

〈小特集：宗教概念批判と宗教哲学〉

綱島梁川の言語ゲーム

古 荘 匡 義

要旨：宗教に固有の（*sui generis*）本質を認めることを批判するような現代の宗教研究は、しばしば後期ウィトゲンシュタインの思想を参照する。しかし、近年のウィトゲンシュタイン研究では、後期ウィトゲンシュタインの言語ゲームの思想は、本質主義への批判というよりも、物事を理解する時に用いる像（Bild）によって自分の思考が混乱させられていることに自分で気づくことへと誘う「自己治癒の手助け」として解釈されている。綱島梁川（1873-1907）や彼の支持者たちによる宗教思想の語り合いを言語ゲームとして捉えたとき、この言語ゲームは、自らの宗教体験のうちに超歴史的な本質を見出す本質主義的な言説として現代の宗教研究から批判されるものとしてではなく、現代の宗教研究が本質主義的なものとして宗教体験を捉える像から自らを解放する「自己治癒」を手助けするものとして評価できる。

1. 綱島梁川の宗教体験理解と、 同時代の宗教学への関わり

本稿では、宗教体験を得た綱島梁川^①（明治6～40年、1873～1907）が体験の内容や体験に基づいた思想を他者に伝道する一連の語りを、後期ウィトゲンシュタインの論じる言語ゲームと捉えることによって、宗教概念批判以降に綱島の宗教体験言説を分析することの意義を明らかにする。

綱島梁川は、明治30年代後半に自らの宗教体験をベースに宗教思想を語り、当時の煩悶青年たちに熱心に受容された思想家である。岡山県高梁市に生まれた綱島は、十代のころに組合派の高梁教会にて洗礼を受けたが、東京専門学校で坪内逍遙や大西祝のもとで哲学などを学ぶうちにキリスト教の特定の教会からは距離を取るようになった。当初は倫理思想を中心に研究していたが、思想的に神を捉えられないことに煩悶するようになり、宗教への関心を深めていく。そのような折、綱島は結核に罹患し（1896年）、一層宗教思想へのめり込んでいく。綱島は、キリスト教をベースとしつつも東西の思想を取り入れ、特定の教義には囚われない形で宗教的思索を形成していった。手記では結核罹患後ほどなく宗教に関する考察を記しており、このころから何らかの宗教体験

を得ていたようだが、宗教思想を旺盛に公表するようになるのは1902年ごろからで、1903年ごろに宗教体験が一段と深まったようである（古荘2020b）。1904年に3度の決定的な宗教体験、「見神の実験」を得て、「予が見神の実験」（1905年5月）などの論考で自らの宗教体験を具体的に語り、その体験を基盤にした宗教思想を公表するようになると、綱島の論考は当時の思想界に賛否両論を巻き起こすことになった。

綱島はどのように宗教体験を語ったのであろうか。彼は、「見神の実験」を得た後、体験によって得た真理を他者に「伝道」しなければならないという意味を強く持つようになる。綱島は、一方で見神体験そのものを潤色せずに如実に描写してみせ、他方で体験から得た「秘義」を「神子の自覚」という概念を中心にして説明しようとする。つまり、すべての人間が父なる神とその子という父子関係のうちにあることを自覚することが、人間たちを救済する真理であり、この自覚こそが宗教そのものだと言え綱島は考える。綱島は宗教体験を如実に語りつつ、その体験に基づいて得られる「神子の自覚」という真理を他者に「伝道」しようとする。

二つの語りに共通するのは、特定の宗教伝統に強く拘束されていないということである。もちろん

ん、「見神」という語を用いる以上、網島はキリスト教から多くの発想を借りている。浄土教や禅の影響も大きい。しかし、見神を語る際に用いられる神や仏などの語は「予の実験内容を詮表するの符号」(5:489)に過ぎないものとされており、体験の形式や体験が依拠する宗教伝統は二次的なものとして取り扱われている。根本的な宗教体験には、見神見仏など種々の形式があり、それぞれに意義があり互いに補完し合うため、見神の形式や方法については「必ずしも問ふを須る」(5:623)ないし、排他的に自らの体験に固執してはならない、と網島は考える。だからこそ、「予は予の見神の実験を敬すると共に他の見神の実験をも敬す」(5:503)という一種の多元主義的な宗教体験理解に至る。このように、網島は特定の宗教伝統に偏ることなく自らの体験を如実に語り、またさまざまな宗教や哲学の思想を参照しながら、特定の宗教伝統に囚われない「神子の自覚」の真理を論考の読者に伝えようとする。

このような語りの根底にある発想は、必ずしも網島独自のものではなく、当時西洋から日本に入ってきた宗教学・宗教哲学によって構築されている。特に W・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』(1902)の影響が大きい。この書は、近代的な神秘主義概念、ひいては 20 世紀の宗教研究に大きな影響を及ぼした書として捉えられている(たとえば渡辺 2016:27)。ジェイムズが想定する神秘主義は、特定の宗教伝統に存している真理を、既存の教義や制度に囚われずに神秘体験を通して獲得しようとする旧来の神秘主義、神秘神学とは一線を画していた。「『宗教一般』の存在意義を肯定しようとする」19~20 世紀の宗教学を受けて、神秘体験において直接的に知られる真理を「諸宗教、諸教会において言語的ないし概念的に捉えられてきた教義を超える水準に位置づけ」、この真理を宗教の核心に据えることで「宗教一般の再評価」が目指された(鶴岡 2010:298)。さまざまな宗教を比較して宗教の本質を解明しようとする比較宗教学は、そもそも人間が普遍的に宗教を営む存在であり、さまざまな地域や時代に存する「宗教的な」実践が何らかの「宗教の本質」をもっているという想定のもとで成立している。ジェ

イムズはさまざまな宗教体験の語りを引用しながら議論を進めていくが、その背景には、宗教体験が、特定の宗教伝統を超えた宗教一般の本質を含みもっており、古今の宗教体験のさまざまな語りがその本質を如実に露わにするものだという想定がある。

網島もこの書を読み、宗教体験の語り方や論じ方を摂取している。たとえば、ジェイムズは神秘家の体験談を具体的に引用しながら神秘主義について議論しているが、網島は「宗教上の光耀」(1905 年 2 月)などの論考で、ジェイムズが引用する体験談を参照しながら自らの体験を理論的に語ろうとする。網島も個人の宗教体験のうちに、特定の宗教伝統の教義や制度に囚われない形で宗教の本質を見出せると想定して、自らの宗教体験をもとに宗教思想を紡ぎ出そうとしている。このとき宗教体験は宗教伝統に全面的には囚われないものとして、個人の内面において生じる神的存在との感応道交として捉えられている。ジェイムズは神秘主義の標識を、言葉にしえないこと (ineffability)、直知的性格 (Noetic quality)、暫時性 (Transiency)、受動性 (Passivity) の 4 つとしている(ジェイムズ 1902=1970:183 以下。ただし 4 つの標識の訳語は鶴岡 2010:298 による)。これらは網島による自身の宗教体験の語りにもみられる特徴であり、ジェイムズの神秘主義理解が網島の宗教体験理解にも影響を与えていることが推察される。

このように、網島の宗教体験理解と宗教体験の語り方は、当時の宗教学や神秘主義理解から多大な影響を受けているのである。

2. 問題提起：宗教概念批判における ウィトゲンシュタインの用法と 網島の宗教体験言説

しかし、このような神秘主義理解は、近年の宗教体験論、あるいは宗教概念に対する批判を考えると、単純に認められなくなってきている。もはや宗教体験は歴史的に形成された諸々の宗教伝統から切り離しうるもの、諸々の伝統に共通する宗教の本質を露わにするものとして想定できない。たとえばカッツは、神秘体験を含むあらゆる体験

が無媒介的な体験ではなく、媒介されたものだという事実を強調する。体験者が生きている宗教伝統、あるいは文化や言語などを介して神秘体験は語られる。しかも、この媒介性は「体験の出来事後の神秘家の報告を研究することに関わるだけでなく、体験が報告される形式と同様に体験それ自体も、神秘家が自分の体験に持ち込み、神秘家の体験に形を与えている諸概念によって形づくられていることを認めることにも関わる」(Katz 1978, 26)のである。つまり、伝統や文化は、体験の語りの形式に介入して体験の語りを成立させるだけでなく、体験そのものの成立にも深く介入している。したがって、諸々の宗教伝統に囚われない無媒介的な宗教体験は存在しない。

このような宗教体験に対する批判と宗教概念に対する批判は軌を一にしている。西洋の近代的な知の潮流において宗教哲学や宗教学が形成されてくるなかで、「宗教」という概念も構築されてきた。「宗教」という概念のうちに西洋近代的、キリスト教的な発想が根ざしている以上、「宗教」概念がキリスト教以外の諸宗教も包含するような固有の本質をもつ概念だと考えることに対しては批判的になる必要がある。

では、このような現代の宗教概念批判以降の宗教学の状況において、綱島梁川の宗教体験を扱う意義はあるのだろうか。本稿ではこの意義を、「ポストモダニスト」⁽²⁾の宗教概念や宗教体験への批判において、フォーコーとともに頻繁に参照される思想家である後期ウィトゲンシュタインの思想に遡って、宗教概念批判を捉え直すことで見出したい。

後期ウィトゲンシュタインの「家族的類似性」や「言語ゲーム」の概念は、宗教概念を批判的に検討する学者によって、宗教概念の本質主義批判の文脈で、要するに「宗教」に固有の本質が存在しないという主張の正当化に用いられることが多い。たとえばマッカチョンは、ウィトゲンシュタインの「家族的類似性」概念を援用しながら、宗教を固有の本質をもつものとしてではなく、部分的で非本質的 (non-essential) な諸特性を任意に共有する「諸宗教の家族」(McCutcheon 2014: 191)として捉えるべきだとする。「家族的類似

性」を「ゲーム」の例で考えると、さまざまなゲームに共通するものとして、勝ち負けがある、娯楽である、道具を使うなど、さまざまな要素が見出せるが、それぞれの特色をもつゲームもあればもたないゲームもあり、すべてのゲームに共通する特質は存在しない。こうしてさまざまなゲームの間に「複雑な網の目のように互いに重なり、交差している様々な類似性を、大規模な類似性と小規模な類似性を我々は見る」(ウィトゲンシュタイン『哲学探究』66節)。このような類似性の特徴はまさに家族の成員間にみられるものに似ていることから、ウィトゲンシュタインはこの類似性を「家族的類似性」と表現する(同、67節)。マッカチョンは、諸宗教がこのような家族的類似性をもって、さまざまな特性を任意に共有しており、宗教に固有の本質は存在しないと考える。

しかし、「言語ゲーム」論は本質主義批判に活用されるに留まらない。特に宗教体験言説の実際の使用に着目するという観点が重要である。

たとえば、宗教的な体験について論じるシャーフは、体験のさまざまな表象が「神秘的な内的領域 (numinous inner realm)」に言及するかのよう⁽³⁾に研究することを否定し、体験という概念が「宗教的言説のうちで機能する仕方、ウィトゲンシュタインの用語では、この概念の「言語ゲーム」に注目するよう促す (Sharf 1998=2008: 113, 邦訳 409 頁)。19~20 世紀以降の宗教学においては、宗教体験についての語りが宗教の本質的なものを感得する内的な経験を表現していると理解されがちだが、シャーフはそのような理解を脇に置いて、そのような語りがどのような用法で語られ、どのように機能しているかに注目すべきだと考える。そもそもウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」概念は様々な内容を包含している。『哲学探究』第7節では、言語ゲームという概念が多様なものを含み込む形で提示されている。石材の名を叫ぶプリミティブな言語も、子どもが母語を習得するためのゲームも、言語と言語が織り込まれている活動の全体も「言語ゲーム」と呼ばれている⁽³⁾。とはいえ、言語の実際の使用に着目するという観点が「言語ゲーム」概念の中心に存している。

では、宗教哲学において言語の使用に着目する「言語ゲーム」概念は活用されているだろうか。宗教を「言語ゲーム」として捉える英米の宗教哲学研究をみてみよう。星川啓慈によれば、ウィトゲンシュタイン・フィデイズムと呼ばれる思想は、各宗教を独自の閉鎖的・自己完結的な体系をもつ言語ゲームとして捉える。この主張の核心は以下の3点である。

(1) 他のものとは異質な言語ゲームおよび生活形式は、それぞれがあるがままで秩序だっており、それぞれが真と偽・合理と非合理・有意味と無意味・証拠や反証などについて独自の基準や規範を内蔵している。(2) それゆえ、ある体系を形成している言語ゲームおよび生活形式は外部からの批判を免れている。(3) そして、キリスト教も独自の閉じた体系をなす言語ゲームであり、自律性を保持しているがゆえに、非キリスト教的言語ゲームからの批判や攻撃は意味をなさない。(星川 1997: 184)

このようにして、ある宗教は秩序だった独自のルールをもつ言語ゲームを形成しているため、異なるルールをもった異なる宗教の(あるいは世俗的な)言語ゲームからの批判は意味をなさない、という仕方でもキリスト教の擁護に「言語ゲーム」概念が活用される。このような主張に対し、星川は、宗教的言語ゲームの開放性・可変性について考慮し、諸宗教の対話の可能性を模索する(星川 1997: 226 以下)。宗教的言語ゲームが閉鎖的か開放的か、宗教間の対話は可能か、といった議論の是非は本稿では問えないが、ここで確認したいのは、ウィトゲンシュタイン・フィデイズムも星川も、キリスト教などの成立宗教を想定して、自律性を保持することばの体系である言語ゲームとして宗教を捉えていることである。

ただ、本稿としては、特定の宗教のことばの体系というよりも、宗教や宗教体験に関わる実際の言語使用を言語ゲームとして捉えた方がよいと考える。その理由は、1990年代に始まるウィトゲンシュタインの「治療的解釈」(荒畑他 2016: 19 頁以下)を踏まえた、大谷弘 2020 や古田徹也

2020 などの「像」(Bild)を鍵概念とするウィトゲンシュタインの解釈に存する。彼らは、言語ゲーム論を、単なる本質主義批判や概念の相対主義ではなく、「像」に対する再考を促す治療的な手法として捉えている⁽⁴⁾。「像」とは、時間を捉える際の「川の流れ」のイメージのように、物事を大ざっぱに捉えるときに人が抱いているイメージのことである(古田 2020: 129-131)。「像」は物事の本質を示すものではなく、不明瞭で文脈依存的であるが、ときに文脈を超えて人間の思考を縛り、思考を混乱させる。建築職人が石材の名を叫ぶと助手がもってくるというプリミティブな言語ゲーム(『哲学探究』第2節)は、特定の「像」を否定・相対化したり言語の本質を露わにするのではなく、「当該の像がいかに限定された見方であるかや、いかに不明瞭なものであるかを露わに」し、さらには「別の見方を——別の像を——積極的に提示」(古田 2020: 215)することで、他者の思考の混乱に自分で気づかせ、特定の像に囚われて硬直化した思考から解放する「自己治療の手助け」(古田 2020: 144)を実現する。

本稿としては、網島梁川の宗教体験言説は宗教概念批判の「自己治療」を導く言語ゲームとして機能するのではないかと考える。先にも述べたように、網島梁川思想には仏教や中国古典の思想が取り入れられているが、彼の思想の理論的な基盤は西洋から移入した宗教学・宗教哲学であり、宗教体験も個々人の内面において宗教の本質を露わにするような経験として理解されている。宗教概念や宗教体験を批判的に検討する近年の研究からすれば、網島は宗教体験のうちに諸宗教に通底する宗教の本質や真理を認めている点で批判され、思想の拠って立つ西洋近代、キリスト教的前提を暴き立てる系譜学的研究の対象となるだろう。しかし、網島が実際に語る思想は、後述の通り、宗教体験から得た、諸宗教の本質となるような真理に基づく自律的な思想の体系とは言えない。

また、網島の語る思想は私的言語でもない。宗教体験談は、自分だけが体験できる宗教体験を他者には理解できないことばで語ることばとして、ウィトゲンシュタインの言う私的言語として捉え

られることがある。まさに星川 1997 の第 3 章（「私的言語」批判から「言語ゲーム」へ）は、章の後半で宗教を言語ゲームとして捉えるという見方を示す前に、章の前半で宗教体験談を「私的言語」として捉える議論をしている。星川は、宗教体験が「それを話している者だけが知りうるもの、つまり彼の直接的で私的な感覚」だという意味でウィトゲンシュタインの言う「私的体験」であり、宗教体験談は「他人は誰も理解しないけれども、自分は〈理解しているらしい〉音声〔・文字・文章〕だと考えられる」という意味でウィトゲンシュタインの言う「私的言語」だと捉える。そのため、宗教体験談は他人から理解されないということになる（星川 1997: 87, [] 内も星川による文章）。星川はこのような形で宗教体験談を一種の私的言語として捉えた上で、私的言語が成立し得ないと考えるウィトゲンシュタインの議論を参照しつつ、宗教体験それ自体と宗教体験談との間に「〈対応関係が成立している〉……とは言えない」とする（星川 1997: 90）。ウィトゲンシュタインは、ある特定の私的な感覚が生じたときに日記に「E」と記す状況を考えている（『哲学探究』第 258 節以下）。しかし、この「E」が正しく感覚に対応していることは（当人にとってはこの対応が自明のこととして認められることがあるとしても）他者に語ることはできず、「E」を定義することもできない。ある感覚がたまに「E」と言いたくなる、というのではなく、ある感覚が「E」だと名づけるには「E」という語を使用する「実践的背景、すなわち生活の場」（大谷 2020: 160）が用意されていなければならないが、私的言語としての「E」はそのような場から切りはなして感覚を定義しようとしている。また、「E」が意味をもつためには「言語の中ですでに多くのことが準備されていなければならない」（『哲学探究』257 節）が、「E」が他の言語から切りはなされて定義される以上、実際の言語使用において「E」は意味をなさなくなる。

この「E」のように、もし宗教体験談が他者に理解し得ないことばで、他者に理解できない私的な体験や体験から得た真理に対応したことばであるとするなら、本当に体験と体験談が対応してい

るのか、そしてそもそも体験談に対応する体験が存在しているのかも他者に伝えることができない。その体験談が体験者の直接的で私的な体験に対応した表現になっていることは他者にはわからないことになる。

しかし、私的言語としての宗教体験談は意味をなさない、とするのは早計である。たしかに、綱島の宗教体験理解では、体験は理性では把握しきれず、他者が十全に理解できないものである。よって、綱島の語る言葉にも「私的言語」としての側面がないわけではない。しかし、体験を理解できないのは自分自身もだ、という信念が綱島の中にはある。綱島も、そして多くの神秘家も述べるように、自分の体験は何らかの仕方で確実な事実として感じられたものであるが、知的に把握できるものではない。まさにジェイムズが言うように「言葉にしえない」もののなのである。しかし、神秘家はそれを何とかことばにして、他者に伝えようとする。このことがきわめて重要である。私的な宗教体験がありうるのかどうかよりも大事なことは、神秘家が自らの宗教体験を私的なものとして捉えているとしても、その体験を他者も用いている言葉を使って他者に伝えようとするのである。そして、他者に伝えようとする以上、体験は「私的言語」によって語られない。他者にも伝わる形式で、他者の言語ゲームにも共通する言葉で語られる。

つまり、綱島に典型的にみられる宗教体験の語り方は、一方で宗教体験のうちに（諸）宗教の本質にあたる真理を見出すような本質主義的な宗教理解に基づきつつも、他方で他の信仰や体験を有している者（あるいは信仰や体験を有していない者）に対しても伝わる言葉で、要するに自らの体験や信仰を他者の言語で語ろうとする。綱島は、宗教概念や宗教体験に対する批判者が論難するように、宗教体験を本質主義的に捉えてその本質を語ろうとするのだが、実際のところ本質を他者に伝えるための語りは（諸々の）宗教伝統に深く根ざしている。このような点で、綱島と彼の同志たちが形成する言語ゲームは、本質主義的に宗教を理解する者の「像」とも、本質主義的宗教理解に対する批判者の「像」とも異なる「像」を提供し

ているように思われる。

本稿では、網島が宗教体験を語り、その宗教体験を基盤にした思想が雑誌論文を媒体にして展開されていくことを、総体として「宗教体験言説」と捉えた上で、網島の宗教体験言説が、宗教概念批判を経た宗教研究が囚われがちな宗教体験に対する見方を自省しつつ宗教体験言説をよく見ることへと誘う、治療的な言語ゲームとして機能するのではないか、ということを示す。

3. 伝道としての宗教体験言説

網島も自らの宗教体験について確信をもって語っている。哲学を学んだ網島は、自分の体験の根拠を理性によって疑い尽くした末に、理性もこの体験が事実だと認める以外にできることはないと考えようになった。

予は予が見神の実験の、或は無根拠なる迷信ならざるかを疑ひて、この事ありし後、屢々之れを理性の法^{マツ}庭に訴へて、其の厳正不仮借なる批評を求めたり。而して予は理性が之れに対して究竟の是認以外に何等の言をも挿む能はざるを見たり。(5:218)

しかし、これほどの確信をもてたとしても、その体験が十全に語れるわけではないことも、網島は再三語っている。たとえば、網島が3度目の見神の実験について具体的に語る際に、次のように表現している。「無限の深き寂しさの底ひより、堂々と現前せる大いなる霊的活物とはたと行き会ひたるやうの一種の Shocking 錯愕、驚喜の意識は、到底筆舌の尽くし得る所にあらず」(5:213)。またこのような見神の事実は「到底如実には言ひ表はしがたき稀有無類の意識也」(5:218)とされており、宗教体験の「言葉にしえない」性質が表明されている。

ただ、決定的な宗教体験を得た後の網島は「見神の秘義」を雑誌等の論考を通して世人に伝える「紙上伝道」を重視していた。網島は、1904年11月5日の魚住折庵書簡で次のように書いている。

如何にすれば見神の秘義（多少にても予の自得せる所の）を最も有効に世人に伝ふことを得べきかは此頃の一問題に候 勿論謂ふ所の紙上伝道の外に道なしと思へど其の方法が問題になり居候也。(9:215)

このように、網島は見神体験の内容そのものではなく、自得した「見神の秘義」を雑誌等の論考による「紙上伝道」によって世人に伝えることを重要視している。「伝道」という語を網島が用いるのは「見神の実験」以降であり、「見神の実験」が網島に「伝道」を決意させるほどに深まった体験であったことが推測できる。

とはいえ、網島は特定の成立宗教に基づいて「見神の秘義」を伝えようとするのではなく、また自ら形成した信条を他者に伝道する宗教団体を立ち上げるわけでもない。網島は、自らの体験から得た真理である「神子の自覚」を他者に伝えようとするのだが、それを伝えるために、自らの宗教体験を具体的に語りつつも、諸々の宗教伝統に基づいた言葉でその真理を表現していく。

網島が自らの宗教体験を具体的に語るのは、「信」の内容の伝達の手前で、神への「信」を可能にする「見」を他者に得させるためであった。網島は「見と信と行」を「宗教生活に於ける三大要義」と捉えた上で、「真に神を見ずして真に神を信ずるものはあらず」(5:216)として「見」を重視する。神を信じるためには、まずもって何らかの仕方で神に感応していなければならないという。その「見」の状態に読者たちを誘うために網島がとる表現方法の一つが、体験を具体的に語ることなのである。

そして、もう一つの方法が、さまざまな宗教的偉人の「見」を援用しながら伝えることである。たとえば網島は新約聖書におけるイエスの言葉をアレンジして次のように論じている。

されば予は将さに曰ふべし、見ずして信ずるものは幸也、されど見て信ずるものは更に幸也と。而してこゝに謂ふ見るの義がかの基督の一弟子が手もて再生の基督の肉身に触れて、さて始めて彼れを見たりとせるが如き官覚的浅薄の

意味ならざるや、論なき也。夫れ真に神を見て信ずるものの信念は、宇宙の中心より挺出して三世十方を蔽う人生の大樹なる乎。^{いのち}生命の枝葉永遠に繁り栄えて、劫火も之れを燬く能はず、^(たお)劫風も之れを僵す能はず。(5:217)

キリストが、復活した自らの身体の釘跡に触れてはじめて復活を信じた弟子（ディディモと呼ばれるトマス）に対し、「わたしを見たから信じたのか。見ないのに信じる人は、幸いである」（『ヨハネによる福音書』20:29）と述べたことを逆転させて、「見て信ずるものは更に幸也」と記している。綱島が断っているように、ここで言う「見る」は、感覚的に肉体に触れ、見るのではなく、おそらくはキリストが神を「見る」こと、つまり父なる神とともにあることを感覚的でない仕方ですらに感得していることであろう。自らが神の子であるという自覚を有するからこそ、キリストは神の御心のままに自らを死の運命へともたしたのである。

とはいえ、綱島はキリスト教に根ざして宗教体験を理解し、キリスト教に沿って自らの信仰を伝道しようとしたのでもない。先述の通り、綱島にとって神や仏などの語は「予の実験内容を詮表するの符号」（5:489）とされており、体験の形式（キリスト教的な神を見るか、仏教的な仏を見るか）は二次的なものとされる。

しかし、綱島は諸宗教の概念を深く受容して、自らの信仰を諸宗教の思想によって表明し、諸宗教の伝統に沿って祈りなどの宗教実践を行っていてもいる。特に最晩年の綱島はキリスト教とともに浄土教を深く受容し、念仏を称えるなかで、綱島の思想は他力的な側面を強く持つようになっていく（古荘 2021）。

そして、病床にありながらも、さまざまな宗教伝統に根ざした実践や修養を重ねながら思索を深めていく綱島に対して、綱島の言説に共感する者たちは綱島の思想や人格に対する信頼感をもつようになった。綱島の思想に共感する者の中には書簡を通して、あるいは病床で面会して綱島の指導を受けようとする者もいた。彼らと綱島は、綱島の死（1907年9月）の直前、1907年7月から

『回覧集』という交換ノートを回覧するようになり、自らの思想や体験を共有し、議論した。このノートは少なくとも綱島の死後3年弱は続いており、綱島を軸とした交流の場が一定期間続いていたことを示唆する。

『回覧集』執筆者の多くは、はじめて『回覧集』に執筆する際に自己紹介を兼ねて綱島と出会った経緯（たとえば綱島の論考に出会ってから綱島に面会するに至る経緯）を記しており、彼らの多くが綱島の人格や文体への敬意を表明している。思想内容を十分理解できず、信仰や宗教体験も得ていない者でも、綱島の文体に惹かれ、実際に面会したときの綱島の態度や語り口に感銘を受けたことを表明していることが多い。綱島の思想や体験を十分理解できない、あるいはズレた形で理解していても、綱島や他の執筆者たちとのコミュニケーションが持続することを可能にしていたのは、綱島の人格や文体への尊敬から生まれた綱島への信頼であると推測できる。

ところで、『回覧集』執筆者の中には、何らかの信仰や体験をもって綱島と対話していた者たちもいたが、その中には綱島思想の中心的概念、たとえば「神の子」でさえ綱島とは明らかに異なる意味で理解している者もいた。

綱島は、神への感応のうちで自覚的に行為する個人格を「神の子」とし、人間がみな「神の子」であることを自覚すること、すなわち「神子の自覚」が重要だと考えて、この自覚をキリスト教や浄土教の思想を用いて表現していた。綱島の思想において、神に融解合一し切らない個人格の擁護という論点はきわめて重要であり、この点が近代的自己を確立しようとしていた煩悶青年たちに評価され、また現代の研究者にも評価される（末木 2004:203）が、綱島の道友のなかには綱島の言説に共感しつつも、個を神や真如に融解させる思想として受容する者もいた。その典型が西田天香である。西田はキリスト教も学んでいたものの、浄土教をはじめとする仏教を思索のベースにしていた。その西田は自らの思想を語る際に綱島から借用して「神の子」という概念を用いたが、西田は個人格を我執に囚われたものとし、我でなくなり人でなくなるときこそ「神の子」となると考

えていた。このように西田は、個人格をある意味で否定し、超越的な存在のもとでの懺悔奉仕、無所有の托鉢生活を実践していった。ところで最晩年の網島は浄土教に接近し、個人格のあり方についても他力的な側面を強調するようになるが、おそらくは西田の影響もあって、網島の「神の子」概念の用法も変化しつつあった。網島がもう少し長く生きていたら網島の「神の子」概念も個人格を神に融解させるような神人合一的な概念に変化していたのかもしれない（古莊 2020 a）。よって、網島と西田との間で「神の子」概念理解のズレがあったと簡単に言うこともできない。西田は網島から「神の子」の概念を借用したが、西田は網島とは異なる信仰や体験をもとに「神の子」という概念を使用した。たしかに両者の用いる「神の子」の意味内容にはズレがあったが、互いの信仰や体験を尊重し合いながら意味内容のズレを含む概念を用いてコミュニケーションが成立していた。だからこそ、網島は西田の思想や実践から大きな影響を受けて、自らの「神の子」概念も変容させていったのである。網島も西田も自らの宗教体験が宗教の本質を露わにするものとして捉え、その体験をベースに諸々の宗教伝統を換骨奪胎して自らの思想や実践を形成すると同時に、複数の宗教伝統の祈りの方法を自らの実践のうちに取り入れて、自らの信仰や体験をさらに深めた。つまり、二人にとって宗教体験は諸々の宗教伝統に基づく信仰や実践には囚われない宗教の本質を顕にするものでありながら、その本質自体が諸宗教の実践によって深められていたのである。そのような二人の体験は同一ではないと思われ（そもそも体験が同一であるということを示すことはできない）、また参照する宗教伝統もぴったりと重なるわけではなく、歴史的な宗教伝統を用いて表現される思想内容には根本的な部分でズレがあるが、互いの信仰や体験を認め合っていた。本質主義的に宗教体験を理解しつつ歴史的な宗教伝統に根ざした思想や実践を展開する二人の間でズレを孕みながらも言語ゲームが成立していたのである。

別の事例として、宗教体験を得られずに苦悶しているような執筆者が挙げられる。当時姫路師範学校の教諭でキリスト教の信仰をもっていた三浦

修吾が典型的で、彼の劇的な回心のプロセスが『回覧集』に遺されている。当時病氣療養中であつた三浦は、『回覧集』巻四で「小生は神を語り仏を云ひ靈魂を論じ永久の生命を談ずる事の出来ぬものです、遂に未だそれらの実験に参じ得ないのですから」と語り、病氣療養のなかで「小生には遂に神も佛もみえませぬ 唯涙にみちたる寂しい人生がみゆるばかりです」と苦の実験を「表白」していた（121～122 頁）。三浦に限らず、『回覧集』執筆者のなかでは、体験を得ていない者は神や靈魂を語ることができないと捉えられていた。その三浦が『回覧集』巻五において、神が「死するも猶吾を離れざる者」だという自覚を得て、「一切をすてゝ 基督に導かれて 神の永久生命に参する」（104 頁）と述べ、網島の語った神を共有して自分の思想を語るようになる。このような「新生」を『回覧集』で目の当たりにした他の執筆者たちは驚くとともに祝意を述べている。もちろん、三浦には三浦の宗教体験に至る経緯があり、その経緯は網島と同一ではない。三浦は網島の思想を愛読しつつも、網島の思想内容にある種のドグマとして信仰するわけではなかったが、とにかく網島から三浦に「見神」が伝道された。網島と同一の体験を得たかどうかは何とも言えないのだが、三浦は体験を得たことで、網島の語彙を用いて自らの思想を語るに至った。しかも、体験を得た三浦は「神よ」と祈るだけでなく「念佛をも唱へてゐ」たという（『回覧集』巻五、109 頁）。三浦は、複数の宗教にまたがって宗教的实践を営む点も網島と共有していたのである。もちろん、網島の語彙を使って思想を語り、網島のように複数の宗教伝統に基づく祈りを営むからといって、網島の思想内容を真に受容したと言えるわけでもない。そもそも、網島思想が真に受容されたと認定できる基準を定めることなどできない。ただ、宗教体験を語る網島を信頼して網島に学ぼうとしていた三浦は、宗教体験を得られない煩悶を経て体験を獲得したとき、網島の思想と実践を三浦なりに受け継いだのだとは言えよう。三浦が体験を得たのは 1908 年、すなわち網島の死後のことであるが、この事態を網島から三浦への「伝道」と捉えてもよいと考える。

4. まとめ

綱島の宗教体験理解の本質主義的な側面や、綱島が言説の背後に無媒介的な体験を想定していることは、宗教概念批判によって批判されうる。しかし、綱島の宗教体験言説は本質主義への批判によって否定しきれない豊かさを有している。綱島は自らの固有の宗教体験を確信し、宗教体験の言表不可能性を意識しつつも、諸々の宗教伝統の概念を活用しつつ自らの宗教体験や信仰を表現して「伝道」し、複数の宗教伝統の祈りの手法を用いて宗教体験を深めていた。そして、綱島の同志たちは、綱島の体験を「理解」できるわけではないにしても、綱島が何らかの体験を得ている者であるという信頼を寄せており、この信頼に基づいて、各人の信仰や体験によってさまざまな仕方で綱島の思想や実践を受容した。第三者的な立場からすれば綱島と彼の同志たちの間で、「神の子」などの綱島思想の重要概念の用法にはズレが存するようにみえるが、彼らはそれなりにコミュニケーションを取って互いの信仰や体験に共感し合っていた。同志たちもまた、宗教体験によって宗教の本質をつかみ取ることができると考えていたが、彼らも自らの体験を自らが立脚する宗教伝統に基づいて言語化し、互いに「理解」し合っていた。

このような綱島の周辺で生じていたコミュニケーションを一つの言語ゲームとして捉えるならば、この言語ゲームは、宗教概念や宗教体験に対する批判が共有している「像」、たとえば本質主義的な宗教理解は否定すべきであると考ええる「像」、あるいは超歴史的な宗教体験と歴史的な諸々の宗教伝統とを対置するような「像」とは異なる「像」を提示しているように思われる。綱島においては、一方で本質主義的に宗教体験が理解されているからこそ諸々の宗教伝統から新たな思想が別出されうるが、他方で宗教体験は諸々の宗教伝統から超絶しているのではなく、さまざまな宗教伝統の祈りや実践によって一層深められていくものとされる。諸宗教を包括するような「宗教」と諸宗教とは影響を及ぼし合う関係にある。綱島の周辺で生じた言語ゲームは、本質主義的な

宗教理解のもつ「像」からも、宗教概念批判の有する「像」からもある程度の距離を取って宗教体験言説をよく見ることへと誘う治療的な言語ゲームとして有用だと考える。そして、ウィトゲンシュタインの言語ゲーム論が哲学であるのなら、綱島の言説分析を通して実際の宗教体験言説をよく見ることへと誘うことも宗教哲学的試みと言ってよいのではないだろうか。

注

- (1) 綱島梁川の記述については、複製版の『梁川全集』全10巻、別巻2巻（大空社、1995）から引用し、（巻数：頁数）の形式で引用箇所を示す。旧字体は新字体に改め、一部の表記を変更した。綱島による強調記号は大部分を省略した。
- (2) 藤井修平は、エリアーデ以後の宗教学の展開を「モダニスト」と「ポストモダニスト」という2つの潮流で説明している。「モダニスト」が「適切な研究方法に従い、研究を取り巻くさまざまなバイアスを取り除けば客観的な知は生み出されうるとし、専ら科学のみがその客観的な知を提供できると考えて、学術研究において従うべき正しさの規範を科学に求める姿勢を指す」のに対し、「ポストモダニスト」は、「モダニストの姿勢に異議を唱え、客観性を標榜する科学の営みの中にも、それに携わる人間の歴史的・社会的・政治的・経済的状況が反映されていることを明らかにし、その偏りを西洋中心主義・男性中心主義・近代啓蒙主義・世俗主義等であるとして批判することで、知の絶対性・普遍性を疑問視する立場」としている（藤井 2021: 18）。日本では、磯前順一などの研究者が積極的に受容したポストモダニストの宗教概念批判は広く知られているが、モダニストのものは十分知られていない。本稿では、ポストモダニストが依拠するものとは異なるウィトゲンシュタイン理解を介してポストモダニストの宗教概念批判をいわば内側から批判することを試みているが、藤井が指摘するように、そもそもポストモダニストに分類しうる思想も多様であり、さらにポストモダニストとは異なるモダニストの宗教概念批判があることに注意を向ける必要がある。
- (3) とはいえ、大谷によれば、「このような「言語ゲーム」の多様性から、言語ゲームという概念がウィトゲンシュタインによって統一性を欠く仕方で使用されていると考える必要はない。というの

も、言語ゲームとは哲学的像を明確化するためのモデルとなるという仕方、一定の統一性を伴った仕方で使用されている概念なのである」(大谷 2020: 83)。

- (4) もちろん、後期ウィットゲンシュタインの哲学にこのような「治療」としての側面を見いだす解釈は古くからあったが、1990 年ごろから『論理哲学論考』にも治療的解釈がなされるようになっていく。このようなウィットゲンシュタイン研究の大きな流れについては、荒畑他編著 2016 を参照。

参考文献

- 荒畑靖宏・山田圭一・古田徹也編著 2016, 『これからのウィットゲンシュタイン——刷新と応用のための 14 編』リベルタス出版。
- L・ウィットゲンシュタイン 2020, 『哲学探究』(鬼界彰夫訳), 講談社。
- 宇佐美英太郎編 1907-1910, 『回覧集』, 未出版, 7 卷まで現存。
- 大谷弘 2020, 『ウィットゲンシュタイン 明確化の哲学』青土社。
- W・ジェイムズ 1902=1970, 『宗教的経験の諸相(下)』(榊田啓三郎訳), 岩波書店。
- 末木文美士 2004, 『明治思想家論(近代日本の思想・再考 I)』トランスビュー。
- 網島梁川 1995, 『梁川全集』全 10 巻・別冊 2 巻(復刻版), 大空社。
- 鶴岡賀雄 2010, 「神秘主義」, 星野英紀他編『宗教学事典』丸善, 298~301 頁。
- 藤井修平 2021, 『生物学・認知科学に基づいた宗教理論および宗教思想の研究』(博士論文, 未出版)。
- 古田徹也 2020, 『はじめてのウィットゲンシュタイン』NHK 出版。
- 古荘匡義 2020 a, 「宗教体験に基づく複合宗教実践の諸相——網島梁川から西田天香へ」, 龍谷大学国際社会文化研究所編『龍谷大学国際社会文化研究所紀要』第 22 号, 203~215 頁。
- 2020 b, 「網島梁川における見神と批評」, 宗教倫理学会編『宗教と倫理』第 20 号, 65~79 頁。
- 2021, 「網島梁川の宗教体験と宗教哲学」, 宗教哲学会編『宗教哲学研究』第 38 号, 48~60 頁。
- 星川啓慈 1997, 『言語ゲームとしての宗教』勁草書房。
- 渡辺優 2016, 『ジャン=ジョゼフ・スラン——一七世紀フランス神秘主義の光芒』慶應義塾大学出版会。
- Katz, Steven T. 1978, "Language, Epistemology, and Mysticism," in Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press, pp. 22-74.
- McCutcheon, Russell T., 2014, *Studying Religion: an introduction (second ed.)*, New York, Routledge.
- Sharf, Robert H., 1998, "Experience," Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, The University of Chicago Press, pp.94-116. (「体験」(葛西賢太訳), 奥山倫明監訳『宗教学必須用語 22』刀水書房, 2008 年, 380~410 頁)

付記

本研究は、龍谷大学研究員(2020 年度)、龍谷大学国際社会文化研究所(2021~22 年度共同研究)、科学研究費補助金(20K12819)の助成による研究成果の一部である。

Tsunashima Ryosen's Language Game

Tadayoshi Furuso

Modern studies of religion that tend to criticize the existence of an intrinsic (*sui generis*) essence to religion often refer to the ideas of late-period Wittgenstein. However, in recent Wittgenstein studies, the thoughts of Wittgenstein's language game are interpreted not so much as a critique of essentialism, but more as an aid to self-healing, in which one realizes for oneself that one's thinking has been confused by the images (Bilder) one uses to understand things. When the religious dialogue of Tsunashima Ryosen (1873-1907) and his followers is grasped as a language game, this language game is not criticized by contemporary religious studies as an essentialist discourse that presupposes a supra-historical essence in religious experiences. Instead, it can be evaluated as something that helps contemporary religious studies to heal themselves by liberating them from their essentialist image of religious experience.