改善という意味も読み取れる。さらにこの書簡の日付と同じ日の日記には、

「過去の罪を深く悔いた」<sup>28</sup>(1883.4.22)

とあるが、これは札幌を追われたそもそもの原因が、自分がとった行動（特に女性問題）の中にあつたことを感じた為であろう。ともかく内村が提出した辞表は6月に受理され、新しい職（農学社の講師）も見つかり、札幌とは完全に縁が切れた格好になった。

さて、札幌の教会というこれまでの心の支えを失った内村<sup>29</sup>は、今度はそれを宮部、太田という信仰の友に求めていくようになる。大げさとも思われる書簡の記述はこのことを物語っている。

「しかし、この世のあらゆる悲しみと苦痛の中にあつても、僕には溢れんばかりの喜びが沸いてくる。というのは、僕には、肉の兄弟、いや時には両親よりも心が近い友がいて、また共に涙を流し喜んでくれる友がいて、僕自身よりも僕のことを知っている友がいるからだ。僕にとって、このような友と身内とがいなかったら、この世は無に等しい。」<sup>30</sup>(1883.6.8)

「財に乏しく、知に乏しく、健康に乏しく、信仰に乏しい。しかし、数こそ少ないが友に恵まれる。僕は満足だ、これ以上何も欲しくない。」<sup>31</sup>(1883.8.21)

このようにして内村は教会という組織ではなく、信仰を共にする信徒（宮部や太田だけでなく、尾崎やタケといった女性信徒も含む）との情的な交わりの中に慰めと心の拠り所を見出そうとしていた<sup>32</sup>。後に結婚するタケに出会うのはこの頃である。しかし、タケとの交際は、特に彼の母に大反対され、それ故内村は泣

く泣くタケとの仲を諦めざるを得ない状況に追い込まれた。さらに、勤め先の学農社が閉鎖されることになり（10月）、内村は再び職を失うことになった。12月に農商務に勤めることになったものの、再び官職に就くことは、その腐敗を札幌を去る口実にしていた内村にとっては不本意なものであった。結婚も仕事も、いずれも思うように事が進まず、内村の内面には暗さと絶望感が漂うようになる。例えば、

「職業選択において、数週間も続いた荒れ狂った混乱は、まだ僕の心の中を占めていて。」<sup>33</sup>(1883. 12. ?)

と書き、さらに

「しかし僕に関しては、事態はますます困難になり、僕は仲を切ってしまわざるを得なくなった。彼女は激しく泣き、僕も泣いた。しかし、この状態で僕は一体どうすべきなのか？」<sup>34</sup>(1883. 12. 28)

と書いた。

しかし年が明けて1884年2月になると、事態は好転し内村とタケは3月28日に挙式する。そして次の記述が示すように、この結婚は単なる自分たちの思いからではないと内村は言う。

「神と人類、双方に貢献したい（神が許せば）というのがお互いを引き合わせた唯一の動機であった」<sup>35</sup>(1884. 3. 28)

しかし、神の為であったはずの結婚生活は長く続かず、約八ヶ月で破局を迎える<sup>36</sup>。この破婚からくる精神的な打撃は相当なもので、責任転嫁あるいは自己正当化とともとれる記述の後に、

「僕は、神の御前に仕えようと熱望し、その祈禱は神の栄光を表そうしたものではなかったか？神は耳しいか？そのような疑問が一度に心に沸き、実際に僕は憂鬱と失望に押しつぶされてしまった。…僕にとって、全宇宙は、不和と矛盾と無情に満ちあふれている」<sup>37</sup>(1884. 10. 27)

と書いた。この破婚は妻を失ったという出来事に留まらず、信仰の友からも孤立し、何よりも神に見放されたという体験であった。この時、内村はそれまで心の支えにしていた全てのものを失ったのである。その内村が半ば強引に渡米を決行するのは、その直後の1884年11月のことであった。

### (三) 罪の深化

渡米した当初の計画では、以前働いていた学農社で知り合ったホイットニーのつてを頼って、フィラデルフィアに行き、ペンシルバニア大学から奨学金を貰うつもりでいた。しかし、大学が始まる9月までは日々の糧を得るあてもなかった。どこかに身を寄せねばならなかった。そんな内村を拾ったのがエルウィン白痴院の院長ケルリンであった。内村は新学期が始まるまでの期間、そこで寝食を保証される代わりに看護人として働くことになった。

さて内村は、これまでの数々の過失を内村は「罪」と呼んだ。

「僕が今まで犯した罪が、こんなにも多くの悲しみの原因なんだろうか？」

<sup>38</sup>(1884. 10. 27)

「我主ノ為メニ尽サント欲シ返テ主ニ向テ大罪ヲヲカシタリ、」<sup>39</sup>(1884. 12. 22)

内村にとって破婚は、罪の結果であり、罪の集大成であった。この罪に向かい合い、ここから来る強烈な罪悪感を乗り越えることがエルウィン白痴院で看護人として働いていた時の最初の課題であった<sup>40</sup>。

「僕は感極まって泣いた。僕は最善を尽くしたのだから、間違っではないと

思っていた。しかし違うのだ。僕が不義だったのだ。」<sup>41</sup>(1885. 1. 7)

「僕には誰の前にも全く弁解の余地がない。人間には誤りがつきものだが、僕

がやったような誤りは人間のやることでない。」<sup>42</sup>(1885. 1. 19)

内村はこのような罪の意識を読書や新たな解釈によって乗り越えようとした。

「ヨブ記を読む。大いに慰められる。」<sup>43</sup>(1885. 1. 6)

「フィリップス・ブルックスの『イエスの感化』を読む。非常に勇気づけられた。」<sup>44</sup>(1885. 2. 11)

「あの『イエスの感化』という小さな本は、僕に素晴らしい光を与えてくれた。そして、僕は、人生がとても明るくなったことを神に感謝する。イエスとその生涯に、僕があんなにも苦しんだ多くの艱難の説明を見出したのだ。」

<sup>45</sup>(1885. 2. 16)

内村は、このようにヨブ記、フィリップス・ブルックスの『イエスの感化』といった書物によって、「暗い過去」に積極的な意義を見出すことに努めた。

「一方ヨリ見レバ彼ノ難事ハ難事ナレ共、又一方ヨリ見レバ兒ニ取テハ大幸福トナリシト存候、」<sup>46</sup>(1885. 2. 22)

このようにして内村は、破婚に代表される「暗い過去」を、解釈といういわば理知的なはたらきによって乗り越えようとした<sup>47</sup>。しかしそれは根本的解決には至らず、「暗い過去」は常に内村につきまとった。

こうした罪の問題に関連して、新たな課題が内村の前に現れた。それは、イエスは、神か人か？という問題である。内村がこれまで信じてきた信仰は、イエス＝神として捉える立場、つまり三位一体を信じる正統的信仰の立場であり、一方、イエス＝人として捉える立場は、イエスを理想的人間として捉えるユニテリアンの立場である。内村がいつも世話になっていたケルリン夫人や、内村が強い印象と影響を受けた白痴児童教育者ジェームズ・B・リチャーズはユニテリアンであった。この時の内村は、頭では「信仰によって義とされる」という正統的信仰を受け入れていたが、実際の罪への対処の仕方は慈善行為に従事しつつ解釈による罪意識の回避をはかるという人間的、言ってみればユニテリアン的方法であった。また、当時の内村のキリスト観を概観すると、

「イエス・キリストのうちにある慰め、神に感謝します」<sup>48</sup>(1885. 1. 7)

「僕はあらゆる点で完全ではない。しかし、僕はキリストの故に正しい者なの

である」<sup>49</sup>(1885. 1. 19)

とある。つまり、内村はキリストを慰め手あるいは正義の根拠として捉えるのだが、それはイエスを神ではなく理想的な人間として捉えるユニテリアンのキリスト観と何ら矛盾を生じるものではない。というのはイエス・キリストが理想的人間であっても、愛と慰めのキリストであり得るし、正義の根拠としてのキリストでもあり得るからである。それ故に内村は、正統的信仰かユニテリアンか、イエスは神か人間か、という問題に明確な結論を出すことができずに混沌としていたのである。次の記述はそのことを端的に物語っている。

「多くの疑念が起こった。少なからず混乱する。僕の心は神に常に向いていなければならない。人々の意見は様々であるが、神の真理は唯一である。もし神ご自身によって示されないのであれば、真の知識は得ることができない。」

<sup>50</sup>(1885. 2. 18)

「神の観念は、キリストに至るまでは完全に明確である。キリストさえなかったら、僕の神の理解をもってすれば僕が抱いている見解はどんなにか明快なことだろう、としばしば思う。」<sup>51</sup>(1885. 4. 8)

このような信仰上不可避でしかも理性では結論を出すことが出来ない問題を目の前にして、内村がとった手段が「実験」という認識態度である。これは、判断の基準を理性に置くのではなく、神との直接の交わり、つまり霊的直観いわば第六感によって認識する態度である。これ以降、内村の意識は霊に向かうようになる。ファーナルドやスウェーデンボルグなど、内村の表現を借りれば極めて「霊的」な著作に接近するのはその為である。

さてこの期間に内村は、札幌農学校を卒業して以来引きずっていた問題にも直面するようになる。それは職業選択の問題である。その問題は、内村がキリストと社会とを聖と俗という対立概念として捉えていたことと深く関わっている。あくまで人生の目的を「キリストの為に働く」ことと定めていた内村にとっては、

社会に奉仕することより聖職者としてキリストに仕えることこそが彼の目的にかなう道であったが、実際にはその道を歩んでこなかったことに少なからず心を痛めてきた<sup>52</sup>。この職業選択の悩みは渡米してエルウィン白痴院で働いていた時も引きずっていた。

「身も心も他の誰よりも弱く、養うべき大きな家族がいながら、この僕の人生の目的は一体何だろう？自分でさえも答えることができない。」<sup>53</sup>(1885. 3. 23)  
このように、渡米当初は、聖職者や伝道者になりたいという漠然とした希望を持ちながらも、現実を考えるとどうしてもその道に積極的には踏み込めなかった。混沌としながらも、上掲の書簡を書いた時点では、内村はエルウィン白痴院で働いた後はペンシルベニア大学の医学部へ行くつもりでいた<sup>54</sup>。

しかし、1885年5月に内村は新島襄との再会を通して、これまで具体的には示されなかった聖職者への道が突如として目の前に示される。それは、聖職者養成をその教育の目的として掲げるアマスト大学へ入学するという道であった。この道は、それまで内村が目指していたペンシルベニア大学の医学部へ入学するという道に鋭く対立する道であった。なお、前者はキリスト教の福音伝道者になることを意味し、これを内村は「直接伝道」と呼び、一方、後者は間接的に福音伝道に携わるという意味で、これを「間接伝道」と呼んだ。直接伝道か間接伝道かの問題は、それまで漠然と悩んできた職業選択の問題が初めて具体的な形となって内村の前に現れたのものである。なお、この問題は内村にとって大きな意味を有するので、少し詳しく見ていくことにしたい。

さて、1885年6月2日の段階では、新島のすすめに従って、内村はアマスト大学へ行くこと、つまり直接伝道の道に行くことを決断し、その意志を新島に次のように伝えていた。

「私の魂は、アマストを慕い求めています。そこで、私は数年前から取り組み始めた研究、つまり生物学的、地質学的事実による聖書解釈を追究したいで

す。」<sup>55</sup>(1885.6.2)

しかし、この直後内村はケルリン院長に連れられてワシントンへ行き（6月6日～19日）、その時の見聞の体験は、内村をして間接伝道への方向転換を考えさせるのである。ワシントンから帰ってきた直後に書かれた書簡を見てみよう。

「あらゆる点を考慮に入れると、私が思うに、医学を勉強しながら非常に有益に二、三年を過ごすことができます。その理由は以下の通りです。…」

<sup>56</sup>(1885.6.21)

と医学を勉強する利点を三点挙げて説明している。そして、次のように続けた。

「けれども、先生の親切な取り計らいを、私の一方的な事情の為なのですが、私が返事を差し上げるまでしばらくの間待つて頂きたいと思えます。」

<sup>57</sup>(1885.6.21)

このように内村は、ためらいながらも間接伝道に傾く気持を新島に書いた。そして、このように書いた同じ書簡の中で、直接伝道と間接伝道との挟間で激しく揺れ動く自らの心を次のように告白した。

「私は極端に自己中心的ではないでしょうか、新島先生。もし、私がそのように映るなら、先生に対する私の信頼においてのみお許し下さい。私は先生の忠告を受けたく思います。もちろん、私は私のものではなく主のものです。今の私にとっての最大の敵は、貧困でもなければみじめな労働でもなく、私の利己心、墮落した、偽りに満ちた、傲慢な心です。私の慈善行為でさえ、プライドと賞賛という外套に過ぎなくなることもしばしばです。私は、友人が非難するような私の気質の為ではなく、私が主の道を行かないで自分の道を歩みつつあるのではという怖れの為に迷うのです。」<sup>58</sup>(1885.6.21)

直接伝道か間接伝道かの選択は、もはや内村が避けては通れない具体的な選択であった。直接伝道の道は「主の道」であり最も直接的に「キリストの為に働く」ことができる道に違いなかったが、その道に行くことは地位や名声、財だけでな



く自らの存在全てを否定し放棄することを意味しており、それ故に内村は以前からこの道に踏み込むことに言うに言えない抵抗を感じてきたのである。一方間接伝道の道は、友人や家族らの賞賛や安定した生活を約束してくれるであろうが、しかしそれがキリストに反する道ではなかろうかという不安が離れなかった。このように内村は進路選択の問題になかなか結論を出すことができずに揺れに揺れた。そして内村はこうした迷いの中に自分を正当化し守ろうとする利己心を見出したのである。その利己心というのは慈善行為で克服されるようなものではなく、かえってその慈善行為を隠れ蓑にしてしまうような狡猾な敵であった。直接伝道の道を遮り、間接伝道を選択させようとするものの正体はこの利己心であり、養うべき家族、不適応な性格、健康とは言えない体もすべては自己正当化の手段あるいは単なる言い訳に過ぎなかった。その一方で、利己心の業を許さず直接伝道の道を行かないことに警告を発する別の心（以下この心を良心と呼ぶ）があった。つまり、直接伝道か間接伝道かの選択は、具体的には「聖職者」になるか「医者」になるかの選択であったが、それは「キリストに仕える」か「この世に仕える」か、「主の道を行く」か「自分の道を行く」という選択に他ならず、もっと言えば「キリストを愛し自分を棄てる」か「自分を愛しキリストを棄てる」という選択をめぐって利己心と良心とが激しく葛藤し鋭く対立していたのである。そして、この葛藤はしばらく内村を同じように苦しめた。

「この日は、重苦しく過ごしました。それは、白痴児が私の手を煩わせる（今では随分慣れましたが）からではなく、私の弱さ、愚かさ、不信仰さに対する深い後悔の念が私の良心にある為です。…私はこれまで二人の主人に仕えてきました。この世と救い主です。私は心を一つに定めることができません。ですから、これらすべての困難が生じるのです。」<sup>59</sup>(1885.7.5)

こうした利己心と良心との鋭い対決と葛藤は一ヶ月あまり続きついにピークに達する。この葛藤する自己を内村は次のように表現した。

「私の将来に関しては、繰り返し、繰り返し考えてきました。しかし、未だに何らはっきりとした結論には達していません。…霊について語る事ができないなら、私は哀れです。しかし、みじめにも私は、なりたいと思うものになれません。それゆえに、心は霊の法則に従い、この肉体は罪の法則に従うのです。一体誰が、私を罪に満ちたこの肉体から救い出すことができるのでしょうか？」<sup>60</sup>(1885.7.15)

こうした職業選択の悩みはついに罪の意識にまで達したのである。ただし、ここでいう罪とは「なりたいと思うもの」すなわち聖職者になることを妨げる利己心であってそれは自分の一部に他ならない。ここで注目すべきなのは、罪の観念に大きな転換が見られることである。職業選択の問題で深刻な葛藤をする前は、破婚をはじめ過去の過失からくる罪悪感が内村の罪の意識に結びついていた。つまりそれまでの罪とは、個人の特定の過失や行為に他ならなかった。しかし、ここで内村は新たな罪を自覚させられたのである。それは、個人的な行為に潜む罪ではなく、いくら看護人として善行を積み重ねたとしても解決されない罪、自分の肉体に不可分に備わっている罪であった。また、この罪はこれまでのように読書や解釈によって対処できるような罪でもなかった。言ってみれば、職業選択の問題の葛藤によって新たに自覚された罪とは、これまでのすべての過失を生じせしめていた根本的な罪であった。

#### (四) 贖罪信仰

先述したように、内村は職業選択の問題について葛藤しつつ結論を出しあぐねていた。そこで内村がとった手段は、その判断を自分が下すのではなく神に委ねるという方法だった。つまり、与えられる環境や状況を神の意図として解釈するという方法である。具体的にはペンシルバニア大学へ行く為の条件が何一つ欠けることなくその道が開けるならペンシルバニア大学へ行くことにし、条件が揃わ

なかったらそれを神の声だと思ってアマスト大学へ行く、というものである。結局はペンシルバニア大学へ行く為の条件は完全には揃わず、内村は直接伝道の道を選びそのことを新島に書き送った。しかし、心の迷いは去らず依然として混沌としていた。そこで、内村は自分が選ぶその道が確かに正しいという確信、それも先述したような霊的直観によるダイレクトな認識体験を求めた。内村がグロースターというボストン近郊の小さな漁村に出かけ、そこで断食と祈祷とをしながら十七日間にわたって滞在するのはその為である。そしてついに、

「この八日間は、聖霊の降臨を求めて一心に祈って過ごし、ありがたいことに、その願いは聞き届けられたように思います。…私のすべての生涯を神に委ねましたので、私の将来については何も申し上げることはありません。私は、ご配慮に甘えて、アマストへ行くつもりです。そして、福音の伝道者になるという長い間持ち続けていた意図を実現するつもりです。」<sup>61</sup>(1885. 8. 10)

と直接伝道の道に行くことを高らかに宣言するに至った。そして、内村はさらなる確信を求めて祈祷と断食の生活を続け、

「私の魂の最大の重荷は、グロースター湾に投げ込まれ、二度と目に入ることはなくなりました。」<sup>62</sup>(1885. 8. 22)

とあるように、直接伝道の決断は確固たるものとなったのである。アマスト大学への入学へ先立って、このようになされた決断は、長い間抱えていた職業選択の問題に終止符を打つものであったばかりでなく、そのことによって新たな信仰を獲得するに至るのである。

「帰れよ、幼き児童の心に帰りて、己が無識と無力とを覚れよ、さらば乃ちナザレのイエス吾等の眼を開き給はんなり。噫、人が迷信といふ処のもの、即ち十字架の上の死の信仰、之れぞ吾等が千代の磐、生涯の錨なるかな。」

<sup>63</sup>(1885. 8. ?)

内村が獲得したのはこの「十字架の上の死の信仰」であった。内村が直接伝道

を決断することは、彼にとってはある意味で死を意味した。何故ならば、その決断が、毎日の糧を得る手段、家族、名誉、プライド、そして自らのすべてを捨てることに他ならず、まさに完全な自己放棄、自己否定を意味したからであった。要するに、内村が直接伝道を決断するということは、「自己に死ぬこと」に他ならず、キリストが十字架上で死んだという事実と重なったのである。このように自己に死ぬ信仰、これが「十字架の上の死の信仰」の意味するところである。そして、この信仰によって得られたのは「非常なる歓喜」であった。

「私は今や完全に幸福です。そして新島先生、私は今や自己と呼ぶものに死ぬ準備ができたと先生に報告しなければなりません。」<sup>64</sup>(1885. 8. 22)

「キリストが訪れれば、不幸に花が咲き、それらは神聖化される。」<sup>65</sup>(1885. 10. 21)

「久しき間余の心を苦しめたる懊悩と荷責とは、今や余が胸にあることなし、げに其中より救ひ出されて…この世の冬のいかに冷く怖ろしき時と雖も、我が救ひの主の懐には歓喜、希望の花温かく咲き満つるなり。」<sup>66</sup>(1886. 1. ?)

このような「自己に死ぬ信仰」、つまり自己放棄と自己否定の信仰は確かに内村に喜びと希望とを与えた。ただし、この時の内村にとってのキリストは師であり、苦しみを共にする同伴者であった。このような師たるキリスト、同伴者たるキリストは愛や慰めを与えることができて、職業選択の問題を通して自覚した罪、自分の肉体に不可分に備わる罪、言ってみれば自分の存在を揺り動かすような罪を解決することまではできなかった<sup>67</sup>。また、このようなキリスト観は、依然としてイエス・キリストは神か人か、という正統信仰かユニテリアンの信仰かという問題に結論を出せるものでもなかった。従って、職業選択の問題そのものは解決されて一時的な解放感があったものの、それを通して自覚した罪の問題やキリストの問題は未解決のまま残されたのである。確かにアマスト大学で勉強する学問は知的に啓発されることが多かったが、先述したような罪やキリストの問題の

解決には無力であった<sup>68</sup>。そのことは、次の書簡の記述にも表れている。

「もし、科学や哲学が人間の魂を救うことができないのならば、何故すべての勉学を直ちに辞めて、すぐにでも实际的な伝道に出かけないのか？このような疑問が僕を悩ませる…」<sup>69</sup>(1885. 12. 3)

しかし、悩み続けた罪やキリストの問題が解決される日がついにやってくる。その日こそ、は内村が贖罪信仰を獲得した日である<sup>70</sup>。その日の日記の記述は次のとおりである。

「僕の人生の中で最も重要な日。今日ほどキリストの贖罪の力が僕にあからさまに示されたことはなかった。神の子が十字架にかかったという事実の中に、僕の心をあれほどまでに打ちのめしたすべての艱難の解決がある。キリストは僕のすべての負債を肩代わりしてくれ、墮落前の最初の人間のような純粹さと罪のない状態にまで引き戻してくれる。今や、僕は神の子である。そして、僕の義務はイエスを信じることである。イエスの目的の為に、神は僕に必要なものはすべて与えてくれるだろう。彼は僕を彼の栄光の為に用い、ついには僕を天国に救い上げるであろう。\*\*\*\*\*」

<sup>71</sup>(1886. 3. 8)

これまでに体験した数々の過失や不幸そしてあらゆる葛藤は、罪そのものというより肉体をもつ人間にとっては避けがたい罪の結果であった。そしてこの自己の存在と不可分に関わる罪はもはや自分では如何ともしがたいことを内村は感じていた。この我が肉体に宿る罪がキリストの肉体の死によって贖われることの発見、つまり贖い主としてのキリストの発見、これこそが内村が獲得した贖罪信仰なのである。しかもそれは理性ではなく靈的直観による生々しい認識を伴う体験であった<sup>72</sup>。つまり贖罪信仰の獲得とは、人間に存在する根本的で普遍的な罪がキリストの十字架の死によって贖われることが啓示され、それを理性ではなく靈によって直観したという体験だったのである。

## (五) 贖罪信仰の影響

贖罪信仰が内村に与えた影響は非常に大きく、まさに人生の転換点と呼ぶにふさわしい。また、しかもその影響が各方面に及んでいることも注目に値する。そして、その影響を考察することは、その本質を明らかにする上でも重要な鍵となる。ここではそのすべてに触れることは困難であるとしても、その主なものを挙げてみたい。

### 1. ユニテリアン批判

内村がエルウィンで看護人として働いている時に、イエス・キリストが神か人かの問題、ひいては正統信仰かユニテリアンの信仰かで混沌としていたことは既に述べた。この問題は内村が直接伝道の道を志し、アマスト大学で学問に没頭していた時にも引きずっていた。しかし、贖罪信仰の獲得を境としてこの問題が一気に解決されるのである。1886年3月8日、つまり内村が贖罪信仰を獲得した日の日記で注目されるのは、贖罪主としてのキリストが初めて記されたことである。この贖罪主としてのキリストは、これまで見られた慰めのキリスト、愛なるキリストとは全く質を異にする。というのは、慰めのキリスト、愛なるキリストは人間イエス・キリストであり得ても、贖罪主キリストは、人間イエス・キリストではあり得ず、神なるイエス・キリストに他ならないからである。ここにおいて先述したキリストの問題は完全に解決されるのである。言うまでもなく、内村がここで獲得した信仰はイエス・キリスト＝神として捉える正統的信仰である。そのことによって、次の書簡の記述に示されるように内村は一気にユニテリアン批判に傾く。

「余は又、人は行ひによりて義とせらるてふユニテリアンの立説を到底解し能はざるなり、」<sup>73</sup>(1886.6.?)

「彼女は学識ある婦人にして熱心なるユニテリアンの信者なりというが、…其信仰はひたすら寛裕に、又限りなく博大にして、一其代り、拡り大いなれば、

水はひたひたと底浅き類の信仰なり。」<sup>74</sup>(1886. 7. 19)

またイエス＝人とするユニテリアン思想の特徴は、神を唯一創造主のみであるとして、三位一体論を退ける合理的な点にも求めることができる。しかし、内村が贖罪信仰を獲得してイエス・キリストの神性を受け入れたことによって、一神教のキリスト教にすれば一見不合理に思われる三位一体の教義をも体感することが可能となったのである<sup>75</sup>。

このように、内村のユニテリアン批判は内村がユニテリアンの信仰を超越したことを示しており、贖罪信仰の獲得を最も特徴付けるものの一つとして挙げることができよう。なお、後に内村が回顧録の中で度々触れる「行為による義」「自らの中にある義」とは、ユニテリアンの信仰観を指していると思われる。

## 2. 一人聖餐式

聖餐とは神学的には一方的な恩恵の賜物であり、それに感謝を表す場が聖餐式であるが、内村はたった一人でこの聖餐式を行っている。内村にとってそれは、イエス・キリストの救い（贖い）に対する感謝を意味し、イエス・キリストの神性を認める正統的信仰を確立したという動かざる証拠である。

「夕方は、澄み渡り美しかった。ちょうど僕が夕食に出かけようとした時に、僕が肉に死ねば悪魔は僕を打つことはできないという考えが浮かんだ。そしてこの『罪に死ぬ』ことは、僕の罪深い心をのぞきこむことによってではなく、十字架につけられたイエスを見上げることによって成し遂げられる。僕を愛して下さる方を通して勝者以上の者になることができる。その考えは非常に元気付けてくれ、その日のすべての重荷を完全に忘れた。感謝が僕の心に満ち、僕は主の晩餐に与ることによってその日を記念したいと思った。そして、僕は一房の山葡萄から少量のジュースを絞り、それを小さな陶器の皿に載せた。また、僕はビスケットを小さく割いた。僕はそれらを清潔なハンカチの上に置き、その前に座った。感謝を捧げ祈祷した後に、僕はその主の

体と血を大いなる感謝の心で取り上げた。言葉にできない神聖さであった。

「僕はこれを生涯にわたって何度も繰り返し行わなければならない。」

76(1886. 9. 13)

この『罪に死ぬ』という信仰は、キリストによる贖罪の発見によって初めて得ることが可能となる。ちなみに、直接伝道を決断することで得られたのは「十字架上の死の信仰」であり、いわゆる「自己に死ぬ」信仰であった。同じ「死」の信仰であったとしても、根底に贖罪信仰があるかどうかは二つの信仰の差を生じさせていると言えよう。

### 3. 予定の教義の悟り

内村が初めて予定の教義について触れたのは、彼が札幌農学校にいた時の日記の記述においてである。

「『召命』について困惑する」<sup>77</sup>(1880. 12. 26)

この記述から、少なくとも予定の教義は内村にとって疑問の対象であったことが分かる。この日記の記述に対する解説によると、ロマ書九章がその問題の箇所である。そこには、人道的な行為が神の召命とは無関係であることが述べられている。つまり、いかなる道徳的善行を積もうが救いが保証されるわけではないということに他ならない。

この予定の教義に関する記述は、贖罪信仰を獲得した後突如として現れる。

「予定の教義を研究し、その重要性に強く胸を打たれた。心は喜びに躍った。

誘惑は過ぎ去ったかのように思われ、僕の心の気高い部分がすべて感動で燃えた。僕が神の選ばれた者の一人ならば、また世界の基礎ができる前から彼の相続者として予定されているのなら、どこに誘惑する者がいるというのか！」<sup>78</sup>(1886. 6. 3)

「おお、すべてのクリスチャンを謙遜にさせる思想よ！僕が選ばれた一人であるとは、僕にどんな価値があつてのことだろう？僕は日々、罪を犯している



というのに！」<sup>79</sup>(1886. 6. 5)

この記述から、予定の教義はもはや疑問の対象ではなく、その疑問が解けて喜びと感動の対象となったことが分かる。予定の教義の疑問は人間の努力と救いと断絶に起因するものであったが、贖罪信仰による救済観によって、その疑問が解けたことは言うまでもない。

#### 4, 真理の鍵

先述したように、贖罪信仰を獲得することによって「罪に死ぬ」思想が与えられたり、予定の教義の疑問が解けたりと、それは様々な悟りや発見の源になっていると言える。しかし、そのことは信仰的な側面だけに留まらずに、自然や歴史に関することにも及んだ。

「僕は、自然と歴史と聖書が人類に対する神の啓示の三脚であることを知って喜んでいる。これらは、並行して非常な関心を持って研究されることが可能だ。キリストは聖書だけでなく、他の二つの秘密を解く鍵である。」

<sup>80</sup>(1886. 10. 6)

このように、贖罪信仰を獲得することで発見したキリストは正に真理を解く鍵ともなったのである。

#### 5, 心の拠り所としてのキリスト

内村が渡米する前は、信徒との情的な交わりと信仰とが不可分であったばかりではなく、特に太田や宮部という信仰の友との友情は彼を唯一支えていたものと言っても過言ではなかった。

「財に乏しく、知に乏しく、健康に乏しく、信仰に乏しい。しかし、数こそ少ないが友に恵まれる。僕は満足だ、これ以上何も欲しくない。」<sup>81</sup>(1883. 8. 21)

「兄弟パウロ、僕は君を愛し、今の僕のたった一人の古き友として君を信じている。僕は君のところへだけ、励まされ心温まる忠告を求めて飛んでゆける。

そして君の中にだけ、僕は良い最も安全な避難場所を見い出せるのだ。」

<sup>82</sup>(1883. 9. 21)

「しかし、僕のあらゆる内なる困難のさなかにあつて、僕はこのことに初めて気付いたが、君の心だけが、本当に有り難いことに、僕の力の源であり、慰めであつたのだ。」<sup>83</sup>(1884. ?. ?)

渡米してからは、こうした友との交流が疎遠になってきたこともあつて、読書などに慰めを求めていったが、内村が本当の意味で心の支えを見出すのやはり贖罪信仰の獲得まで待たねばならなかつた。その後の書簡の記述を見れば、友情が心の支えであつた頃の記述とは対照的であることが分かるであろう。

「刑務所に入れられても、最も親しい友達や身内に裏切られても、キリストのような方が共にいて下されば、それは試練でも何でもなくなる。」

<sup>84</sup>(1886. 10. 6)

「一つだけ僕に欲しいものがある。それはキリストである。キリストが僕の心にいらっしゃれば、もうそれ以上欲しいものは何もなくなる。」<sup>85</sup>(1886. 11. 3)

「しかし、実際のところ僕は一人ではない。僕の中にキリストがいるという実感が増していくことは、一万人の友や同僚、そしてエジプトのすべての富に勝る。」<sup>86</sup>(1887. 7. 27)

このように贖罪信仰を獲得した後の記述では、内村の最も大きな心の拠り所がキリストになっていることが分かる。

以上、贖罪信仰を獲得することによる影響を様々な観点から見てきたが、これらは贖罪信仰が内村にとっていかに意義のあるものであつたかを示していると言えよう。なお本章では、“How I became a Christian”で扱われている米国留学からの帰国までに見られる影響を述べたに過ぎないが、それは内村の生涯を貫く信仰となつており、晩年に彼が展開する再臨運動とも深く関連している。そのことに触れることで、贖罪信仰の獲得が内村の人生全体においていかに意義のある体験であるかを示すことができようが、ここまでの議論によって贖罪信仰の獲得

に如何なる転換が見られるかを指摘することは十分可能である。内村にはどのような人間存在の転換が見られるかについての詳細な議論は第七章に譲り、ここでは贖罪信仰の獲得が内村の人生において極めて大きな意義を有する体験となっていることを述べるに留めておきたい。

<sup>1</sup> 以後、人間存在の転換としての回心から区別する意味で、慣用的な意味で用いる場合は「」を付して「回心」と表記する。

<sup>2</sup> “How I became a Christian”には、1877.9.9～1888.5.16までの日記が掲載されているが、その記述の多くはメモ程度のものなので、これらに内村自身が解説を付け加えている。なお本書は、アメリカでの出版が念頭に置かれており、すべて英語で執筆されている。それは、この書が日本人に対してキリスト教を啓蒙することを目的としたのではなく、欧米人に対して、異教徒である一日本人がキリスト教信仰を獲得した事実をアピールすることを目的として執筆された為である。それ故、著者が欧米人の信仰をそのまま受け入れることで信仰を得たのでは決してなく、あくまでも著者自身の体験や内的検証を通して得たことに力点が置かれる。そして、それは欧米社会や欧米教会に対する批判をも交えながら、欧米宣教師や欧米教会に依存しない独立したキリスト教信仰の獲得や、日本人の手による教会の設立の可能性を強く訴えたものと言ってよい。

このような、“How I became a Christian”の執筆の動機と目的から、日記の内容としては、内村自身の教会活動に関する事柄が多い上、個人的な罪（例えば破婚に関する事）に葛藤する記述は全面的に欠落している。従って、日記の一つ一つの記述は確かに直接資料として用いてよいと思われるが、この著作の執筆時に日記の記述が取捨選択された可能性があることを考慮に入れるべきだろう。

<sup>3</sup> 内村研究の多くは、“How I became a Christian”の記述にならって、これを第一回心としている。確かに、それによればこの出来事は、多神教的信仰から一神教的信仰へという思想的転換を意味するものである。しかしその回顧的記述が十八年後に反省的に記されていることから後の解釈が加えられていると言える。また、日記の記述から判断する限り、当時の内村が思想的転換という意味を見出していたとは言い難い。差し当たり精神史の構成にあっては、そのような解釈は差し控えておく。

<sup>4</sup> 鈴木範久『内村鑑三日録一』教文館 1998においても「入信前との相違は、その教友間において、血縁の兄弟にまさる関係を保つことだったのである。いわば血縁共同体から選択的、教友共同体への変化にすぎない」(p.74)と記されており、入信を友情関係の維持に結びつける同様な解釈が見られる。

<sup>5</sup> 内村は、1878年6月2日に受洗した。しかし“How I became a Christian”によれば、彼が「受洗」よりも「契約」への署名にクリスチャンとしての出発点を見出しているのは明らかだが、それは形式だけの教会儀式を後に痛烈に批判した内村の立場が色濃く出ている。このように第一回心には、後の解釈や意味付与が多分に含まれていることを考慮に入れなければならない。

<sup>6</sup> 『内村鑑三全集』三、p.27

<sup>7</sup> 『内村鑑三全集』三、p.31

<sup>8</sup> 『内村鑑三全集』三、p.34

<sup>9</sup> “How I became a Christian”では、教派主義批判を意図的に強調しており、日

記には独立教会建設に関する記述が目立ってくる。この点に関して、執筆時に日記の記述が取捨選択されたことも考えられるが、当時の内村にとって独立教会建設が大きな関心事であったことは間違いないであろう。

<sup>10</sup> ただしこの独立教会建設には、内村が後に主張する外国宣教師に依らない日本的キリスト教会の主張というよりは、それによって自分の支えとも言うべき「兄弟」たちを引き裂こうとする教派主義に対する反抗という意味が込められていたと言えよう。

<sup>11</sup> 1881年11月10日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.14

<sup>12</sup> 約四年後の1885年8月16日付新島襄宛書簡によると、「顧レバ明治十四年（1881年）以降幾度トナク漁舟ト漁網ヲナゲ捨テ人間ノ漁ニ着手セントセシモ…」(『内村鑑三全集』三六、p.194)とある。

<sup>13</sup> 鈴木俊郎『内村鑑三伝』(247頁)では、佐藤昌介との関係の悪化を指摘している。

<sup>14</sup> 1882年1月20日付宮部金吾、太田稲造宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.26

<sup>15</sup> 1882年1月30日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、pp.35-36

<sup>16</sup> 1881年11月10日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.14

<sup>17</sup> 1881年12月15日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.19

<sup>18</sup> 1882年1月20日付宮部金吾、太田稲造宛書簡、『内村鑑三全集』三六、pp.27-28

<sup>19</sup> 1882年1月30日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.35

<sup>20</sup> 従来の内村研究は、札幌を去った理由として官職の腐敗と学的不満を挙げることが一般的であるが、人間存在の観点から見ればそれはむしろ二次的な理由と思われる。当時の内村の目的はあくまで“work for Christ”であり、それは教会活動と不可分であった。それだけに、愛着のある教会を捨ててまで札幌を去る理由としては官職の腐敗や学的不満だけでは弱いと思われる。従来の内村研究ではほとんど触れられてこなかった人間関係のこじれや女性問題を述べた理由はここにある。

<sup>21</sup> 1882年6月15日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.43

<sup>22</sup> 鈴木範久『内村鑑三日録1』(p.125)参照。

<sup>23</sup> 『基督信徒の慰め』(1983)には、「キリスト教会に捨てられし時」という章では学生時代の楽しい信徒の交わりについての記述の直後に次のように述べている。「然れども此小兒的の感念は遠からずして破碎されたり、余は基督教会は善人のみの巢窟にあらざるを悟らざるを得ざるに至れり、余は教会内に於ても気を許すべからざるを知るに至れり、加之余の最も秘蔵の意見も、高潔の思想も、勇壮の行績も、余をして基督教会に嫌悪せしむるに至れり。」(『内村鑑三全集』二、p.24)

<sup>24</sup> 『内村鑑三全集』三六、p.53

<sup>25</sup> 百日前というと、内村がちょうど札幌から東京に出てきた頃である。この間ずっと札幌か東京かで悩んでいたことがわかる。

<sup>26</sup> 鈴木範久『内村鑑三日録1』(pp.137-138)には、この頃に作成された診断書が掲載されている。それによると、辞表の表向きの理由が健康上の理由(胃病)であったことが分かる。

<sup>27</sup> 1883年4月22日付太田稲造宛書簡、『内村鑑三全集』三六、pp.53-54

<sup>28</sup> 『内村鑑三全集』三、p.68

<sup>29</sup> “How I became a Christian”では、何かは分からないが、とにかく何かで満た

されなければならない「真空」と表現している。それまでの心の支えを失った空虚感が出ている。

<sup>30</sup> 1883年6月8日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.60

<sup>31</sup> 1883年8月21日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.68

<sup>32</sup> “How I became a Christian”では、この時代の信仰を評して「感傷的基督教」としている。

<sup>33</sup> 1883年12月宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.86

<sup>34</sup> 1883年12月28日付太田稲造宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.89

<sup>35</sup> 1884年3月28日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.106

<sup>36</sup> 破婚の原因については、日永康「内村鑑三の回心」や鈴木範久『内村鑑三日録1』で興味深い言及がなされているものの、資料の限界もありタケの立場から見た考察はなされていない。この問題については、タケ側からの考察も必要であろう。内村の母はもともとタケとの結婚には反対であったことから、母とタケとの関係は最初から良かったとは言い難いであろう。その上、内村は仕事柄出張も多く留守がちであった。母とタケとの唯一のパイプであった内村が不在となれば、残されたタケの気苦労は相当なものであったろう。また、7月下旬に榛名湖調査に出張した折りには内村はタケを同伴しているが、妻同伴の出張は不自然であり、それは家に残されることにタケが強く反発した結果ではないだろうか。もしそうだとすれば、タケだけを一方的に責めていた内村がタケの心を察していたとは言い難い。母とは上手くやっけていけず、内村にも理解されないという孤独な環境の中にあつては、外へ相談を持ちかけたとしても不思議ではなかろう。いずれにしろ、内村家の嫁姑の関係が離婚の原因に大きく関わっていたことも想像される。

<sup>37</sup> 1884年10月27日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、pp.114,116

<sup>38</sup> 1884年10月27日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.115

<sup>39</sup> 1884年12月22日付父宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.122

<sup>40</sup> 内村は、慈善行為と罪の解決を直接的に結びつける考え方を、最初から意識的に避けようとしていたと言える。1885年1月1日の日記や1月7日の書簡には、行為ではなく「信仰によって義とされる」ことが強調されている。また、当時の状況から判断して、内村は目的があつて白痴院の看護人を選んだというよりは、拾ってもらったという意識の方が強かったと思われ、書簡には拾われた環境に感謝している記述が目立つ。

<sup>41</sup> 1885年1月7日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.127

<sup>42</sup> 1885年1月19日付太田稲造宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.130

<sup>43</sup> 『内村鑑三全集』三、p.101

<sup>44</sup> 『内村鑑三全集』三、p.102

<sup>45</sup> 1885年2月16日付太田稲造宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.132

<sup>46</sup> 1885年2月22日付父宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.137

<sup>47</sup> このような罪の解決法は後の内村に従えば「忘罪術」と言うべきものである。『求安録』(1893)には、「罪より脱して始めて罪を思はざるに至る、罪を思はずして罪より脱するにあらず」（『内村鑑三全集』二、p.180）とある。

<sup>48</sup> 1885年1月7日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.127

<sup>49</sup> 1885年1月19日付太田稲造宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.131

<sup>50</sup> 『内村鑑三全集』三、p.103

<sup>51</sup> 『内村鑑三全集』三、p.106

<sup>52</sup> 例えば『求安録』(1893)には、「余のキリスト教に入るや、余の第一の煩慮として存せしことは、余もついに牧師伝道師（キリスト教の僧侶）にならざるを

得ざるに至らんかにありき。」（『内村鑑三全集』二、p.165）とある。

<sup>53</sup> 1885年3月23日付太田稻造宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.145

<sup>54</sup> ケルリン院長本人が医学部を出ており、しかも内村には自分と同じような事業を日本で展開してもらいたいという希望を抱いていたことから、医学部進学は内村がケルリンのすすめに従ったものと思われる。なお、鈴木範久『内村鑑三日録一』に新たに発見された1885年3月24日付クラーク宛書簡が掲載されているが、その中でも日本で慈善事業に従事する希望が述べられている。

<sup>55</sup> 1885年6月2日付新島襄宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.164

<sup>56</sup> 1885年6月21日付新島襄宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.175

<sup>57</sup> 1885年6月21日付新島襄宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.175

<sup>58</sup> 1885年6月21日付新島襄宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.176

<sup>59</sup> 1885年7月5日付新島襄宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.180

<sup>60</sup> 1885年7月15日付新島襄宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.184

<sup>61</sup> 1885年8月10日付新島襄宛書簡、『内村鑑三全集』三六、pp.190-191

<sup>62</sup> 1885年8月22日付新島襄宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.196

<sup>63</sup> 1885年8月広井勇宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.200

<sup>64</sup> 1885年8月22日付新島襄宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.196

<sup>65</sup> 1885年10月21日付藤田九三郎宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.210

<sup>66</sup> 1886年1月広井勇宛書簡、『内村鑑三全集』三六、pp.224-225

<sup>67</sup> 『求安録』(1893)には、「伝道師たるの決心にして余を罪より解脱すること能はざれば…」（『内村鑑三全集』二、p.172）とある。このことは自己否定して直接伝道を選択することによっても罪から逃れることはできなかったことを示唆している。

<sup>68</sup> 『求安録』(1893)では、「学は罪よりの隠れ場所にあらざして、かえってこれを顕明ならしむるものなり。」（『内村鑑三全集』二、p.155）として学問が「脱罪術」としては無効であることを述べている。また、例えば「クリスマス夜話＝私の信仰の先生」(1925)に出てくるシーリーの助言「内村、君は君のうちののみ見るからいけない。…」（『内村鑑三全集』二九、p.343）からは、贖罪信仰を得る前の内村が一人学問に励みながらも、自分の内面にある罪を見つめ、かえって明らかにされる罪に苦しむ内村の姿が想像できる。

<sup>69</sup> 1885年12月3日付小野谷敬三宛書簡、『内村鑑三全集』三六、pp.219-220

<sup>70</sup> 内村を「回心」に導いた重要な要素としてシーリー総長の人格的影響を挙げる研究が見られる。その根拠は回顧録に求められる。例えば「聖書研究者の立場より見たる基督の再来」(1918)には、

「…『徒に自己の内心ののみを見る事を廃めよ、貴君の義は貴君の中にあるに非ず、十字架上のキリストに在るのである』と、此の一言は余の信仰に大革命を起こさしめた、…シーリー先生の此一言なかりせば多分今日の余はなかったであろう。」（『内村鑑三全集』二四、p.57）

とある。これを見れば、「回心」の日はシーリーの教示を受けた日と言えよう。しかし、当時の内村にとって重要なことはシーリーを通して啓示された内容であって、シーリーはあくまでその媒介に過ぎなかった。このことは、贖罪信仰が人の優しさや温かさといった人格的な感化によって得られたのではないことを示している。もしシーリーによる人格的影響がそれほど重要であるなら当時の日記や書簡でなくとも、“How I became a Christian”にはシーリーの教示によって贖罪信仰が得られたことが記されていていいであろう。贖罪信仰の本質は、むしろ人間的なものと神的なものとの断絶にある。

- 71 『内村鑑三全集』三、pp.117-118
- 72 『求安録』(1893)に、「余は平安を得るの道を知れり。されども道を知るは必ずしも道に入るにあらず。」(『内村鑑三全集』二、p.249)と記されているように、贖罪信仰によって罪が解決されたというよりも、それによって罪の解決が「示された」あるいは「知った」こととすべきであろう。
- 73 1886年6月広井勇宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.236
- 74 1886年7月19日付広井勇宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.240
- 75 “How I became a Christian”には、1886年3月8日の日記の記述に続けて、三位一体の新しい解釈が啓示されたことが解説として付け加えられている。
- 76 『内村鑑三全集』三、p.121
- 77 『内村鑑三全集』三、p.40
- 78 『内村鑑三全集』三、p.119
- 79 『内村鑑三全集』三、pp.119-120
- 80 1886年10月6日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.247 なお、自然と歴史と聖書を三位一体のように捉えるこのような考え方は、贖罪信仰を獲得する前の1885年8月10日付書簡の中にも見出せるが、そこではキリストとの関係については触れられていない。
- 81 1883年8月21日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.68
- 82 1883年9月21日付太田稲造宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.75
- 83 1884年(1月か2月)太田稲造宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.96
- 84 1886年10月6日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.246
- 85 1886年11月3日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.250
- 86 1887年7月27日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.262

## 第四章 新島襄

新島襄(1843～1890)は、これまで宗教者というよりは教育者、つまり同志社の創始者という観点で捉えられることが多かった。しかし新島が取り組んだ教育事業には、一貫してキリスト教の信仰がその動機にあり、彼の信仰観を抜きにした議論は浅薄なものとなってしまふであろう。これまでそれほど顧みられてこなかった新島の宗教的側面に焦点を当てることは、むしろ新島のより包括的な理解につながると思われる。ここでは、新島が教育事業を展開させた具体的な経緯というよりも、むしろその教育事業を彼に取り組ませるに至った動機に着目し、新島が祖国に大学を設立することを人生の目標に掲げるまでの精神史を構成することにしたい。その精神史の構成は、言い換えれば、新島を宗教的人間として理解する試みであり、ここで注目したのは歴史的事実よりも精神的事実である。その意味で、詳述を避けたり触れずにおいた歴史的事実も多く、その点では新島に関する多くの評伝とは描写の仕方が大きく異なることを最初に断っておく。

なお精神史の構成にあたっては、日記や書簡などの手記資料をはじめとした直接資料を用いることを心がけたが、そのような資料が乏しい渡米前に関しては、主に“Why I Departed From Japan”<sup>1</sup>(1865)と“My Younger Days”<sup>2</sup>(1885)という二つの回顧的手記も、間接資料として用いた<sup>3</sup>。このような間接資料には、執筆時の新島の解釈が入っていることは言うまでもないが、その点を十分考慮に入れつつ、直接資料によって極力裏付けることに努めた。

### (一) 封建的権威とその束縛

新島の青年期を理解するには、父という存在の意味に最初に触れなければならない。手記“My Younger Days”には、父について次のように記されている。

「父は私が跡継ぎとなり、書道の教授を手伝うようになることをどんなに望ん



でいたかは私には十分わかっていた。そのような退屈な作業に専念することに私は非常に抵抗を感じたが、私は父によって少年時代の何年かは、四角張った文字を書きながら父が書いたものを繰り返し慎重に写すことに半日を費やすことを余儀なくされたのである。」<sup>4</sup>

また別の箇所では、

「すると父は私の学問に干渉し、書道の教授を手伝うよう私をせかし始めた。しかしそうすることは、全く私の意に反することであった。当時は、息子が父親の命令に背くことはほとんど不可能に近いことであった。」<sup>5</sup>

とある。これらの記述は後年、新島がハーディー夫妻に感謝を込めて記したものであり、異教の環境にあった自分の不本意さを強調する描写となっているものの、自分を束縛する封建的権威として父を見ていたことには注意しておきたい。なお、上記の「学問」とは漢学研究のことを指しており、それは父による束縛から逃れる一つの手段であった。当時の新島が家老・尾崎直紀に宛た次の書簡はそのことを裏付けている。

「故託儒家欲学書、然未受俸、無俸不能託儒家、故迷惑不知所為、願君贈手書干幹父、使幹学書、其詞願如此書、」<sup>6</sup>(1858.7.10)

漢学を学ぶための書物が欲しいが、まだ俸禄を受ける身分ではない。しかし漢学を学びたいので、その旨父に一筆書いて欲しいというのがその趣旨である。より大きな封建的権威を利用して父の束縛から逃れようとしたのだが、この試みも新島が思うようにはいかなかった。彼はこの時の落胆ぶりを次のように表現している。

「私が学問を続けることを誰が手助けしてくれるのか？未来の私の運命はどうなるのか？私は世界で助けてくれる人もなく、たった一人取り残されたような気がした。」<sup>7</sup>

新島が葛藤していたのは、父という存在そのものというよりはむしろ封建的権

威としての父であり、それによる束縛に対してであった。従って、新島を束縛する封建的権威が新たに現れた時、それに対しても葛藤することとなる。

「それは私の希望にそぐわないものでしたが、藩主は日記を付ける係りとして私を採用しました。」<sup>8</sup>

「このことに恐れをなして臆病な藩主は、家臣の中から多くの若者を選んで自分の警護にあたらせた。不幸にも、私はそれらの一人として選ばれた。藩主が屋敷から出かける時はいつでも彼に従うように強いられたのである。」<sup>9</sup>  
出仕あるいは警護を命ずる藩主は、跡継ぎを期待する父と同様に、自分を束縛する封建的権威であった。これらの束縛から逃れたいという強い思いは、新島をして今度は蘭学に没頭させた。蘭学は当時西洋の知識を得る唯一の手段であったが、新島にとっては封建的束縛から逃れるための手段であった。

また、新島は学問的関心から幕府の軍艦教授所に通うことを希望しているが、そこには

「私は幕府と結びつくことで藩主へ仕えることから逃れることを考えた。」<sup>10</sup>

という藩主の束縛から逃れるという別の動機もあった。このように、青年期の新島にとって封建的権威による束縛からの自由こそが最大のテーマであり、漢学や蘭学などの学問はそのための手段に他ならなかったのである。

## (二) 封建的世界からの脱出

さて、新島を学問に駆り立てたのは封建的権威による束縛への嫌悪感と反発心とであり、学問そのものに関心がなかったわけではないが、それが中心的な動機ではなかった。しかし、江戸湾に停泊中のオランダ軍艦を目撃するという体験によって、学問に対する動機に一つの転機が訪れる。

「それは私にとって、祖国の全般的な改善と刷新を叫び求める私の野心を呼び起こすための巨大な教育実体のように思われた。最初にすべきことは海軍

をつくることと、外国との通商を容易にする外国船のような船を造ることだと私は考えた。この新しい考えは私をして航海学を究めることに駆り立てたのである。」<sup>11</sup>

これは“*My Younger Days*”の記述であるが、この体験については“*Why I Departed From Japan*”でも触れられ、しかも同様な意味が与えられている。つまり、それまでの学問の動機としては封建的束縛から逃れるという個人的な性格が支配的であったが、この体験を境に、学問に対し国の繁栄の為というより公な動機を強調するようになったのである<sup>12</sup>。なお、この体験が新島にとって意義深いものとなったのは、恐らくそれが封建的絆を断ち切るための一つの契機となったからであろう。

また、江戸と玉島を往復する約三ヶ月の航海は、一時的にせよあらゆる束縛から解放される機会を新島に与えた。

「私はそれを非常に楽しんだが、私が青春を送った藩主の正方形の屋敷、天は小さな正方形からできていると私が思っていたその場所から離れて生活することは、有益なことであった。それは様々な人々と交わり様々な場所を目にする最初の機会であった。私の精神的な地平の範囲がその航海によって大きく広げられたことは明らかであった。」<sup>13</sup>

この航海の様子は「玉島兵庫紀行」に記されているが、その生き生きとした描写は、新島が好奇心をもって様々な土地を訪ね、また解放感を満喫したことを物語っている。その航海以来、新島は航海そのものに非常に強い関心を抱くようになる。新島にとって航海はまさにあらゆる束縛からの解放と自由を意味したのであった。

新島は、より公な動機で学問に取り組むという名目で、封建的束縛からの脱出を正当化しつつあった。さらに、自由と解放とを与える航海そのものに対する強いあこがれは、脱藩の思いをさらに強いものにした。しかし、儒教的な家族の絆

は、新島を強く引き留め、そこからの脱出を思い留まらせていた。

「私が安中から帰ってきたとき、藩主に仕えることに全く嫌気がさした。私はそれから逃れるために家から逃げ出すことを計画したことがしばしばあったが、私はそれを実行するほど大胆ではなかった。私は非常に家に愛着を感じていて、両親と祖父を大いに悲しませ汚名をきせる原因となることを非常に恐れた。」<sup>14</sup>

このように封建的束縛に対する嫌悪感と、自分を引き留める家族との絆との間で激しく葛藤していた。新島がオランダ語の書物を介して「天父」という概念を知ったのは、ちょうどそのような激しい葛藤の中にある時であった。

「しかし次のような考えが私の頭に浮かんできました。私の両親は私を生み育てたが、私は本来天の父のものである。従って、彼を信じ感謝し彼の道を走らねばならないのだ、と。その時から私は祖国から脱出する船を探し始めました。」<sup>15</sup>

「神を我が天の父と認めた以上、私はもはや両親に縛られてはいなかった。親子関係についての儒教の教えが余りにも狭く誤ったものであることを私は初めて発見した。その時私は『私はもはや両親のものではなく、神のものである』と言った。私を父の家につき縛り付けていた強い絆がその瞬間ばらばらに砕けた。私はその時自分の道を歩まねばならないことを感じた。私はこの世の両親よりも天の父に仕えなければならない。この新しい考えは藩主を棄て、一時的に家と祖国を離れる決心をする勇気を私に与えたのである。」<sup>16</sup>

前者の記述は、新島がキリスト教に傾倒する前の手記“Why I Departed From Japan”からの引用である為、天父という概念の捉え方は後者の“My Younger Days”の記述より真実性を帯びていると考えられるが、両者とも天父の発見をもって自らを唯一引き留めていた家族的絆を断ち切ることを可能にしたという点では一致している。それが主な動機であったかどうかはともかく、少なくとも天

父の概念によって脱藩を正当化することには役立ったであろう。

そして1864年3月12日、新島は遊学を表向きの理由にして、ついに函館行きを強行する。この脱藩は、繰り返し述べてきたように、封建的束縛からの反発を主な動機としていた<sup>17</sup>が、国の為という意識、学問に対する興味と関心、航海に対するあこがれ、天父の概念などもそれを手伝っていた。ただし、いくら正当化したとはいえ、この脱藩の決行によって新島は、特に両親や父母や祖父に対しては非常な負い目を感じたようで、

「此時母の顔色悲哀に堪さる様子、如何にして〔も〕氣之毒万千なり、然れ共他日業成之後家に帰り、海山之恩を報すれば決して不孝之子に非ず、」

<sup>18</sup>(1864.3.12)

と記し、さらに次のような短歌を詠んでいる。

武士乃思ひ立田の山紅葉にしききさればなと帰るへき<sup>19</sup>(1864.3.19)

この歌には、脱藩による負い目と、大きな成功を収めるまでは帰らないという武士の精神とが表れている。当時の新島の存在を支えていたのは、まさにこの武士の精神であった。

新島は約一ヶ月の航海の後、函館に到着する。函館到着後の新島には、何かから逃れたいという苦痛に満ちた葛藤は見られず、未来の祖国の為に西洋の知識を身につけたいという積極的な姿勢が目立つ<sup>20</sup>。それは例えば、武田塾に入門を希望して何度も足を運んだり、それが叶わないとニコライ宅に居候して英語を学ぼうとしたことから窺われる。しかし、函館では新島が望むような知識、とりわけ西欧諸国を強大にしたキリスト教についての知識は得られないと知るや、早々と函館に見切りをつけて、脱国を心に抱くようになる。既に脱藩により封建的束縛から完全に解放された、国の為という強い目的意識を持つようになった新島にとっては、法によって禁ぜられていたとは言え、脱国には脱藩ほどの精神的な断絶はなかったように見える。“Why I Departed From Japan”と“My Younger

Days” とでは脱国を決断した時期に食い違いが見られ、あいまいであるのもその為であろう<sup>21</sup>。とは言え脱国は、見つければ死刑という命がけの行動であった。新島をそのような行動に駆り立てていたものは、将来の祖国の為という壮大な目的と、何よりもみじめな姿では帰れない、そうなるなら死んだ方がよいという武士の精神であった。そのことは、脱国する直前に再び詠んだ次の歌に表れている。

武士の思ひ立田の山紅葉 にしききずしてなど帰るへき<sup>22</sup>(1864.6.14)

また、家の者に対する負い目を禁じ得ず、次のように詠んだ。

いかにせん嗚呼いかにせんいかにせむ 父母のこゝろをいかにとやせん

<sup>23</sup>(1864.6.14)

そして、新島が祖国の地を離れたのは、1864年6月14日の夜のことであった。

### (三) 神との出会い

新島が脱国を企てた動機は、ただでは故郷に帰れないという武士の精神と、将来の祖国に必要な学問を身につけたいという愛国心とが入り交じったものであった。従って、天父つまり神という概念は知識に留まっており、それによって脱藩や脱国を正当化することはあっても、それを目的には据えてはいなかった。要するに、この頃の新島にとってキリスト教は祖国繁栄を目的とした学問の対象であって、少なくとも信仰の対象とはなっていなかったのである。航海当時の新島を支えていたのが憂国と報恩の情、あるいは武士の精神であったことは航海中に度々詠んだ次の漢詩にも表れている。

自從辞函楯 空被役洋人

憂国還憂国 憤然不思身<sup>24</sup>(1864.6.21, 1864.7.6)

この漢詩には、屈辱に耐えて空しく西洋人に仕えるのは、憂国の情からであることが詠まれている。また、父母や祖父に対する報恩の情も、脱藩以来新島を支え

ていたものの一つであった。父母に寄せて次のように詠んでいる。

自甘辛苦向異邦 遮英久干孃爺分

只要多年成業後 錦帰厚報海山恩<sup>25</sup>(1864.9.13)

当時の日記である「航海日記」<sup>26</sup>には、他にも父母や故郷を懐かしむ詩が多く記されており、また航海の途中で見聞した珍しい体験も記されているものの、聖書や神に関する記述は一切なく、多くの評伝<sup>27</sup>が記すような宗教的自覚を伴う聖書との出会いを裏付ける資料は存在しない。この頃の新島を支えていたのは、やはり憂国の情と、父母への報恩、武士の精神であった。

さて、新島を乗せた船は約十三ヶ月に及ぶ航海の後、1865年7月20日にボストンに到着した。しかし、その航海の後については、何の保証も見通しもなかった。ボストンに到着する前に新島が船長にこっそりと示したというメモには、脱国をしてまでアメリカにきた目的を達成することができない場合の不安を次のように記した。

「もし十分な知識を獲得できないのであれば、どうして日本に帰り、藩主や家族や友人に顔を合わすことができるでしょうか。それは全く恥ずかしいことであります。私は知識を得ることを望んで、大迷惑をかけて国を出たのですから、このままですと彼らは私を犬や猫に等しいものと見做すことでしょう。」<sup>28</sup>(1865.10.11)

ここで目的とされているのは、あくまで「知識を獲得すること」であり、それを支えているのが「恥」という武士の精神であることが分かる。つまり、ボストンに到着した当時の新島には、目的にも動機にも、神やキリストといった信仰的要素が見出せないことには注意しておきたい。知識を得るという目的を達成できるか否かで、このような極度の不安に陥っている時に、渡航の経緯と事情を船主であるハーディー氏に説明するために書いた手記が“Why I Departed From Japan”である。次に示すその最後の記述は当時の新島の心境をよく表している。

「私がここに着いてから、船長は長い間私を船に残したので、私は船の番をする乱暴で神を信じない男どもと一緒にした。そして波止場の男たちはみんな次のように言って私を脅すのでした。誰もお前なんか救ってはくれまい。なぜなら、戦争後のため、物価が上がっているからだ。ああ、お前は再び海に出ざるを得ないだろう、と。私も次のように考えました、衣食のために私は多くの労働をせざるを得ず、学校に払うお金を稼ぐまではどんな学校にも入れないだろう、と。そのような考えが私の頭に押し寄せた時、私は満足に働くこともできず、本もあまり楽しく読めず、狂人のように長い間ただまわりを見回すばかりでした。私は寝床で毎晩神に祈りました、どうか私をみじめな状況に見捨てないで下さい。どうか、私に大いなる目的に至らしめて下さい、と。」<sup>29</sup>(1865.10.11)

「私を見捨てないで下さい」との神への祈りには、当時の新島の大きな不安が表れている。また、この手記の最後を締めくくる神への祈りは、この手記を宛てたハーディー氏への訴えでもあった。この手記に心を動かされたハーディー夫妻は、学費と生活全般の経費を負担することを引き受けた。その朗報に接した新島は直ちにハーディー夫妻に感謝の手紙を書き、その最後を次のような祈りで結んだ。

「おお神よ！もしあなたに目があるなら、私を見守って下さい。おお神よ！もしあなたに耳があるなら、私の祈りを聞いて下さい。そして聖書によって私の目を開かshめて下さい。おお主よ！私のハーディー様の上にあなたの霊を送って下さり、彼が私をみじめな状況から救って下さるように導いて下さい。おお主よ、どうぞ、私のハーディー様から目を離さずに、彼を病と誘惑から守って下さい。」<sup>30</sup>(1865.10.14)

この祈りを見ても分かるように新島は、封建的束縛からの脱出を正当化する概念としてではなく、より直接的な人格的な関わりの中で神を捉えている。言い換えれば、かつて新島が天父の概念を見出したことを「神の発見」とすれば、長い航



海と極度の不安を経てハーディー夫妻に救われたことは「神との出会い」の体験と言えよう。新島にとっての神は、もはや単なる概念ではなく、極度の不安の中にあつた自分を見捨てず救いの手を差し伸べてくれる、慈悲を備えた人格的存在であつた。

#### (四) 神の愛

さて新島は、ハーディー夫妻の紹介でヒドン夫人の家に下宿することとなった。当時、ヒドン家には病身の弟と、神学生のフrint氏とその妻の合わせてが四人が住んでいた。ヒドンは食事や洗濯など新島の身の回りの世話に心を砕き、フrint氏は数学など教え、彼の夫人は新約聖書を教えた。このような恵まれた環境を与えられたことについて新島は次のように書いた。

「これらの事は、すべて神の摂理と慈悲とに属していると思います。そして私は神を賛美し、愛し、従わねばなりません。」<sup>31</sup>(1866.1.1)

「私が勉強の手を休めると、いつも神の慈悲とあなたの配慮を思い出し、神に感謝し、『あなたの名の故にこの貧しい者を救うハーディー様を祝福して下さい』とあなたのために祈りを捧げます。」<sup>32</sup>(1866.1.20)

「小子義神の加護によりてや甚健康にして日々学問修行仕をり候間、何卒何卒御安心可被下様奉願候（此神は日本の木像金仏とはちかひ世界人間草木鳥獸をつくりし神にて永生不朽、実に我等之尊敬祈禱すへキ神なり）」<sup>33</sup>(1866.2.21)

これらの記述で注目すべき点は、「神の摂理」「神の慈悲」「神の加護」という言葉が示すように、新島が神を過去の一連の出来事から現在の恵まれた環境に至るまでの導き手として見ていることである。そして新島は、その神を感謝し愛すべき存在として捉えていることが分かる。なお、この頃に記した手記「箱楯よりの略記」は「航海日記」をまとめたものであるが、その最後を次のような文章で結

んでいる。

「今は志願の通り安楽に諸学の修行する事を得たり。是全く在天不朽之真神吾をして此幸を得せしむるならん」<sup>34</sup>(1866.2.21)

今の幸いは全く神に依るという捉え方は、「航海日記」や“Why I Departed From Japan”などこれまで書かれた手記には見られなかった点である。また、新島にとって神はまさに暗闇の中で見出した光であり、希望であった。新島は脱国を手伝ってくれた無二の友人に宛てて次のように記している。

「ああ、友よ。キリストとは何者であるかをよく考えてくれ給え。それは暗闇の中の光と同じものだ。ただしその光は太陽や月、星、ろうそくから出る光ではなく、未開で悪に満ちた世界を照らす真の光であり、救いの道に我々を導くものである。ろうそくの光は吹き消されるが、それは命を高める真の光であり、我々は如何にしてもそれを消すことができないものであり、我々はイエス・キリストを通してこの命を得るのである。『神はそのひとり子を賜ったほどに、この世を愛して下さった。…』新約聖書ヨハネ福音書三章一六～一七節を見よ。」<sup>35</sup>(1866.2.23)

その後頻繁に触れるヨハネ福音書についての記述はこの書簡において初めて見られる。ここで述べられる救いとは、罪からの救いというよりは、不幸な状態からの救いを意味し、ボストン到着当時の新島が大きな願望を持ちながらも何のあてもなく、まさに暗闇の状態で不安な日々を過ごしたという体験に基づいている。このような暗闇の中にある自分に光を与え、救い出してくれたのが、神であった。新島はその点に、「ひとり子を賜る」ほどの神の愛を見出したのである。新島が「神はそのひとり子を賜ったほどに、この世を愛して下さった」というヨハネ福音書の言葉に強く引き付けられたのは、その神の愛の故であろう<sup>36</sup>。ヨハネ福音書に示されている神の愛に新島がいかにかに共鳴したかは、新島が最初にヨハネ福音書の日本語訳に取り組んでいる<sup>37</sup>ことから窺える。このヨハネ福音書三章十六

節は新島の神観を最も端的に表すものであり、そこに示されている神の愛は新島の信仰の原点とも言えるものであった。

さて、このように神の愛を実感したことにより、その後の新島には明らかな変化が認められるようになる。「神に従わねばなりません」という神に忠誠を誓う態度がそれである。新島にとって神はもはや概念に過ぎないものではなく、自分の生涯をかけて仕えるべき主人となってゆくのである。このことは次の書簡の明確に表れている。

「慈悲深い神よ！私の救い主、私の避難所、私の岩！神は私をハーディー氏やあなた、フロント夫妻へと引き合わせて下さったように、素晴らしい手の中へ私を導いて下さいます。自分では稼ぐための如何なる商売も知らない貧しく寄る辺もない異教徒に、どんなに素晴らしい神の摂理が働いたことだろうか、一人言を言っています。この考えが私の心に押し寄せてきた時、私の感謝に満ちた涙があふれ、頬に流れ、私のハンカチを濡らしました。私を愛し私に慰めをかけて下さる神に私は誓いました、私は自分を捨て、日々の十字架を堪え忍びます。そのうち私は幾万もの悪魔が住む戦場へと赴き、我等の贖い主キリストの目的のために闘います。」<sup>38</sup>(1866.8.10)

これは同胞を伝道する意志を新島が表した最初の記述でもある。そこでは先述した神と、そしてキリストに対する新しい態度を指摘することができる。それまで新島は、封建的束縛から脱出することを正当化する為の「天父」という概念として、あるいは祖国繁栄に必要な学問の対象の一つとして神やキリスト教を見ていた。要するに新島にとって、神やキリスト教は知識の一つに過ぎず、彼はそれをいわば手段として求めていたのであって、少なくともそれを目的とはしていなかった。しかし長い危険な航海を無事に終え、何のあてもない自分が恵まれた環境の中で勉学できることに、神の導きとその愛とを実感した後では、神やキリストは単なる手段ではなく、自らが仕える目的となったのである。このような神へ仕

えることを目的に据える新島の態度は、これまで見られなかった新しい態度であった。この態度はその後の新島の生き方を貫くものであり、彼の基本的な在り方とも言えるものとなった。

「日本で申君に忠ハ我至聖救主ジイエージェユスの論する忠と大に違ひ候故、一朝夕にかたり難し、」<sup>39</sup>(1867.12.24)

弟へ宛てたこの書簡では、日本で強調される君主への忠と、イエスが言う忠とは明らかに違うことが述べられ、その相違が自覚されていることが分かる。さらに次の書簡には、そのことがさらに明確に表れている。

「然れども僕は今脱櫪不羈の身、神の徒となり候故再び頭を下け、藩邸に帰り、僅かの俸禄を甘ぜん事を嫌ふ、去れど僕、敢而富貴功名を望むに非ず、富貴功名は花上草頭の霜露なり、僕は真神の臣にして、我日本の民なる故、真神日本の為に丹心を尽さん事は、僕の急務と云ふべし、」<sup>40</sup>(1867.12.25)

ここでは、封建的主従関係が完全に否定され、「神の徒」「真神の臣」としての自覚が示されている。以上の議論から、神の愛に触れることによって、新島には神やキリストに対するこのような態度の転換があったことを指摘することができよう。

次節においては、神に対するそのような態度の転換が、新島の人生に及ぼしている影響をいくつかの観点から考察する。

## (五) 神への奉仕

### 1, 祖国宣教

手段として神を利用する態度から、神に仕えるという態度への転換の萌芽は、1866年1月1日付書簡に既に表れている。しかし、この転換がはっきり見て取れるのは、新島が祖国に福音を伝えたいという意志を初めて記した1866年8月1日付書簡においてである。この宣教の意志の表明こそ、新島の態度転換を

最も端的に示している。なぜなら、新島にとって祖国宣教に従事することは、「キリストの目的のために闘う」ことに他ならず、従ってそれは神への奉仕の最も直接的な表現となっているからである。それ以降、新島の書簡には次に掲げるように宣教の意志が頻繁に見られるようになる。

「私はすべてを神に委ね、神の目から見て正しいことを行うよう努めます。これは私の誓いです。私は日本に帰り人々を悪魔からイエスのもとに返すことに努力しようと思います。」<sup>41</sup>(1866.10.27)

「神が私を暗闇から召し出し私に永遠に憩うことができる場所を知らしめて下さったことを感謝しています。それ故私は、同胞が私のように幸福になるように彼らに福音を述べ伝えることにすべてを捧げようとするのです。」<sup>42</sup>(1867.9.23)

「私は救いの兜と聖霊の剣、すなわち神の言葉をもって悪魔と闘うことにこの身を捧げます。」<sup>43</sup>(1868.4.27)

「何れ帰国之上は此道を主張し、有志之子弟へ相伝へ、益国を愛し民を愛するの志を励まさん事を望む」<sup>44</sup>(1871.2.25)

そして新島は、アメリカン・ボードの宣教師候補者に対する質問に次のように答えている。

「私の見解としては、宣教師の義務は、人間の救いの為に福音を述べ伝えることである。宣教事業に加わりたいという私の願望は、日本においてそれが必要であることと、その必要に応える奉仕をしたいという希望とに由来する。私は何らかの困難や試練に遭うでしょう。しかし私はキリストへの信仰だけでなく、彼の名の故に苦しむことも喜びと考える。」<sup>45</sup>(1874.4.30)

ここには、宣教師として祖国に福音を宣べ伝えたいという情熱が表れている。この祖国宣教の意志は、改めて後述するが、「有能な日本人伝道者を教育し、育成せよ」という形で教育と密接に結びついてゆくものの、宣教と教育とは新島の中

では一つのものであり、祖国宣教が新島の一生を貫く悲願であることに変わりがなかった。

## 2, 受洗

従来の先行研究によると、新島の「回心」を受洗と見なすことが一般的であるが<sup>46</sup>、ここではそのような前提を保留して、その当時新島が受洗することの意味を探ってみたい。さて、新島が初めて受洗の意志を表したのは次の記述においてである。

「もし、あなたとハーディー氏が賛成して下さるなら、私は次の聖餐式の時に入会したいと思います。今や私はイエス・キリストは我々の罪のために死んだ神の子であり、我々はイエス・キリストを通して救われることを信じます。私はイエスを他のどんなものよりも愛します。私はすべてを神に委ね、神の目から見て正しいことを行います。これは私の誓いです。私は日本に帰り、その民を悪魔からイエスのもとへと返すことに努めたいと思います。…しかし私の肉は霊より弱いので、私は教会へ入会してキリストと一つになりたいのです。それは、私がキリストのようになり、キリストの名のために私の国に大いに益となることをしたいからです。」<sup>47</sup>(1866.10.27)

この記述によれば、新島の受洗の動機が祖国宣教にあることが分かる。つまり順序としては、祖国を宣教したいという意志が生じた後に、その目的のために受洗を希望したと理解することができる。禁教のもとにある祖国で宣教活動を展開することはまさに命がけであり、そのことを百も承知していた新島はその意志が揺らぐことのないように受洗を希望したのである。祖国宣教に命がけの覚悟が必要であったことは次の記述においても明らかである。

「私が彼らに真理を公表したら、恐らく彼らは私を迫害するでしょう。しかし私はそれを恐れません。私が暗い場所で死んでもイエスは私を輝く天国に永遠に生き返らせて下さるといふ確信をイエスのうちに持っているからで

す。」<sup>48</sup>(1867.9.23)

また、祖国宣教が新島の神に対する態度転換の最も直接的な表現であったことを考慮に入れると、受洗はその態度転換の一つの表れであると言え、神への奉仕に生涯を捧げることの宣言であり、命をかけた誓いとも言うべきものであった。

### 3、学問

そもそも脱国をしてまでアメリカに渡ったのは、祖国の繁栄に役立つ知識を身につける為であった。要するに、新島は祖国繁栄の為の手段として学問を捉えていたのである。例えば、

「私事も無怠学問研窮いたし成業之上国家の為に寸力を尽さんと奉存候間、」  
(1867.12.25)

とあるように、「国家の為」に学問に取り組むという姿勢は新島に一貫して見られる。とりわけ祖国の家族へ宛てた書簡の中では「国家の為」の学問が強調される。しかし、神への奉仕を自らの使命と定めてからは、「国の為」の学問に留まらずに、さらに新たな意味が加わっていることが分かる。

「どうか私がここで『我が神の御心』を行うにふさわしい者となる為に学問をしていることを父に伝え、父を安心させて下さい。」<sup>49</sup>(1868.3.13)

「ですから私は一生懸命学問をしたいという衝動に駆られます。神が共にあって私の学問を支えて下さり、私が神の御名を誉め讃える為の仕事に関わるのに適うようにと望んでいます。」<sup>50</sup>(1869.6.2)

これらの書簡には、学問に「神の為」という意味が込められていることが分かる。つまり、新島にとっての学問は、祖国宣教という神への奉仕に欠かせない手段となったのである。それだけに、健康上の理由から、勉強が遅れ、学問に取り組めない期間が続くと、新島は焦りのようなものさえ感じている。

「私は徐々に良くなりつつありますが、安静することに努めています。しかし私は勉強したいという強い衝動に駆られます。というのは、私はほぼ三週間

も学課を休んだからです。私は時々遅れた分の勉強を埋め合わせなければなりません。」<sup>51</sup>(1868.5.18)

そして、新島はこの頃から「手をすきにかけてから、うしろを見る者は、神の国にふさわしくないものである。」(ルカ福音書九章六十二節)という聖書の一節をしばしば引用するようになったが、この新島が手にしている「すき」こそ「神の為の学問」に他ならなかった。なお、新島がこの一節を思い出す時は決まって祖国に後ろ髪を引かれる思いに駆られる時であった。

「江戸の人々は將軍の敵がこの町を攻めるだろうと恐れています。ですから私の父や他の家族のものは私に帰ってきて欲しいと思っています。しかし私は父のものではありません。手をすきにかけている者がどうして今更戻れるのでしょうか？私は主の仕事のために備えなくてはなりません。」<sup>52</sup>(1868.4.27)

また、新島がアンドーヴァー神学校に入学して以降は、宣教師の資格を得る為に神学の課程を学び始めたことを「手をすきにかけている」と表現した。

「しかし、ご存じのように私は手をすきにかけています。私は後ろを振り返るわけにはいきません。私はここでの勉強を終えるまで哀れな父を待たせようと考えています。」<sup>53</sup>(1871.9.27)

「ウィスバーデンの私の友人と医者は、私にリューマチを理由に日本に帰ることを勧めました。しかし、私は手をすきにかけていることを感じています。」<sup>54</sup>(1873.8.6)

これら「手をすきにかけている」という記述には、それを一度手にした以上は途中で投げ出すことは許されないという意味が込められている。つまり、新島は宣教師として祖国宣教に取り組むことを後には退くことができない使命として受け止めているのである。それはまた、どこまでも神に仕えようとする新島の在り方を示しているとも見ることができよう。



#### 4, 葛藤

新島は自らの使命を神への奉仕と定めることによって、その後の人生において少なからず葛藤を覚えた。その葛藤は、新島が我が使命と定めていた神への奉仕と鋭く対立するものが目の前に現れることから生じている。従ってその葛藤に対して新島がどのように対処したかに着目すれば、新島が神への奉仕という使命をどれほど真剣に受け止めていたかを明らかにすることができよう。

さて新島は国禁を犯した身ではあったが、祖国宣教を目的とする以上、どうしても自由の身で帰国することが必要であった。日本では政権をすでに明治政府が握っていたが、新しい政府が自分をどのように処するかには大きな関心があり、良き理解者であった飯田に次のように問い合わせている。

「小生帰国之一条如何致して宜き哉、何卒先生之周旋をわずらわし度候、小生義徳川氏の法禁を敗り函館港より出奔せし一条、今政府ニ於而如何御取扱被成候哉、」<sup>55</sup>(1871.2.11)

このような新島の心配をよそに、西欧のすすんだ知識を取り入れることを急務としていた明治政府は彼を必要な人材と見て、その罪を不問にただけでなく旅券をも与えようとした。そのことは、祖国に心配する家族を残し、祖国宣教を自らの使命と定めていた新島にとっては好都合だった。しかし、既に神に仕える身となった新島にとって、政府に仕えることは絶対に避けねばならなかった。従って彼は旅券を得るために日本の政府を全く無視することはできず、かといって信仰を守る為には政府に仕えるわけにもいかないという微妙な立場に立たされていたのである。そこに新島が非常に慎重になった問題が存在するが、次に引用する記述はそのことを物語っている。

「しかしさらによく考えてみると、私がここにいることを公然と知らせない方が私には都合がいいと思いました。というのはもし知らせれば、私は何らかの仕事あるいは何かについての勉強をするようにという命令を受けるだろう

からです。そのような場合、私はそれを手際よく断ることができません。というのは私がそうすれば、政府はもはや友好的でなくなるかもしれないからです。」<sup>56</sup>(1871.6.13)

「ハーディー夫人が今まで私にかけた費用を全て日本公使の森氏が支払うのではないかと私は心配しています。というのは、彼は私の教育にかかった費用の全リストの提示をハーディー氏に求めたからです。ハーディー氏がそのリストを渡すのではないかと心配しています。もし森公使から支払いを受け取ったら、そのお金によって日本の政府に縛られるからです。」<sup>57</sup>(1871.9.27)

ここまで新島が政府による束縛を嫌悪したのは、かつて父や藩という封建的な権威によって束縛されていた頃の苦い思いがよぎったからかもしれない。いずれにせよ最終的には、ハーディー氏が森公使の申し出に応じなかったために新島は政府に金銭で縛られることを避けることができた。また、森公使の斡旋により旅券を取得することができたので、この件については新島が望んだような形で解決されたと言える。しかし、新島が立っているこの微妙な立場は変わったわけではなかった。

翌年に新島は、岩倉具視使節団の一人であった田中不二麿文部理事官に教育視察のためのヨーロッパ旅行へ随行を依頼される。旅行そのものに強い関心を抱いていた新島にとって、それは自らの見聞を広げるまたとない魅力的な機会であった。なおかつ、それによって得られる経験は将来神の仕事にも役立つように思われた。しかしその反面それは、日本政府の甘い誘惑あるいは罠のようにも感じられた。そのような迷いの中にも神への奉仕を誓った新島ならではの葛藤を見出すことができよう。

「私はいくらかは田中氏の役に立つでしょう。しかし、もし私が彼にとって有用なものとなれば、彼は私を捕らえ日本に連れて帰るための罠を仕掛け、教育の目的のために私を利用するかもしれません。もし私が一度政府と関われ

ば、私はその奴隷になるでしょう。私は何か良い仕事ができるかもしれませんが、政府の手に我が身を委ねることは私にとって最高の選択ではありません。私はすでに最高の王、救い主を私の主人そして統治者と見なしていますので、他の如何なる支配者も必要ではないのです。…今ヨーロッパを訪れることは私にとって素晴らしい機会です。私にとっては行かないことはむしろ犠牲です。しかし私がそこに行かないとしても私は多くを失うことにはならないでしょう、というのは私はアンドーヴァーで神学を勉強するからです。

これは結論を出すのに非常に難しい問題です。」<sup>58</sup>(1872.3.20)

このヨーロッパ視察旅行は、ハーディー夫妻をはじめ多くの人々の後押しもあって実現するが、新島にとってそれは、神に仕えることなのか、それとも神以外のものに仕えることなのか自分では判断しかねる非常に難しい問題だったのである。いずれにしろ新島にとって、神以外のものに仕えることは絶対に避けなければならないことであった。同様な葛藤は、新島がヨーロッパ視察旅行を終えた後、政府の教育事業に関わる為に田中文部事官と共に帰国するか、あるいはアンドーヴァーに戻ってやり残した神学校の学課に取り組み宣教師の資格を取るか、という選択の間でも体験している。

「ご存じのように、私は田中氏と共に帰国すべきか、アンドーヴァーで学業を終える為にアメリカに帰るか全く決めかねています。私はこの問題を長い間考えてきました。」<sup>59</sup>(1872.10.2)

この問題は、政府の役人になるか、宣教師になるかという選択の問題でもあった。新島はハーディー夫人に相談を持ちかけつつも、当時リューマチを患っていたこともあり、彼の気持ちは帰国に傾いていた。しかし、

「私はますます自分が救い主に捉えられた者であることを感じ、主の為に働くのでなければ幸せを感じないのです。私の神学の課程はまだ半分も終わっていないので、私は復学して盲目な我が同胞に福音を伝える為に宣教師の資格

を得たいと思います。自分の十字架を背負い我が主に従うことこそ私の最初の選択でした。それは私の最も幸福な選択であり、私はそれが最も良い選択であることを信じます。」<sup>60</sup>(1872.12.16)

と最終的には福音を伝えるという宣教師の道を選択した。それは、名誉ある政府の高官として祖国の教育事業を中心的にすすめることよりも、自身の健康を含めたあらゆる現実的な事情を顧みず、ただ「わたしに従ってきなさい」という神の声にどこまでも従うことへの誓いであったのである。

## 5, 安息日

新島は安息日を厳格に守ったが、それは日々の生活において「神へ奉仕する」ことの一つの表れと見ることができる。新島がいかに安息日を重視していたかは、旅先などで安息日を迎える際の様子から知ることができる。次の記述は、彼が日本政府の派遣した田中文部理事官とともにヨーロッパを視察旅行した時の様子を報告した書簡からの引用である。

「私がパリを発った時、私はその日が土曜日であるのに金曜日だと思っていました。しかしその日が日曜日と分かると、田中氏がその日の朝にジュネーブまで一緒に来て欲しいと願っていましたが、私はその日に旅行することを拒みました。私は安息日に旅行することは良心にかけてできないことを田中氏に話しました。やむを得ない場合は別として、私はどこにいようとも、主のもとで魂を休ませるために安息日には立ち止まらなくてはなりません。ですから田中氏はその日に私を強いて旅行させることはできず、私と共にそこに留まることができないことをとても丁寧に詫びながら、フランス語ができる日本人と共にジュネーブに行きました。」<sup>61</sup>(1872.7.21)

また、新島は帰国する際にサンフランシスコまで鉄道で移動したが、その途中でも安息日を忠実に守っている。

「何故私がこのような寂しい山の頂で安息日を過ごす為に旅を中断しているの

かを説明しなければなりません。私がシカゴを発った時、私は安息日を過ごすのに計算間違いをしたのです。私はソルトレイクシティに土曜日の晩に着けると考えていました。ところがそうではなかったのです。それで私は安息日に旅行をすべきでないと考えたのです。」<sup>62</sup>(1874.10.25)

このように旅行の途中であったとしても新島は厳格に安息日を守ることに徹した。そこには、無意味な儀式に束縛されているという感情は微塵もない。この点は、かつて封建的主従関係による束縛に抑えがたい反発を感じたこととは対照的である。むしろすすんで神とキリストと主従関係を結び、それに忠誠を尽くすという姿勢が表れている。封建的権威には束縛を感じたが、キリスト教的権威には自由を見出しているかのようである。実際に新島は、自らのことを

「私は自由な人間です。キリストのうちで自由な人間です。」<sup>63</sup>(1872.3.8)

と記している。このことからどこまでも安息日に忠実であろうとした新島の態度には、どこまでも神に仕え、かといってそれに束縛を感じることなく、全く自由であったことが示されていると言えよう。

## 6, 大学設立

キリスト教主義の大学を建設することは、新島のライフワークと言えるものであったが、最後にそのことに触れることで本章を締めくくりにしたい。大学設立の計画は新島がヨーロッパ視察旅行から帰ってきた時には既に描いていたと思われる。1874年6月29日付クラーク宛書簡には、将来の計画について相談したいとの内容が記されているので、遅くともこの時には具体的な計画を持っていたと思われる<sup>64</sup>。そして10月9日にはラットランドで開かれたアメリカン・ボードの第六十五回年次大会において、新島は祖国に大学を設立する必要性を訴える演説をし、その計画を初めて公にするのである。いずれにせよ、この大学設立というライフワークにこそ、新島の在り方が示されているのである。もし新島がどこまでも宣教師としての使命に徹するなら、アメリカン・ボードの宣教

師として日本で伝道活動に専念してもよいはずであったが（ハーディー氏や他の宣教師はむしろそれを期待していた）、新島はそのような方向には向かわなかった。つまりキリスト教主義の大学設立の理想は、ハーディー夫妻やアメリカン・ボードの願いでもなかったし、ましてや日本政府の指示に従うものでもなく、新島の中で独自に練られたものであった。そこには、高等教育がそのままキリスト教宣教に直結するという前提があり<sup>65</sup>、それ故祖国宣教が神への奉仕であると同時に、祖国の教育もまた神への奉仕に他ならなかったのである。また、「祖国の為」という姿勢は、脱国以来新島が一貫して保っていた姿勢であったが、それは神への奉仕という使命の中で再構成されて、大学設立という形で実を結んだのである。帰国してからも、新島が政府の再三の招聘に対して頑として拒み続けたのは、どこまでも神へ奉仕することが目的であって、最も有効と考えたとはいえ、大学設立はその手段に過ぎなかったからである。いずれにしても新島の中では、彼が捧げることができる神への最大の奉仕こそ、大学設立という事業だったのである。世間からはキリスト教という観点から批判され、宣教師らからも十分な理解が得られないという孤独な立場にあっても、大学設立という目標を曲げることなく生涯貫き通すことができた理由は、大学建設こそ神への最大奉仕という確信があった為である。大学設立に生涯情熱を傾け続けた新島は、すなわちどこまでも神に仕えようとした宗教的人間に他ならなかったと言えよう。

---

<sup>1</sup> “Why I Departed From Japan” は、ボストン到着直後にハーディー夫妻に脱国の理由を説明するために綴った手記である。当時の執筆動機を考慮し、“My Younger Days” と区別する意味からも、この書の訳は丁寧語で記した。

<sup>2</sup> “My Younger Days” は、アメリカ滞在中に新島の親代わりとなってくれたハーディー夫妻に感謝の意味で贈られたもので、生い立ちから脱国してハーディー夫妻に出会うまでの経緯を記した手記である。

<sup>3</sup> 直接資料を引用した場合には、その資料がその時点での生の表現であることを示す意味で日付を付した。間接資料からの引用については、日付を省略した。

<sup>4</sup> “My Younger Days”、『新島襄全集』七、p.11

<sup>5</sup> “My Younger Days”、『新島襄全集』七、p.16

<sup>6</sup> 1858年7月10日付尾崎直紀宛書簡、『新島襄全集』三、p.4

- 7 “My Younger Days”『新島襄全集』七、p.16
- 8 “Why I Departed From Japan”『新島襄全集』七、p.3
- 9 “My Younger Days”『新島襄全集』七、p.17
- 10 “My Younger Days”『新島襄全集』七、p.19
- 11 “My Younger Days”『新島襄全集』七、p.18
- 12 魚木忠一『新島襄』(同志社大学出版部,1950)は、この体験を「憂国志士」の誕生あるいは「第一の立志」として位置付けて、青年期の新島における第一の転換と見ている。
- 13 “My Younger Days”『新島襄全集』七、p.19
- 14 “My Younger Days”『新島襄全集』七、p.18
- 15 “Why I Departed From Japan”『新島襄全集』七、p.6
- 16 “My Younger Days”『新島襄全集』七、p.20
- 17 1870年7月25日付シーリー宛書簡には、家を出た時の気持ちは「まるでカゴという束縛から解放された鳥のようだった」(『新島襄全集』六、p.76)と記している。
- 18 『新島襄全集』五、pp.9-10
- 19 『新島襄全集』五、p.11
- 20 「函館紀行」『新島襄全集』五、pp.17-24
- 21 新島が海外渡航を決断した時期については、“My Younger Days”の方の記述に従って、函館行きの前であるとし、新島の計画性を強調するのが先行研究においては一般的である。しかし、筆者は“My Younger Days”の記述は後の新島によって再構成された物語的要素が強いと見、むしろ“Why I Departed From Japan”の記述にあるように、海外渡航を決断したのは函館に渡った後と見る。というのは、当時の新島の関心はまずは家や藩の束縛から逃れることの方が大きかったと思われるし、函館に着いてしばらくは函館で学問をする道を模索しているからである。また、1864年5月24日付ニコライ宛書簡によれば希望の渡航先をヨーロッパとしており、渡航先を最初からアメリカと定めていたわけでもない。新島の海外渡航は、従来考えられてきたような用意周到な計画性のもとで行われたというよりも、より偶然的要素に富むものであったと考えられる。
- 22 『新島襄全集』五、p.70
- 23 『新島襄全集』五、p.71
- 24 『新島襄全集』五、p.38, p.42
- 25 『新島襄全集』五、p.48
- 26 『新島襄全集』五、pp.33-68 参照。
- 27 例えば、魚木忠一『新島襄』同志社大学出版部 1950には、「香港で買ってから暇ある毎に読んだ漢約の聖書の中に、神はその独り子を賜う程に世を愛するという名句を発見して、やや自覚的な宗教経験に入った。」(p.66)と記している。しかしこれを裏付ける直接資料は存在せず、和田洋一氏が「いままで新島について書かれたものは、新島をほめたたえることが主目的であって、厳密な実証的研究という点で、非常に弱い」(和田洋一『新島襄』日本基督教団出版局 1972, p.7)と記しているとおりでである。
- 28 『新島襄全集』一〇、p.19(ただし、このメモの原文は見あたらず、その訳文が掲載されている)
- 29 “Why I Departed From Japan”『新島襄全集』七、p.7
- 30 1865年10月14日付ハーディー氏宛書簡、『新島襄全集』六、p.4
- 31 1866年1月1日付ハーディー氏宛書簡、『新島襄全集』六、p.5

- <sup>32</sup> 1866年1月20日付ハーディー氏宛書簡、『新島襄全集』六、p.5
- <sup>33</sup> 1866年2月21日付新島民治宛書簡、『新島襄全集』三、p.28
- <sup>34</sup> 『新島襄全集』五、p.79
- <sup>35</sup> 1866年2月23日付富士卯之吉宛書簡、『新島襄全集』六、p.6
- <sup>36</sup> 新島がヨハネ三章十六節に出会ったのは、香港で漢訳聖書を買った後の航海中のこととしたのは恐らく、森中章光『新島襄先生』(洗心会、1937)が最初であろう。しかし、それは資料的な裏付けがあるわけではなく、状況的推察に過ぎない。そのため、森中氏が同書の中で記しているように、「何故、慰めとなったのか、何故この聖句がひびいたのかは、はっきりとしない。」(p.170)のである。にもかかわらず、魚木忠一『新島襄』(同志社大学出版部 1950)、岡本清一『新島襄』(同志社大学出版部 1952)、渡辺実『新島襄』(吉川弘文館 1962)、砂川万里『新島襄・本多庸一』(東海大学出版会 1967)、J.D.デヴィス/北垣宗治訳『新島襄の生涯』(小学館 1977)、など数多くの評伝は何の資料批判もせずその説を鵜呑みにしている。新島の手記で最初にヨハネ三章十六節が認められるのは、1866年1月1日の書簡においてである。このことは、ハーディー夫妻やヒドン夫人、プリント夫妻との出会いによって神の慈悲あるいは神の摂理を感じた後において初めてヨハネ三章十六節の意味の深さを感じたことを示している。
- <sup>37</sup> 1866年4月9日付ハーディー夫人宛書簡、『新島襄全集』六、p.7 参照。
- <sup>38</sup> 1866年8月10日付ヒドン夫人宛書簡、『新島襄全集』六、p.9
- <sup>39</sup> 1867年12月24日付新島双六宛書簡、『新島襄全集』三、p.40
- <sup>40</sup> 1867年12月25日付飯田逸之助宛書簡、『新島襄全集』三、pp.51-52
- <sup>41</sup> 1866年10月27日付ハーディー夫人宛書簡、『新島襄全集』六、p.11
- <sup>42</sup> 1867年9月23日付ハーディー夫人宛書簡、『新島襄全集』六、p.22
- <sup>43</sup> 1868年4月27日付ハーディー夫人宛書簡、『新島襄全集』六、p.12
- <sup>44</sup> 1871年2月25日付飯田逸之助宛書簡、『新島襄全集』三、p.88
- <sup>45</sup> 1874年4月30日付アメリカン・ボード主事宛書簡、『新島襄全集』六、p.137
- <sup>46</sup> 例えば、根岸橘三郎『新島襄』(警醒社 1922)、魚木忠一『新島襄』(同志社大学出版部 1950)、岡本清一『新島襄』(同志社大学出版部 1952)、森中章光「見えざる聖手のみちびき」(『新島研究』No.67,1985)などがある。
- <sup>47</sup> 1866年10月27日付ハーディー夫人宛書簡、『新島襄全集』六、pp.11-12
- <sup>48</sup> 1867年9月23日付ハーディー夫人宛書簡、『新島襄全集』六、p.22
- <sup>49</sup> 1868年3月13日付ジェームス・バラ宛書簡、『新島襄全集』六、p.32
- <sup>50</sup> 1869年6月2日付ヒドン夫人宛書簡、『新島襄全集』六、p.52
- <sup>51</sup> 1868年5月18日付ヒドン夫人宛書簡、『新島襄全集』六、p.36
- <sup>52</sup> 1868年4月27日付ハーディー夫人宛書簡、『新島襄全集』六、p.12
- <sup>53</sup> 1871年9月27日付ハーディー氏宛書簡、『新島襄全集』六、p.93
- <sup>54</sup> 1873年8月6日付ハーディー夫人宛書簡、『新島襄全集』六、p.132
- <sup>55</sup> 1871年2月11日付飯田逸之助宛書簡、『新島襄全集』三、p.83
- <sup>56</sup> 1871年6月13日付ハーディー夫人宛書簡、『新島襄全集』六、p.85
- <sup>57</sup> 1871年3月21日付プリント夫人宛書簡、『新島襄全集』六、p.82
- <sup>58</sup> 1872年3月20日付ハーディー氏宛書簡、『新島襄全集』六、pp.104-105
- <sup>59</sup> 1872年10月2日付ハーディー夫人宛書簡、『新島襄全集』六、p.121
- <sup>60</sup> 1872年12月16日付ハーディー夫人宛書簡、『新島襄全集』六、pp.123-124



- 
- 61 1872年7月21日付ハーディー氏宛書簡、『新島襄全集』六、p.116
- 62 1874年10月25日付ハーディー夫妻宛書簡、『新島襄全集』六、p.145
- 63 1872年3月8日付ハーディー夫妻宛書簡、『新島襄全集』六、p.97
- 64 ただしこの計画は、クラーク総主事からもハーディー氏からもそれほど歓迎はされなかったようである（『新島襄全集』一〇、p.186）。
- 65 ただしこの前提が新島の誤算であったことは、彼の数少ない理解者の一人であったJ.D.デイヴィスが「同志社の普通部の卒業生の中から直接伝道の道に進もうとしている者が少ないという事実ほど彼を悲しませたことはなかった。」（J.D.デイヴィス／北垣宗治訳『新島襄の生涯』小学館1977、p.184）と記していることから分かる。

## 第五章 清沢満之

本章で取り上げる清沢満之(1863~1903)は、近代日本を代表する仏教者として注目されてきた人物である<sup>1</sup>。彼の近代性は、大谷派の教団組織の近代化を目指して展開した改革運動にも認められるが、筆者はむしろ個の主体性と能動性によって固有な信仰を確立したという近代性に着目した。満之<sup>2</sup>に見られるこのような近代性は、個の能動的な信仰形成を念頭に置く本研究にとっては、特に重要である。

ところで、内村鑑三にしろ、新島襄にしろ、彼らが共にキリスト者であり、また彼ら自身が「回心」という語を用いているという点では、キリスト教の伝統の中で用いられてきた「回心」という語を彼らの人生にあてはめたとしても不自然なことではない。実際にそのような研究が多いことは既に述べたとおりである。しかし神学的な意味を内包させたままの「回心」という語を、仏教者であり、なおかつその語を一度も用いることはなかった満之にあてはめることには問題がある。その意味では、神学的な意味を保留して、人間中心から実在中心への人間存在の転換として宗教的回心を規定する本研究の立場は、満之のようなキリスト者以外の宗教者にまで回心研究の枠を広げるといって特に有効であると思われる。

なお、ここに構成する精神史は、満之の宗教的回心を捉える為の材料と根拠とを提供するものであるが、とりわけ彼の思想の展開に着目した。というのは満之の思想は、独自に練り上げられたものが多く、その都度その都度の在り方が最も表されているからである。本章ではその思想の変遷に注目し、さらに満之のライフヒストリーと重ね合わせることで精神史を構成することに努めた。従って、内村や新島の精神史と同様に、注目したのは歴史的事実というよりは精神的事実であり、やはり触れなかった歴史的事実も多いことを最初に断っておく。

## (一)『宗教哲学骸骨』

満之の精神史を説き起こすに当たって、まず『宗教哲学骸骨』(1892)に注目した。本書は満之が三〇歳の時に出版された代表的著作であり、青年期の満之の思想を集大成したものである。言い換えれば、『宗教哲学骸骨』は青年満之の「生の表現」そのものであり、『宗教哲学骸骨』は青年満之の代名詞とも言える。従って、そこに実っている独自の思想や執筆動機を、それ以前の著作や手記からの変遷をふまえて追究することは、即ち青年満之を理解することでもある。

なお筆者は、『宗教哲学骸骨』に、三つの問題関心と二つの主な執筆動機を見出しているが、これらは青年期の満之を特徴付けるものであり、青年満之を理解する際の軸である。ただし、これらは『宗教哲学骸骨』を青年満之の「生の表現」と見なす時に浮かび上がってくる解釈であり、その内容を整理する為の指標ではないことを最初に断っておく。

### 1. 宗教と学問

先述したように、筆者は『宗教哲学骸骨』に満之の三つの問題関心を見出している。その中の一つは、宗教と学問との関係である。これは、浄土真宗大谷派の一僧侶としての自己と、東京大学で哲学を修めた過去の自己とをいかに調和させるかという当時の満之自身の課題であるとも言える。この課題は、信仰と道德との関係に引き継がれ、満之の一生を貫く課題ともなっている。これらの課題には、宗教をどのように捉えるかという共通した問題意識を指摘することができる。この節では、満之の宗教観の変遷をたどるに先立って、『宗教哲学骸骨』の第一の問題関心、つまり宗教と学問との関係に見出せる宗教観を中心に述べてみたい。

満之が東京大学で哲学及び宗教哲学を学んでいた時にはとりわけ、先述したように学問との関係において宗教や信仰を捉えることに専らの関心があった。例えば“Questions which have been gained by science” (1884)<sup>3</sup>では、宗教は広い

意味での科学であり、科学は宗教に対象と方法に制限が加えられたものとして記されている。このように宗教を科学と同一線上で捉えようとする一方で、“Le Conte's Religion & Science” (1885)では、宗教は学問の前提であるとの考え方が示されている<sup>4</sup>。ただしそれは、キリスト教が西洋哲学の前提となっていることから西洋哲学の理論的境界を指摘することを意図としている。つまり満之は、西洋哲学を批判的に検証するという文脈で“宗教は学問の前提である”との表現を用いているのであって、学問の限界性を強調する為ではないことに注意しておきたい。いずれにせよ満之は学問に対して一貫して絶大な信頼を置いていたのであり、その満之の立場は次の記述に端的に示されている。

「即ち宗教は理学の及ばざる区域に於いて、其の解釈を予備するものゆえに、宜しく、整頓し分類したる経験の指揮する所に順ふべきなり。」<sup>5</sup>(1886)

「宗教の完美なるものは、哲学の基礎によらざる可からず、」<sup>6</sup>(1887)

宗教は学問に従うべき、あるいは宗教は学問によって基礎付けられるべきと主張する、このような学問に対する信頼は、宗教の起源や定義をめぐる議論の中においても見られる。例えば、「宗教心を論ず」では、

「宗教心は、宇宙の妙理を感知して楽地に安心するにあると云へば、妙理を以て其の境遇となすものたるや明らかなり。即ち宇宙妙理と、吾人人心との関係によりて、其の要素を発見し得べきなり。…抑々妙理と人心とを対望せば、妙理は至大至広至強にして、人心は至微小至弱なる者なり。此の如き両者の間に存立すべき感情の要なるもの、人心の方より之を云えば、恐怖或いは帰敬の中にあるべし。」<sup>7</sup>(1887)

と、宗教を人間の絶対者に対する感情に求めた。満之が宗教の要点を感情に求めたことは注目すべきだが、この議論にはシュライエルマッハーの「宗教の根本は絶対依存の感情にある」<sup>8</sup>という宗教観が土台にある。つまり、満之が宗教心の要を帰敬の感情に求めたのは、学問的な根拠に基づいているのである。

このように宗教を科学や哲学で基礎付けたり、宗教を相互補完的に捉えたりする基本的な態度は、道徳や倫理というより実践的な分野に関心を示すようになってからも見られる。「倫理研究」では、

「是に於いて宗教と道徳の限界を知る可し。宗教は何れも皆な安楽界の事を説き、其の詳細を教ふるものにして、只人界現生のみに関せず、広く諸界三世の上に亘りて、其の教誨を垂るるものなり。今倫理教は人界現生の上に於いて、吾れ人の当に実践躬すべき道と徳とを示教するものなり、然れども此の二教は互に相對して容れざるものにあらざるのみならず、互に相補益して効用を呈するものなり。」<sup>9</sup>(1891-1892)

と宗教と倫理とを相互補完的に捉えている。

これまで述べてきた満之の基本的な宗教観は、『宗教哲学骸骨』にそのまま受け継がれている。その中で満之は宗教心を「無限の境遇に対向する」ものとし、それを道理心との関係において

「道理心が無限に関係すると、宗教心に関係するとは、大いに異なり。道理心に関係するは、之を追求するにあり。宗教心に関係するは、之を受用するにあり。」<sup>10</sup>(1892.8)

と述べている。このように宗教心と道理心との相違を明確にした上で、その関係については、

「道理と信仰とは互に相依り、相助くべきものにして、決して相害し相容れざるものに非ざるなり。」<sup>11</sup>(1892.8)

と記し、宗教あるいは信仰と道理すなわち学問とを相互補完的に捉えている。満之にとっては、「道理は到底信仰に依らざる能わざる」<sup>12</sup>(1892.8)と同時に「信仰は道理によりて矯正せらるべきもの」<sup>13</sup>(1892.8)なのである。ただし当時の満之には、むしろ学問への信頼の方が強調される次のような記述も見られる。

「宗教は信仰を要すと雖も、決して道理に違背したる信仰を要すと言ふにあら

ず。若し道理と信仰と違背することあらば、寧ろ信仰を棄てて、道理を取るべきなり。」<sup>14</sup>(1892.8)

青年期の満之の宗教観は、学問や道徳との関係を念頭に置いた相互補完的な捉え方が基本となっているが、この記述に示されるような学問に対する強い信頼と、宗教や信仰の正当性の根拠を学問に求めようとした態度は、青年期の満之を最も特徴付けるものである。

## 2, 有限無限

『宗教哲学骸骨』の二つめの問題関心は、有限無限というより一般的な概念によって、善と悪という倫理的道徳的基準を規定し、さらに自力門と他力門との関係を明らかにすることにある。この有限無限の概念は、『宗教哲学骸骨』を根底から支える概念となっており、その萌芽は早くも大学二年次の哲学レポート“Essay on Spinozism”の中に見出せる。満之がスピノザ哲学に特に注目したのは、無限で、唯一の実体が神であり、その他すべてを有限な現れとする汎神論である。この「無限なる実体、有限なる現れ」<sup>15</sup>(1884)という有限無限の対立概念に独自の解釈を加えはじめるのは、“Good and Bad”においてである。そこでは、

“(1) towards the Infinite; (2) towards the Finite. The (1) is good. The (2) is bad.”<sup>16</sup> (1885)

と記され、無限に向かうのを善、有限に向かうのを悪と規定する考え方が見られる。その基本的な着想は『宗教哲学骸骨』の善悪論に受け継がれ、

「宗教の目的は無限にあるが故に、之に向ふを善とし、之に背くを悪とするなり。」<sup>17</sup>(1892.8)

という考え方につながっている。なお、こうした善悪の観念は、満之の実践的関心と密接に結びついており、それは道徳や倫理との関係において重要な意味を有している。

また、“Infinite and Finite”では、

“(1)From the side of Finite (ordinary moral)—Self-exertion.

(2)From the side of the Infinite (ordinary religious)—Salvation by the other.”<sup>18</sup>(1886)

と記されているように、有限の側からの行為を自力、無限の側からののはたらきかけを他力としている。この自力と他力との区別の仕方は、『宗教哲学骸骨』の最重要課題の一つである安心修得の議論<sup>19</sup>、つまり自力門と他力門との関係を述べるのに用いられている。例えば、

「自力の信者は、内心の無限性を認信すれば、其の無限開発の疑なしに安心し、他力の信者は、心外に無限体を認信すれば、其の救済攝取の疑なしに安心するなり。」<sup>20</sup>(1892.8)

とある。ところで、満之は浄土真宗の仏者なので他力門に属しているが、自力門を批判の対象とはせずに、自力門と他力門とを同等に扱っている点には注目してよい。このことは

「二門説相、異なる所あるも、共に有限無限の懸隔を認むるに於いては一なり。然るに、世人此の時間的空間的の上に就いて、一方を正とし、他方を否とするが如きは、不当の見解たるを免れざるべし。」<sup>21</sup>(1892.8)

という『宗教哲学骸骨』の記述にも示されている。従って、当時の満之には、浄土真宗大谷派という仏教の一宗派の優越性を訴えるというよりも、仏教の二大宗門を体系的に位置づけ、それぞれの存在意義を認め、仏教一般を理論付けようとする意図を指摘することができよう。

### 3, 転化論

転化論とは、一言で言えば事物変化の説明であるが、万事の変化をどのように説明するかが『宗教哲学骸骨』における満之の三つ目の問題関心である。

さて、満之は変化を説明する原理として進化論に早くから関心を示していた。

例えば“Le Conte's Religion & Science” (1885)では、神による創造についてはこれを否定しつつも、進化論についてはこれを真理として受け入れようとする姿勢が見られる。大学でのレポートのメモと思われる「識知論覚書」には、「識知進化の規律は到底万象進化の原則に他ならざるものなり」<sup>22</sup>(1886)と記し、理論的な骨子を進化論に依ろうとしていることが分かる。また「宗教心を論ず」では、「万有は皆な発達進化の物象」<sup>23</sup>(1887)であるという進化論理解のもとで、宗教の起源を宗教心に求め、その発達に進化論の考え方を適用している。満之が進化論に対してこのような関心を示したのは、それが動物界に見られる変化だけではなく、人間や社会における変化をも説明し得る可能性を見出していたからに他ならない。しかし、満之は進化論つまり「進化」という発展的な方向のみであらゆる変化を説明できるとは考えず、「進化」という概念に「退化」という概念を加えて、「転化」という双方向の変化を表す概念を作り出したのである。

ところで、この「転化」という言葉自体は、変化の実体を追究することを主題とした「純正哲学」で多く用いられている。ただし、そこでは「転化とは一物消却して、他物と現出するを云ふ」<sup>24</sup>(1888)とし、さらに「転化は実在と無在との一致なり」<sup>25</sup>(1888)とも記され、転化は「前滅後生」を指し示す言葉として用いられていた。それは形相の一貫性によって変化を説明するアリストテレスの哲学を批判することを意図としていたが、「前滅後生」という転化の意味は『宗教哲学骸骨』では否定されて展開されずに終わっている。しかし、「純正哲学」の後半で論じられる万物一体という観点からの変化の説明は転化論の基本的な着想として受け継がれており、万物一体は転化論の鍵とも言うべき概念となっている。この万物一体という考え方の萌芽は「一因多果」の次の記述に見出せる。

「故に此の単一なるものにして一変化ある時は、直ちに無数の変化を生起せざるを得ざるなり。之を反して、若し有機関係なき時は、元来単一なるものは如何に変転すと雖も、決して元の単一を變ずること能はざるなり。否単一を



変ずること能はざるに非ず、変転と云ふことも無き筈なり。故に知るべし、  
進化と云ふは有機関係の存在によらざれば説明すること能はざる事を。」

<sup>26</sup>(1886)

ここでは、単系的な変化としてではなく、背後に有機的關係を有する変化として  
進化論を捉えることを強調している。この有機関係という言葉は、「純正哲学」  
ではさらに万物一体という考え方によって次のように捉え直されている。

「万物の変化は、一体の諸部分互に相關係を有する間に起るを以て、一物の変  
動は常に他物の変動と相応じ、随って一物他物互に相動作するの觀を呈する  
に至ると雖も、万差の諸物は常に相依りて、一体を保存し、一体の原性に順  
じて、或は彼の変化あり、或は此の変化を生ずるに至るものと知る可し。」

<sup>27</sup>(1888)

このような、万物は有機的な關係にあるという万物一体の考え方は、次に示すよ  
うに転化論を構成する重要な担い手となっている。

「一物一体の、原因より結果に転化するに当りて、其の他の一物万有は、此が  
助縁となるものにして、因、縁、果の三者は、常に相寄りて、万有全体を尽  
くすものなるが故に、一切の転化は一方より言へば、単一物体の作用なりと  
いふを得れども、他方より精密に言へば、万有全体の作用、即ち唯一無限の  
作用なりと謂わざるを得ざるものなり。」<sup>28</sup>(1892.8)

ここで注目すべきなのは、万物一体の思想を媒介として変化の説明に仏教の因縁  
果の理論が取り入れられている点である。その点は哲学的議論に終始する「純正  
哲学」には見られず、従ってそこに転化論の大きな意義があると言える。つまり  
転化論は、進化論を批判的に検討し、仏教の因縁果の理論によってあらゆる事物  
の変化を説明する試みなのである。

以上が『宗教哲学骸骨』を構成する三つの大きな問題関心である。これらの議  
論によって明らかにされるのは『宗教哲学骸骨』に課せられた仏教の学的基礎付

けという課題である。宗教の定義の仕方や、『宗教哲学骸骨』の鍵となる有限無限という概念には西洋哲学の影響が明らかであるし、転化論には批判的にはあるが進化論の考え方も取り入れられている。しかし重要なのは、これらの試みがいずれも仏教を学的に基礎付けるという共通の目的のもとでなされていることであり、それがまた『宗教哲学骸骨』の執筆動機の一つでもあるということである。

さて筆者が『宗教哲学骸骨』に、二つの執筆動機を見出していることは先述したとおりだが、次節では『宗教哲学骸骨』の背後にあるもう一つの執筆動機について論じることにはしたい。

#### 4, キリスト教批判

キリスト教に対する批判は、青年期の論文の至る所に見出すことができる。中でもとりわけ満之が批判したのは、人格神が全宇宙を創造したとするキリスト教的創造論である。満之が一神論と汎神論との対立点にキリスト教と仏教との争点を見出していたことは、初期のレポートである“Essay on Spinozism” (1884)に早くも見られる。そして「宇宙之疑問」では、満之が創造論を理論的に批判し始めているのが分かる。

「認識中に於いては総ての事実は前因後果より成るがゆへに、最始の事実は前因なきものなれば、認識内に入る能はざるなり。如此き事実は認識の容包外に出づるものにして、不可思、不可議、不可知のものなり。故に、事実の連絡には必ず最始の事実ありとするは、是れ道理上の確定あらずして、一個の信仰上の行為なり。」<sup>29</sup>(1886)

ここでは第一原因の存在は必然性から外れる議論であり、一つの信仰であることが強調されている。また、「一因多果」<sup>30</sup>(1886)では、一因多果が便宜上の法則に過ぎず、真正の法則は多因多果もしくは一因一果であることが強調される。なお誤謬とされる一因多果の法則は、キリスト教的創造論が想定されていることは言うまでもない。そして、このような論点が明確なキリスト教批判となって現れ

るのが「因果論断片」である。

「(第一原因の論を立て天地創造の説を演ずる)論者は因果の理法を仮装して、無因果の論説を提出する者なり。…然るに、「無窮に到る」の一句に遇ふに至りて、忽ち其の確持せる所を抛棄して、一連の事物を見て之を結果なりと為さざるに至る。豈に矛盾を顧みざる者と云わざるべけんや。…天地創造の論豈に妄想ならずや。」<sup>31</sup>(1888)

以上から分かるように満之が一貫して批判したのは、神という出発点を要する直線的なキリスト教的時間観である。前節で論じたように、「純正哲学」で第一原因を想定するアリストテレス哲学を批判したり、また『宗教哲学骸骨』の転化論において進化論とヘーゲルの弁証論を批判したのもこの観点からである。従って、キリスト教的創造論批判や転化論の構築は、言い換えれば、神から出発する直線的なキリスト教的時間観を否定すると同時に、無始無終の円環的な仏教的時間観を理論化する試みとも言えよう。

また満之は、理論的な観点からのみではなく、時にはキリスト教に対し批判的感情を露わにすることもあった。例えば、「西洋哲学史試稿」では、

「天啓の最高標準をなる所には、思想の自由は滅亡せるなり。…故に経典が最上教権を有する以上は、自由独立の哲学は存せざるなり」<sup>32</sup>(1889-1890)

とキリスト教を人間の自由な精神を拘束するものとして捉えている。

このようなキリスト教批判の直接的な記述は『宗教哲学骸骨』には存在しないものの、上述してきたキリスト教と仏教との理論的対立と、満之のキリスト教に対する一種の対抗意識とが『宗教哲学骸骨』の重要な執筆動機となっていると見てよい。そのことは、満之の講演「仏教の興隆」(1899)において、仏教徒による哲学研究がキリスト教批判を目的としていたと述べられている<sup>33</sup>ことから裏付けられる。

以上の議論から、満之の宗教観を概観することによって浮かび上がる学問への

絶大な信頼、仏教の学的基礎付けという『宗教哲学骸骨』の課題、そしてキリスト教批判からも窺われるように「仏教は宗教なり、宗教は仏教なり」<sup>34</sup>との宗教的に非寛容な態度は、青年期の満之の特色であり、青年満之の「生の表現」に他ならないのである。

## (二) 獲信

『宗教哲学骸骨』を出版して二年後の1894年、満之は肺結核を患い、病床生活を送ることを強られる。この病は、後述するように『宗教哲学骸骨』に表される青年満之に一つの転機をもたらすことになる。当時の日記である「保養雑記」は天候や病状などの簡単な記述が主な内容であるが、中でも我流の観想の後に筆を走らせたという文章には、次のような注目すべき記述が現れる。

「而して宗教の定義数多あると雖も、其の最も簡適なるものは『宗教は死生の問題に就いて安心立命せしむるもの也。』と云ふにあり。」<sup>35</sup>(1894.9.6)

さらに9月9日に記した沢柳宛書簡には、

「宗教は死生の問題にて安心立命せしむるものなりとの一本義を妄講仕り候」<sup>36</sup>(1894.9.9)

とある。このように宗教を定義した背後には、肺結核という不治の病に罹ったという体験があることは言うまでもない。先述したように、それまでの満之は宗教を「宗教は有限無限の調和也」<sup>37</sup>(1892)あるいは「宗教は有限の無限に対する感情的関係なり」<sup>38</sup>(1892)と、有限無限の概念やシュライエルマッハーの宗教観をもとに定義していた。ところが、肺結核によって死を垣間見ることによって、「安心立命」を宗教の定義の中心に据えるようになったのである。つまり、それまで理性によって規定されていた宗教の定義が、「安心立命」を得たという体験から引き出されるになったのである。そして9月7日の

「死は無限なり、不可思議なり。生は有限なり、以て限定し得べし。…死生に

対し其の情を均しくす。其の極や生即死、死即生、生死無差別、即ち涅槃邦の妙境に住す」<sup>39</sup>(1894.9.7)

という日記の記述が示すように、死と生は表裏一体であるとの境地に達することで死の恐怖を克服している。いずれにしろ、自力では克服できない死の恐怖や不安を、宗教によって安心を得たという体験は、満之の宗教観を大きく変え、『宗教哲学骸骨』の再検討を促したのである。

その後、「獲信」の問題が頻繁に取り上げられるようになる。「獲信」とは“他力の信心を獲得すること”であるが、それは「在床懺悔録」の主題となっている。その中で獲信の益を

「宗教の目的を遂成して、信者の心底一大安心の現起するに在り」<sup>40</sup>(1895.1)と記していることから、死からくる不安を宗教によって克服したという体験は、「獲信」の自覚に直結していると見てよい。

さて、満之が「獲信」を体験することで、彼には次の二つの課題が新たに現れた。一つは、「獲信」後の煩惱に対する説明である。「獲信」したにも関わらず、それでも煩惱が沸き起こってくるのは何故か？この疑問を説明することは、自身の「獲信」を根拠付ける意味でも明らかにすべき課題と言える。もう一つの課題は、他力門をさらに理論的基礎付けることである。他力門については『宗教哲学骸骨』でも体系的に触れられているが、「獲信」することでその再検討を迫られたのである。これらの課題は、満之が「獲信」したが故に生じた課題であり、彼の「獲信」を裏付けるものでもある。ここからは、それぞれの課題に満之がどのように対処していったのかを見てゆくが、このことは満之の「獲信」の具体的内容を明らかにするであろう。

### 1, 「獲信」後の煩惱

「獲信」当時、満之は公職から退いて兵庫県須磨西垂水にて保養中であつたが、病気の為に何の役にも立たない自分に苛立ちを感じつつ友人達に宛てた書簡の中

で次のように記した。

「思ひ切つて疎濶に打過ぎんとは決心致し居れども、息ある間は兎角愚痴の湧出を防ぐや難し。觀じ来れば、浮世の事物、一として愚痴の現象にあらぬはなかるべし。生るも死ぬも亦た愚痴の塊なり。…諸方よりの来論にも、万事を放下して悠々保養すべしとあれども、未だ地獄の菩薩未だ煩惱の突撃を免れず。否、大いに之が為に我が良田を占領せられて、漸く余地なからんとす。

あはれ死せん頃には、犬か猫にも劣りやせん。」<sup>41</sup>(1895.1.4)

ここには「獲信」後の満之に湧き上がってくる煩惱の一端が表されている。このように信後にも煩惱が生ずることを説明することは自身の「獲信」を弁護する為に必要となるが、それを彼は次のように記した。

「真宗の信者は、一念帰命の立所に往生の大事を決定して、攝取光明の懷住居の身となれ共、貪瞋等の煩惱は、数々起こりて、正念を障ることありと申す處を左の如く、

$C \infty \sim V a \times \infty = \pm V b$ 」<sup>42</sup>(1895.1.25)

最後の数式は、弥陀力 ( $C \infty$ ) が存在しても過去の習慣 ( $V a \times \infty$ ) がそれよりも大きければ邪念 ( $-b$ ) が生ずることを表している。「他力門哲学骸骨試稿」ではこれをさらに具体的に次のように説明している。

「而して一旦瞭然たりし関係は、常に相續して永劫不断なりと雖も、有限個立的の宿習は、尚ほ其の習慣情勢を奮うて、常に此の主伴互具の関係を壅蔽せんとすることを免れざる也。是に依りて、或は正念、或は邪念と、現生の間は、正邪の行業が粉乱交錯して一定せざる也。」<sup>43</sup>(1895.3.4)

このような信後の煩惱についての満之の見解を見ると、彼の「獲信」の内容がますます明らかになる。「獲信」とは煩惱が滅せられることでは決してなく、「獲信」後であっても煩惱は生ずる。従って、

「他力教門の信者、其の信心実に金剛の堅を持すと雖も、若し夫れ煩惱粉起し

て、邪念強盛の時にありては、或は外道悪魔に近似することなしと云ふ能はざる也。」<sup>44</sup>(1895.3.4)

と記されるように、その人が「獲信」したとしても「外道悪魔」と何ら変わらないこともあり得る。要するに、満之のいう「獲信」とは、その人の外面的な変化で言い表されるものではなく、「有限が始めて無限に対する関係を覚知する」<sup>45</sup>(1895.1)ことであり、安心や喜びが伴うものの、その本質は無限の知覚であり無限の体験なのである。

## 2. 救済

『宗教哲学骸骨』では自力と他力とを体系付けることが目指されていたが、「獲信」後に執筆された「他力門哲学骸骨試稿」では、専ら他力門が追究されている。とりわけその後半に展開されている救済についての議論は、『宗教哲学骸骨』には見られなかった内容であり、「他力門哲学骸骨試稿」の主題とも言える内容である。その議論の要点は以下のとおりである。

「自利の全きが為には利他の全きを要し、利他の成就是即ち自利の成就と感知するが故に、其の大智慧は忽ち大慈悲に転じて、茲に摂化救済の大方便を提起するに至る。是れ全く必然の事項にして、決して然らざる能はざることなりとす。」<sup>46</sup>(1895.2.19)

と、無限による救済が必然であることが論ぜられ、さらに

「今有限が展開して無限の結果を得んには、必ずや因縁の中に無限の元素を具へざる可からず。而して因素は則ち現在の有限なり。故に無限は必ず縁素に存せざるべからず。」<sup>47</sup>(1895.2.19)

と、有限が無限に至る（開悟）為には、無限による救済（縁）が必要であることが述べられる。そして、この救済という方便については次のように説明している。

「方便は無限の真相より出でて、有限の当相を完収せざる可からざるなり。即ち無限より出でて有限に接し、有限を転じて無限ならしめざる可からざるな

り。」<sup>48</sup>(1895.2.23)

「…無限が其の本位を棄却するは、抑抑何の為なりや。他なし、衆生済度の大  
悲に起因するものなり。…此に依りて衆生の能く此の功德を受用するものは、  
自己の行業によらずして、全く他力の救済に与恵するを得るなり。」

<sup>49</sup>(1895.2.24)

「是れ唯だ彼の無限の願行成就の回施向与に預るものたらずんばある可からざ  
るなり。所謂他力回向の願行即ち是なり。」<sup>50</sup>(1895.2.26)

要するに、有限が無限の境地に至るのは、自力の修行によるのではなく、専ら他  
力の慈悲による願行成就であり、従ってそれは救済に他ならないのである。この  
ように、「他力門哲学骸骨試稿」では専ら他力的要素が強調され、他力門におい  
ては修行などの自力的要素はほとんど問題にされていない。このことは自力門と  
他力門とを明確に区別する次の一文からも示される。

「自力門の修行は専一不撓ならざるべからず。故に捨家棄欲等は勿論なり。他  
力門の行信は自然の発動によるものなり。故に捨家棄欲等の必要なし。」

<sup>51</sup>(1895.2.20)

他力門におけるこのような救済の強調はこの時期の特徴であるが、それは死に対  
する自己の無力さと、専ら他力によって安心を得たという「獲信」の体験から引  
き出されている。このことから満之の「獲信」には、救済は自力によるのではな  
く、専ら他力によるという基本的な姿勢があることを指摘できよう。

### (三) 臘扇

前節でも述べたが、満之は病の為に役に立たない者となったことに非常に苦し  
んでいた。その苦しみを訴えた書簡をここに再び引用する。

「思ひ切つて疎濶に打過ぎんとは決心致し居れども、息ある間は兎角愚痴の湧  
出を防ぐや難し。観じ来れば、浮世の事物、一として愚痴の現象にあらぬは



なかるべし。生るも死ぬも亦た愚痴の塊なり。…諸方よりの来諭にも、万事を放下して悠々保養すべしとあれども、未だ地獄の菩薩未だ煩惱の突撃を免れず。否、大いに之が為に我が良田を占領せられて、漸く余地なからんとす。あはれ死せん頃には、犬か猫にも劣りやせん。」<sup>52</sup>(1895.1.4)

さらにこの時期には、息子の信一の送籍とそれに伴う徳永から清沢への改姓の問題と、老父の扶養も含めた生活の問題とが生じていた。信一の送籍や満之の改姓は、武士の気質を持つ老父の意に沿うものではなかったが、病身の満之には一家を養える経済力もなく、生活全般を妻方の清沢家・西方寺に依存する他なかったので、籍の件は清沢家の意向に従わざる得なかった。満之は父に次のように書いている。

「父上に先ず不孝、恐れ入り候へ共、因縁は致し方無之御諦被下、御健全に天寿を全うし給はんことを希置候。」<sup>53</sup>(1895.2.13)

また、自分自身のことについては、

「迷惑を生ぜぬ様願ひたし。都合により同人は一個の托鉢僧となるも可なり。」

<sup>54</sup>(1895.2.18)

と記し、自分の存在が他人に迷惑をかけることを気にかけていたことが分かる。以上から満之は、自分が何の役にも立たない存在となっていることに苦痛を感じ、他人に迷惑をかける存在となることを恐れていたと言えよう。当時の満之はこのように自己の存在価値が全く失われることに言い知れぬ苦悩を感じていたのではないだろうか<sup>55</sup>。

さて、小康を取り戻しつつあった満之は、同志と共に雑誌『教界時言』(1896～1898)を創刊し、教学精神の興隆を目的とした革新運動に従事するようになる。この運動の具体的内容は、本山の執行部を批判し、制度組織上の改革を訴えるものが多くを占め、教団組織のいわゆる近代化が目指されていた。満之は、それまでの苦悩を振り払うかのように、全存在をかけてこの運動に没頭した。満之のこ

のような運動への傾倒ぶりは、それまで無用とされた存在が自らの存在意義を必死に追求する姿を示しているとも言える<sup>56</sup>。しかしこの運動は、最初こそ盛り上がりを見せたものの、やがて「天下七千ヶ寺」の現実の前に行き詰まりを見せるようになった。その頃から、『教界時言』での論調に変化が見られ、教学精神の欠落よりも、むしろ宗教的実践の欠落や宗教的精神の荒廃を問題視するようになっていく。例えば、「佛教者盍自重乎」では、

「汚を以て汚に入り、濁を以て濁に投じ、其の汚濁たる日に益々甚だしきを加へ、夫の清と光とは、遂に之を見るを得ざるなり。嗚呼、誰か一掬の防腐剤を投じて、教界の汚濁を止むるものぞ。…僧侶多くは瀕死の境に在り。之を救ふ豈に容易の業ならんや。」<sup>57</sup>(1898.1)

と記して、僧侶の宗教的精神の腐敗を指摘した。また、「教界回轉の枢軸」では、「今日の仏者に憂ふる所は、実に此の自行の荒廃に在り。一心の安立を求めざるに在り。教界の革新を謀る者、宜しく先づ弊の由る所を究め、而して後之が計を為すべきなり。」<sup>58</sup>(1898.2)

と、教団組織や構造の改革以前に仏者の精神の改革を訴えている。このように、満之は改革運動の行き詰まりの原因を、仏者の宗教的精神の荒廃に見たのである。当時の日記「病床雑誌」(1898.1.1～3.15)には『阿含経』の引用が頻繁に記されていることから、このような批判が『阿含経』から引き出されていることが分かる。いずれにしろ、満之らの企てた改革運動は失敗に終わってしまう。この改革運動の挫折は、再び自己の存在意義を奪われることを意味した。満之は再び用のない者、何の役にも立たない者となったのである。加えてこの時期には病状も悪化しており、運動の主唱者として除名処分された身の療養だけでなく、老父の扶養までも西方寺に依存せざるを得なくなり、以前にも増して存在意義が失われる苦悩を味わうこととなった。『教界時言』の廃刊が決定される数日前の日記には、「精神鈍滯、一事を為すの勇なし。」<sup>59</sup>(1898.3.28)と記し、その苦悩の一端を表

している。満之にとり改革運動の挫折とは、存在意義を求める企ての否定であり、完全なる自己否定の体験に他ならなかった。満之は当時の日記を「臘扇記」と命名し、当時の自分の号を「臘扇」としたが、この「臘扇」とは「十二月の扇」を意味し、正に用のないもの、役に立たないものに他ならなかった。この「臘扇」という言葉に、筆者は完全なる自己の否定という意味を読み取っている。この自己の存在そのものの否定に如何に対処するかがその後の満之の課題であったと言えよう<sup>60</sup>。そしてこの課題に関して、満之にとって非常に大きな意味を持ったのが、『エピクテタス語録』との出会いであった。それは、「臘扇」という語に示される在り方に確かな存在基盤を与えたものであった。「臘扇記」にエピクテタスの名が非常に頻繁に見られるのはその為である。「臘扇」という在り方と、エピクテタスの思想との関わり方を論じるに当たって、差し当たり自力と他力の観念から考察してみたい。

### 1, 自力と他力

さて、満之が『阿含経』に大いに関心を抱いていたことは先述したとおりである。自力修養を強調する『阿含経』の影響は、改革運動が既に行き詰まりを見せていた時の、次の記述からも窺える。

「…活ける宗教的智徳は、唯だ実行者の頭と腹のより流出すべきものなればなり。…苟も其の教義の研究に従事する者は、又其の実行的習修を試みるを可なりと信ず。否らざれば真実に其の教義を会得すること能はず。」<sup>61</sup>(1898.1)

この記述は、仏教界全般における宗教的実践の欠落を批判するものであるが、満之が井上豊忠に宛てて

「只だ小生近日の幸楽は、病隙に聖經を拝見して、大聖の叱咤を感ずる事に有」

<sup>62</sup>(1898.3.15)

と記したことから、『阿含経』による批判は自分自身の修養の不足にも向けられていたと言えよう。しかし『阿含経』に見られるこのような自力修養の強調は、

他力門では「捨家棄欲は必要なし」(1895.2.20)とまで断言した「獲信」の内容と一見鋭く対立するように見える。一見矛盾する自力修養と他力信仰との調和にエピクテタスの思想が重要な意味を持っているのである。満之はエピクテタスの思想の要点を「臘扇記」に次のように記している。

「如意なるものと不如意なるものあり。如意なるものは、意見、動作、及び欣厭なり。不如意なるものは、身体、財産、名誉、及び官爵なり。己の所作に属するものと、否らざるものとなり。」<sup>63</sup>(1898.10.12)

この記述から満之はエピクテタスの思想の要点を、如意なるものとは行為そのもの、つまり自己の力が及ぶ範囲にあるものであり、不如意なるものとは自己の力の及ばないものである、という如意と不如意の区別の仕方に求めていることが分かる。そして満之の、「天与の分を守りて、我が能を尽くす」<sup>64</sup>(1898.10.12)との記述は、先述したエピクテタスの思想を言い換えたものであり、この一句に他力と自力とが調和されているのを見る。「天与の分を守る」とは、天が与えた環境や状態に充足することであり、絶対他力を信ずることであり、「我が能を尽くす」とは言うまでもなく自力修善に励むことである。そして、

「吾人は他力を信ぜば、益々修善を勤めざる可からず。而して修善を勤めんとせば、又従来の自力的妄想の粉起するを感知せん。是れ却って愈々他力を信樂するの刺戟なる可し。」<sup>65</sup>(1898.10.26)

と自力と他力との循環的關係を示した。「獲信」当時は、自力と他力とを、有限が無限に至る為の選択的で排他的な關係として捉え、専ら救済における他力のみが強調されていた。しかし、改革運動の挫折を体験し『阿含經』に触れることによって自力修善の必要性が見直され、エピクテタスの思想によって自力と他力とを連続的で循環的な關係で調和されるに至った。それは真諦と俗諦とが循環的關係にあることも示している。

さて、改革運動の挫折によって再び味わった不安は、自己を見つめ直す、いわ

ゆる自己省察の機会を満之に与えた。先述した自力と他力の新たな関係は、こうした自己省察の中で示されたものであり、その後満之が自己省察を強調する理由はそこにある。次の記述は新たに示された自力と他力の関係から満之が如何にして安心を得たかを示唆している。

「天命を知らず、自分の内に足ることを知らざるが故に、外物を追ふなり、他人に従ふなり。而して満足を得ず、充足を得ず、是に於いてか苦悶あり、煩惱あり。然るを其の本に返らずして、煩惱苦悶を排除せんとす、奏功する能はざるや当然なり。」<sup>66</sup>(1899.2.25)

この記述によれば、如意と不如意を知らないところから苦悶や煩惱が生ずるとされている。このことから、改革運動が挫折した当時の苦悶が、如意と不如意を知らないところから生じていたと満之は自覚していたと言える。逆に言えば、如意と不如意、つまり自力修善と他力信仰との区別、及びその関係を知ることで満之はその苦悶を乗り越えたのである。具体的には、病や死だけでなく、一家を養うことのできない貧困も、不如意なもの言い換えれば自己の義務や責任の範囲にはない天与のものである、との洞察を得ることによって、新たな自己の在り方を見出したのである。こうして満之はエピクテタスによって示唆された自力と他力との新たな関係によって、その不安を克服しようとしたのである。

## 2, 道徳と宗教

これまで論じてきた自力と他力の関係は、そのまま道徳と宗教の関係にも影響を与え、満之の実生活にも反映されている。「獲信」の体験によって救済は専ら他力によることを自覚し、改革運動の挫折と『阿含経』とによって自力修養の必要性が見直され、エピクテタスによって両者が調和されたことは先述の通りである。ここで注目しておきたい点は、自力の及ぶ範囲つまり「我が能を尽くす」べきという自己の義務や責任の領域が確保されていることである。満之が「獲信」を経ていながら、道徳的行為を次のように強調する理由は、その点にある。

「儉約は衣食等に対する根本的徳義なるのみならず、身体及び其の動作に対する根本的徳義なり。…儉約の要旨は、最小力を以て最大績を挙ぐるにあり。

…儉約は美德なり。言ひ易しと雖も、行ひ難し。蓋し儉約の根基は、克己制欲にあり、而して克己制欲の事最も能くし難ければなり。…克己とは善心の悪心に克つを云ふなり。制欲とは、正の邪を制するを云ふなり。」<sup>67</sup>(1899.6)

「人生は角力場なり。…吾人は勉めて角力すべきなり。而して角力の大对手は、吾人の境遇なり、吾人の妄念なり。吾人は之に克勝するの能力を修養せざる可からず。其の修養の法は、勉めて境遇と角力し、妄念と角力するにあり。」

<sup>68</sup>(1899.6)

以上の記述はとりわけ禁欲生活を強調するが、職業に関しても次のように述べている。

「我が天職は天与の任務なり。之を愛重せざるは天与を辱しむるものなり。若し我が職業に対して不満の念の生ずるあるは、是れ妄念の善心を害せんとするものなり。当に勉めて之を払掃すべし。」<sup>69</sup>(1899.6)

これらはいずれも自力修養という側面を強調している記述である。

ところで、満之はこの頃には既に除名処分が解かれており(1898.12)、本山による勤学局への招聘などの申し出(1899.7)を、真宗大学を担当する形でそれに応じた(1899.8)。先述した職業観を考慮に入れると、当時の満之にとっては教学振興、具体的には真宗大学の建設及び運営は天職であり、その責務を果たすことが「我が能を尽くす」ことであつたと言えよう。そのことは、三十九歳で真宗大学学監に就任した満之が、三十八歳の時に「其の四十而後を以て実施実行の時期とするを適当なりと思ふなり。」<sup>70</sup>(1900.8)と記したことからも窺われる。

ただし、このような道徳的実践の強調は、宗教や信仰を根底に据えた上でのことである。例えば、

「道徳に勇まざるは宗教を得ざるが為なり。」<sup>71</sup>(1899.6)

「道徳は完全なる信念を要す。…道徳の成立は宗教を待たざる可からざるなり  
と。」<sup>72</sup>(1899.8.18)

と記して、道徳を宗教の結果と見なしていることが分かる。前節までの議論をふまれば、道徳と宗教は循環的關係にあると言えるが、あくまで宗教が出発点となっている。

また学問と信仰との関係についても、

「真理の絶対的信仰は学理の根拠たるなり。故に曰く、学理は信仰に基づくと。」<sup>73</sup>(1899.6)

と記し、信仰を学問の根底に据えていることが分かる。このような学問に対する見解は、学問に対して深い信頼を寄せる『宗教哲学骸骨』に見られる姿勢を否定するものである。なお、次に示す記述は、そのことを端的に示すものであろう。

「先づ知識論理によりて無限を構成し、此の無限によりて吾人が信を発得すると云はば、是れ甚しき誤謬なり。何となれば、有限の知識論理は如何にしても有限にして、決して無限を生ずる能はざればなり。」<sup>74</sup>(1899.7)

この記述は、知識や論理で宗教を構成することを試みた『宗教哲学骸骨』の否定と見ることができる。『宗教哲学骸骨』執筆当時の満之の在り方を、当時の号になぞらえて「骸骨」とするなら、「臓腑」は「骸骨」の否定、つまり過去の自分自身の否定とも言えよう。

### 3, 宗教寛容論

「骸骨」の否定は、別の角度からも論ずることができる。既に述べたように、キリスト教批判は『宗教哲学骸骨』の執筆動機の一つであった。しかし、道徳や学問の根底に宗教や信仰を根底に据えるようになるとほぼ時を同じくして、他の信仰をも容認する、いわゆる宗教寛容論の萌芽が見られるようになる。例えば、

「信仰に許多の種類あるは、畢竟有限の心性に許多の差別あるに起因するものなり。今之を实例に就いて言へば、仏教の信仰は知的なり、耶蘇教の信仰は

情的なり、回々教の信仰は意的なり。」<sup>75</sup>(1899.3)

と記し、あれほど対立的感情を露わにしていたキリスト教に対して、その信仰を容認していることには注目してよい。さらに続けて、

「幼稚なる信仰は比較的圭角多くして衝突し易く、進歩せる信仰は、比較的円融にして無碍なるなり。彼の動もすれば他の信仰と扞格し、自身の信仰に於いても甚しき拘束を脱せざるが如きは、虚偽の信仰にあらざれば、極めて幼稚なる信仰なり。」<sup>76</sup>(1899.3)

と記している。このことから、理論によって他の信仰を批判していたかつての自分の信仰が未熟であったと見ていることが分かる。そして宗教の寛容論は、次の記述の示すとおりはっきりと打ち出されている。

「吾人の信仰の端緒は実に千差万別なりと云はざるべからず。故に吾人の信仰なるものは、…必ず千差万別の不同を発見するに至るべきなり。是れ宗教家の最も注意すべき所にして、宗教上の寛容論の必要なるは、蓋し此の点にあり。」<sup>77</sup>(1900.5)

満之によるキリスト教批判は、先述したように、円環的仏教的時間観による直線的キリスト教的時間観への批判に基づいており、とりわけキリスト教の創造論に対する批判は徹底していた。その創造論についても、

「天地創造の説と因果感応の説とが相衝突するが如く…此の如き衝突の発現するは、常に吾人の知識経験の進歩に伴うものにして、此の如き疑惑の粉起するは、終に信仰の確立を促すものなるが故に、…」<sup>78</sup>(1900.5)

と記し、創造論との衝突が自身の信仰を深め、確立するのに役立つものであると見ている。このこともまた、宗教的に極めて非寛容であった『宗教哲学骸骨』の否定を示唆するものである。キリスト教批判そして宗教寛容論という観点から見てもまた、「臘扇」のうちに「骸骨」の否定を読みとることができよう。



#### (四) 精神主義

満之らは、1901年の年頭より雑誌『精神界』を刊行し、いわゆる精神主義を提唱した。ただし、この精神主義には思想的に注目すべき転換が見出されるので、その全体を一括して扱うよりも、転換前後で分けて論ずることにした。ここでは便宜上、転換前の精神主義を前期精神主義、転換後のそれを後期精神主義と呼ぶ<sup>79</sup>。なお、この思想的転換に着目することは、満之が最終的に行き着いた信仰の極致を明らかにするだけでなく、満之理解の大きな鍵ともなる。このような観点に立ち、この節では前期精神主義と後期精神主義との相違を際立たせ、その転換を浮き彫りにしてみたい。

##### 1, 前期精神主義

前期精神主義では、基本的にこれまで満之が培ってきた信仰が踏襲されている。その主張は多岐に及ぶが、それらを整理して次の三つの観点から述べることにする。

##### ・ 処世の実行主義

前節で論じたように、満之は宗教を道徳の出発点として捉えていた。このことは、道徳を宗教の目的と見なすことをも示唆する。つまり、宗教に基づかない道徳はあり得ず、宗教は道徳として結実すると見るのである。満之が最初に挙げる精神主義の定義は、そこから引き出されている。

「吾人は只だ此の如き無限者に接せざれば、処世に於ける完全なる立脚地ある能はざることを云ふのみ。而して此の如き立脚地を得たる精神の発達する條路、之を名づけて精神主義といふ。…精神主義は吾人の世に処するの實行主義にして、其の第一義は、充分の満足を精神内に求め得べきことを信ずるにあり。」<sup>80</sup>(1901.1)

「是れ特に實際問題に当たりて必須の要義、吾人が先に処世の方軌として精神主義を提言せる所以も、這般の思考に出づ。則ち精神主義は、人世の最大事

実なる宗教的信仰の上に於いて、最も必須なる実行主義たるもの。」<sup>81</sup>(1901.4)  
ここに記されている処世と立脚地とは、それぞれ道徳と宗教とに置き換えて読むことが可能である。このことから、ここで説かれているのは、信仰や宗教を土台とした道徳的实践であり、いわゆる処世術であると言えよう。

「協同和合によりて社会国家の福祉を發達せしめんことは、寧ろ精神主義の奨励する所なり。」<sup>82</sup>(1901.1)

と述べられているように、信仰や宗教を前提としつつ、道徳的实践の直接的な効果や価値が認められている点は、前期精神主義を最も特徴付けている点として指摘しておく。

#### ・主観主義

如意と不如意を知るべきというエピクテタスの思想により、満之がそれまでの苦悩を克服したことについては先述したとおりである。なお、この如意と不如意を知るには、自己を見つめ直す、いわば自己省察が必要とされるが、そこに主観主義の萌芽があると考えられる。

「精神主義は総ての煩悶憂苦を以て、全く各人自己の妄念より生ずる幻影と信ずるにあり。乃ち、精神主義よりして之を云へば、我は外他の人物を苦しむること能はざると同じく、外他の人物は我を苦しむること能はざるなり。」<sup>83</sup>(1901.1)

「精神主義は吾人の世に処するの實行主義にして、其の第一義は、充分の満足を精神内に求め得べきことを信ずるにあり。」<sup>84</sup>(1901.1)

との記述が示すように、苦悩あるいは満足が生ずる原因を全く主観に帰しているが、そこには、如意と不如意を知らないところから苦悩が生じ、如意と不如意を知ることから安心を得るというエピクテタスの影響を感じさせる。しかし、次の記述が示すように、苦悩や満足といった感情の原因だけではなく、価値の基準までも主観にあるとする点は、精神主義に見られる新たな展開であろう。

「吾人は事物の真正なる価値は、其の主観的考察を以て其の本源とする者と為すなり。…故に事物の価値の本源は全く吾人各自の精神にありと云うべきなり。」<sup>85</sup>(1901.2)

このように価値の基準までも主観に求めることは、それまで満之が理論的に追究してきた善悪の客観的基準までも問題にしなくなることを意味する。この点については改めて後述したい。いずれにしろ、

「乃ち経験と常識とに対する最後の審判は、之を彼の両者の根原本家たる個人の精神に委ねざるべからず。」<sup>86</sup>(1901.4)

「而して主観的真理の自覚が即ち精神主義に外ならざるが故に、精神主義は常に主観的作用の完全円満に到達し得べきことを確信するもの也。」<sup>87</sup>(1901.5)と述べるように、あらゆる事象を主観に帰すところに精神主義が主観主義たる所がある。なお、宗教は客観的に説明されるものではないとして、「宗教は主観的事実なり」<sup>88</sup>(1901.4)と述べたことは、主観主義の最も端的な主張であると言えよう。

#### ・自由主義及び平等主義

精神主義における自由と平等は二つの観点から引き出されていることが分かる。一つは、『宗教哲学骸骨』の転化論で想定されていた万物一体という有機的關係である。ただし、精神主義で主張される万物一体は、次のように主観的意味合いが強いものとなっている。

「万物一体の真理は、常に吾人の上に活動しつつあり。故に我よりして之を見れば、彼の万物は皆我が為に存在するものなりといふも、決して不当にあらざるなり。…即ち、甲よりして之をいへば、天地万物は皆な悉く甲に属する天地万物なり、乙よりして、之をいへば、天地万物は皆な悉く乙に属する天地万物なり。」<sup>89</sup>(1901.2)

なお、こうした万物一体を自覚することで得られる効果を次のように説明する。

「万物一体の自覚の明らかになるに従ひ、自己と外他人物とは是れ一体の両面に過ぎざるを感じて、…自己の活動と外他人物の活動とは、全く一にして二にあらざることを認知するに至る。是に於いてか、吾人は自由と服従との二者に対して、亦た全く其の観想を一変すべきなり。…之を要するに、自由と服従とは決して相容れざるものにあらざるなり。…自由は即ち彼の本体の自動的方面、服従は即ち其の他動的方面。吾人は此の二方面に対して、常に平等の心地を保持せざるべからざることを認知すべきなり。」<sup>90</sup>(1901.3)

万物一体を主観的に捉え直すことによって、新たな自由観と平等観とを生み出していることが分かる。ここで注目すべきは、「本体」における自由と平等が説かれている点である。満之が「万物は種々不同であれども、其の本体に於いては、皆な悉く平等である」<sup>91</sup>(1901.4)と述べるとおりである。

さて、自由と平等は、主観と客観との区別を取り去るところからも生じるとされている。それは平等と自由を生み出すもう一つの観点である。満之は主観の内にある主観を大宇宙、主観の内にある客観を小宇宙とした上で、

「吾人は平等自由の大樂を得んが為には、大宇宙即ち小宇宙という空想を吾人の心内に確立せなばなりませぬ。」<sup>92</sup>(1901.4)

と述べている。このように主観と客観とを同一視する、言い換えれば客観の主観化をすすめて主観主義に徹することで得られる自由と平等は、競争を否定することにも繋がる。

「競争心は客観的对象の実現を以て大動機とす。故に、彼の客観的对象の実現に動転せられざらんとする所の精神主義は、蓋し競争心とは、相両立せざるものたるを知るべきなり。精神主義は自家の内部に円満を期すものなり。」

<sup>93</sup>(1901.7)

ここでは客観に左右されない主観主義こそが、競争心を克服し、自由と平等を得ることが主張されている。いずれにしろ、客観の主観化によって満之が自由と平

等を訴える理由は、不自由と不平等とを感じるところから煩惱が生じ、さらにそこから競争や闘争が生ずると見ているからである。突き詰めれば精神主義における自由主義や平等主義には、競争や闘争のない世の中の平和に貢献できるという観点が含まれており、これらの主義は一つの処世術と見ることができる。

以上論じてきた前期精神主義をここで簡単にまとめてみたい。既に述べたように、前期精神主義の特徴は実践的関心が高く、実践が目的となっているところにある。これまでの議論をふまえるならば、処世の実践主義は目的であり、主観主義はその為の方法・手段、平等主義及び自由主義はその結果あるいは効果と見ることができよう。

## 2, 後期精神主義

これまで論じてきた実践への関心は、当時満之が真宗大学の学監に就任しており、改革運動で批判の矛先を向けていた本山の渥美一派とも協力関係を保ちつつ<sup>94</sup>、精力的に活動していたことと無関係ではないと筆者は見ている。しかし、やがて満之が渥美一派に徐々に不信感を抱くようになると、真宗大学での業務をはじめこの世の様々な雑事に嫌気を感じるようになり<sup>95</sup>、それまでの燃えるような実践主義から、如来を強調する他力主義へと思想が傾いていくのが見て取れる。その転換こそ満之の信仰の最終的な境地をもたらしたものであり、そこに満之の信仰の真髓がある。ここでは、その転換を中心的な問題としつつ、後期精神主義の思想内容を概括してみたい。

### ・他力主義

後期精神主義には、超絶主義、光明主義、他力主義と呼ばれる思想が提唱される。これらには前期精神主義には見られなかった観点が含まれるが、それらを明らかにすることで後期精神主義への転換を明らかにできる。まず、超絶主義であるが、心機には三つの発展段階があるとして満之はその語を次のように説明している。

「即ちこの第一の時代は客観主義の時代で、第二の時代は主観主義の時代で、第三の時代は主客超絶主義の時代であると云ふてよい。」<sup>96</sup>(1901.9)

前期精神主義で主張されていた主観主義を第二段階に位置付けていることから、この記述は満之が主観主義を越えた境地を自覚し始めたことを示唆している。この第二段階と第三段階との相違は、これまでの議論をふまえつつ倫理道德の面から見ると分かりやすい。

「倫理上の主義から見ると、私共が一番始めに到達するのは、善悪の判断を客観的方面に求むるのである。即ち功利主義なるものは、倫理に志すものの一歩最初に入るの門である。其の次になると、この客観的標準の不確を感ずるやうになって、この標準を主観の方面に求むるやうになる。これが即ち、直観主義と云ふものの起る所以である。ところがこの思想が、尚ほ一遍進むと、善悪の標準などと云ふことは、とんと無頓着になるやうになる。所謂善を思はず、悪を思はぬ境に達するのである。」<sup>97</sup>(1901.9)

第二段階の直観主義は、前期精神主義の道德観であることは言うまでもない。ところが第三段階では、それまで問題にされてきた客観か主観かの議論を超越して、もはや主客の問題には関わらず、従って善悪も問題にされていないことが分かる。これは後期精神主義の道德観である。

次に光明主義であるが、前述した主客や善悪を超越した境地をふまえて、次のように説明している。

「精神主義は万機摂取の一道の光明に従ひ、利己にもあらず、利他にもあらず、自由にもあらず、服従にもあらず、ただ光明の導きのまにまに、活動するの主義なり。この点にては精神主義は光明主義と云ふも可なり。…精神主義は社会と自己と以上の或者に頼りて動く主義なり。」<sup>98</sup>(1901.10)

ここで注目しておきたいのは、光明（後に如来と呼ばれる）の導きに従って行動するという受動的姿勢である。前期精神主義では処世の実践主義という能動的姿

勢が強調されていたのとは対照的である。この点はそのまま他力主義に展開されている。

「精神主義は各自の心中に満足を求め得と云ふ。忽にして之を見れば、実に自力全能を主張するものの如し。然れども、是れ未だ精神主義の実際に明らかなるものと云ふべからざるなり。精神主義は寧ろ之に反して純然たる他力主義に拠るものと云はざるべからず。…故に今彼の路傍の急患者の場合の如き、…無限大悲が吾人の精神上に現じて、介抱を命じたまはば、吾人は之を介抱し、通過を命じたまはば、吾人は之を通過するなり。通過と介抱との二点に就きては、吾人は自ら虚心平気にして無限大悲の指命を待つあるのみ。」

<sup>99</sup>(1901.11)

ここでは極端な例で説明されているが、自力的な道徳的行為を否定し、ただ無限大悲に従うのみという他力主義の要点がよく出ている。

以上の議論をまとめれば、前期精神主義から後期精神主義への転換とは、他力信仰を根底としつつも能動的、自力的、道徳的実践を強調した実践主義から、主客や善悪を超越し、専ら超越的存在に依存する受動的態度に徹しようとした信仰主義への転換である。なお、こうした思想の転換が見られるようになった丁度その時に、この節の冒頭で述べたように、本山へ不信を抱き始め、この世の雑事に憂鬱な感情を持ちつつあったのである。両者の相関関係は、次に述べる無責任主義で一層明確になる。

#### ・無責任主義

無責任主義とは、先述した他力主義をさらにすすめた結果行き着いた境地であり、それは後期精神主義を最も特徴付ける思想の一つと言ってよい。なお、その主義は、次に引用する臘扇時代の職業観と比較することでさらに明らかになる。

「我が天職は天与の任務なり。之を愛重せざるは天与を辱しむるものなり。若し我が職業に対して不満の念の生ずるあるは、是れ妄念の善心を害せんとす

るものなり。当に勉めて之を払掃すべし。」<sup>100</sup>(1899.6)

ここでは、天職に不満を抱くことは天に対する侮辱だとされ、天職に徹するという能動的、自力的な実践が強調されている。

ところが、満之は他力主義を訴えるようになると、「精神主義」と題した講演の中で、その特徴を次のように述べるのである。

「第一に、他力を信ずると云ふ。他力に就いて他力が絶対無限完全円満であると信ずるものであるから、之を信じた上は、決して不足は感ぜぬので、自分の至ることの得べからざる所、得られざる所を、他力が与えて下さると信ずる故満足して充分であります。…第二に他力に助けられ他力にまかせて居ると云ふのでありますから、自分の力で、かうせなくてはならぬと云ふ、必要を感じて、苦悩することはない。…他力によりてするのであるから、私共は何んでも、かくせなければならぬと云ふ、義務責任は持たぬのであります。」

<sup>101</sup>(1902.6.24)

他力を完全に信じ、他力に全てを委ねることで自己の責任はなくなる。言い換えれば、他力主義を貫くことは、自己の責任や能力を問わないことに繋がるのである。ここに他力主義と無責任主義との接点がある。当然のことながら、先述した職業観が大きく転換されることになる。

「私は自己の義務と考へてする行為を、天職と云ふならば、他力信仰の導によれる行為を、聖職と云はんと思ひます。」<sup>102</sup>(1902.8)

責任や義務を否定しないまでも、聖職は、自己の責任や義務による天職よりも高次の職業として位置付けられている。当時の満之の関心は、自己の責任や義務をいかに果たすかではなく、専ら他力を信じ、他力に委ね、他力に目を向けるところにあったと言える。

「私は一つも責任を持たない。皆な如来の導き給う所である。」<sup>103</sup>(1902.9)

満之のこの言葉には、もはやかつての能動的、自力的な実践主義の名残りは微塵



もない。そして、満之は1902年10月に真宗大学学監を辞任してしまう。その一年前あたりから本山に不信を抱き始め、大学の仕事にも嫌気を感じ始めていたものの、満之のこの辞任には、この職業観の変化さらに言えば実践主義から他力主義への転換が大きく関わっているように思われる<sup>104</sup>。満之は真宗大学学監という天職よりも、如来の導きに身を委ねるといふ聖職に従うことを決断したと言えよう。なお、満之はこの頃から「無限」や「他力」に代えて「如来」という言葉を頻繁に用い始めたことを言い添えておく。

#### ・如来信仰

後期精神主義を最も特徴付けるのは、他力主義や無責任主義において明らかにされるように、自己の行為におけるあらゆる自力的、能動的要素の否定である。その否定によってますます浮き彫りにされるのが如来信仰であり、それを表とすれば、行為の自力的、能動的要素の否定はその裏である。自己の能力の及ぶ範囲が否定されるほど、他力信仰が際立ってきて、もはや自己の能力が全く否定されるところに現れるのが如来信仰である。満之にとり、それによって自己を支えていた学問は最も否定しがたい自力的要素であったはずであるが、

「又いよいよ信ぜられて見れば、色々の議論や説明やは少しも必要はない。況んや絶対無限の対象や、不可思議光の如来が、議論や説明にかかるものでないのに、其を客観的に研究して、当にしようとするのは迷へる考である。」

<sup>105</sup>(1903.2)

と、如来を学問の対象とすることを「迷」とさえ記している。それは、仏教の学的基礎付けに取り組んでいた骸骨時代をはじめとした、それまでの自己を完全に否定することでもあった。

また、道德における善悪の客観的基準、あるいは宗教に対する道德倫理の位置付けは、それまで常に問題とされてきたが、この課題も後期精神主義の中で捉え直されている。処世の実践主義を標榜する前期精神主義においては、道德や倫理

の積極的な効果や意義が認められており、従って自己の能力を発揮する余地は十分に残されていた。だからこそ満之は、真宗大学の移転建設、運営に積極的に取り組んだのである。しかし、後期精神主義においてはこうした自力的、能動的行為による積極的な成果が否定されるようになり、ついにはそれまで連続的に捉えられてきた宗教と道德とを完全に切り離すに至るのである。そのことについて満之は、道德を一般的道德（俗諦）と宗教的道德（真諦）とに区別した上で次のように述べる。少し長いが重要な内容を含むので引用しよう。

「兎も角、真宗の俗諦は其の実行が出来て、我等が立派な行ひをする様になるのを目的とするのではないのである。従って立派な行ひを目的とする一般普通の道德と、真宗の俗諦とは、大いに其の趣を異にするものである。…然らば真宗の俗諦の目的は如何なる点にあるか。其の実行の出来難い事を感じせしむるのが目的である。…他力の信仰に入る根本的障礙は、自力の修行が出来得ることの様に思ふことである。其の自力の修行と云ふ事は色々あれども、其の最も普通の事は、我等の倫理道德である。此の道德行為が立派に出来るものであると思つて居る間は到底他力の宗教には入ることが出来ぬ。」

<sup>106</sup>(1903.5)

要するに、宗教における道德は、行為の成功が目的にあるのではなく、自力の能力の限界を知ることにより目的があるとされる。ここにおいて、宗教における自力の積極的な成果は全く否定され、自力修行（俗諦）を他力信仰（真諦）に完全に従属させつつ、真諦俗諦は表裏一体であると述べられるのである。真諦が如来の積極的な自覚とすれば、俗諦は如来の消極的な自覚と言えようか。いずれにしても、この真諦俗諦の関係は満之が行き着いた信仰の在り方を示している。

## 五、「我が信念」

真宗大学学監を辞職した満之は、すべてを如来に任せるとする信仰の在り方、

つまり如来信仰に徹していった。筆者には、そのことを象徴的に表すのが「濱風」という号であるように思われる。満之は日記に次のように記している。

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

<sup>107</sup>(1902.4.26)

この記述によれば、臘扇時代には妻方の実家である西方寺で療養していたとはいえ、そこを安住の地とは考えていなかったことが分かる。つまり、当時はまだ厄介者にはなりたくないという思いがあり、その思いが真宗大学へ積極的に関わらせたとも考えられる。しかし、大濱に安住することに意を決したという「昨秋」は、まさに真宗大学を辞した時期とが重なることから、「濱風」という号には、大濱を安住の地として受け入れた、もっと言えば自分は無力で無能であることを受け入れたという意味が込められているように思われる。「濱風」という号は、自己の否定を甘受し、ただ如来に身を委ね、如来に従おうという満之の信仰を言い表していると言えまいか。

さて、絶筆「我が信念」は、こうした満之の信仰の集大成ともいうべき手記である。これまでの議論を整理し総括する意味でも、最後にその内容に触れていくことにしたい。ここで主題とされている如来信仰こそ満之が到達した信仰の極致であるが、この手記ではこの如来信仰を次の三つの観点から説明している。

### 1、如来は無限の慈悲である

満之は、如来を信ずることの効能を、救済体験から次のように述べている。

「私の如き感じ易きもの、特に病気にて感情が過敏になりて居るものは、此の信念と云ふものがなかったならば、非常なる煩悶苦悩を免れぬことと思はれる。…私が宗教的にありがたいと申すことがあるが、其は信念の為に、此の如く現実に煩悶苦悩が払い去らるるのよろこびを申すのである。」

108(1903.5.30)

この記述は、死の病に直面した際に、他力信仰によって安心を得たという「獲信」の体験をもとにして記されていることは言うまでもない。満之にとって、この体験こそが、如来信仰の出発点であり、原点ともなっていることが分かる。

## 2, 如来は無限の智慧である

ここでは、自力が否定され、とりわけ学問によって如来や宗教を論じることが否定される。

「私の信念には、私が一切のことに就いて私の自分の無功なることを信ずると云ふ点があります。此の自力の無功なることを信ずるには、私の智慧や思案の有り丈を尽して、其の頭の挙げやうのない様になると云ふことが必要である。此が甚だ骨の折れた仕事でありました。…何が善だやら悪だやら、何が真理だやら、非真理だやら、何が幸福だやら不幸だやら、一つも分かるものではない。我には何にも分からないとなった処で、一切の事を挙げて、悉く之を如来に信頼すると云ふことになったのが、私の信念の大要点であります。」<sup>109</sup>(1903.5.30)

満之にとって学問とは、それを否定することが「甚だ骨の折れた仕事」であったと述べるように、最も否定しがたい自力的要素であった。骸骨時代には学問は自分の支でさえあったし、前期精神主義までは哲学を「究竟原理の学」としてその意義を認めていたように、それは自分が持っている能力が最も発揮できるものであった。従って、学問あるいは学的研究を否定することは、自分の能すべてを否定するだけでなく、自己そのものを否定するに等しいことであった。しかし、そうすることによって始めて、如来にすべてを委ねるという姿勢が現れ得るのであって、学の否定なくして如来信仰はあり得なかったであろう。

## 3, 如来は無限の能力である

自己の能力そして自己そのものを否定された者が、まさにそれによって生かさ

れ、それを存在の拠り所にするものが如来であった。

「私の自力は何等の能力もないもの、自ら独立する能力のないもの、其の無能の私をして私たらしむる能力の根本本体が、即ち如来である。…私は此の如来を信ぜずしては、生きても居られず、死んで往くことも出来ぬ。私は此の如来を信ぜずしては居れない。此の如来は、私が信ぜざるを得ざる所の如来である。…私は私の死生の大事を此の如来に寄托して、少しも不安や不平を感じることがない。『死生命あり、富貴天にあり。』と云ふことがある。私の信ずる如来は、此の天と命との根本本体である。」<sup>110</sup>(1903.5.30)

「我が信念」を締めくくるこの記述には、自己のすべてを否定し、無力で無能な自己の存在の根本に如来を据え、それによって始めて自己が存在し得るという如来信仰の真髓が示されている。そして、ここに示される如来はあたかも満之とともに生きているかのようである。

「我が信念」は、学問に最大限の信頼を置きそれによって自らの存在を支えていた満之が、「獲信」の体験を経て、如来信仰という信仰の極致に至るまでの、全き自己の否定と全き如来への信任の過程を物語っており、それは満之の人生そのものに他ならないと言えよう。

---

<sup>1</sup> 例えば、脇本平也『評伝・清沢満之』法蔵館 1982 や、加藤智見『いかにして<信>を得るか—内村鑑三と清沢満之一』法蔵館 1990 は、特に近代性という観点から清沢満之を捉えている。

<sup>2</sup> 「満之」という表記については、彼の姓が徳永から清沢へ変わっていることを考慮に入れている。

<sup>3</sup> 『清沢満之全集』一、p.326

<sup>4</sup> 『清沢満之全集』一、p.347

<sup>5</sup> 「宇宙之疑問」『清沢満之全集』一、p.425

<sup>6</sup> 「宗教心を論ず」『清沢満之全集』一、p.188

<sup>7</sup> 「宗教心を論ず」『清沢満之全集』一、pp.189-190

<sup>8</sup> “Religion Ueb. H. P.” (1885) (『清沢満之全集』一、p.354) には、“The basis of religion lies in feeling of absolute dependence.” というシュライエルマッハーの宗教の定義が引用されている。

<sup>9</sup> 『清沢満之全集』三、p.299

<sup>10</sup> 『清沢満之全集』二、p.4

- 11 『清沢満之全集』二、pp.5-6
- 12 『清沢満之全集』二、p.5
- 13 『清沢満之全集』二、p.6
- 14 『清沢満之全集』二、p.5
- 15 『清沢満之全集』二、pp.208-209
- 16 『清沢満之全集』一、p.364
- 17 『清沢満之全集』二、pp.31-32
- 18 『清沢満之全集』一、p.427
- 19 「宗教哲学骸骨講義」(1892~1893)には安心修徳を論じた章を、「本章は宗教哲学中最も重要な点にして、已上の諸章は皆な其の準備也。」(『清沢満之全集』二、p.169)と記している。
- 20 『清沢満之全集』二、p.35
- 21 『清沢満之全集』二、p.39
- 22 『清沢満之全集』一、p.431
- 23 『清沢満之全集』一、p.187
- 24 『清沢満之全集』一、p.43
- 25 『清沢満之全集』一、p.44
- 26 『清沢満之全集』一、p.437
- 27 『清沢満之全集』一、p.62
- 28 『清沢満之全集』二、p.24
- 29 『清沢満之全集』一、p.420
- 30 『清沢満之全集』一、p.434
- 31 『清沢満之全集』一、pp.180-182
- 32 『清沢満之全集』三、p.108
- 33 「佛教は萎微振はず、孤城落日の悲境に泣き寝入りて居たが、文運の刺激に際し、追々目を覚して、つくづく耶蘇教の教理を調べるやら、泰西学の学理を窮むるやら、漸々此方の方に目が付く様になりて、泰西諸学の中、特に哲学理学の学理を以て耶蘇教の教理を非難碎破して余蘊なきに至りたので、…」(『清沢満之全集』六、p.462)
- 34 「宗教論」『清沢満之全集』二、p.756
- 35 「保養雑記」『清沢満之全集』五、p.35
- 36 「保養雑記」『清沢満之全集』五、p.43
- 37 「宗教哲学骸骨自筆書入」『清沢満之全集』二、p.120
- 38 「宗教研究」『清沢満之全集』三、p.342
- 39 「保養雑記」『清沢満之全集』五、p.38
- 40 『清沢満之全集』四、p.383
- 41 1895年1月4日付井上豊忠、沢柳政太郎、稲葉昌丸、今川覚神宛書簡、『清沢満之全集』五、p.105
- 42 1895年1月25日付人見忠次郎宛書簡、『清沢満之全集』五、p.114 この数式は同年2月1日付稲葉昌丸宛書簡、『全集』p.116にも見られる。
- 43 『清沢満之全集』四、p.467
- 44 『清沢満之全集』四、p.468
- 45 「在床懺悔録」『清沢満之全集』四、p.389
- 46 『清沢満之全集』四、p.425
- 47 『清沢満之全集』四、p.426
- 48 『清沢満之全集』四、p.431

49 『清沢満之全集』四、p.435

50 『清沢満之全集』四、p.441

51 『清沢満之全集』四、p.430

52 1895年1月4日付井上豊忠、沢柳政太郎、稲葉昌丸、今川覚神宛書簡、『清沢満之全集』五、p.105

53 「保養雑記第四編」『清沢満之全集』五、p.79

54 「保養雑記第四編」『清沢満之全集』五、p.81

55 後に満之は、「喀血したる肺病人に与ふる書」に、次のように書いているが、当時の苦悩の一端が回顧されている。

「肺病人杯は、どんな薬が必要であるかと云えば、先ず多少世事人情を解する者にありては、其の世事人情に就いて義務責任の念を抛棄することが大妙薬であると云ふべきである。然るに、此の如く云へば、人間として道德の念を抛棄する位なれば、生きて居るよりは寧ろ死んだ方がよい、苟も人間として生きて居る以上は、決して不道德を是認することは出来ぬ、況や我が身自ら、不道德を甘んずることをやと云ふ人があるかも知れぬ。此の如く云ふ人は、道德妄想の為に、自ら死を急ぐ人でありて、道德を思ひながら、実際に於いて大不徳を実行する人である。何となれば、肺病人杯の無能力者が、道德のことを盛に思へば思ふ程、自ら煩悶に陥り、苦悩を増し、為に治すべき病氣をも不治の状態に進めて、終に死亡に至ることである。人間社会の為に尽さんとするは、命ありてのことである。…」(1903.4)『清沢満之全集』六、p.207

56 先行研究によれば、満之の改革運動を報恩の情から出た行動と捉えているが、筆者はそれを満之の人間存在という次元から捉えてみた。

57 『清沢満之全集』四、p.341

58 『清沢満之全集』四、p.346

59 「徒然雑誌」『清沢満之全集』七、p.306

60 この点については、次の回想文にも表れている。

「回想す。明治二七年の養病に、人生に関する思想を一変し、略ぼ自力の迷情を翻転し得たりと雖も、人事の興廢は、尚ほ心頭を動かして止まず。乃ち二八九年に於ける我が宗門時事は、終に二九・三〇に及べる教界運動を惹起せしめたり。而して三〇年末より、三一年始に互りて、四阿含等を誦誦し、三一年四月、教界時言の廢刊と共に此の運動を一結し、自坊に投じて休養の機会を得るに至りては、大いに反觀自省の幸を得たりと雖も、修養の不足は尚ほ人情の煩累に対して平然たる能はざるものなり。…」(1902.5) (『清沢満之全集』七、p.475) この記述によれば、改革運動を「自力の迷情」「人事の興廢」の一つとして捉え、その挫折を自分を見つめ直す機会としている。

61 「佛教者盍自重乎」『清沢満之全集』四、pp.342-343

62 1898年3月5日付井上豊忠宛書簡、『清沢満之全集』八、p.6

63 「臘扇記」『清沢満之全集』七、p.371

64 「臘扇記」『清沢満之全集』七、p.372

65 「臘扇記」『清沢満之全集』七、p.386

66 「臘扇記」『清沢満之全集』七、p.457

67 「有限無限録」『清沢満之全集』七、pp.14-15

68 「有限無限録」『清沢満之全集』七、p.18

69 「有限無限録」『清沢満之全集』七、p.23

70 「心靈の修養」『清沢満之全集』六、p.313

71 「有限無限録」『清沢満之全集』七、p.40

- 72 「有限無限録」『清沢満之全集』七、p.44
- 73 「有限無限録」『清沢満之全集』七、pp.21-22
- 74 「破邪顯正談」『清沢満之全集』六、p.425
- 75 「信仰の進歩」『清沢満之全集』六、pp.406-407
- 76 「信仰の進歩」『清沢満之全集』六、p.409
- 77 「信仰と理解」『清沢満之全集』六、p.299
- 78 「信仰と疑惑」『清沢満之全集』六、p.300
- 79 西村見暁氏は、精神主義に思想に前期と後期とがあり、その相違について、前者には全責任主義、後者には無責任主義を見出しており、前者は後者よりも自力的であるとの指摘をしている（西村見暁『清沢満之先生』、p.299～302）。ただし、その相違を満之理解の軸としては解釈していない。
- 80 『清沢満之全集』六、p.2
- 81 『清沢満之全集』六、p.17
- 82 『清沢満之全集』六、p.3
- 83 『清沢満之全集』六、p.4
- 84 『清沢満之全集』六、p.2
- 85 『清沢満之全集』六、pp.331-332
- 86 『清沢満之全集』六、p.17
- 87 『清沢満之全集』六、p.19
- 88 『清沢満之全集』六、p.102
- 89 『清沢満之全集』六、p.6
- 90 『清沢満之全集』六、pp.11-13
- 91 『清沢満之全集』六、p.107
- 92 『清沢満之全集』六、p.113
- 93 『清沢満之全集』六、p.25
- 94 例えば、1901年1月9日付稲葉昌丸宛書簡には、「何卒此際本山之事情充分御話被下、余りに現状攻撃態に陥らずして、可及的救済之方法案出之方に思考する様御勧誘願上候。愚見にては、吾等は本山に対して最早や傍觀的態度を取るべき時節には無之、寧ろ驀直扶植の歩脚を進むべき場合と存候。」（『清沢満之全集』八、p.114）と記し、本山に対して協調的關係を築こうとする姿勢が見られる。また、1901年4月27日付井上豊忠宛書簡には、「本山より彼の和衷協同発表の爲、今回多数門末集参の時を機とし演説会相催し、石川、渥美、南條、村上及び小生出席の事に計画致候に付、是非西上せよと石川より申来り候のみならず、新法主よりも御懇書を賜はり候様の次第にて、…右演説会に出席仕り候。」（『清沢満之全集』八、p.122）と記され、この演説会で協調關係を築くことが急務であるとの演説までしていることが分かる。
- 95 1901年11月19日付井上豊忠宛書簡には、「顧みて一派の裏面を觀察致候へば、実に前途暗澹の景勢に有之候。決して校舎の建築移転を喜ぶ如き余地も無之かと存ぜられ候。」（『清沢満之全集』八、p.140）と記して本山に対する不信感を表している。また、1902年3月17日付稲葉昌丸宛書簡には、「…御義理は尽し度けれども、其れ丈の勇能は無之、大学だとか、丙申会だとか、降誕会だとか、誕生会とか、大谷会とか、青年会とか、イヤハヤ頓と閉口罷在候。」（『清沢満之全集』八、p.149）と記され、同年3月26日の日記には「前週末、心気悒鬱、殆んど厭世の情に堪へず。」（『清沢満之全集』七、p.474）と記している。
- 96 『清沢満之全集』六、p.132
- 97 『清沢満之全集』六、pp.134-135



- 
- 98 『清沢満之全集』六、p.346
- 99 『清沢満之全集』六、p.34
- 100 「有限無限録」『清沢満之全集』七、p.23
- 101 『清沢満之全集』六、p.77
- 102 『清沢満之全集』六、p.174
- 103 『清沢満之全集』六、p.175
- 104 先行研究による従来の見解によれば、学生らによる関根主幹排斥運動に満之の辞職理由を求めることが一般的である。満之の書簡にも、「鎮火剤」として辞職したとあるから、当然そのことも一理あると考えられる。しかし、人間存在という観点から見ると、それは表面的な理由に過ぎないのではなかろうか。学生らによる満之の留任を求めた請願運動に、満之が全く応じなかったのも、辞職の理由がそのような次元のものではなかったからと見ることができよう。
- 105 『清沢満之全集』六、p.196
- 106 『清沢満之全集』六、pp.218-219
- 107 『清沢満之全集』七、pp.481-482
- 108 『清沢満之全集』六、p.228
- 109 『清沢満之全集』六、pp.229-230
- 110 『清沢満之全集』六、pp.230-231,p.234

## 第六章 高山樗牛

高山樗牛(1871-1902)は、これまで近代日本の指導的な評論家あるいは思想家、哲学者、文学者として取り上げられてきた。樗牛の人生のある一部分のみを見るならば、確かにそのような見方も成り立つだろうが、しかし彼の人生全体を見渡す時、晩年のわずかな期間で見せた宗教的側面は決して看過することはできない。その宗教的側面、具体的には日蓮へ傾倒していった樗牛に着目することは樗牛という人間を理解するには不可欠な視点である。そのような観点から樗牛を見ると、表面的には様々な点で矛盾を含む彼の独自の思想展開は、実は「あるもの」を求め続けて試行錯誤した彼の人生を跡付けていることが分かる。本章では、「あるもの」を追い求め、最終的には三二年という短い人生の中ではそれを掘みきれなかったものの、それを確かに見据えていた樗牛の姿を浮き彫りにしてみたい。これは高山樗牛を宗教的人間として捉える試みに他ならず、ここでの焦点は自ずと彼の最晩年となるが、筆者はそれが最も包括的な樗牛理解に繋がることを信じている。

さて精神史を構成するに当たっては、特に変化に富んだ樗牛の思想に着目した。ただし思想の内容そのものに注目するのではなく、その思想を「生の表現」として解釈し、さらにライフヒストリーに重ね合わせながら当時の彼の在り方を問うことに努めた。なお、資料に関しては、直接資料が豊富に存在する仙台高等中学時代から説き起こすこととしたい。

### (一) 理想主義

樗牛は、1888年1月に第二高等中学校予科へ入学した。ただしこの入学は樗牛にとっては多少不本意なものであった。というのは、そもそも樗牛の希望は、第一高等中学校へ入学することにあつたが、受験の失敗による二高入学だったか

らである。また、樗牛は東京に対する強いあこがれも抱いており、彼にすれば、仙台の二高へ入学することは「都落ち」であった。当時の彼の心境は、親友の近野へ宛てた書簡の中に表わされている。

「東京に居れば、万事目に見るもの、耳に聞くもの、皆吾人の思想を刺撃して、吾人の精神を活発にし、壮快にし、政治思想を發達せしめて、吾人をして卑屈に遠ざからしむるが故、吾人の進路にはいと都合よかるべく、…当地（仙台）は、当時雪降のみつづき、東京の『晴天無雲翳』の天気とは雲泥の差あり。当地は、なる程大は大なれ共、其繁華の所は二三丁の間にて、其余は残牆印蔦根、廢礎染狐糞の処のみにして、一向つまらなき場所なり。」<sup>1</sup>(1888.1.1)

「嗚呼当地や、前にも云ひし如く、一人の縁者、一人の知己もなく、生は実に夢中の觀に兄等と歡待するを以て満足せざるげからざる憫むべき又嘆ずべき位置に陥りたり。且又学校にても完美ならんには、其を樂みに一時の憂をちらす術ともなるべきに、アア悲ひ哉、高等中学の名のみにして、実に不完不全の校舎なり。前にも申上し如く、当地には弟の不愉快を挑動する者のみにて、実に不幸の至りにて候得者、」<sup>2</sup>(1888.1.24)

仙台の街や二高の設備に対する不満は、樗牛の憂鬱な感情の表れでもある。この憂鬱な感情は、環境そのものだけでなく、少年期から「必ず後日揚名以て天下に頭はす」<sup>3</sup>ことを目標にして学に励んできた樗牛が仲間に抱く強い引け目にも起因している。このことは、自分が仙台にいる「恥」を隠す為に他の友に宛てた別の葉書をわざわざ東京から投函することを近野に依頼していることから窺われる。このような憂鬱な感情は、入学当初だけではなく、二高時代の全般を通して見出される。近野に宛てた別の書簡<sup>4</sup>では、「不愉快の種」「愉快の種」をそれぞれ箇条書きにしているが、それらは当時の樗牛の生活の一端を物語っている。主なものを拾ってみると、「不愉快の種」としては、貧乏、共に語る友がないこと、同朋の器量が小さいこと、学校の厳しい規則、自分が抱いている志望を人が

知らないこと、などが挙げられており、「愉快の種」としては、朋友との談話、読書、文章がうまく書くこと、兄弟父母との懇話、などがある。しかし樗牛によれば、総じて「不愉快の種」の方が強いという。そこからは、貧と孤独を、友との表面的な会話や読書、文章を書くことで紛らそうとするが、憂鬱で不快な感情は拭い去ることはできないでいる樗牛の姿を見出すことができる。このような不平不満に加えて関心のない勉学への嫌気から学校も欠席がちとなり、ついには人生の悩みをも口にする。

「弟こと、当時不愉快の事のみ多く、学校の事等は何も手につかず、欠席又欠席、あしきこととは知りながら、不平が持病の是非もなさ！…愁々思に悩む、夫れ人生を如何せんや。」<sup>5</sup>(1888.11.27)

なお、この人生の問題は、様々な思想的変遷を経ながらも、樗牛のその後の人生を貫く中心的課題となってゆく。

## 1, 厭世主義

このような憂鬱に満ちた二高時代に執筆した論文が「厭世論」である。この論文は、まさにそのような厭世的な傾向にある自分の性情を問題提起の起点としている。

「吾れ人が好んで世を厭ひ、若しくは好んで世を厭はんとする傾向あるは、抑々何が為ぞ。之れ予が読者の前に呈出したる一大疑問也。」<sup>6</sup>(1892.12)

この疑問から展開される論調は、次のような記述が散見される極めて懐疑的なものである。

「予は常に疑ふ、是れ此世の真に厭ふべきものなるが故に非ざる乎。」<sup>7</sup>(1892.12)

「吾れ人は失敗に遭はんが為に尽力し、死に終らんが為に生くる者にあらざる乎。」<sup>8</sup>(1892.12)

「之れ此世の生活が如何に苦痛に充ち、悲哀に塞がれるかを示すものにはあら

ざる乎。」<sup>9</sup>(1892.12)

このように現世を厭う思想を樗牛は厭世主義と呼ぶが、それは歴史観にも表れている。

「人間が歴史は希望の歴史なり、否、希望を求めて煩悶するの一大哀史なり。」

<sup>10</sup>(1892.12)

ただしここでの希望とは、如何なる努力をもってしても到達することのできない希望に他ならず、目の前にあるのは苦痛と悲哀に満ちた現実である。要するに、樗牛の捉える人類歴史は、永遠に達することのない希望と幸福に向かって、絶えず現世に煩悶するという哀れな人類の営みなのである。それはまさに、樗牛自身の姿を言い表したものであり、従ってその希望や幸福は、彼にとっては永遠に達することのない、彼岸のものであった。このように、決して達することのできない希望と幸福に他ならない理想と、苦痛と悲哀、煩悶に満ちた現実という捉え方は、当時の樗牛の思想に見られる基本的な枠組みである。

## 2, 理想主義

二高時代の樗牛はその環境に絶えず不満を漏らしていたが、東京帝国大学哲学科への入学が叶うと、憂鬱な感情は影を潜め一転して勉学に励んだ。その為か、理想と現実という基本的な枠組みを維持しつつも、理想そのものや、理想へ向かう実践的な関心に徐々に重点を移していることが分かる。さて当時の樗牛が関心を示した思想家として老子を挙げることができる。老子の哲学は、万有の実体である「道」からの分出と「道」への復帰とによって世界や人生を説明するものであるが、樗牛はその人生観や世界観が「具体現象の世界を超越した純理」<sup>11</sup>(1894.6)に基づいている点を特に評価している。ただし、その「道」は、「純然たる超絶的理想にして可能的理想にあらず」<sup>12</sup>(1894.6)であることから、樗牛は人生の目的たる理想を、この世を超越したものと見なしていることが分かる。この点は先の厭世主義を踏襲していると言えるが、ここでは現実というよりも理想の方に力

点があることを指摘しておく。

さて樗牛の大学時代の代表的な論文としては「道德の理想を論ず」がある。この論文では、道德という実践的な関心が寄せられている点に思想の新たな展開を見ることができるが、道德の目的とされる理想が経験論ではなく観念論に基づいている点には変わりはない。例えば、

「然るに最高の目的、即ち理想は、其の實際上に於ける観念、及び此の観念によりて生ぜられたる勢力の如何に現実に、又如何に強大なるにもせよ、所詮想像の一種に他ならず。」<sup>13</sup>(1895.6-9)

「道德的理想の極致と其の根柢とは、共に吾人が経験的知識を超絶するを免れざるなり。」<sup>14</sup>(1895.6-9)

と記されているとおりである。ただしその理想が、客観的理想と主観的理想とに分類され、それぞれの観点から議論が展開されている点は注目すべきである。客観的理想については、樗牛は次のように述べる。

「道德的理想は個々体の主観にのみ存せずして、個々体より成りて而かも個々体以上の意義を有せる全体の中に客観的に存在するもの也。」<sup>15</sup>(1895.6-9)

つまり客観的理想とは、個々人を超えた社会や国家の中に客観的に存在する理想である。この点は後の思想展開を見る上で重要な鍵となるが、ここではこれ以上立ち入らない。一方で、個人的な理想である主観的理想については、快樂を目的あるいは理想に据える快樂論を否定した上で、次のように述べる。

「生活最後の目的は自己の現化にあり、而して其の最大なる幸福即ち満足は自己の活動に存すと謂ふを得べし。」<sup>16</sup>(1895.6-9)

つまり主観的理想とは、個々人のあらゆる能力が完全に発揮されるような活動つまり完全なる自己活動であり、完全なる自己の現化である。しかし自己及びその活動は常に不完全であり、その不完全なる自己を完全ならしめる為のあらゆる実践が道德なのである。それ故道德は「道德は人心最高の原理にして、又最高の活

動」<sup>17</sup>(1895.6-9)なのである。しかしこの理想は決して達せられることはない。

「不完全なる自己と活動と幸福とは相展転して、無始の過去より無終の未来まで永遠の発達を為すとも、而かも其の円満の域には遂に達し得べからざるなり。」<sup>18</sup>(1895.6-9)

との記述が示すとおりである。

なお、この主観的理想と客観的理想は、全く別のものではなく表裏一体の関係にある。つまり、

「社会は個人の人格を撲滅して自己を発達するに非ず、個人は社会の人格を否定して自己を現化するに非ず、」<sup>19</sup>(1895.6-9)

という関係にあり、社会の理想は個人の理想であり、個人の理想はすなわち社会の理想なのである。

### 3、厭世主義と理想主義

さて、樗牛の厭世主義と理想主義とは、そもそも現実に重点を置くか、理想に重点を置くかという相違に過ぎない。つまりそれらは、基本的には同じ思想を異なる側面から見たものと言ってよいであろう。樗牛の論文「人生の価値及び厭世主義」は、現実と理想との関係をより理論的に整理したものである。その意味で、この論文で目指されているのは、厭世主義と理想主義との調和であり、その理論的關係を明確にすることである。具体的には、理想と現実の関係を次のように示している。

「世界は常に現実なり、而かも単に現実なるに非ずして、理想に対して現実なり。世界は其の現実なる間は長へに理想に達すること能はず、而かも其の存在する間は常に現実ならざるを得ず。理想は遂に永遠に無窮に到達すべからざる也。」<sup>20</sup>(1895.6-8)

「而かも理想は唯現実を通じ、現実に依りて接近し現化し得らるべきものなることを記憶すべき。」<sup>21</sup>(1895.6-8)

つまり、理想はそれのみで独立して存在するものではなく、あくまで現実を通して初めて捉えられる。言い換えれば、理想に対する現実の意義が認められているのである。そしてこの理想と現実とを調和するものが知識である。そのことに関して樗牛は次のように記している。

「道徳的生活は即ち考察的生活なり。故に高尚なる道徳は高尚なる知識を予想す、知識は道徳に於て欠くべからず、現実と理想とを調和するものなればなり。」<sup>22</sup> (1895.6-8)

以上の議論を総括すると、理想主義を掲げていた当時の樗牛は、大学で哲学を学んでいたこともあり、理性によって理想と現実を捉え、さらに理性によって両者を調和することを試みていたと言えるであろう。

## (二) 日本主義

1896年7月に東京帝国大学を卒業した樗牛は、同年9月に仙台二高の教授を任命され、再び仙台の地を踏むこととなった。かつて樗牛が学生として二高に入学した時は「都落ち」という失望感を抱いていたが、今回の教授職拜命も、手放しで歓迎していたわけではなかった。そのことは実兄に宛てて次のように書いていることから窺える。

「在京之友人中には、地方行を切にとどめくれ候ものも有之候得共、事定候後に候へば、何ともいたし方無之、遂に今日の仕ぎと相成、自分ながら余り感心仕らず候。唯小弟刻下の大事は、健康を回復するにあれば、しばらく閑地につきて保養可然と、是も一原因に有之候。」<sup>23</sup> (1896.9.23)

樗牛は、卒業の前年の11月から持病の気管支カタルをこじらせ、それ以来転地療養の生活を強いられていた。当時は小康を取り戻しつつあったものの、完治するには至らず、食事や運動など常に健康に気を配らなければならなかった。このような事情もあったので、今回の仙台行きは不本意ではあるが、それも一つの保



養だと割り切っているところが見受けられる。それ故、仕事に対する熱意もそれほどでもなく、相変わらず東京を恋しがっていた。

「教授連は都落之連中故、意気沮喪之もの多きやに相見え申候。直前不撓之大猛勇心あるものは極めて少なきやに相見え申候。英語の教員などは実にいやいやに相成申候。都こひしくこひしくて日々茫然暮居候、御哀憐被下度候。」

<sup>24</sup>(1896.10.10)

当時樗牛は、論理学と英語を担当していたが、早くも仕事に嫌気を感じ、東京へ出たい気持ちを持っていたことが分かる。また桑木への別の書簡では、友人たちの活躍について触れた上で、

「人生の目的など云ふこと、今更中夜の疑問として心に浮申候。」<sup>25</sup>(1897.1.30)

と再び人生の懐疑を感じている様子が記されている。これらのことから、少なくとも仕事には満足しておらず、機会さえあれば東京へ出たいと考えていたと思われる。実際に、樗牛は3月に起こった学生ストライキ騒動をきっかけに辞職し、雑誌『太陽』の編集主幹として東京で活動することとなった。

こうして始まった『太陽』時代は、樗牛が最も精力的に世の中にはたらきかけた時期であり、その執筆活動は燃えるような実践主義的思想に支えられていた。それは、学生時代の理想主義が理性に基づく観念的な要素の強い思想であったのとは対照的であり、歴史的なおかつ比較文化的な考究に基づく実践的傾向の強い思想であった。それこそが樗牛の日本主義である。日本主義にはいくつかの特徴を見出すことができるが、その中でも特に至上の国家主義と、宗教批判という点に着目してみたい。

## 1, 国家主義

樗牛本人は日本主義を次のように定義している。

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

<sup>26</sup>(1897.5)

日本主義が立脚するところの国民的特性とは、樗牛によれば、世界から日本民族を特徴付けると同時に、三千年にも及ぶ日本の歴史の中で培われたものであり、従ってそれを自覚するには比較文化的、歴史的考察が求められる。日本主義が比較文化的、歴史的考究に基づくのはその為である。そしてその考察によって得られた結論は次のとおりである。

「君民一家は、我が国体の精華なり。之れ実に我が皇祖皇宗の宏遠なる丕図に基くものにして、万民臣子の永く景仰すべきところなり。故に国祖及び皇宗は日本国民の宗家として無上の崇敬を瀝すべき所。日本主義は、是の故に国祖を崇拜して常に建国の抱負を奉体せむことを努む。」<sup>27</sup>(1897.5)

この主張のみを見れば、国粹保存主義の模倣と見られたとしても不思議ではない。ただし、樗牛はこの国粹保存主義に対してはその内容の類似は認めつつも次のような区別を設けている。

「是の著大なる差別は、内にありては即ち国民的意識の明白なる自覚なり。外に表れては即ち内外事物の真正の性質に拠りて其の取捨選択を決し、其の方法の全く研究的なることなり。」<sup>28</sup>(1898.4)

要するに、国粹保存主義と主張内容が一致したとしても、それが自覚<sup>29</sup>と研究とに基づいている点に日本主義の意義を認めているのである。このことから分かるように、世界の中で日本を位置付ける為の比較文化的考察、そして日本の三千年にも及ぶ歴史を貫く国民性を追究する歴史的考察とは、いずれも日本主義を支える重要な観点となっているのである。

また樗牛は、こうした比較文化的、歴史的な観点に加えて、哲学的な観点からも国家主義を主張している。この観点を端的に表している記述を次に引用する。

「国家は人類発達の必然なる形式なり。人は一人にして生息すること能はず、…現実界に於ける一切の活動は、其の国家的たることに於て最も有効なりと

実践倫理

す。」<sup>30</sup>(1897.5)

人間は一人では存在できないとされ、その人間が生活する為の必然的で最も有効な形式が国家とされるのである。これは日本主義を支える人間観であり、この時期の樗牛の思想を特徴付けている仮定である。樗牛はこの仮定の正当性を人類歴史に求め、さらにその唯一性を次のように主張している。

「既に国家至上主義を以て実践的倫理学の唯一原理となす、是の主義は人生幸福の実現に関しておのづから唯一の方法ならざるべからず。而して是の唯一の方法なる事に就きては、国家至上主義は確乎動かすべからざる歴史的根拠を有す。」<sup>31</sup>(1898.1)

「国家至上主義は畢竟目的に非ずして方法目的なり、夫れ唯方法目的なるが為に、茲に至上主義なり。」<sup>32</sup>(1898.1)

要するに国家主義は、人生幸福を実現する為の唯一の方法、手段なのであるが、それが唯一であるが故に方法目的、言い換えれば実際上の目的とされるのである。

以上、日本主義に主張される国家主義という側面を概観してきたが、ここでは特に、国家なくして人間は生きることが出来ないという前提と、あらゆる主張の根拠を常に合理性と必然性とに求めていることとを注目すべき点として挙げておきたい。

## 2, 宗教批判

日本主義では、宗教に対する批判も一貫してなされている。その具体的な内容に立ち入る前に、ここで樗牛の宗教観を押さえておく必要がある。彼は宗教を次のように定義している。

「そもそも宗教とは何ぞや。之を要するに、現実生活の自然的経過によりて到達すべからざる一種超自然的理想を思慕し、或る超理的方法によりて之に到達し得べしとする所の、一種の信念にあらずや。」<sup>33</sup>(1897.5)

要するに樗牛は宗教を、非現実的な目的と、理性に基づかない方法とによって定

義付けるのである。この点を、樗牛による日本主義に関する次の記述と付き合わせると、宗教と日本主義との相違が明確になる。

「日本主義は超理的信仰を以て吾人の感情に投ずるものに非ず、却て実験的、はた合理的研究の結果によりて本邦国民の静平なる理性に訴ふるものなるを以て、随って超自然的抽象原理の根拠を要せざるなり。」<sup>34</sup>(1897.6)

つまり、宗教が非理性的な信仰に基づくのに対して、日本主義があくまで経験的な合理性に基づくとされているのである。しかし、樗牛はこのような思想的基盤の相違をもって宗教を批判するのではない。樗牛の宗教批判は、先述した国家主義と相容れない点に集約される。

「吾等は我が日本主義によりて、現今我邦に於ける一切の宗教を排撃するものなり。即ち宗教を以て、我が国民の性情に反対し、我が建国の精神に背戻し、我が国家の発達を沮害するものとなるものなり」<sup>35</sup>(1897.5)

ここでは歴史的な国民性情に合わないという観点から、宗教が不要であるだけでなく、害でさえあることが説かれている。もっと言えば、歴史的考察から導かれる君民一家あるいは国祖崇拜とは相容れない点から宗教不要説が主張されているのである。

当然のことながら、哲学的な観点からも宗教は否定される。日本主義は、国家を人類唯一の道德実践の形式とする国家主義であったが、宗教は「個人の無限の幸福」または「世界の平等の博愛」を標榜する個人主義あるいは世界主義である。これらを樗牛は以下のように批判する。

「是の二者は単に空想上の理論としては、多少の興味なきに非ずと雖も、現実世界に於いて吾人が行動の实际的主義としては、毫も其の価値あるものに非ず。」<sup>36</sup>(1897.7)

つまり樗牛は、宗教を非現実的な空想に過ぎないとしてこれを斥けるのである。このような議論は当然のことながら内村鑑三をはじめとした当時のクリスチャン

たちの反駁に遭い、活発な議論の応酬が見られるが、基本的な樗牛の宗教批判は、先述したように宗教が抽象的、空想的、詩的、美的な誘惑であって、現実とはほど遠く、実践には役立たないという点にある。

以上の議論から、日本主義が歴史的あるいは比較文化的考察による合理性や、哲学的考察による必然性とに基づき、現実重点を置く実践主義であることが分かる。この思想的特徴は、理性と現実とに信頼を置く当時の樗牛の在り方を表しており、また彼を支えていたものは日本主義による国民精神統一を目的とする「国家の為」の実践に他ならなかった。

### (三) 個人主義

日本主義を提唱していた当時の樗牛は、自信に溢れ、時には驕慢ささえ窺わせるプライドの高さを見せている<sup>37</sup>。例えば、パリ博覧会へ出品する美術品の鑑査官の任命を辞退した理由を次のように記している。

「私と同時に同官に任命せられし人々は、何れもクダラヌ人々にて、不肖ながら共に肩を比ぶるには慚愧の至に付、任命を辞退候訳、別に仔細無之候。」

<sup>38</sup>(1899.9.4)

それだけに立身出世の願欲も人一倍強く、当時の登龍門であった留学生に任命された際には、養父に宛てて次のように記した。

「是度私事文部省留学生として欧羅巴へ派遣被仰付、多分今月末には辞令交付可相成候、但出発は今年度中にて、多分来年二月ころなるべくと存候。是は美術並に美術史研究之為にて、年限は三年、帰朝後は京都帝国大学に教授として奉職之予定に御座候。…洋行之事はかねての本領にて、私出身之為には至極幸之事と喜居候。」<sup>39</sup>(1900.5.20)

それ以来、洋行に関する記述は頻繁に見られるが、それらは樗牛がこの洋行をいかに名誉に思い、またそれに希望を感じていたかを示している。しかし、嗜血

(1900.8.8)によって肺の病が発覚し、療養の為に洋行を延期せざるを得なくなってしまう。親友の姉崎に宛てて次のように書いている。

「僕の運命は目下の場合一頓挫した。先には洋々たる春の海の如き希望もないでもなかったが、今や暗雲悲風前路を壅塞する様な感覚無きにしもあらずだ。」<sup>40</sup>(1900.8.22)

それ以後樗牛は療養生活を余儀なくされ、ついには洋行を断念するに至るが、それは立身出世という人生の挫折に他ならず、それにより樗牛は人生に関する考え方の方向転換を迫られたのである。また、この療養期間に触れた欧州の近代小説の影響もあり、それらは彼の思想に大きな変化をもたらすこととなった。個人主義とは、このような背景のもとで、徐々に樗牛の中で練り上げられてきた思想である。ここでは日本主義との相違点に注目しつつ、その思想が個人主義と呼ばれる所以を主な観点として、その思想を概観することにしたい。

## 1, 天才

日本主義の最も根底にあるのは、人間は一人では生きられず、国家という形式によって最も有効に活動し得るという仮定であった。従って日本主義のもとでは、大文学や天才の存在を認めないわけではなかったが、それは時代精神の所産であった。要するに、国家やその時代精神がそのような人物や文学を生み出すのである<sup>41</sup>。それだけにニーチェとの出会いは衝撃的であった。歴史や文明、民衆は、たった一人の天才を生む為のみに存在し、その天才はそれを生んだ文明の指針であるとするニーチェの思想は、日本主義の前提とは全く逆の内容だったからである。しかし何よりも樗牛の目を引いたのは、ニーチェの思想そのものというよりは、実際にニーチェという一人の天才の思想がこの時代を動かしているという事実であった。

「而して吾人の最も注意すべきは、是の如き思想が独逸現代の人心を揺撼したることの予想外に深大なるの事実在り。是に於て吾人は文明批評家として

のニーチェが偉大なる人格を嘆美するを禁ずる能はず。」<sup>42</sup>(1901.1)

「超人を理想とする個人主義は、ニーチェの人格によりて初めて成立すべく、意志の発展を極致とする個人主義は、イプセンの個性と待て初めて意義あり、而して一度び偉大なる人格の強烈なる意志によりて伝道せられたる主観主義は、時に一世の民心を把住していわゆる時代の精神を作ることある也。」

<sup>43</sup>(1901.6)

このように一人の天才が時代を作るという事実は、日本主義を根底から覆すものであった。実際にこの時既に樗牛は、現実のみを強調する日本主義では満足できなくなっていた。樗牛が姉崎に宛てて次のように書いているとおりでである。

「僕は曾て日本主義を唱へて殆ど国家至上の主義を賛したこともある。今に於ても此の見地を打破るべき理由は僕には持ち得ぬ、唯是の如き主義に満足の出来ぬ様になったのは、僕の精神上の事実である。」<sup>44</sup>(1901.6.24)

また、国家至上主義から離れると共に、樗牛は宗教にも何らかの同情を覚えるようになった。

「曾ては一種の反感を以て迎へたが、今では如何なる宗教に対しても少なくとも同情を以て見る迄になった。」<sup>45</sup>(1901.6.24)

それ以来、樗牛は自分が拠って立つ確固たる基盤を、自己以外のものにも求めるようになっていく。個人主義に傾くようになってから、迷いつつも信仰に関する記述が増えるのもその為であろう。樗牛はまず自分の安立の地盤を天才に求めた。

「吾人が天才を嘆美するのは、吾人の精神的生活を豊富にし、是れによりて自ら慰め、自ら励み、かねて是の世に処する安立の地盤を求むるにあるのだ。」

<sup>46</sup>(1901.11)

以上の議論から分かるように、樗牛の個人主義とは、もはや国や時代に従うのみの個人ではなく、かえってそれらを形成あるいは支配さえし得る個人を想定する、いわば個人至上主義とでも言える思想なのである。

## 2, 美的生活

日本主義が理性に基づくことには既に述べたが、日本主義から個人主義への移行は、それさえも覆すこととなった。この点を最も顕著に表しているのが、論文「美的生活を論ず」であろう。樗牛は美的生活を「糧と衣よりも優りたる生命と身体とに事ふもの」<sup>47</sup>あるいは「人性本然の要求を満足せしむるもの」<sup>48</sup>と定義しているが、それを最も特徴付けるのは人間の幸福を「人性本然の要求」つまり「本能」の満足に求めている点と、価値の規準を「美」に置いている点である。前者に関しては、樗牛は次のように記している。

「道德と理性とは、人類を下等動物より区別する所の重なる特質也。然れども吾人に最大の幸福を与へ得るものは是の両者に非ずして、実は本能なることを知らざるべからず。」<sup>49</sup> (1901.8)

「人生本来の幸福を求めむには、吾人の道德と知識とは余りに煩瑣にして又余りに迂遠なるに過ぐ。」<sup>50</sup> (1901.8)

これらの記述の背後には、恐らく闘病生活においては道德や理性が幸福そのものとはなり得ないとの実感があつたに相違ない。樗牛は、本能や欲望が充たされる際の快樂こそが、人間を満足させるものであるにもかかわらず、人類は道德と知識によってその事実から目をそむけ、「虚偽の生活」を営んできたとさえ言い切る。この観点から樗牛は性欲が充たされることこそ人間の幸福が存すると主張するが、いずれにしろ、道德と理性とを人生の目的に据えることは否定され、あくまで自己に忠実であろうとした点に注目しておきたい。

一方で、「美」については、樗牛は次のように説明する。

「価値の絶対なるもの、是を美的と為し、美的価値の最も醇粹なるもの、是を本当の満足と為す。然れども本能以外の事物と雖も、其の価値の絶対と認めらるるものは亦美的たるを妨げず。」<sup>51</sup> (1901.8)

つまり、個々人がある事物の価値を絶対的なものと見なし、それを以て人生の目



的あるいは至樂とする場合、その生活は美的生活となる。従ってこの「美」は、理性によって客観的に規定されるものではなく、個々の主観の中で認められるものに他ならない。

「爾の胸に王国を認むるものにして、初めてともに美的生活を語るべけむ。」

<sup>52</sup> (1901.8)

と記されるとおりである。

これらの美的生活をめぐる議論も、個人主義の特徴を示すものであるが、個人主義が個々の主観を中心に据え、美という直観的感觉に基づいていることを示している。このことは、国家を理念の中心に据え、理性に基づく日本主義とは全く対照的な点として認めることができよう。

### 3, 道徳批判

日本主義は現実重視の道徳原理であったが、美的生活においては客観的な道徳や知識が否定されていることについては既に述べた。個人主義では、このような客観的な概念に留まる道徳、空理に過ぎない道徳、その人の人格や信仰に基づかない道徳は一貫して批判されている。例えば樗牛は、

「人生の幽微、素と文字の外にあり、読書万卷、自ら悟る無くむば畢竟死学のみ。卿等自ら欺く無くむば幸也。」<sup>53</sup>(1901.10)

「人生は事実也、空理に非ざる也。漫りに主義を標榜し学説を糊塗す、畢竟何の関する所ぞ。道学先生、好んで理を談ず、疑ふらくは中心果して信ずる所ありて然る乎。」<sup>54</sup>(1901.10)

「吾人は道徳の受買を業とする夫の道学先生を卑しむ。品性の陶冶は偉人の事たり、今の道学先生の造り得る人物は道学先生自らに過ぎざるのみ。」

<sup>55</sup>(1901.10)

などと記している。ここで批判されている道学先生とは、朱子学派の人々を指す名称であるが、ここでは一般の学者や教師を皮肉った言い回しと考えてよいであ

ろう。樗牛がここで一貫して主張しているのは、それを唱えた人物から切り離された学説や思想、道徳は言葉のみで構築された虚構世界に過ぎないということである。従って時代を動かすのは、思想そのものというよりは、思想に表された強烈な個性である。

「一度び偉大なる人格の強烈なる意志によりて伝道せられたる主観主義は、時に一世の民心を把住していわゆる時代の精神を作ることある也。」<sup>56</sup>(1901.6)  
このような人格の持ち主が天才なのである。

「強者と天才とは常に道徳を超越す。彼等より見れば仁義は弱者の武器に過ぎざるのみ。」<sup>57</sup>(1901.10)

天才は道徳を超越するが故に、道徳は天才を迫害し斥ける。

「天才の出現を沮害するもろもろの教育主義、道徳主義、吾人凡て是を憎む。」<sup>58</sup>(1901.11)

こうして見ると、樗牛の執拗な道徳批判の意図がまさにここにあることが読み取れるように思われる。つまり樗牛の道徳批判は、ただ観念的な自己主張ではなく、まさに天才の出現を待ち望む彼自身の偽らざる表現なのである。

#### (四) 日蓮崇拜

樗牛は個人主義を唱えたものの、しかしそれによって安心が得られた訳では決してなかった。彼は姉崎に宛てて次のように書いている。

「思へば懷疑に陥る人は不幸なものだ。安心は何時求めらるるものか。僕の今日は、肉体的にも、精神的にも、飢えている、」<sup>59</sup>(1901.8.15)

このように個人主義そのものは樗牛に安心を与えるものではなかったが、日蓮という天才との出会いを可能にしたという点では意義があると思われる。

さて、樗牛が日蓮に傾倒してゆくきっかけを与えたのは、田中智学による『宗門の維新』であった。樗牛はそれを評して次のように書いている。

「田中氏が二十年来、内外の障礙に抵抗して、終始其の主義を枉げず、断々乎として益々其の侵略的態度を拡張するの一事は、少なくとも其の教祖の偉大なる精神に感孚せる所ありと謂ふべし。」<sup>60</sup>(1901.11)

樗牛が特に関心を示したのは、田中へ与えた日蓮の感化の大きさであり、それが樗牛をして日蓮研究にかき立てた動機であった<sup>61</sup>。それ以降樗牛は、日蓮に関する文献を読みあさり、彼にとって日蓮は偉人あるいは天才であるだけでなく、ついには崇拜の対象にまで高められ、書簡に次のように記した。

「…感激、夜眠を為さず候ひき。是人こそ独り鎌倉時代の偉人なるのみならず、本邦稀有之天才なるべきかと愚考仕り、猶其人物を一層深く了得せむが為、法華経読誦罷在候。」<sup>62</sup>(1901.11.3)

「日蓮研究は愉快なる一事業に有之候。上人は実に日本第一の偉人と思はれ候が、貴兄所見如何。小生は日本二千五百年史中是人に於て、始めて崇拜的英雄に遭遇せしの感あり、」<sup>63</sup>(1901.12.20)

ところで樗牛はその当時、「吾人の靈性に確實なる安慰と豊富なる希望とを与ふるもの」<sup>64</sup>として宗教や信仰を見なしていたが、この「靈性の安慰」こそ樗牛が求めていたものであった。樗牛は人生の幸福を、日本主義においては理性によって、個人主義においては美的直観によって、そしてここに至っては靈性によって捉えようとしたのである。そして樗牛はそれを日蓮に見出していった。

「此頃は日蓮上人の研究に身を委ねて居る、此英雄の生活によりて、吾等の弱き命の強くなる様に感じらるる。」<sup>65</sup>(1902.1.2)

「予は法華宗の信者にあらざれども、日蓮上人の人物をば歎美して措かざる者也。かかる偉人を想ふ毎に、吾が心の強くなる心地す。」<sup>66</sup>(1902.1)

このように日蓮は、樗牛にとっては心の拠り所となり、崇拜の対象とさえなっていた。日蓮に対するそのような崇敬の念は、ついには「日蓮上人とは如何なる人ぞ」という論文として結実した。そこには樗牛の問題意識は言うまでもなく、彼

が何故日蓮に惹かれ、また日蓮に何を求めているかを知る手掛かりが記されている。樗牛の問題意識は次の文で明らかにされる。

「吾人の主旨は、上行菩薩の自信に到達するまでの、日蓮上人の教判及び信仰上の経歴を明らかにするにあり。…日蓮は如何にして、上行菩薩の自信に到達したりしや。是の自信は、彼れの生活、信仰、事業の上に、如何に影響を与へしや。」<sup>67</sup>(1902.4)

この日蓮の上行菩薩の自覚こそ、樗牛が日蓮を理解する際の中心点である。この自覚に達した経緯に関しては法華経の内容にまで立ち入って述べられているが、見逃すことのできない点は、日蓮のその自覚が客観的に正しいか否かを問題とするのではなく、その自覚を確信することによって日蓮が如何なる人となったかを問題としていることである。

「唯是の確信が、日蓮の精神に於て、無上絶対の事実なることを知れば、則ち足る。見よ見よ、確信を得てより、彼れの性格の偉大さは、殆ど人界の規矩を超越しぬ。彼れは、是れによりて天地人生の上に、無限の威力を得ぬ。…彼れは是の確信の力によりて、天下万国の一切衆生に向つて、無上の権威を有てるものの如く教訓し、告知し、且つ命令せり。彼れは、自ら是の如き権威を有せることを疑はざりし也。彼れは、国家政府が是の確信の前には、如何に小弱なる者なるかを見ぬ。」<sup>68</sup>(1902.4)

樗牛が日蓮に惹かれたのは、この確信を持つが故にこの世をほとんど超越した権威と強さを日蓮が持っているからであった。そのような日蓮を認めて以来、樗牛はある使命感を持つに至る。

「…予は如何なる困難も、彼れの真相を世に知らしむるの功德に比較すべからざることを認めたり。…是を以て予は自ら量らず、予が認めて日蓮の真相とする所のものを書して、世に問はむとの決心を固めたり。」<sup>69</sup>(1902.5)

日蓮の真相を世に伝えることを自らの使命と定めた樗牛は、全国に日蓮研究会の

発足を呼びかける。その際に記した文書「日蓮研究会を起すの議」には、

「日蓮を研究するは、…何よりも貴きは是の偉人によりて、吾人の未だ知らざる人生の大意義の覚悟に到達すること也。即ち是れ他を研究するに非ずして、自らを修養する也。」<sup>70</sup>(1902.8)

と記している。要するに、樗牛にとって日蓮研究は、世に日蓮を知らしめる為の使命であると同時に、自分自身の研究でもあり、自分自身の修養でもあったのである。このように樗牛がさらなる修養の必要を感じていたことは、姉崎に宛てた公開書簡の中で「信は獲難く迷は深し。徒に惆悵して低回すれども、道遠くして日暮れなんとす」<sup>71</sup>(1902.8.19)と記していることから窺える。それでは、樗牛は日蓮からさらに何を学び、何を得ようとしていたのだろうか。筆者はそれを次の記述に見る。

「吾れは唯客観的に見たる信仰、もしくは教理の実質を外にして、形式上より日蓮の人格に就いて其の崇高偉大を讃歎せるに候ひき。」<sup>72</sup>(1902.8.19)

ここで問題となるのは、「形式」という言葉である。樗牛自身はこの形式を明確な形で説明してはいないが、前後から推察するならば、この形式とは、その人物が崇拜される根拠であり、その人格に見られる構造と言換えることができると思われる。具体的に言うならば、日蓮の形式とは「己れの信仰する所の真理に無上の価値を置く」<sup>73</sup>という人格の構造に他ならない。樗牛が追い求めていたのは、まさにこの形式であった。つまり日蓮が法華經の真理に絶対的な価値を置いていたように、樗牛もまた自己が安立できる絶対的なものを求めていたのである。

しかし、樗牛が求めていた境地に至るには、あまりにも短い人生であったと言わざるを得ない。樗牛がこの世を去ったのは、先に引用した姉崎への公開書簡が発表されてから、わずか四ヶ月後の1902年12月24日のことであった。樗牛の墓碑銘ともなっている次の言葉は、「此世の真相」言換えれば絶対的な真理を追求した彼の姿勢を表しており、彼の人生をも表現していると言えよう。こ

の言葉をもって本章を締めくくることにする。

「吾人は須らく現代を超越せざるべからず」<sup>74</sup>(1902.10)

- 
- <sup>1</sup> 1888年1月1日付近野衛門治宛書簡、『樗牛全集』七、pp.133-135
  - <sup>2</sup> 1888年1月24日付近野衛門治宛書簡、『樗牛全集』七、pp.136-137
  - <sup>3</sup> 1885年5月19日日記、『樗牛全集』七、p.88
  - <sup>4</sup> 1888年7月13日付近野衛門治宛書簡、『樗牛全集』七、pp.172-174
  - <sup>5</sup> 1888年11月27日付近野衛門治宛書簡、『樗牛全集』七、pp.182-183
  - <sup>6</sup> 「厭世論」『樗牛全集』四、p.3
  - <sup>7</sup> 「厭世論」『樗牛全集』四、p.3
  - <sup>8</sup> 「厭世論」『樗牛全集』四、p.6
  - <sup>9</sup> 「厭世論」『樗牛全集』四、p.11
  - <sup>10</sup> 「厭世論」『樗牛全集』四、p.16
  - <sup>11</sup> 「老子の哲学」『樗牛全集』四、p.57
  - <sup>12</sup> 「老子の哲学」『樗牛全集』四、p.60
  - <sup>13</sup> 「道德の理想を論ず」『樗牛全集』四、p.97
  - <sup>14</sup> 「道德の理想を論ず」『樗牛全集』四、p.110
  - <sup>15</sup> 「道德の理想を論ず」『樗牛全集』四、p.75
  - <sup>16</sup> 「道德の理想を論ず」『樗牛全集』四、p.96
  - <sup>17</sup> 「道德の理想を論ず」『樗牛全集』四、p.97
  - <sup>18</sup> 「道德の理想を論ず」『樗牛全集』四、p.104
  - <sup>19</sup> 「道德の理想を論ず」『樗牛全集』四、p.102
  - <sup>20</sup> 「人生の価値及び厭世主義」『樗牛全集』四、p.129
  - <sup>21</sup> 「人生の価値及び厭世主義」『樗牛全集』四、p.131
  - <sup>22</sup> 「人生の価値及び厭世主義」『樗牛全集』四、p.134
  - <sup>23</sup> 1896年9月23日付実兄斎藤親廣宛書簡、『樗牛全集』七、p.483-484
  - <sup>24</sup> 1896年10月10日付桑木巖翼宛書簡、『樗牛全集』七、p.491
  - <sup>25</sup> 1897年1月30日付桑木巖翼宛書簡、『樗牛全集』七、p.506
  - <sup>26</sup> 「日本主義」『樗牛全集』四、p.327
  - <sup>27</sup> 「日本主義」『樗牛全集』四、p.334
  - <sup>28</sup> 「国粹保存主義と日本主義」『樗牛全集』四、p.407
  - <sup>29</sup> 樗牛によれば、この自覚とは日清戦争によって最も覚醒させられた世界の中における日本の位置に関する国民の自覚である。日清戦争勃発当時、樗牛は帝国大学の学生であったが、弟良太に宛てて「我々は見えざる日本の兵士なり」(『樗牛全集』七、p.373)と記し、学問の分野で世界と戦うことを示唆している。日清戦争は樗牛自身にとっても日本の位置付けの問いかけであったと考えられる。
  - <sup>30</sup> 「日本主義」『樗牛全集』四、p.333
  - <sup>31</sup> 「国家至上主義に対する吾人の見解」『樗牛全集』四、p.387
  - <sup>32</sup> 「国家至上主義に対する吾人の見解」『樗牛全集』四、p.392
  - <sup>33</sup> 「日本主義」『樗牛全集』四、pp.328-329
  - <sup>34</sup> 「日本主義と哲学」『樗牛全集』四、p.338
  - <sup>35</sup> 「日本主義」『樗牛全集』四、p.328
  - <sup>36</sup> 「世界主義と国家主義」『樗牛全集』四、p.349
  - <sup>37</sup> 樗牛のこのような驕慢さはそれ以前にも散見される。例えば、帝国大学時代に養父から結婚の話が持ちかけられたことがあったが、樗牛は「赤谷之娘などは

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、私も世に出候節は、少しく世にも名を知られんものとなりたき考に有之、かよの妻を持候ては一生の不愉快と存じ候。ツムギなど幾ら織候とて、文学士の妻には一向に適せずと存候。」と書いている。また先述したように、仙台二高教授職拜命を「都落ち」と表現したことも樗牛のプライドの高さを物語っていよう。

<sup>38</sup> 1889年9月4日付実父宛書簡、『樗牛全集』七、p.588

<sup>39</sup> 1900年5月20日付養父宛書簡、『樗牛全集』七、pp.599-600

<sup>40</sup> 1900年8月22日付姉崎正治宛書簡、『樗牛全集』七、p.616

<sup>41</sup> 「日本主義と大文学」では、「大なる文学の出づるを望むもの、先ず時代精神の統一を望まざるべからず。」(『樗牛全集』四、p.443)と記されている。

<sup>42</sup> 「文明批評家としての文学者」『樗牛全集』二、p.695

<sup>43</sup> 「姉崎嘲風に与ふる書」『樗牛全集』二、p.732

<sup>44</sup> 1901年6月24日付姉崎正治宛書簡、『樗牛全集』七、p.714

<sup>45</sup> 1901年6月24日付姉崎正治宛書簡、『樗牛全集』七、p.714

<sup>46</sup> 「ニイチエの歎美者」『樗牛全集』四、p.839

<sup>47</sup> 「美的生活を論ず」『樗牛全集』四、p.763

<sup>48</sup> 「美的生活を論ず」『樗牛全集』四、p.767

<sup>49</sup> 「美的生活を論ず」『樗牛全集』四、p.767

<sup>50</sup> 「美的生活を論ず」『樗牛全集』四、p.776

<sup>51</sup> 「美的生活を論ず」『樗牛全集』四、p.772

<sup>52</sup> 「美的生活を論ず」『樗牛全集』四、p.775

<sup>53</sup> 「自ら欺く無くむば幸也」『樗牛全集』四、p.819

<sup>54</sup> 「中心果して信ずる所ある乎」『樗牛全集』四、p.819

<sup>55</sup> 「道学先生の世界」『樗牛全集』四、p.825

<sup>56</sup> 「姉崎嘲風に与ふる書」『樗牛全集』二、p.732

<sup>57</sup> 「罪は貧民にあり」『樗牛全集』四、p.826

<sup>58</sup> 「吾人凡て是を憎む」『樗牛全集』四、p.834

<sup>59</sup> 1901年8月15日付姉崎正治宛書簡、『樗牛全集』七、p.725

<sup>60</sup> 「田中智学氏の『宗門の維新』」『樗牛全集』p.831

<sup>61</sup> 後に樗牛は「予は是の書を読み、著者が熱烈なる精神の上に及ぼせる日蓮上人の勢力を想ひて、深く心に感ずるところあり。更に上人の文章を研究せむと欲せし往年の志願を憶ひ起し、この一念の発起に乗じて、是の偉人の組織的研究を思ひ立ちぬ。」(『樗牛全集』五、p.474)と記している。

<sup>62</sup> 1901年11月3日付井上哲次郎宛書簡、『樗牛全集』七、p.736

<sup>63</sup> 1901年12月20日付笹川宛書簡、『樗牛全集』七、p.757

<sup>64</sup> 「現代思想界に対する吾人の要求」『樗牛全集』四、p.780

<sup>65</sup> 1902年1月2日付姉崎正治宛書簡、『樗牛全集』七、p.759

<sup>66</sup> 「鎌倉時代の人傑」『樗牛全集』三、p.557

<sup>67</sup> 「日蓮上人は如何なる人ぞ」『高山樗牛と日蓮上人』、pp.35-36

<sup>68</sup> 「日蓮上人は如何なる人ぞ」『高山樗牛と日蓮上人』、pp.51-52

<sup>69</sup> 「日蓮研究の動機」『樗牛全集』五、p.476

<sup>70</sup> 「日蓮研究会を起すの議」『高山樗牛と日蓮上人』、p.228

<sup>71</sup> 「感慨一束」『樗牛全集』五、p.422

<sup>72</sup> 「感慨一束」『樗牛全集』五、p.428

<sup>73</sup> 「感慨一束」『樗牛全集』五、p.427

<sup>74</sup> 「無題録」『樗牛全集』四、p.872

## 第七章 宗教的回心の諸相

この章では、主に第二章において論じた宗教的回心の枠組み、つまり人間中心から実在中心への人間存在の転換という枠組みを用いて、前章まで述べてきたそれぞれの人物の精神史をもとに解釈した、それぞれの人物に固有な宗教的回心を具体的に示すことにしたい。また、精神史では触れることのできなかつた先行研究の見解についても合わせて論ずることとする。なお、ここに示される個々の宗教的回心は、それぞれの宗教的人間を理解する最も有効な観点の一つでもある。

### (一) 内村鑑三

まず、内村自身が自らの「回心」<sup>1</sup>をどのように述べているかを見ておくことにする。「信仰の三大時機」と題する文では、

「其第二は余が余の義を発見せし時であった、而かも余自身に於いてにあらざ余の罪の為に十字架に釘けられ給ひし彼に於て之を発見せし時であった、…」<sup>2</sup>(1918.2.10)

と記し、また「信仰の三段階」では、

「神の前に自ら義人たらんとのみ焦りし余は是に於て眼を挙げて十字架上に宝血を流し給ひしキリストを仰ぎ依て以て義とせられたのである、即ち既に召かれたる余は今や義とせられたのである、余は茲に救ひの第二段階を登ったのである。」<sup>3</sup>(1918.4.10)

と語っている。さらに、「基督再臨を信ずるより来りし余の思想上の変化」では、

「余の生涯に三度大変化が臨んだ、…其第二回は余がキリストの十字架に於て余の罪の贖を認めし時であった、其時余の心の煩悶は止んだ、如何にして神の前に義からんとて悶え困みし余は『仰ぎ瞻よ唯信ぜよ』と教へられて余の心の重荷は一時に落ちた、余は其時軽き人となった、余は其時道德家たるを



止めて信仰家となった、余は余の義を余の心の中に於て見ずして之を十字架上のキリストに於て見た、而して是れ今より三十二年前であってアマスト大学の寄宿舎に貧と懷疑とを相手に闘ひつつありし時であった。」<sup>4</sup>(1918.12.10)と記している。これらの記述は、第三の変化としての再臨信仰の獲得という観点から自身の人生を再構成したものであるが、いずれも贖罪信仰の獲得に人生における二番目の転換点として重要な意義を与えていることが分かる。多くの研究者が、内村の贖罪信仰の獲得を第二回心として扱っているのはこの為である。

ただし、これらの記述は「回心」そのものの資料としてはいずれも間接資料であり、参考にすべき資料ではあるが後の解釈を含むことにも注意しなければならない。本研究の立場から言えば、「回心」に含まれるすべての意味を保留して、その都度その都度の人間存在の在り方を追求した結果、明らかにされる転換を回心と規定するので、贖罪信仰の獲得が宗教的回心と言えるかどうか、またもし言えるとするなら、具体的にどのような転換が見られるのかを明示することがここでの課題となる。

さて、自身の「回心」を主題として綴った手記“*How I became a Christian*”の序文の中では、内村は次のように述べている。

「私は何故ではなく、どのような経緯をたどってクリスチャンになったかを書こうと思う。いわゆる『回心の哲学』は私のテーマではない。私は『現象』のみを記述し、私よりも哲学的に訓練された精神の持ち主に材料を提供したいと思う。」<sup>5</sup>

このことから内村は、「回心」の本質を追究することを専ら第三者の手に委ねていることが分かる。また先述したように、内村自身がその意義の重大さを認めていることもあり、これまで数多くの研究がこの課題に取り組んできた。ここではまず、本研究の立場を改めて明確にする意味でも、内村の「回心」に関する研究を概観しておきたい。

## 1, 先行研究

内村鑑三の「回心」についての研究は、これまで数多くなされており、様々な解釈やアプローチが見られる。これらを体系的に分類し整理することは容易ではないが、ここでは差し当たり「回心」の捉え方に着目して分類した。

### (a) 罪からの解放、罪からの救いとして「回心」を捉える立場

この立場に立つ研究は、「回心」とは罪からの解放あるいは罪からの救いであるという神学的前提が含まれている。従って注目されるのは、観念や感情などの「変化」というよりも信仰形成の「過程」であり、とりわけ「回心」の前に存在するとされる罪の意識には注目される。このような見方は、アウグスティヌスやバニヤン、ルターといった神学的評価の高い人物の「回心」がモデルとされていると言える。その観点は、回心研究の古典的名著、Jamesの『宗教的経験の諸相』にも見られ、二度生まれの人間における二度目の誕生に着目する視点には、先述した神学的前提を指摘することができよう。この立場から、内村の「回心」を扱った研究としては、次のようなものがある。

- ・中沢治樹「若き内村鑑三—職業と結婚をめぐる—」『内村鑑三—真理の証人—』キリスト教夜間講座出版部1971
- ・野村耕三『日本人の回心』新教出版社1976
- ・清水望「内村鑑三におけるルター受容—とくに第二回の回心を中心として—」『内村鑑三研究』一〇号1978
- ・日永康「内村鑑三の回心」『ルターと内村鑑三』教文館1987
- ・野村耕三『福音の歴史化と回心の神学』新教出版社1988

これらの研究はいずれも、内村の罪の問題、とりわけ破婚に焦点が当てられている。

### (b) 心理現象として「回心」を捉える立場

この立場は、「回心」を何らかの心理現象として捉えるところに特色がある。

先述した神学的前提を完全に取り払うところまでいかなくとも、より客観的、科学的なアプローチを目指していると言える。その際に拠り所となるのは、心理学的理論である。一例を挙げるならば、Jamesの回心論は、それまで専ら神学の対象であった「回心」を、科学的な心理学的方法で捉え直そうとした試みと言える。なお、内村の「回心」の分析に実際に用いられた心理学的理論としては、Jamesの回心論の他に、エリクソンのアイデンティティ理論、エーリッヒ・フロムの宗教二分論、ポール・トゥルニエの人格医学の理論などがある。次に掲げる研究は、これらの理論を用いることによって、内村の回心をそれぞれユニークな視点から捉えている。

- ・ 渋谷浩「若き内村の罪意識—その書簡を中心に—」『内村鑑三研究』二一 1984
- ・ 矢沢英一「内村鑑三の回心の研究」『内村鑑三研究』二七 1989
- ・ 生越達美「内村鑑三—苦悩と回心の軌跡—」『「内村鑑三」と出会って』勁草書房1996

(c) 文化的受容として「回心」を捉える立場

この立場の関心は、日本文化あるいは日本人とキリスト教との接点にあり、その接点に「回心」を見出している点が特徴的である。キリスト教の土着パターンや、武士道とキリスト教との結びつきなどから「回心」が考察される。例えば、次のような研究を挙げることができる。

- ・ 国谷純一郎「内村鑑三における伝統と近代化—武士道とキリスト教を中心として—」『明治大学教養論集』四五 1968
- ・ 小川圭治「日本のキリスト教受容をめぐって—内村鑑三の場合—」『日本思想史』二二 1984

ただし後者は、回心についての記述がルターの回心記などを手掛かりに神学的反省によって書かれたと考えられる面があることと、第一回心から第二回心まで十年間の隔たりがあることを挙げて、“How I became a Christian”の神学図式

的説明がそのまま事実であるとは考えにくいとしている。従って、第一回心から第二回心へと「少しずつ遅々たる歩みで」深化して行ったというのが真相であるとして、二つの回心を一つの出来事の二つの側面として捉えている。

(d) 信仰確立の契機として「回心」を捉える立場

この立場は、個人の信仰の確立にはなくてはならない精神的な転換として「回心」を扱っている。神学の枠組みを越えて、より一般的な立場から捉えようとしている。

・島田裕巳「洗脳体験と第二の回心」『仏教』33 1995

(e) 思想の転換として「回心」を捉える立場

この立場は、神学的前提にとらわれずに、「回心」前後で思想にどのような変化が見られるかに注目する。どの思想に注目するかで様々な見解が見られる。代表的なものに、救済観に着目するものと、予定の教義つまり召命観に着目するものがある。

<道徳的な行為による救い→信仰による救い>

この立場は、回心をいわゆる信仰義認として捉える。この見解は、先に引用した内村自身の記述に即していることは言うまでもない。なお、自らの行為の無力さが主題となる為、内村がエルウィン白痴院で看護人として働いていた時代が強調される。

・鈴木範久『内村鑑三とその時代』日本基督教団出版局1975

・政池仁『内村鑑三伝』教文館1977

・鈴木範久『内村鑑三』岩波書店1984

<予定の教義の悟り>

この立場は、かつては不可解であった予定の教義が、「回心」を経ることによって予定の教義の悟りが得られたことに着目する。

・鈴木俊郎『内村鑑三伝』岩波書店 1986

・富岡幸一郎『内村鑑三ー偉大なる罪人の生涯』リポート1988

後者において、予定の教義の悟りに、「人間」を出発点とする思考から「神」を出発点とする思考への転換が見られるとして、そこに「回心」の本質を読みとり、さらに「内村の主体は『人間』から『神』へと、自己からキリストイエスへと移行する。」(p.108)と述べている点は注目してよい。そこには人間存在の転換が示唆されており、本稿とかなり近い見解が示されている。

以上、内村の「回心」に触れた研究を概観してきたが、ここでは二つの観点から本研究を特徴付けておきたい。まず一点は、人間存在の転換として回心を捉える視点である。この点については既に述べてきたのでここでは繰り返さない。もう一点は、内村自身の解釈や神学的前提にとらわれない立場に立っている点である。上述した諸研究では「回心」の捉え方やアプローチの仕方に様々な相違が見られるものの、いずれも人生の二番目の転換とする内村自身の回顧的な解釈、あるいは贖罪信仰の獲得＝回心とする神学的前提を出発点としている。つまり、解釈する方法は様々ではあるが、解釈の対象は同じなのである。しかし本研究では、これらすべての先入観を保留して、人間中心から実在中心への人間存在の転換という枠組みからのみ回心を捉えるので、それが内村の解釈や神学的前提と一致するとは限らない。その意味では、本研究はかなり強い客観主義的立場に立っていると見えよう。

## 2, 内村鑑三の宗教的回心

札幌農学校時代の内村は、既にキリスト教に入信し、形の上では信仰生活を送ってはいたが、その在り方に着目すると、信仰そのものというよりも、むしろ信仰によって培われる友情の方に重心があった。当時の内村のこの在り方を「友情」中心とでも呼んでおこう。内村が教派主義に反発して独立教会建設に奔走したのも、受洗した教派によって「兄弟」たちが引き裂かれることに対して抵抗した為であり、友情中心の在り方を端的に示す行動である。その後、内村は教会内での

意見の対立や、恋愛問題などによって孤立し、札幌の教会を去るが、この出来事を契機に内村は親友であった宮部金吾と太田稻造（後の新渡戸稻造）との友情にますます依存するようになる。例えば宮部への書簡には次のように書いている。

「僕にとって、あの夜は、この世に生まれてから最高の喜びだった。君の慰めと勧めに、とてもとても感謝している。」<sup>6</sup>(1883.5.24)

「しかし、この世のあらゆる悲しみと苦痛の中にあっても、僕には溢れんばかりの喜びが沸いてくる。というのは、僕には、肉の兄弟、いや時には両親よりも心が近い友がいて、また共に涙を流し喜んでくれる友がいて、僕自身よりも僕のことを知っている友がいるからだ。僕にとって、このような友と身内とがいなかったら、この世は無に等しい。」<sup>7</sup>(1883.6.8)

そして太田には、

「兄弟パウロ、僕は君を愛し、今の僕のたった一人の古き友として君を信じている。僕は君のところへだけ、励まされ心温まる忠告を求めて飛んでゆける。そして君の中にだけ、僕は良い最も安全な避難場所を見い出せるのだ。」

<sup>8</sup>(1883.9.21)

「しかし、僕のあらゆる内なる困難のさなかにあって、僕はこのことに初めて気付いたが、君の心だけが、本当に有り難いことに、僕の力の源であり、慰めであったのだ。」<sup>9</sup>(1884.?)

と書いている。これらの記述はいずれも内村の友情中心の在り方を示していると言えるが、当時の内村はとかく人間関係の中に慰めを見出そうとしており、その延長にタケとの結婚があった。しかし、この結婚生活が長くは続かず、約八ヶ月で破婚に至り、これを契機に内村が渡米したことは精神史で述べたとおりである。

渡米後の内村は、破婚からくる強烈な罪の意識を克服することが最大の課題であった。渡米することによって友との交流はほとんど途絶える形となったので、内村はその課題を読書と慈善事業とに専心することで乗り越えようとした。しか

しこのような努力によっても、罪の意識は消えることはなく、相変わらず内村を苦しめた。

「暗い過去と憂鬱な未来とが僕の目の前にえがき出され、僕はしばしばウィッテンベルグ城におけるルーテルにならって、自分の手にするインキつぼか本で、サタンを追い払うのである。」<sup>10</sup> (1885.4.19)

当時最大の課題であった罪の意識の克服に、道徳的な努力を拠り所にしようとした内村の在り方を、「道徳」中心と呼んでおく。なお内村が当時、イエス＝神と捉える正統的信仰と、イエスの神性を否定してイエス＝理想的人間と捉えるユニテリアン主義との間で揺れ動いたのは、内村がこのような道徳中心の在り方であったからに他ならない。

さて内村は、慈善事業に携わっていた時に、農学校卒業以来持ち続けていた罪の克服とは別の課題に直面しなければならなかった。それは直接伝道か間接伝道か、具体的にはアマスト大学かペンシルベニア大学かという進路選択の問題であった。選択問題そのものについては、内村が最終的にアマスト大学への入学を選択することで決着した<sup>11</sup>ものの、この選択をめぐる葛藤は内村をして新たな罪を、つまり破婚といった具体的な過失としての罪ではなく、自分の存在と不可分に関わる罪を自覚せしめ、渡米以来の課題であった罪の問題をさらに深刻なものにした。アマスト大学へ入学した内村は、その罪の根本的な解決を目指して、今度は学問に没頭する。この内村の在り方は、学問中心と言えよう。これまでの内村の在り方を見れば、友情中心であれ、道徳中心であれ、学問中心であれ、いずれにしても人間の力や行為に依拠しているという点で、人間中心の在り方として括ることができる。

先述した最大の課題というべき罪の克服は、最終的には贖罪信仰の獲得をもって初めてなされる。贖罪信仰が初めて示されたという、その日の日記を再び引用する。

「僕の人生の中で最も重要な日。今日ほどキリストの贖罪の力が僕にあからさまに示されたことはなかった。神の子が十字架にかかったという事実の中に、僕の心をあれほどまでに打ちのめしたすべての艱難の解決がある。キリストは僕のすべての負債を肩代わりしてくれ、墮落前の最初の人間のような純粹さと罪のない状態にまで引き戻してくれる。今や、僕は神の子である。そして、僕の義務はイエスを信じることである。イエスの目的の為に、神は僕に必要なものはすべて与えてくれるだろう。彼は僕を彼の栄光の為に用い、ついには僕を天国に救い上げるであろう。」<sup>12</sup>(1886. 3. 8)

この贖罪信仰の最も大きな意義は、これまで人間の努力や行為によって罪に対処していた内村が、キリストの力によって初めて罪が解決し得ることを発見したことにある。要するに当時の内村にとり最大の課題であった罪の問題が、人間の力ではなく、神なるキリストの力によって解決される得ることが示唆されたのである。精神史でも示したように、内村が贖罪信仰を獲得したことを境として、キリストの神性を否定するユニテリアンを執拗に批判したのはその為である。なお、キリストの力によって罪が解決されることは、次の記述が示すように内村の確信となってゆく。

「吾等は其罪キリストの血によって洗はれたりと信ずる時、其時始めて真に心を崇高ならしめ得るは特段なる事実にあらずや、彼のパウロ、ルーテル……皆此キリストの贖罪を其底の信仰とせるは疑ふべくもあらざるにあらずや。」<sup>13</sup>(1886. 6. ?)

「一度びその罪業の深さと、己が力の頼り難きとを知りたらん人ならば、誰れとて十字架の救ひを要めざるを得ざる道理なればなり。」<sup>14</sup>(1886. 7. 19)

「イエスのうちは何という喜びと平和があることか。孤独のうちに、友がない中で、そして罪深さのうちに何という喜びがあることか。」<sup>15</sup>(1886. 8. 16)

以上の記述が示すように、イエス・キリストによる贖罪はもはや内村にとっては



紛れもない事実には他ならず、彼の信仰の中心を占めるに至った。こうしてイエス・キリストは、人間の次元を超越し、自己の根本的な問題を解決するが故に、内村の存在を支える絶対的なものとなり、自己が拠って立つところの中心となったのである。このようなイエス・キリストは内村にとり実在に他ならない。要するに贖罪信仰の獲得は、当時の最も大きな課題であった罪の問題の解決を示したが故に、内村の在り方をして人間中心から実在中心へと転換させる契機となったのである。次の記述は、イエス・キリストが思想的にも精神的にも内村の中心的な軸となり、まさにキリスト中心の在り方を示している。

「キリストは聖書だけでなく、他の二つの秘密を解く鍵である。」<sup>16</sup>(1886.10.6)

「一つだけ僕に欲しいものがある。それはキリストである。キリストが僕の心にいらっしゃれば、もうそれ以上欲しいものは何もなくなる。」<sup>17</sup>(1886.11.3)

以上の議論から、贖罪信仰の獲得には、罪の解決の仕方において自己中心からキリスト中心へという転換が見られ、それはすなわち内村の在り方が人間中心から実在中心へと転換する中心点となっていると言える。これが内村の宗教的回心である。

## (二) 新島襄

新島自身が「回心」について記している文章はそれほど多くはない。次に引用する記述は自身の「回心」に触れた数少ない記述の一つであるが、これは宣教の意志を確かめる為に作成されたアメリカン・ボードからの質問書に対する返事の一部である。

「私の回心は、この国に着いてからしばらくして起こりました。ただし私は神の言葉を読んだ時から神ととその光とを求めてきました。私の新しい体験とともに、同胞に福音を述べ伝えたいという欲求が生まれました。」

<sup>18</sup>(1874.4.30)

新島は「回心」とともに祖国宣教の欲求が生まれたことを記しているものの、具体的には何を「回心」と呼んでいるかは明確ではない。このことは、福音主義的な意味での「回心」が新島のテーマとはなり得なかったことも示している。実際に、精神史からも明らかなように、新島には自身の罪に対する深刻な葛藤は見出されず、彼にとって贖罪や、贖罪主キリストという存在はそれほど意義を持つものではなかったのである。この点に関しては、先述した内村鑑三とは大きく異なる点であり、それは新島が宗教者として理解されることは決して多くはなかったことの一因でもあろう。いずれにしても、新島の自覚においても、神学的な観点においても、彼の「回心」は高い評価を得ていないのである。このような事情から、新島の「回心」は先行研究においてもそれほど問題とはなり得なかったと言えるが、先行研究あるいは評伝において新島の「回心」がどのように扱われてきたかを簡単に述べておく。

## 1. 先行研究

多くの先行研究は、先に引用した「私の回心は、この国に着いてからしばらくして起こりました」という記述をもとにして、新島の言うこの「回心」を受洗と捉えてきた。例えば、魚木氏<sup>19</sup>は新島の書簡<sup>20</sup>にある“conversion”を「回心入信」と訳し、受洗と「回心」を同一視している。また、森中氏は受洗を「靈的誕生」とし<sup>21</sup>、武氏は受洗を「飛躍的決断」であるとして<sup>22</sup>、受洗そのものに意義を見出そうとする見解もある。しかし、これらの議論はいずれも回心＝受洗という神学的な枠組みを前提としており、新島に即して理解したとは言い難い。一方で、野村氏<sup>23</sup>は自己中心的な罪の生活から自己犠牲的なキリストにならう生活への過程として新島の「回心」を捉えているが、この見解も罪からの救いという福音主義的な回心モデルが前提となっていることは言うまでもない。先述したように、自己の罪をさほど問題にしなかった新島をこのモデルにあてはめようとするのは多少強引な感が否めない。

このように新島の「回心」を受洗と見なす見解には、固定された前提だけではなく、引用した新島自身の記述によっても問題点が指摘され得る。というのは、新島の記述によれば、「回心」とともに宣教の意志が芽生えたことになっているが、仮に「回心」=受洗と見なすと、受洗とともに宣教の意志が生じたこととなり、それは少なくとも事実に沿わないからである。ちなみに、新島が宣教の意志を最初に表明したのは1866年8月1日の書簡においてであり、新島が受洗したのはそれから約五ヶ月後の12月30日である。つまり実際は、宣教の意志を表明してしばらく後に受洗したのであって、受洗とともに宣教の意志が生じたのではない。また、新島は「回心」を「新しい体験」と言い換えているが、受洗を「新しい体験」と見なせるかどうかとも検討する余地があろう。その受洗については、精神史を構成した際にも触れたが、福音主義的な意味での新生というよりも、宣教の意志を固める為の儀式と解釈される。いずれにしても、新島の「回心」については、先行研究に見られる前提を保留して、新島に即して厳密な議論をすることは新島研究の観点からも決して無駄ではなからう。

さてここでは、先に構成した精神史をもとにして、人間中心から実在中心への人間存在の転換という枠組みを用いて新島の宗教的回心を捉えるが、それはすなわち宗教的人間として新島を理解することでもある。以下はその試みである。

## 2. 新島襄の宗教的回心

脱藩するまでの新島のテーマを一言で表現するなら、それは儒教的あるいは封建的な束縛からの解放である。漢学研究にしろ蘭学研究にしろ、それらは父や藩主といった封建的権威による束縛を逃れる為の手段であった。後に国の為という大義名分が加わるものの、それはむしろ封建的束縛からの逃避を正当化する手段という意味合いの方が強かったと言える。少なくとも新島が脱藩するまでは、封建的主従関係の否定は、新島の在り方の最も端的な表現と言えよう<sup>24</sup>。

さて脱藩することによって自由を手にした新島は、封建世界からの逃避という

消極的な動機よりも、ただでは帰れないという武士の精神も手伝って、国の為というより積極的な動機で学問に取り組む姿勢を示した。脱国はその姿勢の延長であり、その後アメリカに到着するまでの長い航海の間、新島を支えていたものは、憂国の情と、航海中何度も記した「武士の思ひ立田の山紅葉 にしききずしてなど帰るへき」<sup>25</sup>という短歌に表れているような武士の精神であった。新島はその時既にキリスト教の存在や神の概念を知ってはいたが、それは知識の一つであり、手段に過ぎなかったことに注意しておきたい。脱藩を境に変化は認められるものの、この時点までの新島の在り方は、人間中心という言葉で括ることができよう。

ところで新島の不安が最も深刻さを極めたのは、命の危険も顧みず、多くの時間と労力をかけてボストン港にまでたどり着いたものの、新島が望むような学問を学べる環境が与えられるという保証はどこにもなく、未来に対して何の見通しもなかったことによる。新島がこのような不安の中で過ごした期間は二ヶ月以上にもわたるが、次の記述は当時の極度の不安を物語っている。

「私も次のように考えました、衣食のために私は多くの労働をせざるを得ず、学校に払うお金を稼ぐまではどんな学校にも入れないだろう、と。そのような考えが私の頭に押し寄せた時、私は満足に働くこともできず、本もあまり楽しく読めず、狂人のように長い間ただまわりを見回すばかりでした。私は寢床で毎晩神に祈りました、どうか私をみじめな状況に見捨てないで下さい。どうか、私に大いなる目的に至らしめて下さい、と。」<sup>26</sup>(1865.10.11)

新島は結局、船主のハーディー夫妻に拾われ、衣食住を提供された上に、学校へ通うことも許され、あの深刻な不安から救われたのである。その不安が大きいほど救われた時の感謝は大きく、新島は、それを神の慈悲、神の摂理として受け取った。新島にすればそれは神の愛を実感した体験であり、まさに宗教的体験であった。この体験を境に、新島の在り方には明らかな変化が見られるようになる。

「慈悲深い神よ！私の救い主、私の避難所、私の岩！神は私をハーディー氏や

あなた、フリント夫妻へと引き合わせて下さったように、素晴らしい手の中へ私を導いて下さいます。自分では稼ぐための如何なる商売も知らない貧しく寄る辺もない異教徒に、どんなに素晴らしい神の摂理が働いたことだろうか、一人言を言っています。この考えが私の心に押し寄せてきた時、私の感謝に満ちた涙があふれ、頬に流れ、私のハンカチを濡らしました。私を愛し私に慰めをかけて下さる神に私は誓いました、私は自分を捨て、日々の十字架を堪え忍びます。そのうち私は幾万もの悪魔が住む戦場へと赴き、我等の贖い主キリストの目的のために闘います。」<sup>27</sup>(1866.8.10)

新島は神の愛に対し、神への奉仕で応えようとした。その神への奉仕こそ、祖国宣教であった。新島にとって、神やキリストはもはや単なる概念でも、手段でもなく、実感であり、目的に他ならなかった。こうして神は、新島にとって生涯をかけて奉仕すべき主人となり、神への奉仕はその後の彼の人生を貫く姿勢となったのである。祖国繁栄の為の学問は、祖国宣教つまり神へ奉仕する為の道具となり、明治政府に対して新島が取り続けた態度にもあくまで神への奉仕に徹しようとした姿勢が窺われる。また、いかなる状況にあっても安息日を厳格に守ろうとした日常的な生活態度から、大学設立というライフワークに至るまで、そこに一貫して見られるのは、神への奉仕という新島の神中心の在り方に他ならない。

以上の議論から、封建的権威に反発し、それによる束縛から逃れ、祖国繁栄の為の学問を志した新島が、祖国宣教あるいは大学設立という神への奉仕に身を捧げるように至るまでのその過程には、人間中心から実在中心へという人間存在の転換を指摘することができる。その転換過程こそ、新島の宗教的回心なのである。なお、その転換の中心には、神の愛を実感したという宗教的体験がある。新島が生涯を通じて愛したヨハネ福音書三章一六節は、まさにその神の愛の偉大さを讃える聖句であり、神の愛は新島の信仰の原点なのである。

### (三) 清沢満之

#### 1, 先行研究

精神史の冒頭でも触れたように、満之自身は「回心」という語を用いることはなかった。従って満之の「回心」という場合、それは必然的に解釈者の客観的な枠組みを前提としていなければならない。満之に関する先行研究において「回心」という語を用いる場合、それは『歎異抄』の記述<sup>28</sup>に従って、自力から他力へと心を向き変えることを意味することが一般的である。そして次に示す回想文は、満之の「回心」を最も端的に表す記述としてしばしば引用されている。

「回想す。明治二七年の養痾に、人生に関する思想を一変し、略ぼ自力の迷情を翻転し得たりと雖も、人事の興廢は、尚ほ心頭を動かして止まず。…」

<sup>29</sup>(1902.5)

この回想文の「人生に関する思想を一変し、略ぼ自力の迷情を翻転し得たり」という記述に、自力から他力への転換を読み取っているわけである。例えば吉田久一氏は、「彼の回心期と考えられるのは、二十七年四月結核と発病し、同年六月から二十八年七月までの舞子の垂水に療養中に回心がはじまり、三十一年九月沢柳政太郎から『エピクテタス語録』を借りて、獲信をするまでの四年半ばかりの時期といえる。」<sup>30</sup>と記し、加藤智見氏は、「満之の回心は突発的なものではなかった。心の大きな転回はあっても、完全な自力から他力への転換はなかった。他力の世界に入っても、自力を思うのが人間の煩惱でもある。その煩惱との闘いを他力の光の中で誠実に行っていく、そのような姿が彼の回心でもあり、そこにはまた近代知識人としての誠意があったのである。残り10年足らずの人生は、回心を真の回心にするための最後の努力の日々になると言ってもよい」<sup>31</sup>と記している。両者とも、自力から他力への転換を「回心」として規定しつつも、回想文の記述に従って、その転換を瞬間的なものとしてではなく、肺結核の発病を契機とした長い過程として捉えている。

ところで本研究では、「回心」に込められたこのような真宗的な意味を保留し、人間中心から実在中心へ人間存在の転換という宗教的回心の枠組みを用いて、満之の宗教的回心を捉えることを試みる。その意味で本研究は、浄土真宗大谷派の仏教者としての清沢満之というよりも、宗教的人間としての清沢満之を理解する試みとも言うてよかろう。このような観点から見ると、先行研究ではそれほど注目されてこなかったが、ある重要な転換点が浮かび上がって来る。その点はまさに、満之の宗教的回心の最も中心的な部分である。以下では、そこに焦点を当てて論じることとする。

## 2, 清沢満之の宗教的回心

精神史で既に触れたように、『宗教哲学骸骨』を執筆した当時の満之は、東京留学を命じられ東京大学で哲学及び宗教哲学を学ぶといういわゆるエリートコースを歩み、その修学半ばにして京都府立尋常中学校校長に抜擢されたことから分かるように、将来の大谷派を背負う人物として大いに期待されていた。その自負そして自身の能力、とりわけ学問に対しては相当の自信を持っていたと言える。その自信は『宗教哲学骸骨』の次の記述によく表されている。

「宗教は信仰を要すと雖も、決して道理に違背したる信仰を要すと言ふにあらず。若し道理と信仰と違背することあらば、寧ろ信仰を棄てて、道理を取るべきなり。」<sup>32</sup>(1892.8)

『宗教哲学骸骨』のそもそものねらいが、仏教の学的基礎付け、言い換えれば理性による信仰の基礎付けにあったことを考慮に入れれば、学問に対する絶対的な信頼、もっと言えば自身の学的能力に対する自信が当時の満之を支えていたことが分かる。このような満之の在り方を、ここでは自力中心と呼んでおく。浄土真宗の一僧侶であった満之が他力信仰の教理に通じていたことは言うまでもないが、しかし彼の在り方に注目すればそのように言うことができるのである。

このような満之に一つの転機をもたらしたのが肺結核であった。それは、当時

は不治の病であり、死の病に他ならなかった。この病によって死に直面した満之に、安心を与えたのが他力信仰であった。それは満之にとっては一つの宗教体験であり、もはや宗教や信仰は、理性ではなく体験によって捉えられるべきものとなったのである。これが満之の「獲信」であるが、それ以降満之は専ら他力による救済を強調するようになっていく。このように「獲信」を体験することによって、思想的な重心が自力から他力へと移行しているという点では、そこに真宗的な意味での「回心」を読み取ることもできようが、しかし満之の在り方そのものが転換されたわけではない。そのことは、満之が他力信仰の学的基礎付けの試みとも言える「他力門哲学骸骨試稿」を記し、「獲信」後も依然として学的能力に信頼を置いていたことから窺われる。確かに「獲信」による思想的転換が満之の人生に重要な意義を持つことは事実ではあるが、人間存在の根本的な転換はさらに先にあるのである。

さて、「獲信」によって満之の在り方が転換されたわけではないと筆者が見るのは、その当時の満之が不治の病に冒されていたとは言え、何の役にも立たない存在になること、言い換えれば自己の存在意義が奪われることに、満之は最も恐れ、苦しんでいたからである。その恐怖や苦しみを振り払うかのように、小康を取り戻した満之は、直ちに教学振興を目的に掲げた改革運動を展開させた。その運動の目的や意図はともかく、その運動を押し進めてゆく際の拠り所は自身の思想であり、実行力であった。その意味では、当時の満之の在り方は、やはり自力中心という言葉で表されるであろう。しかしその運動は、やがて行き詰まりを見せ、『教界時言』発刊からわずか約一年半で幕を閉じた。その運動の責任を問われて僧籍から除名されただけでなく、自身の療養と老父の扶養とを清沢家に依存せざるを得なくなった満之は、「臘扇」という当時の彼の号が示すように、まさに何の役にも立たないもの、用のないものとなったのである。

このような満之に光を与えたのが『エピクテタス語録』であった。その中で満



之が特に強く惹かれたのは、あらゆる事物を、如意（自己の力の範囲にあるもの）と不如意（自己の力の範囲にないもの）とを区別する思想であった。そして、この如意と不如意との区別を誤ることから、あらゆる苦悩や煩悩が生ずると満之は考えた。エピクテタスの思想によって満之が安心と慰めとを得たのは、改革運動の挫折や、自身の療養や老父の扶養といった経済的な問題に苦悩を感じるのは、まさに如意と不如意との区別を誤っているからであり、運動の成否はもちろん、病も貧も不如意であることを悟ったからである。ここに満之は、不如意の領分に関しては、全く他力に委ねるべきという新しい在り方を見出したのである。ただし、如意に領分に関しては自力を尽くすべきと考えられていたことから、自己の能力を肯定する余地が残されていたことには注意すべきである。当時、満之が禁欲生活や義務と責任を強調しつつ、除名が解かれた後に真宗大学の建設と運営に尽力したのはその為である。これらのことから、「臘扇」時代の満之の在り方は、自力と他力との調和にあると言えよう。

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

さて、前期精神主義を唱えていた当時、満之は真宗大学の設立と運営に積極的に取り組んでおり、その実践は精神主義の実行主義によって裏付けられ、間違いなく満之を支えていたものの一つであった。しかし本山に再び不信感を抱くようになり、また大学の業務にも嫌気がさすようになるとともに、満之の思想に注目

すべき変化が見られるようになる。それは実行主義という形で前期精神主義で認められていた自力的要素の徹底的な否定と、他力への完全な信任である。後期精神主義を特徴付けるのは、まさにこの点にあり、それは光明主義あるいは他力主義と呼ばれる、ただ光明や無限大悲の導きに従うのみという極めて受動的態度で示される。そこにはもはや、自力的要素の積極的効果や能動的態度は全く認められない。そして満之はついに無責任主義を唱えるのであるが、そこにもやはり自力の完全な否定と、他力への絶対的な信仰とが込められている。言ってみれば無責任主義は他力主義の裏側であり消極的な側面である。このような絶対的な他力信仰と、完全なる無責任主義とを裏付けるかのように、満之はそれまで自らの天職と位置付けて取り組んでいた真宗大学の事業を放棄してしまう。恐らく、真宗大学の事業を天職と定めていたとは言え、満之はそれに対して如来の導きを感じ得なかった為であろう。また丁度この頃、満之は自分の号を「濱風」と改めているが、それは満之にとって如来の導きに従うことこそが全てである、という如来信仰を獲得したことを示していると言えよう。その如来信仰を獲得した満之の在り方は、まさに完全なる如来中心の在り方であった。絶筆「我が信念」の次の記述は、そのような満之の在り方を如実に物語っている。

「私の自力は何等の能力もないもの、自ら独立する能力のないもの、其の無能の私をして私たらしむる能力の根本本体が、即ち如来である。…私は此の如来を信ぜずしては、生きても居られず、死んで往くことも出来ぬ。私は此の如来を信ぜずしては居れない。此の如来は、私が信ぜざるを得ざる所の如来である。…私は私の死生の大事を此の如来に寄托して、少しも不安や不平を感じることがない。『死生命あり、富貴天にあり。』と云ふことがある。私の信ずる如来は、此の天と命との根本本体である。」<sup>33</sup>(1903.5.30)

なお満之にとって如来とは、それによって自分が存在せしめられている根本であり、絶対的で不動のものであり、それは実在という言葉で表現され得るものである。

従ってここに示されている満之の在り方は実在中心とも言い換えることができよう。

ここで改めて満之の在り方を簡単に振り返ると、「骸骨」時代の学的能力に対して大きな信頼を寄せていた自力中心の在り方から、「臘扇」時代と前期精神主義に見られる自力と他力との調和を目指した在り方へ、そして最終的には如来信仰に見られる如来中心の在り方へと移り変わっていることが分かる。このような、自力中心という人間中心の在り方から、如来中心という実在中心の在り方へ、という転換は、満之の宗教的回心に他ならず、その過程はまさに満之の人生そのものと言うことができよう。

#### (四) 高山樗牛

##### 1. 先行研究

樗牛は日蓮の崇拜者とはなったが、日蓮宗の篤信者となったとは言い切れない。もし宗教教団の指導者あるいは篤信者を宗教者と言うのなら、樗牛はそのような意味での宗教者ではない。多くの先行研究が樗牛を評論家あるいは思想家、哲学者、文学者として扱ってきたのは、そのような事情によるところもあろう。確かに近代日本の思想史において樗牛の思想が持つ意味は興味深い点がある。しかし、高山樗牛という人物そのものの理解を目指す場合、彼の最晩年に見せた宗教的側面はどうしても欠くことのできない面である。姉崎正治「信仰の人高山樗牛」<sup>34</sup>は、樗牛のこのような側面に焦点を当てている数少ない研究の一つである。ここでは姉崎が樗牛を「信仰の人」と見なす観点を中心に見ておくことにしたい。

さて姉崎は、樗牛が単なる日蓮崇拜から信仰の覚醒へと移行した転換点について次のように記している。

「茲に上首上行の大覚醒に到達したると同じく、樗牛は実に日蓮のこの覚醒に著目するに及んで、心霊信仰の奥に入り、」<sup>35</sup>

つまり姉崎は、樗牛が日蓮の上行菩薩の自覚を見出した点に、「信仰の人」としての樗牛を見ているのである。この点に関しては、「日蓮の此の如き覚醒は、即ち樗牛かれ自身の覚醒なりき」<sup>36</sup>と記している点からも明らかである。そして姉崎は、樗牛のこの覚醒をもって、「現代を超越した」と見るのである。

姉崎がこのように、日蓮の上行菩薩としての自覚を樗牛の覚醒と見なした点は非常に示唆的である。ただし、これをもって樗牛があたかも完全に「現代を超越した」ように解釈している点は、樗牛讚美に走りすぎている感がある。信仰という面では樗牛には最後まで迷いが見られることから、日蓮宗の観点からではあるが、山川智応が「ただ惜しむべきは、到着すべき宝処まで到達しなかった」<sup>37</sup>とする見解の方が的を得ていると言える。

これらの議論は、結局は高山樗牛という人物をどのように理解するかという問題に帰着するが、ここでは樗牛を宗教的人間という観点から捉えてみたい。このことはつまり、樗牛に人間中心から実在中心へという人間存在の転換、つまり宗教的回心が見出せるかどうか、また見出せるとするならそれがどのような転換であるかを樗牛理解の中心課題として議論をすすめることに他ならない。以下はそのような樗牛理解の試みである。

## 2. 高山樗牛の宗教的回心

樗牛の人間存在の在り方に着目すると、思想的な変遷はあるものの、日本主義を提唱した『太陽』時代までは一貫性が見られる。二高時代及び東京帝国大学時代という学生時代では、力点を現世に置くか理想に置くかという相違はあるものの、哲学及び学問、つまり理性によって自らの存在を支えていたと言える。また、『太陽』時代に主張した日本主義は、徹底した国家主義という点では学生時代の理想主義とは一線を画すものの、その思想が厳密な歴史的考察または比較文化的考察、そして哲学的考察という理性によって基礎付けられている点に着目すれば、理想主義との連続性を指摘することができる。なお、日本主義を特徴付ける点と

しては、それが燃えるような実践主義に基づき、使命感をも伴っているという点であろう。例えば、「過去一年の国民思想」では、それまでの明治思想史を辿り、その中で日本主義を位置付けて次のように記している。

「高上の理想に本き、正大の見地に拠り、中正不偏なる国家主義の福音を遍く海内に宣伝し、以て国民精神の統一を大成せむば、独り国内民人の利福の為のみならず、外世界に面して一国の栄光を揚燿するに於て最大急務ならずとせむや。」<sup>38</sup>(1899.1)

この記述には道徳的理想と高々と掲げ、それに対する自信に溢れている。樗牛の精神史でも触れたが、当時の樗牛のプライドの高さも考え合わせると、そのような理性や実践という自己の能力に限りない信頼を置いていた樗牛の在り方が浮き彫りにされる。このような自信は、日本主義で展開された執拗な宗教批判においても表れている。それらはまさに人間中心という在り方を示すものに他ならない。

さて樗牛は文部省から留学生として任命され、将来の名誉も約束された立場にあり、未来はまさに順風満帆と思えた。しかし肺の病によってその人生は大きな転機を迎える。それは樗牛に人生の方向転換を強いるものであったが、彼の在り方にとっても大きな問題を提起した。立身出世の道が断たれ、将来の見通しが立たない不安と、「意の如くならざるが、人生と観ずるの外は無い」<sup>39</sup>という諦めの心とが葛藤する中で徐々に芽生えたのが個人主義であった。それは国家よりも個人を先立てる個人至上主義であり、理性ではなく直観に基づく主観的満足主義であった。療養生活を強いられていた樗牛は、もはや日本主義の骨子である理性や方便といったものでは満足できなくなっていたのである。しかし、このような思想の大きな転換の背後では、限りない迷いと煩悶とがあった。

「予は矛盾の人也、煩悶の人也。予が今日までの短き生涯は、實に是の矛盾煩悶の中に過ぎされたり。予は是の苦痛を解脱せむが為に予の為し得べかりし殆ど総ての方法を尽したり。然れども其の効果として見るべきもの一もあら

ざりき。…予は実に是の十数年の歳月をかかると煩悶の間に過ごし、人生の負荷、寧ろ其重きに堪えざるを覚えたり。」<sup>40</sup>(1901.6)

つまり個人主義とは、矛盾と煩悶、そして苦悩から抜け出すことを試行錯誤する樗牛のあがきなのである。知識や道徳を否定する個人主義にあっては、樗牛は自己の能力を抛り所としてはいない、かと言ってそれに代わる確固たる存在基盤を見出していたかという、そうではない。個人主義を唱えていた時代の樗牛はこのような極めて不安定な在り方を示していたのであり、彼は絶対的な存在基盤を求めて彷徨していたのである。

そのような中で樗牛は日蓮と出会うのである。日蓮は、樗牛の前に、絶対的な確信のもとで如何なる迫害にも動じないこの世を超越した強さを持つ人間として現れた。樗牛はそのような日蓮の「形式」、言い換えれば「己れの信仰する所の真理に無上の価値を置く」<sup>41</sup>という日蓮の在り方に非常に惹かれた。その日蓮の在り方は、言ってみれば真理中心という在り方であったが、樗牛は日蓮研究を通してその境地に至ろうとしたのである。樗牛が日蓮研究を「自らの修養」としたのはそのことを示唆する。樗牛がこのように日蓮研究に身を捧げ、それに使命感をも感じていたことから、その樗牛の在り方は日蓮中心と言えよう。しかし、樗牛が求めたものは日蓮そのものではなく、さらに先にあったのである。日蓮は言ってみれば樗牛にとっての唯一のモデルであり、彼が求めていたのは日蓮によってのみ知られる真理中心という在り方であった。

しかし最終的には、樗牛は日蓮が示すそのような境地、つまりこの世を超越した絶対的な真理を中心とした在り方には至り得なかった。そのことは死の四ヶ月前に「信は獲難く迷は深し。徒に惆悵して低回すれども、道遠くして日暮れなんとす」<sup>42</sup>(1902.8.19)と記していることから窺える。しかし、樗牛は絶対的な真理を中心とした在り方を、日蓮を通して確実に捉えていたのである。このように樗牛を理解する時、彼が複雑な思想変遷を経ながらも、たった一つのもの、自ら

の存在を確固たるものにする絶対的で超越的なもの、つまり実在を求めていた樗牛の姿が浮き彫りにされる。そして最終的には、樗牛は宗教的回心を経ることはなかったが、しかし確かにその宗教的回心を求めて、その時代を生きた求道者として樗牛を理解することができるであろう。樗牛が一生を通じて追い求めていた人生の目的は、実在中心の在り方に至ること、つまり宗教的回心にあったのである。

<sup>1</sup> 回心に付した「」を、ここでは本研究のテーマである宗教的回心と区別する意味で用いた。つまり、「回心」とは従来の慣用的な意味で用いる際の表記である。

<sup>2</sup> 『内村鑑三全集』二四、p.44

<sup>3</sup> 『内村鑑三全集』二四、p.140

<sup>4</sup> 『内村鑑三全集』二四、p.384

<sup>5</sup> “How I became a Christian out of dairy” 1895 『内村鑑三全集』三、p.7

<sup>6</sup> 1883年5月24日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.57

<sup>7</sup> 1883年6月8日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.60

<sup>8</sup> 1883年9月21日付太田稲造宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.75

<sup>9</sup> 1884年日付不明（一月下旬から二月上旬の間）太田稲造宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.96

<sup>10</sup> 1885年4月19日付太田稲造宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.153

<sup>11</sup> この進路選択の問題は、精神史で詳しく述べたように、すなわち自己の道かキリストの道かの選択問題でもあった。アマスト大学を選択することは、自己を放棄し、キリストの道を選択することに他ならず、その瞬間にのみ着目すれば、そこにHickのいう自己中心から実在中心へという転換を見出すこともできよう。しかしそのことによって、当時内村が抱えていた最大の課題である罪の克服がなされたわけではない。罪への対処の仕方に注目すれば、依然として自らの行為に依拠しており、内村の在り方が実在中心となったわけではない。人間存在の転換は、精神史全体をもとにして見極める必要がある。また、特に自己放棄や自己否定に焦点を当てるHickによる自己中心から実在中心へという枠組みは、道徳中心あるいは倫理中心という在り方を、実在中心の在り方から区別しきれないと思われる。

<sup>12</sup> 『内村鑑三全集』三、pp.117-118

<sup>13</sup> 1886年6月□日付広井勇宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.238

<sup>14</sup> 1886年7月19日付広井勇宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.240

<sup>15</sup> 『内村鑑三全集』三、p.121

<sup>16</sup> 1886年10月6日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.247 なお、自然と歴史と聖書を三位一体のように捉えるこのような考え方は、贖罪信仰を獲得する前の1885年8月10日付書簡の中にも見出せるが、そこではキリストとの関係については触れられていない。

<sup>17</sup> 1886年11月3日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、p.250

<sup>18</sup> 1874年4月30日付アメリカン・ボード主事宛書簡、『新島襄全集』六、p.137

- 19 魚木忠一『新島襄』同志社大学出版部 1950、p.69
- 20 1874年4月30日付アメリカン・ボード主事宛書簡、『新島襄全集』六、p.137
- 21 森中章光『新島襄先生』洗心会 1937、p.54
- 22 武邦保「新島襄の究極にあるもの」『新島研究』六〇 1981、p.8
- 23 野村耕三『日本人の回心』新教出版社 1976、pp.16-20
- 24 脱藩以前については直接資料が乏しい為、この解釈は主に間接資料をもとにしている。しかしその解釈を裏付ける直接資料がわずかながら存在することと、アメリカに到着した直後、つまりキリスト教に傾倒する前に記した手記“Why I Departed From Japan”にも、封建的権威を否定する記述が見られることから、その解釈そのものは妥当と思われる。
- 25 『新島襄全集』五、p.70
- 26 “Why I Departed From Japan”『新島襄全集』七、p.7
- 27 1866年8月10日付ヒドン夫人宛書簡、『新島襄全集』六、p.9
- 28 『歎異抄』第十六条には、「一向専修のひとにをひては、廻心といふこと、ただひとたびあるべし。その廻心は、日ごろ本願他力真宗をしらざるひと、弥陀の智慧をたまはりて、日ごろのこころにては、往生かなふべからずとおもひて、もとのこころをひきかへて、本願をたのみまいらするをこそ、廻心とはまうしきふらへ。」とある。
- 29 『清沢満之全集』七、p.475
- 30 吉田久一『清沢満之』吉川弘文館 1961、p.90
- 31 加藤智見『いかにして<信>を得るか—内村鑑三と清沢満之一』法蔵館 1990、p.154
- 32 『清沢満之全集』二、p.5
- 33 『清沢満之全集』六、pp.230-231,p.234
- 34 姉崎正治「信仰の人高山樗牛」（姉崎正治・山川智応共編『高山樗牛と日蓮上人』博文館 1913 所収）
- 35 同書、p.424
- 36 同書、p.434
- 37 「高山樗牛の日蓮上人崇拜に就いて」『高山樗牛と日蓮上人』、p.353
- 38 「過去一年の国民思想」『樗牛全集』四、p.326
- 39 1901年4月7日付姉崎正治宛書簡、『樗牛全集』七、p.694
- 40 「姉崎朝風に与ふる書」『樗牛全集』二、p.725
- 41 「感慨一束」『樗牛全集』五、p.427
- 42 「感慨一束」『樗牛全集』五、p.422



## 終章

本研究には、序章で示したように二つの側面がある。一つは、宗教的回心に焦点を当て、その普遍的構造を明らかにすることを目的とする「宗教的回心の研究」という側面であり、もう一つはそれぞれの人物に固有に意味付けられた宗教的回心を捉えることによって、より包括的な人物理解を目指す「宗教的人間の理解」という側面である。ただしこれらの側面は言ってみれば表裏一体の関係にあり、回心をよく捉えるほどその人物がよく理解され、その人物が理解されるほど回心がよく捉えられるという解釈学的循環の関係にある。従って宗教的回心の研究と宗教的人間の理解とは、互いに独立して成立するものではないが、ここでは便宜上それぞれの観点から議論をまとめておきたい。

### 1. 宗教的回心の研究

本研究を回心研究の一つとして見る時、その第一の特徴として挙げることができるのは、人間中心から実在中心への人間存在の転換として宗教的回心を規定した点である。このように、回心を人間存在の転換として捉える枠組みには、回心によって人間のある一部あるいはある側面が変わるというよりも、回心によって人間のタイプが変わる、言い換えれば全く新しい人間として生まれ変わるということが想定されている。つまりここでの宗教的回心とは、実在中心という在り方を示す人間、すなわち宗教的人間の誕生を意味するのである<sup>1</sup>。この新しい誕生は、何らかの現象が伴うとしても、それ自体を心理現象や社会現象に還元することは決してできない。つまり本研究は、現象へは還元され得ない、人間存在の転換として回心を仮定するところから出発しているのである。この点は多くの回心研究と一線を画す点ではあるが、そのことによって、パウロの回心あるいはアウグスティヌスの回心といった場合の「回心」に込められた本質的な意味は損なわれることはないと筆者は考える。その意味で本研究は、

人間存在の転換という新たな枠組みを設定することで全く新しい事象として回心を規定し直すというよりは、むしろ伝統的に用いられてきた回心という語の最も本質的な部分を捉えようとする試みと言える。

また、人間中心から実在中心への人間存在の転換という宗教的回心の枠組みには、回心が現象には還元され得ない本質的な転換であるとする前提に加えて、宗教的回心が宗教の枠を越えた人間の普遍的な事象であることが仮定されている。そこでは例えば、罪からの救いというキリスト教的な意味や、自力から他力への回向という真宗的な意味を、回心という言葉から一旦引き離し、人間存在という人間として共通な基盤から、宗教的回心を捉えることが目指されている。本研究がキリスト教徒と仏教徒とを研究対象として取り上げたのは、神学的あるいは教理的な前提を越えた人間存在の転換としての回心を際立たせる為である。要するに本研究は、回心を、特定の宗教に固有に見られる転換としてではなく、宗教の相違を越えた人間一般に生じうる転換として捉える試みとも言えるのである<sup>2</sup>。

以上のように、人間中心から実在中心への人間存在の転換という宗教的回心の枠組みには、回心が現象には還元され得ない人間存在の転換、言い換えれば全く新しい人間の誕生であることと、回心が宗教の相違を越えた人間に普遍的な転換であるということが仮定されている。このような仮定を含む枠組みは、当然検証される必要があるが、その妥当性を保証するのが事例研究で示される客観性、つまり人物理解の包括性と一貫性である。その意味では本研究は、人間中心から実在中心への人間存在の転換という宗教的回心の仮定を、人物理解の観点から妥当性を示すという検証論的な立場に立つと言える。なお、このように人物理解という観点から回心へアプローチすることは、回心研究としての本研究を特徴付ける第二の点と言える。

ところでその人物理解という観点から、人間中心から実在中心への人間存在

の転換という宗教的回心の枠組みを見ると、それは宗教的人間の人生を構成する為のモデルでもある。前章の宗教的回心の諸相で明らかにしたのは、人間中心から実在中心への人間存在の転換という共通の回心構造をモデルとして、各々の精神史を再解釈することが可能であり、しかもその解釈によってその人物をよりよく理解することができるということである。この人物理解の客観性は、その宗教的回心の構造が、宗教的人間を理解する際の最も有効なモデルとなり、従って仮定した宗教的回心の枠組みの妥当性を示唆するものである。

いずれにしても、本研究において構成された精神史や、それに基づいて再解釈された宗教的回心によって、人間中心から実在中心への人間存在の転換という宗教的回心の枠組みの妥当性は、ある程度示されたと言えよう。そして、そのことが示唆するのは、宗教の相違に関わらず、宗教的天才あるいは宗教的エリートと呼ばれる人々の個人的で主体的な信仰形成過程には、如何なる現象にも還元され得ない、人間中心から実在中心への人間存在の転換が見出せるということである。このことの一般性が時代を超えて見出せるかどうかは今後の課題と言えるが、少なくともその可能性を示唆することはできたと思われる。

また宗教的回心には、普遍的な構造が示唆されると同時に、個々の人物に固有な意味が付与されている。個々の事例研究において追求されるのは、この固有な意味である。それを解釈する際の客観性もまた人物理解の包括性と一貫性によって保証される。このことはつまり、回心の理解と人物の理解とが解釈学的循環の関係、つまりある人物を理解すればするほどその回心が理解され、その人物の回心を理解すればするほどその人物が理解されるという関係にあることを示している。この関係を用いて、回心理解と人物理解とを並行させてすすめる方法を解釈学的方法と呼ぶが、このように人間理解を前提かつ目的に据えて回心を捉える方法を、筆者は回心研究の最も有効な方法の一つとして提示しておきたい。

## 2, 宗教的人間の理解

冒頭で述べたように、本研究には宗教的回心の研究という側面だけではなく、宗教的人間の理解という側面がある。宗教的人間とは、ここでは宗教的回心を経て実在中心の在り方を示す人間のことを指すが、本研究はこの宗教的人間を、常軌を逸した特殊な人間として扱うのではなく、人間の一つのタイプとしてそれを扱う。つまり本研究は、実在中心という在り方を想定することによって最もよく理解されるようなタイプの人間の研究であり、従って人間そのものの研究とも言えるのである。

さて本研究では、内村鑑三、新島襄、清沢満之、高山樗牛を、宗教的人間の事例として取り上げたが、彼らに共通して見られる点で、特に注目すべき点をここで指摘しておきたい。それは彼らが宗教的回心を経ることによって、ある全体性<sup>3</sup>を獲得していることである。例えば内村鑑三の場合は、宗教的回心を贖罪信仰の獲得に求めることができるが、その贖罪信仰はその後の彼の思想や生き方など様々な側面に影響を及ぼしており、その後の人生全体を構成する軸となっている。また新島襄の場合は、宗教的回心によって身につけた神への奉仕という態度は、大学設立のライフワークを初めとして、その後の彼の人生全体に行き渡っている。清沢満之の場合、如来信仰の獲得によって宗教的回心が成立するのは最晩年であるが、その如来信仰はそれまで満之が辿ってきた複雑な精神的遍歴の終着地とも言える信仰の境地である。そして高山樗牛の場合、彼は宗教的回心には至り得なかったものの、それを人生の目的と定めることによって、樗牛には日蓮研究という明確な人生の軸が与えられている。このように宗教的回心は人間に全体性、言い換えれば、その後の人生に対して、それまで見られなかった調和と秩序をもたらすことが分かる。このような調和と秩序を有する全体性こそ、宗教的人間を特徴付ける点なのである。なお、この調和と秩序、そして全体性を構成する中心あるいは軸が、実在に他ならない。内村

鑑三にとっての實在はキリストであり、新島襄にとってのそれは神、清沢満之のそれは如来、そして高山樗牛のそれは真理である。これらの實在は、それぞれの人間存在を最も包括的に秩序付け、最も調和のとれた形で構成する、絶対的で不動の軸となっている。このように、實在が超越的で絶対的で究極的であるが故に、人間存在にとって最も確実な軸となり得るということは、人間一般について当てはまることではなかろうか。このような観点から見るとき、その實在を中心としているが故に、宗教的人間は調和と秩序を伴う全体性<sup>4</sup>を帯びるのである。

以上の観点は、人間の在り方を問うことによって宗教にアプローチする試みとも言えよう。その為、實在そのものに関する議論は本研究の主題とはなっていない。ただし、宗教理解の出発点を人間の在り方に求める観点は、様々な宗教の相互理解には最も有効な方法の一つとなり得ると筆者は信じている。そして回心研究は、もはや回心そのものの研究に留まるのではなく、人間そのものの研究として宗教の相互理解という課題にも取り組むべきであろう。本研究は、その出発点あるいはその足掛かりであり、筆者の今後の研究の方向性を示すものである。

---

<sup>1</sup> このような見解は、James のいう二度目の誕生や人格心理学による全人格的転換といった議論によっても示されていると言えるが、これらの研究は回心を人間そのものの転換という立場に徹しきれず、心理学者の目で回心を見ていることは否めない。

<sup>2</sup> 本研究のように、異なる宗教間での回心を同じ視点から捉えようとした研究はほとんど存在しない。野村耕三『日本人の回心』新教出版社 1976 は、多くの日本人クリスチャンを取り上げてそれぞれの回心を述べているが、キリスト教の枠を越えるものではない。また主にアメリカでなされてきた回心研究においても、統一教会、ものみの塔、モルモン教、イエス運動、カトリック・ペンテコステ、創価学会と多様な宗教団体を取り上げてきたものの、教団の枠を越えた回心の比較はなされてはいない。それを可能にするのは、やはり神学的あるいは教理的前提を取り去った上で、人間として共通の基盤から回心を捉える視点であろう。なお、キリスト者である内村鑑三と、仏教者である清沢満之と

の信仰形成過程を比較した、加藤智見『いかにして<信>を得るか—内村鑑三と清沢満之一』法蔵館 1990 は、近代日本というコンテクストを考慮に入れつつ、両者の共通点を考察しているが、回心そのものの詳細な議論までは展開されていない。

<sup>3</sup> Gernsted(1952)は、回心によってもたらされる効果として、この全体性に着目している。

<sup>4</sup> Gernsted(1952)は、この全体性と神聖性とのつながりを示唆しているが、そこに注目することによって宗教的人間がしばしば持つカリスマ性も説明することもできよう。

## 参考文献一覧

### 回心研究学説史

- Starbuck, E.D. 1899 *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness* The Walter Scott Publishing Company
- William James 1922(1902) *The varieties of religious experience* Longmans, Green, And Company
- ウィリアム・ジェームズ／榊田啓三郎訳『宗教的経験の諸相』岩波書店 1969
- Ames, E.S. 1910 *The Psychology of Religious Experience* Houghton Mifflin Company
- エームス／高橋実太郎訳『宗教心理学』天佑社 1922
- Coe G.A. 1916 *The Psychology of Religion* The University of Chicago Press
- コー／藤井章訳『宗教心理学』丙午出版社 1925
- Thouless, R.H. 1923 *An Introduction to the Psychology of Religion* The Macmillan Company
- Pratt J.B. 1924(1921) *The Religious Consciousness: A Psychological Study* The Macmillan Company
- プラット／竹園賢了訳『宗教心理学』富山房 1941
- ドラクロア／古野清人訳『宗教心理』同文館 1926
- A.D. Nock 1933 *Conversion* Oxford Univ. Press
- Grensted L.W. 1952 *The Psychology of Religion* Oxford University Press
- グレンステッド／小口偉一・松本滋『宗教の心理学』社会思想研究会出版部 1961
- Allport G.W. 1953(1950) *The Individual and his Religion* The Macmillan Company
- オールポート／原谷達夫『個人と宗教』岩波現代叢書 1953
- Surgant W., 1957 *Battle for the Mind: A Physiology of Conversion and Brain-washing*, Heinemann
- サーガント／佐藤俊夫訳『人間改造の生理』みすず書房 1961
- Stark, R. 1965 Social context and religious experience *The Review of Religious Research* 7
- Lofland, J., Stark, R. 1965 Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective *American Sociological Review* 30

- Richard V. Travisano 1970. "Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations" *Social Psychology Through Symbolic Interaction*
- Segger, J., & Kuntz, P. 1972 Conversion: Evaluation of a step-like process models for problem-solving *Review of Religious Research* 13
- Richardson, J.T., & Stewart, M. 1977 Conversion process models and the Jesus movement *American Behavioral Scientist* 20
- Lynch, F.R. 1977 Toward a theory of conversion and commitment to the Occult *American Behavioral Scientist* 20
- Lofland, J. 1977 Becoming a world-saver revisited *American Behavioral Scientist* 20
- Heirich, M. 1977 Change of heart: A test of some widely held theories about religious conversion *American Journal of Sociology* 83
- McGuire, M. 1977 Testimony as a commitment mechanism in Catholic Pentecostal Prayer Groups *Journal for the Scientific Study of Religion* 16
- 脇本平也「回心論」『講座宗教学2 信仰のはたらき』東京大学出版会 1977
- 松本皓一「宗教的人格」『講座宗教学2 信仰のはたらき』東京大学出版会 1977
- Taylor, B. 1978 Recollection and Membership: Convert's Talk and the Ratiocination of Commonality *Sociology* 12
- Beckford, J.A. 1978 Accounting for conversion *British Journal of Sociology* 29
- 松本滋『宗教心理学』東京大学出版会 1979
- Straus, R.A. 1979 Religious conversion as a personal and collective accomplishment *Sociological Analysis* 40
- Snow, D.A. & Phillips, C.L. 1980 The Lofland-Stark conversion model: A critical reassessment *Social Problems* 27
- Stark, R. & Bainbridge, W.S. 1980 Networks of faith: Interpersonal bonds and recruitment to cults and sects *American Journal of Sociology* 85
- Straus, R.A. 1981 The social-psychology of religious experience: A naturalistic approach *Sociological Analysis* 42
- Lofland, J. & Skonovd, N. 1981 Conversion motifs *Journal for the Scientific Study of Religion* 20
- Lewis R. Rambo 1982 "Current Research on Religious Conversion" *Religious Studies*



Review13

- Snow, D.A. & Machalek, R. 1983 *The Convert as a Social Type Sociological Theory* 1983
- Snow, D.A. & Machalek, R. 1984 *The Sociology of conversion Annual Review of Sociology* 10
- Staples, C.L. & Mauss, A.L. 1987 *Conversion or commitment? :A reassessment of the Snow and Machalek approach to the study of conversion Journal for the Scientific Study of Religion* 26
- Lewis R. Rambo 1993 *Understanding religious conversion* Yale University Press
- 杉山幸子 「回心論再考—新宗教の社会心理学的研究に向けて—」『日本文化研究所研究報告』第31集 1995

宗教的回心の研究方法

- Hick M. J. 1980 *God Has Many Names* The Westminster Press
- J・ヒック／間瀬啓允訳『神は多くの名前をもつ』岩波書店 1986
- Hick M. J. 1985 *Problems of Religious Pluralism* Macmillan Press LTD
- J・ヒック／間瀬啓允訳『宗教多元主義』法蔵館 1990
- Hick M. J. 1989 *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* Macmillan Press LTD
- J・ヒック／間瀬啓允訳『宗教の哲学』勁草書房 1994
- E・H・エリクソン／大沼隆訳『青年ルター』教文館 1974
- E・H・エリクソン／星野美賀子訳『ガンディーの真理』1, 2、みすず書房 1973, 1974
- 杉田峰康『自己分析』創元社 1976
- 杉田峰康『交流分析』日本文化科学社 1985
- 土居健郎『「甘え」さまざま』弘文堂 1989
- ディルタイ／久野昭訳『解釈学の成立』以文社 1973
- ディルタイ／山本英一・上田武訳『精神科学序説 上巻』以文社 1979
- ディルタイ／尾形良助訳『精神科学における歴史的世界の構成』以文社 1981

## 内村鑑三

- 『内村鑑三全集』全四〇巻 岩波書店 1980-1984
- 正宗白鳥『内村鑑三』細川書店 1949
- オーテス・ケーリ「内村の決断の夏—1885年」『人文学』二四 同志社大学文化学会 1956
- 鈴木範久「内村鑑三における人苦の問題」『宗教研究』172 1962
- 国谷純一郎「内村鑑三における伝統と近代化—武士道とキリスト教を中心として—」『明治大学教養論集』四五 1968
- 中沢洽樹「若き内村鑑三—職業と結婚をめぐる—」『内村鑑三—真理の証人—』キリスト教夜間講座出版部 1971
- 鈴木範久『内村鑑三とその時代』日本基督教団出版局 1975
- 野村耕三『日本人の回心』新教出版社 1976
- 小原信『評伝内村鑑三』中央公論社 1976
- 政池仁『内村鑑三伝』教文館 1977
- 清水望「内村鑑三におけるルター受容—とくに第二回の回心を中心として—」『内村鑑三研究』一〇号 1978
- 西平直喜『幼い日々にかいた心の詩』有斐閣 1981
- 土居健郎「内村鑑三における人間形成とキリスト教」『現代のエスプリ』177 1982
- 小川圭治「日本のキリスト教受容をめぐる—内村鑑三の場合—」『日本思想史』二二 1984
- 渋谷浩「若き内村の罪意識—その書簡を中心に—」『内村鑑三研究』二一 1984
- 鈴木範久『内村鑑三』岩波書店 1984
- 鈴木俊郎『内村鑑三伝内村鑑三伝—米国留学まで』岩波書店 1986
- 日永康「内村鑑三の回心」『ルターと内村鑑三』教文館 1987
- 野村耕三『福音の歴史化と回心の神学』新教出版社 1988
- 富岡幸一郎『内村鑑三—偉大なる罪人の生涯』リプロボート 1988
- 矢沢英一「内村鑑三の回心の研究」『内村鑑三研究』二七 1989
- 道家弘一郎『内村鑑三論』沖積舎 1992
- 石川富士夫『内村鑑三に学ぶ』日本基督教団出版局 1993
- 島田裕巳「洗脳体験と第二の回心」『仏教』三三 1995
- 武田清子『峻烈なる洞察と寛容』教文館 1995
- 生越達美「内村鑑三—苦悩と回心の軌跡—」『「内村鑑三」と出会って』勁草書房 1996

鈴木範久『内村鑑三日録』全一二巻 教文館 1993-1999

## 新島襄

- 『新島襄全集』全一〇巻 同朋舎出版 1983-1985
- 根岸橘三郎『新島襄』警醒社書店 1922
- 森中章光『新島襄先生』洗心会 1937
- 魚木忠一『新島襄』同志社大学出版部 1950
- 岡本清一『新島襄』同志社大学出版会 1952
- 渡辺実『新島襄』吉川弘文館 1962
- 砂川万里『新島襄・本多庸一』東海大学出版 1965
- 和田洋一『新島襄』日本基督教団出版局 1973
- J・D・ディヴィス／北垣宗治訳『新島襄の生涯』小学館 1977
- 武田清子・吉田久一編『明治文学全集』四六 筑摩書房 1977
- 鎌谷襄「新島襄におけるキリスト教信仰」『新島研究』五六 1979
- 武邦保「新島襄の究極にあるもの」『新島研究』六〇 1981
- 森中章光「見えざる聖手のみちびき」『新島研究』六七 1985
- 吉田曠二『新島襄—自由への戦略』新教出版社 1988
- 井上勝也『新島襄：人と思想』晃洋書房 1990

## 清沢満之

- 『清沢満之全集』全八巻 法蔵館 1953-1956
- 西村見暁『清沢満之先生』法蔵館 1951
- 脇本平也『近代の仏教者』筑摩書房 1967
- 橋本峰雄編『清沢満之・鈴木大拙』（『日本の名著』四三）中央公論社 1970
- 脇本平也『評伝清沢満之』法蔵館 1982
- 吉田久一『清沢満之』吉川弘文館 1986
- 脇本平也「清沢満之」『浄土仏教の思想』一四 講談社 1992

新刊

### 高山樗牛

『樗牛全集』全七巻 博文館 1925-1933

姉崎正治・山川智応共編『高山樗牛と日蓮上人』博文館 1913

瀬沼茂樹編『明治文学全集』四〇 筑摩書房 1970

## 謝辞

宗教学の門を叩いてから、早いもので、六年が過ぎようとしている。今回、このような形で今までの研究の区切りをつけることができたものの、今更のように学の成り難さを感じている。

いずれにせよ、こうして研究をまとめることができたのも、実に多くの方々の理解と協力とがあつてのことである。特に、宗教学研究室の華園聰磨教授と鈴木岩弓教授の両先生には、言葉では言い尽くせない感謝の念を抱いている。学問の世界へ飛び込み、右も左も分からないでいた筆者を導いて下さったのは、まさにこの両先生である。特に、数多くの研究発表の機会を与えて下さり、その度に頂いた示唆に富むアドバイスは、筆者が研究をすすめる上でどれだけ役立ったか分からない。とりわけ華園先生には、本稿を仕上げる上で、個人的な相談にも何度も応じて頂き、非常な力を得ることができた。心から感謝申し上げたい。また、研究発表の際、あるいは個人的な会話の中で交わされた、宗教学研究室の先輩方や後輩たちからの質問や意見も、研究をすすめる上で重要な示唆となったことも多かった。この場を借りて感謝したい。

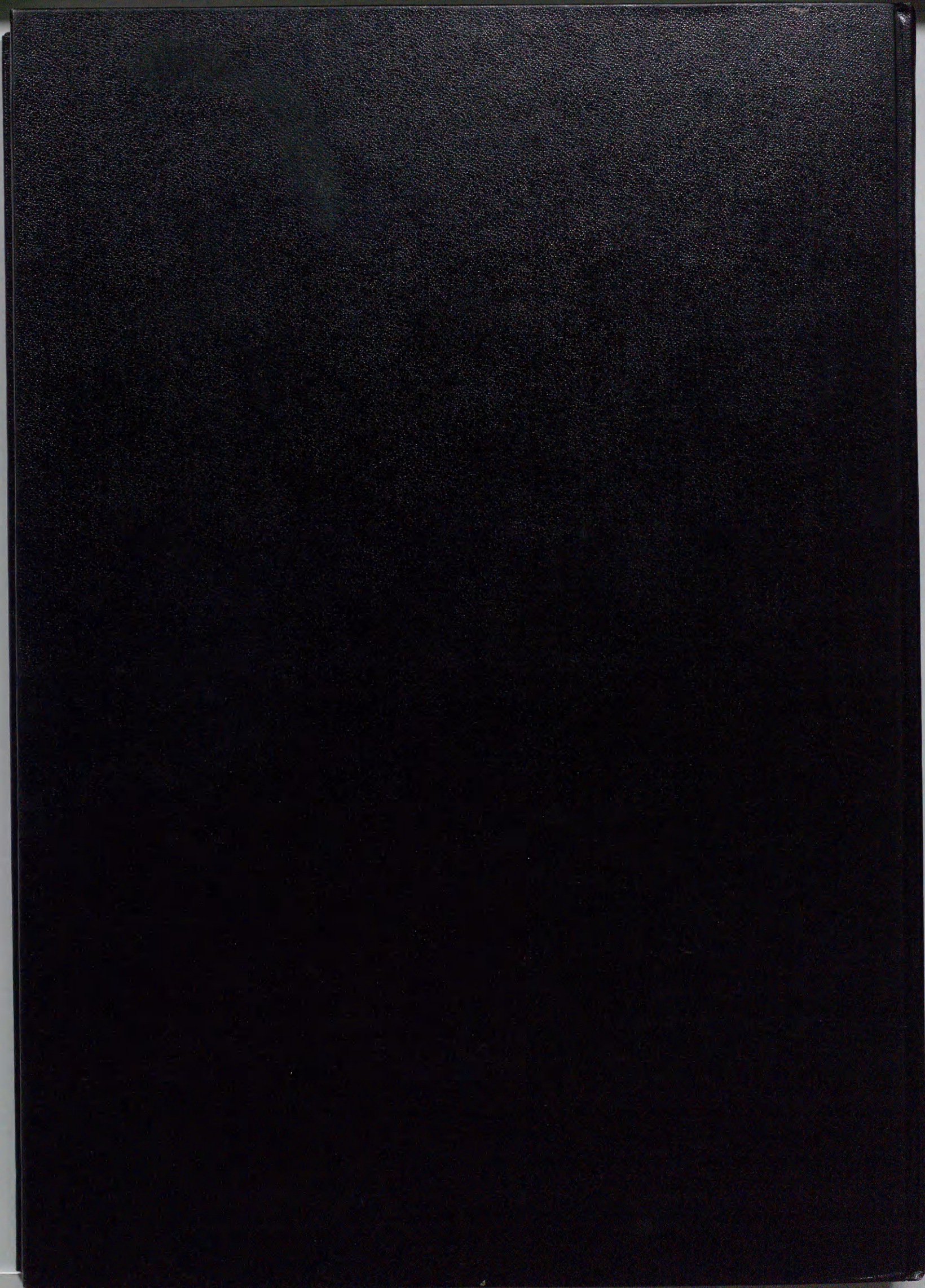
最後に、筆者の研究に理解を示してくれ、生活上のあらゆる世話に心を砕き、ある時は励まし、ある時は慰労を与えてくれた妻に、心からの感謝を捧げたい。

## 論 文 目 録

氏 名	徳田 幸雄		
博士論文	宗教的回心の研究 — 近代日本における宗教的人間の理解 — (1冊)		
題 名	公表の方法	公表年月日	
内村鑑三の「プロスター回心」とその解釈.	『文化』61巻1-2号 (東北文学学会)	1997. 9. 25	
新島襄の回心 — その過程と本質をめぐり 解釈学的考察 —	『論集』25号.	1998. 12. 21	
参考論文 題 名	公表の方法	公表年月日	冊数

備 考

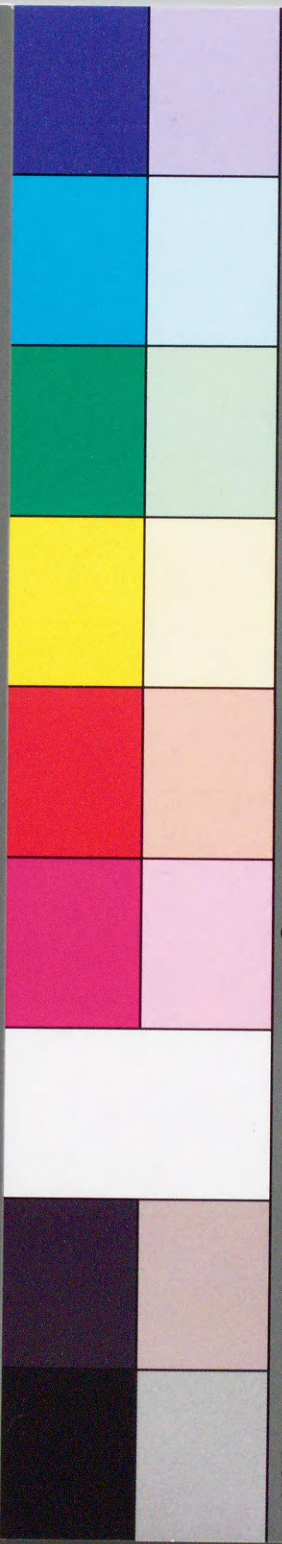
- 1 論文題名(博士論文、参考論文)が外国語の場合は、活字体で記入し、日本語の訳文を括弧書きすること。
- 2 論文(博士論文、参考論文)が未公表の場合は、公表予定の方法及び時期を記入すること。
- 3 参考論文については、提出する論文についてのみその題名及び冊数を記入すること。



inches 1 2 3 4 5 6 7 8  
cm 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

# Kodak Color Control Patches

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black



# Kodak Gray Scale

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



© Kodak, 2007 TM: Kodak