

近代化の中の伝統宗教と精神運動  
—基準点としての近角常観研究—

研究課題番号 20520055

平成 20 年度～平成 23 年度科学研究費補助金  
(基盤研究(C)) 研究成果報告書

平成 24 年 3 月

研究代表者 岩田文昭  
大阪教育大学教育学部教授

# はじめに

岩田 文昭

真宗大谷派の僧侶、近角常観ちかづみじょうかん（1870—1941）に関する研究は、これまで皆無といてもよい状態であった。せいぜい、清澤満之の浩々洞との関連で近角の名が触れられる程度であった。近角の洋行中に、東京本郷森川町のその留守宅で浩々洞が発祥したのは確かである。しかし、近角の活動はそれ自体で独自の重要な意義を有している。明治末から昭和初期に旧制高校や帝大、とくに一高・東大や二高などを中心に、青年知識人の思想形成に近角は大きな影響を与えたからである。近角の設立した、本郷の求道会館という説教所と求道学舎という寄宿舎には、多くの若者がその説教を聞きに集まった。青年知識人への影響という観点からいえば、田辺元が回顧するように（『田辺元全集』第8巻、276頁）、近角は、キリスト教の内村鑑三や海老名弾正に比すべき存在であった。

従来、近角の研究が進められなかった原因はいくつか考えられる。まず、真宗大谷派内部の中で、近角に正当な位置が与えられてこなかったことをあげることができる。また、近角を研究するための基礎となる資料が整備されていなかったこともある。だが、なによりその最大の理由は、近角が与えた影響が人文諸科学のさまざまな領域に及んでいることにある。近年、個別の学問は日々進歩し、その分析が精緻になっているが、それだけにかえって、学問横断的な影響力を残した人物の姿は捉えにくくなっている。本科研の研究が近角という人物に注目したのは、たんに知られていない一宗教家を紹介しようと意図したからではない。近角という宗教家を焦点の中心に据えることで、はじめて深く理解できる伝統宗教と精神運動・文化との関係があると考えたからである。

本報告書は、平成20年度～平成23年度科学研究費補助金・基盤研究(C)「近代化の中の伝統宗教と精神運動—基準点としての近角常観研究—」(研究課題番号20520055)の最終報告書である。研究代表者は、岩田文昭であり、それに加えて4名の研究協力者、すなわち、大澤広嗣(文化庁文化庁宗務課専門職)、碧海寿広(財団法人国際宗教研究所宗教情報リサーチセンター研究員)、内記洸(親鸞仏教センター〔真宗大谷派〕研究員)、小田晃生が協力して研究を遂行してきた(所属はいずれも2012年1月現在)。

本科研がまず取り組んだのは、近角が刊行した定期刊行物の収集とその整理である。その成果は、すでに2009年11月に作成した本科研の中間報告書で発表した。その内容を簡単に説明しておく。近角が中心となって発行した定期刊行物は3種類ある。すなわち、『政教時報』、『求道』、『信界建現』である。ところが、これらの雑誌・新聞は研究者が容易に参照できない状態であった。そこで本科研では、近角研究の基盤となるこれらの刊行物を電子化し、それをDVD-ROMに収めた。また、多量の情報を有する3種類の刊行物の内容を検索するための便を考え、各刊行物の総目次をエクセルの表に入力し、それもDVD

—ROMに収めた。このように、目次をあわせて計4枚のDVD-ROMを作成し、それを添付した中間報告書を関係諸機関、研究者に配布したのである。

近角の思索・活動とその影響について、この4年間で本科研の構成員はさまざまな形で発表してきた。本報告書には、その中の主だったものを収めた。その概略を紹介しながら、近角の学問横断的な影響の一端を示していきたい。

第1部の研究編には、研究代表者もしくは研究協力者が発表した、近角に関わる9本の論文を収めた。

第1章の岩田文昭「阿闍世コンプレックスと近角常観」は、日本の精神分析学と近角との関係を論じている。近角の思想は、日本精神分析学会初代会長の古澤平作を介して、小此木啓吾や「甘え」理論の土居健郎にまで及んでいることが示されている。

第2章の碧海寿広「哲学から体験へ—近角常観の宗教思想—」は、帝大哲学科卒の近角が哲学を放棄し、体験を重視するにいたった、その思想形成を論じている。近角の思想の特徴を真正面から学術的に論じたものとしては、この論文が嚆矢となろう。

第3章の岩田文昭「三木清と武内義範—「宗教哲学」研究の先入見—」は、近角に師事した、三木と武内という二人の哲学者の関係について論じたものである。近角という存在を意識することではじめて見えてくる宗教哲学史の一面を示している。

第4章の内記洸「言葉と内面—清澤満之と近角常観—」は、清澤と近角の根底にある思想的特徴を、言葉と主体性をめぐる普遍的な問題連関において解明を試みたものである。

第5章の碧海寿広「近代宗教とキリスト教—近角常観の布教戦略—」は、近角の布教方法をキリスト教からの転用という観点から考察している。

第6章の碧海寿広「青年文化としての仏教日曜学校—大正期の東京における一事例からは—」は、大正期における青年文化の中の仏教という観点から、求道会館で行われた仏教日曜学校の実態を解明したものである。

第7章の大澤広嗣「日本植民地における仏教運動—近角常観と台湾求道会について—」は、近角の影響をうけて結成された台湾求道会の実態を解明し、台湾在住の一般の日本人信徒の在り方を紹介したものである。

求道会館には1万通にも及ぶ書簡が残されていた。その中に、宮沢一族の書簡も20通ほどあった。第8章の岩田文昭・碧海寿広「宮沢賢治と近角常観—宮沢一族書簡の翻刻と解題—」は、その書簡を翻刻し、宮沢一族と近角との具体的な関係を明らかにしたものである。この書簡の中で、賢治の妹トシの書簡が学術的に特別な意義があると認められる。トシは、真宗の信心を獲ることができないと告白しているからである。そして、本論文の末尾には、新たに、賢治の父政次郎の書簡1通と叔父儀吉の書簡1通を翻刻した。それぞれに真宗の信仰を語っており、賢治一族の信仰を表明した内容となっている。この2通は、本論文刊行時には翻刻されなかった。というのは、雑誌『求道』に掲載されており、すでに活字となっていたためである。しかし、雑誌『求道』の存在自体がほとんど知られてお

らず、この2通もまったく研究者の目に留まらなかった。それゆえ、今回の翻刻は、新資料の紹介となるといってよかろう。

この論文は、刊行時に相当数のミスがあり、そのため訂正した経緯がある。その点、少し説明しておきたい。本論文は、もともと2010年3月29日に脱稿し、『大阪教育大学紀要 第I部門』第59巻第1号に、同年9月30日付で刊行された。刊行後、その抜刷を関係の研究者に送付したところ相当数の判読ミスがあることが指摘された。最初に指摘していただいたのは、京都大学大学院文学研究科の谷川穰准教授である。谷川准教授からは、判読の難しかった賢治の父政次郎の書簡にかなりの数の判読ミスがあることが指摘され、また、解読できなかつたくずし文字の判読案を提示いただいた。ついで、実践女子大学の栗原敦教授より詳細にご指摘を受けた。栗原教授には論文中に記した佐々木哲郎と暁烏敏との関係について正確な情報を典拠とともに教えていただいた。両先生のご指摘は、ありがたいものであった。それは、本論文の学術的意義を損なうものではなく、また学問の進歩という点からみれば、むしろあるべきものであると考えられた。ただし、この指摘を個人的なものとして発表しないことは、本論文全体の信憑性を損ないかね、学問の発展を阻害する恐れがあるものと判断された。そこで、両先生に翻刻全体のご指導を受け、正誤表の作成をして、同年11月26日付で、抜刷を送付した関係の研究者に改めて郵送した。同時に、本論文の刊行者である大阪教育大学のリポジトリには、その正誤表を掲載した。その正誤表ならびに本論文は以下のアドレスに収まっている。

<http://ir.lib.osaka-kyoiku.ac.jp/dspace/handle/123456789/25217> 本報告書所収の本論文は、この正誤表に基づき修正したもので、現時点でのひとまずの完成版である。ご指導いただいた両先生にはこの場にて改めてお礼を申し述べるとともに、私どもの不勉強と不手際のため多くの方々に御迷惑をおかけしたことを重ねてお詫び申し上げたい。

第9章の岩田文昭・大澤広嗣「近角常観と嘉村磯多—新出資料の紹介を中心に—」は、求道会館に残されていた、私小説作家嘉村磯多の2通の書簡を翻刻し、近角と嘉村の関係を解明したのである。嘉村が近角に師事していたのは、これまでも知られていたことであるが、この書簡で嘉村の生の声が聞こえることになった。なお、この書簡の発見は、朝日新聞山口版（2010年9月25日朝刊）で紹介されている。

第2部資料編では、求道会館に残された資料を紹介してある。まず第10章の「求道会館所蔵図書の問題」は、近角が所蔵していた図書の解題である。第11章の「求道会館所蔵書簡の解題」は、会館に残されていた書簡の解題であるが、おおまかではあるが、この解題で、近角の交友関係の枠組みが示される。

続いては第12章からは第14章までは暁烏敏、武内義範、古澤平作からの書簡の翻刻と解題である。これらは残された書簡の中のほんのわずかにしかすぎないが、近角の影響力や交友関係の一端は理解されるであろう。第15章の「求道会館のその他資料の解題」は会館に存在している様々な資料の概略の紹介である。最後の第16章の「常観録」解題

は、近角が学生時代の思索や経験や学びの跡を記した、「常観録」と題された、自作ノートに関する説明である。

また本報告書には付属の DVD-ROM を 1 枚添付してある。この中には、次のような資料が収録されている。求道会館が所蔵する資料の目録として、Excel ファイルにて、「蔵書目録」「書簡目録」「その他資料目録 (抄)」「未使用絵葉書目録」「名刺目録」がある。なお、その他資料資料の目録が「抄」となっているのは、まだ整理がついていない資料があり、資料を網羅していないためである。

画像関係としては、PDF ファイルで以下の資料が収録されている。近角関係では、上記の「常観録」と「求道日曜学校」で使われた求道カード。ついで浩々洞関係では、「浩々洞名簿」、清澤満之、多田鼎、佐々木月樵、暁烏敏の書簡がある。さらに本報告書で取り上げた宮沢一族、嘉村儀多、武内義範、古澤平作の書簡である。

以上のように、本報告書では、一定の研究成果を出すことができたものの、まだこれからはなさねなければならない課題は多い。近角に影響を受けた青年知識人の中では、右翼思想家の三井甲之や蓑田胸喜についての研究はまだ手をつけていない。浩々洞の関わりも未解明な点が少なくない。近角自身の活動では、宗教法案をめぐる具体的な活動状況や巢鴨監獄事件、句仏上人問題なども、これから解明すべき課題である。

このたびの科学研究は本報告書の作成でひとまず終了する。しかし、近角をめぐる本格的な研究が始まるのはまさにこれからである。本科研を端緒として、近角常観をめぐる様々な研究が活発になることを願望するとともに、多くの方々のお知恵をお借りし、本科研のメンバーに対して、さらにご指導をたまわることをお願い申し上げる次第である。求道会館所蔵資料などの問い合わせに関しては、岩田文昭宛まで電子メールなどご連絡たまわれれば幸甚である。また、本報告書の所収の資料を学術的に利用される際には、岩田宛にご連絡いただき、本科研の成果に基づくことを明記いただくようお願いしたい。

(メールアドレス : iwata@cc.osaka-kyoiku.ac.jp)

## 謝辞

この 4 年間、本研究を進展するにあたり実にさまざまな方や機関にご助力を賜りました。まず、宗教法人求道會代表の近角真一氏 (株式会社集工舎建築都市デザイン研究所所長・近角常観令孫) に、全面協力を賜り厚くお礼申し上げます。求道会館の使用や資料調査に便宜を図っていただいただけでなく、この本報告書でも一文を寄稿していただきました。令夫人近角よう子氏、ならびに同研究所のスタッフ各位には、求道会館の開錠や施錠などで毎回、とてもお世話になりました。また同じく近角常観令孫で宗教法人求道會役員である、木村雄一氏には、貴重な資料や情報を教えていただきました。

書簡の翻刻でも実にさまざまな方のお世話になりました。宮沢賢治関係では、宮澤和樹氏 (株式会社林風舎代表取締役) と宮澤明裕氏 (宮沢賢治学会イーハトーブセンター事務

局)には、宮沢一族の書簡使用に関してご理解をいただきました。またその翻刻においては、さきに述べたように、京都大学大学院准教授の谷川穰先生と実践女子大学教授の栗原敦先生に懇切にお教えいただきました。谷川先生には、暁烏敏書簡翻刻でもご指導を賜りました。嘉村磯多関係では、ご遺族の香川尚子氏にご理解をいただき、嘉村磯多顕彰会顧問である多田美千代氏にはご教示をいただきました。武内義範関係では、武内見暁師にご理解をいただいたばかりか、義範氏令夫人ミツ氏からは、丁寧なお手紙をいただきました。そのお手紙には、興味深い事実も書かれていました。すなわち、武内氏は『教行信証の哲学』刊行時に西山専門学校（現、京都西山短期大学）に勤務していたが、その同僚に三木清の弟で、中国文学が専門の三木克己氏がいたこと。そして、武内氏と三木克己氏とは、職員室の机の上で筍の皮むきをしたなど、親しい付き合いがあったこと（西山専門学校の所在地は筍の名産地である）。また近角については、折に触れて令夫人にも語っておられたことなどです。古澤平作関係では、令息で心理学者の古澤頼雄先生から、いろいろとご指導を受け、書簡の意味についても教えていただきました。古澤頼雄先生が思いもかけずに亡くなられ、本報告書を先生にお目にかけることができないことは、たいへん残念です。また、ドイツ語の翻訳では、松本直樹同志社女子大学非常勤講師にお手伝いをいただきました。清澤満之関係では、西方寺の清澤聡之師にご理解を賜ることができました。

研究発表の点でも、多くの方にご助力をたまわりました。2009年6月での大谷大学真宗総合研究所での発表では、大谷大学教授の水島見一先生をはじめ、門脇健先生、加来雄之先生、富岡量秀先生などのおかげで貴重な機会をたまり、本研究のよい励みとなりました。また大谷大学図書館と京都大学図書館には資料借用のご配慮を賜りました。東京大学大学院教授の島菌進先生には、学会発表のコメントータをしていただくなど、多くのことを教えていただきました。吉永進一舞鶴工業高等専門学校准教授を研究代表者とする平成20年度～平成23年度科学研究費補助金・基盤研究(B)「近代日本における知識人宗教運動の言説空間—『新佛教』の思想史・文化史的研究—」(研究課題番号20320016)とは、さまざまな形で研究協力をなし、近代仏教研究をいささかなりとも推進することができました。本科研の資料の電子化と報告書作成には、株式会社D.I.M.S.にお世話になりました。また大阪教育大学の多くの職員の方にお世話になりました。ありがとうございました。

#### 交付決定額（配分額）

（金額単位：千円）

	直接経費	間接経費	合計
平成20年度	700千円	210千円	910千円
平成21年度	900千円	270千円	1,170千円
平成22年度	900千円	270千円	1,170千円
平成23年度	900千円	270千円	1,170千円
総計	3,400千円	1,020千円	4,420千円

## 研究成果

### 1 本科研としての発表

#### (1) 求道会館春の研究会

2009年3月27日(金)

求道会館2階和室

碧海寿広「近代真宗の体験主義」

岩田文昭「近角常観と知識人青年」

大澤広嗣「2008年度作業報告——史料整理の進捗状況」

#### (2) 大谷大学真宗総合研究所

真宗同朋会運動指定研究「清澤満之を嚆矢とする近代教学の革新運動の研究」例会

2009年6月30日(火)

大谷大学、真宗総合学術センター響流館3階マルチメディア演習室

碧海寿広「近角常観の生涯とその宗教活動の意義」

岩田文昭「近角常観と日本近代精神史」

ライアン・ワルド「近代真宗史方法論における問題点」

大澤広嗣「浩々洞と近角常観の人脈——求道会館所蔵史料の紹介」

#### (3) 日本宗教学会第68回学術大会第2部会、パネル「近角常観とその時代」

2009年9月13日(日)

京都大学吉田キャンパス、吉田南総合館西棟共西42教室

碧海寿広「近代真宗の体験主義——近角常観とその信徒たちの信仰」

岩田文昭「近角常観と知識人青年——三木清と武内義範」

ライアン・ワルド「近代大谷派における近角常観の位置」

大澤広嗣「求道会館所蔵史料の意義——整理作業中間報告」

コメンテータ 島菌進

#### (4) 冬の公開講演会「近代と仏教」(「新佛教」研究会と共同開催)

2011年12月10日(土)

求道会館1階ホール

挨拶 近角真一

岩田文昭「近角研究4年間をふりかえって」

吉永進一「新佛教研究4年間をふりかえって」

安藤礼二「交錯する霊性——鈴木大拙、大川周明、折口信夫」

島菌進「近代主義的近代仏教観を超えて」

司会 大谷栄一

## 2 本科研としての研究成果

### (1) 『近代化の中の伝統宗教と精神運動——基準点としての近角常観研究』

平成 20 年度—平成 21 年度科学研究費補助金(基盤研究(C))研究成果中間報告書

2009 年 11 月、全 79 頁

#### 第 1 部

岩田文昭「はじめに」、1—3 頁

近角真一「求道会館・求道学舎の起点を共にした仏教青年達」5—10 頁

碧海寿広「近角常観略年譜」、11—12 頁

大澤広嗣「『政教時報』解題」、13—21 頁

碧海寿広「『求道』解題」、22—26 頁

ライアン・ワルド「『信界建現』解題」、27—30 頁

小田晃生「求道会館建設寄附者名簿」、31—79 頁

#### 第 2 部 付属 DVD-ROM

Disc1 『政教時報』・『求道』・『信界建現』総目次 (Excel ファイル)

Disc2 『政教時報』(PDF ファイル)

大日本仏教徒同盟会、第 1 号 (1899 年 1 月)—第 107 号 (1903 年 12 月)

Disc3 『求道』(PDF ファイル)

求道発行所、第 1 巻第 1 号 (1904 年 2 月)—第 18 巻第 1 号 (1922 年 5 月)

Disc4 『信界建現』(PDF ファイル)

求道発行所、第 1 号 (1930 年 1 月)—第 61 号 (1938 年 11 月)

### (2) パネル「近角常観とその時代」、111—117 頁

『宗教研究』第 83 巻第 4 号 (通巻第 363 号、特集「第六十八回学術大会紀要」)

日本宗教学会、2010 年 3 月

碧海寿広「近代真宗の体験主義——近角常観とその信徒たちの信仰」、111—112 頁

岩田文昭「近角常観と知識人青年——三木清と武内義範」、113—114 頁

ライアン・ワルド「近代大谷派における近角常観の位置」、114—115 頁

大澤広嗣「求道会館所蔵史料の意義——整理作業中間報告」、115—116 頁

岩田文昭「パネルの主旨とまとめ」、116—117 頁

## 3 論文

### (1) 岩田文昭「阿闍世コンプレックスと近角常観」

『臨床精神医学』第 38 巻第 7 号、アークメディア

2009 年 7 月、915—919 頁 (本報告書、第 1 章掲載)



- (2) 岩田文昭「近角と賢治」  
『宮沢賢治学会イーハトーブセンター会報』第40号  
宮沢賢治学会イーハトーブセンター  
2010年3月、16—17頁
- (3) 小田晃生「近角常観の信仰と思想——近代仏教の展開における常観の意義」  
大正大学大学院文学研究科宗教学専攻西洋哲学コース修士論文  
2010年3月、全34頁
- (4) 碧海寿広「学生と宗教——第2回」  
『Cosmos』第2号  
慶應義塾大学大学院社会学研究科民俗学・文化人類学研究室  
2010年5月、1—6頁
- (5) 碧海寿広「哲学から体験へ——近角常観の宗教思想」  
『宗教研究』第84巻第1号（通巻第364号、日本宗教学会）  
2010年6月、75—100頁（本報告書、第2章掲載）
- (6) 岩田文昭・碧海寿広「宮沢賢治と近角常観——宮沢一族の書簡翻刻と解題」  
『大阪教育大学紀要 第I部門 人文科学』第59巻第1号、大阪教育大学  
2010年9月、121—140頁（本報告書、第8章掲載）
- (7) 岩田文昭「三木清と武内義範——「宗教哲学」研究の先入見」  
『宗教哲学研究』第28号、宗教哲学会  
2011年3月、44—50頁（本報告書、第3章掲載）
- (8) 碧海寿広「青年文化としての仏教日曜学校——大正期の東京における一事例から」  
『近代仏教』第18号、日本近代仏教史研究会  
2011年5月、86—108頁（本報告書、第6章掲載）
- (9) 碧海寿広「近代真宗とキリスト教——近角常観の布教戦略」  
『宗教と社会』第17号、「宗教と社会」学会  
2011年6月、7—30頁（本報告書、第5章掲載）
- (10) 岩田文昭・大澤広嗣「近角常観と嘉村礒多——新出資料の紹介を中心に」

『大阪教育大学紀要 第I部門 人文科学』第60巻第1号、大阪教育大学  
2011年9月、75—91頁（本報告書、第9章掲載）

- (1 1) 内記洸「言葉と内面——清澤満之と近角常観」  
『現代と親鸞』第23号、親鸞仏教センター  
2011年12月、5—56頁（本報告書、第4章掲載）
- (1 2) 大澤広嗣「日本植民地における仏教運動——近角常観と台湾求道会について」  
『宗教学論集』第31輯、駒沢宗教学研究会  
2012年1月、27—53頁（本報告書、第7章掲載）

#### 4 個人発表

- (1) 岩田文昭「近角常観とその時代」  
「新仏教」研究会、2008年度冬の研究会  
2009年2月14日（土）  
南山大学名古屋キャンパス、南山宗教文化研究所1階会議室
- (2) 碧海寿広「仏教日曜学校の実践——大正期を中心に」  
第18回日本近代仏教史研究会研究大会  
2010年5月22日（土）  
國學院大學渋谷キャンパス、学術メディアセンター1階常磐松ホール
- (3) 碧海寿広「明治後期・大正期における学生と宗教——近角常観の信徒を事例として」  
「宗教と社会」学会第18回学術大会第2会場  
2010年6月6日（日）  
立命館大学衣笠キャンパス、敬学館253教室
- (4) 碧海寿広「近代の真宗とキリスト教——近角常観の布教戦略を事例として」  
日本思想史学会2010年度大会、パネルセッション「近代仏教と真宗の問題」  
2010年10月17日（日）  
岡山大学津島キャンパス、文法経講義棟第12番講義室
- (5) 碧海寿広「仏の語り方の近代——近角常観を中心として」  
日本宗教学会第70回学術大会、第10部会  
パネル「新しい近代日本仏教研究へ——自他認識・国民国家・社会参加」

2011年9月3日(土)

関西学院大学西宮上ヶ原キャンパス、G号館IS-206教室

(6) 碧海寿広「宗教とイデオロギーの間——昭和初期における真宗大谷派の改革運動から」

第794回東京都立大学・首都大学東京社会人類学研究会

2011年12月2日(金)

首都大学東京南大沢キャンパス、5号館3階集計作業室(367号室)

## 常観の信仰 継承の起点

近角 真一

祖父常観が残した建築は二つあった。一つは求道学舎という名の寄宿舍で、これは常観の娘婿、私の叔母の連れあいで常観の愛弟子である木村雄吉が舎監を継いで経営していた。もう一つの建築が求道会館で、これは長く廃屋のような格好で街なかに曝されていて、私の父、真観を晩年にいたるまで悩まし続けた。父は常々「やり残したことが二つある。一つは歎異抄愚註の出版、もう一つは求道会館の修理」と語っていた。

「歎異抄愚註」とは常観が晩年、真宗大谷派の宗門革新をめざし発行したタブロイド判の機関誌『信界建現』（昭和5年—昭和13年）に連載していたもので、常観の歎異抄論の決定版ともいえるべき労作である。長男の戦死とともに筆を折り、ほどなく昭和16年に病死したことから、絶筆と目され、40回に及ぶ連載を一冊の本の形にして出版してほしいとの声が信者の方々から寄せられていた。長男の戦死を機に次男ながら凶らずも常観の跡を継ぐことになった父は、サラリーマン生活の傍ら、昭和56年に亡くなるまでの40年にわたって求道会の代表の任にあたった。

父に望まれていたことは常観に成り代わり求道会館の壇上から絶対他力の信仰を説くことであり、そのためには著作の出版と会館の修理が必要なのだ。ソフトとハードが整わなければ、演壇に上ることはできない。私がまだ幼いころ、父のところに信者と言われる人々が時折訪ねてきたが、その日の夜は決まって父は荒れた。年ごとに信者の方々は減り、いきおい父への責めもきつくなっていったのであろう。

演壇に上るための前提条件でもあったソフトとハードは、父が死期に近づいた頃になって、ばたばたと解決へ向けて動き始めた。年老いた求道学舎の旧舎生の方々からの申し出があって、愚註については出版に向けての読み合わせの勉強会を始める、会館修理については寄付金集めの奉加帳を回すという決意表明であった。

愚註は父の死の1か月前に脱稿し、病床の父に代わり木村雄吉があとがきを添えたが、父は完成本を目にすることはなかった。会館修理については足場が組まれ調査報告書と見積金額が届けられたがその直後に父は他界した。父は周囲から余りにも重い期待を寄せられ、生きにくい人生を送ったように思う。最期に懸案の解決の方向が見出せたのはせめてもの救いであったが、その先の大きな困難を思わない人ではなかった。

事態は父が心配したようには展開しなかった。常観の直接の信者と呼ばれる人はほとんど残っておらず、だれも孫の私に壇上に登れとは責めなかった。常観の導きで信仰を得た旧舎生の人々のスタンスは、近角の血筋に幻想を持つところは微塵もなかったが、ただ壇上に立つ人は常観の信仰から一分のずれもあってはならぬという一徹さで貫かれていた。

常観の信仰とは何だ？ 父の死から 30 年経っている。父が最後に引いたレールを起点として、私自身のこの 30 年があった。義務的な言葉を一言も残さず、後世に負担を残すまいと沈黙を続けた父の真意は一体どこにあったのであろうか。

私が建築家という職能を持っていたことは大変幸運なことであった。ハード側、つまり求道会館・求道学舎の 2 つの建築の保存と再生に力を注ぐことには誰もが賛成してくれ助けてくれた。親族、旧舎生の方々は勿論であるが、『信界建現』誌上で祖父が厳しく糾弾した当の相手であった真宗大谷派本山からも全面支援を取り付けることが出来た。半世紀もの時の流れがあってこそ頂けた支援で、父の時代では到底叶わぬことであったと思われる。

そして私が関わり得たソフト側の取り組み、つまり常観の信仰の解明は、岩田先生を中心とする研究グループによって取り組まれてきたこの報告書の諸論文がそれにあたる。私の役割は、求道会館・求道学舎の 2 つの工事現場から救出された歴史資料をあるがままに提供することであり、事実関係のヒアリングを受けたことはあっても、研究そのものに主体的にかかわった訳ではない。父たちが常観の絶筆の読み合わせを幾度となく行い議論を重ねたのとは大違いである。

研究の成果は実に驚くべきものであった。常観研究とは常観その人の内面に深く分け行つて、その著作からその信仰心の根源を明らかにするものとばかり思い込んでいた私にとって、その研究の進め方は意外なものであった。岩田先生をはじめ諸先生方の関心事は、常観の内面の信仰実態や教義解釈などではなく、常観が成したこと、つまり広い意味での彼の信仰実践が同時代の他の人々にどのような作用・影響を与えたのかを人々の側の資料から実証的に明らかにすることであり、常観とはいかなる人物であったかは結果として照明され浮き彫りにされるというスタンスであった。頭をがんと殴られたようなコペルニクス的転回であった。私にもようやく、常観の信仰を見つめる視座が生まれた。

常観の説法を聞いた人の文章にこんな件があった。説法を常観個人の言葉としてありがたがる人々に対して「この近角を見てくれるな…」、阿弥陀様の御慈悲つまり絶対他力のはたらきの真実を見よ、と語ったという。人はともすれば回心を遂げた人に対し、優れているから、人並み以上の努力をしたから、深く悩んだから、などと理由をつけ崇めがちである。かなわない、自分とは違う、とても真似できないという父達の言い草も裏を返せば、信仰を個人の資質や能力の問題にすり替えてしまう誤りに他ならない。常観が発したこの言葉は信者の人々に対してだけでなく、自身の信仰活動の継承者達にも向いていたというべきであろう。

この世に多くの苦悩があり、身を削って煩悶する人々が絶えないという事実を前に、矢も楯も堪らず火の玉のようになって説法に駆り立てられるという信仰実践の姿こそ弥陀本願の真実を語っているものではないのか。常観の信仰とはまさにこれであり、求道会館の演壇は今なおその主の不在を我々に問いかけ続けているのではないのか。

# 主要目次

はじめに	岩田文昭	i
常観の信仰 継承の起点	近角真一	xi
<b>第1部 論文編</b>		
第1章 阿闍世コンプレックスと近角常観	岩田文昭	2
第2章 哲学から体験へ ——近角常観の宗教思想——	碧海寿広	7
第3章 三木清と武内義範 ——「宗教哲学」研究の先入見——	岩田文昭	22
第4章 言葉と内面 ——清澤満之と近角常観——	内記 洸	28
第5章 近代真宗とキリスト教 ——近角常観の布教戦略——	碧海寿広	50
第6章 青年文化としての仏教日曜学校 ——大正期の東京における一事例から——	碧海寿広	65
第7章 日本植民地における仏教運動 ——近角常観と台湾求道会について——	大澤広嗣	80
第8章 宮沢賢治と近角常観 ——宮沢一族書簡の翻刻と解題——	岩田文昭 碧海寿広	96
第9章 近角常観と嘉村礪多 ——新出資料の紹介を中心に——	岩田文昭 大澤広嗣	119
<b>第2部 資料編</b>		
第10章 求道会館所蔵図書の解題	岩田文昭	142
第11章 求道会館所蔵書簡の解題	大澤広嗣	144
第12章 暁烏敏書簡の翻刻と解題	碧海寿広 谷川 穰(監修)	153
第13章 武内義範書簡の翻刻と解題	岩田文昭	158
第14章 古澤平作書簡の翻刻と解題	岩田文昭 松本直樹(翻刻・訳)	160
第15章 求道会館所蔵のその他資料の解題	碧海寿広 大澤広嗣	166
第16章 「常観録」解題	碧海寿広	175
付属DVD-ROM 収録資料一覧		180

# 詳細目次

はじめに	岩田文昭	i
常観の信仰 継承の起点	近角真一	xi
<b>第1部 論文編</b>		
<b>第1章 阿闍世コンプレックスと近角常観</b>	岩田文昭	2
1 古澤平作と近角常観 (2)		
2 古澤平作から小此木啓吾・土居健郎へ (4)		
<b>第2章 哲学から体験へ ——近角常観の宗教思想——</b>	碧海寿広	7
1 序 (7)		
2 哲学から体験へ (9)		
3 体験を根拠づける (13)		
4 体験談の実践へ (16)		
5 結語 (19)		
<b>第3章 三木清と武内義範 ——「宗教哲学」研究の先入見——</b>	岩田文昭	22
1 三木清と『教行信証の哲学』 (22)		
2 近角への接近 (24)		
3 近角常観とその時代 (26)		
<b>第4章 言葉と内面 ——清澤満之と近角常観——</b>	内記 洸	28
はじめに (28)		
1 自己と翻り (28)		
1-1 清澤の転回 1-2 自己の自覚へ		
1-3 近角の転回 1-4 二つの「自己」		
2 言葉と内面性 (35)		
2-1 「自己」ということの意味 2-2 語らずに語る		
3 内面性と伝達 (39)		
3-1 味わいと自覚 3-2 電気と針金		
3-3 近角の「懺悔」 3-4 ソクラテスから清澤へ		
3-5 言葉と非-共有		
結びに代えて (45)		
<b>第5章 近代真宗とキリスト教 ——近角常観の布教戦略——</b>	碧海寿広	50
はじめに (50)		
1 対決から流用へ (51)		
2 布教戦略の諸相 (54)		
3 実践の断絶、信仰の連続 (56)		
4 真宗の近代とは何か? (60)		

<p><b>第6章 青年文化としての仏教日曜学校</b>  ——大正期の東京における一事例から——  はじめに (65)  1 仏教日曜学校の歴史と研究 (66)  2 教本の変容 (67)  3 求道日曜学校について (69)  4 青年仏教徒の思惟世界 (73)  5 大正・青年・仏教文化 (75)</p>	<p>碧海寿広 65</p>
<p><b>第7章 日本植民地における仏教運動</b>  ——近角常観と台湾求道会について——  はじめに (80)  1 求道学舎から求道会館、全国各地の求道会へ (80)  2 山下成一 (82)  2-1 略歴 2-2 近角常観との出会い  3 台湾求道会の活動 (85)  3-1 法話と談話の集会 3-2 台湾各地への広がり  4 台湾求道会の出版物 (87)  4-1 発行した小冊子 4-2 発売所の文明堂書店  5 信徒たちの救済体験 (89)  5-1 公学校教員の永山あや  5-2 交通局職員の藤崎英之助  5-3 専売局職員の丸岡祐助  5-4 新聞社員の柚木秋雄  5-5 家政婦の永田富士江  6 運動としての台湾求道会 (92)  おわりに (93)</p>	<p>大澤広嗣 80</p>
<p><b>第8章 宮沢賢治と近角常観</b>  ——宮沢一族書簡の翻刻と解題——  緒言 (96)  翻刻 (97)  1 宮沢政次郎 (97)  2 宮沢善治・直治・磯吉 (102)  3 宮沢磯吉 (102)  4 梅津善次郎・セツ (103)  5 宮沢トシ (104)  解題 (108)  1 近角常観について (108)  2 宮沢一族と近角常観 (109)  3 今後の研究の展望 (112)  3-1 宮沢一族の真宗信仰 3-2 トシと賢治の信仰  3-3 近代日本精神史の中での賢治  付録資料 雑誌『求道』掲載の書簡 (115)  付-1 宮沢政次郎「(告白) 所感」</p>	<p>岩田文昭 碧海寿広 96</p>



<b>第9章 近角常観と嘉村儀多</b>	——新出資料の紹介を中心に——	岩田文昭 大澤広嗣	119
はじめに	(119)		
翻刻	(120)		
1 大正13(1924)年10月9日 近角常観宛封書	(120)		
2 大正14(1925)年2月23日 近角常観宛封書	(123)		
解題	(124)		
1 近角常観の廻心と「9月17日」	(124)		
2 近角常観と嘉村儀多をめぐる人々	(125)		
2-1 桃林皆遵	2-2 木村菊三郎		
2-3 徳田潔	2-4 菊池俊諦		
3 作品「業苦」と表題の背景	(128)		
4 近角常観の家庭観・倫理観と嘉村儀多の文学	(130)		
4-1 嘉村儀多の作品の中の近角常観			
4-2 近角常観の結婚と家庭観			
4-3 近角常観の罪悪観			
4-4 嘉村儀多の文学への信仰			
5 おわりに	(136)		
<b>第2部 資料編</b>			
<b>第10章 求道会館所蔵図書の解題</b>		岩田文昭	142
<b>第11章 求道会館所蔵書簡の解題</b>		大澤広嗣	144
はじめに	(144)		
1 滋賀県の関係者	(144)		
2 東京帝国大学の出身者	(145)		
3 真宗大谷派の関係者	(146)		
4 仏教青年運動の関係者	(147)		
5 その他の宗教界関係者	(148)		
6 監獄と教誨師の関係者	(148)		
7 求道学舎の出身者と求道会館の支援者	(149)		
8 宗教関係の諸団体とメディア	(151)		
9 一般の人々から	(151)		
おわりに	(152)		
<b>第12章 暁烏敏書簡の翻刻と解題</b>		碧海寿広 谷川 穰(監修)	153
1 翻刻	(153)		
2 解題	(155)		
<b>第13章 武内義範書簡の翻刻と解題</b>		岩田文昭	158
1 翻刻	(158)		

2 解題	(158)		
<b>第 14 章</b>	<b>古澤平作書簡の翻刻と解題</b>	岩田文昭 松本直樹(翻刻・訳)	160
1	翻刻	(160)	
2	訳文	(162)	
3	解題	(165)	
<b>第 15 章</b>	<b>求道会館所蔵のその他資料の解題</b>	碧海寿広 大澤広嗣	166
1	名簿	(166)	
2	常音日記	(168)	
3	「宗教法案反対運動」関連	(169)	
4	「宗門革新運動」関連	(171)	
5	「求道日曜学校」関連	(173)	
6	その他	(174)	
<b>第 16 章</b>	<b>「常観録」解題</b>	碧海寿広	175
1	資料の概要	(175)	
2	廻心前後の思想と学問	(176)	
付属DVD-ROM 収録資料一覧			(180)

## 凡例

・本報告書において、翻刻した書簡もしくは引用した文献の原文にある繰り返しを示す踊り字は、横書き対応として、以下のように置換した。ただし学術的に確立された方法ではなく、本報告書において暫定的に用いるものとする。

《 → ヽヽ      《 → ヽヽ

・本報告書で紹介した書簡などの資料のうち、主要なものは電子化を行い、付属の DVD-ROM に、PDF ファイルとして所収した。文中には、ファイルの名称を表示したので、適宜に参照されたい。また求道会館が所蔵する当該資料の資料番号も、併せて記載した。

# 第1部 論文編

## 第1章 阿闍世コンプレックスと近角常観

岩田 文昭

西洋で生まれた精神分析が日本で受容されていくとき、伝統的宗教が担ってきた生死に関する精神文化と出会い、これにとってかわることがあった。精神分析の思考形態が日本人の心性に深く迫ったとき、これまでの精神文化を換骨奪胎し、自らのものにしようとしたのである。伝統的宗教と精神分析とのこのような緊張を孕んだ微妙な関係を理解し考察するうえで、阿闍世コンプレックス論はきわめて示唆にとんだ事柄を提示している。

ところが、阿闍世コンプレックス論は、いまや精神分析の世界から消え去ろうとしている。そこには幾つかの理由がある。精神分析が宗教とできるだけ距離をとろうとしていることはその理由の一つである。また、日本における仏教文化の影響力が大きく減退し、阿闍世という固有名詞の意味が理解されにくくなってきていることも大きな原因である。その上、阿闍世コンプレックスには、一つの問題があった。その理論成立の背景となった仏教説話の出典が不明であったという問題である。私は、阿闍世コンプレックス論がこのまま消え去っていくのは、日本人の精神史を考える上でも、精神分析にとってもたいへん残念なことであると考えている。阿闍世コンプレックスは、日本人を支えてきた精神文化が現代においてどう展開されるべきかについて、重要な課題を提示しているからである。

### 1 古澤平作と近角常観

阿闍世とは、仏陀在世時代にインドのマガダ国の王となった人物である。頻婆娑羅王を父とし、韋提希を母として誕生した阿闍世は、父王を殺害し即位したが、後に仏陀の教化によって懺悔し、仏教の保護者になったという。親を殺した子が救済されるという、この出来事に刺激を受け、多くの経典が現われ、そこからさまざまな説話が生まれてきた。阿闍世説話は、永い年月にわたり、人間精神の根幹にあるものを突き動かしてきたのである。

昭和の初期、仏教に由来するこの説話に題材をとった精神分析の理論がうまれた。日本における精神分析家の草分け的存在である古澤平作（1897—1968）が阿闍世説話をもとにして「阿闍世コンプレックス」を提唱したのである。古澤は阿闍世コンプレックスに関する論文をウィーンにおいてフロイトに提出した。日本人の母子関係に着目した古澤は、フロイトのように父親の厳罰的態度に対する恐怖や反抗から宗教を説明するのでは不十分だと考え、宗教心理の本来のモデルを仏教の阿闍世説話に求めたのである。古澤の定義によれば、阿闍世コンプレックスとは、「母を愛するが故に母を殺害せんとする欲望傾向」である。そして、これが完成された宗教心理では、「子供の殺人的傾向が親の自己犠牲にとろかされて子供に罪悪の意識の生じたる意識」となるのである〔古澤 1931〕<sup>(1)</sup>。この「阿闍世コンプレックス」は、小此木啓吾（1930—2003）に受け継がれ展開されていった。小此木の論は、すぐれた日本人論として、さらには人間論の一つのモデルとして国内外に広く知られ

るようになったのである。さらにまた古澤の弟子である土居健郎（1920—2009）は、師古澤の論を批判的に継承し、甘え理論を形成していった。

ところが、古澤平作が想定していた説話の筋書きは、伝統的なものと異なっていた。もともとの説話では宗教的救済が主題であったが、この異なった筋書きではそれが弱まり、家庭における自己実現の問題が前面に出された。それと同時に、伝統的な筋書きでは〈父と子〉との葛藤・対決が主題であったのに対して、〈母と子〉との関係に焦点が移されていた。このような相違があることを、何人かの仏教研究者が批判的に取り上げて指摘した。そして、これらの指摘に対して、古澤の後継者である小此木啓吾が応答することもあった。しかし、この応答に実りはなかった。実りを生み出せなかった原因は、両者が共通の先入見をいただいていたことにある。それは、古澤が涅槃経などの仏典を直接の根拠として、独自の阿闍世説話を形成したという錯覚である。たしかに、古澤自身も仏典を読んでいた形跡はある。だが、かれは熱心な仏教信者であったものの文献研究者ではない。仏典を読みこんで自らの思想形成をなしたという発想は、現代の思想研究者が陥りがちな錯覚である。そもそも、阿闍世説話は、古くから仏教の経典そのままとは違う形態で広く流布していた。『今昔物語』巻三第二十七の「阿闍世王殺父王」はその代表的例である。また、説教や絵解きという形態でも民衆に受け入れられていた。仏教文化が現代とは比較できない規模と形態で大きな影響を持っていたのである。

古澤が阿闍世説話を変容させた契機はいくつかあるが、ここでは真宗大谷派の僧侶、近角常観（1870—1941）からの影響関係にとくに注目したい<sup>(2)</sup>。近角から古澤への影響の核心にあるのは、親子関係を軸に救済を捉える視点である。親子関係を範例として救済を捉えることは、近角自身の回心体験と深く関係する。近角は、1897年故郷の滋賀で決定的な回心をするが、それを阿闍世の回心になぞらえる。その際、自分自身を罪悪深重な阿闍世に重ねるだけでなく、自分の両親をそれぞれ、頻婆娑羅王と韋提希に喩えている〔近角1941（1905）〕。近角は、阿闍世の眼から両親を捉えたのであり、近角の説教を熱心に聴聞した古澤はそれを阿闍世コンプレックス論へと応用していったのである。

近角から古澤への影響を示す事例を具体的に示していこう。第一に、阿闍世説話の引き写しという事実である。古澤が最初に阿闍世コンプレックスを論じた論文「精神分析学上から見たる宗教」〔古澤1931〕での阿闍世説話に関する箇所ほとんどが近角の著作『懺悔録』〔近角1941（1905）〕の転写である。次に、その後、20年余り後に著された古澤の論考〔古澤1953〕で、阿闍世の病気を「流注」と記している点に近角の影響を指摘できる。

「流注」という病気は、実は阿闍世の病名ではなく、近角が回心の時にかかった病名である。このことから古澤は阿闍世と近角を知らず知らずに同一視していったことが窺える。近角の影響は、古澤の心底に深く染み渡っていったのである。第三に挙げられるのは、「とろかし」の問題である。「とろかし」への関わり方の違いを解明することで、精神分析が仏教から独立し、距離をとっていきなり浮き彫りになる。

## 2 古澤平作から小此木啓吾・土居健郎へ

古澤の精神分析の手法は、「日本的とろかし」技法と評されている。古澤は、患者から分析医に向けられる憎しみという病んだ心を無償の愛でとろかしていくことを治療の眼目としていた。この「とろかす」という言葉の起源も近角にある〔近角 1974 (1900)〕。近角においては「とろかす」主体は人間ではなく、絶対者である阿弥陀仏である。阿弥陀仏の慈悲が凡夫の我執をとろかすことが根本におかれる。そして、親の愛は、相対的なものではあっても、阿弥陀仏の「とろかし」の象徴となり、親子関係は「とろかし」のなされる象徴的場となる。近角の回心を例にとり、この関係を説明しておこう。まず、父母への関わり方が不十分であることが反省のきっかけとなり、自己の罪悪の重さが実感される。この実感はあくまで相対の世界での罪悪感であるものの、それが具体的な手掛かりとなり、いわば跳躍板となって絶対者たる阿弥陀仏の慈悲に出会う。その阿弥陀仏の光により自己の罪悪の絶対性が知らされると同時に、その自己を救う阿弥陀仏の絶対性が知らされる。このようにして阿弥陀仏の働きに照らされたところから振り返ると、父母の情愛が阿弥陀仏の慈悲の象徴と捉えられる。もっとも、近角自身は象徴的場というような表現は用いていないが、かれの説教・著作から親子関係がとろかしの象徴的場となっていると捉えることができる。

古澤の技法は、仏の慈悲によって衆生の心をとろかすという近角の説教を精神分析に転用したものである。古澤では、母親の愛が子どもの怨みをとろかすことへと焦点が移る。ただし、精神分析を実際に遂行するときに、仏の役割を古澤が代わりに果たす。つまり、人間の親と子との対立・和解が阿闍世コンプレックスの主題となっていたものの、実践面において、仏の同情・大慈悲による救済に代わるものを治療者たる古澤自身が患者に与えていた。そのため、たとえ本人が自覚していなくても、治療行為そのものが仏教的実践に通じていたのであり、無自覚なまま逆転移として超越性の問題に関わっていた。それゆえ、たとえ本人が自覚していなくても、古澤が論文で想定する筋書きは、その超越性を反映していたといえよう。

古澤には、学問的理論に拠って立つ精神科医と宗教者という二つの側面があったが、最終的には宗教者としての側面が強かったと、古澤に教育分析やスーパーバイズを受けた弟子たちは異口同音に語っている。たとえば、土居健郎は古澤を突き動かしていたのは、究極的には「宗教心」であり、「救済者としての意識」が強烈であったと明言する。そして、そのため、古澤は患者を取り込み、「のみこみ」をしていた、と土居は批判的に述べている〔土居 1980〕。

古澤の「とろかし」を批判する点では、小此木も同様である。小此木は「とろかし」という言葉を自身の治療概念として採用せず、古澤の治療に保持されていた宗教性を否定していく。古澤とは反対に、小此木は各個人の自律性を強調し、それとともに人間の親子の葛藤を正面に取り出していく。そして、小此木は、古澤の「とろかし」技法が「中立」ではないと批判する。小此木の言い方を用いれば、古澤の治療では、「治療者が超自我転移を

向けられて、超自我そのものになってしまう」のである [小此木 2001]。小此木によれば、治療者が患者の超自我になって、患者の罪を許すというようなことはあってはならない。治療者は、平等に漂う注意を払うという心的態度をもって、耳を傾ける受身性を保つことが大切である。中立的な態度にもとづき、患者が治療者に受容される体験をなしても、それは患者が許容体験を治療者に投影しているのであって、治療者に「のみ込まれる」こととは区別される。患者は、のみ込まれて自分を失うのではなく、治療者と応答しながら、心を成熟させていくことが必要だと小此木はいうのである。このように、日本の精神分析は、仏教に根ざした精神文化と出会い、いったん自己のうちに取り入れたあと、否定的にそれを乗り越えていくようになっていったのである。

しかし、ここで課題が生じる。たしかに、「とろかし」を否定することで、「とろかし」に内在していた宗教性も否定される。ところが、小此木の立場が完全に宗教性から無縁となったわけではない。小此木は、一方で、過去において日本社会を規定していた、「あるべき母なるもの」の意義を鮮明にしつつ、他方、日本社会が「理想とは違う母なるもの」に規定されることを批判しそれを暴くことに向かう。この両義的主張から、宗教性を否定しつつも、宗教性の痕跡、あるいはそれへの郷愁が存在しているのを読み取っていくことができる。その郷愁は、「あるべきところにあるものがない」という「不在」の事実として、そしてこの「不在」が宗教性の「不在」としてではなく、「理想化された母親像」の「不在」として、表明されていると捉えることができる。近角のような仏教の立場においては、阿弥陀仏の慈悲が存在していたその場所に、「望むべくもない不在の母」が君臨することになるのである。

この「不在」の意味は、古澤では強調されなかった「怨み」が小此木において重要な主題となったことを考えるとわかりやすい。小此木は、母子それぞれの葛藤を重要視し、子どももの怨みの持つ意味を強調する。すなわち、母親には〈子どもが欲しいという願望〉と〈子どもをおろしたり殺したいという衝動〉との間の葛藤がある。また、子どもにそのような母親の葛藤に対する怨みがある。子どもは、母との一体感が幻想であることを知り、そのため激しい怨みが生じるというのである。この怨みを阿闍世説話の語を借りて、小此木は「未生怨」と表現する。そして、さらに小此木は、この怨みが母から子へと「世代間伝達」として述べている [小此木 1991 ; 2001]。

そもそも、仏教の「未生怨」という表現は、絶対者の救済にあずかる意味連関の中におかれていた。だが、小此木は宗教的次元への関わりを避ける。それゆえ、母なるものへの期待から生まれる「未生怨」が宗教的救済へと貫かれることはなく、逆に、母への期待が挫折する面が強調されることになる。古澤の筋書きに内在していた宗教性を否定することで、結果として、「母なるもの」の意味が宙吊りにされ、出口のない意味世界の中で捉えられていることになるのである。小此木のような立場からは、現代日本社会で人間が成熟・自律することの困難さがきわだってくる。この困難さは、小此木ひとりの人間理解の課題というのにとどまらない。広く、近代が生み出した親密な母子関係を自明の前提としつつ、



## 第1部 論文編

同時にそのような理想の母親が現代では存在できないと考える人に共通する課題となるのではないか。

現代において、たしかに「理想の母親」は「不在」としてのみ表明されるものであろう。小此木はその点を鋭く剔出した。だが、さらに理想化されている「母なるもの」の由来を考察する必要がある。その考察は、不在を不在として指し示す何者かの探究、人間存在の生存の根拠への探求をもとめる。そのような標準・基準となるものなしには、およそ不在ということの意味がなくなってくる。そして、現代人が生きて死ぬということの十全の意味も、そのような探究を射程に置いてこそ、次第に明らかになってくるのではないのだろうか。阿閻世コンプレックス論は、そのような課題を現代の死生学に投げかけているように思われる。

### 註記

- (1) この論文は、「二種の罪悪感——阿閻世コンプレックス」と題目を変えて、文献〔古澤 1954 ; 1979 ; 2001〕の三つの著作に再録されている
- (2) 古澤の阿閻世説話受容について詳しくは文献〔岩田 2001〕参照のこと。なお、近角と古澤との関係については、〔岩田 2001〕の執筆とほぼ同時期に櫻井昭彦も指摘している〔櫻井 2001〕。

### 文献

- 近角常観 1941 (1905) 『懺悔録』 文明堂。  
近角常観 1974 (1900) 『信仰の餘瀝』 文明堂。  
土居健郎 1980 「古澤先生と日本の精神分析」『精神分析研究』第24巻第4号、日本精神分析学会。  
岩田文昭 2001 「歴史と物語——阿閻世コンプレックスの生成」長谷正當・細谷昌志編『宗教の根源性と現代 第1巻』 晃洋書房。  
古澤平作 1931 「精神分析学上から見たる宗教」『良陵』第8号、東北帝国大学医学部良陵会。  
古澤平作 1953 「訳者あとがき」フロイド著・古澤平作訳『フロイド選集 第3巻——続精神分析入門』 日本教文社。  
古澤平作 1954 「二種の罪悪感——阿閻世コンプレックス」『精神分析研究』第1巻第4号、日本精神分析学会。  
古澤平作 1979 「二種の罪悪感——阿閻世コンプレックス」『現代のエスプリ』第148号、至文堂。  
古澤平作 2001 「二種の罪悪感——阿閻世コンプレックス」小此木啓吾・北山修編『阿閻世コンプレックス』 創元社。  
櫻井昭彦 2001 「『罪悪意識二種』の仏教的背景」小此木啓吾・北山修編『阿閻世コンプレックス』 創元社。  
小此木啓吾 1982 『日本人の阿閻世コンプレックス』 中公文庫。  
小此木啓吾 1991 『エディプスと阿閻世』 青土社。  
小此木啓吾 2001 「阿閻世コンプレックス論の展開」小此木啓吾・北山修編『阿閻世コンプレックス』 創元社。

## 第2章 哲学から体験へ

### ——近角常観の宗教思想——

碧海 寿広

#### 1 序

清澤満之（1863—1903）はその晩年、自己の癖を反省してこう述べている。

従来の慣習によりて、私は知らず識らず、研究だの考究だのと、色々無用の論議に陥り易ひ。時には有限粗造の思弁によりて無限大悲の实在を論定せんと企つることすら起る。然れども、信念の確立せる幸には、たとへ暫く此の如き迷妄に陥ることあるも、亦容易く其無謀なることを反省して、此の如き論議を放擲することを得ることである<sup>(1)</sup>。

かつての清澤は、自らの拠り所とする宗教的世界、「無限大悲の实在」すなわち真宗の教説が示す救済の理法を、「思弁」として論議することを重視した。西洋哲学の批判的研究の成果を活かし、明治 25 年に完成させた『宗教哲学骸骨』はその代表的な成果だが、彼は自己が信奉する宗教を、哲学的な「考究」により論定することに重きを置いていたわけだ。

だが、そのような議論ばかりに執着するのは「迷妄」なのではないかと、この死を目前に控えた宗教者は考えるようになったのだ。戒律に基づく禁欲生活の実践とその挫折、教団改革への取り組みとその失敗、重度の肺結核による苦悶、身内の死、といった数々の人生上の苦渋を味わうなか、清澤が哲学的な議論よりも大事なこととして発見したのは、真宗における絶対者、阿弥陀如来が自らに対し無限の慈悲を差し向け、大いなる幸福を与えてくれるという事実に、ただただ感謝し、その歓喜の心境を言葉にしていくことであった。

如何なる幸福も、此信念の幸福に勝るものはない、故に信念の幸福は、私の現世に於ける最大幸福である。此は私が毎日毎夜に実験しつゝある所の幸福である<sup>(2)</sup>。

ここで「実験」とは、個々人が身をもって得る現実の経験、言い換えれば「体験」と呼ぶべき事象である。晩年の清澤は、信仰に生きる自己の体験、あるいは体験をもって理解した自己の信仰を、明晰な言葉にしていくことを最重要の仕事とした。体験に裏付けられた信仰や、体験に基づいた言論がいかに高価値か、それを周囲の人間にもよく述べていた<sup>(3)</sup>。

清澤の弟子たちの多くが、私塾「浩々洞」における熱心な指導や濃密な議論を通して<sup>(4)</sup>、この師の晩年の価値観を受容した。暁烏敏は「宗教は心霊の実験に立つ。亦実験よりせざるべからざるにあらずや」<sup>(5)</sup> という信条を表明し、『実験之宗教』という題名を掲げた書物をもつた佐々木月樵も、「仏教は学問の宗教でありませぬ、信仰の宗教であります、研究の宗教でありませぬ、信仰の宗教であります、教理の宗教でありませぬ、実感の宗教であります、唯単に道理の宗教でなくして、実験の宗教であります」<sup>(6)</sup> と畳みかける。明治

30年代、清澤の率いる先進的な真宗仏教者の間では、「実験（体験）」という言葉が、自らの理念的な宗教観を語る際のひとつのキーワードになっていたのだ。資本主義の伸張に伴う個人意識の高揚や自我の問題に煩悶する都市青年の増大が時勢として際立つ中、その時勢に呼応しながら彼等が示した、個々人の内なる信仰体験から出発する宗教という自己主張は、日本の仏教が「近代性」を確立したことの、ひとつの大きなメルクマールであった<sup>(7)</sup>。

これに先立つ明治20年代、仏教界では「哲学」が流行していた。井上円了（1858—1919）が明治20年に発表した『仏教活論序論』は、仏教を西洋哲学の観点から肯定的に評価し、対照的にキリスト教を批判し、もって仏教が国益に適うことを論じた本が、同時代の仏教者のみならず、一般の読書人にも非常に熱心に読まれた<sup>(8)</sup>。この種の「仏教の哲学的形成」は時代的なものであり<sup>(9)</sup>、清澤の『宗教哲学骸骨』も、同じ時代状況の産物である。井上は東本願寺の留学生として東京大学で哲学を学んだが、清澤も同じであった。井上らが明治17年に創設した「哲学会」に、清澤は在学中の明治22年に入会、25年に創刊された『哲学会雑誌』の編集を務めている。哲学は、この頃の若くて将来有望な仏教者にとっては、積極的に追求め、研鑽すべきものであった。それが明治30年代には、少なからず否定的に評価されるようになってきた。学問や理論ではなく、我が身をもって信仰の確かさを実感することこそが、宗教への対し方としては正解なのである、と。

哲学から体験へ。近代仏教、とりわけ近代の真宗仏教における思想の展開の中で、こう評すべき大きな転換が明治30年代に起こった。晩年の清澤とその近接者の中で顕著に見られたこの転換期の思想の意義は、詳しく検証されて然るべきである。なぜなら、真宗大谷派という、浄土真宗の重要な一部を構成する教団の、近現代における思想と実践の方向性が、この晩年の清澤らによる思索と活動に大きく規定されているのだから<sup>(10)</sup>。転換期に生れた思想は、近代真宗を決定的に方向づけた。その意義を再考することで、近代の延長上にある現在の真宗仏教に対しても、意義深い見識を提供できるはずである。

以上のような観点から、本論では、この転換期を最も直接的に経由した真宗僧侶である、近角常観（1870—1941）の宗教思想を取り上げる。近角こそが、この転換期のただ中で自らの思想を練磨し、その可能性を十全に実現した人物である。彼もまた井上や清澤と同じく、東本願寺の留学生として上京し、東大で哲学を研究した。そして清澤と同じく、後に哲学よりもむしろ体験を重視するようになり、さらに後述するように、この体験という対象を、清澤よりも徹底して自己の思想と実践のなかで活用した。そうした近角の思想と実践の内実を検証する作業は、転換期の真宗思想の意義を最も明晰に示すだろう。

近角に関しては、先行研究はあまりない。近角の著書『信仰之余瀝』の内容を検討した評論や<sup>(11)</sup>、近角の思想が日本の精神分析や宗教哲学などの知的系譜に与えた影響を考察した研究などが<sup>(12)</sup>、希少なものとして存在するばかりである。本論は、近角の思想の形成と展開を詳しく解明することで、現在では僅少に過ぎる近角研究への寄与ともなす。

## 2 哲学から体験へ

近角常観は、明治3年4月20日、滋賀県東浅井郡朝日村の西源寺（真宗大谷派）に、父・常随の長男として生れた。3歳のとき実母が死去し、養母・雪江に育てられた。幼少期から、父に浄土三部経の読み方を教わった。当人いわく「我信仰は全く父上の授け玉ひし所也」<sup>(13)</sup>。明治18年、京都府立尋常中学校を経て、東本願寺経営の育英教校に入学。清澤に出会った。明治22年、清澤の推薦を受け、東本願寺の留学生として上京。開成中学と第一高等学校に学び、明治28年に東京帝国大学哲学科に入学した。東大在学中の明治29年、清澤らが推進した「白川党宗門改革運動」に参加、熱烈な活動を行うも、運動は期待通りの成果を生まず、挫折感を抱えながら、学業に復帰。深甚な煩悶状態に入る。

人とうまく付き合えない。それが、青年近角の悩みの根本であった<sup>(14)</sup>。明治30年7月、改革運動からの帰還の後、身心ともに疲れ果てていたが、同時に人間関係もこじれ始めた。自分は周りの人々に対し気を遣い親切にしているのに、相手はそれに応じた好意的な態度をとってくれない。誰かに肩入れすると、他の誰かがそれを恨みに思う。次第に誰に対しても心の距離が出来はじめ、人間不信に陥った。仏教も愛読書もつまらなく、飲食など五感の快楽に溺れ、自殺願望すら抱く。

鬱屈したまま、松島での仏教夏季講習会に参加したが、丸々二週間、仲間に苦悶を訴えるのみで、周囲を不快にさせた。この時、どんな状況でも自分に同情し、慰め、認めてくれる友人が必要だと痛感した。そこで、中学時代の親友のところに行き、今の苦悶を打ち明けるが、気分は晴れない。心の不調は体の病気を惹起し、腰部に筋炎が生じ激痛に苦しんだ。療養のため帰郷し、二週間入院していたが、体調が少しよくなり通院していたある日の道の途中、心が入れ替わるような体験を得る。9月17日のことであった。

病院から帰り途に、車上ながら虚空を望み見た時、俄に気が晴れて来た。これまでは心が豆粒の如く小さであったのが、此時胸が大に開けて、白雲の間、青空の中に、吸ひ込まれる如く思はれた<sup>(15)</sup>。

雄大な天空に向け卑小な我が心を開いた、この瞬間の感覚は、彼の仏教観を一変させた。

仏陀とは、真の友のことである。人間の世の中に存在する友人は、こちらが心を隔てれば、向こうも同じく心を隔てるものである。だから友人に対しては善く振舞おうと人は心がけるが、心の弱い凡夫にはその継続は難しく、人間界の友情はもろい。これに対し仏陀は、こちらの態度が悪ければ悪いほど、心を隔てれば隔てるほど、逆に胸を開いてくれる、天空のように寛大な心をもつ友である。この様な「真の朋友」としての仏陀像を胸中に構成することで、近角は煩悶から脱し、絶対的な安心感を獲得することができたのであった。

この苦悶からの脱却の後、政府が明治32年末に提出した宗教法案への反対運動に参加して大活躍し、その功績が認められて、東本願寺の命により明治33年4月から35年3月まで欧米の宗教制度の視察を行い、帰国の後、東京本郷区森川町に設けた求道学舎、さら

には同地に大正4年に設立した説教所である求道会館を中心に各地で、自らの煩悶と獲信の体験に基づいた伝道活動に邁進する、というのが、近角の経歴に関する通説である<sup>(16)</sup>。先述した回心の経験が、後年の彼の宗教家としての活動に直結する、という理解だ。

多少の修正が必要である。回心後における近角の思索の歩みを辿り直すと、彼が少なからぬ紆余曲折の末に、体験重視の宗教家へと自己形成を遂げたことがわかる。

哲学的な研究を通して宗教を論議すること。これが学生近角にとっては最も重要な課題であった。回心後に学業に復帰した近角は、宗教哲学の研究に没頭したのである。そして、明治31年7月の卒業後、さらに東大の大学院に進学して研究を続けていた彼は、明治31年10月から翌年の3月にかけて、『哲学雑誌』（先述の『哲学会雑誌』が明治25年に改名）の誌上で計6回に渡り、「独逸哲学と仏教との比較」という題名の論文を発表する。この論考は、近角が自らのまとまった文章を公の場に初めて提示したものであった。

いわく、世界の形而上学の歴史には、印度哲学、希臘哲学、独逸哲学の三系統があり、いずれも「世界の真相を看破し、人生の秘奥を開闢せるもの」である。このうち、印度・希臘は同じく古代に属し、希臘・独逸は同じく西洋に属しているから、その哲学の比較は従来の研究でもよくなされてきた。しかし、一見つながりが希薄そうな印度・独逸の哲学もまた、その性質において類似する部分が少なくない。そして、独逸哲学は希臘哲学を継承したものであり、印度哲学の発展系として印度・東洋の仏教があるから、独逸哲学と仏教それぞれの発達史を比較考察する作業は、世界の形而上学史の要点を解明する成果となるだろう。またこの作業は、その深奥さにおいて独逸哲学に匹敵あるいは凌駕する仏教の意義を、世間に周知させることにもつながってくる<sup>(17)</sup>。

この様な研究視座から近角は、例えば、カントの批判哲学は唯心論の徹底として、世親の唯識哲学と同型の認識論であると述べ、あるいはヘーゲルと天台の教理学を比較して、前者の「正反合の三断」は、あたかも後者の「空仮中の三諦」に類似する、といった議論をする。ショーペンハウエルに至っては、直接的に印度哲学の見聞があったため、その厭世的な教理全体が仏教思想に近似している、ということだ。

古代から近代までの西洋哲学史の研究に関しては、日本においても、この近角の論文が発表される頃までには、一定の受容と理解が進んでいた<sup>(18)</sup>。近角はそうした研究の蓄積に学びながら、自身の最大の関心である仏教の、哲学的な価値を、西洋哲学との比較において検討しようと試みたのである。西洋哲学に基づき仏教の真価を弁証しようという、明治20年代までに井上円了や清澤満之らが挑戦していた課題を、近角もまた独自の視点から引き継ごうとしたわけだ。

この種の比較哲学の研究を、しかしこの後の近角は完全に放棄する。それどころか彼は、宗教を哲学的に論説することの無意味を、声高に述べるようになる。西洋哲学を鑑として仏教の価値を論じたことから、自身の体験の内実を告白する行為へと、彼は自らの仏教の語り方を改造していったのである。その言論の転回の契機となったのが、近角が自己の信仰体験について初めて本格的に論じた、「静観録」の執筆であったと思われる。

「静観録」は、明治32年の1月から11月まで、仏教徒国民同盟会<sup>(19)</sup>の機関紙であった『政教時報』において、15回にわたり連載された。第1回の「宗教的同朋」では、近角の煩悶と獲信の際の心理状態、及び「友」としての仏陀への感謝、という先に触れた彼の信仰体験の実態が記述される。続く第2回では、そうした信仰を表明し研磨するための「懺悔」の方法が問われ、少数の信仰者が集まり自らの「内心の経験を白状」しあう、といった、後述する彼の体験談の実践を予感させるような手法が推奨される。第3回では、近角が自らの内心を解剖し、罪悪にまみれた偽善者としての自分を語り、だがその卑小な私を慈悲深き光明で照らし悩みを解消してくれる仏の素晴らしさを称える。

かくして、公的な言論の場で自己の信仰体験や心の状態を言語化し、あるいは言語化する方法を世に問い始めた近角は、連載第4回の冒頭、次のような言明をするに至る。

宗教は理屈ではない、考へることではない、理屈を並べたり、考へたりした安心なれば、忽ち又理屈で碎くことが出来る、考へ直せば夢の如く消える様になる、全体理屈程間接的なものはない、仏陀と人間の融和する安心の境界が、間接なる手段で達せられる筈がない、是非とも直接でなくてはいかぬ人間が仏陀と触れ合はねはいかぬ、仏陀の声を聞かねばならぬ、仏陀の光を見ねばならぬ<sup>(20)</sup>

宗教の理論的な把握を否定し、それとの対比で、仏陀の存在に安心を与えられる体験の価値を肯定する。これは、宗教を理論的に把握するような言説が、相応に世に普及していた時代だからこそなした批判的な主張であっただろう。丁度、近角もまた宗教を「理屈」で論じていた『哲学雑誌』における研究発表が終了した、明治32年3月のことであった。

仏教は体験的に理解されなければならない。理論や学問ではいけない。近角はこの信念を、その後の連載のなかでも倦むことなく繰り返し言表し、深化させていった。例えば、彼が「仏陀の三身説」を理解したのは、研究上の見解ではなく、人格的な仏陀による救いを実感した「内的経験」を通してであり<sup>(21)</sup>、相対的な現実世界を超越する絶対の認識を得られたのは、「冷かなる哲学的の考え」を捨てて、「仏陀平等大悲の同情」が人間の相対的な感情の衝突をとろかしてくれることを、身をもって知ったからである<sup>(22)</sup>。自身が幼少の頃から教えられ学んできた仏説の意味を、自己の体験を語る言葉の中に定置し、言説化すること、それがこの「静観録」で近角が試みた言語実践であった。

その言語実践は、発表当時、斬新な仏教論として解釈され、同時代の青年仏教者たちからの絶大な支持を受けた。連載の文章は、多くの読者の要望と賛同者の尽力により、近角が洋行中の明治33年12月、『信仰之餘瀝』という著書として出版される。序文を付したのは清澤満之であり、「近時宗教を喚呼する声の甚大にして、信仰を告白する説の甚盛なるか如きは、皆以て徴とするに足る、近角君の如きは最早く此声に聞き、最早く此告白を試みたる一人なり」との紹介がある<sup>(23)</sup>。明らかに時流に呼応した著作であった。また、近角が同書の第3版(明治36年2月)に付記した自序には、「静観録」の執筆が「百忙中一

室に閑居して、瞑想観、毎に肅々として一種森厳の感に打たれたるは今猶記憶する所也」とあり<sup>(24)</sup>、彼にとってはこの言語実践そのものが、新たなる発見に満ちた宗教的体験であったことが伺われる。執筆時の高揚感を伴う思索の進化の喜びと、仏教者世間での高い評価があいまって、自分が今後依拠すべき言論の格好が、近角のなかで固定してきた。

明治35年6月に求道学舎を開設し、宗教活動を本格的に開始した近角は、同年十月、「哲学の研究が仏教信念に与へし害毒」という、挑発的な題目の論考を発表する。いわく、

過去二十年間に於て仏教の声価を貴からしめたものは哲学である、而して仏教の宗教的真価を暗ましたものも亦哲学である、(中略) 哲学なるものは、仏教を宗教として味ふためには最も邪魔になるものである、理論的に仏教を研究することは、たしかに信仰的に仏教の生命を殺すものである、若し此点より論ずる時は哲学は仏法に対する援軍でなくて、仏教信念を腐食する寄生虫である<sup>(25)</sup>。

近角の哲学に対する罵倒はここに極まる。かつて仏教を哲学として研究していた者の発言であるから、これは「転向」と称して然るべき言明である。なぜ、彼はそのような「転向」をするに至ったのか。

「吾人は非常なる苦悶時代を経て仏陀の靈光を感じた後は、自己自身は之を感じるも他に説明するときは猶哲学的基礎を要すると考へた」と自ら述懐しているように<sup>(26)</sup>、近角は自己の宗教体験の真義を他者に説明するための論理を欲したがために、哲学の研究に邁進したのであった。自分の「感ずる」ところをありのままに述べただけでは、その体験を共有していない他者を説得することはできず、そこには何らかの学問的根拠が必要となるだろう、というこの学生近角の考えは、しかし後に、「大なる誤り」であることが判明した。

吾人自身が仏陀の靈光を感じたときは一片の哲学的理論によらなかつた。自分は之を用ゐんとするは大なる誤りである事を悟つた。殊に親鸞聖人の如きは此哲学的部分の宗教に必要なきを知り、世人の之に屈託せるを憐み断然擲ち去られた点が最も尊き点である<sup>(27)</sup>。

「哲学的理論」には微塵も依拠することのなかつた、「仏陀の靈光を感じたる」体験の率直な言語化、それは、「静観録」に対する同朋たちからの厚い支持というかたちで、肯定的に受け入れられた。この近角の想定を裏切る事態によって、彼が他者に向けて自らの体験を語るにあたり「哲学的理論」による裏付けを確保する必然性は消失した。むしろ、自己の体験そのものに向き合うことに、近角の意志の矛先は向けられていったのである。

だが、その哲学研究の放擲という選択は、単に彼ひとりの決意として述べられているのではなく、それが「親鸞聖人」の歩んだ道でもあった、という歴史の強調とともに語られていることは注目されてよい。「哲学的理論」とはまた別種の要素が、ここで彼の体験の価

値を裏付けるものとして登場してきているのだ。「仏陀の靈光」を感得した彼の体験は、依然として裸のままに提示されていたわけではなかったのである。

自らの生の体験の意義を、それ意外の何らかの意味作用によって根拠づけること。自己の体験を主軸とする近角の宗教思想の急所は、この点に集約されていた。

### 3 体験を根拠づける

青年近角の内面に到来した救済体験は、それを他ならぬ「私」が身をもって体験したという真実性と共に、それは結局のところ「私」の個人的な体験でしかない、という不確かさを抱えていた。そうした不確かさを払拭するためにも、近角はまず仏教の哲学的な側面を吟味することから、この体験を支える理論的な根拠を探ろうとした。近角の宗教思想は、こうした探求の中から明確化されてきたのだといってよい。

その探求の端緒において彼が特にこだわったのは、洋の東西に見られる様々な哲学の展開を、ひとつの一貫した論理を有する歴史の変遷として検証することであった。なぜなら、哲学の歴史がもし「唯主観的に強て真理となすに過ぎざる」<sup>(28)</sup> 見解の集積でしかないのなら、それが自己の「主観的」な経験を意味づけるものには、なり得ようもないからである。

近角がここで依拠したのが、ヘーゲルであった。彼にとってはヘーゲルこそが、個別の哲学者の見解を年代的にまとめただけの既存の哲学史から卓越して、「哲学が古今に通して一貫の條理として意味を有する」ことを証明する哲学史を打ち立てた初めての人物であったのだ。世界の諸現象も個人の精神活動もすべては「理体 Logos」の実現と見て、哲学史をその理体の展開過程として跡付けていくヘーゲルの視座は、「規則を以て複雑なる人世界を律せんとし」「牽強付会に陥りたる」という欠点を有するにせよ、近角に哲学史研究のための確固とした立脚地を提供してくれた。この立脚地を得ることではじめて、彼は「個々の説の集合」ではない一貫した論理の展開として、仏教の歴史を西洋哲学との比較において考究していくという作業に取り組めたのであった。

近角は、清澤からの強い影響のもと東大で哲学を学んでいたため、その回心体験の以前から、仏教を哲学的に把握することには多大な関心を抱いていた。そして「世界原理の上より仏陀を考へ、而も其世界原理を真如と名付けたるものと考へつゝあつた」<sup>(29)</sup>。仏法とは世界に遍在する真理のことである、という彼のこの見識は、「理体」の実現としての世界史、というヘーゲル哲学からの示唆を受けたものであろう。近角は、回心前から既に脳裏に造形されつつあったこの仏教史観に導かれつつ、それを研究として本格的に展開させ、論考を積み重ねていく過程で、こうした発想の有用性を心の深部で実感したのである。

では、近角はそうした前提に立脚した哲学史研究によって、自己の体験を根拠づける哲理を構築できたのか、と問えば、それには「否」と答えねばなるまい。近角自身は、哲学徒の先達である清澤が提示したような、独創的な哲学体系を確立することはなかった。しかし少なくとも、仏教史は時代や地域ごとに断絶した個々の主体による思想や実践の寄せ



集めではなく、普遍的な真理の表出過程として理解できるという認識を、近角がこの哲学研究の遂行を通して強めてきたであろうことは疑いない。そして、こうして強化されてきた、仏教史を貫く普遍性に対する認識は、体験としての仏教を語る近角の中にも継承されていくのであった。どうしたことだろうか。

近角の著者の中ではおそらく最も多くの読者を獲得した『懺悔録』は、仏法の導きによって救われた人物の具体的な体験を通して仏教の真髓を説く、という体裁をとっている。事例として言及されるのは、まず、先に見た近角本人の回心体験と、彼の知人で、ある事件に関与し獄中にある人物の、信仰獲得の経緯である。次いで、『観無量寿経』等に説かれてある、韋提希婦人の救済譚が語られる。韋提希は、釈尊在世時のインドはマカダ国の王妃だが、親王への謀反を企てた息子によって幽閉され、苦悶の末、仏の慈悲に出会い救われた。続けて、その悪息子である阿闍世の、『涅槃経』等に記述されている回心の物語が紹介される。阿闍世は、父を殺害し母を迫害して王位を篡奪したが、やがて後悔に陥り、それがもとで病に苦しんだ後、仏の教えにより苦悩から脱却した。世に言う「王舎城の悲劇」である。そして最後に、真宗の開祖である親鸞の体験と教理が解説され、全体の内容をしめくくる、という構成になっている。

本書の登場人物のうち、近角とその知人は、著述の段階で生存していた実在の人物だが、韋提希婦人と阿闍世、そして親鸞については、経典等の記述から近角が構築した、いわば言説上の人物である。存在の性質が異なるのだ。本書の特色はしかし、これら異質の存在を、相互の体験に見られる共通性において同一化していくというところにある。

たとえば、獄中にある近角の知人と息子に幽閉された韋提希とは、ともに囚われの身のなかで仏陀への信仰を得た、という経験を共有しているとされる。「年相隔つること式千余年、地相距ること数千里、而して味ふところは同一仏陀の慈悲である」のだと<sup>(30)</sup>。あるいは「阿闍世王の煩悶と罪悪観は、実に私自身が陥りた境遇と全く同等」なのであって<sup>(31)</sup>、とりわけ阿闍世の入信と彼の病状の回復が同時的に起こったことは、青年近角の「病気が本復して後、数日を経て、終に偉大なる仏陀慈悲の光明に摂取さるゝに至つた」出来事に相応するという<sup>(32)</sup>。現に生きる人間の仏教体験は、経典中のその反復であるという思想である。

近角にとって重要なことは、この同一性の認識が単に彼の独断によるのではなく、それらの体験の本質により必然的にそう結論付けられる、という点であった。

観経に於ける韋提希夫人の得忍、涅槃経に於ける阿闍世王の獲信は、実に実験の信仰の濫觴である。而も煩悶を極めたる女性、逆悪を極めたる罪人の、救済を得たる起源である。(中略) 王舎城に於ける悲劇は、即ち人生に於ける悲劇にして、苟も人間のあらん限り、必ず常に反復さるべき事実である。仮令吾人は、歴史的に之を実現せずといへども、内心の実験としては、念々刻々、常にかくの如き悲劇を、人生の上に演じつゝある次第である<sup>(33)</sup>。

經典に刻まれた遙かに過去の仏教体験が、現在のあるいは未来の私たちの「内心の実験」としても繰り返し現れる普遍的なものとして意味づけられる。このようにして、歴史の中にたびたび現象化してくる普遍的な要素を見つけ出し、それを同一の真理の表出過程として理解する仕方こそ、近角が自己の哲学研究において習得してきた方法に他ならず、またこの方法によってこそ、彼は自らの体験を過去の經典中のそれに同一化することができたのだ。

哲学から体験へ、あるいは、哲学的な論理の普遍性から救済的な体験の普遍性へ。依拠すべき普遍的なものの内実は大きく異なるが、いずれにせよ、近角がそこに自らの個的体験の不確実さを払拭する意味を求めていたことには変わりはない。そして、その普遍性を備えた対象のどちらもが、言語により表現される対象であったということも。

自己に先立つ宗教体験の言語の中に、それとの同一化が可能な「私」の体験を主体的に読み込んでいくという実践。宗教史的な普遍性を有する数々の体験の言語の中から、これが真の救済体験だと信じるものに、自らの実存を投影すること。この実践によって、近角の体験はただの白昼の夢想などでは決してない、宗教としての正統的な意義を獲得する。

真宗僧侶を生業とする近角にとっては無論、真宗仏教の起源である親鸞の体験こそが、その投影の対象としては至上のものであった。

私自身の信仰と聖人の御示しとは、全く区別の出来るものでなくして、自分の信仰の味が即ち教行信証の味であり、又教行信証は全く聖人一代の人生の上に於ける活躍である。換言すれば教行信証の上に顕はれたる親鸞聖人は、恐れ乍ら又直に私の人生上の実験と一味であるといふことであります<sup>(34)</sup>。

親鸞の教えを受領し真宗者として生きるということは、近角にとって、親鸞の信仰体験に「私」の信仰体験を重ね、重ね続けながら生きることであった。親鸞の体験と「私」の体験とが、「私」の使用する言語のなかで融合する。それが真宗者であるということだ。

近角のこの思想は、親鸞から遡って、仏教の開祖、釈尊の悟りの体験にまで延びる。

厳密にいへば、大聖の実験と我が信仰の経験と対比するは他力信仰の上からは適當の所為でない。何故ならば仏は救の親であり、我等は救はるゝ子である、大聖は慈悲ばかりであり、我等は罪ばかりである、其罪の衆生の些微なる経験を仏陀の大覚と引当てるは、甚不遜である、恐入つたことである。去り乍ら、大聖の此世一代の方から云へば、釈尊成道の光景も我等が信仰に入つた状況も同じ趣あるといふことが出来る。釈尊の成道したまふや、八万四千の煩惱を退治して、八万四千の光明を放ち給ふことは、全く我等の心に弥陀の仏日があれば玉ひ、我が信念が八万四千の光明中に摂めらるゝ光景と同様である<sup>(35)</sup>。

仏教を創始した釈尊と、その教えを受けて救われる「私」との間には、救済を授受する立場上の格差がある。だが、両者が救済される体験それ自体は、同等のものでなければならない。両者の体験が正確に反復されていなければ、仏教で救われたことにはならないからだ。「私」の体験が、言語を媒介にして仏教の起源にまで投影され、それが「私」の体験に仏教史上の正統性を付与する。近角の宗教思想は、この様な言語実践として成立していた。

その体験の言語を用いた宗教的实践は、彼の信徒たちの内にも伝播されていった。

### 4 体験談の実践へ

宗教は、体験として語ることでその真価を実感できる。哲学研究による仏教論を放棄し、体験の言語を駆使した仏教実践を確立した近角は、やがて自らの信徒教化の方法として、体験談を自覚的に活用するようになった。

例えば「信仰談話会」という、近角が求道学舎（会館）において毎月末の日曜日に開催していた真宗の勉強会の場で、彼は信徒に対し、自らの信仰の現状を告白するよう求めた。

東洋大学の某氏が非常に苦しんで居られる様子でした。近角先生は、之に熱心に御講話をされて居られましたが、其の御講話の内に屢屢仏様のお慈悲の広大な事を御説き下されました。其が、一々私の胸中に轟々と刺される様に思はれました。御同感の人も沢山有ると見えて、念仏の音が頻りに聞えました。婦人方では、ヒイヒイと喜び泣きに泣いて居られました。実に私も先き程から泣きたかつたのですが、男では有るし、会集の手前不体裁でしたから、ヂツと耐へて居りましたが、(中略)とても耐え切れませんでしたから、泣いてしまひました。(中略)近角先生が、私に向はれまして、只今非常に御感じなされた御様子ですが、何にか、お感じに成りましたか、一つ皆さんの前で、あなたの告白を伺ひまショーと仰せられました<sup>(36)</sup>。

読んでの通り談話会の模様を伝える記述だが、執筆者による多少の誇張を差し引いても、そこが非常に熱のこもった信徒の集会であったことは歴然としていよう。この信心が沸騰するような場で自らの体験を語り、それを師である近角に聴いてもらい、また話に応じた教えを授かることで、信徒たちは真宗の教説を身にしみて味わうことができたであろう<sup>(37)</sup>。

この談話会での体験談は、口頭でのものであり、個々の場で語られるままの記録に残りにくい言語実践であったが、近角のもとではさらに、後世に記録として残る、文字言語による体験談も実施されていた。近角が明治37年に創刊した雑誌『求道』<sup>(38)</sup>には、「告白」と名づけられたコーナーがあったのだが、この欄に掲載するための原稿として、近角は信徒たちに自らの信仰の来歴について詳しく執筆するように依頼したのである。明治39年1月に開始された告白欄の趣旨説明を引く。

告白欄に於きては主として同朋諸君の信に入られたる告白であります。(中略) 畢竟煩悶求道の状態より安心感謝の状態にゆかれたる実験を跡づけて、一は自己の心中を遺憾なく告白すると共に他の求道者の生きる手引をして下さるのであります<sup>(39)</sup>。

すなわち、人生上の苦難から信仰を得て安心を確立するまでの体験を、ありのままに文章化し、これを同じく苦難の中で仏の道を求める者にも読んでもらうこと。執筆者には、自身の過去の宗教体験を振り返りそのもつ意味を再確認するための好機を、読者には、自らが辿りうる獲信と救済の模範を、この欄の記述はそれぞれ提供していたことだろう。

告白欄の執筆者の職業は、学生、僧侶、主婦、小学校教師、医師、自営業者や商家の奉公人や会社員、郵便局員、公務員、工場勤務者、農夫、さらには政治家や軍人などまで、きわめて多岐にわたっている。近角の影響力の拡がりを再確認するのに十分だが、なかでも最も目立つのが、学生である。近角の影響はまず青年知識人に対して顕著であったとされるが、告白欄の文章は、この通説を裏書するに足る資料である。例をひとつ見てみよう。

東大生の鈴木龍司は、田舎で近角の『懺悔録』に触れて感激し、上京してからも宗教の学習にいそしんだ。大学では姉崎正治の宗教学講義に出席し、また「無我愛」の伊藤証信や浩々洞の暁鳥らにも教えを請うた。だが、心の平穩は頑として得られない。宗教への信頼が無になりそうになったある日、「君は御慈悲を只打流して聞いて居る」と指摘する近角の導きによって、彼は「南無阿弥陀仏の外は云ふべき言葉を持たない」という確固たる信心の境地に達する。かつてのように宗教的な知識を豊富に所有しこれを周囲にひけらかすことに熱を上げていた時とは違い、「今度のは内にはとても押へられない様なよろこびがありながらこれは人の口位でいつたとて中々判らぬ。(中略) 腹にこたへのある何ともいはれんよろこびであります」と彼は言う<sup>(40)</sup>。

克己心や同輩への優越感から宗教的な教養を理知的に深めるだけでは虚しく、ただ仏の「お慈悲」に我が心を託すことによって、彼は安定した心持を得るに至った。理屈に流れるのではなく、我が身の信仰体験を重視せよ、という近角の教えが真正面から功を奏した事例だろう。近角のもとには、同じく知的に宗教を理解しようと試みた果てに途方に暮れる、といった学生がしばしば訪れていたようだが<sup>(41)</sup>、近角の体験主義的な教導は、こうした学生たちに対し心機一転的な効力を発揮する場合が多かったものと思われる。

告白欄にはしかし、理知的な悩みを抱えた青年だけでなく、病気をはじめ身心により直接的に作用する困難に直面した人物もよく登場した。そして、その苦悩のもとである病状が、近角の教えに出会うことで治癒し、問題が解決したことの喜びを語った<sup>(42)</sup>。こうした「病氣治し」は、いわば「現世利益」としての宗教の効能であって、実際、自らの病苦の解消を「現当二世の御利益」と表現し、これをもたらしてくれた仏の慈悲に心底感謝する信徒もいた<sup>(43)</sup>。この様な「御利益」の体験談を自己の主催する雑誌に何度も掲載していたことから推量して、近角は信仰の力が人々の心身を直に癒すという事態に対しては、

相当に好意的な評価を与えていたものと考えられる。

近角がその種の「御利益」に対して肯定的であった理由は、彼自身もまた信仰の獲得の直前に病苦に苛まれ、信仰確立の間際に病からの回復を経験していたからだろう。信仰による実際的な「御利益」もまた、宗教体験の普遍的な要素であると、彼は身にしみて理解していたのである。ゆえに、その真理を実証する体験の数々を、事例として示していた。

信徒の体験談を通して信仰の具体的な様態を示す、というこの種の文章の形式は、真宗の伝統を遡った場合、いわゆる「妙好人伝」にその先蹤を見出せよう<sup>(44)</sup>。「妙好人伝」もまた、真宗者の模範となる門徒の実例を多数集め、これを伝記として出版していた。近角もこの伝の編集方針に影響されるところがあっただろう<sup>(45)</sup>。だが、「妙好人伝」は、執筆／編集者とその読者との間に、執筆者→読者という一方向的な関係性しか存在しなかったのに対し、近角の組織した体験談の企画では、体験談の読者がまた新たな体験の語り手となる、という往還的な関係性が生じていた。これは決して見過ごせない相違である。

告白欄の執筆者の中には、恩師である近角や他の信徒たちの体験談に対する強い共感を示す者が散見される。例えば、「近角先生の『懺悔録』を開いて見ました。読み来り読み至りて全く私の事を書かれたる様であります」<sup>(46)</sup>とか、「皆さんの告白を拝見して、苦しい時は私も之と同じやうな事があつた、信仰に入るには誰も同じ苦しみをするのか知らんなどと思ひまして、大変告白が有難かつたのでございます」<sup>(47)</sup>といったように、である。そしてその共感の念に動機づけられて、彼等は自らの体験を語り出したのであった。「私」の煩悶と獲信の体験を語る言葉が、また別の「私」の宗教体験を語る言葉を生産する。この語り語りを生み出す言語実践の構造こそ、近角が明治30年代後半に意欲的に使用し始めた体験談の、最も重要な特質であったといつてよい。

こうした言語実践が活発に行われたのは、もちろん、近角の体験談が、多くの読者を魅了し共感させる内容に満ちていたからだ。ある学生は、自分が信仰を得る以前に悩み苦しんでいた状況を、「近角先生」のそれに近似したものとして次のように振り返っている。

近角先生の懺悔録を拝見すると、先生の煩悶のとき、室内を爪立して、クルクル廻つたとありますが、私は四畳敷の中に、あちこち歩き廻つて、散らしてみた本の上を、飛び廻り、木炭をとつては、手あたり次第書き散らす、たまらなくなると、寝込んで、存分泣く、全く狂人の沙汰でした<sup>(48)</sup>

滑稽ですらある。しかし、このような熱狂的な共通感覚を誘い出す言葉が、近角の体験談には充実していたからこそ、信徒たちはそこに己の経験を読み込み、自らの過去の醜態にもまた特別な意味を見出しながら、師にならって「煩悶求道の状態より安心感謝の状態にゆかれたる実験を跡づけて」「自己の心中を遺憾なく告白する」ことに積極的になれたのだ。

近角が講話や文章を通して公示した体験談が、その圧倒的な感情移入の導きやすさゆえに信徒の自己省察を促し、信徒らもまた、近角や他の信徒たちの傾聴や注視を意識しつつ、

自前の体験談を表出する。このようにして自らの内面を覆う信仰の情景を、近似した内面を共有すると想定される師や同朋の前にさらけ出すことで、信徒たちは「私」の宗教体験が実在することの確かさを、羞恥と矜持の感覚のもとに知る。近角を中心に彼の信徒の間で流通していく体験の語りや、ひとつひとつの信仰の主体を確立していくという寸法だ。

積尊や親鸞といった真宗仏教史における至高存在の体験の言語に、自己の人生を投影した近角の体験の言語、それに対した自己の実体験を重ね合わせ、さらなる体験の言語を生成していく信徒たち。この体験の言語空間を、近角は自らが生きる時代に構築し、自身の宗教活動の基盤とした。明治30年代の真宗思想に生起した、哲学から体験へという大きな言説の転換は、それを敏感に内面化し深化させた近角によって、単なる思想上の変化には留まらない、多くの一般信徒たちの実存をそこに投入させていく、未曾有の言語実践の場の創出へとつながったのであった。

## 5 結語

近角は昭和16年12月3日に死んだ。享年71歳。法名、求道院積常観。3年ほど前の昭和13年10月、後継者と目されていた長男の文常が、中国廬山で戦没し、失意のなか、しかしなお宗教活動への熱意は捨てずにいた晩年であったという。近角の死後、一時的には弟の常音がその活動を継続するが、それも永続はせず、信徒はやがて次々と求道会館を離れていった。鮮烈な体験としての宗教を語るカリスマが世を退いた後、彼が築いた独自の言語空間は、瞬く間に消失していったというわけだ。

真宗大谷派の近代を形成していったのは、清澤やこの近角らが創造した思想と実践であったことは疑いを入れない。清澤らに端を発する真宗の近代的な教学研究は、今なお精密さを増し蓄積も厚くなってきている。だが、彼等が示したような、多くの一般人に支持されるような信仰体験が、現代の真宗にも存在しているかと問われれば、これに素直に首肯する者は多くはあるまい。そして、近角の体験の宗教思想を検討した本論から示唆すれば、時代の苦悩に応える、と同時に時代を超えた普遍性も備えた体験の言語を語る人材の欠如、その育成の不足こそが、現代における信仰の衰退をもたらしたのだというべきだろう。

## 註記

- (1) 清澤満之『我信念』臘扇会、1906年、11頁。
- (2) 同前、10頁。
- (3) 脇本平也『評伝 清澤満之』法藏館、136—137頁。
- (4) 大竹鑑「浩々洞——議論と大笑いのサンガ」(藤田正勝、安富信哉編『清澤満之——その人と思想』法藏館、2002)。
- (5) 暁鳥敏『心霊夜話』法藏館、1903年、26頁。
- (6) 佐々木月樵『実験之宗教』文明堂、1903年、13—14頁。
- (7) 安富信哉『清澤満之と個の思想』法藏館、1999年。
- (8) 高木宏夫「井上円了の『真理金針』『仏教活論序論』について」(『井上円了の世界』東洋大学井上円了記念学術センター、2005年)。
- (9) 池田英俊「仏教の哲学的形成と破邪顕正運動」(『明治の新仏教運動』吉川弘文館、1967年)。

## 第1部 論文編

- (10) 寺川俊昭『念仏の僧伽を求めて——近代における真宗大谷派の教団と教学の歩み』法藏館、1976年、水島見一『近代真宗史論——高光大船の生涯と思想』法藏館、2004年。
- (11) 多賀瑞心「近角常観の宗教的実験」(『島根農科大学研究報告 B 人文科学・社会科学・外国語・保健体育・教職教養』第8号、1960年)。
- (12) 岩田文昭「宗教哲学と心理療法——近角常観の二人の弟子」『宗教哲学研究』第18号、2001年)、岩田文昭「阿闍世コンプレックスと近角常観」(本報告書、第1章掲載)など。
- (13) 近角常観「父の示寂によりて教へられし真実証の霊境」(『求道』第1巻第3号、1904年)、5頁。
- (14) 以下の記述は、近角常観『懺悔録』森江書店、1905年、16—32頁、による。
- (15) 同前、30頁。
- (16) 柏原祐泉『日本仏教史 近代』吉川弘文館、1990年、121—125頁など。
- (17) 近角常観「独逸哲学と仏教との比較」(『哲学雑誌』第13巻140号、1898年)、803—804頁。
- (18) 柴田隆行『哲学史成立の現場』弘文堂、1997年、藤田正勝「日本における哲学史の受容」(内山勝利・小林道夫・中川純男・松永澄夫編『哲学の歴史』別巻、中央公論新社、2008年)など。
- (19) 明治31年10月に結成された、東京を中心とする仏教界の利益団体。翌年5月には、「大日本仏教徒同盟会」に改組。近角は、同会の中核的メンバーの1人であった。
- (20) 近角常観「静観録(四) 声を聞くべし、光を見るべし、」(『政教時報』第6号、1896年)、18頁。
- (21) 同「静観録(六) 仏の人格」(『政教時報』第8号、1896年)。
- (22) 同「静観録(十二) 総体世界の信仰」(『政教時報』第16号、1896年)。
- (23) 清澤満之「信仰の餘瀝序」(近角常観『信仰之餘瀝』第10版、求道発行所、1908年)、序2頁。
- (24) 近角常観「自序」(近角前掲書)、序6—7頁。
- (25) 近角常観「哲学の研究が仏教信念の消長に与へし害毒」(『政教時報』第88号、1902年)、1頁。
- (26) 同前、5頁。
- (27) 同前、5頁。
- (28) 注17の近角前掲、805頁。
- (29) 近角常観「実験の信仰に就いて」(『求道』第5巻第10号、1908年)、397頁。
- (30) 注14の近角前掲書、57頁。
- (31) 同前、60頁。
- (32) 同前、85頁。
- (33) 同前、108—109頁。
- (34) 近角常観『親鸞聖人の信仰』無我山房、1908年、10—11頁。
- (35) 同前、172—173頁。
- (36) 原基「感謝之紀念」(『求道』第9巻第4号、1912年)、189頁。
- (37) こうした会を近角が設けるに至った背景としては、かつて彼の父親が自坊で檀家と共に行っていた「談話会」から受けた影響も大きいと思われる。近角の父、常随は、「殊に門徒を感化し、夜会を催ふし、談話会を設け、懺悔を聞くなどの事皆行はれた」という(注13の近角前掲、18頁)。これは真宗の伝統的な「御座」の風習であろうが、この種の前近代から続く真宗の実践と、近角が実施していた「信仰告白」の取り組みとの連続性と差異については、後日、改めて検討したい。
- (38) 明治37年から大正11年まで求道発行所より刊行。ほぼ月刊誌で、発行部数は1号あたり約2,000部であった。
- (39) 「本年の『求道』」(『求道』第3巻第1号、1906年)、1頁。
- (40) 鈴木龍司「入信之経歴」(『求道』第7巻第8号、1910年)。
- (41) 例えば、「宗教家につきまといて出来得るだけの質問を為し、又仏教夏期講習会にも出まして、一ヶ月ばかりの内、宗教学者になってしまいました」と自嘲ぎみに語る学生などがいた(坂口五郎「仏の相続よりおこる」『求道』第8巻5号、1911年、180頁)。
- (42) 岡田彌作「獲信」(『求道』第3巻第1号、1906年)、生沼きく子「今は唯本願の網にすがるばかり」(『求道』第7巻第3号、1910年)など。

- (43) 齊藤たい「不思議の仏縁」(『求道』第3巻第2号、1906年)。
- (44) 柏原祐泉「妙好人——その歴史像」(梶山雄一ほか責任編集『浄土仏教の思想』第13巻、講談社、1992年)。
- (45) 例えば、告白欄に菅瀬忠子という夭折した女性信徒の日記が掲載された際、近角は「菅瀬夫人は世にも稀有なる信者にましまして、妙好人伝中に入るべき方であった」という序言を付している(「故菅瀬夫人の日記」『求道』第6巻第9号、1909年、344頁)。
- (46) 坂口五郎「仏の相続よりおこる」(『求道』第8巻第5号、1911年)。
- (47) 宇野みね子「重々の御導き」(『求道』第7巻第2号、1910年)。
- (48) 佐々木博「分つたといふのは分らぬなり」(『求道』第6巻第7号、1909年)。



## 第3章 三木清と武内義範

### ——「宗教哲学」研究の先入見——

岩田 文昭

#### 1 三木清と『教行信証の哲学』

三木清（1897—1945）は、最晩年に親鸞に関する、二百字詰原稿用紙で284枚のメモ書きを残した。遺稿『親鸞』と呼ばれるこのメモ書きは、1945年3月の検挙直前まで三木が書き続けたものと推定されている。ところが、遺稿『親鸞』の存在は、三木研究者に困惑を引き起こした。未完成のままに残されていたこともその一因であるが、なによりもそれまでの三木の哲学的思索と『親鸞』の思索には齟齬があるように思われたのである。そのため、『構想力の論理』までの三木の思索と『親鸞』との関係をめぐり、少なからぬ研究者がそれについて論じ、『親鸞』の意義について考察してきた。

だが、これまでの研究では、ごく単純な事実が看過されてきた。それは三木の遺稿の主要部分が武内義範（1913—2002）の『教行信証の哲学』に依拠していたという事実である。武内の著作を三木は偶然手にしたのではない。その入手をわざわざ出版関係者に頼んでいた。1944年6月6日付、創元社伊澤幸平宛の手紙がそれを示している。

先日は失礼しました。その後お褒りありませんか。さて昨年であつたか弘文堂から出た親鸞についての本がある筈ですが、何とか手に入りませんか。もし入手困難であれば、誰か持つてゐる人がないでせうか。一寸借覧したいのです。一週間も借りられれば結構です。右できましたら、お手数ながらお世話願ひます。私もこの頃親鸞についてぼつゝ書いてゐます。いつ出来あがるか分りませんが、せいど勉強するつもりです。そんなわけで、よろしく願ひする次第です [三木 20 : 291] <sup>(1)</sup>。

この手紙には、武内の名は明記されていないものの、三木が入手を依頼したのは武内の『教行信証の哲学』と判断できる。国立国会図書館所蔵の図書を確認したが、この時期に弘文堂から刊行された親鸞関係の著作は武内以外に見当たらなかった。三木は武内の著作をどのような経緯で知ったかは定かではない。武内のこの著作は、もともと雑誌『哲学研究』に掲載されていた論文がまとめられて、1941年に弘文堂から発行されたものである。したがって、すでに『哲学研究』掲載時に三木が読んでいた可能性も考えられる。そしてこの手紙に対して、伊澤がどう対応したかはわからない。その経緯はともかくとして、法政大学に設置されている三木文庫には、1942年刊行の『教行信証の哲学』第二版がたしかに所蔵されている。

このように熱心に探し求めた武内の思索を三木が自身の思索のうちに取り入れたことは不思議ではない。実際、遺稿の主要箇所である「歴史の自覚」「三願転入」[三木 18 : 442-482]

は、武内からえた着想をもとに論じられている。これらの論述は、従来の研究者が三木のオリジナルな親鸞解釈だと見なしていたものである。それらが武内の著作に依拠していることを示すために、三つの事柄に関し、両者の文章を並べて引用しておこう。

#### 三願転入と正像末史観

「三願転入に対して正像末の史観こそ、かえってその超越的根拠であって、超越的に存在する正像末の歴史的時間によって、逆にこの転入の自督の時間性も成立することとなる」〔武内1：14・15〕<sup>(2)</sup>。

『教行信証』化身土巻における三願転入の自督に続いて正像末の歴史観が叙述されてみるといふことは、この歴史観に基く自覚が三願転入の根拠であることを示すものと考へなければならぬ」〔三木18：456〕。

#### 悪の自覚と正法

「罪障を自覚するためには、現在において現存在の自覚のうちに、何らかの形で歴史的な正像末の三時を再び繰り返すことが必要である。——もし正像末の歴史がこのようにして現存在の中に繰り返され、繰り返しによって想起(erinnern)されることができれば、この繰り返しによって、正像末の歴史によって成立した世界そのものも、現存在のうちに内化(er-innern)せられるであろう。——しかし現在において正像末の三時をいかにして繰り返すことが可能であるか。繰り返すためにはわれわれは何らかの形で正法の時代を再現しなければならない」〔武内1：32〕。

「無戒はいかにして自覚的になるのであるか。無戒の根拠を自覚することによってである。しかるにこの根拠は正像末の歴史観にほかならない。無戒といふ状態の成立の根拠は末法時であるといふことである。しかるに末法の自覚は必然的に正法時の自覚を喚び起す。これによつて正像末の歴史観が成立する。そして正法時の回想は自己が末法に属する悲しさをいよいよ深く自覚させるのである。無戒は破戒以下であるといふこと、破戒の極限であるといふことが自覚される」〔三木18：454・455〕。

#### 正像末史観と浄土教史観の表裏相即

「正像末の史観と表裏相即する浄土教史観をわれわれは行巻の「正信偈」において、また「高僧和讃」において見出すことができる」〔武内1：127〕。

「右の如くにして、正像末の歴史観は浄土教史観とまさに表裏をなしてゐることが知られる」〔三木18：467〕。

以上のように、三木の親鸞解釈の根幹は武内の考察に依拠していた。遺稿に武内への参照・引用表記がなされていないのは、刊行前の原稿段階ということを鑑みれば三木の落ち度ではない。

三木が武内の論述を取り入れたことは、哲学史上の一つの事実問題である。今後は、この事実を踏まえうえて、三木の哲学の内容の吟味や三木や武内の思想の比較などがなされることになるだろう。そのような考察は、私自身すでにいささか試みたこともある<sup>(3)</sup>。ここでこの問題を取り上げるのは、単純で明白な事実が看過された背景を反省し、あるべき「宗教哲学」の姿について考えてみたいからである。

### 2 近角への接近

どのような研究にも、研究者にはなんらかの先入見がある。先入見があるがゆえに、当該の研究者には見えにくい事柄が存在する。このたびの三木と武内の関係が見えにくかったのは偶然ではない。宗教哲学に携わる日本の研究者の先入見の持つ問題の一つを象徴的に示しているように思われる。

現代日本で宗教哲学の研究をすすめるときは、まず特定の哲学者や宗教的思想家の著作を読解し、その意味を正確に理解していくことから始まる。テキストを内在的に理解し、哲学者・思想家が問題としている事柄についてともに思索をし、その思索の内容の提示を試みるのである。もちろん、思索の内容の理解を提示するだけでなく、批判することもある。テキストを正確に理解するためには、当該の哲学者・思想家の著作をできるだけ丁寧に読むことが必要条件であるが、それだけで十分というわけではない。そのテキストが前提にし、議論の対象としている過去の哲学者・思想家の理解も必要である。また、論争相手の理解も必要な場合もある。さらにその宗教哲学の現代的意義を考察するために、直接には関係のなかった近年の哲学・思想と突き合わせることもある。

このような研究方法のあり方は、西田幾多郎の研究を思い浮かべれば判りやすいであろう。いうまでもなく、研究の基本は西田のテキストを丁寧に読むことにある。その読解の過程で、プラトン、アリストテレス以来の西洋哲学、また生物学や数学などの諸学門の理解や、禅の典籍や歎異抄、聖書や神学の理解も必要となってくる。そのうえで、西田の宗教哲学を論じるときには、さまざまな思想家と対比することも多い。田辺元や西谷啓治など京都学派の哲学者たち、友人でもあった鈴木大拙、あるいは現代的意義を解明するために、デリダやレヴィナスといった思想家と対比させることもある。このような形の西田研究は盛んになされている。

しかし、そのような研究は、ともすればテキストの内部に自閉し、概念操作や概念吟味の作業にとどまりがち傾向がある。だが無論、西田の思索がその時代の現実とまったく無関係であったわけではない。西田は特定の時代状況の中、その思索を展開した。現実との関わりは、端的な形では、戦争責任問題という仕方で宗教哲学研究へと突きつけられることがある。そのような問いは宗教哲学研究の側から自発的に積極的になされるというよりは、宗教哲学研究のいわば外部から提出されることが多く、その場合には、宗教哲学研究のテキストへの自閉的傾向が問われることにもなる。もちろん、宗教哲学研究の側がその問題を思索の課題とし、この問題を研究の内側に取り込むような試みもある。しかし、

大きな傾向として、現今の宗教哲学の関心のあり方は、社会の現実や生きた宗教の問題を取り逃しがちであるといえよう。三木と武内との関係が看過されてきたのは、この傾向と無関係とは思われない。

そもそも、三木の思想研究は、主として社会哲学・社会科学に関心を有する研究者がなすことが多い。しかも、その研究者は京都大学文学部出身者以外がほとんどである。三木が京都から東京へと追われるように出たこととそれは無縁でなかろう。他方、武内の著作は三木ほどの読者の拡がりを持たず、京大の宗教学講座出身者や真宗高田派関係者を中心に研究がなされてきたにすぎない。三木や武内の人柄を実際に知っていた人ほど、三木と武内の著作上の関係は意外な感をもつであろう。時代の流れに敏感で、ジャーナリスティックな活動をした三木と講壇哲学の世界で活躍した武内とは、性格的にも対照的な人物であったからである。しかし、両者の親鸞理解は同一の起源を有している。

両者ともに、幼少期から真宗に親しんでいただけでなく、青年期に近角常観（1870—1941）という真宗大谷派の僧侶の教えを聞いていた。三木は、1941年に執筆された「読書遍歴」で青年時代を振り返り、こう述べている。「青年時代においても私の最も心を惹かれたのは真宗である。そしてこれは今も変ることがない。……高等学校時代に初めて見て特に深い感銘を受けたのは『歎異鈔』であつた。近角常観先生の『歎異鈔講義』も忘れられない本である。本郷森川町の求道学舎で先生から歎異鈔の講義を聴いたこともある。近角先生はその時代の一部の青年に大きな感化を與へられたやうであつた」[三木 1：383-384]。法政大学の三木文庫には近角の『歎異鈔講義』が所蔵されており、そこには傍線を引いて読書したあとが残されている。

武内は、三木以上に近角に親近した。『教行信証の哲学』の冒頭には、「親鸞の信仰に生きている、一人の師と一人の友とに会うことができた」と記されているが、一人の師とは近角であり、一人の友とは武内が伝えた近角の言葉によって回心をした和三郎老人である。そして、和三郎老人が武内の考える回心論の生きた実例となっている。武内の近角への尊敬の念は、1950年に著された論文「真宗教化の問題」に明確に示されている。「私は東京の求道学舎で友人のI君の紹介によって、近角常観先生のご教示をあおぐことができた。それは先生の晩年のことで、そのとき受けた感銘を私は終生忘れないであろう。先生の御声は今もなお耳朶にひびき、先生の御教えの深さは、汲み尽くしえぬ真理として、現に私の胸に泉のごとくに湧き出ている」[武内 1：253]。

三木も武内も近角への尊敬の念を隠していない。そうであるなら、両者が親鸞理解において共通性を持たないほうが逆に不自然である。三木や武内の著作を読むさいに、親鸞の『教行信証』を読む研究者は多い。また真宗学者の解説書も読まれる。ところが、彼らが師事した宗教者については関心をもたれることがほとんどなかった。もちろん、三木や武内の思索はそれ自体で価値を有しており、近角の説教をそのまま引き写したようなものではない。特定の時代や宗教家の教説にかれらの思索が還元されるものではない。しかし、その宗教論のモデルになったのには間違いない。三木や武内が生きた宗教や当時の時代の

現実に向き合って思索をしたのに対して、宗教哲学研究は生きた宗教や社会の現実の問題をさけるような仕方ではテキストに向いがちなのである。私自身も武内と三木について個別にテキストを読んでいるときには、両者の関係には気づかなかった。近角という両者の師を意識したとき、はじめて両者の関係が目にとまったのである。

### 3 近角常観とその時代

近角常観は、東京帝国大学のすぐそばに、説教所である求道会館と、求道学舎という学生寄宿舍を建て、『求道』という機関誌などを発行し、明治末期・大正・昭和初期の青年知識人に大きな影響を与えた。

このたび、科学研究費補助金をえて、2008年度から、近角が自己の布教活動の拠点としていた求道会館（東京都文京区）から発見された、近角の関連資料の整理と分析の作業を進めている<sup>(4)</sup>。その資料の中心を占めるのが、約1万通に及ぶ数の書簡であるが、近角のところには様々な分野に属する多くの青年が出入りしていたことがわかってきた。ごく簡単にそれら名を挙げておく。哲学者では三木や武内以外には、谷川徹三（1895—1989）や白井成允（1888—1973）がいる。文学者では、伊藤左千夫（1864—1913）が『求道』に定期的に投稿していた。また、私小説作家として著名な嘉村磯多（1897—1933）は近角に親近していたが、このたびの調査で嘉村発の書簡が2通発見された。宮沢賢治一族の書簡も20通見出され、家族ぐるみの近角との関係が判明している<sup>(5)</sup>。右翼思想家となった歌人、三井甲之（1883—1953）の書簡は12通見つかっている。また三井は近角の主宰する信仰談話会にも頻繁に参加していた。木村・相良の連名でドイツ語辞書を編纂したことで有名なゲーテ学者、木村謹治（1889—1948）も熱心な信者であった。そして、その弟で生化学者の木村雄吉（1904—1989）は、常観の次女勝子と結婚し、常観とその弟常音死後の求道学舎を守った。日本精神分析学会の初代会長である古澤平作（1897—1968）は、近角の熱心な信者であり、古澤の思想形成に近角は大きな影響を与えた。その影響は、古澤の弟子である小此木啓吾（1930—2003）の阿闍世コンプレックス論や土居健郎（1920—2009）の「甘え」論にまで及んでいる<sup>(6)</sup>。

このように様々な分野で活躍した青年が近角の周辺に存在した。かれらの思想を研究することは、宗教哲学の研究というよりは、日本の近代精神史の領域に属するといえるかもしれない。しかし、私はこれらの研究も宗教哲学の領域にいれることができるし、またそのようにすることで新たな展望を開くことができると考えている。かれらの思想は、近代日本における、宗教から非宗教への様々な展開のあり方を示している。これらの多様なあり方を原理的に捉えなおすことによって、近代日本の宗教の意義を広く深く考察することができる。そして、宗教と諸思想との連関を原理的に考察することが、なによりも宗教哲学に課せられた大きな課題であり、また宗教哲学の一つのあるべき姿のように思える。

「近角常観とその時代」と題する研究を宗教哲学として進展させること、これが現在の私の研究上の抱負である。無論、それは近角をめぐる近代日本の知識人青年の思想が中心

になる以上、それからはみ出すような事柄は多く残る。しかしそうであっても、近角という中心軸からの、〈近代の宗教〉と〈社会の現実〉・〈人間存在の全体的なあり方〉について一つのまとまった像が得られることに意義があると考えているのである。

#### 註記

- (1) 三木清からの引用は、『三木清全集』(全20巻)岩波書店、1966—1986年による。本全集からの引用は、巻数と頁数を本文中に記す。例えば、[三木20:291]は『三木清全集』第20巻291頁の意味である。
- (2) 武内義範からの引用は、『武内義範著作集』(全5巻)法藏館、1999年による。
- (3) 以下の二つの科研報告書掲載の拙稿参照。岩田文昭「近代日本思想史の知られざる水脈——基準点としての近角常観」(『両大戦間に日欧の相互交流が日本哲学の形成・発展に与えた影響をめぐって』平成16—18年度科学研究費補助金基盤研究(B)研究成果報告書、研究代表者：藤田正勝、研究課題番号：16320004、2007年)、岩田文昭「三木清における〈宗教〉」(『西洋哲学との比較という視座から見た日本哲学の特徴およびその可能性について』平成19—21年度科学研究費補助金基盤研究(B)研究成果報告書、研究代表者：藤田正勝、研究課題番号：19320002、2010年)。
- (4) 近角自身の哲学と宗教との関係については、碧海寿広「哲学から体験へ——近角常観の宗教思想」(本報告書、第2章掲載)を参照。
- (5) 賢治一族と近角との関係については、岩田文昭「近角と賢治」(『宮沢賢治学会イーハトーブセンター会報』第40号、16—17頁、2010年)でおおよその輪郭を示した。より詳しくは、岩田文昭・碧海寿広「宮沢賢治と近角常観——宮沢一族の書簡翻刻と解題」(本報告書、第8章掲載)を参照。
- (6) 小此木啓吾や土居健郎の思想と近角の関係は、岩田文昭「阿闍世コンプレックスと近角常観」(本報告書、第1章掲載)。

## 第4章 言葉と内面

### ——清澤満之と近角常観——

内記 洸

はじめに

『新約聖書』「ヨハネによる福音書」に、「初めに言<sup>ことば</sup>があった。言は神と共にあった。言は神であった。」とある。「言葉」とは、我々人間にとって欠くことのできない、ある意味で本質的なものであるが、これは同時に、我々が“世界”というものを認識する、その条件、限界点を示しているのではないか。世界への「関わり方」は、生物によってさまざまである。そもそも「世界」という言葉も対象も概念もないのだから、ほとんどの生物にとっては各々の関わり方自体が彼らの“世界”を成している。この意味で、彼らに比するならば、我々は多分に“言語的”に世界を見ていると言わねばならない。このことを念頭に置きつつ、主体性という問題と絡めて、「言葉」が紡がれる、その限界ぎりぎりのところについて考えてみたい。

#### 1 自己と翻り

##### 1—1 清澤の転回

回想す。明治廿七八年の養病に、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ども、人事の興廃は尚ほ心頭を動かして止まず。乃ち廿八九年に於ける我宗門時事は終に廿九卅年に及べる教界運動を惹起せしめたり。

而して卅年末より、卅一年始に亙りて、四阿含等を読誦し卅一年四月、教界時言の廃刊と共に此運動を一結し、自坊に投じて休養の機会を得るに至りては大に反観自省の幸を得たりと雖ども、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あり。

卅一年秋冬の交、エピクテタス氏教訓書を披展するに及びて、頗る得る所あるを覚え卅二年、東上の勧誘に応じて已来は、更に断へざる機会に接して、修養の道途に進就するを得たるを感ず。

而して今や仏陀は、更に大なる難事を示して、益た佳境に進入せしめたまふが如し。豈感謝せざるを得むや。[VIII.441]

これは、清澤満之（1863—1903）の日記における、彼の死のおよそ一年前（明治35年5月末日）に記された回想である。明治27年に結核を患って以来の清澤の道筋が、人生に関する思想の「一変」という書き出しをもって綴られている。その思想の「一変」とは、「自力の迷情」からの「翻転」と同義であるという。

この記述全体にわたって一貫している方向は、「反観自省」と「修養」である。それに対

して、「人事の興廢」、「人情の煩累」がたびたび顔を出す。晩年の清澤の立ち位置を代表する、「内観」や「自己省察」、「修養」といった言葉からは、我々はしばしば、外との関係からは一定の距離を置いたような、どこか達観したような彼の姿をイメージするが、ここでの彼の回想が示していることはむしろ逆である。回想が示すのは、省察や修養といった、彼の内面への深化が、常に「人事」や「人情」といった、彼の周囲で起こった外他の出来事、現実の人間関係と共にあったということである。「人事の興廢」とは、29年から行われた「教界運動」、つまり、清澤が先頭に立って宗門改革を唱え、また「教界時言」を創刊したことを指している。「人情の煩累」とは31年に西方寺に身を置いてからの、人間関係の苦勞を指すのであろう。これら、外的事情に対する清澤の苦惱は、「自力の迷情」の「翻転」であるような彼の修養の方向に対し、二度の逆接表現——「雖も」——によって、分かちがたく結びついている。思想の「一変」にも拘らず、「自力の迷情」からの「翻転」が完全なものではなく、「略ぼ」と限定されているのは、こうした事情を指していよう。

ただ、後半、「卅一年秋冬の交」からは、少し語調が変化する。前半の、修養を求めつつも外他の出来事に頭を悩ませ、「平然たる能わざる」様子であった彼であるが、しかし32年には、それまで自身の内省を妨げるものとみなされていた外他の出来事——「東上の勧誘」——に積極的に応じている。それ以後の「絶えざる機会」を清澤は、自己修養を進めるものではあっても、それに逆らい、反発するようなものだとはみなしていない。

これは、以後の清澤を取り巻く現実の状況が改善されたとか、苦惱が完全に取り除かれたとかいうことではない。むしろ、この後は、彼自身の病状の悪化に加え、自らの死を迎えるまでに、妻、長男、三男との死別を立て続けに経験することになる。彼がそうした未来の苦難に無自覚であったとはとても思えない。数年前に結核を患い、一度は自身の死を覚悟した人間が、そうした自覚なく、「更に大なる難事」に対してますます「佳境」に入る、などと軽々しく口にするはずがない。では、「更に大なる難事」が「佳境」に向かうとはどういうことか。普通なら身を切られるような苦惱を前に、「感謝せざるを得む」とは何を言っているのか。

この回想自体が「一変」から始まっているためわかりづらいが、彼自身のこの大きな変化をめぐって、この文章には、別の「一変」とも言っているような、もうひとつの転回があるのではないだろうか。つまり、前半に見られる、「略ぼ」自力の迷いから脱したという思想上の「一変」と、「人事」や「人情」の意味が積極的なものとして受け取られるような変化、つまり、「略ぼ」が取れたような変化の、二つの転回があったのではないか。後者のこの転回は、前者に比べれば決定的な転回と言えるほどのものではないかもしれないが、実際、回想文前半に見られるような、否定的に表現されている戸惑い、迷いが後半には全く見つからないということは注目されてよい。

この時期に彼は「エピクテタス氏教訓書」に出会っている。彼が、「余が三部経」のひとつであるとまで言い切るほどの大きな感動をエピクテタスから受け取っていたことは、この回想文中からも十分うかがえるが、では、回想文中のこの変化は、エピクテタスとの出



会いと何か関係があるのだろうか。

### 1—2 自己の自覚へ

清澤がエピクテタスから受けた影響を最も生き生きと伝えるものが、『臘扇記』であるが、一方で、通常我々が『臘扇記』から受け取るイメージは、清澤自身の「自己」の表白である。エピクテタスからの影響と「自己」問題という、この二つは、無関係なわけでは決してない。『臘扇記』において、エピクテタスからの抜き書きと、「自己」表白を含む彼の思索は並行して進められるが、その意味で『臘扇記』は、清澤自身の、エピクテタスとの対話の記録であると言ってもよいであろう。

エピクテタスの言葉のなかで、清澤が特に注目し日記に記しているのは、自由意志 *free will* の問題であり、如意と不如意 *in our power / not in our power* の関係の問題である。

But the tyrant will chain - what? the leg. He will take away - what? the neck.  
What then will he not chain and not take away? the will. This is why the ancients  
taught the maxim, Know thyself. [VIII.351]

奴隷状態を体験したエピクテタスは、どのような支配者の、どのような抑圧の下でも、人間は決して損なわれることのない自由——「意志 *will*」の自由——をもっている、と言う。足かせをはめられようが首根っこを押さえられようが、そうした束縛は身体上の不自由であって、意志の自由／不自由とは別の事柄である。我々は普通、自身が自由かそうでないかの判断の根拠を外的なものに求める。自身の行動を妨げるものはないか、状況、環境はそれを為すことを許してくれているかどうか、等。しかし、こうした外的要因は、所詮我々が思うようにコントロールできることではなく *not in our power*、したがって、我々にとっての本質的な自由ということは、我々自身のうち *in our power* に求めねばならない。つまり、自由とは物質的なものではなく、精神的な範疇である。自分自身において、自由をめぐるこの境界線を明確にすること——自由が意志の問題であることを「自覚」すること——によって、人間は外的な諸条件に左右されることなく、自由である。最後にソクラテスの格言である「汝自らを知れ *Know thyself*」が引かれているのも、意志の自由を知ることがすなわち、自由の問題を内面化し、意志の問題として「自覚」することだからである。

清澤の「自己」表白がソクラテスのこの言葉を受けて展開しているのも、彼自身において、エピクテタスの語る自由が内面的に自覚化されたからにほかならない。「*Know thyself is the Motto of Human Existance?* 自己とは何ぞや 是れ人世の根本的問題なり」 [VIII.363]。「自己」について知ることが、「人世の根本的問題」であるのは、自分自身の正確な“範囲”（分限）を知ることが、意志の自由の自覚として、自身の生全体の規範という意味をもって来るからである。「自己」において初めて、清澤自身の具体的な生活におけ

る如意／不如意の範囲が明確に定まってくる。ここにおいて、「自己」は、それ以前とは明らかに異なったものとして、以下の二つの変化を伴ったものとして表れている。

第一に、自由ということに基づく、自己の位置付けの転換がある。清澤の「自己」の問題は、「自由」の問題として、自身の現実的な可能性の問題であるが、その可能性とは、単に身勝手に無制限なものではない。「自由意志」というとかなり主体的、能動的な印象を受けるが、ここでの自由は、そうしたただただ無制限に広がりゆく、積極的、自己肯定的な可能性ではなく、逆に受動的なものを前提としている。その受動性は、「自己」の表白として、先ほどの「自己とは何ぞや」に続いて表れる。「自己とは他なし 絶対無限の妙用に乗托して任運に法爾に此境遇に落在せるもの即ち是なり（傍点筆者）」。

つまり、自己における自由とは、与えられてあるという自己の自覚を経たうえでの、与えられた可能性である。ただの主体的な自由、自己から始まるような自由とは、自身の有限性、限界を忘却した自由であって、全く現実的ではない。限界や脆さを抱えた存在としてしか生きることのできない我々にとって、自分自身の自由——自己の能動的な可能性——とは、自分自身が選ぶものではなく、「絶対無限の妙用」、つまり、絶対に他なるものを前にした、自身の有限性の自覚において、ただ受動的に受け取ることによって初めて能動的に広がりゆくような自由である。自身における如意／不如意を明確に区分することによって、自身が本質的な意味で自由に処していくことができるようになるわけであるが、この区分自体は、こちら側から一方的に決めるものではない。そうではなく、現実的な苦悩が自身の限界まで内面的に深まることを通して、初めて自覚の内容として与えられるものである。

第二に、こうした「自由意志」の自覚は、内面的な変化であることによる、彼自身の生全体の変化として、外的なものの意味の変化である。自身が定まるとは自身以外が定まることと同じである。つまり、「自己」について知ることが、自らの生に関わるものとの関係の転換として、自身を取り巻くすべてのものの意味、位置付けを内的に転換させる。足や首にはめられた鎖は、もはや彼自身を束縛するものではない。それらは同時に、彼自身が自らの望むような変化を求めて、意図的に働きかける対象でもない。『臘扇記』に見られる、彼のこうした如意／不如意の線引きは、『当用日記』「回想」の前半に見られた「人事の興廢」に対する関心と「人情の煩累」の苦しみとが、その後半の記述において顔を出さないことと軌を一にしている。つまり、自分自身をめぐる、他律的な限界の自覚をもって、清澤は再び、自由に現実に向かい合う。

以上、二つの変化として、『臘扇記』以降における清澤の立ち位置は、それ以前とは異なっている。そしてこれらの変化は、別々の事柄としては考えることができない。自らの立ち位置の変化と外面的なものの意味の変化とは、自己の自覚の事柄として、ひとつの変化における二つの表現である。特に、外面的な、具体的関わりの変化として表れる後者は、内面的な変化である前者が主体のうちで確実でなければ決して表れることがない。逆に言えば、後者の変化がはっきりしているということは、前者の変化がそこで顕著に表れているということである。

『当用日記』の「回想」において想定された“もうひとつの転回”は、「自己」の自覚における、この二つの変化によって説明がつくように思われる。エピクテタスとの出会いをきっかけとした第一の変化において、「自己」ということが内面的にはっきりと自覚される。その自覚と共にある、自由の自己理解において、外的なものへの第二の変化が表れる。それが、「人事」や「人情」に対する「煩累」として否定的に捉えられていた外的なものが、「絶えざる機会」、「佳境」として肯定的に受け取られるという、清澤の日記に表れた“転回”である。「自力の迷情を翻転し得た」という冒頭の告白が、しかしなお、「略ぼ」と限定されたものでなければならなかったのも、その時点では清澤自身の「自己」ということが、第一の変化のように自覚として明確に定まっていたわけではなかったからである。清澤においては、「自己」が見定まるということがそのまま、自身の現実的な生活との関わり方と直結している。

### 1—3 近角の転回

清澤満之と同時代に、同じく宗教的な「転回」を、やはり己自身の問題として表現した真宗僧侶に近角常観（1870—1941）がいる。ただし、その語りは、清澤で見たような日記に記されたものではなく、より直接的に、より多くの聴衆に向けて、自身の「体験」内容を赤裸々に告白するというかたちをとっている。彼の営為の特徴は、まさにそうした、外に向けての表現方法や実践の仕方にこそ表れているわけであるが、ここではまず、清澤において見たのと同様、彼がどのような「転回」をくぐったのか、その内容の確認から入ることとする<sup>(1)</sup>。

其〔親鸞聖人の示された、人生における（補足筆者）〕最大要点といふは他では無ひ。此人生の物事が思ふに任せぬにつけ、及び我身の罪のいかにも深重なるに驚き悲しんで、人生に於て一のたよるべき点なきに至れるとき、大慈大悲の御仏の心は、恰も此の如き吾人を撰取して捨て玉はぬといふ一事である。〔5頁〕

これは、近角の著した『懺悔録』における緒言の言葉であるが、『懺悔録』という題名が端的に示しているように、書の全体が「懺悔」の記録として構成されている。その懺悔の主体は章ごとに入れ替わるが、ただし、近角による著として、彼自身の「懺悔」が全体の下敷きとなっている。引用にある、人生における「最大要点」というのも、彼自身の生活において具体的に実感された「体験」の言い換えに他ならない。彼自身が思い通りにいかない人生に苦しみ、自身の「罪」深さに悲しみ、何も頼ることができないと思い至ったということ、そして、そこでそのような自分がそのまま救われたということが、近角の体験の、そしてその懺悔の大筋を成している。この告白は、近角における苦悩とそこからの転回を表すものとして、先に見た清澤の「回想」に比することができるだろう。

彼自身の懺悔によれば、近角の「苦悩」のきっかけは、明治29年から30年にかけて、

「身猶学生でありながら学事を放擲して宗教の為に奔走」したことである<sup>(2)</sup>。これは、彼にとって、それまで熱心に関わってきた学問を一生やめてしまうことを覚悟する程、決意して臨んだものであったが、彼の苦しみは、この運動を終え、帰京した直後から始まる。自身の周囲の人間関係の悪化を前に、初めはできる限りのことを試みるが、うまくいかないどころか逆に恨みを買う。「人は何故かくまで勝手であるか。自分が思ふように世界がいかにかぬ」と、彼にとっては、「益世界が悪くなつて」くる。「今まで仏教を喜んだのも何にもならん、仏様も一向有り難くない。友人にも見離される。いかに愛読の書物でも一向味がない、総てのこと何を思うても心を慰めることは出来ない」と感じた近角の苦しみは、「人を殺すことも」、「自分が死ぬことも何とも無い」と思うほどであったという。その後、心の苦悩は体調にも表れ、腰の病気で一命を失いかける。この頃の彼は、「唯自分の浅間しく罪の深いことのみを苦に病んで、どうか善い友人をほしいと許り思つて居た」とある。

彼の「救い」は、彼の病が快方に向かった後に「俄に」訪れる。この、「胸が大に開けて、白雲の間、青空の中に、吸い込まれる如く」感ぜられた体験の後、彼は「つくゝと考へて」、自身が長い間望んでいた理想的な友人とは人間の世の中にあるのではなく、仏陀こそが「真の朋友」にほかならない、ということが「ひしと我胸に感じ来つ」たという。

近角のこの「懺悔」から確認したいことは、主に以下の三点である。まず、彼の念頭には、「救い」の前後を問わず一貫して、自身の具体的生活と直結した関係性の問題があったという点。第二に、彼の苦しみが、他を疎みつつも、どうにもならない自分自身を憎むという、罪の自覚として自ずから内面化する傾向をもっていた点。第三は、彼自身の「救い」が、自らの苦の深化による必然的な結果ではなく、突然外から与えられたものであった点である。

第一の点は、苦悩の始まりがそもそも人間関係の不和からであったということ、苦悩のなかで絶えず彼が求めたのが「真実の朋友」であったこと、最後に仏陀こそが真の朋友であると気づいたと語っていることから明らかである。彼の苦しみも、救いも、自分自身をめぐる「関係」ということに尽きる。彼は、身を切るような苦しみのなかで、それが現実の人間関係から生じたものであるにも関わらず、自らを支えてくれる現実的な関係を絶えず求めていたのである。

第二に、近角の苦しみは、意図的にではなく全く自然に、自分自身へとその矛先が向かっていく。始めは、「世の中のものどもは如何にも不真面目である、自分は真面目で一寸の隙がない」と、他を悪し、自を善しとしていたのが、人を殺しても、自分が死んでもかまわないと思うようになり、最終的には自分の罪にばかり苦しむようになる。これは、苦しみの内面化として、自身の罪の自覚の深化である。また、自己への深化のこの過程がきわめて自然に展開したものであって、清澤の言うような「修養」ではないことにも留意してよい。清澤が修養としての「内省」や「反観自省」を自ら意識的に求めていったのに対し、近角は徹底的に無意識的である<sup>(3)</sup>。この点で、死や極度の苦悩が、それについての意識にはさまざまな差があれ、基本的に人間をして自分自身の内面へと向かわしめるものである

ことが見て取れる<sup>(4)</sup>。

三つ目に、近角の「救い」の受動性がある。彼の「救い」は、身体的な苦痛からの回復をきっかけとして与えられたものであり、真の朋友ということも、後に気づかされたものであった。彼の懺悔において、苦悩のくだりが非常に長く、その心情の告白が事細かであるのに対して、「転回」のくだりは非常にあっさりしている。論理的、分析的な説明がないのはもちろん、「解った」、「気づいた」と、彼の主観的な確認の言葉が簡単に述べられるだけであって、外から見ている分にはそれは偶然性であるようにすら見える。ここにあるのは、徹底した受動性であり、自らの苦悩の深化、罪の自覚の更なる内面化とこの「気づき」との間に、直接的な連続性はない。事実の受け取りがあるだけであって、近角はそこに一定の構造やプロセスなどを見てはいない。これは、第一点と重ね合わせるなら、「真の朋友」である仏陀によって、彼が助けられたということ、生活をしていくための新たな拠り所、関係性が、仏陀において与えられたということであり、第二点と重ね合わせるなら、内面的な罪の自覚が仏陀を前に成り立ったということ、あるいは、仏陀を前に、否定的なものとしての自身の「罪」と肯定的なものとしての「赦し」との自覚において、自己が再び立ち上がったということの意味している。

「真の朋友」である仏陀とは、近角にとって、自分自身をそのまま認め、支えてくれる存在のことである。この、「如何なるときにも我を見限らず、満腹の同情を以て我を慰め我を導く友人」を近角は得た。以上見てきた「拠り所」と「自己」と「他動性」の三点は、ここにおいて、それぞれを満たしながら結びつく。この、「理想的の朋友は仏陀であると云ふことが解った」という気づきは、価値観のただの転換ではなく、彼自身の存在全体をめぐる、根本的な転換である。自らの「生」全体を支える拠り所となるものが、世間的、有限的な限界を超えて無限なるものに移った、という転換である。それは近角にとって、ただ「仏陀仏陀と言うてお」った、理念的、思想的な関係性ではなく、「我が為の真の朋友」という、彼自身の具体的生活の質感として表れる関係性であった。

### 1-4 二つの「自己」

最後に、以上見てきた清澤と近角の体験をめぐって、それぞれの「回想」における「自己」ということの位置を確認しておきたい。

彼ら二人が共に直面した、現実的な生活上の「苦」の問題は、本人にとってその意味、位置を変えつつも、それぞれがそこから逃れられないような仕方で絶えず捕えられるようなものであった。そして、その現実的、具体的な苦の問題というのは、当人の人間関係からもたらされる苦悩の問題であった。ただしそれは、具体的な問題であるとはいっても、その苦悩の原因を対象として取り除いてやりさえすれば解決するような、個別な関係の問題ではない。自分が関わっている「人」や「もの」自体の問題ではない。清澤にとっても近角にとっても、それが一時的、瞬間的に我慢して向き合えば済むようなものではなく、常にそれぞれを捕えて離さないような、取り換えのきかない苦悩であったのは、その人間

関係ということが各々にとって本質的な意味をもっていた、ということを示している。つまり、ここで両者が問題にしていたのは、関係の「対象」云々ではなく、自分自身が関わっているところの関係そのものである。苦はすでに個別的な関係項の問題ではなく、自身の関わる関係の全体——つまり彼ら自身の生の全体——が苦のなかに投げ込まれてしまっている。

ここに、「自己」ということがその輪郭を見せ始める。苦の問題の矛先は、すでに外的な事柄から跳ね返り、自分自身へと突き付けられている。ここでの苦は、外的なものが思うようにいかないことによる苦ではなく、自分自身がうまくいかないことによる苦である。「自己とは何ぞや」という反観自省に問題の本質を認めつつ、「人情の煩累に対して平然たる能はざる」清澤と、『大経』の五悪段の一言一字が皆私のことを書いてあるが如く感じ、自身の死すら思った近角とは、問題の中心が自分自身のなかに内面的に集中している点で、同じ地点に立っている。このように「苦」が、取り換え不可能な自分自身に還元されてしまうからこそ、自分が自分として生きる限りで、この問題から逃げだすことは決してできない。つまり、苦は、現実的な人間関係において表れながら、かつ、それが苦であるのは、自己が自己であるところに極まっているのである。

ここで確認したいのは、清澤にしろ近角にしろ、こうした「自己」の問題が内面的に自覚されただけでなく、そのことが「転回」後のそれぞれにとって、主要な関心事として「語られている」ことである。そもそも、自らの「自己」問題とは、我々にとってどのようなところに位置しているのか。また、それが自身の内面的な受け取りを超えて外的に「語られる」とは、どういう意味をもっているのか。

## 2 言葉と内面性

### 2—1 「自己」ということの位置

宗教における問題を、自分自身の人生における根本的な課題として、つまり、「自己」の問題として生涯にわたって問い続けた人物に、キェルケゴールがある。

真理が客観的に問われる場合、真理は認識する者が関わっている、あるひとつの対象として、客観的に反省される。その関わりが反省されることはなく、反省されるのは、それが真理であるということ、真実にこそ自分は関わっているのだということである。ただ、自身の関わっているそれが真理であり、真実でありさえすれば、そのときその主観は真理の中にある。真理が主体的に問われる場合、個人の関わりが主体的に反省される。ただ、その関係の如何（どのように関わっているのかということ）が真理の中にありさえすれば、たとえ真理ではないものに関わっていたとしても、そのときその個人は真理の中にいる。[IX.166]

「主体性は真理である」、「真理は主体性にある」とは、実存主義として思想史上に位置

付けられる彼の主張を表わす、代表的なテーゼのひとつであるが、ここには、我々が「真理」を問う、「真理」に関わるということは果たしてどういうことであるのか、ということについての鋭い洞察がある。我々は普通、日常生活のなかで、事柄の何が正しく、何が間違っているのか、ということ問う。“実際に”起きていることは何なのか、“事実”はどうなっているのか、と。歴史は実際にはどのように展開してきたのか、宇宙の起源とその法則はどうなっているのか、生命の、人体の仕組みはどうなっているのか、など、我々の社会は「正解」を求めることにおいて成り立っている。しかし、この点に関してキェルケゴールは、そうした客観的な正誤において社会は成り立っているように見えても、「自分自身」がそのなかで生きているわけでは全くないであろう、と言う。宇宙の正確な物理法則がわかって、生命の誕生のプロセスが解明されても、いくら「客観的な真理」が我々に与えられても、そこには、私が私として今ここで生きているという、最も具体的な現実に対する回答はひとつもない。そうした壮大な客観的な真実を前に、私が私である必要はなく、そこに立っているのは他の誰であってもよい。客観的な正しさの追求の先に、「私」はいない。

実際には我々は、その一人ひとりがそれぞれ、自分が「自分として」生きていることの意味や価値、あるいは「自分が」世界に受け入れられているという安心のもとで生きている。無意識的にはそこに安らい、意識的にはそれを求める。我々にとって、生きていることの意味とは、生物一般が生きていることの構造的な根拠のことではなく、「私が」生きていることの意味である。

キェルケゴールが主張しているのは、真理とは何か、何が真理として正しいのかという、真理そのものの問題ではなく、我々と真理との「関係」の問題であり、ひいては、我々一人ひとりにとっての根源的な関心の問題である。清澤や近角が直面したような、我々自身が自ら引き受けていかなければならない現実的な苦悩や、そこからの「救い」の問題は、学問的な客観性や論理的な整合性から導き出されることは決してない。主体的なものとして（「私」のこととして）経験される現実的な事柄を前に、我々はそもそも、どこまでも主体的に、自らの問題として一步一步歩んでいくことにおいてしか、「真理」と関わることはありえないのである。清澤や近角が最終的に自己問題を主要な関心事として語ったのも、それが自身の生の価値の問題であるからに他ならない<sup>(5)</sup>。

このような、「私」自身にとって本質的であるような真理、「私」自身の具体的生がそこで現実的に成り立つような神との関わりを、キェルケゴールは、「主体性」のほかに、「実存」や「反復」、「単独者」といったさまざまな言葉を用いて表現したが、ただし、その表現はいつも、語られる部分と隠される部分、つまり、キェルケゴール本人の意図的な語り分けにおいて成り立っている。先に引用した『後書き』はほぼ例外的であって、彼の著作の大部分は、仮名（ペンネーム）による、空想的な別の人物の手による作品として、いつもキェルケゴール本人の主張したい事柄の核心部分が少しずらされて表現されている<sup>(6)</sup>。本論考で特に注意したいのは、「主体性は真理である」というテーゼよりも、むしろ、その

ことが直説語られていない、という表現をめぐる問題——内面と言葉の関係の問題——である。

## 2—2 語らずに語る

キェルケゴールの「主体的」な関心は、キリスト教とは何であるかという客観的な問題にではなく、彼本人の「神」との関わりの問題、つまり、「いかにしてキリスト者になるか」という点にあるが、この課題はつまるところ、「罪」とそこからの「救い」という、キリスト教における本質的、究極的な問題が自らにどのように受け取られるか、という課題にほかならない。

キリスト教の文脈での「罪」とは、図式的に言うなら、人類全体の始祖としてのアダムとイヴの楽園追放から始まる罪であり、キリストの十字架上での「贖い(贖罪)」によって、「救い」の方向へ転換されたとされる罪である。つまり、この「罪」は、人間が人間として抱えている根源的な罪、存在としての罪であると同時に、「救い」と対としてある罪である。この「罪」をめぐる、キェルケゴールは、キリスト教のこの聖書の文脈に基づきつつ、しかし罪について直接語るのではなく、「不安」と「絶望」という、二つの「心理学的な概念」によって指し示す。

心理学に問題を十分提供することができ、また、心理学が問題として取り扱うことができるのは、いかにして罪が生じ得るかということであって、罪が実際に生じるということではない。[VI.120]

現に今、ここにある「罪」が語られず、その代わりに心理学的な概念が語られるのは、「罪」ということが心理学的な概念においては——ひいてはあらゆる学問全般にわたって全く——語るができないからである。学問とは説明をするものであり、その意味で客観的であらねばならないが、そのためには、それぞれの学問はその前提とその概念の範囲を守らなければならない。心理学は「罪」を示唆しうるが、「罪」をそれとして語ることはできない。心理学は罪に対して、その学問のもっている範囲の内——つまり、まだ罪が成立しておらず、現に我々の前に罪があるというそのぎりぎりの直前の所——において、間接的にのみ関わりうる。

「原罪という教義学的問題に向けて、ただ心理学的に示唆するだけの考察」という副題をもつ著作、『不安の概念』は、心理学的な著作として、罪を念頭に置きつつ「不安」を語る。そこでは、アダムが神の禁止の言葉を破ることから始まった人類全体の罪——「原罪」——が、不安によって起こることが説明される。原罪は、ただアダムに由来する罪として考えられるならば、我々一人ひとりにその責任はない。人類全体の罪であっても、その責任は「私」にはかかってこない。しかし、我々自身に覚えのないその墮罪の原因が、可能性として、人間のうちにひそむ不安によって説明されることによって、読み手からすると、



自分自身が現に罪ある存在であるということが、不安というかたちをとって主体的に増幅させられることになる。ここにおいて、罪が示されているわけではないにもかかわらず、気づけば罪はすでに「私」の目の前にある。

一方、「教化および覚醒のための、キリスト教的・心理学的講話」という副題の『死に至る病』が語るのは、「絶望」である。この「絶望」とは、一般に考えられるような、特定の何かについての絶望ではない。それは、我々のかつてあった状態、現に今ある状態、これからある状態が須らく絶望である、ということ——そしてそれこそが「罪」にほかならないということ——を示す。絶望がこのような普遍的であるのは、それが「自己」の問題であるからである。絶望とは、自分が自分に満足できないという苦しみすべてを指しており、しかも人間は根源的に自分自身では自分に満足することができない。絶望はこうした「自己における不均衡」、つまり「私が私自身によっては決して私になれない」という方向への自覚の深まりゆきとして語られる。自らによる自己実現は必ずどこかで行き詰る。そして、そのようにして行き詰らざるにはいられないような自己の内面的なありようが、絶対的な他なるもの——神——からの離反として、罪なのである。絶望からの語りかけは、私は果たして私であるということを実現しているのか、という自分自身の問題として、しかも自分自身のうちでは解決のつかない事柄として、読み手をより深度の深い罪の自覚へと導く。

不安は、現に我々がそうあるという自覚の直前から、つまり、私が私であるという「自己」の状態の以前から、「私」の罪を“語ろう”とする。絶望は逆に、罪を、我々が今ある状態から、つまり、私が私であるという「自己」の自覚から、罪からの「救い」へと向けて“語ろう”とする。罪は、不安と絶望という二つの心理学的な概念に挟み込まれながら、語られることなくして“語られる”のである。

罪はその定められた場所を持っている。あるいは、より正確に言うなら、罪はいかなる場所も持っていない。しかし、これが罪の規定なのだ。罪をどこか別のところで取り扱えば、それは罪を本質的ではない反省の屈折のもとに置くことになるので、罪が別のものになってしまう。罪の概念は変質し、その上それによって、その正しい概念に対応していたはずの正当な「気分」が台無しにされてしまう。[VI.113]

罪そのものを扱うための場所はどこにもない。ここで言う「取り扱う」とは、客観的にそれを語るということ、つまり、主体的にそれに関わらないことを指していよう。「場所」とは領域、範囲のことである。つまり罪は、一定の領域内の事柄として、客観的に扱うことはできない。罪に対応する正当な「気分」とは「真摯さ」だと言われるが、客観的に扱われる事柄というのは、我々にとって、文字通り他人事であり、そこに人生がかかってくるような真摯さはかけらもない。ここでは、事柄、内容の如何ではなく、こちらの姿勢、関わり方の如何——「真摯さ」——が問題になっている。

### 3 内面性と伝達

#### 3—1 味わいと自覚

キェルケゴールにおいて見られた、主体的なものとそれとの関わりの問題をめぐっては、清澤や近角においても同質のものが存在する。

其味ふといふは、講釈や理屈では一向値打ちの無いことである。凡そ説教を聞くにも、又聖教を読むにも、唯言葉を聞き理屈をならべて居ると、何を聞いても何を読んでも、唯そのことを聞き流して仕舞つて、我精神には少しも役に立たぬ。必ず之を内心に省み、自分の身の上に照らして味つて行かねばならぬ。抑宗教は実験である。釈尊をはじめとして各宗の祖師達、自分自身の内心の経験より、此人生の意義、即ち日暮らしの上に就ての真の味を証り得て、その実験の有りの儘を説き教へられたものであるから。[1頁]

宗教的なものとの関わりにおける、近角の核心は、「味」と「実験」である。「宗教は実験である」と近角は言い切るが、ここで言われる「実験」というのは、事柄の当否をめぐる確認作業といったことではなく、自身の身において「実際に経験」することであろう。この実際の経験を、さらに自分自身の内心に深く「味ふ」ことこそ肝要だと、近角は言う。

それに対して、「講釈や理屈」、「唯言葉を聞き理屈をならべ」ることは意味がない。「実験」や「味」という、一人ひとりの主体的な関わりなくして、何かが我々に資するということはないし、そのような、自身の具体的な生活というものが除かれたところにあるものは宗教とは言えない。近角が言うところの宗教の歴史とはしたがって、釈尊に始まり、今現在、近角自身のところまで伝えられてきた、実験の味わいの伝統である。先に見た、近角の救いの感動は、主体的なものとして受け取られ主体的なものとして伝えられてきた、具体的な生活における「真の味わい」の伝承の大きな流れに、自身が参加したことの喜びでもある。「味」のない言葉は、「一向値打ちの無い」、ただの「形式」に過ぎない。近角は、信仰が誕生することを泉から水が湧きだすさまに、また、内面的、主体的なものが失われた、「味」のない状態を枯れた泉にたとえている。

ところで、ここで言う「実験」や「味わい」といった言葉は、彼の信仰を考えるうえで重要な言葉には違いないが、しかし、彼だけが使っていた言葉ではない。同時代に真宗に生きた、清澤をはじめとする浩々洞の門人たちも繰り返しかつた言葉を使っている。したがって、当時、宗教的「信」をめぐっての主体的、内面的な関わり方の問題が、少なくとも言葉のうえである程度、共有されていたと考えることができる。

残された資料から判断する限りでは、あまりお互いのことを語る事のない近角と清澤であるが、数少ない接点として、近角の著作『信仰之余瀝』に、清澤が直接「序文」を書き寄せている。

宗教は人心をして其根蒂を自覚せしむるものなり、信仰は即ち其自覚なり [VI.339]

この「根蒂」という表現から連想される、晩年の清澤の他の言葉に、例えば、「精神主義」の「完全なる立脚地」が挙げられるだろう。「吾人の世に在るや、必ず一の完全なる立脚地なかるべからず (VI.3)。「絶対無限者」に自ら接することにおいて、我々はこの世界を生きるうえでの完全なる拠り所を得ることができるのであり、そして、この拠り所に基づいて精神が歩む道筋のことが「精神主義」と名付けられる。絶対無限者に触れるのは、対象的に触れるのではなく、我が身において、そのことが自身の具体的生活の立脚地、出発点となるようなかたちで、自覚的に触れるのである。如来との自覚なき出会いは、自らの人生の本質的な部分に何ら関わってこない。逆に言えば、宗教、あるいは如来、絶対無限者とは、我々にそうした自覚を促すものだ、ということになる。

大切なのは、これが清澤のただの文章ではなく、近角の著作に向けられた「序文」であるということであって、しかも、先の引用は、その書き出しの一文である。この『信仰之余瀝』という著作は、近角が発刊していた定期刊行誌『政教時報』に掲載された、短い文章からいくつかを収集したことによって成る、いわば近角の信仰の断片的表現の記録である。その信仰の表白に対して、清澤がこの序を寄せたということは、すなわち、清澤にとって近角の信仰が、清澤の場合と同様の意味で「根蒂の自覚」に他ならず、しかも近角の信仰表現が他に対して、その「根蒂の自覚」を促すものであったことを意味している。つまり、「自覚」という、この主体的、実存的な言葉は、清澤と近角の両者における、根本的な姿勢の共有を表現している。

### 3—2 電気と針金

主体性、内面性をめぐる自覚は、清澤の場合もよく似ている。

依教弘伝 不在文字

蓋し文字言句は猶如金線、而して安心猶如電気也、金線（或は其他伝導体）なくば電気は伝搬され能はざるなり 然れども金線は電気にあらず電気は金線にあらざるなり [VIII.372]

ここで言われているのは、直接的には「安心」と「文字言句」との区別である。「安心」と「文字言句」とは、「電気」と「金線」（針金）との関係のように、明確に区別されねばならない。この点では、先ほどの近角における「味わい」と「形式」との区別と変わらない。ただし、ここでこの区別を導いている、清澤自身の関心の根は、むしろ「弘伝」、「伝搬」にある。電気が針金を伝わっていくようにして、安心が文字や言葉を通して伝わっていかねばならない。文字、言葉が伝わるのではなく、安心が伝わること。それが「弘伝」ということである。

事柄が一方から他方へ、時間と空間の「間」を通して伝わるかどうかは、金線如何、文字言句の如何にかかっている。しかし、そうした「伝えるもの」自体は、決して「伝わっていくもの」ではない。むしろ、「言句文字の死活如何は説法者の信仰如何にあり」と言うように、言葉が生きたものになるか死んだものになるかは、伝える者の内面性——「安心」、「信仰」——で決まるといふ。これは当時の、「彼言句文字に拘々然たる」風潮への批判であると同時に、彼自身が他の人々に対して語る場合の、対外的な表現の姿勢を端的に示すものであろう。清澤が伝えんとしたものは、彼自身の語った言葉の一言一句ではない。彼が紡ぐ言葉は、表現された言葉の底を流れる、彼自身の内的な質感——自覚として表れた信仰——を表現するためのものなのである。

### 3—3 近角の「懺悔」

清澤と近角の両者が、キェルケゴール的な主体的「自覚」を、それぞれの生における根本的関心事としていたことはすでに十分見てきたが、そうした自覚は同時に、外に向けては「伝えられるべきもの」としてある。外に対する、その「伝搬」の問題を、例えば清澤は「電気と金線」の譬えで表現したわけであるが、近角においてはその具体的な表現はどのようなものだったのであろうか。清澤の了解によれば、近角においては、その信が「根蒂の自覚」であっただけでなく、彼の表現は、優れて「人心をして其根蒂を自覚せしむるもの」であったはずである。

先に、彼の著作『懺悔録』において、彼の「自覚」に至る歩みを描写したが、実はこの著作は同時に、その自覚を伝達するための、彼自身の独特の表現方法という性格をもっている。

信仰は仏の心が直に諸君や我々の心に触れて下さった事実であるゆえに、議論や理屈の間接なる手段にては、到底味ふことが出来ぬ。直に仏陀と接する直接の実験によりてのみ味はれたるものである。[6頁]

近角にとって信の問題は、どこまでも彼自身が体験した「直接の実験」の事実貫かれており、それ以外に信体得の道はない。そして、その事実は単に彼の個人的なものではなく仏教の体験の歴史に参加することとして、彼のなかで先人たちの実験と直接に結びついたものであった。つまり、彼自身の体験は、それが「直接の実験」であることにおいて、先人たちの「直接の実験」と直接結び付いている。したがって、伝達の問題としては、この「直接の実験」を他の個々人において反復させることが、近角の狙いとなる。

彼の『懺悔録』が「懺悔」、特に彼自身の「懺悔」の体験を軸として構成されていることはすでに述べた。その構成は、大枠として、1. 近角本人の体験の懺悔、2. 近角の信に触れて回心した人々の記録、3. 阿闍世の物語、4. 親鸞における懺悔、となっているが、実際に語られているのはすべて、それぞれの主体におけるそれぞれの懺悔である。注意した

いのは、そこでの懺悔が、阿闍世の懺悔を除いて、すべて何らかのかたちで他の懺悔を自身の懺悔として反復している、ということである<sup>(7)</sup>。近角自身の懺悔を阿闍世の懺悔に重ね合わせ、親鸞における『涅槃経』の引用に、阿闍世に対する親鸞自身の慚愧の表れを見、更にそこに自身の懺悔を重ねていく。近角の信に触れた人々は、近角の懺悔の言葉に間接的に触れるなかで懺悔した人々である。「懺悔」という直接の体験を軸として、彼自身、阿闍世や親鸞、そしてその他の人々の「直接の実験」を共有している。自身の「直接の体験」を繰り返し「味つて」いるわけである。

これを『懺悔録』という、ひとつのかたちにおいて語ったということは、つまり、個の語りにおいて、聞き手に対して、語り手と同様、懺悔を主体的に反復することを要求したということに他ならない。そして、それによって信を得た人々の懺悔は再び、近角にとっての「直接の実験」として受け取られる。つまり、主体的なものをめぐる彼の伝達とは、個々人において表れた直接の実験の味わいを、各人が各人ごとの体験の事実に即して直接に重ね合わせるよう、促すことによって成立している。『懺悔録』は例えば、その重ね合わせのための「場」であると言えよう。

### 3—4 ソクラテスから清澤へ

近角のこうした「直接の実験」の直接的体得に対して、清澤の「自覚」の伝達がどのようなものであったかは非常に読み取りにくい。近角は「懺悔」ということを伝達のための一つの“型”として提示し、実践したわけであるが、それに対し清澤は、日記において、伝わるものが「針金ではなく電気である」ことを語るのみである。「電気」が何であり、それがどのように伝わるのか、などについては、外に向けて何も語っていない。

清澤の自覚の表現をめぐっては、再びキェルケゴールの著述のスタイルに立ち返ることがヒントになる。彼の著述は、仮名を用い、彼自身が本当に伝えんとする内容から意図的に「ずらす」ことによって成り立っていた。事柄が直接伝えられる場合、そこには客観的なものとして受け取られてしまう危険性が常に潜んでいる。そこで彼が努めたのは、主体的なものとして受け取られるべき問題を直接には伝えず、各著作を通して間接的に“問いかけ”、各人において「自覚」的に主体性を喚起させることであった。

キェルケゴールのこの表現方法は、実は、ソクラテスからの影響を多分に受けている<sup>(8)</sup>。清澤もまた、『臘扇記』において、ソクラテスの「汝自身を知れ」から自身の「自己」を問い直すことになったわけであるが、主体的な自覚の問題と同様、主体的な伝達表現をめぐっても、清澤はキェルケゴールと類似の領域に足を踏み入れている。

清澤は、ソクラテスの教育の理念について以下のように語る。

その教育の方法に於て、問答の手段に依れること、自家無一物の態度を取れること、問題を日常卑近の事物に寓せること、は、実に開発的教育の妙施設と感服の至りなり。[VII.267]

「問答の手段」とは、書籍や講演等のような一方的な伝達のやり取りではなく、人と人が互いに顔を突き合わせ「問難往復」すること、および、それによって「自他を叩尽して、遺憾なきに至る」ことであり、「自家無一物の態度」とは、教師が弟子に対して何かをより知っている、より理解しているという立場に立たず、「師と弟子とが同等の資格ある」とする態度のことである<sup>(9)</sup>。はからずも「最高の智慧者である」との神託を授かったソクラテスは、そのことに全く合点がいかず、世に智者と呼ばれている賢人たちの間を渡り歩き、問答を試みる。しかし彼らの誰も、ソクラテスの問いに対して満足に答えることができなかつた。その結果彼が得た、本当の智慧の理解こそが、「無知の知」であり、「汝自身を知れ」である。本当に知るということは、「自分が本当は知らないのだ」ということを知ることであって、他の何かを知るのではなく、自分自身を主体的に知るのである<sup>(10)</sup>。一方的な知識の伝達ではなく、個々人の主体的な知の自覚的な獲得を求めた、ソクラテスのこの教育法は、清澤の教育、あるいは表現ということの、ひとつの大きなモデルとなった。

清澤が自身の死の三年前から、暁烏ら門人たちと「浩々洞」を立ち上げ、一年余りにわたって共同生活したことは周知のことである<sup>(11)</sup>。そこでなされた清澤と門人らの問答のやり取りは、すさまじい、独特の雰囲気をもったものであったという<sup>(12)</sup>。また、彼は門人たちとの関係において、彼らによる自身の文章の恣意的な改変等について何も責めることなく、それにより生じた対外的な問題に対しても何の弁明もしなかつたと言われている<sup>(13)</sup>。つまり彼は、言葉の厳密な理解ではなく、各人自身の内面的、主体的な関わりをこそ求めたのである。彼のこうした態度が、ソクラテスの教育に影響を受けたものであろうことは容易に見て取れる。彼らの「表現」は、言葉そのものではなく、むしろ言葉を語る「態度」に裏打ちされている。

真に学ぶべき知識は、直接的な「言葉」にあるのではなく、教える者と教わる者とが、共に学ぶ者という同一の立場に立ち、相互に問答することを通して育まれるような内面的、主体的なものにある。量的に蓄えられる中性的な知識ではなく、主体的な知の質こそが、各々にとって「真個に真個に活動的の学植たる」ことができるのであって、それはそれぞれの主体性がぶつかりあうような「場」において初めて可能となってくる。晩年の清澤が浩々洞という「場」において、自身に、そして門人たちに求めたのは、いつでも誰でも気楽に使えるような「文字言句」の表面的濫用ではなく、個々の責任において裏打ちされて出てくるような、十分な質感を伴った言葉の実践だったのではないか。このように、清澤の言葉は門人たちと共にあり、彼の言葉の意味もまた、門人たちとの具体的な関係のもとでこそ、鮮やかにその光を放つ。

言葉は、それが形式化という方向をとれば、その言葉が使われている現実を離れてどこまでも理念化する。「自己」の内面とどこまでも矛盾する。言葉のこうした否定面ゆえに、キェルケゴールは言葉による直接的な伝達を放棄した。清澤はソクラテスの内面的な教育法に倣い、言葉の実践的な獲得を求めて、門人たちとの主体的な共同生活を展開した。近

角は、言葉の間接的な使用ではなく直接的な心情の表現でもって、各々がそれぞれの体験に基づく、生の実感を共有する場を作り上げようとした。ただし、ここに来て忘れるわけにはいかないのは、そうした行為のいずれもが、なお多分に「言葉」に依っているという点である。伝えるべき内容、表現されるべき事柄は、これら三者において、いずれも「言葉」そのものにはない。にも拘らず、「金線なくば電気は伝搬され能はざる」のである。この点に矛盾はないのか。より深刻なかたちでの形式化、客観化の危険性が潜んではいないか。

### 3—5 言葉と非—共有

言葉とは共有されるものである。特に書や文字として実際に記号化して表わされていながら、もし人と人との間において共有されることがないならば、それはもはや言葉とは言えない。人と人が、そこで共通の理解を得ること、あるいは一定の事柄、枠、方向性をめぐって結びつくこと——ここに、言葉の明確な「意味」や「役割」があると云ってよい。この点で言葉は、客観的なもの、一般的なものという性格をもたねばならない。

ただ、我々の生活を省みるとき、必ずしも言葉を、共有のための単なる「道具」として用いているわけではない。そもそも我々の「生」が、客観的な目的、合理的な理由によってではなく、「私」としてあることに凝縮されているような、濃厚な主体的動機を求めているものであることは、すでに確認した通りである。今ここに私が私として生きていることに単に知的な意味など存在しないのと同様に、我々の生活を取り巻くすべてのものに——それが我々の一人ひとりにとって、「私」の生の一部をなしている限りで——純粋に客観的な意味などない。

このように考えるならば、我々の生活のかなり深いところに根付いている「言葉」もまた、単に合目的なコミュニケーションの道具としてのみ捉えるわけにはいかない。言葉において「共にある」ことの意味は、理性的にのみ追求されてはならない。言い方を変えるなら、無理に言葉にそうした意味を求め過ぎてしまうと、そこから言葉が湧き出してくるような、言葉が本来所属している“場所”が失われてしまうのではないか<sup>(14)</sup>。

近角は、懺悔という主体的営みを自身から聴衆へ向けて語ると同時に、それをその場の聴衆一人ひとりにも求めていた<sup>(15)</sup>。直接的に懺悔を共有するための、そうした「場」を開こうとした近角もまた、その場における懺悔の言葉が単なる言葉として形式化、一般化してしまうことの危険性について十分認識していた。

されど懺悔は最も弊害に陥りやすきものである。忽ち形式ばかりに流れがちになる。即ち慚愧の心、胸に満ち、張り裂けむばかりの思が発して懺悔の言葉となるべき筈なるに、さはなくて口先きばかり立派にきまり文句を並べたつる様になる。……懺悔は内心の事にして、外面にあらはれたるときは抑々末である。懺悔は自分自身の事にして、他と相語るに至らば直接でない。『信仰之余瀝』10頁]

近角は懺悔を共有する場を求めた。しかし、懺悔にとって大切なことは共有することではない。他の懺悔の言葉を聞くことを“きっかけ”にして、主体的に懺悔を実践することこそが目的である。懺悔が単に共有することを目的としてしまったとき、懺悔も、また懺悔の言葉もその本質的な意味を喪失する。懺悔の意味を保持しつつ、その共有のための場をもつこと——これこそ近角が求めたことであるが、たとえどれだけ近角本人の内面的実感に基づく言葉であろうと、それが言葉として共有されるその瞬間に、近角が望んだのとは全く正反対の方向へと、形式的に受け取られる危険性を秘めている<sup>(16)</sup>。

なぜこのようなことが起きるのか。それは主体的なもの、内面的なものが、言葉で表わされるような客観的な意味では、決して共有できないからである。主体性が直接語りえなかったのも、つまるところ、主体性のこの非一共有性にこそある。つまり、主体的、内面的な事柄は、それが真に個々の「私」の質感から発せられる言葉であるならば、言葉としては、他との共有を目的としたものではなく、逆にそれを語る当の自分自身に跳ね返ってくるようなものとなるのではないか。

人相語るなればたとひ宗教の事を語るとも、そは俗談に過ぎないのである。全体懺悔は人と仏と相語るのである。[同 57 頁]

本来、キリスト教での懺悔は、神父を介して神へと直接向けられた、極めて個人的な営みであって、多人数の聴衆の前で披瀝されるべきものではない。主体的な「真摯さ」の欠けた信仰のことを近角は、「小康に安んぜしむる懈慢界」だと言う。「回顧し来れば全体私の如き信仰談を書きて居るも確かに此界に墮落して居る」と近角が言い切るのも、決して共有されるものではない主体的信が、事柄を共有するものである言葉において、本質的に損なわれてしまうからである。信仰をめぐる問題は、「私と仏」、「私と神」の関係の問題であって、直接的には、「私と他人」の関係の問題ではない。

### 結びに代えて

他人に対してのものではない言葉とは、モノローグ（独白）的な言葉である。人への直接的な働きかけの意図をもたない言葉というのは、それが言葉であるという点で可能性としては人と共有されうるものではあるが、それとしては純粹に語り手である「私」へと向けられた、「私」自身と共有される言葉である。あるいは、外を意識し外に向けて言葉を発するわけではないから、語られた内容は、語り手の「私」と乖離することなく、語っている当の「私」とそのまま重なり合う。そのことが意識として明確になると、発せられた言葉と自分自身との一致、「私」における内面と外面の一致として、発せられた言葉は、倫理的に「私」自身を表す言葉になってくる<sup>(17)</sup>。

実は、本論文で引用してきた清澤の言葉が、基本的にそうした言葉である。それらは、



日記記述であるという点で、そうでない言葉に比べて、彼本人に向けられた内的な言葉であることがはっきりしている。しかし、例えば、日記としてではなく明らかに聴衆を前に語られた言葉であっても、独白的な語りとして、それが彼自身の現実の生そのものの自覚的な表現であることを匂わせる語りは確かに存在する。そうした、言葉におけるある種の「積極面」について考えることこそが、本論考の目指すところであるが、今回はそうした内容を扱うには紙幅が十分でない。

もちろん言葉は、純粹に内的なものとしてのみ考えることはできない。外的に表現しなくとも、内的に、つまり意識のうえにおいて存在する言葉も考えられるが、共有されうるということを本質として、言葉はすべて、どこまでも可能的に外的である。言葉として意識されたものはすべて、外的に共有可能な、一般的な“型”とでも言うべき性格をもっていなければならない。しかし、このことは逆に言えば、言葉という“型”が、我々の内面的な意識を無意識的にどこまでも規定している、ということではないか。

例えば我々は、誰も「自分が自分であるということ」を疑っていない。それぞれが少なくとも、「私である」という暗黙の了解のもとに生きている。その「私」という実感は、具体的な多くの経験の実感の総体として、他者と共有しえないものであるが、その一方で、その実感の総体としての「私」とは、どこまでも「私」というこの「言葉」によって規定されたもの、かたどられたものである<sup>(18)</sup>。この意味では、「私」が何かを経験しているのではなくて、それぞれの経験が、そのつど「私」という言葉のもとで、連続した意識として同一性を保ちながら、明確なある一定の「かたち」に統一されているのではないか。他の動物にも小さな昆虫にも、一定の意志や主体感覚があると言われているが、自己彫琢などに見られる複雑で重層的な内向的のプロセスや、我執を根として連鎖していく「苦しみ」の構造などは、言葉として「私」をもつ人間に特有のものであるように思われる。自らを作り出していこうとする意志も、ありのままを受け止めることのできない苦しみも、すべて「私が私である」という、言葉の自己了解に依っている。

冒頭で少し触れたが、我々の日常的な“世界”は、言葉によって区切られた、言葉なしには考えることのできない世界である。しかし、今回の主体性と言葉との関係の問題を考えるならば、言葉の問題は“世界”に向けてあるというより、むしろ「私」ということの方にこそあるのではないか。言葉が対象化することの矛盾が主体的な事柄において最も顕在化することは、本論考で考察した通りである。「私」を対象化しきることにはできない。つまり、言葉において「私」を語るということは根本的に矛盾している。にも拘らず、宗教的な「転回」において明確に自覚された「自己」は、清澤や近角において、「語り」、「表現」としてそのつど自覚的に受け取り直されるものに他ならなかった。

このように考えると、言葉の問題は自己の問題と重なっている。否定的に言って、我々が言葉を拒否できないことと、苦の根としての自我を捨てられないこととは同じことなのではないか。このことをまた、積極的に表現するならば、言葉と自我のそれぞれの問題に自覚的に向き合うこととして、言葉と自我のそれぞれにおいて生きることが求められてい

とも言えるのではないか。こうした問題に対する回答は、本論で触れてきた「自覚」と「語り」の問題を練り上げた先にある。「私」の問題は、言葉の“位置”の問題であり、その位置とは、内的には「自覚」として表れ、外的には「語り」として表れる。

以上、本論考は、主体的なものと言葉との関係の、主にそれらの矛盾を中心とした試論である。そしてこれは、今ここにある「私」ということの全体を、「言葉」と「語り」の問題として考えていくための「始」論、という位置をもっている。宗教的な領域をめぐる「語り」——例えば、禅問答や、音声として発せられる「南無阿弥陀仏」（観想念仏ではない称名念仏）など——は、こうした「言葉」の問題の自覚的な受け取りの先にあるのではないだろうか。

#### 註記

- (1) 本論の目的は、さしあたり、清澤と近角に通底する問題として、言葉と主体性をめぐる普遍的な事柄へ目を向けることにある。したがって、近角研究としては、主にその思想的な意味を扱うにすぎず、具体的事例については細部にわたっては扱わない。後に見るように、近角の全体的活動の位置をめぐっては、語られた「何」以上に実践的な「何」が重要であって、その意味で本稿が、近角研究としては決して十分なものではないことを断っておきたい（なお、その点に関しては、清澤についても同様である）。近角研究の動向について、特に、近角の実践的側面、および本論では扱わない清澤との相違点等に関しては、参考文献にあげた先行研究を参照のこと。
- (2) これは、清澤の「回想」にあった「教界運動」、つまり宗門改革を指している。
- (3) しかしだからと言って、清澤の自己への意識の反射が意識的に始まったとは思えない。『臘扇記』において彼の「自己」がはっきり定まるのに先立って、彼の自己への眼差し自体は、すでに、結核により死に直面したことによる、自身の「自力の迷情」の翻りから始まっている。「死」が彼を内省に向かわせたのであって、彼から始めたわけではない。
- (4) しかし、第一点と合わせて考えるとわかるように、第二点は、罪の自分自身への集中という点では実は不十分である。ここではまだ、罪の自覚が本質的には果たされていない。なぜなら、罪の自覚はここに至ってなお、他者、世界に対する外的要求と並列したまま存在しているからである。外他への要求に基づく自己反省というのは、要求する自分自身がまだ強固に保存されているという点で、自身に対してなお肯定的であり、したがって、自らの「罪」という、存在の否定性に対しても肯定的である。むしろ、自ら自分自身を完全に否定しようとする点で、それは最終的に自己に見出される、究極的な自己肯定ですらある。一方、完全に底の破れまで至った自己の自覚は、否定に完全に打ちのめされたものとして、他に対する要求をもはやもたない。自己はもはや、自身を肯定するものでも否定するものでもない。清澤が死の間際に見出した「自己」、「自由」が、如意／不如意の棲み分けとしてまさにそうであった。近角における、外的要求を伴ったこの内面化は、清澤の「略ぼ自力の迷情を翻転し得たりと雖も（傍点著者）」という表現に端的に表れていた、自己問題と外的事情との間における混乱、不整合によく似ている。なお、次に述べる第三点目は、この第一点と第二点の矛盾を解消するようなかたちで成立している。
- (5) ただし、キェルケゴールの提出した問題は、決してこの「真理は主体性である」に尽きるわけではない。このテーゼは、本論にあるように、主体の根本的な関わり方、姿勢の問題であり、このテーゼ自体、最終的には「主体性は非真理である」（真理は主体の「内」にはない）というところから始めなければならない、と彼は断言する。
- (6) キリスト教的な『講話』と題される作品以外には、一部を除き、基本的に彼自身の本名自体が記されていない。また、そうした仮名は、それぞれの著作の「位置」を暗示している。
- (7) この点において、阿闍世の懺悔はすべての懺悔のモデルである。「此実験の信仰なることは、私や此君によりて初めて起こったことではなくて、本来仏教それ自身の起源が、仏陀の実験にして、殊に浄土他力の信仰は、此君の如く不幸にして獄中に繋がれ私の如く罪惡を觀じて煩悶に陥つた悪人が、仏陀の光に接して救済せられた事実、即ち仏在世の時王舎城中に起りたる一大悲劇がそ

れであつて、彼の観無量寿經に顕はれたる韋提希夫人の獄中の得忍、涅槃經に顕はれたる阿闍世王の無根信を生じたる、これ実に実験の信仰の濫觴であります。」(47頁)

- (8) キェルケゴールの「主体性は真理である」というテーゼは、ソクラテスの「汝自身を知れ」と同根である。本節で述べるソクラテス的な実践を、キェルケゴールは著作活動において行ったわけである。
- (9) この点については、キェルケゴールも言及している。「教師であるということ。それは、何がどうであるかを言ったりすることでもなければ、あれこれと講義したりすることでもない。そうではないのだ。教師であるということは、実に、学んでいる者である、ということである。教育とは、教師である君が生徒から学び、彼が何を、どのように理解したのかということの中に君自身の身を置く(もし君自身、前もってそのことを理解していなかったのであれば)ところから始まるのだ。」[XVIII.98] この点を押し進めれば、誰もが教師であり学ぶ者である、ということになるだろう。
- (10) 彼の問答法は、産婆が妊婦の出産を助けることに類せられ、産婆術とも呼ばれる。産むのは妊婦であつて、産婆ではない。産婆としてのソクラテスは、ただ真理の“出産”を助けるのみである。
- (11) これは当用日記「回想」における「東上」云々以降の記述に相当する。ちなみにこの「東上」には近角も関係している。「卅二年五月、某殿、及近角氏等、東上勧誘」[VIII.442]。また、「浩々洞」は、近角の洋行に際してその留守を引き受けるかたちで、明治33年に始まっている。35年3月に近角が帰国すると、「浩々洞」は移転、近角は東京本郷のその場所に「求道学舎」を立ち上げる。
- (12) この点に関しては、近角も書いている。「先生は朋友に対し、後進に対し、又家人に対しても、決してちやほやさるゝようなことはなく寧ろ冷やかな態度を以て之に向はれた。されば其の語るゝやあまり激しく、此方の意見を破拆せらるゝことあるゆえ、折には憎々しく思はるゝことがあつた。けれども妙なことには、かくいごくやられながらも、どうも先生を忘るゝことができぬ。……かくて先生はいごくやりながら、著しく強い感化を遺さるゝに到つた。これ先生に関する一つの疑問ではあるまいか。」[法藏館『清澤満之全集』VIII.236]。なお、こうした所感を抱きつつ、近角自身が、「議論や理屈の間接なる手段」を完全に否定し、あくまで懺悔の実践を求めたことは興味深い。
- (13) 文章の改変に対する態度に関しては、最もわかりやすいものに、多田鼎による「信するは力なり」の成文がある。また、弁明しなかつた点については、曾我量深の「自己を弁護せざる人」参照。こうした点に関しては、詳しくは、参考文献にあげた、山本伸裕『「精神主義」は誰の思想か』参照。
- (14) ところで、言葉が発せられる起源に遡って、その「場所」、「瞬間」について少し考えてみるなら、そこにあるのは文字化された言葉ではなく、音声としての言葉である。我々が初めて言葉を発するとき、それは「模倣」であり「試み」であるが、共有することそのことを目的としてはいない。この意味で、もし、その言葉が現実の場にとどまり、その言葉の担い手、受け手の具体的な生と矛盾しないことが求められるならば、その言葉が発せられた瞬間の具体的な質感がそれぞれの主体において現実化する、ということも可能なのではないか。言葉自体には形式化する可能性が内在しつつ、言葉に接する我々との「間」においてはまた、我々の生活の生々しい実感の余韻も残している。言葉とは我々にとって、相反し相矛盾するような、非常に不安定な位置を占めているのであろう。
- (15) これは、先に触れた近角における実践的な側面である。「信仰座談会」と呼ばれるこの試みは、毎週日曜、求道学舎内で行われた「日曜講話」後に行われた。なお、「日曜講話」の始まりは、以前にあった浩々洞における「精神講話」まで遡る。
- (16) しかも、近角の「懺悔」の実践においては、伝えられるべき懺悔の心情が直接的に表現され、また受け手にもその言葉の意味を直接的に受け取ることが期待されている。つまり、近角の「場」は、事柄を必ずしも直接的に表現したわけではない清澤およびキェルケゴール以上に、そこで発せられる言葉が形式化する危険性が大きいと言わねばならない。
- (17) ただし、自身へのそうした再帰的な言葉が、内に向かうと同時に外に向かうという状況も考えられる。そうしたことは本稿の範囲外であるが、一言、そうした語りというのは、おそらく語つ

ているという以上に語られているものであろうことだけ、付言しておきたい。

- (18) 今回、この点に十分触れることはできないが、「私」ということは、我々にとって二重化して受け取られているように思われる。それは、第一に、本論で何度か扱ったような、他者と共有不可能で交換不可能な、個々の生活の実感、質感として表れる「私」であり、その意味でそれは具体性、特殊性である。第二には、誰もがそれぞれに「私」であるということ、誰もが「私」という言葉で自分自身を指すと了解しているという意味での、言葉として共有された「私」であり、それは一般性を意味する。具体的な実感としてある「私」とは、今ここにいる、世界に唯一人のこの「私」であるが、その「私」ということは、誰もが「私」である、という言葉の意味においては取り替えが効く。「私」という、日常的に使われる一人称の言葉（その意味では、例えば「我」、「自分」、「俺」、「僕」等であってもよい）は、特殊性と一般性というこの相反する要素を含んでいるという点で、他の“主体的”な言葉——例えば、「自己」や「実存」、「主体性」、「内面性」等——に比べても特殊である。後者の言葉は、それがより純粋に“概念”的であり、日常的な一人称としては用いられないという点で、「私」という言葉にあるような、経験的に固有な質感をそれ自体として表現することはできない。一般に対する特殊、特定の個を表現しようとするこうした言葉は、よくよく注意して扱われるべきであるし、同時に、こうした言葉とは明らかに一線を画した、「私」という言葉に含まれる根本的な矛盾にこそ、留意すべきである。

#### 凡例

冒頭における新訳聖書からの引用は、日本聖書協会の『聖書 新共同訳』を参照した。

その他のテキストは以下のものを使用した。引用に際して、片仮名は平仮名にし濁点及び必要に応じて句読点を加え、旧漢字はすべて現代表記に改めた。また、略号および表記に関しては慣例に従ったが、全集でないものに関してはそのままページ数を記入した。なお、近角常観からの引用で、特に指摘がない場合は、『懺悔録』からの引用である。

『清沢満之全集』全9巻、岩波書店。

（本文中のギリシャ数字は巻号、以下の数字はページ数を表す）

『清澤満之全集』第8巻、法藏館。

近角常観 『懺悔録』森江書店ほか、1905年。

『信仰之余瀝』（訂補十版）、求道発行所、1908年。

キェルケゴールからの引用は以下をテキストにした。

S.V. : Søren Kierkegaard Samlede Værker Udgivne af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange. 3udg

なお、訳出に際して以下のものを参照した。

『キェルケゴール著作集』白水社。

8 「哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき」（中）

10 「不安の概念」

18 「わが著作活動の視点」

『死にいたる病』榊田啓三郎訳、筑摩書房、1996年。

#### 参考文献

碧海寿広「哲学から体験へ——近角常観の宗教思想」（本報告書、第2章掲載）。

碧海寿広「近代真宗とキリスト教——近角常観の布教戦略」（本報告書、第5章掲載）。

井筒俊彦『意識と本質』岩波文庫、1991年。

木村敏『関係としての自己』みすず書房、2005年。

藤田正勝・安富信哉編『清沢満之——その人と思想』法藏館、2002年。

山本伸裕『「精神主義」は誰の思想か』法藏館、2011年。

## 第5章 近代真宗とキリスト教 ——近角常観の布教戦略——

碧海 寿広

はじめに

親鸞などに代表される日本中世の鎌倉仏教は、ルターやカルヴァンに始まる西洋のプロテスタントによく似ているのではないか。そうした想念に動機づけられながら両者を比較考察した論文として、原勝郎の「東西の宗教改革」〔原 1911〕は画期的な作品であり、この種の発想を学術的に論説した文章の先駆をなす。日本の宗教伝統と西洋のそれとに共通する部分を見出し両者の重なり具合を吟味するというその趣向は、明治 30 年代に制度的な整いを見せ始めた比較宗教学とも呼応しあう、宗教をめぐる近代的な知の形態の一種であった〔鈴木 1979〕。

こうした想念が素直に受容されるためにはしかし、宗教をめぐる学知の整備もさることながら、そもそも日本の仏教と西洋のキリスト教とを同列に扱って違和感のない社会状況が成立していることが不可欠であっただろう。知られているように、幕末から明治前半期にかけての仏教界のキリスト教界に対する基本的なスタンスは排耶論であり、キリスト教界の側も日本の仏教を対等な宗教として評価することに積極的ではなかった。そうした状況下では、両者の宗教伝統に同質性を求める言論への信憑性は薄かっただろう。だが、この様な両者の「対立」のムードには明治後半期になると多少の緩和が見られるようになり、双方の関係者による「対話」が随所で観察可能となる〔Thelle 1987〕。

その「対話」の好例としてたとえば、1899 年（明治 32）に発足した「新仏教徒同志会」がある。浄土真宗本願寺派の普通教校有志が結成し、プロテスタント勢からの影響を受けて禁酒運動を展開した「反省会」で培われた人脈をひとつの大きな源泉として成立したグループだが、在俗主義、反儀礼主義、既成教団への対抗意識などを顕示したため、プロテスタント的な性格が濃厚に感じ取れる集団であった。またプロテスタントの一派であるユニテリアンに属する人々との交流が密で、はじめ「仏教清徒同志会」という看板を掲げて出発したことからも、メンバーが宗教改革を成し遂げた西洋キリスト教の伝統に大いなる共感の念を抱いていたことは明確であった〔吉田 1959 : 325-397 ; 森 1972〕。

この新仏教徒たちによる改革運動は、在俗主義の徹底と既存の宗門仏教からの離脱を目指していたわけだが、そうした宗派性の脱色により外来宗教との「対話」を試みた動きがあった一方で、同時代には、あくまでも特定の宗門に片足を置きつつキリスト教界との「対話」を強力に推進した仏教運動も存在した。本論ではその代表的な事例として、近角常観（1870—1941）の布教戦略について仔細に検討してみたい。

近角は、明治後期から昭和戦前期に活躍した真宗大谷派の改革的僧侶であり、滋賀県西源寺の住職を務めるとともに、東京本郷に建設された「求道学舎」および「求道会館」を拠点として、青年知識人を中心とする多くの信徒を教化した人物である。近角は自己の宗

教体験を中核とする説法を主な武器として若い世代からの熱狂的な支持を集めたが〔碧海2010〕、ここで特に注目したいのは、この学生間での彼の大人気という現象が、同時代のキリスト教指導者に対する好意的な評判と近接して語られやすかったという事実である。

たとえば明治30年代の日本女子大学に通った平塚らいてうの想起にいわく、「同じ寮生のなかに、植村正久さんの富士見町教会や壱岐殿坂の本郷教会に出掛けるもの、森川町の真宗の新人近角常観さんの説教を聞きにゆくものなど何人かありました」ということであり〔平塚1994：45〕、また田辺元も自己の一高時代を回顧して、「キリスト教の内村鑑三先生とか海老名弾正先生とか、或は仏教の近角常観先生とか、さういふ宗教的に優れた先達といふものは、その当時の一高の生徒の掲示板に毎週のやうに講演するといふことが現はれて、私どもにとっては非常に親しいさういふ方々の名前であつたのであります」と述べている〔田辺1964：276〕。明治後期の学生たちにとって近角は、キリスト教の人気指導者たちと並び称されて然るべき仏教者としてあつたのだ。

そのような評価を近角が獲得した理由としては、彼が真宗仏教の伝道者として突出した力をもっていたという素朴な事実があることに加えて、そもそも彼が、当時の学生たちを魅了していたキリスト教者らの諸実践から、様々な要素を巧みに採り入れていたということを描き出すことができる。キリスト教とりわけプロテスタントから多くを学んだ近角の宗教実践は、同時代のキリスト教系の指導者たちによるそれと並置して語りやすかつたのである。

西洋発のキリスト教が近代日本の風土に定着していく過程で、日本の宗教伝統から多くの要素を流用し自己変容を遂げてきた歴史については、既に詳しい実証がある〔マリノズ2005(1998)〕。だが、真宗という日本の宗教伝統の一部が、近代日本の新しい社会環境に改めて適応し直すため、西洋の宗教伝統とりわけプロテスタントから有益と判断されるものを旺盛に流用することで自己変容を経験したことの意味については、今のところ厚い研究の蓄積はない。むしろ、その種の議論が近代真宗をめぐる学説に批判的に寄与するのとなければ、もとよりその不足を慨嘆する必要もないわけだが、後述するように、そうした試みが従来の近代真宗研究のあり方に少なからぬ反省を迫ることは疑いなく、本論の最大のねらいも、その問い直しの作業に向けた一つの布石をうつことにある。

以下、近角の布教戦略の動機と実態とその意義について論述し、これに依拠しながら、近代真宗の研究視座に関する新たな知見を提示する。

## 1 対決から流用へ

近角はいかにしてキリスト教に学ぶという意志を形成したか。近角とキリスト教との「対話」とは、どのような特質をもつ事態であつたのか。まずはこれを確認しておこう。

近角がキリスト教と本格的に向き合った最初の出来事は、巢鴨監獄教誨師事件であつた。1898年(明治31)8月、巢鴨監獄典獄(所長)に就任したキリスト教徒の有馬四朗助が、翌月すぐに真宗大谷派僧である巢鴨監獄の教誨師4人のうち、1人を残す3人の辞職を要

求。これを受けて4人全員が辞表を提出した。代わりに東京の霊南坂教会の牧師であった留岡幸助が教誨師に採用。利権を侵された仏教界はこれに反感を示し、特に教誨師の派遣元であった大谷派は石川舜台を中心に激しい反対運動を展開した。

近角は、この問題を契機として同年10月に発足した「仏教徒国民同盟会」（後に「大日本仏教徒同盟会」に改組）の幹部として、同志らと共に反対運動を推し進めた。彼らの運動に後押しされるかたちで、翌1899年3月、衆議院に仏教徒の教誨師の復活を求める「監獄教誨師に関する建議案」が提出され、採択された。同年5月には、仏教徒（大谷派）の教誨師を再び採用させることに成功した<sup>(1)</sup>。

教誨師問題の収束後ほどなくの1899年末、近角は宗教法案反対運動に参加する。この法案は、「神道と仏教とキリスト教に無差別平等の地位を与えて、一律に国家が監督しよう」というもので（略）国家が人間の精神面の宗教を監督するという類例のない奇態な法案として、大多数の仏教徒の反対」にあったが〔常光 1969 : 244-245〕、近角はその反対運動の急先鋒の一人として各地で弁舌をふるい、法案の否決に貢献した。彼はまたこの運動の理論的根拠を『政教時報』第26号に社説「宗教法案反対意見」としてまとめているが、その一節として、「全国に通じて大勢力」を誇る仏教宗派と「其範囲頗る狭き」キリスト教勢とを同一の法文によって統制することの誤りを主張していた〔近角 1900 : 4〕。

これら二つの反対運動の背後には、いずれも仏教界とキリスト教界との根深い確執があり、その渦中にいた近角もまた、キリスト教には常に対決的な姿勢を崩すことなく運動に関与し続けた。日本の仏教者が敵対するキリスト教から学ぶことなど皆無であると、この当時の近角は考えていたものと思われる。

この様な彼のスタンスを微妙に変化させる契機となったのが、西洋宗教事情の視察の経験であった。1900年4月、先の宗教法案反対運動での活躍を高く評価された近角は、東本願寺から欧米における宗教の現状を視察してくるよう命じられ、旅に出た。アメリカ、イギリス、フランス、ドイツ等での教会調査や社会事業の見聞を主とするその旅程は、1902年3月までの約2年間に及んだが、そこで得られた豊富な知見は、キリスト教に対する彼の態度を以前とは別のものに変えることとなった。

キリスト教は西洋社会に深く根付いており、そこで生きる人々の心意に大きく影響している、この事実に近角はまず驚いた。また西洋キリスト教が組織的に非常によく整備されていること、その実情にも彼は感激した。翻って現今の日本宗教の凋落ぶりや組織上の不出来を痛感した彼は、「日本宗教の不振はたしかに精神界の委微大原因なりと雖、制度組織の不整頓は大に与かりて力あるべし、衣冠正しくして礼樂興るを知らば教界の経営豈一日も忽にすべけむや」と、宗教のいわば外殻である組織的側面を改善することから、日本の宗教界を立て直していく決意をした〔近角 1901 : 16〕。

こうした決意を携えて帰国した近角は、すぐに、キリスト教を範として宗教改革を進めていくことを声高に宣言する。

日本宗教制度の完成、たしかに一大問題なり、維新已後憲法を初めとして欧州の制度文物を採用したるの結果、政治、経済、殖産、工業、軍制、教育、一往整頓したれども、独り宗教に至りては依然として旧陋を脱せず、欧州には欧州の宗教ありて其経営頗る著しきものあり、而して我国社会の現状を以て欧州社会の現状を比するに宗教の経営不整頓なる点たしかに一大欠陥の存するを見る、(略) 欧米諸国に於ける実例を挙げて以て参考に供し、基督教の経営を挙げ他山の石以て戒となさむとす、殊に宗教制度、慈善事業、社会問題、何れも欧州多年経験の結果にして、我国今後將に起らむとするもの殆むど彼か後を追ふの概あり [近角 1902a : 3-4]

日本の近代化が西洋文明からの制度文物の輸入に大きく依存していたことは周知のとおりだが、宗教に関しては、未だその移入が十分になされておらず、今からただちにそれを実行に移すべきだという認識である。たとえば、明治初頭に欧州へと渡航し実地見聞をした浄土真宗本願寺派の島地黙雷らは、「宗教 (religion)」の概念を西洋から学び近代的な信教の自由や政教分離の制度を日本に招来するに至ったが [末木 2004 : 19-42]、この欧米からの「宗教」の学習というのは、現状では思想的ないしは法制度的なレベルにとどまっておき、宗教の経営すなわち信徒の組織や社会事業などの実践的な側面においてその学びはなおも乏しいという考えが、この時の近角の脳裏には強く作用していたのだろう。これからキリスト教による宗教経営の手法から多くを流用した改革を実施するという意気込みを、公にはっきりと示した。

その宗教改革の要点として近角が特に重視したのは、俗人とりわけ若い世代に対する仏教の感化力を向上させることであった。一方では、仏教各宗派の教育機関を開放して一般社会から有能な人材を募り、寺院での世襲僧侶の再生産に閉塞しない宗教者育成を試みることに、他方では、小学生向けの日曜学校あるいは中高生や大学生のための仏教青年会を幅広く組織することにより、いずれは一般社会で活躍することになる青少年への伝道活動を強化すること、この二方面での取組みから、若者と仏教との接点を増大させていくことを彼は願望した。これは、欧米のトップクラスの大学には神学部が設置されている場合が多く、また欧州の学校や教会では学生に対する宗教教育の場面が充実していることに彼が感嘆したことから、触発された案であった [近角 1902b]。

かくしてキリスト教からの流用に積極的な視点を打ち出した近角だが、ではそうした素振りを見せるようになった彼がキリスト教への対抗心を完全に沈静化させたのかと言えば、そういうことには全くならなかった。近角をよく知る者たちによれば、晩年に至るまで彼は「耶蘇 (教)」に対しての批判的な言辭を繰り返していたようであり<sup>(2)</sup>、真宗僧侶の一人としてキリスト教には終始、相容れないものを感じ取っていたものと思われる。

すなわち、キリスト教との「対話」といっても、近角の場合は自己の宗教経営に利する事柄を一方的に参照することのみに限定されており、これは先に言及した脱宗派的な新仏教徒の面々がキリスト教者との交流そのものに価値を見出していたのとは、鮮やかな対比



をなす。排耶論を基調とする明治の真宗教団に属しながら自己形成を遂げ、その後も伝統宗門への揺るがぬ忠誠心のもと布教活動に邁進した人間として、近角が無条件に肯定的な態度でキリスト教に接することは、決してなかったのである。

### 2 布教戦略の諸相

近角が自己の宗教経営に関してキリスト教に学ぶことへの意欲の成り立ちは上記の如くだが、その具体的な成果は彼の布教戦略においてどのような形をとり世に出ることとなったのか。次にその物理的な様相に触れてみたい。

欧米視察の旅から帰国した直後、近角は、清澤満之の浩々洞に取って代わるかたちで東京本郷に「求道学舎」を設置し、寄宿舍経営を開始する<sup>(3)</sup>。清澤の浩々洞と近角の求道学舎は地理的には連続しているが、浩々洞が清澤と彼に師事する大谷派の若手僧侶たちによる私塾であったのに対し、求道学舎に入舎を許された者の多くは東京の高等学校や大学、とりわけ第一高等学校と東京帝大に通う一般の学生であり、寺院師弟は排除される傾向にあった。帝都の中心部に寄宿舍を設けた近角の企図は、真宗僧侶の育成ではなく、日本の将来を担うべき有為の人材と生活を共にし、彼等を日常的に感化することで、真宗仏教の思惟や道徳を一般社会に浸透させていくことにあったのだ。

こうした都市部における学生のための寄宿舍経営というのは、キリスト教の人々が先駆けて行っていた。たとえば東京キリスト教青年会の学生寄宿舍は、明治25年における仲猿楽町でのそれを皮切りに、東郷坂（現・千代田区三番町）、早稲田鶴巻町、茗荷谷、一橋寮（神田美土代町）などに明治30年代から陸続と建設されていった[斉藤1980:141-144]。近角の求道学舎は、こうしたキリスト教界での動向の後を追うかたちで台頭し、東京に学びにやってきた若者たちを囲い込む宗教系の施設として互いに並び立つ格好となったのである。

この求道学舎の食堂とさらにもう一部屋を打ち抜いたスペースでは、毎週末に近角主催の説法会である「日曜講話」が開かれた<sup>(4)</sup>。この会はやがて青年層を中心に上々の評判を呼び、次第に多くなった聴衆は座敷に入りきれずに廊下や縁側に腰を下ろして聴聞するようになった[近角2008:35]。こうして窮屈となった会場の問題に対処するため、近角は説教所である「求道会館」を学舎の隣接地に建設することを決意するのだが<sup>(5)</sup>、その際に彼が、欧米の都市におけるキリスト教伝道のための施設の豊富さに比較して、「従来帝国の首都に於て仏教徒に属する会館の設あることなく、為めに其不便を感ずること一日の事にあらず」と述べている点は注目に値する[近角1903b:4]。既存の仏教寺院では満たすことのできぬニーズが、キリスト教徒が建てているのと同じような施設を建造することで充足されるのだという確信が、ここには至極明瞭に表出されているのである。

その「仏教徒に属する会館」を設ける際、近角が自身の定期的な説法の場所を確保するという目的以外で特にこだわったのは、彼のもとに集う顔ぶれの中心であった学生のため、安定的な集まりの場を構築することであったろう。前出の東京キリスト教青年会は、

やはり近角の着想に先駆けるかたちで「神田の青年会館」を建立し、様々な高等学校や大学の生徒のための集会場を提供していた〔斉藤前掲：76-77〕。求道会館の設置は、これに大きく遅れをとりながら追従した仏教界での動きと位置づけることが可能である。

もともと、近角は会館建立の実現より以前から、自己の布教戦略の一環として学生たちの集まりの場を別の形態でつくり上げていた。それは「信仰談話会」という、おおよそ日曜講話の後に求道学舎内で実施されていた、学生主体の勉強会あるいは信仰告白のための座談会であるが、そこに参加した学生メンバーの所属校は、実に多岐にわたるものであった<sup>(6)</sup>。広範な学生信徒の組織という、キリスト教勢が熱心に展開していた布教の方策を、近角もこれに負けることのないよう、着々と繰り広げようとしていたわけだ。

またキリスト教界からの対抗的な模倣という意味でもう一つ挙げておくべき例は、近角が主宰雑誌『求道』（1904—1922）で始めた「実験」および「告白」というコーナーである<sup>(7)</sup>。これは近角が信徒に自身の宗教体験の内実について執筆させ、その文章を誌上に掲示し他の信徒たちに読んでもらう企画であったが、宗教団体の機関誌（紙）におけるこうした記事づくりの選択は、これまたキリスト教界が先んじていた。

たとえば、無教会の内村鑑三が『聖書之研究』誌上で募集し掲載していた「実験」録がそうであり〔鈴木 1980：173-174〕、あるいはホーリネスなどの民衆キリスト教団が機関紙上で実施していた「あかし」の宗教体験談も同種の営みである〔池上 2006〕。特に前者の「実験」録については、名称の一致から推量しても、一定の影響関係を想定できよう。管見の限り、同じような趣旨の企画は当時の仏教系の雑誌（新聞）には存在しない。

このように、近角は自ら宣言したとおりキリスト教の後を追うようにして自己の布教戦略を組み立てていったわけだが、この際、彼が単に西洋キリスト教に由来する経営手法の直輸入によって日本の仏教改革を志したのではなく、むしろ同時代の日本社会に定着しつつあったキリスト教勢による諸実践と相似の戦略を立てこれに競合しようとしたという事実は非常に重要である。

明治期のキリスト教の主な支持基盤は、農民や工場労働者ではなく、知識層であった。特に当初は儒学の素養をもつ士族や地方の富裕層が多かったが、30年代までにはそれが学生や俸給生活者など都市に登場してきた新しいエリート層へと推移した。これにともない、指導者の側も青年知識人の興をそそる聖書講義などを中核とした宣教に力を入れ始め、さらに前述したとおりの寄宿舎経営や会館の建設等により学生の糾合に尽力したことで、キリスト教は都市的な宗教としての相貌を強固なものにした〔森岡 1970：194〕。日本に帰国した近角の視界に飛び込んできたのは、この様にして都市社会における宗教活動の勘所をいち早く押さえていた、キリスト教勢の動向に他ならなかった。

現在の日本社会に生きる人々の心を仏教によって捉えるには、どのような布教戦略を採ることが有効なのだろうか。この問いを胸中で温めながら東京での宗教活動を開始した近角は、同じ都市のさなかにおいて清新な布教のスタイルを誇示していたキリスト教のやり方をさしあたりの解答として選び取り、これを自己の運動のなかに十全に吸収した。その

結果、明治後期における東京の宗教空間で、両者は近似した存在として意味づけられるようになり、そこに参入した学生たちが近角とキリスト教の指導者たちとを並べて把握するという行いも、ごく自然な出来事となっていた。

この様にして成功裏に練り上げられてきたと云ってよい近角の布教戦略だが、その戦略を駆使することで彼が達成しようとした最大の目標は、当然のことながら、自らが奉じる真宗の教えをより多くの信徒たち、とりわけ若い世代に対して伝えていくことであった。では、その若者たちに向けて示された、近角にとっての真宗とはいかなるものであったのか。彼が構想した布教戦略の意義を総合的に解明するためにも、今度はその教説的な側面に踏み込んでみなければならない。

### 3 実践の断絶／信仰の連続

明治後期、若者たちの間では「煩悶」が一種のブームと化していた。近代国家の体制的整備が進み立身出世主義に陰りが見え始めた時代閉塞的な状況下、次代を担うはずの青年たちのなかには、自己の人生に悩み悶える者が目に見えて増えていた。1903年（明治36）年5月に一高生の藤村操が華嚴の滝で劇的な投身自殺をし、同世代から多くの追随者を出したことは、当時の精神的な雰囲気であらわす象徴的な事件であった。そして、そうした煩悶青年たちの不安定的な身心を鍛えなおし彼等の人格の向上を成し遂げるためにも、この時代には各種の修養主義的な思想や運動が、次々と台頭するという状況があった〔筒井2009（1995）：4-21〕。

このような修養主義的な文化の隆盛のもと、当時の学生文化においては宗教書や宗教家に対する関心にもわかに高まり、第一高等学校などのエリート養成機関に通う学生のなかにも、何らかの宗教にコミットする人物は少なくなかった。ただし、そうした学生たち求めたのは、あくまでも自己の内面的な不安の解消に貢献してくれる新しいタイプの宗教であり、旧来の寺院仏教などはあらかた腐敗しており近代的な知や教養とは矛盾していると判断されたため、むしろ否定の対象となった〔手戸（伊達）1999〕。

近角の布教戦略の成功も、こうした学生と宗教をめぐる時勢的な関係性のなかにはまず位置づけることができるだろう。日本の学生文化の中に新奇かつ魅惑的なものとして浸透してきたキリスト教勢力による諸実践から多くを流用した近角の布教活動は、同時代の学生にとっても十分に魅力的かつ頼りにすべきものとして受容されたのである。たとえば、彼のもとには藤村操のかなり仲の良い校友の一人も通っていたのだが、この学生は、親友に先立たれた傷心とその苦悶を契機として真宗の教えに目覚められたことの感慨を、恩師である近角に向けて告白している〔藤原1904〕。

この明治後期の精神状況に上手く適応した近角の宗教活動を、だが、真宗の「近代化」と安直に評定し、単純に既成仏教からの断絶としてのみ考えるのでは、おそらく的外すことになるだろう。確かに、近角が当時の都市東京で展開していた布教の様式は、上述のとおりキリスト教からの模倣をふんだんに含む目新しいものであり、それにかかわった青

年信徒たちの実践も、従来の真宗門徒によるものとは明確に断絶している。だが他方で、そうした信徒たちに対して近角が示した信仰のあり方には、むしろ前時代からの連続性と称しておそらく誤りでない特性もまた、読み取ることができるのである。明らかにしなければならないのは、この近角の宗教活動における真宗の「近代化」の多層性である。

ひとつの分析事例として、ここでは近角の修養論に着目してみよう。先に述べたように、当時の学生文化においては修養主義が隆盛を極めており、この流行に敏感に反応した宗教者たちの多くも、修養とは何であるかについて、自分なりの見解を提示することに意欲的であった。もとより、「修養 (culture, cultivation)」という翻訳概念が世に普及し人口に膾炙した要因として、キリスト教系の知識人が著作や講演の中でこの新語を繰り返し使用したことが大きかったわけだが [王 2004]、仏教系の知識人である近角もまた、当時の先鋭的な宗教者の一人として自前の修養論を開陳していたのだ。

「信仰は修養の産物」である。あるいは、「社会精神が修養鍛錬の極に達して醸し出したのが宗教の開宗者である」というように、近角は宗教や信仰の生成にあたり、修養は不可欠なものであると定義する。また修養とは、「人口を以て培養することではなく、「実際上の困難苦辛に衝き当たりて初めて鍛ひ上げることである」とし、与えられた人生を悩み苦しみながら生き、その過程で真の信仰の意義に気付いていく過程こそが、修養に他ならないと論じる。そして「修養的眼光」からこの世界を眺めれば、「人事の出来事一として吾人が信念を練磨する修養の師父たらざるものはない」のだと、彼は結論づけている [近角 1903a]。

こうした論の概括だけでは、豊富な人生経験の獲得がイコール修養であり、それが存分に得られれば信仰も自ずと磨かれる、という話でしかないが、注意すべきは、近角の論においてはその修養獲得の機会というものが、あくまでも人間の意志を超えたところから受け身的に供与される、という強調がなされていることだ。

すなわち、「修養せむと欲して為したる修養の如きは何等の用をもなさぬ」ということであり、修養は自ら進んで得ようとするべきものではないという [近角前掲：2]。当時一般的に使用されていた「修養」概念には、その意味上の大きな特徴の一つとして、「能動的」「主体的」な自己形成、という要素が含まれていたことを念頭におきつつこの近角の修養論にあたってみれば [和崎 2007]、そこには、当該の概念に対する彼独自の意味の塗り替えを見て取ることができるだろう。

それはおそらく「他力的」な修養論と評するのが適当な、意味構築の作法であった。

仏陀は吾人の信仰を促すべく大なる催促を下し玉ひたるものである、若し大なる催促を雲烟過眼し去る如きは、修養上最も惜むべきことなるのみならず、仏天に対して最も恐るべき罪悪である [近角前掲：4]。

信仰の形成にあたり不可欠の修養を練磨するための機会は、人が仏陀に促されるかたちで

出会うものであり、その仏陀が与えてくれる機縁を無視してしまうのは、罪悪である。この仏陀からの働きかけに対する人間の呼応をすすめる近角独自の他力的な修養の論説は、たとえば近世以来の「妙好人」の信仰生活のように、普段の暮らしの中で信心の熟成の機会が訪れる瞬間を常に見逃さないようにと心がけ、そしてその機縁の提供元である阿弥陀仏にひたすら感謝していくような生き方と、極めて近いところにあった〔柏原 1992〕。

こうした妙好人的な世界観との近接性を読み取れる事例としてもう一つ、近角が先に言及した雑誌の「告白」欄で掲載していた、信徒の体験談の内容を検討してみよう。紙幅の関係から学生信徒によるものを2例、要約して紹介するに留まるが、いずれもこの「告白」欄において頻出する若い世代の人生行路の特徴をよくあらわしている。

### 学生信徒の体験談①

幼少期より信心深い家族とともに仏壇に手を合わせる習慣を身につけていたが、「小学より中学に進むに従って、宗教と云ふものは無智な老翁老婆を詐す方便に過ぎぬ」という世間の言い草に迎合するようになった。上京して東京法学院（現在の中央大学）に入学するも、「何の為に学問をするかといふ疑問が常に常に胸中に性来」した。そこで「自分の欠点を矯めることに心を砕いて、倫理哲学に関する書物、精神の修養に資すべき書物も涉獵つて見た」が、むなしさは募るばかり。高山樗牛やニーチェの「極端な個人主義」に傾倒しつつ、他方で、海老名弾正の本郷教会や伊藤証信の無我苑を訪れたり、清澤満之の精神主義に賛同したりした。この頃は「精神修養を行つて大なる自覚を得たならば思想界の革命は我手によつてなされるやも知れぬなど」、信仰も得ないうちから早く既に芝居気を起して居つた。方向性がなかなか定まらないなか、近角の教えに触れ開眼、「仏陀の慈悲であるか神の愛であるかそれは知る所ではない、兎に角自然のはからいである他力」を発見した（島中雄三「半生の追憶、信仰の告白」『求道』第3巻第1号、1903年）。

### 学生信徒の体験談②

飛驒の農村の門徒一家に育つが、「中学へ入学してからは段々と仏様へは遠ざかる様になりまして、寺へ参詣するのも何となく耻かしい様で、仏様へは殆ど参らない様になつた。中学時代、同窓の友が将来に向け着実に勉強をしているのを批判的に見て、「金や名誉の奴隷」となるのではない「神聖なる事」を目指して上京した。「未だ精神の基礎が出来て居ないから、宗教家や教育化の名士の演説」に足しげく通うが、それぞれの矛盾しあふ諸説を前に目を回した。そこで近角の講話会を訪れると、学生たちが近角に対して頻りに思想や人生の問題について質問しているのに感動し、「世間には私の様なものも有るのかなと思つて、大きに力強くなり」、近角に師事するようになった。彼のもとに通いつめるなか、やがて信仰を得ることになった。いわく「此の有難き御慈悲に気付かして戴く事は、学問して獲るに有らず、研究して獲るに非ず、修養を保ちて獲られるに非ず、唯々弥陀の御催しに預かりて戴く外は有りませんと思ひます」（牧田平太郎「世諦の苦みによりて真諦の光を見

る」『求道』第5巻第12号、1905年)。

真宗門徒の家に生まれるが、在来の宗教文化には「無智な老翁老婆を詐す方便」「何となく耻かしい」という感覚を抱き上京。それから様々な書物を読破し数々の宗教家のもとを渡り歩くなど、清新な修養を求めて彷徨。しかしやがて近角に出会うことで「自然のはからいである他力」に目覚め、「唯々弥陀の御催しに預かりて戴く外は有りません」といった心境に。

以上に圧縮した文章は、「告白」欄の体験談にみられる典型的な筋書きだが、そこでは近代都市青年に特徴的な心性や実践の様式と、妙好人のそれに酷似した、知的・理性的なはからいを棄てた素直な信仰生活への飽くなき傾倒とが、ともに示されている。眼前の学生たちの生きる道として近角がどのような理念図を思い描いていたか、ここからはっきりと伺い知ることができるだろう。

日本在来の土着的な宗教文化に離反し都市の近代的な宗教空間に身を投じた青年たちを、その空間によく適合した布教の形式によって誘い込み、そのうちとくに強い求道の意志をもった男女らを、在来の宗教文化で培われた信仰世界の方へと再び導いていく。そうした一連のプロセスの実現こそ、近角が彼の独自の修養論や信者モデルの提示などを通して完遂しようとしていた、布教戦略のプロジェクトの骨子であったと思われる。

そのプロジェクトの成功例として生み出されてくる若き信仰の主体らは、目前の宗教文化をめぐる知的かつ趣味的な葛藤や逡巡の果てに、自分の納得のいく教えに出会うことで内面的な不安や苦悩を乗り越えることのできた者たちであり、それは上述した近世以来の妙好人のように、自らが属する家や村の暮らしのなかに根づいている真宗門徒としての生活習慣を知らず知らずのうちに体得していくことで、徐々に信心が深まり気がつけば救われているという、「いつとなしの救済」[大桑 1995]を受容することのできた人々とは明らかに一線を画す。この断絶は否定できない。

しかし他方で、両者が「自然のはからいである他力」に身を託すことで自分は救われているのだと確信している際の心境には、むしろ連続性があるとみるのが適当である。異なるのは、近代を経験した者たちの、土着的な信仰が息づく生活世界からの離脱と、その信仰に対する懐疑の発達、そして、だが、そうした信仰との距離を縮減し、疑念を払拭し、彼らにいわば「このときからの救済」を感得させるきっかけを与えてくれる存在が、そこにあるか否かということだ。たとえばキリスト教に学んだ新しい宗教の場と時を提供し、その環境のなかでいちどは見放したはずの信仰の価値を再認識させてくれる、近角のような宗教者の存在が。

近角の布教戦略の究極目標とは、すなわち、歴史的に形成されてきた真宗信仰の精髓を、キリスト教に由来する近代的な宗教実践のなかに包摂することで、在来の真宗信仰を近代社会に再定着させることであつたのだといつてよい。

もとより、近角が真宗信徒の理想像としていたのは、「田舎」の篤信者であつた。

現時日本社会に於て宗教として最も修養を重ね、其信念の強固なるは、上流人士、若くは読書社会にあらずして、素朴教厚なる田舎間の信徒にあり、吾人は彼等の間に於て仏陀の生命が、たしかに伝はりつゝあるを確信するものなり [近角 1902b : 4]

近角の支持層の最大勢力は、「上流人士」ないしはその予備軍であり、また「読書社会」に親しんだ青年知識人であった。だが近角の希求する信仰者の姿はそこには見出されず、むしろ土着の宗教世界に生きる人々が、彼の心中では規範として理念化されていた。そこで、前代から「田舎」において生まれ伝承されてきた在来の真宗信仰を、どのように「上流人士」や「読書社会」といった都市的な異文化へと向けて翻訳していくことができるのか、この課題の追求が、近角が東京の中心部で精力的に取り組むべき最たる主題となった。

真宗仏教が、近世から近代へ、あるいは地方村落から都市中央へと働き場の位相を移したとき、その宗教空間の移行がもつ意味を的確に問い、断絶せざるをえない実践のなかでなおも信仰の連続を確保しようとして創作された新しい宗教の伝達法、それが、近角常観の布教戦略であった。

#### 4 真宗の近代とは何か？

真宗の教理を、近代社会を生きる諸個人のための内省的な思想として再構築し、人々の内面に、ゆるぎない信仰心を造形する。そうした試みの歴史的な展開こそが真宗の近代であるという認識は、近代真宗の本義について論じる今日の代表的な研究者の間で広く共有されているだろう [安富 1999 ; 水島 2010]。たとえこの個人の「内面」における信仰のあり方に重きを置くこと自体が、宗門内での教学的権威をめぐる闘争の帰結に過ぎないという妥当な指摘がなされていようとも [福島 2003b : 96-97]、依然としてそれは大きく変わるところではないのである。

こうした認識はしかし、以上に論述してきたような近角の布教戦略の意義を参照しながら考慮し直したとき、その正当性にいささかの疑念を挟まざるを得なくなる。

明治後期からの東京で一世を風靡した真宗者である近角にとっての最大の課題とは、前時代から伝わり今なお村落社会で存続している真宗の信仰を、どうすれば近代の都市社会を生活環境とする人々にも受け入れさせることが可能なのかということであった。そしてそこでの優先事項となったのは、彼等の内面の状態を斟酌することなどではなく、その土着の信仰を再駆動させることのできる新しい布教システムを創作していくことであった。

むしろ、近代の都市社会に生きる個々人、とりわけ青年たちが、否応なしに自己存在に向き合い、ときに煩悶しながら内省する機会を持ちやすい、という現実を近角が知らなかったわけではあるまい。またそうした内なる探求に向かう者たちを、例えば体験談の実践によってさらなる内省へと促し、そうすることで彼等を信仰の主体として自立化させるということも、近角は好んで行っていた [碧海前掲 : 92-96]。だが、彼が自己の信徒らにそ

の様な経験を積ませたのは、従来からある真宗信仰の価値を都市社会の住人に再発見させるための方途としてそれが有効だったからであって、個の内面への沈潜というのが、第一義的に要請されたからでは決してない。

真宗というひとつの宗教伝統が日本近代の時代環境と出会ったとき、その現場で奮闘した宗門の改革者たちが直面した最大の難問は、過去から脈々と伝わっているように思え自らの心身もその雰囲気によく馴染んだ在来の信仰を、どのように未来へとつなぐことができるのか、あるいはできないのか、その見極めをし、活かせる部分を活かしていくことはなかったか。近角の布教戦略の考察から率直に導かれるのはそういった見識だが、しかしこの様な視点は、近代真宗のより広範な見直しをも要求するように思える。

なるほど、たとえば近代真宗の思想的な方向性を決定付けたとされる清澤満之の真宗仏教論は、西洋哲学から借りてきた語彙や論理操作の技術を自分なりに咀嚼しつつ、既存の教学的言説や土着の信仰には一定の距離を置いた思索の更新を目指すものであったことは間違いない [今村 2004]。清澤の思想のそうした側面にばかり注意するのであれば、在来の信仰との対話、というような論点を持ち出すことには、あまり意味がないだろう。

しかし、その清澤は他方で、暁鳥敏をはじめ土着的な信仰に根深く影響された寺院出身の弟子たちと親身に付き合い、また自身の哲理とは相反しさえする彼等の真宗仏教論によって改変された自己のテキストが世間に流通することに対しても、必ずしも否定的ではなかった [山本 2009]。あまりにも先鋭的過ぎる自らの真宗論では世の人々を十分に納得させることはできず、だから過去との連続性が強い信仰をより素直に表明できる弟子たちの主張を自身の思索と共棲させてみることで、清澤は今後の真宗信仰の行方を模索していたのではなかったか。それは、彼一流の伝統との対話の仕方であったといつてよい。

近代真宗の形成のために身を捧げた人々は、在来の真宗信仰といかに向き合ったか。これは内面的な信仰の深化を焦点化するばかりでは見過ごされてしまう、だが真宗の近代とは何であったか、という問題を再考していくためにはおそらく不可避の主題となるだろう。

そしてその主題の考究のために是非とも明らかにしていかなければならないのは、近代の真宗者たちが彼等の思想と実践を彫琢し流布させた場、その宗教空間の構造である。特に本論で対象化したのは、明治後期の都市東京におけるそれであったわけだが、そこではキリスト教の伝道者たちが開拓した宗教実践が厳然たる規範として機能しており、近角もこれに倣うことには躊躇しなかった。それに倣うことで、彼は自らが奉じる真宗信仰を同じ空間の中で流通させていくための回路を開発することができたのである。

この近角が参入した宗教空間は、大正期に至ってもその構造をおおよそ維持しており、たとえば倉田百三が親鸞と唯円を主な登場人物として描いた戯曲作品、『出家とその弟子』が大ベストセラーとなった原因の一端もそこにある。同書は大正6年に教養主義の牙城のような出版社である岩波書店から出版され、それから昭和の少なくとも戦前期までは学生必読の一冊となったが、そこで描出された世界観、とりわけ「バタ臭い」と評するのが適当な親鸞の言動には、キリスト教的な装飾がかなり目立った [末木 2009]。この場合は宗



教実践ではなく文学的表象の問題ではあるが、いずれにせよキリスト教的な要素と混淆することで真宗仏教に新鮮な彩りが与えられ、それが若者にも受け容れやすい宗教文化として通用するようになるという現象は、ここでも健在である。同書の学生間での人気は、近角の布教戦略が成功したことの延長上で捉えるのが自然であろう。

そしてその双方のバックグラウンドとしてあったのが、繰り返すようだがキリスト教を基調とする宗教空間だったのである。近代の日本仏教、なかでも近代真宗が、西洋の宗教伝統すなわちキリスト教との交渉、多くは敵対的な交渉において自己変革を成し遂げてきたこと、それはこれまでもよく知られた事実であり、いわば自明の前提ではあった。だが、キリスト教由来の思想や実践が支配的な宗教空間に取り巻かれ、これを強く意識しながら布教活動に着手した真宗者たちが、そこで実際に何を考え何を行ってきたのか、その具体相に追った研究は今なお乏しい。本論はその不足を埋めるための試みでもあったわけだが、真宗の近代について熟慮し直すためには、こうした宗教空間の構造とのかかわりから現場の真宗者たちの活動を再検討する作業を、さらに様々な角度からすすめていくべきだろう。

むろん、その様な作業に取り組んでいく上では、対象となる宗教空間の構造の、時代や地域ごとの変移の解明が不可欠であり、キリスト教からの影響の検証だけに拘泥する必然性は全くない。たとえば、先の大戦下の全国的な宗教空間において支配的であったのは、「国家神道」であり、この時代に最も際立っていた真宗布教者の一人である暁鳥敏は、その空間によく適合した真宗思想を宣布することで改めて名を上げた〔島藪 2010 : 2-7〕。この戦時下における暁鳥の言説は、「国家神道」に追従した語りを基調としつつそこに仏教(真宗)的な意味を積極的に盛り込むことでその超克をすらねらうという、いうなれば面従腹背的な展開を見せていたわけだが〔福島 2003a〕、いずれにせよ、「国家神道」に何らかのかたちで依拠することなしに公的な布教活動を行い世間から認められることの難しさを、この頃の彼の歩みは鮮明に示しているといえるだろう。

要するに、戦時期にはキリスト教からの流用よりもずっと汎用性の高い布教戦略の規範的な成案が存在していたというわけだが、ではそれ以前にあったはずの宗教空間がどのように変質あるいは消失していった過程を経て、そうした状況がもたらされるに至ったのか。そして何より、その構造転換のなかで在来の信仰に対する真宗者の向き合い方にはいかなる変化が見られたのか。いずれも今後の真宗研究において掘り下げていくべき、未解決の研究課題である。

### 註記

- (1) 同盟会の機関誌『政教時報』には、社説として第6号に「監獄教誨師問題の結末」、第10号に「教誨師問題の落着につき謹て天下同憂諸士に告ぐ」が掲載されている。
- (2) 近角常観の孫である近角真一氏からのご教示による。
- (3) 洋行に出た近角の留守中に土地を一時的に借り受けるかたちで成立したのが清澤らの浩々洞であり、近角の帰国後、浩々洞は同じ本郷区の東片町にその拠点を移した。
- (4) 日曜講話は、浩々洞において1901年11月に始められた「精神講話」をほぼそのまま踏襲するかたちで実施された行事であり、近角のオリジナルな発案ではないが、いずれにせよ、それはキ

リスト教の日曜礼拝を真似するかたちで行われていた。

- (5) 求道会館が実際に完成するのは、1915年（大正4）11月のことである。
- (6) 現在の求道会館にはこの談話会の参加者名簿が保存されているが、その資料によると、ある日（明治36年12月25日付）の参加者の所属校は下記のとおり。  
早稲田大学6名、哲学館大学5名、真宗大学5名、東京帝大4名、高等師範学校3名、国民英学校2名、外国語学校1名、天台宗大学1名、独逸学協会学校1名、暁星学校1名、真宗中学1名、第一仏教中学1名、京北中学1名、順天中学1名、大成中学1名、女子高等師範学校17名、日本女子大6名。
- (7) はじめ「実験」欄として始まり、『求道』が誌面を一新した1906年の3巻1号から、これに代わるかたちで「告白」欄が開始された。

#### 参考文献

- 池上良正 2006『近代日本の民衆キリスト教——初期ホーリネスの宗教学的的研究』東北大学出版会。
- 今村仁司 2004『清沢満之と哲学』岩波書店。
- 大桑斉 1995「江戸真宗の信仰と救済——〈いつとなしの救済〉への過程」『江戸の思想』第1号、ぺりかん社、4-23。
- 碧海寿広 2010「哲学から体験へ——近角常観の宗教思想」『宗教研究』第364号：75-100（本報告書、第2章掲載）。
- 柏原祐泉 1992「妙好人——その歴史像」梶山雄一ほか責任編集『浄土仏教の思想』第13巻、講談社。
- 斉藤実 1980『東京キリスト教青年会百年史』財団法人東京キリスト教青年会。
- 島藺進 2010『国家神道と日本人』岩波書店。
- 末木文美士 2004『明治思想家論』トランスビュー。
- 2009「迷走する親鸞——『出家とその弟子』考」日本思想史談話会編『季刊日本思想史』75号、ぺりかん社、113-124。
- 鈴木範久 1979『明治宗教思潮の研究——宗教学事始』東京大学出版会。
- 1980『内村鑑三をめぐる作家たち』玉川選書。
- Thelle, Notto R. 1987 *Buddhism and Christianity in Japan : From Conflict to Dialogue, 1854-1899*. Honolulu : University of Hawaii Press.
- 田辺元 1964（初出1944）「文化の限界」『田辺元全集』第8巻、筑摩書房、261-305。
- 近角常観 1900「宗教法案反対意見」『政教時報』第26号：3-15。
- 1901「西教事情」『政教時報』第51号：15-16。
- 1902a「本誌の改良」『政教時報』第80号：3-4。
- 1902b「宗教問題解決の要点」『政教時報』第81号：1-8。
- 1903a「修養論」『政教時報』第99号：2-6。
- 1903b「求道会館設立の趣旨を披瀝す」『政教時報』第105号：1-5。
- 近角よう子 2008『求道学舎再生——集合住宅に甦った武田五一の大正建築』学芸出版社。
- 筒井清忠 2009（原本1995）『日本型「教養」の運命——歴史社会学的考察』岩波書店。
- 常光浩然 1969『明治の仏教者』下巻、春秋社。
- 手戸（伊達）聖伸 1999「旧制第一高等学校における教養と宗教——明治後期から大正期を中心に」『東京大学宗教学年報』第17号：93-107。
- 原勝郎 1911「東西の宗教改革」『藝文』第2巻第7号：1171-1186。
- 平塚らいてう 1994『わたくしの歩いた道』日本図書センター。
- 福島栄寿 2003a「国民「宗教」の創出——暁鳥敏天皇「生仏」論をめぐる」大桑斉編『〈論集〉仏教土着』法蔵館、378-403。
- 2003b『思想史としての「精神主義」』法蔵館。
- 藤原正 1904「親友藤村操君の死により闇に陥り終に光に遇ふ」『求道』第2巻第1号：25-34。
- マリズ、マーク（高崎恵訳）2005（1998）『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』トランスビュー。
- 水島見一 2010『近・現代真宗教学史研究序説——真宗大谷派における改革運動の軌跡』法蔵館。

## 第 1 部 論文編

森岡清美 1970『日本の近代社会とキリスト教』評論社。

森龍吉 1972「日本における宗教改革の特殊性」高橋幸八郎編『日本近代化の研究 上 明治編』東京大学出版会、399—446。

安富信哉 1999『清沢満之と個の思想』法藏館。

山本伸裕 2009「「精神主義」はだれの思想か——雑誌『精神界』と暁烏敏」『日本思想史学』第 41 号：170-188。

吉田久一 1959『日本近代仏教史研究』吉川弘文館。

和崎光太郎 2007「青年期自己形成概念としての〈修養〉論の誕生」『日本の教育史学』第 50 集：32-43。

王成 2004「近代日本における〈修養〉概念の形成」『日本研究』第 29 号：117-145。

## 第6章 青年文化としての仏教日曜学校

### ——大正期の東京における一事例から——

碧海 寿広

はじめに

「つまり、「新しい仏教」とは、青年仏教徒たちによるユースカルチャーなのではないか」<sup>(1)</sup>。この洞察を敷衍しながら日本における仏教日曜学校の意義を問い直すことが、本論の目的である。

近代日本に登場してきた新しい仏教の数々、その担い手の多くは年齢的に20代から30代を中心とする青年層であり、既存の仏教のあり方に満足できない彼らによる奮闘努力の軌跡、その試行錯誤の成果として、近代仏教を代表するいくつもの新しい仏教が展開されてきた。ここでいう「新しい仏教」とは、伝統的な教団仏教の制度や儀礼を修正ないしは否定し、また民衆の現世利益的な呪術信仰に迎合することをよしとせず、そして自らの「新しさ」に対して自覚的な仏教運動の諸形態を指すが<sup>(2)</sup>、そのうちのほとんどはつまるところ一種のユースカルチャー（青年文化）ではなかったかという見解は、近代仏教の性格を見通すための視座のひとつとして、極めて有効であるように思える。

この青年文化という視点を採用する場合、必ず議論すべきは、世代の問題だろう。当然の話だが、人が青年でいられる時間は限られており、その限られた時間に繰り広げられる青年文化は、同年代の者でないと共有できない。そして特定の世代がつくりあげた青年文化は、次の世代にとっての青年文化ではもはやなく、この世代間の文化的な落差こそが、青年文化を論じていく上でのひとつの勘所であるといえる<sup>(3)</sup>。よって、ある仏教運動を青年文化として見つめていく際にも、それが先行の世代とのいかなる隔たりのもとに成り立っているのか、これを明らかにしないことには、視点の有効性というものを十分に活かすことはできない。

本論が対象とするのは、大正期における青年文化としての新しい仏教、である。既に青年仏教徒たちの活躍が世間の評判を呼んでいた明治後期から、大正期へ、その推移のなかでどのような変化が生じたのか、その実情の解明をめざす。具体的には、この大正期に顕著な盛り上がりを見せ始めた仏教日曜学校という文化・運動を取り上げ、その当事者であった同時代の青年仏教徒たちが創造した新しい仏教の内実に迫っていく。

仏教日曜学校、すなわち毎週日曜日に子供たち対して仏教を教えること。日曜日という近代的な制度に規定された布教・教化の方法としてそれが近代に特有の仏教文化であることはむろんのこと、後述するように、「子ども」のための仏教、というそこに込められた意図からも、仏教日曜学校という実践は、近代性を強く刻印されていた。その新しさが大正期の仏教青年たちにとってもった意味とは何か、これを以下の論述のなかで示していこう。

なお、実際的な事例としては、大正期の東京における「求道日曜学校」を詳しく紹介し、その内容をもとに議論をする。ただひとつの事例のみに依拠するため、そこから導かれる

論考の一般性にはおそらく不足があろう。だが、この一事例に関して本論で用いられる資料の多彩さは、既存の研究にはおおよそ無かったものであり、ある特定の仏教日曜学校が有する意義の拡がりを検討する上で、本論が提示する見識が今後のさらなる事例研究のための基盤のひとつになりうることは間違いない。

以下、仏教日曜学校の歴史と先行研究を概観し、また教本類の変遷を簡単に分析した後、資料に基づき日曜学校の具体相を紹介、そしてその当事者の思索の歩みをたどった上で、最後に、大正期における青年文化としての新しい仏教の意味について一考する。

### 1 仏教日曜学校の歴史と研究

明治初頭における廃仏毀釈、大教院体制下での不遇といった仏教界の危機の時代の後、これに対処するために明治10年以後に台頭してきた仏教復興運動の一環として、「少年教会」が出現した。「少年教会」は、おもに青少年を寺院などに集めて、仏前礼拝、読経、法話、仏教唱歌等を行うというもので、内容的にみて仏教日曜学校の前身をなすといつてよい。法話としては、釈尊伝、祖師伝、本生譚、教義の簡単な解説等が語られており、開教の先駆者には、博多萬行寺の七里恒順や芝増上寺の福田行誠などがいた。

「少年教会」は、明治20年頃から全国的に普及し始め、日清戦争後、とくに増えたようである。また当時新たに勃興してきた少年文学の利用がすすみ、多くの会で童話の読み聞かせが行われるようになった。

明治30年代の末頃になると、「少年教会」に代わり「日曜学校」の名称が広く用いられ始める。また数年後には専門誌である『日曜日』（道光寮同人）が発行され、讃仏歌及び教化用のカードの編纂なども開始された。仏教日曜学校の基礎が確立してきたのはこの辺りであるといえよう<sup>(4)</sup>。

大正4年、浄土真宗本願寺派が大正天皇の御大典を記念して日曜学校令を發布し、宇野円空らが機関誌『日曜教園』（後に『日曜学校研究』に改題）を創刊（大正5年）。仏教大学（龍谷大学）の学生らが中心となり、大規模の日曜学校運動が展開された<sup>(5)</sup>。本願寺派ではこれに先立ち、明治44年の「宗祖六百五十回大遠忌」に向けた布教活動の刷新の一環として、日曜学校奨励の気運が高まっていたが、新天皇の即位を奉祝するという名目のもと、以前からの清新な伝道への意欲がこれを契機に本格的に現実化されていった<sup>(6)</sup>。一方、真宗大谷派も大正10年に機関誌『児童と宗教』の発行を開始、日曜学校事業に力を入れ始めた。大正14年の時点で、大谷派では全国に736の日曜学校が運営されるようになっている<sup>(7)</sup>。

大正末年から昭和8年ごろまでの約10年間、仏教日曜学校は最盛期を迎えた。その原因としては、大正期に都市の大学等で日曜学校の取り組みを経験した青年らが、住職になるため自分の寺院に帰ってからも地元で日曜学校を運営するようになったことが大きいと思われる<sup>(8)</sup>。仏教日曜学校の全国的な伝播である。だが、日曜学校は戦時中の混乱のもと下火となり、戦後は以前ほどの活気はなくなった<sup>(9)</sup>。ただし現在もなお、全国各地の寺院

等で実施されていることは周知の通りだろう。

以上に概観したように、仏教日曜学校は近代日本における仏教革新運動の一部であり、とりわけ大正期以降のそれは、学生などの青年仏教徒が新しい仏教のあり方を世に問うていくための実践の場としてあった、と、まずはこの様に位置づけることが可能だろう。

では、その仏教としての「新しさ」の核心は、いったいどこにあったのか。それは、この運動に参加した若き仏教者たちが、「子ども」という「新しい」存在に向き合ったというところにある。決して豊かな蓄積があるとはいえない仏教日曜学校に関する先行研究うちのいくつかも、この点に注意を向けている。

明治政府による小学校教育の整備、子供向けの読み物の普及などによる児童文化の発展は、援助・保護の対象者としての「子ども」という社会的認識を高めた。仏教者が日曜学校の重要性を意識化し始めたのはこうした社会変化を受けてであり、とくに公教育では圏外におかれた「宗教心を有する円満な人格形成」の育成を企図したことが、仏教日曜学校の促進要因としては大きかった<sup>(10)</sup>。

仏教がその教化の対象として「子ども」を明確に位置付けたのは、それまでになかったことである。むろん、寺院の僧侶が檀家や門徒の子弟に対し仏法を説く、という局面は近世からもあっただろう。だが、「大人」とは異なる教化の仕方が求められる存在として、またその存在のために特別な教化システムを創造すべき相手として、仏教者が「大人」になる以前の人々に向き合うのは、未曾有の事態であった。「日曜学校を通して仏教は、おそらく初めて「子ども」を認識することにもなった」というわけだ<sup>(11)</sup>。

この様に仏教日曜学校が前提とし、またそれを通して常に再構築されていく「子ども」という対象把握の方法は、はじめ都市部で発達し、次いで日曜学校の地方進出に伴い農村部へも伝播していった。仏教日曜学校の地域的展開は、「子ども」という対象認識の方法が全国に広まることを後押しすることに寄与したのである<sup>(12)</sup>。

近代日本に生まれてきた、「子ども」という存在、認識、観念<sup>(13)</sup>。それを自らの課題として受け止め、「子ども」のための新しい仏教をどう構想し実現していくかという問いが、日曜学校の実践に関与した青年仏教徒たちの間には徐々に浸透していった。本論の後の記述では、その問いの内情にまで踏み込むことを通して、日曜学校という文化を我が身をもって経験した若者たちの心意の軌跡を掘り起こしていく。

だがその前に、大正期が仏教日曜学校にとってはいかなる時代にあたるのか、これを先行研究よりも仔細に確認しておきたい。大正期において、浄土真宗の東西両派の若手僧侶が中心となり日曜学校が盛り上がってきたことは上記の如くだが、ではその教化の方針にはそれまでとは異なる性質が見て取れるのか。これを、教本（日曜学校の教師のための教科書）の内容的な変化という観点から、次節で検証してみる。

## 2 教本の変容

管見の限り、仏教日曜学校に関する最初の出版された教本は、明治 38 年の安藤正純に

よる編著、『仏教少年修身読本』である。本書の趣旨は、児童を「大聖釈尊の偉大なる人格」によって感化するため、「最古の仏典中より五六を抄出して、大聖が涯底なき慈悲の一端を窺はしめしもの」だが、その前提として、「仏教の教ゆるところと、世間道徳とは、全然一」というのがあり、釈尊の教説を児童の脳裏に刻み込むことが、そのまま「世路の指針」を彼らに与えることにつながる、という考えが本書には貫かれている。そしてここでの「世俗道徳」とは、イコール「教育勅語」の教えに他ならず、「この勅語の御話を聴き、朝に夕に己の行を省みて、悪しきことは直し、善きことには精出して、日本帝国の立派な人民とならねばなりません」という規範が、本書の冒頭に近い部分で強調されている<sup>(14)</sup>。

こうした国民道徳としての仏教教育論は、これに続く明治44年の高楠順次郎編『統一日曜学校教案』にも同様に観察することができる。同書は、「内外各所に於ける仏教各派の日曜学校をして、同じ日曜に、同じ教案に依り、同じ教目を教へしむるを目的」として出版され、実際に日曜学校の教本としてはかなり読まれたようだが<sup>(15)</sup>、その意図するところは、「仏教的国民教育を統一」することによって、「仏教的国民道徳の統一」を目指すことにあった。そしてその「国民道徳」の内容を見てみれば、「孝は日本の国風で最上の善であるが、仏教の教義でも至上の道である」といったように、やはり仏教は国家的に是とされるモラルに合致すべきことが当然視されている<sup>(16)</sup>。

すなわち、これら明治後期に出版された代表的な教本は、教育勅語を模範とする国民道徳の教導をその至上の目的として掲げており、表面的には児童に向けて仏教をわかりやすく説くための指南書となっているが、実質的には勅語教育の亜流、その仏教版でしかない。仏教の生き残りと宣布のためにも、国定の倫理に迎合し、児童教育の役割を分担させてもらおうという意志は看取できるが、そこに「子ども」の教化方法に関する仏教日曜学校に独自の方策を読み取ることは難しい。

これに対して大正期の教本では、必ずしも国民道徳に還元されない仏教の教え方が幅広く記されている。例えば大関尚之の『仏教日曜学校教案』（大正13年）では、「自己の修養、社会へ対する徳義、そして最後に自己の信仰と云ふやうに漸次世俗の道徳から宗教の真諦への過程を辿る」ための児童の教化法が推奨されており、世俗倫理とは区別される宗教の意義が明瞭に認められている。また具体的な教案としても、仏典から引いてきた教理の平易な解説と、理想的な生き方のモデルとしての高僧伝とともに、数々の童話が取り入れられており、「子ども」の教化方法に明らかな進化をみて取れる<sup>(17)</sup>。

あるいは、これとほぼ同時期に出版された鈴木積善の『児童宗教々育の理論と実際』（大正10年）においては、日曜学校の組織の仕方や教授のテクニックなどが論じられ、また教師心得などの項目もあるなど、教科書としての精緻さが如実に上昇している。加えて同書では、児童心理学の知見を紹介しつつ、児童に特化した宗教教育のあり方が力説されていることも、特筆するに値しよう。

輓近児童研究なるもの漸く盛にして、その結果として、児童は単に形の小さい男子婦

人であるのではなくして、それとは非常にかけ離れてゐるものであるといふこと、(略) 此処に於て児童の宗教々育にありても大人が信仰し理解してゐる宗教を、その儘、子供に教へこれを強ふるといふ様な態度は許されなくなつて来た<sup>(18)</sup>

「子ども」は小さな「大人」などではない、それ固有の性格を有する存在であり、だから彼らに宗教を教える際にも、固有の方法論を確立していく必要がある。こうした主張には、日曜学校の当事者となる仏教者の「子ども」に対する認識の仕方を、よりレベルの高いものへと向上させていこうとする意欲が込められていよう。

この様に、仏教日曜学校の教本は、明治後期と大正期のそれとでは、ねらいにも内容にも、はっきりとした断絶があった。その変化をもたらした要因としては、もちろん、新しい教本を開発していく過程での質的な洗練や、児童に関するアカデミックな知識の摂取といった事柄も大きかっただろう。だがそれ以上に重要なのは、この間に多くの若き仏教者たちが現実の日曜学校に挑戦し、その試みのなかで既成の教本の趣旨を超え出る知識や経験を得てきたという歴史的な経緯である。そうした実体験に基づく叡智の蓄積が教本の変容を促したことは、ほぼ疑いない。

つまり、青年仏教徒たちが日曜学校という場で「子ども」という新しい対象に向き合いつつ、今後の仏教や宗教教育のあり方を模索していた最盛期が大正期であったと思われるのだ。

では、具体的にはどのような実践が行われ、当の青年たちは何を感じ、考えていたのか。次節では、筆者らが独自に収集した資料の解説から、この問いに答えていく。

### 3 求道日曜学校について

「求道日曜学校」(以下、求道日校)とは、東京の本郷で近角常観が主宰していた求道学舎・求道会館において実施されていた、青年仏教徒らによる日曜学校のことである。大正3年11月に始まり、大正8年の11月ごろ<sup>(19)</sup>まで約5年間にわたって存続した。東京の中心地で、最盛期には毎回50人以上の児童(就学前児童と小学生)を集めていた。他の日曜学校との連携などはとっておらず、規模的にも決して大きいとはいえないが、しかしその活動の実態をよく見てみれば、それは当時の仏教界においては最先端的な児童教育の場であったことがわかる。

求道日校については、現在の求道会館(東京都文京区)に関連の資料が多数所蔵されている。それらについては以下の論述のなかで言及していくが、なかでも重要なのは、求道日校の企画者の一人であった塚原秀峰<sup>(20)</sup>が主に執筆していた、「求道日曜学校記事」である。これは求道日校での活動や出来事、あるいは教師たちによる勉強会の模様を事細かに記録したノートだが、当時の日曜学校の具体相を浮かび上がらせるための文字資料として、たいへん価値の高いものであるといえる。その執筆期間は、大正3年11月から大正5年の半ばまでと、残念ながら、それ以後の求道日校については記述が及ばないが<sup>(21)</sup>、し



かし少なくともこの期間の求道日校の実態に関しては、この1冊だけでかなりの部分を復元することが可能である。

その述べるところに従えば、求道日校の発端は、近角常観の弟である常音<sup>(22)</sup>が、幼馴染の井口乗海<sup>(23)</sup>らとともにこれを発案したことにある。一方、求道学舎の主である常観も、かねてより自分の息子たちのための宗教教育の場を欲していたため、弟たちから日曜学校の立ち上げ企画を打ち明けられると、「当学舎に於てかゝる企てをなす上は、随分世の注目を引くにも至るべく、各自最も真摯の態度を以て事に当らざるべからず」と即座にこれを了承した。それから、基本的には常観の指導下で、だが運営上はあくまでも弟の常音や彼と同年代のより若い仏教者らが主体となって、活動を推進していくことが決定した。

求道日校の教師となる5人、井口乗海・竹鼻尚友・近角常音・塚原秀峰・小沢一の連名によるその「設立趣意」にいわく、

少年の時代より宗教に御縁を結ばしむることは、他日信仰開発上最も必要なることといふべし。然るに我求道会にては未だ此種の設備なく、吾等竊に遺憾に感じ居りしに、近時諸方面より、日曜学校設立の要求大に起り、又吾等の間にてても何となく機縁純熟せしやに思はるゝを以て、今度微力を顧みず、十一月十五日より求道日曜学校なるものを設立し、先生の指導を仰ぎ、各自の信念に基き、極めて開発的に少年の宗教々育に当らんと欲す。願はくば仏天の冥祐の下に徐々に効果を収め得んことを。

かくして青年仏教徒らによる「新しい仏教」としての日曜学校がひとつ、近代的な教育制度の先進地帯である本郷の一角において開校した。

求道日校は、毎週、常観による日曜講話（説法）が終わった後の午後1時頃より2時頃まで行われた。大正4年11月からは講話前の午前中の時間（午前8時から9時頃）に変更されたが、いずれにせよ、1回に要する時間はだいたい1時間ほどであった。段取りとしては、まず児童と教師が仏間に整列して三帰依文で礼拝の後、常観による短い講話がなされた。それから教室に移動して児童が着席すると、教師らがお伽噺などを行い、次いで仏教唱歌を皆で歌った。最後に日ごとに異なる色々な遊戯をし、解散した。

こうした普段の授業以外に、年中行事として特別な会が定期的に催された。2月の太子会、4月の花祭、11月から12月ごろの幼少年向け報恩講などがそれであり、またときには遠足（目的地は本願寺浅草別院や上野の報恩寺など）も実施されていた。

開校にあたり、いくつかの用具が準備された。唱歌の際に必要なオルガンは、常観の妻の生家である八十嶋家より借用、講話の際の板書に使うボードは常観が寄付、後述する求道カードを作成するための印刷器は、教師らの出資により購入された。

その他、運営に必要とされる経費の財源は、はじめ教師らの拠出に加え各所から寄付金を募ることが企図されたが、この案を聞かされた常観は「寄付金を募集するとのことは、以ての外に不可なり」とこれに反対。なぜというに、「仏教の会の成功せざるは、直ちに此

考を交ふるが為なり。…今回の挙が、やゝもすれば事業的にかたむかんとするは頗る警戒を要する」からである。結局、すべての費用を当事者の負担でやっていくこととなった。

求道日校の生徒となった児童の顔ぶれは、残されている生徒名簿を見る限り、近角家の息子・娘たちに加え、常観の熱心な信徒の子弟らが人員の中心であった。一般に仏教日曜学校は寺院の檀徒（門徒）子弟を主な対象とするが、寺檀制度から脱した求道学舎・会館においては、そこに足しげく通う信徒らの子供たちを教化することが、まずは基本的な目標となっていたわけである。

そうした少なからぬ信徒の子供たちの積極的な参加を予想してのことだろう、「随分世の注目を引く」ものと強く期待された求道日校だが、開始からしばらくすると、生徒の集まりの悪さに直面することとなった。毎回多くとも20人足らずという不興ぶりで、開講から約半年後の大正4年5月2日には、「今日は出席生非常に少く、放課後悲観説大に起る」という窮状にまで追い込まれた。こうした中、もっと沢山の児童を誘い出し、通学させ続けるための、様々な方策が練られた。

たとえば遊戯の充実。はじめ「目かくし」や「鬼ごと」といった即席の遊びだけであったのが、次第に「輪投げ」や「花がるた」等の道具も取り入れた遊戯へと移行し、さらにこれにも不足を感じたので、「闘球盤」や「幻燈（機）」など<sup>(24)</sup>、より高級な遊具の導入へと進んだ。教師たちのなかには、娯楽ばかりに力を入れて肝心の教育がおろそかになるのではないか、という懸念の声をあげる者もあったが、背に腹は変えられぬというべきか、児童を喜ばせるためのものは次々と積極的に導入されていった。

あるいは、繰り返しの通学を促進するための動機付けとして、「生徒勤惰表」（大樹園発行。現物も会館に所蔵）による出席確認がなされ、出席のスタンプを一定数以上あつめた生徒には、「アルバム」を授与し表彰する、というアイデアも実現された。

一方、教師たち自身も教育方法の改善による授業の魅力の増幅をはかった。各教員が「児童学、並に児童教育法、お伽噺作り方等につき現に世に流布せるものを一応研究し又他の日曜学校をも参視し、大に力を研究に注ぐ」ことを心がけただけでなく、通常の日曜学校以外にも「生徒会」や「夜会」といった集まりを催し、教育機会のバリエーションを増やす努力をしていた。この「生徒会」では、子供たち自身にお伽噺を語らせてみる、という実験的な試みも実施された。

また、授業の補助教材として活用された「求道日曜カード」にも工夫がほどこされた。これも現物が求道会館に遺されているが、釈尊伝や浄土経典から文章の一部を抜粋したものの、「姥捨山」の物語のエピソードの一場面を描いたもの、あるいはオリジナルなお話の一部を表現したものであろう、涙する児童を阿弥陀如来がやさしく見守っている様子をあらわしたイラスト等々、「子ども」の仏教理解を助けるための教材として、様々なタイプのものが創作された。なお、日曜学校の教材用カードは、欧米のキリスト教日曜学校による導入が最初であり、こちらは日本でも、明治9年までには発売されていたようである<sup>(25)</sup>。

こうした諸々の施策が功を奏してか、あるいは、日曜学校の会場が、大正4年11月に

完成しその建築様式の新鮮さもあって脚光を浴びた求道会館の中にうつり、これが多くの児童とその親たちを魅了したからか、やがて生徒不足は解消されていく。大正5年6月11日には出席者「八十五六名、未曾有の盛況なり」というほどで、生徒数は安定に向かっていった。

日曜学校の運営上、生徒の確保とともに大きな課題となったのは、児童を宗教教育するにあたり、宗教性をどれだけ前面に出すべきか、ということであった。当事者の間でもこの点、いくつかのかなり異なる立場があったようで、彼らの意見対立に関する記録が残って居る。

たとえば、「あまりに熱烈なる説話は小児に一種の感傷を与へ純潔なる自然的発育を害する傾なきに非ず。故に一方よりは又成るべく平易単純なる説話を要求する向きもあ」と、教師の側の宗教的な情熱を押し付け過ぎると児童の健全な発育が阻害されるのでよくない、という意見があったが、他方、これとは全く逆に、現状ではまだ児童に対して示すべき「信仰」が十分ではない、とする見解も提出された。

これまで試みたる同人の説話は、仏陀の慈悲を説くを以て根本とせざるはなけれども、其方式ハ何れも一種の話材を撰びて、強いて之れにお慈悲の話を付加するに過ぎず、説話者に於てかかる人工を加ふるの結果は、之れが聴者たる児童の心理に受納せらるるところも、単に説話の筋道のみになり、肝腎の信仰談は、いつも同じ事の様に聞き流しとするの憂なきにあらざること

これは特に「子ども」に対して語るべき説話の内容をめぐる議論であるが、いずれにせよ、「子ども」に仏教を伝えるにあたって、教師が自ら体得している「信仰」をどの程度まで顕示すべきか、そうした真新しい問いをめぐる葛藤する青年たちの姿がそこにはあった。

また、荻野仲三郎<sup>(26)</sup>という、近角兄弟の助言者的な人物からは、日曜学校それ自体についての反対説まで出されたりした。

日校は児童に消化され難き宗教的訓話を与ふるの結果、彼等長じて中学に入る頃は尽く惨憺たる反抗心を抱くに至り弊害少からぬことを以て基教徒も實際大に日校にもてあまし、多くはたゞお伽噺位を試むることになりおり、而して多数の生徒を得んとする結果児童を煽動するの傾向あり、卿等何の為に之を行ふか、況んや事業的のことを企てハ求道全般の本領に異なるに於ておや

児童への宗教教育は長い目で見れば悪影響しかもたらさず、それどころか日曜学校という営為そのものが、誠実な宗教活動にとっては好ましくないのではないか、という主張である。やや極端な反対意見かと思うが、このような批判をうけて教師たちの間には動揺が走り、求道日校の存続をめぐる深刻な話し合いの場がもたれた。常観のとりなしもあり、

今後も反省を重ねながら日曜学校を続けていこう、という結論となったが、この際、仏教者が「子ども」を教育することの難しさという現実を、当事者たちが改めて痛感したであろうことは、想像にかたくない。

このように、求道日校は数々の課題や困難に直面しながら、少しずつ前進していった。そして、日々やってくる課題や困難は、これに誠実に対応した当事者たちの仏教に対する思念、「子ども」への向き合い方を、少しずつだが確かに再編していくこととなった。

#### 4 青年仏教徒の思惟世界

日曜学校の運営に精進した青年仏教徒の思惟とはいかなるものであったか。求道日校の中心人物、近角常音の日記を読み説くことから、その一断面に迫ってみよう。

常音の求道日校に掛ける意気込みは、その開校の直前に、「今度ノ思ヒ立ち、信仰ヲ基礎トスル事業ナルモノニ付、(略) 予ノタトエ一人デモコノ事業ヲ完成サセネバナラヌ」(大正3年11月4日)と自らに言い聞かせていることから、明確にわかる。学校が開始されてからも、「例ニヨリ学校ノ事ニ全心ヲトラレ、仕事ニウツリガタイ程ジアル」(大正3年12月7日)と、単に片手間でこの企画に取り組んでいるわけでないことを明言している。また、「児童ノ気分ニ今一步立ち入レヌ感ジアル」(大正4年2月5日)と、自らの力不足をときに反省的に意識しつつ、「日校ノデキノヨキニ少シク元氣ヲ快復シタ」(大正5年6月25日)といったように、教育の成果があがっていくことを、自己の心身の活力源としていた。

日曜学校をよりよくしていくための学び、求道日校が始まってからは、これが彼の日常生活の大きな部分を占拠した。たとえば、「夜フレーベルヲ読ム。小児ノ遊戯ノ事が大分アキラカニナリタ。教室ノ設備ナル事ハ考フベキ問題ジアル」(大正3年12月27日)、「児童ノ本性ヲ理解スルタメ少年雑誌ヲヨム大ニ必要デアルヲシッタ。種々昂奮シテ、今夜ハ睡眠不穩」(大正4年2月4日)と、夜の時間を活用して「子ども」を理解し教導するための方法を模索した。あるいは、「夜塚原兄トトモ日曜学校ノ参考ニスルタメ中央会堂ノクリスマスニ出カケタ。青年男女ノ集マレルモノ多キ。日曜学校ニツキテハ、却テ我等ノ方ガ自信ヲエテキタ」(大正3年12月25日)というように、機会をみつけては求道日校のためになる対象に接近していくことを心がけていた。

こうした学習の対象は、児童に説くべき仏教の知識にも及んだ。たとえば、「今日ハ日曜学校次回ノ準備。聖人伝ヲ初メヨリ考究ヲココロム。夕方迄ソレニ耽テイタ。佐々木『積尊伝』『正統伝』『御伝鈔』『小正教伝』ナド比較研究シタノデアル。聖人ノ時代ノ如何ニモ尋常ナラザルニオドロイタ」(大正4年1月27日)といった具合に、日曜学校の教材作りのための教祖伝の吟味が、彼の仏教史観を新たにしてくれることもあった。

そして現実の日曜学校の実践は、教化の対象としての「子ども」に対する彼の認識、あるいは向き合い方を、絶えず問い直していった。当初は「日曜学校ニ関スル話ヨリ大ニ兄ニ児童ノ生活ナルモノヲキカサレ、児童ハ児童トシテ全力ヲ上ゲテ生活セルニ、大人ノ小

児ヲ不真面目ニ見ル兆ヲシラサレタ」(大正3年11月18日)などと、この頃にはまだ本人に子供がいないこともあって<sup>(27)</sup>、兄の助言により初めて「子ども」の理解の仕方を熟慮するような状態であったが、やがて「親シク親シク児童ニ接触シナケレバナラヌ。塚原兄ノオ話ヲキイテ児童モ御慈光ガナケレバナグサメラレザル部分現存スルコトヲ痛感シタ」(大正3年11月30日)といったように、積み上げられ始めた自己の経験に、教師仲間から受け取った意見を加味しつつ、徐々に「子ども」への認識や態度を深化させていった。

その過程で彼がまず気を遣うようになったのは、「子ども」が自己の内側に閉じこもり過ぎないように、うまく導いていくことであった。すなわち、「児童ヲ小哲学者ニシテハナラヌトノ事ヲ切ニ感ジタノデアル。ソレニハ信仰ヲ基礎トシタ積極的ノ話モ必要カト思ハレル。感情的、又ハ思索的ノ傾向ニ隋セシメテハナラヌ」(大正4年4月1日)ということで、内的な思索や感情にとらわれた児童が「小哲学者」になってしまうことを、彼は何より警戒した。そうではなく、あらゆる他人に対して開かれた素直な心の発育を、という意図からだろうが、その様な方向性を実現する上では、「信仰ヲ基礎トシタ」教導が重視される、との思いが彼の心をとらえた。

そこでいう「信仰」とはいかなるものか。ひとつの案として、「児童ニ御慈悲ヲ知ラセル上ニ於テ各自ノ信ヲ語りサヘスレバ直覚的ニ何か与ヘラルトイフ小澤兄ノ説ハ、予ノタメ大ニ問題ヲトイテクレタ」(大正4年4月18日)と述べるように、教師である青年仏教徒たち自らが体得している信心の実況こそが、「子ども」に対して示されるのが好ましい宗教的メッセージのひとつとして評価された。

この様な認識の深まりを経つつ、彼は自身の宗教教育の実践に一定の自信を得てきたのだろう、「世間ノ教育ハ何程精神的ヲ主張シテモ結局理解ニ止ルノデアル。サレバ信仰ニハ自ラ他ニカワツタ教育法ガナケレバナラヌ。——究極ハ大慈大悲ノ事実ヲ信仰セシムル事デアル」(大正5年9月10日)と、世俗的な教育の枠組みを超えた「信仰」の伝達を志す児童教化の存在意義を、強く自覚するようになった。

とはいえ、それは確固たる信仰を児童の内面に構築させるようなものではなく、仏教の信仰に生きる教師たちの言動を通して、「子ども」をよい方向に感化することが、まずは教育の目標とされた。

予ガ実験ニ省ミテ。教化ナルモノノ真相ガ初テ明ニナツタ。長日月ノ間ニ一言デモ真ニ児童ニコルコトアレバ教化ノ目的ハ達シエタノデアル。一言ニテモ真ニ聞コエタ教訓ハ人格上ニ必ズ偉大ナル感応ヲ及ボサズニハマヌ。斯ク考ヘ来ル時ハ、日校教育ハ決シテ失望スベキデナイ(大正5年9月20日)

世間的な教育にはできない信仰による教化、といっても、目の前の「子ども」にそれがどのように正しく伝わっているのか、これは教える側にとってもおそらく不確かなことであ

ただだろう。だから、さしあたり「子ども」の「人格」の向上に役立っている、という、これも実はそれほど確かな証拠を得にくいものだが、しかし児童の素行からある程度の実感が得られる要素に意識を傾けることで、彼は自らの教育の正当性を肯定していたものと思われる。

求道日校の開始から約3年弱、大正6年8月24日の日記には、それまでに獲得してきた知見、適切な教育方針のあり方をまとめるようにして、次のように書き記されている。

- (1) 宗教教育ハ先ヅ信仰ヲ正面ヨリ与ヘルヨリモ、信仰ヨリ顕現スル絶対道徳ノ付与ヲ追求スルヤウニスベキデアルベキ事。
- (2) ソウイフモノヲ与ヘルニハ（タトヘバ童話ノ如キ）物語風ノモノニヨラネバナラヌ事

信仰の授与という、宗教者による教育活動が最終的に達成すべき要目はひとまず脇に置き、「絶対道徳」を与えることの重視、そしてその手段としての「物語」の活用、というところに、彼の日曜学校論は集約された。この「絶対道徳」なるものが意味するところは漠然としているが、それは真摯な宗教者が身につけた信仰から湧き出てくる、世俗倫理とは一線を画した徳性のことを指しているのだろう。その育成につながるはずの言葉を、多彩な「物語」の中に織り交ぜて「子ども」に受け渡すという営みが、仏教日曜学校の、ひとつの理想的なかたちとして見出されたのである。

## 5 大正・青年・仏教文化

以上、限られた事例ではあるが、大正期の東京における仏教日曜学校の具体相、そしてその当事者となった青年の心中を、出来るだけ鮮明に浮かび上がらせてみた。最後に、この事例から語ることのできる当時の仏教文化の特質を、近代仏教史のなかに仮説的に位置づけてみたい。冒頭の指摘に戻ろう。

「近代仏教」という研究ジャンルにとってのひとつの雛形である「新しい仏教」の大勢は、青年文化であった。その先駆的な形態が世間に認知され始めたのは、明治20年代に入ってからであり、この頃には、全国各地の青年仏教徒により各種の仏教サークルが組織され、また書籍や雑誌の出版を主とした仏教系メディアの整備もすすみ、こうした制度的な基盤のもと、既成の宗門仏教への異議申し立てとそれにかわる新しい宗教の創生を説く言説が、広く流通するようになった<sup>(28)</sup>。

これに引き続く明治30年代には、青年仏教徒たちによる清新な仏教改革運動が、都市東京を中心として、さらによく目立つかたちで表現されるようになった。通説に従えばその双璧は、「自由討究」を旗印とし社会改造に燃える新仏教徒同志会、および真宗大谷派の清澤満之ひきいる内面的な信仰重視の精神主義の二者であるが、これ以外にも、近角常観による求道運動もまた、青年主体の新しい仏教のひとつとして影響力が大きかった。新仏

教徒同志会は脱宗門の在家主義を徹底したのに対し、清澤や近角らが目指したのは、あくまでも宗門内の革新運動であった、という決して看過できない相違はあるにせよ、それらがいずれも、先行世代が築き上げてきた宗教体制のあり方を否定しようとする青年の主張、青年の仏教であったことは、共通の事実である。

そして、こうした明治中後期における新しい仏教の盛り上がりの後を受けて、その一回りかそれ以上に若い世代の者たちがつくるまた新しい仏教運動が、大正期に勃興してくる。だが、同じくニュータイプの仏教運動といっても、彼ら大正青年たちによる活動には、明治中後期における新しい仏教において顕著であった、旧体制から脱却し新型の宗教の創造へ、といったような力みはもはやそれほど強くなく、先行世代の努力によって確保された社会的な足場に立ちながら、さらに新しい取り組みが模索されたとみるのが妥当なところであろう。

青年仏教徒による日曜学校の試みは、そのひとつの実践例であった。日曜学校の当事者たちは基本的に、本職とは別にいわばボランティアとしてこの児童教育に携わっており、「仏教改革」といった闘争的な構えよりむしろ、自己が属する仏教文化の外延を拡張していこうという穏健な意欲のもと、その宗教・教育実践はなされていた。

実際、若き仏教者らによって創作された「子ども」のための仏教講話、お伽噺、カード、唱歌、年中行事や生徒会といった様々な行為やモノの集合体は、仏教史上、それまでになかった類の新しい文化の創造であり、仏教大衆化のための戦略としても、それがどこまで成功したのかはひとまず置いて、非常に斬新なものであった。

その斬新さゆえに、というべきだろう、日曜学校は「弊害少からぬ」と批判する先行世代に属する人物もいたことは、先に見たとおりである。公教育とは異なるやり方で仏教者が「子ども」を自覚的に教化するという新奇な実践、その成果は未だ不透明であり、だからこれに反発する者は当然のように出現したわけだ。青年たちは、そうした反感をかいぐりながら、「子ども」のための新しい仏教を探求していった。

その過程で青年仏教徒たちが抱え込んだのが、「子ども」に仏教を伝えることの難しさであった。自らが所持している信仰を、どれだけ「子ども」に対して示したらよいのか、この問題が議論的になっただけでなく、そうした信仰によって彼らをどういった方向に導いたらよいのか、その方針の決定も悩みの種となった。自分のように、既にして信仰に生きることが自然となっている仏教徒ではまったくない、はかり知れない可塑性と可能性を感じさせる存在に対して、いったい何を教えるのが適当なのか、日曜学校に取り組んでいるあいだじゅう、これが応答すべき問いとして繰り返し投げかけられていた。

「子ども」は青年仏教徒にとって、いわば「他者」であった。向かう相手が自分たちよりも経験豊富な「大人」や、同年代の「青年」であれば、その共通体験や共有される言語への信頼から、信仰の伝達にもそれほどの困難さを突きつけられることはない。もちろん、信仰を同じくしない者との対話や、彼・彼女たちからの理解の獲得というのは大きな難題だが、少なくとも、彼らに信仰が伝わっているのかいないのか、その判断をすること自体

はそれほど難しい問題ではない。まして、信仰を分かち合うことが出来たと信用できる同志たちとは、その信仰の真価や効果をめぐって、さらに深い語り合いを行っていくことすら可能である。

これに対して「子ども」という存在は、自分たちと同質の言語を未だ所有しておらず、であるからして、信仰が伝達されたのか否かを判別するのが、きわめて難しい相手である。仮にもし、彼らに信仰が伝わったという感じを得られたとしても、その意味するところを彼らの発言や態度において確認するのは、やはり容易なことではない。

この様に、「子ども」は、その存在としての未成熟さと、言語的な懸隔からして、ひとつの「他者」であり、そうであるがゆえに、彼らとなおも対話しようと試みる仏教者たちの反省的な思考を、強く喚起し、常に再編成させる<sup>(29)</sup>。日曜学校という新しい仏教文化の時と場は、新時代的な仏教のさらなる拡大のための挑戦意欲に満ちた青年たちに、こうした「他者」に問い直される思考の時空を提供したのである。

その問い直しの暫定的な結論としてあったのが、「子ども」に対しては信仰それ自体よりもまずは「絶対道徳」を、そして「物語」の有効活用を、という、大正時代後期の教本に見られる趣向とも矛盾しない、いうなればありきたりの発想であった。しかし、その平凡な発想に到達するまでに、ひとりの青年が、仏教がなしうる世俗的な教育とは水準を異にする人格涵養の可能性を確信し、また、未だ仏教から遠い若い人々に向けて仏教を語るための方法を発見していったことは、意義深い出来事であっただろう。これと同様の出来事が、日曜学校に携わった他の仏教者たちの間でも起き続けていくことで、「子ども」のための近代仏教は、徐々に彫琢されていったのである。

先述したように、仏教日曜学校の最盛期は大正末から昭和初期であるとされている。これは、本論が扱った時代よりさらに少し後の時期にあたるが、そこで青年文化としての仏教日曜学校がどのような変移を見せたのか、この点については本論の考察の域を超える。だがいずれにせよ、大正期に発展し昭和初期に隆盛し切った仏教日曜学校という児童教化のシステムが、明治中後期における新しい仏教の社会的な流通、その世間的な認知度の高まりをうけて発生してきたことは、おそらく間違いないだろう。

すなわち、伝統的な宗門仏教のあり方を抜け出た伝道のスタイルとして、明治期の青年仏教徒による改革運動と、「子ども」という「他者」とともに進行した大正期の仏教日曜学校運動は、おおよそ連続的であったと思われる。両者の落差は、目前の世の中における新しい仏教の浸透度の違い、つまり、その普及に奮闘した世代と、普及後になお「新しさ」を模索する世代との、意識の持ちよう具体的な行動のギャップにあったといえるだろう。

日曜学校とはまた別のところに目を向けてみれば、たとえば、従来にないタイプの仏教文学が登場してきたことも、明治から大正期への移行のなかで変容する新しい仏教の表現のされ方の好例である。大正期には、倉田百三（1891—1943）の『出家とその弟子』（大正6年）に代表される、聖人ではなくひとりの「人間」としての親鸞を描く作品や、松岡譲（1891—1969）の『法城を護る人々』（大正12—昭和1年）のような、伝統教団の腐敗



を嘆き「人間解放」を叫ぶ小説が人気を博したが<sup>(30)</sup>、その作者たちの多くはやはり青年層であり、また彼らのなかには明治期の新しい仏教にシンパシーを抱く者が少なくなかった。これらの若き作家たちもまた、明治の改革運動に影響されつつ、教育ではなく文学という方法によって大正期の仏教文化に活力を与えたのである。

求道日校の教師たちは、学校の解散の後、学校教師（塚原）や医師（井口）や宗教家（常音）など、実社会におけるそれぞれの本職に身をささげていく。あくまでもボランティアとして児童の宗教教育に携わっていた彼らにとって、日曜学校は青年期における期間限定の文化活動であったに過ぎず、それが男子一生の課題として引き受けられることはなかったのである。だが、そうした実践の期間限定性こそが、青年仏教徒による諸活動のひとつの特色であったとあってよく、また彼らの活動が同時代の仏教文化に新鮮な彩りを添えたことは確かなのだから、その一連の過程こそが青年文化としての新しい仏教の典型の一種ではあったと、ひとまずは総括することができるだろう。

### 註記

- (1) 大谷栄一「明治期日本の「新しい仏教」という運動」（日本思想史懇話会編『季刊日本思想史』ペリカン社、2009年）、16頁。
- (2) 前掲の大谷論文でその具体例として挙げられているのは、明治中期の中西牛郎の「新仏教」、明治後期の新仏教運動、昭和初期の新興仏教青年同盟の「新興仏教」の3つであるが、この定義によるならば、「新しい仏教」としてくれる仏教運動はそれだけには限定されないだろう。看板として「新」をあえて掲げていなくても、自らの活動の清新さに対し気負い存分な仏教者による運動は、近現代を通して少なくない。
- (3) 坂田稔『ユースカルチャー史』勁草書房、1979年。
- (4) 以上の歴史記述は、神根哲生『日曜学校組織及実際』興教書院、1930年、52—55頁を参照した。
- (5) 高島幸次「仏教日曜学校史序説——龍谷大学生の活動を中心に」（千葉乗隆編『日本の社会と真宗』思文閣出版、1999年）。
- (6) 同前、243—248頁。
- (7) 真宗大谷派社会事業協会『大谷派本願寺社会事業調査参考資料』大谷派社会事業協会、1925年。同資料によれば、日曜学校は東京に3件、京都に15件、大阪に18件というのに対し、滋賀に165件、岐阜に125件、石川に64件、愛知に41件、新潟に35件というように、日曜学校は都市部を中心に始まるも、やがて地方で花開いていくことがわかる。ただし、都市と地方における日曜学校の性格の異同については、別個に考察すべきだろう。
- (8) 注5の高島前掲論文、257頁。
- (9) 内山憲堂『仏教布教体系 12 宗教々育とその資料』仏教文書伝道協会、1951年。
- (10) 石坂公俊「昭和戦前期における仏教日曜学校の実践——群馬県安中市「板鼻和光学園」を事例として」（『立正社会福祉研究』第10巻第1号、2008年）。
- (11) 磯部孝子「仏教日曜学校の成立と口演童話活動」（『文化科学』第6巻第2号、1995年）。
- (12) 持田良和「日本における〈子ども〉概念の定着と展開——浄土真宗本願寺派日曜学校運動を中心に」（『龍谷大学大学院紀要』10号、1989年）。
- (13) 近代日本の「子ども」観の変遷を児童文学における表象の解読から検証した研究として、河原和枝『子ども観の近代——『赤い鳥』と「童心」の理想』中公新書、1998年、がある。同書ではとくに、大正期に「童心」の理念を投射する対象としての「子ども」観が台頭したことを重視している。本論も研究対象や論点はまるで異なるとはいえ同じく大正期における「子ども」の扱い方に着目するが、こうした児童文学界に顕著な当時の社会的風潮との関係性はひとまず問わない。
- (14) 安藤正純編著『仏教少年修身読本』東光社、1905年。

- (15) 本論の事例となる「求道日曜学校」でも、同書が参照されていた形跡がある。
- (16) 高楠順次郎編『統一仏教日曜学校教案』統一日曜学校教案発行所、1911年。
- (17) 大関尚之『仏教日曜学校教案』中外出版、1924年。
- (18) 鈴木積善『児童宗教々育の理論と実際』宗教大学社会事業研究室、1921年、15頁。
- (19) 同月発行の『求道』15巻3号までは、近角のもとで発行されていた雑誌上に日曜学校の案内が掲載されている。ただし、求道日校の終結の理由は定かではない。
- (20) 塚原秀峰（生没年不明）は、東京帝大哲学科（宗教学専修）在籍時に求道学舎に寄宿、卒業後、学校教師に。
- (21) ただし、後に言及する近角常音の日記から、これ以降の求道日校の実情についてもある程度の把握をすることができる。
- (22) 近角常音（1883—1953）は、常観の弟として兄の宗教活動をサポートし続けた真宗大谷派僧侶。文人（歌人）でもあり、伊藤左千夫や三井甲之との交流があった。著書に『書簡抄・法話抄』。
- (23) 井口乗海（1883—1941）は、真宗大谷派通覚寺住職（滋賀県西浅井郡朝日村）であるとともに、医師・衛生学者としても著名。警視庁防疫課長も務めた。
- (24) 前者はビリヤードに似た家庭用のボードゲームで、昭和期に全国的に流行した。後者は、今日のスライド映写機ないしはプロジェクターにあたるもので、これを使ってお伽噺のイラストを映したり仏教説話の絵解きを行ったりしていた。
- (25) 佐野安仁「明治初期の日曜学校——揺籃期の特色」（『キリスト教社会問題研究』第31号、1983年）。
- (26) 荻野仲三郎（1870—1947）は、歴史学者。求道会館設立発起人総代の一人。
- (27) 日記によれば、常音の第一子、隆子が生まれたのは、大正4年5月18日である。
- (28) 注1の大谷前掲論文、22頁。
- (29) 仏教を再構築するためにも「他者」に注意を向けることの意義、とりわけ「死者」と対話することの可能性を力説している代表的な論として、末木文美士『仏教 VS. 倫理』ちくま新書、2006年、など。「死者」は「他者」の典型だが、しかし同書でも論説されているように、自己の了解を超え出るがゆえに自己の思考の根本的な問い直しを迫る存在は、みな等しく「他者」である。
- (30) 柏原祐泉『日本仏教史 近代』吉川弘文館、1990年、170—177頁。

## 第7章 日本植民地における仏教運動 ——近角常観と台湾求道会について——

大澤 広嗣

### はじめに

本論は、戦前日本の仏教運動について、内地から外地への影響について論じるものである。事例として、日本植民地下の台湾で活動した台湾求道会を取り上げる。

台湾求道会は、真宗大谷派僧侶の近角常観（1870—1941）に師事した、実業家の山下成一（1880—1969）が中心となり運営していた在家仏教団体である。大正期に台湾の台北市で活動を開始して、1945（昭和20）年の敗戦により、日本人の内地引揚まで存在した。

台湾求道会を取り上げる理由は、次のとおりである。すなわち仏教運動の内地から外地への影響について、近角常観とその信徒たちの動向は、適例の資料を提供するからである。

明治中期以降には、様々な仏教運動が発生した。例えば浄土真宗の関係者による運動として、清澤満之の浩々洞による精神主義運動、境野黄洋と高島米峰らの新仏教徒同志会による新仏教運動、伊藤証信の無我苑による無我愛運動、そして近角常観の求道学舎と求道会館による求道運動などがあった。

同時期は、日本が植民地を拡大していった時期でもある。台湾（1895年）、南樺太（1905年）、朝鮮（1910年）などと領土を拡張した。各地に日本人の移住者が増加していくが、内地から外地へ人間が移動すれば、当然ながら宗教も移動するのである。

日本植民地における仏教の動向については、これまでは海外布教（開教）の枠組で、研究が進められてきた<sup>(1)</sup>。教団編集の定期刊行物や資料を用いているためか、研究の視点は教団側に重点が置かれる傾向にあった。だが一般信徒の側に視点を置く研究も必要であろう。それは植民地においても、内地と同様に信仰を得て、救済された無名の人々がいたからである。

仏教運動の内地から外地への波及に関する論考は、他に類例が少ないだろう。植民地台湾の在家仏教運動を論じることで、植民地空間における日本宗教の移入について、新たな視座が提供できるものと思われる。

なお本論では、近年新たに整理がなされた、近角が布教の拠点としていた求道会館（東京都文京区本郷）の所蔵資料についても、論究に際して適宜に用いる。

### 1 求道学舎から求道会館、全国各地の求道会へ

近角常観は、明治中期から昭和初期にかけて、多くの青年や学生、主婦などの一般市民に影響を与えた。その存在は、無教会主義を主唱したキリスト教伝道者の内村鑑三に比肩したとも言われる。

近角は、東京市本郷区森川町の民家にて求道学舎を開く。この建物は、近角が関わった宗教法案反対運動の功勞により、真宗大谷派管長の大谷光演から近角に譲られたものであ

った。また同地は清澤満之が主宰した浩々洞の発祥地である。宗教学者の脇本平也は『評伝 清沢満之』で次のように記している。

東京に出てきたあくる年〔1900年〕、満之は、それまで近角常観のやっていた寮の留守を引き受けることになった。近角常観は、新法主の御文庫金から出資をあおいで本郷森川町に合宿所風の家を一軒手に入れ、ここに中学生など十余人を寄宿させてその薫陶につとめていた。明治三十三年四月、〔本山の命令により〕政教問題視察のために近角は洋行することになったので、その後を満之に託したわけである<sup>(2)</sup>。

近角は視察から帰朝後、1902（明治35）年6月に求道学舎を開き、清澤の浩々洞は近隣に移動した。求道学舎では学生らと起居して信仰生活を送り、日曜日には一般市民向けの講話会が開かれた。その説教の様相は、かつて煩悶していた近角自身が廻心に至るまでの救済体験を繰り返して語るものであった。近角の説法は多くの人々から信仰を集め、特に第一高等学校と東京帝国大学の近在に立地するため、両校の学生で聴聞する者も多かった。

近角の布教活動は、求道学舎に始まり、やがて第二求道会と第三求道会も増設された。その一連の活動は、「求道会」と称していた。例えば求道学舎の機関誌である『求道』では、1907（明治40）年1月に「本年の求道会」と題して次の案内を掲載した。

求道学舎（本郷森川町）

講話（毎日曜午前九時）、女子信仰談話会（第一日曜講話後）、信仰談話会（最終日曜講話後）

第二求道会（九段坂仏教倶楽部）

講話（毎土曜午後二時）、信仰談話会（第二土曜講話後）

第三求道会（日本橋蠣殻町説教場）

講話（毎月二日午後六時）<sup>(3)</sup>

近角の法話を聴く人々は、やがて求道学舎に収まらなくなり、1915（大正4）年11月には隣接して求道会館が設けられたのである。

近角に師事した熱心な信徒は、日本各地で信仰の談話会を設けた。その会名は、「求道会」に地名を冠したものであった。例えば、二高教授で西洋史学者の阿刀田令造による仙台求道会（宮城県）、教育者の寺田五三子による松本女子求道会（長野県）、浄土真宗本願寺派僧侶の木津竜城と藤井巖による近江求道会（滋賀県）、貝島鉦業幹部の赤松治部・峠延吉による福岡求道会（福岡県）、医師の安波勲八と麻生介らによる別府求道会（大分県）などがあった。山下成一による台湾求道会も、数多く成立した求道会の一つであることが位置づけできる。

ただし「求道会」は、固有の名称ではないため、近角の影響を受けていない人物が求道

## 第1部 論文編

会を名乗る事例もある。また影響を受けた人物でも求道会とせず、仏教会などと呼称した可能性がある。なにより各地に成立した求道会は、自主的かつ自発的な会合であったため、求道学舎を本部とした支部組織網ではなかった。そのため全国の求道会に関する名簿は、存在が確認できない。信徒の主体性に任せたところが、近角の性格らしいところである。

近角常観の亡き後は、弟の近角常音（1883—1953）、次いで常観の娘婿で生化学者の木村雄吉（1904—1989）によって、活動が継続された。その間の1953（昭和28）年11月には、東京都知事より宗教法人「求道會」として認証された。求道会館は、一時は荒廃していたが、2002（平成14）年6月には改修されて、真宗大谷派関係の宗教行事が行われるなど、現在に至るまで活動を継続している。

## 2 山下成一

### 2—1 略歴

台湾求道会を主宰した山下成一は、1880（明治13）年1月に、愛知県知多郡常滑町（現在の常滑市）で生まれた<sup>(4)</sup>。同地は、求道学舎に在寮した哲学者谷川徹三の出身地でもある<sup>(5)</sup>。

山下は、東京の第一高等学校を経て、東京帝国大学工科大学の採鉱冶金学科に学んだ。卒業に際しては成績優秀者に授与される金時計が贈られた。

1905（明治38）年7月に卒業後は、合名会社藤田組（後の同和鉱業株式会社、現在のDOWAホールディングス株式会社）に技師として就職した。秋田県小坂町の小坂鉱山に勤務して、精鉱課精鉱係長、大地支山主任を務め、島根県大森町の大森鉱山（石見銀山）に転じて採鉱係長となった。

その後、台湾基隆にある藤田組の瑞芳鉱山所長となり、1910（明治43）年4月8日に、同地に降り立った。下船すると、後に事業で協力関係を結ぶ顔雲年と出会う。山下はその時の印象を記している。

基隆港の埠頭で顔雲年氏に面会したのが、私が氏と知るの嚆矢であつた。氏の流暢な日本語の挨拶が済んだとき、私の氏に対する印象は、頗る透徹せる頭脳の持主であり、而も放胆な英邁な気宇の所有者であるらしいといふ事であつた<sup>(6)</sup>。

顔雲年は巡査補出身で、日本語通訳から頭角を現し、やがて瑞芳鉱山に労働力を提供し、旧鉱の一部を請負い事業を進めていた。瑞芳鉱山は1914（大正3）年9月に直営が廃止され、山下は本社に帰任した。

藤田組が、岡山県倉敷町の犬島製錬所帯江鉱山を買収すると、山下は所長となった。帯江鉱山は、藤田組が経営する小坂鉱山と並んで同社では主力の事業所であったが、帯江鉱山は1920（大正9）年に操業を停止し、1923年に休山した。山下の「藤田組在籍中の業績は多いが、本邦随一の硫化鉄鉱山棚原〔岡山県〕を買収した功績は大きい」<sup>(7)</sup>という。

藤田組の鉱行部門が分離されて、1917（大正6）年9月に藤田鉱業株式会社が設立されると、大阪市北区にある本社の業務課長となったが、同年12月に退職した。後に再び台湾に渡り、炭鉱事業に関わったのである。その頃に、山下は近角常観のもとを初めて訪れるが、この点は後述する。

台北炭鉱株式会社が、1918（大正7）年6月に藤田組と顔雲年の共同出資により設立された。1920年には藤田組が所有していた株式が顔家側に譲渡され、台陽鉱業株式会社と改称された。顔雲年が1923年に没すると、実弟の顔国年が当主を継承した。山下は、引き続き顔国年とも事業の協力関係にあった。山下はその頃の顔国年の様子について、「令兄雲年氏易簣の後は顔家一族の棟梁の材となつて、敢然同家の全事業を統べ」<sup>(8)</sup> していたと記している。顔家の一族は、炭鉱のほか各種事業を拡大していくと、台湾五大家族のひとつ基隆顔氏として知られるようになる。

1929（昭和4）年に山下は、台陽鉱業の専務取締役役に就任した。台陽鉱業の概要について、1935年当時では次のとおりである<sup>(9)</sup>。本社は基隆市寿町2丁目19番地に所在して、資本金は500万円であった。同社の幹部職員は、代表取締役は顔国年。取締役は大竹勝一郎、山下成一、木村久太郎、近江時五郎、顔欽賢、林熊徴、田中栄。監査役は波多野岩次郎、周碧であった。同社では、台湾北部の基隆郡に、瑞芳鉱山（金銀）、瑞芳鉱場（砂金）、番子坑（石炭）、石底鉱場石底第1—4坑（石炭）、嶺脚寮坑（石炭）、竿秦林坑白石脚坑（石炭）、益隆鉱山（石炭）を所有していた。

台陽鉱業の要職の傍ら、山下は、台湾求道会の運営に携わっていたが、詳しくは後に述べる。なお子息の山下康雄は、台北帝国大学文政学部の講師として国際法を教えていた。

山下は、戦前から職務のため台湾から内地に出張した際は、郷里の常滑に立ち寄っていた。山下を囲んで法話を聴く人々がおり、昭和初期には常滑求道会と自然に名付けられた。会員向けの謄写版印刷の雑誌が数年間にわたり作成されて、山下は台湾から寄稿していた<sup>(10)</sup>。

敗戦後に山下は、常滑に引揚げた。同和鉱業の嘱託を勤めながら、愛知求道会の会長を務め、台湾求道会と同様に、信仰の談話会を主宰していた。山下は、名古屋の花田正夫<sup>(11)</sup>と共に、雑誌『慈光』を創刊したが、後にはこれと別に、愛知求道会の機関誌として『法雨』（法雨発行所）を発行した。この頃に山下は、真宗大谷派僧侶の安田理深の説教を聴聞して、真宗教学の影響を受けていたという。妻が1967（昭和42）年8月20日に没すると、山下は直後の同年9月3日に87歳で往生した。

## 2—2 近角常観との出会い

山下成一は、生涯にわたり求道に徹した人であった。ある人物は「山下成一先生は、〔……〕仏道と求道とをもって一生を貫かれた。その結果、おおくのひとびとが救われた。私はその一人である」<sup>(12)</sup> と記している。

山下家の菩提寺は、愛知県常滑の真宗高田派真福寺である<sup>(13)</sup>。ただし青年時には真宗

の信仰には至らず、東京での学生時代には、鎌倉にある臨済宗円覚寺の釈宗演のもとで参禅した。その後、社会人となり関西に勤務してからも、同地の禅寺にて参禅を続けたが、信心を得ることはなかった。

その頃、偶然にも大阪の書店にて医師で真宗信徒の富士川游による著書『金剛心』を見かけたり、祖母が仏壇前で唱える和讃に感じるところがあり、家の宗旨である真宗を再認識したのであった。しかし真宗の僧侶に尋ねても、書籍を読んでも、納得する答えは得られなかった。

ある時、ふと学生時代に耳にした近角常観の名前を思い出した。1919（大正8）年初春に、勤務先の関西から東京の求道会館に向かい、日曜講話を聴聞して、初めて近角を見ることになった。その時の様子を山下は記している。

同師の風貌を拝し従容迫り給はず温顔慈言縷々己れが入信の実験を傾けて説かれ舌端火を吐くが如き切実な真言に接し、何の理由をも確むるに由なく磁石に鉄の吸はるゝ如く、此師こそ真に小生を引導し給ふ善知識ならんと確認するに到りしも亦実に不可思議の事実と謂はざるべからず〔……〕<sup>(14)</sup>。

山下が近角の名前を覚えていたのは、第一高等学校の仏教青年会組織である徳風会の告知案内が、卒業してからも記憶に残っていたからである。その当時から近角の布教活動が世間に知られており、当初は真宗に関心がなかった山下でも、近角の存在を認識していたのである。

それからの山下は、「土曜日ごとに、東海道線を夜行〔列車〕で上京し、近角常観先生の日曜講話をきいては、また夜行でお帰りになった。降っても照っても、日曜講話を聞くことを一回も休まず、半年あまりで、ついに徹底」<sup>(15)</sup>したのである。

いかに山下が、近角を敬慕していたのかを示す逸話がある。山下が没した1967（昭和42）年9月3日の同日に、医学者の藤田正直は、愛知県常滑市の山下宅を弔問した時のことを次のように記している。

枕頭にかかっている、山下成一先生のご自筆の色紙は、山下成一先生のお手製の額ばさみに、はさんであった。／ご自筆の色紙の文字は、「あともどり あともどりして たどらん かひなきことに ころもどひて」と、読むのであろう。見事な散らし書きである<sup>(16)</sup>。

この短歌は、かつて近角が入信後の修養のために山下に与えた歌で、山下にとっては座右の銘であった。近角は人々にこの歌を揮毫していたが、山下もこの歌を引用して人々に書き与えていた。

学生時代ではなく社会人になってから、山下は近角に出会い師事した。一高や東京帝大

の出身者で近角のもとに集った者は、ほとんどが在学中に接近したなか、山下の事例は希少であろう。

### 3 台湾求道会の活動

#### 3—1 法話と談話の集会

台湾求道会は、在家信徒主体の組織で、山下成一が自ら法話を行い、信徒たちによる談話の会合を開催していた。同会の設立年時は不明だが、山下が二度目に台湾へ渡った大正後期までには、活動が始まったものと推定される。

台湾求道会の事務局は、台北市大正町2丁目35番地の山下成一宅に所在した。「慈光堂」と自ら呼んでいた山下宅は、台北駅付近の東方にある市街地にあった。

台湾求道会では、台北市在住の人々を中心に活動していた。信徒たちによる台湾時代の回想録によれば<sup>(17)</sup>、会合の開催間隔は、月1回や週1回もしくは週2日などと様々に記している。これは活動時期が数十年という長期間にわたっていたため、時期によって異なっていたのであろう。

台湾求道会の初期における動向は、台湾で発行されていた雑誌『絶対の救済』から知ることができる。同誌は、台湾総督府の台中監獄教誨師（後に台南監獄、台北監獄に異動）である浄土真宗本願寺派僧侶の掬月晴臣が、1921（大正10）年に創刊した雑誌で、論稿には近角常観や山下成一の名前が見える<sup>(18)</sup>。

求道会館の所蔵資料で、残存する最も古い『絶対の救済』は、1924（大正13）年2月発行の第4巻第2号（通巻32号）である。同号には「会告／信仰座談会二月例会」として次の案内文が見られる。

台湾求道会 台北市末広町一丁目一八 杉野関蔵方  
 第一土曜（二日） 第三土曜（十六日） 午後七時  
 水曜座談会 台北市児玉町三丁目 梅野好蔵方  
 毎週水曜日 午後七時  
 月曜座談会 台北市新栄町三丁目 奥田市郎方  
 第一月曜（四日） 第四月曜（廿五日） 午後七時<sup>(19)</sup>

つまり遅くとも1924（大正13）年までには、台湾求道会が組織され、この頃は月2回の間隔で座談会が開催されていたのである。月曜と水曜の座談会の詳細は不明であるが、台湾求道会とは別に設けられた、他の真宗関係者による会合であろう。

信徒の篠原栄は、「終戦引揚迄の十数年間台北求道会の月一度の法話会には殆んど欠かさず親戚友人相伴ひ南門公会堂或いは陽気倶楽部に聴聞致した<sup>(20)</sup>」と記す。この他に台湾求道会では、台北市築地町にあった東本願寺台北別院や同市大正町の山下宅で談話会が行われていた。



談話会の様子について、信徒の永山あやは、様々な参加者がいたことを記し、「学の有無、地位の高低、男女老あり若あり学生あり教師あり、〔……〕自由な平等な雰囲気、各人各様の境遇にあって作り飾りなく赤裸々な醜い自己の実態をさらけ出す体験談」<sup>(21)</sup>を互いに語っていたという。

山下成一による法話の様子については、台北帝国大学理農学部有機化学教室の雇員であった山下武夫は、「熱のこもった、しかも聴く者の腹の底をえぐる様な先生の法話には、少なからず驚いた。そしてしらずしらずの内に引きつけられていた」<sup>(22)</sup>と述べる

信徒の永山あやは、山下と近角が似ていることを記している。永山が、郷里の新潟で開かれた近角の講演会（後述）に参加した時のことを、「〔近角〕先生の熱誠なる御態度御様子、拝すれば拝するほど、山下先生に酷似したまふ。あまりの不思議さに右に次第を申上げると『ハアさうかな……』とにこやかに笑ませたまひ『イヤそれは山下君が僕に似とるんだらう』と、慈父〔近角〕の御言葉」<sup>(23)</sup>と述べている。山下による法話は、かつて求道会館で聴聞した近角常観からの影響であり、全身の雰囲気から説教の様相まで近角を彷彿させたのであった。

### 3—2 台湾各地への広がり

台湾求道会の会員数については、南瀛<sup>なんぎょう</sup>仏教会の雑誌『南瀛仏教』が参考になる。同会は、現地僧侶を主体とした台湾全土の仏教組織で、台湾総督府文教局社会課内に事務局が設置されていた。同誌に掲載された「仏教統計資料」には、「仏教団体ノ活動状況（昭和十四年末）」として、台湾全土に101団体（会員総数23,657人）があると報告する<sup>(24)</sup>。統計は州庁別に分類され、多くは寺院内に設立された教化団体である。台北州については30団体（会員総数5,621人）とあり、その中に、台湾求道会は「真宗台湾求道会」の名称で、会員数は1,000人と報告している<sup>(25)</sup>。

なお南瀛仏教会には、台湾総督府に勤務して、宗務行政と宗教調査に従事した丸井圭治郎が関与していた<sup>(26)</sup>。1903（明治36）年10月に発表された「求道会館設立趣意書」（発起人近角常観）の賛助者48人のうち、丸井はそのひとりであった<sup>(27)</sup>。

台湾求道会の信徒たちは、台湾各地に居住した。真宗大谷派僧侶の高橋嘉祥は、東京巢鴨の真宗大学（現在の大谷大学）の学生時代には、求道学舎で近角の日曜講話を聴聞して、山下の信仰告白も聞いていた。高橋は、「其后〔山下〕先生が台湾へ行かれましてからも、〔……〕台湾各地に求道会を創設せられて、各地を巡回伝道して居られる事を伝へ聞いて、常に感謝して居ました」<sup>(28)</sup>と記している。

特に新竹州は、山下と有縁のある人々が多くいた。信徒の椎葉禎子は「その新竹は山下先生の御教化に与けられた方々が沢山お住いの土地、毎月一回、先生に御出張頂き御法話をして頂く」<sup>(29)</sup>とのことであった。

山下が真宗の信仰に導いた人は、台湾各地に広がっていた。1931（昭和6）年には近角常観が病床に伏した際に、山下を中心として、台湾の信徒から見舞金200円が送られた。

求道会館に残されている目録を見ると、内訳は、12円（基隆市有志）、10円（新竹市有志）、10円（新竹州大湖有志）、10円（屏東有志）、41円（高雄市有志）、25円（山下成一・同夫人）、92円（台北市有志）とある<sup>(30)</sup>。各地の組織の名称は不明だが、台北の台湾求道会のほか、台中の台中求道会、高雄の高雄求道会が存在したことは、求道会館所蔵の書簡などから確認できる。

#### 4 台湾求道会の出版物

##### 4-1 発行した小冊子

台湾求道会では、複数の小冊子を発行していた。その特徴は、真宗の教義よりは、信徒たちによる信仰体験談を記したものであり、近角が発行した雑誌『求道』の影響が見られる。

そもそも近角は、『求道』で信徒の信仰体験談を掲載したのは、当時のキリスト教界の雑誌で見られた編集を参考にしたものであり、仏教界の雑誌において同様の企画は類を見ないものであった<sup>(31)</sup>。「求道」を仏教的な「ぐどう」ではなく「きゅうどう」と読ませたように、キリスト教の影響が垣間見られるのである。

台湾求道会では、筆者が収集ならびに確認した限りで、下記の小冊子を発行していた。

表 台湾求道会が発行した小冊子の一覧（未完）

著者名	書名	発行年月	判型	本文
山下成一	『切逼せる信仰上の質疑に答へて』	1930（昭和5）年6月	A6判	62頁
永山あや	『故郷の法縁』	1930（昭和5）年7月	B6判	28頁
有馬俊子	『唯念仏して』	1930（昭和5）年10月	B6判	77頁
山下成一	『青年子女の指導と信仰』	1931（昭和6）年10月	A6判	42頁
永田富士江	『私の更生の前後』	1932（昭和7）年8月	B6判	115頁
山下成一	『愛児を喪へる母への救』	1935（昭和10）年3月	A6判	36頁
丸岡祐助	『信への歷程』	1937（昭和12）年4月	B6判	58頁
柚木秋雄	『有為の奥山今日越えて』	1937（昭和12）年4月	B6判	72頁
白井成允	『近角先生に別れまつりて』	1942（昭和17）年5月	B6判	76頁

これらの小冊子の発行所は台湾求道会であるが、何冊かの奥付には、後述する文明堂書店が発売所の名義となっている。

殆どの小冊子には巻末広告「真宗信仰図書及雑誌」があり、文明堂書店で発売する仏教関係書籍の一覧、台湾求道会が取り扱う仏教雑誌が掲載されている。書籍は、内地で発行された近角常観や池山英吉などの書籍のほか、台湾求道会の小冊子が列記されている。同会が発行したと思われる、山下成一の『是の心顛倒せず』と『簡明なる信仰』ならびに『無

碍の一道』、永山あや『私の救はるゝまでの有りのまゝ』の書名も見えるが、現時点まで現物が確認できないため、同書の確認は今後の課題としたい。

台湾求道会では、機関誌を発行していなかった。前述の巻末広告「真宗信仰図書及雑誌」には、同会で取扱いをしていた雑誌として、『信界建現』（求道発行所）と『法悦』（法悦社）の2誌が明記されている。つまり同会の信徒は、これらの雑誌を購読していたのである。

『信界建現』は、求道会館が「求道発行所」の名義で、1930（昭和5）年から1938年まで発行していたタブロイド判の機関紙である。これより先に、求道発行所では、1904（明治37）年から1922（大正11）年まで、雑誌『求道』を発行した。

信徒の椎葉禎子は、「毎週火曜日の夜は〔山下が〕お出になって浄土真宗の御法話を熱心にして下さるのです。聴聞の方も沢山来られますとの事、〔……〕殊に土曜会の法話は近角常観先生の信界建現と云ふ毎月一回発行されている求道〔のための〕新聞を主としての御法話であった」<sup>(32)</sup>と記している。椎葉の回想は、『信界建現』を発行していた時期の出来事であろう。

求道会館には、台湾求道会から求道発行所に宛てられた1931（昭和6）年1月28日消印のはがきが残されている。「信界建現百三十部宛送付シ願居オリマシタカー月ヨリ百五十部宛送付ヲ願マス」<sup>(33)</sup>と記しており、台湾求道会では信徒に頒布するため、同紙を発注していたのである。

また『法悦』は、山口県吉敷郡仁保村の浄土真宗本願寺派信行寺住職の桃林皆遵が主宰していた雑誌である。桃林は、東京の哲学館（現在の東洋大学）の学生時代に近角を知り、その後も師事した人物である<sup>(34)</sup>。求道会館に残存する『法悦』第19巻第6号（1940年6月発行）には、山下成一の「僧宝人の真摯な求道」が掲載されている。桃林は、台湾にも布教に来ており、島内の人々に真宗の法悦を伝道していた。

### 4—2 発売所の文明堂書店

台湾求道会の小冊子は、台北市栄町2丁目26番地に所在した文明堂書店から発売されていた。文明堂の店舗は、台北の「銀座通り」と言われた栄町通りに面して、界限では老舗の書店であった。

文明堂の沿革は、長谷川直が始めた商店に始まる<sup>(35)</sup>。長谷川は、福井の師範学校を出たものの、就職難の時代でなかなか定職に就けなかった。いっそのこと大阪で駅のプラットホームから身を投げようとした時、警察官に止められたという。ちょうど日本が台湾を領有化（1895年）した頃であり、同地に行くかどうかと諭されて、台湾に渡った。

渡台後は総合商社に勤めて、1897（明治30）年に事業を興し、数年後には書店専門の文明堂書店に変わった。1916年に長谷川直は没するが、事業を継承したのは妻の「長谷川タカチヨ」こと長谷川高千代であった。文明堂書店では、東京堂書店や大阪屋号書店、東都書籍台北支店、松谷啓明堂、大阪宝文館などと取引を行い、新刊書籍や雑誌を販売していた。また蓄音器やレコード、ラジオ機器も扱っていた。

長谷川タカチヨは、福井県坂井郡大関村（現在の坂井市）の出身で、蓮如旧跡の吉崎御坊跡に近く、地元はいわゆる真宗地帯である。そのため「真宗を奉ずる事篤し」<sup>(36)</sup> ゆえ、文明堂書店では、台湾求道会の小冊子も含めて、真宗関係書籍の発行と発売を手掛けていた。真宗大谷派の門徒であったが、とりわけ熱心な近角常観の信徒であった。台湾で事業をしていたが、東京の目黒に家を借りて、本郷の求道会館に通い、近角の説法を聞いたこともあったという。

敗戦により、台湾から京都に引揚げて、同地で文明堂を再興した。大谷大学出身の長谷川（旧姓佐々木）祐寛が後継者として事業を受け継ぎ、安田理深など大谷派関係者の書籍を発行した。文明堂からは、近角常観の『懺悔録』（1966年）、『慈光録』（1975年）が、再版されている。

## 5 信徒たちの救済体験

台湾求道会では、信徒たちが著した小冊子を発行していたことは前述した。小冊子や関連資料を手がかりに、信徒たちの救済体験を見てみよう。同会では雑誌を発行していないため、信仰体験の事例が限られている。しかしながら諸例を提示することで、植民地空間の救済の様相が見てとれよう。

### 5—1 公学校教員の永山あや

永山あやは、新潟出身で、親戚に僧侶がおり、幼少時から寺院で説教を聞いていた。僧侶が説く真宗の罪業観に反発心を持っていたものの、真実の道はどこかにあると信じていた。

成人した後、心身の健康問題から、弟の紹介で台湾に渡った。台湾では、新竹州の公学校（台湾人子弟の小学校）で教員を務めていた。渡台から半年後のある日、同郷出身の医学生に導かれて、台北市新栄町の市営住宅街にある某宅の六畳一間での山下成一の談話会に参加した。山下の説教を聞き、「あゝ此の師こそ我が求めて得ざりし絶対無二の師仏より賜りたる善知識なり」<sup>(37)</sup> と感じた。

小冊子の『故郷の法縁』は、永山あやが郷里の新潟県中頸城郡高田町（現在の高田市）に帰省した時に、偶然にも近角常観の講演会があることを知り、参加した時の様子を記録したものである。1929（昭和4）年夏に帰省中、夕刊にて翌日の8月17日に近角常観の「大谷派本願寺革新問題の講演」が告知されていた。この頃に、本山では体制に関する問題が生じていたのである。当日、講演会に先立ち、談話会に参じて近角を見た瞬間の心境を、「先生はあふるるばかりの慈顔！ 七百年前の祖師聖人が。今ここに忽然として示現したまふやう。アア南無阿弥陀仏。〔……〕崇高なる靈光にうたれて涙ばかりで御ざいました」<sup>(38)</sup> とある。つまり台湾で山下から近角のことを聞いていたが、ようやく実際に聴聞することが出来て感涙したのであった。

### 5—2 交通局職員の藤崎英之助

藤崎英之助は、戦後になって青年期の信仰体験を公表した<sup>(39)</sup>。かつて藤崎家は、薩摩藩政時代には禁止されていた念仏を密かに信仰していた。生家が貧しかったため、高等小学校を終えると台湾総督府鉄道部に就職した。官庁での出世を目指し、文官普通試験の合格を目指すべく、郊外の駅員として勤務しながら市販の大学講義録で勉強した。兵役を経て、台北駅近くの鉄道部本部に勤務していた1923（大正12）年、総督府で実施された普通試験に23歳で合格して、判任文官の資格を取得。続いて文官高等試験を目指すべく、高等小学校しか卒業していないので、まずは検定試験の突破のため、夜学校の聴講生となった。

受験勉強は独身寮で行ったが、周りは鉄道部の同僚である。彼らから遊興に誘われ、苦悶しつつも勉学に励んだ。父が没し、東本願寺台北別院で供養のため読経を受けたことから、真宗との縁が出来た。山下の法話会が別院内で行われると聞き、1925（大正14）年4月初めて接した。山下は、近角によって導かれた自身の信仰体験を語った。山下との出会いから藤崎の人生観が打ち立てられたという。

藤崎は、台湾総督府交通局の鉄道部監督課の書記に在任中、「台湾私設鉄道補助法中改正法律」（昭和9年法律第28号）の起案担当者の一人となり、拓務省と内閣法制局との事務折衝、ならびに帝国議会本会議と委員会での政府委員答弁資料作成のため、1933（昭和8）年11月から半年ほど東京に滞在した。その時、山下から近角に宛てて藤崎を紹介する名刺を携えた。藤崎は滞在中、求道会館の日曜講話に通ったという。1936年にも公務のため東京に滞在して、離京前には近角から親鸞の『愚禿鈔』にある一文の揮毫を受けた。日中戦争の応召、台湾製糖勤務を経て、敗戦後は鹿児島に引揚げ、シュロ繊維製品の製造販売業に携わりつつ、鹿児島求道会の主事を務めた。

### 5—3 専売局職員の丸岡祐助

丸岡祐助は、数えて25歳の時に小冊子『信への歷程』を著した。新潟の出身で、小学校と中学校では成績が優秀であった。父は大陸との貿易関係の仕事に関わり、一年の半分は家を空けたため、放任して育てられた。無試験で台北高等商業学校に入学して、マルクス主義経済学の影響を受けた。立身出世の希求があった丸岡は、実業界を志望していた。卒業前に大手の製糖会社への就職の話があったが、都会と海外での勤務を夢想していたのでこれを断る。次第に希望する職種の募集はなくなり、そのまま卒業。浪人生活は絶望と不安に苛まれ自暴自棄となった。官僚を嫌悪していたが、一年半後にある人の紹介で台湾総督府に就職する。官界での昇進を目指すことにし、高等文官試験に合格するため受験勉強を始めた。しかし2度の食中毒に罹り苦悶する。生家の宗旨は真宗だが、母と姉が金光教の信徒であったのでその信仰に入るも、生来より宗教を蔑視していたゆえに信心は得られず。同じ病に悩む友人の死を聞き、死の恐怖に直面した。

丸岡が、台湾総督府専売局の煙草課雇員であった頃、専売局の同僚であった庶務課書記

の有村清から、仏教書を勧められた。有村は真宗信徒で台湾求道会に関わっていた。丸岡は「馬鹿にしながら」も、仏教には何かがあることを求め、自己を猛省し苦悶しながら読み進めた。1936（昭和11）年7月23日夜、町中を歩いているとき、「総てを諦め、『死』さへ投げ出してしまった時、私は、何ともいはいれぬ身軽さを感じました。[……] 全く、不思議な気持ちでした」<sup>(40)</sup>と記している。その瞬間から、今までの世界が明るく見えたという。罪業の自分が真宗の教えに会ったことを感謝したのであった。

#### 5—4 新聞社員の柚木秋雄

柚木秋雄は、信心に至る過程を小冊子『有為の奥山今日越えて』に記した。出身は鹿児島だが、台湾で成長して、青年期は唯物論哲学に傾倒した。母親は台湾求道会に参加しており、その出席を勧められたがまだ得るものはなかった。神戸商業大学（現在の神戸大学）に学び、卒業後は就職がうまくいかず、ようやく大阪にある新聞社の公告部に見習社員として入る。しかし、もはや文化的意義の失った「二流」の同紙の広告は「詐欺の手先」ではないかと考え、別の新聞社に転職する。だがそこでも広告に携わる。煩悶して服毒自死を試みたが、生きながらえた。叔父の久保田は、柚木を諭しながら、近角常観の著書『懺悔録』を与えた。近角の求道心と真剣な自己批判を知り三度読み返した。仏典の説話にある父の王を殺し母を幽閉した阿闍世王とは「自分のことかも知れぬ」と感じた。続いて、山下成一の小冊子『切逼せる信仰上の質疑に答へて』を与えられた。「仏はここにいた」ことを知り、涙が出て、真宗の信仰に到るのである。

#### 5—5 家政婦の永田富士江

戦前の台湾は、日本の南方進出の拠点であった。そのため台湾と南方の関わりは深い。永田富士江は、台湾ではなく、オランダ領東インド（蘭印、現在のインドネシア）のジャワ島スラバヤにて救いを得た。その体験を小冊子『私の更生の前後』に記した。書名は、真宗大谷派僧侶の暁鳥敏の著作『更生の前後』（護法館、1920年）を意識したものであろう。

鹿児島出身の永田は、日本の租借地である関東州大連の高等女学校を1927（昭和2）年3月に卒業した。その後、南満洲鉄道（満鉄）の事務員に採用された。父親の女性問題により、父母は不和となる。この頃に絶望の中、蓮沼門三の修養団に参加する。妹の発病により、転地療養のため鹿児島に戻るが没した。かねてから西田天香による一燈園での懺悔奉仕の生活に憧れがあり、1930年に京都へ行く。一燈園の托鉢では報酬を求めないのに、金銭に執着する自己に気づき、園を辞した。

その頃、さる人の紹介で、ある日系商社のスラバヤ支店長宅にて子守り担当の家政婦となるため、1930（昭和5）年に神戸港から同地に向かった。仕事を始めたが、その子は米国生まれの9歳女子。わがままに悩まされ、一家も冷たく、奉仕に生きる期待は踏み躪られた。

スラバヤ日本人学校教師 M の夫人の紹介で、K なる人物に出会った。同地で商売を営む K は、台北高等商業学校出身の人物で、在学中から台湾求道会に関わり、山下成一に師事していた。悩みを聞いた K は、真宗の教説で永田を訓し、山下の小冊子『切逼せる信仰上の質疑に答へて』を手渡した。そして永田は真宗の信仰を得て、「南洋の天地に流れ来つて、かくも有り難き御慈悲にお会ひ致しませうとは、少しも予期」<sup>(41)</sup>していなかったという。

## 6 運動としての台湾求道会

これまで、台湾求道会の中心人物である山下成一の履歴、ならびに同会の活動概要、信徒たちの救済体験について論じてきた。続いて、運動としての台湾求道会について、若干の位置付けを行いたい。

仏教運動は、仏教教団による教化運動、僧侶個人による信仰普及運動、あるいは一般信徒による在家仏教運動など、その実態は多様である。真宗史学者の柏原祐泉は、近角常観の布教活動について、「求道運動」と呼称している。柏原は、「近角は求道学舎、求道会館を拠点にして『歎異抄』中心の伝道を展開していった」として、その動向を次のように分析している。

近角の求道運動の主眼点は、実験的信仰ということの提唱であった。すなわち [……] 実験的信仰とは実験的事実に基づく信仰の意味であった。そして実験的事実とは、自らの求道過程での獲信の体験の確認を指すものであった [……]。親鸞自身を実験の人と把握することによって、教団既存の宗学体系受容という宗派的定則を離れて、他力念仏を自らの内面で追体験することから出発し、[……] 教団に所属しながら教団の枠を離れ、時代の不安に対応しうる実際的な強靱さをもっていたといえよう<sup>(42)</sup>。

近角の求道運動は、実際の経験を重んじた信仰態度を信徒らに示したものであり、宗派の範囲を超える運動体であることを指摘している。さらに柏原の指摘を付言するならば、求道運動は、東京の求道学舎と求道会館を拠点として、各地で「再生産」されたのである。

全国各地で発生した求道会では、地域の信徒に近角の教えを媒介する役目があった。直接に近角の説法を聞かなくても、その教えに接することができた。つまり信徒たちは、指導者の説教や会で語られた書籍を通して、浄土真宗の教義と近角常観の思想を受容していたのである。ただし組織化された運動ではないために、近角の在世時がもっとも運動が興隆していたのであった。

台湾求道会でも、談話会では信徒が自身の体験を語り、場合によっては前述のように小冊子にまとめられ、人々に読まれた。近角がキリスト教から参考にした「信仰体験談」という技法は、各地で求道会を生む要因にもなったのである。その証左には、求道会館に残存する近角常観に宛てられた全国各地からの約 1 万点の書簡には、時節柄の挨拶状などもあるが、各自の信仰体験を記したものが多い。本論で触れた山下成一や永山あやのほか、

台湾各地からの信徒の書簡が認められる。外地という遠方ながらも、信徒個人が書簡にしたためることで、精神的には近角に近侍していた。それだけ近角は、人々を惹き付ける存在であったのである。

### おわりに

以上、本論は日本植民地における仏教運動の一例について、山下成一が中心となって運営されていた台湾求道会について論じてきた。山下は、植民地台湾を生きた妙好人というべき存在であろう。

台湾求道会は、近角常観の影響を受けた山下が、東京本郷での求道会館と同じように、煩悶を抱える人々に法話を説き、信徒たち向けに談話の会を開いていた。台陽鉱業の取締役という要職の合間に在家仏教の活動を続けていたことは、日本植民地の仏教運動を考える上で、示唆を与える事例である。ただ台湾求道会は、現地の台湾人に対する布教を行っていた形跡はない。あくまで現地在住の日本人のための運動体であったからである。これは日本の仏教教団による台湾布教も同じ問題を抱えていた。とはいえ、近角常観に師事した山下成一が、談話会で台湾在住の日本人を教化していたことは、記録すべき事象であろう。教団側の活動と共に、一般信徒側の活動も視野に入れることで、植民地空間における日本仏教が、より重層的に再構成できるものと思われる。本論は、近年に議論が活発化されてきた東アジアの近代仏教に関する領域に、新たな視点と資料を提示できるものと言えよう。

### 註記

- (1) 日本植民地における仏教教団の海外布教に関しては、総論として、藤井健志「戦前における仏教の東アジア布教——研究史の再検討」(『近代仏教』第6号、日本近代仏教史研究会、1999年)、台湾の浄土真宗は、松金公正「真宗大谷派による台湾布教の変遷——植民地統治開始直後から台北別院の成立までの時期を中心に」(『アジア・アフリカ言語文化研究』第71号、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、2006年)、小島勝「台湾における開教」(浄土真宗本願寺派国際部浄土真宗本願寺派アジア開教史編纂委員会編『浄土真宗本願寺派アジア開教史』本願寺出版社、2008年)などを参照せよ。
- (2) 脇本平也『評伝 清沢満之』法蔵館、1982年、109頁。
- (3) 「時報 本年の求道会」(『求道』第4巻第1号、求道発行所、1907年)、31頁。引用に際して書式を補訂した。原文では第二求道会講話が「毎日曜午後二時」とあるが誤記のため修正した。
- (4) 山下成一については、社史編纂委員会編『創業百年史』(同和鉱業、1985年)所収の山下の略歴(188頁)、ならびに佐藤英達『藤田組のメタル・ビジネス』三恵社、2007年、などを参照した。
- (5) 哲学者の谷川徹三(1895—1989)は、「兄の先輩に山下成一という人があった。当時私の町〔常滑〕から東京帝国大学に行っていたただ一人の人で、親同士も親しかったところから、兄はずっとこの山下さんに親炙していた。それで夏休みなどには兄にくっついて山下さんの家へ遊びに行ったりもした」(谷川徹三「私の履歴書」日本経済新聞社編『私の履歴書——文化人』第17巻、日本経済新聞社、1984年、172頁)と記している。谷川は、1913(大正2)年に第一高等学校に入学して、5年間在学したが、一時期は求道学舎に在寮した。山下成一は、1919年に初めて近角常観に会うが、以前に谷川からその様子を仄聞していた可能性がある。
- (6) 山下成一「故人の英風を偲びて」(友声会編『顔雲年翁小伝』久保田章、1924年)、295頁。



## 第1部 論文編

基隆顔家は、初代が顔雲年（1874—1923）、2代目が雲年弟の顔国年（1885—1937）、3代目が雲年長男の顔欽賢（1902—1983）、4代目は欽賢長男の顔惠民（1928—1985）である。

顔惠民は、台陽股份有限公司の総経理などを歴任し、歌手の一青窈（1976—）の実父でもある。顔惠民追悼文集発行委員会編『雪山の楽しければ… ——回想・顔惠民』（顔惠民追悼文集発行委員会、2001年）を参照。

(7) 前掲書、『創業百年史』、188頁。

(8) 山下成一「事業三昧の人」（長浜実編『顔国年君小伝』長浜実、1939年）、303頁。

(9) 「台陽鉱業株式会社」（鉱山懇話会編『日本鉱業名鑑——昭和十年改訂』鉱山懇話会、1935年）、558—560頁。

(10) 沢田由治「常滑求道会の頃」（渡辺哲太郎編『法雨——山下成一先生追悼号』法雨発行所、1968年）、174頁。以下、必要に応じて同書を『法雨 追悼号』と省略。

(11) 花田正夫（1904—1987）は、岡山の第六高等学校にて教授の池山栄吉から真宗の感化を受けた。池山は、近角常観と共に宗教法案反対運動に参加して、後には真宗大谷派から近角と共に欧州視察に派遣された人物である。花田は、岡山医科大学を中退後、京都帝国大学哲学科を経て、西本願寺大連別院と名古屋別院の駐在布教使となった。1949（昭和24）年から1986年まで、名古屋にて雑誌『慈光』（慈光社）を主宰した。同誌は、近角常観の過去の論考が再掲載され、近角の信徒たちも寄稿していた雑誌である。

(12) 藤田正直「山下成一先生のことども」（前掲書『法雨 追悼号』）、268頁。

(13) 山下家の菩提寺である真宗高田派真福寺（愛知県常滑市）の劉知彦住職は、かつて山下成一宅を訪れ、近角常観の揮毫による『歎異抄』の一文を記した掛軸を見たことがあるという（2011年10月20日、電話にて聴取）。記して御礼を申し上げる。

(14) 山下成一「信に入るまでの思ひ出」（前掲書『法雨 追悼号』）、4—5頁。同稿は、1941（昭和16）年1月27日に山下が記した原稿を掲載したものである。

(15) 藤田正直「山下成一先生のことども」（前掲書『法雨 追悼号』）、268頁。

(16) 藤田正直「山下成一先生のことども」（前掲書『法雨 追悼号』）、269頁。短歌の書式は補訂した。

(17) 渡辺哲太郎編『法雨——山下成一先生追悼号』法雨発行所、1968年）は、山下没後に発行した追悼文集で、雑誌『法雨』の増刊号であるため、巻号数の表記はない。寄稿した計78人（女性49人、男性29人）の多くは、台湾で山下の教化に接した人々である。

(18) 掬月晴臣（1886—1957）は、早稲田大学政治経済学科に在学中、近角と関係があった。台湾総督府教誨師として同地に渡航するまで、京都求道会を組織していた。妹の掬月智寿については「掬月千寿」の名義で、「告白 少女の信状」（『求道』第4巻第1号、求道発行所、1907年）と題して、近角に宛てた書簡が掲載されている。掬月晴臣については、浄土真宗本願寺派慶證寺（京都市下京区）の掬月即勝住職より教示をいただいた。記して御礼を申し上げる。

(19) 「会告／信仰座談会二月例会」（『絶対の救済』第4巻第2号、「絶対の救済」発行所、1924年）、裏表紙。引用に際して書式を補訂した。

(20) 篠原栄「山下先生を偲び奉る」（前掲書『法雨 追悼号』）、85頁。

(21) 永山アヤ「師の君は生きたもう」（前掲書『法雨 追悼号』）、28—29頁。

(22) 山下武夫「微信雑感」（前掲書『法雨 追悼号』）、219頁。

(23) 永山あや『故郷の法縁』台湾求道会、1930年、18頁。

(24) 「仏教団体ノ活動状況（昭和十四年末）」（『南瀛仏教』第18巻第2号、南瀛仏教会、1940年）、39—45頁。

(25) 「仏教団体ノ活動状況（昭和十四年末）」（前掲書）では、左記のように台北州内にある30団体を列挙している。宗派名と順序は原資料に基づく。

真言宗（弘法寺婦人会、弘法寺護国十善会）、曹洞宗（曹洞宗別院婦人会、曹洞宗別院観音講、基隆久宝寺護国団、基隆久宝寺観音講、台北円通閣修養仏心会、台北円通閣観音講、台北円通閣詠歌講）、浄土宗（淡水仏教同志会、台北別院婦人会、淡水仏教修道会、淡水心明会、羅東観音講）、真宗大谷派（大谷派別院婦人会、大谷派青年会、大谷派処女会、基隆大谷派婦人会、基隆大谷派女子青年会、金瓜石道友会、宜蘭蘭陽婦人会）、臨濟宗（財団法人台湾仏教道友会、円通婦人会、台湾仏化青年会、稻江教化助成会）、真宗（真宗台湾求道会）、真宗本願寺派（樹心婦人会、樹心

男子青年会、樹心女子青年会、真宗護国団)。

真宗台湾求道会が、「真宗」と分類されているのは、真宗大谷派と本願寺派の両派門信徒が参加していたためであろう。

- (26) 丸井圭治郎 (圭次郎とも、1870—1934) は、三重県宇治山田市出身。丸井は、近角常観と同年に生まれ、共に共立学校、第一高等学校に学んだ。東京帝国大学文科大学では、丸井は漢文学科、近角は哲学科に在籍した。丸井は大学卒業後、哲学館講師、曹洞宗大学林講師、豊山大学講師などを勤める。1910 (明治 43) 年に台湾総督府囑託となり同地に渡航し現地民の教化事務に従事。宗教調査にも関わり『旧慣ニ依ル台湾宗教概要』(台湾総督府、1915 年) を報告。1918 年台湾総督府編修官兼翻訳官、同年台湾総督府民生部地方部社寺課長となり、台湾公学校教科用図書審査委員会常設委員、普通試験委員、官国幣社神職尋常試験委員、社司社掌試験委員も兼ねる。課長在任中の 1920 年臨済宗妙心寺派が設立した私立鎮南学校林の学長にもなる。1921 年 4 月に、台湾総督府の主導による南瀛仏教会の発足に関与。1923 年台湾総督府を退官。1926 年大正大学講師就任。履歴は、主として大正大学附属図書館所蔵の簿冊「教職員原簿」(分類番号・総 2—17) の丸井の履歴書を参照した。
- (27) 「求道会館設立趣意書」(『政教時報』第 106 号、大日本仏教徒同盟会、1903 年)、42—43 頁。
- (28) 高橋嘉祥「山下先生への追憶」(前掲書『法雨 追悼号』)、204 頁。
- (29) 椎葉禎子「故山下先生の御教化を感謝しまつりて」(前掲書『法雨 追悼号』)、98 頁。
- (30) 求道会館所蔵、山下成一から近角常観宛の封書 (1931 年 12 月 23 日付、資料番号 10406)。書簡とともに見舞金の目録がある。
- (31) 碧海寿広「近代真宗とキリスト教——近角常観の布教戦略」(本報告書、第 5 章掲載)。
- (32) 椎葉禎子「故山下先生の御教化を感謝しまつりて」(前掲書『法雨 追悼号』)、94 頁。
- (33) 求道会館所蔵、台湾求道会から求道発行所宛の葉書 (1931 年 1 月 28 日消印、資料番号 1364)。
- (34) 小説家の嘉村磯多 (1897—1933) は、桃林皆遵の紹介で求道会館を訪れ、近角常観に傾倒した。岩田文昭・大澤広嗣「近角常観と嘉村磯多——新出資料の紹介を中心に」(本報告書、第 9 章掲載) を参照。
- (35) 文明堂の沿革については、京都市の文明堂堂主の長谷川高史氏から教示を受けた (2011 年 10 月 1 日、電話にて聴取)。記して御礼を申し上げる。なお山下成一『切迫せる信仰上の質疑に答えて』(文明堂、1964 年) は、1930 (昭和 5) 年に台湾求道会より発行した『切迫せる信仰上の質疑に答へて』とは別内容である。
- (36) 「長谷川タカチヨ」(後藤金寿編『全国書籍商総覧——昭和十年版』新聞之新聞社、1935 年)、台湾名鑑篇三頁。
- (37) 永山アヤ「師の君は生きたもう」(前掲書『法雨 追悼号』)、28 頁。
- (38) 前掲書、永山あや『故郷の法縁』、15 頁。
- (39) 藤崎英之助『求道のあゆみ』文明堂、1965 年。
- (40) 丸岡祐助『信への歷程』台湾求道会、1937 年、53—54 頁。
- (41) 永田富士江『私の更生の前後』台湾求道会、1932 年、112 頁。
- (42) 柏原祐泉『日本仏教史 近代』吉川弘文館、1990 年、123—124 頁。

## 第8章 宮沢賢治と近角常観

### ——宮沢一族書簡の翻刻と解題——

岩田 文昭 ・ 碧海 寿広

#### 緒言

宮沢賢治（1896—1933）の父、宮沢政次郎（1874—1955）が浄土真宗の熱心な信徒であったことはよく知られている。特に、暁鳥敏（1877—1954）という、真宗大谷派の改革僧に師事していたことは、彼が暁鳥に送っていた数多くの書簡などが証明するところである<sup>(1)</sup>。政次郎とその妻イチ（1877—1963）をはじめ、宮沢一族には真宗の信仰が広く共有されていた。賢治が、そうした真宗信仰の世界からの離脱を試み、法華經の行者としてひとり立ちをしたというのも、同じくよく知られた話である。

だが、この宮沢一族の人々が、近角常観（1870—1941）という、やはり真宗大谷派に属する革新的な僧侶ともかなり密接な付き合いがあったという事実は、今のところあまり知られてはいないだろう。両者のあいだに一定の交流があったこと自体は気づかれていたが、それがどのような関係であったのか、詳しく実証するに足る資料はこれまで皆無に等しかった。

筆者らは、近角が自己の布教活動の拠点としていた求道会館（東京都文京区）から発見された、近角の関連資料の整理と分析の作業を進めてきた。その資料の中心を占めるのが、約1万通に及ぶ数の書簡であるが、その中からは、宮沢一族の人々から近角のもとに送られてきたものも複数、発見された。現在確認されている限りでは、政次郎が12通、イチの弟である磯吉（1889—1972）からの書簡が3通（ただし1通は封筒のみ）、イチの父である善治と、イチの弟である直治、磯吉による連名の年賀状が1通、イチの妹で善治の三女セツとその夫である梅津善次郎からの年賀状が2通、そして賢治の妹として著名なトシ（1889—1922）による、やや長文の手紙が2通ある。誠に残念ながら賢治自身によるものは発見されておらず、また個々の書簡ごとに内容の濃淡はあるにせよ、いずれも宮沢一族と近角との具体的な関係を明らかにする上では、第一級の資料であるといつてよい。

本稿では、これら宮沢一族から近角のもとに送られた書簡を翻刻し公表するとともに、資料解読の便宜のため、書簡の内容に関する若干の解題を付す。翻刻については、くずし字の文字を解読するという、筆者らにとっては不慣れた作業への挑戦でもあったため、判読不能の部分も多少あり、そこは「□」と表記してある。とはいえ、書簡の内容を理解するのに支障をきたすほどの欠損ではなく、資料としての重要性を鑑み、ここに公表する運びとなった。拙文の解題と共に、関心のある向きの研究に資するところがあれば幸いである。

## 翻刻

### 凡例

- ・整理番号は年月日順による通し番号。
- ・字空き、行変えは、翻刻者による判断。
- ・判読困難な箇所は□と表記。
- ・本稿で紹介する書簡は、付属 DVD-ROM に所収したので、参照されたい。求道会館にある原資料の資料番号も併記した。

### 1 宮沢政次郎

#### 1—1 明治37（1904）年8月23日 求道発行所宛 封書

《付属 DVD-ROM》069 宮沢政次郎.pdf 《資料番号》8958

《消印》 明治37年8月23日、花巻局

《封筒表》 東京市本郷区森川町一番地 求道発行所御中

《封筒裏》 八月廿三日 陸中国花巻川口町 宮沢政治郎

拝啓御社御発行之求道購読仕度左ノ通御送金仕候間御發送被成下候様奉願上候

一金壹円拾六銭 十二部分代価及郵税

右ノ通御受取ノ上初号ヨリ取揃御發送之程奉願上候

但シ（六号一部ヲ除ク）先ハ右為替券相添御依頼迄申上候

草々

八月廿三日

宮沢政治郎

求道発行所御中

#### 1—2 明治41（1908）年6月2日 近角常観宛 葉書

《付属 DVD-ROM》070 宮沢政次郎.pdf 《資料番号》1889

《消印》 明治41年6月2日、花巻局

《葉書表》 東京市本郷区森川町一番地二四三 求道学舎ニテ 近角先生尊下

陸中花巻 宮沢政次郎

拝啓

過般滞在中参上ノ節ハ萬々御厚情ヲ蒙リ難有仕合奉感謝候

昨朝拝顔仕度ハ万々ニ有之候所用事都合ニテ午前八時五十五分發ニテ帰宅仕候間何卒御休神被成下度奉願上候

尚奥様御令弟様ニモ宜敷御伝声奉願上候

## 第1部 論文編

先ハ右御報旁御礼申上度迄

如此御座候早々

六月二日

### 1—3 明治41(1908)年6月29日 近角常音宛 葉書

《付属DVD-ROM》071 宮沢政次郎.pdf 《資料番号》7834

《消印》 明治41年6月29日、花巻局

《葉書表》 東京市本郷区森川町一番地二四三求道学舎 近角常音様 重用

六月二九日 陸中国花巻川口町 宮沢政次郎

梅雨之候御揃益々御清健御事大慶ニ奉存候

二十六日発先生ヨリ御紙面被下正ニ拝誦八月十三日ヲ以テ下地御立寄被下候趣御多忙時間御割愛被下候御事奉謝上候 夫々知音へ通知致シ御目指シ異存無之候間右宜敷先生へ御申通奉願上候 万一右変更相成ル等の事アラバ右ハ念ノ為メ迄願置候 田舎ハ旧盆ニ差掛リ候故若シ御変更ノ際ニハ何卒右八月十三日以後ノ處ニ御決定被下候様御含迄願上候 尚下地着ノ時間等モ御決定次第前以テ御為知被下候度奉願上候 先ハ右御受迄草々

### 1—4 明治41(1908)年8月8日 近角常音宛 葉書

《付属DVD-ROM》072 宮沢政次郎.pdf 《資料番号》7877

《消印》 明治41年8月8日、花巻局

《葉書表》 東京市本郷区森川町一番地二四三 求道学舎 近角常音様

八月八日 陸中国花巻川口町 宮沢政次郎

大暑之候ニ候處報恩行ノ御身益々御健勝ニ御過シ被遊候御事慶賀至極ニ奉存候

陳者下地御巡錫願上候十三日モ間近ニ付打合セノ為メ左ニ申上置候

- 一 十三日(午前九時三十七分当地着直行 貴地十二日午後八時三十五分発海岸線廻リ)御着ノ事ニ御待受可仕候事
- 一 宿所ハ宮沢直治氏方ニテ(御一泊相願ヒ)御待受可申事
- 一 御法話ハ十三日午後ヨリ二席御願仕ル事(光徳寺)

右之通りニテ準備仕度事申出ニ候間若御都合悪敷節ハ早速被仰下度奉願上候

### 1—5 明治42(1909)年1月1日 近角常観宛 葉書

《付属DVD-ROM》073 宮沢政次郎.pdf 《資料番号》5534

《消印》 明治42年1月2日、花巻局  
《葉書表》 東京市本郷区森川町一番地貳四参 近角常観先生  
陸中国花巻 宮沢政治郎

謹賀新正

平素御無沙汰にのミ打過候事を謝し奉り併て向後益々御策励あらん事は祈申候

敬具

四十二年元旦

1—6 明治43(1910)年1月1日 近角常観・キノ宛 葉書

《付属DVD-ROM》074 宮沢政次郎.pdf 《資料番号》1247

《消印》 明治43年1月1日、花巻局  
《葉書表》 東京市本郷区森川町一ノ二四三 近角常観様 令夫人様  
陸中花巻川口町 宮沢政次郎

謹賀新年

昨年中御厚情御策励ヲ蒙リ難有奉深謝候

向後尚御引立ノ程奉希上候

尚御一家御清福ノ裕ナラン事ヲ祈り候

一月元旦

1—7 大正2(1913)年1月1日 近角常観宛 葉書

《付属DVD-ROM》075 宮沢政次郎.pdf 《資料番号》2840

《消印》 大正元年12月31日、花巻局  
《葉書表》 東京市本郷区森川町一ノ二四三 近角常観様

謹而奉迎諒闇新年

昨年中種々御芳情ヲ賜ハリシ事奉感謝候

大正貳年一月元旦

陸中国花巻川口町 宮沢政次郎

1—8 大正4(1915)年4月2日 近角常観宛 封書

《付属DVD-ROM》076 宮沢政次郎.pdf 《資料番号》5969

《消印》 切手と消印なし

第 1 部 論文編

《封筒表》 本郷区森川町一二番地ノ二百四十三 近角常観先生

《封筒裏》 四月弐日 陸中国花巻川口町 宮沢政次郎

久敷御無沙汰ニノミ打過居リ候事御申訳モ無之候

何時カ上京親敷拝顔之上御詫申上度ト存ジナガラ遂ニ未ダニ果シ兼居候

今回私長女登志ト申モノ貴地女子大学ニ親戚ノ者ニテ先年ヨリ修学ニ参リ居候ニヨリ今年ヨリ其手引ニテ暫時厄介ニ相成ル都合ニ候處何分東西モ分ラヌ初メテノ出京ニ候間精神方面ノ修養トテモ是レヨリノ事ニ有之何卒今后御迷惑ナガラ御懇ノ御指導偏ニ奉願上候

先ハ久々御無沙汰御詫旁々御願迄申上候

草々敬具

四月弐日

宮沢政次郎

近角先生

御座下

尚此状持参御伺申上候節私妹ニテ岩田ト申スニ嫁シタルト寄宿舍ノ先輩同伴スルヤトモ存候間何分宜敷御願申上候

1—9 大正 4 (1915) 年 6 月 3 日 近角常観・キノ宛 葉書

《付属 DVD-ROM》 077 宮沢政次郎.pdf 《資料番号》 7984

《消印》 大正 4 年 6 月 3 日、花巻局

《葉書表》 東京市本郷区森川町一番地ノ二四三 近角常観先生 同奥様

六月三日 陸中国花巻川口町 宮沢政次郎

何時モ御無沙汰ノミ申上居候御詫申上候

先生ニハ益々御健勝為道御尽誠被遊候御事感謝之至リ奉存候

私モ家事ノ都合ヨリ四十三年來出京したる事なく拝顔ノ榮を得度思いつゝ果シ兼居候

此間ハ又登志参上種々御手厚き御懇情ニ預リ候趣誠ニ有難き仕合と奉存候 何分我儘者に候間此上とも御教訓ノ程奉願上候

此節柄愈々先生ノ御清健を祈り申度旁御礼迄申上度

草々

1—10 大正 5 (1916) 年 4 月 24 日 近角常観宛 葉書

《付属 DVD-ROM》 078 宮沢政次郎.pdf 《資料番号》 3022

《消印》 大正 5 年 4 月 24 日、花巻局

《葉書表》 東京市本郷区森川町一番地 近角常観先生

陸中国花巻川口町 宮沢政次郎

春酔ノ季節ニ有之候所先生初メ皆様益々御清勝御暮シ被遊候御事大慶之御事奉存候  
毎度御無沙汰ノミ申上居候事深ク御詫申上候  
数年上京仕候事モ無之折ヲ得テ拝願仕度ト存居候 此度ハ又会館落慶ノ御紀念トシテ上人  
御真蹟御恵贈被下難有奉謝上候  
不取敢御礼旁御無沙汰御詫迄申上候

草々

四月二十四日

1—11 大正5(1916)年5月15日 近角常観宛 葉書

《付属DVD-ROM》079 宮沢政次郎.pdf 《資料番号》7531

《消印》 大正5年5月16日、花巻局

《葉書表》 東京市本郷区森川町一ノ二四三 近角常観先生 御許に

五月十五日 陸中国花巻川口町 宮沢政次郎

過日は久し振りに御高来被下候處御粗勿にのミ打過候事恐縮之至り奉存候 殊に御帰路の  
御見送りも止むなき障りにて仕らず候事深く御詫申上候 御機嫌能く御帰京之事承ハリ喜  
上申し候

俵其際ハ御寸暇もなき先生に心なき御揮毫の御願仕候所何分老人と病人の事に候間慰安を  
御與へ被下候覚召にて成丈早く御下賜被下候様偏ニ奉願上候 先ハ御詫旁御願迄 早々

1—12 昭和14(1939)年1月1日 近角常観・家族一同宛 葉書

《付属DVD-ROM》080 宮沢政次郎.pdf 《資料番号》4026

《消印》 昭和14年1月1日、花巻局

《葉書表》 東京市本郷区森川町一ノ二四三 近角常観様 御家族皆々様

謹賀新年

益々御健在奉祈上候

十四年元旦 岩手県花巻町

宮沢政次郎



## 第1部 論文編

### 2 宮沢善治・直治・磯吉

#### 2—1 明治43(1910)年1月1日 近角常観宛 葉書

《付属 DVD-ROM》082 宮沢善治.pdf 《資料番号》1585

《消印》 明治43年1月1日、花巻局

《葉書表》 東京本郷区森川町一 求道学舎 広大勝解者 近角先生  
陸中国花巻 宮沢善治 直治 磯吉

御光の下目出度御家内様御無事御越年の儀こゝに御祝申上候  
向後來御引立の程願上候

### 3 宮沢磯吉

#### 3—1 年次不明9月4日 近角常観宛 葉書<sup>(2)</sup>

《付属 DVD-ROM》083 宮沢磯吉.pdf 《資料番号》1019

《消印》 9月4日、宮ノ下局

《葉書表》 東京本郷区森川町一 近角常観様  
九月四日 相州箱根仙石原 仙郷楼方 宮沢磯吉

其後ハ甚だ御無沙汰御申上候 八月中沼津に留まる考に御座候處彼地は夜眠られぬ程暑き  
故八月上旬より当温泉に参り居り候 人の淋しがる山中に一人逍遥致し居り候ときもなか  
くに難有念仏致し居り候 いづれ販途の砌は亦御教示願上候

#### 3—2 明治42(1909)年6月4日 求道学舎宛 封筒(書簡紛失)

《付属 DVD-ROM》084 宮沢磯吉.pdf 《資料番号》7368

《消印》 明治42年6月4日、花巻局

《封筒表》 東京本郷区森川町壱番地 求道学舎御中

《封筒裏》 六月四日 岩手県花巻川口町 宮沢磯吉

#### 3—3 昭和14(1939)年6月21日 近角常観・キノ宛 封書

《付属 DVD-ROM》085 宮沢磯吉.pdf 《資料番号》3760

《消印》 昭和14年6月21日、釜石局

《封筒表》 東京市本郷区森川町一 求道会館 近角常観先生 〃 御奥様

《封筒裏》 六月廿一日 岩手県釜石市只越 宮沢磯吉

拝啓 初夏之候御起居如何被為拵候や御伺上候 爾来一向に御無沙汰にのみ打過ぎ申候段  
平に御海容被成下度候 叔愚息長男金之助目下岐阜薬学専門学校第三学年在学中に有之来  
春卒業を控へ今夏休み中（七月中旬より八月中）東京帝大病院乃至順天堂病院に見学実習  
の事に相成たる趣に御座候處右期間中甚だ恐縮乍ら求道学舎に置いて頂くこと御叶ひに御  
座候や 尤も右期間中ハ夏休みの事とて求道学舎に居らるゝ学生の皆様は帰省等にて随而  
賄方の人も留守となり自然夏休中学舎御閉鎖の場合は御叶はざる儀と存上候へ共若し夏休  
み中と雖も何人かの学生の方が学舎に居残られ且つ賄方の人も居らるゝ場合は右期間中愚  
息学舎に置いて頂くこと出来ますや否や 甚だ恐縮に御座候へ共此状着次第御返事賜り度  
御願申上候 勿々頓首

六月廿一日

釜石市  
宮沢磯吉

近角常観先生  
御奥様

#### 4 梅津善次郎・セツ

##### 4—1 明治43（1910）年1月1日 近角常観宛 葉書

《付属 DVD-ROM》086 梅津善次郎.pdf 《資料番号》1439

《消印》 明治43年1月1日、花巻局

《葉書表》 東京本郷区森川町一一一 近角常観先生

陸中花巻川口町 梅津善次郎 節

明治四十三年 謹賀新年 一月一日記念  
陸中国花巻川口町

梅津善次郎

##### 4—2 大正8（1919）年1月1日 近角常観宛 葉書

《付属 DVD-ROM》087 梅津善次郎.pdf 《資料番号》5349

《消印》 大正8年1月1日、花巻局

《葉書表》 東京本郷区森川町一 求道学舎 近角常観様

岩手花巻川口町 梅津善次郎

謹賀新年  
併て平素の疎遠を謝し

## 第1部 論文編

猶ほ将来の厚誼を祈る

大正八年一月一日

岩手県花巻川口町

梅津善次郎

### 5 宮沢トシ

#### 5—1 大正4(1915)年4月23日 近角常観宛 封書

《付属DVD-ROM》088 宮沢トシ.pdf 《資料番号》6103

《消印》 大正4年4月24日、小石川局

《封筒表》 市内本郷区森川町一番地二百四十三 近角常観先生

《封筒裏》 四月廿三日 東京小石川区日本女子大学 責善寮 宮沢と志

御高名は兼ねて父母その他親類共より承はりその御教へ受くる一人に私もなりたきものとは疾くよりの私が願望に御座候。今はからずも御縁有らせていただきこの拙きもの認むる身となり候ひしを只々喜び感謝致し候。岩手県の花巻町の宮沢政次郎を御存知かいかわかば解らず候へども私はその長女にて御座候。今年の三月地方の女学校を卒業さしていただき、又其上重ねて、この都まで遊学を許さるゝ身と相成り只今は表記の女子大学校予科に学び居り候。物学ばるゝ嬉しさよりも、先生の御教へに近づき得るうれしさに、望みを以て上京致し候。着京して早廿四日に相成り候へど、今迄何かと取紛れて御伺ひの日の遅延致し候を誠に残念に存じ候。明後日の日曜日は外出日に候へば、何卒御伺ひいたし度きものと御願ひ申す次第にて御座候。さぞや御多忙の御事とは存じ候へど何卒御拝顔御許し下され度く（御奥様なり誰方様なりに）此段切に御願ひ申し上げ候。

常日頃よりの願ひを達して親しく御教へ受くる身となり候はず、この上の喜び幸福御座無く候。只感謝し奉る外は御座無く候。私は今年十八才の至って我儘なる者に御座候。我儘なる私を我れから持て余し居り候。はるゞこの地まで遊学いたし乍ら、将来に対する希望を持ち得ず従って活気なく元気なく誠に意義なき生活を致し居り候。倦怠に悩まされ候て我乍ら望ましからぬ生活状態に在り候へど、これを脱する程の勇氣も起し得ざる実に情なき私に御座候。何とかして早くこの状態を脱し、積極的な充実せる生活をなし度きものとは、今この疲れし心に残る只一つの望み願ひに御座候。この様な事は学校の教師等に尋ねべき事、その為の学問ならずやと申さるれば一言も御座無く候へど、厳格なる道徳は、今の余りに弱き私には恐ろし過ぎ候。誠に我儘この上もなき事を思ひ候へど、病人には山海の珍味を取る先きに薬の方を欲せられ候。何とも傲慢なる言葉に御座候。

この心を根本より変へたく思ひ候。捨て得らるゝものならば捨てまほしく存じ候。

誠に失礼なる言葉のみ申し上げます。御めん下され度く。先づは一ことかへすおゞも失礼は御容赦の程ひとへに願ひあげ奉り候。

かしこ

四月廿三日  
近角先生  
御奥様

宮沢敏拝

5—2 大正4(1915)年5月29日 近角常観宛 封書

《付属DVD-ROM》089 宮沢トシ.pdf 《資料番号》6851

《消印》 大正4年5月29日、小石川局

《封筒表》 市内本郷区森川町一番地 近角常観先生

《封筒裏》 五月廿九日 小石川区日本女子大学 責善寮 宮沢とし拝

先日は御多忙中の処、いろゝゝ御世話下さいまして、誠に有難う御座います。御話を御きかせ下され、又御馳走にまで預りまして、何と御礼の申し上げ様もございません。只有がたく感謝致すばかりで御座います。今日はまた、此の様なもの御目にかけて、誠に失礼では御座いますが、何卒御一読下さいます様に御願ひ申し上げます。

失礼な数々はどうぞ御寛恕下さいませ

自分乍ら呆れます程私は我がまゝで勝手に、誠に手の付けようが無いので御座います。が、真を書かうと思ひますと、その我儘も勝手な点も皆さらけ出さねばなりません。何卒、暫く、我儘な勝手な事申しあげますのを御許し下さいます事を。

只今の私の心は光明もなければ希望もなく、動物と余り変らない、或はそれよりも劣って居るかも知れません。日々無意味に起きて無意味に動き、無意味に寝て、誠にゝゝ生き甲斐のない生活をして居るので御座います。仕方なしに生きて居りますようなもの。これならいっそ死んだ方が社会の為には成るかも知れませんが、又死ねる丈の勇氣も御座いません。

充実しない、空虚な心をもって生きて居りますのが誠にいやでたまりません。「どうかして、充実さしていただきたい。この意気地ない状態から逃れたい」と時々思ひます。

今の私はどこもかしこも間違ひだらけ、根本からどうにかしなくてはとてもだめであると考えます。

「今の状態をぬけ出でたい。充実したい。」と云ふ欲求も、先生の御講話を伺ひましてから、「あゝこれも間違つてる」と思はされました。掴まうゝゝとして居るので御座いますから。先生に対しまして、「どうか此の心を変へて下さるように」とは願ひ致しますのも亦、間違ひでは御座いますまいか。「自分が全然間違つた者である。」と云ふ事は解つて居りましても、自分の力ではどうする事も出来ません。又どうする事もいやな程私は、労働を厭ひ(心身共に)倦怠に悩まされ、不精になって居ります。

自分にはどこにもよい処がない、間違ひだらけだと思ひますならば、せめて、真摯に聴聞

し、道を求めたらよさそうなもので御座いますのに、どこまでも横着な私は、真摯な求道者にも亦成り得ません。

『信仰の余瀝』に依って御法縁結ばれた御方も御座いますと云ふものを、どうして私はこの様に横着なので御座いませう。「信仰の余瀝」や懺悔録」を拝読致しましても、御講話を承りましても、親様の御声も聴かれませんが光りも見えませんが。

私の心は病み、疲れ、倦んで弱り果てた病人の様で御座います。それでありながら与へらるゝ薬をいたゞかうとしないので御座います。すべての努力がいやになり人を見るのもいやになります事が御座います。

どうしてよいかわかりません。人様に向って求めるのは間違った事と知りて、先生に、どうにか志て下さる事を御願ひ致します。

一旦、故郷を思ひ出しますと、どう志てもこのまゝの意気地ない有様では帰られません。始終たえま無しに案じて下さる父母兄弟、師長を思へば誠に申し訳がなく、此のまゝでは居られないと思ひます。人の十倍も努力し、勉強して、所謂世間的の立派な者になって帰らなければならない位置にあるのでございます。その理由は、申しあげれば実に長い事になりますが、先生が御聞き下さる事を御厭ひなくば又紙を改めて、懺悔話として聴いていたゞきます時も御座いませう。とにかく、あらゆる心配苦勞を親にかけ、親を涙させるような事をして、三月の末、或る意味の敗北者として、故郷を離れ、のがれて参りました。どうしても、その恥を雪ぎます為に、又親師長の心配に報ひる為にも私は、勉強して、成業の道に進まなければならないので御座います。

この様なブラゝゝな無意義な生活は一日も早く一刻も早く捨てる様にしていたゞき度いで御座います。学生でありながら、とかく学業も怠り勝ち、こんな事でどうして故郷へ帰られようと思ひつゝ、勉強する努力が出来ないので、誠に情無いとも何とも、申し様が御座いません。

そして、「心を充実させてから、勇氣に充ちて勉強もしませう。自然に努力も出て来るかも知れない」と云ふ様な、あてどのない勝手な事をあてにしたりして居ります。そして、どうにか成る道を構せず、「どうにか成りたい」と望んで居るなどは誠に無理千万な事と我れながら呆れます。

原動力のない機械の様に、成るまゝにならうと思ひましたりして、ほんとに、自己に不忠実な事此の上も御座いません。その不忠実な例と致しまして、

当校の主義は自動自発、研究的、人格の向上、修養、目的ある生活、などゝ云ふ言葉を厭になります程聞かされます。当校の先生方を見ますと、「犠牲の精神」とか「愛」とか云ふものに生きて、死の問題をも解決されてる様に見える先生もあるように見受けられます。一層の事この学校を批評的に見ず、自分もその中に同化してしまはふか、などゝも思ひました。然し、同化する迄の努力がいやなので御座いますから、何とも仕様のない次第で御座います。

尚不忠実な事は、此段、物質の為に心を囚へられる事が多くなった様で御座います。自分

の精神からは何の快樂も得られませんから、自然、五官から受ける快樂を欲する様になりました。

そして、こういふ情無い私である、どうにか成らなくてはならぬ、などと思ふ矢先きに、故郷から少し情の籠った手紙でも参りますと、それに紛れて、忘れてしまひましたり、誠に、不忠実な例は沢山ございます。

然し、この様に学校に同化しようと思ひましたり、物質に走らうと致しま志たり、はかない一時の喜びに依って紛らさうと致しましたりしますのは、みんな、真の私の心の要求では御座いません。どうにもならない余り、気まぐれに、そんな不忠実な事を思ふので御座います。

いろゝな勝手な独り言を秩序もなく並べ立てまして、誠に御申訳御座いません。

永いゝ昔から、この私故に御苦勞して下さる御仏ありと伺ひましても、私の事とは、思はれません。印度の昔に起った事として、私とは全く別の事の様な気が致します。信仰ある御方から御らんになりましたら、まことに私は、悪魔外道で御座いませう。

この様に、生き甲斐のない生活をして居ります事を、書面に書いて送ったとは、思ひませんが、先日の便りに、父からいろゝ精神的の事が書いて御座いました。弱い汚ない今の心はすっかり追ひ出してしまはねばならぬ、心の主人を入れ替へていただく時に始めて、弱い者も強くなり、汚れたものも清まるであらうと云ふような意味が御座いました。

「何ものかに依って心を充たされ、真実の意義ある生き生きした生活をする様に早くなり度う御座います。」この希望、願ひがもう少し熱烈ならば、少しは私も取り所があるかも知れませんが。然し時々しか心に浮ばないので、他の大部分の時間は、紛れたり、忘れたりして居るので、誠に、困り切った者で御座います。

この希望を実現する道程として、一旦、苦しまねばなりませんものなら、苦しむ事は余り好みませんが、苦しむ事を絶対に避けは致しません。徹底した苦痛も味へませんから喜びも得られないでせう、と存じます。

間に合せの、ごまかしの日暮しをして、自分は何にも出来ないのだ、と、思って、道を求めようと致しましたり、どうにか成るかも知れないと、思って、求道を忘れましたり、こんな私は、もうどうとも仕様の無い者であると思ひます。

求道の志、切でない熱心でない者、これでも先生はどうかして下さる事が出来ますでございませうか。

何だか自分ながら、少しもまとまらぬ事のみ申し上げました。誠に何とも相すみません。御許し遊ばして下さいませ。

学校の仕事も沢山おくれて居りますのを打ち捨てゝ毎週の日曜には御伺ひ致しましても、今迄私は、どう変ったか私には解りません。

明日又、冷笑されるのを忍んで明日は参上いたします。然し、どうにも成らないと知りましたなら、(先生の御講話を御伺ひしても、私には何も力を得られないと、) 今度は仕方が

## 第1部 論文編

ごさいませんから、向上とか何とかおっしゃる先生に依って、当って見ようかとも思ひます。これは、私の本意ではなく、本心の叫びでない事は勿論でございますが・・・

失礼な事ばかり申しあげました。何卒御容赦下さいます様御願ひ申しあげます。寮舎生活は、手紙も余り自由には書く事を許しません。幾度か中止しようとし、書きなほして、やっとこんなものが書かれました。

明日、何卒御多忙で御座いませんでしたら、御話を御伺はせ下さいませ。

先づは、くどくと、訳のわからぬ事を、御許し下さらん事を御願ひ申しあげます。

五月廿九日

宮沢敏拝

近角先生

御奥様

御許に

### 解題

#### 1 近角常観について

近角常観は、明治後期から昭和戦前期にかけて活躍した、真宗大谷派の僧侶である。明治3年4月、滋賀県東浅井郡朝日村の西源寺に生を受け、父・常随の死去の後に同寺の住職に就任。昭和16年12月に没するまで自坊の門徒を指導した。一方で彼は、東京帝国大学に在籍時の明治29年、清澤満之（1863—1903）らが主導した大谷派宗門改革の試みである「白川党」の運動に参加し、その後も前近代的な寺檀制度の枠内に収まらない躍動的な布教活動を推進した。大谷派本山からの命による欧米視察からの帰国の後、明治35年に開設した学生向けの寄宿舎である「求道学舎」（東京本郷区森川町）や、その隣接地に大正4年に建立された説教所である「求道会館」において、学生をはじめとする多くの信徒の教化にあたった。また日本全国を遊説し、さらに雑誌『政教時報』『求道』『信界建現』を発刊することで、旺盛な伝道／言論活動を展開し、広範な支持者を獲得した。

近角の教えは、『歎異抄』を中核的な典拠としつつ、親鸞精神の現代的な意義を信徒に説き、彼ら個々人の内面に強固な信仰心を覚醒させることを目的としていた。自らの青年期における煩悶の過程と、その後に信仰を獲得したことによる煩悶からの脱却の体験を繰り返し語った近角の説教は、似たような悩める自我を抱えた当時の若者たちの心をつかみ、多くの追随者を生んだ。その影響力の大きさは、同時代的にはキリスト教界における内村鑑三（1861—1930）に匹敵するほどのものがあつたとも言われている。

真宗の教説の価値を、既存の宗門教学のくびきから解き放ち、現代人に伝えることに尽力した点において、近角は同宗門の先輩である清澤や南条文雄（1849—1927）や村上専精（1851—1929）、後輩である暁烏や多田鼎（1875—1937）などと志を同じくした。とりわけ、近角が洋行に出ている間、留守中の居住地をまかされた清澤とその弟子である暁烏ら

が同地に私塾「浩々洞」を開き、しばしのあいだ滞在していたという事情もあり<sup>(3)</sup>、この清澤一派と近角との間には浅からぬ縁があった。近角が毎週末に開催していた「日曜講話」の講師として浩々洞のメンバーが招かれたり、地方伝道の際に両者が同行したりするなど、東京を拠点とする先進的な真宗者として両者の交流と協力は盛んであった。それは彼等の信徒に関しても同様に言えることで、近角の求道学舎・会館と浩々洞の双方を訪れ教えを請う者や、近角による信仰雑誌である『求道』と浩々洞の同人が手がけていた『精神界』とを共に購読する信徒は、少なくなかった。

## 2 宮沢一族と近角常観

現在わかっている限りでは、宮沢一族と近角常観との最初の接触は、明治37年の8月に大沢温泉で開催された夏期講習会の場においてである。この講習会は、政次郎ら花巻の知識人や学生が中心となり明治32年に初開催された、仏教研鑽と精神修養を目的とした毎夏恒例の勉強合宿であり、講師として暁烏を筆頭とする多くの真宗者が招かれていた<sup>(4)</sup>。

この年に近角が講師として招聘されたのは、既に新進気鋭の真宗僧侶として仏教関係者の間では有名であったことに加え、政次郎とともにこの講習会の手引き役として活躍していた波岡茂輝、鈴木卓苗、佐々木哲郎(1882—?)らが、当時の求道学舎の生徒であり近角と顔なじみであったことも、大きなきっかけとなっていた。会の直前に発行された『求道』誌によれば、

近角氏は八月初旬より中旬まで岩手県大沢温泉夏期講話会に出席の筈に候。こゝは盛岡市をさる南方十里の山地にして、遠く塵寰を脱し所謂桃源洞裏にあり。従来この種のさゝやかなる会をいとなみ来りたる由に候。尚仙台よりは文学士三好愛吉ものぞまるゝ筈に候。学舎の波岡茂輝、鈴木卓苗君等幹旋すべく候<sup>(5)</sup>

ということであり、先行研究においても、この第6回夏期講習会は8月5日から14日まで開かれたとされている<sup>(6)</sup>。他に釈宗活も講師として招かれており、近角は歎異抄を講じたらしい。同年の講習会に集った参加者の熱意には相当のものがあつたらしく、近角は大沢温泉に滞在中、求道学舎に住んでいた百目木智璣に宛てて、自己の著書を計42部、至急郵送してほしいとの手紙を送っている。

政次郎の書簡1—1は、この夏期講習会の終了の直後に書かれたものである。趣旨は、近角が主催していた雑誌『求道』のバックナンバーをまとめて購入したいということであった。政次郎はおそらく講習会の場で初めて接した近角の人柄や説教に魅力を感じ、その著述に触れることを希望したのだろう。宛名は「求道発行所」となっており、未だ他人行儀な印象を受けるが、しかしこれから近角に師事していこうという意味は、この時の政次郎のなかには既に存在していたものと思われる。

おおよそ2年後の明治39年4月、政次郎は妻のイチ、およびその父・善治や弟の直治



と磯吉、妹のセツとともに求道学舎を訪れ、日曜講話と、その後に行われた信仰談話会——近角が信徒と膝をつき合わせながら真宗の教えを語り合い、また各自が自らの信仰の現状を告白するための会合——に参加している<sup>(7)</sup>。その直後に発行された『求道』誌には「大沢講習会にて結縁せし強健なる信仰を実験せる宮沢政次郎君は来京し、宮沢梅津両家一族七人熱心に、求道して余念なく、仏智不思議の御はからいひは悉く自力の立場を翻へして念仏無碍の一道の力を実現し来る」という記述があるが<sup>(8)</sup>、上記の六人に加え、セツの夫で、この時は来京しなかったが既に入信していた梅津善次郎を加えた七人を、近角は宮沢一族における自己の信徒として数え上げたのである。なお、さらに後の六月の談話会には、善治の次男・恒治も顔を見せている。この年、宮沢一族から多くの人々が、近角の教えに触れるためにやって来たのである。

宮沢善治・直治・磯吉の父子連名による明治43年の年賀状や、梅津善次郎・セツ夫妻からの明治43年および大正8年の年賀状は、この来京の際に確認された法縁の延長上に位置づけられるだろう。年賀状ということもあり、いずれもごく定型的であり特徴はないが、彼等と近角との付き合いが親族ぐるみであったという事情は、これらの書簡からも十分に認めることができるだろう。

以上の面々のうち、善治の三男・磯吉のみは、この後も明治41年に至るまで、談話会にたびたび顔を出している<sup>(9)</sup>。彼はこの時期、慶応の普通部に通学するため、求道学舎に入舎していたのである<sup>(10)</sup>。政次郎を除けば、宮沢一族のなかで近角と最も親密な付き合いがあったのは、この磯吉であったといつてよい。大正3年発行の『求道』には、神経を病んだ彼が近角のもとを訪れて教えを受け、改めて信仰に目覚めることができたという趣旨の書簡が掲載されており<sup>(11)</sup>、また彼の書簡1—1のような近況報告や、昭和14年の書簡1—3に見られる、自分の息子を夏休みのあいだ学舎に宿泊させてほしいといった請願からも、彼と近角とのつながりの強さは感じられる。磯吉の東京留学時代から近角が没する昭和16年に至るまで、両者は師弟としての関係を維持していたのだろう。

政次郎が妻の親兄弟を引きつれ学舎を訪問してから約2年後の明治41年5月、政次郎は再び来京し、近角と面談している。その後に御礼の挨拶のために書かれたのが、政次郎の書簡1—2である。そして続く6月29日（書簡1—3）と8月8日（書簡1—4）には、近角の弟であり、兄の片腕としてその宗教活動を熱心にサポートした近角常音（1883—1953）に宛てて、8月13日に予定されている近角の花巻伝道に関する連絡があった。書簡1—4によれば、13日の午後から光徳寺で二席の講演を行った後、直治のもとに宿泊するという段取りであったらしい。直近の『求道』誌には「(同年夏季の)第三期伝道は東北及北海道方面なり先づ翌十三日の午前九時を以て陸中花巻に着し、久振りにて同地御同朋と会して宿縁の深厚なるを感謝し奉り」という記述があり<sup>(12)</sup>、また同月25日付で政次郎が暁鳥に宛て送付した書簡には、「過日も近角師半日御来花の節に種々御話もせられ候」とあるから<sup>(13)</sup>、この花巻伝道は確かに実現されたようだ。その後も政次郎は近角に対し、明治42年（書簡1—5）、同43年（書簡1—6）、大正2年（書簡1—7）とほぼ

毎年のように年賀状を送っている。

大正4年4月、政次郎から近角のもとに、娘トシが東京の女子大学（日本女子大学）に入学したので、「精神方面ノ修養」の指導についてよろしく頼む、といった内容の書簡1—8が届く。ここで言及されている「親戚ノ者」とは、政次郎の叔父の末娘・はるのことで、トシは先に同女子大に在籍していたこのはると同じ女子寮（責善寮）に入ったのであった<sup>(14)</sup>。政次郎は、この様な親戚のつてがあったとはいえ、家族から離れ東京の学校寮で暮らし始めた娘の身をひどく案じていたのだろう、東京在住の信頼できる師である近角に、娘のことを気遣ってくれるよう懇願する手紙を書いた。なお、同書簡の追伸にある「妹」とは、明治39年9月29日に岩田金次郎のもとに嫁した、政次郎の妹・ヤスのことである。

トシは、同年の4月と5月、近角のもとに2通の書簡を送っている。4月23日に書かれた書簡5—1では、女子大入学のため上京してきたという経緯とともに<sup>(15)</sup>、父親をはじめとする親類の多くが尊崇している近角のいる東京に住むことができたことに、大きな喜びを感じていること、また現在自分は激しい倦怠感に苛まれており、この辛い状況を脱するための「薬」を欲していること等が述べられ、そして週末に近角のもとを訪れる予定であることが告げられている。彼女はその後、実際に求道学舎を何度か訪れ、近角の講話を聴いたり、悩みの相談に乗ってもらったりしていたようである。

トシの書簡5—2は、それから再び5月29日に書かれたものである。はじめに前回来訪時にお世話になったことへの御礼が述べられた後、自分が相変わらず倦怠と苦悩の状態から抜け出せないでいること、そして近角「先生」の話を傾聴し著書を読んでも、自分はいっこうに救われることがなく、仏の存在も実感できずにいる、という現在の心境が語られる。一般に、近角のもとに送られる書簡には、近角が説く仏教の素晴らしさを賞賛するものや、自分を信仰の世界へと導いてくれた近角に対する感謝の言葉を述べるものが多いなか、この書簡の中でトシが記しているような、信仰の受け入れられなさをテーマとした文章は、やや珍しい部類に属する。

さらに彼女は、今後も近角のもとでは悩みが解消されないようであれば、今はまだ馴染めないでいる女子大の校風や精神的な指導に身を任せるつもりでいる、と示唆している。そして、この後の彼女は、成瀬仁蔵（1858—1919）の教育理念に基づくその日本女子大の世界観への適応を試みていったとされている<sup>(16)</sup>。同年6月には、政次郎から近角に対し、「我儘者に候間此上とも御教訓の程奉願上候」という再度の依頼があったが（書簡1—9）、基本的にこれ以後、トシは近角とは一定の距離をおくようになったものと思われる。求道会館に残されている「信仰談話会」の参加者名簿には、同年の5月30日のところに「宮沢敏」の名前が記されているが、その後、彼女の名前は一度も出てこない。

翌年（大正5年）の4月、政次郎は近角に、「会館落慶ノ御紀念トシテ上人御真蹟」を寄贈してもらったことへの御礼の手紙（書簡1—10）を書いている。求道学舎とともに近角による布教活動の拠点となった求道会館は、大正4年11月に落慶されたが、政次郎もこの会館の建立に際し寄付金を提供している<sup>(17)</sup>。その返礼として、政次郎のもとにも近

角から記念品が贈られていたというわけだ。

次いで同年5月15日にも、近角宛の手紙（書簡1—11）が執筆された。前日に近角が花巻を出立した際、見送りに出損ねて申し訳ない、またその際に花巻の人間（「老人と病人」と表現されているが、誰かは不明）が近角に「御揮毫」を願い出たことについても、お許しを願いたい、といった内容である。他に傍証となる資料はないが、この時にも近角は花巻伝道を行っていたのだろう。明治37年8月と明治41年8月の来訪に続き3度目となる。現在わかっている限り、この3回が、近角が花巻を訪れたすべてである。

最後に、時はかなり流れて昭和14年の元旦、近角一家に宛てて政次郎からの年賀状（書簡1—12）が送られてきている。この前後の空白を埋める資料は見つかっていないが、おそらく政次郎と近角との間には、後者が没するまでは少なくとも、年賀状をやりとりするぐらいの付き合いは持続していたものと推測される。

以上に紹介してきた近角宛書簡は、時期により集中的に残されている時期のものとならず、そうでない時期のものとの偏りがあり、本来はもっと多くの関連する書簡が存在していたであろうことが想定できる。また、今回対象とした求道会館から見つかった資料以外にも、近角の親族のもとには別種の資料が残存している可能性があり、その調査次第ではさらなる新資料の発見も期待される。

### 3 今後の研究の展望

最後に、今回の書簡発見がもたらす研究上の意義について以下に明らかにしていきたい。その意義は少なくとも以下の三点から考えることができる。すなわち第一に、宮沢一族の真宗信仰の実態解明、第二に、トシの精神的状況と賢治との関係の解明、第三に、賢治の思想を広い近代日本精神史の中で捉える可能性である。

#### 3—1 宮沢一族の真宗信仰

本研究が発掘した書簡は、宮沢一族の真宗信仰のあり方の解明に資するものである。従来、賢治が法華経信仰に転じる契機となった『漢和対照妙法蓮華経』の編者、島地大等（1875—1927）や、政次郎発信の書簡が翻刻されている暁鳥敏について、栗原敦の研究をはじめとしたすぐれた研究がなされてきた<sup>(18)</sup>。それに加えて、このたび近角と宮沢一族との関係が明らかになったことで、宮沢一族の真宗信仰のあり方がより具体的な姿として現われてきたのである。

島地、暁鳥、近角はいずれも伝統的な真宗教団に根差しながらも、近代に相応した形での真宗理解を提示した。近角らの信者の中心をなしたのは知識人青年であったが、青年たちは、たとえ特定の教団や寺院に属していても、自発的な意志で求道し、近角らの書物を読みその説教を聴聞したのである。このような青年たちが真宗に求めたのは、儀礼や組織ではなく、自己形成に資する信仰であった。重要視されたのは、各人の内的覚醒であり、そのため、内的覚醒が生じない場合には、求道から離れることが当たり前のように起こっ

た。宮沢一族において、磯吉が近角に親近し、トシや賢治が近角から遠のいていったのはその典型的な事例である。このように、今回の書簡の発見で宮沢一族の信仰の内容も鮮明になったのである。

さらに、宮沢一族と近角と暁烏とをめぐり新たな具体的関連もいくつか浮き上がってきた。暁烏の明治39年夏の花巻行きは、この年の4月18日に、政次郎が在京の暁烏を訪れたことから始まった<sup>(19)</sup>。ところが、先に示したように、政次郎一家はこの4月に近角のところで聞法していた。また、暁烏は明治36年の春から明治37年末まで、すくなくとも計5回、近角の信仰談話会に参加していることが、求道学舎に残されている「求道学舎 信仰談話会名簿」からわかる。38年以降、暁烏が参加したという記録はないが、この時期、近角と暁烏が密接な関係にあった。また、政次郎とともに暁烏を訪れた佐々木哲郎はこのとき常観の求道学舎に寄宿していた。明治39年4月9日の暁烏の日記から、百目木宅で近角と会い、その日に佐々木哲郎に手紙を出していることがわかる<sup>(20)</sup>。ただし、佐々木はすでに仙台で明治36年4月に暁烏と会っている。さらに、明治41年6月2日付けの政次郎発の書簡が、近角宛にも暁烏宛にも残されている<sup>(21)</sup>。二つの書簡の内容から、政次郎は在京中に近角と暁烏の両者に面談し、教えを聞いていることがわかる。政次郎は暁烏と近角の両者に親近していたのである。

### 3—2 トシと賢治の信仰

トシが真宗の信仰を有していないと表明している手紙の発見は実はこれがはじめてではない。トシの父方の祖父喜助宛の大正5年6月23日付けの手紙から、トシの信仰が確立されていないことを読み取ることができたはずであった<sup>(22)</sup>。この手紙でトシは、仏教の立場から喜助に因果応報を説き反省を促しているものの、トシ自身は「私も未だ信仰を持ってない事」を表明し、「未だ確かな信心」がなく「一緒に信心をいただく」ようにしようと述べているからである。ところが、この表明の意味は深く考察されてはこなかった。この表明からトシが宗派を越えた信仰を求めていたと解する研究者もいた<sup>(23)</sup>。しかし、近角宛の手紙と重ね合わせるなら、トシは真宗の信仰を求めようとしているが、いまだそれが獲られていないと表明していると考えざるをえない。この時期、トシは「空虚な心」を抱え、その空虚さが真宗の信仰によって埋められないことに悩んでいたと判断されるのである。そして、この精神的空白は賢治にも伝えられていたに違いない。

賢治が真宗から法華経の信者へと移った経緯についてはこれまでも相当の研究がある。その中で、小倉豊文の研究は、賢治が真宗聖典を親友に送った時期などさまざまな事実を詳細に検討したもので、説得力がある。小倉の研究にもとづけば、賢治の真宗信仰の否定と法華信仰への転換は、大正6年5月1日から、大正7年2月2日の間に行われたと推定される<sup>(24)</sup>。ただし、この転換がどのようになされたのかは、「ブラック・ボックス」だと小倉は表現する。

大正7年12月に、賢治はトシの看病のために上京する。『新 校本宮澤賢治全集』の年

譜篇大正8年1月22日の項には、賢治が本郷区森川町の求道学舎に近角常観を訪れたと記載されている。この記載は、賢治の政次郎宛葉書（1月22日発）の文面、「説教演説等有之候のときは聞きに参るべく候間格別御紹介にも及び申さず候」に対応したものである。賢治の文面から、政次郎が賢治に真宗の説教の聴聞を勧めたことが推察できる。政次郎が紹介しようとしたのは、人間関係からいっても、また賢治の滞在先である雲台館（現、文京区目白台3丁目4番7号）との距離関係からいっても、近角が筆頭におかれていたにちがいない。賢治が近角を訪れたという記載は、すでに堀尾青史が作成した1977年刊行の『校本宮澤賢治全集 第14巻』の年譜に存在している。ただし、賢治が近角を訪問したことに関する直接的な典拠は不明である。おそらく、堀尾がなんらかの情報を得て年譜に記載したものであると思われる。実際に、どう賢治と近角とが関わったのか、その詳細はいまだ不明な点が残されているが、いずれにしてもその後、賢治は国柱会館で田中智学の演説を聞き（2月16日）、いっそう法華行者として活動するようになっていった。

周知のように、賢治もトシも家業を嫌い、有意義な将来を望むという点で共通の悩みを抱いていた。そして、賢治が法華経の行者になったとき、トシはいち早く賢治にしたがったとされる。さらに、トシの死を悼む「無声慟哭」では、「信仰を一つにするたつたひとりのみちづれ」とさえ賢治は表現している。賢治とトシとの密接な関係を鑑みれば、両者には賢治からトシへの一方的感化だけが存在したのではなかろう。トシの中に存在していた精神的空白に賢治が呼応したという面も認められるべきである。従来は、真宗信仰に関するトシの苦悩を明確にする十分な資料を欠き、トシの精神的空白の中身が判然としなかったため、この面の研究が進捗しなかった。しかし、このたびの書簡の発見で、トシの精神的空白の状態が判明した以上、今後は、そのような面を踏まえたうえで、賢治の「ブラック・ボックス」の解明を試みる研究がなされなければならないと思われる。

### 3—3 近代日本精神史の中での賢治

賢治の思想はすでに多彩な観点から論じられている。だがさらに、近角という観点をいれることでより広い精神史の文脈で賢治の思想を捉える可能性が広がってくる。近角のところには、様々な分野に属する多くの人材が出入りしていた。その人名をごく簡単に記せば、文学者では、伊藤左千夫（1864—1913）が『求道』に定期的に投稿していた。また、私小説作家として著名な嘉村磯多（1897—1933）は近角に親近していたが、このたびの調査で嘉村発の書簡が2通発見された。後に右翼思想家となる歌人、三井甲之（1883—1953）の書簡は12通見つかっている。また三井は近角の主宰する信仰談話会にも頻繁に参加していた。木村・相良の連名でドイツ語辞書を編纂したことで有名なゲーテ学者、木村謹治（1889—1943）も熱心な信者であった。そして、その弟で生化学者の木村雄吉（1904—1989）は、近角の次女勝子と結婚し、常観・常音死後の求道学舎を守った。さらに著名人では、哲学者三木清（1897—1945）が近角の説教・書籍に感銘を受け、晩年には『親鸞』に関するメモを残している<sup>(25)</sup>。日本精神分析学会の初代会長である古澤平作

(1896—1968)は、近角の熱心な信者であったが、古澤の思想形成に近角は大きな影響を与えた。その影響は、古澤の弟子である小此木啓吾(1930—2003)の阿闍世コンプレックス論や土居健郎(1920—2009)の「甘え」論にまで及んでいる<sup>(26)</sup>。

賢治との関係で注目すべき人物としては、谷川徹三がいる。一高生時代に谷川は、近角のところで熱心に信仰を求めた。精神的に悩んだ谷川は、近角に求道学舎での寄宿を懇願し、そこで二年ほど生活した。しかし、谷川は結局、真宗の信心を獲ることはなく、ホイットマンの『草の葉』を読み、大きな安心を得たという。その後、谷川の関心は芸術にうつり、芸術との関係の中で宗教を理解しようとした。近角の説いた真宗世界を断念した谷川が、近角的真宗の世界を離れた賢治に共鳴し、それを紹介したことは偶然ではなかろう。近角が谷川や賢治に直接に影響を与えたとはいえない。また谷川の賢治理解は一面的なものであったろう。しかし、近角の教説で満足できなかった二人の思想世界が共鳴しあい、その共鳴が多く読者の獲得につながったとはいえる。

このように近角と関係を有した人材は、日本の近代精神史の様々な分野で活躍した。今後、このたび発見されつつある資料をもとに、賢治の思想がさらに新たな文脈において考察される可能性が開かれると思われる。

#### 付録資料 雑誌『求道』掲載の書簡

雑誌『求道』には、宮沢政次郎と宮沢磯吉による文章が掲載されている。前者は「高橋様」(政次郎と近角の共通の知り合いか?)に宛てた書簡、後者は「先生」(近角)への書簡を、誌上に転載したものである。前者は第3巻第2号(明治39年、68—69頁)、後者は第11巻第4号(大正3年、139—140頁)に収録されている。『求道』の「告白」というコーナーには、近角の信徒が執筆した信仰告白の文章が掲載されていたが、その一部として、これらのような信仰告白的な趣旨の書簡が載せられる場合もあった。

内容としては、いずれも当人の最近の行いや心の状態などを反省しながら、一方で阿彌陀如来の慈悲によって救われることへの期待を述べたものである。自らの至らなさを懺悔し、ひるがえって仏法の素晴らしさを称える、という真宗の熱心な信徒にみられる定型的な語りであるといつてよく、この両者の信心の厚さを明確に物語っているといえよう。また、同じように我が身の愚かさを懺悔しながらも、他方で如来への信心を語ることのなかった宮沢トシとの相違が際立つところである。

なお第11巻第4号の「告白」は、宮沢磯吉の書簡1通と共に、他の書簡を掲載したため、「信仰近信二章」との表題が付けられているが、本稿では磯吉の書簡のみ翻刻した。

付一 1 宮沢政次郎「(告白) 所感」

所感

宮沢政次郎

昨日は毎に御懇の御紙面及時代思潮御貸与被下難有御礼申上候何より申上候事宜敷や我身を顧みれば実に憐れむべき日暮らしに御座候旧冬以来少しく俗事取込候て成すべき感謝も疎かにやゝもすれば思想の中心すらも何処へ落居するやら暴風駛雨は時を得顔に我心内に荒れ狂ひ雲霧之下明無暗の法文も如何やと危うく思はるゝ折節あれどもかゝる者にも大悲の御手は捨て玉はず除夜直に元朝に転ずる刹那の間にも煩惱黒暗の切れ間より微かに照らし玉はる御光は絶へず感謝の御唱名を促がし被申候胃腸弱き私共は到底世の博学多聞の人々の如く何事も理解する能力は無之候へば若し知恵を以て悟を得べきものならば幾劫を経るも空しく元の木阿弥より詮なきこと共に候何の幸か難値難聞の易行の御法に逢ふことを得て往生之業念仏為本之信之本に此度生死を離れ候とは誠に逢ひ難くも逢ひ難幸と存申候とてもかくても煩はしき学問や究理や研究を要するとは何の能力も無きものに候へば假令妄信を笑はれ候ても愚人と誹られ候ても此一行ならて我等の為し得るに堪る所に無之事と存候元より杖も便りも無き盲人同様の者に候へば假令念仏は無間の業なればとて何の後悔致す間敷候はなくとても奈落ならでは落処なき身の上なれば誠に宗祖上人の御口真似は恐れ多けれど全くの処假令無間にてても同じ様なる業をもてる過去遠々の同朋同信の方が其処に充満し居らるゝことゝ存候間氷寒熱沍の中にでも苦楽を共に可致候煩惱繁き私共は夫にても清涼の楽処に独居するには増り可申候はん仏は西方十万億の浄土にましますとも又は無辺の虚空の中己身の中にもおはしまし候もよし乃至あるもよしなきもよし又同一の念仏の行者未来世共にあるもよしなきもよし此御名を離れては私共生活の意義なきことは今こそ存じ合はされ候ドンと一突呼吸止まる直に死骸と云ふものに名を変へべき肉身を以て何の学問の詮索やら誠に煩は敷御事と覚へ候（蓮師御制作の白骨の御文元朝に拝讀し奉る習慣の由誠に難有御教訓と存候）思へば世の中は広きものと被存候肉身の存在は時々刻々に消耗するものと存候にも拘はらず最急の問題はソツチ除けにして六ヶ敷大昔よりの詮義立てに閑々日月を弄ぶ人の多きこと仙骨を帯びたるとはかゝる人々にも候か呑気さ加減実に羨ま敷限りに御座候何卒如此の閑余裕なき煩惱熾盛の窮子を御憐憫被下度候如何に海山の珍味にても胃腸弱き私共は迎も其儘の消化は覺束なく候間折節は乳味の御教誨を下し玉はらん事是祈申候尚終りに四海を奄有せられ候にも勝る明玉を抱かれ候尊大兄にも折々の御述懐は矢張肉身ある間の証として止むを得ぬ過去久遠劫よりの宿習たるべくや候はんまして極劣底下の私共には若し不如意の述懐を申さば生涯口を極めて申候とも恐らくは尽き申間敷事に候唯何事もなく慈光の下冥祐を得てこそ日々を昌らかに過し可申候先づは御礼旁々何が何やら乱筆早々の失礼の言辞有之候はゞ偏に御宥恕を仰候 頓首

高橋様

## 付一2 宮沢磯吉「(告白) 信仰近信二章」

## 信仰近信二章

此度は我ながら意外にも御慈悲に夜を明けさして頂き、先づ第一番に御礼申上候。此度は神経衰弱にて上京御宿を頂き、別に熱心に信仰を求めると云ふ次第にても無之候処、両三度の御講話を拝聴するにつれて、何だか急に先生に御聴き申度き気になり、仏間に於ける質問に対する御教示を受けてよりいや増しに其念高じ、夜大阪の方々御帰への後、私の質問連発に対して只一つの御説明なく、侃々顎々、徹題徹尾否定被遊、数年の間研究に研究し、宝とも頼み玉手箱とも信じ居りし念仏、信心、極楽といふことを皆取り上げられ候事故、実に々々こんな困り果て候事無之候。翌日は商人の方の著しき様子を見て一方ならず胸打たれ、其の際先生私の求むる方向を御批評して曰く、一体君の見当は根本から間違つてる、例へば口元へ持つて行くべき湯飲み茶碗を、耳の穴の所へ持つて行くようなものだと仰せられながら、其の真似をなして示され候時、成程それでは今の今まで力みに力みし私の予想は全く御門違であつたかなと思ふなり、無性に難有、今の今まで空つぼだと思ひ居りし先生の可愛想でならぬと云ふ思召が、恰かも海綿に水がしみ込む如くジユウ々々と難有身にしみ候。君の求むる念仏、信心、極楽は結果論也、根本に目が暗んで枝葉に走る、安んぞ御慈悲を頂けんやとの先生の御叱り、今こそ徹底して相分り申候。先生が私を警めらるゝ結果論を、私は数年の間根本也泉源也と信じて頑張りしこと、御恥かしき次第に御座候。たま々々行信を得ば遠く宿縁を喜べ。嗚呼実に遠き宿縁、御手間を取らせたる荷厄介者にて候。長の間如来様並びに先生に御苦勞懸け候事、誠に々々御申訳無之候。只この上は大悲の親様の御ふところの中に念仏申さして頂くべく候。

五月二十九日

宮沢磯吉

**付記** 本論文の文責は、「緒言」「翻刻」と「解題」の「1 近角常観について」「2 宮沢一族と近角常観」に関しては碧海寿広にあり、「解題」の「3 今後の研究の展望」に関しては岩田文昭にある。なお、本論文の主旨は、岩田文昭「イーハトーブ〈宗教学〉近角と賢治」(『宮沢賢治学会イーハトーブセンター会報』第40号、2010年)に発表されている。なお翻刻の校閲に、谷川穰京都大学大学院准教授の協力を頂いた。また栗原敦実践女子大学教授に種々ご指導賜った。篤く御礼を申し上げる。

**註記**

- (1) 栗原敦編注「金沢大学暁鳥文庫蔵 暁鳥敏宛 宮沢政次郎書簡集」(『金沢大学文学部論集(文学部篇)』第1号、1981年)。
- (2) 信心獲得以後と思われる文面からして、大正3年より後のものか。
- (3) 近角帰国後、浩々洞は本郷区東片町に移り、またその後も巢鴨や小石川など所在地を転々とした。
- (4) 栗原敦「序景 宮沢賢治」(『宮沢賢治 透明な軌道の上から』新宿書房、1992年)。
- (5) 『求道』第1巻第6号、1904年、37頁。
- (6) 栗原前掲、28—29頁。



## 第1部 論文編

- (7) 「求道学舎 信仰談話会名簿」(求道会館所蔵資料より発見)に名前の記述がある。
- (8) 「時報」(『求道』第3巻第4号、1906年)、167頁。
- (9) 注7の名簿によれば、磯吉は談話会に計7回参加している。
- (10) 大正2年11月に作成された「求道学舎生名簿」(求道会館所蔵資料より発見)には、現役の学舎生の所属する学校と出身地、および学舎生OBの現職・現住所について記されており、磯吉については「二高 仙台市第二高等学校 陸中国花巻川口町 宮沢磯吉」という記載がある。
- (11) 宮沢磯吉「(告白)信仰近信」(『求道』第11巻第4号、1914年)。本章の付録資料を参照。
- (12) 「時報」(『求道』第8巻第5号、1911年)、352頁。
- (13) 注1の前掲書簡集、81頁。
- (14) 青木生子「宮沢トシ」(『近代史を拓いた女性たち——日本女子大学に学んだ人たち』講談社、1990年)、184—185頁。
- (15) このトシの東京留学の理由として、彼女が花巻高等女学校に在籍時、同校の音楽教師との間で「恋愛事件」を巻き起こし、このために両親をはじめとする関係者に多大な迷惑をかけたこと、そしてその汚名を返上するためにこそ、生地から離れ、勉学による立身を志していたという事情があった。この「恋愛事件」の詳細については、山根知子『宮沢賢治妹トシの拓いた世界』(朝文社、2003年)を参照。また、トシの2通目の書簡にも、この辺りの事情についてはやや暗示的に触れられている。「……あらゆる心配苦勞を親にかけ、親を涙させるような事をして、三月の末、或る意味の敗北者として、故郷を離れ、のがれて参りました。どうしても、その恥を雪ぎます為に、又親師長の心配に報ひる為にも私は、勉強して、成業の道に進まなければならないので御座います」。
- (16) 山根、前傾書。
- (17) 明治38年に5円(『求道』第2巻第5巻)、同39年に5円(『求道』第3巻第5号)、同41年に5円(『求道』第5巻第9号)、同42年に5円(『求道』第6巻第3号)、同45年に10円(『求道』第9巻第1号)をそれぞれ寄付している。なお、善治と直治も、明治39年にそれぞれ10円の寄付を行っている(『求道』第3巻第5号)。
- (18) 注4の栗原前掲書。
- (19) 同書、12頁。
- (20) 『暁烏敏全集 第26巻』涼風学舎、1976年、471頁。
- (21) 前掲、栗原敦編注「金沢大学暁烏文庫蔵 暁烏敏宛 宮沢政次郎書簡集」。
- (22) 堀尾青史編「宮澤トシ書簡集」『ユリイカ 7月増刊』第2巻第8号、1970年。堀尾はこの手紙の年を大正6年と推定しているが、山根知子が指摘するように大正6年ではなく、大正5年が正しいと判断される。山根、前掲書、97—98頁。
- (23) 山根、同書、50頁。
- (24) 小倉豊文「二つのブラック・ボックス」、1982年(大島宏之編『宮沢賢治の宗教世界』溪水社、1992年所収)。
- (25) 遺稿『親鸞』に至る三木の思索の歩みと、近角を善知識とした宗教哲学者、武内義範に関しては、以下の論稿で述べた。岩田文昭「三木清における〈宗教〉」(『西洋哲学との比較という視座から見た日本哲学の特徴およびその可能性について』平成19—21年度科学研究費補助金基盤研究(B)研究成果報告書、研究代表者：藤田正勝、研究課題番号：19320002、2010年)、所収。
- (26) 小此木啓吾や土居健郎の思想理解と近角の関係は、岩田文昭「阿闍世コンプレックスと近角常観」(本報告書、第1章掲載)を参照。

## 第9章 近角常観と嘉村礒多

### ——新出資料の紹介を中心に——

岩田 文昭 ・ 大澤 広嗣

#### はじめに

本稿の主たる目的は、近年に新発見された小説家の嘉村礒多（1897—1933）が、真宗大谷派僧侶の近角常観（1870—1941）に宛てた2通の書簡を紹介するものである。

夭折した小説家、嘉村礒多の作品は、自己の体験を告白したものとなっており、それは、しばしば「私小説の極北」と批評されてきた。礒多が常観に師事していたことは、既に先行研究や評論等で周知のとおりである。礒多の作品である「業苦」や「崖の下」の中に、アルファベット表記の頭文字になぞらえて、常観が「G 師」として登場することもあり、礒多には常観からの真宗思想の影響があることが、これまで数多く指摘されてきた<sup>(1)</sup>。

礒多による常観に対する思慕は、従来までは作品の行間や『嘉村礒多全集』に掲載された関係者に宛てた書簡から、間接的に読み取ることしかできなかつたといってもよい<sup>(2)</sup>。同全集は常観に宛てた書簡が未収録であったが、このたびの書簡2通の発見で、礒多の常観に対する肉声が明らかとなり、彼の作品における常観の影響が、内面において理解できるものと言えよう。

当該の2通の書簡は、常観が布教の拠点としていた求道会館（東京都文京区本郷）で、新発見されたものである。

書簡2通は、礒多が常観に宛てた封書で、大正13（1924）年10月9日付けのもの（以下、書簡（A）とする）、ならびに大正14（1925）年2月23日消印のもの（以下、書簡（B）とする）である。いずれも、礒多の文学を知る上で、貴重な資料である。

求道会館の沿革については、次のとおりである。常観は、明治35（1902）年6月に、東京市本郷区森川町にある木造2階建ての民家において、求道学舎を開設した。ここでは青年学生が起居していたが、一般向けに法話会も行っていた。しかし参列者の数が多くなったために、求道学舎に隣接して、大正4（1915）年に、武田五一の設計と戸田利兵衛の施工で、求道会館が竣工した<sup>(3)</sup>。外観は、ヨーロッパの教会堂建築の構造に日本の寺社建築の意匠を施したレンガ造（一部鉄筋コンクリート造）である。常観の没後は、実弟の近角常音（1883—1953）が活動を引き継いだ。その常音が亡くなった後に会館は閉鎖されて、長年にわたり荒廃してきた。平成6（1994）年に東京都指定有形文化財（建造物）に指定されたのを機に復原修理が始まり、平成14（2002）年に竣工したもので、現在は宗教法人求道会が管理している。

常観は会館にて、近在の東京帝国大学や第一高等学校などの学生、ならびに一般市民に対して布教活動を行っていた。礒多は、大正11（1922）年以降、たびたび上京するが、会館では常観による「日曜講話」や、「夏季求道会」を聴聞して、その警咳に接していた。

会館は、近代仏教の貴重な遺産であるだけでなく、磯多の愛好家や研究者にとっても、意義ある由緒地の一つでもある。また仏教文学の源流を磯多とする文芸批評もあり<sup>(4)</sup>、常観と磯多の関係を研究することは、仏教文学研究にとって必要な課題である。

平成 20 (2008) 年度からは、求道会館に所蔵されていた未整理資料の分類と目録作成を進めており、書簡については約一万点を確認したが、その中には、前章で触れたように、例えば宮沢賢治の一家が常観に宛てた書簡があり<sup>(5)</sup>、そして磯多が常観に宛てた書簡も残されていたのである。

以下に本稿では、2 通の書簡を翻刻して、最後に研究ノートを兼ねた解題を付したい。翻刻に際して旧漢字と異体字を常用漢字とし、必要に応じて亀甲括弧〔 〕で内容を補足した。なお資料番号は、求道会館の所蔵資料の整理と目録作成に際して、本科研の研究にて付与した番号である。

## 翻刻

### 1 大正 13 (1924) 年 10 月 9 日 近角常観宛 封書 (書簡 (A))

《付属 DVD-ROM》090 嘉村磯多.pdf 《資料番号》8193

《消印》 切手の剥離により不明。同年 10 月 9 日以降に投函。

《封筒表》 東京本郷区森川町一

近角常観先生

《封筒裏》 山口県吉敷郡仁保村

嘉村磯多

《用箋》 4 枚

これは過る九月十七日したゝめましたが、差上げませんでした。今朝御慈悲のあまりに有難く、又筆を執りました。そして、書きそへました。

#### (一)

田舎の朝夕は大変涼しく相成りましたが、都はどうやらと案じられます。

その後恩師様別に御障あらせられざる由洩れ承り安心致して居ります。

本日は九月十七日にて二十七年前〔明治 30 (1897) 年〕の今月今日、恩師様の御身の上に法身の光輪きはもなく照し給ひし事にてましゝゝ、私朝より、求道九卷三号「明了堅固究竟願」を拝読致しまして、後筆を執りました。昨朝は五卷十号「実験の信仰に就いて」を拝読させて頂き、何故かしら私には古い「求道」程有難くてゝゝなりませぬ。さる夜深更七卷三号「廻向と慚愧」を拝読仕り、御開山聖人の慚愧の御左訓の「テンニハツルコハロナシ、ヒトニハツルコハロナシトナリ」に接し、三品の懺悔得せざる、恥を恥と感じざる、恩を恩とも思はざる、愚痴無智の私を、飽迄捨てぬとの御慈悲であつたかと、おそろ

しいやら有難いやら、念仏申すのみ。と申せば絶えず喜んで居るかの如くなれど、殊に愚鈍の塊にて、甲斐なきことに心迷ひ、道草食へども、又しても御慈悲に摂取されることの不可思議よ。かくして遠く御師に離ると雖、冥々のうちに御恩を蒙る事、勿躰なく存じます。かくも横着者であるものを、罪多き私であるものを。口に出し筆にする時は単なる遊戯とも見做せませんが、罪惡深重煩惱熾盛の凡夫とは、実に有難き思召しであります。おそろしい事であります。

九月二日は故徳田〔潔〕先生の命日、私は一日に墓参致しました。奥様は畑の水瓜をもひで井水に浸し乍ら「夫は病を得て後水瓜を大層喜んでみたが、旅にあつて思ふ様に食べさせる事も出来なかつた、水瓜を食べるにつけても思ひ出す、今生きてをるなれば。」と申されました。その後数日を経て、師範学校時代の同窓五人打連れて墓参され、先生ありし室で夜の十二時

(二)

まで、故人を追慕された由、聞きました。九月四日、土葬の日には、恩師様御下賜の「真嶽良機居士」なる掛軸を懸け、御見舞状御悔状の二書面の写しを拝読仕り、「親鸞一人がためなりけり、常観一人がためなりけり、潔一人がためなりけり」の御文に打たれ、不覺の泪とどめもあえず。あゝ、徳田先生の広徳山よりも高く海よりも深し。救世観音大菩薩 聖徳皇と示現して多々のごとくすてずして阿摩のごとくにそひたまふ。

御本書の悲嘆の御文の「名利の大山」の「大」が「太」とあるは、聖徳太子の「太」が無意識の裏にあらはれたのであるまいかと、此頃切に感じられます。左様ではござりませうか。

歎異鈔の「外見あるべからず」「於無宿善機無左右不可許之者也」が、何と言ふ事ならん。恩師様の御製作は十三章までで、別に大した事にてはなけれど、気になつてをりました。多分もつたいをつけられたのに違ひないと思つてみました。ところが先日、求道を拝見致し、例の唯善の問題にて、行信を得てこそ宿縁の喜べる事であるを私の実験で頂かして貰ひ、して見ると無宿善機とは御慈悲を頂かない者となる。されば「外見あるべからず」「於無宿善機云々」とは、苟も御慈悲を頂かなければこの歎異鈔は解らないぞ。何よりも真の御慈悲を頂くが大事だぞ。読書癖てふ単なる慾望で道楽に読むのでないぞ。泣くゝ書いた所以のものは、ひとへに御慈悲を頂かせたいばかりであるぞ。との切なる思召であると頂けました。過る夏上京の折「御開山聖人は教行眞証まことを読めとは仰せられなかつた、唯御慈悲を頂けと仰せられた、たとへば君、国へ帰つて求道を読み著述を読めとは言はない、ひとへにわし直々の御慈悲をよろこんで呉れ」

(三)

と恩師様御勸化下されし儀、寔に有難く私の態度をひきやぶつて頂けます。大正四年八月二十二日、恩師様山口より三田尻に御越し遊ばさ際、大内村乗福寺淋聖太子

の御墓に参り玉ひたる由、徳田先生の記事に見へましたので、私も先日参りました。山中独居の侘しさに、今日は大変下らぬ事申し上げ、寔に慚愧にたえません。これよりだんゝ涼しくはなれど、伝染病など却つて流行致しますので、くれゝも御尊体に恙なかれよと遥に念じます。

九月十七日  
近角恩師様

南無阿弥陀仏

嘉村礒多

今朝は（十月九日朝）求道五卷七号所載執持鈔講義拝読中、恩師様若き死刑囚に御説法あらせらるゝ条に到り、ハッと気附かせて頂いた事でございます。と申すのは、私事家庭や近所やの争、つまり善悪二業の事に就ては、寔に御慈悲が有難い。ところが、一つ淋しくてゝゝ、この二三ヶ月の間頭にこびりつき、夜も思ひ出しては眠れませぬ。それは徳田先生が臨終に「同一念仏俱会一処、しばらくの御別れぢやが、今に涅槃のみやこで会はして頂きます」の御詞が解らぬ。徳田先生には未来極楽の有様が見えるらしい。行く先が眼に見えるると云ふより、心に確実に感じられるらしい。私にはそれがない。海山御恩只ならぬ祖父様は、もう御老年、いつ死なれるやら。どふか徳田様の様に徹底したら、未来極楽の様も見えて、安心出来るように。気楽であらうに、と苦しみました。どうしても解らない。同一に念仏した者だけ、極楽にゴチャゝと集つて、文化生活を楽しむ様を、自

（四）

覺されたかの如き徳田先生の信仰が解らぬ。いや、こんな事は馬鹿くさい、止さうゝと  
思へども思へども、極楽の住居が解つた上で、楽に恐怖なく暮したい。手紙でもつて、恩師様に御尋ね申さうか。今更らしゆう何を言ふか、これまでなに聞いてみたと叱られる。自分としても「前念命終、後念即生」は善悪二業の上からなれば現に預けてある。全く困つて仕舞ひ、淋しくてゝゝ、仕方がないから死ぬ時は如来様がいゝ様にして下さるからと、思へどゝ淋しく物足りませんでした。ところが今朝も寂しく前記の御文章拝読中、徳田先生の御詞が筆舌に尽せぬ程、力強く私の心に響きました。相對破れ即前念命終して、もろゝの煩惱悪障を転じて無生忍をさとらしめて頂いたが、尚ほ死刑囚の如く闇である心が起きて来る。心細い。行く先が解らぬ。ところへ、その行く先も解らず心細き私を、飽迄悲愍ましゝて助けずば正覺をとらじの御慈悲に引きもどされて、安々と往生さして頂くのであつた。本当に「同一念仏俱会一処、しばらくの御別れぢやが今に涅槃のみやこで会はして頂きます」とは何と有難い御慈悲でせう。何と生平でございませう。家庭問題も近隣問題も病も死も、大悲の風にまかせます。大きくゝ御慈悲を喜びます。しばらくの間火がついた様に念仏相續致しまして、昂奮して御文章拝読する事出来ませぬので、筆を執りまして、恩師様へ御送り申します。南無阿弥陀仏。

二神

読む事善にあらざれど、直接御講話拝聴の気持で、将たまた一代経を拝読致す気持で、求道を読まずにはゐられません。頂かずにはゐられません。一念の信とは実に広大な御慈悲。たつた一度の廻心が有難い。一度名のつて下された御親は逃げは決してなさいません。求道の古いのが有難うございます。

無慚無愧のこの身にて まことのこゝろはなけれども  
弥陀の廻光の御名なれば 功德は十方にみちたまふ

十月九日午前

2 大正 14 (1925) 年 2 月 23 日 近角常観宛 封書 (書簡 (B))

《付属 DVD-ROM》091 嘉村礒多.pdf 《資料番号》8205

《消印》 大正 14 年 2 月 23 日、山口局

《封筒表》 東京本郷区森川町一

近角常観先生

《封筒裏》 山口県山口町鱒石

嘉村礒多

《用箋》 1 枚

只今は二月二十三日の未明に候実によく々々煩惱の強き私かな。つみけしてたすけたまはんとも、つみけさずしてたすけたまはんとも、弥陀如来の御はからひなり。実にはてしなき悩みに悩みを重ぬ私かな。人を千人殺すやら、どんな脱線を致し申すやら。業報のをそろしきを思ふのみ。昨日徳田〔潔〕先生の奥様御来訪下され候恩師様の御宸影を拝し、故先生を偲び候。中村〔高等〕女学校にをける故先生の訓化、在職二ヶ月余と雖驚く可きものにて、校長など近頃熱心に求められ候。私は東洋史を受持つべく候。七祖の御事など話して、生徒と共に相続大事に喜びたき念願に御座候。我身は現にこれ——に候。かつて恩師様「念仏の如き清浄のものは出ない、汝の口を衝いて出づるものはどろ水なり」と仰せら候が、実に有難く候。仏かねてしろしめす御同情に善悪の余裕もこれなく候。横田〔千之助〕法相の御逝去、新聞にて見るより早く、恩師様の御悲歎を思ひしことにて候。

南無阿弥陀仏  
近角恩師様

嘉村礒多

解題

1 近角常観の廻心と「9月17日」

本稿で紹介した2通の書簡は、いずれも嘉村礒多が、近角常観に対して自身の信仰生活とその境地を告白したものであると位置づけることができる。

注目すべきは、書簡(A)の起筆日の9月17日である。これは常観の信仰を考える上で、重要な日付である。すなわち明治30(1897)年の同日に、常観が廻心した日なのであった。

その頃の常観は、真宗大谷派の改革運動である京都の白川党に参加したものの、運動は敗北して失意のうち東京に戻り、深刻な煩悶の末に、腰部が化膿して重病の筋炎となっていたのである。筋炎の治療のため、出身地の滋賀に帰郷して長浜病院に二週間ほど入院して、明治30年9月15日に退院した。17日に術後の通院の帰路の途中で、常観は廻心した。常観は『懺悔録』にて「これまでは心が豆粒の如く小さであつたのが、此時胸が大に開けてきて、白雲の間、青空の中に、吸ひ込まれる如く思はれた。……それから私は、つくゝと考へて、大に自分の心に解つてきた。永い間自分は真の朋友を求めて居つたが、其理想的の朋友は仏陀であると云ふことが解つた。人間の世の中に向つて、真の朋友を求めたのは、誤りであつた」<sup>(6)</sup>と記している。

礒多にも書簡(A)で記したように「罪惡深重煩惱熾盛の凡夫」の思いがあるため、常観が廻心した同じ日付の朝、常観が主宰していた雑誌『求道』の過去号を開き、常観の廻心を追想しながら味読したのである。書簡(A)の中で、礒多が言及した常観による論考は3篇あるが、その内の2篇は、常観が求道学舎での「日曜講話」を再録したもので、明治41(1908)年から明治45年までに『求道』に掲載されていたものである<sup>(7)</sup>。

書簡(A)が記された大正13年は、礒多が宗教すなわち真宗への傾倒が深まった年である。太田静一は、次のように指摘している。

その礒多の大正十三年における異様なまでの宗教への心悸を、私は仁保の生家で彼が愛読していたという近角常観主宰の「求道」綴本二冊を読んだ時も十分感得することが出来たのであった。即ち礒多はその一々の論題脇に、例えば「大正一三・一〇・一五拝読」とか「拝誦」とかの文字を記入して居り、そしてその全頁はくまなきまでに朱点朱線が施されていたのであった。[……] その拝誦の期間を調べてみたら、やはり大正十三年の五月から十一月までの間で、約二十回、二十日をかけて居り、一度に多読せず肝に銘じて熟読していたらしい[……]。[……] この「求道」も礒多の文学・人生観を辿る上に極めて重要なものである[……]<sup>(8)</sup>。

礒多は、あたかも常観に近侍するかの如く姿勢で、『求道』の誌面をめくっていたのである。大正13年9月17日は、礒多にとって、常観の廻心体験に重ねるべく、自らの信仰姿

勢を問い質した日であった。礒多の年譜には、真宗信仰を深化させていった同年における特筆すべき事実として、記載すべき項目であろう。

なお嘉村礒多が所有していた『求道』は、現在では散逸したと考えられる。前述の太田は、山口県山口市仁保にある礒多の生家で、『求道』を閲覧したが、その後に生家の蔵書を調査した廣瀬晋也によれば、「在郷時代の嘉村が宗教随想を寄せた宗教誌「法悦」、同じく精読をした宗教誌「求道」の綴本、近角常観の著書の大部分などは見当たらなかった<sup>(9)</sup>という。

## 2 近角常観と嘉村礒多をめぐる人々

### 2—1 桃林皆遵

嘉村礒多は、郷里の山口県吉敷郡仁保村（現在の同県山口市仁保）にある浄土真宗本願寺派信行寺の住職である桃林皆遵（1878—1942）の紹介で、近角常観に師事するようになった。

礒多は、大正3（1914）年に山口県立山口中学校（現在の同県立山口高等学校）を中途退学して、同県美祢郡の秋吉村に在住するキリスト者の本間俊平による日曜の説教を聞いていた。しかるにキリスト教には入信することなく、地元の桃林のもとに通い始める。礒多は、桃林の説法から、真宗と常観のことを知ったのである。山口には浄土真宗本願寺派の寺院と門徒が多いが、嘉村家の菩提寺である法運院は曹洞宗である。

桃林の略歴は、次のとおりである。桃林は、私立哲学館（現在の東洋大学）の哲学部を明治35（1902）年7月に卒業した。同年に哲学部を卒業した人物には、衆議院議員で立憲民政党所属の中川観秀、日蓮宗管長の山田日真、高野山大学長の和田性海らがいる。

私立哲学館は明治20（1887）年9月に創設され、明治23年7月に最初の卒業生を送り出している。明治28年9月には専門学校令による大学となった。東洋大学の資料によれば、常観は明治32年度に「哲学 宗教哲学〈仏教講習科〉」、明治35年度に「宗教哲学(三)」、明治37年度には「宗教学」を教えている<sup>(10)</sup>。桃林が常観を知ったのは、哲学館在学中であったと考えられる。哲学館のある白山は、求道学舎のある本郷とは至近の距離であり、桃林は常観の説法を聞いたのであろう。

桃林は、大正11（1922）年9月に、自身が主宰する雑誌『法悦』（含章社発行）を編集していたが、礒多は、大正12年から14年まで同誌にしばしば寄稿していた<sup>(11)</sup>。

求道会館には、常観が最晩年まで使用した木製の物入れが残されていた。そこには『法悦』の第19巻第6号（昭和15年6月）が入っていた（資料番号20352）。常観の蔵書は、既に多くが散逸しており、常観と桃林の関係を考えると、寄贈で送付されてきた『法悦』があったはずだが、すでに求道会館にはなく、当該号のみがあった。昭和15年は、常観が没する前年にあたり、病床の枕元には『法悦』が置かれていたのである。

なお桃林が常観に宛てた書簡も、求道会館に所蔵されている<sup>(12)</sup>。



## 2—2 木村菊三郎

近角常観と嘉村礒多の関係において、木村菊三郎（1867—1950）は重要な人物である。

木村は、山口県吉敷郡山口町の中村高等女学校（現在の学校法人山口中村学園中村女子高等学校）の校長で、前述の桃林が主宰していた『法悦』の同人でもある熱心な真宗の信仰者であった。桃林は、大正7（1918）年4月から、同校の講師嘱託となり、宗教を担当していた。中村女子高等学校の校史には、木村について、次のように記述されている。

木村菊三郎は、また、かねてから佛教の信仰に厚く、浄土真宗に帰依していた。大正五年頃から毎年、近角常観師を招いて五年間にわたり講演会や座談会を催していた。これには九条武子夫人を招いたこともあった。大正八年頃からは親鸞信奉の同友山口真証寺佐波成美師、仁保信行寺桃林皆遵師を招き、毎週一回教職員を主とした信仰座談会を催したが、時には夜間に寄宿舎生に佛教講話を聴かせることもしばしばであった。／宗教誌「法悦」は含章社名義で木村家で発行していたもので、大正十一年から昭和十七年まで続いた。〔木村の〕文筆はまめであった<sup>(13)</sup>。

礒多は、木村の好意により、大正13（1924）年8月に中村高等女学校の書記となる。

この頃、わずか一年であったが、嘉村礒多が学校の書記として在職していたことがある。〔……〕／〔……〕大正十三年、二十八才のとき中村高等女学校書記として勤務することになった。それについては、修身科の教諭をしていた桃林皆遵〔……〕の口添えがあったようである。当時礒多は郊外〔鰐石〕の離家を借りて住んでいた<sup>(14)</sup>。

中村高等女学校では、学生修養のために求道会が開かれて、礒多は司会を務めていた。当時、礒多には妻子がいたものの、同校に裁縫助手として勤務していた小川ちとせと交際が深まり、木村に知られることとなり、翌年に退職した。礒多は、書簡（B）にて、「私は東洋史を受持つべく候」と記してある。「新学年から一学科担任の教師に昇格の予定であったにも拘らず」<sup>(15)</sup>、退職により立ち消えとなった。

そして礒多は、大正14（1925）年4月に、妻子を残し、退職した小川を連れ東京に赴き、東京市本郷区森川町新坂上にあった求道学舎の使用人である毛利方2階に寓居した。そして、9月には、本郷区森川町橋下に転居した。

礒多の作品「業苦」は、中央の文壇で認められた最初の作品で、昭和3（1928）年1月に発行の雑誌『不同調』（不同調社）第6巻第1号に掲載された。登場人物の「圭一郎」は礒多、「千登世」は小川ちとせとされ、二人の寓居は「森川町新坂上の煎餅屋の屋根裏」として描かれている。これに続く作品「崖の下」では、「煎餅屋」から森川町橋下に引越した顛末が冒頭に書かれている。橋下の家からは、崖の上に求道会館の屋根が見え、求道学舎から勤行の声が聞こえたとされている。礒多は「崖の下」から、信仰の世界を崖上に仰

いでいるのである。作品「業苦」をめぐるのは、後ほど述べる。

### 2—3 徳田潔

嘉村礒多は2通の書簡にて、徳田潔(1870—1922)について言及している。徳田は、山口県吉敷郡宮野村出身の教育者で、桃林皆遵が主宰した『法悦』の同人でもある。徳田は大正11(1922)年の9月2日に没したが、礒多は、書簡(A)で大正13年の命日に墓参したことを述べている。徳田は、常観と礒多が共通して知る人物なのである。

雑誌『求道』には、信者の信仰の境地を記する「告白」なる欄があるが、徳田は、大正3年に「さぞ悲しからう尤ぢや」の題目で寄稿している。それによれば教育者として人生問題に悩み、ある人のすすめでキリスト教について勉強したが、そのために家庭問題となり中止して、祈祷などの呪術信仰を経て、やがて念仏に出会ったという。常観が山口に来県することを知り、五日間の講話を聴聞して、「広大な御慈悲が私の心にはじめてとどいた」<sup>(16)</sup>と述べている。これは前述の木村菊三郎が、近角を山口まで招いた講話会であった。

その後、徳田は、近角に師事することとなった。徳田が近角に宛てた書簡2通が、求道会館に所蔵されている<sup>(17)</sup>。

徳田は、宮野尋常小学校校長を退職後<sup>(18)</sup>、大正8(1919)年1月から、国立感化院の武蔵野学院(後述)に教諭として勤務し、生徒が起居する寮長も務めていた。腎臓を病んでいたため大正11年3月に退職して、山口に帰郷した。その後は、中村菊三郎が校長を務める中村高等女学校に奉職したが、同年9月2日に没した<sup>(19)</sup>。

### 2—4 菊池俊諦

近角常観と徳田潔をめぐるのは、社会事業家の菊池俊諦(1875—1972)と関わりがある。嘉村礒多と菊池の直接なる接点は薄いと思われるが、関連について簡単に示す<sup>(20)</sup>。

菊池は、石川県出身の浄土真宗本願寺派僧侶である。第四高等学校で西田幾多郎、東京帝国大学文科大学哲学科では井上哲次郎、ラファエル・ケーベルらに師事した。菊池より五歳上の常観も哲学科で学んでいた。大学の卒業後は、東京高輪にあった浄土真宗本願寺派の宗門校である高輪仏教大学や東京小石川の浄土宗高等学院(現在の大正大学)で教鞭を執り、東京帝大の研究科で教育心理学を学んだ。明治36(1903)年より香川県の丸亀中学校教諭となった。明治四四年に新潟県の高田師範学校教諭に転任して、大正2(1913)年秋田女子師範学校長と県立盲啞学校長を兼務した。大正5年に山口県山口師範学校(現在の山口大学教育学部)の校長に就任した。

その後に菊池は、「国立感化院法」(大正6年8月勅令第108号)に基づいて、初めて設置された武蔵野学院の設立と運営に携わることになった。武蔵野学院は、内務省所管の施設である埼玉県北足立郡大門村(現在の埼玉県さいたま市緑区大門)に所在した。今でも厚生労働省所管の児童自立支援施設として運営を継続している。

菊池は、大正7(1918)年10月から院長事務取扱の嘱託となり、大正8年1月からは

院長に就任して、同年3月に学院を開設させた。昭和16(1941)年3月まで院長にあり、その後は厚生省嘱託となり、昭和18年から自坊である石川県羽咋郡志雄町の浄土真宗本願寺派安専寺の住職として、法務に専念した。

さて礒多の書簡(A)には「師範学校時代の同窓五人打連れて墓参され」とあるが、徳田は山口県山口師範学校の出身である。菊池俊諦が、同校を辞して武蔵野学院の院長として開設準備をする中で、徳田を招聘したと考えられる。それは武蔵野学院では、菊池自身が真宗僧侶でもあるゆえに、篤信家の徳田らとともに、宗教的な情操教育を子供たちに行っていたのである。例えば、大正10年に釈尊降誕を祝う花祭りを行っていた<sup>(21)</sup>。

なお求道会館には、菊池の書簡も残されている。丸亀中学校から武蔵野学院まで、勤務していた各地から常観に宛てたものである<sup>(22)</sup>。

### 3 作品「業苦」と表題の背景

書簡(A)は、大正13年に郷里山口に滞在していた嘉村礒多が近角常観に宛てたものである。同年は前述したように礒多が、真宗に対して最も傾倒した年である。その理由として、前年に東京で遊学していた時期に感じていた無常観を次第に深化させていったからである。それは後年の作品「業苦」に結実するのである。

そもそも「業苦」は、仏教用語であり、その定義は「悪業の因によつて招きたる苦の果報をいふ」<sup>(23)</sup>のものである。『歎異抄』には、「たゞ自力をすてゝいそぎ浄土のさとりをひらきなば、六道四生のあひだ、いづれの業苦しづめりとも、神通方便をもて、まづ有縁を度すべきなりと、云云」<sup>(24)</sup>とある。『求道』は、明治37(1904)年2月に創刊されて、大正11(1922)年5月の第18巻第1号で休刊となった。この期間の論考や記事を見ると、常観の論考に「業苦」を表題に付したものはない。ただ『歎異抄』の内容に関する講義の論考にて言及されている。常観は、前掲の条文についての解説の中で、次のように分かりやすく言い換えている。

地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上の六道、胎卵湿化の四生の間、何れの業苦しづめりとも神通方便を以て先づ縁のある父母兄弟を初めとして済度し、乃至生々世々の父母兄弟、一切の有情を救ふことが出来るのである<sup>(25)</sup>。

『求道』における常観の論考で、「業苦」を使用した箇所は、上記の記述のみである。「業苦」は、明らかに仏教用語であるが、それならば礒多は、常観以外の人物から影響を受けて、この作品を着想したのであろうか。実は、「業苦」は常観の思想の主要な概念ではないが、ある時期の常観の心境を示す概念であったと言えるのである。それは関東大震災に起因した。

礒多は、大正11(1922)年2月に、郷里で師事していた桃林皆遵の紹介で求道学舎の近角常観のもとを訪れた。既に上京した経験があったが、常観のもとに参上したのが、こ

の 때가初めてであった。遊学のため同年5月まで滞在した。その後に帰郷したが家庭内の不和から同年12月に再び上京して、知人宅に止宿した後、大正12年2月には求道学舎近くの芙蓉館に留まった。そして同年9月1日に磯多は、関東大震災に遭遇して、人生の無常を感じたのである。

関東大震災は、相模湾を震源としたマグニチュード7.9、最大震度6の大地震で、全潰が約10万9千戸、焼失が約21万2千戸で、死者・行方不明者は10万5千人を出すなど、東京や神奈川を中心に関東一円に大きな被害をもたらした。会館については、「幸い本郷周辺は地盤がよかったため、求道会館はレンガ造であったにもかかわらず倒壊には至らなかった。しかし妻壁に亀裂が入るなどの被害を被って」<sup>(26)</sup> いたのである。

大震災直後の大正12年10月6日、常観は求道会館での恒例の日曜講話にて「衆生の業苦と如来の苦行」の題目で説教を行った。求道会館には、この講話録の手稿本（B5 原稿用紙84枚、資料番号21567）が残されているので、説教の構成を紹介する。

「衆生の業苦と如来の苦行」

- 一 衆生の業苦と如来の苦行
- 二 震火災で親しき者を失はれたる程の方は
- 三 人間は自分の悩みを理解して呉る者のないのが一番の苦み
- 四 業報論——業報の問題に人間が言辞を挟んではならぬ
- 五 業苦に対する絶対同情と如来の御苦勞の意義（今回は実地に地獄を知らされたに就て）
- 六 「人の鬼魅に着せられて狂乱所為多きが如し」の文
- 七 狂乱所為は先づ我々人間の有様につく——外界の眞の復興は実は内界にある
- 八 狂人を狂人と理解してそれ丈けの同情を以て向はれねば
- 九 善惡の所作に就て我々は絶対に自由がよい——我々の不自由を理解した同情は苦行となつて現れて来る
- 一〇 野依秀一氏と私——私の話と特長があるなれば
- 一一 一念徹底の信味と私が「この証ながら」を嫌ふわけ
- 一二 我々の業苦とそれに対する扮ちなき理解とその発動としての如来の不行
- 一三 「衆生の狂惑に凡そ四種有り」文
- 一四 「是を以て」の意義——茲一つが分れば心は開ける
- 一五 災害に出あひて悔しがたき悲みとそれを眞に察するもの——火を消す水は既に来しある
- 一六 眞の清淨眞実とは
- 一七 親鸞聖人の「由てなり」の用ひ方
- 一八 仏の清淨眞実で人生の基礎を建て直せ！！

説教は「業苦」を主題として展開していくが、まず冒頭にて常観は次のように語りかける。この言辞こそが、関東大震災の被害直後における近角の業苦観であろう。傍点は原文のままである。

「衆生の業苦」は我々人間の業報の苦みである。近くは今回非常なる火宅無常の有様の現はれて来たのも業苦である。その外斯く外界に現はれて来る事柄ばかりでなく、我々の心内にと三毒の業苦がある。総て我々は人間の苦が業苦である。

つまり関東大震災という「火宅無常」の試練について、常観は「業苦」として捉えていたのである。ただしその後「業苦」の語彙を積極的に用いた形跡はないので、常観の思想の中心では、なかったように思える。

磯多は同年の大正12年12月に帰郷するので、この時の常観の説法を聞いたものと思われる。この頃の磯多は、作家として世に出ることが未だ叶わず、キリスト教徒であった小説家の有島武郎の心中に嫌悪の感情を抱いて、そして関東大震災で世の無常を感じていたのである。大震災直後のある朝に常観の勤行に参加した時の様子について、磯多は「すゑとほりたる大慈悲心」と題して『法悦』に寄稿している<sup>(27)</sup>。

郷里でも磯多は、常観に対して敬慕の念を抱き、今回発見された2通の書簡のように、しばしば書簡を送っていたと考えられる。しかし大正14年に小川ちとせと東京に出奔して、師事していた常観からも許されず叱責されて、常観ならびに法友ら関係者との交際を絶ったのである。磯多は、それにより求道会館の来訪を憚れることとなり、日曜講話を聞法することができず、後述するように信仰生活を捨てたとも表現される。

その後、昭和3(1928)年1月に、磯多は作品として「業苦」を発表することになる。その間に、磯多の耳底には、常観が震災直後の説法で説いた「業苦」の二字が鳴り響いてきたのではなかろうか。

関東大震災が起きる前年の大正11(1922)年に、『求道』は休刊していたため、時機に応じた常観の発言は、定期刊行物などから確認することができない。それゆえ日曜講話での「衆生の業苦と如来の苦行」の手稿本は、同時期の常観の思想、ならびに磯多の作品「業苦」の背景を解明する重要な資料なのである。ただ紙幅の関係で、全文を紹介することは出来ず、構成を記すのみとした。

#### 4 近角常観の家庭観・倫理観と嘉村磯多の文学

すでに述べたように、小川ちとせと駆け落ちし上京したとき、嘉村磯多は近角常観の側に滞在した。磯多は、常観が自分の不行状を受け入れてくれると期待したのであろう。真宗の教えは悪人を救うものであり、不倫をした人間も、そのことを理由として阿弥陀仏陀の救いの対象からはずれるものではないからである。ところが、常観は磯多の振る舞いを容認せず、その行状に反省を求めた。常観と磯多では、罪惡を捉える地平が違っていたの

である。両者の間には、たんなる個性の違いではなく、一般的にあって、宗教の立場と文学の立場とが交差する微妙な緊張関係が孕まれていたと考えられる。常観と磯多の関わりを手がかりにして、宗教家である常観の家族観・倫理観にさかのぼり、磯多における文学の特徴を探求していくことにしよう。

#### 4—1 嘉村磯多の作品の中の近角常観

まず、嘉村磯多の作品から近角常観の説教の内容と思われるものを確認していきたい。作品「業苦」と「崖の下」では「G師」として常観が繰り返し登場する。「崖の下」では、常観の主張は、「ともかく一応別居して二人ともG師の信念を徹底的に聴き、その上であらざる末梢的な興奮からでなしに、真に即く縁のものなら即き、離る縁のものなら離るべし」<sup>(28)</sup>とまとめられている。しかし、磯多はその教示にしたがうことはできなかった。なぜなら、「長く尾を引くに違ひない後に残る悔いを恐れる余裕よりも、二人の一日の生活は迫りに迫つてゐたのである」<sup>(29)</sup>。このような磯多の表現からは、磯多は常観の説教の正当性を否定しているわけではなく、またその説教を恨みにも思っていないことも読み取れる。駆け落ちの状態が長い悔いを残すであろうことも承知しているのである。

磯多は、自分のなしたことが悪であり、煩惱の所為であることを認めていた。しかも、常観が「人間的な同情」を持っていたことも理解していた。そのため、常観に裏切られたとは思っていないし、真宗の教えが間違っているともいわない。「業苦」では常観の説教の内容をこう著している。「今は水の出端で思慮分別に事欠くけれど、直ちに迷ひの目がさめるぞ、斯うした不自然な同棲生活の終に成り立たざること、心の負担に堪へざること、幻滅の日、破滅の日は決してさう遠くないぞ、一旦の妄念を棄て別れなければならぬ——斯う諄々と説法した」<sup>(30)</sup>と。そして、磯多のうちに「心の苛責」が渦を巻くことを認めている。さらに、自己の境遇を冷徹に見据える眼差しを磯多は持つ。小川ちとせの視点を借りて、自己の境遇を次のように生々しく表現する。「別れろ別れろと攻めたてられてG師の前に弱つて首垂れてゐるしかない圭一郎〔磯多〕がいぢらしくもあり、恨めしくもあり、否、それにも増して、暗い過去ではあつたがどうにか弱い身体と弱い心とを二十三歳の年まで潔く支へて来た彼女が、選りも選んで妻子ある男と駈落ちまでしなければならなくなつた呪うても足りない宿命が、彼女にはどんなにか悲しく、身を引き裂きたい程切なかつたことであろう」<sup>(31)</sup>。磯多は、自己の悪を悪として見つめ、それを掘り下げて表現している。そして、そのような悪人としての救いを求めようとしている。ただし、悪い行為そのものはやめようとしないのである。

磯多は常観に会わせる顔がなく、そのためついには説教を聞きに行くことがなくなった。それゆえ、「信仰を捨てた」というような表現をされることもある。しかし、それは通常いわれるような棄教とは様子を異にする。常観の説教の内容の理解を深めるために、常観自身の家族観・倫理観を明らかにしていきたい。

#### 4—2 近角常観の結婚と家庭観

常観は明治 35 (1902) 年に、東京お茶の水の医師八十島保太郎の次女、キノと結婚した。御茶ノ水駅あたりにあった八十島家は、天水桶のついた門構えの堂々たる邸宅であり、しかもキノは「神田小町」と呼ばれる才色兼備の美人であった。そのキノと、帝大を出たとはいえ将来の定かではない宗教活動を行う常観との結婚は格好の噂話となり、面白おかしく誤った伝聞も伝えられた。

常光浩然は、その有名な伝聞を『明治の仏教者 下』の中で「全くの誤伝」と断った上で記している<sup>(32)</sup>。それによれば、ある日、女子高等師範学校（現在のお茶の水女子大学）の門前で、松島瑞巖寺の鎮海観音そっくりの女性を常観は見つけ、つけてゆくと八十島家に入った。そこで、彼女を嫁に貰う交渉をはじめ、やっとのことで話がまとまったというのである。これに続けて、常光は実際の話としてこう記している。当時、本郷駒込動坂に、近藤たけという未亡人がいた。この婦人は仏法の話好んで聞いていたが、また広い邸宅を利用し、多くの学生の世話をしていた。その学生の中には、川島浪速、水野梅暁、斎藤博、姉崎正治や常盤大定などがいた。ある日、常盤が近藤から一枚の令嬢の写真を借りてきて、常観に結婚を勧めたのが「真相」という。

この「真相」に加えて、常観の次男真観が母キノから直接聞いた話が残されている<sup>(33)</sup>。この思い出話を重ねると先の伝聞が発生した所以が推測できる。

真観が中学のときのこと、書庫を整理していたら観音経の写経を見つけた。母キノにこの写経について聞いたところ、珍しく顔を赤らめて常観との馴れ初めについて語った。30歳を過ぎて独身だった常観を心配して、一友人（おそらくは常盤大定）が観音経の写経を示し、この写経の主と結婚をしないかと勧めたという。常観は写経を見た瞬間に、一生宗教に身を捧げる自分の伴侶にはこの娘しかないと感じ、八十島家に縁談を申込みに行った。縁談を進めるには、まず八十島の両親に信仰を理解してもらう必要があると考え、再三、八十島家に足を運んで信仰を説いたのである。ところが、八十島家はこの縁談に反対であり、常観をキノに合わせることもしなかった。キノの妹たちも面白半分にお茶を運び、首実験をしたが、「あんなコロッケに髭を生やしたような人の所にいきなさんな」とキノに言ったという。おりしも、キノには別の縁談が持ち上がっていた。相手は、洋行帰りの有望な司法官であった。おそらく子爵の家柄の出身で、銀の握りのあるステッキをつく才子風の男であったという。この縁談話はとんとん拍子に進み、結納まですんだ。そんなおり、キノはこの司法官の家庭を訪問し、二人きりで話をした。そのとき、この司法官に、「微賤の家に育ったものはよく大家に嫁入りするとぜいたくをすると云うが貴方はそんなことはしてはいけない」と言われた。それにキノはカチンときた。八十島家に戻ってからも腹立たしく、屏風を張り巡らしその中にこもり、嫁に行くのは嫌だと頑張りハンストまがいのことを行ったのである。そして、反射的に「私は近角の所に参ります」と言い張った。結局、キノの両親はやむなく愛娘を「溝に捨てる心算」で常観のところに行ったというのである。以上が真観にキノが語ったという常観との結婚の顛末である。つまるところ、常観

においては信仰を説くことの延長に、結婚が存在したのである。

真観は、常観との結婚後のキノの心境についても述べている。キノはお茶の水の女学校を出て津田塾大学の前身である女子英学塾に通っており、学生の寄宿舎というものに一定のイメージを抱いていたらしい。欧米で牧師などが経営している上品な寄宿舎を想像していたのである。ところが、実際は違った。嫁いだ翌月には、金がなくて電話を売らなければならなかった。当時の求道学舎は、お化け屋敷のようなところで、学生の生活は梁山泊を思わせるような乱雑ぶりであった。早産で誕生した長女が早死したり、長男がひ弱であったこともあり、この結婚は間違いであったのではないかとキノは煩悶したのである。しかし、この煩悶が契機となって、ついにキノは常観の信仰を理解し、「洵に一針同体永く美しい夫婦生活を行じる」ようになったと真観は記している。

近角常観夫婦が送った結婚生活は仏教を絆にしていた。真観は、このことを常観の弟、常音の思いとして紹介している。それは「兄〔常観〕を阿弥陀様と思い、義姉〔キノ〕を観音様と思い終生変わることが無かった」、という思いである。このような常観の家庭観は親鸞や聖徳太子について論じる説教や著述にも表われている。その一例を、常観の著作『慈光録』の「母を奉じて礒長の廟に詣づるの記」からあげておこう<sup>(34)</sup>。常観は4歳のときから自分を育ててくれた養母を連れて、大阪府南河内郡太子町の礒長陵に詣でた。礒長陵は、聖徳太子の墓と伝えられており、その墓は、〈太子の母〉〈太子〉〈太子の妻〉の3人を合葬した三骨一廟であると言われてきた。常観はその伝承を信じ、さらに〈聖徳太子の母を阿弥陀仏〉〈聖徳太子を観音菩薩〉〈聖徳太子の妻を勢至菩薩〉とする言い伝えを尊重した。そこに、「信仰的家庭」のモデルを見取り、さらに親鸞の家庭生活もここに範をとったことを重要視し、それを強調するのである。

実際の常観の家庭生活も、長女の早死や長男の戦死など不幸に見舞われたことがあったにしろ、父母を敬い、妻と一生添い遂げんとする常観自身の宗教的倫理観に基づいた、「清浄なる家庭」の実現を果たしていった。常観の結婚観と礒多の行状は、なじむものではなかった。しかし、常観が礒多の行状をそのまま認めなかったのは、たんに結婚のイメージが違ったということにつけるものではない。常観の真宗理解における罪惡観にこのことの根がある。常観の罪惡観を解明し、両者の関係をさらに考察していきたい。

#### 4—3 近角常観の罪惡観

近角常観は清澤満之や暁烏敏らとともに、『歎異抄』を世にひるめることに貢献した。周知のように、『歎異抄』には、悪人こそが阿弥陀仏の救いの目当てだという教説が書かれている。駆け落ちをした嘉村礒多は、常観ならば自分を許容してくれるのではないかと期待したのも無理からぬことであった。しかし、常観からみれば、礒多はまだ信仰を徹底したようには見えなかった。その所以を常観著『人生と信仰』から明らかにしていきたい。

いうまでもなく、常観は自らが善人だと主張するわけではない。誰でも悪人であり、犯罪さえする可能性があることを率直に認める。そして、実際に犯罪をするかどうかは、当



人を取り巻く境遇に左右されることが多いので、犯罪に陥らないような境遇を整えることの必要性も指摘する。だが、そのような犯罪者がほんとうに改心するには、信仰によるしかないという。さらに、信仰が徹底すれば犯罪的行為に出るようなことをしないとさえいう。なぜなら、「真実の信仰ある人は、信仰によりて大なる満足を有しているから」である。ただしこの場合も、「その人の自体はみな犯罪的性質である」ことを強調し、「各個人いずれもその境遇によりて犯罪に陥る性質を有している」<sup>(35)</sup>と付け加えることを忘れない。つまり、あらゆる人間は悪を犯しうるのであり、それは信仰を獲ても変わることがないが、真実の信仰を獲れば、実際に悪を犯すことが減じていくというのである。

常観は、道徳・倫理はそれ自体では完結せず、真の宗教を必要とするという。そして同時に、真の宗教は必ず道徳・倫理の基準を満たすと主張する。この主張は次のように説明される。倫理の立場は、忠と孝とが両立できない平重盛に端的に見られるように、価値対立の矛盾を孕んでいる。さらに、孝という徳目一つをとっても理想が高くなればなるほど、自己の力がその理想に伴わないことが知られるため、「安立の地盤」は与えられない。そのため、道徳の立場から宗教の門に入らざるをえない。しかしながら、その宗教といってもまず教えるのは廃悪修善であり、廃悪修善を実現するために諸々の戒律が定められている。ところが、その戒律を護ることは実際には困難である。常観は、そのような人間に向って慈悲を注ぐのが仏陀であると捉える。そして、このことに気付き、信仰を獲たときには、戒律も生き返りその意味が蘇ってくる。結局のところ、「真実なる信仰には必ず真実なる戒律が之に伴ひ、真実の戒律は必ず真実の信仰から来るものである」<sup>(36)</sup>、というのが常観の信念である。

信仰は戒律と矛盾せず、かえって戒律の精神を完成させるというのが常観の宗教観である。信仰と戒律との関係を常観は、「信仰主義」と「律法主義」との動的関係として捉え、キリスト教や仏教の歴史的展開を踏まえて次のように説明する。キリスト教の場合、ユダヤ教の律法主義を打ち破り、愛の福音を説き信仰を勧めることで成立した。ところが、ローマ教会が繁栄したものの、修道院主義が起こると、実行が困難な苦行を実践し、形式的戒律主義に陥るようになった。教会は俗権の中心となり、宗教は儀礼の遺骸となったのである。それに対抗したのがルターである。ルターは、無戒律主義によって信仰を根幹においてキリスト教を覚醒しようとしたのである。このようにキリスト教の歴史を捉えることで、常観は「戒律は兎角形式に流れ易いもので、若し戒律が信仰の生命を失つて徒らに化石して、其形骸計りを残すことになると、其時は必ず生きた信仰を以つて、一撃の下に之を打ち破らねば、到底真正の宗教の生命が出て来ない」<sup>(37)</sup>と述べるのである。

仏教に関していえば、その戒律はもともと生ける釈尊の禁戒であったと常観はいう。戒律は、仏弟子たちの具体的な場において説かれた真実の道徳的禁戒であり、決して律法的な形式主義ではない。そもそも、バラモン教の律法主義・苦行主義を破壊し、解脱の実体験の見地に立ったのが釈尊である。インド古代の律法主義に対していえば、仏教は信仰主義なのである。ところが、仏教も年月を経るにつれ戒律も律法主義に陥って形式的なもの

になった。これに対して、念仏を称え、従来の律法主義を破り、信仰主義の見地に立ったのが法然である。しかし、ここにも律法主義が起こった。念仏をとかく称えねばならないとか、あるいは心が清浄でなければならないと考えるなどの律法主義である。この律法主義を打ち破るべく、親鸞は念仏の源の信仰を鮮明にしたのである。ただし、このことはけっして戒律を破ることを勧めるのではなく、その真の精神を完成することなのである。常観は、それを親の恩愛にたとえてこう述べる。「親の恩恵の知れぬ間は、親の戒めを金縛りの如く感じると一般である。真実に親の有り難い慈悲が味はれて見ると、自ら進んで喜んで親の訓戒を守る如く、真実に仏陀に対する信仰が起きると、前の律法主義の桎梏が解けて、喜んで生ける仏陀の教訓に従ふことになる」<sup>(38)</sup>。このような常観の眼からみれば、礒多の行状はいまだ真の信仰を獲ていないが故に生じたと見えるのであった。

#### 4—4 嘉村礒多の文学への信仰

近角常観の罪惡観は、内に倫理的契機を含み、自己の罪惡を乗り越える地平を望むことと仏陀の救いを求めることとは連動している。真の信仰を獲ることで、仏陀の慈悲にとろかされて、善き規範に従う人生が開かれるというのである。これに対して、礒多は自己の罪惡を徹底して見据える点では常観と同じである。しかし、礒多は仏陀の慈悲にとろかされる次元には立たない。自己の罪惡をみつめそれを描くのみである。

そもそも、自己の中の悪を見つめることは、苦しいことであり、耐え難いものである。そのような苦しみにもかかわらず、礒多がそのようなことを続けることができたのは、もちろん生来の性格的なものもあったであろうが、キリスト教や真宗の影響が大きいと考えられる。本解題の2—1で触れたように、礒多は若いときにキリスト者の本間俊平の説教を聞き、ついで真宗の説教を聞くようになった。その中で自己の罪惡を見つめる傾向が身についていったと思われる。恐らく、礒多が宗教に関心を寄せたのも、悪人としての自己が救済されたいと願望があったからであろう。ところが、そのような願望がありつつも、礒多は悪人である自己を直そうとはしない。ただし、悪人であることの自覚は深まっていくのであり、そのことで自己を責める。礒多の文学はここから発する。そのような苦しみに耐えながら書くということで、小説の制作が一種の宗教的行為に似たものとなっている。

現代の私小説作家、車谷長吉はこのような礒多の心境を鋭く推察している。自己嫌悪をし、自分で自分を辱める小説が礒多において成り立ったのは、そこに「文学に対する信仰」があったからだと言及する。礒多とともに生きることで苦勞した小川ちとせにおいても、その生活を堪えることができたのは、同様に「文学という神への信仰」に生きていたからだと言及する。文学が仏陀への信仰の代りとなり、礒多とちとせを支えたのである。それゆえ、自己の中の醜さをみつめて徹底的に書いた礒多の作品には、「彼岸の浄土」というような、嫉妬や意地悪など煩惱の闇に収まらない、光や輝きがあるというのである<sup>(39)</sup>。

崖の下から常観を仰いだ礒多は真宗の信仰と完全に無縁となったわけではない。むしろ

ろ真宗の世界を憧憬し、それを仰いでいたのである。しかしそれは苦痛のないものではなかった。常観の信仰世界は内に戒律的要素を含むものであったがゆえに、自らを叱責するという痛みを伴っていたのである。真宗、とりわけ常観の説教が礒多の小説世界に厚みを与えるのは、礒多に倫理世界の葛藤を深く痛感させるからである。そして、礒多が痛みながらもその苦痛に堪えることができたのは、文学作品を著すという崇高な行為への信仰があったからである。

崖の上にいる常観からすると、文学は徒に煩悶を写すばかりで人生に光を与えるものではない<sup>(40)</sup>。そしてこのような常観の文学理解も礒多は承知していた。常観と別れてから七年を経て発表された小説「魍魎」では、幻想的な魍魎の言葉を借りて常観が発するに相応しい言葉を記している。「七年前にソナタが身命をかけて崇敬した坊さんの教に戻れ、ソナタはあの女と一しよになつた時から、護持養育の恩を踏み躪つて、坊さんに立て衝き出した。坊さんはソナタの処女詩集が出た時、(あゝ、あの男も、たうとう邪見に落ちたか)と深い溜息を吐いたが、ソナタもうすゝ知つてるだらうが、それが世の常の溜息と思ふか。[……] さあ、オイラと一しよにも一度あのしんとした殿堂に行かう。無常のすがたには飽きゝした。自分で自分を打ち立てるより外、自分で真面目になるより外、他に進むべき道はないぞ」<sup>(41)</sup>。しかし、礒多は常観のもとに戻ることはなかった。「詩人の心眼に映じた魍魎の幻像は夕暮の薄明の中に埋れて行つて、やがて消滅した」<sup>(42)</sup>と小説に記している。礒多の文学は、常観の宗教を上に仰ぎ、自身の境遇が崖の下にあることを意識しながら形成されたのであるが、その執筆活動は倫理的葛藤が克服できないことの認識と不可分な行為であった。宗教を意識しつつ、意識的にそれと距離をとった礒多の文学には或る種の宗教性が含まれるが、仏陀ではなく文学をその支えとした点に、礒多の屈折があり、そのような点に彼の宗教的文学の特色があるのである。

## 5 おわりに

本稿では、まず始めに新発見された嘉村礒多が近角常観に宛てた書簡 2 通を紹介して、後半では書簡の解題を記した。解題では常観と礒多をめぐる接点とその周辺を記し、さらには礒多の作品の背景となる常観の家庭観、倫理観、家庭観、罪惡観を分析した。

書簡については、(A) は、大正 13 (1914) 年の常観が廻心した「9 月 17 日」と同じ日に、その法悦の境地を記したものであり、書簡 (B) については「業報」の字句も書面には見えるなど、煩悩が深いことを自覚した内容となっている。

2 通とも、礒多が真宗信仰に傾倒していった大正 13 年以降にしたためられた書簡であり、特に書簡 (B) は大正 14 (1925) 年 2 月 23 日に書かれている。これは同年 4 月に礒多は小川ちとせと出奔した直前の書簡であり、自らの「業」について苦悩と熟慮を重ねていった過程の記録である。

礒多の文壇登場作である「業苦」など、彼の作品にはこれまで指摘されていたことであるが、常観の影響と真宗の思想が確認できる。そうした中で、礒多の信仰観を 2 通の書簡

は裏付けできるものと言えよう。

求道会館の所蔵資料の整理は、その端緒についたばかりであるが、今後作業の進展が待たれる。それにより近角常観と嘉村礒多をめぐる事実関係の解明、ならびに礒多の真宗からの影響について理解が深まるものであろう。

**付記** 本稿の文責は、「はじめに」「書簡翻刻」と「解題」の「1 近角常観の廻心と「9月17日」」「2 近角常観と嘉村礒多をめぐる人々」「3 作品「業苦」と表題の背景」「5 おわりに」に関しては大澤にあり、「解題」の「4 近角常観の家庭観・倫理観と嘉村礒多の文学」に関しては岩田にある。

**追記** 本稿提出後、多田美千代「嘉村礒多 近角常観に宛てた二通の書翰をめぐる」(『風響樹』第40号、飄文学会、2011年)が刊行されたが、この論文では本科研が多田氏に提供した資料に基づき、本稿で紹介したのと同じ書簡が取り上げられている。(2011年7月9日)

#### 註記

- (1) 例えば、太田静一『嘉村礒多——その生涯と文学』彌生書房、1971年、廣瀬晋也『嘉村礒多論』双文社出版、1996年、多田みちよ『嘉村礒多——「業苦」まで』皆美社、1997年、など。
- (2) 嘉村礒多『嘉村礒多全集 下巻』南雲堂桜楓社、1965年。同集には、嘉村が、実父の嘉村若松、本願寺派僧侶の桃林皆遵、哲学者と教育者の安部能成などに宛てた計122通の書簡が掲載されている。
- (3) 求道学舎は、木造平屋建てから、武田五一の設計により、大正15(1926)年に鉄筋コンクリート造り3階建てに改築された。平成18(2006)年にはコーポラティブ(組合)方式の一般集合住宅として生まれ変わった。近角よう子『求道学舎再生——集合住宅に甦った武田五一の大正建築』学芸出版社、2008年、を参照。
- (4) 佐古純一郎は、「大正期から昭和期にかけての、「仏教文学」の源流について〔……〕、まず私の心に浮かんでくるのは嘉村礒多の存在なのである」(佐古純一郎「戦後文学の仏教との関わり」(現代仏教を知る大事典編集委員会編『現代仏教を知る大事典』金花舎、1980年、419頁)と述べている。
- (5) 岩田文昭・碧海寿広「宮沢賢治と近角常観——宮沢一族書簡の翻刻と解題」(本報告書、第8章掲載)。
- (6) 近角常観『懺悔録』(森江書店、1905年)、30—31頁。
- (7) 書簡(A)に記されている嘉村礒多が読誦した『求道』掲載の近角常観の論考は、次のとおりである。  
大正13(1924)年9月17日の朝は、「講話 明了堅固究竟願——無碍の意義(求道学舎日曜講話)」(第9巻第3号、1912年)、「実験の信仰に就いて」(第5巻第10号、1908年)。同日夜半は「講話 廻向と慙愧(求道学舎日曜講話)」(第7巻第3号、1910年)。追伸を記した大正13年10月9日は、同日の朝に、「講話 阿弥陀仏大願業力——執事鈔講義(求道学舎日曜講話)」(第5巻第7号、1908年)。
- (8) 太田静一、前掲『嘉村礒多——その生涯と文学』、86—87頁。
- (9) 広瀬晋也「嘉村礒多蔵書目録」(『鹿児島大学文科報告 第1分冊』第28号、鹿児島大学教養部、1992年)、100頁。なお嘉村礒多の生家は、築130年以上の茅葺屋根の木造平屋で、近年に親族から山口市に寄贈された。改修を経て、平成22(2010)年より農村体験宿泊施設「帰郷庵」として公開されている。
- (10) 東洋大学井上円了記念学術センター編『東洋大学人名録 役員・教職員——戦前編』(東洋大学井上円了記念学術センター、1996年)、88頁。
- (11) 嘉村礒多は、雑誌『法悦』に次の論考を寄稿した。大正12年10月に「震災の後信」、大正13年は1月に「東京より帰って」、2月に「野村隈畔さん有島武郎さん」、4月に「すゑとほりたる大慈悲心」、5月と6月に「御勸化聞書」、8月に「道徳にあらず業報なり」、大正14年1月に「人

## 第1部 論文編

- 師戒師停止すべきこと」。
- (12) 求道会館が所蔵する桃林皆遵からの書簡は、5通が確認できる。近角常観宛は2通で、大正8年1月1日付の葉書(資料番号2033)、昭和13年11月5日付の封書(資料番号4587)。常観実弟の近角常音宛が2通で、昭和4年12月29日付の封書(資料番号3292)、昭和11年1月1日付の葉書(資料番号2877)。常観の妻の近角キノ宛が1通で、昭和14年10月23日付の葉書(資料番号5134)。
- (13) 松村茂編『中村女子高等学校百二十年史』学校法人中村女子高等学校、1986年、157頁。
- (14) 同書、102頁。
- (15) 同書、103頁。
- (16) 徳田潔「告白 さぞ悲しからう尤ぢや」(『求道』第11巻第6号、1914年)、218頁。
- (17) 求道会館が所蔵する近角常観宛の徳田潔からの書簡は、2通が確認できる。大正11年1月14日付の封書(資料番号9239)、大正11年1月31日付の封書(用箋欠損、資料番号9210)。
- (18) 田村哲夫編『宮野八百年史』(宮野八百年史刊行会、1981年、263頁)によれば、徳田潔は、宮野尋常小学校の校長として、大正5(1916)年3月から大正8年1月まで在勤した。
- (19) 嘉村礒多は、大正11(1922)年9月19日頃に、安部能成へ送った書簡に徳田のことを記している。「武蔵野学院の先生であつた徳田潔さんが過日山口赤十字病院で亡くなられました。氏は熱心な浄土真宗の信者で、久しく腎臓を病み、遂に職を退いて郷里吉敷郡宮野村(山口の近郊)に静養されてゐなした」(嘉村礒多『嘉村礒多全集』下巻、南雲堂桜楓社、1965年、943頁)とある。
- (20) 菊池俊諦の略歴は、竹原幸太「非行児童処遇史における児童保護意識の発展——菊池俊諦の児童保護啓蒙活動に注目して」(『東北公益文科大学総合研究論集』第17号、2009年)を主に参照した。
- (21) 国立武蔵野学院編『武蔵野学院五十年誌』国立武蔵野学院、1969年、306頁。
- (22) 求道会館が所蔵する近角常観宛の菊池俊諦からの書簡は、4通が確認できる。明治37年1月1日付の葉書(資料番号2721)、明治44年1月1日付の葉書(資料番号1701)、大正9年5月14日付の葉書(資料番号6200)、年次不詳で6月11日付の封書(資料番号3371)。
- (23) 河野法雲・雲山龍珠『真宗辞典』(法藏館、1935年)、227頁。
- (24) 近角常観校『歎異抄』求道学舎、1906年、7頁。真宗大谷派における現行の根本聖典である、真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』東本願寺出版部、1978年、において、「業苦」とある当該の条文は628頁にある。
- (25) 近角常観「講義 歎異抄——第五章(続)」(『求道』第5巻第3号、1908年)、109—110頁。『求道』の後継紙である『信界建現』にも、歎異抄の講義が連載されたが、「業苦」の語彙が出てくる条文については、近角常観「歎異抄愚註——教信証と歎異抄(四)」(『信界建現』第9号、1930年)で取り上げられた。当該の連載記事は、近角に師事した生化学者で娘婿の木村雄吉によって編集され、近角常観『歎異抄愚註』山喜房佛書林、1981年、として刊行された。
- (26) 文化財工学研究所編『東京都指定有形文化財求道会館修理工事報告書』東京都指定有形文化財求道会館修理委員会、2002年、36頁。
- (27) 嘉村礒多「すゑとほりたる大慈悲心」(『法悦』大正13年4月号、1924年)。前掲書の『嘉村礒多全集 下巻』に所収。
- (28) 嘉村礒多『嘉村礒多全集 上巻』南雲堂桜楓社、1964年、47頁。
- (29) 同書、47頁。
- (30) 同書、30頁。
- (31) 同書、30頁。
- (32) 常光浩然『明治の仏教者 下』春秋社、1969年、247頁。誤った伝聞を記したのものとしては、例えば、伊藤康善『教界諸氏 安心調べ』華光会、1990年(初版は黒白社、1935年)の19頁をあげることができる。また、松岡譲の小説『法城を護る人々』法藏館、1981—1982年(初版は第一書房、1923—1926年)には、キノをモデルにした「山辺夏子」が登場している。ただし、その描写の内容は創作である。
- (33) 近角真観「思い出の記」(『辛夷——近角真観七回忌に寄す』私家版、1987年)、45—46頁。
- (34) 近角常観『慈光録』文明堂書店、1975年、172—193頁。『慈光録』初刊は、求道学舎刊行、

1893年。

- (35) 近角常観『人生と信仰』森江書店、1908年、109頁。
- (36) 同書、74頁。
- (37) 同書、74頁。
- (38) 同書、85頁。
- (39) 車谷長吉『阿呆者』新書館、2009年、140頁。
- (40) 近角常観、前掲『人生と信仰』10頁。
- (41) 嘉村礒多、前掲『嘉村礒多全集 上巻』、398—399頁。小説「魍魎」の初出は、『作品』昭和7年1月号。
- (42) 同書、400頁。



## 第 2 部 資料編



## 第10章 求道会館所蔵図書の解題

岩田 文昭

求道会館には、近角常観が所蔵した図書が残されている。その図書の目録を作成し、それを付属 DVD-ROM に収めた。ここで所蔵図書の内容を簡単に紹介したい。

図書は、言語ごとに5つに分類し目録を作成した。そして各分類には、それぞれ次のようなアルファベットをつけて区別したうえで、分類ごとに通し番号をつけた。

第一の図書には、アルファベットの「K」をつけ、通し番号は1から47までである。

第二の図書には、アルファベットの「E」をつけ、通し番号は1から167までである。

第三の図書には、アルファベットの「G」をつけ、通し番号は1から34までである。

第四の図書には、アルファベットの「F」をつけ、通し番号は1から6までである。

第五の図書には、アルファベットの「J」をつけ、通し番号は1から194までである。

したがって、5分類で計448に区分された図書があることになる。

そもそも常観所蔵の図書は、その生前には求道学舎の中の一室に置かれていた。ところが、その死後、それらは整理され、求道学舎と求道会館の改修という問題もあり、二度にわたって古本屋に相当数が売却された。そのため、現在の所蔵図書は、もともとの常観所蔵のうちの一部にすぎない。したがって、常観の背景にあった思想世界の全体像をそこから知ることはできない。ただし、常観の関心のあり方を示す、特徴的な図書がいくつか存在している。また、現在では入手することが難しい図書も所蔵されている。

第一として分類した図書は、常観が中心になった刊行した雑誌『政教時報』、『求道』、『信界建現』の原本、もしくは複製本である。求道学舎から発行したので分類は「K」とした。原本のうちには、手を加えずにもとのままの状態に残されているものもあるが、裏表紙や広告を取り外して合本の形となっているものもある。本科研では2009年に『政教時報』、『求道』、『信界建現』を電子化したが、その大半はこの原本に基づいた。このうち、求道会館に残されていない『政教時報』と『求道』の欠本分については、大谷大学図書館と京都大学附属図書館が所蔵する原本で補足した。また、『信界建現』は求道会として別途保管されているものを借りることで、最終的に、『政教時報』、『求道』、『信界建現』の電子化を終了した。各誌の全号は、PDFファイルとしてDVD-ROMに収め、2009年の本科研の中間報告書に添付してある。

第二、第三、第四に分類した図書は、順に、「英」「独」「仏」語の洋書である。その種類は、哲学書、キリスト教関係、文学関係などさまざまである。発行年に注目してみると、これらの大多数の洋書が、1902年以前のものであることがわかる。近角は、1900年4月から1902年3月にかけて欧米視察を行ったが、多くの書物はその時に購入したものであろう。

これらの図書の中で特徴的なのは、キリスト教の教会制度や歴史に関する図書に加え、

実践的・実用的な図書があることである。たとえば、第四に分類されたのはフランス語の図書であるが、そのF3は、児童保護などの施設情報を記した社会事業に関するガイドブックである。F4、F5、F6は、フランスのカトリック学校で使用されるもので、現在の日本でいうところの『学生便覧』『履修便覧』にあたる。これらはいずれも1900年のもので、近角が現地で求めたのであろう。その他にも、社会福祉活動や宗教教育に対する近角の関心が見て取れる図書が散見される。

仏教関係では、マクス・ミュラーの著作もある(E102)。近角は1900年7月にオックスフォードのミュラーを訪れている。またE47はスウェーデンボルグを仏教者として扱った本で、この当時はよく知られていた。この本は、大原嘉吉訳『瑞派仏教学』（博文堂、1893年）として邦訳されている。

第五に分類したのは、邦語文献である。近角を取り巻く知的環境や交友関係を示すような図書がある。J26からJ36の哲学会編『哲学雑誌』は、井上円了や井上哲次郎を中心に発足した雑誌である。東京帝国大学で西洋哲学を学んだ近角がこの雑誌を有していたのは当然ともいえる。荻野仲三郎、大谷句仏、常盤大定、小野清一郎など知人・友人の図書もある。興味深いものとして、J2、J16、J25の図書がある。これらは、子ども向けの童話であり、書き込みもある。日曜学校に集まった子どものために使用したのであろう。

邦語文献には、和綴じの本も残されている。その中で目をひくのは、J138とJ139の『父子相迎』である。浄土宗に縁の深い図書で、阿弥陀仏を父にして、衆生を子に譬え、父子相迎して、本家である極楽に帰るべきことを勧めている。親子関係を軸に救済を捉えていた近角の関心が窺われる。

## 第11章 求道会館所蔵書簡の解題

大澤 広嗣

### はじめに

求道会館には、約1万点の書簡が残されていた。その書簡は、全国各地の有名無名のあらゆる人々が、近角常観（1870—1941）とその関係者に宛てた封書と葉書である。差出人の居住地は、北海道から沖縄まで、さらには日本の勢力下にあった朝鮮や台湾、満洲までと幅広い。明治中期から昭和前期にかけて送付されてきた書簡群は、近角の没後から、2008（平成20）年に今回の共同研究が始まるまで、ほとんど整理がなされていなかった。

本研究では、求道会館にある全ての書簡について、1通ごとにOPP（二軸延伸ポリプロピレン）製の透明封筒に入れて資料番号を付与し、これをエクセルのファイルに、送信者と受信者ならびに日付など書簡の各種情報を入力して、目録として整備した。資料番号は、整理を行った書簡から順番に付与したものであり、分類はせず便宜的なものである。透明封筒に封入した書簡は、紙箱の中に立て置き3列で番号順に並べ、資料に記載した資料番号の検索を容易にしている。

さて書簡の内容は、年賀状や暑中見舞など時候挨拶、さらには信徒が自らの信仰を告白した書簡など、多種多様にわたる。一部の書簡は、弟の近角常音（1883—1953）によって、受領した時期ごとに紐で結わえられ、束として保管されていた。しかし多くの書簡は、段ボール箱の中に大雑把に詰め込まれた状態であった。この間に、建物の改修などの理由により、保管場所が数度にわたり変わったからである。

以下に本稿では、求道会館に所蔵される書簡の解題を行う。数量が膨大であるため全ての氏名と書簡内容を取り上げることは難しい。ここでは近角の人脈について、いくつか項目を立てて、これに沿って人名を紹介するに留める。

近角の交友範囲は、単一のものではなく、出身の東京帝国大学や真宗大谷派、さらには仏教青年運動の関係者など、様々な人脈が入り組んでいる。したがって項目によっては人名が重複している場合がある。また多くの人物から来信があったため、本稿で採録すべき人物に遺漏もありうることを予め了承したい。

求道会館所蔵の書簡のうち、重要なものは、本報告書の別稿にて翻刻した。書簡全体の目録は、別添のDVD-ROMに所収している。煩雑を避けるため、ここでは資料番号や当該人物による書簡点数については併記しなかったため、適宜に目録を参照されたい。

本稿において、近角常観ならびに弟常音らに宛てられた書簡の人名を紹介することで、近角を取り巻いた人脈の見取り図について、手掛かりを得るものと思われる。

### 1 滋賀県の関係者

近角常観は、1870（明治3）年に滋賀県東浅井郡朝日村（現在は長浜市湖北町）にある真宗大谷派の望朝山西源寺の住職であった近角常随の長男として生まれた。周辺は、琵琶

湖の岸辺に近い平野で、家々があつまり集落を形成していた。その中にある西源寺は、小さな寺院であった。門徒数は少ないながらも、熱心な門徒である松井姓、丸岡姓、八木姓からの書簡が多数あり、東京に活動拠点をもちつつも、住職である近角を慕っていたことが窺える。滋賀県は、真宗寺院が多く、本願寺派や木辺派をはじめ約千五百強の寺院があり、そのうち大谷派は約八百寺院である。同県出身の大谷派関係者からの書簡があり、主なものとして、衛生学者で警視庁防疫課長も務めた井口乗海（1883—1941）、東大宗教学に学んだ塚原秀峰などが確認できる。

なお朝日村近隣の虎姫町出身の村上義一（1885—1974）による書簡がある。東大法学部を卒業後、鉄道院に就職して、後に南満洲鉄道理事となり、幣原内閣と第3次吉田内閣では運輸大臣を務めた人物である。

## 2 東京帝国大学の出身者

近角常観は、共立学校を経て、第一高等学校、東京帝国大学の文科大学哲学科、東京帝国大学大学院で学んだ。これは明治国家を担う人材を育成した立身出世の経路であった。

書簡からは、卒業後も近角が、教官や同窓生と交流したことがわかる。例えば当初は大学で哲学を志した近角は、哲学者の井上哲次郎（1855—1944）に師事していたが、その書簡がある。何より東京帝大出身ということから、同期生に留まらず、上級の先輩から下級の後輩まで、幅広い人脈を形成していたのである。

近角に書簡を送った帝大出身の主な人物は次のとおりである。まず1860年代生れの人物として、倫理学者の中島徳蔵（1864—1940）、教育者で清澤満之友人の沢柳政太郎（1865—1927）、東洋史学者の白鳥庫吉（1865—1942）、国文学者の芳賀矢一（1867—1927）、仏教学者の松本文三郎（1869—1944）らである。

次の1870年代生れは多く、歴史学者の荻野仲三郎（1870—1947）、東洋史学者の桑原隲蔵（1870—1931）、国文学者の岡田正美（1871—1923）、詩人で英文学者の土井晩翠（1871—1952）、哲学者の朝永三十郎（1871—1951）、教育学者の下田次郎（1872—1938）、倫理学者の藤井健治郎（1872—1931）、言語学者の藤岡勝二（1872—1931）、倫理学者の吉田静致（1872—1945）、宗教学者の姉崎正治（1873—1949）、宗教学者の加藤玄智（1873—1965）、教育者の八田三喜（1873—1962）、社会学者の遠藤隆吉（1874—1946）、哲学者の紀平正美（1874—1949）、教育学者の林博太郎（1874—1968）、官僚で政治家の下村宏（1875—1957）、倫理学者の友枝高彦（1876—1957）、造船工学者の末広恭二（1877—1932）、哲学者の波多野精一（1877—1950）、密教学者の吉田修夫（1879—1919）である。

それと1880年代生れでは、日本史学者の松本彦次郎（1880—1958）、心理学者の桑田芳蔵（1882—1967）、台湾の烏山頭ダムを設計した八田与一（1886—1942）などがある。なお後述する真宗大谷派や仏教青年運動などの関係者のうち、東京帝大出身者は近角の人脈として重要であるが、多くの人名が重複するため、本項では触れなかった。

## 第2部 資料編

東京帝大出身の人物で、これ以降の世代からの書簡も確認される。彼らの多くは在学中に大学の近隣にあった求道学舎や求道会館に参じて、近角の説法を聴聞していた。なかにはその後は学者や実業家、医者などで活躍した者も確認できる。例えば医学者では、東京帝大医学部の島藺内科医局に勤務した千秋弘道（1900—?）のものがある。

### 3 真宗大谷派の関係者

近角常観は、真宗大谷派の僧侶であるゆえに、同派僧侶からの書簡が多数確認できる。帝大生時代には、挫折したとはいえ白川党の宗門改革運動に参加したことが、以降における大谷派の中核から周縁にまで人脈を形成する契機になったと言えよう。

大谷家のもものでは、第22世法主の大谷光瑩（1852—1923）、句仏上人こと第23世法主の大谷光演（1875—1943）、第24世法主（後に門首）の大谷光暢（1903—1993）があり、連枝では大谷光瑩（1852—1923）、大谷瑩誠（1878—1948）、大谷瑩亮（1880—1936）、京城帝国大学の教授であった大谷勝真からの書簡が確認できる。

注目すべきは、清澤満之（1863—1903）が主宰した私塾である、浩々洞の関係者からの書簡である。周知のように浩々洞は、1900（明治33）年7月に、東京市本郷区森川町の近角常観の留守宅（現在の求道会館の場所）を預かっていた清澤のもとに、真宗大学を卒業した佐々木月樵（1875—1926）、多田鼎（1875—1937）、暁烏敏（1877—1954）が集まったことに始まる（同年11月浩々洞と命名）。近角が洋行から帰国する1902年6月まで所在した。その後は近隣の本郷区東片町に移り、以降は豊島郡巣鴨村や小石川区など東京各地の移転を繰り返した。

浩々洞関係のものは、清澤の門下生でいわゆる「三羽鳥」と呼ばれた、先述の佐々木、多田、暁烏が確認できる。この他に浩々洞の出身者のうち、会館に残された書簡の人物として、月見覚了（1864—1923）、百目木智璉（劍虹、1874—?）、富山智海、大草慧逸、山田友次郎、近藤純悟（1875—1967）、曾我量深（1875—1971）、楠竜造（後に和田姓、1874—1933）、原子広宣、金子大栄（1881—1976）が確認できる。また浩々洞、浩々洞印度研究会、無我山房（1907年に浩々洞出版部から改称）の名義での書簡もある。浩々洞が発行した雑誌『精神界』に寄稿者した有名無名の人物から、近角に宛てた書簡も複数ある。近角が主宰した雑誌『求道』と同誌の読者層が、重なっていたのかもしれない。

浩々洞が移転した後は、求道学舎が家屋を引き継いだ、同一の建物であったために、その後も残置されたままの資料があった。近角以外の第三者から、主宰者である清澤や浩々洞の洞人に宛てられた書簡も少なからず確認できる。例えば南条文雄から清澤宛、西方寺の養父清澤厳照から山田喜六に送られた満之死去の告知文がある。

その他の真宗大谷派の関係者で、近角に書簡を送った主な人物は、生年順の世代ごとに示すと次のとおりである。学僧の南条文雄（1849—1927）と村上専精（1851—1929）、宗門要職を歴任した菊池秀言（1855—1944）、日清と日露戦争で布教師として従軍した平松理英（1855—1916）、哲学館（現在の東洋大学）創始者の井上円了（1858—1919）、浅草

別院輪番の大草慧実（1858—1912）。

白川党に参加した清川円誠（1863—？）、大谷大学学長の稲葉昌丸（1865—1944）と住田智見（1868—1938）、真宗大学の東京移転開校時の主管であった関根仁応（1868—1943）、仏教史学者の鷲尾順敬（1868—1941）、真宗学者の齋藤唯信（1869—1957）。

本願寺寺務総長の阿部恵水（1870—1945）、仏教学者の常盤大定（1870—1945）、東京真宗中学長の吉田賢竜（1870—1943）、教育者の藤井専随（1873—1951）、仏教学者の舟橋水哉（1874—1945）、ジャーナリストで政治家の安藤正純（1876—1955）、大谷派を離脱して無我苑を創設した伊藤証信（1876—1963）、筑紫正行寺の竹原嶺音（1876—1951）、真宗学者の大須賀秀道（1876—1962）、清澤の改革運動賛同者の乗杉教存（1876—1917）と文部官僚の乗杉嘉寿（1878—1947）の兄弟、真宗学者の山田文昭（1877—1933）。

仏教学者で大谷大学学長の山辺習学（1882—1944）、真宗学者の安井広度（1883—1968）、社会学者の安富成中（1886—1973）、仏教タイムス社を創設した中山理々（1895—1981）がある。その他、俳人の安藤現慶、白川党の井上豊忠と蕪城賢順、東大英文卒で七高教授の門脇願珠、宗門内外の要職を務めた南浮智成、ハワイ布教の玉代勢法雲、東大宗教学出身の富岡教雲も確認できる。

近角は、東京巢鴨の真宗大学（1901—1913年所在、現在京都の大谷大学）で教鞭を執っていたが、同大学出身者の書簡が複数確認できる。

#### 4 仏教青年運動の関係者

近角常観は、明治中期から仏教青年運動の支柱となっていた。運動に関与した人物とは、終息後も来信があった。

まず大日本仏教青年会について述べよう。同会は東京駒込の真宗大谷派真浄寺住職の寺田福寿が、1891（明治24）年11月の報恩講に際して、東京帝国大学と第一高等学校の学生に対して、来参聞法を促したところ、十数人の学生が応じて、その場で翌年に夏期講習会の開設が決議されたことに始まる。1892年1月に、東京帝国大学、第一高等学校、東京専門学校（現、早稲田大学）、慶應義塾、哲学館（現、東洋大学）、東京法学院（現、中央大学）の有志で仏教青年連合会が設立され、毎年の積尊降誕会と夏期講習会を行うことになったのである。第1回夏期講習会は同年7月に行われ、学生であった近角は、これに参加した。同会での講師は前田慧雲（1857—1930）らであったが、前田からの書簡を始め、学生として藤岡勝二や月見覚了、藺田宗恵（1863—1922）などが参加したが、彼らからの来信がある。1894年4月には、大日本仏教青年会と改称。事務所は東京本郷の森川町に所在した。近角は、幹部の秦敏之と広田一乗ならびに藤岡勝二と共に、運営を担ったが、彼らからはその後も来信が続いた。なお先述した真浄寺住職の寺田福寿は、慶應義塾出身で福沢諭吉と関係があった人物である。書簡は確認できないが、後に同寺住職を継承した寺田慧眼（1881—？）の書簡はある。

大日本仏教青年会の活動に関わった書簡のある人物として、沢柳政太郎、高楠順次郎

## 第2部 資料編

(1866—1945)、桜井義肇(1868—1926)、真岡湛海、柏原文太郎(1869—1936)、和田鼎(1875—?)、本多辰次郎(1868—1928)、常盤大定、荻野仲三郎、高島米峰(1875—1949)、安藤正純の個人書簡が確認できる。

近角は、1898(明治31)年10月に結成された、仏教徒国民同盟会にも関与して、ここでも中枢を担うことになった。同会はこの年に生じた巢鴨監獄教誨師問題の対策のために設立されたのである。仏教徒国民同盟会は、1899年5月に大日本仏教徒同盟会と改称されたが、この頃の同会の幹部人事は、会頭に侯爵の久我通久(1842—1925)。実務と担当する評議員として、幹事長は岡田治衛武(1859—?)。常務員は柏原文太郎、近角常観、秦敏之。会計は今井喜八、西沢喜七。慈善部は片山国嘉(1855—1931)、安達憲忠(1857—1930)であった。上記のうち、久我と西沢以外からの人物の書簡は確認できる。

### 5 その他の宗教界関係者

近角常観は、真宗大谷派以外の宗派の僧侶と交友があった。とくに浄土真宗本願寺派の僧侶が目立つ。主な本願寺派関係者として、仏教学者の前田慧雲、最初の北米開教師で後に龍谷大学学長となった藺田宗恵、高輪中学校の創設者である竜口了信(1867—1943)、東京牛込の慈光会堂主の北村教厳(1872—?)、本願寺派の各教育機関の要職を務めた朝倉暁瑞(1877—1968)、同和学園を創設した菅瀬芳英(1872—1917)、社会事業家の菊池俊諦(1875—1972)、仏教学者の島地大等(1875—1927)、真宗史学者の鷲尾教導(1875—1928)、福沢諭吉に師事した葦原雅亮(1875—1961)、近角に小説家嘉村儀多を紹介した桃林皆遵(1878—1941)、千代田女子専門学校長を務めた泉道雄(1878—1942)、文部官僚を経て女子学習院長を歴任した芝田徹心(1879—1950)、仏教学者の森川智徳(1880—1970)などがある。そのほか本願寺派僧侶であるが大日本仏教済世軍を創設した真田増丸(1887—1926)とその師の東陽円成(勤学である東陽円月の子)の書簡がある。

他には、法隆寺管長の佐伯定胤(1867—1951)、仏教運動家の加藤熊一郎(咄堂、1870—1949)、浄土宗僧侶の椎尾弁匡(1876—1971)ほか、それに仏教講談師の野口復堂から本人肖像入りの年賀状がある。

東京帝大生のときに求道学舎に在籍した亀谷凌雲(1883—1973)は、大谷派僧侶から牧師となった人物である。キリスト教に入信してからも手紙を書き続け、長男で東京帝大東洋史出身の近角文常(1908—1938)が中国で戦死した時には、弔意の言葉をつづっている。宛名を「近角常観<sup>せんせい</sup>先醒」と記したキリスト教徒の思想家である綱島梁川(1873—1907)の葉書もある。

### 6 監獄と教誨師の関係者

明治期における監獄(1922年に刑務所と改称)の受刑者への教誨活動は、浄土真宗が端緒であったが、とりわけ大谷派関係者が多かった。1898(明治31)年に、仏教側の教誨師を除外して、キリスト教側の教誨師を採用しようとした巢鴨監獄問題では、近角らの大

日本仏教徒同盟が、反対運動のため設立されたのは前述のとおりである。事態が鎮静化した以降も、監獄関係者からの来信があった。

全国各地にある監獄の教誨師から、書簡が寄せられている。来信の時期は幅広いが確認できるものとして、札幌刑務所の奥村祐誠、網走監獄の加藤教栄、十勝監獄の湯口温雅、秋田監獄の木村円昭、市谷監獄の河野純孝、巢鴨監獄教務所長の武田慧宏、横浜監獄の伊東思恭と木村暁心ならびに天児稔丸、膳所監獄の香川千巖、大阪監獄教務所長の高安博道などがある。職員ないしは監獄名義の書簡として、盛岡監獄、福島監獄、前橋監獄、小菅監獄、金沢監獄、神戸監獄、岡山監獄、松江監獄、佐賀監獄、大分監獄、外地では朝鮮の大邱監獄、台湾の台北監獄からのものがある。

その他、巢鴨監獄教誨師問題の終息後に教誨師としてあらためて任命された大日本仏教青年会会員で大谷派僧侶の興地観円と松見善月、監獄行政官僚の小河滋次郎(1863—1925)、複数の監獄を設計した建築家の山下啓次郎(1868—1931)、さらには財団法人監獄協会(現在の矯正協会)、十勝監獄官舎内の浩々洞社、東京拘置所内の『教誨研究』編集部からの書簡が見られる。

## 7 求道学舎の出身者と求道会館の支援者

近角常観は、求道学舎に学生を寄宿させ、寝食と信仰生活を共にして、宗教的精神を持つ有為の人材を育てようとしたのである。

求道学舎の出身者のうち、書簡が確認できる主な人物として、西洋史学者の阿刀田令造(1878—1947)、前述した亀谷凌雲、教育者の浅野孝之(1888—1948)、賢治親族の宮沢磯吉(1889—1972)、哲学者の谷川徹三(1895—1989)、ドイツ文学者木村謹治の弟で後に近角の娘婿となった生化学者の木村雄吉(1904—1989)、医薬品ツムラの津村基太郎(2代目津村重舎、1908—1997)などがいる。哲学者の三木清(1897—1945)は一高生の時に求道学舎に通い、近角の説教を聞いた。三木の書簡は確認できないが、一高の友人でその後は東京帝大哲学科に進んだ宮島鋭夫のものがある。

書簡ではないが、『求道学舎名簿 大正二年十一月調査』なる帳簿があり、漸次に人事情報を更新された形跡がある。これを見ると、在寮した学生は東京帝国大学の文科をはじめ、法科、医科、農科、そのほか明治、慶應、早稲田、東洋、一高、郁文館、開成、京華、正則などの学生が、求道学舎に集っていたことがわかる。無名の人物もいるため詳述しないが、学舎生は卒業後も、折々には近角に書簡をしたため慕っていた。また社会的地位を確立した人物も少なくはなかった。

書簡には、求道会館を設計した建築家の武田五一(1872—1938)、施工した戸田組の戸田利兵衛(1852—1920)のものがある。奉持していた阿弥陀如来立像を求道会館の本尊として譲った大谷派僧侶の中根慶信の書簡もある。建設を支援した全国の無名の信徒からの書簡があるが、とくに財界人として会館建設を支援した、三菱合資会社銀行部の幹部であった桐島像一(後に地所部長、1864—1937)と三谷一二(後に福山市長、1871—1965)



## 第2部 資料編

の書簡も確認できる。

その他に、物心ともに近角の活動を支援した実業家として、筑豊で炭鉱を経営した麻生商店（現麻生グループ）の麻生太吉（1857—1933）と貝島炭鉱社長の貝島太市（1881—1966）、およびそれぞれの関係者からのものがある。酒造関係の実業家では、四方合名会社（現在の宝ホールディングス、傘下に宝酒造など）社長の四方卯三郎がいる。熊本の球磨焼酎「房の露」創業者の堤重蔵（1878—1967）、ならびに重蔵の妹婿で「峰の露」創業者の堤治助らの書簡がある。堤一族の信仰は篤く、房の露株式会社の仏間には、今でも近角の肖像が飾ってあるという。そのほか大字式健康器なる按摩用具を考案した簡易自療普及社（現在の大字式健康普及社）の大字佐平治も、有力な信徒の一人である。

青年期に形成した人脈は、求道会館（1915年竣工）の建設の助力となった。それに先立ち1903（明治36）年10月、『政教時報』第105号にて、近角常観「求道会館設立の趣旨を披瀝す」、ならびに「求道会館設立趣意書」が掲載された。趣意書の発起人は近角常観である。賛助員48人のうち、書簡を確認したのは38名で、安達憲忠、姉崎正治、池山栄吉（1873—1938）、石川成章（1872—1945）、板橋盛俊、稲葉昌丸、今井喜八、今川覚神（1860—1936）、上杉文秀、大内青巒、大草慧実、岡田治衛武、小河慈次郎、柏原文太郎、片山国嘉、境野哲（黄洋、1871—1933）、桜井義肇、沢柳政太郎、白鳥庫吉、新保徳寿（1873—1938）、杉村広太郎（楚人冠、1872—1945）、高楠順次郎、月見覚了、常盤大定、朝永三十郎、南条文雄、野田藤馬、荻野仲三郎、藤井健治郎、本多辰次郎、前田慧雲、真岡湛海、松本文三郎、丸井圭治郎（1870—1934）、村上専精、吉田賢竜、吉田静致、和田鼎である。確認できなかった賛助員は、秋野孝道、久我通久、齋藤唯真、佐竹観海、島地黙雷、島田蕃根、西沢善七、酒生慧眼（後の寺田慧眼か）、藤島了穂、三好愛吉の10名である。

既に本稿で名前が重複している人物もあるが、求道会館設立の賛助員は、東京帝大出身者と真宗大谷派関係者、それに仏教青年運動の関係者の人脈が交差しているのが窺える。

弟の近角常音は、異母兄である近角常観の宗教活動を支えた。常音は、四高を経て、常観を頼って上京して東京帝大の選科に学ぶ。常観の説く信仰が解らず悩んだが、ある機縁で信心に至った。その頃から短歌を親しんでいたが、歌人関係者から、常観もしくは常音に宛てられた書簡が確認できる。例えば雑誌『求道』にも寄稿した伊藤左千夫（1864—1913）、耳鼻咽喉科医でもある久保猪之吉（1874—1939）、国家主義者で知られる三井甲之（1883—1953）、生化学者でもある加藤七三（1891—1947）などがある。

全国各地の信徒は、自主的かつ自発的に互いの信仰を語り合う求道会を設立した。書簡が確認できる求道会ならびに主宰者は、福島の若松求道会（和泉鉄次郎）、東京の羽村求道会（石田佐一）、長野の松本女子求道会（教育者の寺田五三子）、滋賀の近江求道会（本願寺派僧侶の藤井巖）、福岡の福岡求道会（貝島鉱業幹部の赤松治部）、大分の別府求道会（医師の安波勲八）、台湾の台湾求道会（台陽鉱業取締役の山下成一）と高雄求道会である。

## 8 宗教関係の諸団体とメディア

求道会館には、個人からの書簡だけではなく、廃棄されずに断片的に残された、宗教関係の諸団体、新聞社や雑誌社、出版社からの書簡も興味を惹く。多くは会合や催事の案内などの広告、事務関係書状であり、明治から昭和初めにかけての宗教界の雰囲気伝える。

例えば、真宗大谷派関係では、本願寺寺務所と各地の別院、真宗大学、大谷奨学会財団、東京帝国大学大谷学生会など、それと南条先生頌徳記念会（南条文雄）や旭野慧憲君遺子教育資金募集会（旭野は清澤満之の妻やすの妹清澤ちよと結婚）からの書簡もある。

関係の諸団体では、新仏教徒同志会、大日本真宗宣伝協会、九段坂仏教倶楽部、支邦布教権仏教徒有志会、浄土宗労働共済会内社会事業研究会（渡辺海旭）、高崎修養会（山端息耕）、横浜仏教法話会、顕真学苑（梅原真隆）、さらには大内青巒居士建碑事務所や文学士藤井宣正君追悼会、故融道玄君遺子教育資金募集発起人一同などからの書状がある。

仏教青年会の書簡は多く、東京帝国大学仏教青年会、東洋大学の真宗会と厳正中立学生団、高輪仏教大学学友会、早稲田大学仏教青年会（木山十彰）、九州帝国大学仏教青年会、第一高等学校の徳風会、第二高等学校の道交会、東京高等師範学校内の仏教会、東洋高等女学校人道講話会（村上専精）、関西仏教青年会、松江仏教女子青年会、長崎医学専門学校の仏教同志会、九州高等予備校内の九州仏教擁護団、全日本仏教青年会連盟などがある。

その他には、日本実業神楽奉賛会本部、東京帝国大学文学部神道研究室、神生教壇（宮崎虎之助）、神理教から分派した広島誠光教本院の書簡も見える。

関係する新聞雑誌社や出版社としては、中外日報社、文化時報社、法蔵館、大正一切経刊行会、唯識を研究した性相学聖典刊行会のほか、高野山時報社、高野大師新聞社、丙午出版社（高島米峰）、真宗大学内の無尽灯社、香草舎（暁鳥敏）、曹洞宗大学内の和融社、中央仏教社（飯塚哲英）、新修養社（加藤咄堂）、宗教之日本社、それに仏教主義新聞雑誌社連合会などからの書簡がある。

## 9 一般の人々から

求道会館にある約 1 万点の書簡のうち、多くは市井の人々や無名の僧侶たちからである。求道学舎や求道会館に通った信徒のほか、近角の尊名を聞くも遠方のため来訪が叶わなかった人々も、書簡にその思いを記していたであろう。

信徒の書簡で、信仰を告白した書簡のうち、他の人々の信仰心を教導しうる秀逸なものは、雑誌『求道』に掲載された。その肉筆原稿が、号単位で頁順に分割して紙綴じにされ、求道会館に残されていたが、近角が書いた原稿用紙のほか、「告白」欄に掲載された信徒の書簡もこの中に綴じられている。

葉書の場合、逓信省発行の官製葉書で送られてきているが、絵葉書を用いたものも数多く、裏面の絵柄は興味深い。絵葉書は、1930（明治 33）年に逓信省が私製葉書の作成を許可したことで始まり、その後は日露戦争（1904—1905 年）での戦果を写真や絵で伝えた絵葉書が多く利用されたことで、全国規模で広く普及した。絵葉書は、当地から各地に

## 第2部 資料編

文物や風土を伝え、さらには事件や災害の出来事を報道する媒体となったのである。求道会館には、近角が収集もしくは進呈を受けたと思われる、大量の未使用絵葉書がある。趣味や旅行の記録として残していたであろう。

既に触れたが1938（昭和13）年に長男の近角文常が戦死したが、新聞で報道されたこともあり、記事を見た全国各地の人々が弔慰金や電報を始め哀悼の手紙が多数届いた。

封筒や葉書の表書きにある近角に対する敬称は、その人物から見た近角との距離感を示すものである。多くは近角常観の名前の下に、「様」「殿」「師」「先生」とあり、一部には「恩師」「和上」「上人」とある。少数であるが浄土真宗の僧侶ではあまり使われない「尊師」「大師」「御仏」の敬称も見えるが、ごく一般の人々が書いたのであろう。これは民衆の信仰は、形式に拘泥せず個々の内面にある素朴な心情を発露したものであることを如実に物語るものである。なお近角の影響と広がりについては、『求道』に掲載された全国信徒からの寄附者氏名をとりまとめた「求道会館建設寄附者名簿」（中間報告書所収）が参考になる。

### おわりに

2008年度から4年間にわたり、求道会館において書簡を中心とする資料の整理、ならびに目録作成を行ってきた。膨大な資料を、限られた人数と時間で作業を行ったために、目録の内容は万全ではないだろう。本稿は、目録から人物を抽出して紹介したにすぎないが、近角を取り巻いた人脈が、ようやく見えてきたように思える。

また近角に宛てられた書簡は、残された約1万点だけではないだろう。例えば近角に宛てられた年賀状を見ると、ある年次は多いが、別の年の年賀状が無いこともある。おそらくは紛失した書簡も多かったものと見られる。残念ながら経年により、書簡から切手が剥離して消印が確認できないものや、表紙と裏紙が剥離した絵葉書などもある。また読後に便箋を封筒に戻さず、そのままになってしまった、単体の封筒と便箋が多数あった。

とはいえ約1万点の書簡は、近角が全国のあらゆる階層の人々に影響を与えたことを、過分に示した資料である。この中には、市井を生きた無名の庶民から、著名人まで様々な人物の書簡が見られる。また近角常観を支えた異母弟の近角常音宛ても、少なくない。内容によっては常音に伝えるべきことを記したものである。

現在において、明治期から昭和前期までの時期を研究対象としている、あらゆる人文社会系の研究者は、この求道会館の書簡目録に一度は目を通してほしい。自己の研究領域と関わる人名が、必ずや出てくるかもしれない。それほど近角の人脈の裾野は広い。諸領域から接近することで、近角研究の新たな地平が開けるだろう。

近角常観の人脈のさらなる分析、ならびに信徒による宗教観を告白した書簡の内容分析は、今後における重要な研究課題である。

## 第 12 章 暁鳥敏書簡の翻刻と解題

碧海 寿広 ・ 谷川 穰 (監修)

以下に、求道会館所蔵の暁鳥敏<sup>あけがらすはや</sup> (1877—1954) の書簡をすべて翻刻し、解題を付す。なお、書簡翻刻にあたっては、京都大学大学院准教授の谷川穰氏から多大なご助力をいただいた。とくに書簡 1 の翻刻については全面的に谷川氏の手によるものである。記して感謝申し上げたい。ただし、翻刻や解題文の最終的な責は碧海にあることはいうまでもない。

### 翻刻

#### 1 明治 35 (1902) 年 1 月 20 日 浩々洞宛 封書

《付属 DVD-ROM》065 暁鳥敏.pdf 《資料番号》3250

《消印》 明治 35 年 1 月 20 日、松任局

《封筒表》 東京市本郷区森川町一の二四一 浩々洞各位

《封筒裏》 一月廿日 加賀石川郡出城村 暁鳥敏

拝啓新橋にて汽車に乗りし時席に向ひ坐せる一学生ありいと元気よき風彩なり談すれば頻りに柔術に於ける技量をほこる明治義会の学生と称し其の学業の成績も校中第一等なりと称すいろゝゝ談する内よく見れば腕に珠数をはめたり、君は仏教を信するかと云へは然りと答え、予は近来の若年にはめつらしき者なりと思ひて種々談せしところなかゝゝ愛らしき輩にて談為く宗教に入り予は終に精神界を出して彼に与へわしも仏教信者にして之を宣伝するものなりと名乗り汽車の名古屋につくまではいと楽しく過ぎぬ予か後方に牧師あり始めは憐人にひそゝゝと神を談す察するにクリスチャーチの牧師の如し松村を話して通俗にして面白しと云ひ内村を話して頑固過ぎると云ふ、其人と対する青年は聖書の研究を読むと云へり後予等の談のあまり快活なりしたためかの牧師の終に黙せしは面白かりき青年は名古屋にて来月は東京にて御訪問申すべしと約して去りぬ汽車か米原につき北陸線にのりかへしは午前の七時なりき湖北の朝日は貴かりき湖水は藍を流せるか如く西江州の雪をいたゝける山は薄紅色に光りて桜雪のたなひけるか如く伊吹山の白雪はいや白きか上に金色の雪かゝれり予か横に乗りしは四十才ばかりの婦人の小供 (四才と称す) を携へしなり其の兩人の挙動にて大に仏の慈悲を味ふを得たり又川の湖水に流れ入るを見て破帛のなかゝゝに容られざる所以を悟りぬ又汽車越前の境を過る頃砂糖の味は説明し能はざる事を小供か雪を見て何なるかを知らざる時に悟りぬ汽車武生に佇まりし時四才ばかりの小児を負へる五十ばかりの婦人乗れり、前の婦人自分の子のもてるまんぢゆを頒てり其の婦人大に喜びぬ其児こを味はすして母に与へぬ母あちらむきて一口にそを食ひぬ、この母頻りにその子にキツスする事しきりなり予はこの時も大なる教訓を得たりぬ今度の汽車はなかゝゝ面白き結果ある教訓の多くを与えぬ其の主なる感想は心靈の雑感にて物すべければ

## 第2部 資料編

余は略申候

生は販宅後病気は大によろしく毎日老若男女のあどけなき話にきゝとれ居候母も壮健にて  
喜入候方にあれば昼は駒鳥と雀とをきゝ、夜は木菟の声をきゝ候  
明日は堤坤と狂村とを富山に訪はん心算に候在寺中の雑感原稿紙にかきて近々と申上ぐ  
べく候小生此事を書き居れば三才になる子供（叔父の子）横にありて如是我聞と云へり面  
白きかな 今度は之にて暇申候 光、先生及諸兄の上になませ  
敏

清澤先生

多田兄

楠 兄

智口（璉カ）兄

原 兄

其他諸兄

電報はばかりさまでした

西片ニよない送つて頂だい

積雪五十一面銀をしけるかごとし

### 2 明治36（1903）年9月10日 百目木智璉宛 葉書

《付属 DVD-ROM》066 暁烏敏.pdf 《資料番号》7055

《消印》 明治36年9月□日、局名不明

《葉書表》 本郷森川町一ノ二四 百目木智璉様 十日夜

我に降れよ仏陀

暁烏敏

近兄販られ候ばよろしく

八田兄にもよろしく

### 3 年次不明6月22日付 近角常観宛 封書

《付属 DVD-ROM》067 暁烏敏.pdf 《資料番号》3508

《消印》 切手の一部欠損により不明

《封筒表》 東京市本郷区森川町一ノ二四一 近角常観様

《封筒裏》 如来若し許し給はゞ来月十日頃まで滞在仕るべく候  
加賀山中温泉三谷屋にて 六月廿二日夜 暁烏敏

拝啓過日は御光来種々御高教に接し難有存候其後お変も無之候於小生儀  
去る十六日に京十七日より当地逗留いたし居候一ヶ月ほど已前より腸と肛門とに微恙ありし故之を療治の為と先師の全集編集の為とをかねて静養いたし居事に候  
朝夕温泉に浴しつゝ先師の遺稿に親しみ記臆を新にするを得て先居候されどこの間より貧賤の煩惱に苦めらるゝ事あさましう感申候扱過日御願申上候法名の儀御繁忙中恐入候得共至急御認めの上御送付被下度伏て願上候大光の下に御大事に被過度候乍末令聞によろしく御伝被下度候也

旭川大兄侍史 山中にて 敏拝

#### 4 明治 44 (1911) 年 1 月 1 日 近角常観宛 葉書

《付属 DVD-ROM》068 暁烏敏.pdf 《資料番号》1666

《消印》 明治 44 年 1 月 1 日、小石川局

《封筒表》 本郷森川町一 近角常観様

謹賀新年

御恩によりて、年を送り、御恩によりて年を迎へさして頂く、感謝の念は、たゞ念仏となつて溢るゝのであります。然るに、私は常に、この御恩を忘れては、あさましき日暮をして、念仏さへ怠りかちの横着者であります。かゝる者を不相変かわいかつて手を引いて下さるゝ、師友諸兄姉はまことに、悪人正機の本願の権化と合掌恭敬の念に堪ふないのであります。南無阿弥陀仏。

明治四十四年一月元日 暁烏敏  
加賀石川郡出城村  
東京小石川大塚仲町

#### 解題

暁烏敏による書簡のうち求道会館に所蔵のものは合計 4 通。清澤満之ほか浩々洞の同人に宛てたものが 1 通、百目木智璉宛のものが 1 通、近角常観宛のものが 2 通である。それぞれ簡単に紹介したい。

本報告書の第 15 章「求道会館所蔵のその他資料の解題」でも述べたとおり、求道会館には浩々洞に関係する「置き土産」的な資料が、同人名簿を筆頭として若干だが存在している。近角が滞欧中の明治 35 年初頭の書簡 1 もそのひとつであり、暁烏が石川の自坊に帰省中、浩々洞の同人に送った書簡である。内容はおよそ近況報告であるといつてよく、

## 第2部 資料編

帰省の際に乗車した汽車のなかで起きた出来事と、自坊での暮らしぶりについて語られている。

車中の話に関しては、向かいの席に座り合わせた仏教徒の学生との対話を楽しみ、また後ろの座席から漏れ聞こえてきた、牧師らしき人物と青年の会話に興味をそそられた旨が記されている。後者については、「松村〔介石〕を話して通俗にして面白しと云ひ内村〔鑑三〕を話して頑固過ぎると云ふ、其人と対する青年は聖書の研究を読むと云へり」といったように、当時のキリスト教界をめぐる話題で盛り上がっている様子がうかがえる。

また、同じく車中の出来事として、隣に座っていた4歳の子供をつれた40代ぐらいの婦人が、途中から乗車してきた50歳ぐらいの婦人のつれているやはり同年齢ほどの子供に饅頭をあげたところ、その子が殊勝にも母親に饅頭を譲り、これを喜んだ母親が自分の子供にキスをした、というエピソードが記されている。暁鳥はその一部始終をみて「大なる教訓を得た」ようである。

明治36年9月の書簡2は、浩々洞の同人でありまた求道学舎で近角の活動の手伝いもしていた百目木智璉に送ったもので、あいさつ程度のごく簡素なものである。終わりに追伸的な記述があり、よろしく伝えておいてほしい相手として、地方遊説か何かでこのとき学舎には不在であったらしい「近〔角〕兄」とともに、「八田」という人物の名があげられている。この「八田」とはおそらく、暁鳥と同じく石川県出身で、この頃は東京府第三中学校の校長をしていた教育者の八田三喜（1873—1962）のことであると思われる。なお、八田から近角に宛てた手紙も求道会館には数通所蔵されている。

書簡3は、書かれた年は不明だが、内容から清澤没後の明治36年6月以降の文章とわかるもので、療養のため滞在中の石川県山中温泉から近角に送られている。清澤の全集を編むため「先師の遺稿に親しみ記憶を新に」していることや、近角に以前依頼していた「法名」を至急送付してほしいことなどが記されている。両者の一定の親密なつきあいを示唆する書簡であるといえよう。

明治44年の年賀状である書簡4も近角宛のものである。印字であり形式的な文面だが、暁鳥にとって近角は「悪人正機の本願の権化」である「師友諸兄姉」の一人として認識されていたことが伝わる内容ではある。

暁鳥と近角は、いずれも清澤に影響をうけた改革的な真宗僧侶として、若い頃から少なからぬ接点をもっていた。ともに学生時代に白川党の宗門改革運動に参加して交流し、近角の西洋視察のあいだ、留守宅に設けられた浩々洞で暁鳥は清澤らと共同生活を行っていた。近角の帰国後、求道学舎で開始された「信仰談話会」には浩々洞のメンバーがしばしば招かれていたが、暁鳥も複数回にわたって会に参加している。宮沢政次郎はじめとする宮沢一族の人びとが両者とともに師事していたことは、本報告書第8章の論文「宮沢賢治と近角常観——宮沢一族書簡の翻刻と解題」で既に詳しく論じたとおりである。

ただし、求道会館に所蔵の暁鳥書簡は日付不明の1通を除き明治期に限定されており、大正期以降の両者の関係についてはほとんど明らかでない。著作等をみても互いに言及す

る機会のごく少なかったようであり、あまり深いつながりは維持されなかったものと思われる。ともに近代真宗のスター的存在として親鸞主義の宣布に大きく貢献したふたりだが、その活動は時がくだるほどそれぞれ独自路線をいくものとなっていったのであり、両者が歩みをともした時間は、割合に短かったとみるのが妥当なところだろう。



## 第13章 武内義範書簡の翻刻と解題

岩田 文昭

以下に、求道会館所蔵の武内義範（1913—2002）の書簡1通を翻刻し、解題を付す。  
なお、翻刻は小田晃生が中心になっておこない、解題は岩田によるものである。

翻刻 昭和13（1938）年11月22日 近角常観宛 封書

《付属DVD-ROM》092 武内義範.pdf 《資料番号》5002

《消印》 昭和13年11月22日、局名不明

《封筒表》 東京市本郷区森川町求道学舎 近角常観先生

《封筒裏》 京都市左京区鹿ヶ谷法然院町卅三 武内義範

只今信界建設を拝誦いたしまして、御令息様の戦死なさいました事を知り愕然といたして居ます。

先生の御嘆き、御奥様の御心情に、涙を流しなから拝読いたしました。つね々先生の御健康を御察しいたして居りましたが、多忙に打ち暮れ御伺ひ申し上げる事もいたしました。然るに、この様な御不幸が、更に御病床の先生を御苦しみ申し上げているとは、夢にも存じませんでした。

御悔み申し上げる事かおそくなりまして、誠に申し分けございません。この前に、お目にかかり、御分れの節に、「一日も早く御凱旋なさいますやうに」と申しあげました時の先生の嬉しそうな御顔がチラ々として、且つ読み且つ泣い居ます。悲哀のうちにも心にぎやかに感ずると書かれた先生の御心を感激しながら、かみしめるやうにしています。どうか先生、御身体を大切に遊ばして、一日でも、私達の為に、長く御止り下さるやうになさつて下さいます事を御ねだりいたします。御悔みの言葉も見当らず、只心情をそのままに申しあげました。何卒々々、御自愛下さいますやうに御願ひいたします。

未筆なから、御奥様にも、私の心からの御悔みを御伝へ下さいませ。

十一月廿二日夕

武内義範

近角先生

### 解題

武内義範は、京都大学文学部宗教学講座の教授をつとめた宗教哲学者。著作は『武内義範著作集』全5巻（法蔵館）に収められている。主著『教行信証の哲学』（初版1941年）は、親鸞の思想を哲学的に考察したはじめての本格的著作であり、田辺元『懺悔道としての哲学』、三木清の遺稿「親鸞」も、武内のこの著作に大きな刺激を受けて著された。

『教行信証の哲学』の冒頭には、「親鸞の信仰に生きている、一人の師と一人の友とに遇

うことができた」と記されているが、一人の師とは常観であり、一人の友とは武内が伝えた常観の言葉によって回心をした和三郎老人である。武内の常観への尊敬の念は、一九五〇年に著わされた論文「真宗教化の問題」に明確に示されている。「私は東京の求道学舎で友人のI君の紹介によって、近角常観先生のご教示をあおぐことができた。それは先生の晩年のことで、そのとき受けた感銘を私は終生忘れないであろう。先生の御声は今もなお耳朶にひびき、先生の御教えの深さは、汲み尽くしえぬ真理として、現に私の胸に泉のごとくに湧き出ている」（『武内義範著作集』第1巻253頁）。

本書簡は、1938年10月1日に中国廬山で戦死した、常観の長男文常死去の報に接した、武内のお悔やみの手紙である。武内は、当時、京都帝国大学大学院研究科に所属する学生であった。本書簡には、武内の常観に対する心情が率直に表明され、文常の死が常観とその周辺にもたらした衝撃が伝わってくる。

## 第14章 古澤平作書簡の翻刻と解題

岩田 文昭 ・ 松本 直樹 (翻刻・訳)

以下に、会館所蔵の古澤平作(1897—1968)の書簡一通を紹介する。古澤の手紙は、ドイツ語でノート三枚(表裏)に手書きでしたためられている。まずはじめに、ドイツ語書簡の「翻刻」、ついでその「翻訳」、最後に「解題」をつける。「翻刻」と「翻訳」とその脚注は松本直樹氏(同志社女子大学非常勤講師)により、「解題」は岩田文昭による。

### 翻刻

昭和11(1936)年6月24日 近角常観宛 封書

《付属DVD-ROM》093 古澤平作.pdf 《資料番号》5004

《消印》 昭和11年6月25日、世田谷局

《封筒表》 東京市本郷区森川町百五番地 近角常観先生 御待史

《封筒裏》 緘 昭和十一年六月廿四日 ~~医学博士~~<sup>(ママ)</sup> 古澤平作  
東京市世田ヶ谷区東玉川町一九〇 電話田園調布三、〇三二

《用箋》 3枚

### 1枚目表

Neues Wiener Tagblatt

9. Mai 1936

Thomas Mann über Freud.

Hatten vorgestern die Aerzte den 80 jährigen Freud gefeiert, so huldigte ihm gestern Thomas Mann auf sehr persönliche Art. Bereits am ersten Tag des Vorverkauftes<sup>(1)</sup> waren sämtliche Plätze des mittleren Konzerthausaales vergriffen, ein Beweis dafür, wie sehr man in Wien Thoman Mann schätzt und ihm Ehrerbietung entgegenbringt: als dem deutschen Erzähler großen Formats, als dem humanen freien Geist und als dem bewundernswerten Charakter, der sich zumal in den seelisch-geistigen Schwierigkeiten der letzten Jahre so großartig bekundet hatte. Der neben Gerhart Hauptmann wohl berühmteste deutsche Autor hatte bekanntlich das immer bittere<sup>(2)</sup> Los des Exils auf sich genommen, als er der Meinung war, daß er das, was politisch im Dritten Reich geschah und geschieht, sichtbar ablehnen müsse.

Daß Thomas Mann Freuds Lebensarbeit aufs höchste schätzt, weiß man bereits aus Manns vor Jahren in der Zeitschrift "

### 1枚目裏

Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte". Der Weg der

psychoanalytischen Behandlung, der Weg vom Unbewußten zum Bewußten war für Mann Gleichnis oder Ausdruck des Willens, vom Dunkeln ins Helle zu finden, vom Triebhaften und Irrationellen zur Vernunft und zum Geist, vom Barbarischen zur Kultur. In der Beschäftigung<sup>(3)</sup> mit dem "Erdgöttlich-Vorgeistigen", den Leidenschaften, den Trieben, dem Unbewußten trifft sich zwar Freud mit dem modernen Irrationalismus. Aber die Ziele beider sind grundverschieden. Der Irrationalismus wünscht bei dem Triebhaften zu beharren und vergottet es. Freud aber meint, daß es zu überwinden sei, und setzt damit die Vernunft über das Gefühl im Sinne des aufklärerischen Geistes des 18. Jahrhunderts, und nach Manns Aussicht, auch im Sinne Novalis' und anderer großer Romantiker des 19. Jahrhunderts sowie schließlich im Sinne Nietzsches.

2 枚目表

Verschiedene Motive, ja die Hauptmotive jenes Aufsatzes tauchten in dem Vortrag wieder auf, bereichert und vergrößert und kunstvoll variiert. Und eben so fungierten Novalis und Nietzsche wieder als Zeugen für Freud. Aber dazu kamen diesmal noch Kierkegaard, und ganz wesentlich Schopenhauer. Denn dessen "Wille" als Gegensatz des Intellektes verhalte sich durchaus analog dem Unbewußten gegenüber dem Ich. Freud habe, so führte Thomas Mann aus, ohne diese große Literatur zu kennen und von ihr bestärkt worden zu sein, als Arzt und Naturforscher die Psychoanalyse geschaffen. Diese Einsamkeit aber gehöre zum Wesen Freuds, der dem Redner immer als ein Mann, der allein zu sein versteht, als ein Ritter zwischen Tod und Teufel erschienen sei.

Der Vortrag Manns war die Geschichte seiner subjektiven Beziehungen zur geistigen Welt Freuds. Mann erklärte sich zu dieser Welt aus zwei Gründen

2 枚目裏

hingezogen: aus seiner Wahrheitsliebe und aus seinem Sinn für Krankheit als Erkenntnismittel. Es sei nun verwunderlich, setze Mann fort, daß er erst so spät zu den Werken Freuds gelangt sei. Kenner der Psychoanalyse hätten ihn darauf aufmerksam gemacht, daß in seinem dichterischen Schaffen vom "Kleinen Herrn Friedemann" angefangen bis zum "Zauberberg" und zum Josefs-Romann<sup>(4)</sup> Dinge stünden, die durchaus psychoanalytischen Erkenntnissen entsprächen. Wesentlich sei er - Thomas Mann - wahrscheinlich zu solchen psychologischen Wissen durch eine Wahrheitsliebe des heute so viel gelästerten neunzehnten Jahrhunderts gekommen, durch eine Wahrheitsliebe, die so weit ging, daß Ibsen sogar noch die Lüge als eine Lebensnotwendigkeit erkannte. Ibsen sei aus Pessimismus dahin gelangt, sehr zum Unterschied zur Gegenwart, in der man die Lüge aus

3 枚目表

Geistfeindlichkeit hochhalte.

Thomas Mann kam dann auf seine Beschäftigung mit Schopenhauer zu sprechen, dessen Lehre vom Willen ihm eine so wichtige Brücke zu Freud war. Besonders verwies Mann auf Schopenhauers Abhandlung über das "Anscheinend Absichtliche im Schicksal des Einzelnen", wobei sich erstaunliche Parallelen zu Freud ergaben: in bezug auf den Traume, und die Macht des "Willens" und so gar auch in bezug auf die Macht der Sexualität.

Einen breiten Raum im Vortrage Manns nahmen Darlegungen über den Mythos ein: der "gelebte Mythos" ist eine Idee des Josef-Romans : in tiefste Tiefen des Mythos sah Freud in seinem Buch "Totem und Tabu". Und das "Infantile" im Wesen Josefs brachte abermals die Rede auf die Psychoanalyse, auf Freud zurück.

Ganz ähnlich wie in dem oben

3 枚目裏

erwähnten Aufsatz gestaltete sich der Schluß des Vortrages: Mann sieht in Freud den Wegbereiter einer neuen Humanität, einen weltverändernden Auflöser der Angst und des Hasses, den Propheten einer heitererem und nüchterneren Friedenswelt. Die <sup>(5)</sup> Psychoanalyse lehre uns, weniger pathetisch und bescheidener zu sein, denn Bescheidenheit hänge in jedem Sinne mit Bescheiden-Wissen <sup>(6)</sup> zusammen. Wie der greise Faust stehe der greise Siegmund <sup>(7)</sup> Freud vor uns, und auch aus seinem Munde könnten die Faust-Worte kommen: "Ein solch' Gewimmel mocht' <sup>(8)</sup> ich sehen, auf freiem Grund mit freiem Volk zu stehen", nämlich mit dem baß befreiten, "zum Frieden reifen Volk der Zukunft."

Ungemeiner Beifall hatte Thomas Mann begrüßt, und dankte ihm nun für seinen Vortrag.

訳文

新ウィーン日報 1936年5月9日付 トーマス・マン、フロイトを語る

一昨日には医師たちが80歳を迎えたフロイトに祝意を述べましたが、昨日はトーマス・マンが彼に親しく敬意を表明しました。前売り初日にして中規模ながらコンサートホールは全席完売、このことからウィーンの人々がいかにトーマス・マンを高く評価し、尊敬しているかが分かろうというものです。トーマス・マンはスケールの大きなドイツの小説家であり、人間味にあふれた自由精神の持ち主、賞賛すべき人格者であります。彼の人物は、とりわけここ数年、彼が心理的・精神的に様々な困難に見舞われるなかで見事に明ら

かになりました。彼はゲルハルト・ハウプトマンにならんでおそらく最も有名なドイツ人作家ですが、周知のごとく亡命の定めを受け入れてその過酷さはいや増すばかり、それというのも、彼が第三帝国で政治的に起こったこと、現に起こっていることを明白に拒絶せねばならぬと考えたからなのです。

トーマス・マンはフロイトの生涯の仕事をきわめて高く評価しておりますが、このことは何年も前に雑誌に掲載されたマンの論文「近代精神史におけるフロイトの位置」ですでに周知のことでありましょう。精神分析による治療の道、無意識的なものから意識的なものへと到る道は、マンにとっては、暗いところから明るいところへ、本能的なもの・非合理的なものから理性と精神へ、野蛮から文明へと道を見出そうとする意志の喩えであり、表れでありました。「地神的なもの・精神以前のもの」を扱い、狂熱と衝動を、また無意識的なものを扱うからには、フロイトにはたしかに近代の非合理主義に触れるところがあります。しかし、フロイトと非合理主義では目指すところが根本的に違います。非合理主義は本能的なものに執着してこれを神格化しておりますが、フロイトはこれを克服すべきものと考えており、したがって理性を感情の上に置くこと 18 世紀の啓蒙主義者たちの精神と変わりがありません。マンの見通しによれば、それはフロイトが 19 世紀のノヴァーリスその他の偉大なロマン主義者たちと、また最終的にはニーチェと同じ立場に立っている、ということでもあるのです。

先述の論文〔「近代精神史におけるフロイトの位置」〕<sup>(9)</sup> の、もちろん主要なものも含めて様々なモチーフが今回の講演でも再びとりあげられましたが、内容的にはより豊かに、またスケールも大きくなって、その主題の変奏もじつに見事であります。同じくノヴァーリスとニーチェがフロイトを擁護する証人として活躍しておりますが、今回の講演ではさらにキルケゴールが加わりました。また、ショーペンハウエルも加わったことはきわめて当然でありましょう。というのも、マンによれば、ショーペンハウエルが言うところの「意志」と知性の対立関係は、無意識と自我の対立関係にとってもよく似ているからです。トーマス・マンが詳説するところによれば、フロイトはこれらの偉大な著作を知らず、したがってそれらを読んで自分の考えに自信をもつということもなかったのであって、〔ただ〕医師として、また科学者として精神分析を創始したのでした。とはいえ、この孤独なありようはフロイトにじつにふさわしい。講演者にとっては、フロイトは独りであるということがどのようなことであるかをよく分かっている人、死と悪魔につきまとわれた一人の騎士と見えたのであります。

マンは今回の講演で、自分がフロイトの精神世界にどのように関わっているかについて自ら思うところを語っております。マンはこの世界に心惹かれる理由を二つあげております。つまり、真理への愛と、「認識の手段としての病」〔という発想に対する共感〕であります。マンはさらに続けてこう語っております——驚かれるかもしれないが、私がフロイトの著作に出会ったのはかなり遅い時期になってからであった。身近に精神分析の専門家でもいれば、その人が私に、『小男フリーデマン氏』に始まり、『魔の山』『ヨゼフの物語』

に至るあなたの文学的な創作活動には、何か徹底して精神分析的な認識にかなう要素が含まれている、とでも指摘してくれたであろう。実際には、私——トーマス・マン——がその種の心理学的な知見にたどりついたのは、主として、今日ではひどく言われがちな時代である 19 世紀の真理への愛を通じてではないかと思う。この真理への愛はとても広い範囲に及ぶもので、イプセンですら依然として、嘘は生活の必要からやむをえずつかれるものであると認めていた。イプセンはペシミズムからそのように考えたのだが、その点は現代とかなり異なっている。現代では人々は精神というものに反感をもっており、そのために嘘を〔必要悪と考えるのではなく、むしろ〕善きものとみなすに至っているのである——と。

次いで、トーマス・マンは自分がどのようにショーペンハウエルに取り組んできたかに話題を移しました。意志についてのショーペンハウエルの学説は、マンにとってはフロイトへの重要な橋渡しになったのです。マンはとくに、ショーペンハウエルの「個人の運命に宿る意図らしきもの」についての論文を引きあいに出します。というのも、この論文にはフロイトと驚くほど似たところがあるからです——つまり、夢に関して、「意志」の力に関して、さらには性の力に関してさえも、とても似ているのです。

マンは講演のかなりの部分を神話についての叙述にあてています。「生きられる神話」〔という考え方〕が『ヨゼフの物語』を貫く思想なのです。フロイトは彼の著作『トーテムとタブー』で、神話の最も深い深みをのぞきこみました。ヨゼフの本質的な人柄に含まれる「幼児的なもの」、これに言及することで、話はくり返し精神分析に、またフロイトに立ち返っていきます。

先述の論文〔「近代精神史におけるフロイトの位置」〕と全く同じように、この講演も次のように締めくくられました。マンが見るところ、フロイトは新しい人間性へと至る道を切り開いた人、不安を、また憎悪を解消して世界を変えようとしている人、より晴れやかで冷静な平和の世界を予言した人、であります。マンは語ります——精神分析は私たちに、あまり感情的にならず、もっと慎みを知ることを教える。というのも、慎みを知ることはあらゆる意味でものごとに通じることに繋がるからである。白髪のファウストのように、白髪のジクムント・フロイトが私たちの目の前に立っている。そうして、フロイトの口からファウストの次のような言葉が出たとしてもおかしくはない、すなわち「私はそのような人の群れを見たい、自由の地に自由な民とともに立ちたい」、つまりより自由な、「平和を享受するに足るほど成熟した将来の民とともに」立ちたいのだ——と。

大きな拍手喝采がトーマス・マンに贈られ、彼の講演に感謝の意を表しました。

## 註記

- (1) Vorverkauftes は、Vorverkaufes の誤記と思われる。以下の脚注は正しい表記と思われるもののみを記す。
- (2) bitterere
- (3) Beschäftigung
- (4) Roman
- (5) Die
- (6) Bescheid-Wissen
- (7) Sigmund
- (8) möcht'
- (9) [ ] 内は訳者による。以下、同様。

## 解題

古澤平作は、日本精神分析学会の初代会長を務めた精神科医。仙台の二高在籍時以来、常観に親近する。東北帝大医学部卒業後、東北帝国大学医学部助教授を経て、1932年ウィーン精神分析研究所に留学。そこで、フロイトに「阿闍世コンプレックス」に関する論文を直接に提出。帰国後、精神分析クリニックを開業。古澤の弟子には、「甘え」理論で有名な土居健郎や「阿闍世コンプレックス」論を展開した小此木啓吾など、精神分析の思想の日本での普及に大きな貢献を果たした人物がいる。

本書簡は、1936（昭和11）年6月24日付の封筒の中に入っていたが、その内容は、ドイツ語の新聞記事の写しである。このようなドイツ語の記事をなぜ古澤は手書きで写して、わざわざ近角に送付したのであろうか。古澤がこの書簡を送付した年は、1933年にウィーンのプロイトのもとから帰ってきて3年後にあたる。帰国した古澤は、当初は東京郊外の借家で開業したが、この頃、田園調布に診療所と自宅を兼ねた家を新築した。以来そこで古澤は精神分析医として治療にあたった。1936年は、人生を精神分析にかけるべく新たな診療活動に熱意に燃えていた時期といえよう。古澤のご子息で心理学者である古澤頼雄氏にこの書簡が出された背景について尋ねたところ次のような推量をされた。すなわち、フロイトと同様に教導を受け、心底から尊敬をしていた常観に、いてもたってもおられないという気持ちで記事を書き写して送ったのではないか。フロイトが評価されたという記事の内容に感激し、そのことを知ってもらうために常観に送ったのだらうというのである。

本書簡は古澤のうちにあった、宗教と精神分析の共存の状態を象徴的に物語っている。宗教を代表するのが近角であり、精神分析がフロイトである。そして、この二者への尊敬の中で提唱されたのが古澤の「阿闍世コンプレックス」の概念である。古澤頼雄氏は、父平作の使いで何度か本郷の常観のところを訪れたという。おそらく1941年常観が死ぬまで常観と古澤との師弟関係は続いたと思われる。この書簡の封筒は、クリニックのために印刷されたものであり、そこには「医学博士」と印刷されている。この文字がわざわざ手書きで消されているのだが、それは常観に対する古澤の謙遜の意の表明ではないかと推察される。



## 第15章 求道会館所蔵のその他資料の解題

碧海 寿広 ・ 大澤 広嗣

書籍と書簡以外では、ほかにどのような資料が求道会館に存在するのか。以下、資料の種類ごとに概説し、簡単に内容紹介をする。1名簿、2常音日記、3「宗教法案反対運動」関連、4「宗門革新運動」関連、5「求道日曜学校」関連、6その他、の順番にみていこう。

なお本稿は主に碧海が担当して、3のみ大澤が執筆した。

### 1 名簿

名簿にはいくつかの種類のものがあり、そのなかで数がとくに多いのは「信仰談話会」と「夏季求道会」のそれである。先に、このふたつ以外の目ぼしいものを取り上げたい。

まず目を引くのが、明治33年から明治35年の『浩々洞名簿』である。はじめに「原籍 三河国碧海郡大浜町 姓名 清澤満之 年齢 三拾七年」とあるのに続き、「前住所 本郷区森川町貳拾番地 入来月日 明治三十三年四月三十日 近江国阪田郡長浜町字祝町 月見覚了 三拾六年」「本郷区森川町貳拾番地 明治三十三年四月三十日 仙台市新寺小路三十六番地 了然長男平民 常盤大定 明治三年四月生 三拾一年」とあり、ほかにも「石川県加賀国石川郡出城村字北安田八ノ二百一番地 暁鳥敏 明治十年七月十二日生 清澤満之先生紹介 明治三十三年九月十日入舎」や「兵庫県姫路市東魚町九番地円証寺 近藤純悟 明治八年二月十九日生 清澤満之紹介保証 明治三拾四年十月廿日入洞」といったように、浩々洞の同人がこの清澤主催の私塾に入会した際、各人が自らその来歴について執筆していたようである。この名簿は、近角が西洋視察のために留守にしていた本郷の土地に、清澤が浩々洞を開いたことを縁として、その後同じ土地に建てられた会館に何らかの理由で残されていたのだと思われる。浩々洞の「置き土産」的な資料であるといえよう。

次に注目すべきは、『大正二年十一月記 求道学舎生名簿』で、これは大正2年11月の時点の、求道学舎の出身生・現役生の学籍と現住所が記されている。東京帝大で学士号を取得したエリートたちの名前が数多く並べられており、近角の影響を直にうけながら青年時代をすごした人びとの顔ぶれを知ることができる。なかでも、谷川徹三（1895—1989、哲学者）、亀谷凌雲（1888—1973、真宗大谷派住職から牧師に転身し富山布教に尽力）、宮沢磯吉（1889—1972、宮沢賢治・トシのおじ。慶應中学在学中に舎生）、などはとくに著名だろう。

また、大正11年の財団法人東京帝国大学大谷学生会編『大谷学生会会員名簿』（活版）と、昭和7年12月1日付の哲学会編『哲学会会員名簿——昭和七年十二月一日現在』（活版）も興味を引く。どちらにも近角の名前が記されているが、前者は、大谷派の寺院出身の東京帝大生や、明治34年から同44年まで東京巢鴨にあった真宗大学の学生らによって結成された会の名簿であり、後者はいうまでもなく、井上円了らが明治17年に東京帝大

で創設した、日本初の哲学会の名簿である。前者は、近角の事情というよりも、彼と同じように大谷派出身で東京留学した者にはほかにどのような人物がいて、彼らが 大正 11 年の時点でどういった職分にあつたのかを知るための参考になる。後者からは、近角が「哲学から体験へ」（本報告書、第 2 章掲載「哲学から体験へ」を参照）という宗教的な「転向」をした後も、引き続き哲学会に籍を置き続けたのだという事実がわかり、その意図が気になるところである。

さらに、求道会館の設立にあたって作成された寄附者名簿が何冊かある。明治 36 年と明治 44 年のものは虫食いによる破損が多く参照困難だが、大正 5 年のものは金額・住所・氏名が 50 音順で整理されており保存状態もよい。なお、会館の寄附者については、『政教時報』と『求道』の誌上に寄附者名と寄附金額が逐一報告されており、この記載情報を網羅的に整理したのが、本科研の中間報告書に所収の「求道会館建設寄附者名簿」である。

さて、最も数の多い「信仰談話会」と「夏季求道会」の参加者名簿についてだが、前者は明治 36 年 2 月 1 日の第 1 回から大正 6 年 1 月頃のものまで、途中で欠損が多少ありながらも約 14 年間にわたる記録があり、後者は明治 44 年 7 月の第 1 回から大正 11 年の第 12 回のものまで、毎回の記録が残されている。それ以降については資料が存在しないので、どのように維持されていたのか不確かであるが（『求道』が大正 11 年までの発行であり、昭和 5 年からの『信界建現』には会に関する記載がない）、いずれにせよこれらの名簿は、近角のもとに集った主に若い信徒たちの名前や所属の学校などを知るのに適した資料であるといえよう。

「信仰談話会」の参加者名簿には、東京帝大や第一高等学校をはじめとするさまざまな学校からやってきた学生たち（本報告書、第 5 章「近代真宗とキリスト教」を参照）を中心に、暁鳥敏や曾我量深ら浩々洞のメンバー、宮沢政次郎をはじめとする宮沢一族の面々（本報告書、第 8 章「宮沢賢治と近角常観」を参照）、歌人で後に右翼思想・運動家となる三井甲之（1883—1953）など、多彩な人名が記されている。

一方、「夏季求道会」とは、毎年の夏に約 1 週間にわたって行われる集中の講話と談話の会であり、やはり参加者の大勢は学生であった。大正 6 年の第 7 回のものからは「男子部」「女子部」と別々に名簿が作成されている。参加者は、初期には 50 名程度だが、大正期のピーク時には 200 人弱の名前が認められる。この夏季における大きなイベントは、近角が学生時代に参加していた、大日本仏教青年会の夏期講習会（毎年、合宿形式で行われた）をモデルにしていると思われる。若かりし頃の近角はこの青年会での熱心な活動を通して、近代の仏教運動をともに推進していくための仲間と知り合い、親密なつきあいやほどほどの喧嘩をしながら、仏教徒としての自己の歩む方向を見定めようとしていた。彼は、それと似たような経験を自己の信徒たちにも得てほしかったのだろう、毎年の夏にほとんど同じような行事を開いていたのである。

### 2 常音日記

近角常観の実弟、近角常音（1883—1953）の日記は、かなり長い期間にわたるものが残っている。常観による日記がほとんど存在しないのと対照的である。布教・教化活動にひたすら専心していた兄と、その兄の活動を支えるための事務的な仕事のみならず、自己の身の回りの細かな作業にも丁寧に時間をかけていた弟といったように、両者のパーソナリティの違いがはっきりと際立つところである。

日記は、もっとも古いのが明治30年、次いで32年のものがあるが、継続的に残っているのは、明治35年以降のものである。これはちょうど、常観が西洋視察から帰朝し宗教活動を本格的に開始した時期にあたる。その後、大正6年まで約15年間にわたるかなり綿密につけられた日記があり、この間に常音の身の回りで起こった出来事について詳しく記されている。また昭和4年から9年、12年、21年から23年の日記も、別途入手している。

これらの日記は、明治後期から昭和戦前期にかけて活躍した常観に、ずっと寄り添いながら生きた人物の証言集にほかならず、公に発行されていた機関誌などには記されていない常観の言動等を、そこから抽出することが可能である。たとえば、大正3年10月25日の日記にある「兄上ヨリ清澤先生モ存外フマジメノ所アリタヤニ思フトノハナシヲキイタ」という記述や、大正4年7月8日の「求道会第五回。清澤先生ノ十三回忌、西川氏ノ七回忌追悼勤行。出席百三十余」という記録から、清澤と近角との関係を改めて考え直していくためのヒントを得られるかもしれない。

あるいは、日記から近角常音という一宗教者の人生や交友関係を読み解き、これを近代日本の宗教史を省みるための方途のひとつにすることもできよう。たとえば、彼の日記には「朝カラ意気消沈シ何スル気分モナイ」「午前中胃痛ム、中食後モイタム」といった記述が散見され、どうも身心ともにあまり強くはなかったらしいが、その弱りがちな身を壮健にするためにも、「静坐法ノ励行ト運動ト禁煙」などに熱心にとりくんでいた。ここでいわれている「静坐法」とは大正期に大流行していた「岡田式静坐法」にほかならず、常音がこれに傾倒していたことは、日記の随所にその実行について書かれていることからよくわかる。静坐法も常観の求道運動も、当時の「宗教の修養化」の脈絡におおよそ位置づけることが可能であるが、それらの近代的な宗教実践が個々の体験者のうちでいかなる意味をもっていたのか、常音の日記をもとにして考察しうるだろう。

また、常音は前節でふれた三井甲之とかなり親しい仲にあり、日記にも三井が頻繁に登場してくることも重要である。大正4年10月8日には「夜甲之兄一旦東京ヲ引キ上ゲルトテ来談。学舎ノ信仰ノ實際的ニ働ク方面ノ話ヲシタ」などとある。三井は明治後期から求道学舎に足しげく通い、常観に教えを請うとともに、同い年の常音とも信仰の意義や今後の文学のあり方などについて語り合う仲であったが、そうした交わりは大正期まで持続していたようである。常観が三井甲之に与えた思想的な影響についてはいくつかの先行研究が論じているが（片山素秀「原理日本社論のために——三井甲之を中心とする覚え書き」

（『近代日本研究』第 9 巻、1993 年）、石井公成「親鸞を讃仰した超国家主義者たち 1——原理日本社の三井甲之の思想」（『駒澤短期大学仏教論集』第 8 巻、2002 年）、ここに日記からわかる常音との交流をからめつつ、さらにその意味や背景を深く考究していくことも可能だろうと思われる。

### 3 「宗教法案反対運動」関連

近代以降の宗教団体に関する体系的成文法は、「宗教団体法」（昭和 14 年 4 月 7 日公布、昭和 20 年 12 月 28 日廃止）、「宗教法人令」（昭和 20 年 12 月 28 日公布、昭和 26 年 4 月 3 日廃止）、そして現行の「宗教法人法」（昭和 26 年 4 月 3 日公布・施行）の三法である。

最初の「宗教団体法」が成立するまでの明治から昭和にかけての約 40 年間、政府と宗教界のあいだで、さまざまな思惑と摩擦があった。同法成立までの宗務行政は、諸官省達で対応したので、事務処理が煩雑になっていた。ゆえに政府は、体系的な法規の制定を目指して準備を進めたのである。

近角常観は、周知のように最初期から反対運動に関わっていた。まず簡単に、「宗教団体法」の成立までの動きを述べよう。まず明治 32 年 12 月 9 日に山県内閣は、第 14 回帝国議会（貴族院）に「宗教法案」、いわゆる第 1 次宗教法案（明治 32 年案）を提出したが、法案は否決された。昭和 2 年 1 月 17 日に若槻内閣は、第 52 回帝国議会（貴族院）にて再び「宗教法案」、いわゆる第 2 次宗教法案（昭和 2 年案）を提出した。先に政府は、大正 15 年に文部大臣の諮問機関である宗教制度調査会を発足させて、有識者に内容を検討させた上での法案提出であった。今度はキリスト教界からの反対もあり、貴族院で審議未了となり廃案となった。さらに昭和 4 年 2 月 12 日に、田中内閣は第 56 回帝国議会（貴族院）に「宗教団体法案」、いわゆる第 1 次宗教団体法案（昭和 4 年案）を提出したが、前案と同じく審議未了に終わった。この時より、「宗教法」案から「宗教団体法」案となった。真宗大谷派寺院出身の文部省参与官であった安藤正純（後の文部大臣）の意見により、法案は「宗教」の中身ではなく、「宗教団体」を対象とすべきとの理由から変更された。昭和 10 年 12 月 10 日にも、政府は宗教制度調査会に「宗教団体法草案」を諮問した。しかし成案には至らず、議会に法案は提出されることはなかった。これまでに 4 回にわたる法案制定の動きは、ことごとく実現しなかった。5 度目の法案で、ようやく両院を通過して、昭和 14 年 4 月 7 日に「宗教団体法」が公布されるのである。

続いて、「宗教団体法」の成立までの各法案に対する近角常観の立場について、求道会館に残されている資料から、その動きを紹介しよう。第 1 次宗教法案では、近角らの大日本仏教徒同盟会は、東京市本郷区森川町を本拠地として反対運動を展開した。反対の主張は、大日本仏教徒同盟会編『宗教法案反対意見』（大日本仏教徒同盟会、1900 年）、近角常観編『宗教法論纂』（大日本仏教徒同盟会 1900 年）で知ることができる。また反対運動の行動記録は、同会の機関誌『政教時報』で知ることができる。本科研の中間報告書（平成 21 年発行）にて、求道会館所蔵の原本を底本として、欠号分は京都大学附属図書館の蔵書を

## 第2部 資料編

補いつつ全号を電子化したので参照ねがいたい。昭和2年の「第二次宗教法案」と昭和10年の「宗教団体法草案」に関する資料は、特には無い。残されているものは、昭和4年の第1次宗教団体法案に関する資料である。

昭和4年に、近角は「宗教団体法案反対仏教徒同盟」を組織して反対運動を展開した。連盟の資料として、集会のポスターとビラ、小冊子が確認できる。ポスターは、宗教団体法案反対仏教徒同盟の名義で1点が確認できる。「宗教団体法案反対／仏教各宗宗務糾弾／大演説会」と印刷され、会場は東京赤坂溜池の三会堂で、昭和4年に開催されたものである。弁士として、近角常観のほか、東京帝国大学法学部教授の小野清一郎、仏教運動家の高島米峰、弁護士の伊達光美と酒見忠勢の名前がある。なお伊達は寺院の出身で、早稲田大学在学中に寺院法の研究を志した人物である。この頃に伊達は、『日本宗教制度史料類聚考』（巖松堂書店、1930年）を著し、宗教制度研究の基礎資料として今日まで参照される文献を出版している。ビラは、2点確認できる。宗教団体法案反対仏教徒同盟の名義のもので、昭和4年2月22日付の「決議／附帯決議」、昭和4年3月2日付けの集会のものである。小冊子は、複数確認できる。近角常観の名義として、『宗教法案反対来歴』（求道会館、昭和4年1月29日）、『宗教団体法案反対理由』（宗教団体法案反対仏教徒同盟、昭和4年1月29日）、『三教画一は不徹底なる宗教政策なり』（宗教団体法案反対仏教徒同盟、昭和4年3月2日）がある。また酒見忠勢による『宗教団体法案境内地還附問題早わかり』（宗教団体法案反対仏教徒同盟、昭和4年2月24日）、同盟の編著名義による『岡田案宗教団体法案逐条比較批判』もある。「岡田案」とは、当時の文部大臣岡田良平に因んだ宗教団体法案の通称である。

近角らの反対運動に同調した、関連組織による小冊子も残されている。全国各宗寺院宗教団体法案研究会（代表・高瀬孝仁）と全国仏教徒宗教団体法案反対連盟（代表・樹下信雄）の連名による『宗教団体法案反対理由書』、全国仏教徒宗教団体法案反対連盟（代表・高瀬孝仁）による『宗教法案反対理由』である。また都下学生仏教徒有志代表による『檄』があるが、代表は木村雄吉（昭和7年に近角常観の次女勝子と結婚）ら複数の人物が連名となった。

「宗教団体法」の立法当時には、近角は反対を主張しなかったため、資料は確認できない。同法案は、昭和14年3月23日の午後、帝国議会（衆議院）を通過して、これにより成立が決定した。同日、文部大臣の諮問機関である宗教制度調査会の委員で、金光教の宿老であった佐藤範雄は、近角のもとを訪れた。委員で真宗木辺派管長の木辺孝慈と共に訪問したのである。佐藤の日記には、「〔午後〕四時、木辺男〔男爵〕同車、本郷区森川町求道会館に近角常観氏を訪ひ、息常音<sup>ツネ</sup>氏と会見す。常観氏は、常に法案に反対を主張し来りしもの。今回は木辺男の誠意を容れ、沈黙を守りくれたりしは、賛成運動に勝れるものと、感謝の挨拶をなす。氏も亦喜ぶ。四時五十分帰所」（佐藤範雄『信仰回顧六十五年』下巻、「信仰回顧六十五年」刊行会、1971年、489—490頁）とある。

宗教法案から宗教団体法案の制定までの約40年の動きには、すでに政府側と宗教界側

のそれぞれの視点から、先行研究が蓄積されてきた。求道会館の所蔵資料を用いることで、仏教界からの反対運動について、より具体的に知ることができよう。本項では具体的には触れなかったが、反対運動に関わった酒見忠勢などの人物の書簡も確認できる。今後、近代日本の国家と仏教に関する研究に際して、求道会館の所蔵資料は必ず参照すべき資料となろう。

#### 4 「宗門革新運動」関連

真宗大谷派の第 23 代法主、大谷光演（通称・句仏）の僧籍削除問題をうけて、近角は句仏の僧籍復帰を主目的とする「宗門革新運動」を昭和初期に展開した。その運動にかかわる資料も会館には少なからず存在する。主として、近角が問題の所在や運動の意義について論じた冊子と、演説会の告知用のビラからなる。

冊子に関しては、『村上専精師に与ふるの書』（昭和 4 年 7 月 28 日）という、近角とは反対に句仏の僧籍削除に肯定的であった大谷派僧侶の村上専精（1851—1929）を徹底批判したものが面白い。まず「率直に告白せば予の入信已前は、師を学問の先輩として敬意を表せしが、一たび予は信仰に入りてより、師が宗教家として無価値なることを認むることになった」「師はあまりに形勢を觀望して動き過る。利害感情を以てあまりに出鱈目に言論する」といった近角の挑発的な村上評が魅力的であり、また「師が嘗て仏教統一論のために、僧籍削除問題の起りたる時、句仏上人は最後まで師の味方として、庇護勉められたりと聞く。又上人が浅草本願寺に修養せられたるとき、師は保導の任に当られし一人に非ずや。若し上人に関する世評あらば、寧ろ自己の責任を感じべき筈である」という義理人情にうったえかけるような批判の仕方には、近角の性格があらわれているといえる。さらに「今や世人挙て権勢に阿り、旧恩を忘れ、上人を置き去りにして、孤立無援たらしめんとす。是敢て不肖の起たざる可からざる所以である」といった語りからは、この運動の最大の動機が、近角の句仏に対する強烈な報恩意識にあったことが鮮明にみえて意義深い。

あるいは、『国民道徳の試煉——大谷派時局問題〔第三版〕』（昭和 4 年 11 月 8 日）という論書も、近角のこだわりが明示されていて重要である。「子が親を処罰した。而も宗門の天地に於いてある。孝行にも、親の美德善行を条件とする、恐るべき時代が遂に來たのである」「かくて『忠臣は孝子より』の逆を往き、時代は秩序根本の変革に向って悪思想の流れを追はんとするか」というように、句仏の僧籍削除は忠孝の倫理の侵害にあたることを指摘し、あわせて忠孝思想がいかに大切なのかを、『神皇正統記』の一節を「永遠」の「真理」の一例として示している。真宗大谷派の「法主」でありかつ大谷家の「家長」であった人物への忠孝に背く行為は認め難いというわけだ。

一方、演説会の呼び掛けを目的としたビラもまた内容様々であり、こちらは複写したものをあわせればかなりの枚数がある。単に「信仰問題と宗門革新」「本願寺問題と信仰」といったタイトルを掲げ日時と会場（近隣の地図付）を記しただけのシンプルなものもあれば、これは封入して関係者に送付する用に作成されていたらしい、演説会の趣旨について

## 第2部 資料編

詳しく書かれている版の大きなものもある。

後者の一例としては、京都と大阪で行われた「宗門革新演説会並ニ全国有志大会」（昭和4年11月17日）の広報と趣旨説明の文があり、その一部を引けば次のような感じである。

本年六月大谷派本願寺宗門革新提唱以来、全国各地に参上仕、到る處共鳴賛同を得、本山当局の発表せる前法主臺下僧籍削除事件は、人倫道徳的に下剋上の悪逆行動にして、秩序思想の上に重大なる悪影響あるのみならず、法律的に宗制寺法及家憲に背反せる違法行為にして、監督官庁として黙過すべからざること法曹界の輿論と相成、加ふるに宗派門末としては七百年來伝燈相承の宗礼を破壊し、日本国民としては我国固有の家族制度の美風を滅却するものに有之、全国各地より文部省に提出せられたる訴願は数万の多きに達し、今や正に最後の決断を下さざるべからざる時機に立至り申候

運動の盛況ぶりを伝えるとともに、近角が句仏の僧籍削除の何を問題としていたのかを、明確にうかがい知ることができる。すなわち、(前)法主の僧籍を削除することは、道徳的にも宗門の法制度的にも大きな過ちであるが、それに加えて、現代に生きる宗門人が「七百年伝燈相承の宗礼を破壊」することが、日本国民として「我国固有の家族制度の美風を滅却」することにつながってしまうのが、何より許せない。宗門の伝統を維持し続けることが、同時に日本に「固有」の「美風」である家族制度を保守することに直結するという理解である。大谷派宗門の正統性をめぐる近角の価値観と、近代日本の「家」を核とする国家的な道徳規範との微妙な重なり合いを、この文章からは垣間見ることができる。

なお、会館に残されている同時期の告知ビラには、「信仰の徹底と建現」といった革新運動とは直接関係のないテーマを掲げた講話会に関するものもあり、近角は宗門革新運動と従前からの布教・教化活動を同時並行的に展開していたことがよくわかる。ただ、後者のような狭義の宗教講話を近角に期待している信徒には、前者のような政治的活動に特化した演説会は物足りなく感じられたようであり、そうした信徒が革新運動の会場で近角に「信仰講話」を所望するような場面もあったらしい（酒見忠勢「宗門革新新聞書」『信界建現』第2号）

またこれ以外にも、竹中慧昭著の『真宗大谷派宗憲』（1929年9月28日、大谷派本願寺発行）や、昭和5年11月27—28日に求道会館で実施された「前法主台下御親修報恩講」の通知はがき（日付は同月23日）などの資料が注目される。前者は、革新運動を展開中の近角にとってはおそらく「座右の書」となっていたと思われ、というのも、先の引用文にも「法律的に宗制寺法及家憲に背反せる違法行為」との指摘があるとおおり、大谷派の宗憲に（前）法主の処罰規定が存在しないという事実が、近角が句仏の僧籍削除を批判する際の大きな根拠となっていたからである。

後者は、京都の本願寺から追放されたような状況にあった句仏のために、彼を中心とする報恩講を近角が求道会館で開催した際の案内状である。尊崇する句仏に対する近角の丁

重な扱いの一例であったとともに、前法主がいかにも不等な扱いを受けているのかを、真宗信徒にとってのもっとも重要な年中行事の場を活用して公示するねらいがあったであろうことはおそらく間違いなく、それは革新運動の一部を構成するイベントでもあったといつてよからう。

こうした近角による一連の革新運動については、本科研の中間報告書に掲載のライアン・ワールドによる『信界建現』解題などを除いては、ほとんど研究がなされていない。近代の真宗大谷派の展開において、この運動は明治期の清澤満之による「白川党」の改革運動より以後の最も大きな宗門内闘争であったことを考慮すれば、これは研究史上の不足点であるといつてよい。今後は会館所蔵の資料も積極的に参照しつつ、研究がすすめられていくべきだろう。

## 5 「求道日曜学校」関連

大正3年11月から大正8年11月頃までの約5年間、求道学舎（途中から求道会館）では就学前児童および小学生向けの仏教日曜学校が、毎週開催されていた。その近代仏教史上における意義については本書第6章の拙稿「青年文化としての仏教日曜学校」で詳論したとおりだが、同論文で用いたものも含め、この「求道日曜学校」に関係した資料の概要について改めて確認しておきたい。

まず決定的に重要なのが、『求道会館日曜学校記事』という、大正3年11月1日から大正5年6月11日までの日曜学校やその勉強会の記録を教師たちがかなり詳しく筆記したノートで、これを精読することで日曜学校の実態を想像することが可能である。常観を指導者としながらも、弟の常音とその同輩にあたる常観の弟子たちがボランティアとして教師活動に取り組んでいたという基本的な事実をはじめ、そこで実際に何が行われていたのか（子ども向け説教、おとぎ話、唱歌、遊戯、遠足等）や、教師の頭を悩ませていた問題（子どもの扱いや教育内容の吟味）などが、この資料からよくわかってくる。

ついで興味深いのが、「求道カード」と名付けられた教科用のカードである。仏典から一節を抜粋したものや、おとぎ話の一場面を描いたもの、独自のイラストによるものなどデザインは多種多様だが、いずれにせよこれらを補助教材として活用することで、子どもたちへの教化をスムーズにすすめようとしていたことがうかがえる。

また、日曜学校の内容を知るうえでは、声明集や唱歌の歌詞カードや、生徒勤惰表なども大事だろう。前者は学校開催の際には必ず行われていた合唱の時間に用いられていたものや、花祭りの際に特別につくられた五線譜付の歌詞カードなどが残存している。後者は、生徒が学校に通い続けるためのモチベーションを高めるために作成されたらしく、これに出席の印を一定数おしてもらった生徒は、特別に表彰されていたようである。

さらに、学校の生徒名簿も部分的なものだが残っており、その顔ぶれ（近角の信徒子弟が中心）を確認できる。このように、大正時代の特定の日曜学校について、ここまで様々な資料が残されているケースは希少だと思われ、研究上の価値は高い。



### 6 その他

以上にみてきた資料のほかにも、いくつか興味深い資料がある。特に重要なものとして、近角の学生時代のノートである「常観録」があるが、これについては次章で詳しく論じよう。それ以外では、近角がやはり学生時代に作成した課題レポートである、『読逍遥遊』『読周易』という漢文の文章や、逆に近角が哲学館（後の東洋大学）で講師をしていたときに学生に課したレポートがある。後者については、「内的実験（Inner experience）を以つて各自所信の教理を解説し、且つ又之を立脚地として仏教（若くは基督教）全体に向つて含有的批評を試みよ」というような論題を近角が学生たちに提示していたことがわかり、興味津々である。近角が担当していたのは「宗教哲学」の授業であったのだが、それはいわゆる「哲学」の講義というよりはむしろ、近角の体験重視の宗教観を若い学生に伝達するための場になっていたであろうことが示唆される。このレポートには、後に高野山大学教授となる松長有見（高野山真言宗管長松長有慶師の実父）のものが含まれている。

また、昭和6年3月16日付の常観・常音一家の戸籍謄本も残存しており、これは両家の家族構成、各人の生年月日や入籍日を正確に把握するための資料として貴重である。

さらに、『求道』や『信界建現』に掲載されている近角の論考や信徒の体験談の元原稿が多く残存しているのに加え、誌上には未掲載の講演録等も確認されている。後者に関しては、近角が関東大震災の直後に行った信仰講話の記録「衆生の業苦と如来の苦行」など、震災以後の今日において参照価値の高まった文章もあり、それらの内容を近角常観研究や近代仏教研究の観点からどのように検討していくのか、今後の課題となるだろう。

## 第 16 章 「常観録」 解題

碧海 寿広

### 1 資料の概要

「常観録」。自己の名前を表題に刻んだそのノートには、近角常観の学生時代の思索や経験や学びの跡が、断片的に記録されている。12行×2面のマス目なし原稿用紙約100枚を閉じてつくったこの自作ノートの資料的意義について、以下に論じてみたい。まずは記述されている文章の内容を概観する。なお付属DVD-ROMには、全頁を所収したPDFファイルを所収したので、合わせて参照されたい。

はじめに、「真理之講究」という70ページ弱の長文の論考が記されている。「世樂事多しと雖真理の講究より楽しきものなく、宇宙微妙なるもの多しと雖思想の運轉より微妙なるはなし」との書き出しからはじまる文章が、明治27年1月頃に書き始められたようだが、いったん中断しており、本論は「静観一則」として明治28年末頃に執筆されたと注記されている。その内容は、近角が「静観を好みて書冊を放擲して漫々思想を馳驅」していた過去3年余りのあいだの、自身の「思想純化の行道」について記したものとされている。おおよそ、宗教をめぐる哲学的な思索が展開されている。構成としては、「(一) 信仰と道理」「(二) 信仰と妄信」「(三) 現量比量聖教量」「(四) 推理と感覚」「(五) 感覚論」「(六) 知識論」「(七) 信仰論」というように節が立てられており、信仰に関する認識論など、かなり抽象的な議論が行われている。この頃の近角の関心の所在を読み取ることができる文書であるといえよう。

続いて、阿含經のメモ的な書き写しが数ページほどあった後、「断腸記」という文章が同じく数ページにわたって執筆されている。後者は、近角が明治30年に苦しめられた精神的・身体的な病の経験についての記録であり、同年の12月24日に大学の寄宿舎内で書かれたとある。彼が明治29年2月に大日本仏教青年会に入ってから、同年6月に白川党の宗門革新運動に参加、そして翌年に学業に復帰してから神経を患い、やがて横腹部に激痛をかかえたが、それからの入退院のあと、9月17日に身心が快復するまでの経緯についてまとめられている。病中は家族に多大な心配をかけたので、いま思い返すと「心腸寸断ノ思」がすると述べられている。また、近角はのちにこの明治30年9月17日の病状回復の経験を、自己の廻心の体験と重ねあわせて語るようになるのだが、ここではまだ「初メテ精神爽快」と書き記すのみである。

ついで「明治三十年八月十六日手記」と題した5ページほどの漢文のメモ書きがあり、その後にも4ページほどのこちらは通常の文章によるメモがある。どちらも断片的な思索ノートといった感じだ。後者については、明治27年末頃から sociology の「進化的宗教發達論」(おそらくスペンサーの論だろう)の皮相さには価値を見出せなくなったとか、同28年11月頃からプラトンの「フェード [パイドン]」を読み、「理想界ヲ事相的ニ記載セルヲミテ」この哲学者の説の大要を理解したなどと、近角が日々勉学をしていくなかで気

付いたことが記されている。一方でまた、「事理ノ論ヨリ進ミテ真宗浄土教ハ理想絶対界ト事相相對界ノ中間ニ挾マリテ一方有限一方無限ニナリ了スルノ宗教也トノ感ヲ抱リ」といったように、自己の宗教観について、清澤満之の影響が色濃い感想を述べていたりもする。あるいは、「又宗教上ノ問題ヲ中心トシテ形而上学及宗教歴史宗教心理宗教倫理宗教発達ヲ論スヘキ必要ヲ感シ特ニ現今ノ歴史的研究ノ一方ニ而已流シテ其 essence ヲ發揮スヘキヲ感シ此ヲ冷熱録ヲ作り又梵語ヲ研究シ且教会觀察ノコトヲ肇ム実ニ三十年臘月病氣快復後ノ実況也」という文章からは、この頃の近角の、アカデミックな宗教研究に対する意欲の高さをうかがうことができ、意義深い。

その後が続くのが、「宗教心理学要領」と題された、約 50 ページにわたる一種の研究ノートのようなものである。これは「明治三十一年六月一二両日三時間ニ於テ実験心理学報告トシテ教場ニ於テ辨スルトコロ也」とのことで、近角が大学で研究発表を行うに際して執筆されたらしい。内容としては、「宗教ノ定義」をめぐる既存の見解についての検討や、「信仰ノ精神的解剖」として章立てられた、知力・感情・意思といった精神の働きと宗教的信仰との関係についての議論などである。近角が大学や読書で学んだ知見を、自分なりに分析して発表用にまとめたのだろう。

最後に、「代某祭蘆沢房次郎君文」という、近角の友人に対する弔辞の文章が 3 ページほど書かれている。この蘆沢という人物については素性がはっきりしないが、文章を読む限り、東京帝大の理科大学（現在の東京大学理学部）に在学中、日清戦争に従軍し死亡、英霊として祀られることになったようである。第一高等学校の出身とのことで、近角とはそこで知り合ったのだろう。明治 29 年 10 月 17 日に理科大学で追悼式が開かれ、そこで近角が弔辞をよむことになったものと思われる。「今ヤ幽明界ヲ異ニスト雖、花香薰シ香烟乱ルハ處、髣髴トシテ音容ニ接スルカ如ク、恍惚トシテ神明ニ交ルヲ覺エ、嗚呼君カ英霊洋々トシテ我上ニ在スカ、我カ左右ニ在スカ、君カ学友皆座ニ在リ…」云々と述べられている。

## 2 廻心前後の思想と学問

東京帝大の学生時代の頃（明治 28 年—明治 31 年）に近角が考えていたこと、学んでいたこと、その内実を解明するための検討材料として、本資料はとても有益である。近角は明治 30 年 9 月 17 日に廻心し、自己の信仰が確立したのだと、生涯にわたり繰り返し語っていたわけだが、その決定的な日が訪れるまで、彼の心のなかで問題になっていたことは何だったのか。あるいは、その日から後、彼の胸のうちには大きな変化がみられたのか。資料の内容をもとに検討してみよう。

人がある宗教を信じるとはいかなることか？ 20 代なかばの青春時代に近角の頭を悩ましていたのは、そのような難題であった。「徳永師〔清澤満之〕」の『宗教哲学駭骨』を読むなどするなか、信仰と道理の関係について思索するようになった彼は、人間が宗教を信仰するという事態についての、理論的な裏付けを求めるようになった。単なる妄信と正

しい信仰との相違はどこにあるのか。あるいは、何かを信仰している、という心理状態はどのように根拠づけることが可能なのか。こうした宗教をめぐる観念的な問題に関して思索の言葉を費やすことに、彼は少なからぬ労力をかけていたのである。

信仰が妄信にならないためには、道理によってその正当性を論証していかなければならない。だが、知的能力もこの世に生存可能な時間も有限な人間には、宇宙大の無限性を有する宗教に対する信仰を論証しつくすことは原理的にできない。また、そもそも誰かの信仰を「妄信」だと判定するためには、その判定の根拠となる何か別の前提を信じていなければならない。であれば、「正信」も「妄信」も、それを裏付ける道理のレベルが少し違うだけであり、その価値は五十歩百歩なのではあるまいか。こうした疑念は確かにあるが、しかしそれでも、信仰の正邪を見極めることは、宗教に生きる人間にとって大事なことであろう。そして、その正邪の相違を道理の積み重ねによって判断し、人々を正しい方向に導いていくのが、宗教家の役割なのだろう。近角はそのように考えた。

あるいは、彼はこんなことも考えていた。信仰はひとつの知識として理解することができるが、知識は五官を通して得られる感覚情報によって構成される。ではその信仰がつけられるもとにある感覚とは、本当に信頼するに足るものなのか。眼鏡の度数が変わればものの見え方が異なるように、外界から得られる情報は、個別の人間ごとに違って感覚されるのではないか。であれば、誰かが何かを信仰しているという事態について、どれだけ正確な認識をすることができるというのだろうか。しかし、このような議論は、懐疑論の果てに自らの論のよってたつ足場すら信頼できなくなってしまう、一種の「自殺論」である。行き過ぎた懐疑は捨てて、健全な常識の立場から、人々の感覚や知識や信仰について考えていかなければならない。

といったように、宗教を理詰めで考える行為に熱中していた近角は、大学への入学からしばらくたった後の明治 29 年の 2 月と 3 月に、仏教の教理史に関する理論的な論文を『佛敎史林』（第 2 編第 23 号・24 号）に発表している。題して「如何か仏教教理史の基礎を成立せむ」。この論文において近角が問題にしたのもまた、宗教や信仰そのものの内容ではなく、宗教や信仰をどう論理的に根拠づけることができるのか、ということであった。

近角は本論の前半でまず、哲学的な真理と宗教的教理との相違について論じている。いわく、哲学の目的は「人心」であり、この「人心」を認識するのもやはり「人心」であるから、「哲学は畢竟人心自覚の学」である。外界に存在する「宇宙物質」もまた人間にとっては「考へられたる」ものであるから、その研究もまた「人心」の考察に帰結する。これが哲学である。対して宗教は、「絶対」を目的とする。宗派ごとに教理のかたちは様々だが、この「絶対」ということに関しては同一なのである。そして、「絶対」を人間が認識することが「信仰」であり、またこの「絶対」が「相対界」の人心に応じて表現されたものが、「教理」である。宗教の教理史とは、すなわち、人間を「同一絶対に対して同一信仰に導く」ための教えの歴史にほかならない。

後半では、この教理の発達の仕方を、哲学に加え科学を比較対象としながら論じている。

## 第2部 資料編

いわく、科学の目的は「一定の法則」であり、実験観察の結果、相反する二つの説が出た場合には、真理の調和はならず、さらなる探究が必要とされる。一方、哲学の目的は既述のとおり「人心」であり、その「自覚」の仕方において互いに矛盾する認識が生まれた場合には、同時代の思想として両者が不調和的に並び立つことになる。これに対して、宗教の目的は「絶対」であり、それは「信仰」をもって認識されるものであるから、歴史上、どのような教理として表現されたとしても、それらはいずれも「最終真理の顕現」として調和的に理解することが可能である。

また、各宗派における教相判釈がどれも教理の発達史を描くように、教理の歴史とは教理の発達史にほかならない。仏教の教理史とは、教理の発達が時間軸上において表象されたものである。そしてこの教理の発達は、それを受け取る「吾人人心」においても規律として後追いされていく。真理の顕現の歴史としての仏教教理史の基礎づけは、このようにして成立する。

近角が以上のような仏教教理論を構想するに際しては、清澤満之や井上円了からうけた影響が大きかったのだと、この論文のなかではっきりと述べられている。すなわち、「嘗て清澤満之先生は思想発環と題して（二十六年夏期講習会講話集）ヘーゲルの哲学と、法華経の十如是とを比較して、各宗の発達を論せられたり、又井上円了先生は、仏教哲学史に就きて卑見を述ふと題して（本誌第弐篇十六十七号）ヘーゲルの三断論法と、四句分別とを比較して、教理発達の規則なりと論せられたり」。このような先人たちの業績のあとをうけて、近角は自らの論を展開したのであった。ヘーゲル哲学を仏教論に応用する論者の系譜に自らも属しているのだという認識が、ここでは明瞭に示されている。

筆者は、本報告書の第2章にある論文「哲学から体験へ」で、明治31年の『哲学雑誌』に掲載された論文「独逸哲学と仏教との比較」が、「近角が自らのまとまった文章を公の場に初めて提示したのも」と書いたが、これは事実誤認であった。既にその2年前に近角の「まとまった文章」が公に提示されていたのである。このふたつの論文は、ヘーゲル哲学の発想を基礎にして仏教の教理的な展開を論じる、という趣旨において内容的にきわめて似通っている。前者の論文の内容を比較思想論としてさらに発展させたような仕事が、後者の論文だといえるだろう。

ここで注目すべきは、この類似した2つの論文が発表された明治29年2～3月と明治31年10月～32年3月のあいだの、おおよそ中間ぐらいとなる明治30年9月に、近角が廻心の体験を得ている、ということである。つまり彼の宗教家としての人生史にとっては決定的に重要であった宗教体験を経た前と後とで、彼の知的な関心の向かう先はあまり変化することがなかったのである。しかも、前節でみた「三十年臘月病氣快復後ノ実況」からもわかるとおり、宗教を理論的・学問的に考究していきたいという近角の願望は、この宗教体験の後にむしろ強まっているとあってよい。その後に大学院に進学して研究を続けたという事実を考えあわせれば、当時の近角は宗教哲学や宗教史の研究者を目指していたのではないかとすら推測される。

「哲学から体験へ」（本報告書、第 2 章掲載）で論じたとおり、だがその後の近角は宗教の理論的把握を放棄し、体験主義の宗教家としてのアイデンティティを確立していく。その契機としては、「静観録」という連載の文章において彼が自らの体験を告白し、この体験の語りが好評を博するとともに、自身にとっても強烈な印象をもたらしたことが大きかった。ということは、近角が宗教家として自己形成していくうえで、真の決定的な出来事となったのは、彼の廻心体験そのものではなく、その体験を自他に向けて語ったことであつたといえるのではないか。

実際、近角の廻心体験がもたらされたはずの明治 30 年 9 月 17 日の状況に関して、その体験から約 3 ヶ月後に書かれた『常観録』の当該部分では、単に病状が回復して爽快だ、ということしか記述されていない。この日が同時に近角の廻心の記念日として明瞭に意味づけられるようになるのは、そこに彼が自己の宗教体験の語りを積極的に盛り込んでいき、しかもその体験の言語が他者に好意的に評価されてから後のことであろう。そうした一連のプロセスをへてはじめて、宗教家としての近角常観が誕生したのである。おそらくそう考えて誤りではない。

ここで研究上の課題として浮上してくるのは、では近角をそのような宗教家に育てあげた社会状況あるいは宗教史的な文脈とはいかなるものか、ということである。いいかえれば、自己の体験、とりわけ心の内側におけるそれを、ひたすら掘り下げていくような言葉を巧みに語ることでできる宗教家が強く欲せられる時代とは何なのか、ということだ。

誰もが自分の心のなかに他人には伺い知ることのできない領域を抱え、だがその領域をうまく言語化していきそれを他人と共有できることが、自他にとって一種の快感となるような時代状況、そういったものを想定すべきではないか。しかも、その内なる領域の最も根幹的な部分に、「宗教」をめぐる言説があることが好まれる、そのような時代状況。近代宗教史の特徴を語るうえでの、いまだ精密には明らかにされていない重要な知見が、この時代状況の解剖のなかからあらわれてくるように思う。

## 付属DVD-ROM 収録資料一覧

本報告書の付属 DVD-ROM には、Excel ファイルで作成した、求道会館が所蔵する蔵書、書簡、その他資料（抄）、未使用絵葉書、名刺の目録を所収した。その他の資料については整理が完了した分のみ目録に掲載した。

また求道会館が所蔵する書簡などの資料のうち、重要なものは電子化を行い、PDF ファイルとして同じく DVD-ROM に所収した。フォルダーの1番台は近角常観関係、2番台は浩々洞関係、3番台は宮沢賢治一族関係、4番台はその他、である。件名ないしは人名ごとにフォルダーを細分して、ファイルを納めた。本稿では、求道会館の原資料に付与した資料番号もあわせて記載した。

なお会館の所蔵資料は、膨大な量であるため、目録の入力内容に関する確認は未完である。目録の情報は不十分ではあるが、所蔵資料の概要が把握できるものと思われる。より精緻な目録の作成は今後の課題とし、未定稿であることを理解した上で、本目録を参照されたい。

### 目録

Excel ファイル (名称)	備考
蔵書目録	本報告書（以下同じ）、第10章を参照。
書簡目録	第11章を参照。
その他資料目録（抄）	第15章を参照。整理完了分のみ掲載。
未使用絵葉書目録	第11章152頁を参照。
名刺目録	求道会館に残されていた名刺を整理して、目録に入力した。

### 電子化資料

フォルダー (名称)	PDF ファイル (名称)	備考	資料番号
1-1 常観録	001 常観録	本報告書（以下同じ）、第16章175—179頁を参照。	20138
1-2 求道日曜学校	002 求道カード ～035 求道カード	求道日曜学校で使用した求道カード34種類。第6章71頁、第15章173頁を参照。	省略
	036 生徒勤務表	求道日曜学校で使用した生徒の出欠確認カード。第6章71頁を参照。	20457
2-1 浩々洞名簿	037 浩々洞名簿	最初期における浩々洞の在籍者名簿。清澤満之ほか。第15章166頁を参照。	20001

2-2 清澤満之関係	038 清澤満之	明治 35 年 1 月 1 日、鈴木精三から清澤満之宛、葉書。	2654
	039 清澤満之	明治 35 年 1 月 1 日、古田淳口から清澤満之宛、葉書。	2608
	040 清澤満之	明治 35 年 1 月 4 日、伏見研明から清澤満之宛、葉書。	2725
	041 清澤満之	明治 35 年 1 月 8 日、崎直口から清澤満之宛、葉書。	2952
	042 清澤満之	明治 35 年 1 月 8 日、清澤満之から原肱千宛、封書。	3248
	043 清澤満之	明治 35 年 3 月 1 日、南条文雄から清澤満之宛、葉書。	2744
	044 清澤満之	明治 35 年 7 月 22 日、近角常観から清澤満之宛、封筒のみ、用箋欠損。	3421
	045 清澤満之	明治 36 年 6 月 19 日、西方寺から山田喜六宛、封書。	6917
	046 清澤満之	年次不明 9 月 1 日、近角常観から清澤満之・齋藤唯信宛、封書。	10305
	047 清澤満之	年次月日不明、正本新から清澤満之宛、葉書。	2617
2-3 多田鼎	048 多田鼎	明治 36 年 12 月 11 日、多田鼎から近角常観宛、葉書。	2537
	049 多田鼎	明治 36 年 5 月 6 日、多田鼎から百目木智璉宛、葉書。	7659
	050 多田鼎	明治 36 年 5 月 7 日、多田鼎から百目木智璉宛、葉書。	7656
	051 多田鼎	明治 37 年 1 月 1 日、多田鼎から近角常観・百目木智璉・山田友次郎・山田喜六宛、葉書。	7473
	052 多田鼎	明治 39 年 6 月 7 日、多田鼎から近角常観宛、葉書。	5319
	053 多田鼎	明治 40 年 9 月 12 日、多田鼎から近角常音宛、葉書。	9405
	054 多田鼎	明治 41 年 12 月 29 日、多田鼎から近角常観宛、葉書。	7384
	055 多田鼎	明治 43 年 1 月 1 日、多田鼎から近角常観・キノ宛、葉書。	1489
	056 多田鼎	明治 44 年 1 月 1 日、多田鼎から近角常観宛、葉書。	1669
	057 多田鼎	大正 3 年 10 月 19 日、多田鼎から近角常観宛、封書。	9159
	058 多田鼎	大正 5 年 4 月 8 日、多田鼎から近角常観宛、葉書。	5406
	059 多田鼎	大正 8 年 1 月 1 日、多田鼎から近角常観宛、葉書。	5352
		060 多田鼎	年次不明 9 月 3 日。多田鼎から近角常音宛、封書。現物の封筒上部 1/4 切れ。
2-4 佐々木月樵	061 佐々木月樵	明治 42 年 1 月 1 日、佐々木月樵から近角常観宛、葉書。	5617
	062 佐々木月樵	明治 43 年 1 月 1 日、佐々木月樵から近角常観宛、葉書。	1881
	063 佐々木月樵	大正 5 年 1 月 1 日、佐々木月樵から近角常観宛、葉書。	5725
	064 佐々木月樵	年次不明 11 月 10 日、佐々木月樵から近角常観宛、封書のみ、用箋欠損。	8355
2-5 暁烏敏	065 暁烏敏	明治 35 年 1 月 20 日、暁烏敏から浩々洞宛、封書。第 12 章 153—154 頁を参照。	3250
	066 暁烏敏	明治 36 年 9 月 10 日、暁烏敏から百目木智璉宛、葉書。第 12 章 154 頁を参照。	7055
	067 暁烏敏	年次不明 6 月 22 日、暁烏敏から近角常観宛、封書。第 12 章 154—155 頁を参照。	3508
	068 暁烏敏	明治 44 年 1 月 1 日、暁烏敏から近角常観宛、葉書。第 12 章 155 頁を参照。	1666
3-1 宮沢政次郎	069 宮沢政次郎	明治 37 年 8 月 23 日、宮沢政治郎から求道発行所宛、封書。第 8 章 97 頁を参照。	8958
	070 宮沢政次郎	明治 41 年 6 月 2 日、宮沢政次郎から近角常観宛、葉書。第 8 章 97—98 頁を参照。	1889



第2部 資料編

	071 宮沢政次郎	明治41年6月29日、宮沢政治郎から近角常音宛、葉書。第8章98頁を参照。	7834
	072 宮沢政次郎	明治41年8月8日、宮沢政次郎から近角常音宛、葉書。第8章98頁を参照。	7877
	073 宮沢政次郎	明治42年1月1日、宮沢政治郎から近角常観宛、葉書。第8章98—99頁を参照。	5534
	074 宮沢政次郎	明治43年1月1日、宮沢政次郎から近角常観・キノ宛、葉書。第8章99頁を参照。	1247
	075 宮沢政次郎	大正2年1月1日、宮沢政次郎から近角常観宛、葉書。第8章99頁を参照。	2840
	076 宮沢政次郎	大正4年4月2日、宮沢政次郎から近角常観宛、封書。第8章99—100頁を参照。	5969
	077 宮沢政次郎	大正4年6月3日、宮沢政次郎から近角常観・キノ宛、葉書。第8章100頁を参照。	7984
	078 宮沢政次郎	大正5年4月24日、宮沢政次郎から近角常観宛、葉書。第8章100—101頁を参照。	3022
	079 宮沢政次郎	大正5年5月15日、宮沢政次郎から近角常観宛、葉書。第8章101頁を参照。	7531
	080 宮沢政次郎	昭和14年1月1日、宮沢政次郎から近角常観・家族一同宛、葉書。第8章101頁を参照。	4026
	081 宮沢政次郎	年次不明2月12日、宮沢政次郎から佐々木哲郎宛、葉書。翻刻なし。	2660
3—2 宮沢善治・直治・磯吉	082 宮沢善治	明治43年1月1日、宮沢善治・直治・磯吉から近角常観宛、葉書。第8章102頁を参照。	1585
3—3 宮沢磯吉	083 宮沢磯吉	年次不明9月4日、宮沢磯吉から近角常観宛、葉書。第8章102頁を参照。	1019
	084 宮沢磯吉	明治42年6月4日、宮沢磯吉から求道学舎宛、封書。封筒のみ、用箋欠損。第8章102頁を参照。	7368
	085 宮沢磯吉	昭和14年6月21日、宮沢磯吉から近角常観・キノ宛、封書。第8章102—103頁を参照。	3760
3—4 梅津善次郎・セツ	086 梅津善次郎	明治43年1月1日、梅津善次郎・セツから近角常観宛、葉書。第8章103頁を参照。	1439
	087 梅津善次郎	大正8年1月1日、梅津善次郎・セツから近角常観宛、葉書。第8章103—104頁を参照。	5349
3—5 宮沢トシ	088 宮沢トシ	大正4年4月23日、宮沢トシから近角常観宛、封書。第8章104—105頁を参照。	6103
	089 宮沢トシ	大正4年5月29日、宮沢トシから近角常観宛、封書。第8章105—108頁を参照。	6851
4—1 嘉村磯多	090 嘉村磯多	大正13年10月9日、嘉村磯多から近角常観宛、封書。第9章120—123頁を参照。	8193
	091 嘉村磯多	大正14年2月23日、嘉村磯多から近角常観宛、封書。第9章123頁を参照。	8205
4—2 武内義範	092 武内義範	昭和13年11月22日、武内義範から近角常観宛、封書。第13章158頁を参照。	5002
4—3 古澤平作	093 古澤平作	昭和11年6月24日、古澤平作から近角常観宛、封書。第14章160—162頁を参照。	5004

近代化の中の伝統宗教と精神運動  
—基準点としての近角常観研究—

平成 20 年度～平成 23 年度科学研究費補助金  
(基盤研究 (C)) 研究成果報告書  
研究課題番号 20520055

発行 平成 24 年 3 月

研究代表者 岩田文昭 大阪教育大学教育学部教授  
〒582-8582 大阪府柏原市旭ヶ丘 4-698-1  
大阪教育大学 教育学部  
電話番号 (072) 976-3512 (研究室直通)  
電子メール iwata@cc.osaka-kyoiku.ac.jp

制作 株式会社 D. I. M. S.  
〒531-0063 大阪府大阪市北区長柄東 3-2-2-611  
電話番号 (06) 6136-7300  
電子メール contact@dims-i.jp