

人間の山河

——宗教的人格事例研究の旅——

松 本 皓 一

一、人間ということ

最終講義ということなので、いささか私事にわたることを交え、少し回顧的に語ることをお許し願います。

一九四五年の夏、第二次大戦が終ったとき私は旧制高校の一年生でした。それまでは昼は勤労動員で工場に働き、夜は灯火管制下の教室で細々と授業を受けていました。戦争の見通しは絶望的で、毎夜のように空襲がありどこかの都市が焼かれていました。夜は暗くどこを見ても陰惨という思いから脱け出ることはできませんでした。

それが終戦と共に一変し、公然と電灯をつけて勉強するところができるようになったのであります。学校ばかりではなく、家庭も街頭も一きよに光の氾濫となりました。

平和とは、自由とは、かくも明るく素晴らしいものかと、煌々たる夜景を見て感じたのを覚えております。

暗黒からの解放、それは同時に軍国主義や全体主義からの「人間」解放でありました。長い戦争の時代、ヒューマニズムというものに飢えていた私たちは、「人間」というこの平凡な言葉に、まるで宝石のような高貴さと新鮮さで魅了されてしまったのであります。

巷では民主主義という言葉の洪水でしたが、なぜか私には政治的臭みと占領下に与えられたという意識が強くて、「人間」という言葉ほどの魅力はありませんでした。民主主義は西欧の市民が勝ちとった近代国家や社会の基本理念であり、その構成員である人間個人にとっても極めて重要であることは言うまでもありません。

しかしその国家がつい先日まで人間を戦場へ駆りたてていたことを思うとき、私にとって「人間」とは、政治理念や国家原理から離れたところで、もっと身近で温かく、しかも普遍的な無上価値として受けとめたかったのであります。それ

は国家や民族への隷属者でも奉仕者でもなく、戦時下ではきつくタブーとされてきた個人的主体的な自由な生活者「人間」でありました。

絶対的な食糧不足・悪性のインフレーション・闇市・失業・労働争議……と言った戦後社会の混乱の中で、「人間」復興の声は焼跡の空の星のような希望でありました。

当時、倫理学の柳田教授が教室で呟くように洩らされた「日本のルネッサンスだ。これからは君たち若い人の時代だよ」の一語は今も耳朶に残っています。柳田教授はその後間もなく長らく信奉された西田哲学から唯物論哲学へ転向されました。

アプレゲールの名の下でさまざまな文化運動が起り、「人間」復興の論争は百花繚乱の有様でした。今でも印象に残っているのは、終戦翌年の一月、鎌倉文庫より創刊された雑誌『人間』の表紙でありましょう。欠乏の時代を反映した粗悪な紙に、荒々しいタッチでトルソー風に男性裸像の素描がデザインされていました。それは解放されたとは言え、戦後社会の多難な前途を単独で歩まねばならない、希望と苦悶を象徴するかのようカオスに思われました。まさに混沌カオスの中での、生の苦しみの時代だったのであります。

思い出しても直ぐ浮んでくるのは『復興期の精神』の花田清輝、「人間の名において」の福田恒存、また当時話題をさ

らった主体性論争の古在由重、真下信一、松村一人、丸山真男、清水幾太郎などの論客の名前であります。マルクス主義に立ちながら機械論的唯物論を斥けて、人間の実践を評価した梅本克己の名も懐しいものがあります。これらは陸続として刊行された一九四七・八年ごろの総合雑誌『世界』『新潮』『展望』等の誌上を賑わせました。今から見れば歳月の彼方に霞んだ論文であり、現代的には色々問題はあるでしょうが、当時活字に飢えた餓鬼のように雑誌を漁っては、戦後精神の動向に「人間」のあり方を摸索したものであります。

しかし所詮は読書を通しての観念的・形而上的な人間理解をこえることはできませんでした。それは人間でありながら余りに非人間的時代を生きてきた過去へのコンプレックスからの「人間」憧憬であったかもしれないと思っています。

そのころ読まれた戦没学生の手記『遙かなる山河に』（東大出版会）への感動は忘れたいものがありますが、その受けとめ方も生半可な哲学・文学・思想にのった青春の反戦的ヒューマニズムとロマンティズム以外のものではありませんでした。

具体的に実人生の暗部を体験する勇氣も機会もなかった学生の身には、坂口安吾の『墮落論』も太宰治の『人間失格』も、その世界は一つの文芸作品にすぎなかったのであります。

こうして、言わば戦後脚光を浴びて登場した「人間」の意味を、ドイツ観念論や西田哲学的教養主義の人間観、ないし芸術至上主義の人間像から捉えていたのであります。半世紀にも近い昔の思い出であります。

二、科学的人間観へ

こうした観念的人間理解は、大学に入って宗教学(正しくは宗教学宗教学史学科)を専攻し、岸本英夫教授(一九〇三〜六四、以下先生と敬称)に出逢ったことにより、ものの見事に粉碎されてしまいました。私がなぜ宗教学を専攻したか。その第一の理由は、自分が仏門の出身だったからです。ならば印哲があるではないか、との自問自答の末、宗教学を選んだ第二の理由は、教理や思想よりも「人間」により興味があつたからとも言えましよう。

宗教のために人間があるのではなく、人間のために宗教があるのだという信念から、ロゴスよりロマンへの思いをまだ捨てきれなかったのであります。しかし残夢を追って入った大学での宗教学は、社会科学としてのそれでありました。

当時、東大での岸本先生の講義は、主として宗教経験の當事者としての「人間」に焦点をおかれました。先生は戦後新しく展開した心理学・社会学・文化人類学などの諸概念を総合した人間行動科学理論によって、人間の営みとしての

宗教現象を解明されようとした方でありました。私が在学のころは、いわゆる岸本宗教学の体系化が進行中でありました。毎年の講義が絶えず少しづつ修正され、更新していったときでありました。

しかし先生は理論的体系家のみでなく、ロックフェラー財団の援助による我国山岳信仰実態調査をはじめ、フィールドの分野でも優れた業績を出された巾広い学者でありましたが、やはり本領は心理学を中心に総合的な人間科学の立場から、宗教行動のメカニズムを理論的に解明することであつたと言えましよう。

そのため一九四〇年代前後のアメリカを中心とした人間行動科学の諸理論をフルに援用されたのであります。もしその講筵に列する機会を得なかつたならば、恐らく宗教的人格の事例研究という問題意識を私はもつことがなかつたでありましよう。私のみならず岸本門下と言われる人の中には、「人間とその宗教」といった視点から宗教研究をされた方の多いことを指摘しておきたいと思ひます。そして私は、これら先輩や同僚から多くの教示や刺戟を受けたことも記しておかねばなりません。

人間の行動科学理論はその後も大きく展開しましたが、私の在学中はパーソナリティの理論では主にオルポート(G.Allport)やトローフィ(G.Marphy)、文化理論ではリントン(R.Linton)

ton) やベネディクト (R. Benedict) 、パーソンナリティと文化の問題ではクラックホーン (C.K. Kluckhohn) やマレー (H. Murray) などが主だったと思われませんが、この外、トポロジー力学説にたった場の理論のレヴィン (K. Lewin) 、機能主義の文化人類学者マリノウスキー (B. Malinowski) やラドクリフ || ブラウン (A. R. Radcliffe-Brown) 、行為の一般理論で知られる機能主義社会学のパーソンズ (T. Parsons) 、宗教の説明に究極的関心を導入した組織神学のティリッヒ (P. Tillich) …その他精神分析関係のアドラー (A. Adler) 、フロム (E. Fromm) 、ユング (G. Gung) から成長動機理論のマスロー (A. Maslow) にいたるまで、実に広汎な現代の人間行動科学理論が援用されています。更に先生の思考の基幹にはアメリカ留学で習得されたジェイムス (W. James) やデューワイー (I. Dewey) のプラグマティズムの影響も看過できません。

プラグマティズムを単なる実利主義と解して、皮相な楽天主^{オプティミスム}思想と考えるのは誤りであり、この思想の根底には、肥大した科学的合理主義や機械文明から人間の主体性を回復しようとするアメリカの悲願がある。それを汲みとらねばいけないと言われたこともありました。プラグマティズムと言え、陽気なジャズと並んでアメリカ文化を代表するものとばかり思っていた私は、まさに「人間」観察において頂門の一針を受けた思いがしたものであります。

一九四九年、先生は「信仰の心理構造」と題する論文を『哲学雑誌』(七〇三号) に発表されております。同誌は方法論の特輯号で、ここに先生はオルポートの人格理論と、レヴィンの「場の理論」とくに生活空間 (Lifespace) の概念を軸として、前述の人間行動科学諸理論を総合的に活用され、宗教行動のダイナミックな構造解明をこころみられたのであります。

人間の宗教的行動を、宗教的体験と宗教的行為として捉え、行動への構えを体制化した人格と環境との関数関係に図式化した「信仰の心理構造」は、信仰という文字通り個人的主体的な宗教行動を明らかにしようとしたものであります。したがって一部に批判もあったように、社会的歴史的側面の稀薄な点はあるかもしれません。

しかし信仰という個人的現象であり、その個人としての社会・歴史的側面は、人格形成の生活史と、行動の場としての客観的環境において十分考慮されており、また人格一般理論から言っても、当の人格に社会・文化の問題が看却されている訳ではありません。ユング風に言えば、集合的無意識の古代型の影響をも考えずにはおれないでありましょう。人間はあくまで社会の中の個人であります。

後年の先生は余りこの図式にふれられていないようですが、私は以上の点から「信仰の心理構造」を、宗教的人格の

事例研究に有効な手段だと考えたのであります。

しかし宗教学全体の動きが、その後個人から集団現象へ関心が移って行ったことは学界の趨勢と言ふべきでしょう。心理学ブームの後を追ってアンソロポロジーの流行となり、民俗学や社会学と平行して大衆の行動・民衆生活・風俗現象としての宗教研究が盛んとなったのは衆知の通りであります。これはこれで大切であります、私はやはり広場のなかの「個人」に固執し、あえて宗教的人格の事例研究をテーマとしたのであります。

三、事例研究の問題点

オルポートによると、人格は環境適応的なユニークな心理生理的有機体であるが、そのユニークな適応行動傾向にもその人独自の主体的法則があると言っています。したがって人間心理の科学においては、社会的客観的法則とは別に、このユニークな主体的法則を明らかにすることも重要な問題であります。この視点に立つと、個人の宗教的行動の事例研究は、単なる伝記をこえるものがなくてはならぬということになります。

私がこの問題意識をもったのは、卒業論文作製のときでありました。以後今日にいたるまで一貫して研究テーマを「宗教的人格の事例研究」に絞ってきましたが、先の問題意識は

いつも念頭にあり、これに附随して色々な問題を抱えこみました。

たとえば歴史科学と現在科学との問題があります。人間の営みとしての宗教的行動現象を実証的体系的に究明する宗教学は、狭義の定義による現在科学としての「宗教学」であります。これに対し私の方法論は、過去の特定宗教的人格による手記資料の分析記述であり、厳密には歴史学の領域に入るものであります。過去の特定個人を追求するところ、なおロマンの残滓を感じない訳にはまいりませんが、当面する自分の研究が学として成り立つためには、現在科学の立場と歴史上の人格事例を対象とする方法との調整が問題となった訳であります。

次に事例研究はバイオグラフィとしてのモノグラフィに終ってよいのか、という疑問がありました。事例の一人一人は個別的人格であっても、条件的操作によっては各事例相互間に働く作用・反作用を見ることができるとはなからうか。その条件や方法は何か、それが判れば事例研究は伝記的個人性を脱し、より広い社会史・思想的な場での普遍性へ連なることができるとはでないか、との思いがあったのであります。

これらの問題を通過する上で刺戟とも参考ともなったのは、次の文献でありました。いづれも今日では古いものにな

りましたが、

一つは、宮島肇の発想社会心理学的方法と称する『明治思想家の形成—西田哲学成立史と思想史方法論の問題—』（一九六〇）であります。

もう一つは桑原武夫を中心とした京大人文科学研究所西洋近世研究グループによる一連の著作であります。これはいづれも岩波書店から『ルソー研究』（一九五二）『フランス革命の研究』（一九五九）『中江兆民の研究』（一九六六）として刊行されました。

前者は思想形成の要因として、(一)物質的基礎構造的要因、(二)社会風土的・社会エトスの要因、(三)個性化要因としての心理学的基盤、(四)理念史的要因としての文化的基盤をあげています。この中の(一)(二)は共に思想形成の社会的基盤であり、これと(三)(四)を併せ考えると、思想形成を人間・社会・文化の脈絡から捉えることになります。唯物史観の全盛期であり大きくは物質的基盤構造に重きが置かれていても、ここにはなお中間者としての人間の働きが無視されていないことに注目したいと思います。この点に限って言うと「信仰の心理構造」に重なる部分もあり、社会心理学・文化人類学で言うところにつながる面を見ることができるとも思えます。

異なるところは、この発想社会心理学が、明治という一歴史時代の一哲学者の思想形成につき、その人格把握を個別記

述的な伝記的手法をもってしたということです。併せて同時代の文学史的方法とその成果を取り入れていますが、ここには発想社会心理学と銘うった現在科学的問題領域に、伝記的・文学史的な歴史学的手法を導入したことが注目されましよう。

従って発想社会心理学的方法における心理学的な人格分析・思想形成の個性的要因の把握は、文学史的な心理分析の傾向が強く、客観性に欠ける憾みを少なしとしません。にもかかわらず本書の出現は、暗中摸索の状態にあった私にとって大きな勇気づけになりました。

これに対し桑原グループの共同研究は、いわゆるシェルドン(W. H. Sheldon)理論の応用によりフランス革命の指導者ロベスピエールやダントン、あるいは啓蒙主義思想家ルソーや中江兆民の事例研究をこころみたものであります。

シェルドンの理論は、その著作“Varieties of Temperament” 1942. “Varieties of delinquent youth.” 1949で知られているように、身体写真の測定分類によって、体型を基本タイプ(内胚葉型・中胚葉型・外胚葉型)に分け、この三要素を強弱の順に配列し、これに対応する気質を測定評価の座標によって表現しようとしたものであります。

クレッチマー(E. Kreschmer)以来体型と性格との関連性が問題とされてきましたが、シェルドンの方法もこの延長上

にあり、同じく数値評定の心理誌を創案したオルポートも支持したと言われるように、この方法はあくまでも人格の客観的把握に迫ろうとする現在科学の手法であります。これを京大西洋近世研究班のグループが、臨床実験や観察が不可能な歴史上の個人研究に応用したところに、私にとっての重要な意味がありました。

もちろんこの方法にもいくたのネックがありました。その打開策として特性評価には反復追試による補正漸進主義をもってすること、偏向防止のため複数研究者による合議制の採用など、必要な手続きは提案されています。

このように同じく歴史上の人間の事例研究でも、個別記述の心理分析を行う発想社会心理学的方法は、情意の世界に踏みこむ緻密な記述は可能としても、反面、解釈や推察に傾いて客観性に憾みを残すのは前述の通りであり、他方、現在科学の評定方式で歴史上の人格を捉えようとするシェルドン理論の応用は、一見数値化という客観性はあるとしても、文献資料をもとした測定評価自体の方法的・資料的限界は、むしろ個別記述の方法で補なわれねばならないデメリットとも言えるのであります。

各々一長一短がありその効果上の成否は比較しがたいのであります。いづれにしても歴史上の人格を事例研究として心理分析を行なっていることに意を強くし、方法摸索の上

で一步転進することができたと思っております。

それは事例研究に必須条件である一人称資料の必要量を絶対の前提とした上で、先の「信仰の心理構造」からのヒントを基本とし、「生活空間」における人と環境との出逢いの意味で個別分析記述を行うことでもあります。数値化を斥ける反面、主観的記述に陥らぬよう事例人格の単位行動、慣習的行動、個性的行動傾向を資料から洗い出し、更に傍証資料で補足すると共に、社会構造・文化規範との脈絡の中で検討した人格の構造と、それが当面する問題との関連において、行動の意味を考察しようとするのであります。これには拙稿「歴史上の宗教的人間研究方法への試み」(宗教学論集第三輯)を参照してほしいと思えます。

四、比較宗教人間学へ

しかし依然として事例研究のモノグラフィ的性格を脱することができた訳ではありませんでした。比較研究という考えが浮上したのは、この問題解決への意図の中からでありました。もっとも比較研究コンパレーティブ・スタディということ自体は、かなり早くから私の脳裡にあったのであります。しかし事例研究のデータが累積するに及んで、事例相互間の比較に眼が転ぜられたというのが自然だったと言えましょう。

宮島氏の「同時代的考察」には、複数の比較事例があげら

れており、比較を通して各事例間の共似性・非似性の特色が帰納的に実証されるところに、事例研究が個別的特殊さをこえることができると思われたのであります。

こうして事例研究はユニークな個人行動の主體的法則を明らかにすると共に、同時代・同文化の状況下の他の人格群との比較考察を通して、宗教的行動の特質を明らかにする人間の科学たりえるのではなからうかと思っております。

この場合、宗教的行動の主体としての事例は、必ずしも聖職者としての宗教的人格である必要はありません。望ましいのは、日常世俗の生活の中で、宗教的欲求や行動が顕著であり、際立った宗教体験などにより衆人から注目されているような人格であり、しかも自らの体験や行動についての記録資料を残しているような人物が最も適切であります。そのような人物は多少とも文筆の素養をもった者に限られるかもしれませんが。その懸念は、宗教的人格の古典的研究書とも言うべきジエイムスの『宗教経験の諸相』(The Varieties of Religious Experience)に収録された事例をみても明らかであります。

「人間における宗教」の問題を論ずるに当って是非必要な民衆の資料は、しばしば「無告の民」と言われるにふさわしく一人称資料を残すものが多くありません。そのため事例研究の対象に上ってこないのは遺憾であります。従って事例研

究の対象が民衆に対して多少とも知的な階層エリートに片寄るのは、資料からの制約で止むを得ない面とも言えましよう。しかしこの場合、私はエリートと言う表現を好みません。仮に豊富な手記資料を残すほどの教養あるものをエリートと呼んだとしても、宗教的視座から見れば、彼らもまた民衆つまり衆生のひとりにならなからであります。人間としてのその差は相対的なものとすれば、資料第一の立場をとって、先づ手記資料のある人格から取り上げるのが至当というものであります。

この意図のもとに、宗教的と思われる人格の事例研究と、それらの比較研究を続けてきました。近年は比較操作をより可能にするため、事例を教育者型人格と見なされる人間間的をしばり、その宗教信念や宗教的行動を研究してきたのであります。その事例とすでに発表済みの論稿は次の通りであります。

1、北条時敬(一八五九〜一九二九)

「北条時敬における人間と禅」(駒沢大学仏教学部論集九号)、
「北条時敬―教育者・禅者としての人間像―」(『近代日本の思想と仏教』東京書籍一九八二)。

2、鈴木馬左也(一八六一〜一九二二)

「真清居士・鈴木馬左也の禅的人間像と生涯」(駒沢大学仏教学部研究紀要四十一号)。

3、山本良吉(一八七二〜一九四二)

「晃水・山本良吉の宗教観」(同前四十号)

4、北条と西田(幾多郎一八七〇〜一九四五)と山本

「廓堂・寸心・晃水―比較宗教人間学的位相」(比較思想研究九号)。

5、小山忠雄(一八六七〜一九四二)と山本

「教育者型人格における禅体験の受容と変容―自得・小山忠雄と晃水・山本良吉の比較考察―」(仏教学部研究紀要四十四号)。

6、宝山良雄(一八六九〜一九二八)

「教育者型人格における宗教体験と聖・俗の行動傾向―裁松・宝山良雄の場合―」(同前四十七号)。

7、北条と鈴木大拙(一八七〇〜一九二六)

「大拙・晃水・裁松―廓堂を中心に―」(第四十九回日本宗教学会口述発表・宗教学研究二八七号)。

8、三好愛吉(一八七〇〜一九一九)

「教育者型人格における修養と宗教信念―物外・三好愛吉の場合―」(仏教学部研究紀要五十一号)、「教育者型人格と仏教」(日本仏教教育研究一号)。

9、橋田邦彦(一八八二〜一九四五)

「無適・橋田邦彦における行について」(仏教学部論集二十二号)、「教育者型人格における宗教信念と実践の問題―無適・

橋田邦彦と『正法眼蔵』―」(仏教学部研究紀要五十号)。

これらの各事例のうち北条が最も年長で、橋田が最年少であるという年齢にやゝ開きがあるとしても、ほとんど全員が、明治初期から中期への開化・啓蒙の思潮と彼らの生活環境とのほさまで悩み、若き日の自己実現を伝統的修養文化であった仏教(禅)に求めたものであります。ここには、彼らのすべてが西洋近代文化の荷担者であったキリスト教の伝播ルートから外れた北陸・山陰・東北の地で、知的向上を目指していた青年であったことが注目されねばなりません。

世に出る志の止みがたい青年たちにとって、文化的ハンディが自覚される彼らの「生活空間」相互には、同時代・同文化を共有するところに生じる対立・競争・共鳴・接近など：さまざまな力の緊張関係を見ることができるのであります。これらの点については、「明治初期における仏教受容の一形態」(印度学仏教学研究三五巻二号)として述べたことがあります。

ところで、ここに言う教育者型人格とは、単なる職業的教師の意味ではありません。教育者型人格が職業次元で言う実務型教師像と異なるところは、常に彼が人生に対する一言言をもち、自己向上の努力を通し、信念としてそれを実践している社会の教導者・誘掖者であることの自覚にあります。したがって教壇歴の有無にかかわらず、広く「人間の師」と

して仰がれるような人物のことです。

これらの教育者型人格の事例研究の中で、比較考察の視点をもったものは、前述の4・5・7においてであります。

それらについて少し述べますと、北条時敬は明治教育界の重鎮であると共に、廓堂(別に竹塙)居士として禅道修行の先達であり、彼を囲む金沢系事例群の中心でありました。この北条のまわりに蝟集した大拙居士(鈴木貞太郎)真清居士(鈴木馬左也)寸心居士(西田幾多郎)晃水(山本良吉)少し離れて栽松居士(宝山良雄)の各人格の間には、肝胆相照らし相互琢磨する力の働きを見ることができません。

北条・鈴木・西田・山本の人間関係が緻密なことは良く知られていますが、北条と宝山との間にも、人格と人格との共鳴とも言うべき関係を指摘できるのであります。

それは宝山が南紀の耐久学舎に赴任後の明治四十年八月、一夕北条を自宅に招いたことがありました。その心を尽くしての歓待の折のことが、北条の日録に「慇懃ノ情味感覚忘ルベカラズ」と記されており、「扁舟ヲ浮ベテ海上ニ遊ブ：海中ノ岩ニ在ル洞門ニ入り岩上ニ登リ融ノ一曲ヲ謡フ」とあって、謡曲を愛する北条・宝山兩人が月明の海上で心ゆくばかりの交情を深めている様子が知られるのであります。この船上で宝山は、地方青年の育英に私財を投じ耐久学舎の基礎をつくった土地の先覚者浜口梧陵(一八二〇〜一八八五)の人物・

事業を北条に語っており、北条も又これに心動かされているさまがよく判ります(『廓堂片影』四二三頁)。

教育官僚であると共に優れた人材を育成して「人間の師」にふさわしい北条から、宝山は「人の世話をする人間になつて貰いたい」と言われた一語を深く心に銘じていました。この言葉を玉條として実践することは、一度は出家して禅門の修行者であった宝山にとって、まさに「師の行履を行く」生き方であり、彼の人格構造の重要な部分に関わるものと思われるのであります。北条に対する宝山の私淑傾倒の念は、単なる先輩後輩の形式を超えた師資相承の世界であるとも言えなくはありません。

宝山と山本との関係は、同郷人として大学選科時代に寝食を共にした仲であります。理論家で性格の強い山本と、内省的で自制力のある宝山との間には、ときに誤解や齟齬のあったことも鈴木大拙の書簡(『未公開書簡』)などで知られます。しかしこの対比的な個性の中から、かえって深い友情が育くまれたことは、山本自身が語っているところであります(『栽松宝山良雄先生』五三八頁)。

こうした事例群の人格相互に働く力を地域的ネットで見えるとき、このネットをこえても相寄ってゆくのが教育者型人格、とくに宗教的な教育者型人格の特質であります。

その例を三好愛吉に見ることができましょう。三好は越後

村上出身ですが、仙台の二高教授や校長を勤め、後には皇室伝育官長になった関係から、学習院々長や東北大学総長を歴任した北条とのつながりは首肯される場所であり、しかし同時に、豪放磊落な野人的風采の裡に、禅・浄土の二教に帰依し、自他に厳しい修養型の人間であったことが北条への接近を強めたと言えるのであります。三好と北条との親近性の一例は、自ら善しと判断したとはいかなる権力にも屈しない信念を共有するところとあると言えます。四高校長のころの北条が、北陸遊説途上の伊藤博文に対し青年の教育上私行を慎しまれたしと直言したことは有名ですが、三好もまた同僚から「眼中権貴なし」(『物外三好愛吉先生』八四頁)と言われる剛直な行動傾向をもっていたのであります。北条の資料にも三好の名は散見しており、彼もまた上記ネットの一端にかかる比較事例とすることが出来ます。

同様な視点で見れば、同じく教育者として自己修養の道を伝統宗教に求めた秋田(現横手市)出身の小山も、このネットの外周にかかわる人物と言えましょう。

小山は松島瑞岩寺の松原盤龍に札幌丸山禅道場で参禅し、以来独参三十四回、問答百三十六回の悪戦苦闘の末、大正七年十月三日夜無字の公案を許されたと言います。その同じころ北条も「盤龍師昨日ヨリ小石川ニ来泊、接心今日ヨリ始マル」(日記大正八・三・二十八)とあるように、両者共に同じ師

に参禅しているのであります。これを見ると両名遠く離れていても、比較考察の上からすれば、相渉り合う「生活空間」のあることが感知されるのであります。

もちろん伝統的宗教とは言っても一様ではありません。右事例の多くは旧士分階層の出身であり、基礎的教養として儒教、とくに志して陽明学を修養の糧としたものも少くないのであります。また「神・仏」といわれる伝統的価値観に対しても、多くは順応的であります。更に禅道の修行に他力の浄土信仰を併せたものもあり、臨済・曹洞の別があつて多様であります。若い日の一とき洞門の修行僧であつた宝山にしても、花園学林時代の臨済の家風、同志社やエール大学時代のプロテスタントイズムからの感化を否定しえないものがあります。

このように事例研究の対象である個人の宗教は、人間の現実のいとなみとしてシンクレティックと言えましょう。それは多様な宗教の働きを吸収咀嚼した主体的活動であり、このパーソナルな特質が事例研究をして個別研究たらしめる主因とでも申せましょう。にもかかわらず前述の事例群の間には、修養という人格形成の実践者に共通する相互作用の力を無視することができないのであります。

かつて私は「宗教的人間の比較的考察」と題し、綱島梁川

（栄一郎一八七三〜一九〇七）・高山樗牛（林次郎一八七一〜一九〇二）・清沢満之（一八七二〜一九〇二）の比較（宗教研究一八〇号）、および梁川と国木田独歩（哲史一八七一〜一九〇八）の比較（宗教研究二二二号）をしたことがあります。前者は梁川の見神体験、樗牛の日蓮崇拜、満之の絶対他力信仰を基軸に比較したものです。とくに後者の梁川と独歩の比較は、十分な資料にも恵まれて、「歴史上における宗教的人格の比較的事例考察」の可能性に見通しをもつことができました。

兩名共に文筆の才をもって知られていますが、共に期を同じくして東京専門学校に学んだ両者が共通の友人として中桐確太郎をもっていたことは、比較考察上至便なことでありました。中桐はのち早稲田で教鞭をとった人ですが光明主義の信仰者であり、靈性的世界の問題を大切にした人物であります。この中桐が早くより梁川・独歩をつなぐ媒介役を果しておりました。兩名共にキリスト教に入信し、その後の経過一とき遠去かって再接近のパターンも類似しています。共に肺患に苦しみ、世俗的に雄飛する志の挫折、その他さまざま要因が集中して極限化した結果、それぞれ「見神」と「見死」の神秘体験に達したのであります。

梁川も独歩もキリスト教に代表される西洋近代文化の伝播ルートに近い環境で育ちました。梁川の岡山や独歩の山口は金沢グループのウラ日本文化圏に対し、開明的性格が強いオ

モテ日本文化圏とも称すべき地帯に入るかと思いません。梁川が高梁教会で、独歩が麴町一番町教会で洗礼を受けた動機に、伝統的宗教の神仏儒よりもすぐれて魅力的と思われたキリスト教への文化的欲求の一面を見ることができません。しかし文化的欲求に立ったキリスト教受容は、知的欲求が充足されると共に、両者はオーソドックスの信仰から離れることとなります。そしてこれと共に世俗的理想実現への活動期に入ったのであります。

しかし兩名共に病魔に倒れ理想の実現が絶望的になると、すでに超越的一神を捨てユニテリアン風の信仰にあった梁川は、空洞化した精神の悲哀から「人格神なかるべからず」との内的要求を高潮させたのであります。それが発動結実して世に言う「見神の実験」となり『病間録』（一九〇五）の世界となったのであります。以後梁川は病苦もまた神の恩寵なりと、絶望から一転して神と共に楽しむ歓喜と静寂の生活に入ったのであります。

独歩も同様な状況の中で、死の恐怖を目前にし「見死」の体験を世に問うております。彼は死の瞬間を彷徨したと言いつつ、その上に立って「要するに総べての者はみな逝けるなり」との諦観を手記に留めたのであります。死とは彼にとつて、彼岸への道程に外ならなかったと言えましょう。

若き日に受容された彼の「神」はいずこへ行ったのか。死

に臨んで、かつて洗礼を受けた植村牧師から「唯祈れ」と言われたとき、「然れども余は祈ることができなかつた」と記しています。このとき植村は「大体において信仰(注・キリスト教)は無かつたろう」(全集Ⅹ三〇頁)と書いています。独歩の手記は没後真山青果によって『病牀録』として世に出ました。一部に独歩看病印象録だとの批判もありましたが、それにして、「見神」に対する「見死」「病間録」対『病牀録』という対照的名称の裏には、梁川に対する独歩側はかなり強い自意識をみてとることができようと思います。

見神と見死いずれも神秘体験であり、その体験主体の人格が同時代・同文化状況下の同世代人としても、『病間録』と『病牀録』という異なった宗教的帰着点に到達したことは、改めて人格的宗教現象のユニークさを考えさせられるものがあります。

しかしこのユニークな帰着点への過程である九州佐伯時代の独歩が、「シンセリテイ」なる生活を標榜したクリスチャンとしての一面は、梁川のパーソナリティに重なるものがあります。シンセリテイ sincerity とはカーライル(T. Carlyle)の『英雄崇拜論』(On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History 1841) 中に見えるものでありますが、民友社版『英雄伝』で読んだ独歩はこれを「赤条々の感情」と呼んだのであります。真摯純粋な反面、生硬未熟な青年の一徹さを

思わせる心情は、エマソンやワーズワースと言った泰西の詩人文学者への憧憬にもみられ、これはまた青年前期の梁川にも共通のものであります。

こうした新旧のはざままで悩みながら新しいものへ憧れ惹かれゆく青年の姿を、梁川の「見神論」の周辺に見ることができまます。魚住折蘆(影雄一八八三〜一九一〇)、正宗白鳥(忠夫一八七九〜一九六二)、斉藤勇(一八八七〜一九八二)、若き日の出隆(一八九二〜一九八〇)にもその面影を見ることができると思います。いづれもキリスト教に接近しましたが、教理よりも内に発する神への思慕に悩んだ人々と言えましよう。折蘆については口述発表をしたことがあります。白鳥の終焉時における信仰有無の問題は、独歩のそれと比較して大へん興味深いところであります。白鳥も独歩も共に文芸の人であり、倫理的な梁川と異なりながらも白鳥は深く梁川に傾倒していました。のちに英文学者として知られる斉藤勇は、若き日最も梁川から感化を受けたと回想しています(『星を求める蛾のねがい』)。ギリシャ哲学者として出発し、戦後唯物史観の実践や政治活動への参与に転じた出隆も岡山在郷の時代、熱き思いを梁川の上に馳せた人でありました(『哲学青年の事記』)。

その他、『病間録』等の読者、梁川会メンバーの人々を考えると、その輪は更に広がることになりましよう。

今ここで、北条を中心にウラ日本型文化圏の宗教的人格事例を、修養型のネットに包んだように、オモテ日本型文化圏の人格事例を、仮に梁川を軸として、神秘体験志向型とでも言うべきネットに集約できないだろうかとの予測を抱いています。そしてこの仮説の上に、両ネットの事例を重ねてみたら、更に広い比較宗教人間学への展望が可能ではないか、と思うのであります。

五、おわりに

再び問題を冒頭に戻したいと思います。今回、最終講義に「人間の山河」という表題をつけた理由は別に深い意味がある訳ではありません。副題を「宗教的人格事例研究の旅」としたように、私の研究は宗教的人格を尋ねての旅でありました。旅は私の最も好むことでありますが、しかし「学問の旅」は果てしない彷徨・遍歴でありました。

「幾山河越え去りゆかば…」という歌があったと思います。が、学問の旅人にとっては、いつも山の向うにまた山があるというのが実感でありました。こうして宗教的人格を求めて、事例研究の彷徨をつづけている訳ですが、歳月のみが虚しく過ぎてしまったというのが実感であります。

しかし「宗教的人格」事例研究の旅をつづけながら、学問上の成果とは別に、私個人として「人間のあり方」について

教えられるところが少くありませんでした。

すぐれた宗教的人格は独立峰のようでも、そこに相寄ってくる他の山々を擁して、広大な裾野の果に山脈を形成しているものです。大河もまた一筋のようであっても、多くの水脈とつながっているごとく、人も社会や文化の脈絡の中では、「人間の山脈」の中の一人だということを、比較宗教人間学の収獲として知ることができました。「とき」と「ところ」を異にしても、共に感じ響き合うものがあるということ、それぞれの宗教的体験は異なっても、相渉り合うものがあるということ、そこに「宗教的人格」があることを、形而上的・観念的でなく、資料の上で具体的事例を通して確かめられたことは大きな収獲でありました。これがこのテーマに「人間の山河」と題したもう一つの理由であります。

最後に私事にわたりますが、定年少し前に最終講義をする仕儀となりましたのは、後事を託すつもりでいた後継者を急に失ったためであります。その打撃は少なからぬものがありました。が、かつて事例研究の対象とした自得・小山忠雄が大学卒業直後の愛児を失った痕恨の心境を偲んで、みづから慰める一助にすることができました。同時に資料の上でのみ理解してきた小山の胸の中が、如実に伝わってくる思いがしたのであります。

それによって更に多くの人々の同じ思いを、自分の中に重

ね受けとめることができるようになったとは、いささか誇張になるかもしれません。問題を「その身になって受けとめる」、かつて岸本先生が「当事者」と言われた宗教体験の主体者の間に、個の体験をもとに、しかもそれを超えたところで渉りあうものを、「人間」において実感しえた気がするの
であります。