

# インド体験型アジア主義の一類型

—— 藤井日達の場合 ——

やま おり てつ お  
山 折 哲 雄

## はじめに

日本近代思想史のうえで、「インド」は特異の地位を占めている。この場合、特異というのは、重要であり独特であるという意味でそうなのではない。むしろ不問に付され、軽視され、第二義的にしか考えられてこなかったという意味で「特異」なのである。

日本の近代に、あまたの「インド観」がなかったというのではない。インドにかんする研究がおろそかにされてきたというのではない。それはそれとして、研究文献の山やインド通の議論がわれわれの前にはうず高く積まれている。

しかし、それらの山の膨大な量は、日本の近代にとってインドが何であったのか、近代日本の思想の内実にとってインドが究極的に何であったのか、という問題にほとんど答えていない、少なくとも答え切つてはいないように私には思われる。

それはなぜか。小論はもちろんそれに正面から答えようとするものではない。筆者にはその力がない。しかし、なぜそうなのか、ということについての感想といったものならば、胸中に鬱屈した想いがいくつかはある。感想であるから体系だててのべることができないのが残念であるが、いまは、後段の「藤井日達におけるアジア主義」の問題にはいつていくための、ほんの走り書き的メモ

として、数言を費やそうと思う。

当初は「藤井日達」そのものを論ずるつもりはなかった。インドとアジア主義といった、より拡大された問題領域について、多少なりとも整理をつけたいと思っていた。「藤井日達」の論はそのための一つの材料にするつもりであった。しかし筆者の決定的な力不足のために、それを果たすことができず、「藤井日達」そのものに即した議論を展開することになってしまった。むろんそれはそれとして私には内的必然をともなった課題であったのだが、ひとまずこういう形で責めをふせがせていただくことになってしまった。ご寛恕をいただきたいと思う。

近代以前の日本とインドとの関係は、つねに中国を媒介にしていた。直接の交渉がまったくなかったというのではないが、対インド観の主要な側面は中国を経由したものであった。それは、いわゆる唐・天竺観という伝統的なアジア観によって代表されている。インドの文物は中国を経由して日本に伝えられた。そのうち後世に大きな影響を与えた思想遺産はいまでもなく仏教思想であった。そのことによって、三国仏法伝通史観とでも称すべき歴史観が、日本の上古・中世を通じて形成されていったのである。仏教思想がインドに発祥し、それが中国に受容され、そして日本に移植

された、という考え方——唐・天竺観——が定着した。

だから、大づかみにいって、近代以前の日印関係は日中関係に吸収されていた。というのも、日本人のインド観は<天竺>観の枠組に限定されていたからである。しかもこの<天竺>という観念に内包されていたイメージは、仏陀誕生の地というユートピア・イメージであった。天竺はむしろ神秘憧憬の対象であり、そこから何ごとかを学ぶべき知識の源泉ではなかった。仏教思想にかんする知識の源泉といえば、それはつねに中国に求められたのである。

もちろんそこに例外的な思想が出現しなかったのではない。たとえば13世紀の宗教思想家・日蓮の場合がそれである。かれには、同時代の親鸞や道元にはない勁い世界認識があった。道元は入宋し、日蓮は日本を離れることがなかったという対照があるにもかかわらず、日蓮は、道元にはまったくみられなかったインターナショナルな世界観をもっていた。つまり、一閻浮提=世界のなかには、かれはインド・中国・日本を位置づけ、そのうえで予言的カリスマとしての自己認識をもつことができたのである。かれの国家諫曉にみられるナショナルな心情は、上のごときインターナショナルな認識があつてはじめて力強く作動したといえる。

そういう意味では、日蓮の一閻浮提観は、13世紀という時代的限界によってアジア地域をしか構想しえていないが、しかし<世界>そのものに関心のほこ先きを向けていたという点では、たんなるアジア主義の元祖などと断定し去ることはできない。いってみれば日蓮の一閻浮提観は、世界認識としてのアジア主義であった(拙著『日本仏教思想論序説』三一書房、1973年、第Ⅱ章、〈日蓮〉参照)。

しかしこのようなまったく例外的な日蓮の場合を別とすれば、対中国認識に拮抗しうるだけの対インド認識を、近代以前の思想空間から探し出すのはほとんど至難のわざに属するであろう。それについての議論は、それとして必要なこととは思うが、ここではこれ以上その問題には立ち入らないことにする。

ところで明治以降になって、それまで日中関係史のなかに包摂され解消しつくされてきた日印関係は、その食客的境遇から解放されて、一人立ちするようになる。その先鞭をつけたのはいうまでもなく岡倉天心であった。それは同時に、いわばインド体験をふまえたところのアジア主義の出発点でもあったのである。しかしここで注意しておかなければならないのは、近代以前の日中関係と日印関係のあいだにみられた跛行性が、そのまま近代以後のアジア主義の諸系譜に微妙な陰影を投げかけているということである。それはいったいどういうことか。

日本近代の思想を論ずる場合、政治学、歴史学、社会学、その他の方法上のさまざまな立場があるが、そのいずれにおいても「アジア主義」という問題は、つねに圧倒的に「中国」を軸にして論じられてきたということがある。むろん「アジア主義」そのものは、竹内好氏もいっているように、ほとんど定義することのできないようなある種の「心的ムード」および「それに基づいて構築された思想」という性格をもっている(現代日本思想大系9・『アジア主義』の解説、筑摩書房、1963年)。そういう意味では、上にあげた中国を主軸にしたアジア主義というのは、中国にたいする近代日本人の「心的ムード」という問題に還元することができるかもしれない。そしてそこに、あの伝統的な唐・天竺観によって育成された特殊のエートス

の反映をみとめることができるであろう。

それはとにかくとして、日本近代の思想史を論ずる場面において、正統的なアジア主義論のほとんどは、インド体験を内包するところのアジア主義という側面にたいしては、きわめて冷淡な態度しかとらなかつたといえることができる。「アジアは一つ」(『東洋の理想』)のことばによって知られる岡倉天心にしても、かれの文明批判の根底にすえられていた美の源泉がインドおよびインドの仏教美術にあったという側面が、かれのアジア主義にかんする全体的評価のなかではきわめて低い役割しか与えられていなかったといういきさつがある。かれは、インド体験を内包する最初のアジア主義者であったにもかかわらず、大陸侵略型ないしはシナ浪人型アジア主義の原型として思想的に継受される皮肉な運命を甘受しなければならなかつた。

かくて天心は、まず第1に後世の実践的アジア主義者たちによって誤解され、次いでそれらもろもろのアジア主義の系譜を「客観的」に論ずべき研究者たちによっても誤解されてきたのである。

次に、近代日本の国家主義や超国家主義にたいして、日蓮および法華経信仰が、不気味な影響を与えてきたという近代思想史上の重大な事実がある。しかしそれにもかかわらず、近代思想史の文脈のうえで、日蓮の思想と法華信仰をそれ自体として正当に評価する努力がほとんど行なわれてこなかつたという問題があるであろう。そのこと背景にはそれなりに切実な理由があつたと考えられるが、しかしこのいわば研究史上の傾向性のごときものは、たとえば藤井日達のごとき個性的な宗教家の思想と行動をその研究の射程に入れる方をほとんどもっていなかったのである。

藤井日達の生涯のアウトラインについては後段

にのべるので略するが、インド体験を内包するアジア主義者という点では、かれはまさに岡倉天心の正当な継承者である。両者の違い目は、天心がインドのなかから仏教と仏教美術を探りあてて自己の思想営為の中核にすえたのにたいし、日蓮は日蓮と法華経信仰を媒介にしてインドを発見したという点にある。いわば天心における「美」と、日蓮における「信仰」はともにインド体験において鍛えられ、深められ、そして両者のアジア主義的心情をそれぞれの資質に応じて方向づけたのである。しかし、いまはこの問題についての議論をさらに展開させるいとまはないので、略する。

藤井日蓮は、たんなる思想的イデオログではなく、語の真の意味において宗教者であつたがゆえに、その実践と理論活動のすべてにわたって徹底的に日蓮を模倣している。「模倣」という表現が穏当を欠くというならば、徹頭徹尾、日蓮の実践と理論活動に自己を同一化させようとしてきた。かれが昭和6年にはじめてインドに渡つたのは、「仏法をインドに還す」という日蓮の予言的遺命を、自己の手と足で実現するためであつた。

日蓮は晩年の52歳のとき、「顕仏未来記」という予言の書をかいた。それは、自己にたいする迫害と国内の動乱の必然を叙し、末法時の天変地変のまっただなかで仏法が次第に西方に向かって拡がっていく、という予言を記し、最後に国主諫曉を説いているものである。日蓮の遺文の多くは、大体この「顕仏未来記」に記された思想の展開方法に順じたものとみなすことができるのであるが、藤井日蓮は、この日蓮の叙述をそっくりそのまま自己の理論活動の方法に採用している。その書簡も、論争の文章も、法華経信仰の告白の書も、すべては、日蓮の遺した典範から逸脱することがない。したがって、かれにおける「アジア主義的

情」の固有性といったものを論ずる場合、近代における日蓮主義という問題を避けて通ることではできないことになる。

最後につけ加えておかなければならないのは、インド体験に根ざしたアジア主義の主要な一角として、典型的な帝国主義イデオログ大川周明の名を挙げなければならないだろうということである。周知のようにかれは、はじめインド哲学者として出発し、インドの近現代史を研究する過程で白人植民地主義に反発して、政治的イデオログに転向した。以後大川周明の侵略型アジア主義は満州と中国をめぐるその牙をとぐことになる。かれは侵略主義者になっていく過程でインド体験を喪失し、アジア認識のなかからインド的基軸を抹殺してしまった。ガンジーやネルーの逸早い紹介者であったかれは、インドから無限退行する道程のなかで、かれらの思想を正当に評価する機会をみずからに閉ざしたのである。

このような大川周明の事例は、仏陀の正覚＝寂靜主義からガンジーの非暴力思想にいたるインド的基軸を欠いた場合、アジア主義というものがどういう運命を辿るか、という問題にある種の光明を投げかけるであろう。かれはのちに、インド体験を喪失したまま日蓮の法華経信仰に傾倒していくが、そのような純日本型の法華経主義が、昭和ファシズムの進行過程で一定のイデオロギー的起爆剤になっていたことは、きわめて示唆的である。井上日召の率いた血盟団のテロ、および北一輝から石原莞爾にいたる擬カリスマの言動等々において、この純日本型の法華経信仰がどのような役割をはたしたのかを考えることは、逆にインド体験型のアジア主義を考える場合の一つの反照となるであろう。

以上こうして、美の使徒としての岡倉天心、政治

的イデオログとしての大川周明、実践的な宗教カリスマとしての藤井日達の3極構造を検討しようという仕事は、おそらくインドとアジア主義の内面的なかかわり方を明らかにする有効な方法だと思われるのである。

しかしここでは、前記した理由によって、そのことを正面から論ずることができなかった。それについては問題の所在にかんするメモ的なことわり書きを記すにとどめて、以下の藤井日達論に接続させることにする。

## I

昨年(1972年)の5月27日正午、藤井日達はモスクワから羽田に帰着した。すでに1年ばかりインドに滞在し、そのあとセイロン、バングラデシュ、ソ連を訪れ、さらにウランバートル入りをはたして、モスクワ経由で帰国したのである。世界の各地に仏舎利塔を建立し、平和を説いて回る精力的な行動の軌跡の、それはほんの一環であった。

しばらく経ってから、旅行者通路を88歳の老筆がただ1人の隨身者をしたがえて、杖をつきつき、とぼとぼ歩いてくる。みるからに疲れ切っている様子であった。両足がすでに不自由で、もつれるようになるのを、隨身者がもう1本の杖のようになって寄りそい、支えている。

すでに国際線ロビーは日本山妙法寺の出家と信徒によってところせましとばかりに埋められ、ウチワ太鼓を撃つ題目の大合唱が、はじめられている。ただ1人の<老人>を迎える羽田空港は、この一瞬、異様な熱気と迫力につつまれていた。

藤井日達は日蓮の信仰を受けつぐ法華経の行者であるが、戦前から戦後にかけてその生涯の行動のあとを追ってみるとき、かれの人間的資質にはたんに宗教家という側面からだけでは測られない

部分が数多くかくされていることに気づく。日本近代における「日蓮主義」の系譜のうちには名だたるイデオログの名をわれわれは見いだすのであるが、藤井日達はいずれの行動や思想のいずれとも質を異にし、一種独特の勁いアジア主義にもとづいた思想的発言を行なっている。実践的にも、朝鮮、満州、中国、インドと広範な地域を憑かれたような情熱にうながされて行脚し、あるいは止住し、そして撃鼓唱題行と礼拝行に専心した。

かれおよびかれが率いる日本山妙法寺の全体としての運動は、戦前は日本軍部との危い接触をもち、また政治的にも時流に沿う形で積極的な姿勢を示すことがあったが、宗教的世界観に立脚する批判的視点を失っていたわけではなかった。当時以降、藤井自身は、八宗兼学の深い学識をたくわえ、数多くの宗教的、警世的な著述をなした。また滞印時代の初期には、ガンジーとの邂逅によって藤井独自の非暴力の思想をみだし、その強い信念のもとに、戦後の日本における平和運動に大きな刺激を与え、運動方法としてはユニークな日本山方式を生み出したことは、世間のよく知るところである。

日本山の出家や信者が、その総帥である藤井日達にたいし偶像崇拜的な尊敬の念を抱くのは当然のことであるが、藤井日達における人間的魅力の圧倒的であることをいう人間は、日本山関係者以外にも多い。今日のわが国の宗教界において、人格・識見、および宗教的事業のすべてにわたって、かれがおそらく筆頭に位するほどの人格と実績をもつ代表者の1人であることは、ほぼまちがいのないところであろう。

## II

藤井日達は1885年、熊本の阿蘇の農家に生まれ、

大分の臼杵農学校を卒業したが、それと同時に同じ臼杵町にある法音寺で出家した。ときに19歳であった。引きつづいて入学した日蓮宗大学を卒業してからは、京都の頂妙寺に寄寓して、京都と奈良の各宗学林に遊学して、日本仏教の根幹をなす八宗の綱要を精力的に勉強した。

かれが一介の農学生から身を起こして日蓮信仰に目覚めたのには、内村鑑三、高山樗牛、姉崎嘲風などの影響が強く働いていた。学生、修学時代のかれは極度の貧窮に耐え、ときには水を飲みおからや残飯のたぐいだけを食いつないで、何日も過ごしている。当時の修行仲間には、沢木興道や岸信宏のごとき偉材がいたが、いずれも藤井日達の修行のはげしさには舌をまいてる。

大学を卒業したところのかれは、加持祈禱によって靈力を発揮する験者<sup>げんご</sup>に関心をもったり、あるいは中江兆民の『一年有半』や幸徳秋水が発行していた『平民新聞』を読んだりしていたが、結局、日蓮信仰の一筋に生涯を賭けることを決意した。

法隆寺で佐伯定胤についていたころは、『法華経』の「薬王菩薩品」にもとづいて焼身修行を実践した。線香一把を焚いて、それを腕に固定させるのであるが、肌が焼けただれて、そのあとから水泡ができ、水泡の体液が浸出してきて、なかなか燃えつきない。結局あとにケロイドができるのであるが、藤井日達の全身にはこのケロイドが6カ所もあるという。以後、この焼身修行は日本山妙法寺の出家がかならず履むべき修行階梯の一つとなった。日達はそれをかならずしも強制しなかったが、今日では、暗黙のうちに一つの確固たる伝統となっている。

またかれは京都の建仁寺では竹田黙雷について参禅したが、並いる雲水を尻目に、夜を徹して坐りつづけたという。このとき経験した禅堂の修

行規律を、日達は今日の日本山の出家生活のなか  
にかなり採り入れている。このほか、かれが各宗  
の教義や実践体系から学んだことは多いのであ  
って、その意味では、たんに知的水準における八宗  
兼学にとどまらず、修行実践のうえでも伝統的な  
価値のすぐれた部分を継承し、それを実地に活か  
してきている。

次に、かれの修行時代において逸すべからざる  
点は、その徹底せる断食修行においてみることが  
できる。大正3年に30歳になった藤井は、滋賀県  
堅田にはじめて教会所を開設するが、その翌年、  
比良山の八淵の滝にはいって7日間の断食修行に  
打ちこんだ。ついでその翌年、奈良県桃尾の滝で  
同様に7日間の断食を行なって、衆生教化への決  
意を固めた。いったいに藤井日達は、苦境に追い  
こまれたり、前途に暗雲がきざしたりするとき、  
焼身や断食などの修行によって夢告とか靈的体験  
をえている。自己の生涯の転機を直覚的につかむ  
独特の資質に、かれは恵まれている。かれは、そ  
のような苦行を積み重ね、また夢幻的な靈験を体  
験することを通して、自分は33歳を期して衆生教  
化の実践に出立するという誓願を次第に強めてい  
ったのである。

1917年(大正6年)の正月、33歳になったかれ  
は、いよいよ道を北陸路にとって行脚を開始し、  
身延山を經由して2月8日には東京に着き、皇居  
二重橋前に立った。ウチワ太鼓を打って題目を唱  
える撃鼓宣令げつこせんりょうの第1歩は、まず身延山の日蓮廟前  
で、そして宮城前でふみ出された。のちにのべる  
ように、かれには、日本国家の中心として天皇の  
存在を積極的にみとめようとする思想があった。  
だがかれは、のちにインド開教を果たすことによ  
って、自己の国家主義的な天皇崇拜の感情と信仰  
を、インドを原点とする仏舍利塔信仰によって相

対化する視点を獲得する。その意味ではかれの仏  
教伝道をふまえたアジア主義は、天皇中心の明治  
型国家を克服する契機を内包していたといえる。  
にもかかわらず、下化衆生の第1歩をふみ出すた  
めに、かれが身延山と宮城を選んだことのうち  
には、自己を日蓮の真正の後継者であるとする自覚  
と、それと並んで国家鍊曉によって日本国を救わ  
んとする遠大血気の自負が秘められていたと想像  
される。

この年、ロシア革命が成功し、吉野作造や山川  
均が活発な論陣をはり、大正デモクラシーの昂揚  
期を迎えようとしていた。前年(大正5年)にはイ  
ンドの詩人タゴールが来日、河上肇が大阪朝日に  
「貧乏物語」を連載していた。この時期における  
藤井日達は、当時日本に輸入・紹介されていた社  
会主義思想にたいしては能動的な反応を示すこと  
がなく、むしろ日本ナショナリズムの大陸への膨  
張との相関のもと日本の仏法を大陸に開教せんと  
する方向に、強く心を動かされていた。かれは、  
国内においても国外においても、身に一物をも持  
たない貧乏な行乞僧としての生活態度をくずさな  
かったが、そこにはどちらかという、国権論的  
エトスにもとづく孤立無援の伝道の夢を大陸の新  
天地に託そうとするところがあった。

藤井日達における大陸開教の事業は、かれ自身  
の主観的立場からすれば日蓮信仰の旗を異国の地  
に掲げるといった熱狂的な使命観に支えられてい  
たが、現実には日本の官憲と軍部の勢力の及ぶ範  
囲に沿って遂行された。大正6年以降の、朝鮮、  
満州、北支への伝道は、そのような意味合いにお  
ける足跡を如実に物語っているが、しかし伝道  
の方法そのものは、日蓮宗の教团的庇護からは排  
除され、たえざる官憲のいやがらせと迫害のなかで、  
いわば一人行乞主義、一匹狼的修行主義をとって

いた。かれの考えでは、官僚主義的な教団布教によつては現地人の心をとらえることもその救済を果たすこともできないのであつて、ただ無私無欲の祈念と礼拝の修行によつて撃鼓唱題することのなかに、おのずから仏法の興隆が可能となるというものであつた。

したがつて、積極的に信者を獲得したり、伽藍を建立したりすることが第1の目的なのではない。最低水準ぎりぎりの衣食住の生活のなかで、一人自立的な行乞をつらぬくことにこそ仏法を行ずることの原点があるとの確信をもつていた。今日の日本山妙法寺における出家主義は、このような藤井日達の体験のなかから生まれたものであつて、いわば一人行き、一人死す、といった修行形態が確立した。

もっとも出家主義とはいつても、かれのいうそれは小乗仏教的なリゴリズムを要求するものではない。かれは弟子にたいして結婚することを禁じたり、肉食することを禁忌したりはしない。出家というものが社会において衆生教化の修行に身を挺するとき、小乗的な戒律を守ることは実際問題としてできないし、そのような戒律にこだわること自体がすでに社会的実践の場から逃避することを意味している。そのような意味において日本山には条文化されたなんらの戒律もないし、したがつて個々の出家を統制するための組織も本山といったものも存在しなかつたし、現在も存在していない。

つまりかれの主張し実践してきた出家主義には、社会の場というものを媒介にした合理主義が裏打ちされている。教团的な伝道方式にたいしても、小乗的な出家戒律主義にたいしても、かれが批判的な立場を持して動かないのは、そこに主要な一因があると考えられる。

日達は、大正7年10月、満州の遼陽にはじめて日本山妙法寺を開創し、各地につぎつぎと同様の道場を建てていくのであるが、それはつねにほとんど、あばら屋同然の草庵というに等しかつた。のちに外護者や信者ができ、寺院規模も大きくなるが、そのときはすでに日達自身は他の荒野を求めて新天地に転身していた。

そういう点では、かれの、自己に厳しい難行告行にもとづく精神主義は、西欧文明の科学万能主義に反発するところの日本型アジア主義の底流と、手を結ぶ契機をもつていたといふことができるのである。

### III

大正12年、日達は関東大震災の報をきき、日蓮の『立正安国論』に説かれている自界叛逆難(=自国内の乱)と他国侵逼難(=外国からの侵略戦争)の危機を直覚して、急きよ帰国した。翌年、静岡県田子の浦に日本で最初の日本山妙法寺を開創し、15年には葉山で大正天皇の病氣平癒を祈念して撃鼓唱題し、断食までしている。

このときは治安警備という名目で、一時鎌倉の警察に留置されたのであるが、世間からは皇室中心主義の右翼思想であると批判された。藤井には、大震災や戦争をはじめとする国家の危機を「国難」と受けとり、それを回避するには国家の中心=皇室を祈念することが必須の行為(=仏道)である、とする信念があつた。その点で、かれのこのような主張は、政治イデオロギー上の「右翼思想」とは直接結びつくことはなかつたのであるが、しかし「中心」を祈念することによつて、国家そのものを守護しようとする心情は、官憲からの迫害を「法難」と受けとる意識と重なり合つて、国権論的ナショナリズムと結びつく側面があつた。

藤井の国家観を論ずるうえで、同時に見おとしなければならないことはかれの国土観である。かれは本来、日本という国家の中心は天皇であるが、これと同様に日本という国土にも中心がなければならない、それがすなわち富士山である、という考えをもっていた。国土の中心を富士山と考えるのは法華行者における富士信仰の伝統的な流れをくむ行き方であるのかもしれない。それはともかくとして、藤井の国家祈念は、日本近代の形成過程では、外敵から日本国を防衛すると同時に、日本の国力がアジアの各地に向かって膨張していくことの両局面にかかわる祈念でもあった。そういう意味では、天皇にたいするかれの祈念の姿勢のうちには危ない情熱が、潜在していたと思うのであるが、その危なさの盲目的な発動を抑えて、藤井自身の情熱の均衡を保たしめたものが、実は日本国の中心は富士山であるとするその独自の国土観にあったのではなからうか。田中智学や井上日召のごとき法華系の右翼イデオログには、藤井が抱いたこのような国土観はなかったのではあるまいか。かれのいう富士山を中心とする国土観は、天皇崇拝に根ざす国家観を相対化している。国土にかんする豊かな想像力は、国家というものの怪物的な1人歩きを抑止する力としても働いたのである。

戦後になって藤井は、日本のみならずインドにまで雄大な仏舎利塔を建立していくのであるが、その土地がいずれも景勝の地であり、高い山の上であることは、かれの思想と信仰がいかに国土というものと深く密着したものであるかということをおうかがわせる。日本山妙法寺の第1号が田子の浦に建てられたのも、現在かれが日本では熱海の道場に好んで滞在しているのも、すべては日本国の中心である富士山にその場所が近接しているか

らなのである。

田子の浦に道場第1号を建ててから昭和初年にかけて、藤井は日本各地に日本山妙法寺を精力的に作っていくが、昭和5年、46歳のとき東京日本橋で3日間の街頭演説を行ない、それを機縁に西天(インド)開教を發願した。

かれは満州事変の起こる昭和6年の1月にカルカッタに上陸し、上海事変が発生した翌7年には、ボンベイの日本人火葬場に雨露をしのぐだけの草庵を開創している。満州、中国の政治情勢が緊迫の度を加えつつあるちょうどそのとき、かれがインドという言語と風俗慣習のまったく違う苛酷な風土のなかで極貧の行乞生活に挺身していったことは、たんに歴史的偶然であることをこえて、その後の藤井日達の信仰と思想の質に微妙ではあるが重要な影響を与えた。

この間日達は仏教の遺蹟を巡拝して、仏教が全く地を払っているインドの地に仏教を復興しなければならぬとする誓願を立てた。これは『法華経』に説く「還来帰家」にもとづく願いであって、日本の仏法を本家本元のインドに返そうということである。

また昭和8年には中インドのワルダのアーシュラム(修道場)に赴いて、ガンジーと運命的な邂逅をした。その間のいきさつについては日達自身の「藁田日記」の記行文に詳しく出ているが、ガンジーは日達の敬虔な宗教的精進に感銘して「南無妙法蓮華経」を唱えた。日達がガンジーによってその生涯の指針となった非暴力の思想を己のものにしたのは、このときのことであった。藤井日達は独立後の会議派政権の指導者たちに多くの知己をもっているが、そのほとんどはアーシュラム時代に顔を合わせている。ネルー、前大統領ラダクリシュナン、それにプーダーン(土地寄進)運



動のピノーバなどである。当時ラダクリシュナンは、イギリス系の学術雑誌に「ナムミョウホーレンゲキョーという唱題における音響学的研究」なる一文を發表したほどである。

ワルダ・アーシュラムでは、今日においても1日の生活は「南無妙法蓮華経」の唱題をもって開始されている。ガンジー亡きあと、多くのガンジー主義者たちは国民会議派政権の役職に身をすべりこませ、中印国境紛争を契機に、印パ戦争、バングラデシュの独立闘争などの政治危機を切り抜ける過程で、ガンジーの非暴力思想を受けつぐものが次第に減少している。それにたいし、近年しきりにインドと日本のあいだを往来している日達は、国際紛争にかんするインドの武力行使にたいして遠慮のない批判を浴びせているが、その点ではガンジー思想の本来的な発想を、かれはもっとも忠実に、しかも頑固に守ろうとしている。

いずれにしろ、当時、ワルダにガンジーを訪ねたころの日達は、ちょうど緊迫の度を加えつつあった日中関係という枠をもう一つ飛び超えたインド体験という枠によって、日本の国家膨張の裏にかくされていた野心と危険な情熱を直覚していた。日本の国家的膨張の本質が実は帝国主義的アジア侵略そのものであることを見抜くことはなかったが、自己の理想がすでに中国大陸においては実現されがなくなっていることをかれは身をもって知っていた。そして中国開教をひとまず棚あげして、インド開教に転身しようと決意した一つの契機として、かれがガンジーの市民的不服従＝非暴力に強い感銘をうけたことが大きく働いていたのである。

藤井日達の中国からインドへかけての行動を追っていくと、どうしてもそこにパッションイットなアジア主義者の一面が浮かびあがってくる。

そもそも日本近代のアジア主義には二つの型があったと思う。その一つは、北一輝などに代表される、いわばシナ浪人型のアジア主義であり、もう一つが岡倉天心などに代表される、インド体験を内包するアジア主義である。シナ浪人型のアジア主義は、日本とアジアとの関係を政治的視点でとらえ、アジアへの膨張と日本革命の課題を同時に解こうとした。これにたいしインド体験型のそれは、文明論ないし精神史的な視点を媒介にして、日本の近代化そのものへの反省と批判を行なったのである。とすれば、思想家としての藤井日達は明らかにインド体験型のアジア主義に属していることであって、岡倉天心の血脈を継承していることになる。これは同時に、天心像が、今日の藤井日達の行動の軌跡を通して新しく見直されることを意味するでもあろう。

#### IV

さて、ガンジーから非暴力思想を継承した藤井日達は、そのことによって政治にかかわる世界から宗教の寂靜の舞台へと撤退するがごとき人間ではもちろんなかった。

震災を契機に国家と皇室にたいして祈念を捧げたように、かれはふたたび同じ動機のもとに、日本の陸海軍の將軍たちに、インドとセイロンで「感得」した仏舍利（シャカの遺骨）を奉呈して、国家護持の祈願のための、いわば宗教＝政治的な実践活動に身を躍らせていく。

昭年12年、日中戦争が勃発するや、その翌13年、熱血の闘志を抱いた日達は7年ぶりにインドから帰国した。ときに54歳であった。

当時インドにあった藤井は、とくに王舎城<sup>ラージギル</sup>で意欲的な開教に着手していたが、帰国後は藤井日達に心酔していた松井石根や本庄繁などの紹介を通

して、陸海軍の大物に接近した。海軍次官山本五十六、陸軍大臣板垣征四郎、海軍大臣米内光政、関東軍司令官植田謙吉、支那派遣軍総司令官寺内寿一、中支派遣軍司令官畑俊六、台湾軍司令官児玉秀雄などに直接面談して、次々と仏舍利を奉呈した。かれはそのためにわざわざ満州、支那、台湾にまで足を運んでいる。そして昭和14年5月には近衛文麿に近づいて仏舍利を奉獻している。

藤井が軍の首脳に会ったというのには、平和を祈願する宗教者としての信念を吐露する意味ももちろんあったが、同時に、日本の軍民がアジア大陸において民心をえていないということを批判する目的もあった。法華行者としての修行によって、かれはアジア各地の民衆の生活にじかにふれており、その体験をふまえて物をいっていた。だが日本山妙法寺＝藤井日達のかかる主張は、軍や官の方針や利害とあい容れない面はあったにしても、それと真向うから対立するものでもなかった。かれおよび弟子たちが行なっていた祈念は、平和を願う祈念であると同時に、戦勝祈願の祈念でもあったからである。事実、昭和19年には、かれは身延山にはいつて長期の断食を行ない、戦勝祈願を行なっているのである。戦後になってから藤井はそのことを隠していないし、そのための反省懺悔の行にはいつてもいる。

したがってどちらかという、当時におけるかれの姿勢は、軍や官の体制や存在そのものへの疑問を表明したり、またそれに批判を加えたりするというより、むしろ軍や官の指導部の精神的な内面を浄化しようとするところに重点をおいていた。このような藤井の行き方は、かれが一方では日本の既成仏教教団を徹底的に批判しつつも、教団仏教そのものの転覆とか変革とかを求めるとは、教団仏教の内面的な反省と浄化を求め

るといった、基本的には穏健な態度と似かよっている行き方であった。

いまこのことにふれてもうすこし論を展開し敷衍してみると、こういうことになるであろうか。すなわち藤井日達を指導者とする日本山の出家集団は、どこかカトリックのイエズス会に似ている。イエズス会は、宗教改革の発展に対抗して、正統カトリックの屋台骨を補強しようとして成立した、反対宗教改革の代表的なセクトである。ロヨラを盟主と仰ぐこの派は、ザビエルの活動にみられるように、積極的な海外伝道にのり出し、南アジアでは魂と胡椒を手中にすると豪語した。

日本山の海外開教は、撃鼓唱題の一行に集約されていたが、魂と胡椒の奪取というのがとき攻撃性を示すことはなかった。宗教行為のきびしさも異教徒の魂をどうこうするというよりは、日本の仏法をインドに返すことを重要な目標にすえているためであった。ロヨラやザビエルにみられる異教徒弾劾の攻撃的性格と、藤井日達にみられるガンジーゆずりの非暴力思想とは、きわだった対照をみせている。

ところで日本山妙法寺は、伝統的な日本の旧仏教にたいして宗教改革を断行しようとしているのではない。日本山には特別な立宗宣言といったものではなく、法華系の独立的な出家集団であるが、もちろん日蓮宗と敵対関係にあるわけではない。現代の日本の仏教のほとんどは「渡世仏教」であるとはかれが好んで用いることばであるが、だからといって、カルヴァンがやったような根元的なプロテストを日本の仏教教団にたいして行なおうというのではない。むしろ既成仏教の衰弱せる根幹に反省と懺悔の素材を投入し、もって旧仏教の覚醒をうながそうとしている。その点で、ゼクテとしての日本山妙法寺は、イエズス会がそうであ

ったように反対宗教改革の典型的な一派に属しているのである。

さて話を元に戻そう。日中戦争から太平洋戦争にかけて藤井日達の弟子たちはアジアの各地に飛んで、それぞれの宗教的任務についていた。かれらはときには戦闘場面にまきこまれ、あるいは作戦そのものに積極的に参加することがあった。昭和7年の上海事変では数人の日本山の出家が中国人によって殺されているし、13年の南京城攻略戦では、正式の戦史にはのせられていないけれども、3人の黄衣の出家が玄題旗を掲げ撃鼓唱題して、南京城の1番乗りをはたしている。ついで日本軍による南京大虐殺のあとでは、日本山の出家は中国側の紅卍会という宗教団体とともに大量の死体処理にあたった。また昭和19年のビルマのインパール作戦では、藤井の信頼する弟子の丸山行達<sup>丸山行達</sup>が正式の特務機関員として宣撫工作に従事した。丸山は、インド開教の事業では藤井の精神をもっとも徹底的に実践し、ワルダのアーシュラムではガンジーやネルーにも信頼された人物である。

こうして日中戦争時代、北支や中支で日本山妙法寺がはたした役割、および太平洋戦争末期にインドからビルマ戦線にわたって黄衣の出家たちがはたした役割には、軍部協力、戦争協力の色彩がきわめて濃厚であった。南京城1番乗りのシンボルは銃ではなく「玄題旗」(題目と日蓮の文とを書き連ねた旗)であったということ、そして南京虐殺後の死体処理の供養など、——そこにはたんなる戦争協力への埋没ではなく、宗教者としてのやむにやまれぬ信念と実践がこめられていたとする議論もなり立ちえようが、宗教者としての戦争批判の視点がいちじるしく後退していたことは否めないであろう。もっともその個々の事例についてはきめ細かにその歴史的・宗教的な意義づけを今後

とも行なっていく必要があるが、問題が数多くの複雑な要因にとりまかれているだけに、軽々しく論定することがむずかしい。その点ではこれからの研究にまつところが多いのであるが、しかし少なくともここで留意しておくべきことを二、三記しておこうと思う。

それはまず、戦争中の日本山の行動と思想を<分析>する場合、そこに日本山の軍部協力、もしくは藤井による軍部批判、といったような一本調子の単純な思考枠を設定して論ずると、事態に底流していた深い意味をとらえそこなうであろうということである。そのうえ、ここでつけ加えておかなければならないのは、右にのべたごとき、日本山と軍部もしくは作戦との接触の現場に、かならずしも藤井が居合わさなかったということである。そのことによって、藤井の陰陽両用の責任を免除することができないことはいままでもないが、しかし同時に、藤井日達という指導者とかれの手足になって各地に散っていた個々の出家との関係がどのようなものであったのかという問題が残されている。そこに信仰と思想の連続と継承の側面をうかがうことはむろん当然である。だが、それぞれが一匹狼的な出家の集団として存在していた日本山妙法寺のあり方を考えてみると、日本山の出家がすべて藤井の忠実な使徒であったとばかりはいえない側面がでてくるであろう。そしてまたこのことは逆の側からもいえるのであって、弟子たちの行動の軌跡によって、藤井の意図と方針が確かめられ、方向づけられたという面も当然考えられる。

総じてこのような問題を明らかにするためには、藤井日達論と平行して、日本山妙法寺に具体的に象徴されている一つの出家集団論が必要である。それは広義には、教団とセクト、カリスマと信

徒とのあいだに結ばれる宗教意識の緊張関係を、現代的な文脈において解くための要所であるということができる。

## V

藤井が昭和20年8月に敗戦の報に接したのは、朝鮮を伝道して、金剛山中にあった日本山妙法寺にいた時であった。ただちに帰国の途につき、故郷の九州の阿蘇山にはいった。そして日本の将来について瞑想をこらし、その年の12月1日からは臘八接心の断食行にはいった。かれはこのとき、戦後日本に平和をもたらす指導原理として各地に仏舎利塔を建立することを決意した。以後藤井は率先垂範してみずから鋤をとり、石を運んで、熊本の花岡山、熱海の錦ヶ浦などに平和の仏塔を建て、さらに弟子の出家集団を督励して、北海道から九州にいたる各地に建てていった。かれらはつねに資金と労働力の欠如に苦しんだが、少数の外護者と貧者の浄財を基に、自分たちの労働と才覚ですべてを完成にこぎつけるという難路を歩んだ。仏塔の数は、現在国内だけで30数基に達しているが、藤井自身は、釈尊の舍利を奉安することによって、この仏塔自体を、宗派の対立抗争をのりこえる仏教統一の原点にするのだと説明している。歴史的にいえば、釈迦入滅後に建てられた「八万四千の塔」をよりどころにして仏教は発展してきたという説があるが、このような仏塔の信仰が燃えさかったとき、その時代と社会はつねに平和であったとは、日達の動かざる信念である。

日本山妙法寺の平和運動が大きな転機を迎え、社会的な実践に力強く踏み出していったのは、砂川の米軍基地の反対闘争に参加したときであった。弾圧側の暴力にわが身をまかせ、黄衣を流血で染めながらもひるまずに撃鼓唱題をつづけた非

暴力の抵抗方式は、米軍と日本政府に大きな衝撃を与え、世間の共感を勝ちえた。それ以後、ベトナム戦争反対を要求するデモや各種の平和運動の先頭には、つねに藤井日達をはじめとする日本山妙法寺の出家群が衣のすそをひるがえして行進していた。藤井はつね日頃、出家の本務は寺に止住することにはなく、すべからく十字街頭に出て祈念の修行に励むことにあるといっているが、その意味では平和運動への積極的参加は、日本山としてはきわめて自然のなりゆきであったといわなければならない。

昭和29年11月、藤井は世界平和者会議の招請でインド、セイロンを巡錫し、翌年11月にもネパールで開催された世界仏教徒会議に出席した。このときをさかいにして、かれは戦後のインド開教の再出発にくさびを打ちこむのであるが、かれのこのような平和行脚と仏塔建立のための活動は、次第に世界的な環をひろげていった。昭和32年6月には中国各地を巡錫して北京を訪れ、37年にはニュー・デリーで開かれた核武装反対会議に出席、翌年2月には、中印国境で軍事衝突があった直後の、インド東北国境の前線地域を巡錫して、ネルー首相に印中不戦の必要を説いている。また同年5月から6月にかけては、ソ連には行ってモスクワ、レニングラードをめぐり、そしてふたたび中国入りをしている。また43年5月には一転してハワイ、アメリカ合衆国を訪れ、ホノルルではその地に建立した仏舎利塔の落慶供養を行なった。

しかしこの時期に藤井がもっとも情熱を注いだ事業は、インドの王舎城ラージギルに仏舎利塔を建立して、インドにおける仏教復興の実をあげようとしたことであった。周知のように王舎城には、釈迦が「法華経」を説いた場所といわれる靈鷲山があり、そこに仏塔を建てようと藤井が発願したのは昭和6

年のことであった。当時の日本山妙法寺の実力では小規模の土地を買い求めただけであったが、それ以後、この悲願達成のため困苦欠乏のなかでの修行がつけられてきたのであった。

戦後になってインド政府は、1956年（昭和31年）に仏滅後2500年を祝うブッダジャヤンティという祭典を催し、それに藤井も招かれた。このときの会議で、藤井はネルーに自分のインドにおける仏教復興についての構想を語って援助を求めたが、ネルーは快く協力を約した。藤井は資質的には天成の宗教者であるが、ある宗教的な構想を社会的に実現しようとするとき、かれはしばしば不思議な政治力を発揮した。かれは戦前は陸海軍の大物に臆することなく会見を申しこみ、また戦後は、国外において大公使級の高官から首相クラスの人物にまで平気で会いに行く。その行動範型を、かれのうちにひそむ権威主義に帰せしめようとする議論がないではないが、皮相の一面を衝いた言葉でしかないであろう。藤井は、ひとたび抱いた自己の宗教的構想を実現に移すためには、打つべき手を打ち、会うべき人物に会い、世俗的な問題に身をのりだしていくことをいとわない。そこには宗教的能力のほか政治的直覚力といったものにつき動かされている面があり、また若いころから単身で見知らぬ国外を行脚した経験と、それによって鍛えあげられた視野の広さといったものが大きく作用しているであろう。そういう意味においても、かれはたんに苦修練行をつんだ孤高の宗教家というようなものであったのではない。

結局、王舎城の多宝山（靈鷲山の峰つづきの山）に仏塔が完成されるのは昭和44年の10月で、発願してから以後実に10年余の歳月が経っている。その間に中印国境紛争が発生したり、またネルーが亡くなったりする事情も手伝って、当初約束され

ていたインド政府側の協力態勢が頓座して援助の効果が十分あがらない状況が重なった。日本からは建設資金のために乏しい信者の浄財が送られ、現地ではほんの一握りの出家が昼夜の別なく、困難な環境のなかで文字通り粉骨砕身して重労働に従事した。かくしてついに、総高36メートル、基壇44メートル四方という大規模な白亜の仏塔が完成し、正面の開放式の龕（仏像を納める厨子）には黄金の釈尊像が安置されたのである。ここで注目すべきは、この難工事を遂行するうえで、インド人の労働者を大量に使用したということである。少数の日本山妙法寺の出家と多数のインド人労働者との協業がこの大事業を実現にみちびいたのであるが、この相互協力の労働のなかから日本山妙法寺と出家たちは現地人の圧倒的な信頼を勝ち取っていった。昭和44年10月に行なわれた王舎城仏舍利塔の落慶供養には、ギリ大統領をはじめとする朝野の名士はもとより、そのほかに何万というインド大衆が参集したという。

藤井日達は、一定の地域に仏塔を建立する場合、かならずその定礎式、着工式、地鎮祭、落慶供養式といった宗教儀礼を行なうのであるが、それはかれにあってはたんに形式をととのえるためのお祭りさわぎなのではない。それはかれの言葉によれば、撃鼓唱題と祈念の修行に裏打ちされた荘厳な「仏事」なのであり、したがってそれらの各種の宗教儀礼の場面は、釈尊への精神的直結（＝仏事）を旨として、内外に平和実現の悲願を宣合するところの社会的実践の場なのであった。学問的にも八宗兼学の実力をもつ藤井は数多くの仏典や漢籍に通じてはいるが、かれは教義教理をあげつらう理屈っぽい救済理論を一切語ることがない。それは今日ほど、宗教者が社会的な拮据のある実践というものからかけ離れているときがないからな

のである。かれが、救済論にこだわる懺悔滅罪的  
隠遁の行き方にたいして、徹頭徹尾、仏塔建設を  
中心とする仏事と但行礼拝の修行を重視している  
のもそのためである。学問と知解のみをこととする  
発言をかれが批判するときの全身的なはげしさ  
は、ちょっと比類がないのではないか。

藤井日達は、一般の信者やなんらかの機縁にふ  
れて近づく在家の者にたいしては、まことに柔和  
で親かな態度をくずさない。かれらの世俗的ない  
分にもごく自然に耳を傾けてきく。ところがそ  
のようなかれは、弟子たちに向かうときは仮借な  
き鉄槌を下す。藤井が出家の世界と非出家の世界  
とをきびしく峻別しているのは、修行なくして下  
化衆生はありえないという信念が動かないからな  
のであろう。修行のゆくてに、巧みな誘導とか甘  
言とかはむろん無用の方便であるが、それ以上に、  
かれは出家というものにたいして死の覚悟を要求  
している。かれのこれまでの一生も、おそらくこ  
の一点を離れることがなかった。自己にたいして  
だけでなく、他にたいしても、日常的につねに死  
の覚悟を要求する人間の内面世界といったもの  
を、それと同じ密度と水準によって理解すること  
は至難の業である。とすれば藤井日達は、そのよう  
な修行の世界の、まったく孤独のなかでひとり住  
んでいる。本来の仏法といい、僧伽（<sup>ニゴ</sup>純粋出家集団）  
というものの原型が、もしもそのような地平にあ  
るのだとすれば、いわゆる近代日本の在家主義と  
いう行き方が、いかに甘えた「仏教・ヒューマニ  
ズム」でしかないかが、明らかになるはずである。  
そのヒューマニズムには、在家に向かう下化衆生  
のための根拠、原点としての出家の生活がまったく  
欠如しているからである。

## VI

以上みてきたように、藤井日達は戦後日本の平  
和運動に独自の方式をあみ出す一方、日夜の仏道  
修行では思想信条のいかんと問わず、ただ無心の  
撃鼓唱題行を弟子たちに課している。したがって  
日本山の出家集団のなかには、当然のことながら  
右から左までをカヴァーする各種の個性的な人物  
が含まれている。信条や思想の理論面でいったら  
とうてい共在できないような人間が、法華信仰と  
非暴力思想という共通の目標を軸にして同じカマ  
の飯をくっている。そしてその共通の目標を原理  
的に生みだしたのは藤井なのであって、今日の日  
本山の多角的な活動と団結はおそらくかれの指導  
性を抜きにしては考えられないであろう。

昭和44年は、日蓮ゆかりの地房州の清澄山に仏  
舎利塔が建立されたときであるが、この年同じ千  
葉県の三里塚に平和の塔が完成された。それは政  
府、公団側による新空港設置にたいする反対運動  
の拠点として作られたものである。以後三里塚闘  
争は、現地の農民、全国から集まった学生、そし  
て各種の民主団体とを打って一丸とする熾烈なた  
たかいを展開し、運動内部にも深刻な分裂、分派  
が発生する不幸をみるにいたるのであるが、藤井  
日達と日本山妙法寺は、終始一貫して新空港に  
4000メートル滑走路を作ることに反対する立場を  
とっていた。4000メートル滑走路は平時利用の  
ためのものではなく、軍事目的を予定に入れた特  
殊滑走路であるというのがその立場の基本線であ  
ったが、結局日本山側は、公団側に平和利用と周  
辺住民への十分な保償をさせることを誓約させ  
て、妥協するにいたった（昭和47年8月）。

ところでその約1年前、昭和46年の強制代執行  
の波状攻撃のさなかにあったときのことである

が、平和の塔をとりまいて機動隊と警官がひしひしと追っていた。このとき日本山の出家たちはウチワ太鼓を撃ち、題目を唱えて、その仏塔の回りを行道しはじめた。すると周辺につめかけていた農民や学生もその行動の列のなかにはいつて一緒に題目を唱えて巡りはじめた。かくして、あたかも平和の塔をその外側の俗なる領域から結界(=聖別)するかのごとき、密集した人々の壁垣が作られ、そのため代執行が阻止されるという事態がおこったのである。それは、いつてみれば、権力に抗する民衆の力が自然に発現するとともに、宗教的実践行為と平和運動とがみごとに合致し、火花を散らした瞬間だったのである。

藤井日達の視線は、国内の三里塚における死活の運動に注がれ、これを指導する一方で、休むことなく、遠くインドの地にふたたび開教の鋏を打ちこむ好機をとらえようとしていた。王舎城に仏塔を完成したのち、昭和45年には、アショーカ王ゆかりの地であるオリッサ州のカリングに開教する計画をすでに立てていたのである。州政府の後援もあって、すでに87歳になっていたかれは、ただちに日本山妙法寺の精鋭を20名ばかりえりすぐって現地におもむいた。竹と竹の葉によって急造されたニッパ・ハウス式の小屋を造って住み、現地のインド人のそれとまったく変わらない貧しい生活を送って、道場と仏塔の建設をすすめていった。それは何もことあたらしい事態なのではなく、日本山妙法寺では創立当初から自然に定められていた開教方式であった。かれらは身になんらの私財をもたず、一切の世間的な安楽と利養を捨てていつでも異郷の地におもむいていく。当然、業半ばにして斃れる者もいるが、出家の道はそもそものはじめからそのことを前提にしている。

当時カリング道場では、すでに還暦を迎えた老

比丘やまだはたち前の少年出家が止住して、仏塔建立のためきびしい風土のもと無言の重労働に従っていた。それは煩惱熾盛の生身の人間にとって言語に絶する苦行の連鎖であるはずなのだが、かれらはそれにひたすら耐えていた。「法華経」に説く地涌の菩薩を現代に求めるとすれば、それはまさしくかれらをおいてほかには見出しがたいのであるが、おそらく日本山の将来は、その20歳前後のたくましい青年出家=若獅子群像の手によって切り拓かれていくであろうと思われる。そして誰よりもかれらにそのことを期待し、そしてはげしい鞭をふるっているのが藤井日達である。かれは今なお休むことなきその精力的な晩年のまっただなかで、若い世代を徹底的に鍛えぬこうとしている。

## VII

ところで、藤井日達の行動によって峻厳な指導者像のみを印象づけるとすれば、それは論述の平衡が失われていることを意味する。かれはまた他面で、ユーモラスな人間味をにじみ出すことがある。

ここ10年ばかりのあいだに日本やインドにおける日本山の道場には顔色がいろいろに違った若いヒッピーがよく訪れるようになったが、藤井日達はこれらのヒッピーにたいして独特の批判と感想をもっている。事実そのヒッピーのなかから何人かの出家が生まれてもいるのである。

藤井は、いまから50年前に西天<sup>インド</sup>開教に出立したときの自分は、さしずめ今日のヒッピー族そのままだった、とよくいう。かれは日本山に一宿一飯を求めてくる者にたいしては、どんなことがあってもそれを受け入れている。なかには未熟な者や心ない者があって、いろいろ迷惑をこうむること

もあるらしいけれども、かれは原則的にはヒッピーとは道を求める者だとする考えをもっている。したがって、釈尊は古代インドにおける典型的なヒッピーだった、というような意見がかれの口から出るのである。藤井のヒッピー好きには筋の通った人間論がかくされていることはたしかだが、同時にそこにはどこかユーモラスな趣きがないではない。

インドのカルカッタには日本山の道場があるが、その本堂に次のような歌を書いた藤井の色紙が掲げられている。——日本山／貧乏神に守られて／会法久住の誓い遂げなむ——。日本山妙法寺と貧乏神が宿命的な愛人同士であることはまず疑いないが、かれは、ヒッピーが日本人であれ外国人であれ、まずもって貧乏神に守られているらしいことに共感している。体制や家族や知識等々からドロップアウトした若者たちは、それらの機関やそれらの価値から自分の身を相対的に引き離し、そうすることによって世俗の社会全体を批評している。一度そこから飛びでてみると、自分をとりまき自分を育てていた機構がいかにもグロテスクなものであったかがわかるのであろう。かれらはアイロニーを身につけ、余裕をもってそのグロテスクな対象を刺すのである。かれらの財産は貧乏神の保証する乞食の智慧こつじの、それだけである。藤井日達の言々句々ににじみ出るユーモラスな社会批評は、実はこのヒッピー族にたいする父親のような愛情とどこかで源を同じくしているのではないであろうか。かくていまなお日本山妙法寺を訪れるヒッピーは幸運児である。むろん、撃鼓唱題行と勤労の精神をかれらが忘れないかぎりにおいてではあるが——。

ところで、ヒッピーにたいしてあたかも父祖のごときゆきとどいた理解を示す藤井が、実際の生

みの母親にたいして終生かわらぬ尊敬と徹底した随順の態度をとったことは、よく知られている。これだけみても、かれの生涯において母親の役割というものが父親のそれにくらべて、いかに大きなものであったかということがわかるのであるが、これはガンジーの場合を想いおこさせないであろうか。ガンジーの父は小藩王国の首相までつとめた政治家であったが、母親は信心深いヒンドゥー教徒であった。ガンジーの自伝をみると、かれは修行遍歴時代の危い青春期に、しばしばこの母親の精神的庇護によって救われ、母親との約束をたまに破ることがあったにしろ、それを必死になって守ろうとしている。むろん、いまガンジーと藤井日達を同じ水準のもとに比較してみようというわけではないが、日達にたいする「母」の影響力の大きさというものが、宗教的人間にとっては重要な意味をもったのだということをおきたいのである。ガンジーの女性的な非暴力の思想が、イギリスの男性的な暴力=帝国主義に対抗して生みだされたものであるとは、アメリカの心理学者ウォルフエンシュタインの意見であるが(V. Wolfenstein, *The Revolutionary Personality—Lenin, Trotsky, Gandhi*, 1967, Princeton), 藤井日達が指導した砂川、三里塚の仏塔を拠点とする平和運動のなかにも、かれのうちに内在している女性的なものへの信頼、その象徴としての母思慕といった感情が分かちがたく介在しているように思われる。

女性的なものへの信頼といったものが、けっしてそのまま弱さや優柔などにつながるものでないことはいうまでもない。それはしばしばしなやかな精神を養う機縁となるものであり、受動のなかにおける豊かさあるいは強靱な持続力といった資質をみがきあげる。われわれはその典型的な例を



たとえば日蓮にみないであろうか。日蓮の遺文集をみると、かれは実に多くの女性の信徒に手紙を出している。その女性の親、夫、子供の消息を細かくたずねて暖かい心くばりを示し、その家族のうちのだれかが亡くなった場合には真情あふれる慰めのことばを書き送っている。佐渡や身延の逆境のさなかにあったとき、日蓮の純粋な思いやりの感情はますます冴えわたった。

そのことの現代における反照を、われわれは藤井日達のうえに感ずることができないであろうか。きびしい修行に耐えぬかれたかれの鋼鉄の精神、その豪胆な政治的発言などのなかには、余人の追隨を許さぬ男性的な実践力がひそんでいるが、同時にそのような行為の背後に、弱きもの、女々しいもの、圧迫されたものへの純真な共感がつねに発動している。そしてそういうかれの感受性を養い育てるうえでは、かれの「母」の慈光がはかりしれない拡がりと深さをもって作用しているのではないか。ほんものの出家とは、男性の目と女性の目とを無差別におのれのものとしたとき誕生するのかもしれない。されば、単身の出家にたいして、ことあらためて禁欲僧とか独身の清僧とか呼ぶ必要がどこにあるか。

## VIII

すでにのべたように、藤井日達の出家主義は寂静主義や隠遁思想とは異なるダイナミックな性格を有している。したがってそのゼクテとしての組織・運動論は世俗の社会に向けてたえず開かれているのであって、それは日本山妙法寺における実践体系の教条主義化と骨化とを阻止する要因となっている。

また同時に、藤井によって唱導されている非暴力思想も、虫も家畜も食さず肉食を禁ずるとい

がごとき小乗仏教的なネガティブなものではない。藤井はもちろん、原則的にいかなる社会暴力も認めない立場を持しているが、しかし、かれには本来政治家の直覚力が具わっており、しばしば政治的文脈のなかで非暴力の思想をためそうとする純政治的エートスがある。砂川や三里塚においてかれが示した姿勢には、一面からいえば宗教者として絶対拒否の側面があらわれているが、それは同時に、暴力的な政治過程にたいして、政治というものをもっとも純粋に昇華させた場合の徹底抵抗の原理をつきつけた姿勢でもある。すなわちここには、純粋培養された政治理念というものは、現実の宗教的変革への意志と対応するという信念が定在しているのである。

しかし、現実の政治過程では純粋に培養される政治というものが存在しない以上、藤井の主張する非暴力は政治の戦略戦術によってたえざる転覆もしくは軌道修正の危険にさらされている。非暴力は徹底した信念であればあるほど、現実との関係のなかでは不安定な緊張と危機のうえになり立っている。したがってその緊張と危機を1個の肉身において実践的に克服していくためには、たえざる撃鼓唱題行が要請されるのである。藤井日達は人間の本来的な弱さと「政治」の暴力的な強さを本能的に知っているがゆえに、そのことを自己にも弟子にも命ずる。

かくして、かれの非暴力思想は、その行動的な出家主義とならんで、いわゆるわれわれ市民社会の市民倫理とはかならずしも適格的ではない要素を多く含んでいる。だが、まさにそのゆえにこそ日本山妙法寺の存在は、今日の日本型市民社会の根底をむしばみはじめている危機的構造にたいしては、それ自体痛烈な批判的アンチテーゼたりえているのである。

藤井日達は、厳密な意味においてははまだ藤井日達論として対象化されるべき存在ではない。小論がそのことをはたしえなかったために、そうしているのではない。それはひとえに、藤井がまだまだ完結せざる活火山だからなのである。

かれは昨年88歳になりながら、バングラデシュ独立と同時にダッカ入りをし、さらに方向を転じてソ連にはいってモスクワからウランパートルにまで飛んでいる。やがてかれは、平和塔（=仏塔）建設のために、弟子たちをそれらの地に送るであろう。

日本の宗教界はかれを一種の異端の領域に格づけして、いわば敬して遠ざけ、また日本の思想界は、かれの行動と思想の内実にな案内であることを楯に、一部をのぞけば正当な理解と評価を行ないえない状況にある。そして、日蓮信仰という思想課題にたいする、日本の近代知識人たちの不感症的反発というものが、それに拍車をかけた。

ザビエルとカルヴァンについて何ほどかの知識を有する現代人が、藤井日達の人間と事業にかんしていつまでも無知でありつづけることに、われわれはそろそろ歯止めをかけてもよい時期にきているのではないか。

#### <参考文献>

- 藤井日達『毒鼓』 わせだ書房 1961年。  
藤井日達『西天開教日誌』（再刊）日本山妙法寺大僧伽出版部 1961年。  
藤井日達『仏教と平和』 教育新潮社。  
藤井日達『一閻浮提』 大法輪閣 1972年。  
藤井日達『わが非暴力——藤井日達自伝』 春秋社 1972年。  
雑誌『天鼓』 毎月刊行 日本山妙法寺出版部  
雑誌『サルボダヤ』 毎月刊行 日印サルボダ

ヤ交友会。

『米寿慶讃文』 藤井日達殿下米寿慶祝委員会  
1972年。

（東京教育大学講師）