

広島大学学術情報リポジトリ
Hiroshima University Institutional Repository

Title	「わが塔はそこに立つ」論：「親鸞とマルクスの交点」
Author(s)	尾西, 康充
Citation	近代文学試論, 61 : 49 - 60
Issue Date	2023-12-25
DOI	
Self DOI	10.15027/54895
URL	https://doi.org/10.15027/54895
Right	
Relation	



「わが塔はそこに立つ」論

—「親鸞とマルクスの交点」

尾西康充

1

在家念仏信者の家に生まれた野間宏は、「わが塔はそこに立つ」の執筆に際して、それまで自分が抱いていたイメージとは異なる、新たな親鸞像を示した。それは親鸞が承元の法難（一二〇七年）によって越後に配流され、その後移住した常陸において生活をともにした農民たちの視点に立つものであった。親鸞は越後に旅立つ前の心境を「もしわれ配所におもむかずんば、何によりてか辺鄙の群類を化せん。これなお師教の恩致なり」（『御伝鈔』）と記している。二度と京都の土を踏めないかもしれない状況におちいっても、その逆境を衆生教化の機縁としてとらえ直した宗祖の生き方は、実は野間にとって、自分の父親卯一に重なるものであった。火力発電所の電気技師であった卯一は専修念仏門に帰依して、実源派という一派をみずから創基し、西宮今津の社宅に説教所を開き、勤務のかたわら民衆に布教活動をはじめるという経歴を持つていた。

野間によれば、「私の父は織田信長にとらえられて石山のほとりです。首をはねられた、親鸞より十二代目の祖」である。斬首されるとき一心に念仏をつづけた四人のうちの一人の生まれ変わりとして、父親は「念

仏をひろめるとともに、阿弥陀仏の像を描いてそれに息をふきかけ、それを信者たちに与えて仏とともにある生活をひろげようとしつづけたが、その絵は暗い狭い日本の農家、商家の奥座敷の空気のなかに置くにふさわしい一種気味の悪い感じの付着しているものだった」と回想する⁽¹⁾。この「一種の気味の悪い感じ」という言葉のなかに、宗門に対する崇敬と同時に、それとは逆のある種の違和感とがせめぎ合うというアンビバレントな気持ちが表示されている。

野間の父親が布教の際に示したという阿弥陀如来の巻物は、臨終しようとする信仰者の前に、阿弥陀仏と眷属たちが極楽から迎えに来た場面の描かれた「山越えの如来」と呼ばれるものであった。「父が百日の行という親鸞が法然に会う契機となった京の六角堂の百日の参籠からとられた行を終った直後に描いた」とされる画幅には、「宗門の成立の秘密」が隠されていた⁽²⁾。その「秘密」を解き明かそうとしたのが野間の長篇小説「わが塔はそこに立つ」（「群像」第一五巻第一一―号、第一六巻第九号、一九六〇年一月―六月二年九月）で、京都帝国大学文学部仏文科の学生海塚草一が、父親実鸞（裕八）の宗門に隠された「秘密」が「あまりにも簡単すぎてまるで子供だましに近いものに思え、それをひとに語ることさえはばかられる」ものであったことを知って、そこか

ら離脱しようとするプロセスが描かれている。

ただし野間が父親の宗門を完全に否定していたのかといえ、決してそうではない。むしろ「貧相な彼の父親の顔」は「哀れな、虚しい、貧相な人たちに対する献身」と一体となったものとされる。財宝を喜捨し功德を積むことによって西方浄土の光明を招き寄せようとした撰開家の藤原頼通が建立した宇治平等院鳳凰堂の壁扉画「九品来迎図」の莊嚴さに比して、人びとの臭いと埃に満ちた一般民衆の生活空間におかれた如来図にこそ、一切衆生に回向された阿弥陀仏の本願力が發揮されていると考えられたのである。

「貴賤縋素を簡ばず、男女老少をいはず、造罪の多少を問はず、修行の久近を論ぜず」（『教行信証』信巻）とあって一切衆生に「如来の誓願」が届けられるとする親鸞の教義は、阿弥陀仏の本願力に帰命することとてしか救われない煩惱具足の凡夫に差し向けられたものであった。野間にとって、その思想的な革新性は、資本主義社会における階級対立を解消し、格差や矛盾を克服した自由な人びとの協同社会の実現を目指すマルクス主義に通じるものであったといえよう。

親鸞の寺院否定、僧侶否定の上に立った信仰は、かつて貴族の一員として貴族たちの信仰を支えていた比叡山に入って、自分も加わった僧侶生活そのものと真正面から対立するこれらの農民の生活に支えられているのである。寺院の僧侶の生活は貴族たちの生活の根拠である労働奴隷によって同じように根拠づけられているのであるが、それがどのようにに仏から遠いものであるかは親鸞の知りつくしているところであった。³⁾

野間の眼には、貴族社会から武家政治に移る鎌倉期は、資本家階級か

ら労働者階級への社会の主体が変わる現代に通じるものがあつた。自伝的小説ともいえる「わが塔はそこに立つ」を取り上げて、野間の内部にあるアンビバレントな宗教観を解き明かしたい。

2

親鸞が京都から追放されたのが三五歳（一二〇七年）、そして流罪が赦されたのが三九歳（一二二一年）であつた。服部之総『親鸞ノート』（一九四八年九月、国土社）によれば、親鸞が専修念仏を布教した主な対象は、親鸞が四二歳（一二一四年）のときに常陸国に移つてから六三歳（一二三五年）までの間に暮らした農民たちであつたとする。島根県の浄土真宗本願寺派正蓮寺に生まれた服部は、自分を「呪はれたる宗門の子」と称したように、寺院と訣別して唯物史観に立つ歴史学者であつた。奇しくも『親鸞ノート』は服部の父親の二三回忌にあわせて刊行された。

服部は親鸞が「鹿島、行方、南荘の常陸の人々」、すなわち「その人々は教養のうへで最下等だつたばかりでなく社会的地位と身分のうちでも最下等の農民たち―多く北越から役畜にひとしい労力としてつれてこられた「下人」たちであり、または下人が解放されて自営農民となつた「新百姓」で、本来の庄民たる「本百姓」からは昭和の今日にいたるまで根強く下賤視されてきたやうな人々」であつたと唱えた。⁴⁾ 親鸞が社会の最下層に位置する人びとに直接、阿弥陀仏の本願によつて回向されることを教えたとするのは、この当時きわめて斬新な視点を提

供した学説であった。近藤俊太郎氏によれば、「服部親鸞論は、戦後の民主主義革命といった実践的課題を背景に、政治主義的色彩を帯びながらも、親鸞の信仰にいかなる歴史・社会的意義があったのかを探ろうとした点で、画期的な成果であったといわねばならない」とされる。⁽⁵⁾

ただし現在の歴史学会では、服部が唱えた「新百姓」説は実証性に乏しいものとして退けられているのだが、野間は服部が描き出した『反権力の象徴としての親鸞』像に共鳴し、「わが塔はそこに立つ」を執筆するに当たって、「親鸞とマルクスの交点」を探し当てようと試みたのである。⁽⁶⁾野間は「現代にいきる仏教」のなかで、創作のモチーフをつぎのように説明している。

ある一人の大学生がいた。その大学生の家庭は父親と母親が在家仏教徒であったから、小さいときから仏教思想をそそぎこまれ、いずれは在家仏教徒として父親の跡を継ぐように育てられた。ところが、だんだん大きくなり、学問をするにつれて、仏教にたいする疑いがでてくる。唯物論的、あるいは無神論的な方向に自分の思想がむかっていく。それは仏教にある地獄とか極楽とかいう思想そのものに疑いをいだいたことにはじまっている。そこで思想的には仏教とは反対の方向にむかっていくが、どうしてもむかいきれない。そこからだの半分は仏教のなかにとどまっている。そういう大学生が、鎌倉期において親鸞はいかに生きえたか、親鸞の生き方をもう一度仲立ちにして現代に生きることではできないだろうか、と考える。そして仏教をもう一度現代のなかで考えなおそうとする。⁽⁷⁾

「親鸞の生き方をもう一度仲立ち」にすることによって、左翼学生運動に身を投じようとする海塚草一が、現代における仏教の意味を再発

見しようとする—そこに「わが塔はそこに立つ」のモチーフがあったというのである。

戦争を体験し、戦後文学者として活躍した野間の問題意識は、戦乱に生きた親鸞の生涯から導き出された反戦思想と「現実肯定の戦後思想」に核心がおかれているのであった。⁽⁸⁾後鳥羽上皇が承久の乱（一二二一年）を起こしたとき、親鸞は四九歳であった。承久の乱の終った日と太平洋戦争の敗戦の日を重ね合わせて考えるという野間によれば、法然と親鸞の「念仏に徹する考え方の底」には「さらに戦争を考えつくして、戦争を行なうものに対する、一定のはっきりとした戦闘的ともいってよい態度を定めたものの思想」が存在していた。「その半生を戦争のなかに生きたとはいえ、四十九歳の時から戦後に生き、戦争の体験そのものに徹してしかも戦争そのものから、人間を解きはなつ時代の課題を、自分の前に置かなければならなかった」親鸞の生涯に、野間は自分の半生を重ね合わせていたのである。⁽⁹⁾

「わが塔はそこに立つ」の海塚草一は、民衆に諦めと慰めを説き、現実社会を改革するために民衆が立ち上がるのを妨げているのは宗教であると批判するマルクス主義に傾倒しながら、それでもやはり親鸞から離れることができないのは、親鸞が「農民とともに二十年間すごしている」からであった。「俺がいまなお親鸞を否定しきることが出来ないのは、このことがあるためではないだろうか」という草一の感情は、親鸞に向けられたものであると同時に、父親へのある種の敬意でもあった。なぜなら実鸞は、「貧困者にたいする、いつも火を噴きだしているといえる共感」をつねに抱いていたからである。

みずからの「生死出づべき道」を求めると同時に一切衆生とともに救

わかれて行く道を求めた親鸞の京都六角堂百日参籠を完全に模倣した、実鸞の百日行は、「親鸞を僧侶と見ることを否定し、また親鸞を僧侶のものとするを否定する」という見方、すなわち「親鸞を商人のうちにも生きて布教をつづけ、商人に専修念仏の道を開いた先師」としてとらえる独特のものであった。草一は父親の百日行を「あまりに簡単すぎてまるで子供だましに近いもの」に思え、それをひとに語ることは「えはばかられるのである」と感じていたが、父親の専修正念会は、最盛期には信徒が一五〇〇名に達し、京阪神に名が知られるほどであったとされる。

草一が浄土真宗の七高僧につながる宗門の系譜に疑いを抱きはじめてしたのは、父親が死んで一年も経たない、中学三年生の終わり頃であった。そして京都の高等学校に入ってから一人で暮らすようになるまで「信仰の緊張」に替わって、「生命の緊張」という言葉で呼ぼうとした自己快楽に中心を置く一つの「快楽主義」を享受し、それから同人誌サークルに誘われて「芸術の緊張」というものに移行していったのである。その結果、「自分がひとりだに宗門から離れ、自分の内に宗門の何の痕跡も見出すことが出来ないと考えることの出来る時」が訪れると同時に、「激しい羞恥」に襲われることになった。このときまさに、実流という法名を与えられている草一は「二代目教祖になることに抵抗しはじめたのであった。

弾圧を受けた親鸞と同じように、実鸞も死去する二年前、布教に関して警察の取り調べを一カ月も受け、宗教法人として認可されていないことが理由に彼の宗門は「四、五年の間追放」されていたとされる。作品のなかで実鸞が正式な得度式を経た「僧侶」ではなく、往生浄土

と念仏の教えを説く導き手としての「善知識」と呼ばれているのも、それが異安心である秘事法門であったからだといえよう。

学生サークルの資本論読書会への出席を通して草一が加わりうとしていた京都の左翼運動も、一九三三年の滝川事件や、「わが塔はそこに立つ」で設定された作品時間——一九三五年五月——の前月に発生した四・七事件など、度重なる弾圧を受けていた。作品のなかで資本論読書会のメンバーである山川がその情報を伝えた四・七事件では、袴田里美たちの日本共産党中央とは異なる立場から党再建を目指す、「多数派」と呼ばれたグループの指導部および関西地方委員会のメンバー二十七名が一斉検挙された。そのうち学生運動関係者は一名にすぎなかったが、合法舞台の日本労働組合全国評議会（全評）や消費組合関係者が含まれ、全協フラクションの鰐淵清虎は西陣署特高係によって拷問死するに至ったのであった。

3

ところが、野間宏が示したような「反権力の象徴としての親鸞」像を根本的に批判する歴史学者が現れた。今井雅晴氏は「一九六一年（昭和三六）に挙行された親鸞聖人七〇〇回御遠忌のころの雰囲気は、現在から見ればやや異常な部分があったのではないでしょうか」と提起する¹⁰。今井氏は当時「唯物史観にもとづく親鸞像が幅をきかしていた」と疑問を投じたのである。保守対革新の図式で激しく争われていた政治状況をそのまま投影して、親鸞を「被支配者の希望の星」「革新勢

力のシンボル」として祭り上げていたことを批判したうえで、「親鸞聖人の生きた時代と私たちが生きている現代とを混同しないこと」を戒める。今井氏は野間の名前をあげて批判を直接加えているわけではないのだが、今井氏の触れた親鸞聖人七〇〇回御遠忌が「わが塔はそこに立つ」の連載期間に重なっていたことを考えれば、「親鸞の生き方をもう一度仲立ち」しようとする野間の方法へ向けられた疑義でもあったといえよう。

だが「実鸞の心の中にあつたものは東国常陸の国の農民のなかにあつた時の親鸞の姿であり、その燃え立つ行為だったにちがいない」と野間が描写するとき、阿弥陀仏への帰命によつて五濁悪世の群萌が救済されることを説こうとした親鸞の原点が伝わってくる。そして親鸞の生き方を継承すべく、実鸞は「狭い暗い小さい中之町の家々」の間で、貧しい農民たちの間で宗教者としての生涯を全うしたのであつた。

草一は宗門を否定しようとするものの、亡き実鸞が住民のために奔走し、今も母親里野が服修理の店を構えて暮らす「中之町」への想いは禁じることができない。「わが塔はそこに立つ」第五章には、送金が途絶えた母親に会うために草一が「中之町」に帰ってくる場面が登場するのだが、そこで草一は「中之町に住まう人たちの、あの忘れることのできないあつい息づかい」を身近に感じる。すると彼の脳裏には「必ず引き返して来るよ。必ず来るからな」という声が高まり、「俺の行くところはその外にはない。それを俺はよく知っている」という衝迫に襲われるのであつた。

同じ第五章には、十分に治療も受けられず死んでいった「中之町」の貧しい信者細田の湯灌を、草一が母親に協力しておこなうシーンが描

かれる。死者のまわりに集まつた者たちが念仏を唱えるなか、納棺する前に死者を洗い清めるのだが、マルクス主義思想に目覚めている草一は、その「秘儀」めいた作法を神妙におこなう母親の「滑稽な姿」に距離をおきたいと思う。だが子ども頃から、死者が男性の場合、下半身を清めるのが草一の役割であつたことから、母親の「二本の白い手」に導かれて、気乗りがしないながらも清めの作法を手伝つてしまうのである。以前と同じように自分を温かく迎え入れ、感謝の気持ちをお口にする声を聞くと、草一は「やはり、俺はここへ来なければいけないんだ。この家に住んでいる人、この家で生きている人を、俺は少しも知つてはいない」と痛感させられるのであつた。

旺盛な創作意欲に駆られて野間が発表してきた作品の系譜を考えると、「中之町」に対する草一の「俺の行くところはそこ以外にはない」という感情は、「暗い絵」の結末部分にある「そう、俺はもう一度俺のところへ帰ってきたのだ。正に俺のいるところへ」という深見進介の独白に通底するものがある。深見はこのときマルクス主義思想に共鳴し、プロレタリアートの解放のために非合法法学生運動に参加しなければならぬと切に思いながらも、獄死すら厭わないという覚悟を求められる状況に違和感を抱いていたのである。深見は非合法法学生グループの集まりに「彼のいるべき場所、彼の来るべき場所は、ここより他にはない」と考えながらも、「やはり俺の道はここから離れている」と考えるしかなく、そこから離れて「仕方のない正しさをもう一度真直ぐに、ちゃんと直さなければならぬ」と決意したのであつた。

武井昭夫は、野間が戦後作家として出発し、その後政治紛争にも巻き込まれながら苦闘をつづけて創作活動をおこなってきた軌跡をたどり

ながら、「わが塔はそこに立つ」の成果を意味づけた。

敗戦直後の四六年に『暗い絵』で出発しながら、やがてその道からそれて、ついには『地の翼』を中断せざるをえないところに追いつめられた野間が、五〇年代に味わねばならなかった苦さを噛みしめながら、再出発のために、もう一度『暗い絵』の時代をくぐりなおそうとした、息ぐるしいまでの、文学者のたたかいのドキュメントなのである。¹³⁾

「暗い絵」から「わが塔はそこに立つ」に至る一四年の歳月を経て、野間は人びとの生活と乖離した公式的なマルクス主義思想ではなく、親鸞の専修念仏門のような民衆の生活と密着した方法にこそ、「自己完成の追究の道をこの日本に打ち立てる」可能性があると考えるに至ったのではないか。資本論読書会のメンバーで、かつて検挙され一年間休学を余儀なくされた由畑の下宿の本棚には、かなりの数のマルクス主義思想の書籍に加えて『親鸞文集』がおかれていたのである。彼もまた寺院の出身で、歴史学を専攻していたのである。

また作品の相関関係でいえば、「中之町」に対する草一の感情は、『青年の環』における矢花正行の大阪市淀川区の人びとへの仰望ともいえる親密な心情との類似性が指摘できるだろう。矢花は役場の行政組織の息苦しさで辟易しながら、「部落のひとつとものではじめて生き返ったような自分を感じる」ことができたのである。沖浦和光氏によれば、「中之町」の一隅が被差別部落であるとは明記されていないものの、『親鸞ノート』に啓発された野間は「親鸞を読み直しながら、あの念仏

聖のように布教活動をやっていた父が、なぜ中之町の人々を深く愛したのかということが、心底から理解されるようになったのではないかとし、「父の敬愛した親鸞を通じて、専修念仏と被差別民との深い結びつきが、思想史の上でもはっきりと了解できたのである」という。¹⁴⁾

『仏説無量寿経』の本願文に「唯ダ五逆ト誹謗正法トヲ除ク」とあるところ、親鸞は「五逆のつみびとをきらひ、誹謗のおもきとがをしらせんとなり。このふたつの罪のおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとせんとせんとし」と『尊号真像銘文』と解釈した。親鸞によれば、五逆の罪を犯したり仏法を誹謗したりした者が拯われないうちのうちはなく、悪を犯させないためにあらかじめ誠め、たとえ罪を犯した者であっても念仏の功德によって往生させるというところに阿弥陀仏の真意が存するといっているのである。

第四〇回カンヌ国際映画祭審査員賞を受賞した三国連太郎監督の『親鸞 白い道』（一九八七年）に触れて、野間は親鸞が「清目・犬神人・非人・乞食・獵師・漁民・行商人など差別されている賤民、農民のなかに入り、平等の生死の抛りどころを把え、大衆に開いた。大信知者、大思想家であり、大実践者である」と賛仰している。¹⁵⁾ このような親鸞と被差別民との関わりは、河田光夫氏が「被差別民は、その生業を「悪」とされ、その存在が「悪人」として差別されているが故に、解放（救い）への熱烈な願求を持つ」とし、彼らが「不動の「悪」を持つが故に、自らの「善」に頼る自力の道へと心を動かすことがない」と説明したところのもので、親鸞は「その被差別民と接する事によって、往生の「正因」としての悪人を認識し、そこにこそ、親鸞を含むすべての人間の到達点を認識し得たはずである」というのである。¹⁶⁾

大乘の教えに従って差別のない心を持つ親鸞の実践を、実鸞が継承しようとしていたことは、たとえば宗門の幹部の反対を押し切って、家計が苦しく毎月納める会費が払えない信者のために、実鸞が特例を設けて減額したとき、「中之町の人々がこの特例を恥じることなく受けることが出来たのは、実鸞の内に差別心のないことを明らかにしていたからである」という表現のなかにもみられる。

親鸞は晩年に記した『唯信鈔文意』のなかで、「ヒトスチニ、具縛ノ凡夫、屠沽ノ下類、無碍光仏ノ不可思議ノ本願、広大智慧ノ名号ヲ信樂スレバ、煩惱ヲ具足シナガラ無上大涅槃ニイタルナリ」（ただひとすじに、具縛の愚かな人も屠沽を生業とする下賤な人も救おうと誓われた無碍光仏の、思惟を絶した本願の、広大な智慧のみ名を心から信ずるということで、そうすることによって、煩惱にまみれながら、この上ない仏のさとりに至るのである）とする。「屠」とは「ヨロツノイキモノヲコロシ、ホフルモノナリ。コレハレウシトイフモノナリ」（屠はすべての生物を殺し切り裂く人で、これは獵師といわれるものである）、「沽」とは「ヨロツノモノヲウリカウモノナリ、コレハアキ人ナリ」（沽はすべてのを売り買ひする人で、これは商人である）とされ、これらの人びとを「下類」と呼ぶという。そのうえで親鸞は「カヤウノサマド、ノモノハ、ミナイシ・カワラ・ツブテノゴトクナルワレラナリ」（このようなきさまざまなものはみな、石・瓦・礫のような、このわたしたちのことである）として自分もまたその一人であることを明言している。善悪、賢愚、貴賤を選ばず、万人を平等に摂取する阿弥陀仏の本願こそ真実であるとする親鸞の本質が最もよく示されている部分である。

「中之町」から京都に帰った草一の胸には「中之町に帰れ」という声

が繰り返し聴こえてくる。野間は「親鸞に帰るといふことは、戦争と末法の世のただなかに置かれた人間を見つめ、一切のことをそこから考へつくす親鸞を、自分の傍に、すぐそばに置くということ、自分が絶えず歩みをともし、つきしたがった親鸞の傍に自分を置くということなのである」という。¹⁷ 尾末奎司氏によれば、「個として自立すべき自己」と「中之町」的¹⁸下層庶民の、肉体の中に共に内在するものとして、この時確かに親鸞は両者を結ぶ有効な契機たり得るものであった」とする。¹⁸ 草一はこの瞬間すでに親鸞とともに歩みはじめていたといえるのであるが、親鸞が「親鸞は弟子一人ももたず候」（『歎異抄』第六章）、「造像起塔等は弥陀の本願にあらざる所行なりこれによりて一向専修の行人これをくはだすべきにあらず」（『覚如』『改邪鈔』）と語った専修念仏門本来のラジカルな精神に、草一が宗門を否定しようとし、「僕はマルクス主義の立場にたつてやつて行く、文学をやつて行く」と、芸術主義の立場からマルクス主義へと移行した激しさとは決して背馳しないのであった。

4

戦前の東西本願寺教団では、死後の極楽往生を意味する「真諦」と世俗権力への従属を指す「俗諦」のいずれをも真理とする「真俗二諦」が正統教義とされ、「信心為本」と併置された「王法為本」の宗風を顕揚するとして天皇制国家への従属を正当化してきた。親鸞を護国思想にもとづいて理解した教団とは異なつて、親鸞の「還相回向」——浄土に

往生した者が再び穢土に還ってきて、人びとを教導してともに浄土へ向かうとする——を、エンゲルス『空想より科学へ』（一八八〇年）における「自由の王国への躍進」としてとらえ直した西光万吉や栗須七郎のように、被差別部落の解放を訴えた初期水平社の同人は、親鸞に社会改造の実践原理を見出した。再び近藤俊太郎氏によれば、彼らの親鸞理解は「親鸞の宗教的・社会的立場の内実を護国思想的に解消してきた近代真宗の総体に対する批判的位相にあり、その歴史的意義は極めて大きい」と評価する。²⁰このような考え方はそもそも釈尊が「王権の廃止による国家をこえた平等社会の実現」を目指していたとする野間の仏教観と完全に一致するものであった。²¹

『教行信証』「後序」には「主上臣下、法二背キ義二違シ、忿ヲナシ怨ヲ結ブ。コレニ因リテ、真宗興隆ノ大祖源空法師ナラビニ門徒教輩、罪科ヲ考ヘズ、ミダリガワシク死罪ニ坐ス。アルイハ僧儀ヲ改メテ姓名ヲ賜フテ遠流ニ処ス。予ハソノ一ナリ。シカレバステニ僧ニアラズ俗ニアラズ。コノ故ニ禿ノ字ヲ以テ姓トス」（天皇ならびに臣下、ともに真実の教えにそむき、人の道にさからって、怒りを生じ、怨みを含みだくに至った。そして、そのために、浄土の真宗を興した大祖、源空法師ならびにその門弟数人は、罪の当否を吟味されることもなく、無法にも死罪に処せられ、あるものは僧の身分を奪われて俗人の姓名を与えられ、遠くに流罪となった。わたしもその一人であるが、こうなった以上はもはや僧侶でもない、俗人でもない。だから、以降わたしは禿の字を用いて姓とする）という言葉がある。「主上」とは、後鳥羽・土御門・順徳上皇のことで、不当な弾圧に対する激しい抗議の意思が込められていたのである。しかしながら、その本来の激しさとは矛盾するかのよ

うに、一九四〇年四月、西本願寺は「聖教の拝読ならびに引用の心得」を配布し、聖典にある一部文言の削除を指示し、「主上臣下、法二背キ義二違シ、忿ヲナシ怨ヲ結ブ」の一行を空白にしてしまったのである。これはまさに教団が天皇制国家への屈服を強いられたことを象徴する事件であった。

京大法学部高代会議のメンバーは一九三三年秋に、滝川事件にちなんだ二六会を結成し、学生運動の再建を議論していた。合法舞台で活動する二六会が実質的な主催者となって滝川事件記念集会をドイツ文化研究所で開催した。佐々木惣一・末川博・滝川幸辰元教授や約三〇〇名の学生が集まったのだが、「京都帝大新聞」はそれを取材して記事にしようとしたところ、新聞部長西田直二郎教授——「わが塔はそこに立つ」の金田教授のモデル——によって禁止されてしまう。

「わが塔はそこに立つ」に描かれた一九三五年の五・二六宇治学生集会は、非合法の集まりであったために、警官隊に踏み込まれて四散させられたと描かれている。岩井忠熊氏によれば、昼間に平等院で高等学校代表者会議（高代会議）が平穏におこなわれたようであるが、同夜に平等院の近くで別の重要な集会が開かれ、おそらく野間も参加者の一人であった。故山本宣治の遺族が経営する「花やしき」の二階に、滝川事件で活動した学生を含めて一〇〇名ほどの学生たちが集まり、学生会の改革を進めることや研究会を発足させること、雑誌「学生評論」を発行することなどが話し合われた。このなかには、「暗い絵」の永杉英作のモデルとなった永島孝雄が含まれていたという。²²篠田浩一郎氏は、「わが塔はそこに立つ」冒頭の「衆徒、僧兵の騎馬隊」と結末の警官隊を結びつけ、「警察のサーベルと靴の音は、七世紀前に長薙刀をきらめ

かせて黒谷を駆けた叡山の僧兵を思い起こさせ、こうして、円環を描いて発端と終末は結びつき、幻想と現実とは次元を高めながら統合されると指摘した。²³

野間が発見した「親鸞とマルクスの交点」とは何であったのか。潮源―実鸞―実流とは異なる系図を立ち上げようとし、川部潮流の指示の下で、密かに真如堂で百日行を企てていた吉間浩吉から海塚草一は「あなたにはただいわんや悪人をやというこの八字が必要なや」といわれ、「しかし社会主義というものにはこの八字というものがありますかしら」と詰め寄られる。この場面では、この議論はそれ以上深められることはなく両者は別れてしまう。

「わが塔はそこに立つ」連載終了から約三年半後、臼井吉見との対談「日本共産党の中の二十年」のなかで、野間は「現代の人間の悪行一切をじつとみつめ、現代の悪行から自由になり、現代そのものうちから現代をつきぬける方法をその日本人の悪行の大系のうちから引き出すもの」の大切さを説き、それが「わが塔はそこに立つ」を書いていた時にも、すでにこのような考えが、ぼくの底になかったわけではありませんが、あれを書いているうちに迎えた二十八名の声明の問題を経、こんどの十二名の要請の問題にはいり、除名というような結果の後で、この考えはぼくのうちでようやくはつきりしてきたわけだと語っている。²⁴ 日本共産党執行部との激しい対立のなかで、野間は《悪》を《悪》として決めつけて切り捨ててしまうのではなく、むしろそれを包摂するような、たとえば『教行信証』「化身土巻」に「信順を因とし、疑謗を縁として、信樂を願力に彰し、妙果を安養に顕さむ」（信順の心を因とし、ときに疑いそしめる人があっても、そのことが縁となって、ともに

本願の力によって信心を開き、安養の浄土に仏のさとりをひらくだろう）と記した親鸞に学ぶところがあつたのだろう。

「わが塔はそこに立つ」に描かれる真如堂の三重塔、それは草一が「《見ええないな。……見ええないな。……俺の眼はみつけれないな……》」（第一章）と独白し、「この場所に立つて、如何に上を見上げようとも、この塔の全姿を自分の眼がとらえることが出来ないことをよく知っている」（第八章）と感じているように、その全景は容易に眺望できない。強く抑えつけられた狭い空間のなかで垂直志向をみせるところに、この三重塔の特徴がある。草一は「中央に宙ぶりの心柱を持ち水平に拡がる屋根を重ね、さらにその上に相輪をつらねて、人間の心を上へ上へと興奮させて、引上げつづけるこの建物とは一体、何物なのだ」という思いにとらわれる。実際、一八一七年に再建された三重塔は、耐震のため心柱を塔の上から大鎖で吊り下げ、基部は浮かせるという構法で造られているので、その心柱は文字通り「宙ぶり」の状態、すなわち三重塔の基底には空白の《穴》が開いているともいえるのだが、ここには野間文学に通底する《穴》というイメージが立ち現れているのである。

5

空間があるがゆえに塔を聳えさせる、空虚があるがゆえに主体を確立させるといふ《穴》。だが、草一は「横たわった自分自身をつらぬいてそこに立とうとする自分の塔が、たちまちそこにくずれ一瞬を見

る」。そして宇治集会で「滝川事件の当事者である某氏」を目撃して「この某氏の姿の上に未来の自分ではないものを見るように思った」とあるように、自分は到底マルクス主義思想に徹して生きられないのではないか、という予感を抱くのであった。実際、警官隊に追われると、彼は「〈どうしてあの松崎の言う誘いに、うまうまとのつて、こんなところに来てしまったのだ。あの薄っぺらな奴に。もう今日俺はつかまる。この俺だけがつかまつてしまふよ。〉」と激白するのである。

警官に捕らわれる危険が去ると、草一は同じように集会から逃げてきた由畑と、鳳凰堂を眺めながら藤原時代の貴族と民衆の文化について話す。由畑は服部之総の名前を引きながら親鸞に触れ、「主上臣下、法ニ背キ義ニ違シ、忿ヲナシ怨ヲ結ブ」という例の言葉について、「天皇と貴族をこれほどはつきり否定した仏教徒はほかにいないね」と断言する。この部分は「わが塔はそこに立つ」のクライマックスを構成する最も重要なところなのだが、子安宣邦氏はそこに作品の時間設定の矛盾がみられると指摘した。子安氏によれば、作品のなかに「戦後の服部による『歴史の中の親鸞』理解（一九四八年）を読みいれる」ことは、一九三五年の京都が舞台とされた「この小説がもつ真実性を喪失させることではないか」というのである²⁵。しかし本文を正確に読めば、由畑は「服部之総さんは浄土真宗の寺に育った者として、親鸞の研究をすすめようとしている」と草一に話していることから、あくまでも親鸞の研究に携わる服部の《未来》が予測される形で記されているのであって、『親鸞ノート』を刊行した業績を持つ服部の《現在》を意味しているのではない。

作品当時の服部は「マルクス主義と宗教」論争——三木清「文芸と宗

教とプロレタリア運動」（『中外日報』、一九三〇年一月一日）がきっかけとなつて座談会「マルキシズムと宗教」（同紙、一九三〇年一月一六日）、座談会「仏教とマルクス主義」（同紙、同年三月一八日）などが開かれる——にマルクス主義者の立場から積極的に参加した。宗祖親鸞は革命家であつたのではないか、という見解が出されたのに対して、服部はその理想主義を認めるものの、現実に人類解放の条件が整つた時点では、かつて持っていた革命性を喪失し反動化するものである。さらに、宗教は生産力に規定された歴史的産物なので、科学的認識に立つた場合、やがて消滅せざるを得ないのだとする一方、服部は宗教者の運動は無産階級の運動に合流する可能性があり、両者は協力し共存すべきものだ²⁶と主張したのである。

ちなみに一九三〇年代の服部は、『日本資本主義史発達講座』（一九三二年五月〜三三年八月、岩波書店）では「幕末に於ける世界情勢及び外交事情」（第一巻）や「明治維新の革命及び反革命」（第二巻）、「条約改正及び外交史」（第五巻）を担当するなど、講座派を代表するマルクス主義歴史学者として活躍していた。三木清の唯物史観研究を批判する「唯物弁証法と唯物史観」（『マルクス主義講座』第一・二巻、一九二八年二月）を発表して論争をおこなつた。『親鸞ノート』に収録された巻頭論文「三木清と『親鸞』」は、敗戦後釈放されないまま豊多摩刑務所で獄死した三木の遺稿「親鸞」（「展望」創刊号、一九四六年一月）を読んだ服部が「同じ人間的な真実が沁みとほつてゐる」ことに感銘を受けたことから、追悼の念を込めて筆を執つたものである²⁷。

承元の法難において僧籍を剥奪され、「藤井善信」という俗名を強要された親鸞は、『愚禿釈親鸞』という《非僧非俗》の生き方を選んだ。

僧でもなく俗でもないという宙つりの状態——野間は、親鸞が「この世には実際にはないのだが架空としてある一つの位置を考え、そこに自分を置くことを見出した」とする。²⁸⁾ 野間は、「架空のあるかなきかの一点」を説明するには「具体的普遍というようなヘーゲルの言葉」を持ち出すまでもないと断りつつも、「これは仏教とは限らず、思想というものの根本のところにあたえずあるといつてよい問題なのであつて、このような架空のあるかなきかの一点に身を置くことがなければ、その思想家の思想は生きることがない」という。²⁹⁾ 親鸞の教義が「架空のあるかなきかの一点」、すなわち《穴》によつて、具体的かつ普遍的な思想として結実するに至つたのである。「わが塔はそこに立つ」とは、象徴権力に支えられた《党》ではなく、《非僧非俗》という「架空の一点」——《穴》——を仮構することによつて形成される新たな主体のあり方を示していたのだといえよう。

注 野間宏「わが塔はそこに立つ」の引用は『野間宏作品集』（岩波書店）からおこなつた。本文中、現代では使用しない言葉遣いがあるが、歴史的背景を知るために学術的観点から引用した。

- (1) 野間宏「親鸞—日本浄土教の流れ」（「在家仏教」一九六二年五月）、引用は『野間宏全集』第二二卷（一九七一年二月、筑摩書房、二四四頁）からおこなつた。
- (2) 同右、二四五頁。
- (3) 同右、二五〇頁。
- (4) 服部之総『親鸞ノート』（一九四八年九月、国土社）、引用は新版『親鸞

ノート』（一九六七年二月、福村出版、一二六頁）からおこなつた。

- (5) 近藤俊太郎『親鸞とマルクス主義—闘争・イデオロギ―・普遍性』（二〇二一年八月、法蔵館、三三六頁）

- (6) 野間宏「服部之総の『親鸞ノート』について」（「出版ダイジェスト」第七四四号、一九七三年五月二日）、引用は『野間宏作品集』第一三卷、一九八八年一月、一四二頁）からおこなつた。

- (7) 野間宏「現代にいきる仏教」、引用は前掲『野間宏全集』第二二卷（七頁）からおこなつた。

- (8) 野間宏「乱世のなかの泰平と『歎異抄』」（『歎異抄』、一九七三年三月、筑摩書房）、引用は同右書（二一九頁）からおこなつた。

- (9) 同右

- (10) 今井雅晴『親鸞聖人と東国の人々』（二〇〇九年一〇月、自照社出版、一三頁）

- (11) 同右、一四〇—一五頁。

- (12) 同右、一八頁。

- (13) 武井昭夫「戦後文学批判の視点」（「文芸」第二卷第九号、一九六三年九月、一八五頁）

- (14) 沖浦和光「解説」（前掲『野間宏作品集』第三卷、四二二頁）

- (15) 野間宏「三國連太郎『白い道』の親鸞像」（『親鸞 白い道』解説、一九八六年五月）、引用は同右書（一四四頁）からおこなつた。

- (16) 河田光夫「親鸞と被差別民（五）」（「文学」第五四卷第五号、一九八六年五月、一〇九頁）

- (17) 前掲（8）と同じ。引用は前掲『野間宏作品集』第一三卷（五三頁）からおこなつた。

- (18) 尾末奎司「野間宏と往生要集―「わが塔はそこに立つ」を中心に」(『文学』第四〇巻第三号、一九七二年三月、二七〇頁)
- (19) 西光万吉「業報に喘ぐ―(大谷尊由氏の所論に就いて) 特に水平運動の誤解者へ(後篇二)」(『中外日報』、一九三二年二月二十四日、四頁)
- (20) 前掲(5)、七六頁。
- (21) 野間宏『親鸞』(一九七三年三月、岩波新書、一八頁)
- (22) 岩井忠熊『十五年戦争期の京大学生運動―戦争とファシズムに抵抗した青春』(二〇一四年一月、文理閣、一〇八頁)
- (23) 篠田浩一郎「幻想と現実―野間宏「わが塔はそこに立つ」」、『新日本文学』第四六巻第一〇号、一九九五年一〇月、六九頁)
- (24) 野間宏「日本共産党の中の二十年」(『展望』第七六号、一九六五年四月)、引用は『野間宏全集』第一六巻(一九七〇年一月、筑摩書房、六六〇頁)からおこなった。
- (25) 子安宣邦『歎異抄の近代』(二〇一四年八月、白澤社、二六四頁)
- (26) 林淳「一九三〇年代、マルクス主義者と宗教学者の論争」(『人間文化』第二二号、二〇〇七年九月)参照。
- (27) 野間宏「歎異抄」(前掲『野間宏全集』第三二巻、六一頁)
- (28) 同右、七〇頁。
- (29) 同右、七一頁。

(おにし やすみつ、三重大学人文学部教授)