

幕末在村知識人と真宗——原稲城における「我」の形成——

大 桑 齊

〔1〕ライフヒストリー

——〈場〉としての個人史の方法——

この報告では、統一テーマ「ライフサイクル」を「ライフヒストリー」と読み替えている。「ライフサイクル——思想史と社会史の接点」という問題設定は、例えば「生老病死」というような、多くの人々が反復経験する人の一生とその思想史を、社会史とのかかわりにおいて捉える、という意味であろうと判断したが、むしろ一回的な人の一生の思想史を捉えることで、ライフサイクルを成り立たせる基盤を明らかにしようと考えたからに他ならない。

「ライフヒストリー」は、現今、社会学において注目されている方法である。インタビューによって引き出された口述の自伝的語りをテキストとする個人史研究で、例えば佐藤健二は、「主体的で創造的に外界に働きかける行為者である個としての人間と、そうした個人を規定する関係的な秩序」社会構造とのあいだに生ずる、「理論的緊張関係」を問題とすること、また個人をそうした「関係が複雑に集積する〈場〉」と捉えようとするもので、それによって、個を社会に回収してしまうような社会学を乗り越えることが目指されている。個人・社会の各々を実態とし、それをアプリオリに前提とすることを批判し、個人を社会構造の集積と考える、あるいは個人に社会を見ようとするのが「ラ

イフヒストリー」という方法である。

このような、個人を〈場〉と捉える方法は、歴史学では安丸良夫の方法²に重なるように思われる。安丸は個人の歴史を描き出す色川大吉の方法にふれて、それは「人間的な活力や葛藤や自己形成のダイナミズム」(九五頁)を究明する方法であり、そのような個人史は歴史認識を革新する可能性を持っていると見なす。さらに安丸は、「たった一人の人間や一つの集団をとりあげても、人間の意識は多層的・多元的であり、……この多層的・多元的な意識状況にも特有の構造や秩序があり、人々は「みずからの生を一つの首尾一貫した生き方として編成する様式」(八三頁)を必要としたと考える。通俗道徳の実践による「生の編成様式」

「自己形成という安丸の民衆思想史は、個人を「多層的・多元的」な「構造」から捉える点で、「ライフヒストリー」研究と同様に、個人を〈場〉と捉える方法といつてよい。

『徳川イデオロギー』の著者ヘルマン・オームスが援用するフランス社会学のピエール・ブルデューの方法もまた、これらと関連が深い。オームスは、ブルデューの理論は人間を構造の受動的媒介体ではなく構造に働きかける「活動的行為者」であり、一方で歴史と社会によって拘束される「社会的行為者」でもあり、そのような人間の両側面を「どちらを選ばず、どちらも捨てず、同時に両者を捉え」よう

とするものである、と考える。そこからプラクティス(実践)とハビトゥス(性向、社会慣行)の関係の理論が展開されるのであり、ブルデュー・オームス理論は、社会と主体の相互作用の構造としての〈場〉の理論にほかならない。

文芸批評や解釈学などの世界ではこうした主体論はすでに常識化している。宮沢賢治『春と修羅』の序にある「わたしといふ現象」という言葉、それを著書の題名とした三浦雅士は「自己という現象すなわち私という現象は社会の側から来たのであって、その逆ではない。社会という網目が結節点として自己を生んだのである」といい、同じく賢治を問題化した見田宗介は「自我ということが、実体のないひとつの現象であるという現代哲学のテーゼを、賢治は一九二〇年代に明確に意識し⁵」ていたという。以上のようなことからすれば、自己とか主体といわれるものは、社会という他者によって構造化されている〈現象〉であり〈場〉であると捉えねばならない。そのような〈場〉を自己として認識していく過程、他者を自己化して行く過程が、いわゆる「主体形成」という問題であり、「ライフヒストリー」であり、また社会史との接点に立つ思想史の方法であると考ええる。

〔2〕 在村知識人原稻城研究の課題と方法

「ライフヒストリー」研究の一事例として、尾張一宮の近郊浮野村に、幕末・明治を生きた在村知識人・原稻城という人物を、彼が著したライフヒストリー『心に掂置言葉』を中心にして考えてみたい。原稻城はまったくの無名の人物で、取り立てて云うほどの事跡は知られていない。『新編一宮市史』に彼が著わした『浮野村記録』（資料編九、『都之道之記』『浮野旧跡夢物語』『心に掂置言葉』（資料編十）が収録され、本文編上で「風雅の世界を心のより所とするタイプ」の村名望家層の「典型」（二〇四頁）として紹介されたのが始めである。幕末期に自己形成を遂げ、明治元年に三十九才、四十代後半から治水委員や村会議員などを歴任し、日露戦争直後に生涯を終えている。生家は浮野村に何軒かある惣庄屋を代々勤める家柄で、二十二才の時父が病没すると翌嘉永六年家督と惣庄屋役を継ぎ、安政二年二十七才には夜学を開いて子弟教育に志す。父の師で、彼自身も師事した美濃の国学者河村内郷の影響と考えられ（後述）、その意味では『新編一宮市史』本文編がいうように「在村国学者の一人」（一〇四三頁）でもあった。このような原稻城を取り上げるには、その前提として草莽の国学をどのよう

に問題化するかということに触れておかねばならない。

原稻城の思想的遍歴は国学から始まるが、以下に詳しく見るように、途中から真宗信仰へと転じている。これを国学から救済宗教への転換と見るなら、幕末国学、草莽の国学の膨大な研究史の内、平田国学の宗教的展開という問題が関連課題として浮上して来る。しかしこの問題は民俗宗教との関わりで論じられるのが常で、救済宗教はほとんど問題化されていない。そのなかで例えば下総の宮負定雄の場合は、その晩年に平田国学に疑問を持ち「庶民の後生の安心を願う行脚をつづけ」たと芳賀登が指摘していることからすれば、救済宗教が問題になるようである。これを受けて沼田哲は、定雄が「民衆の後生の安心」を求めたことの意味が問題であるというが、天保の危機深化の中でそのような思想が機能しえなくなったというだけで、そのことには何も答えていない。また青木満は当該期は民衆信仰が「民俗的なカミ」から質的に転換する時期と考え、その中で定雄を捉えようとし、晩年の定雄は死後の靈魂の行方を問題にして、篤胤のいう「死後安心」や幽冥界へ関心を深めたという。青木のいう民衆信仰の質的転換は、金光教や天理教などの民衆的救済宗教への動向を指すから、定雄の「死後安心」への関心も救済宗教への動向の内と考えられていると見てよく、ここには幕末国学の救済宗教化とい

う課題が示唆されている。

このような課題にとつて、国学から真宗へ転換した幕末在村知識人としての原稲城はどのように捉えられるのだろうか。そしてそれは、安丸良夫¹⁰が幕末の排仏的動向に「しなやかで強靱な抵抗」をなした真宗門徒の存在を指摘したこと、また奈倉哲三¹¹が越後の真宗門徒の廃仏毀釈への抵抗に強烈な往生信仰を見いだしたこと、あるいは有元正雄¹²が「宗教の経済社会化」における真宗門徒の独自性を真宗信仰のあり方から考えようとしたことなどの、真宗を対象とする一連の研究との関連を想起させる。それらは国学研究とはほとんど関連なしに別の研究史を形成しているが、国学から救済宗教へという課題を設定することで、両者を統一的に把握する視座が開かれてくる。一方、本稿が意図する「ライフヒストリー」という方法は、幕末在村知識人の自己形成史という視座を要請してくるから、ここに自己形成史として国学と救済宗教を統一的に把握する視座が成立する。

この場合、原稲城という「自己」あるいは「自我」を、先述のように社会的諸構造が集積された〈場〉と捉えたい。ただし「自己」・「自我」というタームには、近代における社会から自立した主体という含蓄があり、ここでは「自己」という〈場〉を構成する社会的諸構造は「見えない他者」

として考察されることになる。一方前近代においては個人は社会構造の内にあり、他者としての社会はいつも明確な姿を持つ「見える他者」である。そのような「見える他者」によつて構成される〈場〉という点に前近代の「自己」の歴史的特性があると考え、本稿ではそれを近代的主体としての「自己」と区別する意味で「我」と表現していきたい。また本稿が主要な分析対象とする『心に掟置言葉』は、稲城が真宗的救済を確信した明治六年八月の時点において書きあげた「我」形成史、つまり稲城によつてこの時点で再構成された「ライフヒストリー」である。言い換えれば『心に掟置言葉』は真宗的救済の確信という到達点からの「我」形成史の再構成であり、それ自体一つの物語である。その物語は解体され、再構成されねばならない。

〔3〕原稲城の「我」形成

『心に掟置言葉』における原稲城の「我」形成は、その物語を越えて、国学・通俗道徳・真宗という三つの他者が交錯する〈場〉として捉え返すことができる。真宗地帯で真宗門徒として修学を開始し真宗的救済に到達した稲城は、真宗を明確な他者として意識していない。その意味で真宗は内部の他者として潜在している。その一方で通俗道徳は

村(共同体)・世間の眼という姿で立ち現れて来るが、稲城が村成員の一人という認識を持つ時、それは本来外部の他者でありながらむしろ「我」を構成する内部として認識され、意識される。また国学は村のさらに外部にある完全な他者であり、受容という意識的行為を媒介にして内部化されて「我」の構成にかかわってくる。三つの他者の関係を一応このように概念化し、そこから『心に掬置言葉』における「我」形成過程を再構成したい。

(一) 外部の他者国学の受容と郷土

『心に掬置言葉』は国学の受容から始められているのではないし、国学修学に関しても何も語っておらず、国学は明確な姿を持たない。けれども序の部分に「真直なる道を学びてまかつひの」(九四二頁)とか、小牧陣屋の手代三沢半左衛門を「真直な道を教えし三沢ぬしハ我為には猿田彦の神」(二七七歳、安政三年二月二日条、九四三頁)と呼んでいるなど、数か所にわたって国学的言辭が見えることなどからすれば、この記録での国学は、すでに内部化された「我」として前提されていることが窺われる。

その国学との関わりは二十二才の嘉永五年、父信弘の師で美濃武儀郡上有知の国学者河村忠右衛門内郷に入門したところから始まったと思われる。内郷は、本居春庭「門人

録」文政七年にその名が見え、天保年間には三条実美に国学和歌を講じ、また記紀所出の「美濃の喪山」を考証して『美濃国喪山考』を著したことが知られ、加えて「百姓相対の用水」である曾代用水へ藩権力が介入しようとして係争が起ると、民意を代弁して江戸へ趣き、訴訟に勝利したという事跡を持つ人物である。¹⁸ 稲城の師内郷は、このように歌人であり、考証学者であり、かつ民衆救済をこころざす草莽的な面を持つ在村国学者であった。

稲城もまたそのような国学を受け継いだと思わなければならないが、『心に掬置言葉』では国学事跡に全く言及がなく、他の史料から二十七才安政三年に美濃山県郡で「神代講義」を行ったことが知られるだけで、その内容を知ることとはできない。¹⁹ またそれより前の嘉永七年二十四才の時、内郷の命で御所炎上の見舞に植松・東園・千種などの公家へ使いつる機会を与えられて上洛し、この時紀行文『都之道之記』を著しているが、そこには、公家や御所を尋ねながら何の感慨も記していないことからすれば、その国学は尊王思想につながるようなものではなかったと判断される。一方内郷に師事した翌嘉永六年春、前年に死去した父信弘を追弔する歌会が内郷一門によって開かれ、稲城も

みにかへて をしむさくらの ちりゆけは
われもやとにも うつろひぬらむ

という和歌一首を詠じていること、また彼の著『都之道之記』や『心に掬置言葉』が歌日記的な様式を持つことなどから、国学への関心の一つは和歌にあったと思われる。

師内郷も和歌で知られていたが、それに留まることなく、曾代用水事件に見られるように村落指導者として民衆救済を自覚し実践していた。原父子が師事したのも、そのような意味での草莽的国学への共感によるものであろう。草莽的な内郷の学は、内郷と云う号が「郷」土としての「有知」

「内」を意味し、またその著『喪山考』が古事記の喪山の地名を考証して郷土の地であることを立証するものであるように、郷土への関心に立脚している。稲城が家督を相続し惣庄屋となつて最初になしたのが、家伝の記録類を整理して『丹羽郡浮野村記録』をまとめることであつたこと、また著述年不明ながら郷土誌として『浮野旧跡夢物語』があることなども、稲城の学がこうした郷土への関心から出発したものであることを示している。「心に掬置言葉」では、安政二年二十六才には願行寺の開帳に酒に酔いしれたことを反省し、

学の道の志ハなく、唯恋といふ道に心うはハれ、学の道をうしなふ事いと口をしき、今日より文の上の塵を払、朝夕学の道に志さむ（九四二頁）

と決意し、夜学を開き和漢学・素読・算術の指南を始めた

という記事は郷土への関わりを示すものだが、それは国学への関わりが郷土への眼差しに吸収されてしまった姿であろう。このように外部の他者国学は郷土という身近な他者を意識させる媒体として機能したが、やがて姿を消してしまった。在村知識人としての稲城にとつて国学は、歌の道として「我」を表現する手段として受容されたが、その「我」は、国学という他者が郷土という他者への眼差しを喚起することで形成され始めたといつてもよい。けれども「心に掬置言葉」ではそのように記されてはいない。国学と郷土はむしろ「我」の前提とされ、他者の受容としては語られていない。

（二）内部の他者としての真宗の胎動

一方、稲城の内部に早くから棲み着きながら「我」として意識化されていない他者、その意味では内部の他者であつた真宗が「我」として認識されてくる過程がある。稲城は七才にして居村の真宗寺院法林坊春恵に、十一才で同じ願行寺智道について修学している²³。真宗地帯の豪農の嫡男の修学の道として普通のことであつたと思われるが、これによつて稲城という「我」を構成する他者として真宗が内部に定着し、やがて機に応じて姿を現す。その軌跡を明治六年に辿りなおしたのが「心に掬置言葉」であるともい

えるが、その冒頭には、父の死去によって家督と惣庄屋役を相続した時、

わかたらしちねの業は村長を永々しく勤めて者貢ものをとるに、心の禍か業有て人を害事あれば其報来たり、

我名も悪敷道に趣へきに（九四二頁）

と、惣庄屋という家役を「貢ものをとる」「人を害」する「業（こう）」と認識したと記されている。郷土として対象化された村という他者の眼差しが「我」を問題化した時、「悪敷道（地獄）に趣へき」者としての「我」という真宗的認識が生まれたというのである。このような認識は、在村国学者一般にはおそらく見られないところである。先述の下総の宮負定雄の場合を想起すれば十分であろう。ここに稲城の「我」の認識の特質を見ることが出来る。これを出発点として、真宗が「我」形成における内省的契機・原動力として働くというのが、『心に掟置言葉』の以下の記述の基調となる。

この記述では、「悪敷道に趣へき」というだけで、それを真宗と結びつけて明確に指示しているわけではなく、いまだ真宗は意識化されていないように見える。しかるにその翌年に稲城は真宗門徒としての行動をとっていることが『都之道之記』から窺える。すなわち師の内郷の命を受けて公家への見舞いに上洛したが、まず「六条殿」東本願

寺へ参詣し、その詰所を宿所とした。東本願寺では

迷ひぬるこ、ろの闇の今晴て

ミ法の道に入そ嬉しき（九三五頁）

と、弥陀の救済を歎ぶ歌を詠じている。それらしき歌を詠めるだけの真宗の言葉が棲み着いていて、それが口をついて出たのであり、内部の他者真宗が、本願寺という「見る他者」に呼応して内部で自己を主張し始めたのである。

「デタツチメント（客観化）は自立的に直接経験の流れから成立するのではなく、外にあるものの方という形をとって“輸入される”。かくして人は、相手の眼を通して己れ自身を見つめ始める」というルックマンの見解（註）に従えば、河村内郷・東本願寺という「外にあるものの方」が「我」に「輸入される」ことによって、稲城は郷土という他者を「我」化し、これとは逆に内部の他者真宗を客観化し認識対象化していくことになったのである。

しかし明治六年の稲城は、『都之道之記』の真宗門徒的行為にもかかかわらず、これを『心に掟置言葉』に反映させていない。後者のモチーフが潜在する真宗への覚醒ということであったから、上洛すれば本山参り、というのは真宗門徒としての慣行的行為であって、それを真宗への覚醒とは考えない、という明治六年の稲城の思いを見ることが出来る。

(三) 内部化された他者通俗道德の実践と破綻

「輸入され」た郷土という他者を通して「我」を形成し始めた『心に掟置言葉』の稲城は、「村長を永々しく勤めて者貢ものをとる」と記し、郷土＝村／共同体の支配層であることへの苦悩を表明し、次いでそこから一転して、支配層でありつつ同時に郷土の一員であることを確認するために、郷土の倫理である通俗道德の実践を決意する。

『心に掟置言葉』はそうしたものとして通俗道德実践を中心に据えるが、その最たるものが節酒の誓いであった。二十七才安政三年、酒宴続きの生活を反省し「今よりハ二合を吞て謹ミ、三合ニ而限りを付」(九四四頁)と節酒を誓い、また三十才安政六年には「事不終内は酒を忘」(九四六頁)と三合を限りとす(九四六頁)と誓う。しかしそれにもかかわらず三十六才慶応元年、狂言の顔見せを忍び見て大いに呑み前後不覚となり、安政両度の戒めを思い出し、「酒を神ニ捧て、美淋焼酎」に限る事と誓う(九四七頁)。「酒を神ニ捧て、美淋焼酎」に限る事と誓う(九四七頁)。しかるに翌年秋名古屋からの帰りに清洲に泊まり美淋を呑み過ごして医者に担ぎ込まれ、迎への籠で帰宅する始末であった。このような節酒の誓いは、安政六年の記事にわか様なるはしたなき者に村長を人の頼ミけるハ如何なる事哉と、我ながら我身のいたらぬ事を思ひけるに、……心を改て、猶身の謹ミをいたし、酒杯もはかりな

く呑過著いと心ミたれぬる基なればとて、二年三とせ先に二合ニ而慎ミ、三合を限りと定めけるか(九四六頁)とあるように、常に郷土の眼差しを受け止める「村長」という立場が意識されたのであった。節酒の誓いを守り得なかった慶応元年の場合には「我身ながらも浅間敷」(九四七頁)思い、慶応二年では「我身ながらもあきれ果」(九五〇頁)るといような自己嫌悪的言葉が連ねられてくるが、飲酒規制という通俗道德実践の破綻は、郷土の眼差しという他者の構成体である〈場〉としての「我」の破綻の危機でもあった。

その前提には、万延二年の記事に

今日の業ハ明日の程なり、今年之営ミは来年之程也、今生之業未来之程なり、今日之善も悪も昨日の報と可知、されはおのか心ひとつにて衆人に仰かる、も疎まらる、も皆己か過去之業なるへし、然著おのか業おのか心にて悪名ニ陥るも、高名ニ上て名を万天に驚かせんも、我と我での業なるへし、猶衆人に尊まれむと思は、朝夕不怠善を積、悪數慎ミ不可悪心起(九四七頁)

とあるように、「過去之業」という問題があった。すなわち衆人に仰がれ疎まれるというような郷土の眼差しを受けとめる「我」と、一方で「過去之業」によって成り立っている「我」という認識、つまり時間系列のかなたに「我」

の根源があるという認識、とが交錯しているのである。過去からの根源的「我」と、郷土という眼差しによって成り立つ「我」、その両者の交錯する(場)に成立している「我」の多元性が認識され問題化されたといってもよい。そしてこの「過去之業」という時間的認識は、「今生之業未来之程なり」とあるように「未来」＝来世に向かう思惟となる。

未来が「今生之業」によって決定されるのであれば、今の「我」が「浅間敷」「あきれ果」と認識される時、未来＝来世が良いはずはなく、稲城の「我」はこの点においても危機に陥ることになる。内部に潜在する他者真宗がやがて覚醒する契機を、明治六年の稲城はこのように考えたのである。しかしこの危機は、今を正しくする事で回避しようと考えられたから、『心に掟置言葉』の稲城は懸命に積善慎悪の自己規律に邁進する。数年はこうして危機を回避する事に成功し、三十六才慶応元年の父の祥月命日には次のような境地に至った。

何年何之幾日と云日ハ一千年ニも一万年ニも二日ハなき唯一日のミなり、さすれハ我人共生初しより死するまでおなし日を暮すと云事一日もなし、さあれ者十日一日処かまた百日一日処敷一代一日なり、……其一代一日と云大切な日を何共不覚、悪業を而已作重……

(九四八頁)

ある一日はその一代に一回しかない日であるからその日に悪業を作りてはならじと、瞬間瞬間を善に向けて組織化しようとするまでに至ったのである。しかしながら、翌年再び飲酒で不覚を取るに至って「我が身ながらもあきれ果」る。このようにして通俗道德的実践が突き詰められて行くにつれ、

ゆく末ハいかなりぬと我ながら 我身の程をうらみ果つ、

身の果如何にならぬと我ながら 我心をそ思ひ遣る、

(慶応二年九月十八日、九五一頁)

と「ゆく末ハいかに」「身の果如何」と後生が切実な問題となり、ここに内部の他者真宗が課題解決的な意味あいをもつて浮上してくる。こうして郷土と真宗の眼差しが交錯するなかで、「我」は危機的となり極めて不安定な状態に追い込まれたと記すことで、真宗への帰着の物語はここから急ピッチの展開を見せる。

ここで、『心に掟置言葉』には全く記述がないが、稲城の居村での活動を見ておくことで、何故にこの書が執拗に郷土の眼を意識したかを考えたい。「原稲城年譜」では万延元・二年、慶応三年に「窮民施物」とあり、文久三・四年には万延以来の「窮民施物救遣為賞金壹歩宛被下候」と見え、困窮村民の救済に勤めていたことが知られる。また

『浮野村記録』では万延元・文久二・慶応元年には井を改修して潰れ地を熟田に再開発したことが見える(村全体の事業であるが、稲城の関わりが想定される)。つまり幕末期の稲城は、村内上層農民として村の自力更生に必死に尽力していたのである。このようなことが『心に掟置言葉』の郷土からの眼差しを示す言葉の背後に有る。通俗道徳の実践とその破綻は、こうした村内指導者としての稲城の地位の維持とその危機を意味するのであった。

(四) 真宗的「我」の成立——お札降りと維新

危機からの脱却は、内部の他者真宗を「我」と認知して、真宗的「我」を成立させることでなし遂げられたと『心に掟置言葉』は語る。それは三十八才慶応三年であった。この年正月の吉書始めには、改めて我が心を戒めながら、我身ハ悪敷者とのミ定めて、人に情も不懸して世渡りの詮なし、是ハ如何、答、我身悪敷とのミ思ひ詰て、片時寸悔も油断なき時ハ、其中に慈悲も情も籠り有物也、おのれハ正直ニして人に慈悲も懸ると思ふ心社、誠ニ我身を亡劔也と恐べし(九五二頁)

というように、「我身は悪敷者」という真宗的「我」認識に立脚することこそが、人に情けをかけるという郷土的「我」を成り立たせるとい主張が引き出された。他者と

の関係の〈場〉としての「我」の中軸に真宗的「我」が確立され、それは一転して、そのような悪の自覚を持たない「正直」というあり方、つまり通俗道徳的「我」こそ、かつて「我」を滅ぼす劔、と批判することになる。ここに『心に掟置言葉』は、潜在していた真宗が顕在化し通俗道徳を通り抜けて真宗的「我」を生み出したと物語る。

ちようどこの年、幕末民衆史のハイライトともいふべき「ええじゃないか」の先ぶれとなった「御札降り」がおこる。始めは「倭人之業ニ而さまく」の札を拵、空え吹上(九五五頁)たものと疑っていた稲城であるが、自身がお札降りに遭遇するに至って、これを仏壇の脇に安置して念仏勤行し、「神仏一体也、和光同塵ハ結縁之初、八相成道ハ利物之終」(九五五頁)と夢告を受け、お札が仏であることを感得し、さらに十月七日の夜の夢には、弟が拾ってきた仏が紛失したが、母が仏はこれに有りとな念仏すると、口より顯われたので、母が「此御仏社我末期ニ来迎而浄土に導きし玉ふ」(九五六頁)といったので、稲城もまた

我作善仕未来之種とも報て善悪共に廻り逢物なれハ、おのれか唱し念仏社報土之因とも成て、一心一向二唱るうちに疑の闇も晴て、眞実信心を得て、無念念仏恩報謝之念仏唱へらる、様ニ成て、未来悪趣二入へき道を、弥陀願力之不思議として横載五悪趣自然閉と塞

テ被下テ、必浄土え引導せらる、事ハ夢々疑ひ不可有
(九五六頁)

と感じ、このお札こそ自分を浄土へ導く仏と確信したのである。以後いよいよ朝夕仏恩報謝の念仏に励んだ。真宗門徒は一般にお札降りに否定的にかかわっているに比べて、稲城のこのような対応はまことにユニークである。このように解釈することで、明治六年の稲城はまさにここに自己の真宗信仰の確立を見ているのである。

慶応三年という年は、世の中の大転換点であったにもかかわらず、稲城にとつては「我」の確立と救済の年としてのみ意味を持つものであった。大政奉還・維新政権の成立・戊辰戦争という歴史的な大変動を『心に掟置言葉』は何も記していない。他の史料でも

「大政返上、將軍職御辞退」「徳川將軍御政道是迄也」
(『浮野村記録』)

「殿様初地頭百姓之因縁是迄也」(明治二年「原稲城年譜」)というように、維新変革を將軍・殿様・地頭の百姓支配の終焉と捉える言葉が見えるだけである。『心に掟置言葉』明治三年卯月条でも国主が藩知事となり、家中が家来でなくなつたと版籍奉還を捉え、

我らも人の長たる業を不致、唯下を見て土を掘農事出
精肝要なり(九五八頁)

と、自身も一農民に戻る意志を披瀝しているのは、郷土にありながら支配層の一員であるという彼を悩ませた社会構造の瓦解を歓迎するかのようである。維新を朝廷・天皇の復権の政治変革として歓喜するような思惟はどこにもない。かれの国学は、天皇に帰結するようなものではなく、農民としての生活を追求するような郷土学であり、しかもそれは、真宗に止揚されていくようなものであった。その点では『心に掟置言葉』と明治六年の稲城に大きなギャップはないようである。

(五) 臨死蘇生の体験—真宗的「我」の確立

明治四年四月、今年始めての雷鳴に関して『心に掟置言葉』は次のように記している。

我仏法を信し、未来悪世趣へき道を遁かれ、樂しミ受る事を願ふに、悪世ニ趣地獄の苦を受くる雷鳴之嚴敷位の事ニあらず、(中略)實に地獄え墮候ハ、何程恐ろしかるへきや、左候ハ、雷鳴之嚴敷節ハ我根性の太故、極楽と聞て樂しもせず、地獄と聞ても恐れもせず歟、雷鳴の嚴敷ハ地獄の恐ろしき事をしらしめ玉ふ善知識の教なりと歎ひ、不退転と有はしりそかす鳴音聞度に真之善知識の御化道を直々ニ蒙ふると心得進ミくて倍地獄を恐れ極楽を歎ふ心不退、不退転とよろこぶ事

実難有事なるへし（九五八頁）

明確に「我仏法を信し」といいきつたのはこれが始めてである。雷鳴は、地獄必定ながらそれを恐れる心のない「我」に、地獄の恐ろしさを知らせる善知識の御化導であり、それによって極楽を歎ぶ心が不退転となったと、歎んでいる。地獄を逃れようとするネガティブな信仰から、極楽を歎ぶ心が不退転となって救済の確信へと至っているのであり、「我」が真宗的救済と一体化したのである。

また明治六年四十四才には、善光寺如来が比丘の姿と成つて出現する夢を見、これを「汝等如きの悪人ニハ悪人之近へき御姿ニ化し導玉ふ」（九五九頁）と、仏が身近な姿になつて「我」と同じ地平に立つたと感得したのは、絶対的他者である仏を獲得して絶対的救済を確信したことの傍証なのであろう。

救済の確信は稲城の臨死の体験によって最高潮に達する。同年八月二十日、友人と酒宴の後、夜半から腹痛下痢に悩まされ、朝八時頃には「絶脈」となり、必死の覚悟を定めるところ、不思議にも命を取りとめ蘇生することができた。気がつくくと枕元に極楽の絵図が置かれており、臨死の内に極楽へ参つたに違いないと確信する。稲城は歎喜している。

此弥陀如来の誓願なかりせハ、今頃ハ地獄ニ墮落して苦しミを受む物をと、地獄の事を思へハ思ふ程、弥陀

の仏誓の尊さを思、他力不思議に無奈念悦ひ申候（九六一頁）

難得信心ヲ獲得シテ浄土の往生ハ無疑、袈裟因縁つき次第、目出度報土往生を遂、无上覚之悟りを開く難わざ、（中略）此折の嬉しき事そなかりけり（九六二頁）

かくして極楽往生を体験した稲城は、自ら法名を泉園院積稲城居士と定めて仏壇に備え、今後は居士としての生活を第一とし、格別の人となつたといわれるように生きることを決意する。ここで『心に掟置言葉』は

一度冥途ニ趣し身と成けレハ、心ニも控置紙書物サへなかるへし（九六二頁）

と記して終わる。

この擱筆の言葉は、真宗と一体化した「我」において、もはや心を戒める通俗道德的言葉は不要になつたとの宣言である。その意味で『心に掟置言葉』は内部の他者真宗が意識されて始められ、「我」と一体化して終わるという構成を持った、稲城の「我」の真宗的確立の物語であつた。

『心に掟置言葉』は「我」と真宗の一体化が確信された時、その「我」の形成史として構成されたのであり、その意味で「ライフヒストリー」に他ならない。

稲城は、その後水利委員や村会議員として活躍する一方、東本願寺の相統講世話係を勤め、また終生筆道を村人に教

授し続けた。明治三十九年稲城が死ぬと、その門人たちは石碑を立て、稲城が明治三十五年に詠んだ

予てより 我をむかひの 火の車

めぐりもあはて 参る極楽

という歌を刻んだ。ここに彼の信仰の究極的あり方が示される。「予てより 我をむかひの 火の車」とは、地獄は必定と思ひ定めた「我」の自覚であり、「めぐりもあはて」は、語意としては「地獄へも連れていかれることもなく」ということであるが、象徴的には、そのような地獄必定の「我」のあり様が否定されることもなく、つまり「ありのまま」で、「参る極楽」に救済される、という信仰を示している。端的に言い切れば、この歌の意味するところは、地獄的な「我」が（ありのままでの救済）にあづかるという信仰で、近世に生まれた真宗信仰の典型的なあり方であった。

〔4〕小括と展望

——幕末における救済宗教の意味——

幕末国学は「家職勤勉論を中心とした日常生活倫理の強調」という特色を持ったといわれるが、それは、支配と被支配の狭間で苦悩する豪農層が国学を規範として受容

し、通俗道徳的自己鍛錬によって「我」を確立して状況を突破しようとしたもの、と理解するならば、稲城が当初は国学—通俗道徳的自己鍛錬によって「我」を形成しようとしたのも、そのようなものと理解し得よう。しかし稲城はそうした厳しい自己鍛錬に耐え切れず、地獄必定の悪人という「我」の認識に至り、そこから強い救済願望が生み出される。稲城においてはこの過程で内部に棲み着いていた真宗という救済宗教が働いてくるのであるが、そのような救済宗教が欠落した地域では、その代替物として民俗信仰に眼が向けられ、あるいは新しい民衆的救済宗教が生みだされてくる。

このように考えれば、幕末民衆の「我」形成の三つのコースが想定できる。Ⅰ、通俗道徳の実践に依って強靱な「我」を形成するコース（例えば安丸良夫の民衆思想論）、Ⅱ、通俗道徳の実践に耐え切れずに、あるいはそれを懷疑し、既成の救済宗教に触発されて宗教的「我」を形成するコース（奈倉哲三の真宗信仰論はこれかもしれない）、Ⅲ、通俗道徳の実践から、既成の救済宗教という触媒不在のもとで、民俗信仰に接近し、または自ら新しい民衆宗教を生み出していくようなコース（国学運動論・民衆宗教論）、この三つである。このように整理すれば、ごくあたり前のことのようにあるが、しかし、Ⅲの国学運動論・民衆宗教論はⅡのコー

スを視野に入れておらず、Ⅰの民衆思想論やⅡの真宗信仰論ではⅢのコースが視野に入っていないし、またそれらそれぞれ別の宗教化の問題においても、もっぱら民俗信仰との関係で考えられ、救済宗教を視野に入れることがなかった。従って、個別的に追求されている三つのコースを総合的に把握し考察することが幕末民衆の「我」形成史において重要であることが理解されよう。

そこで、Ⅱのコースとしての本稿の原稲城の事例から全体を見渡してみたい。稲城において「我」形成の契機となった国学が郷土を呼び出し、その他者の眼差しが通俗道徳の実践を促したという点ではⅢ・Ⅰのコースと共通するが、そこでは突き詰められて見出されたのは民俗（信仰）であったのに対し、稲城の場合には真宗という救済宗教が呼び出された。これがⅡのコースの特質として重要な意味を持っている。民俗（信仰）は民の常なるもの（常民）として人々の内部に定着して実践を規制する働きを持つが、それは受動的ないし禁止的に働き、「我」形成の働きは強くない。これに対して真宗という宗教も真宗優越地域では民の常なるものであったが、救済宗教として他者でありながら棲み着いた宿主自体を「我」として形成する働きを持つ。すなわち宿主に内部から呼びかけて地獄必定の悪人という「我」の自覚を生み出すのである。「呼びかけ」機能によって主

体 *subject* を徵募するものをイデオロギーというなら、真宗（救済宗教）はイデオロギーなのである。あるいは「世界観」として内面化され自己存在の意味を見いだす働きを「宗教の原初的社會形態⁽²⁹⁾と呼べば、真宗はこの意味での「宗教」である。あるいは「実践と表象を産出・組織の原理として機能する素性をもった構造化された構造」をハビトゥスと呼ぶなら、真宗はハビトゥスである。これらの理論的提起を如何に受け止めるにせよ、内部に棲み着いて実践を生み出し「我」を形成するものが問題であろう。幕末民衆思想史はここから全体像の再構成が迫られている。

註

- (1) 佐藤健二「ライフヒストリー研究の位相」（中野卓・桜井厚編『ライフヒストリーの社会学』、弘文堂、一九八五、所収）、一八一―一九頁。
- (2) 安丸良夫「〔方法〕としての思想史」（校倉書房、一九九六）
- (3) ヘルマン・オームス「日本研究とブルデュー理論」（大桑斉編訳『宗教研究とイデオロギー分析』、ペリかん社、一九九六、所収）。ブルデューのプラクティス・ハビトゥス理論に関しては、今村仁司・港道隆訳『実践感覚Ⅰ』『同Ⅱ』（みすず書房、一九八八）などを参照。
- (4) 三浦雅士「私という現象」（冬樹社、一九八一）。講談社学術文庫に再録、一九九六。本稿では後者による）、三

三頁。

- (5) 見田宗介『宮沢賢治 存在への祭りの中へ』(岩波書店 一九八四、同時代ライブラリー再録、一九九一。本稿では後者による)、五九頁。
- (6) これらからの引用は全て『新編一宮市史』資料編により、その頁数を示す。
- (7) 芳賀登『変革期における国学』(三一書房、一九七五)、一三一頁。
- (8) 沼田哲『幕末の国学』(『日本思想史講座4』、雄山閣、一九七六、所収)
- (9) 青木満『草莽の国学者』宮負定雄の思想史的意義(『日本思想史研究会会報』8、一九九〇)
- (10) 安丸良夫『神々の明治維新』(岩波新書、一九七九)
- (11) 奈倉哲三『真宗信仰の思想史的研究』(校倉書房、一九九〇)
- (12) 有元正男『真宗の宗教社会史』(吉川弘文館、一九九五)
- (13) 『心に掟置言葉』は「明治六年八月廿六日書之畢」という奥書を有しており、本文中に「日記といふ物を拵えて」(九四五頁)と見える。「日記」に基づいて、この時点で書かれたものと判断される。この「日記」は残されていない。原好美家所蔵。原好美氏は稲城の曾孫にあたり、以下の関連文書ともに同家に伝来されたものである。原家は現在、愛知県知多郡美浜町小野浦に移っている。
- (14) 「原稲城年譜」(原好美氏所蔵。原本は無題名、仮に名づけた)に「嘉永五壬子美濃国武芸郡上有知村河村忠右衛門藤原内郷二須和学漢学習学問ス」とある。

- (15) 『国学者伝記集成』本居春庭の項に掲載されている「春庭門人録」文政七年に「美濃国上有知村 川村忠右衛門内郷」とある。
- (16) 『国学者伝記集成続』に「岐阜郷土偉人伝」による略伝があり、「天保年間公卿縉紳に出入して、次で三条実美に出仕して国学和歌を講じ」と見える。
- (17) 『美濃市史通史編上巻』第四章近世第十節文化三國学者—歌人(一) 河村内郷の項。
- (18) 同右第四章第六節曾代用水の項参照。
- (19) 「原稲城年譜」に「安政三丙辰九月ヨリ同四年丁巳二月マデ美濃国山県郡中屋村葉師庵ニテ神代講義和歌学習字指南ス」とある。
- (20) 原好美氏所蔵。大高檀紙に三行半に書かれた和歌十枚の内。いずれも原信弘を悼む和歌である。
- (21) 『丹羽郡浮野村記録上之巻』巻末に「右記録一帖者、予先祖より代々之祖書記残置書籍集而記畢(中略)嘉永五年中穉発筆ス。父死後、翌丑初春二書終」とある。
- (22) 「原稲城年譜」。二つの真宗寺院は原家屋敷跡のすぐ近くに現存する。
- (23) トーマス・ルックマン『見えない宗教』(ヨルダン社、一九七六)、七一頁。
- (24) 石碑は浮野村の原稲城屋敷の故地に現存しており、背面に「明治三十有九年八月一日 筆道門人一同」とある。またこの歌を記した「明治三十五年試筆」が原好美家に伝存している。
- (25) 大桑斉「江戸真宗の信仰と救済」(『江戸の思想』第1

号、ペリかん社、一九九五)

(26) 松本三之介「幕末国学の思想史的意義」(『日本思想大系 国学運動の思想』、岩波書店、一九七一、所収) 六三四頁。

(27) 大桑斉「仏教的世界としての近世」(『季刊日本思想史』四八号、一九九六、所収)

(28) ルイ・アルチュセール『イデオロギーと国家のイデオロギー装置』(柳内隆・山本哲士『アルチュセールのイデオロギー』論、三交社、一九九三、所収)

(29) 前掲(23)

(30) 註(3)前掲ピエール・ブルデュー『実践感覚Ⅰ』、八三頁。

(追記) 原稲城の『心に捉置言葉』という史料の存在は、註(12)で掲げた有元正雄氏の著書によって教えられた。本稿は有元氏のこの著書なしには生み出されることがなかったと思う。有元氏はこの史料の一部を真宗門徒の悪人の自覚や合理的思想の例証に用いている(一四〇・一五四〜五頁)が、それらの言葉が意味するところを全体的に検討することでその学恩へ報いたつもりである。

また、『心に捉置言葉』以下の史料の閲覧を許された原好美氏、その所在などに関してご教示頂いた一宮市立博物館学芸員毛受英彦氏、現地調査に御案内頂いた願行寺住職横超文雄氏、『美濃市史』を調べてくれた大野達道君には、心から感謝を捧げたい。

(大谷大学教授)