

[研究論文]

ふたりの宗教家にみる功德の転換性の様相

— 救癩事業をめぐる比較思想史的考察 —

輪 倉 一 広

I. はじめに

宗教家が救済事業に携わろうとする際の直接的な契機を内的に承認し、支持する思想は、教義・教理に裏付けられて当該宗教家の信条の中に対他的な奉仕行為が是認され、あるいは義務化されて内包されている場合がほとんどであろう⁽¹⁾。一般的に、キリスト教で「慈愛」と呼び、また仏教で「慈悲」と呼ばれる思想は、いずれも実践に近づけてとらえれば対他的な奉仕の内的契機を表している。また、両者の福祉実践としては「慈善 (caritas / charity)」、「布施」という対称的な概念設定が成り立つ。しかし、両者はともにその実践によって、結果的に「功德」と呼ばれる果実を生むものである。

この「功德」は元来は仏教の用語であるが、訳語としてはキリスト教においても用いられ、ともに教義上の重要な概念の一つである。しかし、その意味するところは異なっている。とくにカトリックにおける功德とは神から報賞を得ることができる道徳的善業を言い、トリエント公会議 (1547年) で明らかにされたように、神の聖寵により義と認められた人々は善業の報いである功德によって永遠の命が期待できる、と解釈されている。他方、仏教とりわけ大乘仏教では善業が〈業〉の因 (直接) や縁 (間接) となって未来に「可愛 (好ましい)」の果である功德を得、その積み重ねにより涅槃へと進むと解釈されている。ただ、仏教において究極目標としての涅槃に至るには、善悪因果を超え煩惱を滅する実践が求められている⁽²⁾。つまり、善業と功德との関係は、カトリックにおいては善業が救いの必要条件としての役割をもち、一方、大乘仏教においてはそれが必要十分条件としての役割をもっているところに両者の重要な違いを認めることができる⁽³⁾。

宗教家にとって救済事業は、困窮する者や病める者あるいは霊的に迷える者を救済するという直接的で利他的な意義をもつことはいうまでもないが、それとは別に宗教家自身が社会活動によって得た功德を間接的に社会や信徒たちに移し替え (= 転換) することができるという側面を併せもっている。この原理は、カトリックでは「功德の転換性」と呼ばれ、また仏教では「廻向 (= 回向)」と呼ばれている。

 受付日 2010.11. 1

受理日 2010.12.13

所 属 福井県立大学看護福祉学部

ところで、本稿でとり上げるふたりの救癩事業家すなわち岩下壮一と綱脇龍妙は、ともに邦人としてわが国の救癩事業の発展に偉大な足跡を残したふたりである。カトリックの神父であり、思想家でもあった岩下壮一（1889－1940）と日蓮宗の僧侶であった綱脇龍妙（1877－1970）である。

岩下は晩年の10年間（1930－1940）、仏人カトリック神父によって設立・継承されてきた神山復生病院の第6代院長（邦人初）として昭和戦前期の不自由な社会情勢の中で救癩事業に携わった。一方、綱脇は1906年から最晩年の1970年まで自ら設立した身延深敬病院（1943年に身延深敬園と改称）の理事長・園長として戦前・戦後を通して救癩事業に携わった。

今日まで筆者は岩下の救癩思想をいくつかの側面から検討してきたが、本研究ではその発展として綱脇の救癩思想と比較検討することで、宗教救癩事業家もっていたそれぞれの思想の固有性を明らかにしてみたい。なお、これまで綱脇についての福祉思想史的な観点からの研究がほぼ皆無であったことを考えると本研究の意義は小さくない⁽⁴⁾。

したがって、本稿は宗教的な立場を異にしたふたりの事業家の救癩事業への契機に着目して、その思想的相違を「功德の転換性」の視点から内的（＝因）および外的（＝縁）に比較検討することを目的としている。

II. 救癩事業の契機と位置づけ

まず岩下の場合は、かつて北浜銀行頭取であった父清周が不正融資事件（＝北浜銀行事件）を起こして隠棲した後に近隣にあった神山復生病院を支援していたことから、父の遺志を受け継ぐ形で同院の院長となった⁽⁵⁾。そこには、亡き父が犯した罪の代償として社会の福利に貢献しようとする岩下の意志が明確に働いていた⁽⁶⁾。

ところで、一般に、キリスト教信仰における罪は原罪と自罪の2つがあり、前者は人類の始祖の罪であるから信仰者にその影響が及びはするが、それによって当人が非を咎められることはない。他方、後者はその信仰者が自らの非行によって招いた罪であるから、神の正義はこれに対して応分の償いを要求するものである。ただ、それはあくまでも当の罪人に求められるはずのものである。そうであれば、岩下のとろうとした行為は罪人自身がとるべき償いを代わりに引き受けるのであるから、利他的でより能動的な行為といえる。また、長男として実父の罪を引き受けるのであるから、きわめて私的な範囲の中で行われた行為とみてよい。しかしその一方で、岩下が天職と心得ていたカトリシズムの普及活動——すなわち、カトリシズムの研究・著述活動やカトリック学生の指導等——はカトリック教会の司祭が公人として行う公的な行為である⁽⁷⁾。

イエスの30年間の私生涯を、残りの公生涯のために父への「従順と孝行」を学ぶ「人間的基礎体験」の蓄積期とみて自身の実父との関係を顧みる岩下にとって、公私それぞれの課題に併

せて取り組もうとしたことは、当然に「私」である実父との関係の再構築を考慮した公私の相関的な意義を認めてのことであった⁽⁸⁾。その基盤には、吉満義彦が「カトリシズムは一般的には『靈性』の優位を主張するが、実践の秩序においては『犠牲』の優位を主張する」というカトリシズムならではの実際的で合理的な判断が働いていた⁽⁹⁾。つまり、宣教活動であれ、慈善活動であれ、そうした社会的実践の思想では「犠牲」が「靈性」に優位している（はずである）ように、岩下もカトリシズムの普及活動と救癩事業の両者を、ともにその本質がキリストと一体化する——すなわち、父と子が一体となる——ための〈犠牲〉ととらえていたものと理解できる⁽¹⁰⁾。ただ、こうした犠牲による善業に前述のような代償の意味を付加させなければならぬところは、改めてカトリシズムからの教理解釈が必要となる点であり、次章ではこの点を「功德の転換性」の視点から検討することになる。

その前にここでもうひとつ検討しておくべきことは、岩下はカトリシズムの普及活動と救癩事業とを〈犠牲〉の観点からどのように弁別していたのかということである。吉満は、キリスト教思想家としての岩下を分析する文章の中で、〈犠牲〉について「その点癩病院は最も楽であると言う賀川氏（引用者注：賀川豊彦）に同感である」という岩下の言葉を引いている。吉満は自明のこととしてかその解釈を省いているので、あえて筆者がその解釈を試みてみたい。岩下は、慈善活動への労力的な「犠牲」——それは、本意であったカトリシズムの普及活動に充てるはずの時間や煩い等の犠牲——という観点からみれば、癩患者たちは他の被救護者とは異なり社会から忌避され、排除されてきた人たちであったから、まずはそうした社会の攻撃から彼らを保護し、生活の場所と糧さえ提供できればそれで社会的には十二分な意義と貢献を果たし得たことになる、と考えたに違いない。それはまた、患者たちの社会的必要の中核をなすものでもあったといえる。つまり、量的な犠牲さえ厭わなければ比較的容易に十分な成果を得ることができると考えたわけである。だから、救癩事業は他の慈善活動に比べて本質的な難しさはない、という認識をもっていたものと考えられる⁽¹¹⁾。それに対し、カトリシズムの普及活動は岩下の本意とするところであり、主観的には犠牲を感じてはいなかったとみてよい⁽¹²⁾。実際、そのことを証明するかのように、岩下は癩病院の経営だけでなくカトリシズムの普及活動をも精力的にこなしていたのである。

いずれにしてもこれらの検討から、少なくとも救癩事業に携わった初期においては、岩下は日本でカトリシズムを普及させるという彼の本来の目標と救癩事業とを最終的には同じ意義に収束するものであると認めながらも、まったく別個に取り組まれる課題と認識して、それらを同等かつ同時併行的に進めようとしていたと理解できる⁽¹³⁾。

他方、網脇の場合は、癩患者との直接の出会いによって彼らのそれまでの人生や現在の生活の悲惨さに同情し、患者達を見捨てるわけにはいかないという強い思いに駆られたのであった⁽¹⁴⁾。網脇にとって、救癩活動は本質的に菩薩行（＝慈悲利他行）として理解できるものであ

った⁽¹⁵⁾。しかし、他方で綱脇には、日蓮宗門の布教活動が低迷していることへの危惧から自らその改革を行い、法華経のさらなる布教(=弘通)を通して人々に己の仏性を気づかせたい(=仏性の開発)という願いがあった⁽¹⁶⁾。つまり、綱脇には末法時代における本来の大乗仏教への再帰という課題意識があった⁽¹⁷⁾。綱脇は、救癩事業に一区切りをつけた後に法華経の常不軽菩薩品の教えをモットーにした宗門の布教方法の改革に一僧侶として着手することを予定しており、これら2つの活動は自覚的に別個の取り組みとして認識していた。実際、以前から綱脇が法華経のあるべき布教姿勢として理解していた常不軽菩薩品の中の「我深く汝等を敬う」——これは、病院の名称としても使われていた——の教えと救癩事業との明確な思想的関連性(相互依存性)を彼の著述の中から見出すことは難しいばかりでなく、時に両者の間には断絶さえ見いだせる。たとえば、両者のこうした関係認識について、綱脇は「慈善事業を以て根本運動(引用者注：仏の大慈悲に基づく仏性の開発運動)と為すのでは無い。只慈善事業も同一確實なる大磐石の上に基礎を据江ておるものなることを説くに過ぎぬ」と述べていることから、慈善事業が仏の大慈悲心を具現化する一つの方法であることを認めつつも、同じ大慈悲心からくる仏性開発による社会教化の運動は慈善事業とは別次元のものであると考えていたことがわかる⁽¹⁸⁾。つまり綱脇は、当面は救癩事業を通して癩患者たちの社会的な必要を満たすことを企図していたし、他方で救癩事業を軌道に乗せてからは新たな取り組みとして宗門改革に傾注しようと考えていたのである。

そもそも、綱脇が明治期後期に宗門改革の必要性を意識した直接的な理由は、日清戦争後のナショナリズムの気運に乗じて仏教各宗派で国家主義的な運動が起こっていたことに大きく影響されていた。とくに日蓮宗においては、当時の強力なオピニオンリーダーであった田中智学が時流である超国家主義思想と結びついて近代日蓮宗の妥協的な〈摂受主義〉姿勢とは反対の立場——すなわち、尊王心に基づく〈折伏主義〉の立場——をとっており、大乗仏教としての日蓮仏教を擁護する綱脇には宗門の立場に対しても、また田中の主張に対しても相容れない感を強くもっていたのである⁽¹⁹⁾。

綱脇にとって、救癩事業は国家社会の救済活動——すなわち、法華経の弘通による衆生の仏性への自覚運動——に代替されうるものではなかった。なぜなら、綱脇は後年の回想で、「救癩事業に捧げては来たものの、本職の宗教面を一日として忘れたことはない。寧ろ救癩の事業に尽せば尽す程、本職を等閑にしていることの責任を深く感じ、殊に事業着手の以前から斯る結果もあろうかと痛切に憂えていた」と述べており、このことからすれば救癩事業と日本国民を日蓮信仰に教化することとはまったく別の事業であり、自身の本来の責務は後者であると考えていたからである⁽²⁰⁾。それゆえ、救癩事業の対象である癩患者たちが獲得する仏性の自覚についてはあくまでも狭い範囲に限定しての副次的な成果に過ぎないと割り切っていたのである⁽²¹⁾。このことは、大乗仏教において自他関係の本質的なつながりを表す〈不二〉や、あらゆる

るものが固定した実体をもたず、他のものと複雑多様な関係性（＝縁起）でつながっているという〈空〉の思想の適用可能性を考えた場合、綱脇が癲患者と衆生それぞれの仏性の開発を関連づけてとらえていたというよりも、むしろ癲患者たちの仏性開発については救癲事業の内部に閉鎖的に付属させ、他方で衆生の仏性開発については常不輕菩薩品の経義に基づく法華経の弘通という運動を起こして積極的に推進させようとしていたことからすると、〈不二〉や〈空〉の思想の適用は前者については範囲が限定的であり、他方、後者については外に開かれていたといえる。このことは、一步進めて考えると、綱脇の社会活動の射程はあくまでも国家社会にあり、癲患者のかつて失われた主体性を回復するという救癲の本質的な目的（使命）に対しては第二義的な関心に過ぎなかったといえよう⁽²²⁾。

Ⅲ. カトリシズムにおける代償の教理と岩下の救癲思想

岩下が救癲活動に携わった主たる契機は、聖公会の信徒であったとされる父の生前の社会的罪への代償として、長男である自身がその責任を果たさなければならないと認識したことによる。では、カトリシズムとの関係で言えばどのような教理が岩下のそうした考えを下支えていたのであろうか。

岩下伝を著した小林珍雄によれば、こうした岩下の態度には「諸聖人の通功（communion of saints）」ことに「功德の転換性（reversibility of merit）」の考え方がみられるという⁽²³⁾。「諸聖人の通功」とはキリストに結ばれた者たちの緊密で躍動的な連帯と一致を意味するカトリックの教義であり、現代では「聖徒の交わり」と呼ばれている⁽²⁴⁾。他方、「功德の転換性」とは神から付与されたある信者の功績が全信者の功德になるというカトリック神学の教理で、無実の者の善業や苦しみによって罪人の罪が贖われるという罪障消滅の転換性としても理解され、一般には「功德の相互転換性」と呼ばれている⁽²⁵⁾。

この2つのカトリックの教えは、ともにキリストの肢体である聖徒たちが神の恩恵のもとに互いに補い合うことにより完全化していくとする聖書の教えに通底している⁽²⁶⁾。代償の行為は、究極にはイエス・キリストの贖罪であり、信徒たちにはキリストの贖罪の果実として義人の功德の能力が与えられることになる⁽²⁷⁾。

本来、自分の罪は自分で償うべきもので、他人が代わってそれを成し遂げることは不自然である。しかし、自己による罪の償いの根源には「償いの連帯性」の精神が横たわっているとされる。つまり、「キリスト者の償いは、キリストの苦しみ、痛みを自分のものとしてそれに一致し、さらにすべての聖人と一つになって、自分ひとりのためだけではなく、すべての人々のためになされるはずのもの」として理解されなければならないという⁽²⁸⁾。この代償にかかわる連帯の思想は、個人と社会全体との一元的な善を追求する〈共通善〉の思想とも通底しており、それは功德の分かち合いをその本質としている。そもそも、カトリシズムが教える善は私的に

所有するような善にとどまるものではなく、功德の分かち合いを前提とした普遍的な善である。ただ、その原理が世代を超えて歴史的にも社会的にも継承され、応用され得るのかどうか。共同体は基本的に連続的な存在であるため、連帯性の共同体原理は継承されて当然であろう。しかし、個々人については、たとえば親子間において世代を超えて代償の責任が発生すると考えるべきなのだろうか。一般に、個人は基本的に独立した存在であり、尊属と卑属との間であっても各人の主体性は本質的に相互依存しているとは考えられない。その意味では、親の責任は子に転嫁されべきものではない。キリスト教の教義学からみても、原罪を除けばエレミヤの時代以降においては親子の間でさえも各人の罪は各人の責任であると理解されていた⁽²⁹⁾。だから、世代間の代償行為は責任や義務を超えた極めて主体的で能動的な社会的行為であるととらえられる。そう考えると、カトリシズムにおける功德の転換性の教理もまた主体的で能動的なインセンティブにより生起される利他的な原理であるといえよう。

ところで、すでに述べたように岩下は長子として亡き父の罪の償いを〈救癩〉という慈善活動——すなわち自己の「犠牲」を伴う善業——をもって成し遂げようとしたのである。岩下にとって、亡き父が生前に罪を悔い、その償いを十分に果たし得たか否かは必ずしも確認できるものではなかったが、キリスト者として、また清周の長子として可能な限りその償いの完遂に参与すべきである（あるいは参与したい）と認識したことは疑いない⁽³⁰⁾。

ただ、岩下が払おうとした犠牲の対象は、必ずしも「功德の転換性」の思想や「諸聖人の通功」の思想、あるいは「償いの連帯性」の思想から直接に規定されるものではなかった。それは、父を介しての偶然なく縁からであったが、人々から忌避され、社会で最も悲惨な扱いを受け、そうして主体性を奪われてきた癩患者たちの救済にかかわることになったがゆえに、救癩のもつ社会的意義と犠牲の大きさからして結果的により多くの功德を勝ち得たであろうと推察できる。そこには、救癩事業が宗教的權威の届き得る事業活動の範囲に限定できる〈慈善事業〉ではなく、岩下自身が好むと好まざるとにかかわらず、より社会に開かれた役割を担う〈社会事業〉であることが期待されていた、という政治的な事情があった。つまり、救癩国策とその運動は昭和ファシズム期の全体主義化を加速させるためのきわめて有効なプロパガンダとみなされており、私設の救癩事業に身を置く岩下にもその機軸的思想である〈祖国浄化〉の一翼を担うことが求められていたのである⁽³¹⁾。だから、国家による全体主義的な統制が強まるこの時代にあっては、〈社会への貢献〉は否応なく〈国家権力への加担〉を意味せざるを得なかったのである。実際、岩下は救癩活動における皇恩をたたえる記念講演において、「五万の気の毒な同朋即ち親子兄弟が苛まれ社会の同情のないといふ事は真に忍び得ないことであり、同時にこの血を浄めたいと切実に思ふのであります」と、一見矛盾した内容を述べているが、同業の友人への私信の中では『「癩病は宗教の門』という方には余り危険はなさ相だ。私なんかも癩病故に救はれる方で、癩病礼賛の念を益々深くしつゝある。癩病撲滅なんてだから大嫌いだ」

と、国民国家の一部に組み込まれて〈社会事業〉とみなされるのではなく、個々人の救済に徹する〈慈善事業〉のままであることを望んでいる自身の内心を吐露していた⁽³²⁾。ここには、同時代のイデオロギーに与して生きざるを得なかった岩下のアンビバレントな心情がみてとれる⁽³³⁾。岩下が不治の病である癩の原因を説明する際に、「ライ問題には必然、宗教問題が伴わなければ、満足な解決はえられない」とする彼の主張からすれば、救癩事業は〈慈善事業〉の性格をもつものであったとみてよいであろう⁽³⁴⁾。同時に、岩下の「ライ予防運動は、すなわち愛国運動なり」とする主張からすれば、救癩事業は〈社会事業〉の性格をもつものであったといえる⁽³⁵⁾。

これらの検討から考えると、岩下の救癩事業の対象は院内外の癩患者のみならず、消極的ながら患者を包摂する国民国家にも向いており、〈功德の転換性〉の教理に照らして考えれば、そうして取り組まれた救癩事業を通して得た功德を、長子として父の犯した社会的罪の償いに資するために（国民国家ではない）社会——すなわち、個々人が私的な関係を切り結ぶ場——へ転換しようとしたことがわかる。

Ⅳ. 大乘仏教における廻向の教理と網脇の救癩思想

網脇が救癩活動に携わることになった主たる契機は、前述のように癩患者との直接的な接触による「同苦」・「共苦」の経験であった。そもそも大乘仏教の基本的な衆生観には〈慈悲〉や〈同朋〉の意識がある。とくに、法華経の常不軽菩薩品で述べられる「われ深く汝等を敬う。敢えて軽め慢らず。所以は何ん。汝等は皆菩薩の道を行じて、当に仏と作ることを得べければなり」という人間観は、すべての人がもつ仏性を尊重する日蓮仏教の基本思想であり、また善業の実践思想としても機能するものである⁽³⁶⁾。

ところで、本章で取り上げる廻向とは自己の善業の結果である功德を他に廻らし向けること——すなわち、転換すること——をいい、とくに大乘仏教では善業を単に自己の功德とするだけでなく、他の一切のものに振り向けることが要請されている⁽³⁷⁾。発生史的には、自業自得を当然とする業報の思想からの解放として大乘仏教に至って廻向の思想が生起されてきたとされ、それは大乘仏教の〈空〉の思想に根拠づけられているという⁽³⁸⁾。

今この2つの善業にかかわる実践思想を功德の対象という観点から比べるならば、廻向は布施者が望む対象へと施を向ける実践思想であり、その際の対象は布施の対象と同一とは限らず、それゆえ方向づけをしようとする布施者自身の意志が重要となる⁽³⁹⁾。それに対し、常不軽の実践思想においては対象はまさにその実践対象に限定され、それゆえ信仰者自身の意志よりも対象の存在自体が重要となる。

では、網脇の救癩思想について検討すると、なぜか廻向に相当する論理は見いだせない。たとえば、社会から忌避され、排除された癩患者たち——彼らも当然に仏性を備えた衆生である

——を独力で救済するという多難な彼の善業による功德を、自身の菩提や彼の大願であった常不軽の実行運動を通して法華経を弘通させ、社会を「善」に教化することに振り向けるような廻向の思想はもたなかったとみられる。綱脇は〈空〉の縁起観を基礎とする大乘仏教を強く意識しながらも、そこには〈主体〉の意志によって方向づけられる廻向の思想は生起されにくかったとみられる。なるほど綱脇にあっては、救癩事業への契機はまさに対象の存在と対象との同苦のつながりこそがより重視されて、主体の意志は仮設的な存在に過ぎなかったのであり、そう考えれば、彼の最大の功績である救癩事業という善業の功德を廻向しようとするような主体的な動機をもち合せていなかったと評価してもよいであろう。

では、綱脇はこの廻向についてまったく関心がなかったのか。否、そうではない。綱脇は実践に着手するまでには至らなかったが、法華経の第20品にある常不軽菩薩の故事に自ら倣いたいと生涯を通して考えていたのである⁽⁴⁰⁾。つまり、先に述べたような法華経の弘通による社会教化という大願を成就するためには、常不軽と同じ方法をとる以外に道はないと確信していたのである。この点について、綱脇は「此の根本善の開発運動が真実の意味の宗教運動でありまして、あらゆる善い進んだ宗教の極致は此の一点に帰着する筈と思ひます。私の此れに対する遣り方は釈尊が法華経の『常不軽菩薩品』に実例を示して大変適切に教えられてゐるそれに倣つて、総ての人間を心の底から深刻に拝むのであります」と述べて、それが宗門を挙げて取り組まれるべき〈運動〉であるとの認識を示している⁽⁴¹⁾。ここで言われる常不軽の弘通の方法とは、綱脇がその具現者の範として仰ぐ日蓮によれば〈摂受〉ではなく〈折伏〉を指し、それは「人身攻撃でなく、真理（正法）を惜しむ心の現れであり、積極的な愛の表現」を意味するという⁽⁴²⁾。綱脇は、「聖人が今は末法の始めて四ヶ格言の折伏的、観持品色読の劇的弘通をしているが、将来末法が進むに従ってこれでは効が弱まる時代が必ず来る、そうなる口の説教、口での唱えだけでは、真の効果が挙がらぬことはきまっているから、其の時は不軽菩薩としての人間尊重礼拝の実行色読に依つてのみ人間済度は可能である」とする時代認識を日蓮の教えから根柢づけようとしたのである⁽⁴³⁾。綱脇が言う「口の説教、口での唱え」とは勸持品で示された身命を賭して真正面から正法を説くという弘通の方法を指している。つまり、綱脇は自身の理解を「異流」と称して田中智学に代表されるような法華経の勸持品を一辺倒に重視する姿勢から、慈悲の念に基づく常不軽菩薩品を重視する姿勢への転換の必要性を主張していたのである⁽⁴⁴⁾。それは、法華経の常不軽菩薩品の経説で「法華経の二十千万億の偈を聞き、悉く能く受持して、即ち上の如き眼根の清浄と耳・鼻・舌・心・意根の清浄とを得たり。この六根の清浄を得已りて、更に寿命を増すこと二百万億那由他歳にして、広く人のために是の法華経を説けり。…（中略）…その、大神通力、楽説弁力、大善寂力を得たるを見、その所説を聞きて、皆信伏し随従せり」と説示されているとおり、綱脇においても常不軽に倣い、まず自己の功德により自己の菩提という結果を生ぜさせることを想定したのである⁽⁴⁵⁾。ただ、功德の成就に関

する部分では、綱脇の理解は経説にそのまま対応しているわけではない。経説の「六根の清浄を得」ることの意味を、綱脇は「非常な崇高な人格者に転換（傍点は引用者が付す）し」と、自己の善根功德を自己の菩提に廻向するという〈功德の転換性〉の視点を明瞭に付加して解釈している⁽⁴⁶⁾。

この際の転換は自己から自己への転換であり、自業自得の原則と比べて善根の主体と功德の対象の関係構図は同じであるが、通常言う業報の善因楽果とは結実する場所において違いがある。つまり、自業自得の原則では輪廻の領域の中での有漏——すなわち、汚れがある状態——の因果の理としてそうであるのに対して、自己への廻向においては行者が自ら願って、善根功德を無漏——すなわち、汚れがすべて滅し尽くされた状態——なる菩提涅槃に転換するのである⁽⁴⁷⁾。そう考えると、常不軽の経説は廻向の意味でとらえるほうがより積極的な解釈となり、仮にそれが常不軽菩薩品の説く本来の趣旨ではなかったとしても、それを超える一つの解釈として可能なように思われる。

したがって、これまでの検討から明らかなように、綱脇においては法華経の弘通による社会教化こそが彼の大願であった——それは、救癩事業とは比べ物にならないほど主体的な動機に支えられていた——がゆえに慈悲利他行である大乘仏教を強く意識し、その結果、廻向の解釈を付加したものと思われる。そもそも、常不軽菩薩品は直接に法華経の教えを人々に説き、それが受け入れられた正法の時代から、やがて正しい教えが消えて、高慢になった僧たちによって教え自体が攻撃されるような像法の時代へと移った頃の時代背景をもっていた。だから綱脇は、自身が生きる末法の時代ではなおさらに法華経の弘通に常不軽の行ったような間接的な折伏法による2段構えの方法——すなわち、まず仏の大慈悲心から来る衆生の仏性を説き、それにより自覚させ、しかるのちに正法の教説を雄々しく説く方法——が最善策であると確信し、その積極的な意志が廻向解釈の思想を引き寄せたものといえよう。

V. まとめ

カトリックにおける〈功德の転換性〉の思想と仏教における〈廻向〉の思想はともに功德を自己あるいは他へ転換する思想であり、福祉実践の契機の一形態としても、また宣教の契機の一形態としても現れ得るものである。実際、岩下はカトリックにおける「諸聖人の通功」の教理に基づく「償いの連帯性」の思想により、自己の志であったカトリシズムの普及活動を犠牲にして取り組んだ救癩事業の功德を、父の社会的罪の償いに方向転換しようとした。他方、綱脇の場合は救癩実践を自身の菩提に廻向しようとしたり、あるいは彼の願であった社会の教化に廻向しようとするような転換の思想はもたなかった。綱脇にとって、救癩実践の功德にはさほど関心はなく、むしろ「常不軽」の折伏の実践を慈悲利他行である法華経実践のよりどころとすることで廻向により法華経を弘通させ、社会の教化を図ろうと考えていたのである。

これまで思想史の方法で分析されることのなかった綱脇とそうした方法でいくらかの研究蓄積がある岩下について、救癩事業をめぐるそれぞれの実践の思想を比較思想史として明らかにしたことは本稿の第一の成果である。ふたりの思想の比較研究はまだ緒についたばかりである。今後も救癩思想を手がかりに包括的な解明に向けて検討を重ねていきたい。

〔注記〕「癩」や「癩患者」あるいは「救癩」といった表記は現在では差別用語とされているが、本稿では時代用語としてこれまで筆者が一貫して用いてきた意趣から同表記を用いている。

〔付記〕本稿は、平成21年度および22年度科学研究費補助金（基盤研究（C））による研究成果の一部である。

注

- (1) 本稿で用いる「救済事業」とは、疾病・障害や困窮等への救済活動である〈身体の救済活動〉と宣教活動に代表される〈霊の救済活動〉の両方を合わせた概念である。
- (2) カトリックについては、上智大学編『カトリック大辞典』Ⅱ、富山房、1942、51-52頁およびトリエント公会議「義化についての教令」（1547年）参照。また仏教については、中村元ほか編『岩波仏教辞典』岩波書店、1989、497頁参照。
- (3) エキュメニカルな動向を受けて、現代のカトリック教会は本稿で扱う戦前期のような〈行為義認〉の立場は取らず、〈信仰義認〉の立場を取っている。
- (4) 思想史としての取り組みではないが、綱脇が行った救癩事業についての研究は何人かによってなされてきた。しかし、その探求の程度はおおむね浅いものにとどまっていると言わざるを得ない。本格的に取り組まれたものは桑名貫正と清水海龍のものくらいであろう。中でも桑名は、身延深敬病院と綱脇の家族が所蔵していた綱脇個人および身延深敬病院に関する第一次史料の分析に取り組み、実証的な検討を重ねている。なお、身延深敬病院自体についての研究としては、加藤尚子『もう一つのハンセン病史——山の中の小さな園にて』（医療文化社、2005）があり、綱脇の長女で第2代園長であった綱脇美智氏からの聞き取りをていねいにまとめている。
- (5) 岩下自身が述べるところではないが、その経緯（概略）は次のとおりである。清周は、外国人によって経営されていた神山復生病院を支援していた関係から、渡欧中の壯一に神の使徒であれば是非に救癩事業に進んで取り組むようにと求める書簡を送り、壯一からはそのようにしたいとの返事が届いたという。故岩下清周君伝記編集会編『岩下清周伝』私家版、1931、48-49頁。ただ、北浜銀行事件により岩下と生前の清周との間で生じた確執は、岩下と親交のあった者たちにとってある程度周知の事実であった。
- (6) 岩下が救癩事業に携わることになった経緯は、父の葬儀で喪主として述べた次の式辞から理解できる。「元來父は善を喜び善を行はんとして鋭意致した者で決して、私利私慾を營んで世人のご迷惑を顧み無かつた者ではありませぬ。併し父は直情徑行で自ら善と信ずることは忌憚無く行ひました為に、其我儘が世人をして父を誤解せしむる原因とも相成りましたから、皆様も亦父の我儘の為に幾多のご迷惑を蒙られたかも知れぬと存じます…（中略）…萬一父が生前の所業から世間にご迷惑を掛けたものが有りと致しまするならば、私は私の一身を擲つて進んで其の罪を贖ひたいと存じます。私は終生娶らず終生家を成さず、心身を神に捧げ、頂点立地、我が道とするところに依りて、國家民人の福利

- の為に最善の力を効したいと思ふて居ります」。同上書、55頁。
- (7) 司祭は教会法により私生活を厳しく制限されており、その点からも常に公人としての立場が前面に出ることが求められていた。上智大学編『カトリック大辞典』Ⅲ、富山房、1952、148-149頁。
- (8) 岩下壯一『カトリックの信仰』講談社学術文庫、1994、519頁。なお、本書のこの箇所、岩下は「イエス・キリストが天主の御子であるのに、人たるマリアとヨゼフに順ひ給うたのは、人に孝行の道を訓へるがため」と説く公教要理の問答88を自身の主張の根拠としてとり上げている。
- (9) 吉満義彦「基督教思想家としての岩下荘（ママ）一師」『カトリック研究』岩波書店、1941、148-149頁。なお、吉満はカトリック思想家として岩下の後継者と言われており、岩下とは親密な交流があった。
- (10) 実際、吉満は岩下の「カトリックの事業はすべて犠牲の上に立ってゐるのだ」という言葉を退いて、その後で「岩下師はカトリック的宗教理念において自らの何らかの犠牲の奉献によってキリストの犠牲に参与する所に真の信仰の証示のある事を最も深く身を以て教えられた」と評価している。同上頁。
- (11) この点については、拙稿「岩下壯一思想形成と救癩——欧州からの帰朝以後、救癩活動の中頃まで」『福井県立大学論集』No.35、2010、43頁参照。
- (12) この点について、岩下の学友であり、終生親交を暖めた九鬼周造によれば、岩下は院長職を退く2・3年前に「今のやうな仕事をしてゐては雑務が多くて、論文を書くやうなしんみりした勉強はとうてい出来ない」と、吐露していたという。九鬼周造「岩下壯一君の思出」『カトリック研究』21（2）、岩波書店、1941、41頁。ここには、救癩事業に携わった当初のような両立可能とする勢いはない。その理由については拙稿で分析している。輪倉一広「岩下壯一の救癩思想——指導性とその限界」『社会福祉学』41（1）、日本社会福祉学会、2003、17-19頁。
- (13) とくにカトリシズムの普及という目標と彼の同時代認識との関係で補足すれば、岩下は昭和初期に台頭するファシズムに懐疑を抱きながらも、「民族的立場を固守しつつ、経済的にも、思想的にも、民族対世界の問題を処理すべく迫られた」日本の不安定な立場を理性的に把握していた。岩下壯一『アウグスチヌス神の国』岩波書店、1935、173頁。また、岩下は天皇制国民国家の〈権威〉が単なる〈権力〉へと墮して、「啓蒙主義的主理論」にとらえられた知識人たちの懐疑を増幅させている不安定状況に危機感をもち、そうした状況への解決策として、新たに堅固な思想基盤を構築しなければならないという課題意識をもっていた。同書、177-178頁。そこで、民衆が道徳的な判断基準で受容し、支持できるような安定した内的権威を創出する必要があると岩下は考えたのである。同書、179頁。そのため、岩下は〈普遍〉の歴史哲学を提供するアウグスチヌスの神国論——すなわち、それを全面的に包摂するカトリシズム——の普及こそが必要であり、自身の使命もその点に見出しうると考えたのである。同書、176頁。
- (14) 網脇が癩患者に出会ったときの状況（概略）は次のとおりである。網脇は身延山に参詣した際に、山門の付近に多くの癩患者が不潔な小屋を建てて暮らしているのを目にした。その時、一人の少年が彼に近づき、自分は癩病で世間から白眼視され、生きている心地がしないと訴えた。また、身延山は信者にとってはありがたいところであろうが、自分たちにとっては地獄であると訴えた。返す言葉を失った網脇は、一歩も足が動かず、その場に立ち尽くすしかなかった。1時間ほど立ち尽くし、理性と感情との狭間で煩悶していた。そこには、自分が見放せば彼らは恐らく一生救われずに死を迎えるばかりか、永久に救われることは無いだろうという思いがあったし、またその一方では、宗門の改革を成さなければならないという固い決心をすでにしており、志を曲げることは本位ではなかったという事情があった。そこで、網脇は意を決して「仕方がないから、患者のことを先ず解決しよう。そして直ぐに又仏教の信仰改革に従事しよう。両兎を追うても仕方がない」と心を定め、身延山に留まり、

病院の建設に取りかかった。深敬園内遺稿集刊行会編『網脇龍妙遺稿集』深敬園、1976、140—145頁。

- (15) 網脇は、「私の心中を忌憚なく披瀝すれば、現代に於て癩の救護に理解を有ち得ぬ様な人等を、真の宗教家とも思わず、真の仏教徒とも想（ママ）わず、たとえ基督教の人でも、何でも、癩の救護に献身的に当る程の人をこそ、菩薩行の人と思ひ、真実の意味の仏教徒と見るべきであると思う」と述べている。同上書、114頁。
- (16) 網脇は宗門が行っていた布教方法への危惧について「私が久しく憂えていることは、宗門の布教が、日蓮主義の主張が、従来への儘の行き方では、やがて大に行き詰まりを生じはせぬか、社会から全然容れられぬ結果を来しはせぬか、其れよりも国家人類を救済する上に効力を失いはせぬかと云うことであります」と述べている。同上書、69頁。
- (17) 網脇は、この点に関連して「法華経が其の文の如くに、真に末法五濁を救う經典であるならば、今こそ世界人類に対して大良薬の効験を示すべき時であろう。日蓮聖人が真に日本の柱であり大船であり眼目であるならば、今日こそ此の三大請願（引用者注：聖徳太子、最澄、日蓮の3者による各請願）の事実を現わすべき時であろう」と述べている。同上書、63頁。
- (18) 網脇龍妙「慈善事業の根本観念（2）」『天鼓』5（7）、天鼓雜誌社、1913、6頁。また、網脇が「救癩の事業は止めはせぬが、重い責任を安心できる他の者に任せ、後何年生きられるか判らぬが、せいぜい身体を大事にし、本来の目的に突進しよう」と決意の臍を固めているのであります。本来の使命と言うのは人間尊重礼拝の法華經常不輕菩薩品の実行運動の主張でありまして」と述べるところからもそれは同様に理解できる。前掲（14）書、284頁。
- (19) 松岡幹夫『日蓮仏教の社会思想史的展開——近代日本の宗教的イデオロギー』東京大学出版会、2005、7、26頁。なお、網脇の田中に対する態度については、網脇龍妙『我深く汝等を敬ふ——網脇龍妙自伝』私家版、2008、64頁を参照。
- (20) 前掲（14）書、176頁。
- (21) 網脇は、社会の仏性への自覚運動と救癩事業との関係を「正直に申しますと癩救済の事業は此の仏性開発と云ふ大きな戦争の一部分をなしてゐるに過ぎぬのであります」と述べている。網脇龍妙「三つの戦ひ」『身延教報』25（10）、身延新報社、1932、19—20頁。
- (22) この点について、「網脇師の事業（引用者注：救癩事業）の根底には深敬精神が横溢し、しかも根付いている。砂を以て、黄金に入れかわる（引用者注：癩病を縁として法華経の信仰を得て、慈悲の本性に蘇る）ところに網脇師の深敬精神の真のネライがあり、ハンセン病患者の内心に秘める仏性の開発につとめたのである」とする桑名の評価は、網脇の思想をより包括的にとらえようとした場合には過大評価であり、そのまま受け入れることは難しい。また、桑名は網脇の文章である「三つの戦ひ」の一部を引用して社会教化と救癩事業の関連性を引き出そうとしているが、とりわけ「癩患者等は特に拜んで深敬せねばならぬのであります。癩患者を抛置して置くような程度の宗教では佛性の開発運動として到底物にならぬと思ひます。私の救癩運動の根底には非常に強い此の信仰が根底をなしてゐるのであります」との引用箇所は、桑名の言うように「仏性開発を想定のもとに慈善事業を運営している」と理解するよりも、むしろ第一義的には従来の日蓮宗門徒の救癩事業への無理解に対する批判ないしは不満を表明していると理解すべきであろう。その意味では、ここから両者の関連性を直接に導出することは難しい。身延山大学東洋文化研究所編『知恩報恩——身延山学園450年誌』身延山大学、2007、167頁。なお、こうした意味からすれば網脇の救癩思想は前述の賀川のそれと類似していると考えられる。
- (23) 小林珍雄『岩下壮一全集 別冊 岩下神父の生涯』中央出版社、1961、171頁。
- (24) 学校法人上智学院新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大事典』Ⅲ、研究社、2002、743

- 頁。
- (25) 徳永文和「死刑存廃問題に対する刑法学，文学及び神智学的観点からのアプローチ——ジョゼフ・ド・メーストルの死刑観と生餐による罪障消滅の教理」『大阪産業大学論集 人文・社会科学編』4、2008、81頁。
- (26) 『新約聖書』エペソ人への手紙4：16参照。
- (27) 学校法人上智学院新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大事典』Ⅱ、研究社、1998、52頁。
- (28) 前掲(24)書、1102頁。
- (29) 『旧約聖書』エレミヤ書31：29-30および申命記24：16参照。
- (30) 前掲(6)式辞を参照。
- (31) この点については、拙稿で詳しく分析した。輪倉一広「カトリック救癩史の一断面——岩下壮一における患者観の形成の視点から」『宗教研究』346、日本宗教学会、2008、123-124頁。
- (32) 岩下壮一『岩下壮一全集 第8巻 救ライ五十年苦闘史』中央出版社、1962、253頁および岩下壮一「療養所のところどころ」『愛生』2(3)、長島愛生園慰安会、1932、8頁。
- (33) 藤野豊や荒井英子が岩下を積極的な「民族浄化の高唱者」として断罪するのも、それが実際は妥当性を欠く解釈に過ぎないものであるとはいえ、限られた文献の字句どおりの分析に基づく結果であったと考えれば一応は納得がいく。藤野豊『日本ファシズムと医療——ハンセン病をめぐる実証的研究』岩波書店、1993、111頁および荒井英子『ハンセン病とキリスト教』岩波書店、1996、22-23頁。
- (34) 岩下前掲(32)書、252頁。
- (35) 同上。なお、社会福祉発達史的な時期区分では、〈社会事業〉は〈慈善事業〉の時期から明治末・大正初期の〈感化救済事業〉の時期を経て大正半ばに始まり、①社会問題への対策として、②救貧から防貧へ、③私的事業から公的事業へ、④任意的救済から義務的救済へ移行していく点をその特徴としていた。
- (36) 日蓮宗務院教務部編『日蓮宗の教え——檀信徒版宗義大綱読本』日蓮宗新聞社、2001、28頁。なお、日蓮の著述「顕仏未来記」によれば不軽の24字(漢文)と「妙法蓮華経」の5字とはその意図するところが同じであるという。戸頃重基・高木豊校注『日本思想体系 14 日蓮』岩波書店、1970、170頁。
- (37) 中村元・福永光司・田村芳朗・今野達編『岩波仏教辞典』岩波書店、1989、71頁。
- (38) 梶山雄一『「さとり」と「廻向」——大乘仏教の成立』講談社、1983、161-162頁。
- (39) 廻向における布施者の主体性の重要性については、桜部建「功德を回向するという考え方」『仏教セミナー』20、大谷大学仏教学会、1974、97頁参照。
- (40) 常不軽菩薩の故事の概略は、次のとおりである。像法の時代におごり高ぶった比丘たちが勢力を得て仏法を破壊していたとき、常不軽と名づけられたひとりの菩薩が登場し、何ら経文や教えを説くことなく、出会う人すべてに対して彼らが本来もっている仏性ゆえに「あなたを軽蔑しない」と述べ、修行することを勧めるとともに合掌礼拝を続けた。声をかけられた者たちは彼の礼拝行に腹を立て、彼に罵詈雑言を浴びせかけ、投石に及んだが、それでも彼は怒らず永きに渡って礼拝行を続けた。常不軽の臨終に当って、彼は天から『正しい教えの白蓮』という経説を耳にした。すると、彼はすぐに六根清浄を得るとともに、その寿命を延ばした。罵った人々は常不軽が得た神通力と着想力と知恵の力に感服し、『正しい教えの白蓮』の経説を聴くことを願った。それで、彼らはその経説を聞き、皆悟りを得ることができた。坂本幸男・岩本裕訳注『法華経(下)』岩波文庫、2009、129-141頁。
- (41) 前掲(21)記事、20頁。

- (42) 前掲 (37) 書、427頁。なお、日蓮は「開目抄」の中で「無智・悪人の国土に充滿するときは摂受を先とする。安楽行品のごとくである。邪智・謗法の者多いときは、折伏を先とする。常不軽品のごとくである」と述べて、倫理思潮の成熟度に応じた〈折伏〉と〈摂受〉の使い分けについて説明するとともに常不軽品が〈折伏〉の典型であると指摘している。紀野一義編『日本の名著 8 日蓮』中央公論社、1970、294頁。
- (43) 前掲 (14) 書、285頁。
- (44) 前掲 (19) 書、62-63頁。
- (45) 前掲 (40) 書、136頁および前掲 (39) 論文、96頁。
- (46) 前掲 (14) 書、155頁。
- (47) 前掲 (39) 論文、96頁。