

キリスト者の仏教論と時代思潮

——日蓮から法然へ——

吉馴 明子

I. キリスト者の日蓮論

1894年、植村正久と内村鑑三が相次いで日蓮論を発表した。まず4月に植村正久が「日蓮上人」を『日本評論』に発表し、ついで内村鑑三は9月に「日蓮上人を論ず」を『国民之友』に、‘Nichiren – A Buddhist Priest’を同年11月発行の*Japan and the Japanese*¹⁾の一章として発表した。いつの時代も社会に強烈なメッセージを送る日蓮を、明治初代の著名なキリスト者二人がなぜそろいもそろって同じ年に書いたのだろうか。直近の理由は、内村「不敬事件」であろうし、遠因は維新から20年近くの間、に根を張ってきた「欧化」とそれへの反発としての「国粹」的風潮と考えられる。加藤周一は『日本文学史序説』において「1868年の世代」という項目を設け、その世代の者らが「新制度の大学で西洋流の教育を受けた」としつつ、その初等教育は「徳川時代以来の漢学を継承するもの」であったとして、この世代の人々の西欧的知識と日本伝統文化の微妙なバランスについて語っている。内村鑑三（1861-1930）と、本稿の結びで顔を出すことになる木下尚江（1869-1937）はまさにこの世代に属する。植村正久（1858-1925）も基本的にはこの世代でありながら、新制度の大学で

1) *Japan and the Japanese*（民友社 1894）で扱われている人物は、西郷隆盛、上杉鷹山、二宮尊徳、中江藤樹、日蓮の5人である。現在、岩波文庫に鈴木範久訳『代表的日本人』として収められている。

の教育を受けていない²⁾点、「二足のわらじ」をはいた森鷗外に比する³⁾ことができるのかもしれない。

植村正久は、1886年イーストレキが出版していた*The Tokyo Independent* に英語で日本の古典文学論を寄稿したが、その一編の「平家物語」で白拍子を取り上げ、仏教信仰に見られる「平等」を語った⁴⁾。他方、内村はアメリカに渡って精神薄弱児養護施設で働いた後、この年にはアーマスト大学で学んでいた。そこで内村はシリーに出会って贖罪信仰に目覚めたとされる。その後内村はハートフォード神学校へ進学するが、ここへ父親から送られてきた「日蓮上人一代記」を読み⁵⁾、88年3月、神学校を中退して帰国する。内村と入れ違いに植村はアメリカへわたるが、3ヶ月後の6月にはイギリスへ行き、半年後帰国の途につく。明治維新にキリスト教を受け入れた頃に抱いた「文明」社会とは異なるキリスト教世界の現実を、二人は目の当たりにし、体験して帰国したといえよう。

植村が日本に帰国する直前の89年2月には憲法が公布され、翌90年10月教育勅語が公布された。教育勅語は第一高等学校へも下付され、91年1月奉戴式が行われた。教頭が勅語を読了後、天皇の親署（「御名」のサイン）のある教育勅語を机の上に置いて「礼」を求めたのに対し、内村鑑三が「軽く頭を下げた」のが見とがめられ「不敬事件」となった。内村は、仏教関係の雑誌だけでなく一般の新聞、雑誌でも「不敬漢」「国賊」と書きたてられ、2月初め職場を追われた。植村正久は巖本善治、押川方義、三並良と共に同月21日「敢えて世の識者に告白す」と題する声明を発表、

-
- 2) 植村正久は、1871年3ヶ月ほど修文館に在籍したが、彼の和漢文の教養をどこで得たか分からない。漢文については、和歌山藩校で学んだとされる妻季野の学識が勝ると本人が考えていたふしもある。
 - 3) 加藤周一は、森鷗外は積極的な意味で「雑種文化」を育てたという。（『日本文学史序説』筑摩書房 1980 p.329f.を参照）
 - 4) 吉馴明子「植村正久「伝記的スケッチ」：解題・翻刻・翻訳」（『人文科学研究（キリスト教と文化）』43 国際基督教大学キリスト教と文化研究所 2012）
 - 5) 鈴木範久『「代表的日本人」を読む』大明堂 1988 p.133

勅語礼拝は「良心の自由」を侵すもので、キリスト者として許容できないとの立場を明らかにした。この立場をより明白に語った「不敬罪と基督教」により、植村が発行する『福音週報』は発禁処分を受けた。さらに、井上哲治郎は、93年『教育時論』上で内村攻撃を続けたほか、94年4月『教育と宗教の衝突』を公刊した。内村にとってはまさに「内憂外患」で「国に捨てられ」「教会に捨てられ」と、以後5年あまり定職につかず、祖国の中にながら、「流浪」の日々を過ごした⁶⁾。この間に内村は『求安録』、『余は如何にして基督信徒となりしか』など8冊の本を書いたが *Japan and the Japanese* もこの一連の著作の中の一冊である。

このように、二人の「日蓮論」が著されたのは、まさに「天皇を基軸とする」国家形成が始まろうとしている時期であった。本稿ではまず、二人の「日蓮論」を紹介して、彼らが対社会的にどのようなスタンスをとろうとしていたかを明らかにする。次に植村が1911年に書いたもう一つの仏教論、「黒谷の上人」を取り上げ、より包括的に植村のキリスト教と仏教についての理解を明らかにする。さらに同じ頃、木下尚江が『日蓮論』を著しているので、その内容を二人の日蓮論と比較しながら紹介すると共に、明治末年のキリスト者の対社会的な姿勢について再考し、明治時代のキリスト者が日本社会に対して発したメッセージと現在の我々に残された課題を明らかにして結びとしたい。

1. 独立不羈の人、日蓮

まず、内村鑑三『代表的日本人』所収の「日蓮上人」から入ろう。一読すれば必ず印象に残るであろう、いわゆる日蓮宗立教の宣言の場面を思い起こされたい。

6) 松沢弘陽「近代日本と内村鑑三」『日本の名著 38 内村鑑三』中央公論社 1961 p.28

薔薇色の太陽の東方水平線上に半ば現はれし時、日蓮は茫々たる太平洋を望む断崖の一角に立って、前面の海と背後の山にむかひ、それを通して全宇宙にむかひ、彼自らの定めたる祈祷の言葉を反復高唱した。凡ての者を沈黙せしむるための、弟子を地の果にまで伴ひ行かんがための、永遠に彼等の合言葉たらんがための、祈祷……『南妙法蓮華経』⁷⁾

この宣言の後、清澄寺で初説法を行ったとされ、

老いも若きも、男も女も……堂内ことごとく満ち、『香煙四隅に漂ひ』し時、日蓮は『出堂の太鼓を打たせ』て高座に現れた。まさに男盛りに達し、面上には不眠の勤行の痕あまたを刻み、熱血漢の眼光、預言者の威風を帯びし人間、——これぞ全会衆注目の焦点であった⁸⁾。

清澄山の記念の場からは海は見えない⁹⁾などという詮索がつまらなく思われるほど、力強く美しい立教宣言であり、初説法の場面である。山路愛山が「たとへ歴史上の人物に非ずとも猶内村の心中において血肉を有したる人物」¹⁰⁾と評したとおり、日蓮は墮落した世に対して屹立する、まことにカリスマ的な指導者として描かれている。この日蓮を思い描くことによって、自らを奮い立たせて日本社会に対する戦いに備えようとしていた内村自身の姿が二重写しになっている。また、*Japan and the Japanese* の序

7) 内村鑑三『代表的日本人』p.157。なお本稿では、植村との比較のために、同書の日本語版が一番古い鈴木俊郎訳（岩波文庫 1941）を用いた。

8) 同前。このあたりの描写に、内村の日蓮への自己投影を、鈴木範久もみている。（鈴木範久 前掲書 p.153）

9) 鈴木範久 前掲書 p.142。清澄寺の発祥は元清澄山とされ、山深い山頂近くとされる。

10) 鈴木範久訳『代表的日本人』（岩波文庫 1995）、解説より再引用。『国民之友』での山路愛山の紹介文である。

文には「黄海海戦勝利の日」と書かれており、「異教徒」の日本人の中にこれほどの人物がいた、日本は決してあわれむべき東洋の弱小国ではなく、義を行いうる国であることを宣伝する意図が内村にあったともいわれる¹¹⁾。

他方植村も、世の人々の嘲笑や圧力にも負けず戦う true believer 日蓮について、同じようにその勇氣ある行動を称えている。例えば、北条時頼が「立正安国論」は「政治を侮り、万人の信心を惑はす事、出家沙門の所行にはあらず」と咎めると、左伝から賤しき女が機を織らず天下の乱れを憂えた例をとって「天下の安危は仏法の邪正による。これをしも言はずんば出家の本業に違ふなり」と反論し、権力者の圧力に屈することなく日蓮は自らの信じる所を語った。しばらく後、元寇が現実になって救国の祈祷を求める幕府の高官たちに対しては、元寇は天神地祇が日本を見捨てたから起こるので、「速かに高慢の心を翻へして、日蓮に帰伏せよ」と論じて一歩も譲らず、300人の兵士に捕らえられ市中を引き回されても屈せず、終に流刑に処せられた。それでも、彼の勇氣、覇気は萎えず島中で伝道に励んだ¹²⁾。また天津の城主を訪ねる途で東城景信の兵に要撃されたが、「大喝一声、目を刮して景信を叱」し、日蓮は難を遁れた¹³⁾ ことなどを挙げる。

この気迫は、弁論において紛うことなく發揮された。例えば遠藤為盛に對し、「汝が頼む阿弥陀經に舍利弗、々々々、々々々と三十幾度か呼ばれたる其の舍利弗は、其經にて行道せし証拠やある……却て華光如来となりしとあるにあらずや」といい、「發端先ず其の對手を呑む。昧者は皆その籠絡する所となるなり」¹⁴⁾ という。

11) なお、*Japan and the Japanese*にはAppendixとして‘Justification of the Korean War’がついている。

12) 植村正久「日蓮上人」『植村全集』第7巻 植村全集刊行会 1932 p.373

13) 同前 p.377

14) 同前

日蓮は非常に勇気に富める人なりき。否寧ろ剛愎極まれる人なりき……幾多の敵目前に立つも、凛として憶する色なく、風雪の中、激浪の上、断乎として衰へず。人遠き処、食を絶ちて苦痛を訴へず。剛愎は即ち志を遂ぐるの途ならば、我之を日蓮に見たりといはんと欲す¹⁵⁾。

植村は、強情で人に従わないさまを現す「剛愎」という言葉で日蓮の人となりを表現し、しかもこれを植村が最も好む「志を遂ぐる」ことと等置している。植村は内村ほど日蓮に惚れ込んではいないにもかかわらずである。己が信ずる道に行くには、いかなる敵にも憶せず、あらゆる困難に打ち勝って片意地な程に信念をつらぬくしかない、日蓮のように歩むしかない、自分の姿勢をも固めたかに見える。日蓮の行為や著作について必ずしも良く言わなかったことを考えると、上述の日蓮に対する「肯定」には執筆した時代に抗する植村の意思表示が込められていることがわかる。

これに対し、彼の代表的著作『立正安国論』に関する評価となると微妙である。「是れ日蓮が一生の中にありて最も心血を費せし文字にして、一宗の要旨概ね此の中に存す」と著作それ自体は評価する¹⁶⁾。しかし蒙古来襲時の行為に——それ見たことかとばかりに山へこもり、懇請されてようやく形だけの「調伏の法」を行うなど——果たして本気で日本を憂える気持ちはあったのか¹⁷⁾と懐疑的である。彼の殺気だった態度も「育ちが悪い」とばかりに批判する。これだけではない。多くの寺で異なる宗派の教えを次々に学んだことについて、植村は日蓮の「宗教心に疑なきこと能はず」とまでいう。内村が植村は日蓮を「攻撃」しているとしたのも当然で

15) 同前

16) 植村は、日蓮は弁舌に比して筆は不得意で、『立正安国論』も、比企大学の添削を得たらしいとしている。同前 p.376

17) 同前 p.373

あろう。研究者もまた植村の日蓮論の粗雑さを指摘する¹⁸⁾。しかし、二人の日蓮論を読み比べると植村が内村ほどに日蓮を評価しなかった理由の一端は、内村が日蓮に託した思いの高さにあることがわかる。それが日蓮をルターになぞらえて語る所に明瞭に現れることを次節で明らかにしよう。

2. ルターとサヴォナローラ

日蓮は、12歳で蓮長の名を与えられて正式に出家をするが、彼にはまだ得心のいかないことがあった。「宗派の分離」がそれである。仏教の真髄はどこにあるのか、どの宗派によるべきかと迷い、ついには「多量の血を吐く」ほど悩んだ。これを見つけるために、彼は比叡山を初め、天台・法相・真言宗や密教系の寺、さらに儒学から和歌までを修めて研鑽を深め、ようやく「法華経」に仏陀生涯の教えのエッセンスが盛り込まれていると確信するに至った。内村はこの経緯を次のように説明する。すなわち、日蓮はある日その迷いの中で涅槃経に「依法不依人」（法ニヨリテ人ニ依ラズ）の一句を見いだして心に救いを得、最終的に「法華経」こそ「万物の原理、永遠の真理、仏陀の本源の状態とその悟りの力の秘義」を含む最高の經典であると確信するに至った、と。それは、あたかも「四百年の昔エルフルトの僧院に於いて、幾多の疑問、『意識の喪失』などの後に、若き独逸修道僧が……古きラテン語聖書の一句に己が休息を見出したのと同様であったとルターに言及する¹⁹⁾。

他方、植村は、日蓮が鎌倉から比叡山や高野山、さらには具舎から和漢学まで学んだとするこの時期について、極めて厳しい言葉を浴びせる。

-
- 18) 戸頃重基は植村の「日蓮論」を、いくつかの批判点は肯定しつつも井上円了のキリスト教批判、大西祝の仏教批判に劣るとしている。（『近代日本の宗教とナショナリズム』 富山房 1966 pp.94-100）
- 19) 鈴木俊郎訳 前掲書 p.150。ただし、「依法不依人」が日蓮の仏教信仰の中でどのように展開されたのかは不明である。ルターの宗教改革では「聖書のみ」と「信仰のみ」が二本柱で、信仰義認はルター神学で重要な意味を持つ。植村が法然論でルターに触れた場合とは異なる（本稿注55）。

彼は熱心に宗教を研究せり。されど彼は熱心に宗教を冥想せざりしなり。彼の宗教は人生問題より来りしにあらず。彼は宗教を批評の題目として講究し、之を講究する猶ほ余地の学問の如くなりしなり。彼若し人生問題に打たれて冥想に入り、経論に目を曝ぜしものならば、何の暇ありて儒を学び、和歌を弄ぶことを得たる²⁰⁾。

植村も日蓮が「分派」について深刻に悩んでいたこと自体は否定しないが、その悩みは知的興味に因る「真理問題」で、日蓮は「宗教学者」のように「批評の題目として」「余地の学問」のようにこの問題を講究し、とうてい「人生問題」として悩んだとは思えないと批判する。それだけでなく、儒学や和歌まで学んだのは「名誉の爲め」だったのではとまで疑う。

このあたりの経緯を史料によって詳細に検討した鈴木範久は、日蓮は法華経も含め、広く釈迦の教説を求めて清澄寺を出るというに過ぎず、その時点で日蓮は「内村が述べているほどの法華経信仰にはまだ達していない」としている²¹⁾。実は、日蓮にとっての法華経がルターにとっての聖書であったという記述は、日蓮の使命と多難な生涯を顧みる箇所であらうと改められている²²⁾。幾多の艱難に遭いながらも法華経の伝道者を続けられたのは、法華経が「彼の不断の慰藉の源泉であった」からに他ならず、「聖書がルーテルに貴かりしだけ、法華経はこの人に貴くあった……ルーテルが或る意味にて然りし如く、彼は經典崇拜者 (bibliolator)²³⁾であったかもしれない」と。宗教改革者ルターが「聖書のみ」によって中世の教会・修道院制度を打ち破ったように、日蓮も法華経の伝道者として既成の寺院

20) 植村 前掲書 p.370

21) 鈴木範久によれば、「依法不依人」、經典の成立年代順についての記述、法華経を所依と定め、如来の金言を慕い求めて清澄を出たことなどは、小川泰童の『日蓮大士真實伝』の記述と合致している。ただし「法華経」のみとの確信までには至っていない。(鈴木範久 前掲書 pp.140-141)

22) 鈴木俊郎訳 前掲書 p.170f.

23) 正しくはbibliolater 正典主義者。正典を絶対視し無謬と考える者ら。

に対抗した。そのように内村も「聖書」一本で、「教会に捨てられ」たことなど問題にせず、自身の無教会という新しい歩み²⁴⁾を始めるのだという宣言を、ここに読み取ることができるだろう。

このような「正典主義」の確信を日蓮に認めれば、彼が「念仏無間、禪天魔、真言亡国」と「盛に」「力を尽して他を排」したことも容易に理解できるであろうが、植村はこれを「柔和なる仏弟子のいふべき言かは」と嫌っていた²⁵⁾。しかし、このような日蓮理解に立てばこそ内村は『立正安国論』に「戦闘の雄叫び」、「最も断乎たる宣戦の布告」を聞く²⁶⁾。すなわち「もしこの戦ひを徹底せしむれば、彼の宗派の絶滅か、他の諸宗派の絶滅か、結果は唯一つより外あり得なかつた」と解する。為政者や仏教者を激怒させ、日蓮が様々な迫害を被らねばならなかつた所以である。この日蓮を評して内村はいう「人間として最も不敵なる人間、この彼の勇氣は全く彼が此の地上への仏陀の特別な使者であるという確信に基づけるものであつた」「もし彼にして狂せしならば彼の狂氣は高貴なる狂氣であつた、……果すべく遣わされた使命の価値によって、己自身の価値を知るという自尊心である」²⁷⁾と。限りなく「狂氣」に近い使命感に支えられ己の信ずる道を行く日蓮、内村はこの姿に自らを重ねて歩むことを願つたのではないか。

このような内村に比して、植村の日蓮論はむしろ辛口だが、危機的状況で發揮される時代に対する彼の判断力や、物怖じしない実行力を評価した。そしてそれらの抽んでた能力を、サヴォナローラにたとえて語っ

24) 「国人に捨てられ」「教会に捨てられ」た中で同時期に書かれた『キリスト信徒の慰め』において、内村は「余は無教会となりたり」という。〔基督信徒のなぐさめ〕岩波書店 1976 改版 p.55)

25) 同前 p.370。内村も、「日蓮上人を論ず」で、「寛裕の方面に萎縮せり」としている。

26) 鈴木俊郎訳 前掲書 p.161f.

27) 同前 pp.169-170

た²⁸⁾。フランスのフィレンツェ侵攻をサヴォナローラが予言したように、日蓮も「一種のインスピレーション」によって「大元の侵入」を予見したのかもしれない。あるいは龍口での処刑を免れたのも、サヴォナローラの火刑のとき炎が遺体に触れなかったことになぞらえる。それらはただ「偶然的的中、宗教上の迷信と片付ける」べきではなく、神の霊の働きと見るべきだという。植村は、強烈な使命感に支えられて働く宗教者日蓮に代えて、「霊」において働く宗教者日蓮を描いたともいえる。個人的には、欠点が目につく人物を、神の霊の働きとする迂回路を通すことによって、全体として日蓮は、最初に紹介したように世を怖れず自己の信ずる道を行くものとしてポジティブに紹介されることになる。

「一片の紙」への礼拝が強要される天皇制社会の創生期において、「神への忠誠」を貫こうとする植村は、内村と共に、「狂気」・「頑迷」に紙一重で接する日蓮の「不羈独立」に倣うべき姿を見出したというべきであろうか。

このような日蓮像は、「鎮護国家」思想に深く拘束されていた仏教者側からは描かれたことがなかった。戸頃重雄は日蓮論に関して、次のように述べている。

日蓮系を含めて一班に仏教界が、他の神道、国学、儒教などと同様、近代の歴史を迎えながら、思想的に反近代を標榜して、天皇制と妥協を重ねているとき、基督者だけが……天皇制や国家主義との間に一定の距離を置いて、宗教の真実を求めていた。彼らも決して、天皇制を否定したのではない……それにもかかわらず、彼らは天皇制を承認し

28) 植村「日蓮上人」前掲書 p.375。実は、内村も「日蓮上人を論ず」で、サヴォナローラに言及しているが、内村の場合は、「激熱なる彼らの特性、兇語に富める彼らの弁舌、燃ゆるがごときの誠実、抗すべからざるの勇氣」において日蓮がサヴォナローラに似ているという点に強調点があり、日蓮の「激誠」に日蓮理解の秘訣を求める点は変わらない。このような史論の時代的背景については、松沢弘陽「内村鑑三の歴史意識（1）」（『北大法学論集』1967.3）を参照されたい。

ても、信仰の天皇制からの独立を求めてやまなかった²⁹⁾。

1894年、国粹的ナショナリズムが広がり始めた世相の中で、内村と植村が、仏教界では顧みられることのなかった権力と権威に抵抗する日蓮を、敢えて描き出した意味は大きいといわねばならない。

3. 念仏宗としての日蓮宗と、日蓮への疑問

内村が、キリスト者としての自己の歩むべき道を模索して、「法華経正典主義」に立つ日蓮を書いた³⁰⁾とすれば、植村は、「南無妙法蓮華経の題目」を唱えて救われる仏教宗派の主導者としての日蓮を描いた。彼はそこに当時の「宗教の勢い漸次平民的に化し、浄土宗、真宗何れも在家のもの、信じ易く行ひ易き」方向と軌を一にする傾向を見出したからである。白拍子の例も示すように、『平家物語』が成立した時代に仏教は僧や一部上流階級の人たちだけでなく、一般の人々にも受け容れられている宗教となり始めていた。その一つとして日蓮の仏教を見たといえるかもしれない。ただ、日蓮の教えは、果たして疑似「念仏宗」として、独創的に、十全な力を民衆に及ぼし得たのかという疑問を植村は提出している。

日蓮の題目は念仏宗の名号より打算し来たるものにあらざるか。題目は口称修行して慧を研く為めなりという。研くところの慧とは抑も何ぞ。念仏の声弥陀を動かしてその光明衆生を撰取すと説く他力念仏宗の方、却って道理に近からずや³¹⁾。

29) 戸頃 前掲書 p.128。丸山照雄も氏の編になる『近代日蓮論』で同じように解説している。(丸山照雄編『近代日蓮論』朝日新聞社 1981 p.236)

30) 「日蓮上人を論ず」においても内村は、「日蓮の改革事業は実に教法的たるに止て倫理的たるに及ばざりし」と内容面での不徹底を批判している。(『国民之友』1894.9)

31) 植村 前掲書 p.376

「他力念仏宗」親鸞の教えが、すでに比較すべき仏教として植村の念頭にあったことは、評論導入部分で「親鸞の進退節度ありて思想詩趣に富み……真宗は……質に富めるに反し、日蓮のなす所事毎に殺気を帯び」と対照的に語っていたことから伺うことができる。ただ、「念仏宗」一般の問題として、お題目を唱えていればいいという安易さが白拍子に出家を促した「専心念仏」から離れ、やがて「食あれば即ち危座正念³²⁾、食なければ出でて乞食するが如き」宗教の衰弊を招くことになると、植村は批判的に語っている。いわば手軽な信心は、「我いずこより来り、我いずこへ行く」という人生の大問題の講究の放棄を意味する由々しい事態を来すのではないか。のみならず、日蓮は「さらに現世利益を加へて愚人を惑はせり」と厳しく批判する。例えば「熊本の清正公社、ライ病患者道の両側を挟んで並べりといふ」³³⁾ キリスト教に回心する清正公詣りをしていた植村は、ほとんどの清正公社で、一つの境内に同居している日蓮宗寺院の現実を目の当たりにしていたであろう。善男善女がお参りしているのを見ながら、彼らが「現世利益」につられる危うさを感じていたのかもしれない。彼自身、人が世の誘惑に負けて自堕落になることを厭い、そこからの脱却をキリスト教信仰に求めたが、日蓮宗には果たしてその力があるのか。この思いが植村をやがて法然へと向かわせる一因となったのではないか。

Ⅱ. 「黒谷の上人」

1. 執筆の状況

「黒谷の上人」は1911年3月『宗教及び文芸』誌上に発表された。上に述べた時期との間に日露戦争があり、社会問題・都市問題も注目されるようになって、「社会主義運動」が始まる。ついに1910年5月末大逆事件の大検挙があり、8月末韓国併合が行われた。植村正久は、『福音新報』に

32) 『真理一斑』に「暫ラクノ間危座正念シテ自己ノ状況ヲ静思セヨ」という一節がある。植村にとって宗教には自己の内面を見つめることが必須であった。

33) 植村 前掲書 p.376

「大日本の朝鮮」と「朝鮮のキリスト教」の2本の記事を書き、後者を掲載した『福音新報』（10.9.8）は頒布禁止の処分を受けた。この年のうちは報道制限もあったであろう、大逆事件に関する報道はない。しかし11年1月末には「無政府共産主義者の判決」のベタ記事、2月2日にはその処刑を伝える記事の他に、「大石誠之助氏遺族慰安会」の記事が掲載された。慰安会の記事には、植村の他、綱島佳吉牧師の話と、弁護に当たった富士見町教会員の鵜沢聰明の話が含まれている³⁴⁾。

『宗教及び文芸』はこのような時期に創刊されたが、社会評論誌ではなく、星野精二が指摘するとおり、1904年に創立された東京神学社の研究紀要の性格が強い。東京神学社で活躍した田中達、柏井園、川添万寿得、斎藤勇、石原謙ら若手の学者や牧師の署名（またはイニシアル入り）記事が、『福音新報』にも増えていて、彼らの論文発表の場が必要だったことがわかる。それでも予告より2ヶ月遅れの創刊となった『宗教及び文芸』を、月刊で維持するのは大変だったのかも知れない、9月第8号を以て終わっている。

日蓮論が発表された日清戦争後、国内の国粹主義的傾向はますます強まり、1896年夏頃から仏教とキリスト教の間で「耶仏混淆」の動きがみられるようになる。高山樗牛が、「大和民族の抱負及理想……宗教にあらず、哲学にあらず、国民実行道德の原理」として「日本主義」を高唱し、次いで、「人生本然の要求を満足せしむる……美的生活」を主張するなど、「人生問題」「煩悶青年」も雑誌を賑わす。他方、政府は文部省訓令一二号や、内務省令によって宗教団体の管理と教育界からの排除を目論み、第1回の宗教団体法案の国会への上程もあった。このような問題状況下で植村が、宗教、教育政策論とは区別される意味で、宗教と仏教につい

34) 筆者がかつてプロテスタント史研究会で聞いた話では、お祈りと賛美歌が続いて警察が「中止」の申し渡しができなかったということだったので、3人分の話はあるいは誌上談話かも知れない。また、柏木義円が「植村正久氏の一面」（『上毛教界月報』1925.3.20）でこの追悼会に触れている。

てどのように考えていたかについて、2つの点を押さえておこう。

一つには、宗教の人為的統合への反対がある。「自らは宗教に冷淡なる局外者が、斯る時代に種々野次馬的の議論を試みる」が、明治維新では「神仏混淆説」が見事に失敗した。宗教は、相談協議によって、または「周旋人の取り持ちを以て」まとまるものなのか、結局西周や津田真道らの国教論のように画餅に帰すのではないか³⁵⁾。またはイギリスのメタフィジカルソサイエティーのように「根本主義の差異明白」になるのみで、散会する他なかりとういう³⁶⁾。折から『六合雑誌』上に掲載されていた海老名弾正の「日本宗教の趨勢」を意識して³⁷⁾、「祖先教の上に辻褃合はぬ偏理的外衣を被せ」る「日本宗教」というようなものは、「国家を至上のものとし、宗教をも国家的に融化（モディファイ）」する「日本主義」に至らざるを得ないと手厳しく批判している³⁸⁾。

二つ目に、仏教それ自体については、『福音新報』上に高橋五郎による「仏教果たして尚世を救ふに足るか」や、田中達の「基督教の倫理と仏教の倫理」を四回にわたって掲載するなど、重視していることが分かる。植村自身のものとしては、足立栗園『日本仏教史』の批判的紹介がある。「天与の楽土」の日本人は、「現世を尊び、経験を重ん」じ、宗教の「神秘的なる点」「思弁的なる点」を理解しないので、「幻術」を以て「衆生済度」を語る大乘仏教が広められたとの説を紹介した上、キリスト教は「人民を余り幼稚視せず」伝道すべきだと述べる³⁹⁾。それも、「宗教的の総念」の講究のみに終わり、「直接に宗教それ自身を思想すること」が少ない学

35) 「明治年間の宗教融和策」『福音新報』1896.8.28

36) 「宗教懇談会」『福音新報』1896.9.18

37) 「日本宗教唱道者の随一たる海老名弾正氏が先月『六合雑誌』に於いて日本主義を駁せるものを見るに、氏の所説と日本主義の言う所とは唯だ程度に於いて相異なるのみなるを感ぜずんばならず。」(「日本主義」と「日本宗教」『福音新報』1897.7.2)

38) 同前

39) 「国民性情の欠点と仏教の伝道」『福音新報』1900.1.24

問的、時には「道楽」的に宗教を弄ぶような関心の持ち方では、「人生問題」「煩悶」の解決にはならぬであろうといい、宗教は「釈迦の如くルーテルの如く我が一生の大事をして」観察すべきものとする⁴⁰。

植村は、「日蓮上人」において、日蓮と対照的な親鸞に言及していたが、法然上人「七百年御忌正当の年」を迎え、望月享の『法然上人正伝』など、浄土宗内外で近代の科学的・合理的な思考に適うような資料が整備され、法然上人を描き直す試みがなされる⁴¹こととなった。望月の伝記、須藤光暉『法然上人』、木下尚江『法然と親鸞』は同年2月に出版され、植村が探し求めていた人物の姿が目の前に鮮明に立ち現れたのかもしれない⁴²。3月植村は「黒谷の上人」を著した。「日蓮上人」からほぼ15年、植村自身、今や牧師、教師としての経験を積み、物書きとしても熟練の度を上げているように見える。ともすれば知的興味に駆られ、過剰なまでの使命感を持ってトップに躍り出る日蓮とは対照的に、自らの内なる世界を見つめて歩む法然に寄り添うように、植村は法然の生涯と教えをたどっていく。それは「人はどこから来て、どこへ行くのか」「人は何のために生きるのか」を問うことに「宗教」「宗教学」の地平があるとした『真理一斑』の延長上にあり、「仏教」を紹介しつつ「キリスト教」への道を弁証する論述となっている。

以上、外在的な執筆状況を紹介した。ようやく「黒谷の上人」の内容紹介に移る。

40) 「現今の宗教的研究」『福音新報』1896.9.4

41) 明治期の浄土教団の総合的研究（文責東海林良昌）「明治期に於ける法然上人像の変容——植村正久「黒谷の上人」をめぐって——」（『教化研究』No.20 浄土宗総合研究所 2009.9）

42) 実は内村も同時期に「浄土門の信仰」について書くようになり、『羅馬書之研究』では、キリスト教における贖罪との関連でこれらの信仰のあり方について論究しているが、まとまった評伝はない。詳しくは成沢光「内村鑑三と日本仏教」（『内村鑑三研究』第10号 キリスト教図書出版社 1978）

2. 「キリスト教への法然論」

執筆事情で述べた通り「黒谷の上人」は、日蓮のように時代の要請でかかれたものではなく、むしろ仏教の教えそのものに焦点を当てた論文である。そのクライマックスは「一心専念弥陀の名号」をカルヴィンの「イムピュテーション」にたとえ、贖罪論へと展開するくだりであろう。念仏宗の中心を凡夫の往生に見る植村は、これを次のように説明する。

法然も親鸞も『阿弥陀仏は衆生に代りて願と行とを円満して我らが往生を已に認め給ふなり……機法一体の南無阿弥陀仏の正覚を成し給ひしなり。斯かるが故に仏の正覚の外には凡夫の往生はなきなり』(安心決定鈔)と信じたり⁴³⁾。

ではなぜ、「南無阿弥陀仏」という念仏によって、凡夫の往生が可能となるのか。それは「弥陀が願行を遂げ……其の功を无（無）善の人類に譲」ってくれるからである。

譲るとはカルヴィン主義者のイムピュテーションと左も似たり⁴⁴⁾。

その根底には、法然たちの阿弥陀仏に対する厚い信頼がある。それはとりもなおさず「人格的なる仏を認めたもの」に他ならない、と植村はいう。そもそも汎神的態度に基づく煩瑣な「法本尊」哲学では「法然の如く人生の大問題に煩悶し、靈的希望萌ゆるが如き心胸」の者には満足を与えることができない。「茫々たる天地」に「救ひの憐れみを垂るゝものもやあらん」と希求せずにはおれない。こうして、「何時しか愛滴るが如き慈顔を認め得たる心地ぞせらる」と植村は推論し、彼らは其の非仏教的「『識ら

43) 「黒谷の上人」前掲書 p.360

44) 同前

ざる神』に依りて祝福を得たり」と結論する⁴⁵⁾。しかしながら、「擬人化せる本尊」崇拜では、十分な罪認識や救拯論には達しえないと続ける。

キリスト者による法然研究の代表的著作の一つとして「黒谷の上人」を挙げる峰島旭雄は、キリスト者の仏教研究⁴⁶⁾には共通して「神への絶対的信仰」と「阿弥陀仏への絶対的帰依」にパラレルな信仰態度を見いだしているとし、「相類似すると思われるところに相異を見出すとき、そのコントラストは真実味を増し、コントラスト自体が極めて鮮明になる」という⁴⁷⁾。特に、植村が「人格的な仏」への帰依において、「仏教の贖罪論」の内実を認めた点に、「類似」が「相異」を明らかにする交叉点を峰島は認める。

植村は、大乘仏教的には法蔵菩薩が阿弥陀仏となったとされるが⁴⁸⁾、それは「神話」に過ぎないではないか、史的キリストの十字架・贖罪とは異なる。それであるのに、法然たちは「此の神話的比丘の修行に感涙し、仏身に血と肉とを添へて之を擬人化するの便に供し、我が仏を尊くも作為せるの観あるなり」。しかしその本尊は、あまりに「恬淡無味、理想郷に揮散し去りて、猿猴水中の月におけると彷彿たる」現実味に欠ける。それ故、「基督教に於て、より充分に、より健全に全うせらるべし」。仏教説の中から、基督教の真理を發明——掘り起こして明らかに——することが可能だとしても、逆は可能ではないと結論する⁴⁹⁾。峰島旭雄は、上に筆者が概括したような植村の法然論を紹介した文の最後を中里介山⁵⁰⁾から聞いた話で

45) 同前 p.361

46) 峰島旭雄「キリスト者の法然論」(峰島・芹川博通編著『近代の法然論』みくに書房 1982)では他に、内村鑑三、小田切信夫を扱っている。

47) 同前 p.195

48) 「法蔵比丘の神話とは別に真如の仏身に阿弥陀の慈容を認め得べし」という人もあるかもしれないが、その場合はますます、インド仏教の根本にある汎神説に近づくわけで、阿弥陀仏の人格的理解とは相容れないだろうとする。(「黒谷の上人」前掲書 p.362f.)

49) 同前 pp.363-365

50) 中里介山には『法然』(三省堂 1931)、『法然行伝』(大菩薩峠刊行会 1933)などがある。

了えている。中里が植村に日本の宗教者のうち誰を一番に押すかと尋ねたところ「それは法然だな……親鸞に就いては何とも云えん、併乍ら法然だ」と答えたという。峰島は、植村は法然に内村ほどにもコミットしていないと一度は述べているのだが、この、しばしのインタバルを置いた後の「併乍ら法然だ」に、「意外にも層の厚い」法然への植村の思いを感じとっている⁵¹⁾。実際、植村は法然を研究するうちに、古来の仏教の教えの中にも汲むべき真理があり、「基督教に於て、より充分に、より健全に全うせらるべし」と考えたのではなかったか。だから彼は仏教説の中から、「基督教の真理を発明」することが可能だとみなしたのである。ただ、逆は可能ではない、ここは絶対譲らない。したがって完全なコミットメントとしてはあり得ないとしても、もし仏教にコミットするとすれば、それは法然以外にはないということになるうか。

3. 信心と迫害

植村の法然へのコミットは、「黒谷の上人」の初めの部分の「其の熱烈なる信仰の実験無かりせば、浄土真宗は興起することを得ざりしならん」に既に示唆されている。植村は浄土真宗の核心を法然の求道姿勢そのものに見るだけでなく、そこに彼自身の宗教観に通ずるものを見出したといえよう。幼くして突然父を失い、しかも敵討ちではなく「己が解脱を求めよ」との遺言を受けた法然は、死の現実を突きつけられ、士¹の存在意義も疑わざるを得ず、「渴ける者の水におけるが如く」道²を求め続けた。戦乱の世に士として生を受けながら、士としての生き方に正統性を見いだせない。その姿は、将軍への忠誠を社会的に事実として否定されただけでなく、天皇を担ぐ倒幕勢力の勝利によって精神的な正統性を奪われた植村の空虚感と渴望⁵²⁾とに、ほとんど重ね合わせて理解することができる。信仰

51) 峰島旭雄 前掲書 p.205

52) 京極純一は、植村正久自身における旧旗本という身分は、「回復不可能な過去を原点として」「明治憲法体制という閉塞体制に否定を加え、それからの自由

とはこのような空虚さへの答えでなければならない、それが植村の「唯一の神」信仰であったし、法然の阿弥陀信仰にも一つの答えを見たと考えられる。

法然（1133-1212）は18歳の頃には法然房源空と呼ばれるまでになったが、なお寺の僧正となる道を断り、比叡山黒谷に移って「静かに隠れて修養する」道を選らんだ。以後、32歳に至るまで、報恩蔵にある仏教の諸経典を5年をかけて読了、さらに奈良興福寺にて法曹教、醍醐の寛雅権律師に三論集、仁和寺慶雅より華嚴経を学んだ。それでも「燃えるが如き叫喚の声尚止まず……出離の要津を得ざりしなり」⁵³⁾。ある時『往生要集』の序文に「利智精進之人は未だ難しと為さず。予が如き頑魯之者、豈に敢えてせん矣。是の故に念仏の一門に依りて、聊か経論の要文を集つむ。之を披き之を修するに、覚り易く行じ易し」とあるのをみて、「一道の光明を認め……歡喜漸く胸に満つるを覚え」たという。それはあたかも、ルターがローマ書、ガラテヤ書によって「福音の光に接触し、茲に新時代の門戸を啓きたるにも似たり」⁵⁴⁾と植村はその境地を描く。なお一切経を繰り返して読むうちに、法然は遂に「一心専念阿弥陀名号」の意味するところを捉えることができた。その確信を得た喜びを、植村自身が明治初年に「唯一の神」を知った時の感動を思い起こすかのように、わざわざ法然の言葉を引いて語らせている。「予が如き下機の見方は、阿弥陀仏の法蔵因位の昔、予め定め置かるゝをやと、声高に唱えて、感悦髓に徹し、落涙千行なりき」⁵⁵⁾と。

1175年43歳で、法然は「一意専心阿弥陀名号」を人々にも修めさせよ

と独立」を可能ならしめたとしている（京極純一「日本プロテスタンティズムにおける政治思想」福田歙一編『政治思想史における西欧と日本』東京大学出版会 1961）。5歳下で、明治国家体制の下で教育を受けた内村との微妙な差異はここに発すると筆者は見ている。

53) 植村 前掲書 p.358

54) 同前 p.358f.

55) 同前 p.359f.

うと比叡山を下りて東山吉水に庵を結んで教えを広め始めた。天皇、公家のみならず、甘粕太郎忠綱、熊谷次郎直実、平重衡・維盛など板東武士も「羊の如く柔和なる」信者となった⁵⁶⁾。また「耳四郎と云へる盗賊が……心も圓き僧侶と成りし如き美はしき事実もあり」⁵⁷⁾、その教えは「朝野を風靡」した。しかし、このような「念仏」の教えは比叡山延暦寺の僧侶たちが猛反対するところとなり、法然は強くその停止を迫られた。危険を感じた弟子たちが法然をとめようとしたが「仮し殺さるゝまでも念仏申さにゃならねば」と「念仏とその宣伝」を止めようとせず、遂に四国へ流刑になった。

ここに、植村は「ルウテルの信仰がアンテノミニヤニズムなりと誤解されし如く、又今日の基督教徒が日本の国粹と敬神主義とを蔑視すとて非難せらるゝ如く、法然も迫害の的となりぬ」⁵⁸⁾という言葉を挟んでいる。ルターが誤解されたアンテノミニヤニズム「二律背反」とは、「キリスト者は全ての者の上に立つ自由な主人であって、誰にも服しない」と、「キリスト者は全ての者に仕える僕であって、誰にでも服する」であるが、このテーゼを引くことで植村は、流罪に服する法然に「阿弥陀信者の自由」をみていると思われる。人格の中心にまで届いた阿弥陀への全き信頼には何も恐れるべきものはなかった、そのように植村は読んだであろう。日本のキリスト教徒もまた然り、「誤解されて」理由もなく迫害、排斥されているではないか。植村の脳裏に同時代のキリスト者の姿が去来したであろう。

この年の1月に出版された『法然と親鸞』の序文に、木下尚江は「人の子よ。なぜに冬の悲哀に泣くか。我等は正に声を合わせて冬の希望を賛美

56) 同前 p.366

57) 同前 p.366f.

58) 同前 p.367

せねばならぬ⁵⁹⁾と書いている。社会主義弾圧が行われた「冬の時代」に、落ち葉の下にある「新芽の緑」に「希望」を託して大切に「擁護」しなければならない。そのためには「宗教改革」こそが必要と木下は日蓮、法然、親鸞を世に問うたのであった。次節においては、尚江の「日蓮論」に注目して、この時代に「宗教」が社会に対して果たす役割を尚江がどう考えたか、それを今まで述べてきた内村、植村らの場合と比較し、明治末年におけるキリスト者による仏教論の社会的意義を明らかにして、本稿の結びとしたい。

Ⅲ. 木下尚江の「宗教改革」と日蓮

平民社が解散した後、1906年10月木下尚江は新紀元社を結成して社会的キリスト教に基づく社会運動を始めたが、この頃から木下は「政治的革命」とは異なる「人生ノ革命」に関心を持つようになり、「人生ノ革命トシテ始メテ積尊ヲ空想」するようになったといわれる。この変化の背後には、母の死と共に「キリスト教の神の観念が散った」といわれる木下の内的挫折があり、他方、日本が「革命の無縁国」だとの認識があった。詳しくは清水靖久の『野生の信徒 木下尚江』に譲る⁶⁰⁾が、この間木下はほとんど自分の内へ内へと目を向け自己破壊をくりかえすが、それでも、「人生再建の祈祷の奥社会改造の模型は自ら組織せらる」という思いは持ち続け、内面の改革からの社会改造を模索し続けていた⁶¹⁾。1910年5月に岡田虎二郎と出会って静座を始め、「臍下丹田に身心の中心を置く……身心一如の状態で愛や生命を会得する」ことを学び⁶²⁾、霧消していた神が彼の心に戻ったという。さらに田中正造との出会いは、日本の社会に「宗教改

59) 『木下尚江全集』第8巻 教文館 1993 p.174

60) 「革命の無縁国」 p.285f.、「胸中の革命」 p.287f.、「宗教改革」 p.333f. など、清水靖久『野生の信徒木下尚江』（九州大学出版会 2002）を参照されたい。

61) 清水 前掲書 p.279

62) 同前 p.328

革」をもたらさねばならぬとの思いを強めるものであった。それを、外来の宗教によるのではなく、「先祖の事業」を「味わい返して見る」ことで行おうとした。

日本の「宗教改革」を目指して、なぜ日蓮だったのか。「立正安国の願業を成就するため」に僧籍を離脱して自ら団体を立ち上げた田中智学、内村や植村の著した「日蓮上人」が念頭にあったのであろうか。木下は7月友人を訪ねて鎌倉円覚寺へ行き、座敷でしばらく北条時宗の肖像と対座することになる。

連想は時宗から直ちに元寇へ行く、元寇から飛んで日蓮へ行く。念仏無間禅天魔と叫んだ日蓮。時の高僧を片っ端から罵倒して、対決を時の政庁に迫った日蓮。日本の国の柱と力んだ日蓮。佐渡の雪に苦しめられた日蓮。身延の山に退身した日蓮⁶³。

尚江の頭を駆けめぐったのは、時の政権北条を相手に戦った日蓮であり、高僧との論戦も厭わず罵倒さえした日蓮であった。そして付け足しのように出てくる佐渡であり、身延山引退である。尚江は帰宅後日蓮の文集を読み始め「日蓮初対面」となる。

世間は彼を狂熱な愛国者と言ひ伝へ、其の偏狭な愛国者と云ふ一点を特に声高く唱えて拝んで居るやうにも見える。斯くて彼の銅像は博多の海岸に建立されたと云ふ。抑も法華經の行者、是が日蓮一生の眼目だ。法華經の行者と愛国者。提灯と釣鐘……此の矛盾は崇拜者の罪か、其れとも日蓮自身の罪か⁶⁴。

63) 木下尚江「日蓮論」前掲書 p.17

64) 同前（日蓮初体面）p.21

政争と仏教僧との争いに振り回される日蓮、これを解く第一の鍵を尚江は「立正安国論」に見るが、この場合にも日蓮個人にだけ光を当てることをせず、日蓮が学んだ叡山（伝教によって始められた天台宗の総本山延暦寺）の持つ強大な勢力を背景に考える⁶⁵⁾。

叡山（延暦寺）は最澄の庵から始まり、奈良の旧仏教を圧倒して天台宗の総本山として揺るがぬ地位を確立した後、「御祈祷」を重んじる真言宗によって益々栄え、「金力、武力、法力」を以て「政権（天皇と貴族による）の消長を」も左右するほどの「実権にまで成り上がった」。「斯くて宗教改革」が「一世の大要求となり……念仏宗は起る。禅宗は来る。法然、親鸞、道元等……踵を接して躍現した」。12年間この叡山で研修修行を続けた日蓮は「伝教を信じ」「叡山に縛られて仕舞った」⁶⁶⁾と尚江はという。こうして日蓮は「念仏宗退治」を自分の使命と確信し、鎌倉においてもこの目標を貫徹すべく幕府に提出したのが「立正安国論」であったと、尚江は説く。「鄙劣にも厚顔にも、俗権武力に抛りて抑へようとは何事だ」⁶⁷⁾と尚江は困惑顔に批判する。

此の勇猛の改革家は、あべこべに強権と学問との甘まき誘惑に捉えられ、進軍の門で、後ろ向きになって仕舞った。見よ、彼は叡山の御使者と化けて、法然めがけて打って掛った⁶⁸⁾。

伊豆流罪から戻り、元寇が起こった。『立正安国論』では、正法を盛んにしなければ、天変地異にとどまらず「内乱外寇も来る」と書いていた⁶⁹⁾

65) 同前（叡山の日蓮）p.71ff.

66) 同前（立正安国論の目的）p.35

67) 同前 p.46

68) 同前（迷雲其三）p.142

69) 同前（蒙古来）p.91

ので、「彼は本当に『自分の思った通りだ』と考えただろう。……異教を一掃蕩するは此の一時に在りと考えた」⁷⁰⁾。そこで、日蓮は執権時宗に他の仏教諸宗派を禁じ日蓮に帰依すべきことを公言させようとした。「蒙古国の人を調伏して我が国を安泰ならしめ給へ。彼を調伏せられんこと、日蓮に非れば叶うべからざる也」⁷¹⁾と。日蓮は政府と諸山諸寺に公然と「戰鬥」を挑んだのだが、なしのつぶてであった。このような出来事が在ったため人々は「一方この予言力に仏力の神秘を思ひ、一方には、日蓮を以て一個の愛国者にしてしまった」⁷²⁾もし、予言の的中を信じていたのなら、なぜ山林に引退したのか、第二回の元寇の時にも山を下りず、「乞ふに任せて僅かに調伏の法を行えり……熱心なる愛国家の所為にあらず」という植村の日蓮への批判⁷³⁾が「愛国者日蓮」への違和感を現しているとするれば、この違和感の所以を尚江は明かそうとしている。だが、自分を信任しないが為に日本は亡びると、この時には「憤怒悶々」の状であった⁷⁴⁾と尚江が指摘するとおり、日蓮の自信、自意識が相当なものであったとするれば、この違和感の正体は、時々で状況で様々に顔を出す難物であったに相違ない。日蓮自身に「立正安国論」の「魔力が強く」、「身延の山へ攀ぢ登っても、塵界の名聞は、日夜曾て彼の念頭をさらなかった」⁷⁵⁾と尚江はいう。

しかし、このように無惨な姿をさらす日蓮を尚江は見捨てない。「法華経の行者」に日蓮本来の姿を見ているからである。それ故、世の一般の評者とは違って「身延隠退後の日蓮に対し深い興味を抱いた」⁷⁶⁾と戸頃は木下の日蓮論の「例外的」な特徴を述べる。なぜ尚江はそう信じる事ができ

70) 同前 p.89

71) 同前 p.91

72) 同前 (立正安国論の目的) p.36

73) 植村「日蓮上人」前掲書 p.373、本稿 p.110参照

74) 「日蓮論」(迷雲其一) 前掲書 p.126

75) 同前 p.122

76) 戸頃 前掲書 p.115

るのか。それは、日蓮が「施陀羅の子」、「東国の野人」だからである。まだよく知らぬうちから、「日蓮と云ふ好いたらしい奴だ」と思っていたと、尚江はいう。「極めて真面目な野の人」⁷⁷⁾、生まれながらの「文明の呪詛者」⁷⁸⁾を日蓮に感じとっていたのである。「日蓮は一個の野人だ。素朴であると同時に偏執なのが、野人の特質だ」⁷⁹⁾。しかも、「彼は狂熱余りありて、頭脳に不透明な処がある。彼の狂熱は金石をも溶かさでは措かぬ」⁸⁰⁾。彼自身も、彼を信ずる者も日蓮がわからなくなってしまう、と木下は「日蓮初対面」で描く⁸¹⁾。内村が使命を知る者の「高貴なる狂気」と称えたのは、この「狂熱」に他ならない。

しかし、この野人の狂気は危険きわまりないものでもあった。「自分の道」と決まったなら、「何も調べずに、何も考へずに、向いたまま、只ずんずん進んでいく。……然かし同時に訓練を欠くと云う一大欠点を免れない」⁸²⁾。「政治的革命」に挫折して自省を深めた木下は、日蓮の傍若無人ぶりに冷や汗ものだったようである⁸³⁾。植村は、「なす所事毎に殺気を帯び、題目の旗戦場に繚り、太鼓の音耳を聳するを見る」と日蓮を酷評し、その不作法ぶりを「施陀羅」のせいにした⁸⁴⁾。内村は「施陀羅」を自称する日蓮に「彼自身は何者でもない」⁸⁵⁾とする「へりくだり」をみている。武士

77) 「日蓮論」(迷雲其一) 前掲書 p.120

78) 同前 (文明の呪詛) p.85

79) 同前 p.120

80) 同前 (絶筆の自叙伝) P.31

81) 同前 p.120

82) 同前 (日蓮初対面) p.22

83) 尚江は「日蓮は大嫌いだ、けれども日蓮は俺のようだ」とわめいたといわれる。社会革命に専心していた頃の自分を、日蓮の姿は思い起こさせるものだった。(『木下尚江全集』第8巻 鈴木範久の改題を参照されたい。同書 p.385)

84) 「漁夫の子と嬉戯し、絶えて高尚優美の感化を受くべき便なかりし」と馬鹿にする口ぶりが見られる。(「日蓮上人」『植村全集』第7巻 p.369)

85) 鈴木俊郎訳 前掲書 p.169

のプライドとキリスト教の牧師としての矜持のはざままで苦闘する植村⁸⁶⁾には、日蓮の傍若無人ぶりは我慢ならなかったのだろうか。このやっかいな自尊心を、木下は「野人」日蓮の欠点、気性や出自のせいであろうも無いものと終わらせず、「学問の魅力」という社会的要因を1枚加えて解いて見せる。「学問の魅力」がこの狂気に油を注いだというのである。「種々の経文を引っ張ったり……古い論釈などを探し出して……修羅ばかり燃やして、本然の発達を我から妨害した」⁸⁷⁾。植村が「知的興味」として冷ややかにあしらった⁸⁸⁾ 經典研究を、尚江は「野人」日蓮を誤らせた時代の病癥と合わせて見る。

後ろ向きになって此の革命の大路を馳せた。身は機運の風に追はれて
進みながら、目は長く其のすでに捨てた筈の旧舎の門を恋ひ居る⁸⁹⁾。

日蓮には、伝教は法華經に詳しい学僧、南都の名僧たちを感服させ、論争にも負けない師であった。自分も一番学僧になる、叡山の名誉を守るとの思いもあった。これらを尚江は「学問の魅力」と呼んだのであろう。名誉欲から自由になれない性でもある。

此の勇猛の改革家は、あべこべに強権と学問との甘まき誘惑に捉えられ、進軍の門で、後ろ向きになって仕舞った⁹⁰⁾。

86) 僧西行の天竜の渡しでのトラブル、「鳴立つ沢の秋の夕暮」に託して語られる元旗本の牧師植村については、拙著「伝記的スケッチ」解題を参照されたい(吉馴 前掲書 pp.131-135)。

87) 「日蓮論」(迷運其三) 前掲書 p.143

88) 本稿 pp.110-111 参照

89) 「日蓮論」(伊豆の流罪) 前掲書 p.77

90) 同前 (迷雲其三) p.142

内村は、日蓮が攻める相手を間違えたなどとはついぞ考えなかったに相違ない。1894年の「日蓮上人」で内村が描いたのは、法華経によって全ての社会悪を解決しようとする日蓮であった。その期待は日蓮誕生の叙述にも窺われる。日蓮は1222年、「末法千年が正に始まりたる後……末世の暗黒を輝かす一つの光が彼の東に現れるべしと、期待されていた時」2月16日という、「釈尊入滅の日の一日後」に生まれたとされる。そのことの故に「我が国の救済という怕ろしき問題」を日蓮は受け止めたと内村はいう⁹¹⁾。宗教改革者日蓮の歩みは即社会改革者としてのそれであり、宗教的熱心と社会改革を目指す行為の間に齟齬のあるべきはずはなかった。

他方、明治末年の尚江による「法華経の行者」日蓮の発見と法然への着目は、宗教的熱心と社会改革の実現との間に齟齬が生じたことを示す。そのため、「人生ノ改革」＝宗教改革の何たるか、から考え直さざるを得なくなったのである。もちろん「社会改革」が尚江の念頭から去ったのではない。清水は、尚江が「人生ノ改革」を語る時にも「教権が政権を後援する神権主義の問題が念頭にあった」と見ている⁹²⁾。例えば、1910年12月10日付高島米峰に宛てた書簡では、以下のように書いている。

今の日本に在る寺や教会は厘毛の教権も持っていない、……が……この世の娑婆世界には、姿や髪形は時によりて代わるが「教権」と云ふ妖女の迹を絶やす時は御わんすまい。是が為に研究と、信仰の自由は絶えずベケだ。而して宗教改革と云ふ叫びが天上地下に鳴り轟き、小さい釈迦、小さい耶穌が、ツイ引っ張り出されて、ヒドイ目に逢はされる⁹³⁾。

91) 鈴木俊郎訳 前掲書 p.147

92) 清水 前掲書 p.334

93) この書簡は「浪人独語」の表題で『新仏教』に掲載された。(『木下尚江全集』第18巻 教文館 1999 p.197)

まさに、啄木の言う「社会閉塞の状況」である⁹⁴⁾。尚江にいわせれば問題は何時でも「教権打破」であり、そのための宗教改革であった。福音宣教に邁進し、ある意味「人生の改革」にかかりっきりだった植村は、その路線の延長上で法然に出会ったが、その中で彼は、日本のキリスト者が「アンティノミニアニズム」の誤解を受けているとの嘆きを漏らす⁹⁵⁾。キリスト者の自由、あらゆる「自己」を抑圧する「敵」を感知したのである。

1905年以後の内村が法然親鸞へと傾斜していくことにも先に触れたが⁹⁶⁾、この過程を成沢光は「義認と聖化」の視点から論じている。成沢によれば、内村は「何事も信仰によりて神に頼ればよいとして何時しか信仰は空なる形式となり不義非行を顧みないようになる。浄土宗の今日の如く墮落せし、西洋に保羅教の弊害の甚だしきもこれである」と義認論一般の危うさを指摘していたという。この危うさは聖化によって越えられるはずだが、内村はその可能性を武士道の下支えを求めたとしている⁹⁷⁾。同じことが植村についてもいえるかもしれない。植村は「武士道」を、戦闘集団のエートスとし、「主義のため身を惜しまぬ」精神とも言い換えた⁹⁸⁾。彼らにとって、「武士道」は福音主義の「人生ノ改革」偏重を補うエートス・道義力であったといえるだろう。

大逆事件に象徴されるように社会革命が権力によって封じ込められ、さらに天皇制が「教権」的性格をいよいよ露わにして言論・学問・信仰の自由を侵害し始めた明治末年、木下尚江、植村正久、内村鑑三は、「教権」天皇制に抗する力は、「心の内からの改革」、「阿弥陀如来」への信頼による人間性の回復、十字架の贖罪による救しの確信によって与えられること

94) 石川啄木「時代閉塞の現状」1910.8

95) 本稿 p.124 参照

96) 本稿 注40 参照

97) 同前

98) 詳しくは、拙著「若き植村正久の伝道路線」『明治学院大学キリスト教研究所紀要』43 2010.12 を参照されたい。

を訴えた。彼らには、「武士道」の遺産として「ピューリタニズムの倫理」に通じるエートスが内なる信仰と結び合わされていたのだろう、「人生ノ改革」は「社会改革」を呼び起こさずにはいなかった。しかし、武士という実態がなくなって一世代が過ぎ、もう「武士道」のエートスは見あたらなくなっている。そうだとすれば、贖罪から聖化への歩み、「心の改革」を「社会改革」へと繋ぐ道はいかにして可能なのか。1868年の世代と同様、我々もまたこの課題に直面している。

要旨

本稿執筆には、二つの目的がある。第一は、古典文学に続いて植村正久が宗教思想、特に仏教をキリスト教との関わりでどのように理解しているかを明らかにすることである。

第二は、そのような「仏教・仏教者」に関する理解が、時代状況とどのような呼応関係にあるかを知ることである。この二側面を知ることを通して、我々キリスト者が負わねばならない社会的責任についても考えたい。

第一章では、教育勅語発布後の文化面での「国粹主義」に加えて、日清戦争期の国家主義の台頭を背景に描かれた「日蓮論」を紹介する。植村の日蓮論と、同年に書かれた内村鑑三の日蓮論との共通点は、世の如何なる権威にも服する事なく、自分の信心を貫く姿である。植村はそれを「剛愎」といい、内村は「狂気」というが、「鎮護国家」の面を強調する仏教者とは、二人共対照的な姿勢を示している。

第二章では1911年に書かれた植村正久の「黒谷の上人」を紹介する。法然は彼がもっとも好んだ仏教者だったといわれる。その理由の一つは、法然の求道の姿にあった。夜襲によって逝った父から仇討ちを禁じられ、武士として生きる意味を喪った法然が、人としてひたすら「解脱」を求める。それは、植村がキリスト教に求めたものであり、植村の宗教観にも合致した。

もう一つの理由は、法然の教える「一心専念弥陀の名号」にある。すなわち「弥陀が願行を遂げ……その功を」凡夫に譲ってくれるという教えが、まさにキリストの贖罪による救いに通じているからである。無論、仏教の教えは非人格的で不十分とはいうが、法然の教えに、植村はキリスト教の贖罪信仰と「信仰義認」を見出した。

同じ頃、社会主義者として活動を続け、オーソドクスなキリスト教に批判的であった木下尚江が、「日蓮論」と翌年「法然・親鸞論」を著した。木下は、「立正安国論」を著し、時の執権や比叡山の僧たちと激しく対立

した最盛期の日蓮ではなく、身延入山後の「法華經の行者」日蓮に着目した。そして「南無妙法蓮華經」でも「南無阿弥陀仏」でも、「ただひたすら唱えよ」に日蓮の教えの眼目を認める。植村も「よし殺さるゝまでも念仏申さなきゃならねば」という法然に「仏教者の自由」を認めた。

彼らは、社会主義のみならず、思想言論の自由を圧迫して「教権」的絶対性を強める天皇制に抗して、人々が日本社会にあって自らの足で歩み続け得る「自由と革新」の素地を法然と「法華經の行者」日蓮の中に見出したのであった。この地で新しい力を蓄えて、彼ら、そして我らは、いかにして周囲にめぐらされた壁を破ることができるのか、これがまた一仕事である。