

清沢満之と多田鼎の宗教言説観

加 来 雄 之

はじめに

前回の論文で私は多田鼎の清沢満之批判をとりあげたが、通俗的な多田理解に乗って、多田の胸底まで窺おうとしなかった。多田が先師満之を批判しなくてはならなかった背景に、どのような求道の苦悶と決断があったのだろうか。今回は、多田による満之と精神主義への批判を通して、満之における宗教言説を照らし返してみたい。多田は、信仰表現の明確さ、思想の深さ、満之との関わりからしてもそれに値すべき人物であると思う。

満之は、雑誌『精神界』において手垢のついた伝統的な教義学の表現や用語をあえてさけて、みずからの信念を語った。そのような語りは、「満之の信仰ははたして浄土真宗の伝統的言説（宗義）に基づくのだろうか」という疑難を生むことになった。これが多田が満之・精神主義と決別しなくてはならない一点に繋がるのである。しかし満之のこの語り方にこそ、満之が苦勞して獲得した宗教言説観があらわれているというべきではないだろうか。

余〔安藤州一〕、嘗て先生〔満之〕の前に、自己の信念を表白す。先生曰く。爾の信仰は、今後尚ほ一変するの時来る可し。それ信仰は、如何なる理窟に遇ふも、如何なる異説を提示せらるるも、円転滑脱、毫厘も動揺なきの

境に至らざれば、真の確立を得難きなり。一方の説を峻拒して、他の一方の説にのみ依頼せる信仰は、恐らくは他日の変動を免れざるべし。(「信仰座談」五八)^③

満之はここで、信仰の真の確立のためにはどのような理窟や異説によっても動揺しない境にいたることが必要だ、と語っている。この確信は、満之が「一切改革のことは放棄して、信念の確立に尽力し」^④た結果かち取ったものである。どのような理窟・異説によっても「動揺なきの境に至」る記録『臘扇記』、その「信念の確立」という主旋律の通奏底音として宗教言説への問い直しがあつたのではないか。宗教言説とは、宗教の語りであるが、それは二つの側面から問われる。一つは、みずからの宗教的信念を確立させる語り(教言)であり、もう一つはその信念による語り(信念の表白)である。この二つは、教言への理解がその表白の語り方を決定するという意味において深く結びついている。多田は満之の指導のもとに信仰を求めたが、やがて満之を批判するようになる。その理由の一つに、多田が満之によるこの宗教言説の問い直しを理解できなかったことがあるのではないか。この小論では、満之と多田の宗教言説観が問われる。

一 多田の動転と昨非―恩寵主義から教権主義へ

多田と満之

はじめに多田鼎の生涯を、満之との関わりに焦点をあてながら簡単に確かめておこう。多田は、一八七五(明治八年)、三河宝飯郡蒲郡町(現・蒲郡市)の真宗大谷派の常円寺に多田慶龍の三男として生を享けた。満之のちょうど一回り歳下になる。多田が満之とはじめて出会うのは村上専精の勧めによって真宗中学寮に入ったときである。真宗大学生のとき宗門革新運動への協力を通して満之に深く接するようになり、大学卒業後、信仰の指導をうけるために東上して満之と生活を共にし、暁烏敏や佐々木月樵とともに浩浩洞の三羽鳥と謳われた。満之の没後は、暁烏とともに

に浩々洞同人の指導的な役割を果たし、その使命は「先生〔満之〕の名を、先生の徳を、先生の教へを世界に伝へること」(暁鳥敏「更生の前後」)であったという。しかし二人の信仰と思想とを支えた恩寵主義的な満之・精神主義的理解はあいついで破綻することになる。^⑤ まず暁鳥が満之の滅後十年の一九一三(大正二)年に妻房子の死を縁に凋落し故郷石川に籠る。一方、多田は、その翌年の一九一四(大正三)年、『精神界』に「私は是の如く動転せり」(九月発刊、以下「動転」と略す)と「願はくば我が昨非を語らしめよ」(十一月発刊、以下「昨非」と略す)を発表し、かつて「スピノザは神に酔へる者なり、爾り我等は如来に酔へる者なり」と高らかに叫んだ恩寵主義が破綻したことを告白し、精神主義と決別し、伝統教学に立った教権主義を表明することになる。友人たち(とくに佐々木)は多田の説得に努めたようだが、多田はその立場を生涯変えることはなかったという。^⑥ 一九三三(昭和八)年に発表した「清沢満之師の生涯及び地位」(以下「生涯及び地位」と略す)によって満之・精神主義批判の立場を明確にした。多田は、浩々洞を出たのち千葉や北海道などで伝道に従事したが、長兄公巖が亡くなったことから自坊を営むことになった。生涯、多田はどこにあっても誠心誠意をもって教化伝道につくし「黒衣の聖者」といわれ、一九三七(昭和十二)年、六十三歳で自坊において没した。註に多田の略年譜をあげておく。^⑦

さて、多田の友人であった安藤州一は、多田が満之に師事した目的を信仰というただ一点にあったと伝えている。^⑧ その多田が満之を批判するようになるのはなぜだろうか。安藤は、宗門革新運動時代に多田が「此間再三白川の寓居を敲き清沢先生と談じたるが、意見合致するに到らざりしも師はたしかに一種の信仰を持せり」^⑨と語ったことをあげ、そしてこの「一種の信仰を持」という多田の感覚が、二人を結びつけ、また離れさせたのであろうと推測している。また多田に対する評を「ひとり君の信仰問題に至りては、識者の間品評一ならず。或は言ふ、道德に偏して窮屈なりと。或は言ふ、伝統を固守して通俗に化すと。また曰く、差別に偏して一如に暗しと。また曰く、余りに変遷して停止する所なし」と紹介し、みずからの見解として、

多田君は差別を喜び、道徳を固執する人なり〔：中略〕君は自己の行動を反省して善悪を分たざるを得ず、その悪なるものを認むる時、「これ光明の顕現なり」と言ひ難し、是れ君が前日に「我は如来に酔へる者なり」の言を翻へし、また清沢師の説に賛同せざる所以なり。¹⁵

と総括している。ただ安藤が、その二人の異なりはそれぞれの個性によるものであって、多田の信仰が誤っていたというような単純な見方をするべきではない、と指摘していることは銘記しておくべきであろう。(以上、安藤州一「多田鼎先生伝」)

多田の人生を概観して印象に残るのは、信仰の側面においては、その宗教的熱情と深刻な罪悪感にもとづく倫理的な傾向である。その信仰に立った実践活動の側面においては、宗門という伝統への愛着と伝道主義的傾向である。

多田のこのような傾向をうかがう上で、多田自身が語る幼年の体験は参考になろう。仲兄が亡くなったとき国許に送り返されて来た荷物の中に「贈弟鼎」と題された詩があり、それを読んだ感想を次のように記している。

其詩の意は、維新以来、仏教が振はぬやうになつて、日本の民心が乱れて来たことは、誠に慨くべきことである。爾は宜しく力を尽して大法の振興に努めねばならぬといふのであります。幼き私は、感激の思に咽はずにをられませんでした。

斯の如くにして、内に道念の萌ゆると共に、外に向つて斯法を弘めねばならぬといふ思が、追々に起つて来ました。(「昨非」¹⁶)

そのほかにも、多田みずからの法話に対して実母が礼を述べたことから伝道の尊さを知ったことや、父の感化で生涯黒衣で通したことなど、さまざまエピソードが、多田が真宗宗門の伝統に育まれ、彼の信仰がその伝統に深く根ざしていたことを指し示している。¹⁷ またみずからの伝道主義的傾向についても、満之からしはしば戒められていたことを述懐している(「昨非」)。このような多田にとって、満之の伝統教義から自由な宗教の語りに対しては、惹かれな

がらも一種の違和感を懐いていたに違いない。そしておそらく多田はみずからの信仰への潔癖さのために、満之の立場とのズレを誤魔化すことが出来なくなるのである。その決定的な契機が多田が「動転」として語る体験であった。

多田の「動転」・「昨非」

前述したように多田は一九一四（大正三）年に「動転」（九月号）と「昨非」（十一月）を『精神界』に発表し、精神主義と袂を分つことになる。

まず「動転」は、五月十四日から六月二十七日までの信仰の変遷を語るものである。その始まりは多田と浩浩洞同人たちとの思想的立場のちがいであった。「如何にしても一つにならぬ。教団を見、教権を見、死と罪との思を脱れかねて、救済を仰ぎ、往生を重んずる私と、純乎たる主観の開展に生きてゆかうとせらるゝ他の諸君と全く思想上の国がちがふ」（「動転」）と語っている。その後、多田はその葛藤を深めてゆき、みずからが立ち至った宗教的な危機を「私は思案に尽きて、身動きも出来ぬやうになつた。或時は痙攣が起つて、身に震動を覚えて来ました。」（「動転」）と告白している。そして六月二十七日の朝に多田にとって決定的な体験が訪れる。

不図、「我名を称へよ」との仰せに気がつきました。「……中略……」御称名が口に現はれました。私の胸を鎖してをつた鉄のやうな暗黒の扉は、影もないやうに無くなつてしまひました。¹³

多田は、この善知識の「仰せ」に立つたおかげで「如何しやうか」といふ苦は、今はありません。「称へよ」との「おほせ」が聞こえます。唯称へます。唯称へさせて頂きます」（「動転」）という境地が与えられたとするのである。さらにこの境地を多田は「私は僧伽の上に、教法の此世における活動を拝します。而して教法の上に仏心の表現を拜ませて頂きます。三宝は私に向つての仏力開動の一連鎖であります」（「動転」）と結論づけている。それは結局、浩浩洞の同人との異なりとしていたみずからの立場の再確認であった。

次に「昨非」は、その冒頭に「私は、只今、過去四十年間の行程を顧みて、凡て其非であつたことを知らせて頂きました」^⑩と、満之・精神主義によつてきたそれまでの信仰を否定する。さらに立てては崩れる思想の内容と変遷の苦しみを「恩寵の宗教」まで回顧してゆく。そして六月の「私は、ころつと念仏の一道に滑り出」(「昨非」)という体験を述べるのである。その「仰せ」が聞こえたという体験によつてみずからを苦しめていた暗黒の扉は消えたと多田はいう。そしてその体験を通してみずからの宗教言説への理解と関り方を転換させると主張する。

他力の宗教は、論証や説明の宗教ではありません。論証や説明は、此宗教において何の要もありません。唯私共は、大悲の招喚、一つを聞かせて頂くのであります。聴聞一つが、先賢の示されたやうに、斯教の門戸でありました。此大悲の招喚を聞き、其大悲の御名を受く、是が斯教の全体でありました。尊い者は、始めて本當に、此処から流れ出るであります^⑪。

多田は、これまで他力の宗教を論証あるいは説明しようとしてきたが、これからは「仰せ」に絶対的な信頼をおき、ただ聴聞の道をゆくという。多田はその真面目さと多感さのために、これまでの立てては崩れるという「苦しさ」にたえられ(「動転」)ずに、動転しない境地として「仰せ」を求めたといえよう。

ある意味で、みずからのはからいをさしはさまないという立場は、親鸞が晩年消息などで強調するところでもある。ただ、多田に感じられるのは、どこまでも「仰せ」を超越的な權威をもつものとしてみずからの外に置くという立場である。それは一つの伝統的教義という境地に固執することにはならないか。自力のはからいの放棄という装いをまとつた批判精神からの逃避にはならないか。はからわなないというはからいにはならないだろうか。

多田の感化をうけた岸本謙一は、この「動転は、俗界のそれではなく、じつは偉大な宗教家においてのみ稀れに見られる回心そのものであった」^⑫として押さえている。動転が一つの宗教的転回の体験であつたことを否定するつもりはない。だが果たしてこの多田の動転しないという境地は、満之の「動揺なきの境」と同じなのであろうか。

二 多田の「動転」「昨非」に対する暁烏と曾我の応答

暁烏敏「信仰の変と不変と」

「凋落」によって前年より故郷にこもっていた暁烏敏は、多田鼎の「昨非」が掲載された翌月の『精神界』（十二月号）に「信仰の変と不変と」というエッセイを発表している。そのエッセイは「一人の媼」と「自殺した」子の母」との対話を手がかりに感想を述べるといふかたちをとっており、多田の名前はまったく出ていない。暁烏は、そのなかで次のように記している。

信仰に流動味がないのは、それは主義とか、概念とかであつて、決して信仰と云はるべきものでないと思ひます。然し唯変化するばかりで、中心に貫通する真生命の成長がないならば、祖師の所謂「浮かれさせたまひたる人」であります。^②

信仰は流動するものだが、その流動には貫通する真生命の成長がなければならぬ、と暁烏はいう。

お念仏より外は何もないといふ人がある。これも信仰である瞬間もあるが、やはりすぐに凝結して、主義となり、思想となり、教義となつてしまふのであります。^③

また暁烏はいう。「ただ念仏のみ」という信仰も固定凝結すれば主義、思想、教義でしかない、と。もちろん、これらは直接に多田のこととして語られているわけではないが、多田の「昨非」の主張が念頭に置かれていることは間違いないだろう。それは批判というよりも忠告というべきものかもしれない。

暁烏は、多田の動転・昨非について、信仰の流動は一貫する真生命の成長として理解しなければならぬ、もしそれを見出さなければ、信仰といつても私人の浮かれた思いに過ぎない。そして今日の信仰は論証や説明ではないからもはや変わらないというが、変らないのであれば凝結した思想・教義になつたのではないか。このように、暁烏は多

田に問いかけようとしたのではなかったのか。そこには前年に「凋落」を経験して獲得した暁鳥の満之観があった。羽田信生によれば、それは満之の上に「救済者」ではなく「求道者」としてのアミダ仏を見る立場である。つまり満之をどこまでも自我を打ち碎き続ける人格として仰ぐことである。暁鳥はこのエッセイの中で「私の信心には、常に廢立があるのであります。破壊から破壊へ。之が私の信心の建設であります、相續であります」と表白している。多田に対する匿名の問いかけもそのような立場からなされたといえよう。

曾我量深「阿修羅琴の音」

曾我量深による多田鼎の「昨非」への批判は痛烈を極める。曾我の批判は一九一七（大正六）年『精神界』に掲載された「阿修羅琴の音」の一部においてなされる。ここでは、多田が「昨非」において表明する教権を尊重するといふ立場、清沢満之の精神主義と決別しようという主張が裏にもっている自己肯定を仮借なく批判している。

多田兄は自ら敬虔なる教権的信者を以て任じて居られる。「…中略…」祖聖を憶念し祖教を仰ぐこと、我決して大兄に譲らず、宗門を想ひ、真実宗学を愛すること我亦決して大兄に譲らず、真理を愛し自己を重んずること我亦決して大兄に劣らず、真に教権を尊重すること遙に大兄の上に出づるを確信するもので在る。

曾我は、多田も教権に立つものである、自分もまた教権に立つものである、しかしその教権についての理解は違ふというのである。

世に昨非を平然として語るものがある。此れ恐らくは「今是」を以て居るからであらふ。祖聖は今日今時までを穢悪汚染と痛泣し給ひた。又一久しく願海に在ることを感謝せられた。我の甚深の宿業力は客観的に昨と今とを分つことは出来ぬと信ずる。少くとも「今是」と云ふ考の続かぎりは、どこに眞の慙愧があり、どこに眞の否定があるか、「…中略…」嗚呼我にして真に「今非」を思ふならば、唯深く宿縁多幸を感謝せねばならぬ筈である。

曾我は、多田の「昨非」の奥に潜む自己肯定の意識を抉り出す。つまり「昨非」とは「今是」の裏返しでしかなく、「今是」が続く限り本当の慙愧や否定は成り立たない。それに対して親鸞の宗教的信念とは「今日今時まで穢悪汚染」でありつつ「久しく願海にある」ことの感謝であり、それは「今非」というべき立場あるとする。そして「嗚呼我にして真に「今非」を思ふならば、唯深く宿縁多幸を感謝せねばならぬ筈である」と結論するのである。その上で多田の「昨非」という発想に立った教権を批判する。

教を私人の所有と考へる間是自己の私有である。大自然、全人類、全衆生とは何の交渉がない、かくて如来も自己の私有である。親鸞聖人も亦自己の私有である。此れ畢竟自己を自己の私有物視するからである。

この批判は、この論文の前半に示される曾我の教法観によつてゐる。そこで曾我は「『教行信証』の教によりて親鸞は全衆生的人間となつた。『教行信証』は私人親鸞のものでなく、全人類の叫びである。」「真実の教は一人の私有物ではない、全人類の公有である」という。「昨非」「今是」という立場における教権とは、教えを利用した自己肯定でしかない。それは教の私有化に他ならないし、如来の、親鸞の、ひいては自己の私有物化である、と批判するのである。安田理深は曾我の前期教学を「自覚の教学」と押さた上で次のように述べてゐる。

宗教は救済であるというところに落着いていらぬのである。考えてみれば、宗教を救済の道としてのみ見るということは、人間の根本的傾向としての自己肯定、自己是認の立場を脱出していないということである。その安価な腰掛になつてゐる立場を打破つて、人間をして深みの根元に呼びかえす自覚こそ、宗教の本質でなくてはならぬ。

この言葉は、曾我の多田批判の立場をよくあらわしている。救済と自証という課題をもつて精神主義を展開してゐた曾我にとつて、多田が「死と罪からの教団と教権による救済」という立場から満之・精神主義を批判することは到底許容できなかつたのであろう。

「生涯及び地位」

多田鼎は一九三三（昭和八）年の「清沢満之師の生涯及び地位」においてみずからの満之・精神主義批判を総括した。これは四節からなる小論であるが、その第三節で多田は精神主義を五点で①おさえる。その第一に「師の精神主義は、現実の煩悶苦悩を解脱する実践的修道であつて、各自に精神の満足と自由とを得ることを目的とする。〔…中略…〕精神主義は其目的を完了する方法として、内観主義をとる者である」と述べていることは注意される。多田は、精神主義の方法を内観主義と押さえているのである。さらに第四節においては満之・精神主義批判を次のように展開している。

私〔多田〕は思いがけぬ転進によつて、師〔満之〕の精神主義が仏祖の本義に全く合ふ者でないことに気づいた〔…中略…〕それは祖聖親鸞の宣示を以て、精神主義を照らすことによつて明かにされる事である。私は茲に其の要点をのべる。②

多田は、みずからの「動転」「昨非」（大正三年）をここでは「転進」（昭和八年）と受け止めなおし、単なる決別から批判へと歩みを進めている。「転進」した多田は、精神主義を断罪し、清沢の地位を「異義の源泉となられた」と位置づけてゆくのである。多田の批判は、「祖聖〔親鸞〕は先づ眞実の教をか、げられたのに、師〔満之〕は之を重んぜられなかつた」という主張に帰結する。つまり満之は眞宗の教義によらず、みずからの体験を重視して他力の信を語る点である。つまり極端にいえば教権の無視・冒瀆だということであろう。多田の主張は一見すると、本願寺相伝の教義に立つか立たないか、『大無量寿経』を眞実教と表明するかどうかにあるようである。が、むしろ多田の批判は、満之の精神主義が、眞宗の教義のみずからの体験を通して受け止めるという、その教法へのかかわり方、その

根本的方法としての内観主義に集約されるといえよう。多田が主張するように「各自の哲学的理観、及び宗教的感情によって画き出せる他力」^⑤においては教義が有する權威のための座は用意されなだらう。多田は、教法さえも心理的主観に還元しようとする内観主義を危惧していたかもしれない。しかし多田は批判する満之の内観をどのように受け止め、またどれほど理解していたのだろうか。

多田の内観批判

先の論文でも簡単に紹介したように、この多田の批判はすでに金子大栄の『浄土の観念』をめぐる教学批判として明確に打ち出されている。その批判を「教権の強調」と「内観の否定」という二点にまとめることができよう。

「教権的信者」(善我)として「伝統教学に回帰した」(寺川)多田は伝統教学の權威を教権として強調する。しかし多田のいう教権とは、歴史的文献としての經典であり、その中に含まれる教義の權威である。

また、先にも述べたように精神主義の方法を内観主義とおさえた多田は、金子を次のように批判している。

浄土の教説は、内観によらず、反省によらず、唯聴聞によつてのみ受けとることができる。さうして其の聴聞とは、或は我が胸の奥からきこえ、或は六合の間に響くといはれるやうな其の声をきくのではなく、唯仏祖の教へたまふ『大無量寿經』の本旨みこころを聞くことである。斯經こそ「真實の教」である。茲に如来及び其の浄土の因果の全体が示されてある。私共は天親菩薩の如く、我が一切の分別をすて、ひたすらに斯の大法の前に跪かねばならぬ。

つまり多田は、一心に世尊の「仰せ」に跪くべきであるというのである。多田にとっては「仰せのままに」とは言句のままにということである。しかし、そこには「仰せ」を受け止める我が意識の迷妄性の問題が問われていな

安田理深が指摘しているように、清沢のいう内観とは仏教の伝統的方法としての止観（奢摩他・毘婆沙那）を近代的に表現しなおしたものと見えよう。そして止観の対象とは世尊の言説としての経であり、その意味で止観とはまさしく経文（言句）を教言（声）として受け止める方法なのである。それゆえに世観は「我、修多羅に依つて〔…中略…〕仏教と相応す」^⑦（願生偈）と語り、止観をもってその教相応という課題を実現しようとする。もちろん親鸞は「如実修行相応は 信心ひとつにさだめたり」^⑧（高僧和讃）と述べるが、ここでいう信心とは止観を排除するものではなく止観という内実をもつものでなくてはならない。

精神主義においては内観と主観が同義とみなされることもある。しかし内観とは主観の単なる言いかえではなく、むしろ心理学的主観を破り主客を超えた高次の「超越的主観性」へと転じてゆく方法であると理解すべきであろう。つまり内観とは主観によって世尊の言説を絶対化したり相対化したりすることを超えてゆくための方法なのである。このことについては次の論文でより詳細に取り扱う予定である。

四 「絶対他力の大道」と『臘扇記』

満之の信念をよくあらわす文章として「絶対他力の大道」^⑩が取り上げられることが多い。この文章は一九〇二（明治三十五）年の六月、『精神界』の「精神界」欄に無記名で掲載された。この「絶対他力の大道」については注意すべきことがある。この文章は、満之のものであるが満之のものではないということである。この文章が掲載される事情について暁鳥が次のように回想している。

『絶対他力の大道』という文章は、清沢先生の往生の後に「精神界」に出たのだと思うてましたら、もつと先に出たものだそうです。「精神界」の冒頭もいつも先生が書いておられるのですが、いつか先生が暇がなくて多田君が先生の日記『臘扇記』の中から短文を集めてそれに『絶対他力の大道』という題をつけて「精神界」に出し

ました。『絶対他力の大道』という文章を別に先生が書かれたわけではない。(暁鳥敏『絶対他力』^④)

「先生が暇がなくて」といわれている事情は、六月五日に長男信一が浩々洞で命終しており、満之はその遺骸とともに大浜へ帰っていたのである。そういう状況の中で満之は「精神界」のために文章を書けない。そのために多田が満之の日記である『臘扇記』を借りて、その中から文章を選びとって編集したのが「絶対他力の大道」なのである。このように「絶対他力の大道」は、満之が書いた文章だが満之自身が抜粋したものではない。

私は「絶対他力の大道」と『臘扇記』との間に何か微妙なズレを感じてきたが、このような事情を聞き知ると、そのズレの原因は多田の編集の姿勢にあるのではないか、そこに多田の満之・精神主義理解というものが反映しているのではないだろうか、という思いをもつのである。もちろん「絶対他力の大道」は感銘深い文であり、その力強い語りかけが間違っているということを主張したいのではない。そうではなく、満之が『臘扇記』で伝えようとした課題を「絶対他力の大道」は十分に伝えていないのではないだろうか、こういう思いをもつのである。

「絶対他力の大道」は七節に分かれており、それらは『臘扇記』の大きく三つの部分から採択されている。第一節は日記『臘扇記第一号』の明治三十一年十月二十四日の記事から、第二・三節は『臘扇記第二号』冒頭の明治三十一年十一月十九日の記事から、第四・五・六節は『臘扇記第二号』の「明治三十二年」二月二十五日付けの「偶坐案定」と言われている文章から、そして最後の第七節は「四月五日記」と名づけられた明治三十二年四月五日付けの文章から引用されている。一つ一つ確かめるべきであろうが、ここでは第一節と第七節を手がかりに考察してみたい。

まず第一節を検討してみよう。□で囲んだ部分が多田が採択した部分であり、傍線と「」で示している箇所は多田が字句を変更した箇所である。

二十四日(月)九。十日

晴 如何ニ推考ヲ費スト雖トモ如何科学哲学ニ尋求スト雖トモ死後(展転生死ノ後)ノ究極ハ到底不可思議ノ

関門ニ閉サルモノナリ

番ニ死後ノ究極然ルノミニアラス 生前ノ究極モ亦絶対的不可思議ノ雲霧ヲ望見スベキノミ 是レ吾人カ進退
共ニ絶対不可思議ノ妙用ニ托セサルヘカラサル所以

只生前死後然ルノミナランヤ 現前ノ事物ニ就テモ其 ダス ワス Das Was イス ワルム Des Warum ニ
至リテハ亦只不可思議ト云フヘキノミ

此ノ如ク四顧茫茫ノ中間ニ於テ吾人ニ亦一円ノ自由境アリ 自己意念ノ範圍乃チ是ナリ *yaobi ooutov*
Know 'Thyself is the Motto of Human Existence?' 自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ

自己トハ他ナシ 絶対無限ノ妙用ニ乗托シテ任運ニ法爾ニ此〔此現前の〕境遇ニ落在セルモノ即チ是ナリ

只夫レ絶対無限ニ乗托ス 故ニ死生ノ事亦憂フルニ足ラス 死生尚且ツ憂フルニ足ラス 如何ニ況ンヤ此
ヨリ而下ナル事件ニ於テオヤ 追放可ナリ 獄牢甘ンズベシ 誹謗擯斥許多ノ凌辱豈ニ意ニ介スベキモノア
ランヤ 否之ヲ憂フルト雖トモ之ヲ意ニ介スト雖トモ吾人ハ之ヲ如何トモスル能ハサルナリ 我人〔我等〕

ハ寧ロ只管絶対無限ノ吾人〔我等〕ニ賦与セルモノヲ樂マンカナ

自覚ノ内容ナリ一此此自覚ナキモノハ吾人ノ与ニアラサルナリ

絶対吾人ニ賦与スルニ善惡ノ觀念ヲ以テシ避惡就善ノ意志ヲ以テス 所謂惡ナルモノモ亦絶対ノセシムル所ナ
ラン 然レトモ吾人ノ自覚ハ避惡就善ノ天意ヲ感ス 是レ道徳ノ源泉ナリ 吾人ハ喜ンテ此事ニ従ハン

何モノカ善ナルヤ 何モノカ惡ナルヤ 他ナシ 吾人ヲシテ絶対ヲ忘レサラシムルモノ是レ善ナリ 吾人ヲシ
テ絶対ニ背カシムルモノ是レ惡ナリ 而シテ絶対ハ吾人ニ満足ヲ与ヘ反对ハ吾人ニ不満ヲ与フ 故ニ満足ヲ生ス
ルモノハ善ナリ不満ヲ生スルモノハ惡ナリ

多田は「絶対他力の大道」を「自己トハ他ナシ」という文章から始めるが、その日の記事の冒頭から「自己トハ何

ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ」という言葉までを省いた。この省かれた部分は満之の求道における迷悶や課題を押しえた部分といえる。が、その部分を多田は無視した。また第一節の引用を終えた後の「絶対吾人ニ賦与スルニ善悪ノ観念ヲ」以下を切り捨てた。しかしこれもまた『臘扇記』の課題が信念の確立のための修養であるとすれば、『臘扇記』の主題であったはずである。このように多田はこの第一節の引用のときあえて前後を切り落とした。それはなぜであろうか。

また第七節では、多田は「天道ノ大命」という言葉を「絶対他力の大道」と書き改め、そしてそれをこの文の題にした。意外なことに清沢の文章には「絶対他力」という用例はない。この言葉は多田の創出なのである。また清沢の「天」などの用語を、多田は「如来」などの仏教の言葉に置き換えて私たちに示したのである。

私はこう思う。『臘扇記』は満之が信念を確立してゆく修養の記録である。そこにはエビクタスに遇うまでの満之の喘ぐような歩みがある。多田は、その修養の記録の中から他力を讃嘆するという信仰の花だけを摘み取った。満之の言説の背景には、自己の妄念の闇を見つめるという根があつて、そこから初めて他力の讃嘆が生れ出してくる。それゆえにその讃嘆は妄念の闇を背負っている私ができるかという課題を見据えさせるのである。多田はその求道の記録から他力の讃嘆のところだけを切り取って編集した。つまり『臘扇記』の光の花だけを摘み取った。その意味で「絶対他力の大道」は非常に感銘深いものとなった。しかし多田は満之の闇の根を切り捨ててしまったので、根のない花がやがて枯れるように、根を失った多田の満之理解というものはやがて枯れざるを得なかったのである。つまり多田は満之の宗教的な語りの花を見ていたが、なぜその語りを語らねばならなかったのかという語りの根の部分をはっきりと見なかったのではないか。だから結局、多田の満之・精神主義理解というものは情緒的な雰囲気の流れってしまった。花が根を失い枯れてドライフラワーになれば新しい種子を生み出すことができなことは当然である。私たちは、「絶対他力の大道」を読むときには『臘扇記』を背景にして読む必要がある。

多田は、満之を他力を讃嘆する人格としてのみ理解していたのかもしれない。しかし満之は、他力の讃嘆ということと同時に、他力という宗教言説（つまり「宗義」）を本当に生きるためにどのようにすればよいのかという課題をもつていた。つまり教えを、思想や教義ではなく、発遣の教言として受け止めるために、あるいは宗義が宗学に止まるのではなく、安心を生み出すためには、内観反省という修養を尽さなくてはならない。この課題が『臘扇記』における宗教言説の問い直しとなり、満之の独自の宗教的信念の語りを紡ぎだすのである。

五 教権と如来

満之は絶筆「我信念」に次のように語っている。

其窮極の達せらるゝ前にも、随分宗教的信念はこんなものであると云ふ様な決着は、時々出来ましたが、其が後から後から打ち壊はされてしまったことが、幾度もありました、論理や研究で宗教を建立しやうと思ふて居る間は、此難を免れませぬ、

満之も多田と同じように信念が何度も決着しては壊れるという体験に苦しんでいたと告白している。しかしながら満之はその論理や研究の窮極の結果、「自分の実感の極致」を次のように語る。

私の信念には、私が一切のことに就て、私の自力の無功なることを信ずる、と云ふ点があります、此の自力の無功なることを信ずるには、私の智慧や思案の有り丈を尽して其頭の挙げやうのない様になる、と云ふことが必要である、〔…中略…〕我には何にも分からない、となつた処で、一切の事を挙げて、悉く之を如来に信頼する、と云ふことになつたのが、私の信念の大要点であります。

「いごとごとくこれを如来に信頼する」、ここに満之の「動揺なきの境」が示されているといえよう。

大正九年、多田は、信仰体験を語る門徒に次のように告げたという。

「貴方の体験は貴い然し所謂体験の宗教、恩寵の宗教、実感の宗教を語るもの、如き何になりませう。定めなき凡夫の感謝の上に築かれた信仰はまた凡夫の環境と思想の動揺に依つて何時でも倒壊せざるを得ませぬ。大いに
お考へにならねばいけません¹⁵」

ここに多田が批判しようとする信仰が「体験」「恩寵」「実感」として示されている。そしてみずからの依る境地について、次のように伝えたという。

私は亡ぶることなく動くことなく変ることなく積尊のお言葉である経を絶対に信じます。私は法に居ると仰せられました。「〔中略〕」私は眼前に差し寄せて下さつた御経の上に弥陀のお言葉を聴き御誓願をいたゞいて人間
の感覚を超えて如来様の御救ひを信得いたします¹⁶。

多田は動じない信仰の境地を求めて「経」に辿りついた。満之が論理や研究による宗教的信念は壊れてゆくというように、多田もまた論証や説明によつて信仰は成り立たないというのである。ともに「論理や研究」（満之）「論証や説明」（多田）の限界が問題になっている。二人の語りは似ているともいえる。けれども、一人が行詰つた結果立つたところは異なつていた。多田は「称へよとの仰せ」「知識伝持の仏語」（動転）「伝統の招喚」（生涯及び地位）「亡ぶことなく動くことなく変ることのない積尊のお言葉である経」、つまり経の教権に依るといふ。満之は自分
窮極の結果、「如来を信する云ふことを惹起した」「如来に信頼する」「如来に寄託して」（以上「我信念」）、つまり如来に憑るといふのである。

多田は、その伝統が私に呼びかけられているもの、つまりその歴史的社会的現実としての経の権威に額ずくべきだ
という。確かにそれ以外に私たちが宗教言説に出会う形はない。しかし経が普遍的だといつても、時代社会に表われ
た形としては無数の宗教言説の一つである。

思うに多田の信仰は宗教的熱情と倫理的傾向をその著しい特徴としている。宗教的熱情は、元來、感情であるから、

泡沫のように消え、おろそかになってゆく傾向をもっている。それがどのような理論や体験で武装されようと、結局は、感情でしかない。それゆえに感情による信仰は、亡びず動ぜず変らない形を、つまり形となった言説（教義）や制度的な伝統（宗門）を求めざるをえない。これがなければ、熱情のうつろいとともにも信仰も消えてゆくしかないからである。しかし一つの形に依頼する信仰は、教条的、儀礼的形式に固執し、形骸化する危険性を孕んでいる。

満之は「如来に寄托して」という。如という本来の世界から様々な形をとって現れてくるようなはたらきに憑ると言うのであろう。いわば如来は諸仏としてさまざまな時代社会のなかでさまざまな形で現れる。親鸞の浄土真宗の伝統だけが如来に立つ伝統の発遣ではないという境地に生きている（「将来の宗教」参照）。とにかく満之が如来というとき、如来というものは如の世界が私たちのために現れてくるはたらきである。「如より来生して報・応・化種々の身を示し現したまうなり」ということであろうか。それは親鸞という人格や言葉であるかもしれないし、エピクテタスの言葉であるかもしれない。冒頭に紹介した安藤が伝える満之の信仰の「動揺なき境」についての言葉の続きを示そう。

余〔満之〕は、エピクテタスの主義に従ふ、しかも他力本願の信仰は動かざるなり。余は、ソクラテスを尊信す、しかも如来の救済を疑はざるなり。余は、キリストの山上の聖訓を喜ぶ、しかも大悲の誓約の誤らざることを信ずと。

つまりここに如来というものに立った信念のあり方が具体的に表現されている。一つの伝統にしっかりと立つということは、ある決まった伝統の形に固執することではない。その伝統のうちにかなる理窟や説によっても動揺しない信念の境地、それはある説を拒んだりある説にのみ依ったりするあり方を超えた信念の境地であるが、その境地を確立するとき、私たちは様々な伝統を通して現れる如来の世界に出あうことができるのである。ここに宗教的多元世界における宗教言説理解の可能性が示されているのではないか。

多田の信仰は城のごとく堅実であったがゆえに硬直した、清沢の信仰は金剛のごとく堅固であったがゆえに寛容であったということができるかもしれない^④。満之のラディカルな宗教言説の理解と語りは、多田のような伝統的な教義にさらされてきた真宗人にとって受容することは難しかった。それは単に多田に限るのではなく、曾我、暁鳥、安藤らが告白しているように、他弟子たちにとっても難しかったのである。否、この困難さは一つの宗教的伝統に属するものにとっては誰においても変らない困難さなのであろう。忘れてはならないのは、満之もまた伝統の言説の呪縛に苦しんだということである。確かに満之も多田もともに教えへの関り方に苦しんだ。しかし多田は教権の信者へと転換し、満之は如来を信ずるものとなった。その差はどこから生れたのだろうか。こう言ってもよいだろうか。満之が求道において宗教言説そのものの本質を問うたのに対して、多田は求道において宗教言説そのものの本質を問わなかった、そこに決定的差が生れた、と。

註

- ① 「清沢満之における宗教言説の問い直し」（『親鸞教学』八二・八三号）。ちなみ今回の論文は、二〇〇四年六月一三日、真宗大谷派名古屋別院において発表した信道講座「清沢満之の宗教言説―多田鼎師の批判を手がかりに」の原稿をもとに作成した。
- ② 多田は清沢批判や戦争問題のため、大谷派の教学の世界ではほとんど抹殺されているかの印象を受ける。伊香間祐学は「今日の大谷派の教学者からは多田鼎はイエス・キリストに対するユダのように思われ、彼の批判内容もあまり検討されないまま葬り去られておるわけです」（『精神主義を問い直す―近代教学は社会の問題にどう答えたか―』北陸聞法道場出版部、一九九二年、一〇二頁）と述べている。私は、清沢における多田を、イエス・キリストにおけるユダのようにではなく、釈尊における提婆尊者として仰ぎたい。なぜならば多田の批判は教学として検討するに値するものであるから。

③ 『清沢満之全集』第九巻、岩波書店、四二五頁。

④ 『清沢満之全集』第V巻、法蔵館、六二二頁。

⑤ 宮城顕は、暁烏と多田の恩寵主義の性格のちがいについてにおいて、一元論と二元論、自然主義と倫理主義とまとめている。〔浩々洞〕『清沢満之の研究』教学研究所、三五六頁。

⑥ 『精神界』第十四巻第九号、一九一四（大正三）年九月発刊、三二一―四七頁。

⑦ 『精神界』第十四巻第十一号、一九一四（大正三）年十一月発刊、三三一―五〇頁。（文末に「三、一〇、二四、千葉にて」と記される。）

⑧ 安藤州一「浩々洞の懐旧」『資料 清沢満之 資料篇』同朋舎、一九九一年一九九頁。

⑨ 同二三三頁。

⑩ 『現代仏教 七月号 十周年記念特輯号明治仏教の研究・回顧』昭和八年刊。ちなみに前掲の安藤「浩々洞の懐旧」も同雑誌同号から連載が始まっている。

⑪ 〈多田鼎略年譜〉

明治八年（一歳）、父多田慶龍（村上専精の養父の弟）、母三枝の三男として三河蒲郡、真宗大谷派常円寺に生まれる。

明治二十四年（十七歳）、東京都文館中学校〔正科二年〕に入学。

明治二十五年（十八歳）〔平僧〕得度、法名慶悟。

明治二十六年（十九歳）、六月、東京専門学校専修英語科に転入。九月東京専門学校（現早稲田大学）文学部に入学。坪内逍遙、夏目漱石に学ぶ。十月、村上専精より清沢満之のことを聞き、清沢を校長として京都に創立したばかりの真宗第一中学寮第二部四年に転入。このとき清沢、暁烏敏と会う。

明治二十七年（二十歳）、五年進級ののち肺を病み咯血、自坊にかえり養病。

明治二十八年（二十一歳）、九月、京都第一中学寮五年生に復学。佐々木月樵、暁烏と同級生となる。

明治二十九年（二十二歳）、九月、高倉の真宗大学第二部に入る。十一月、白川党の宗門改革運動が起こり、運動に参加し退学処分を受ける（翌年復学）。このなかで清沢と深く接し、そのときに「此間再三白川の寓居を敲き清沢先生と談じたるが、意見合致するに到らざりしも師はたしかに一種の信仰を持せり」と語る。

明治三十三年（二十六歳）、佐々木、暁烏らと共に真宗大学を卒業。九月、佐々木、暁烏と共に東上、清沢のもと浩々洞を始める。真宗大学の研究院に席をおき、仏伝の研究をする。

明治三十四年（二十七歳）、一月、浩々洞より『精神界』発行。九月、真宗大学教授囑託となり宗乗を担任する。

明治三十五年（二十八歳）、十一月、大学紛擾起こり、清沢に従って職を辞す。

明治三十六年（二十九歳）、四月、千葉駐在となりて千葉教院（千葉市旭町）を開く（以後、九年歳月を経る）。六月、清沢没。

明治四十四年（三十六歳）、十一月、自坊の事情のため千葉教院を西本龍山に委ね、三河常円寺に帰る。

大正三年（四十歳）、再び千葉に赴き千葉教院に入る。『精神界』に九月「我は此の如く動転せり」、十一月「願はくば我が昨非を語らしめよ」を発表。『精神主義に疑問をもち、内心の動転をへて、『大経』によつて正しく真宗に帰す。』（『みどり』年譜）

大正四年（四十一歳）、千葉を去つて帰郷するも、自坊の事情のため、妻子をともなつて北海道に赴き伝道に従事。

大正五年（四十二歳）、六月、再び肺を病んで北海道から寺に帰る。常円寺の住職を拝命する。病氣のため佐々木の勧めで西宮に転地療養し伝道に従事。

大正六年（四十三歳）八月、長兄公嚴没のため三河常円寺に帰り、専ら寺を経営す。

大正八年（四十五歳）結核が一応治まり帰寺。

大正十二年（四十九歳）、九月雑誌『みどり』創刊。

大正十三年（五十歳）、四月一日、新設の東本願寺の伝道講究所の院長に就任。

大正十四年（五十一歳）、七月、山田文昭、石川了整らと連名で、真宗同朋教会を結成。本山護制会賛衆となる。

昭和四年（五十五歳）、春、急性肺炎に罹り、この後は外出をできるだけ避ける。

昭和八年（五十九歳）、『現代仏教』に「清沢滴之師の生涯及び地位」を発表。

昭和十二年（六十三歳）、十二月七日、没。号は参川、法名は信斯院釈慶悟。講師を授与される。

参考資料 多田鼎「昨非」。安藤州一『多田鼎先生伝』（静岡同朋会、一九五五年）。岸本謙一「多田鼎先生の生涯と思想」

- (「親鸞に出遇った人びと(一)」、同朋舎、一九八九年、年譜)。村上専龍「多田先生の年譜」(『法語集 みどりご』一九六九年、百華苑)。「みどりご」第十五卷第十二号掲載年譜。など。
- ⑫ 「多田は信仰、暁鳥は政治、佐々木は学問のため、宗門大学を卒業すると同時に、東京の清沢師の許に集まる事となつた」(『浩々河の懐旧』「資料 清沢満之〈資料篇〉」同朋舎、一九九一年、一七四頁)。
- ⑬ 安藤州一「多田鼎先生伝」四頁。
- ⑭ 同一〇一―一頁。
- ⑮ 同一二頁。
- ⑯ 多田「昨非」三三三頁。
- ⑰ 岸本「多田鼎先生の生涯と思想」二二九―二三〇頁。
- ⑱ 多田「動転」四五頁。
- ⑲ 多田「昨非」三二二頁。
- ⑳ 多田「昨非」五〇頁。
- ㉑ 岸本「多田鼎先生の生涯と思想」二三四頁。
- ㉒ 『精神界』第十四卷第十二号、一〇頁。
- ㉓ 同一一頁。
- ㉔ 羽田信生「救済者」から「求道者」へ―暁鳥敏の「アミダ仏」観の変遷(『大乘の至極 浄土真宗 国際真宗学会第六回大会報告』二四〇―二四九頁を参照)。
- ㉕ 「信仰の変と不変と」『精神界』第一四卷第十二号、一二頁。
- ㉖ 『精神界』第十七卷第四号八八―八九頁。
- ㉗ 同九二頁。
- ㉘ 同九二―九三頁。
- ㉙ 同九三頁。

- ③① 「自覚の教学」『安田理深選集』第一卷、文栄堂、五二三頁。
 ③② 多田が精神主義をおさえた五点とは、一 内親主義、二 万物一体の信念、三 他力主義、四 自然主義、五 現在安住主義である。
- ③③ 多田「生涯及び地位」一六八頁。
 ③④ 同 一六八頁。
 ③⑤ 同 一六八頁。
 ③⑥ 「浄土の観念」を読む（『みどり』）第四卷第十二号、六頁。
 ③⑦ 『真宗聖典』一三五頁。
 ③⑧ 『高僧和讃』疊鸞讀第三十二首、『真宗聖典』四九四頁。
 ③⑨ ギルバート・ジョンストン「主観性—精神主義の強さと弱さ」（『大乘の至極 浄土真宗 国際真宗学会第六回大会報告』二五四頁）を参照。
- ④① 『精神界』第二卷第六号。
 ④② 暁烏敏「絶対他力」弘文堂刊、昭和二十九年、東京、一頁。
 ④③ 『清沢満之全集』第八卷、岩波書店、三六二—三六三頁。但し、圈点は省いた。
 ④④ 『清沢満之全集』第六卷、岩波書店、一六二頁。
 ④⑤ 同 一六一—一六二頁。
 ④⑥ 白川梅次郎「耳底に残れる先生の仰せ」『みどり』第十五卷第十二号、昭和十三年一月発行、一一頁。同右。
- ④⑦ 『教行信証』証卷、『真宗聖典』一八〇頁。
 ④⑧ 『清沢満之全集』第九卷、岩波書店、四二五頁。
- ⑤① 私はV・E・フランクルの次の言葉を思い出す。「信仰は、硬直してはなりません。信仰は堅固であるべきです。硬直した

信仰は狂信的にさせますが、堅固な信仰は寛容にさせます。信仰が堅固でない人は、両手で硬直した教条にしがみつきます。それに対して、信仰が堅固な人は、両手が自由です。そして、両手を他者に差し伸べ、他者と実存的に交わるのです。」（V・E・フランク『苦悩する人間』春秋社、二二三頁）また安藤州一は多田の信仰を「君の信仰の如きは、堅実と言ふべし、深遠と言ふ可らず」（『浩々洞の懐旧』一九八―一九九頁）と評している。