

中里介山における仏教思想

はじめに

中里介山『大菩薩峠』は日本の「大衆文学」を代表する作品であるという定評は今日でも、まず動かない。「大衆文学」とは大正期の自閉的な「文壇小説」に対して、国民のためのありうべき小説として白井喬二が主張した「大衆文芸」に端を発し、都市大衆文化の形成期にあたる大正末年に一挙に定着した語で、ヨーロッパやアメリカにおけるポライト・リタレチュアに対するポピュラー・リタレチュアという分類概念とはまったく異なる独自の歴史的意味をもつ語である。ところが、介山自身は『大菩薩峠』を「大衆文学」と呼ばれることを嫌い、自ら「大衆小説」と称したこともある。『大菩薩峠』が介山の仏教思想に支えられた大長編小説であることは言をまたない。

鈴木貞美

すでに橋本峰雄は「介山と仏教」(一九七二)において「法然流の浄土仏教が介山の安心の場所であった」とし、介山の行き着いた思想を「仏教思想の上での社会主義」ないしはアナーキズムと指摘、『大菩薩峠』を「浄土仏教の諸相をえがいた作品」と端的に規定している⁽¹⁾。介山が講演「法然上人と現代人の悩み」(一九三二)において、『源平盛衰記』や『平家物語』に「欣求浄土・厭離穢土の無限なるあこがれ」を読みとっていることを示しながら、介山の「歴史小説」の根幹をなす歴史観を「仏教的な無常史観」と指摘し、その深まりの過程を「女性観」との関係で解いた論稿も、橋本にはある。そこでは「女性の諸相によって成り立っている人間存在なるものを、いかにして無常史観の上で浄土信仰のなかに包みこむかという」ことが、介山の歴史小説の課題であった⁽²⁾とし、「机龍之助は、あらゆる女性的なるものの「無明」を集中的に体现する人格として

創作されたものと見ることもできるであろう」と述べている。⁽²⁾「女性的なるもの」の歴史性を別にすれば、十分に説得力をもち、これに正面から異を立てる見解は今後現れそうにない。

ただし、桑原武夫は『文学入門』（二九五〇）において、『大菩薩峠』について、〈日本文化のうち西洋の影響下に近代化した意識の層があり、その下にいわゆる封建的といわれる古風なサムライ的、儒教的な日本文化の層、さらに下にドロドロとよんだ、規定しがたい、古代からの神社崇拜といった形でつたわるような、シャーマニズム的なものを含む地層があるように思われる〉と述べた上で、中里介山の〈偉さは第三層からも養分を吸収していることである〉と評価している。ここには「近代日本」における仏教思想と「基層」としての神道の関係にかかわる問題が指示されているといえよう。

この問題をふくめて、これまで中里介山の仏教観と「文学」観、そして、その関係について、思想的な位置を明らかにする作業は充分には果たされていない。明治期以降の文芸における仏教思想を考える上で、それぞれの作家の「文学」観と宗教観、及びその関係について、同時代の思潮の中において歴史的に考察することは欠くことのできない基本的な作業である。本稿では、この課題に手懸かりをつけてみたい。その際、介山が〈日本で最大の人格〉（「わが古今人物観」『中里介山全集』第二十卷五二頁）と称する聖徳太子を書い

た『夢殿』が、ひとつの格好の材料を提供してくれるだろう。

1 中里介山の「文学」観

中里介山は昭和十年（一九三五）の「法然上人讃仰会」での講演録「聖者を描ける文学」において、〈聖者を描く文学〉と一口に申しましても、文学と云う範囲は実に広いのであります。思想、感情を発表する文字は大抵文学と見て宜しい。聖者を描いた文学と云えば純粹の伝記も文学と見ていいでしょうし、また近頃流行りつつある伝記と小説の合の子みたような伝記文学というのも文学であります。此処では文学を小説と限定致しまして（云々（全集第二十卷五八頁）と述べている。この「文学」概念はヨーロッパ近代の "literature" のうち、文字の印刷物全般を意味する広義と高級な言語芸術を意味する狭義の中間、いわば中義のそれにあたり、日本においては明治初年に洋学者たちが用いはじめ、啓蒙主義知識人たちに引き継がれ、明治四十年（一九〇七）ころ、「自然主義」の擡頭にともなって狭義の「文学」にとつてかわられるまで、支配的だったものと重なるところが大きい。つづく文章で、介山は「聖人を描いた小説」として、ヴィクトル・ユゴー、レフ・トルストイ（介山はトルストイ自身が聖人といっている）、シェンケヴィチらの作品を引きあいに出しているが、これらは明治啓蒙期から「国民文学」の指標とされてきたものである。「余は大衆作家にあらず」（一九三四）

でもトルストイの芸術論を引きあいにしており、介山の「文学」概念は、まずは、この明治期「国民文学」の流れを汲むものと見ることができる。

しかし、明治期啓蒙主義のそれは民衆教化と健全な娯楽を目的におくもので、明治前期には「政治小説」が代表し、出発期の尾崎紅葉らの恋愛小説を「人情小説」として排斥するなど、言語芸術的な狭義の概念とは対立するものだった。また、徳富蘇峰が率いる民友社は明治二十年代半ばには、山路愛山「頼裏を論ず」(二八九三)など、史論すなわち歴史上の人物評論をもって、「国民文学」の柱に据えようとしたこともある。⁽³⁾ それに対して、介山は「明治の文学者で紅葉ほど大きなものはない」(「わが古今人物観」同五一頁)といっている。とすれば、広義の「文学」の内部において言語芸術を重視する傾きをもつものということになる。やや似たものとしては明治二十年代の北村透谷の「文学」観をあげることができる。透谷は広義と狭義の「文学」の間で揺れながらも、宗教的要素を重視し、〈宗教と哲学は文学の原素〉(今日の基督教文学)一八九三と一応の整理をつけるに至った。介山は透谷と同様、青年期にキリスト教や「平民主義」に深くかかわった経験をもつ。

また、「わが古今人物観」で、介山は「天才」の観念を基準としている。これはもちろん、ヨーロッパ近代のロマンティズムが育んだものである。たとえば明治の在野の政治家の筆頭に星亨をあげ、

「驕慢児の如き太い線と、異常なる読書力と、嚴の如き性格と、鉄の如き意志と、孤立勇猛の独行力と明晰なる頭脳と、センチメンタルではない弱者への同情と等々、彼は天性の豪快なる男子であつた」(同五一頁)と形容しているのを見れば、そのロマンチックな人格主義は了解されるだろう。となれば、介山の「文学」観は啓蒙主義的な広義の枠のうちにロマンチックな傾向を抱き込んだもので、小説としては明治期「政治小説」と「人情小説」を統合したようなものということになろうか。たとえばキリスト教社会主義者の木下尚江が日露戦争期に書いた長編『火の柱』や『良人の自白』などが目安となろう。介山は一時期、尚江と親密な仲にあった。ただし、尚江のそれは現代もの、介山の時代ものとのちがいは明白である。

透谷が宗教とともに恋愛を重視したことは、よく知られているが、介山の作品世界でも、宗教とともに恋愛ないしは性愛が大きな比重をもつことは橋本峰雄の指摘のとおりである。たとえば『黒谷夜話』(二九二四)において、天野の四郎はいう。〈恋は力の中から出るのだ、奪われた時のみ成功する、女は其の容貌を見て男の心を奪うのだ、男はその力を以て女の色を奪うのだ、お互いに奪い合って、それが火花を散らすのだ〉(全集第十五巻二四七頁)と。有島武郎『惜しみなく愛は奪ふ』(二九一七)を連想させもするが、男女の精神的結合を第一義に置くロマンチック・ラブの思想に立つ透谷の恋愛観とは異なり、ここでは性愛の問題がはっきりとすえられている。

もちろん、これは介石の恋愛観の一端であって、すべてではない。

『黒谷夜話』では愛欲と悟りないしは救済をめぐる、法然と遊女が温泉につきりながら問答をくりひろげる場面もある。

この宗教と恋愛ないしは性欲をめぐる問題は、出発期の幸田露伴の小説などに発して、泉鏡花『高野聖』（一九〇〇）、大正期後半から昭和初年代にかけてベストセラーとなった倉田百三の戯曲『出家とその弟子』など文芸上の水脈をたどることができる。日本においては、もともと恋と色とを分ける習慣がなかったこと、欧米よりはるかに生物進化論の浸透度が高かったこと、高山樗牛がホイットマンの詩やニーチェの思想などから影響を受けて、明治三十年（一八九七）ころに人間の幸福の根幹は本能的欲望の満足にあると主張したこと、明治四十年ころに「自然主義」といえば男女の性愛を意味するかのよう⁴に喧伝されたことなど勘案しなければならないことは多いが、ここでは介石の関心が、いかに同時代の文芸の関心事とよくかみあって展開していたか、ということを確認するにとどめる。

このように広義の枠組の中にロマンチックな言語芸術観を加味して、時代の課題と取り組んだ中里介石の「文学」観は、その意味では社会主義にかかわった経歴があり、民衆教化の目的をもふくむ白井喬二の「大衆文芸」の理念と重なるところもあったはずだ。しかし、「文壇小説」の狭量さを撃つために、もともと仏教用語で大勢の僧侶を意味した「大衆」の語の意味を転じて「文学」に冠するな

ど愚かなこと、と介石が考えたとしても不思議はない。そして、民衆の労働力再生産のための娯楽という大正期の「民衆芸術」論の理念を、いわば創作講談の流れに実現した「大衆文学」は、昭和初年代には次第に娯楽色を強めてもいた。介石の「余は大衆作家にあらず」（一九三四）の言はトルストイの芸術論など引きあいに出して、「純文芸」「大衆文芸」の二分法に反対するもので、彼の懐の広い「文学」観を証明していよう。

なお、同時代思潮との関連でふれるなら、キリシタンの殉教を書いた中里介石『島原城』（一九一二）は、日露戦争後に詩や戯曲の分野で木下幸太郎や北原白秋らが、言語学の分野では新村出が先鞭をつけ、芥川龍之介のキリシタンものなどへ続く「南蛮ブーム」と関連をもつ。もっと広く視野をとるなら、日露戦争には多大な犠牲をはらって辛うじて勝利したものの、欧州大戦の予兆の見える世界情勢への不安も加わって、民衆の間に徳川の「太平の世」へのノスタルジアが渦巻き、いわば徳川文化のリヴァイバル現象が見られる。それが社会改造の動きと結びつき、幕末の動乱が呼び戻され、時代小説の格好の題材となった。同様に、エキゾティシズムと宗教への関心、そして体制への反逆の志向と結びつけば、キリシタンの殉教が呼び戻されて不思議はない。

2 中里介山の宗教観

そこで、つぎに中里介山の宗教への関心を簡単に閲歴してみたい。

十二歳の砌（明治三十年、一八九七）、少年雑誌『小国民』の投稿欄「文林」に掲載された小文「さても憂たての世の中や」が最初に活字になった文章として知られている。そこに〈因果応報はこれ仏家の謂ふ所へ、〈栄枯盛衰はこれ人生の常〉などのことばが見えるところから、橋本峰雄は〈人生無常の感は、介山にとって、彼の一家の崩壊離散の体験ともあいまって、身についた皮膚感覚のようなものであった〉とし、介山が青年期にキリスト教や社会主義に熱心になったことについても、〈仏教思想の枠のなか、あるいはそれを土台とした上での新思想の摂取であった〉と論じている（介山と仏教）。〈因果応報〉の觀念や〈人生無常の感〉はまちがいになく仏教が出どころだとしても、それがキリスト教に接近し、内村鑑三に傾倒する（余が懺悔）一九〇五？土台になったとは考えにくい。社会倫理の問題からキリスト教に入信し、やがて社会主義に転じた社会主義協会のグループとは逆のコース、つまり社会主義への同調からキリスト教への接近という介山の過程を考えると、天皇制の否定に関しては幸徳秋水よりも明確な表現をなしていた木下尚江のキリスト教社会主義の影響も無視するわけにはいかないだろう。

介山は明治三十六年（一九〇三）に禅寺で修行したこともあるら

しい。これにも、日清戦争後、青年たちの間に世界観、人生観上の煩悶が拡がり、それにつれて宗教、とりわけ禅への関心が次第に高まっていったという背景がある。要するに、青年期の介山は時代の青年たちの思想的動揺を直接、行動的に体现していると見てよいのではないか。

中里介山は日露戦争に際して、与謝野晶子の新体詩「君死にたまふことなかれ」に先んじて、激烈な漢語調の反戦詩を書いたが、日露戦争直後には『本郷会堂と角筈櫟林』（一九〇六）を書いている。これは宗教の基準を〈宗教的人格〉（全集第二十卷三三頁）に見、明治のキリスト教勃興期に活躍した者たちが、すでに宗教的生命を終わっていることを糾弾するところにはじまり、一縷の望みを海老名弾正と内村鑑三に見いだし、その思想を対比するもの。日露戦争に際して非戦論をぶち、天皇制とも鋭く対峙した内村鑑三への肩入れにはなみなみならぬものが見える。〈宗教的戦士らしき態度に於て内村は少なくとも古今に絶す〉（同三六頁）と。根底にあるのは宗教家の気骨への憧れとでもいべきものだ。

そして、介山は明治三十九年（一九〇六）ころから友人二人と「三教合同生活」と称する合宿生活を行い、「三教」すなわち仏教、キリスト教、神道のうちの仏教を担ったという。介山がすでに大きく仏教に傾いていたことは明白だが、これには日露戦争の直前から、教会を否定するトルストイの宗教思想への関心が高まってい

たことが関係しよう。⁽⁵⁾ 介山がトルストイを宗教者として尊敬していたことは先にもふれたとおりである。やはりトルストイにうたれて、京都に一燈園を開いた西田天香は宗派を超えた修行を主張している。一八九三年のシカゴ万博の一角で行われた世界宗教者会議に、日本からも禅の僧侶が参加するなど、世界の宗教界に起こった宗派を超えようとする動きが伝えられてもいた。日本には、たとえば石田梅岩の神儒仏の三道一致論の伝統もある。そして、村上專精は禅を中心とする仏教統一論を吐いていた。介山らの「三教合同」も宗教の根本はひとつという思想の実験ではなかったか。

したがって、中里介山の思想の根底をなすのは、まずは民衆の救済という目的に発して、内村鑑三やトルストイなど同時代の宗教思潮の影響を受けながら形成された宗教への関心であり、それが法然の浄土宗に行き着くという経緯で考えるべきではないか。ならば、法然に至る過程で、当然、清沢満之らの浄土真宗系の思想や日蓮主義との対決は避けられなかったはずだ。先にふれた「わが古今人物観」には〈超絶的天才〉(同五四頁)の語も見られる。ここにニーチェの「超人」の影が感じられるとすれば、高山樗牛がニーチェのいわゆる「超人」を日蓮に見いだしていた経緯が想い浮かぶ。同時代、日蓮主義は田中智学の国柱会へと発展している。そして、『本郷会堂と角筈櫟林』には次の一説がある。

日本に於いて忠君愛国なる一語は絶対無上のオーソリチーなるが如し。一度この語の曲用に遇えば如何なる研究も如何なる論議も口を開く能わず。親鸞も日蓮もこの名の下に非ずんば布教を為し能わざる也、近く田中知学⁽⁷⁾の如き上流社会に布教の希望を起すに当り先ず教育勅語の註解を作らずんば已ましめざるものなり。

記憶せよ、内村鑑三はこれが為に乱臣賊子の名を買えり、云々(同三六頁)

ここに介山が浄土教系仏教を溯っていった経緯が垣間見える気がする。〈日蓮無くとも法然はあったが法然なくば日蓮なし〉(「法然上人と現代の悩み」)という信念は、こうして形づくられたのではないか。法然は一宗の創立者であるのみならず、日本のすべての仏教を南無阿弥陀仏で統一してしまっているともいえる(同上)という言には諸宗統一の志向も働いていよう。

そして、「法然上人と現代の悩み」で、介山は言っている。〈法然上人の時代は源平の争いであつたが、今日では横に国際、縦に階級の闘争となつてゐる。これを救う唯一の道は、宗教の使命であります〉と。この信念は昭和八年のものだが、日露戦争や欧州大戦、内には小作争議と工場ストライキが渦巻き、シベリア出兵を契機とした米騒動(一九一八)に至る民衆反乱の季節の中で確信を深めてい

ったものにちがいない。

排外の心は、いよいよ盛んになって、三韓とは交際が絶えて戦争が続き、人心は固陋となり、政治は武断となり、壮丁は徴発され、百姓は奔命に窮する——それで無いまでも、人心に潤いをかけ、時代に今の光彩があり得よう筈がない。(全集第十五卷 六二頁)

大正十年(一九二二)に着手された『夢殿』の一節である。もし、崇仏派の蘇我氏が排仏派の物部氏などに負けていれば、と仮定しての言で、仏教こそがの気持ちに裏にあるのはもちろんだが、執筆当時の日本に対する警鐘とも読める。第一次世界大戦を専制政治に対する自由主義の側に立って勝利し、日本は国際連盟の常任理事国にまでなった。ヨーロッパの没落は明らかであり、勢力を伸ばすアメリカを見すえつつ、植民地再分割戦を成功裏に進めてきたという自信が政財界に満ちていた。朝鮮半島や中国での反日感情の高まりに対して、居丈高なナショナリズムで応じようとする気運も起こりつつあった。

3 『夢殿』のことなど

中里介山の思想は民衆の救済を宗教、なかんずく浄土仏教に求め、

かつロマンチックな人格主義を同居させていた。その意味で、介山が「日本で最大の人格」と目す聖徳太子と取り組んだ『夢殿』は、彼の代表作のひとつと考えてよい。単行本執筆に際して、「創作『夢殿』について」(一九二九)の冒頭で「私が聖徳太子の研究に着手したのは明治四十五年に始まる」と言い、それは歴史研究や創作のためではなく、「本心にやみ難き追求があつて、物心共に悩みきつて、道を求め歩いた結果が聖徳太子のお膝元まで計らず導かれて行つたという次第である」(同二六頁)と述べている。では、ここにいう「本心にやみ難き追求」とは、いったい何だったのか。

明治四十五年(一九二二)といえば、介山が『法然上人行状絵図』を題材に『室の遊女』を「都新聞」に連載した年である。橋本峰雄は『法然上人行状絵図』第二十六より、武蔵国の御家人、甘粕の太郎忠綱が法然に尋ねていう言葉、「弓箭の家業をも捨てず、往生の素意をもとぐる道侍らば、願わくは御一言を承らん」を引き、
 「この穢土のジレンマの顛末を作品化しなければならなかった」はずなのに、『室の遊女』では男も女も、みな出家させる以外に解決の道を見いだせなかった、それが介山自身不満だったと述べている⁽⁶⁾。けだし、慧眼。とすれば、「弓箭の家業をも捨てず、往生の素意をもとぐる道」はないのか、ないとすれば、この地上の救済は永遠に不可能ではないか、という疑問が介山の抱いた「本心にやみ難き追求」ということになるだろう。そうであればこそ、介山は、天皇が

懲罰にふるう鞭の先から逃げ惑う王子たちをよそに、ひとり進んで、その鞭の前に進み出た若き日の聖徳太子のエピソードに感じ入り、〈逃避せざるの生涯、これぞ釈尊と雖も及び難き聖徳太子の人間の包容であり、同時に如何なる詩筆も及ばざるの深奥なる悲劇である〉(同二六頁)と最高の賛辞を惜しまなかったのではないか。

この〈深奥なる悲劇〉は、太子が一族が絶滅の運命をたどることを予知しながら、それを引き受けよと息子にさとす、最後の章にあますところなく書かれている。先に紹介した星亨評に〈彼の生涯に悲壮なるロマンチックの経歴を見る〉(全集第二十巻五一頁)とも記されており、介山には〈悲壮なるロマンチック〉を好む傾向が否めない。介山は日露戦争を前後する時期、トルストイ主義と表裏して流行したロシア・ニヒリズムにも心をひかれたことがあったのではないか。仏教的諦観や「無明」と同調したニヒリズムからの脱出も〈本心にやみ難き追求〉の一部をなしていたかもしれない。これは「昭和」の時代小説の剣客の典型となった机龍之助の造型にもかかわる。

「創作『夢殿』について」は推古朝の〈文化の絢爛〉、片岡山の〈飢たる人に対する太子の思慕敬愛〉の秘密、そして夢殿の秘密に焦点をあわせているが、小説には、先にふれたように、当時の日本の置かれた状況への顧慮も働いている。新羅の若者が支那の将来にも絶望し、太子の十七条憲法を慕って、密航してくるなど、推古朝

を舞台にとりながら、教えを中心に置く政治によって国際的に崇拜を集める日本、という理想が書き込まれている。秦河勝はつかわかつがネストリウス派の流れを汲むという説を借りて、その秦河勝が新羅から来た青年の言葉を聞き、太子の徳を崇拜するにいたるところには、仏教はキリスト教にもまさるという信念が託されてもいよう。さらには大伴の小手子の姫と蘇我の河上の嬪をめぐる因縁、いくつかの恋の悩みや色欲の擬義、また権力者の不安などが象眼され、また、人を幻覚に誘い、浄土に通じる扉を開く夢殿の秘密が書かれてもいる。

古代から聖徳太子は多くの神秘的な伝説をまとい、信仰の対象とされてきた。中世においては鎌倉仏教の広がりの中で、民衆の救済者としての像が和讃に歌われ、観音の化身として信仰されたという日本仏教の共通の始祖という認識が打ち立てられもした。⁽⁷⁾ 介山が法然以前に仏教統一の力をもつ者として聖徳太子を考えたとしても不思議はない。さらに、介山はキリスト教徒をも崇拜させるような力まで太子にもたせているのだから、当然、太子の言葉として伝えられる「諸仏の道は、諸神も敢えて違わず」は念頭にあったことだろう。だが、そこまでは踏み込めなかった。『夢殿』は昭和二年(一九二七)、『改造』連載時に不敬記事扱いされ、掲載禁止になっている。

その「諸仏の道は、諸神も敢えて違わず」は徳川期には朱子学者や国学者から激しい糾弾の対象にされた。仏教を導入したのだから、

当然といえば当然である。叔父の崇峻天皇を暗殺した蘇我馬子に味方したところから、聖徳太子は「弑逆王子」と呼ばれもした。ところが、明治期には、聖徳太子は今度は立派な政治家という相貌で復活した。明治三十七年（一九〇四）が十七条憲法発布千三百年にあたり、記念の行事や刊行物が企画されたのがきっかけである。日露戦争直前に明治立憲主義の祖としての聖徳太子の大掛かりな呼び戻しがはかられたのだ。この年『太陽』一月号、久米邦武「聖徳太子の対外硬」は冒頭近くにいう。

太子の聖徳には感服の外なし、日本の如き思想浅薄なる国人に能くかゝる人物のよく出たるものかな、政治家の理想論に聞飽たる今日に於て、太子の学者性格として實際家たり、対外硬にして平和主義者なるには恐入りたり。

この記事で、久米邦武は歴史家として、諸伝説の虚妄を剥ぐ姿勢を示しながら、「厩戸王子」という命名はキリスト教伝説の焼き直しと断じ、片岡山の飢人はイエスの復活を模したものと推測している。また、徳川期の「弑逆王子」という評などは「無法なる謔言なり」と批判、「太子の神祭儒政仏教と三道の調和は、当時に於て時代相当の平妥なる処分なり」と評価している。「文字なき時代の口伝神道」や「階層理想の儒教」では間にあわなくなった世の中に、

新文明として仏教を導入したという見方だ。大国・中国との「日清戦争」に勝てたのは西欧文明に学んで分業のシステムを導入したからこそ、という開明派・久米邦武の歴史観が背後にある。⁽⁸⁾とりわけ、任那再建に用いた「対外硬」の姿勢をくわしく述べ、それが平和的解決を導いたことを力説し、もって日露問題の参考にせよ、と主張している。ここに久米邦武のモチーフは明らかだろう。

この久米邦武の手になる『聖徳太子実録』（一九〇三）なども介山は参考にしたにちがいない。久米が「厩戸王子」の命名などはキリスト教伝説の焼き直しと断じるのは、長安に伝えられた景教を遣唐使の僧侶が聞きかじって、太子伝説に付会したというもの。ただし、介山が『夢殿』で秦河勝を景教徒に擬したのは、久米の説ではない。佐伯好郎という人が「大秦（禹豆麻佐）を論ず」⁽⁹⁾（一九〇八）などで、秦氏すなわちユダヤ系の渡来人説を唱えているという。これなどを参考にしてのものかもしれない。

そして、介山が『夢殿』を『日本及び日本人』に連載しはじめた大正十年は、聖徳太子没後千三百年にあたり、ふたたび太子礼讃の熱が起った年だった。背後には自信をつけたナショナリズムの高揚がある。思想的には第一次大戦に際してウッドロウ・ウィルソンの唱えた民族独立の原則が国際的な平和ムードと文化主義の広まりの中で、民族文化相対主義となって浸透した。その中で日本文化の独自性として、日本の仏教に注目する動きもあった。たとえば和辻

哲郎『偶像礼讃』（一九一七）序論「日本の文化について」は、ニ
ーチェがキリスト教に対して、ギリシャ神話のうちのディオニソス
的熱狂を礼讃したのに倣って、日本の仏像の根源的な生命力をた
えるものだった。中里介山『夢殿』は、そういう時代の動きに対し
て、教え、ないしは徳による治者たる聖徳太子の物語を通して、新
たな国際環境の中での日本の理想像を掲げるものだったといえよう。

その後の聖徳太子像について簡単に見ておきたい。日本が国際連
盟を脱退し、ナチス・ドイツに倣った「新体制」づくりと「日本精
神」論が高まる時期に向かつては、聖徳太子の思想を「神祇崇拜」
「天皇中心」「国威発揚」の観点から称揚してゆく思潮が醸成され
てゆく。十七条憲法の根本義に「和」を据え、それを「道徳的訓戒で
はなく、国家の倫理的基礎」、へ上下の差別をそのまま国家の事理に
於て一如ならしめんとするものとする見解（小野清一郎『憲法一
七条における国家と倫理』一九三八）なども打ち出された。⁽¹⁰⁾そして、
こうした動きに先行するようにして、たとえば、かつて日本の仏像
に日本文化の独自性を見ていた和辻哲郎は神社神道を日本文化の
「基層」、へ日本民族の生の重大な契機」と唱えている（日本文化の
重層性）、『日本精神』一九三五）。桑原武夫は『大菩薩峠』を評して
日本文化の「基層」の汲み上げがあると礼讃したが、一国の文化を
「重層性」においてとらえる構造論的発想は、日本においては和辻
哲郎の発明になるものといっただろう。

いま、『大菩薩峠』を検証しているゆとりはないが、法然にまつ
わる中世的な神秘の伝承は多々あることだし、『夢殿』で神秘的な
夢や予言や幻覚がかなり幅を利かせているのは、大本教などの新興
宗教が盛んになり、科学が生命現象の神秘と取り組み、精神の狂乱
やエロティシズムに関心が集まった大正期文化の反映と見てよいの
ではないか。久米邦武流の明治啓蒙主義的歴史観による太子像との
ちがいが、そこに明らかだ。大正期には、たとえば岩野泡鳴の神秘
的生命主義が日本文化の根源にイザナミ、イザナギのミトノマグワ
イを想う方向をとったし、泡鳴から多くを学んだ折口信夫が『国文
学の発生』に神がかりした巫女の狂乱状態を発想してもいる。⁽¹¹⁾しか
し、日本仏教主義の中里介山の想像力は、いわば「国学」的な古代
幻視には向かわず、たとえ古代を舞台にとり、夢殿に秘教的な色彩
をほどこしてはいても、原始的シャーマニズムには傾くことなく、
中世的、ないしは浄土宗神秘思想の範囲にとどまっていると私は見
るが、どうだろうか。

介山は聖徳太子の思想を「神祇崇拜」「天皇中心」の観点から称
揚してゆく思潮には一顧だにせず、いや、唾棄したにちがいない。
では、やはりそのころ、さかんに唱えられた「大乘の精神」に対し
ては、どうだったか。この「大乘」は釈迦生誕二千五百年（一九三
四）あたりをきっかけに、たとえば岡本かの子が大きな宇宙の生命
と一体化する精神として謳いあげたもの⁽¹²⁾、軍国主義の風潮が高まる

につれて、民族の生命に一体化する死を美化する代名詞になっていた。中国民衆に向かつて、日本にできることなどたかが知れている、侵略するにまかせよ、と無抵抗主義を呼びかけた（日本の一平民として支那及び支那国民に与うる書「一九三二」介山にして、この「大乘」の合唱に、どう対処したか。『大菩薩峠』における開明派・駒井能登守が乗り出した海外ユートピア建設の行方とともに興味はつきない。

注

- (1) 『中里介山全集』第十五卷（筑摩書房、一九七二）所収。
- (2) 『中里介山全集』第十四卷「解説」。
- (3) 明治期の「文学」の概念と觀念の変容については、鈴木貞美『日本の「文学」概念』（作品社、一九九八）を参照されたい。
- (4) 鈴木貞美『日本の「文学」を考える』（角川選書、一九九四）を参照されたい。
- (5) とりあえず、『生命』で読む日本近代—大正生命主義の誕生と展開（NHKブックス、一九九六、一〇八—一二三頁）を参照されたい。
- (6) 注（2）に同じ。
- (7) 伊藤公雄「『和の精神』の発明—聖徳太子像の変貌」（岩波講座「現代社会学」23『日本文化の社会学』、岩波書店、一九九六）を参照した。

- (8) 久米邦武「学界の大革新」、一八九五年『太陽』創刊号。
- (9) 井上章一「南蛮幻想」（文藝春秋、一九九八）「エダヤのダビデとイスラエル」の章に紹介がある。直前の「聖徳太子はキリストか」では久米邦武『聖徳太子実録』にも言及している。
- (10) 注（7）に同じ。
- (11) 岩野泡鳴の生命主義に関しては、注（5）に同じ。折口信夫に関しては、さしあたり、鈴木貞美「管見、もしくは厳密な学の発生」（『折口信夫全集』2「月報」、中央公論社、一九九五）を参照されたい。
- (12) 注（5）に同じ。

* なお、鈴木には別に「中里介山とナショナリズム」（『国文学解釈と鑑賞』別冊『大菩薩峠』、一九九四）がある。