

第一部門 〈哲学・思想に関する論文〉 入選論文

不安と信仰

― 暁烏敏 『歎異抄講話』 試論

小池陽

こ いけ あきら
小 池 陽 さん

[略 歴]

年 齢 42歳

住 所 東京都足立区在住

略 歴 東京都立川市出身

東京外国語大学大学院などに学び、中国・四川外国語大学日本語学部専任講師を経て、平成21年より同大学日本語学部客員教授。平成27年、東洋大学大学院文学研究科国文学専攻博士後期課程単位取得満期退学（坂口安吾と日本哲学の研究）。その後、会社役員、東洋大学社会貢献センター講師などを務める。

[応募動機及びコメント]

一般的に、私の世代は「ロスジェネ世代（就職氷河期世代）」と呼ばれています。現在、この世代の多くは壮年期を終え、中年期に入ってしまった。この世代が就職活動をしていた頃から、生きる不安を抱えたまま、およそ20年近くが経ってしまったこととなります。

その間、日本の知識界では、こうした状況から新たな理論が作り出されることはなく、相変わらず欧米の理論を日本の状況にはめ込むというパターンで知的生産が続けられてきました。そのため、「ロスジェネ世代」に有効な〈哲学〉＝生き方、考え方が提供されることもありませんでした。

こうした状況を暁鳥敏が見ていたら、どのように考えたのだろうか—私はそのような思いで、彼の『歎異抄講話』の読み、彼の〈哲学〉を発掘できるように努めました。今回、まだ試みに過ぎない拙論を評価していただいたことは、誠に幸甚の至りです。これを励みに、今後も暁鳥敏の〈哲学〉の継承と、そこから新たな知的生産ができるよう努めていきたいと思いをします。

〔梗概〕

本論は、暁鳥敏『歎異抄講話』に関する作品論である。

一九二六年(大一一五)、東京帝大仏文科在学中の小林秀雄は『佛蘭西文学研究』に「人生断作家アルチュル・ランボオ」を書いた。その冒頭には、「この小論は勿論研究と称せらるべきものではない。ランボオ集一巻を愛した者の一報告書に過ぎない」(小林秀雄『作家の顔』新潮文庫、一九六一年、二二六頁)とある。この小林の言葉に倣えば、本論も『歎異抄講話』に関する「研究と称せらるべきもの」ではなく、それを「愛した者の一報告書」である、といえる。

暁鳥敏に関する「研究」(宗教学)においては、暁鳥の「信仰」は三つの時期に分けられている。

第一に、明治期。師・清沢満之らと「精神主義」運動を起し、『歎異抄講話』を書いた時期。第二に、大正期。妻・房子との死別。その後の女性関係によるスキヤンダルで、世間から非難された時期。この時、暁鳥はいわゆる更生三部作―『更生の前後』、『独立者の宣言』、『前進する者』を書いている。第三に、昭和期。浄土真宗僧侶の立場から太平洋戦争に加担したといわれる時期。この時期は、暁鳥の側近からも危険視されていた(実際、この時期に書かれた文章の多くが『暁鳥敏全集』に収録されていない)。

(宗教学の専門家ではない)筆者は、暁鳥敏の「信仰」(変わった部分)に眼を向けるのではなく、彼の生涯抱えていた「不安」(変わらなかった部分)に注目した。確かに、暁鳥は『歎異抄講話』において、「信仰」について書いたが、そこでは、(彼によって)明確に生の「不安」が自覚されていた。

また、彼の「信仰」を「研究」するには、『暁鳥敏全集』が必要になる。まず、その「信仰」の全体像を俯瞰する必要があるからである。が、これは一般では手に入れることが難しい。そこで、全集がなくても、専門家でなくても、一般に手に入れやすく、読みやすい『歎異抄講話』にあえて焦点を当てることで、彼が闘い続けた「不安」とは一体何か、そしてそれと闘うための武器としての「信仰」とはどのようなものだったのか―暁鳥敏の〈哲学〉―について、本論では論じている。

(一) 近代日本における「不安」

一〇〇年以上も前のことになる。

「この男」が書いた講話録の序は、次のような（人生に対する）ざんき慙愧の念で始まっている。

本書の著者は、傲慢な、名譽心の強い、しよのない男である。家庭に居るころは父母を泣かせ、学校にあるころは不勉強で先生に心配をかけ、社会に出でては極端な議論を吐いて友人や先輩の人々に迷惑をかけておる男である。かつては酒色に耽り、賭博に溺れ、その他あらゆる罪悪に汚れた、いわば人の風上には置かれぬ男である。

この子はとても二十五までは生きられまいと、人々からいわれたほど身体が弱かったのと、十一歳の時に父に別れたのとで、妙に死ということに恐れをいだき、ほとんど神経質というてよいほどに死を恐れるのがこの男の特性である。死にともない、死なねばならぬ、死にともない、これが常にこの男の胸中にわだかまれる煩悶であった。

この男は弱くて、しかもまげ嫌いで、働かず、しかも得がほしいという始末におえぬ根性を持つておる。

ここで筆者は、この告白が自然主義文学に通じている、あるいは、こゝうした慙愧の念から仏教的内観を見出すことができる……などと論じたのではない。

「この男」が慙愧の念を述べ、自分の「信仰」に向き合っていた時、彼の生にまとりついていたのは、いい知れぬ「不安」の存在だった。

筆者がこの一節から受け取ったのも、ある種の「不安」だった。

これは學術レベルで考えられたものではなく、（筆者の）感情レベルで感じとられたものである。

こゝうした「不安」を体现していた男がいる。

芥川龍之介である。

一九二七年（昭二）、芥川は「自殺者は大抵レニエの描いたやうに何の爲に自殺するかを知らないであらう。それは我々の行為するやうに複雑な動機を含んでゐる。が、少くとも僕の場合は唯ぼんやりした不安である。何か僕の将来に対する唯ぼんやりした不安である」^二という言葉を残して自殺した。三五歳だった。

晩年の芥川は「不安」に悩まされていた。

その頃書かれた『歯車』や『或阿呆の一生』などの作品には、彼の「不安」への悲痛な敗北感が克明に記録されている（以下は『歯車』の末尾である）。「僕はもうこの先を書きつづける力を持つてゐない。かう云ふ氣もちの中に生きてゐるのは何とも言はれない苦痛である。誰か僕の眠つてゐるうちにそつと絞め殺してくれるものはないか？」^三

この芥川の自殺は、のちに日本近代文学の「敗北」といわれた^四。

(二) 清沢満之から暁烏敏へ

はじめに、清沢満之のことである。

清沢は、近代仏教界における〈哲学〉者であった。

こゝでの〈哲学〉とは何か―それは、古代ギリシャを淵源とし、世界の根本原理を理性によつて究明する學術の謂ではない、人生の道理を追求する學術のことである。

〈哲学〉者・清沢満之は、西田幾多郎や鈴木大拙といった、いわゆる哲學者たちにも影響を与えている。

清沢は一八六三年（文三）、尾張名古屋の生まれ。生家は貧しかった。一八七四年（明七）、小学校卒業後、愛知外国語学校（英語専攻）に入學した。が、同校は財政難のため、のちに廃校。次に転校した愛知県医学校も学校設備の問題などで休校、清沢は退学している。

転機は一八七八年（明一一）、清沢満之、一六歳の時である。清沢は俗家から浄土真宗大谷派の僧侶となり、東本願寺育英教校に入學した。成績優秀であった清沢は、一八八一年（明一四）、育英教校から東京留学を命じられ、東大文学部哲学科（西洋哲学専攻）に入學した（清沢が哲学を専攻したのは、東洋大学の創設者で、哲学者の井上円了の勧めによる）。

一八八七年（明二〇）、東大を首席で卒業。同大大学院（宗教哲学専攻）に進んだ。が、一年余りで退学。京都へ移住。京都府立尋常中学校校長となった。

その後の清沢は、教育者として教育改革を、宗教家として教団の組織改革などを行っていった。

一方で、清沢は優秀な哲学者であった。が、それは自らの博識を誇りたかったからではなく、「安心」の境地に至りたいという大願望によるものだった。

一八九二年（明二五）、哲学者としての清沢は『宗教哲学骸骨』を書いた。

その中に、清沢が宗教家であり、同時に哲学者であることを示す一節がある。それは、宗教とは何か、哲学とは何かという問いに答える文になっている。

道理心は無限の存在の真否を疑って、これを研究し、これを検討して、最後にはこれを窮め尽くそうとする。だから、もし明々確々にこれを獲得すれば、哲学が無限に関係する事業は終結する。ところが宗教心は、第一歩の出発点において無限の実存を確信し、これ

に対向して、その感化を受けようとするのである。だから、以上のことを要約していえば、哲学の終わるところに宗教の事業が始まるというべきである。しかしながら、かならずしも哲学を考究し終わらなければ宗教に入ることができぬというのではない。ただ、無限を追求し受用する順序において、上のような次第があるというだけである^五。

清沢に、宗教と哲学を学ばせたものは何か。

そこに、清沢の〈哲学〉の特色―「無限を追求し受用する」こと―を指摘することができる。

確かに、「第一歩の出発点において無限の実存を確信し、これに対向して、その感化を受けようとする」という教えは、日本に古くからあった。

例えば、中世（鎌倉時代）における親鸞||浄土真宗の教えがそれにあたる。

しかし、近代という時代にあつて、清沢は「無限」を媒介にして宗教と哲学について書いた（あるいは、考えた）。

そのことには、何らかの意味があるはずである。

近代という時代について、例えば、唐木順三はこう説明をしている。「近代という歴史の帰結」は、ニヒリズムである。「近代はニヒリズムへ、ニヒリズムへという道を、まっしぐらにすすんできた。すべてのものの無意味化といつてもよい。価値体系の崩壊といつてもよい。すべてのものを対象化し、無記化し、外化し、非人間化してゆく科学、自然科学が近代のリーダーであり、科学はその性質によって、進歩するより外に仕方がないもの」^六である、と。

近代を生きる人間は、ニヒリズムを生きなければならぬ。「無意味化」され、「価値体系の崩壊」した後の「不安」を孕んだ生を、である。

しかし、いかに科学が進歩したとしても、そうした生の「不安」を解

決することができない。むしろ、宗教と哲学によって「無限を追求し受用すること」でこそ、「安心」が得られるのだ、清沢はそう確信していた。清沢はいう。「他力門の信者（筆者注浄土真宗の信者）は、心外に無限体を認信するから、その救済と撰取が疑いないことに安心するのである」^七と。

ここでの主人公―暁鳥敏も（哲学）者であった。

暁鳥は一八七七年（明一〇）、石川県石川郡出城村（現・白山市）に生まれた。

暁鳥の生家は、浄土真宗大谷派の明達寺。父・暁鳥依念^{えねん}は地元で有名な僧侶であった。が、暁鳥は幼くして、父と死別している。

一八八七年（明二〇）、松任高等小学校卒業後、金沢の共立尋常中学校（東本願寺系の学校）に進学する。が、暁鳥少年は日本語を世界に広めるべきだと考えていたため、同校の英語重視の教育方針に反抗。そして一八九三年（明二六）、ついには退学することになる。同年九月、京都大谷尋常中学校に編入し、そこで生涯の師―清沢満之と出会う。

一八九六年（明二九）、真宗大学（現・大谷大学）本科に入学。

一九〇〇年（明三三）、真宗大学を卒業。今度は東京外国語学校（現・東京外国語大学）露語別科に入学（ロシア語の授業を担当していたのは、『浮雲』などを書いた二葉亭四迷であった）。同年九月、私塾浩々洞が開かれる。

一九〇一年（明三四）、浩々洞の同人らと雑誌『精神界』を創刊。

一九〇三年（明三六）一月、『精神界』に『歎異抄』を読む」を書く。

同年六月六日、清沢満之が死去。暁鳥が浩々洞の代表になる。

浩々洞での活動抜きに、暁鳥敏と清沢満之の仏縁について語ることができない。

浩々洞とは、清沢満之主宰の私塾のことである。

東本願寺から宗教事情の調査を命じられ、欧米各国に渡っていた近角常観^{じょうかん}の留守宅（東京・本郷）を借りて開かれていた。

「浩々」とは、水が広くみなぎり、見渡す限り水平線という広大な様を意味し、彼らの理想とする信仰的立場と重ねて表現したもの」^八である。

「浩々」という名の通り、実際に、この私塾が近代真宗教学を担っていた。

その中心で仕事をしてきたのが、清沢門下の暁鳥敏・佐々木月樵^{げっしょう}・多田鼎^{かんなえ}である。

多彩な個性と豊かな才能を具えた彼らは、「浩々洞三羽鳥」と呼ばれていた。

清沢にとって、彼らは（京都大谷尋常中学校時代の）教え子であると同時に、教団組織改革の同志であった。

ここ、浩々洞に集った者たちは、『精神界』を中核とする「精神主義」運動を起こした。

「精神主義」について、清沢満之は次のような説明をしている。「われわれが生きてゆくの中には、かならず一つの完全な立脚地がなくてはならない。これがなくて、くらしを立て、事をしようとするのは、まるで浮雲の上に立つて芝居をしようとするようなもので、転覆を免れないことは言うまでもない。「一つの完全な立脚地」とは「絶対無限者」のことであって、「このような立脚地を得た精神の発達するみちすじ、これを名づけて精神主義という」^九と。

この「精神主義」の立場は、日本の近代化と連関していた。

清沢によれば、「精神主義」運動が起こった頃というのは「今日のごとき科学的研究だのということが喧伝せられ、文明だの、進歩だの、開花^{マヤ}だの、発達だのということが、人心を支配せんとする時」^{一〇}であった。

しかし、夏目漱石が「現代日本の開化は皮相上滑りの開化」であって、

「開化と云ふものが如何に進歩しても、案外其開化の賜として吾吾の受くる安心の度は微弱なもの」^二だと指摘していたように、近代化は日本人に「開化の賜として吾々の受くる安心」を与えたのではなく、むしろ生の「不安」を与えた（実際、漱石は「神経衰弱」になり、克服している^三）。

漱石同様、清沢満之も「皮相」な近代化への明白な懐疑を示していた（この点は、時代の問題を反映していたといえる。例えば、西欧では「精神主義」運動の約一〇年後—一九一八年と一九二二年に、オスヴァルト・シュペングラー（Oswald Spengler）の『西欧の没落』が出版されている）。

その最たるものが「科学心酔者」への批判である。「この心酔者は、科学的知識の進歩が確実なのに驚倒して、この科学的知識は独力で宇宙の根底を検査し、万物転化の實際をきわめるにたるものと妄信し」、^四「自分は科学に熟達せず科学の真相を知らず、ただ科学の皮相に眩惑されて、その表面のまぶしい光輝だけを取ってきていつさいを塗飾しようとする」^五と清沢は述べている。

当時の「科学心酔者」らは、科学を客観的・物質的だと考え、その科学が「精神」から生まれたものだとは考えなかった。彼らは結局、科学を（人間の）「精神」の問題として捉えることができなかつたため、日本人の「精神」の近代化は問題にされることもなかつた。

清沢から見れば、そうした「科学心酔者」らには「精神」が欠如していた。自己運動しながら、発展する「精神」—これを問題化しない彼らの科学観（近代化）は、「皮相」であるしかない。だからこそ「立脚地を得た精神の発達」が重要である、と清沢は主張したのである。

こうした清沢の立場は、そのまま暁烏敏の〈哲学〉につながっている。例えば、暁烏は次のようなエピソードを書いている。「私どもが先年始めて精神主義の絶対他力信仰を天下に発表した当時非常に嘲弄していた朋友で、その後種々人生問題に苦しんだ結果今日では大いにこの絶対他

力の信仰で安慰を得ておるのが二、三に止まらない。これは動かすべからざる真理である」^四。

暁烏はここで、明確に「精神主義の絶対他力信仰」の立場を表明している。

「精神主義の絶対他力信仰」を「嘲弄していた朋友」には、「立脚地」がなかった。そのため、その「朋友」が「種々人生問題に苦しんだ」時、彼は生の「不安」を感じるようになる。が、その後、彼は「精神主義の絶対他力信仰」という「立脚地」を得たことによって「安心」に至った、と暁烏は考える。

こうした暁烏の考えから窺い得るように、暁烏の〈哲学〉の方向は「無限を追求し受用する」ことで「立脚地を得た精神の発達」させていくという清沢の〈哲学〉から大きな影響を受けていたのである。

（先に述べたように）暁烏敏が単なる宗教家ではなく、〈哲学〉者であった所以はそこにある。また、清沢満之を生涯の師と仰いだのも、その〈哲学〉が同じ方向だったからである。

（三）『歎異抄講話』の構造

浩々洞の中心にいた暁烏敏は、『精神界』に「歎異抄を読む」を連載した。

この連載は、一九〇三年（明三六）一月の開始から一九一〇年（明四三）一二月の終了までの八年間、計五五回続いた。

それが、のちに『歎異抄講話』になった。

『歎異抄講話』の構成は、次の二〇章立てになっている。

序

例言

- 第一章 緒言
- 第二章 本願他力の信仰
- 第三章 学問以上の信仰
- 第四章 倫理以上の信仰
- 第五章 慈善事業と信仰
- 第六章 絶対の孝道
- 第七章 信仰上の同朋主義
- 第八章 無碍の一道
- 第九章 念仏は非行非善なり
- 第一〇章 信仰以上の信仰
- 第十一章 異議の根元
- 第十二章 誓願と名号との一致
- 第十三章 宗教上における学問の意義
- 第十四章 本願と宿業
- 第十五章 念仏は滅罪のためにあらず報恩のため
- 第十六章 来世の得脱
- 第十七章 廻心。道徳の根底としての信仰
- 第十八章 果遂の誓約。自力往生。疑心往生
- 第十九章 仏を売る者
- 第二〇章 総結

『歎異抄講話』で一貫して論じられているのは、生の「不安」と闘うための武器―「信仰」―について、である。

この主題を論じるにあたって、暁鳥は師・清沢満之の〈哲学〉に忠実であった。

例言には、「本書の精読を私に勧めてくださいましたのは、故清沢先生であった。明治仏教は本抄によって復活した。本抄を明治の教界に紹介し

たのは清沢先生であった。今回本書を公にするについても、故先生の追懐ついかいすることが頻りしきである」^{一五}と述べられている。

とはいえ、暁鳥独自の部分がなかったわけではない。

私が今日でも、悲しいことのあるとき、苦しいことのあるとき、心の鬱ふさすることのあるときには必ず、この書を取りいだして読むのである。ゆえに私には、この『歎異抄』一部が、如来の御声ときこえるのである。

仏教にたくさんの経典がある。その中で最も私を感化し、また私を慰めてくるる聖典はこの『歎異抄』である。真宗にたくさんの聖典がある、その中で最も私を導き、また最も私に安心を与うる聖典はこの『歎異抄』である。私はこの『歎異抄』さえ一部あれば、他のいっさいの聖典、他のいっさいの論積はなくてもさしつかえがないのである。^{一六}

暁鳥は、苦難の多い人生を足場にして『歎異抄』を読み解いてきた。

「悲しいことのあるとき、苦しいことのあるとき、心の鬱ふさすることのあるとき」に、『歎異抄』を読むことは「私を感化し、また私を慰めてくるる」、これができるか否かが暁鳥には最も重要なことであった。

そんな彼にとって、学者として正式な訓練を受けた清沢のような、学術的な正しさは求めるところではなかった。彼の場合、(学者であった清沢とは違い)学術的に正しく『歎異抄』を読み解くことに否定的でさえあった^{一七}。

生の「不安」と闘うことと「信仰」の可能性を追求すること、これこそ暁鳥敏『歎異抄講話』の真の主題であった。

(四) 闘うための「信仰」

『歎異抄講話』が書かれていた頃、暁鳥敏は自ら追い求めていた「信仰」をつくり上げることができたのだろうか。

結論からいえば、彼はついにそれをつくり上げることができなかった。

暁鳥の「信仰」には、(清沢の「信仰」と比べて) 原理性が欠けていた。

一八。

かといって、暁鳥は理想主義的な宗教家だったわけではない。

彼の「信仰」は、(抽象的な観念から出発したのではなく) 現実の人生に対する鋭い洞察に基づいていた。

しかし、(清沢の「信仰」が理性的であったとすれば) 暁鳥の「信仰」はやはり感性的であった。

その感性的な理解によって、彼は「信仰」に希望を持っていた。それで、彼は「精神主義」運動において、師・清沢満之のような宗教家を演じていた。

また、清沢ではなかった彼は「信仰」の絶対性を説きながら、一方では人生の「不安」を告白せざるを得なかったのである。

こうした矛盾をはらんだ暁鳥敏の「信仰」とは、いかなるものだったのか。

清沢満之の「信仰」は、「万物一体」論と離れがたく結びついていた。それについて、清沢は次のように述べている。

万物一体の真理は、われわれがそれを覚知しない間も、つねにわれわれの上に活動しているのである。われわれは、空気や日光や山川や草木や鳥獸や他人やを、われわれから分離した外物と考えるのではない。しかし、われわれは空気がなくては生存できず、日光がなくては生存できないのである。山川や草木や鳥獸や他人やに

たつては、その関係は空気や日光やのように直接ではないけれども、そのあるものは衣服の材料を供給し、あるものは飲食の材料を供給し、あるものは住居の材料を供給するものであることから見ると、それがわれわれの生存と分離していないことは、いうまでもないことである。さらにわれわれの精神界についていうと、われわれの精神内にある知識や思想の多くは、自分以外の人物から得てきたものであって、その人物がいなかったらけつて存在することができなかったものである。このように万物一体の真理は、つねにわれわれの上に活動している。

清沢の考えでは、自己と万物との一体性が絶対条件として要請させられている。が、それは万物に自己を合わせるということではない。自己が万物に参与するということである。

清沢の「信仰」は、万物の一要素としての自己の自覚の上にある。つまり、救われるべきは自己のみではなく、「万物一体」の自己である。

一方、暁鳥敏の「信仰」の構造は、清沢のそれとは異なっている。救われるべき自己の内容も異なっている。

暁鳥の場合、「万物一体」論は清沢から自己の外に与えられたものとして前提されている。そのため、彼の「信仰」では万物との関係の外に、救われるべき自己が見出される。

それは、近代社会に生きる孤独な自己である^{一九}。

しかし、暁鳥は西洋式の個人主義者ではなかった。

近代社会にあつて、暁鳥は孤独ではあつたが、精神的には孤立してはいなかった。

なぜなら、彼には、如来への「信仰」があつたからである。

また、(興味深いことに) 彼は同時代に流行したニーチェ主義的個人主義^{二〇}には、批判的な見方を示していた―キリスト教の伝統のない日本人

にとつて、合理的な存在理由のない「不安」を克服して、自分で生きる「希望」を獲得することなど、果たして可能なのだろうか、と。

暁鳥はいう。「ニイチエ主義は自己の意志によれと教えます。浄土門では如来の誓願によれを教えます。如来の誓願とは宇宙の大意志のように拝まるるのでありますから、浄土門の教えは大願業力に乗托せよというのであります。……かくて信仰は希望を与うということは、自己の希望をいうのではなくて、大希望に投入することをいいます」^{二二}。

この近代化された仏教（浄土真宗）を基盤にした個人主義が、暁鳥敏と（日本における）西洋式の個人主義者とを区別している。

（近代仏教的個人主義者だった）暁鳥によれば、「信仰」とは抽象的な観念世界のことではなく、現実的な「行動」のことだった。

しかも、それは近代の「学問」では分析できないものだった。それで、彼は「清沢先生のような方の行動を見て、私のような者の行動と比べてみると、同じ信心を持つておる者とは思われぬほどにかけ離れておる」。

「これは、行動によって信仰を律しようとしておられるからである。信仰は道徳ではない、また学問でもない。信仰は自分ではなんら能力のないものをこのまま助けていただくという自覚である」^{二三}と語っていた。

逆に、暁鳥は「信仰」によつて、近代の「学問」の本質——二項対立的思考様式——を暴露する^{二四}。

今の世には、ずいぶん学問と宗教とを混乱して、宗教は哲学的でなければならぬ、宗教は科学的でなければならぬ、などとやかましくういたつる人もあり、これに雷同してあわてだす宗教家もあるが、これはじつに愚かなことである。すべて哲学にしる、科学にしる、学問というものは、真と偽とを区別していくのがだいたい趣旨である。宗教はそうではなく、その妙処に行くとき宗教は真即偽、偽即真、真偽一如の天地であるのだから、決して科学や哲学をもって宗

教を律することはできないのである^{二四}。

こうして暁鳥は、「真と偽とを区別していくのがだいたいの趣旨」である「学問」では、「真即偽、偽即真、真偽一如」の「宗教」（「信仰」）を分析することができないことを示した。

これが、（清沢が「学問」的正しさを求めていたのに対して）暁鳥が「学問」を信用しなかつた理由である。

一方、近代の「学問」から見た場合、（仏教の近代化に貢献したとはいえ）暁鳥の「信仰」には、実証不可能な領域が存在していた。

その領域とは、「本願力」のことである。

暁鳥は「信仰」について論じる時、その背後に「本願力」を意識していた。

「本願力」は「議論」に頼ることなく、ただその力を信じなければならなかつた。

彼が「信仰」について論じることにこだわれば、同時に「本願力」は失われる危険性があつた。

やはり暁鳥は、そのことについて感性的な理解をしていた。

聖人のご在世の節でも、本気になつていない人で自分がいただくべき信仰を、一種の心得とか教訓とか法文とかいうように心得て、一念でなければならぬの、多念でなければならぬの、有念であるの、無念であるの、本願であるの、名号であるのと、互いに議論をしたものらしい。今日でもずいぶん信仰上の問答がくりかえされてありはせぬか。

ああのこうのと論じておるのは、まだ余裕があるのである。地獄一定の徒ら者を助けてくださる本願力だとほんとうに信受せられた、そこには、なんらの理由もない、弁解もない。ただ不思議である、

ただありがたいのである。これ以外に、こう思わねばならぬ、そう思うてはいかぬなどというのは、だいぶのぼつておるのである、よい気になっておるのである。^{二五}

「信仰」とは、「ああのこうのと論じ」ることではなく、「地獄一定の徒ら者を助けてくださる本願力」を「信受」することである。

それは「信仰上の問答」の問題ではなく、「本願力」を信じるか否かの問題であった。

「一念でなければならぬの、多念でなければならぬの、有念であるの、無念であるの、本願であるの、名号であるの」も、何ら「信仰」の助けにはならない、と彼は考えていた。

つまり、「議論」の正しさだけでは「信仰」の本質にはたどり着けない、ということである。

暁鳥が頼っていたのは、論じることのできる「信仰」ではなかった。彼が頼っていたのは、むしろ、論じることができない「信仰」の方だった。

彼の「信仰」は「議論」の中にあるのではなく、「議論」を超えたところにあった。

彼はそこを目指しながら、「信仰」について論じていたのである。

ところが、こうしたことは、暁鳥にとって、それほど重要なことではなかった。

なぜなら、彼にとって「議論」することは出発点でも、到達点でもなかったからである。

彼にとって重要なことは、生の「不安」を感得し、「信仰」によってそれを解決することであった。

（近代の「学問」では、実証不可能な領域が存在するにもかかわらず）『歎異抄講話』は、形式的には近代の作品である。が、内容的には、暁

鳥が（学術的な理論に頼ることなく）素手で『歎異抄』を読み解くという試みであった。

とはいえ、生の「不安」を感得することは容易なことではない。

（すでに見てきたように）あの芥川龍之介でさえ「不安」に「敗北」している。

晩年の芥川について、坂口安吾はこう述べている。「崖があつて、そこでは、モラルがない、ということ自体が、モラル」、それが「我々の生きる道」である。これは、「芥川の想像もできないような、事実でもあり、大地に根の下りた生活でもあつた。芥川はその根の下りた生活に、突き放された」^{二六}のだ、と。

芥川は高みから「不安」を眺めていただけで、それを感得することができずに「敗北」していった、と安吾は見ている。

一方、暁鳥は「不安」と距離を置いて眺めていたのではなく、むしろ「不安」の中に自分を置いた。

それは、「不安」が生の一部であることを自覚することである。

安吾は『墮落論』の結語で「墮ちる道を墮ちきることによって、自身を発見し、救わなければならない」^{二七}と書いた。これは、人は自らの「不安」と自覚することで、はじめて自分が真に求めているものがわかってくる、という意味である。

これと同じ意味で、暁鳥は、自らの「不安」と自覚することで、自分がいかなる「信仰」を求めていたのかを確認していった。

こうした「不安」を自覚する感性によって、暁鳥は『歎異抄』と緊張感をもって向き合うことができたのである。

確かに、『歎異抄講話』での試みは失敗した^{二八}。が、その後も暁鳥は「不安」の真つ只中で格闘し続け、芥川のように「敗北」することなく彼の生を生き抜いていった。

(五) 暁鳥敏の〈哲学〉とその意義

暁鳥はいわゆる哲学者ではなかったが、彼には〈哲学〉があった。その〈哲学〉とは、生の「不安」の自覚と生きるための「信仰」とであった。

例えば、彼はこういう。

『歎異抄』ははじめに自己省察し、厳格に自己を判断し、自己の罪悪に泣く人でなければ解せられないのである。『歎異抄』は自心を地獄の底に沈ませるほどの深き洞見がなければ、味わわれないのである。ゆえに『歎異抄』は死の問題に驚いた人、事に失敗して失意の境にある人、倫理的罪悪に苦しむ人でなければ味わうことができないのである。これと同じく私どもの精神主義もそうである。ゆえに私は精神主義を誹る人がいくらあろうが、これらの人々はいまだ人生の経験の足りない人々であるから、やがて種々の経験を積み至らば、自然に私どもと同じ信仰に來たるに相違ないと信じて疑わないのである^{二九}

『歎異抄』や「精神主義」を理解するには――「はじめに自己省察し、厳格に自己を判断し、自己の罪悪に泣く人」、「死の問題に驚いた人、事に失敗して失意の境にある人、倫理的罪悪に苦しむ人」――が求められている。「議論」から出発するのではなく、「自心を地獄の底に沈ませるほどの深き洞見」することが求められている。あるいは、「人生の経験」を積むことも、である。

こうした「不安」との激しい格闘の中から、(『歎異抄講話』以後も)暁鳥は「信仰」を生み出してきた。

と同時に、このことが、生涯を通じて、地獄のような人生の危機(「不安」)に襲われたとしても、不死鳥のごとく何度も蘇ってくることができ

た所以である。

また、そのことが、彼には〈哲学〉があったことの証左でもある。

暁鳥は、かつて宗教家の立場から太平洋戦争に加担したことがある。そのため、今でも彼には危険な宗教家という評価がつきまといっている。

(近年、再評価されてきているとはいえ)一般的な書店で手に入る暁鳥の作品といえ、『歎異抄講話』のみ、である。つまり、暁鳥敏の〈哲学〉とわれわれをつなぐ手がかりも『歎異抄講話』のみ、ということになる。

しかし、このことは、彼の〈哲学〉がもはや過去のものになってしまったことを意味するのだろうか――。

今日の日本社会には、生の「不安」と真正面から向き合うことが馬鹿馬鹿しいと感じられるような人生観がまかり通っているように、筆者には見える。

こうした時代に生きているからこそ、われわれは暁鳥敏の〈哲学〉の読解を通じて、改めてこう自問すべきではないか――われわれは暁鳥よりも後世に生きているにもかかわらず、生の「不安」と向かい合い、彼よりも優れた〈哲学〉を生み出すことができたのだろうか、と。

【注】

- 一 暁鳥敏『歎異抄講話』講談社学術文庫、一九八一年、六頁
- 二 芥川龍之介「或る旧友へ送る手記」(『現代日本文学大系 四三』一九六八年、筑摩書房に所収) 三〇三頁
- 三 芥川龍之介「歯車」(『現代日本文学大系 四三』一九六八年、筑摩書房に所収) 二八六頁

四 宮本顕治「敗北」の文学」（『現代日本文学大系 五四』一九七三年、

筑摩書房に所収）を参照。宮本によれば、「芥川龍之介氏の文学の「最後の言葉」は、社会生活における人間の幸福への絶望であった。あらゆる厭世主義者のように、氏は「人間に負はされた永遠の世界苦」に結論を發見せずには居られなかった」（二三八頁）、そして「芥川は、肉体的にも精神的にも、その苦悩を生き抜くことで克服することができなかった」（『「敗北」の文学』を書いたころ）（『現代日本文学大系 五四』一九七三年、筑摩書房に所収）二七九頁）。そうしたために、芥川は「敗北」したという。

五 清沢満之「宗教哲学骸骨」（橋本峰雄（編）『清沢満之 精神主義ほか』中公クラシックス、二〇一五年に所収）一八六頁

六 唐木順三「現代とニヒリズム」（梅原猛（編）『戦後日本思想大系 三ニヒリズム』筑摩書房、一九六八年に所収）一一一頁

七 清沢満之「宗教哲学骸骨」前掲書、二二二頁

八 大谷栄一、吉永進一、近藤俊太郎（編）『近代仏教スタディーズ 仏教からみたもうひとつの近代』法藏館、二〇一六年、一五九頁

九 清沢満之「精神主義」（橋本峰雄（編）『清沢満之 精神主義ほか』中公クラシックス、二〇一五年に所収）三四頁

一〇 同右、六六頁

二 夏目漱石「現代日本の開化」（『現代日本文学大系 一七』筑摩書房、一九六八年に所収）四一一頁

三 漱石は「此世に生れた以上何かしなければならん、と云つて何をして好いか少しも見当が付かな」といふ「不安」を抱えていた。「斯うした不安を抱いて大学を卒業し、同じ不安を連れて松山から熊本へ引越し、又同様の不安を胸の底に畳んで遂に外国迄渡った」。そしてイギリス留学中、漱石はようやく「自己の立脚地」＝「自己本位」を得るに至り、それに関する「科学的な研究やら哲学的の思索に耽り出した」。「其時

私の不安は全く消えました。私は軽快な心をもつて陰鬱な倫敦を眺めた」（『私の個人主義』（『現代日本文学大系 一七』筑摩書房、一九六八年に所収）四一七―四一八頁）と、漱石は述べている。

一三 清沢満之「精神主義」前掲書、一五―一六頁

一四 暁鳥敏『歎異抄講話』前掲書、三〇―三一頁

一五 同右、九―一〇頁

一六 同右、二三―二四頁

一七 例えば、暁鳥はこういつている。「私は如来のお救いを信ずる以外に何も知らぬ、いろいろの仏教の歴史や哲学が聞きたくば東京や西京に多くの学者先生がおられるので、あれらの人方に逢うてきくがよからう、私はただ愚かなままで南無阿弥陀仏に絶対的にたよるほかにないのであると答うるほかはない」（『歎異抄講話』（同右）七七頁）、「現代の宗教家などが、宗教は科学的であるの、仏教は哲学的であるのというて、理屈や道理で信仰の対象を説明しようと苦しんでいるのは、いまだ自己の内心において、信仰に絶対の価値を認めないからではなからうか」（同、八八頁）。

一八 清沢における「信仰」の原理性について、今村仁司によれば、「現世（世界）については、厳密に哲学的に語ることはできる。清沢の有機組織論は、哲学的な世界論（と人間論）である。これを語るかぎりでの清沢は「哲学者」である。しかし、仏陀の智慧に至った状態は、したがって無限の覚者の心的風景は、理性によって推理・論証的に語る事が原理的にできないものである」。が、清沢は、こうした「哲学的語りの有効な範囲と、宗教的語りの範囲との根源的差異を十分に承知していた」。「それを清沢ほど洞察したものは近代の日本ではいなかった」（『清沢満之と哲学』岩波書店、二〇〇四年、一五頁）という。筆者には、暁鳥の『歎異抄講話』の中に、学者・清沢のような緻密な「洞察」と「語り」を見出すことができなかった。

一九 江藤淳によれば、明治の知識人は「自己はその欲望の充足を超えたより高い何かのために抑制されるべきもの」と考え、自我が近代人の中核を占めることを一方で認めはしても、なお超越的な価値に従属すべきものとしていた」が、日露戦争前後に青年期を迎えた知識人たちは「自己は無制限に肯定され、拡大されるべきものと信じ」、こうした自己肯定を「近代」的、かつ「進歩」的な態度である」と考えた。（「明治の一知識人」（『決定版 夏目漱石』新潮文庫、一九七九年に所収）二四四―二四五頁）。（夏目漱石同様、明治以前に生まれた）清沢満之の「万物一体」論は江藤のいう明治の知識人の自我意識に近いが、（島崎藤村や田山花袋同様、明治初めに生まれた）暁鳥敏は（如来の誓願によりながらも）「自己は無制限に肯定され、拡大されるべきもの」という個人主義的傾向がある、と筆者は考える。

二〇 ここでのニーチェ主義とは、高山樗牛の「美的生活を論ず」（一九〇一年（明三四））に代表される、明治期に流行した思潮のことである。西尾幹二によれば、この時の樗牛は「高揚する自我の満足を求めて、それを『美的』とよんだ。美的とは本能の赴くままという意味であって、秩序に対立する自由、組織に対立する個人という、日本のその後を支配する近代主義的社会観・人間観と、結局樗牛は同じ内容を語っている……：樗牛の言葉のうちには内的葛藤を欠いた奇妙に明るい予定調和が感じられる」（「ニーチェ」『西尾幹二全集 第四巻』国書刊行会、二〇〇二年に所収）二四頁）という。

二一 暁鳥敏『歎異抄講話』前掲書、一二七頁

二三 同右、五一―頁

二三 近代の「学問」に対する暁鳥の考え方は、鈴木大拙の「東洋の見方」と同じである。大拙によれば、「西洋では物が二つに分かれてからを基礎として考え進む。東洋はその反対で、二つに分かれぬさきから踏み出す」。「東洋の見方」は「分かれぬ前」で「渾然として一」である状態であ

る。これは甚だ誤解しやすい言詮である。……それで西洋の考え方は、二元から始まる。二つに分かれてくると、相対の世界、対抗の世界、争いの世界、力の世界などというものが、次から次へと起こってくる。西洋に科学や哲学が、東洋にまさって発達し、したがって技術の面にも、法律的組織の面にも、著しい進歩を見る」のは、その考え方が二元論的であるからである（「東洋の見方」（上田閑照（編）『東洋的な見方』岩波文庫、一九九七年に所収）二〇頁）。

二四 暁鳥敏『歎異抄講話』前掲書、六八頁

二五 同右、五八〇頁

二六 坂口安吾「文学のふるさと」（『坂口安吾評論全集 一』冬樹社、一九七二年に所収）一〇〇―一〇二頁

二七 坂口安吾「墮落論」（『坂口安吾評論全集 一』冬樹社、一九七二年に所収）一九二頁

二八 暁鳥敏『更生の前後―虚無からの出発』（一九二〇年（大九））に詳しい。一九一三年（大二）、暁鳥は妻・房子と死別した。この、妻との死別の苦しみは、『歎異抄講話』で試みられた「信仰」では乗り越えることができない、と暁鳥は悟った。そして、彼は自ら生み出した「信仰」を喪失してしまう。彼は、そこから新たな道を模索していくことになる。

二九 暁鳥敏『歎異抄講話』前掲書、三一頁

【参考文献】

一 暁鳥敏、西村見暁（編）『清沢満之全集 一―八巻』法蔵館、一九五六―一九八〇年

二 暁鳥敏刊行会（編）『暁鳥敏全集 一―二七巻、別巻』涼風学舎、一九七五―一九七八年

三 石和鷹『地獄は一定すみかぞかし 小説暁鳥敏』新潮社、一九九七年

- 四 木下勇作『如来が弁護してござる 小説暁鳥敏・満之・涙骨…』文芸社、二〇〇二年
- 五 山本伸裕『「精神主義」は誰の思想か』法蔵館、二〇一一年
- 六 山本伸裕『他力の思想 仏陀から植木等まで』青灯社、二〇一三年
- 七 子安宣邦『歎異抄の近代』白澤社、二〇一四年
- 八 藤田正勝『清沢満之が歩んだ道 ―その学問と信仰』法蔵館、二〇一五年
- 九 碧海寿広『入門 近代仏教思想』ちくま新書、二〇一六年
- 十 山本伸裕、碧海寿広(編)『清沢満之と近代日本』法蔵館、二〇一六年

