

「漂泊と信仰」

——宮崎安右衛門覚え書——

杉 瀬 祐

1. 年譜と著作

宮崎安右衛門(童安・道安)は殆んど75年の生涯、自ら貧しさを求め、貧しさの中に生きて福音の自由を追求した極めてユニークな実践的日本人キリスト者である。

『童安さんの思い出と遺稿』(昭和53年1月16日、編集兼発行者・福田 與)の巻末に宮崎安右衛門の年譜と著書一覧が掲げられている。福田與氏は御夫妻揃って宮崎安右衛門と永年に亘って親交のあった方である。(福田武雄氏は大正14年8月10日以来の交友、時に宮崎安右衛門37歳、福田氏20歳)。

〔略歴〕

明治21年(1888)2月20日 生誕 福井県武生市、父為吉・母はる

大正7年(1918)7月19日 幽門閉鎖のため東京帝国大学病院外科で手術を受け胃袋を除去される。

大正11年(1922)10月13日 牧野ひさと結婚

昭和38年(1963)1月16日 午後1時10分、東京都世田谷区北沢5丁目685 自宅にて、逝去
(老衰)享年74歳

1月18日 午後2時 告別式

2月20日 午後1時 納骨式

墓所・東京都八王子市高嶺町1657-43 雲岳山 光照寺
法号・一日菴道天居士

〔著書〕

大正9年5月	乞食桃水	成蹊堂書房
○10年1月	野聖乞食桃水	春秋社
○10年2月	聖フランス	杜翁全集刊行会
10年5月	聖貧礼讃	磯部甲陽堂
10年10月	永遠の幼児 (野の詞と蜜蜂の生活)	春秋社
11年4月	出家と聖貧	磯部甲陽堂
12年1月	聖心	総文館
○12年5月	聖暗	春秋社
13年1月	聖貧への思慕	磯部甲陽堂

13年11月	神と真理への開眼	磯部甲陽堂
15年4月	永遠の童心	有光閣
15年10月	草の上の学校	平凡社
昭和5年3月	草に酔う者	大同館
○8年10月	貧者道	春秋社
○11年9月	信仰生活の書	第一書房
14年11月	捨て身の生活	同文館
16年10月	善き人々	十字屋書店
○17年9月	野聖乞食桃水	南北書園
22年8月	無の哲学	川津書店
22年12月	野聖桃水和尚	川津書店
10年4月 ¹	無身の生活	一如書房
23年4月	キリストの福音	川津書店
24年5月	良寛・桃水・草の詩	関書院
27年2月	乞食桃水	東成出版社
27年9月	信仰の悲しみ(詩集)	一日菴
28年6月	<small>[入門新書]</small> 新釈菜根譚	川津書店
31年9月	金原明善	大法輪閣
33年11月	野聖桃水和尚	春秋社
36年7月	大馬鹿道	東海出版社
○50年12月	地獄の聖書	福田与
○52年3月	童安童話集	福田与
○53年1月	童安さんの思い出と遺稿	福田与
○53年11月	大愚の書・信仰の悲しみ(童安詩集)	福田与
○55年9月	童安さんの日記抄	福田与

(○印は筆者所有・参考分)

上記著作一覧は複製再版のものは含まれていない。上記の他に

『地湧の人 桃水和尚』 昭和7年

というのが古書店の目録に見えるが、筆者はまだ直接確かめ得ていない。

『乞食桃水』²は宮崎の処女作であり、また出世作であった。“其の時分、自分の愛読の書は、トマス・アケンピスの基督の模倣と、乞食桃水と、サバチエの聖フランシス伝とであった。自分は此の三つの本を幾十回読んだ事であらう”(『聖フランシス』p.243)と彼は記しているが、桃水和尚と聖フランシスへの敬慕心酔は生涯変ることがなかったと云えるであろう。後で詳しく触れるつもりであるが、白樺派や倉田百三などに代表されるような、大正から昭和初期にかけての宗教的・人道主義的ロマンティズムの流行の中にあって、宮崎の捨身的実践体験を基盤とした著書は年齢的にも階層的にも広い範囲の読者層をもち、殊に、キリスト教と仏教との

両面から真実の生命を希求した信仰の書として、仏教関係の愛読者も多かったようである。実際に宮崎自身も仏教界に多くの親交の人々をもっていた。そうした事情から、桃水和尚に関しての要望は時代の変化にも拘らず絶えることがなく、出版社の要請に応じて宮崎もその都度、想を新たにし稿を改めて執筆・上梓したと思われる。桃水和尚に関する著作が多いのはそうした背後事情によるものである。また安易な複製再版ではなく、その都度改稿したところに、宮崎の生涯一貫した聖貧・野聖への情熱を見るべきであろう。

2. 年譜の補足

上に引用した略歴は簡単にすぎるので、宮崎安右衛門自ら記した著書中の断片から補ってみる。但し、これは甚だ不十分なもので、著作中の断片的記事からだけでは期間とか前後関係すらも正確に把握することができない。親交のあった方々から御教示・御訂正頂きたいと希っている。そのための一応の整理・叩き台として御諒解頂きたい。

1. 幼少年期

4才の時(明25)、母はる肺病のため死去。姉2人³、妹1人あり。父為吉は表具経師屋の如き仕事をしていたらしい。祖母の愛情と宗教心(念仏)によって育まれる。継母との折合い悪し。7才位の頃、大空に流れる白雲の雄大さにうたれる。

2. 大阪での丁稚奉公時代——9才～14才(明30～35)

尋常小学校2年で学業を終え奉公に出る。四年修了まで待てない家庭事情があったと思われる。それは経済的事情もあったがそれよりも、むしろ継母に子ができてから一層ひどくなった愛情関係の淋しさから家の金を盗み出し、果ては寺の賽銭箱の金をも盗むようにまでなったため、父は驚ろいて奉公に出した。彼はむしろ喜んで故郷を離れ大阪に出たらしい。

○11, 2才の頃、主家でひどく叱られ、野原に出て空に浮ぶ白雲を見て深い感銘を受ける。

○14才のとき、使いにいった先の隣家がキリスト教会(福音教会、畳敷きの教会堂)で、そこから流れ出るオルガンの音や讚美歌に深い印象をうける。

3. 故郷武生における苦節浮悪時代——14才(明35)

大阪の奉公先を蹴になり郷里に帰り⁴、近所の会社事務所のボーイとして働らく。

4. 上京苦学時代——14才～16才(明35～37)?⁵

父の金5円程を盗み出して上京。東京で俸宿をしていた叔父を頼り、叔父の紹介でその御華客先の美濃家という料理屋(女将おこう)の出前持として働らく。(何年くらい続いたか不明)

○新聞の立売り……“新聞を売って学校へ行くことを思い立ちました。……新聞売りと言ふことは私が始めてやったことのように思われる。……九段の燈明台の下から須田町などへ出ては盛んに呼び売りをしまして夜は学校へ行きました。そして終には縄張りというよなもので出来てしまつて私はそれを止めた時、その株を三十円で売った位でした”(『童

安さんの日記抄』p. 215)、同時に「明治40年前後上野公園入口で新聞売りをした」という記事(同上 p. 23)も見られ、夜学(正則英語学校)で英語を習ったり、教会に出席、バイブル・クラスにも参加している。この期間が相当に長期であったのか、それとも短期間であったのか、確定しがたいが、一応、私はここでは、帰郷してから出奔、東京での美濃家勤めの期間はそれほど長くはなかったのではなかろうかと推測しておく。

5. 白木屋時代——16才～24才(明37～45)?

美濃家女将おこうに保証人となってもらって日本橋の白木屋呉服店(後の百貨店)に小僧として勤める⁽⁶⁾。給料は殆んど読書のために費す。

○17, 8才のとき、日本橋一石橋際の同胞教会ですすめられるままに受洗。授洗牧師はマヤマ(真山?)義作牧師。宣教師はクエーカー派のコーサンド師⁽⁷⁾。

○信仰の情熱をもって、救世軍の野戦(路傍伝道)の手伝いなどもする。

○高田集蔵師の知遇を得る。

○24才(明45)頃、最初の妻と一年足らずの同棲。

6. ルンペン時代——24才?～30才(明45?～大7)

白木屋を辞して宗教的ルンペン、一処不住の漂泊生活へ。動機は、聖フランシスや桃水和尚に憧れて、詩と宗教とが渾然一如の世界を求めてということと、最初の妻(新井ハル?)に叛かれた心の痛手であった⁽⁸⁾。

○受洗前後の感情的に高揚させられた彼の信仰熱も次第に冷えて懐疑的になって行った。都会の既成教会に飽きたりないとか、聖フランシスを識って性来の漂泊詩人的気質が喚び醒されたとか、青年期の性欲や我執の問題に悩んだとか、いろいろ潜在的原因はあったであろう。野聖への希求と同時にデカダンの的であった。そうした懊悩の日々の中での妻の裏切りは決定的な動機となったと思われる。

○少年時代からの暴飲暴食が祟って胃の健康は既に害われていたのではなかろうか。漂泊の足取りははっきりとはわからない。●印の事項はこの時期に属すると思われる。

- 千葉館山の肥塚別邸での父との半年間の共同生活。
- 小田原での馬糞拾いなどの農園生活⁽⁹⁾。
- 聖書販売人(約1年間)。
- 伊東教会(松本英二牧師)⁽¹⁰⁾の留守番—伊東温泉で療養旁々。
- 日本各地放浪(約1年間)。再び伊豆伊東に舞い戻る。
- 伊東農園(1カ月)、断食病院(1カ月)など。
- 伊東の白痴庵での生活。

胃病重態となり、馳けつけた父に背負われて急遽東大入沢内科に施療患者として入院手術をうける(大正7年7月19日)、約1カ月後退院。6カ年に亘る地上彷徨であった。

7. 代々木上原の代々木草房・童心房時代——30才～38才(大7～15)

退院後、YMCA 相談部に勤め、代々木草房に棲んだと思われる。

○代々木草房は詩人富田碎花が母と住み、宮崎はその母の看病のため住み込んだが、その

母の病死後、富田は漂然とボヘミア的に旅に出て、“その跡を私が預り引きうけて名も代々木草房と改めて今日に至った次第である⁽¹¹⁾。”富田の出奔は大正6年頃と思われるので、前記漂泊時代に、伊東の白痴庵と代々木草房（当時は富田碎花宅）を往復していたのであろうか？

○YMCA 相談部を辞して再び一処不住のルンペン生活へ（12月4日）。その年代はよくわからない。大正7～8年の暮から9～10年頃の間が推測される。動機は聖フランシスや桃水の足跡に倣う熱心と衝動であった。またYMの組織の中に入りきれなかったこともあろう。

○桃水の活躍した京洛の地を目指して出発。富士山麓東山の神山瀨病院に奉仕を申出るも断われ、三島市外沢地の白隠禅師開基になる龍澤寺で厨房の仕事、京都鹿ヶ谷の一燈園、小田原の養蜂園の手伝い、大阪河内山中での念仏修行などがこの時期に属するものではなかろうか？ また代々木草房も関係を保ち続けていたのではなかろうか？ そうした点から考えると、この第2回のルンペン行は期間にして1年あまり、時期は大正7年暮から8年前半くらいではなかったかと私は想像する。

○代々木草房・童心房時代は宮崎の処女作『乞食桃水』を始め『聖フランシス』『無身の生活』『聖貧禮讚』『永遠の幼児』『聖心』『聖暗』など矢つぎ早やに出版されて、その所信を世に問うた時期であり、大正11年10月13日には牧野ひさとの結婚もあった。また近所の子供たちを集めて日曜学校（草の上の学校）を続けていた。代々木草房と童心房との関係はよくわからないが、“旧居のあたりを彷徨しての感は様子の一変しているのに愕いた。邸宅やアパートが出来た。又上原通りの商店街もキレイになった。旧代々木草房の跡は学校の敷地となっている。童心房時代のアトも同じく上原小学校となり、ケヤキは依然として天に聳えているのが愉快だ”（『日記抄』p.6）とあるのを見れば両者は近接の別々の家屋だったらしい。その代々木草房（日曜学校）を大正13年1月5日に閉鎖、童心房は大正15年8月28日に閉鎖、家屋を600円で売払い、妻子を故郷の父の許へ（実際は名古屋へ、昭和3年には父死亡しているので、その辺の事情があったのかもしれないが、詳細不明）、宮崎は田原修行時代へ。その理由は次第に名声に囲まれるようになって野の心を失いつつある自己への不安と焦りではなかつただろうか？

8. 三河田原の山中修行時代——38才（大正15）

「父子生氣一如」の信仰を大正15年8月7日、武蔵野の草の上で体験。田原の蔵王山を道場として安坐を中心に修業。しかし半年で終る。

9. 名古屋時代——39才～40才（昭2～3）

或は大正15年の晩秋には既に名古屋に移っていたのかもしれない。名古屋郊外、矢田川畔7軒長屋の一如洞。

10. 再び東京へ——40才～74才（昭3～38）

東京北沢五丁目の一如洞（後に一日菴と改称）、名古屋からの転居は昭和3年10月1日。

○宮崎は精神的行詰りを『転身の一歩』（照峰鑿山著）によって打開され、我執から解放さ

れて十字架の福音に目覚める。爾来、改めて旧新約聖書を真剣に読み直す(昭和7年11月)。照峰馨山とは12月文通し知己となる。

○昭和19年頃? 腸出血のため腹痛に苦しむ。十字架を見、贖罪に目覚める。

○昭和31年冬~32年12月。原因不明の発熱に苦しみ、遂に大学病院に1カ月程入院するも結局原因不明のまま退院。33年1月20日(70才)、自らその原因を悟る。

不明な点が数多くあるまま、推測によって記した年譜の補填である。安右衛門の思想を研究するのに、生涯一処不住を志した人であるから年譜など大して重要ではないという意見もあるかも知れない。しかし、その求道の足跡を辿るとき、環境、交友、出会いの体験など、宮崎安右衛門においては、他の人の場合よりも遥かに直接的な深く大きな意味をもっているので大切と思われる。だが他方、詩人肌の彼の文章は必ずしも正確な記録を主眼とはしていないし、彼の書き残したものの中にも齟齬している箇所は少くない。また、比較的定住安定と思われる壮年以後の世田谷一如洞時代でも毎年季節的に所謂「出開帳」(寄附金集め)に出かけ、それに加えて講演旅行や漂然とした遊行など、風の如くに日本全国を歩き廻っていて、彼の足跡を綿密に辿ることは困難なことである。加えて現在私の手許にある資料は極く一部のものにすぎない。にも拘らず上記の理由から、将来その足跡をより正確に追求するための叩き台として、敢えて年譜に関する備考を記しておく次第である。

3. 聖 貧

彼の身近かにあった人々と云えば、吉川一水、高田集蔵、江渡狄嶺、江部鴨村、あるいは作家の中里介山、また西田天香、倉田百三、画家の村上華岳、東大哲学教授だった得能文、岩波茂雄などの知己があり、彼の半自伝的創作『聖暗』の題名は有島武郎のすすめによったと云う。明治41年6月の東京神学社第2回卒業式写真には満20才の宮崎安右衛門(白木屋時代)が写っており、中央に、植村正久、森岡謹吾、波多野精一、本間清雄、鶴沢総明、柏井園など、そしてその他に手塚儀一郎、白井慶吉、栗原陽太郎、小野村林蔵、高倉徳太郎、日高善一……等々の顔が見える。当時の新しい幻と気概に燃えた青年たちの先師知己を求めての交友関係は現代よりも遥かに真摯活潑ではなかったかと思われるし、殊に宮崎のように日本全国を生涯に亘って旅をした人であれば、その知己は非常な数に及んだことであろう。また所謂有名人でなくて、宮崎にふさわしい庶民的な同志とも呼ぶべき彼の共鳴者が全国各地にいたと思われる。

宮崎は上述のように、聖フランシス、桃水を渴仰愛読し、西行、芭蕉、良寛、ホイットマン、ブレイクなどを愛読している。いづれも野聖、漂泊の思想家である。また彼の文章には道元、法然、親鸞、その他多くの仏家のことばが出てくる。このことは彼自身、参禅したり、仏教関係の友人が多くあったりしたから自然なことであるが、禅宗の自力信仰ではなく、浄土門の法然や親鸞に、また愚禿と称した良寛に深く魅かされている。キリスト教関係では植村正久を始め数多くの当時の有名指導者の説教を聴いているが、植村や内村などより山室軍平に多くの感銘をうけ、綱島梁川(その体験的神秘主義にか?)、徳富蘆花(その宗教と文学のロマンティ

シズムにか?), 木下尚江(その純粹性や激しさにか?)などの著作や話に共鳴を感じていることは興味深い。

宮崎安右衛門は「童安」と号し¹²、後に「道安」とも号している。「道安」という号は彼の絵の署名にも見出されるし、昭和34年5月22日の日記中にも自ら「道安」としている。しかし「道安」はかなり晩年になって用いられ始めたように思われ、「童安」と並行して用いられている。「童安」の号が何時頃から用いられるようになったかは不明であるが、その由来は恐らく

「汝ら翻へりて幼児の如くならずば、天國に入るを得じ」(マタイ18:3)によるものであろう。寓居を「童心房」と名づけ、子供たちと戯れ、子供たちから学ぶことを大切にした。

“フランスに聖貧を、良寛に童心を、桃水に無一物無尽蔵の世界を感得させられた。”

(福田武雄記) (『大愚の書、信仰の悲しみ』p.85)

因みに、『信仰生活の書』中の良寛評伝は温い卓れたものだが、一茶が子供の字に習い、良寛が子供の心に学んだことを語っている。宮崎自身、大変ユニークな絵と書を数多く残していて、それらはまことにすぐれたものと私には思われるが、宮崎は即興的に指や隣寸の軸木に墨をつけて描いたと云う。そこにあの独特の童心と力強さの率直な結合が生れたのではないかと思われる。

“聖貧とは。そは子供心に帰ることだ!”

(『日記抄』p.141)

“悦べよ

貧しき者

天國はお前達

貧しき者の國だ

徹底的貧者イエスは山上に在って己を慕ひ来る群集に向って叫んだ。貧こそは天國を己のものと爲すことの能きる唯一の資格たることをイエスは見ぬいてゐた。

飢ゑたる者にとって一椀の飯は生命の源である。其處に旨い不味いのと言ふ選択は無い、ただ貪り食ふことに依ってのみ生命の歡喜がある。

渴したる者にとって一杯の水は正に天授の甘露である。砂を代へて黄金となし糞を代へて玉となす妙味がある。乏しいといふことはそれ自ら偉大なる価値を産む。是はわたしの体験である。”

(『貧者道』序)

貧しさは虚しさ、謙虚さであり、そこから感激や自由が生まれてくる。古きものが一杯に詰って身動きならぬところに、変化はない、進歩もない、自由も感激も生れない、生命がない。幼児は虚しいゆえに無邪気であり、遊びと仕事は一つである。聖貧とは富の反対ではなく、貧富の二境を越えた「無」、心身脱落の至境であって、具体的に云えば、“貧とは凡ての私有の念を絶するの謂である。一切をして神に委ねる意である。自己を神に献げつくす意である。カイゼルのものはカイゼルに返すのが貧である。何物をも所有せず、神すら有たなくなるところが真

の貧である——と柳氏（註・柳宗悦）も云ってゐられる。イエスの伝道にあたって最初の一言は貧者への祝福であった事は道の極意を会したものでなきや吐けない言葉である。私はいま茲にヤコポネ・ダ・ドデキの貧への讃歌を載せて此一篇を終らう。

おお貧は何をも有たず

また何をも望まず

されど魂の自由のうちに

すべてを持つ—— ”

（前同）

フランスの聖貧、良寛の童心、桃水の無一物無尽蔵の世界は、イエスの福音を信じ、それを実際に生き抜こうとした宮崎安右衛門においては一つであったのである。

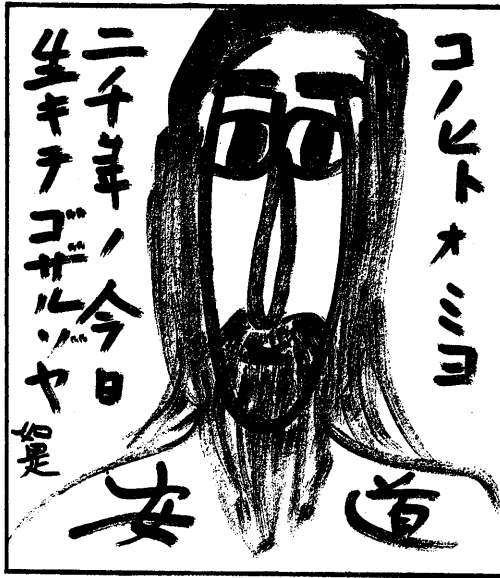
4. 問題の所在

宮崎安右衛門を研究するに当って筆者の関心・問題意識は次のようなものであった。

1. 当時の宗教的ヒューマニズム（一種のロマン的シンクレティズムと筆者は考えるが）との関わりの中での宮崎の位置。
2. キリスト教の土着化などの問題との関連の中で、宮崎の福音受容と理解。
3. 体験的・実践的信仰生活の理解。
 - a. 「一人一宗」。既成の教会や教義に束縛されない実存的「一人一宗」という信仰把握。そこには内村鑑三の無教会主義ともまた異なる立場がある。
 - b. 汎神論や神秘主義、あるいは浪漫主義や人道主義などと深く関わりながら、しかも劃然と区別される福音の立場。
 - c. 体験ということ（あるいは実存と云ってもいいが）がそれ自体もつ困難・矛盾性克服の問題。即ち、体験のマンネリ化と自意識の問題、また「彼は貧乏を売り物にして生きている」という批判への対応の問題など……である。

以上の諸問題に今悉く答えうるわけではないが、一応の概観を記して展望を与え、今後の更に詳細な研究課題として残しておきたいと思う。

宮崎の知己や愛読書にも明らかなように、当時の宗教的ヒューマニズムの時代風潮の中に彼は育ち活動した。武田清子は日本のヒューマニズムを分析して、白樺派の文学的ヒューマニズム、柏木グループのキリスト教的ヒューマニズム、新渡戸稲造らの国際的ヒューマニズムなどの根を追求し、特に国家主義的勢力に対する姿勢を問うたが、こうした知的グループの流れとは別に、漠然とした庶民的宗教ヒューマニズムの風潮があったことも看過しえないであろう。今ここにその風潮を詳しく分析する余裕はもたないが、一口で言えば、明治維新当初の文明開化期とは異って、次第にその正体を顕わにし始めた資本主義・国家主義などの諸勢力の拡張の中で、一般庶民は地域共同体の地縁を喪い、価値観の変動や組織化・体制化の中で社会的不安を味い、他方、たとえば一向宗門徒などに見られるような中世の人情への郷愁を棄て切れずに



日本クリスチャンアカデミー関西セミナーハウス蔵

や孔子の修身などに比して、彼の魂には強烈に刻みこまれていた——彼の貧者道の結末も悲惨な死によって終るであろうとの予感と脅えの中で。彼は受洗して一時は熱心に教会に通い伝道にも励んだが、それは生涯を通じて白木屋時代だけであった。また彼は東京神学社の第2回卒業式の写真に写っているが、神学社時代の想い出を語ることも、同じ写真に写っている植村、波多野始め数多くの人々について語ることもない。恐らく彼は聴講生であったのであろうが、西洋的直輸入のキリスト教や神学によって魂を養われることは少かったのであろう。〔予定読なるものを古稀になって知り、やっと承認した（『地獄の聖書』 p. 298～302）と童安は記している〕。

童安の信仰的動揺と遍歴は晩年に至るまで続いたのではないかと筆者は見る。その理由の1はあとに見る聖貧の実践という実存の困難性、その2は『地獄の聖書』において最終的に超克される主教的ロマンティズムにあった。当時の風潮の中で捨身の庶民の実践者・童安はキリスト教、仏教、金光教その他の各宗派から注目され、尊敬され、傾聴されたであろう。しかし時が経つに従って、さまざまな宗派・教会を渡り歩く乞食の宗教ルンペンと迷惑そうな目で見られ、最後には“彼は宗教家ではない、詩人に過ぎない”という評価になっていったのであろう。だが童安は生涯の終りに至るまで乞食行を止めず、その実践の貫徹によって後述するように、彼自らの福音的救済を掴んだ。これは特筆すべきことだと思ふ。当時においても、また何時の世においても宗教的ロマンチストや宗教的ルンペンは多い。そしてその多くは、人生の一時期だけにその情熱と実践を燃やし尽して塵界の中に埋没し消え失せてゆくのが常である。童安は貧者道の中に絶えず身を置くことを通して、借り物の西洋思想や哲学的思弁によってではなく、自らの日常的体験と反省とによって考え、ある段階の信仰的境地や教祖化で胡麻化して自己満足することなく、死に至るまで究極的な救いを追求して止まなかった生涯の求道者・巡礼者であったのである。我々が童安に日本的キリスト者を見出すのは、彼の東洋的感覚や東洋

いたと云うことができよう。

宮崎の宗教心は自然主義的ロマンティズムとでも云うべき傾向が強く、それが良寛などへの傾倒に強く現われているが、彼は特定の既成宗教や教派に拘泥せず、それらから超越して自由であるべきことを求めた。しかし、仏僧たちの行状や文書を通して学び考えることが多かったことは否めないであろう。胃の手術以後は「無胃和尚」と称してその語り記しているところは仏教的色彩が濃い。けれども貧者道の行乞においてイエスは常に忘れ去られることはなかった。殊に大貧者イエスが最後には十字架の悲惨な死を遂げた事実が、釈尊の大往生

的言辞などの表層によってではなく、まさに真摯熱烈な自己との闘いを通しての求道一筋の姿によってである。

童安は生涯定職につかず、定収入を持たず、聖貧を追求した。聖貧一童心一無一物無尽蔵については既に上述した。信仰というものは、考えたり知ったりすることではなく、そこに生き抜くことであると童安は主張する。

“私にとり信仰生活は戦ひである。決して安心立命とか人格の修養とかいふやうなチョロ臭いものではない。戦ひである。負けるか勝つか、一切か無かかである。誠に信仰の道は険しい、十字架を負ふもののみが達しうる至難の道である。” (『信仰生活の書』序)

聖貧とは、何も聖フランシスや桃水や良寛の真似をして生きるのではなく、貧を通して神と出会い、真の大生命に触れることなのである。だから、貧しい生活をしておればいいと云うことではない。聖貧は富の反対概念なのではなく、貧は¹聖霊²の生命に至る門なのである。そしてその生命は貧を通さなければ体得発見されえない。

だが、六人もの家族を抱えて貧に徹して生きるということは非常識であり非人情である。そこに貧は現実となる。孤独な漂泊の一人旅ならば苦しみも餓え死・行き倒れも詩となり観念となりえよう。しかし家族を抱えての現実の中では、個人の思想や観念ではなく、現実そのものが救われねばならない。ではその救いとは何か？

童安と同郷の聖貧歌人・橋曙覧の歌

たのしみは空き米びつに米いでき 今一月はよしというとき
たのしみはまれに魚煮て子供らが うまいうましといふて食ふとき
夕畑今日はけふのみたてておけ 明日の薪はあす採りてこむ

童安の歌

米櫃に米みちあるをよろこびて 草に雀に雲に歌ふも
無一物それもすてはてこのごろは 少しく春をおぼえけるかな
わが女房初ゆめ嬉しとほほ笑みぬ 児等もめいめい夢見るといふ
何もかも刻々すてて忘れゆく そのひたぶるの心おろがむ

救いは個人内面の救いではない。観念や思想の解脱でもない。愛の中で現実が新らしくされ、しかもそのことに執着せず、“何もかも刻々すてて忘れ”はてながら更に新しい脱皮・展開を迎えるということである。

体験は力であり、蓄積であると共に放下でなければならない。例えば、実戦で十字砲火を浴びたものは常人とは異なった人間となってしまう。昔の武芸者のように幾度も真剣の立合いを経験したものは、道場での竹刀しか知らぬ者とは比較にならぬほど、多くのことがらを身につけ、力をもっている。宮本武蔵は生涯六十幾度の真剣勝負をして一度もおくれをとったことはなかったと云う。一度でもおくれを取っていたならば生きてはいなかったわけである。今まで勝ち抜いてきたから今度も必ず勝つという保証はない。過去の経験は蓄積され力となるが、それを

現在において無となし空となして初心に帰って新しい試練の場に臨むことが必要となってくる。初心に帰ることは経験者にして初めて可能なことであるが、経験を虚しうして初めて初心に立ち帰ることも可能になってくる。「汝ら幼児の如くならずば天国に入ること能わず」と云われる場合でも、成人であることを放棄し、否定するのではなく、成人の現実生きながら幼児の如くあることを求められる。

経験は単なる平板な累積ではなく、自らの中に否定と断絶をもつことによって経験は初めて生きたものとなってくる。だが、経験それ自身、あるいは自己自身の中にその否定性を持つことはできない。もし持ったなら、それは観念となってしまう。その否定性は外からのみ来る。

先に引用したように、童安は“彼は貧しさを売り物にして生きている”と非難され、“否定を売り物にして自己を肯定している”と嘲笑されたとき、彼の悲しみ・苦痛は如何ばかりであったろうか。

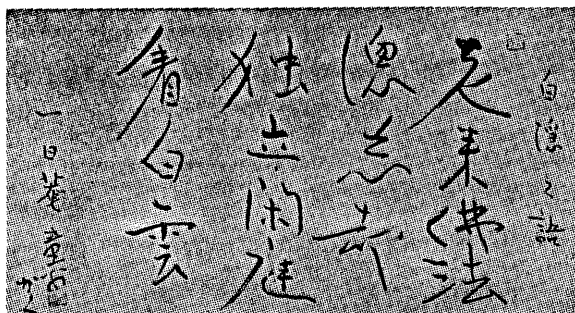
“彼は貧乏を売り物にして生きてゐる——といふ批評を聴くぐらゐ寂しい気持を味はふことは無い。

誰が貧乏を売り物にする人があるか、あるならば教へてほしい。若し私の書くものにさうした卑しさがあつたら即座に筆を擱かう。

私は今日まで十有何冊かの本を世間に出している、どの本をよんでも貧を説かない本はない。随つて本の題も貧の字が多くついている。なぜ貧を説くのか、貧に困つて貧を説くのではなく、貧をとほして神の聖旨を教へて頂くがために、貧を私は色々の角度から書きもし、説きもして来た。……(中略)……

イエスの教へは徹頭徹尾貧と病と苦とに生きる人たちのものだった。さう言うわけだったから、いろんな汚い批評が彼の身に及んだ。……がイエスはさうした批評に対しては何ら反対の口吻も洩らしてはゐない。だのに私は、彼は貧乏を売り物にして飯を食ふ、といはれて寂しくなるやうでは、イエスに対してちょっと耻づかしい思ひがする。”(『信仰生活の書』p. 348 ff)

童安の弁明に似た文章はまだ続くが、そこには苦渋がにじみ出ている。イエスは神の国の福音を説いたが、童安は貧を説いた。イエスは人々に聖霊を注ぎ約束を与えたが、童安は自己満足的な詩と気分



福田与氏藏



故小林虎男氏藏

事来而心始現
事去而心随空

を与えているにすぎない——と非難されるならば、対応のことばに窮したのであろう。なぜならそれはことばや理窟では説明しきれないことであるからだ。私はそこに、若くして無理やり予言者とならせられたエレミヤの神と民衆と偽予言者たちとの間に板挟みにさせられた苦渋と等しいものを見る。ルターは大教理問答書において十戒の第一誡「汝、我の他何物をも神とすべからず」を解説して、神以外の何物をも信じてはならない、頼ってはならない、崇めてはならない、全能の神を一切の一切とすべきことを意味していると語ったが、知り理解することと、現実に行うこととは別である。そして信仰は知ることではなく、実行することである。判ってはいるが実行できないというのは嘘で、信仰においては実行してみなければ判らないのである。

経験のもつ継続性と断絶性、それを童安は六人の家族を抱えながら75年の生涯において生き貫いた。そこに童安の真骨頂があった。

白木屋を辞めてからの第1回の漂泊放浪——これは青春時代のロマンティズムと見てもよかろう。代々木草房時代——次第に模索していた方向が掴めかかって、子供たちとの草上の学校で、彼は良寛のような安らぎ、自然と詩と信仰との融合を覚えたであろう。次々に世に問うた著作も好評をもって迎えられ、共鳴者や同志も現われてくる。そうした中で皆の反対を押し切った代々木草房や童心房の閉鎖は、童安が自己満足のマンネリ化をいち早く自ら直感したためではなかったか。三州田原の修行時代も、暫らくすると童安自身の教祖化の傾向や内部の組織の問題が出てきたために打切る。名古屋時代はもう一度模索しつつ新しい方向を見定めようとした時期ではなかっただろうか。そして再び東京へ。世田谷の一如洞時代。落ち着く間もなく危機が訪れる。照峰馨山の『転身の一路』によって一時的に解決されるが、童安自身の記すところによれば¹³、我の外にある対立的神が脱落して、「イエスをしてキリストたらしめた力、釈迦をして佛陀たらしめた力、この力が現在の私をあるが儘に救ってくれた」経験をし、一切のことは「任運法爾の「如」の生活によって解消した」のである。その根本は「自分に死ぬ以外自分を助け救ふ道は絶対に無いふ事をハッキリと『転身の一路』をよんで教へられた」ところにある。筆者の解釈を加えて敷衍すれば、童安の内には「詩人」と「宗教家」が同居し、世間の「詩人宗教家」という評価を一方では喜び満足しながら、他方ではその撞着を感じていた。なぜなら、家族を抱えての現実的な生活では経済の問題、パンの問題を無視するわけにはゆかないからである。貧窮に苦しみ飢えに泣く妻子を見ては詩人は虚偽的な自己満足ではないかという想いに責められ、「神よ、今日のパンを与えて下さい、なぜ与えて下さらないのですか」と訴え祈るとき、童安が宗教家であるのはこれだけのことなのか、という想いが童安自身を苦しめたのであろう。この悩みは思弁や論理で解決されるものではない。しかし馨山は最近最愛の二児を喪った悲嘆の中で信仰を実践している人であり、所謂宗教家ではなかった。馨山は破れの中に自己をつき放して信仰し生きていた。そこに童安の深い感銘があったと云える。善導の『観経疏散善義』に出てくる「二河白道」で言えば、二河はなくなって白道のみ、というのではなく、白道と二河とが一つになったのをそのまま摂受する境地に達したと言えるのではなからうか。随処作主、所立皆真。「蠶が眠りかけるとその口より美しい絹を吐く。「私」

が眠れば真理を随処に吐く”(『貧者道』 p. 196)。

筆者は童安の信仰的試練が“一時的に”解決された、と記した。貧者道の経験の継続性と断絶性は、この昭和初期の転心の体験だけで完了するほどに生易しいものではなかった。それは生涯に亘った試練であり、晩年の『地獄の聖書』において大成帰結されてゆくのである。有無以前・物心一体の「一如」を追求する童安の姿勢は名古屋時代の茅屋に「一如洞」と名付け、東京世田谷時代の茅屋にも「一如洞」と名付けていることから推察されるように、馨山との出会いはたしかに一つの転心開眼のきっかけではあったが、そこで何かが達成完結されたと言うよりは、今まで童安の持ちつづけていた曖昧な諸問題の根が露呈され自覚された出来事であったと言うべきであろう。童安はその直覚性において数多くの才能をもった人であっただろうが、その天才は何よりも聖貧の行乞を生涯に亘って貫き通した勇氣、試練に身を曝し続けた決断にあると言えよう。

「貧しさ」ということは複雑な意味内容をもっている。貧しさは経済的不平等だけでなく、搾取その他による社会的不平等も意味している。また貧しさを罪とか宿業の報いとして見る者もある。貧しさは結果的には弱さ、人格的・能力的劣等、低階層、無権力などを意味する。これに対して宗教は、喜捨、施餓鬼、慈善などの名の下に貧民への援助を宗教的に重要な事業と考えて来た。特に終末的救済信仰をもつ宗教においては、原始キリスト教団の共同・連帯生活にも見られるように、信者の相互扶助は倫理的課題となり、無人間的貨幣価値を中心とする経済的合理主義への批判・反対となってゆく。従って非人格的な貨幣や財への執着や営利主義への警告・忌避は初代教会の頃から「神か、カイザルか」の句のように今日に至るまで続いている。同時に近代資本主義経済の発展の中でM・ウェーバーが指摘するような「世俗内的敬虔」も生じてくる。それが修道院の使徒的清貧であろうが、仏教の出家あるいは在家の思想であろうが、「清貧」(聖貧)という概念はこの世的な経済合理主義や無人格貨幣・財産執着への意識的アンチ・テーゼとして生れてくるのである¹⁴。

童安の場合、桃水和尚に見られるように出家からの出家——そこに野聖という世界が拓かれてくる、それは在家という思想とはまた異ったものである——に深い影響をうけた。彼の文中には当時の軍国主義、日本精神鼓吹、あるいは唯物主義などに対する批判が随所に出てくるが、国家の解消的発展による全人類的世界、そして各個人がそれぞれに本来の自己となる世界を目指している。「野聖」は否定の否定・即大いなる肯定という真人・真の自由人の世界であったが、それは貧という現実を離れてはありえない世界であった。さらに生涯の旅人という形においてのみ現前しうる世界であったのである。

5. 『地獄の聖書』

曲折波乱にみちた彼の信仰巡礼と実践はその最晩年の著『地獄の聖書』においてようやく一つの到達点に達した。それは禅家の「十牛の図」に見るような永い魂の苦闘と漂泊の歴史であったと云うことができよう。ここには『地獄の聖書』に示される彼の信仰理解を要約・考察しようと思う。処女作の『野聖桃水』や『アンジの聖者 聖フランシス』から最晩年に至るまでの

生涯の思想的・体験的遍歴の足跡を辿り分析する作業はまた次の機会を得て試みたいと思う。

『地獄の聖書』は童安71才、昭和33年初秋に書き上げられた、永い漂泊の涯に到達した彼の信仰告白であり、イエスへの讃仰である。“僕が禅にゆき、或は浄土門を訪ね、或は哲学に道をもとめて、ついにキリストの福音において、求めていたものを完全に与えられた” (p. 34)、それは“神中心のイエスの福音の消化”であったのである。

(1) 人間中心の宗教ではなく、神中心の福音。

童安は自由思想の中で育った。青年期に同胞教会で受洗し、東京神学館の第2回卒業式の記念写真にも写っているが、キリスト教は西欧的のムードと讚美歌の感傷をもって彼を招き安らわせたとしても、説教は観念的で生硬な神学的ドグマにすぎず、魂の宗教として受容するには種々の困難があったようだ。そうした外来の宗教・キリスト教といった雰囲気の中で山室軍平や綱島梁川などに魅かれたのは童安の傾向を示すものである。童安の目標は「野聖」にあり、詩と自然じねんと宗教が一つに溶けあった自由世界であり、その具体的な姿は聖フランシス、桃水、良寛などに見られるものであった。しかし、貧者道の実践において詩と宗教が乖離し、自意識と求道無心との間に相剋があったことは先にも指摘した所である。昭和7年頃の照峰馨山と識る前の行詰り、昭和19年頃（戦争末期）の腸出血を機縁としての贖罪への目覚め、そして最終的には昭和31年冬から33年1月まで続いた原因不明の発熱を通して、今までの彼の信仰遍歴・求道がすべて自己中心のものであったとの反省発見によって、“神中心のイエスの福音”把握に到達したと見ることができる。

“友よ！ この世の中にはいろいろな信仰がある。またあってよいのである——仏教の信仰、儒教の信仰、老子や荘子への信仰、哲学者への信仰、日本では道元禅、白隠禅、他力教では法然や親鸞や一遍上人への念仏信仰、或は神道宗教たる天理教や黒住教への帰依、その他何百というて算えきれない戦後に簇出した新興宗教への信仰、いやどうもいろいろな信仰のオンパレードである、全く驚くほどだ。その中でイエス一人に聞く——というのが僕の信仰なのだ。しかもこれは僕より起した信仰ではなくて、神より下された信仰なのだ。昔の僕の百貨店の信仰ユネテリアンをおもうとき、僕は一種の宗教的レギオン病に犯されていたのだ。いわば宗教の道楽者だ。観念的抽象的な神仏にぬかづいて、血道をあげていたのだ。そして最後は、万教帰一というような思弁的な哲学に落ちついて、是でよしと満足していたわけだが、それはこの生ける人生にとっては、無力な観念の遊戯でしかなかったと、今にして痛感させられたわけだ。”(『地獄の聖書』 p. 319～320)

童安がこの告白に至るには個人的な漂泊だけでなく、キリスト教とかイエスに対して“一種のエキゾチックな先入観があって” “多年仏教に育てられて成長してきたわれわれに取っては、ヤソヤソという語韻より来るひびきは、なんとなく一種のバターくさいものを予感して、進んでヤソの説く道を開こうとはしない” (p. 250)。加えて、聖書を読んでもそこには躓きしかない。「一切を捨てて我に従え」とか「幸福なるかな、貧しき者よ」とかの烈しい教えは、現実のク

リスチャンの姿と齟齬するし、入信したら幸福になれるすよなどと誘う教会のメッセージとも遠い。聖書の教えはもっと徹底的であり苛酷である。聖書の註解は何々博士の外国の書物の直輸入の翻訳などでわかるものではなく、実際に十字架を負い、貧に生きてみなければ判らない。実践的現実を伴わない聖書は「神話か或は童話か」ぐらいの意味しか持たなかった。童安はまた生来の詩的傾向と実践への強い関心——それは本当の自分のものを生きる、真己への真摯さと云ってよかろう——があった。

“僕は青年時代、詩人の西行法師や芭蕉のような一処不住の漂泊の生活に、不思議と憧れをもつようになった。そしてとうとうその夢を実行に移したのは、26才のころだと思う。単なる観念的な世界では満足ができなかったのだ。なんというドンキホーテであろうこの僕は。”(p. 213, 236)

富士に登る道はいろいろある。しかし頂上は一つであり、“達するところへ達して了解ば、自力も他力もない俱会一処だ”(p. 30)、と諸宗教の混在混合する日本ではよく語られることばに惑わされていたが、童安にとって偉大な先輩であり恩師でもあった中里介石の「聖母の画像」を読むことによって彼の眼は開かれてゆく。

“友よ！ 僕は介石居士のこの一文をたしか昭和十四年ごろ、日支事変のさなか、12月のクリスマス祭に読んで大いに感激したわけだ。

そのころから僕の間本位の信仰は、神本位の信仰へと移っていったのである。今日から数えて見れば20年も以前のことに属する。イエスへの信仰が、キリスト(救主)への信仰とならねば、キリスト者としては真の救いは与えられぬわけだ。一切の不合理的なことがらが、文字通り信受されるほど、僕のそれまでの人本主義的な信仰は砕かれて、一言の反抗もなく弁解もないほど素直になった。かつての批判的な倨傲な自我の念が泡の如く消えたが、それは神の寵恩といわねばならぬ、自力でそうなったのではなくて他力の催しである。”(p. 43)

(2) 生存権の放棄

キリスト教の神は「全部を要求する神」である。一切を得んが為には一切を失う覚悟が必要である。「一切を棄てて汝は我に従え」とキリストは命じる。キリストの力がわが内に働らくためには、「捨身」「真空」とならねばならない。“六祖大師といわれた禅匠の慧能というお方は、この真空妙有の境地をさして「応無所住而生其心」と喝破した。僕流に意識すると、もはや神だ仏だというようなものは何一つない。全く住する処はないのだ。だが多くの方は、仏に神に住して対象をもつ。だが対象をもつ内は、まだ禅の至極に達してはいない。何一つ住する処がなくなって初めて真空なのだ。しかもそうした境地が「妙有」であり、「而生其心」とは、カラリとした無一物の世界こそ、実は無尽蔵の世界が現前しているというわけだ”(p. 272)

“友よ！ 僕に体験される真空妙有という信仰の対象の内容は、である。生きてる人格神のまえに、己を空じていることを指す。神は、神の前に己を空じている謙虚な心の中にこそ働らき給う、ということを知ったのだ。そしてここが、禅でいう真空とは少々内容がちがうわけである。否、質的にちがうのだ。一切適切お任せした態度を真空というのだ。人格神のま

えに己を空じているとき、モハヤ迷いは無い。迷いのないのは主体性のないことを意味しよう。これが真空の当体だと思っている。”(p. 273)

禅では自力で自己を空じようとする。しかし人間には本当に、現実的に自己を空じる力はない。“あると思うのは、要するに自己偽瞞であり自己陶醉であって、儂い観念にすぎない。それは宗教でもなんでもなくて哲学だ。”

本当に、現実的に、自己が自己を空じることができるか、という鋭い問いは、禅堂や草原の瞑想の中から生れたのではなく、妻子を抱えての貧の現実の中から発したものである。先に記したように童安は磐山に昭和7年めぐり会って「対象化された神」の迷妄に気付いたが、では具体的に真空妙有に生きるとはどういうことかについての苦闘がその後続いたと思われる。昭和14年頃介石の文によって「神本位の信仰」へ目覚まされるが、それが童安の貧の現実具体化されるには更に酷しい探求と試練が重ねられねばならなかった。

究極的に童安の「神本位の信仰」を定着させたものは「生存権の放棄」ということであつたと私は思う。イエスは荒野の試誘において、また十字架において、神を信頼するがゆえに自己の生存権を放棄した。幸福宗教・御利益宗教あるいは知的観念的宗教の「人間本位の宗教」を棄てるということは「自我」の放棄でなければならない。そして自我の放棄は「人間性の放棄」、「自己の生存権の放棄」にまで現実化されねばならない。アブラハムのイサク奉獻に見られるように、人間性の放棄は「非人情」であるかもしれないが「不人情」ではない(p. 190)。「彼は学者の如くには語らず、権威を以て語る」。イエスは在来の宗教家のように書物や伝説から学んだものを取次で教えなかった。観念や思弁で説教しなかった。今日の宗教家は学者のように理論的にコムツカク語り、或は講談師のように聴衆の感情に媚びて卑俗に語る。しかしイエスは権威をもって語る。それは自己の生存権を放棄しているからだ。神の生命を生き、示しているからだ、と童安は思う(p. 152 ff)。

“アイマイな中庸や妥協は彼の忌むところだ。是でもなく、非でもなく、是非の外といったような東洋思想のもつ哲学的な神秘主義は、彼の与り知らざる所だった。実現し難い哲学と観念上の世界を、彼は完全に無関心に過したらしい。

否定をもう一つ否定した廓然無聖の境地とか、真空妙有！ といったような、人間の思惟と反省による哲学的な絶対境地、言詮不及の消息なんていうものを、彼は好まなかった。そうした理知と反省によって悟入し得る抽象的な観念の世界を、彼は全然必要としなかった。人間を根本的に罪の世界から新生させないような哲学や思索を単なる遊閑階級の玩具としか評価しない彼だった。そうした人間中心的な宗教に、呼べば応え、祈れば聞く人格の神人一如の交渉のないことを、彼はハッキリ見ぬいていたのだ”(p. 15 ff)。

「隨處爲主所立皆真」という句を童安は若い頃から愛した。与えられた境遇を摂受しそこになつて生きる——それは軽ろやかで自由な詩人宗教家にふさわしい姿であつただろう。しかし、神本位の信仰に生きるようになって「隨處に主となる」のでなく「隨所を主とする」ように変えられる。隨所は私が主となる場所ではなく、神の恵みと摂理の働らく場であり、罪人が神と出会う場なのである。かつて神の国を童安は一種の理想郷のように思って受けとめていた。

屢々なつかしさをこめて語った伊豆などの放浪時代、菜種の花や蜜蜂のブンブン飛びかう中で、雲に語りかけ小鳥と歌って自分が聖フランシスにでもなったように想われた無一物無所有の自由な貧しさに包まれた詩的・宗教的世界。それは彼の若き日の神の国であったかもしれない。しかし、

“神の国は頂戴するものであって、それは人間の倫理運動や道徳の実践によって獲られるものではない。自らを神の幼な子として、与えられた環境を、素直に幼児の如く受けて楽しむ謂いなのだ——と僕は思っている。それはイエスを信ずる信仰によってのみ、開頭せられるものである” (p.100)。

こうした神の国、また随処を主とするためには何よりもまづ罪の悔改め、即ち神からの離反を徹底的に改めねばならないのである。

(3) 神の聖霊——父子生氣一如

大正15年8月7日、童安は“息”の神秘的体験をした。介山はじめ多くの知友の反対をふりきって8月28日、東京代々木の童心房を閉鎖し、家屋売却の金600円をもたせて妻子を郷里に帰して童安は再び凛然と三河田原山中での修業へと旅立った。その間の事情や動機についての推測は前述した。田原修業時代の主目的は「父子生氣一如」の探求・修行にあった。

初期の「父子生氣一如」は、安坐・坐禅に見られるような氣息を整え無身脱落の境地といった感がつよい。しかし、晩年になって福音信仰が明確に定まってくると、

“人はパンのみで生きるものでない。神の言葉に依って生きる——”……良寛はアル人からどうしたら災厄をのがれることができるかという質問に「災難が来たら災難を受けよ、それが災難をのがれる妙法である——」と答えている。この簡単な返答は、イエスが荒野で飢え死を覚悟したのと同じ態度である。そこでイエスが、人はパンのみで生きられるものではない。神の言に依るというたのは、友よ!! 神の言とは神の息のことだ。人間は母胎の中にいる時から息(呼吸)をさせられている。この息は、人間自身の力で呼吸しつつあるのではない、神自身の生命の息なのだ。……餓死が迫っていても、息のある限りは死は来ぬ”。(p.78~9)

“僕が彼の福音を随喜するようになってから、ある日突如として奇蹟が起った。驚愕以上の強い衝撃を受けたのだ。見よ! それは僕の呼吸する「息」が神の息となったのだ。これが僕にかかわる新しい生となった。神の息が僕の息となったのだ。息に由って神と僕とが一つに結びついてしまったのである”。(p.3)

それに引続いて“信仰とは決して抽象的なものではない。僕にとって信仰とは刻々の感覚である——”と語っているように、童安の「感覺的宗教」と直結している事柄である(このことについては後述)。それは例えば、青踏社の伊藤野枝や神近市子が他の男性の思想を借りて活動した中でひとり手謝野晶子のみが「実感主義」を主張したように、その体験的な誠実さを示すものであると筆者には思われる。

初期の童安の「父子生氣一如」には汎神論的自然神秘主義的匂いが濃くあった。しかし晩年の童安には「父子聖霊一如」、生存権の放棄以来、信仰は恩寵によって与えられたという認識、

信仰生活は人情・不人情を超えた非人情の世界（そこにこそ初めて天真に解放された人情の世界が展開されてくる）、きびしい罪の認識、贖罪の承認がある。

“僕は今日まで幾十年という久しいあいだ、その透明な宗教の誇り——人間本位の宗教を求めて彷徨しつづけて来た。アル時は悟ったように、この自分自身を神と等しく思いこんだこともあった。ああ何たる傲慢、なんたる倨傲とうぬぼれか”。(p. 236)

一般に詩人宗教家は深刻な贖罪の必要意識をもたない。童安を変えたものは「恩寵」の体験であると共に「罪」の認識であったと云える。

童安には罪の理解が初めは不明確であった。仏教的な「業」や「因縁」という考え方は日本人には何となく現実的に身近かに感じられる。「聖人のおうせには兎の毛・羊の毛のさきにいるちりばかりも、造る罪の宿業にあらずということなしと知るべしと候いき。……是にて知るべし、何事も心に任せることならば、往生のために千人殺せといわんに、すなわち殺すべし。しかれども一人にても殺すべき業縁なきによりて害せざるなり。わが心のよくて殺さぬに非ず、また害せじと思えども、百人千人を殺すこともあるべし云々」(親鸞『歎異抄』)ということばは宿業の深さを感じさせるが、イエスは「生れながらの盲人」(ヨハネ 9 章)と出会って、「この子の罪でも親の罪でもない。それに依って神の摂理の顯われんがためだ」といって、イエスは盲人の眼を明けられた。……イエスに接しイエスを信じることによって、業も罪も解消するのだ。ここに福音の我々人間に与える偉大な力がある。どうにもならなかったものが、彼に接し彼の名を信ずるようになってから、生活が新しく一変して、即刻、異邦の国より神の国へと転生せしめられるのである。このような素晴らしい驚ろくべき福音がどこにあろう”。(p. 104 ff)

“罪とは何か？ 一体われわれ日本人は、罪悪感については割り合いに無関心なようである。むしろ諸行無常！ という感じの方が強いようだ。それは多分仏教の影響からかも知れない。仏教は無神論だから、罪についてはほとんど無関心である。だからわれわれ日本人には、宗教は割合楽天的、諦念的に受けとられている傾向がつよい。だが僕は、深刻な罪悪感なくしては、宗教心は催さぬものだと思っている。……聖書の説くところでは、罪とは人間が神より離れたことを意味している。つまり罪とは道徳上の罪とか、法律的な罪とかいうよりも、根本において人間が造物主たる神より離れたことが罪だと聖書はいうのである”。(p. 241 ff)

生存権を放棄し、随処を主とするとき、吉凶禍福は最早問題ではない。神は観念的抽象的神ではなく、活ける人格神であり、この童安を生かしめ、息を与えておられる神なのだ。罪からの解脱は哲学や悟りや修行ではなし遂げられない (p. 349)。観念の遊戯や自己錯覚ではなくて、自己の改造こそが必要なのだ。自分には仏性はない (p. 275)、自分にはまことの愛はない(『大愚の書』 p. 33)、と既に70才に近づいているにもかかわらず童安は冷静に自己をみつめる。

“スルト聖霊という不思議な霊が静かに僕にささやいた。

十字架を上げ!!

そこで僕がイエスの十字架を静かに仰ぐと、その途端！ 僕が今日まで永らく苦心し悩みつづけてきた自力に依る自己改造というものが、絶対に不可能だと分って絶望していた折柄なので、この十字架は僕にとり新しい天来の恵福と直感させられたのだ。「汝の自己改造は、

わしのこの十字架においてすでに遂げられているのだ。ただ信ぜよ！ わしはお前に代って、お前の自己改造をすませた。この十字架を上げ！」

その細い幽かな声に、ハッと気がついた時に僕は、「おう主よ！ 罪人なるこの我を赦し給へ！」と叫んだ。すると叫んだ刹那、初めて生れかわったという体験をした。それは霊的再生というものなのだ”。(p. 300)

ここに明らかなように、童安の贖罪観、いなむしろ贖罪体験のユニークな面がある。神学的な刑罰代償説の論理的整合性ではなくて、十字架の中に新生の霊的生命が隠されているのであり、^{とげ}虚仮から真己へと脱皮する。それは旧い我が十字架に死ぬことにおいて実現する——神学的理解や異国的感傷ではなく、日々の貧しさの中において、日々の生存権の放棄において。

そのことを童安は“神があるか無いかという論議は空しい。魚が水中にいて水の有無を論じているようなナンセンスでしかない。僕は神の存在を信じているが、実生活では神が無いかの如く振舞っている。万一僕が神を目前に見ているような信じ方であったら、神の愛は空しい。キリストの十字架は無きに等しい”(『大愚の書』p. 33)と語るのである。魚が水中に生きているように、我々はイキの中に生かされていて、本来の自由を発見する。

良寛の 孤鉢千家飯 布衣一身軽
飽食何所作 騰々老太平

右の詩を童安流にホンヤクすれば次のよう

鉢を片手に家々を
食を乞う身の気がるさよ
心にかかる雲もない
日出度めでたの老いらくの身よ

(同上)

この辺の消息は、再び東洋的観照超然の境地に逆戻りしたのではないかと、誤解される危険があるかもしれないが、そうではない。“悟ったとぬかす人間の、何と人間性を無視した生か”(p. 29)という童安の鋭い批判の声の中にもあらわれているが、童安の世界は、

“……それは信仰する自体を神へ投げ入れておけばよいものを、信仰の対象たる神を自分の心にもつから動揺するのだ。水を^{ざる}笊で掬いあげようとする大馬鹿者である。それよりも^{ざる}笊を水の中に漬けておけばよいのである。僕はこの一事を分らせて貰うたのだ。あゝ^{ざる}笊で水を汲もうとするのを信仰と思うていたが、あに計らんや、ざるを水の中に漬けてしまうのが信仰だということの分るまでは中々の苦勞である”。(p. 128)

馨山と相識って以来、探求し続けて来た相対化されざる神は、30年近くを経て十字架において、^イ聖霊において、そして更に貧者道において、ようやくに実感され具体化されたと云えるであろう。

(4) 感覚的宗教

釈尊は真理を説いて天寿を全うして大往生をとげた。イエスは真理を生きて33才で凄惨な十

十字架の死をとげた。釈尊は世界の大哲学者、人生の大教師として感化を今日の世界にも及ぼしている。しかしイエスの復活存在は世界に革命を生んだ。人間釈尊には復活がなかった点に、イエスとのひらきがあり、質的に世界が違うのである (p. 311)。そうしたキリストの福音は単に観念で知ったぐらいでは救われはしない。信じて実践することによってのみ救われる。現実生活に影響を及ぼさないような形式的観念的信仰は逆に害となる。この簡易なことが存外一般には知られていないし、教会やクリスチャン達も気付かぬふりをしている (p. 28)。「十字架を負うて我に従え」とイエスは命じているのに、イエスの跡に従おうとしなければ、福音をわが物とすることができないのは当然である。「明日を思い煩う」のは我執のゆえであり「予想地獄」(p. 124)である。十字架の福音ほど観念から遠いものはない。実際に飢え苦しみ弱くなってみて十字架の福音がわかってくる。童安は世間的教会に対して批判的である。

「キリスト信者にとって福音書は神の言葉を伝えるものである。神の言葉は単なる言葉ではない。人(イエス)として生きたキリストの生活を離れては、神の言葉は空虚である。言葉は行為と離れることはできない。神の言葉を読む者も自己の行為と離れて思索的にのみ読む事はできない。だからキリストに帰依する者は福音書を主体的に読む。キリストと共に生きる。キリストに語りかけられたと感じながら読む。神が言葉をかけるのは自分である。神が言っているのは自分のことであると、自分自身に言って聞かせなくてはならぬ」(キエルケゴール)。神は我らでなく我に対してである。信仰は複数でなく単数であるところに力がでてくる。キリストの十字架は人類のためでなく、この自分一人のためである——という信仰にこそ大きい力を蒙る事を自分は信知し得た。「弥陀の本願は親鸞ひとりのためなり——」というている親鸞こそ吾が党の士である。本願寺というが如き集団的なところに親鸞はいない。(『大愚の書』p. 14)

童安は「一人一宗」を主張した。その理由は上記に明らかであろう。彼は生前多くの共鳴者やファンをもったが、自ら教祖的になろうとはしなかったし、きびしく自戒した。それは自らが体得実践の中に生きて、経験の多様性ということを知っていたからであり、十字架の贖いがこの私のため(p. 319)という実存的把握は教えてできることではないことを知っていたためでもあったろう。彼は不消化・借物を厭うた。アメリカ的臭いの教会、ドグマの説教……既成の教会、諸宗派だけでなく無教会派にも遠かった。彼は教会を否定したのではなく、信仰が集団的に組織化されイデオロギー化される中で喪われてゆくものの重大さを直感したためであろう。

十字架の福音を信じて生きるということは、何よりもまず絶えざる日々の捨身の実践でなければならない。神は全部を要求し給う。神の要求に従うか、自分の都合を^{はから}考えるか、人の慮いを捨てて摂理に生きるか、打算と「予想地獄」に生きるか、根本はこの単純な決断にある。この根本的決断をごまかしたままでいかに屋上屋を重ねようと虚しいが、正直にこの決断をするならば、信仰は認識ではなくて刻々の感覚、神の息として実感される。

イエスは、クドクドと祈るな、ことば多きを以て神に聴かれると思うな、神は汝の祈らぬ先にその必要なるものを知り給うと教えた。しかし、そのイエス自身がゲッセマネの園では血の汗を滴らせてクドクドと祈ったではないか。捨身は生身の現実においてそんなに簡単に実行で

きることではない。イエスの真実、イエスの霊の生命の偉大さは、イエスに従ってみて初めてわかる。イエスの教えは凡て実行してみないとわからないし、味えないものなのだ。我々の自己棄却、自己改造は、イエスの十字架においてなし遂げられている (p. 238, 300)。従って、
“今の僕にとっては十字架の福音を信ずるにまさる善行はない” (p. 237他)。

“友よ！ 真理を説いているうちは安全だ。行くことによって危険となる。だが、行くことによって、始めて真理は真理となる。危険に生きよ。危険に生きる所のみ、真理は汝によって真理として光る。愛や慈悲は説いているうちは無難だが、行くことによって生きて来る。行くことは汝のもつ主我性の破滅だ。この破滅を犯してのみ愛や慈悲は汝のものとなる——火の説明よりも火になることである。

行くということは、人間自身の力によっては不可能だ。行く力は、哲学や道徳からは出てこぬ。人間中心の宗教からは絶対に出てはこぬ。これは僕の深刻な体験だ。ところが、福音への信仰に由ってのみ行力が出てくる”。(p. 222~3)

宮崎安右衛門・童安は75年の生涯を貧者道の実践にかけて日本人キリスト者としてまことにユニークな、そして真摯な求道の歩みを貫いた。日本の宗教的思想風土の中での漂泊遍歴の果てにルター的 *sola fide* の福音把握に到り、その贖罪理解は聖體体験と結びついてユニークなものがある。その帰家穏坐は東洋の神秘主義とは本質的に異るし、また西欧の神秘主義とも異なる。それは上述したように禅宗的観念の相対を翻転して自己の中に絶対を現前せしめようとするものではなく、また知的あるいは情念的に神人融合の *unio mystica* を求めるものでもなく、また所謂修徳神学 *Ascetical Theology* とも異なる。それは極めて困難な窄い道であったと言える。一步間違えば東洋的汎神論となったり、印度的プラーマン神秘主義に陥る危険を胎んでいた。だが童安は行乞の実践の中で生涯自己を見つめる誠実さと勇氣とをもって、先に記した良寛の如き日本的な天衣無縫・童心にまで到りえた。このことは、日本人キリスト者求道の足跡において特に注目すべきことであろう。

6. 漂泊と信仰

“漂泊とは流魄の情念であって、山頭火や放哉の場合は放浪を伴ったが、かならずしも放浪を要しない。さすらいの現象態様ではないのだ。そうではなくて、反時代の、反状況の、あるいは反自己の、または我念貫徹の、定着を得ぬ魂の有り態であって、その芯に<無>がある。無は、諸う対象としてあり、あるいは、絶つべき対象としてある。人さまざまだ”。(金子兜太『定住漂泊』)⁽¹⁵⁾

この指摘は適切である。西行法師の旅に過した日数は集計するとせいぜい三年程度にしかならないという。目崎徳衛『漂泊』はヤマトタケルから明治期に至るまでのさまざまな漂泊の姿を辿っているが、漂泊は流魄の情念、精神の営みであり、過程に生き、何かへのアンチテーゼであるという指摘は重要だと思う。西行における高野聖、芭蕉の僧俗いづれともなき身での風狂漂泊に対する秋成の批判など、専門の研究者の論議されるべきことが多くあろうし、残り少い紙幅で深く立入る余裕もない。ただ、漂泊に関して社会構造的考察はその客観的位置づけを

するために必要なこと、また実存的には漂泊の果ては野垂死であるという覚悟のほどを見届けること、は大切と思う。

“後世者^{ごせしや}はいつも旅にいでたる思ひに住するなり。雲のはて、海のはてに行くとも、此の身のあらんかぎり、かたのごとくの衣食住所なくてはかなふべからざれども、執すると執せざるとの事のほかに変りたるなり。つねに一夜の宿りにして、始終のすみかにあらずと存ずるには、さはりなく念仏の申さるる也”。『一言芳談』⁽¹⁶⁾

人生を「一夜の宿り」とし漂泊と見做し、我執を断ち切るのは後世を念ずることから生じてくる。野垂死という現実⁽¹⁷⁾は輪廻の中に吸い込まれてゆく。芭蕉の『奥の細道』が大淀三千風の老大な行脚文集と異って文学となりえたのは漂泊の理念であり、その紀行文の中に現れる芭蕉は現身の生活者ではなくて漂泊者の虚像である、そして臨終に際しては「この後はただ生前の俳諧を忘れむ」と悔み妄執と観じた⁽¹⁷⁾のは、“ついに「上り」にならぬ道中双六をたどらねばならぬ漂泊者のかなしい宿命”と云うよりは、野垂死という現実と後世という輪廻の間の背離の問題と云うべきではなからうか。童安の漂泊を独特のものたらしめているのは、現実と輪廻の互いに他を虚像化し合う情念の世界ではなくて、現実の中で摂理に出会う目的論的・終末論的姿勢ではなかったか。このことは社会的文化的状況にも該当する。キリスト教を日本の風土の中で受容することについては数多くの心ある人々が苦闘し挫折し変形した。童安もまたその試練の嵐の中に生きた一人であったが、上述のように彼は自らの求道をユニークな形で達成した。

最後に西川天童師の「童安先生思い出の記」の文を引用させて頂く。“その時の話でわすれられない語が二つある。「君、布教というものは、友を得ることだな」……もう一つの語は「神の方へ頭を向ければケツを娑婆へ向ける、娑婆の方へ頭を向ければケツを神の方へ向ける、どちらか一方をとるべきで、両方とも得ようとするものは出来ぬものではない」。この語にも全く驚ろいた”（『童安さんの思い出と遺稿』p. 87～89）。そこに童安の不退転の現実的きびささと現実的温かさがある。只一路、貧に徹し貧と対決して福音を自らの生命と消化したその求道の足跡は、キリスト教の立場からだけでなく、日本精神史の立場からも今後さらに深く注目されるべきものと思う。

註

1. 原文のまま転記。
2. 最初は、ユニテリアン協会発行の月刊誌『六合雑誌』（後に『統一雑誌』と改名）第468～472号、大正9年1月1日～9年5月1日に連載され、後に三宅雪嶺が主筆をしていた『日本及日本人』大正10年元旦号にも掲載された。「幸田露伴が桃水和尚をきめこんで……」といった文が他の文集などで筆者の目にとまったが、こうした点から考えると、『桃水和尚』はかなり評判となり世人に知られたらしい。
3. 『童安さんの日記抄』p. 65 参照。恐らく1人は夭折したのではなからうか。
4. 福田与氏談によれば、向学心強く毎晩線香の光で新聞によって字を覚えようと努力した。しかし昼間の疲れでウトウトし布団を焦がしたため鬚首になった由。
5. 『童安さんの日記抄』p. 209 には「私がまだ十五のとき、郷里を夜逃同様にして東京へ来た時、私が一番最初に草鞋をぬいたのは、美濃家という日本橋際の料理店であった」（大正12年5月20）とある。しかしその記憶が正確かどうか疑わしい。他の記述では「16、7歳の頃」

となっている場合が多い。

6. '継母との衝突, 東京へ夜逃げ, 料理屋の出前持, 新聞配達, 苦学時代, そして白木屋へ小僧としての十幾年間' (『童安さんの日記抄』大正12年5月20日 p. 208), '……今でも両手に固いまめが出来てしまって取れませんが, それは実に五カ年の間白木屋の箱車を引張ったからであります' (同上, p. 215~216) とある。白木屋勤めが十幾年間でそのうち五年間だけ箱車を引いた, とも考えられるが, 白木屋勤め十幾年というのは少々期間的に確定しがたい。何故なら白木屋を辞めて漂泊の旅に出たのは明治45年か大正2年頃(24~25歳)と推定されるからである。
7. 宮崎の受洗はある箇所では'徴兵検査の頃'と記されている。徴兵検査は20歳の春と考えられ, そうすれば明治41年ということになる。(『地獄の聖書』p. 360, 『童安さんの日記抄』p. 115 など参照)
8. 「最初の恋人」新井ハルと「最初の妻」とは同一人物であると思われる(『童安さんの日記』p. 100)。また同書 p. 208「……看護婦で新井あき——。」「二十五です。」という文章は『聖暗』p. 11からの引用と思われる。

'白木屋呉服店を辞めると同時に間もなく妻に叛逆され遂に一切から別れて断然一処不住の営みを始めたのが, そもそも一切を棄てて一切を得んとする求道の初めての出発だった。あのイブセンのブランドを読んで涙を流して感激して立ったことがありありと今眼前に浮ぶ' (『日記抄』p. 180~181)。

'ああ。五つの時に母に死別して以来というものは, 嵐の渦巻のような生涯であった。継母との衝突, 東京への夜逃げ, 料理屋の出前持, 新聞配達, 苦学時代, そして白木屋へ小僧としての十幾年間, それから噫! 私が現にそうした憐れな遍路姿に一処不住のさすらいを必然的にせねば生きてゆかれなくなった深い悲しい, おお語るも辛いその動機は, 火のような恋をして遂々美しい花のような少女を得たが同棲一年ならずして私は捨てられた。私の許からあの可愛い少女は去った。そして永遠に私の許へはもう戻ってはこなかった。' (同上 p. 207~208)

'ああ忘れもしない私が二十五の秋, 最愛の妻に叛逆されて以来, 私は家をも友をも何もかも捨てて一所不住の身となった。つまり, 永い間うもれていた少年のころの夢が再現したのだったのです。' (『信仰生活の書』p. 25)
9. 宮崎が当時の慣習で年齢を数え年で記していることは, 終戦前に出版された著書の中では共通している。従って'25の秋'とあるのは明治45年24歳の秋と断定してよいであろう。
9. 小田原時代に聖フランシス紹介のパンフレット『褐衣』(毎月1回)を発行していた。この時期に暉峻義等氏の知遇を得た。同氏の尽力で後に東大病院に入院できた。
10. 松本英二牧師は東京神学社時代に知り合った仲だった。
11. 『日記抄』p. 153~155
12. 「童安」は中里介山の命名によると云う。「道安」は晩年(70歳くらいから)に用いたようだ。又, ある時啓示をうけて「道天」としようかと思ったこともあるという。(法号は道天)。
13. 『貧者道』p. 201 以下に特に詳しい。
14. 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東大出版会, 1973
15. 目崎徳衛『漂泊—日本思想史の底流』角川書店, 昭53年, p. 190
16. 同上, p. 224, 続群書類従巻第八百四十
17. 同上, p. 291~294

付 記

この小論のために, 令嬢秋山マリア様, 福田与様, 若葉キリスト教会牧師・春山逸郎様, 関西セミナーハウス様, その他多くの方々の御好意を頂きましたことを厚く感謝申し上げます。

原稿受理 1983年9月8日

	年代	満才	備考		年代	満才	備考
幼 少 年 時 代	明治21	0	武生に生れる	名古屋 時代	昭和3	40	父死亡 上京、北沢一如洞
	22	1			4	41	
	23	2			5	42	3月「草に酔う者」
	24	3			6	43	
	25	4	母死亡		7	44	12月 照峰馨山と識る
	26	5			8	45	10月「貧者道」
	27	6	4月 小学校入学		9	46	
	28	7			10	47	
	29	8			11	48	9月「信仰生活の書」
	30	9	大阪に丁稚奉公に出る(小学校3年中退)(うどん屋であったとか)		12	49	
丁 稚 奉 公 時 代	31	10		世 田 谷 一 如 洞 一 日 庵 一 時 代	13	50	
	32	11			14	51	11月「捨て身の生活」
	33	12			15	52	
	34	13			16	53	10月「善き人々」
	35	14	郷里に一時帰り働らく 上京、美濃家に勤める		17	54	9月「野聖乞食桃水」
学 時 代 上 京 苦	36	15		18	55		
	37	16	白木屋勤務	19	56	腸出血、贖罪への目覚め	
白 木 屋 時 代	38	17		20	57		
	39	18	受洗(同胞教会)	21	58		
	40	19		22	59	8月「無の哲学」、12月「野聖桃水和尚」	
	41	20	(春、徴兵検査)	23	60	4月「キリストの福音」	
	42	21		24	61	5月「良寛・桃水・草の詩」	
	43	22		25	62		
	44	23	新井ハルと同棲	26	63		
	45	24	秋、妻離反	27	64	2月「乞食桃水」、9月「信仰の悲しみ」	
宗 教 ル ン ベ ン 時 代	大正2	25	}	28	65	6月「新釈菜根譚」	
	3	26		(6年間の彷徨)	29	66	
	4	27		伊豆、伊東を中心に	30	67	
	5	28			31	68	9月「金原明善」、原因不明の発熱 (31年冬から33年1月まで続く)
	6	29			32	69	
	7	30		胃手術、YMCA勤務 代々木草房、童心房	33	70	発熱の原因を悟る 11月「野聖桃水和尚」
代 々 木 草 房 、 童 心 房 時 代	8	31		34	71		
	9	32	5月「乞食桃水」	35	72	健康次第に衰える	
	10	33	1月「野聖桃水」、2月「聖フランシス」 4月「無身の生活」、5月「聖貧礼讃」 10月「永遠の幼児」	36	73	1月「大馬鹿道」	
	11	34	4月「出家と聖貧」、牧野ひさと結婚	37	74		
	12	35	1月「聖心」、5月「聖暗」	38	75	歿、享年74才	
	13	36	1月「聖貧への思慕」、11月「神と真理への開眼」、 代々木草房閉鎖	死 後 出 版	50	12月「地獄の聖書」 3月「童安童話集」	
	14	37			52		
15	38	4月「永遠の童心」、10月「草の上の学校」 童心房閉鎖、田原へ 名古屋一如洞(2年間)	53		1月「童安さんの思い出と遺稿」 11月「大愚の書・信仰の悲しみ」		
田原 修行時代	昭和2	39		55	9月「童安さんの日記抄」		