

清沢満之における宗教言説の問い直し

加 来 雄 之

はじめに

仏教の学の伝統においては「覚者の教説の本質は何か」という問い、つまり宗教言説^①は主要なテーマであったが、少なくとも清沢満之（1863—1903以下満之と略す）の時代には「なぜ、真宗の説述が真実として受け入れられるべきであるのか」という問いが主体的かつ実践的に問われていなかった。もちろん個人的な経験としてはありえたと思う。しかし、そのことが学の課題とはなっていないなかったし、宗（派）学は宗祖親鸞の言説の真实性を自明とし、他宗の教義との優劣という関心にとどまっていた。また満之が学んだ西洋哲学においても自我と言語そのものの限界を触れ疑問視する言語論的転回（linguistic turn）^②はまだ経験されていない。このため満之は宗教言説の本質とはなにかという問いを主題的に、あるいは体系的に取り上げることにはなかった。しかし、一人の人間が宗教という事実を誠実に生きようとするとき、つまり教えをみずからの宗（立脚地）として生きようとするとき、宗教における言説の本質を問う直す作業は、意識的であれ無意識的であれ、避けることのできない営みであろう。満之は宗教言説についての体系的な解答は示してくれない。しかしその浄土真宗の教えを生きる「信念の確立」という課題のなかなされる宗

教言説に対する反省と問いかけは深く、その宗教言語の「自足性」(安田理深)を語る告白は力強い。

さて満之の生涯における宗教言説の問い直しを検討するとき、満之自身がその短い生涯を終える一年前、明治三十年五月三十一日に記した「[回想]^⑤」に、みずからの求道の歩みを「修養の不足」「修養の道途に進就する」と記していることは指針になろう。

回想す。「…中略…」人事の興廃は、尚ほ心頭を動かして止まず。乃ち廿八九年に於ける我宗門時事は終に廿九卅年に及べる教界運動を惹起せしめたり。

而して卅年末より、卅一年始に亘りて、四阿含等を読誦し卅一年四月、教界時言の廢刊と共に此運動を一結し、自坊に投じて休養の機会を得るに至りては大に反觀自省の幸を得たりと雖ども、修養の不足は尚ほ人情の煩累に對して平然たる能はざるものあり。

卅一年秋冬の交、エピクテタス氏教訓書を披展するに及びて、頗る得る所あるを覚え卅二年、東上の勧誘に應じて已來は、更に断へざる機会に接して、修養の道途に進就するを得たるを感ず。「…後略…」

〔「回想」〕、傍線筆者)

満之は、大谷派革新運動の転機を迎える明治三十年十月から、明治三十五年までの歩みを貫いてた関心が「修養」であったと回顧している。この小論では、とくに大浜内觀の時代に焦点をあて、その修養の歩みの底に流れている宗教言説についての問い直しのプロセスとその作業を掘り起こしてみたい。ただその宗教言説の本質(自足性)についての詳論は機会を改めたい。

一 第一歩としての宗教言説―多田鼎と曾我量深の満之観―

二人の門弟が語る満之の評価は、満之の宗教言説の問い直しを論じる上で一つの見通しを与えてくれる。一人は

浩々洞の三羽鳥と称され、後に満之を批判した多田鼎（1875—1937）である。多田は満之の没後さまざまな学びと信仰の変遷を経て、満之を「異義の一源泉」と批判するようになる。もう一人ははじめ満之の「精神主義」に疑いを持ち、やがて満之の去った浩々洞に参入する曾我量深（1875—1971）である。多田ははじめ魅了され後に疑難へ向い、曾我は疑問からはじまり信順するにいたる。二人は満之の教えによって宗教的生を揺り動かされ、同時に疑問をもった。両者の疑問は、単純にいえば、「満之の宗教言説は、さらにはその言説で表現される信念は、はたして浄土真宗の伝統に立つものなのか」と要約できよう。

多田は「清沢満之師の生涯及び地位」（『現代仏教』昭和八年七月号）^⑧の第四節において満之批判を展開する。

「…前略…」師「清沢満之」は発足の人であつて、完成の人ではなかつた。その精神主義は修道の第一歩を示したことにおいて正しかつたが、その第二歩以後を誤つてをる。されば其の結論において誤謬のあることは明らかである。それは祖聖親鸞の宣示を以て、精神主義を照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。^⑨

多田はこのように述べて、満之への批判をみずから四点（それぞれ教・行・信・証にあたると思われる）にまとめている。多田の批判は第一の「祖聖〔親鸞〕は先づ真実の教をか、げられたのに、師〔満之〕は之を重んぜられなかつた^⑩」という主張に帰結すると思われる。多田は満之の言説（精神主義）は修道の第一歩を示したことにおいて正しかつたが、第二歩以後を誤つてしているとする。その第二歩とは、満之が真実の教（『大経』）によらず、みずからの体験を重視して他力の信念を語つたということである。赤裸々にいえば教法の權威の無視・冒瀆だということであろう。もちろん多田も「伝統の教権ではなく、伝統の招喚」というように、単純に伝統の教権を主張したわけではない（ここで多田は「伝統の招喚^⑪」というが、真実教における招喚と発遣の役割の混乱がみられる。「伝統の役割は招喚ではなく発遣といふべきであろう。」）が、結局のところ多田の主張は真宗教義の伝統に立つか立たないか、『大無量寿経』を

真実の教として表明するかどうかにあった。多田は、真宗の教義そのままではなくみずからの体験を通して受け止めて新しい表現で語るといふ清沢の姿勢に、浄土真宗の伝統的な宗学と異質のものを感じとり、これまでのゆかしい真宗教団の伝統を破壊する危険性を感じ取っていたのかもしれない。確かに多田が主張するように主観によって受け止められた「各自の哲学的理観、及び宗教的感情によって書き出せる他力」^⑭によっては教義が有する權威の意味は見失われてしまふだろう。寺川俊昭氏はそのような多田の立場を「伝統教学へ回帰した」^⑮と表現している。

多田はこの清沢批判に先立って、清沢の系譜である金子大栄（1881—1976）の『浄土の観念』に対して批判をおこなっている。この批判に対する金子の弁明を通して多田の批判の本質をみてみたい。

金子は多田からの批判の「中心問題」を次のように押さえる。

真実の道は唯だ教法を聴聞することである、行も信も証もみな教によりて与へられる、それは自覚だの自己反省だのといふものに依りて得らるゝのではない。内観だの根本主観だのといふところから感知せらるゝ、如来や浄土は、たゞ自己の観念界に現はれたるものに過ぎぬ。われ〳〵の帰命し願生すべき如来や浄土は、釈尊の観念界に現はれたものである。（「教法と内観—多田氏の批評に対する弁明—」『仏座』第十三号、昭和二年一月）

続いて「批判の根本」を次のように指摘している。

併し何といつても方向が間違つてる、何所までも教法に信順して行くべきであるのに、その教法をすら内観を以つてこれを領受しやうとするではないか。（同上）

ここに多田の教法観がよくまとめられている。それは教の權威に額づき、^⑯「仏祖の仰せのままを伝ふる」という立場である。しかし金子はその「そのままに」ということが自分には「問題的」であるのに、多田にとっては「無問題的」であるという。多田にとって「仰せのままに」とは「言句のままに」ということになるが、ここでは唯識学で問題にされてきたような教法を受け止める我が意識の迷妄性（汚染性）の問題が問われていない。多田におい

ては教義（言句）と教法（宗教言説）が無媒介に同一視されてしまう。ところが金子にとつては教法をそのままに信じるということこそ文字通り「若聞斯經、信樂受持、難中之難、無過此難」^⑭（『仏說無量壽經』下巻）であった。その困難性ゆえに宗教的信は内観として批判的に展開しなければならぬのである。

曾我量深は、満之によつて東京に開校された真宗大学の京都移転（明治四十四年九月）にともない教授職を辞して越後に帰郷し、以後五年間の寺務と研究生活に入るが、その中で師・満之のことを次のように回想している。

清沢師が教へられたる大方針は云何 師は何等の結論を与へられなかつた 唯第一歩の方針を与へられた 第一はその研究の根本的なることである 何等の教権と臆説や仮定とを離れて直に大道の攻究に向ふことである 先生の研究法が、正に印度の龍樹論師に似て居つたことは……第二は 實際的なることである 第三 自由的なること 各人の人格を重んじたること 師の 精神主義 内観主義 消極主義は純乎たる實際主義である 先生は何等学説を教へられなかつた 先生は未成品であつた 大器晩成とある 絶大の器は永久の未成品でなければならぬ（乃至）先生の研究も信念も修養も 凡て根本的 独創的であつた 独断的 仮定的ではなかつた（乃至）先生の教義は 極めて簡明にして全く原始的である（明治四十四年ノート、『宗教の死活問題』後記、傍線筆者。）

曾我は満之の教え（言説）の本質を「唯第一歩の方針を与へられた」と押さえている。第一歩の方針とは、その言説が有する語りのうながし性（発遣性）であろう。第二步とはまさしく個人の理解の内容であつて、ある形をとつた語り、学説である。いわば第一歩が「言（こと）」であるとするれば、第二步はその「言の葉（ことのは）」である。曾我にとつて宗教言説の本質を見極める場合、第二步は問題とするべきではなかつた（もちろん宗教言説が学として展開する教理・論理においては問題となる）。曾我は、満之への疑難を通して、第二步として表現された言句（たとえば学説）に基づいて、表現する言説の本質を裁定することの危険を痛切に思い知つていたのである（参照「自己を弁護せざる人」明治四十二年、満之七回忌講演記録^⑮）。

このように多田と曾我との二人の門弟は、(書かれた状況も時期も異なるが)次の表のように、偶然にもよく似た表現をもちいながら、満之の精神主義という言説を一人は批判し、一人は讃仰するのである。

多田(昭和八年、論文)	曾我(明治四十四年、ノート)
「発足の人であつて、完成の人ではない」	「先生は未成品であつた」「絶大の器は永久の未成品でなければならぬ」
「修道の第一歩を示したことに於いて正しかった」	「唯第一歩の方針を与へられた」
「第二歩以後を誤つてをる」	「先生は何等学説を教へられなかつた」
「其の結論において誤謬のある」	「師は何等の結論を与へられなかつた」

この二人の清沢に対する評価の違いはどこに根ざしているのか。それは満之の宗教言説をどのように受け止めるかという立場の違いにある。多田も曾我也も満之の第一歩はみとめた。しかし多田は第二歩以降の学説を問題としたが、曾我は第二歩の学説に満之の言説の本質をみなかつたのである。本節の一応の結論はこうである。「精神主義は学説には無関係である」「信念には学説は必要ない」というような満之のラディカルな表現は、第一歩性(第一歩の方針を与えるうながし性、いわゆる発遣)という満之の宗教言説の表現に対する根本的姿勢に源泉をもつのではないかということである。宗教言説の第一歩性とは、宗教言説が教義となる以前の初源性(表現性・発遣性)を保有していることである。

二 宗学との対決—革新運動—『教界時言』

十六歳で得度し大谷派の僧侶となつて以来、満之はみずからが帰属した宗門への責任を誠心誠意果そうとした。満

之は東京留学を終え、宗門の要請によって宗門師弟の教育に携わるようになったのち「哲学骸骨」という名を冠した（骸骨時代と石水時代を代表する）二つの著述をなす。これら二つの著述は、みずからが帰属した親鸞の思想を哲学（宗教哲学）を通して普遍的原理的に基礎づける（語る）という一貫した課題のもとになされた¹⁵。当初（明治二十一年）より満之は宗門への責務を総関宗教哲学と特殊宗教哲学という二側面から果そうという構想をもっており、『宗教哲学骸骨』は総関宗教哲学による基礎づけにあたり、そのちに特殊宗教哲学による基礎づけという仕事をみずからに課していた。それに応えたのが「他力門哲学骸骨試稿」である。このように満之は結核で倒れ、石水と号するようになったのちも、この「哲学骸骨」という課題を棄ててはいない。もちろん『宗教哲学骸骨』から「他力門哲学骸骨試稿」へは無限と有限の関係や死生観の強調など思想的変遷もあるが、親鸞の思想を原理的に基礎づけたという教法への関心は一貫している。

総関宗教哲学にあたる『宗教哲学骸骨』は、「宗教と学問」（第一章の章題）の関係を問うことからはじまり「宗教と道徳」（第六章の最終節の題）の関係（真俗二諦論）を示すことで結ばれる。その教学的課題は、今村仁司氏によれば学道と行道についての基礎づけという意味をもつ¹⁶。満之がその教学的歩みの出発に確めたこの二つの課題は、宗教（とくに親鸞の他力思想）を人生の不可欠で究極的な関心として際立たせ、独立させるためには必須であった。満之には、当時の日本仏教の現状は学問・道徳の枠内にとどまっていた、人間の知と行における究極的な関心に応えることができるとは見えなかつたのであろう。宗教の独立、この課題を満之は生涯放棄しなかつた。

ちなみに宗教言説に関していえば、満之の宗教哲学構想においては宗教と学問との関係として取り扱われている。それは学問（道理心 reason）の分限を十分に認識し、しかも学問が信仰（宗教心 religious faculty）にもつ意義を明らかにすることである。満之は、信仰が哲学（学説・理性）を超えた事実であることを認識していたが、同時に信仰がもつ「改むるに軌な¹⁷」という独断（ドグマ）の危険性（原理主義や教条主義などに陥る）にも気づいていたので、

信仰が真正であるためには道理心が不可欠であり、「道理と信仰とは互いに相寄り相助くべきもの」と位置づけている。後年の述懐として伝えられるように「余〔満之〕は初め理窟と信仰とを並行せしめんと試み^②」^②していたのである。

大谷派という宗門を選びとった満之の愛山護法の使命は「哲学骸骨」という課題にあった。満之の学問的営為においては、みずからの求道（学問）と宗門への責任感とは分かち難く結びついてきた。脇本平也氏が指摘するように自分の出自に負い目を感じていた満之は宗門のなかにみずからのアイデンティティーを見出そうとしていたのであろう。^③このような満之の宗門に対する一つの見方を大きく問い直す最初の機縁となったのが大谷派革新運動であった。教界運動を惹起するまで、満之にとって宗門は、「聖なる天蓋」（ピーター・L・バーガー）であつても、対峙するものではなかつた。満之はみずからの僧侶としての使命を宗門という組織の内側から見ていたが、教界運動によって宗門を外から見つめなおすことになった。満之にとって宗教言説を問い直す最初の機会は養痾（結核療養）であつたが、それを歴史的社会的事態として問い直すことは革新運動のなかで生まれた。

革新運動の時期、宗教言説についていえば、満之は二つの思潮と対峙している。

一つは、『保養雑記』にも言及されていた近代啓蒙主義者（明六社に代表される）の宗教言説に対する幼稚な誤解と民衆教化に利用しようとする功利的な宗教観である。満之はそれらに対して「真理と宗教」（『無尽灯』明治二十九年三月）「宗教と道徳との関係」（『仏教講話集』、明治二十九年七月、同十二月）などの論文で応えている。

もう一つは、貴練会に代表されるいわゆる保守的な宗学における教権・教義主義的な宗教言説観である。革新運動ではとくにこの宗学を問い直すことになる。

親鸞の言説（宗義）を学ぶとはどのような事実なのか。教えとは教理や教義の研究なのか、もしそうでないとすれば教えを学ぶとはどのような意味をもつか。そのことを問いなおした代表的な論文として「貫練会を論ず」（『教界時言』第十二号、明治三十年十月）を取り上げてみたい。

貫練会とは、満之たちの革新運動に対抗するために保守的な宗学者によって結成された「相承の教旨を遵守し宗義を顕揚するを目的とす」(仮会則)る会である。満之は、その趣意書に主張される問題を四点でまとめたうえで、その要点を「宗義と宗学とを混同したる謬見」に立って、その上で「党同伐異」を行おうとするものと断言している。

満之によれば、「宗義」とは「所釈の法門」「一定不易」のものであり、「我真宗の宗義は載せて立教開宗の聖典たる広本六軸の中に在り」と親鸞の『教行信証』に在るとする。それに対して「宗学」は「能釈の言句」であって、末学の討究であるから「其の変遷発達して能く時機に応合するは、最も必要なる事」とする。つまり真宗の徒であるか否かは「宗義其物を信奉すると否とに在り、宗学上の学轍を遵守すると否とに在り」るのではないと主張する。

さらには宗学の意義を「自由討究」にあるとし、その討究の分野方向について「宗学の二方面」として向内門と向外門に分け、もし「向内門」であれば「新用語・新解釈を要」としないが、向外門(他宗、他教、世間)においては、それぞれ諸宗に通じた法門、諸教に一致する教義、世間に通用する表現で解釈する必要がある。そして今日では実際界からは、仏教の厭世的な傾向は社会の発達に有害である、仏教の平等的観念は国家精神をきずつけほろぼすという非難がくるし、理論界からは、仏教の因果応報論は嘘であり、仏教の世界構成説は実験にあわない、大乘仏教は仏説ではないという非難がおこってきているのだから、今日の宗学が努めなくてはならないのは他宗向対門や他教向対門ではなく、世間向対門で「今日科学、哲学に対して世間共許の道理に拠りて、宗義を論成する必要」があるとする。

この立場は当時としてはラディカルなものであったと思う。宗義は「法門」、宗学は「言句」として二つの言説の位を区別し、「宗義が宗学の^{「みた」}所と為らざること比知すべきなり」とするなど宗教言語への問題意識を垣間見ることがもできる。しかしながら革新運動の現実のなかで貫練会に反論し批判するという目的があるということを差し引いて考えても、宗義を広本六軸(『教行信証』)の文にあるという教義的理解、また宗学は向外門として世間に対して「宗義を論成する必要」があるという護法的な発想、「広本所説の範囲内に於る討究の自由」という宗派の見解には、

愛山護法・宗門護持という枠組み（教義解釈の方法、護教的関心）を出ていないように思える。

ここで注目したのは、この論文を執筆していたころの満之の内なる思索である。それは「六花翹々」（一八九七（明治三十）年十月十三日―二十三日）と題された、亡き母の七回忌から十日間の日記と十の短いエッセイからなる和綴じの小冊子があるが、そのエッセイのひとつに○印を付したうえで次のように述べている。

○他力ノ信心、仏智回向ノ信心ナリ

当今ノ大謬ハ人語ノ上ニ安心ヲ求ムルニ存ス 人語如何ニ完美ナルモ尚且ツ真正ナル安心ヲ賦与スルニ足ラス
況ンヤ末学煩鎖ノ言句ヲ以テスルニ於テオヤ

安心ノ源泉ハ言句ニアラス文字ニアラス末学ニアラス列祖ニモアラス 否

宗祖ト雖トモ

応信如来如実言

唯可信此高僧説

ト教フルノミ

〔六花翹々〕²⁹

満之の宗教言説観をたずねるには、この文章はあまりに短い、それでも彼の宗教言説への問題意識が凝集的にあらわされている。それは「人語」と「如来如実言」「高僧説」との峻別という課題である。満之は、まず今日の大きな過りは、「人語」のうえに「安心（宗教的信念）」を求めるところにあると指摘する。そして「人語」はどれほど理論として完成していても真正なる安心を与えることはできない、まして末学の煩瑣な学問（宗学のこと）の言句によって与えられるはずはない。つまり安心の源泉は、「言句」「文字」つまり教義にあるのではなく、また「末学」「列祖」「宗祖」という人格にあるのではない。「宗祖」である親鸞でさえも「如来如実の言を信ず応し」「唯だ斯の高僧の説を信ず可し」（「正信偈」）と教えているのではないか。「人語」という世俗の言説と「如来如実言」「高僧説」という

宗教言説とは峻別されなければならない。いわば親鸞の言葉であってもそれが「人語」とみなされるならば安心の源泉にはなりえない。しかし末学も列祖も如来言も高僧説も浄土教の伝統的な概念と教義を用いた言説であるとすれば、「人語」と「如来如実言」「高僧説」の区別はどこに成り立つのか。とくに末学列祖宗祖の言葉と「高僧説」とはどこで区別されるのか。そのことについては満之はここで明示してくれない。しかしこの宗教言説に対する感覚が宗義と宗学との混乱を批判する根っこに横たわっていたことは確かであろう。

ちなみに「人語」とは、対象的言語により実体化されたカタリ（語り、騙り）である。それに対して「如来如実言」とは、「大聖の真言」（正信偈）である。実体化をどこまでも破り、如（存在の自体満足性）を実現するマコト（真言）である。安田理深のいう「言（みこと）」という根源語である。これは経言にあたるといえよう。そして「高僧説」とは、「大祖の解釈」（正信偈）である。その如言をトク（説く、解く）コトハ（言の葉）であり、論曰・釈云にあたる。宗教言説は、仏教的に表現すれば如を実現する言・説である。つまり実体化された言説の虚偽性を破り、如を回復し実現しようという意欲を起す言・説であり、それは信念においてのみ聞き取ることができるのである。革新派の要求が或る程度実現すると、満之が「失態の甚しきものとせざるを得ず」と愕然としたように、運動は惨憺たる結果に終わった。清沢は教団、宗門が置かれている世俗化の深刻さに呻かざるをえなかった。この教団の現実を目の当たりにしたことが満之の運動における転換点になった。しかし満之が運動を終結し、やがて『教界時言』を廃刊する理由は、末寺僧侶の意識の低さに対する失望^⑩だけと考えることはできない。後述するように、「回想」によれば「阿含の説誦は、教界時言を廃刊する前にあり」とあり、『教界時言』を廃刊する理由を「阿含説誦」にあるとしている。

「仏教者盍自重乎」（『教界時言』第十五号）では、満之は仏教が墮落した最大の原因を、教義研究の一偏にかたむいて実行を忘れたことにあるとしているし、「教界回轉の枢軸」（『教界時言』第十六号）では、「其弊根の存する所は、即

ち自行の荒廢し一心の安立せざるに在り」と述べている。また満之は、革新運動の終結について河野法雲に「これからは一切改革のことを放棄して信念の確立に尽力しやうと思ふ」と語ったと伝えられている。

ここにおいて満之は宗門における教学振興のもっとも深い病巣を見究めることになる。それは浄土真宗という教えにおける真の関わり方、つまり「実行」「一心の安立」「信念の確立」が忘れられていることである。それは別言すれば、信念を確立するための浄土真宗の宗教言説とはなにかが頭かでないということである。教団という現実が満之の思想に深みを与えたのであるが、また同時に宗教言説についての問題意識も深めたのである。

三 安心と宗義と学説―信念の確立と宗教言語―大浜内観―『臘扇記』

満之は改革運動の転機となった大谷派革新同盟会の解散（明治三十一年十一月十日）のち明治三十年末より阿含經の読誦をはじめ、さらに明治三十一年一月一日に『病床雜誌（「第一号」）』を作製する。以後、『病床雜誌第貳号』『病床雜誌第參号』（明治三十一年二月一日～三月十五日）、『徒然雜誌第一号』（明治三十一年三月十六日～八月十四日）、『臘扇記第一号』『臘扇記第二号』（明治三十一年八月十五日～明治三十一年一月二十五日、ただし二月二十五日と四月五日付けの二つの随想が末尾におかれる）と一年以上にわたり一日も休まず続けられる。そこには日常な出来事、病状、読書の感想、思索等が綴られる。それらには「信念の確立に尽力」する実験の過程をすべて書き留めようとする趣がある。

『教界時言』の廃刊が「阿含読誦」によることはすでに述べたが、満之ははやくから『阿含經』に注目しており、それは満之が宗学の枠組みから自由な教法観をもっていたことを示している。その満之の言葉の影響で阿含經研究を始めたという姉崎正治（1873―1909）の「大乘偽作二就テ」の論を読んだ満之は『徒然雜誌』に次のような感想を記している。

南寮ニ在リ滿益宗論ヲ讀ム時ニ觀スラク（本日午前大陽新号着中ニ姉崎氏大乘經ノ偽作ニ就テ論アリ）大乘經

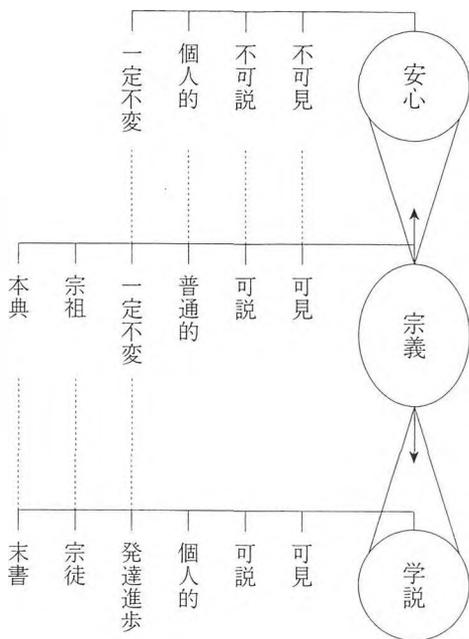
非仏教タルモ可ナリ 大千ノ経卷ハ固ヨリ拭穢ノ故紙ナリ 而モ故紙ナリト雖トモ其中ニ就テ争フモノニアリテハ亦言句ノ甚タ当途ノ要件タルヲ思フ可シ 両児瓦礫ヲ争フモノ亦号泣蹄涙ヲ惜マサルナリ

法語一曰 夫決ニ折身心、無過ニ師友商確、経論尋討、〔…後略…〕 (『徒然雜誌』、明治三十一年七月七日記事)^⑧

満之は、もともと経巻も紙という点ではトイレットペーパーと変わりはないと言いつける。それを金科玉条するのは言句(教義)への固執でしかない。続く後半の文章の「而モ故紙ナリト雖トモ」以下の文意は解りにくい。「両児瓦礫ヲ争フ」という言葉のニュアンスを肯定的にとるか否定的に理解するかが問題になるが、一応、肯定的にとつて、以下「しかし古紙に過ぎないとしても、その中に(説かれる教説に)生きようとするものにとつては、(経巻のなかの)言句は道を求めていく上で重要な事柄なのだということをおもうべきである」という意味に解することができようか。満之は、経が単なる紙(もの)であつたとしても、そのなかの言句が宗教的真理そのものでないとしても、経の言句こそ言語に迷い言語をこえた世界を求める求道者(途を歩もうとするもの)にとつて唯一の手がかりではないかというのである。大乘仏教が文献学的に仏説であろうとなかろうと、それは宗教言説にとつては本質的な問題ではない。問題は「身心を決択」するような生きた学仏道の歩み(「商確」「尋討」)を生み出すかどうかにある。これは仏教の伝統における宗教言語に対する基本的な姿勢であろう。

さて『徒然雜誌 第一号』は、「如来トハ何物何在ナルヤ」(明治三十一年八月十四日記事)^⑨という如来の存在を明らかにするといふ根源的な課題を示すことで閉じられる。そして翌八月十五日から『臘扇記 第一号』が、この課題を受けて記し始められるのである。

『臘扇記 第一号』を宗教言語に関する主な記述に注目しながら読みすすめてみよう。まず満之は安心と宗義と学説の関係について左図を作成し清川円誠(1863—?)に送つたと記している。



(『臘扇記 第一号』、明治三十一年八月三十日記事)

この表は明らかに、前述した「貫練会を論ず」において論じられた宗義と宗学についての考究を受けている。ただ、この図では宗教言説の問題が安心と宗義と学説の三つの関係として整理される（ここの「学説」が「宗学」に相当する）。宗義と学説（宗学）に「安心」というファクターを加え、安心も学説もともに宗義から生まれるというイメージを↓で図示している。ただ説明もなく問題提起的に示されているに過ぎないが、とにかく学説という言句の営みが宗義という親鸞の言説から生まれてくるのは当然である。しかし言説を超えた安心もまた親鸞の言説である宗義からしか生まれない。この宗義と安心の関係こそ、「信念の確立に尽力し」ようとすする満之にとつて不可避の問いであった。また同じく言説である宗義と宗学の決定的相異はどこにあるのか。そこに「宗義」とはなにかが問題となる。「宗義」を「普通的」「普遍的の意」「一定不變」とおさえ、それが「本典」「教行信証」を意味するところ

は、宗学の伝統である学轍をこえて親鸞に直接しようという意図がみられる。しかしながら宗義が本典という親鸞によって説かれた一定の言句（つまり固定的な教義）であるとすれば、どこで普遍的といえるのだろうか。

思うに、宗義という宗教的真理としての教えは時代や状況によって変わるものではない。宗教的真理をあらわす言説は、親鸞によって「無義をもて義とす」といわれるような言説であり、また自足性をもつ。変わらなければならぬのはその宗教的真理を時代社会の濁流のなかで受け止める愚かな人間の学びである、そういう視点が確かにある。

『臘扇記 第一号』の「プロローグはある緊張を湛えながらも内親の静謐の中で進んでいく、それが転調するのは、九月に『エピクテタス教訓書』を披展」(回想の文)してからである。ここから『臘扇記 第二号』の巻頭の文まで息もつけない凝集された思索が展開する。そして近くは『臘扇記』の、遠くは『病床雑誌』以来の思索のエピローグにあたるのが『臘扇記 第二号』の巻末に置かれた二つのエッセイ「偶坐案定」「四月五日記」である。

とにかくエピクテタスの言説が満之の「信念の確立」のための修養にもった意義(分限の自覚)は決定的であった。そのとき次のような問いが満之を捉えたと考えることは無理だろうか。なぜ宗義ではないエピクテタスの言葉が、みずからの信念の確立―それを安心と言い換えてもよいのであれば―決定的な意味をもったのであろうか。もしエピクテタスの言葉がなければ安心が確立しなかったと考えれば、安心にとって宗義とは結局なにかであるのか。言い換えれば、宗義(親鸞の言説)の本質とはいったいなるのか。このような宗教言説への問いが満之を捉えたのではないか。この問いそのものは信念の確立という実践的課題のもとに隠れて表立っては問われていない。しかしながら、その問いについての満之の信念はときおり問欠泉のように日記のなかに湧き出てくる。

もし満之にとってのエピクテタスの言葉を、親鸞の教義理解(とくに修養に関して)の補助となった西欧の哲学者の言葉と見なすならば、問題は単純である。それは「哲学骸骨」の課題、つまり親鸞の他力思想を哲学を通して普遍的に語るといふ学的関心と本質的には変わらない。それならばエピクテタスを縁として宗義を宗教言説の本質という

視点から問い直すことはありえない。エピクテタスの言葉がもった意義は、それとは一線を画しているように思う。エピクテタスの言葉がもった意味を、満之は「修養の不足」に対して「頗る得るところを覚え」（『回想』）たと語っている。エピクテタスの言葉が満之の修養に与えたのは実体験を通して出る言説だけがもつ力強さであったに違いない。満之はエピクテタスについて次のように語っている。

エピクテタス氏は、小生が十数年来追慕して居た哲人であります、特に肺病にかゝりて後専ら精神の修養を思ふこと盛なるに従ふて、弥追慕の念が切になりました。然るに氏の伝記等は、極めて乏しくありまして、近年迄は一向の其人に就て知る所がなくて苦んで居りましたが、去る三十一年の秋に、東京へ参り、沢柳政太郎氏を尋ねました節、フト其書架に「エピクテタス講話」と題する一書を発見しまして、直に借り受けて参りまして、爾来幾回も之を通読し、其の意義に就いて知人にも話し忝して楽しんで居ることでありませう。然るに本年五月に至り、更に一同人の手を経て、「エピクテタスの教旨」と云ふ一本を得まして、之をも反復読誦して居ります、（『中略』）小生がエピクテタス氏を敬慕して止まざるかと云ふ点を一寸申し陳べますに、一言に申せば奴隷の学者と云ふ点であります。凡そ学者と云ふ者は、随分講説上には立派なことを云ひますれども、其は多くは余裕があり、空論空議を為すことが多くありますが、奴隷の身分ではソー云ふ余裕は先づない筈であります、（『中略』）近來前陳の二書を得て之を読みましたに、亦愈氏の講説の空論空議にあらずして、激切なる実学であること

を確めまして、益之に敬服しつゝあることであります。 （『エピクテタス氏』、『同志之友』^⑤、明治三十五年十二月）

満之は従来よりエピクテタスを「奴隷の学者」であることから「空論空議」であるはずがないと追慕していたが、「エピクテタス講話〔Discourse of Epictetus〕」「エピクテタスの教旨〔Teaching of Epictetus〕」を通して、それが「激切なる実学」であることを確信し、その意味で「信念の確立」のための修養という課題における決定的な意味をもった言説となったのである。

『臆扇記』においてエビクテタスの書き抜きは二回にわたってなされるが、第一回が終わった（明治三十一年十月二十三日）のち、あの有名な「如何ニ推考ヲ費スト雖トモ」から始まる「自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ」（明治三十一年十月二十四日の記事）という信念の表白がなされる。この表白は、「如来トハ何物何在ナルヤ」（『徒然雜誌 第一号』）という問いに応答できることが、実は「自己トハ何ソヤ」という自己に実感される心靈上の事実として如来を表現することに他ならないのだ、という確信を意味するのではないか。そしてその四日後、満之は次のような感慨を書き綴っている。

余嘗テ師教ノ下孟子会読ノ席ニアリ 章ヲ論シ句ヲ議シ余念アルコトナク或ハ彼解ニ参シ或ハ此註ニ考ヘ以テ孟子ヲ解スルノ事成レリト思ヘリ 然ルニ之ヲ今日ヨリ回想スルニ全ク文段語句ノ上ニ於テ拘々然タリシモノニ過キジ 孟子ノ真意ヲ領シ其実学ヲ修スルニ於テハ最モ速カリシナリ 今ノ世ノ客觀的事実ノ考証ニ専従セルモノ夫レ亦彼ノ余ノ前ニ孟子ノ会読ニ従事セルモノニ庶幾カラスヤ

（『臆扇記 第一号』明治三十一年十月二十八日記事）

ある痛みをもって思い出のように語られるこの過去の学びへの反省は、真意・実学を文段語句に拘泥する学と峻別していくことが、言うはやさしいが実践的にはどれほど難しいかを表明しているのである。過去の学びは、いわば「論語読みの論語知らず」であった。それは孟子の「文段語句」を理解することではなく孟子の「真意を領し」「実学を修」しなくてはならないということである。もちろん孟子の章句以外に孟子の真意を表現するものは存在しない。ここで直接に言及されているのは中国の古典であるが、それは經典の読み、つまり宗教言説の読み、宗義の理解にも妥当する。満之は、ここで直接には「今の世の客觀的事実の考証に専従するもの」をあげているのであるが、宗義が親鸞の説いた語句として客觀的に外在する事実（モノ）として考える宗学的発想への批判をも含んでいると思われる。つまり親鸞の文段語句に拘るのは、親鸞の真意・実学を学ぶものではないのである。

新約聖書の研究者八木誠一は宗教の言語は主観的事実をあらわす表現（自覚表出）言語であつて、科学のような客観的事実を記述する記述言語と区別しなくてはならないという提言をしている。^⑪ 満之はやがて「宗教は主観的事実なり」と宣言するが、宗教言説とは「客観的事実の考証に従事する」言説とまったく次元を異にする言語行為なのである。その区別がはつきりしないとき、つまり教えの言句を客観的事実を記述する言語として見なすときには、宗教言説は宗教としての語りを失い、宗教的世界（主観的事実）を開示することはできなくなる。

満之はさらに十日ほど後（明治三十一年十一月八日）に、清川に送った「安心宗義学説」の思索（八月三十日記事）を受けて、宗教的言説についての多少まとまった思索をしている。少し長いが引用しておきたい。

我派安心論ノ不調ナルハ安心、宗義、学説ノ三者ヲ甄別セサルニアリ 故ニ今活説法ヲ為サンモノハ左ノ一点ヲ明記セサル可カラズ

依教弘伝、不在文字^{言句}

蓋シ文字言句ハ猶如金線、而シテ安心ハ猶如電気也、金線（或ハ其他伝導体）ナクバ電気ハ伝搬サレ能ハサルナリ 然レトモ金線ハ電気ニアラズ電気ハ金線ニアラサルナリ

而シテ確乎タル（所謂金剛堅固ノ）信心ハ彼不可思議ノ靈的勢用ナリ 彼ノ靈的勢用ニシテ存在センカ一条ノ金線ハ以テ電気ヲ活伝シ得ベシト雖トモ若シ夫レ彼靈的勢用欠乏センカ百千ノ金線アリト雖トモ其能ヲ為ス能ハサルナリ 言句文字ノ死活如何ハ説法者ノ信仰如何ニアリ 若シ説法者ニシテ正信ヲ欠乏セハ千万ノ言句文字アリト雖トモ毫モ安心ヲ与フル能ハサルナリ 彼言句文字ニ拘々然タルモノ希クハ省察セヨ

〔臘扇記 第一号〕明治三十一年十一月八日記事^⑫

ここで満之は、安心についての論議が不振である理由について、安心、宗義、学説の三つをはつきりと区別できていないからだといひ、さらに活きた説法をするためには「依教弘伝」を不在文字「言句」という一点を銘記す

るべきであるという。「弘一流一伝」という事実における「教」と「文字・言句」との区別を見究めるべきだというのである。「教」と「文字言句」の差異はなにか。満之は喩えを出す。「文字言句」はハリガネに、「安心（信心、靈的勢用、信仰、正信）」は電気に喩えることができるという。つまりハリガネがなければ電気は伝わらない。しかしハリガネは電気ではないし、電気はハリガネではない。そして「言句文字の死活如何」は安心にある。正信がなければどれほど多くの言句文字があつても安心を与えることはできない。言句文字に拘泥するものはこのことをよく思い見るべきである、というのである。

さらに満之は興味深い問いを二つ提出する。第一は、「然り而シテ電池アリ金線アルモ尚伝撥ナキハ如何」、つまり電池（正信ある説法者か）もありハリガネ（説法の言句）があつても人に伝わらないことがあるのはなぜか、という問いである。これは教を受ける機の側の問題である。そしてこれについては二つの場合が示される。

(一) 不伝受体ノ場合 (non-conductors) 謗法

(二) 絶縁封謝ノ場合 (insulated objects) 一闡提

そして「所謂謗法ト一闡提トハ廻セスバ此法ヲ信スル能ハサルナリ」と、機に問題がある場合は回心が要求されると結論づける。

次の第二の問いが宗教言説にとつては重要である。第二の問いは教（ハリガネ）についての問題提起である。

更ニ一問アリ 一定ノ言句文字ニ限ラサルヲ得ルヤ 又自解仏法ハ如何⁽¹⁴⁾

二つめの問いは、安心を与えるためには、「一定の言句文字」に限らないといけないのか、また仏法を自解する場合はどうか、という問いである。つまりある決まった言説によらなければ教は伝わらないのか、また教えなくして自分で仏法を解る場合はどうか、という問いである。

曰ハク 金線ニ銅アリ白金アリ 金銀鉄錫モ亦伝道体ナリ 豈伝導ハ必スシモ銅線ニ限ランヤ 然レトモ亦便

宜ヲ考量セサル可カラサルナリ 白金ノ高価ナルハ銅ノ廉価ナルニ如カス 鉄線ノ処置ニ難キハ銅線ノ扱ヒ易キニ如カサルナリ 南無阿弥陀仏ノ行シ易キ説キ易キハ万行諸善ノ解シ難ク修シ難キニ孰レゾヤ 然リト雖トモ彼ノ自解仏乗ノ智者アルヲ妨ケズ 電気ハ必スシモ一池ニ限ラサルナリ種々ノ電池アリ又摩軋電気モアリ得ルナリ 滿之は、「一定の言句文字」については、教（ハリガネ）には種々あるとして、かならずしも一定の言句による必要はないとする。ただし「便宜ヲ考量ス」べき、つまり時機に相応したものを選びとるべきであるとする。ただみずからの力で仏法を解る智者たちが存在する事実も否定する必要はないという。ここでは「言句文字ノ死活如何ハ説法者ノ信仰如何ニアリ」と言句・教義はハリガネとしてどこまでも相対化・道具化されている。

別言すれば、こうである。安心（電気）はどのような言句教義（ハリガネ）でも伝えることができる。親鸞の自覚した宗教的信念は親鸞の言句によってしか伝わらないということはない。後述する「将来之宗教」では、浄土真宗でもキリスト教でも「狐を信するものもあり、狸を拜むものがあつても、信仰の価値は同じ」とまでいう。ただ滿之はここでみずから南無阿弥陀仏の伝統に立つ選びを時機という視点から説明している。

家族（実父永則）とともに大浜西方寺に帰った滿之を待ち構えていたのは「人情の煩累」であった。哲学的にも体験的にも分かったつもりであった他力の教えが底知れぬ深みをもって人生の真実につながることを、滿之は痛切に思い知らされる。「人情の煩累」とはまさしく世間内存在として人間関係のしがらみを生きる凡愚の苦悩であるが、滿之は煩悶苦悩する人間に立ち帰って、いわば「愚者となりて」〔末灯鈔〕第六通〕宗教言説に関わろうとした。教（宗教言説）がこの人生になければいいたいどのようにして生きればよいのか、その実感がエピックテタスの拔書き（第二回）が終わった日の言葉にあらわれている。

余ヤ昨今咯血不停ナレトモ只少シク静黙ヲ勤ムルノミニシテ起居動作毫モ変スル所ナク或ハ却テ心意ノ快然ニ於テ益ス所アルヲ感ス 蓋シエピックテート氏ノ所謂病ニ在テモ喜ブ者ニ達セサルベシト雖トモ幾分之ニ接近スル

ヲ得タルモノ乎 読書ノ恵亦大ナル哉

〔臘扇記 第一号〕明治三十一年十一月十六日記事¹⁵

「奴隷の学者」の活きた言葉（活説法）に出会えて本当によかった。迷悶するものにとつての「読書の恵み」、ここには「人情の煩累」に「自殺」さえ考えた満之の正直な実感がある。

エピクテタスの言葉を、諸仏、もしくは「西洋の古仏」¹⁴（安富信哉）の言葉として、つまり阿弥陀を讃嘆する言葉として聞いたとき、満之は安心の根拠たる宗義は教義・言句以上であることを実感したのではないか。換言すれば、エピクテタスの言葉をもつて安心（宗義といつてもよいか）を自覚的に表現できるといふことである。というよりエピクテタスの言説に教義学のもたない力強さを満之は感じ取った。

満之は『臘扇記』の最後におかれた二つの随想「偶坐案定（二月二十五日）」「四月五日記」によって「信念の確立に尽力」するための修養について確かな見通しを得たように思われる。しかし多田が指摘しているようにそこに用いられている言葉は、中国哲学の用語「天命」「天道」であり、ストア哲学の用語「自己省察」「エクステルナルス」などであつて、親鸞の教え、真宗の教義がどのような意味をもつたのかを窺うことは難しい。満之の信念は真宗の伝統・教義によらなくてもよいのではないかという疑いを投げかけることも理由ないことではない。

しかし私は、満之はこの二つの随想で宗教言説に関して或る知見を得たのではないかと思う。それは宗義とはわが信念という事実のうえにのみ実現するという確信である。わが信念を離れた宗義は、「こと（言）」ではなく、ひとつの「もの（物・教義）」ではない。そしてまた、宗義をわが信念を通して表現する満足性である。教義の桎梏から解放され、わが実体験の言葉をもつて他力の信念を表現することがもつ喜びである。この確信と感動を深く胸に刻みつけて満之は宗門に対する最後の仕事を果たすために病身をおして東京に出て、やがて精神主義を唱導するのである。精神主義においてどのような宗教言説観が展開されるかについての詳細は別の機会に譲らざるをえないが、その概要を簡単に確めておきたい。

四 精神主義と宗教言説—エピックテタスのように語る—『精神界』

満之は精神主義をあえてドグマチックな手垢にまみれた真宗や仏教のテクニカルターム(教義の言葉)を排して表現してゆく。それは門弟である暁鳥敏(1877—1954)たちの自由な批判精神、仏教語をもちいないで日常語で仏教を語る雑誌を発行したいという願いに応えたものであつたらうし、また宗学の煩瑣な学説に抗して時代に相応した平易な言葉で「宗義」を語るといふ意図もあつたであろう。同時に、いやそれ以上に、満之にとつて精神主義とは、教義・学説以前の宗教言説をもちいて宗義を表現する、他力の救済を語る、わが信念を表白するという実験ではなかつたのか。さきあげた曾我量深の言葉を借りれば「何等の教権と臆説や仮定とを離れて(直に大道の攻究に向ふこと)親鸞の教えの受けとめを語る実験・実践であつたのではないか。

そのような視点から精神主義の定義を見直すと、精神主義がその根本的立場としてラディカルな宗教言説観を展開していることに気づかされる。

大体宗教の肝要は所謂信念でありて、宗教上に於ては学説の研究だの、経文の講義だのと云ふものは、畢竟信念を開発せんが為に外ならぬのであります、

精神主義が明らかならざるときは、學術の進歩や、時世の変遷によりて、宗義が左右せらるゝかの如く思ふ過失を免れない、勿論夫を過失とは思はずして居る

精神主義は学説には無関係である

精神主義は実行に関する主義を申すのでありますから、別に学問的の理論と云ふ様なもの、必要はありませんが、実行を奨励するが為めに、一つの理想と云ふ様なものを説きます、即ち万物一体の理想とか万物同体の原理とか名づけて宜しい、然るに精神主義の唱導する所の万物一体と申すのは、決して哲学上の原理だの理論だのと

云ふものではありませぬ、「…中略…」如何なる理論を取る人にも、其理論を取るを妨げずして、而も精神主義は、其人の実行に対して、一種の指導を与ふるものであります

〔精神主義（明治三十四年講話）〕明治三十四年七月、抜粋、（○点は省略）

これらの文章は滿之自身が筆を取つて講演の要旨をのべたといわれる文章からの引用である。このような滿之の学説以上というラディカルな主張が、従来の封建的な宗学のみならず、親鸞の教義を第一とすることを暗黙の前提とする学的な立場からは破壊的な思想として感じられた。それはある意味で正しいのである。「滿之の仏教は古い宗学者にとつて驚きであり、恐れであつた。それが、宗義の改竄や哲学宗の創設にみえた」^①のも当然であつた。滿之は「宗義が左右せらるるかのごとく思う過失」という。このとき宗義は学説でもなく、学問的理論でもなく、哲学上の原理というようなものでもない。

この講演のなかで滿之は、明治初期から明治三十年代ごろまで仏教は日本近代の世俗化という激流のなかで護法、世界論、哲学、倫理として仏教の教義・学説を正当化しようとする試みであつたと押さえる。その上で、滿之は精神主義の立場を、「最早宗教を門外より批評するの必要を見ざることであります。此が正しく精神主義の立脚地であります。〔…中略…〕ソコが前段に於て、精神主義は学説には無関係であると云ひました」と位置づけている。つまり、仏教そのものを主体的に体験し、その体験を自覚化する立場であるから学説を必要としないと表明している。ここに宗教言説の「自足性」が示されている。

仏教の伝統が明らかにしてきたように、言語は仮立である。宗教言説も言語であるかぎり仮立である。それは信念の開發という一つのゲームのなかにおいて成り立つ言語にしか過ぎないかもしれない。しかし、宗教言語は、客観的実体ではなく、本来、言葉を離れた「主観的事実」を表現する言語である。それはどこまでも主観的事実を表現する言説であるかぎり、仮立であつても事実であつて、虚偽ではない。それゆゑに眞の宗教言説は「離言の言」という本

性をもたなくてはならないのである。しかも宗教言説の特徴は「迷悶者に安慰を与ふる」(「迷悶者の安慰」明治三十五年一月「精神界」)主観的事実を表現する言説であるから、「有限を自知し迷悶を自覚して、徐に教家の言に聞け」といわれるのである。

今回の岩波『全集』で新しく加えられた「将来之宗教」⁵⁵で、満之はあらゆる宗教の「エッセンシャル〔本質〕」を「有限と無限の一致」とし、しかも教義を超えたような立場を主張する。

これは基督教、これは仏教と、取捨するといふことは勿論ないので、皆一つものであると思ふのです。然し此の根本的の点を説明する方法としては、色々の道もあり、理窟の区別も立つと、いふものなのでしょう。

〔…中略…〕

今、私が浄土真宗なら浄土真宗の信仰の上から見るといふと、基督教のバイブルにせよ、何にせよ、皆此の信仰で読めるので、つまり宗教の根本義は一つだといふことになる様になるのです。例へていふと、親鸞聖人が「法然上人の信心も善信の信心も一つだ」と言はれたのは、何も親鸞聖人が師匠の心を見たわけではないのです。が、つまり意味はそこだらうかと思はれるのですな。

〔「将来之宗教」〕⁵⁶「新仏教」明治三十五年四月〕
このように語る満之に対して、どうして浄土真宗という一つの宗教的伝統に帰属するのか、また帰属する必要があるのか、ある宗教的伝統に帰依することは一つの選びであり教義によって他の伝統から区別するという意味をもつのではないか、教義への理解が最終的な目的とまではいわなくてもそれは安心の前提にはなるのではないか、このような問いが投げかけられるのは当然であろう。おそらく、そのような質問を踏まえてであろう。満之は次のように自分の宗を語っている。

然し其の根本義の説明については、是非の判断を下さなければなるまいかといふ疑問ですが、これは自分一箇には必要のないことです〔…中略…〕一番事実の確実なことは、私でいへば浄土真宗の信仰を得て、之に満足し、

少しも不足を感じて居ないといふことが、最も確かな事実なのです。そこで宗教のフハンダメンタルプリンシプルは同じだとは思ひますが、私は自分の得て居る真宗の信仰を広むる外ないといふことになるのです。⁵⁷⁾

一見すると満之の説明は相対主義、包括主義的な印象を受ける。しかし大事なことは満之にとって一つの宗教的伝統に立つことは「最も確かな事実」であつて、説明論証すべきような事柄ではないということである。みずからの選びを論証しようとすればかならず教義・学説の優劣論にならう。満之にとつて或る宗教的伝統に帰依することは、その宗教的伝統が教義として勝れているとか完全であるからというような理由ではない。なぜなら満之がはやく主張しているように「道理は其性質不完全を免れ」(『宗教哲学骸骨』)ないからである。満之にとつては、今現にみずからの宗教的伝統の言説に「満足し、少しも不足を感じて居ない」という事実、つまり「自足性」があるということである。その伝統は他の伝統と相対的ではなく自体満足的にある。宗教的信念は教義を研究し理解した結果得られるのではない。むしろ教義(道理・理屈)に立つ信念は相対的なのである。満之において展開された宗教言説と信念との関係の自足性を次のような実践的な対話があらわしている。

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、今後尚一変するの時來る可し。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ゝも、円転滑脱、毫厘も動揺なきの境に至らざれば、眞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。余はエピッ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。

〔安藤州一〕「信仰座談」

世人は、信仰は理窟に由て破壊せられ得るが如く思惟す。されど余〔満之〕は更に二者の衝突矛盾を感ぜざるなり。私は何処にましますか、如何なる形相を有し給ふかは、客観的に之を知るを得ず。されど、心霊上の事実

として我を救済し給ふ仏の、嚴として存在し給ふことを信ず。如何なる理窟を持ち来りて難ずるとも、この信仰は毫も動ぜざるなり。「…中略…」世人若し余に向て、何が故に如来の存在を疑はざるか、何が故に理窟を離れて如来の救済を信ずるやと問ふものあらば、是れ問ふ者の誤りなり。何となれば、余が心靈上に於ては理窟は既に信仰に降服して、全く戦闘力を失ひ居ることを自白したり。最早や理窟の戦闘力なきものに対して、如来の救済を疑はざるは、如何なる理窟に由るか、理窟論を提出するが如きは、固より問ふ者の誤りなり。

(原子廣宣「清沢先生言行録第二集」)

信念の眞の確立はある固定した説によつては成り立たない。安富信哉氏は、この安藤の言葉の後半を引用して満之の宗教観を「万教婦一的な中心なき宗教観」ではなかつたと陳べている。⁽⁴¹⁾

親鸞の言葉を語りながら信念を確立できないのは満之によれば修養の不足のため、むしろ信後の修養という事実が明瞭でないからである。そしてその修養とは絶対無限の眼光をもつてこの世を生きることであり、その絶対無限の眼光を表現するのが宗教言説である。

しかしながら満之にとつて一つの宗教的伝統に帰属する意味、その伝統の言説を学ぶ意義はどこにあるのか。満之の信念は、多田が批判するように伝統から切り離された主観的な受け止め、つまり宗の選択を無視した信念であつたのだろうか。おそらく、宗教的伝統を要求することは、我々が一つの伝統のなかで生み出された世俗の言葉によつて迷悶しているからであり、また自己存在を歴史的共同体的に満足したいからである。ある宗教的伝統のなかで生きるということは、宗教的伝統に依り（教えられながら）、宗教的伝統に固執せず（依存せず）、みずからの実体験を通して根源的に表現することなのである。満之の多元的な宗教観と、ある宗教的伝統に深く帰依することの有機的な関係、そのとき満之は宗教言語をどのように受け止めていたのかの問いに答えなくてはならないであろうが、紙面が尽きたので今後の課題としたい。

清沢満之によって日本近代という近代合理精神による世俗化のただなかで、教義をこえた宗教言説という意義が主体的実践的に問い直され、実験され、提唱された。世俗化とはいわば宗教的言語にたいする世俗言語（道具的言語、記述言語）の侵食である。宗教言説が世俗化される時宗教の言説は護教的イデオロギーと変容し、また功利的な教養主義に利用される。

宗教的言説の本質が顕らかにならなければ、宗教の語りは実体化される。言説の実体化は言語の本性上避けることはできないが、問題はそのことを自覚的に反省する道がないことである。宗教が真実を語るという事態がどのようなことなのか明かにならなければ宗教として語ることでそうでない世俗の語りを区別することができない。いわば宗教の語りは宗教という騙りになる。

宗教言語を実体化して固執し客観的事実を語るものとみなすとき、宗教言語の主観的事実性もしくは自足性は見失われる。宗教言語の自足性、それは親鸞が繰り返し語り続けた「無義をもて義とす」という宗教言説観であるが、満之の精神主義の語りは、そのような宗教言説の実験という意義をもったのではないか。

満之は精神主義の唱導において、「なぜ、真宗の説述が真実として受け入れられるべきであるのか」をみずからの信念の体験を表現する言葉によって語ろうとした。そこには宗教的言語のもっとも原初的な形態、教義や学説となる前の宗教言語を用いて、実験に裏づけされた言葉によって、いわばエピクテタスのように語りたいという要求があったのかもしれない。そのような意図から満之はあえて宗派的伝統の色にそまった用語、護教的な手垢に汚れた教義の術語を避けた。満之は、親鸞の言説（宗義）を客観的な実在として立てて、それを真実として前提し信仰し論証するという姿勢をとらなかつた。そして、そのような満之の宗教言説観は、満之が生きた時代の宗門の教権主義（いわ

ゆる護教的(宗学)や教養主義(明六社の福沢諭吉などの啓蒙家による宗教観)や当時の国家主義的な仏教思想などの対決のなかで紡ぎ出されたのである。満之にとって宗教的言語についての問い直しは、理論的な関心からではなく、実践(信念の確立、修養)に深く関わる身を削るような営みであった。

【註】

① 本論文で扱う「宗教言説」は、宗教における教言もしくは教説の意味である。「言説」は「言説げんせつ」①意見を言ったり、物事を説明したりすること。またそのことば(『日本国語大辞典』)、「言説 こんぜつ」②ことばをもって法を説くこと。desana(中村元『仏教語大辞典』)、「discourse」①言葉による思想の伝達、会話、話、談話。④『言語』談話。文(センチンズ)よりも長く、かつ、まとまりをもった言語単位。話されたもの書かれたものを含む。〔『ランダムハウス英和大辞典』〕という一般的な意味で用いる。

宗教言語という広い領域ではなく、宗教的言語による言説(discourse)、いわゆる宗教の語りを扱う。今後は哲学における「ディスクール」もともとは方法的に進行し、各部分から全体を築き上げる思考ないし発話のことで、直観的・直接的な知に対立する。〔…中略…〕構造主義において、精神がディスクールの構造を持っていることが発見された。〔『岩波 哲学・思想事典』岩波書店、一一〇九頁〕という概念も視野に入れたい。

② デニス・ヒロタ氏の紹介する神学者ゴードン・D・カウフマンが提示した現代人の立場から浄土真宗の教えに対する四つの問いのうちの最後の問い。(『親鸞 宗教言語の改革者』法蔵館、一九九八年、六頁)

③ 「哲学の考察場面を私秘的な意識から公共的な意識へと移行し、意識分析から言語分析への方法論的転換を図ることによって、哲学的問題に新たな探求の地平を開こうとした」(『岩波 哲学・思想事典』)

④ 安田理深は「詩は完全に道具の意味を超えている。だから名号もある意味で表現性という意味をもつ。本願を表現していることばの有用性は道具の意味といえるが、表現という意味をあらわすために、有用性に対して「自足性」という言葉をつくった。何かのためにあるものではない、自身のためにあるもの、この意味で自足性という。魂は、自己を表現することによって満足する」(『言の教学』第六講、『親鸞の信念と思想に生きる一わが師 安田理深の道』草光舎、平成五年所収。九二頁取

意) という。

それは存在の自体満足を開示する言葉、「存在の満足」「自己の存在の意味を完全に知る」(今村仁司) ことに導き方向づける語りかけが有する根本的性格と言い換えてもよい。

- ⑤ 『清沢満之全集』(岩波書店、以下『全集』) 第八巻―四四―頁。ここでは「[回想]」と呼ぶことにする。
- ⑥ 同前。

⑦ 「清沢満之の生涯及び地位」『資料 清沢満之 資料編』同朋舎、一九九一年、一六八頁。この論文は、『現代仏教』七月号十周年記念特輯号明治仏教の研究・回顧(昭和八年七月、現代仏教社)に掲載され、(一)小伝、(二)修道の開展たるその生涯、(三)「精神主義」、(四)明治仏教史上における師の地位、の四節からなる小論である。文末に昭和八年三月二十七日の日付がある。この中で多田は『当用日記』の「回想の文」を紹介し、満之の本当の宗教的生涯は養病から始まることを指摘している。この指摘は正しいであろう。

- ⑧ 前註参照。

⑨ 同前―一六六頁。

⑩ 同前。

⑪ 同前。

⑫ 同前―一六八頁。

⑬ 寺川俊昭『清沢満之論』文栄堂、一九七三年、一三二頁。

⑭ 『真宗聖典』東本願寺出版部、八七頁。

⑮ 『宗教の死活問題』弥生書房、一九七三年、一一〇―一二二頁。

⑯ 『曾我量深選集』第二巻、弥生書房、一九七〇年、二二四―二二九頁。明治四十二年六月発行『精神界』第九巻第六号に掲載。

⑰ 満之の宗門への関心を西村見暁は、「清沢先生の宗門に対する赤心は大きくみて二つの点にそ、がれていた。その一つは將來宗門の中心におたちになる新法主の御養育であり、その二つは門末のための教学刷新であった。」(『清沢満之先生』法蔵館、

一九五一年、一三三頁）と述べている。

⑮ この点については『清沢満之 哲学骸骨集』（大谷大学真宗総合研究所、二〇〇一年、二〇九―二一八頁）の解説を参考に
してほしい。

⑰ 「宗教哲学講義『教学誌』」、『全集』第一卷―一六一―一六二頁。

⑱ 今村仁司『清沢満之の思想』人文書院、二〇〇三年、一八頁。

⑳ 『宗教哲学骸骨』、『全集』第一卷―一七頁。

㉑ 原子廣宣『清沢先生言行録第二集』二八三、『資料 清沢満之 資料篇』同朋舎出版、一九九〇年、四三〇頁。初出は、『清
沢満之全集』第五卷日記語録、有光社、昭和十年二月発行。他にも信仰と理屈についての議論が紹介されている。

㉒ 脇本平也『評伝清沢満之』法蔵館、一九八二年、二二八―二二〇頁参照。

㉓ 『全集』第七卷―一一頁。

㉔ 同前。

㉕ 同前。

㉖ 『全集』第七卷―二二〇頁。

㉗ 同前

㉘ 『六花翻々』、『全集』第八卷―一五九―一六〇頁。

㉙ 『全集』第七卷―一〇二頁。

㉚ 『全集』第八卷―四四―四一頁。

㉛ 『全集』第七卷―一四五頁。

㉜ 『清沢満之全集』法蔵館、V―六二―六三頁。

㉝ 満之が帰依したのは宗門という社会的組織ではなく、人類において掛け替えないひとつの宗教的伝統であることが実感さ
れるためにはこの現実の鍛錬が必要であったのである（理論的には「教界時言発行の趣旨」でおさえられている）。この運動の
なかで満之は宗門における教権・教学を問いなおさなくてはならなかった。このような宗門に帰属したことがもつ教学におけ

る意味を寺川氏は次のように述べている。「宗派を否定する結果、極めて容易に宗をも否定する錯誤に到ることは、知性的立場の孕んでいる危険性ではあるまいか」（寺川俊昭『清沢満之論』五七頁）と指摘したうえで、満之は「純潔な教団の実存の立場に徹することによって、この錯誤を克服し」（同前）たのであり、それは「真に客観的なものに鍛えられて行く道程でもあった」（同前）と位置づけている。また寺川氏は、宗の否定による仏教理解の危険性として「容易に教養主義に転落すること」と「仏教の歴史から断絶して伝統を喪失し、却って主観主義的な偏りに陥る」ことの二つを挙げている。

③⑤ 『阿含経』の読誦（書写）によって釈尊の精神を確かめようとした満之の阿含観は姉崎正治によって次のように伝えられている。「僕は清沢師に親う接せし事は只一回。一見浦にて師が、阿含小乗と人は貶すれど、見る人の心次第にて其の中に大乘もあり他力門も存せり、といはれし一語今尚ほ耳底に響き、近来僕が信仰の為に求めんとしつゝ、努力する間、髣髴の間に得たる光明は、益々此の言の真摯の経験に出でしを悟らしめ、数日前に恰も近角兄と此の事を語りしなり。」（『清沢満之全集』法蔵館、Ⅷ―一八二頁）

③⑥ 『全集』第八卷―三二五頁。

③⑦ 『全集』第八卷―三三三頁。

③⑧ 『全集』第八卷―三四三頁。

③⑨ 『全集』第六卷―三三三―三三六頁。

③⑩ 『全集』第八卷―三六八頁。

③⑪ 八木誠一「宗教とは何か」法蔵館、一九八八年、第四章第四節参照。

③⑫ 『全集』第六卷―二八三頁。

③⑬ 『全集』第八卷―二七二頁。

③⑭ 同前。

③⑮ 同前。

③⑯ 六一―二七頁。

③⑰ 『末灯鈔』『真宗聖典』、六〇三頁。

④8 『全集』第八卷―三八五頁。

④9 安富信哉『清沢満之と個の思想』法蔵館、一九九九年、一二五頁。

⑤0 『全集』第六卷―二九四―二九九頁。この論文については「明治三十四年七月十五日より二週日の間、関西仏教青年会の夏期講習会、伊勢の四日市に開かる。先生之に臨みて、十六日より四日の間、精神主義を講ぜらる。本篇は、其後先生親ら筆を執りて其講義の大意を宣べられたるものなり。」とある。

⑤1 西村見暁『清沢満之先生』法蔵館、一九五一年、一九七頁、要旨。

⑤2 安田理深は「言説あるいは名言は仮立されたものだ。これが原則です。つまり、ことばというものは人間の上にあるものだということ。人間を超えた、人間よりもっと深い根源というものにはことばはない」と。(前出『親鸞の信念と思想に生きる―わが師安田理深―』一一頁)という。ここでゲームといったのはウイトゲンシュタインの言語ゲームを意識している。

⑤3 『全集』第六卷―八四頁。

⑤4 『全集』第六卷―八六頁。

⑤5 『全集』第六卷―三〇八頁。本論文は、『新仏教』第三巻第四号に掲載された「将来之宗教」と題するインタビュー形式の特集であり、清沢は釈雲照、元良勇次郎、加藤弘之、井上円了などを掲載するがその四番目にあたる。訪問子の筆録であるが草稿は一度説者の厳密な校閲を経たものであると記されており、清沢の見解であるといえる。

⑤6 『全集』第六卷―三〇八―三〇九頁。

⑤7 『全集』第六卷―三〇九―三一〇頁。

⑤8 『全集』第一卷―七頁。

⑤9 『全集』第九卷―四二五頁。

⑥0 『資料』清沢満之『資料篇』同朋舎出版、一九九〇年、四三〇頁。

⑥1 安富信哉『清沢満之と個の思想』一〇八頁。安富は「このかれの脱―教権主義、あるいは脱―教条主義の境位に、私は驚かざるをえない。〔…中略…〕しかし私たちは、満之がたんに万教帰一的な中心なき宗教観の持ち主であったと思ひ誤つてはならない。生涯、真宗の信仰を堅持した人であった。」と述べている。