

上原専祿「死者のメディア」論における「主体性形成」の条件 — 「死者の言葉を聴きとる」方法の含意 —

片岡弘勝 奈良教育大学学校教育講座(教育学)

The Condition of “Subject-formation” in UEHARA Senroku’s “The Media of The Dead Person” Theroy : Focussing the listening method for “the wordings of The Dead Person”

KATAOKA Hirokatsu

(Department of School Education, Nara University of Education)

Abstract

The purpose of this article is to clarify the condition of “subject-formation” in UEHARA Senroku's “the media of The Dead Person” theroy by focussing the listening method for “the wordings of The Dead Person”. This study analyzed UEHARA's works texts on “The Dead Person” and clarified the following five points.

1. Listening “the wordings of The Dead Person” as “the media of The Dead Person” is an important moment for generating “subjectivity” in learning. The intention for listening “the wordings of The Dead Person” correctly is firstly made by the grief and heartbreak of “the living person” who confronts the death of familiar person. The self-reflected subjectivity of “the living person” becomes unstable state by the impact of this grief and heartbreak. Then the intention for listening method for “the wordings of The Dead Person” made to be stronger by falling into this crisis situation.

2. In order to listen “the wordings of The Dead Person” and to reach the stage of “co-existence co-living and co-struggle with The Dead Person” everyone must use the human abilities which have been preserved in the form of religion in histroy. Accordingly UEHARA adopted Buddhism method of Nichiren's approach that inquired the relationship and mind in religion world e.g. the actual image on the relationship of “The Dead Person and the living person as one”.

3. However UEHARA didn't select the religious doctrine method. But he selected the academic method that can check the human abilities which have been preserved in the form of religion in histroy relatively. The significance of this UEHARA's method is to complete conditions for listening “the wordings of The Dead Person” with mentioned below two reasons.

4. One reason is as follows. In order to recognize causes and backgrounds of the death of familiar person correctly the academic method which has obejectivity and evidential approaches is indispenable.

5. Another reason is as follows. UEHARA proposed the composition that is “objective and evidential recognition / religious mind” for listening “the wordings of The Dead Person”. He planed a strong dynamic “turn and return” between “numerator / denominator” in this composition. In his logic this dynamic “turn and return” makes the circulation of critical checking function between these two momens in human mind. According his plan learners can hold the endless critical mind and motivation for investigating “the wordings of The Dead Person” as “ something” (etwas).

キーワード：主体性, 「死者のメディア」,
上原専祿

**Key Words : subjectivity,
“the media of The Dead Person”,
UEHARA Senroku**

1. はじめに—問題設定と課題限定—

1.1. 問題設定—「主体性」の在処への問い—

「主体性」は、教育実践・理論研究の鍵語である。それは、学習者の成長・発達の条件として、また学習自体の質を高める上で不可欠の教育的価値要素である。しかし、教育研究界では、教育実践や教育理論における「主体性」の内実が理論的には必ずしも十分に深められてきたわけではない。

本稿の前編となる別稿⁽¹⁾で既述したとおり、日本社会教育史研究では、最重要論点の一つである〈自治民育から自治へ〉という理念転換の内実が理論的に解明されていない。この問いに関わっては、〈思想善導の操作・動員の客体形成発想から日本国憲法制度下の「主体的な」公民形成発想へ〉というイメージの指摘に留まっている。このため、前者から後者への理念転換に関わって、体制的思考操作作用(マインドコントロール)に対する「免疫力」や「抵抗力」を有する「主体性」の在処が理論的に明らかにされていないのである。

戦前・戦中および戦後日本の教育史上で「主体性」の内実を問う契機は、三度の生活教育論争(1930年代後半、1960年代初め、1960年代末)をはじめとして幾度か存在した。その一つとして、上原専祿(1899-1975年)による宗教批判論の展開(妻「被殺」後の1969年5月以後)が挙げられる。この契機は、現時点においても教育研究界のみならず学術・文化の論壇においても正当に位置づけられていない。その理由の一つは、上原の「主体性」論および「死者」論が、日本思想史上、稀有な特質をもつため、その正当な理解が広まっていないからであると考えられる。しかし、上原が提起した「死者のメディアとしての生者の主体性」発想は、敗戦後の教育改革と戦争責任問題、アジア・アフリカの民族独立動向への連帯、1960年代以後に本格化した国内外の「地域の地方化」危機(「地域」の変質。公害問題を含む)に加えて、激甚災害をめぐる1990年代以後の「死者」論の顕著化動向⁽²⁾に関わって、一貫して深い次元から有意な視点を提供してきた。そして同発想には、体制的思考操作作用(マインドコントロール)に対する「免疫力」・「抵抗力」を有する「主体性」を発現させる上で有意な方法が盛り込まれていると考えられる。

1.2. 課題限定

こうした問題意識から本稿は、上原の「死者のメディア」論を採りあげ、「主体性形成」の条件となる「死者の言葉を正しく聴きとる」方法を考察する。この課題限定に至った経緯を約言すれば、次記のとおりである。

筆者は、同じく「主体性」の在処を探る課題意識から、すでに前掲別稿⁽³⁾で「誓願論」を読解することにより、

上原「主体性」が「他者」として「死者」からの切迫と有責性を契機として発動することを論証した。その切迫と有責性は、「死者が裁く」という鍵語に凝縮されていた。ただし、この関係性における「死者と生者との対話」(世俗社会の「生者」の主観内)とは、「生者」の意志・思惑・願望(たとえ善意であったとしても)に照らして「死者」の想念を押し量ることではない。ましてや、「生者」の信念を正当化するために「死者の言葉」を利用することでは決してない。「死者が裁く」という切迫は、「生者」が自らの主観内で「死者の言葉を正しく聴きとる」とことと密着している。

それでは、「死者の言葉を正しく聴きとる」の含意とは何か。この点は、前掲別稿では、深く立ち入ることができなかった。この核心的論点については、筆者管見の限り、上原自身が1970年代前半期に遺した文章の他は、語られてはいない。すなわち、同論点に深く迫った先行研究は皆無である。ただし、福田定良の書評「宗教批判の手がかりとして—上原専祿『死者・生者』」⁽⁴⁾は、上原『死者・生者』収載の「五 死者と日蓮」章に関して、「書簡の文献学的批判にも気がくばられている」「この学問的な性格が、上原氏の私的な『生活感覚』を『死者』と『生者』との理念に発展させてゆく」「死者と生者とが共存・共生・共闘するという宗教的人間能力は、日蓮と三人の弟子と彼らの死者という宗教的な人間関係として説きあかされるということでもある」等を指摘している⁽⁵⁾。これらの指摘は、後段で詳述するとおり、「死者の言葉を正しく聴きとる」方法に関連する着眼であり、同章の内容理解にとって示唆に富む有意な内容が含まれている。しかし、どのように関連するか(=どのような意味で「この学問的な性格が上原氏の私的な『生活感覚』を『死者』と『生者』との理念に発展させ」るのか)について、福田は詳述していない。福田の同書評は「宗教批判」とは「宗教という形で保存されてきた人間の能力をつきとめる」と定義した上で、上原『死者・生者』を「宗教批判の書」と洞察した。このため前掲別稿では、きわめて有意な内容を提起している稀有な例として同書評に注目した。本稿でも、福田の見解に大きな示唆を得ながら、本稿が当面する前掲論点を深く掘り下げてみたい。

本稿は、以上の問題意識に立ち、前掲別稿の続編として、「死者のメディア」となって「死者の言葉を正しく聴きとる」という発想論理を明らかにする。この論点に迫るための上原テキストとして、『上原専祿著作集 16 死者・生者—日蓮認識への発想と視点—』(評論社、1988年、初出は未来社から1974年)収載の「五 死者と日蓮」章の三つの論稿(「南条兵衛七郎の死を受けて」「富木常忍の母の死を受けて」「阿仏房の死を受けて」)に注目する。前掲別稿で既述したとおり、妻「被殺」後に「死者との共存・共生・共闘」の境地を模索するために、上

原はまず「誓願論」で「死者とのコミュニケーション」の「主体」の在処と由来を模索した後、前記した論点に直面した僧・日蓮の行動と思想を確かめた。その思索成果を提示した論稿がこれらの三編である。本稿は、まずこれら三編の分析により「死者・生者」間のコミュニケーションに関する日蓮の発想とアプローチを、上原がどのようにとらえたかを検証する。次に、この検証結果を整理することにより、上原が日蓮から学び吸収した「死者の言葉を正しく聴きとる」方法を明らかにする。そこでは、次の二つが主要論点となる。一つは、「死者」をめぐる悲嘆・傷心の衝撃がもたらす自己回帰的な「主体性」の動揺化である。もう一つは、宗教的人間関係・心情に接近する際の学術的方法による相対化である。前者が「死者の言葉を正しく聴きとる」方法の起点となり、後者が同方法の条件を整える意義をもつことを論証していくことになる。

なお、本稿は筆者の既発表稿と同様に、上原思想を構成する諸契機とその論点の相互連関をおさえた上で思想の基本的骨格・枠組みを明らかにする理論作業及び、このことを通して戦後日本の「学問の生活化」論の系譜から未発の積極的契機を探り出すための基礎作業の一環である。

以後の論述に際しては、筆者が蓄積してきた上原思想研究の成果を論点と文脈に応じて再掲することがある。その際には、当該別稿に示した論証は割愛するが、参照を可能にするため出典を明示する。

2. 「死者と日蓮」三編にみる「死者・生者」間のコミュニケーション発想

2.1. 「死者と日蓮」三編を一貫する「死者・生者」間のコミュニケーション発想

「死者と日蓮」の章の第一論稿である「南条兵衛七郎の死を受けて」稿の冒頭には、1274(文永11)年5月の「鎌倉退出」から1282(弘安5)年9月まで8年余の身延在住が持つ意味(日蓮本人、弟子・檀越たち、および当時の日本社会にとっての)を考える視点から前記三編の論稿で描出される「死者」に対する日蓮のアプローチの特質が記述されている。その特質は、「身延止住期における日蓮の『死者』というものをめぐる一連の事態の骨子」として指摘されている。これらの指摘は、全体として相互に連関を持つ諸点であるが、あえて次のような分節化した整理(括弧内は、当該特質に照応する上原記述⁽⁶⁾)を試みることにする。

A 「感性的人間存在と、信仰理性に徹する宗教者との内的緊張(→結局は信仰が勝る)」

「いわば情感にみち溢れた余りにも人間的な日蓮と、

信仰の理性に徹しきろうとする一箇の宗教者としての日蓮との内的緊張のうちに、信仰というものの勝位が一つびとつ確かめられてゆき、刻印づけられてゆく一連の事態」、その「一連の事態とは、まさに身延入山後、とりわけ頻繁に日蓮をおどろかせ、悲しませた篤信の檀越たちの死と、それぞれの死者にたいする日蓮の、自己の傷心をそのままに打ちまけた対応の事実とを指す。」

B 「个性的実存としての『死者』にたいして個別的に対応する志向性」

「日蓮は、一人の人間の死をただちに死一般の問題に埋没させてしまい、そのうえ生と死とを伝統的思惟方法のままに無造作に一括して、それを『生死の問題』として処理しようとする観念的な仏教者ではありえなかった。[中略] 日蓮は、个性的実存としてのその『死者』にたいして、まさに永遠の実存として永久に対応しつづけ、その『死者』の命運につき個別的に配慮しつづけることになる。」

C 「『生者』の信仰が『死者』の命運を規定し、その逆方向での規定もある、という洞察(『死者』と『生者』との間にコミュニケーションを成り立たせる方法、両者の共存・共生の保証と関連)」

「その関連において日蓮はまた、生き残った遺族たちの信仰のあり方と、現当二世にわたるその安否につき、あらためて懸念することになる。日蓮には、『生者』としての遺族たちの信仰のあり方が、そのまま『死者』そのものの命運を左右する一つの契因を形成する、という認識があるからである。それと同時に日蓮は、『死者』の命運が、逆に『生者』のそれを規定する、という洞察をもっている。このような認識と洞察に立つ日蓮は、『死者』と『生者』との間にコミュニケーションを成り立たせる方法について考究し、さらに進んで、『死者』と『生者』との共存・共生についての保証を用意しようとする。」

D 「『死者』・『生者』の双方とに共感・共鳴し、それからの超出への願いをともに願う志向性」

「日蓮はこのように、きわめて具体的に、きわめて生動的に、『死者』なる个性的実存と『生者』なるそれとにかかわりつづけてゆくのであるが、そのとき日蓮は決して超越的説教者の第三者的立場に身を置くことをせず、不知不識のうちに、『死者』・『生者』の双方と、ともに悲しみを悲しみ、なげきをなげき、それからの超出への願いをともに願う姿勢と立場に立つ。」

E 「悲しみとなげきからの超出を確約し、保証する仏の慈悲と法華経の功德とにつき、『死者』と『生者』を説得する宗教者としての教導志向性」

「そして、まさしくそのような悲嘆からの超出の切願に即し、『死者』と『生者』とへの共鳴と共感に密着して、日蓮はその悲しみとなげきとからの超出を確約し、それを保証するに違いない仏の慈悲と法華經の功德とにつき、『死者』と『生者』との双方を深々と説得してゆこうとする。」

F「集団『被殺』と重ね合わせて個別の『被殺』に対応する志向性」

「しかし『死者』が個性的・個別的にとらえられ、生きのこった遺族たちもまたそのようにとらえられるだけでなく、つねに集団死の問題としての内憂外患の社会的・政治的事件、殉教死の問題を内包する法難の宗教的・社会的状況が、さまざまな構造と濃度において日蓮の生活と思惟とを揺り動かしつつ、悩ましつづけているので、日蓮が示す死者観や「死者」への対応態度も、それらの問題とからみ合うことによって、きわめて多彩な変化と相違を示す。」

以上のA～Fは、上原が記述した順に挙げたものである。これらは次記のように連関していると考えられる。

BおよびDは「個性的実存」としての「死者」と「生者」に密着し共感・共鳴する志向性であり、CおよびDは明らかに宗教者としての教導志向性がみられる。他方で、Aは、〈B・D〉と〈C・E〉との間を往還する精神の内的緊張感であり、それ故に三編を一貫して力強く底流している。なかでも〈合理や教義理解ではわりきることができない〉性質を持つ「感性的人間存在」の特質は、日蓮アプローチの大きな特質である⁽⁷⁾。

上原は、以上の六点の特質を挙げた上で、後述する三編の中で、これらが日蓮遺文(書簡)の中で具体的に語られている様相を描写した。次にA～Fの特質が各々のケースに即して記述されている様相を検証する。

2.2.「南条兵衛七郎の死を受けて」稿

<モチーフと要点>

本稿は、南条兵衛七郎の訃報を受けた日蓮がその子・南条七郎次郎時光という青年檀越に宛てて発した書状を事例として、「死者」およびその遺族「生者」に対する日蓮の対応を考察したものである。1274(文永11)年7月26日発信の『上野殿御返事』には、時光が贈り物を携えて身延にいた日蓮を訪問した際の芳志への礼状、故兵衛七郎に対する「敦厚な弔慰」、遺児である時光に対する「懇切な慰撫」、「死者」兵衛七郎と「生者」時光とを「ねんごろに結びつけて、そこに父子共存の妙境を実現させてゆこうとする」「懇篤な斡旋」がしたためられていた。

上原は、その後に発信された日蓮書簡をも採りあげ、日蓮が、当時発生したモンゴル軍来襲による壱岐・対馬

住民の集団「被殺」、^{あつわら}「熱原法難」による集団「被殺」とも重ね合わせて、時光に宛ててメッセージを送ったことにも注意を喚起した。なかでも「熱原法難」に際して時光が「必死の覚悟に立って事件に決然と対応し」、「また事件の後も、迫害者によってねらわれている可能性のある熱原の神主や農民妻子を」「かくまい通し」、「富士郡一帯の地域における信仰問題の急展開の中で、法華經信仰の主体的実践者として」「立ち現れてき、それとして時光が急速な成長を遂げていったこと」に日蓮は深い感動を覚えた。日蓮は、この「時光の行為を『孝養』として意味づけることによって、それを賞賛し、且つそれを死者のために慶賀した。時光の信仰実践そのものが、「故父の後生をとむろう『孝養』として意味づけられ」たのである。日蓮には、「こうなると、時光の信仰実践の戦いは、わざわざ故父の来援がなくても、十分展開されること」になると確信されるようになった、と上原は記述した。

上原は、このケースでは遺志時光の成長という変化によって、「死者」兵衛七郎(『法華經』信仰を堅持した)と「生者」時光との「共存・共生・共闘」のあり方が変容し、『法華經』信仰を堅持した「死者」兵衛七郎の成仏を、日蓮が語ったことを提示した⁽⁸⁾。

<「死者・生者」に対する日蓮のアプローチ>

「死者」兵衛七郎と「生者」時光に対する日蓮の行動と思慮の要点(上原による分析)を抽出すると、次の三点が挙げられる([]内は引用者による記述であり、A～Eのうち当該箇所⁽⁹⁾に照応する特質を挿入。他の二編についても同様)。

①1274(文永11)年11月11日、日蓮は時光宛に再度、書状を送った。同書状には、「現世の有限的存在としての父と子のそれぞれにたいして [B]、また父と子との悲運なかかわり方にたいして、涙とともにそそぎ入れたしみじみとした感情 [A, B] と、同じ対象にたいする救済の願いをこめた深ぶかとした教導志向 [E, D] とが、からみ合い、重なり合い、補い合って [A]、世出両面の問題領域を同時に蔽って、なげきをもうれえをも一挙に昇華させずにはおかぬ」「弔慰の一文」となっている⁽⁹⁾。

[下線は引用者、A, B, D, E]

②ただし、「この弔慰の一文は、以上で終わるのではない。文末に『なみだもとまり候はね』と書いたその慟哭の思念におそらくは触発されて、やはりなみだのとまらぬ、他の、一次元深い—といえはいえる—政治的・社会的的事件」が書き加えられていた。その事件とは、1274(文永11)年10月のモンゴル軍の襲来による壱岐・対馬での戦闘と多くの非戦闘員を含む「被殺」である。上原は次記した。「急報に接した日蓮は、たまたま南条時光に書

き送る手順になっていた書状の中で、特に父子死別の悲しさに打ちしずむ時光に同情の涙をそそぐその条にまさしくオーバーラップさせて、まず第一に、かねての他国侵逼の予言的中した不幸を大きく痛嘆した。それと同時に日蓮は『皆人の当時のゆき(壱岐)・つしま(對馬)のやうにならせ給はん事、おもひやり候へばなみだもとまらず…』と告白して、壱岐・対島の人たちを襲った悲運が、やがては万人の身上にも同じように実現することであろうことを予見して、涕涙を止めえなかった。」また、この悲運な「被殺」の内容については、「百姓たちの惨状が侵略軍そのものにすぐさま帰せられていないで、防戦の指揮者層の卑劣で無責任な行動に理由づけられる点に、日蓮の問題意識における大衆の立場がうかがえる」⁽¹⁰⁾ [F]

③『熱原法難』と重ねて書かれた書簡では、「日蓮は、かつて故兵衛七郎にたいしてそうであったように、今度は遺児時光にたいして峻厳きわまる教導者として立ち現れてくる[E]と、同時に、死者兵衛七郎は時に、弾圧者とのゆるぎない戦いにおける遺児時光を援護する『共闘者』として書き現されてもくる。」「D」「日蓮は、自ら深い感動を覚えさせられた時光の行為を『孝養』として意味づけることによって、それを賞賛し、且つそれを死者のために慶賀しているのである。」⁽¹¹⁾ [C, D]

同稿は、A～Fのすべてについて強いアクセントをもって盛り込まれていることが大きな特徴となっている。なかでもB～Fが遺児・時光の成長と結びつけて展開されている。さらには、下線部については、<B・D>と<C・E>との間を往還する日蓮の精神の内的緊張感とその動きとともに把握されている。

2.3. 「富木常忍の母の死を受けて」稿

<モチーフと要点>

日蓮が下総国千田莊若宮の大檀越富木常忍(後、出家して常修院日乗と名乗った)に宛てた書簡を考察したものであり、「母を失って自失する常忍の傷心と苦悩が、日蓮の介在によって頓に解消していったことを日蓮が目撃し、母子一体の法悦のうちに母子の同時成仏を常忍が実感するにいたったことを日蓮が確信した」ことに上原は注目した。ただし、「『死者』常忍の母と『生者』常忍とのかかわり方についての、常忍その人と日蓮とにおける意識のあり方とその動的展開には、他の遺文では発見できないような一種独特の宗教体験の内実に触れる諸事態が認められる。」という。その主な点は、日蓮の身延草庵を訪問した時に発生した、常忍の「一種独特の宗教体験」および、「常忍における母子同時成仏」を実感させた日蓮の宗教アプローチである。

「一種独特の宗教体験」とは、次の記述にみられる。「[前略] 然る後、深洞に尋ね入りて一庵室を見る。法華讀誦

の音青天に響き、一乗談義の言山中に聞ゆ。案内を觸れて室に入り、教主釋尊の御寶前に母の骨を安置し、五體を地に投じて合掌し、両眼を開きて尊容を拜するに、歡喜身に餘り、心の苦み忽ち息む。我頭は父母の頭、我足は父母の足、我十指は父母の十指、我口は父母の口なり。譬えば、種と菓子と、身と影の如し。教主釋尊の成道は淨飯・摩耶の得道なり。吉占師子・青提女・目鍵尊者は同時の成佛なり。是の如く觀ずる時無始の業障は忽ち消え、心性の妙運は忽ちに開き給ふか。然して後に隨分佛事を爲、事故なく還り給ふ」[ルビは原文]。この点について上原は、「傷心と苦悩を超出して強靱な信仰的存在へと自己を急上昇させていった常忍の宗教体験」「常忍は、至心合掌の姿勢で『尊容』を拝しつづけているうちに、凡身ながら異常の歡喜を一身に覚えて、心の痛苦は忽然として消滅した—そう日蓮は常忍の信仰体験を記述する。私としては、前記の通り、そう記録された信仰体験を常忍の身上に実現した一つの歴史的事実として信受する他はない。」と述べた。

他方で、「常忍における母子同時成仏」を実感させた日蓮の宗教アプローチについて、上原は次記した。日蓮は、常忍の「亡母の三回忌にあたって」「その供養に縁じて、仏種論の視点に立っての即身成仏の法門を展開した。」日蓮はその法門で、「湛然の積によって、法華経聽聞の利益として『尚能く二死の河を渡る、況や三界をや』の功德を挙げ、その利益をたんに『生者』常忍だけではなく、『死者』常忍の母にたいしても保障した。」「病軀をおしての日蓮の教化と断案に、常忍は亡母成仏についての不安を払拭するとともに、変らぬ日蓮の情誼に人知れず感泣したことだろう。」「全文の執筆意図は、常忍の宗教体験の経過と意味についての日蓮の認識と評価を、整理した形で常忍に示すことによって、常忍の宗教体験の尊貴な意味を常忍の意識の中に定着させようとした点に存するのではあるまいか」⁽¹²⁾。

常忍が日蓮の教義に関する見識を深く身につけているため、日蓮は「仏種論の視点に立っての即身成仏の法門」について論じたのである。同稿は、上原がその遺文(書簡)の内容を、湛然の解釈の優位性について根拠を示して詳細に論証していることが大きな特徴となっている。

<「死者・生者」に対する日蓮のアプローチ>

「死者」母と「生者」であるその子・常忍に対する日蓮の行動と思慮の要点(上原による分析)を抽出すると、次の点が挙げられる。

既述した常忍の「一種独特の宗教体験」および、「常忍における母子同時成仏」を実感させた日蓮の宗教アプローチが挙げられる [A, B, C, D, E]。ただし、その前提として、次に挙げるような日蓮による感性的人間的対応も重要なアプローチである。日蓮は常忍との再会時に

「『子を留めて親の去ること次第たりと雖も、去つて後來るべからず、何れの月日をか期せん』と愁訴する常忍の歎きを、同様に母を失っている自分自身の、全く同一の歎きにおいて受けとめたことだろう。『二母國に無し、今より後誰をか拜すべし』の語句は、常忍の歎きに日蓮のそれが重ねられた、異口同音の言葉ではなかっただろうか」⁽¹³⁾ [D, B, A]

上原がA～Dを盛り込んだ上でEの内容(前記した「即身成仏の法門」)を通して宗教批判を展開していることも重要なポイントとなっている。

2.4. 「阿仏房の死を受けて」稿

<モチーフと要点>

同稿は、日蓮の佐渡流罪中にその檀越となった佐渡の住人・阿仏房の死後、その妻・千日尼に宛てた日蓮書簡を分析したものである。その書簡の文面要素は次のとおりであった。千日尼は、「夫との別離の悲しさに沈湎する女性であると同時に、故霊の行方に懸念する篤信の女人」である。日蓮はその「懸念を払拭しようとして、法華経方便品第二にみえる『若有聞法者、無一不成佛』十字の釈義を展開するが、阿仏房の『入寂光土』を千日尼に確信させるため一見異様の靈山往詣觀を開陳」した。「しかし、そのような法門の説示をもってしても、夫との死別の悲しさに耐えかねている老婦を慰撫しえないことを洞察している日蓮は、第二段において、『死者』との共存の可能性について示唆を与え」た。「しかし、そのような示唆をもってしても、孤独の寡婦のわびしさを解消させがたいことを心得てでもいるように、日蓮は現世における何ほどこかのよろこびを千日尼に指し示そうとして、『子は財』として一子藤九郎守綱の健在をことさらに強調する。」

その「一見異様の靈山往詣觀の開陳」とは、次の書簡記述のとおりである。「されば故阿仏房の聖靈は今いづくむにかをはすらんと人は疑〔ふ〕とも、法華經の明鏡をもつて其の影をうかべて候へば、靈鷲山の山の中に多寶佛の寶塔の内に、東むきにをはすと日蓮は見まいらせ候。…故阿仏房一人を寂光の浄土に入〔れ〕給はずば諸佛は大苦に墮〔ち〕給〔ふ〕べし。たゞをいて物を見よ〜。佛のまことそら事は此にて見奉〔る〕べし(定本一七六一―二ページ。)」[傍点、括弧内の文字は原文。「定本」とは、立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本、日蓮聖人遺文』を意味する。以下、同様。]

この書簡記述について上原は、綿密な經典読解の結果、「日蓮が虚空会における多宝塔を西向きに考えていた」という推定を加え、阿仏房の故霊が「東むきにおはす」とは、「法華經の法門の真髓」である「釈尊が久遠実成。常在不滅として自分自身を開顕する、そのような法華經をこそ故霊は聴聞しつつあるのだ、という意味付与」が

こめられていたという日蓮遺文解釈を提示した⁽¹⁴⁾。

<「死者・生者」に対する日蓮のアプローチ>

同稿にみる「死者・生者」に対する日蓮アプローチとして次の二つの上原記述を挙げる。

①「ただ、亡夫阿仏房の聖霊の行方につき不安と懸念をいだいて悶々としている千日尼を、いかにもあわれと見る日蓮の心情が、阿仏房成仏のいわば事証として多宝塔内止住の阿仏房像をあえて日蓮に形成させ、それを千日尼に伝達させたのではないだろうか [A, B, D, E]。しかし、こう考えるのは、日蓮を心情主義のオポチュニストとして措定するに等しいのではあるまいか。いや、そうではあるまい。他の場合にも死者というものを『死者』としての存在を持続してゆく个性的実存としてとらえる日蓮は、阿仏房の場合にも一いや、阿仏房の場合であればこそ、いっそう濃密に一、そのような个性的実存として表象せざるをえない立場に立つ [B]。そして『死者』阿仏房を个性的実存として表象するとき、日蓮は、感動と感激なしには想起することのできぬ『生者』阿仏房を必然的にモデルとする。[中略] 故阿仏房の聖霊は、かつて『生者』阿仏房が佐渡塚原の三昧堂をめざし、身延の草庵をめざしてただ一筋に訪ねてきたように、今度は靈山をめざして、わき目もふらずに訪ねていったことだろう。聖霊のゆきついたところは、虚空会の多宝塔の前だった。十万分身の諸仏だけではなく、もう上行等の四菩薩も出現して釈迦如来に扈従している壮麗な情景にも圧倒されることなく聖霊は、宝塔の前に『東むきに』佇立して二尊をうやうやしく拝礼した。そのとき塔の中から『さあ、此方へお入り』という声がかげられた。日蓮にたいして従順であったように、如来にたいして質直柔軟な聖霊は、なんのおそれるところもなく、多宝塔内に分け入った。かつて『生者』阿仏房が膝を接して日蓮の法話に聞き入ったように、今度は『死者』阿仏房が釈迦・多宝二尊の膝下で釈迦仏の説法を聴聞している。こうして『故阿仏房の聖霊は今…多寶佛の寶塔の内に、東むきにはす』といえるのだ。日蓮は、このように考えていったわけだろう。思うに、これらの思考過程の全体は、まさしく『死者』阿仏房にたいする日蓮の切々たる愛の具象化に他ならないだろう [B, D, E]。しかし、この聖霊像を千日尼に伝達するとき、日蓮は自己の心情を語ることを避け、『人は疑〔ふ〕とも、法華經の明鏡をもつて其の影をうかべて候へば、靈鷲山の山の中に多寶佛の寶塔の内に、東むきにをはすと日蓮は見まいらせ候』(定本一七六一ページ)[傍点は、原文]と書き、聖霊像の客観的根拠とそれへの自己の確信を表明する方法をとったのだ、と見られよう。」⁽¹⁵⁾ [A, E]

この引用文には、「死者」阿仏房を个性的実存として対応する日蓮の宗教アプローチのうち、A, B, Dおよび

Eの特質が詳細に描かれている。

②『「千日尼御返事」中、『さては』にはじまる第二段は、千日尼のわびしさを戦々兢兢と跡づけようとする日蓮自身の心のふるえとゆれを表明したもの、とみられよう。[中略] 日蓮は千日尼のわびしさを跡づけることによって千日尼を慰撫する方法をとってきたが、そのような共感共鳴の告白[D]も結局は千日尼のわびしさを払拭しよう所以ではないことに、日蓮ははたと気づいた。そのとき日蓮はたちまち身をひるがえして教導者の立場に立ち、法華経をメディアとしての靈山往詣を千日尼に勧進するにいたった[E]。このような勧進は、『生者』千日尼を実はすでに『死者』千日尼として遇するにいたったことを意味するでもあろう。しかし日蓮が、事実においてなお『生者』であるところの千日尼にあえて靈山往詣を勧説したのは、実は必ずしも往詣そのことを志求させるためではなく、往詣によって可能とされるはずの、靈山浄土における故阿仏房との再会、そこでの『共存・共生』を希求させるためであっただろう。しかし、靈山浄土における『共存・共生』は、もはや『生者』と『死者』との生存共同ではありえないのであり、先に往詣した者も、後から立ちいたった者も、ひとしく『死者』たる境涯におけるそれを意味するはずである。新しく帰寂した一霊のために、靈山浄土への『引導』を如来に祈請し、靈山往詣の確信を新霊に付与してこれに訣別する儀式的行為と告文とを『教訣』と呼ぶとすれば、日蓮は『生者』千日尼にたいしてすでに、微妙の『教訣』を与えたのだ、ということになるだろう。」⁽¹⁶⁾ [E]

同稿では、千日尼に対する日蓮の個別のアプローチ(B, D)が深まる様相が強調されている点が大きな特徴であり、その変容の過程に日蓮アプローチの弾力性を確かめることができる。その上で、最後の「教訣」は、Eに関わる一つの究極の姿として上原が目したと考えられる。「死者」阿仏房・「生者」千日尼の境遇への感性的対応を重ねた末、最後の「微妙の『教訣』」に至るまでの日蓮の動的なアプローチ[A]が詳細に描かれていることが大きな特徴となっている。

3. 「死者の言葉を正しく聴きとる」方法

3.1. 悲嘆・傷心の衝撃がもたらす自己回帰的「主体性」の動揺化(分裂可能性状況)

—「死者の言葉を正しく聴きとる」志向性の起点—

既述したことを構造的に整理することによって、本稿の目的である、上原が日蓮から学びとった「死者の言葉を正しく聴きとる」方法を明らかにする。

まず確認すべき最大のポイントは、親近者の死に接した「生者」側の悲嘆と傷心への志向性(例として前掲Aの特質のうち「感性的人間存在」=注(7)における引用

文と関連)]である。この悲嘆・傷心が「生者」にもたらす衝撃の大きさ・強さは尋常ではない。その死が「被殺」である場合は、直接の加担者でなくとも「被殺」の原因追究と責任追及をめぐる、痛みに発した有責性は、「生者」における既存の自己回帰的(自己反省的、自己参照的)な「主体性」の分裂可能性状況をもたらし⁽¹⁷⁾。その死が直接的な意味での「被殺」と思われない場合には、その死の遠因・近因を確かめつつ故霊の救済(仏教世界観では「成仏」と「生者」主観内での一体化(「共存・共生」)の境地を実感することを切望する。この場合、次の上原発言に関連する事情により、死の遠因をたどると、それが「被殺」である可能性への疑惑・自覚がもたらされる。このため、「生者」は傷心の痛みをともしつつ、当該「死者」との対話を切に求めることになり、既存の自己回帰的(自己反省的、自己参照的)な「主体性」に動揺がもたらされる。

「少なくとも今日の日本社会においては、自然死を死んでいった人間、死んでゆける人間などは存在しないのであって、ことごとくが殺されていった、また殺されていくのではあるまいか、という疑惑も起こってきます」⁽¹⁸⁾

このように、自己により自己を規定する自己回帰的(自己反省的、自己参照的)な「主体性」が大きく動揺化する状況あるいは分裂可能性といった危機的状況がもたらされるのである。いずれの場合も、その衝撃は、「死者」からの切迫(「生者」の主観内の精神状態)がもたらす。傷ついた「生者」は、全身全霊をあげて「死者」との対話を模索する過程でかろうじて自己を支える関係性(=「死者」との実存的関係性)を発見することになる。

このような危機的な動揺化状況(分裂可能性状況)に陥ることになって初めて「死者の言葉を正しく聴きとる」志向性(欲望)が強まる。その理由は、自らの存在を支えるものは「死者の言葉」しかあり得ず、それ故に「死者」に向けて自己を開かざるをえなくなるからである。この志向性が強まるとき、同時に「生者」の語法感覚で「死者の言葉」を利用しようとする志向性が失われる。

以上が、「死者の言葉を正しく聴きとる」志向性が発生する起点である。次には「死者の言葉を正しく聴きとり」「共存・共生」そして「共闘」を実感するための方法を検討する。

3.2. 「宗教的人間関係・心情への接近」と学術的方法による相対化

次に「死者の言葉」を模索する際、「生者」の語法では不可能となる理由を、前掲した福田定良の書評見解の含意理解に即して確かめておきたい。福田は、本稿が検討している「死者と日蓮」章の三編について語る箇所、

上原アプローチの学問的性格に注目した上で、次のように述べた。

「死者と生者とが共存・共生・共闘するという宗教的人間能力は、日蓮と三人の弟子と彼らの死者という宗教的な人間関係として説きあかされるということでもある。したがって、この章の『日蓮認識』は、宗教に好意的な知識人による宗教的人格の考察とはまったく異質のものである。」⁽¹⁹⁾

この福田指摘には次記する二つの含意がある、と考えられる。一つは、「死者の言葉を聴きと」り、「死者との共存・共生・共闘」の境地に達するためには、「生者」の語法とは異質な性格をもつ「宗教という形で保存されてきた人間の能力」を用いる必要があり、その一例として上原は日蓮の宗教アプローチを選択したという点である。必然的に、このアプローチは、真正面から宗教的人間関係とそこにおける心情（「回向」、「死者と生者との一体化・同時成仏」等）を対象化することになる。この点は、2.で既述した中のE、Dに相当する。

もう一つの含意は、2.でみたように、この宗教的人間関係・心情は、宗教教義に即して理解するのではなく、常に学術的方法によって相対化し、両者の緊張関係に即して把握する方法を採用している点である。換言すれば、上原は前掲した宗教的人間関係・心情を認識する際、**<合理でわりきれもの>**としての学術的方法と**<合理ではわりきれないもの>**としての宗教的人間関係・心情の間を往還する緊張関係と動態性に即して理解しようとしているのである。この関係構図は、2.で既述した中のAの特質（日蓮における**<信仰理性／感性的人間存在>**）の相似形に相当する。日蓮にとっては、僧（宗教者）として**<教義で理解可能なもの／教義ではわりきれないもの>**という構図である。ところが、「宗教批判」を志向する上原は、この構図を**<人間内面精神の客観的実証的認識／宗教的人間関係・心情の理解・模索>**の構図に即して分析しているのである。重要なポイントであるので、繰り返し言及すると、この構図では**<分子要素／分母要素>**の間を往還し相互に相対化する緊張関係として把握されるのである。この意味で、宗教的人間関係・心情の認識・理解を相対化する上で最重要な要素が次記する学術的方法となっている。

学術的方法は、「死者と日蓮」章の三編全体に埋め込まれたもう一つの重要な特質である。既述した三つのケースに即して「死者」、「生者」遺族および彼／彼女らに対する日蓮の行動のみならず内面精神（宗教心情を含む）の認識・理解に際しては対象が宗教的人間関係・心情となることが多いが、上原はあえて学術的方法を徹底させている⁽²⁰⁾。（上原が学術的方法を徹底させている理

由は、深い含意があるため、3.3.で詳述する。）

その学術的方法として次の四点が挙げられる。第一は、史料となる日蓮遺文（書簡）の検討に際して、主に立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本、日蓮聖人遺文』をテキストとして扱いながらも、日蓮真蹟か否か（真、偽、疑）の識別検討まで自ら行う文献史料批判を欠かしていないことである⁽²¹⁾。

第二に、日蓮遺文（書簡）の記述（複数遺文内容の関連および整合性吟味による事実認定を含む）と歴史的事実の照合（例えば、「熱原法難」が勃発した理由・社会的事情、等）のみならず、歴史的事実に即した遺文内容分析（例えば、「熱原法難」およびモンゴル軍襲来による壱岐・対馬住民の集団「被殺」の実態等）を挙げることができる。

第三に、弟子・檀越とその家族の社会階層の推定とそれに基づく内面精神の分析（例えば、佐渡の阿仏房夫妻と国府入道夫妻の家族構成および「武士階層に属する小名主」と想定）。

第四に、諸先行研究の吟味検討に基づく仏教教義の解釈（例えば、『始聞佛乘義』の「仏教論の視点に立った即身成仏の法門」内容の考察、および「故阿仏房の聖霊は今…多寶佛の寶塔の内に、東むきにをはず」との日蓮遺文に関わる、曼荼羅図版の検討を介した多宝塔構図の検討と日蓮遺文記述の意味解釈、等）を挙げることができる。

上原論稿中に「宗教社会学的分析」との語句も散見される⁽²²⁾ことから、上原自身に宗教社会学的研究方法が念頭にあったことも推測される。その推測から離れても、各論稿を客観視すれば、既述したように人間の行動・発言（書簡）分析を駆使して人間の内面精神とその変容を社会（階）層との関連を問いながら描き出していく論法が目される。この意味では、それらの中には、例えばマックス・ヴェーバーの宗教社会学（『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（ドイツ語版初出1904～1905年、加筆補正版1920年）の手法を想起させる箇所もみられる。

なお、前記したことは上原論稿にみる論法の学術的性格であるが、この性格は仏教経典との関わりでの日蓮の宗教アプローチの特質とも重なると推測することもできる。ただし、この論点については、本稿では深く立ち入らず、後日に期することとする。

3.3. 学術的方法による相対化の意味

では、この学術的方法による相対化は一体何を意味し、どのような有効性を持つのであろうか。それを結論的に述べれば、福田定良の表現で示される「宗教という形で保存されてきた人間の能力をつきとめる」という意味での「宗教批判」の立場を堅持することに関わって、「死者の言葉を聴きとる」条件を整えることにあるというこ

とができる。このように考える根拠は次のとおりである。

宗教的人間関係・心情(例えば、母子一体化や同時成仏の実感、常忍にみられた一種独特な宗教的体験等)を認識する場合、既成教団等により体系化された教義に依拠する方法がある。それは信仰をもつことに接続する。しかし、上原はこれとは別の方法を選択した。それは、自力で主体的に認識する方法として「宗教という形で保存されてきた人間の能力をつきとめる」(前掲した福田定良の書評見解)という「宗教批判」の方法である。この「宗教批判」は、前記したような宗教的人間関係・心情という人間の内面精神構造を把握しようとする。このことは、「共存・共生」の実感を求める上で不可欠の行為である。ただし、さらに「共闘」するための方法としては、「被殺」の場合はとくに「死者」とならざるをえなかった原因(遠因・近因)の追究とその責任の追及を「課題化」せざるをえなくなる。それは、「死者」からの切迫を受けとめ有責性が発生するからである。こうして「被殺」を含め「死者」とならざるをえなかった原因に関わる真理・真実とその背景・遠因(さらに遺族「生者」の行動・内面精神も。遠因は前掲Fと照応する)を正しく把握するためには、第一に客観性と実証性を有する学術的方法を用いることが不可欠のものとして要請される。

ただし、この方法の意義はそれにとどまらない。学術的方法が有するもう一つの意義は、おそらく容易には到達できない「被殺」遠因および宗教的人間関係・心情を認識したいという内発的エネルギーに駆動されて不断に追尋する精神のあり方として、その都度得られた事実認定情報を不断に相対化し更新する起動力が欠かせないという事情にある。

一般的には、「生者」は「生者の語法」に浸り包圍されているため、「死者の言葉を正しく聴きとる」ことは容易なことではない。一般的な傾向として「生者」にとって「死者の言葉」はetwas(「謎」「合理ではわりきれないなものか」)に相当するからである。「死者の言葉」がetwasとして措定されざるをえない以上、これを追尋するためには体系化された既成の教義に依存するのではなく、客観的実証的アプローチをも採り入れ、不断の検証過程に入らざるをえなくなる。こうして学術的方法を用いることによって、既述した<人間内面精神の客観的実証的認識／宗教的人間関係・心情の理解・模索>という構図における<分子要素／分母要素>の間に緊張力学をつくり、相互相対化の循環を導き出すことによって不断の検証精神を保持することが可能となるのである。この場合、学術という有限の方法によって事物・事象を相対化し続ける分子要素の活性化を通して分母要素を不断に検証するという認識の循環が形成される⁽²³⁾。

以上のような二つの点(意義に照応する作用)が備わることによって、宗教的人間関係・心情と密着した「死者

の言葉」(etwas)を「正しく聴きとる」ことを可能とする条件が整えられる。

3.で既述したことを簡潔に整理すれば、次のように小括することができる。「宗教という形で保存されてきた人間の能力」は、宗教的人間関係・心情(死者との一体化、共存・共生の実感)や宗教的教導(釈迦牟尼如来の誓願と法華経の功德による成仏を実感)という二つの実感を「生者」にもたす。「死者の言葉を聴きとる」ために上原が採用した方法は、①悲嘆・傷心をともなう「死者」の切迫による自己分裂可能性状況とそこから脱構築(「死者」との関係性)を起点とし、②客観的実証的アプローチによる二つの意味での相対化によって、この二つの実感への到達状況を不断に検証することであった。この方法は、既成の教義への相対化作用を持つため、学習や「主体性形成」上の陥穽である「惑溺」から脱し得る力をもたらす。

4. 結び

以上に述べたことの要点を集約すると、下記のように整理することができる。

①『死者・生者』収載の「死者と日蓮」章三編にみる「死者・生者」間のコミュニケーション発想の特質は、本文で挙げたA～Fの六点である。上原は、日蓮の「死者・生者」に対するアプローチからこれら六つの特質を学び、吸収した。本稿は、これらの相互連関を考察した結果、「死者の言葉を正しく聴きとる」方法として、次記する点を指摘した。

②「死者の言葉を正しく聴きとる」志向性の起点として、最大のポイントは、親近者の死に接した「生者」側の悲嘆と傷心である。この悲歎・傷心は有責性を持って「生者」に切迫し、「生者」は既存の自己回帰的(自己反省的、自己参照的)な「主体性」の動揺化・分裂可能性状況に陥る。「生者」は、このような危機的状況に陥ることになって初めて「死者の言葉を正しく聴きとる」志向性(欲望)が強まる。

③「死者の言葉を聴きとり」「死者との共存・共生・共闘」の境地に達するためには、「生者」の語法とは異質な性格をもつ「宗教という形で保存されてきた人間の能力」を用いる必要があり、その一例として上原は日蓮の宗教アプローチを選択した。必然的に、このアプローチは、真正面から宗教的人間関係とそこにおける心情(「回向」「死者と生者との一体化・同時成仏」等)を対象化することになる。

④その際、上原は、宗教教義に即して宗教的人間関係・心情を理解するのではなく、常に学術的方法によって、これらを相対化する方法を採用した。

⑤学術的方法は、「死者と日蓮」章の三編全体に埋め込

まれたもう一つの重要な特質である。この宗教的人間関係・心情理解を相対化する上で学術的方法が持つ意味は、「宗教という形で保存されてきた人間の能力をつきとめる」という意味での「宗教批判」の立場を堅持することによって、「死者の言葉を聴きとる」条件を整えることにある。このように考える根拠は次記の二点である。

⑥第一は、「被殺」を含め「死者」とならざるをえなかった原因に関わる真理・真実とその背景・遠因(さらに遺族「生者」の行動・内面精神も)を正しく把握するためには、第一に客観性と実証性を有する学術的方法を用いることが不可欠のものとして要請される。

⑦第二は、「生者」にとってetwas(「謎」「合理ではわりきれないなにか」)に相当する「死者の言葉」を追尋するためには、前記した客観的実証的アプローチをも採り入れることはもちろん、さらに不断の検証を重ねざるをえなくなる。学術的方法を用いることによって、既述した<人間内面精神の客観的実証的認識/宗教的人間関係・心情の理解・模索>という構図の<分子要素/分母要素>の間に緊張力学をつくり、相互相対化の循環を導き出すことによって不断の検証精神を保持することが可能となるのである。

⑧以上のような二つの点(意義に照応する作用)が備わることによって、宗教的人間関係・心情と密着した「死者の言葉」(etwas)を「正しく聴きとる」ことを可能とする条件が整えられる。

上原の著作『死者・生者』には、「生命の蔑視」による妻の「被殺」に直面した境遇から、「死者との共存・共生・共闘」のあり方を模索するというモチーフが一貫されている。同時期には、「自然死を死んでいった人間、死んでゆける人間は存在せず、ことごとくが殺されていった、また殺されていくのではあるまいか」「『社会のしくみの中でどろっと殺されて』ゆく危険だけではなく、自分自身が人を殺す悪行に加担していないとはいえない」「すべての人間はいつでも殺される危険と殺す危険の、双方の危険の下に生存しているという洞察」という境地⁽²⁴⁾に到達していた。「誓願論」と同様に、「死者と日蓮」章三編にもこの境地が前提されていたことになる。実際に、「南条兵衛七郎の死を受けて」稿では、「熱原法難」での集団「被殺」の問題状況記述の中に、日蓮もまた同じ境地に到達していたことが示されている。

もとより「自然の死」を迎えることが困難な現代社会の中で、親近者の「被殺」が生じざるをえなかった必然的状況(=「被殺」の遠因とのその責任の所在)の根源的問題は、「生命の蔑視」による「被殺」をつくり出す「生者」世界の言葉・語法で認識することは不可能である。なぜならば、生命を蔑視する価値観を内包した認識は、価値観の循環構造に陥ってしまうため、「生命の蔑視」とい

う自らの問題構造を対象化することが困難であるからである。この根源的問題を対象化し得る方法があるとするれば、それは、無念の想いで犠牲者となってしまった「死者の言葉」の力の他にはあり得ない。このような文脈から、本稿で析出した「有責性」という関係性の中で分裂可能性状況から脱構築した「主体性」と、etwas(「謎」に満ちたなにか)としての「死者の言葉」を追尋する志向性は、少なくとも殺される危険と殺人に加担する危険に満ちた社会の分断現象の矛盾(上原にとっては「近代」の裂け目)を洞察する力をもたらす。

冒頭に言及した前掲別稿(本稿の前編)の課題意識は、何者にも操作・誘導されることのない(思考操作作用に対する「免疫力」「抵抗力」を持つ)「主体性」を上原思想の中に確かめることであった。その続編である本稿でもこの課題意識は持続されており、その延長線上にある核心的論点である「死者のメディアとして死者の言葉を正しく聴きとる」方法に焦点を当て、既述したような小括を得た。「死者と日蓮」章三編を考察し、この焦点に関わって光を当てることができた前記要点①～⑧は、前掲別稿で析出した上原固有の「主体性」(「他者」としての「死者」からの切迫と有責性を契機とする)を基礎づける発想論理として位置づけることができる。

〔註〕 ※上原弘江編『上原専祿著作集』(評論社)について、以下、『著作集』と記す。

- (1) 片岡弘勝「上原専祿『死者・生者』論における『主体性』発動の基盤と契機—『他者』としての『死者』からの『切迫』と『有責性』—」、『奈良教育大学紀要 第65巻第1号(人文・社会科学)』2016年、2頁。
- (2) 『朝日新聞』東京本社版・夕刊2012年6月18日掲載記事(編集委員・村山正司の署名入り)「死者との共闘説いた歴史学者 上原専祿に再び光」は、「血の通う死者論、震災で注目」という見出しで、若松英輔・著『魂にふれる一大震災と、生きている死者—』(トランスビュー、2012年)の上原評価に、「生命倫理学の先駆けと評価」という見出しで安藤泰至・編著『いのちの思想』を掲げ起こす—生命倫理の再生に向けて—(岩波書店、2011年)の上原評価に言及している。なお、本稿が表現する「死者のメディアとしての生者」とは、不当な事情で殺された「死者」の親近者が、その「被殺」の原因追究・責任追及を行い「執拗で頑強なこの世の政治悪・社会悪の超克」を志向して「死者と共闘」すること、「生者が審判者たる死者のメディアになって、審判の実をこの世界であげてゆくこと」(上原「死者が裁く」(初出1970年)、『著作集16 死者・生者—日蓮認識への発想と視点—』1988年、45頁)という文脈で理解している。
- (3) 片岡、前掲「上原専祿『死者・生者』論における『主体性』発動の基盤と契機—『他者』としての『死者』からの『切迫』と『有責性』—」。
- (4) 福田定良「宗教批判の手がかりとして—上原専祿『死者・生者』」は、『朝日ジャーナル』(1974年7月26日号)に収載、後『上原専祿著作集 通信2』評論社(1988年10月28日)に転載。

- (5) 前掲、福田定良「宗教批判の手がかりとして—上原専祿『死者・生者』」は、「死者と日蓮」章に関して次のように述べている。「ここでは、とくに日蓮の手紙が重要な意味をもっている。この個人的なコミュニケーションの手段のおかげで、宗教という人間能力は個人対個人という私的な人間関係のうちに感得されうるものとなるからである。だが、それだけに、書簡の文献学的批判にも気がくばられている。日蓮の考えをただそうとする上原氏の態度も、つぎのような言葉でいいあらわすことができるだろう。[改行]『……日蓮の心情や問題感覚への共感や味到は、いわば主観的・恣意的な心情解釈の方法によっては達成されうるものではなく、むしろ客観的・自己抑止的な文言解釈によってのみ実現されうるものであろう』[福田による同引用の典拠は、上原、前掲『著作集16 死者・生者』の「阿仏房の死を受けて」269頁—引用者] [改行] すでに述べたように、この学問的な性格が、上原氏の私的な『生活感覚』を『死者』と『生者』との理念に発展させてゆくのだが、それは、日蓮の真情が時光・常忍・千日尼を通じて上原氏に、ひいては私たちに伝わってくるということでもある。[改行] さらに言いかえれば、死者と生者とが共存・共生・共闘するという宗教的人間能力は、日蓮と三人の弟子と彼らの死者という宗教的な人間関係として説きあかされるということでもある。したがって、この章の『日蓮認識』は、宗教に好意的な知識人による宗教的人格の考察とはまったく異質のものである。それにしても、死者との共存・共生・共闘というとき、共闘という言葉は、死者をあつかいなれた従来の宗教的心情のもちぬしには、たぶん異様な印象をあたえるにちがいない。だが、上原氏にとっては、共闘ということなしには共存も共生も考えられない」、前掲『上原専祿著作集 通信2』4頁。
- (6) A～Fの特質に照応する上原記述からの引用は、すべて上原「南条兵衛七郎の死を受けて」上原、前掲『著作集16 死者・生者』164-165頁。
- (7) 日蓮アプローチにおける「感性的人間存在」という特質に関わって上原は、別の箇所でも次のとおり述べていた。「日蓮は、盛者必滅・会者定離の無常をたんなる悟性的命題として受けとったのではなく、容易には耐えることのできない感覚の痛みとして、生涯にわたってそれを感じ通した。日蓮の宗教は、そのような五官の疼痛において受けとめた無常よりの超出として形成されたのだ、といえ、奇異の言ということになるだろうか。[中略] 死別の悲しさにみまわれた檀越・門人の傷心に五体をあげて共鳴した日蓮が、追悼のことばを見出しかねて絶句する場合があったとしても、少しもふしぎはないだろう。駿河の富士郡上野に住していたので上野殿と呼ばれていた南条家の後家尼一先に夫を失い、今また子息に死別した不運な女性—に日蓮が与えた書簡がそれだ。[中略] これが法華経の行者という自覚に達し、生死の境界をもはるかに越え出たはずの仏者の消息なのである。もしも次の『追申』がなかったとすれば、これは老少不定の理を認めようとせぬ一俗衆の、素朴な悲歎の奔放な吐露としか見られないであろう。[改行] 追申。此六月十五日に見奉り候しに、あはれ肝ある者哉、男也男也と見候しに、又見候はざらん事こそかなしくは候へ。さは候へども釋迦佛・法華経に身を入[れ]て候しかば臨終目出[度]候けり。心は父君と一所に靈山浄土に参りて、手を取り頭を合せてこそ悦ばれ候らめ。あはれなり、あはれなり(上掲書一七九三—四ページ。同書一八一六—七ページ、参照)。[改行] 富士大石寺に現存する真蹟本に欠けてい

- るこの『追申』部分一二〇字をも、あえて日蓮の自作と想定するなら、靈山往詣の思想が教条化されることなく、『あはれなり、あはれなり』と結ばれてあるところに、依然として感性的な傷心に低迷している日蓮の姿を見出しうる。いずれにしても、官能の疼痛において無常が受けとめられ、あくまで感性的な傷心において愛別離苦が担われているところに、日蓮の宗教の秘密の一つがあるように、近ごろ私は、ありがたい思いのうちに、感じるのである。] [引用文中の「上掲書」とは、立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本、日蓮聖人遺文』を意味する。] (上原「わかれば悲しく」(初出1969年)、上原、前掲『著作集16 死者・生者』33-35頁。同文章は、本論でとりあげた「死者と日蓮」章三編中の文章ではないが、同章中の南条家の遺族に宛てた日蓮書簡(遺文)について記されていた文章であり、同出典は同じ『死者・生者』掲載稿である。本稿の後段(3.1)における重要な根拠となるため、あえて長く引用した。
- (8) 当該<モチーフと要点>の記述(括弧内の引用を含む)の出典は、すべて上原「南条兵衛七郎の死を受けて」上原、前掲『著作集16 死者・生者』163-203頁。
- (9) 上原「南条兵衛七郎の死を受けて」上原、前掲『著作集16 死者・生者』169頁。
- (10) 上原、前掲「南条兵衛七郎の死を受けて」169-172頁。
- (11) 上原、前掲「南条兵衛七郎の死を受けて」188-189頁、200頁。
- (12) 当該<モチーフと要点>の記述(括弧内の引用を含む)の出典は、すべて上原「富木常忍の母の死を受けて」上原、前掲『著作集16 死者・生者』204-249頁。
- (13) 上原、前掲「富木常忍の母の死を受けて」上原、前掲『著作集16 死者・生者』212頁。
- (14) 当該<モチーフと要点>の記述(括弧内の引用を含む)の出典は、すべて上原「阿仏房の死を受けて」上原、前掲『著作集16 死者・生者』250-277頁。
- (15) 上原「阿仏房の死を受けて」上原、前掲『著作集16 死者・生者』272-274頁。
- (16) 上原「阿仏房の死を受けて」上原、前掲『著作集16 死者・生者』275-277頁。
- (17) 上原は、妻の「被殺」後、自らの心境を次のように語っていた。同心境は、上原自身が「主体性」の動揺化(分裂可能性状況)になった事例として理解することができる。「私たちは妻たる人間、母たる人間の死を悲しんでいるだけではなく、戦友の喪失と戦友集団の崩壊をも同時に悼まざるをえない状況におかれている事実」(『著作集15 歴史的省察の新対象 新版』1990年の「あとがき」203頁。「第四期 妻は死去した。それと同時に、『戦友集団』としての家族集団も壊滅した。私は半世紀に及ぶ伴侶を失っただけではなく、一切の営為の構造と基盤、一切の闘争の真に主体と意味をも喪失したのである。残されたものは、『被殺』を含蓄する妻の死去という永遠の事実と、死去した妻は過去の存在となったのではなく、死者として新しく実存するにいたった、という永劫の事態とであった。私は、このような死者として新しく実存するにいたった妻との交流の道を懸命に模索した。この模索以上に緊要な課題は私にはありえなかったからである。その模索の過程で、仏教でいう『回向』の理念がいつの間にか私のところをいっぱい領していることに、私は気づいた。それと同時に、その『回向』こそが、私の探求していた当のもの—死者として実存するにいたった妻との交流の道—に他ならないことも、私に合点された。そして、『回向の生活』のみが妻を失ない、『戦

友集団』を失ない、私自身の生存方向をも見失った私にとって、ただ一つ残された生存と生活の形態であることが、しかとわかったのである。」上原「本を読む・切手を読む」(『著作集17 クレタの壺—世界史像形成への試読—』1993年、311頁。

- (18) 上原「誓願論」上原、前掲『著作集16 死者・生者』59頁。
- (19) 福田、前掲「宗教批判の手がかりとして—上原専祿『死者・生者』」4頁。
- (20) 上原が学術的方法を徹底させていることは、本文で挙げた四点として客観的に確認されるが、上原自身も次のように明言していた。『日蓮遺文』にたいする私の姿勢の変化が、私の日蓮認識の方法と内容を大きく変えていったことはいうまでもない。妻の存生中は、私が日蓮を認識しようとしていた。しかるに私が『死者』たる妻との『共存・共生・共闘の生活』へと転入すると、日蓮が私を日蓮認識へと誘導するにいたった。私は、私が日蓮を認識することを止め、私自身を日蓮の中へただ没入させようとするにいたった。しかしその場合にも、日蓮への没入の責任は、私自身が負うべきものと考えて、世にいう『史料批判』を『日蓮遺文』の上に私は容赦なく加えた。こうして『死者・生者』中の四『日蓮身延入山考』と五『死者と日蓮』とを構成する四篇の拙文ができた。これらの拙文は、他の場所で(筑摩書房版『日本の思想』4、『日蓮集』、一九六九年十一月、別冊、田村芳朗氏との対談『日蓮認識の諸問題』八ページ以下)、『日蓮認識の日蓮の方法』と私の名づけたものに近い、といえよう。[傍点および括弧内記述は原文。下線部は引用者] 上原「本を読む・切手を読む」上原、前掲『著作集17 クレタの壺』316-317頁。
- (21) この点に関わる上原記述の一例として次がある。「時光あての三書簡に示された死者兵衛七郎への日蓮の心づかい、第二書簡に述べられた遺児時光への日蓮の思いやりは、それ以後の時光あて諸書簡にも引きつづき現れている。ここに注意を要するのは、時光あて日蓮書簡の全体像であるが、日蓮遺文の文献学的・批判的研究が総じて未成熟であることがこの場合にもわざわざいっていて、時光あて日蓮書簡と称せられてきたものの真・偽・疑を識別することも、したがって親撰書簡の実数を押さえることも、また正確な日付にしたがって順序をつけてみることも、現在の私には不可能に近い。そこで、不十分なながらも文献学的批判への顧慮がいくらかは払われている『昭和定本』の収録諸書にいくぶんの取捨を施したうえで数えると、時光あて日蓮書簡の総数は、真・偽・疑取りまぜて三十四点の多きに上り、他に真蹟断簡二点を挙げようである。」[下線部は引用者。] 上原、前掲「南条兵衛七郎の死を受けて」185-186頁。
- (22) 上原、前掲「南条兵衛七郎の死を受けて」稿中の「富士地域における日蓮とその直門日興との弟子檀那たちに加えられた弾圧と迫害の宗教社会学的特質」(189頁)、上原、前掲「阿仏房の死を受けて」稿中の「宗教社会学的分析視点に立った周到な情況認識」(254頁)、「信仰実践における競争と協同ともいうべき、一種の宗教社会学的行動モデルの作動」(256頁)。
- (23) この局面で発揮される相対化精神は、規範(意識)の相対性と絶対性に関する究明を、相対化作業の徹底を通して展望する「史心」精神である。筆者は、「史心」精神が上原の生涯にわたる行動・思想を一貫していたことを論証した(片岡弘勝「上原専祿『主体性形成』論における『史心』の位置と構造—『史心抄』(1940年)にみる動態的認識方法—」(『奈良教育大学紀要 第62巻第1号

(人文・社会科学)』2013年)。また、上原の「史心」精神は、「動的でリアルな認識深化の方法論理」の構図である<主体性形成を支える認識／インテレクトの力では一挙に把握できない etwas(記述し得ない「なにものか」を含む)の認知とそれを究明し生かそうとする志向性>の<分子要素／分母要素>間を往還する動態性(「相対化」の往還連続)を生み出すことも論証した(片岡弘勝「上原専祿『主体性形成』論における認識深化の方法論理—固有の『リアリズム』を醸成する認識の動態性—」(『奈良教育大学紀要 第61巻第1号(人文・社会科学)』2012年。)) これらを参照すれば、本稿で論じた<人間内面精神の客観的実証的認識／宗教的人間関係・心情の理解・模索>という構図の<分子要素／分母要素>間に緊張力学をつくり出す精神は、やはり「史心」作用の一環であると考えられる。

- (24) 上原の当該発言は次のとおりである。「少なくとも今日の日本社会においては、自然死を死んでいった人間、死んでゆける人間などは存在しないのであって、ことごとくが殺されていった、また殺されていくのではあるまいか、という疑惑も起こってきます。何かうまくごまかされて、まあいろいろ介抱を受け、養生していたけれども、死んでゆくのだ、というふうには本人も思い、周囲の人も思っているような場合でさえも、事実においてはやはり、社会の仕組みと仕掛けの中で殺されていくのが実態だ、とうことではないのか。これはまことに恐ろしいことです。しかしそれよりももう一つ恐ろしいことは、家族も自分もそのように殺されていくだけではなくて、そういう自分自身がやはり殺す側に加担していないとはいえない、ということである。特に意識して自覚的に人を殺すということはさすがにやらないとしても、結局は人を殺すことになる社会の仕組みを、承知の上でそのままに放置しておくならば、そのような人間はやはり人を殺す悪行に加担していることになるのではないか。[改行] いずれにしても、今日の、少なくとも日本社会における死ということは、仏教で長く教えられてき、問題として取り上げられてきた、宿命的な生老病死ということの一つとしての死というような、そういう透明なものではなくて、社会の仕組みの中でどろっと殺されていくことを意味すると同時に、そういうことを困ったもんだと慨嘆している本人自身が、やはり殺す側に加担しているのではなからうか、という二重の危惧があるわけです。」(上原、前掲「誓願論」59-60頁)。「たとえ意識的にはないにしても、殺人への契機をいっぱい内包している日本社会の構造と体質の観念、日本社会においてはすべての人間はいつでも殺される危険と殺す危険の、双方の危険の下に生存しているという洞察」(前掲『著作集15 歴史的省察の新対象 新版』の「あとがき」215頁。

(本研究は、日本学術振興会2016～2018年度科学研究費助成金(基盤研究(C)・課題番号=JP16K04548)を受けて行った研究成果の一部である。

本稿は、日本社会教育学会第63回研究大会(2016年9月17日、会場=弘前大学)において筆者が行った研究発表(「上原専祿『主体性形成と学習』論研究(その11)—『死者のメディアとしての生者の主体性』の発想論理—」)の資料を加筆修正したものである。

平成29年5月8日受付、平成29年6月16日受理