

「転身・回心の岐路」

——宮崎安右衛門覚え書（その二）——

杉 瀬 祐

一、序

宮崎安右衛門（童安・道安）が、照峯馨山著『転身デルミキガイザンの一路』という本を偶々本屋で立ち読みして、その信仰上、大きな転機を経験したことについては、本誌第三十巻第二号の拙稿『漂泊と信仰——宮崎安右衛門覚え書——』（一九八三年十二月）に記した。また、安右衛門の求道上の遍歴や問題の所在についても、その大体の事情は述べておいた。

その後、問題の照峯馨山『転身デルミキガイザンの一路』（第一刷 昭和七年十一月十八日 工人荘書房、第二刷 昭和九年二月一日 同じく工人荘書房刊行）や照峯馨山『無中に道あり』（第一刷、昭和十六年二月二十五日、第二刷、昭和十六年三月十五日、丁字屋書店）を偶然古本屋で見つけ入手することができたので、この稿は、『転身デルミキガイザンの一路』を中心に、安右衛門の求道上の障害が何であったのか、信仰上の転機は何であったのか、をさらに詳しく分析し追求してみようとする試みである。

二、照峯馨山と『転身デルミキガイザンの一路』

宮崎安右衛門は親しい人々の中では、無胃和尚とか、童安（道安）さんとか呼ばれていたし、自らの署名も童安と記したものが圧倒的に多い。また今日でもなお、彼を知る人は童安さんと愛情と尊敬を含めて呼んでいる。それゆえ、以下の文においては宮崎安右衛門を童安と記してゆこう。¹

童安が『転身デルミキガイザンの一路』を読んだのは昭和七年十一月末のことであった。²そして童安が早速著者照峯馨山にハガキ三枚を書いたのは昭和七年十二月であった。童安と馨山とが初めて直接会ったのは、昭和八年二月、東京駅においてであった。両者の交渉はこれ以後に始まる。東上した馨山を迎えて童安は二、三日案内し自分の知己に紹介したりした。同年五月初旬、こんどは童安が西下し、馨山が主宰する「正受の集り」その他で講演したり、馨山の知友に紹介されてその仲間と共に広島、宮島、尾道、今治、忠海などの各地を廻ったりして、瀬戸内の旅を楽しんだことが、『転身デルミキガイザンの一路』の第二刷の巻末に「山色潮音」（八・五・二九稿）として記されている。期間は五月二日から十七日までの記録である。（この「山色潮音」は馨山と童安が相識ってからのことであるから、勿論初版には出ていない。なお、初版・重版本には得能 文の序、重版には江部鴨村と童安の文が附加されている。）

童安は後に得能を訪ね、親交を得ているが、これは馨山の紹介によるものである。江部鴨村も後に『光へ』誌などを通して童安と親しい関係にあった人であるが、鴨村は百姓愛道場の江渡狄嶺と交友があり、童安も狄嶺に親しく、童安が胃の手術をうけたとき、鴨村は見舞金を出した。退院後、童安は鴨村宅に挨拶に行っている。これが両者の最初の機

縁であつたらしい。鴨村と馨山の関係は不詳であるが、瀬戸内の旅を童安と同行している。

童安と馨山は『転身の一路』を縁として、一瞥、直ちに深く相識り、相許す間柄となるのであるが、童安の受けた感銘や衝撃を考える前に、まず、馨山の人となりや『転身の一路』に記されている精神的問題点を概観しておこう。

照峯馨山は「伊豫三洲の浜にて」と自ら記しているように、愛媛県の瀬戸内海に浮ぶ島の三代目になる臨済宗の西光寺の住職であつた。彼は中学卒業後、京都に学び、次いで東京に学び（その折、得能文の講義をうけ、自宅にも親しく出入りするようになる）、そして再び京都、大徳寺で修行して住職となる資格を得て、郷里に戻り住職となつた。信仰的には禪宗の立場にありつつ、同じ愛媛県の真宗の本城徹心の影響を強くうけ、同師のすすめにより清澤満之全集を通して多くの感化をうけていた。本城徹心の主筆していた『信徳』という雑誌を同師の歿後引きうけて『正受』と改名して発行し、また自宅を中心に「正受の集り」という集会を毎月開いていた。

『転身の一路』は、昭和五年二月十六日と十八日に愛児（にれき）惟明（五歳）と悠（ひさし）（二カ月）を突然に相次いで病いのために喪つた悲痛な体験を踏まえて、改めて自己の信仰を問い直した書である。その内容を簡単に思想的にまとめることは困難なことであるが、私なりにその大体を整理してみると次のように言うことができるのではなからうか。

人間、誰でも突然しかも殆んど同時に愛するものを奪われれば茫然自失する。しかも、医者（いしや）は診察して大したことはないと言ひ、病人そつち

のけで美しい屏風の方に気がとられていゝような態度で、家人がついつかり安心しているうちに愛児の容態は急変し、そのまま不帰の客となつてしまつた事情であれば、医者への愚痴もあらう、親としての不注意の悔いもあらう。また災難や悲哀がなぜこのようにして降りかかつて来るのか、とその理由や因果を問いつめる気持もあらう。さらに宗教家として、死とは何か、今まで存在していた愛児が無になるとはどういうことなのか、が一般論ではなく、自分の問題として問われねばならなかつたであらう。

馨山は、末期のいきをひきとらうとしている愛児を見つめつつ、どうにもしてやるができない自分をも見つめて、「一切を甘んじて受けとる」ことしかないことを感じる。そして一切が砕かれることを体験する。「無を通過する」といふことは、無を通過した結果、強いものが産れるのだといふやうに見てゐたらしい。無はあくまで、自分の対象となつて居たという差支へない（六三頁）。宗教的体験の世界において、あるものを掴む、というやうな表現をするが、その場合、あるものに触れ、それを掴むもののように考えられ勝ちであるが、そうではないのだ。自分十ある力（ちから）の信仰、（又は宗教的体験）というのは詐りなのだ。そうではなくて一切が砕かれねばならない。砕かれた現実が存在する。無が観念的に自己の対象として在るのではなくて、無がそのまま在るのだ。いな、無が在るのではなくて、存在が無なのであり、無を超えているのである。

梁（りやう）棧（けん）、已（すで）に壊（こわ）れ、臺閣（だいかく）摧折（さいせつ）す。

また

諸行は無常なり、是れ生滅の法なるが故に、生滅滅し已^{おほ}つて、寂滅を以て樂となす。

大般涅槃卷下（大正大藏經阿含部二〇四）

臺閣摧折の句は、釈尊の悟りのことばであり、後の句は雪山童子の「捨身の偈^{うた}」である。我が悉く打ち砕かれ、我が存在し無となる生滅の法そのものが滅し已^{おほ}つて、初めてそこに宗教的世界というものが誕生する。

宗教家としての馨山は、今まで死や悟りや信心について語り、知っていたつもりであったが、それは空の柳行李が座敷にむなしく積まれているようなものではなかったかと思う。彼はそれを「恐怖」「不安」として表現するが、キェルケゴール的な anxiety としてわれわれは理解してもよいであろう。馨山は、キリストが「己を棄て、己が十字架を負いて我に従え」と語り、「己が生命を救わんとするものは、これを失い、我がため、また福音のために己が生命をうしなう者はこれを救わん」と言っているのも、同じ消息を示しているものであろう、と考える。そして馨山は、この我なるものについて、また、この我が摧折せられて、生滅を滅しおわる消息を、改めて探究してゆこうとする。（「十字架を」負ひ切る所に、己は捨たる。負ふと捨てるとは同時である。負ふ所に、有無を超え、生滅を超える、恐れもなく、慮^{おもひ}もない」（一四一―二頁）。この求道の足跡は『転身の一路』から『無中に道あり』へと、さらに『盤珪の日本禅』や『捨身の白隠』などへと続くわけであるが、ここでは馨山と童安との関わりを見ることが主眼であるから、馨山の求道についての素描は、不十分ではあるがこの程度にとどめておく。

三、童安『転身の一路』と出会う

『転身の一路』第二刷の終りに「驢尾に附して」と題して、童安は次のように記している。

「本書の著者、照峰馨山先生より拙者に是非一文を草せよ——との命を拝受した。誠に光榮至極である。拙者としても亦書かざるをえない因縁があるからである。

おもへば永いあいだコビリついてゐた基督教の「神」といふ偶像を拙者より完臂^{くわんぺい}なく遞奪して呉れた恩人は本書の著者だった。一昨年の暮であった。拙者は物心一如の破端から苦悶の悩みを味つてゐた折、何心なく書店で発見したのは「転身の一路」といふ本であった。ばら／＼とひらいて讀んだ頁に（百三十一ページ）

『神ありといふことは、我があるからである』といふ一句にドキンと胸を衝くものがあつた、その瞬間、夢より醒めた感じがした。同時に両脚がドッシリと大地を踏む確さを全身に亘^{わた}つて感じた。その時思はず大空に對つて哄笑した程であつた。

ソレハ臨済が黄檗より受けた慈悲の喝ソであつたとも云へよう。言語道断、凡ゆる迷夢、凡ゆる不安、凡ゆる苦惱が一時にスラリと釋けて了つたやうな、恰も桶の底がとれたやうな感とでも云はうか、何としても乾坤一擲の眞劍勝負を無手勝流にやつて退けた痛快な具合がしたのであつた。

もちろん、さうなる迄の間には種々の機縁が二十五年間の内に除^て

々として熟してゐたことも原因の一つであつたであらう。兎に角基督教の教ゆる超越神の存在が霧の如くちらつてゐて如何しても遁れなかつたものが、この「我」の解消の大體驗を機として、忽然と、神が無くなり、無くなると同時に、自分の内に自分ならざる眞の自分の姿を（ソレを神といふても佛といふてもよい）誕生したのを押んだ。噫々！

イエスをしてキリストたらしめた偉大なる力

釋尊をして佛陀たらしめた巨いなる力

その力に自分は永い間憧れて約半生を求道の巡禮に費した。そのあこがれたその求めてゐた力を、本書の著者に依つて端しなくも與へられた譯である。自身の外に神を求め佛を探して、結局何もかも求めえなかつた自分が、逆に求めることの不用を悟つた時、始めて巨大なる久遠の生命を内に拜んだ次第である。

ツマリ永い／＼あいだ求めてゐたイエスをして基督たらしめた力、釋尊をして佛陀たらしめた久遠の力をピタリ逢着した譯だった。是れ拙者が終生忘るる事の能きぬ感謝である。

求めよ、さらば與へられん——とイエスは求道の人に約束してゐる。有難いことである。求め／＼て遂に何もものをも求めることの不必要な偉大なる世界を拙者の内に発見把握せしめてくれた事を今更の如く先生に對して禮拜合掌する。

生命を得んと欲するならば十字架を負へとイエスは曰つてゐる。また釋尊は生滅滅已と叫んでござる。ホントウのことは十字架を負ひ生滅滅已してからでないと思はぬ。往相の姿は還相の姿となつて

来なくては眞理を味つてゐるとは云へない。

否、一步飛躍して往還一如の世界に悠々三昧しえなくては這般の消息は味ひえぬものらしい。

本書の著者照峯馨山先生は拙者に這般の消息を的確に傳統して呉れた恩人である。即ち先生が、生死の問題を觀念的に解決したのでは無く、渦巻く苦悩の激浪の中に飛びこみ、身をもって體驗味到されたものが本書一卷を生んだわけである。拙者は先生の獲られた此ものに強い衝激を感じて、それを自分の上に生かして轉身一番したわけである。

そのものとは何か？

それは大死一番捨身底より生れた世界である。一言で云へば一切が空に還つたのである。歸家穩坐の風光である。色が空になつたのである。同時に空があるがまゝの（現実相）色となつて拙者の生活上に新しく生き／＼として開展して來たのである。今迄の色の世界とはその味ひその内容が全く相を異にしてゐるのに驚いた次第である。例へば一錢の金にしても惜しいと思ふてゐる内の一錢と、惜しいとも欲しいとも思はぬやうになつた一錢の価値感はその間天地の差があるやうなものだ。往きには一錢に囚はれ使はれて居た身が今度は一錢を一錢としてあるがまゝの姿で受けとる。ツマリ自由に支配しうる底の主人公となつたのである。ダカラ現在の生活相が無盡の福田と化して來たわけである。ソレハ斯の六相慧能が云ふた

不離自性即是福田

なのであらう。ソレハこの空より生れた（大死一番）色の世界こそ

ものの「如」の相であろう。此ものが人間を永遠に生かす。このものこそイエスや釋尊が生命がけて求めた久遠の生命である。讀者諸君——乞ひ願はくは此のものを得んがために己が生命をも惜しむ勿れ、と勸進切禱せざるを得ない。

一九三四、一、二〇

。

(明らかに誤植と思われる濁点の欠落その他を訂正したほかは、原文のままを転記する)

童安の文を全文転記したのは、今後の考察のテキストとして重要なものと思うからである。童安は『貧者道』『信仰生活の書』を始め数多くの著書の中で、再三、この転機の体験について語っており、それぞれにその時期の童安の思想的状況を暗示するものとして興味深い。右の文はその初出であり、加えて、今日童安に関心をもちその著作を所有しておられる方でも『転身の一路』は未見という方も居られるかと思ひ、敢えて全文を転記した次第である。

右の文を通して、超越神が内在神に醸ったとか、童安のキリスト教信仰が禪宗化したとか考へるのは、即断にすぎるのであらう。童安は前稿にも記したように、大正十五年の頃にはすでに「父子生フシイキ氣一如」の内在的信仰をもち、その追求のために三河田原の藏王山へ籠っている。(尚、

前稿において藏王山での修行期間と名古屋郊外の矢田川畔の一如洞時代との時間的つながりに関して、疑問を記しておいたが、今回刈谷居住の稲垣恒夫氏を訪問して童安関係の資料をいろいろ拝見させて頂いたが、その資料中には童安のハガキや手紙もあり、それによると、童安は妻子を東京から招びよせて前記名古屋の

一如洞に住まわせると共に、藏王山の道場はそのまま残しておいて、兩者の間を往復していたらしい。また、東京に引上げた後の昭和六年頃も田原の「一如堂」や一如山で修行していたらしい(伊藤武男、小栗あさの文章参考)。前稿の補充訂正をしておく。禪宗的あるいは仏教的影響についても、処女作『乞食挑水』(初出、大正九年一月「六合雜誌」に連載、単行本は大正九年五月、成蹊堂書房刊)にも明らかのように、早くから童安においては顕著である。従つて『転身の一路』を通して童安の擱んだ転機とはいかなる内容であつたのか、ということは、今少し詳しく見てゆかなければならない。

四、「無」と經濟生活

童安の信仰修行遍歴の発端において、新井ハルの出奔・傷心と聖フランシスや良寛などへの敬慕があつたことは前稿にも記した³。童安が詩的な、あるいはムード的な、そしてまた実践的な立場からキリスト教に接近したことは、彼の生い立ちや学歴に関係があるであらうが、他方、当時のキリスト教界の状況にも問題があつたと云えよう。すなわち、明治初期以来の宣教師中心のキリスト教、それに反発する無教会主義、近代西欧文化吸収といったキリスト教的ヒューマニズム、新神学・自由神学による教義的動搖、そして外教と見られるキリスト教に対する神道や仏教からの問いかけや論争……など、これらは決して相互に無関係にあつたわけではなく、それぞれの因子は複雑に絡み合っている。いまこの問題に立ち入って詳しく分析する余裕はないが、青年童安が東京神学社や教会や救世軍やYMCAなどに首を突込み関わりながら、遂に一所不住

の漂泊の信仰生活へと踏み切ったのは、聖フランシスの純真、自由、詩的な内面生活への憧れと愛の破綻による傷心の故であったと云えるであらう。

さて、愛する者に遁げられ、裏切られるという体験は、この世に信じられるものはないのかという絶望感と虚無感を生むのは当然である。そして裏切ることのない花や小鳥と遊び自然の中に自由に戯れるものでありたいと希うのも必然である。漱石の『行人』の主人公と青年童安とは、年齢の成熟度においても、知識教養の点でも、倫理実存的関心においても異っている。しかし、現実には聖フランシスのように生きてみたいと憧れても、憧れだけでは現実を生き切ることはできない。童安の心中に刻みこまれた虚無感・絶望感を、「無」や「無心」で克服しようとしても、現実の現身が有のままでは「無」は空転するだけであり、「無」を強調し、それに固執すればするほど「構え」となり「銜い」となる。

童安の初期の言動にはそうした姿が見られる。彼が自ら「宗教ルンペン時代」と呼んだ明治四十五年から大正七年（7月19日胃手術）（24歳—30歳）の時期は、「無」の根底の模索時代と見てよいであらう。そうした中で大正三年頃、江渡狄嶺から面山禪師著『桃水和尚傳贊』を贈られ「一読『あッ』是れぞ日ごろ慕うアシシの聖フランシスの再現である——うれしさに、ひどく咏嘆した」（一九一九・十二、四）

（『六合雑誌』、第四六八号、大正九年一月一日号）
「桃水の両親は浄土宗の信者で、職業は商家であった。丁度それはアシシの聖フランシスと境遇が如何にも似てゐる。一方は伊太利亜、片方は日本である。聖フランシスは今から七百年前の人、聖桃

水は二百四十年前の人であった。両者とも商人の子として生まれ、そして兩人とも宇宙の大慈悲禮讃者として生きた」。

（『六合雑誌』、四七〇号、大正九年三月一日号）

童安は今や聖フランシスよりもより身近かな指標を発見する。桃水和尚はいかにして「無」を現実に生きたのか、経済問題はどのように解決されたのか、

「此の信施論を読むと、面山が桃水和尚伝贊を書いた動機は、桃水の単なる奇行を目的としてではなくそれは暗に桃水の言行を以て、精神生活者の経済問題に対する態度を示したものとおもへる。橘曙覧の歌に『一日だにくはであられぬ御食たまふめぐみ思へば身の毛よだつ』之は曙覧が伊勢の神宮に詣でたときの實感である、ここには明らかにあらたかな神明に對する謝恩の念のみが現はれてゐる。面山の實感は之に倍して深刻で『寒毛卓立！』所以は一般衆生の勤勉努力と破戒僧の偽善偷盜との對立に存してゐる彼の義憤である、……」。

（『野聖桃水』 大正十年 丁子屋書店、「桃水和尚に関する考察」四）

「桃水が酔屋生活を爲したに就て少く共此に物語は両面から觀察する事が出来る。まづ一面は桃水の生活の相談と云ふよりは巧みに角倉を済度した身業説法と云ふ見方である。即ち、角倉の施心を淨化し洗練する営みとして、一種の三輪體空に觸着せしめたのであった。施しつゝ施しを忘れしめる爲の活手段であったといふ見方である。……」（同前 六）

（筆者註・佛大教授・梅原眞隆著『親鸞聖人研究』第三輯からの

童安の引用

あとで触れる西田天香の下座托鉢において奉仕の報酬として直接に金品の施しを貰うことを、天香は極度に警戒し、それでは下坐托鉢が無意味になってしまう、施しは浄化されねば受け取ってはならない、施しを通して施主自らが懺悔せねばならない、下坐奉仕するものは自らのほからいや力によってではなく、「おひかり」によって為すのであり、施しは「おひかり」に捧げられて、そこから下坐する者に与えられねばならない、ことを強調する。

右の梅原氏の文は、次のように続いている。

「蓋し残飯といっても大きな尊とい施物である。釋尊は川に流す米の汁を施物として領納せられたことを見ても解る。この大きな施しを行じつつ、角倉をして「施物にならぬもの」と、考へさせたところに、桃水の活手段があると見れば見えないこともなからう。此の場合は島原の知法尼の布施を跳ねつけて「お捨てなりとも又河へ流してなりとも、御意の儘にして下されたう存じます」と施心を浄化せしめた一条の異曲同工である。若し果して然らば「酢屋の通念」があらはれて救はるゝ者は桃水よりも寧ろ角倉である。」

童安は、それは確かに穿った見方であろう、しかし、桃水は禅家の慣用手段たる詭弁や奇智などを使って相手を説法しようなどの企みはもたず、桃水は幼な児のような単純さをもって角倉や知法尼と接したのではなからうか、と語っている。桃水自身のこととは別として、天香と童安の微妙な違いを、われわれはあとでさらに詳しく省察してゆかねばならないであろう。

宗教と経済生活は無関係ではない。倫理活動が無視して経済活動はありうるかもしれないが、経済活動が無視した倫理活動は徹底しない、と童安は云う。現在の寺院や檀家の関係を見ると、その布施の授受というものは不純を極めている。僧侶の生活よりも、むしろ只の乞食の生活の方がすぐれている。それゆえに桃水は「出家の出家」となったのである。桃水の行乞は労働であり、労働は萬人の生活相であり、恵みに生きる奉仕の現実態なのである。

「彼は純粹の出家者として生きた、而も現實態に在つては非僧非俗のやうな形を採つてゐた。現實に介在して（萬人の生活態）仕事を爲した。懶怠な無反省な布施生活を嫌つた彼の労働はその儘世に対する彼が愛のはたらきであつた。」

桃水の労作——それを行乞の相として受取るとき私達は経済生活の新らしい展開を感じる。」（前同、六）

傷心失意、そして青年らしいロマンティックな宗教的熱意にもえた童安を、少しづつ大地に根づかせてゆく支えが見えて来たのである。桃水はその少年青年期を切支丹婆天連と無関係に過したわけではなかった。桃水が比較的長く修行した地は切支丹の根拠地たる肥前の島原であつた。桃水の行状には聖フランシスに似たものが少くなかつた。

「桃水より百五十年後に出た北越の沙門良寛が純日本的もしくは東洋流の出世間者であるならば、桃水は殆んど比較する事も出来ないほど積極的な世間人である。平凡人である、もしくは耶穌教の權化のやうな點のある人である、寧ろ日本に於ける最初の代表的フランシスカンと言つた方が適當かとも想はれる……」と、中村星湖氏も

云つてゐる、何れにしても桃水は単に佛教文と云ふ狭い範囲内に限られた人ではない、さうかと云つて桃水は全然基督教の權化のやうな人であると断ずる事も早計であるが、多少その色彩があつた事は事実である。”（同前八）

仏教とキリスト教の思想的交流はさておいても、“無”をもって現實に生きてゆこうとすると、經濟問題は最も身近かな直接的“有”の問題として立ち現れてくる。桃水和尚の伝賛は、童安に「出家の出家」としての立場を示し、行乞すなわち労働、布施すなわち天恵という方向を教えてくれた。道は次第に見えて来て具体的にたつて来た。イタリヤの聖フランシスから江戸時代の桃水和尚へ、そしてもっと身近かに、現在その道を実践し、それに捨身している人にめぐりあふ。その人とは誰か。それは一燈園の西田天香であつた。

童安が天香とめぐりあつたのは大正六年頃ではなかつたかと思われ

五、西田天香『懺悔の生活』

西田天香（市太郎）は明治五年、江州、滋賀県の長浜に生れ、十八歳の時、郡の分合問題で、当時青年会幹事長をしていた西田は、町民の代表二、三十人と共に滋賀県庁に押しかけ談合したが、それが機縁となつて、二十一歳になつて北海道開拓に出かけるとき、大越亨知事から二宮尊徳の『報徳記』を贈られ、滋賀県の農民と共に移住して開墾に従事しつつ『報徳記』を学んで深い影響をうけた。三年程して勞資問題の板挟

みになつて辭職する。尊徳の教えの中樞をなしている勤勉・節約・分度・推讓の四徳のうち、上三つは曲りなりにも西田は実行したつもりであつたが、推讓の徳の実行のむづかしさに逢着する。現實に勞資対立紛争のような場で、謙讓の徳はどのようにして実行できるのか、經濟的利害において謙讓であれば、遂には職を失ひ、妻子を路頭に迷わせることになるのではなからうか、それは儒教的徳目の現實社会の中での問ひ直しと言つてもよいであらう。また、謙讓の徳の実践は、遂には宗教的世界にまで到らねば解決がつかない問題である、と言ふことができるであらう。その後、悩み荒み“痛み”の時期を経て、三十二歳の時、友人杉本某からトルストイの『わが宗教』を贈られ、耽読しているうちに“生きようとするには死ぬ”という句にうたれる。

“この『死ぬ』は極めて無造作に、露骨にわたくしに響きました。『死ぬと決心すれば生き復へる』といふやうな功利的なものでもなく、『浮ぶ瀬のある事を豫期して身を捨てる』のでもなくて、たゞ、人を凌いで生きることが、凌がれる全体の死ぬことだ、全体が生きるなら、自分が死んでも本懐でないか、自分も他人もたゞ水面に偶然生じた泡沫のやうなもので、その泡沫に執着するのは全体たる水を知らぬためである。死んだとて何物も消去するのではない、生きやうと思ふは死ぬといふ言葉は、上の様に解釋して差支へはない。無理に他を凌いで生きているのは死ぬることである。運命を天に任せて、食へなければ本体に還れば可い、死ぬとは迷妄から離れよとの事で、悟れば全体が自分なのである。宜しい、死んで仕舞ふ、といった感じに全くわたしはうたれて了ふた。この場合わたくしには何等

力む気持はなかった、極めて安かに廣い世界へ飛び出したやうな氣持がして、壞れぬ我にぶつかり永生の實在界に還つたやうでありました。今考へてみると、それは所謂靈覺で、また宗教的にいへば再生だったのでせう。

(傍点、原文のまま)

(西田天香『懺悔の生活』大正十年六月、春秋社、一〇四—一〇五頁)

西田のこの「本体」は後の「おひかり」と呼ばれる不二の光明を指すものであらう。こうして西田は自家の破産処理問題、そして愛染堂での三日間の断食のあと夜明けの中できいた嬰兒の泣き声という有名な体験をする。なぜ私は赤子のように泣かないのか。泣くことは赤子の自然である。母の乳を呑むのは生存競争ではない。闘争ではない。他を凌ぐのではない、呑むことによって母も喜び合う。子が生れぬ前には乳は出ない。自然に恵まれて母も子も助かる。人類の食物もこのようにあるべきであり、自分が生きることこの自然の中にある。なぜ私は赤子のように泣かないのか！筆者も天香からこのときの話を直接聞いたことがあるが、この体験は西田天香にとって終生忘れぬ原体験であつたであらう。

そしてそのあと、彼は向日葵をみる。

向日葵は太陽の光が動くままに、首を傾けてゆく。飢えることは罪でも恥でもない、飢えていることを如実に示すだけなら生存競争ではない。飢えるものが食物を求めるのは自然である。飢えるものが食物のあるところまでその身体を運ぶのも自然である。

こうして西田天香の一燈園の生活が始まる。それは明治三十七、八年

の頃であつたらうか。大正二年、京都鹿ヶ谷に道場が出来て後に山科に移るが、一燈園は建物や場所ではなく、一燈園生活はあくまで下坐鉢鉢の生活であり、行乞は奉仕であり、その場所は十字街頭、すなわち全世界であらねばならぬというのが天香の主張であつた。そして下坐の六万行願を通しての懺悔の生活は行い(身)だけでなく、心も、そして生活そのものが変化するまでに至らねばならない。

『自分は自分の「存在」と言ふ事が、倒れる家が再び建て直した』と言ふ事になるのだと直覺した。

其処で氏は以前の生活に引較べてみて、自分の慙うした生活表現振りは甚だ意義ある生存であるといふ事に味到して驚ろいた。

(宮崎安右衛門『聖貧禮讃』四一頁)

一燈園のことを世間に宣伝したのは、倉田百三の『出家とその弟子』『歌はぬ人』と宮崎安右衛門の『聖貧禮讃』、綱島梁川の『回光録』などであつた。そして西田天香の『懺悔の生活』が大正十年六月に出版されると、一年間のうちに百五十版を重ねるほどの熱狂的関心をもって江湖に迎えられ、そして今日でもなお読まれているわけだが、この『懺悔の生活』の産婆役が童安であつたことは案外に知られていない。社会主義者であり、かつ一燈園同人であつた小田頼造を通して天香と相識するようになり、

『自分が過去の一處不住生活もその半分は慥かに師の感化が預つて力ある事を否み得ない。今日と雖も自分は師に依つて幾らかづゝ導かれ啓発されて往くを想へば、深い愉快の念を禁じ得ない。殊に忝けないことの一つは事物の相を眺めることの主観に非ずして、信心

より認識する事を師自身の体験に據って学んだことは自分の得た貴い賜である。このことは実に自分の内なるものを成長させるに於て全基調となりつゝある。”

〔『懺悔の生活』、「巻尾に添えて」、四〇九頁〕

と、童安は天香の影響の深いことを認め、その著『聖貧禮讃』の中には天香及び一燈園の活動を心から讃美・宣伝している。

童安は名古屋に、あるいは郊外の田原に天香を招いて講演会を開き、天香その人をじかに「この人を見よ」として紹介喧伝しようと努力している。

田原の集会は、司会者が聖公会の牧師、講演者が童安に天香、天香の宿泊の世話をする家庭がクリスチャンであり、又真宗であつたりしておもしろい。名古屋の講演会もクリスト教と仏教と学者たちの合同の文化講演会であつた。

天香の一燈園運動は一宗一派に偏らぬ超教派の宗教的実践活動であつたから、広い方面から関心をよせられ、またその具体的実践の実例をもつて強い衝撃をそれぞれの方面の人々に与えたということが出来る。童安の『聖貧禮讃』においては、一燈園の精神と運動はクリスト教的立場と結びつけられて説明されているが、「自然法爾」や「不二無相」などの仏教的表現は童安の生涯を貫いて深い影響を与えているということが出来る。

こうして童安は、聖フランシス、桃水和尚、西田天香を通して「無」の根底を一步一步掘り下げ、「人生は代数学の如し、零を以て除せば一もまた無限大となる」の道を修得していったと言うことができるであらう。

六、「父子生息一如」（童息教）

童安は、胃の切除手術のあと矢つぎ早やに種々の著作を世に問う。この時期の童安は、もつとも童安らしい、そして天真爛漫に自ら酔い、自ら解放され充実していると思ひ込んでいた時期ではなからうか。年齢的にも壮年期にあり、結婚して妻子もあり、草の上の学校で子供たちと無心に戯れると共に、世間にも識られ、講演や原稿の依頼も多く、知友交際の範囲も豊かに広く拡がっていった時期であつたろう。だが、経済的には依然としてかなり苦しく、精神的求道の緊張は内面深く続いていたことであらう。そうした中で彼は、大正十五年八月七日、武蔵野の草の上で初めて「父子生息一如」の体験をする。日頃世話になり助言をうけている中里介山や江渡狄嶺たちの忠告をふり切つてまでして———ということは当時表面的には一応生活が安定していたことだと思ふが———武蔵野の寓居を引き払い、妻子と離れて單身田原の蔵王山に籠ろうとしたのは何故か、その強迫となつた「父子生息一如」とは何であつたのか。

「人間は生氣（氣息）をしてゐる間は屹度何かを啖つてゐる。啖はされてゐる。といふのが私の永年間に得た体験の一つである

——— 中略 ———

『幼心になつてイキするところ助けらるゝとお仰せを蒙りて信ずる外何の仔細も無し』といふ童息呼吸が私の宗教なのだ。”

（『信仰生活の書』童息教、一〇—一二頁）
少し説明が必要かもしれない。童安によれば人間呼吸して生きている間

は、どんなに貧乏でも何か食って生きている。食物を探し、食物を与えられている。この彼の考えを分析すれば、生きるためには食物が必要だと我々は考えるから、今日一日の食物だけでは満足せず、一週間分、一カ月分、あるいは一生の食物の保証を求める。保証を求めて得られなかったら、我々は不安になり焦り、それが氣息をとめてしまう。氣息がとまってしまえば食物は不要になる。どんなに金持でも、どんなに食物を貯えておいても、死んでしまえば、金や食物は無意味になってしまう。人々を行詰らせるのは先行きの不安である。それは「予想地獄」である。常識とか当然とか知識とかが、人の氣息をつまらせ、自分自身を見失わせてしまっている。だから童児のように素直に呼吸して、一番大切な自己の人間性を生きぬいておれば、食物その他必要なものはすべて与えられる。——我々はここに、「まず神の国と神の義とを求めよ、然らば凡てこれらの物は汝らに加えられるべし。この故に明日のことを思い煩うな、明日は明日みづから思い煩わん。一日の苦勞は一日にて足れり」(マタイ五・二三)の句を想い、「愚ろかな金持のたとえ」(ルカ十二・十三—二二)その他のイエスのことばを想起する。また、エピキュロスの「死が来たときには我はない、我が在るときには死はまだ存在しない、故に生きているうちに死をあれこれ考えることは無意味である。死を恐れ、死に脅えることは無意味である」という考えも想起するであろう。私は童安の中にはある意味で、このエピキュロスのリアリズムがあったのではないかと思う。なぜなら、そうした姿勢がなかったならば家族六人を抱えての聖貧道の人生は到底生きぬくことはできなかったであろうからである。童安は「予想地獄」の恐怖と屢々真剣に戦っている。

さらに、我々は先にみた西田天香の愛染堂での嬰兒の泣き声の信仰体験を想起す。

『何軒でも嬰兒のやうに泣いて歩かう！是こそ自分の使命だ』赤坊のやうに泣く、それは人の荒める心を和らげてゆく天使の聖業でなくて何んであらう。』

(宮崎安右衛門『聖貧禮讃』四二頁)

天香のこの原点とも云うべき体験と、童安の「父子生氣一如」とは深く重なり合っている。しかし、これを我々は詩的な、感動的な物語とか契機とかいうふうに輕率に受けとってはならない。今日の我々が(クリスチャンだけでもいいが)考え思っているのと違って、宗教とは、「信ずる」とは、己の生死を神に委ねることだ、という根本的出発点が童安にあった。天香にもあった。聖フランシスにも桃水和尚にもあった、という点である。

要するに、私も人間が生存し得るやいなやの決定は、神の領分であって、私も人間の立ち入るべきでありませぬ。これはまったく神に託すべきです。しかしながら、私も人間の職業に忠実なるや否やの決定は、私も人間の領分であって、全心全力を尽くして努力すべきであります。これは自ら任ずべきものにして、何人にも制肘せらるべきではありません。古来、政治界でも、教育界でも、あるいは実業、あるいは芸術にしても、なお甚だしきは、宗教界にすらこの神の領分と人間の領分との区別あるを知らない者が多く、これを混同するため、懊悩や腐敗や争闘がくり返されるのであります。もしこの区別を発見し、人間としては一步も神の領分に立ち入

らず、専心一意自己の領分を守り、その職業に努力する時には、いわゆる「福寿海無量」の実績を挙ぐるに至りましょう。

私は最後に一つの標語を掲げましょう。「何事も思い煩うなかれ、ただ事ごとに祈るべし、感謝すべし、努力すべし」。

宗教の根本的腐敗、たとえば住職が寺を自己の生存の支えとして私有化するとか、教会がキリスト教の思想を宣伝しても、実際にイエス・キリストの教えに生きようとしなない、などはこうした領分のごまかしにある、と童安は考える。聖フランシスの聖貧による改革運動も、桃水和尚の「出家の家」も、この故であった。

では童安において、人間としての領分は何であったのか。それは「童の如く氣息をする」ということ、であった。息をすることによって父に呼びかけ、父を讃美すること、換言すれば、今日一日、自己がゆるされ存在せしめられているという事実を、神の恵みとして証し、自己の存在を通して神を讃美することであった。

このように見るとき、「父子生氣一如」の体験を与えられたとき、なぜ諸種の行詰りから縊死を決意していた童安が喜びに躍ったか、その体験の直後、多くの人々の忠告制止をふりきって童心房を閉鎖し、田原蔵王山へ赴いたのか、が了解できる。童心房の閉鎖はたしかに大きな賭であり危険であった。だが、大いなる危険であったがゆえにこそ、それは決行されねばならなかった。なぜならそのことを通して「父子生氣一如」、すなわち、ゆるされ生かされる自己の存在を通して父を証し讃美するということ、は明らかにされうるからである。

前稿にも記したように、この時期の童安は一如洞が岐阜、静岡、新潟

などにも出来たりしてマンネリ化、自己満足、自己欺瞞の危険をうすす自覚していたことであろう。しかし、それはたとい自覚していても自力ではなかなか破れるものではない。それを一挙に打破したのが「父子生氣一如」の体験であったと私は考える。また私は、これをキリスト教的な「聖霊体験」とか「三位一体的体験」とは考えない。童安が時には「神息」とも記しているように、子よりも父に重点があるように思われる。「予想地獄」のために自己の量見で脅え焦り窒息しそうになる我を「緑の野にふさせ、憩いのみぎわに伴いたもう」のは神息である。この父なる神の息をうけると、我もまたイキする存在となる。そこにインド的、あるいはギリシヤ的な、アニメやブラーマン、プシケなどの思想的背景が童安にあったとは、私には思われない。「神息」が意味するものは、むしろ端的に「自我」の問題である。童安は、ようやく深く潜んでいる「自我」と対決する時機を迎えるに到ったのである。聖フランシスに憧れていた「自我」、蜜蜂や野の花と戯れていた「自我」、行乞や修行に宗教性を見出していた「自我」……その他、もろもろの自我との対決のときを。

七、転機——「我」

さて、ようやくに照峯馨山の『転身の一路』と童安の出会いに触れる段階にまで来た。しかし、まだまだ整理しておかねばならぬ問題はいろいろ残っている。誰でも同じことであろうが、人間は決して一直線に進だけするものではなく、未解決・不徹底のまま進むこともあれば、逆

戻りしたり、傍道に迷いこむこともある。童安の場合も例外ではない。むしろ彼の場合、体験的であり感覚的であるだけに、それを精神的・思想的に首尾統合するまでにはかなりの時間的経過を必要としたとも云えるであろう。童安の体験したことや感得したことを、時間的順序に従って正確に分析し整理してゆくことは、随分むづかしい作業であると思う。私は一応の足跡を辿りつつ見ていて、あとで落ちこぼれた事柄を整理してみたいと考える。

童安が『転身の一路』に接しての衝撃やその内容に関しては、彼自身が多々の箇所で言及している。

年代的に最初に出てくるのは、前に全文を転記した『転身の一路』第二版、巻末の「驥尾に附して」という文である。そこに於て注目されるのは「基督教の「神」といふ偶像」、「物心一如の破端から」などのことばであろう。同時に照峯馨山の「昨年の十一月下旬、兄は経済的に生きて行く^アアテがなくて、七顛八倒、身体維れ窮まるといふ状態に置かれたといふことである。其の時偶然にも、自分の物した貧しき著述のある頁が、あるヒントを与へ、翻然として絶後再蘇生底の一大事因縁を了畢したといふのである」（『貧者道』三九一頁及び二〇一頁以下）も同書中の童安のことば（二〇一頁）と共に注目される。同書に童安は「転身への頌」としてその時の体験を記し「対立的神の存在の虚妄を否定された」、「永い間二十五年間も基督教のドグマ的創造の神を、私は、私の外に拝み信じて来たのであった」、「教会の神学的神の存在に飽きたららない時が、真剣なる求道者だったら必ずやって来るに違ひないと自分は今でも確信する」……と語っている。その他『信仰生活の書』（昭和十一年九

月）（一六七頁他）や『捨て身の生活』（昭和十四年十一月）（四一頁以下、九七頁以下、その他）などでも、折にふれてその体験を繰返し語っている。

では、童安はどのような転機を迎えたのか。今までの何がどのように変化したのか。そのことを問う前に、『転身の一路』の問題の箇所を見よう。

「神ありといふことは、我れがあるからである。」

生滅、滅し已るのであるから我はない。我がないのに神があらう筈がない。かうして呉れとの要求がないのだから、所謂救済者の出て来る餘地がない。

理窟をいふやうであるが、よく神を唯一絶対であるというてゐる。併し唯一絶対などといふ言葉を使用するにせよ、自分をこちらに立て、自分より強い、自分より偉大な、自分より恵み深いと思うてゐるのであつて、それは、唯一絶対でもなんでもない、自分に対立した絶対ではないか、唯一ではないか。自分といふものがあるから、どこかへ神といふものを立てなくてはならない事になる。さういふ神であるから、あるやうな、ないやうな譯の分らない幽霊的存在になるのである。相対を超出し、思惟を超越した世界には、鵜の毛で衡いた程のものもそこに存在することを許さないのである。生滅、滅し盡し、滅し已るのだ。

普通に、滅といふ時は、生のみを滅したる滅^イ無を意味してゐる。唯、生のみを滅するのではなくて、その反対の滅も亡^ロぼされなければならぬ。

有を離れ、無を離れるのである、有を滅し、無を滅するのである。

(傍点は原文のまま)

(『転身の一路』、一三一—二頁)

さて、ここでこの小稿の冒頭部分へようやく帰って来たわけであるが、童安が経済的行詰りの中でこのことに逢着した事実を見落してはなるまい。

聖フランシスの聖貧は桃水和尚を通して日本的なイメージを与えられた。そして桃水の「出家の出家」、つまり僧であり続けながら世俗の中に生き、世俗の一切を悟道(救い)への契機と変えてしまう、否定に否定を重ねて肯定し、さらに究極的に否定してしまうという道は、在家下坐托鉢という西田天香の一燈園生活を通して具体的・現実的指針を童安に与えた。童安が記しているように(前記)天香に負うところは大きい。しかし、童安と天香は人間としてその資質を異にしている。童安は詩的・心情的であり、天香は実利・組織の人である。また両者とも個性が強く、童安は天香の下で多くを教えられたとしても、その組織の一員として黙々修行に励むということは到底できなかったであろう。天香の天華香洞・一燈園・宣光社という三位一体の組織はよく考えられた組織であるが、天香の現実的・実利的関心をはからずも露呈した組織であるといえる。それとともかくも統括し支え続けたのは西田天香という強烈な個性であり、東奔西走の彼の活動力であったと思う。童安は天香に多くを学び、親交していたが、後には次第に離れ、天香への批判(『信仰生活の書』一二三頁他)も持つようになっていく。その理由や詳しい経緯はわからないが、童安と親しい江渡狄嶺や江部鴨村なども、天香は実利の

人、実業家だと評して批判的であったということである。私が思うに、たしかに天香は後に政界にも出ていったように、実利的関心が強く(本来彼はそこから出発したのだから)、組織の人であった。一燈園の精神的原理やその運動についての是非や批判は、この稿の目的ではないのでこれ以上は立ち入らない。

注目すべき点は、童安が天香に接して、沙弥教信の耕耘の労働活動に深く感激していることである。信仰的聖貧の道は労働奉仕でなければならぬ、労働こそ真の祈りである、教信の耕耘を思えば親鸞の信施に生きるというのは不徹底である(『聖貧禮賛』九六頁)、宗教者は説教したり念仏を修したりするのでなく、額に汗して働らく労働者でなければならぬ、と信仰⇨現実⇨貧者道⇨労働という線を強くうち出した。信仰は日々現実を生かされねばならない。福音信仰は日々十字架を負い、己をすててイエスに従う生活である。それはパンを求める前に神の国とその義を求める生活である。愛神愛隣(のひたすらな労働奉仕)の生活であらねばならない。しかし、童安は一燈園生活から離れ、教信から親鸞へ、また五合庵の良寛へと傾斜してゆく(そこには、胃切除のため童安には肉体労働ができなくなったという事情もあるが)。禅宗の桃水、托鉢の天香から他力本願の信施、武蔵野の草の上の学校時代(詩的・宗教的恍惚)——そして現実的経済生活の破綻、『転身の一路』、禅的超越への出会い、という構図を見るのは私のみであろうか。童安のこの転機に、現実的・経済的問題と、自力、他力に挟まれた「我」の問題があることを、われわれは見落すわけにはゆかないのである。

八、転機——「対立する神」

『沢庵和尚に『不動智神妙録』という本がある。柳生但馬守宗矩に書いて与えた「劍禅一致」の極意書だといわれるものである。その中に次のような文章がある——

△石火の機^{せつか}と申すことの候。石をハタと打つやいなや、光りが出で、打つとそのまま出る火なれば、間もすぎまもなきことに候。これも心の止まるべき間のなきことを申し候。早きことばかりと心得候へば悪しく候。心に物を止めまじくといふが詮にて候。——

(傍点は筆者)

秋月龍珉氏は、啓示する神と受取る私、示す神と聞く人間とが二つ別々に存在するように聞えて、「父と我とは一体だ」と言っても二元相対になって、禅宗的に言えばまだ不徹底の感を免れないことを指摘されている。童安の場合、「父子生息一如」体験を通してえたものが、もし内在神の体験であつたとしたら、童安自身においては心情的統一は得られたとしても、「この家族に今日のパンを与え給え、この貧困を救い給え」と祈っても、その祈りは飢えた童安の中で空転するばかりであろう。

「何軒でも嬰兒のように泣いて歩こう」だけでは解決できない現実が眼前に立ちふさがっているのだ。では、祈りをきき給う他者としての神、遍在の神を想定して祈ったとしても、この現実の貧困に対して、他者としての神は具体的にどう関わってくるのか、神が絶対者であれば、その絶対者はこの相対的現実はどう関わってくるのか、それが不明、不

確かであれば、祈るかたわらから不安や焦りはついつい「予想地獄」に陥るばかりであろう。

「石火の機」はその早さに惑わされて、早さにおくれまいとする心のとらわれを戒める。だが、これは禅だけのことであろうか。アブラハムがその往く所を知らずして、神に命ぜられるままに故郷を捨てて旅立ったことも、イサク奉獻も同然のことではなかったか。荒野の四十日四十夜の試誘のあと、イエスが「人の生くるはパンのみによるにあらず」と叫んだとき、イエスは人間が生きてゆくためにパンが必要か、必要でないかを論じたのではない。童安の聖貧行乞はいつの間にか経済的貧困の渦の中に巻きこまれ、彼の信仰は反教会・反世俗の姿勢だけに終ってしまふ危険があつた。彼の視点の狂い、石火の早さにのみとらわれた心の惑い、を気付かせ打ち砕いたのが此の体験であつた。その結果、彼は今までの対立的神が脱落したと叫んだのである。

「ことばを実体化し、形而上学を構築して、無常な事実の世界を恒常なものと執着するところから人間の迷妄が生ずる。われわれは言説の世界とそれを離れた空の世界とを知らなければならぬ。ものが空であるということは、ものが本体をもたず、他のものに依存してのみ存在することである。しかし空というものがあるわけでもないから、空ということも仮の名づけにすぎない。だから縁起、空ということは有と無を離れた中道である。空は事実の世界を否定するものではなく、空を理解したときにはじめて事実の世界は障害なく成立するのである。空を理解することによって、ひとは悟りの世界と迷いの世界とが別々にあるのではなくて、両者が実は同じもので

あることを知る、とナーガールジュナ（註・龍樹）はいつているのである。⁹（傍点は筆者）

童安も屢々「空」という表現を用いているが、右の梶山雄一氏の空についての説明は大変よくわかって、私には有益であった。人間がことばを用い、善悪是非を考え、現実を識別し分別をもつことは一つの事実である。教会が神学をもち、ドグマ的に神を人格神その他と定義することも事実である。だが分別は執着煩惱の無明を呼び、概念化された神はもはや活ける神ではない。超越や絶対はことばを超えたものでありながら、人間はことばをもって表現しようとする。それは一が他を否定するのではなく、一が他と相触することによって示される世界の情報なのである。

馨山も「爾は神を相如として、非霊、非人、非相として愛さねばならぬ」（エックハルト）、「あなた自身の思想と意思とを失ふ時こそ、永遠の聲と姿と言葉とがあなたに現れるのです……」（弟子が）然しかくする時、私は此の世と此の生命とを共に棄てねばなりません（というのに対して）、此の世を棄てる時、あなたは此の世が造られたその所に來るのです。あなたが生命を失ひ、あなた自身の力が消え去る時、神の為にそれを棄てたその神に、あなたの生命を見出すのです。その神からこそ生命は形造られてきたのです。（ヤコブ・ペーメ）など、その他にもタウレルやブレークの言葉を多く引用し、基督の「人、全世界をまうくとも、己が生命を損せば、何の益あらん」その他の十字架の死を生きたキリストの教えはこの消息を語るものではないかと指摘している。

童安も仏典の「棄恩入無爲 是真實報恩者」（この句は一燈園の標語

でもあったが）を引用して、「福音のために一切を棄つるものは一切を得る——」とか「畑に隠された宝のたとえ」など聖書のことばは、宗教的体験の消息を語っている、然し斯うなるまでには生における價值転倒の革命を要求される。此世の事はおろか自分の生命までも捨てゝかかる程の大なる價值の転倒をしなくては能きぬ事である（『捨て身の生活』九四頁）と記している。

「價值の転倒」ということばは正確ではないかもしれない。「次元が変る」とか「新しい視野・視点」と言っても、より一層不正確になるかもしれない。「自己をはこびて方法を修証するを迷とす、方法すみて自己を修証するはさとりなり」（道元『正法眼蔵』現成公案）と言つたらしいのか、それとも童安がよく語る良寛の逸話の中に、ある人から災苦から遁れる道をきかれたとき、良寛は、それは何でもない、災苦を受けとめたらいいのだ、という話があるが、（三祖大師の「至道無難 唯嫌^{しどうむなん}採擇^{ゆゑん}」入道に至るとは、むづかしい事ではない。ただ、ゑり好みをせぬがよい）という句も童安はよく引用しているが、同じ世界の消息である）、童安の回心・転機はこのようにして訪れた。それは不二無相、一如の世界であり、神の生ける愛に初めて触れた黎明の体験であつた。

九、転機——「空」と「無身」

『捨て身の生活』（昭和十四年）に「自己発見」と題して、一般に宗教とは神と人との關係を指すものと定義づけられるが、私は「真實の自己」を発見することこそ、宗教だと思ふ、と童安は自分の意見を記し

て、自分が二進も三進もできない破滅的狀況に追いこまれ、將に人生の危機に立たされ、絶望に堪えきれず自決の方法を取った、

「噫！それは忘れもせぬ大正十五年の夏だったのだ。ところが幸か不幸か自決のドタン場で私は眞実の私を発見したのだ。それは此の「息」であつた。吸ふ息、吐く息、この息、生れ落ちるや呼吸してゐる此息が、突然、神となつて了つたのだ。愕くべき次第である。之を奇蹟と云はずして何といはう、又私に対する大恩恵と云はずして何といはう。

此の「本具」の息こそ永遠の自分の姿だ、といふ事が自覺された。その大自覺は実は神よりの啓示といつて善い、さうとしか私には信じられない。」（八七頁）

と注目すべき記事を記している。これが前記の「父子息一如」の体験であり、童心房を閉鎖して直ちに藏王山の修行に赴いた出来事である。同書にはまた「貧者の宗教——父子息一如——」と題して、

「貧者の宗教とは何か。それは別名「父子息一如」といふのである。父子息一如、とはドウ言ふ意味か、一言でいふならば「無身の生活」を指す。」（四八頁）

右の文章には童安流の時間的省略・飛躍があるように思われる。童安は右の文章に続いて清沢満之のことを引用しているが、前記したように照峯鑒山は本城徹心を通して清沢満之の全集を贈られ、彼に学んでいる。童安は恐らく鑒山を通して清沢を教えられたのであろう。そうだとすれば、童安の右の文章は、「父子息一如」の体験と『転身の一路』による転機の体験とが一つに溶け合はされて書かれているということがで

きる。このことは他の童安の著作においても見られることであるから、なぜこの二つの体験が融合して語られるのか、が問われねばならない。私の考えでは「父子息一如」の体験は、『転身の一路』による衝撃、すなわち、「対立する神」の消滅、「絶対無」を通して成就したのだと思うのだ。以下、その想定のもとに童安の軌跡を辿ってみよう。

田原に童安はなぜ赴いたのか、どのような縁故があつたのか。知人や親戚があつたように思われない。田原は渡辺華山を生み、静坐で著名な岡田虎次郎の生れたところである。童安は「父子息一如」の専修体験の方法として「安坐」を主張している。静坐ではなく安坐を、と主張している点から、童安には岡田に対する意識があつたことは明白だが、福田與氏の談によると、岡田虎次郎の因縁と同地に既にかんりの童安信奉者があつたためであらう、とのことであつた。

さて、「父子息一如」から「対立神の脱落」までの推移を概観してみよう。

人間は自我をもち欲望をもつ、そしてそのために悩む争う。身をもつ以上、当然のことである。その解決は身を捨てればよいのである。捨身の修行は簡単なことではないが、一秒間の捨身を修行し、さらに一分間の捨身、三十分の捨身、一時間の捨身、一日の捨身へとその修行を深めてゆけば、決して不可能なことではない。今日一日捨身すれば、明日は明日自ら思い煩つたらいいのである、いな、明日一日また捨身すればよいのである。捨身ということは決して難しいことではない。外に求め他者に要求することを止めて、内に集中し、イキをすれば息の中に生があり、自己の存在が母の胎内に創られたときから与えられ、許された存在

であることに気付く、と童安は云う。

ここで童安は清沢満之の『絶対他力の大道』の文章を引用しているが、少し紹介すると

「自己とは他に無し。絶対無限の妙用（この妙用といふのは筆者の謂ふ「息」の事である）に乗托して任運に法爾に、此現前の境遇に落在せるもの即ち是なり。

只夫れ絶対無限に乗托す。故に生死のこと亦憂ふるに足らず。死生且つ憂ふるに足らず。如何に況や之より而下なる事項に於てをや。……

然れども生死は我等の自由に指定し得るものにあらざるなり。生死は全く不可思議なる他力の妙用によるものなり。……無限他力、何れのところにある。自分の裏受（息）において之を見る。自分の裏受は無限他力の表現なり。之を尊び之を重んじて以て如来の大恩を感謝せよ。」

童安は、さらにイエスの言葉を引いて、日々十字架を負い、神意をのみ求めて生きるところに、必ず生かされる事実が与えられることを強調する。「信ぜよ、我は愛也、我は汝を生かさずには置かぬ、といふ神のおぼしめしを信じ、その神意に乗托してゆく事だ。例い信じた爲に地獄に落ちても構はぬ、死んでもよいといふ捨身の肚を決定する事だ。背水の陣を布いて生死の巖頭に立つ決心で突き進むのだ。スルト、不思議や、放身捨命した瞬間に自身はこれ大虚の中に融け込んで了ったかのやうにおぼえて来る。妙なる哉！此虚無感こそ「神」（息）そのものののだ。神とは私にとり「息」となって吸ひ吐いてゐる。此息こそ天地の大生命

即ち言ふところの「神」なのである。此大虚無感こそ如来といひ仏といひ至誠といふて呼びならはしている。（息が神となって具体化したその模範はイエスキリストだ）この虚無感こそ有無に渉る虚無ではない。

有無以上の存在で又有無の中に息となって顕現してゐるものだ。これこそ宇宙的生命だ。然もソレは私の体験の告ぐる所に依れば人格的存在なのだ。というわけは此虚無感こそ仏教という人間本具の仏性そのものであり、基督教でいう神性なのだ。（『捨て身の生活』六〇頁）

田原で未完であったもの、そして『転身の一路』の衝撃で童安が直観して獲得したものは、神の愛であり、己を虚しうして十字架の死に至るまで従い給うたキリストであり、その神は我を離れては存在しない、ということであつたと言える。有無を共に撥無した大虚、そこに息づくものは神の愛であり、人格的なものであり、我の原存在とも言うべきものである。童安は、宗教（教養）ではなく、信仰を求めよ、信仰は自己の工夫や量いではなく、自分を全部、丸々おまかせして生きてゆくことだ、救われることではなく、すでに救われていることを信知することだ、と語る。

童安の「絶対無」や「対立神の脱落」は、単なる内在神や主観的な悟りの境地ではない。禅的な是非の外とか、否定を否定した空の中に悉皆万有といった肯定的観念とか、ではなく、また捨身それ自体が目的なのでもない。

「斯うした道元の学人に対する激励の辞（正法眼藏随聞記卷三抄、百尺竿頭の句）はイエスのいふ「凡そ我にきたりて日々己を棄てて十字架を負はぬ者はわが弟子に非ず」といふ消息と一味共通する。

但しイエスに在っては神の愛を信じて十字架を負ふのである。神の救ひを信じて己を捨つるのである。信仰の対象を確然と信じての「捨身」である。ソレが何らの対象なき悟道世界に在っては、捨身ソレ自身が対象となつてゆく。」（同書、二五頁）

「若し欲するならばイエスキリストの信じた神 イエスが身を以て示した愛の神を信じ給へ。然り此神のみが諸君を確実に守護する。」

神への信仰は人生の荒波を超えさせてくれる。その事は筆者の五十年間に亘る生きた体験である。」（一一九頁）

西田天香の場合、前に記したように、泡沫（自我、他我）は消えても水そのものは残る、その水は本体であり「おひかり」であつて、実体論的であると言えよう。馨山の場合、やはり禅宗の立場に強く拘束されている。馨山の『無中に道あり』の冒頭には同じ表題をもった章がおかれ、『大義』の著者故杉本中佐を偲ぶとなつてゐる。軍神杉本中佐は士官学校時代から真剣に参禅し、軍務についてからも毎土曜から日曜にかけての仏通寺参禅が九年間続いた。生命賭けの参禅の目的は、軍人としての死生観の究明にあつた。その心境の深さは禅僧も驚ろく程のものがあつたと言ふ。私がここに杉本中佐の禅修行のこゝろを持ち出したのは、その深い修行や心境が天皇制と直結している点に衝撃を覚えたからである。馨山にも聖徳太子鑽仰の文がある。私は聖徳太子や杉本中佐にケチをつけようなどという気持ちは全くない、また、当時の時代背景やその社会的立場からそのような行動や文章があつても当然と考えるのだが、禅宗の絶対無や捨身が他のものと「直結」することに驚ろきを感じたのである。童安の場合、息に関しては清沢満之、捨身に関しては盤珪の「不生

禅」の影響が見られるが、捨身や悟入それ自体が目的ではなく、「恩寵によつて生かされ、許されて、今イキをしている」ことの実感を味い、そのことを通して神と通じ合つてゐることを讚美し喜悅してゐる。そしてこのことを日々に味わうためには「聖貧道」に徹して生きる以外にない、と思ひ定めてゐるのである。

初めのところに記した童安の瀬戸内旅行、それは『転身の一路』に触れたあと、馨山に招かれて親しく旬日余を共に過した旅行であるが、その折に童安は自らの新境地として

「青空に蝶々が消える」

という句を馨山に示してゐる。

また童安は次の情景（体験）を屢々記してゐる。¹⁰それは、日本橋を歩いてゐると一匹の蝶がヒラヒラと舞ひ下りて来た。東京のド真中のコンクリートの建物、アスファルトの舗装道路、どこに、何のために蝶は舞い降りて来たのかと、蝶の行動を眺めていたら、橋の畔に一坪半ほどの空地があつて、そこに雀の瞳くらいの小さな黄色の花が咲いてゐた。橋の際には開店祝いの大輪の造花が五つ六つ美しく飾られてゐるのに、蝶はそうした人工的な花には一瞥もくれず、ただ真実に生きてゐるこの小さな花にとまつてゐる、まもなく蝶は大空の彼方へ飛んでいったという話である。

「自分は其時、深い恐ろしい真実さに撃たれた。……生命のあるところには蝶々が訪ねて来る。……雄々しく本来の自分を露出せよ。勇ましく打ち出せ。さうするには捨身だ」

と語つてゐる。「青空に蝶々が……」の句は、何としても、俗世間的・人

工的飾りではなく、本来の自己を露呈して、イ、キ、ネ、バ、ナ、ル、と覚悟した田原時代から、イ、カ、サ、レ、テ、イ、ル、と一如を喜び感謝する転機への消息、随所に主となろうと努力した童安において、随所が主となつた姿を如実に語っていると言えるのではなからうか。

十、童安の福音信仰

童安は禪者か、キリスト者か、それとも禪的キリスト教なのか、という問いは多くの人が抱くところであろう。彼自身が記している中で次の三つのことが注目される。一は、昭和十四年頃のクリスマスに、先輩中里介山の『聖母の画像』を読んで非常な感銘をうけ、神本位の信仰へと徐々に移り、イエスへの信仰はキリストへの信仰にならねば真の救いの体験は得られないと知った（『キリストの福音』、三八―九頁）。二は、吉川一水の聖書講義を通しての感化である。『私も翁の主張に共鳴し随喜した。そして始めて私のキリストへの信仰も始まったのだ——』といつてよい。なぜなら当時の私はイエスを釈迦、孔子と並びたてて尊敬してゐたが、真実には信じてゐなかつた。信ずるやうに見えてゐただけで要するに一種の偉人崇拜の域を出なかつた。その私にイエスがキリストだ——と分らせ信ぜられた因縁を造つたのが翁の不合理の信仰の賜であらう。奇蹟をわけても、復活、来世、永生、贖罪といったやうなことがハッキリと頭や胸ではなく全身全霊でアーメンと頷納され出した。（この事は神よりの恩恵なくしては不可能だ）翁のキリストの福音信仰は私にもその儘が伝つた。この一事は感謝しても感謝し切れぬ信仰上の父であ

る。さう私には感ぜられてゐる（吉川一水『日々の糧——永遠の恩寵』昭和二十六年六月、野口書店、三〇七頁）。三は、昭和十九年頃の腸出血の体験の中で、贖罪の理解である。『死ぬならこのまゝ——』といった絶望状態で仰臥したまま捨身の一本槍で徹した。……自分は自分に示された罪の目録を読んで——うーんと呻つた。呻きと同時に電光石火の如くキリストの十字架の姿がハッキリと目前に映つた。友よ。その時だつた。僕はキリストが僕の凡ゆる罪を贖つて下さつた——のだといふ信仰が生じた。今迄僕は僕流に自分の罪は自分で救ふのだ、他に代つて貰うわけにやならぬ——といった倨傲な心をもつて永らく生きて来た。ところが、どうだ自分に自分の犯した罪が無くすることはできる乎、絶対に不可能だ。又自分に本具神性がある、とばかり信じ切つていた。……その自分といふのが三文の値打もないことがハッキリ此の時に分つた。……絶対に救ひは自分にはない、救ひは自分の外十字架のみにあるといふことがハッキリとして来た……。』（『キリストの福音』二四六頁以下）この体験は、昭和三十一年冬（童安六八歳）から三十三年一月まで続いた原因不明の発熱で苦しんだ体験へとつながっており、贖罪の理解もさらにこの晩年まで持ち越されている。

童安の数多い著作の中で、聖フランシス関係のものを除いて、明確にキリスト教的立場を示しているのは、『神と真理への開眼』（大13・11）、『捨て身の生活』（昭和14・11）、『キリストの福音』（昭23・4）、『地獄の聖書』（昭50・12）などであろう。『神と真理への開眼』は初期の著作で前半は聖書解説といったものであり、内容的には乏しいと言える。イエスやキリスト教的な匂いをもつものはその全著作に及ぶと言ってよい

であろう。童安の好んで書いたものは本具神性(仏性)の探究であって、前の引用文に童安自身が、キリストの贖罪を十分理解することができず、本具神性、自己の内にのみ神を追い求めた迷妄を悔いているが、それがその後の童安においてどこまで思想的に整理徹底させられたか、あるいは童安の信仰求道の内実において福音化されたか、ということはあまり明確ではない。しかしながら、病氣や痛みなどで生活(本具神性)が破れ、イキが乱れたときには、イキの根源にある人格神、救済神そのものの追求にまで常に立ち帰らされたと言うことができる。『大馬鹿道』(昭36・7)は既に七四歳のときの著であるが、内容は帰家穩坐の童安的精神世界である。しかし、これも出版社の意圖や表題に合せて書いたとも思われるし、一半には死の前年の老境ということも考え合せねばなるまい。これに対して『地獄の聖書』では、イエスをキリストと信じたときに、私は自分自身になって、真の自由をえた、それは神に愛されている事実による永遠の自由だ、と述べている(一二一―一二二頁)。

大切なことは、童安の求道七十五年の生涯の中で、福音がどのような契機を与えたかを見ることであろう。そうした意味で、この小稿においては、その足跡を以下のように見るのである。聖フランシス、桃水、天香らを通して無身聖貧の生活をいかに現実において実践してゆくことができるかを学んだ童安は、自分独自の世界を生きようとして、本具神性の問題で行詰るが、イキを通して天地自然の大生命とつながっているのを直観するも、なお本具神性と恩寵によって生かされていることとは不分明であった。『転身の一路』を契機として両者は無相不二であることに気付き、イキの中に貧者道を実践して自らの世界を確立しようとする

が、イキが単なる神秘的直観や直観ではなく、人格的なものであり、人格神、恩寵神につながるものであることを感じつつも、その探求は自らの帰家穩坐の心境を深め自ら味うことに流されて、必ずしも自覚的ではなかった、しかし、病氣や死に直面したときには、彼の帰家穩坐を支えている根源の人格的な神が露わにされて、十字架や贖罪の問題が前面に出て来たと見ることが出来る。「野の草、空の鳥」を語るロマンティックなイエスに憧れていた若年の時代には、福音書が主であるが、イキの体験以後はパウロ書翰にまで及んでいることは興味深い。イザヤやエレミヤなどの旧約聖書の預言者たちなどを童安が深く学ぶ機会をもったならば、どんなに興味深い展開がなされたであろうか、と私は惜しむ者である。教会から離れ、神学を嫌った彼の周辺には真剣に彼に福音や聖書を教える神学者もキリスト者も少なかったことであろう。只一人、吉川一水(起行)はそうした意味では童安にとって特異な先輩友人ではなかったかと思う。前述のように、童安は彼を信仰上の父と呼び、『キリストの福音』は彼に献呈され、彼の遺著『日々の糧』は童安が編集出版したものである。吉川一水は明治十四年九月二日生れ、京大仏法科を出て、東洋汽船の桑港支店長を勤めたあと、仙台の尚綱高等女学校の主事を大正七年から十三年まで勤めた。『尚綱女学院七十年史』によると、聖書を授業で教え、学内礼拝で説教し、「ポウクラスチャン団」で説教し、「吉川一水の説教は熱と力とに満ちていた。それはわが校の生徒ばかりではなく、市内の青年男女を強く動かした。」吉川先生の毎日曜日の説教は若い魂と心とを動かし、受洗者の数も多く恵まれた教会でした。"忘れられない授業は吉川先生の聖書の時間であり、そして聖日礼拝の

説教であった。』などの記事が載っている。ひとりの教師に対する印象や感謝が学校史にこれほど多く記載されていることも珍らしいが、彼がいかに強い感化を与えたかを語っている。その後直接仙台から東京に移ったのであろうか。一水は、震災後の東京で、当時流行のマルキシズムに対抗して、キリスト教の立場から『使命』という労働運動の月刊雑誌の主筆をしている。『光へ』誌成瀬慶子主宰、岡本文弥編輯）主催の聖書講義（毎月一回）を昭和四年二月から六年二月まで担当し（マルコ福音書）、第二回は小関太平治宅で（約半年間、創世記）、第三回は童安の一如洞で昭和五年から十六年の暮頃まで続いたという。¹²

吉川一水は、一口で言えば、恩寵中心で、例えば、神を知ることとはただ恩寵による、功績、思念、研究によるものではない、だから伝道して人を神に導くことは人力ではできない、唯、神に選ばれ神に知られている人を発見するだけである、伝道とはこうしたことなのだ（前拙稿に記した童安の「君、布教とは友を得ることだな」（二二頁）の語と深い連関がある）、とか、祈りは祈っているうちに、恩寵によって祈ることを教えられる、とか、頓悟徹底などということは言語道断である、ただ恩寵によってのみ御智慧を与えられるのであって、神を知る事により被造物の本質が解る、とか、極めて実践的敬虔の上に立った福音信仰をもった人であり、当時の教会が、復活や永生について説教することの少いのを批判し（道徳的説教、常識的説教が多すぎる）、また内村の無教会主義に対しても、『最も高尚なる意義に於ける現世利益宗である。最も強力なるサタン教である』と鋭い批判を加えている。¹³童安にとって伴せであったと思われることは、一水が神一筋の実践的敬虔を日々生きる、

禅宗や仏教全般に詳しく、日本の情念や思考にも豊かであった点であろう。前述した成瀬家での聖書講義のあと座談に入ったとき、童安先生は貧者道で知られているが、朝食のお相伴をさせて貰ったら、サラリーマンの我々の食事よりよっぽど豊かだ、リプトンの紅茶、本物のバター、パンも中村屋だ、それに家族一同の心のこもった感謝の祈りがこめられる、どうして童安師は何もしないで年中ゆったり暮しておられてそんな贅沢ができるのか、という質問が来会者から浴びせられて、童安は正坐の姿で深くうなだれている、やや暫くしてから吉川一水がおもむろに口を開き

「その問いに対し安っさんは答弁がちと辛かるう。で、私が代弁させて貰おう。……人間というものはネ、只手や足をドタバタと動かしているばかりが労働ではないんだ。なるほど安さんは米一粒も作らないし、瓦一枚もやかない。外見は毎日ゴロゴロと遊んでいるように見える。しかしネ君、安さんはどれくらい仕事をしているのだよ。どんな仕事をしているか、わかる人があるだろうか。」先生はキッと一座を見まわして「安さんはネ、人を愛するという大へんな仕事をしているんだよ」ときびしくおっしゃった。そのお声はいく分か震えを帯びているように私には思えた。（福田與）（『童安さんの思い出と遺稿』、一二五—一二六頁）

この逸話に見られるように、一水は峻厳で一切の妥協を排する人であったと共に、苦勞人であり、温い思いやりの人でもあったようだ。『日々十字架を負うことなくして、愛はない。愛するとは進んで十字架を負うことだ。十字架は日常の身边に常に転がっている』と一水は教えてい

る。童安が一水に負うているところは、記録に残っている以上に深いものがあつたように思われる。

十一、求道に狂った人、童安

菩薩とは「悟りに執着し、夢中になった者」とか、「悟りに狂った人」の意があると言う。¹⁴童安にとって宗教は前述の如く自己発見の営みであつた。「真実の自己」と現在の自己とは違ふと感じ、「真実の自己」がどこかに存在する筈だと思う、自分が自分の死骸をかついで、死骸が本当の自分なのか、かついでいる自分が本当の自分なのか、判らなくなってしまう。この自分が生きているのなら、死んでいる死骸の自分は一体誰なのかと惑う（落語「粗忽長屋」）。ヤサは長者の息子に生れて、連日連夜美女にかこまれ酒宴にあけくれて快楽の限りを尽す。ある夜半にふと目覚めれば、座敷に皿や楽器は散乱し、美女は髪ふり乱し裾もあらわによだれをたらして眠っている。ヤサは突如恐怖に襲われて、泣きながら家を飛び出して出家となる。自分の血や心臓を捧げようとする常啼菩薩、王城を捨てたブツダを始め、もろもろの菩薩は狂気の人であり、真己を求めて中国まで渡つた道元も世間人から見れば狂気の人である。梶山雄一氏の指摘する通り、父も舟も綱もすてて、直ちにイエスに従つたペテロやアンデレヤヤコブもまた狂気の人である。パウロもマリヤも血漏の女も、みな狂気の人である。真の自己を求め、真の自由を求めるとき、狂気にならざるをえない。我々がともすれば見落してしまっている「信仰の玄義」、「転身回心の深淵」を、童安は正直にかつ真剣に「貧者

道」という一路を歩み貫いて、見据え、またその只中に生きようとしたのである。彼の思想は体系的でもなく、整理されていないという批判を下す者もあろう。だが、彼ほど誠実に直截に信仰の根源義と格闘してこるびまろびしつゝ生き抜いた者は少いのではなからうか。この小論が、彼の魂の聖なる狂気の跡を辿り、その求道の意味を少しでも明らかにすることができたとしたら、まことに幸いである。

本稿のため、福田與氏、菅千代氏、松田邦英氏、稲垣恒夫氏、その他の方々から資料を提供して頂いたことを感謝いたします。

- 1 「無胃和尚」は大正七年七月十九日、東大病院で胃切除の手術以後、自稱した。「童安」は中里介石の命名によると云う『大菩薩峠』には「道庵」が活躍。詳しくは前記拙稿参照。また竹中正夫「宮崎安右衛門（童安）の聖貧道」参照（同志社大学人文科学研究所編『六合雑誌』の研究・教文館・一九八四・五・十）
- 2 「童安と号した時代の話」『大馬鹿道』一頁）
- 3 前記の竹中氏の論文中の童安の生涯や思想遍歴の年代的考証はあまり正確ではないと思われる。聖フランシスへの傾倒賛仰は既に白木屋時代に始まって、伊豆漂泊時代には「褐衣」と題するパンフレットも出している。童安の信仰的漂泊・乞食への憧れが新井ハルの出奔を早め促したように思われる。
- 4 一燈園の名称は綱島梁川『回光録』中の一燈園から由来したらしい。（『懺悔の生活』三七二頁）
- 5 例えは、
息のつづく限り生死はない。
息のある限り三度／＼の衣食にこと欠かない。
息をお引き取り下さらぬ内は断じて死なない。（『捨て身の生活』五二頁）
- 6 秋月龍珉編・著『禪者牧師 吉田清太郎―禪とキリスト教の接点に生きる―』（一九八三・三、平河出版社 七六頁）
童安「信仰とは文字どほり一切を丸々とまかせて了ふ謂である。まかせて仰せのままを生きてゆくのである。損得是非を無視するのである。無視した結果がどうあらうと構はぬといふのが信仰の態度である。」
- 7 前出「捨て身の生活」一一五頁）
- 8 前出「禪者牧師 吉田清太郎」二五頁、童安も同様の沢庵のことばを用いている（『無の哲学』一六一頁）
- 9 同二四頁
- 10 梶山雄一「菩薩ということ」一九八四・一・三〇、人文書院、一六四―五頁、五七頁
- 11 「捨て身の生活」九一―九二頁、『信仰生活の書』一三〇―一三一頁、他「聖書をよんで誰しもが最初はキリストに願く。願くが故に真理だ。人間の知性で分るやうな奇蹟なら生命はない。キリストといふ一箇の人物は知性によつては分らない、随つてその言も行も分らない、分らぬどころか完全にキリストの一生は我々の蹟となる。蹟くゆゑに、救ふ力がある。――之は知性によつては分らぬが信仰によつてのみ判り得る事実である」と翁は高調された。
- 12 吉川一水『日々の糧』三〇四頁以下
- 13 吉川一水『日々の糧』一五頁以下、二九〇頁以下、二二〇頁他
- 14 前出「菩薩ということ」一七四頁以下、尚、同氏は「粗忽長屋」と「魂の入れ替え」、「朝友」などは『日本靈異記』の「閻羅王の使の鬼、召さるる人の響を受けて恩を報ずる縁 第二十五」『今昔物語集』巻二十ノ十八『宝物集』巻六）尚、原拠は中国唐代の『冥報記』下「魏群ノ馬生嘉運の説話」という）の説話に基づく同系列の断ではないかと記しておられる。

宇井無愁『落語のみなもと』（中公新書 昭五八・九・二五）三二頁以下参照

〔著書〕

宮崎安右衛門(童安・道安)

〈●印は筆者所有・参考分〉

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(春秋社版)
●10年5月	聖貧礼讃	磯部甲陽堂
●10年10月	永遠の幼児	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(「行乞十年」)	春秋社(磯部甲陽堂)
●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(総文閣)
●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
10年4月	無身の生活	一如書房
●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
●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	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	福田與
●52年3月	童安童話集	福田與
●53年1月	童安さんの思い出と遺稿	福田與
●53年11月	大愚の書・信仰の悲しみ(童安詩集)	福田與
●55年9月	童安さんの日記抄	福田與

(増訂改正版)
「野聖乞食桃水」
(聚英閣)
「地湧の人」
桃水和尚
(昭和7年)
その他桃水和尚に
関してはいくつか
の版がある

昭和2年8月7日	童安詩歌抄	第一輯	名古屋	一如洞
3年12月1日	〃	第二輯	東京	世田谷 一如洞
4年12月25日	〃	第三輯		〃
5年12月20日	〃	第四輯		〃
6年12月20日	〃	第五輯		〃
7年12月25日	〃	第六輯		〃
雑誌	月刊「小さき者」	童安主筆	東京	一如洞
	その他「光へ」(主筆 成瀬慶子)、「隣人之友」(主筆 中里介山)			
	「六合雑誌」			

原稿受理 1984年9月6日