

# 清沢満之における信

加 藤 智 見  
基礎教育課程

## On the Faith in Manshi Kiyozawa

Chicken KATO

*Division of Liberal Arts and Science*

(Received October 31, 1996 ; Accepted January 10, 1997)

### 1. 序 論

死の1年前、清沢満之は次のように回想している。

「回想す。明治二十七、八年の養病に、人生に関する思想を一変し、ほぼ自力の迷情を翻転し得たりと雖も、人事の興廃は、尚ほ心頭を動かして止まず。すなわち二十八、九年に於ける我が宗門時事は、終に二十九、三十年に及べる教界運動を惹起せしめたり。而して三十年末より、三十一年始めにわたりて、四阿含等を読誦し、三十一年四月、教界時言の廃刊と共に此の運動を一結し、自坊に投じて休養の機会を得るに至りては、大いに反観自省の幸を得たりと雖も、修養の不足は尚ほ人情の煩累に対して平然たるあたわざるものあり。三十一年秋冬の交、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、三十二年、東上の勧誘に応じて以来は、更に断えざる機会に接して、修養の道途に進就するを得たるを感ず。而して今や仏陀は、更に大なる難事を示して、益々佳境に進入せしめたもうが如し。豈に感謝せざるを得むや」<sup>1)</sup>。

上の文から三つの問題を提起したい。

まず第一に、この文によれば、満之の回心は一般に言われるような急激なものではなく、きわめて独自なものであることがわかるが、その独自性の根拠はどこにあるか、である。たとえば『阿含経』といえは原始経典でもあり、自力的な経典である。阿含経等を読みながら修養することは、他力に徹していないかのようなのである。他力を説く『浄土三部経』さらには親鸞の『教行信証』などをあげないで、なぜエピクテタスの書物を取り上げるのか。あるいは三部経や教行信証は彼の信の大前提であったためにあげなかったのかも知れないが、それにしてもなぜこれほどまでに阿含やエピクテタスを強調するのか。そこにはどのような根拠があるのだろうか。実はここに満之の誠実な信の態度と信の独自性がひそんでいると考えられるが、この問題を、史実を追い、信の形成過

程を見ながら検討してみる。

第二に、たとえば仏陀が「大いなる難事を示して」というような表現があるが、このような表現は仏教というよりキリスト教の受難の色合いが濃いかのようなのである。実際彼の信はキリスト教的であると言われることもある。しかしこれは西洋の宗教・哲学の核心に迫ろうとしていたことと関係し、むしろ表現上の問題である。私見によれば、満之の信の特徴はキリスト教の人格的な信とは根本的に相違し、親鸞、特に蓮如の人格性の濃厚なあり方とも違い、非人格的なあり方が強いと思えるが、このような点を考慮しつつ彼の信の特質を見たい。

さらに第三に、親鸞であっても、たしかに回心の後自力の迷いがあった。しかし鎌倉と明治では意識のあり方が違っているはずである。信の根本が同一であっても、迷いのあり方はその人の意識、人格、時代において相違する。回心後の苦悩を追究することによって彼固有の信の特質を考えてみたい。以上三問題である。

### 2. 幼少年時代

満之は、文久3年(1863)6月26日、名古屋の黒門町に尾張藩士徳永永則の長男として生まれた。なお清沢姓は後に入寺した三河大浜の西方寺の姓である。父永則は徳川藩の武士ではあったが、足輕頭であった。母タキも尾張藩士横井甚左衛門の娘であった。

さてここで注意すべき点は、父が佐幕派の武士であったということである。佐幕派の武士は当時いよいよ苦しい生活を強いられていたことと関係し、その子満之は幼児のときから時代の主流の人間ではないというコンプレックスに悩まされていたという点である。この点は成長するにしたがって複雑な心理的苦悩を背負うことになる。後に満之も宗教的な世界に歩むことになるが、このようにして形成された複雑な心の屈曲は満之に限らなかった。キリスト教界で活躍することになる新島襄、植村正久、内村鑑三、真宗に大きな影響を与えた井上円了、

村上専精たちも佐幕派の出身であった。このコンプレックスは特に後の廃藩置県後の貧困と絡んでいよいよ深くなっていった。強情な性格の父は世渡りが下手で、茶を竹箆に入れて売ったりしながら糊口をしのいでいた。

しかし不幸中の幸いとも言おうか、ただ貧困の中で絶望的に生きていたのではない。コンプレックスも世を怨む方向には進まなかった。父永則には武士として儒教の素養があり、剛直で実直な儒教的精神を父から植えつけられることになった。後に満之は『論語』や『言志録』、さらには『赤穂義士』などを愛読した。儒教的な忠義や忠誠の意識が彼には非常に強い。

と同時に佐幕派出身の若者は出世の点では不利なため、自律的な強い自我を形成する必要があった。満之にも刻苦勉励の態度が自ら養われることになる。何かの援助を受けて自己を生かすことができた場合には、深い恩義を感じ、それによって自己の境遇を超える強靱な意識が形成されることになる。やがて長じて東本願寺教団により教育を受けることになるが、これに深く恩義を感じ、精神的支柱を確立することによってコンプレックスを超えることになる。

また彼には母タキの影響も強い。タキは真宗の熱心な門徒であり、聞法に励み、いつも満之と仏前で勤行した。このため彼は5、6歳のときにはすでに『正信偈』『和讃』『御文』などを読むことができた。後に東京大学を卒業し、両親を東京に呼んで同居することになったとき、彼女は心身ともに清らかになって上京しようと剃髪してしまった。毅然とした信心が彼女にはあった。

このように佐幕派の人間としてのコンプレックスの上に、武士的な潔癖性、儒教的な忠義心、母の影響としての深い他力信が彼の自我を形成していった。後に次のような文を残している。「絶対の信任(たのむ)は無一物たらざる可からず(禪)、無私たらざる可からず(儒)、忘己たらざる可からず(至心信楽忘己也)」<sup>9)</sup>。禪は武士道的な見方に通じるものであり、これと儒教的なもの、至心の信心すなわち真宗の信心という要素が彼の中に一体となって生きているし、これらが同時に彼のコンプレックスを超えようとして強められ、同時に深められていくと考えるべきであると思える。

さらにもう一つ加えるべき点がある。それはこのような伝統的な精神的素養と同時に斬新な合理性・科学性が彼において養われていた点である。小学校以来神童と呼ばれ、特に算術は拔群で、11歳頃には教師を助け、算術を教えたともいわれている。合理的、実証的な傾向と能力がすでに萌芽していた。この点は宗教的な場でも生かされることになる。彼はいつも「実際は汝自らこれを実験せざるべからず」と語った。この態度は幼少年期にす

でにその原点があった。内省、内観すなわち自己を冷静な反省、観察の対象とするのもそうである。後に「宗教は信仰を要すと雖も、決して道理に違背したる信仰を要すと言ふにあらず。若し道理と信仰と違背することあらば、寧ろ信仰を棄て、道理を取るべきなり」<sup>10)</sup>というように合理性を徹底することになる。このような態度は既成の仏教を新たに近代に耐え得るものに昇華する結果をもたらすことになるのである。これらの点は彼の信の形成に深い影響を及ぼすことになる。

### 3. 屈折した少年時代

明治3年、8歳の満之は手習塾に入る。5年生のとき、学制の改革により愛知県第五義校の生徒となった。後これが小学校となる。「神童の称あり。席次は常に級中の首位を占め、人皆な畏敬せり」<sup>11)</sup>と小川空恵はいう。

12歳になった満之は小学校卒業後、開設されたばかりの愛知外国語学校に入る。当校は同年12月に愛知英語学校と改称された。満之の弟子暁鳥敏は「十二歳の冬、名古屋市に英語学校が建てられた。市の人は多く之を好まなかったが、先生の父上は時世に見る所ありて、先生をこゝに入学せしめられた。先生は学齡未満のため始めは仮入学を許されたが、半年の後で、成績優等の為本入学を許された」<sup>12)</sup>と述べている。

しかしこの英語学校も明治10年4月、西南戦争による国費多端のため廃校になってしまった。そこで今度は愛知医学校に入るようになった。この辺の事情を暁鳥が述べる。「十四歳の時、英語学校が廃せらるゝに当り、教授英人某が先生を東京へつれ行かうとしたが父上が許されなかった。父上は医師にしようと思って、この頃、本願寺派の別院に医学校が建てられたから、先生はこゝへ入学せられた。教授ドクトル某、前の英語学校教授の英人の依託を受けて大いに先生を薫育愛撫せられた。或る時このドクトルが岐阜に行つて演説せられた時、先生はその通弁をして大いに賞せられたこともあった」<sup>13)</sup>。

こうして外国人にも見こまれ、医学やドイツ語も学びはじめたが、まもなくこの学校をやめてしまう。後に「就学履歴概略」に「同年五月、愛知県医学校の生徒となり、独乙学を習ふ。七月、該校新築落成し、之に移りたれども、九月に至りて猶ほ課業始の報告なし、故に之を止む」<sup>14)</sup>と書いている。父が望み、満之がそのつもりでいた医学への道も閉ざされてしまうことになる。佐幕派の人間としてのコンプレックス、長男として親を養わねばならないという経済的不安、神童と呼ばれ学問への意欲旺盛であるにもかかわらず打ち続く不運、これらの不如意が彼を屈折した人間にしていった。

しかしやがて彼にとって大きな転機が訪れる。この頃、

真宗大谷派の本願寺に育英教校ができ、全国の秀才を募ったのである。実は母タキが聞法に通っていた近くの覚音寺に小川空恵と空順という兄弟がおり、満之の友達であった。その空恵が回想している。「清沢氏の実家と予の寺とは、僅か半町を相隔たるのみ。依って毎夜相会し、学課の復習予習を為せり。一日予に語って曰く、始め医学に志せしに、一旦医学校も廃止せられ、将来の方向に甚だ困難なり、如何せしものかと。予は之に答へて曰く、医学も僧侶もほぼ相似たり、今後僧侶と為り、育英教校に入り、勉学するに如くはなし。現に空順は同校に在りと勧めしに、然らば父母に謀り意を決すべしとて、両親の承諾を得て、予と同道して陸路東海道を経て西京に赴く事とは為りぬ」<sup>8)</sup>。

明治10年1月、かくして満之は上洛した。2月には得度を受け、法名は賢了となる。暁烏によれば、こうして僧になった理由は「一生学問として呉れると云ふのが嬉しさに、坊主になったので、決して親鸞聖人や法然上人の如く、立派な精神で坊主になったのではないと云はれました」<sup>9)</sup>とされるが、これを言葉通りに受け取るわけにはいかない。生来論理的で筋の通らぬことには妥協できない気質であったことから、内心深く仏道に励むという決意があったはずであり、同時に仏門の出自でない負い目、本願寺によって教育させてもらうという恩義と負い目を背負い、同窓の僧侶の師弟にくらべ、屈折した意識を形成していったはずである。

同年3月、当校に入学し、後に同志となる稲葉昌丸や今川覚神たちと知合う。この育英教校は明治8年7月に設立されたが、当時の法主の「親諭」には次のように述べてある。「如何にして神道各宗と並馳して後れず、外教門と対峙して動かざるの地位に至るべきや。今日吾が本廟の如き、外には盛大に相見え候得共、内には大いに心を安んぜざる所あり。其の由は我が弟たる面々兎角遊情に流れて官省府県の制令にも抵触し、徒に無学に暮して他力真宗の正意を誤謬す」<sup>10)</sup>。

当時の本願寺は、廃仏毀釈以後の神道との関係、強力なキリスト教伝道への対抗、自派僧侶の墮落をいかに刷新するかなどの問題をかかえていた。教校の設立は、これらの点を反省し積極的に将来を先取りしようとする意欲から出たものでもあった。島地黙雷たちを西洋に視察させ、政府の陳腐な大教院制度からいち早く脱出した真宗の先見の明を示すものであった。

教校のカリキュラムには、宗学はもちろん、ベンゴール文法・ヒンドスタニー文法、さらにはコーラン経・ユダヤ教大意・天主教大意・ギリシア教大意などまでがあった。満之の眼を広く世界に向けさせることになると同時に本格的な仏教の勉学の機会を与えることになった。

当時の満之について次のような回想がある。「道心堅固の聖僧たる面影ある為、高潔なる意味にて『ビショップ』なる異名を得たり」<sup>11)</sup>。「育英教校在学の折から和尚さんという名が先生について、つひに其がポーブに変わったのである。……自ら持すること厳、人を待つこと寛。先生の人格には、どうも尊いところが、少くありませぬ」<sup>12)</sup>。

しかしわれわれは、このような姿の奥に深いコンプレックス、負い目、屈折した意識があることを看過するわけにはいかない。

#### 4. 学究の青年時代

4年間の勉学を終えたが、学業優秀につき、将来を見こまれ東京留学生に選ばれた。

明治14年12月、19歳の満之は稲葉昌丸らと東京に向かい、翌15年東京大学予備門第2級に編入学した。16年9月、東京大学文学部哲学科に入学し、論理学をフェノロサ、心理学を外山正一、哲学をブッセ、印度哲学を原担山らに教授される。

伊藤吉之助の『哲学会資料』によれば「スタイン等の国家論が輸入され、独乙語が次第に重んじられる様になって、独乙の学風は我が国に迎えられた。フェノロサ氏がヘーゲルを講じ、クーペル氏がカントを講じ、新来のブッセ氏（二十年一月より開講）がロツツェの哲学を祖述する頃から、独乙の純正哲学がようやく英国のそれに代る趨向を示して来た」<sup>13)</sup>という。

満之も「そもそも自分共がはじめて哲学の講義を聴いた外国教師はフェノロサ氏で、文科一年生の時に一学期ほど論理学をヘーゲル流の立場から概論されたのがそれだ」<sup>14)</sup>といい、稲葉が「大学時代ではフェノロサのヘーゲルの講義が一番面白かったと常に話されました」<sup>15)</sup>と回想しているように、満之の哲学がドイツ観念論に傾く外因ともなった。彼自身21年「純正哲学」を書いているし、この年「哲学は吾人が精神を以て原理原則を見出す学問なれば」<sup>16)</sup>といている。

このような傾向が彼の思考法の基盤になり、たとえば仏教の論理的解釈がなされるようになる。「吾人は転化正傍の関係を論ずるに於て、端なく転化の原則に到達せり。蓋し転化の原則は所謂因縁因果の理法にして、……ヘーゲル氏の三段法なり」<sup>17)</sup>。

また社会に対しての見方も特色をおびてくる。当時の物質的、功利的な時代の風潮に対しては、たとえば大学3年のとき「社会の改革を以て自ら任ずる者は、しばしば現時の政体を攻撃して以て窮厄の本源とし、社会の情態は各個人のCharacteristicの結果の相寄れる者に過ぎざることを知らず」<sup>18)</sup>と指摘する。同時代の福沢諭吉は個人の実学を身につけてはじめて個人の自由独立が得ら

れ、個人の自主独立をもとに日本の文明を進めて国の独立が達成されるのであると主張したが、満之は、福沢が実地体験的であるのに対して、思索によって個人の人格的自覚を説くようになる。さらに満之は「徐々に人性を改良して適応の準備を為すにあらざれば(社会の Order)政体を改革するも益なきなり。故に、社会の改新は人性の改新を先とせざるべからざるなり」<sup>19)</sup>と主張することになった。大学4年になるとさらに具体的な表現になる。「世間多く功用の見解を誤り、殖産工業を助くるものを以て功利となすものあり。これ不可なり。殖産工業吾人の身心あるが為に入用なり。然れば直接の功利にあらずして、之を達するの手段なり。直接真正の功利は吾人の身心を進歩せしむるにあり。哲学を研究して精神の作用を盛大ならしむるは真の功利なり」<sup>20)</sup>。

20年7月、卒業と同時に大学院に入り宗教哲学を専攻し、外山正一やブッセに指導を受けた。かたわら一高で教え、井上円了が創設した哲学館でも講義をはじめた。エリートコースを歩みはじめ、自信にみなぎった生活がはじまる。この自信は彼の哲学にも現われる。「宗教の完満なるものは、哲学の基礎によらざる可からず、哲学極に達するものは、必ず宗教に転化するの理甚だ知り易きなり」<sup>21)</sup>。

しかしながらこのような思いは宗教自体に対する体験からにじみ出てきたものではない。哲学の究極と宗教の究極の違いが考えられていないかのようなのである。宗教はなぜ哲学ではなく宗教なのか、哲学ではなく宗教に向かわざるを得ない人間がなぜいるのか等の実存的な問いから発した言葉ではない。「弥陀を立すること、ゴッドを立するが如くすべからず。何となれば、かくする時は哲学にて破らるべければ也。若し哲学にて破られじとせば、弥陀を真如とせざるべからず」<sup>22)</sup>。

このような言葉を取り上げてみても、阿弥陀仏が救済者としてではなく、哲学的な純正さに符合するか否かの次元で考えられているにすぎないようである。なぜあえて法蔵菩薩となって苦悩したかという宗教性が根底になった発想ではない。このような態度の中には、既成の仏教を時代の最先端の哲学によって新たに再確認しようとする意気込みとともに意識の底にあるコンプレックスと屈折した負い目を高い次元で一気にぬぐい去ろうとする意識があったと察せられる。しかしこの高揚した自我を翌年、自らの手でたたきつぶすことになる。

## 5. 方向転換と修養時代

明治21年7月、満之は突然京都に行くことになった。その理由は同10年に創設され、後に京都一中になる京都府立尋常中学が当時経営難に陥っていた。このため知事

の北垣国道は、その経営を東本願寺に依頼した。そこで本願寺は真宗大学寮の兼学科を同校に併置し、真宗の宗学である宗乗、他宗についての余乗、さらに哲学をカリキュラムに入れることを条件にこれを経営することになった。

将来を期待して校長の人選が行なわれたが、当時の本願寺の実力者渥美契縁はなんとしても満之を迎えようとした。晩烏はいう。「先生は大分迷はれた。自分の志願を一年で放棄せにゃならん。その熟慮の結果、政府の方の学校をやめて、本願寺の方へ自分の一生を捧げる決心をされた」<sup>23)</sup>。その内面的な根拠は何であったのか。人見忠次郎によれば、「師は時々自分に語るゝ様、『人は恩義を思はざるべからず。所謂四恩を説くの人は多きも、其の有難味を解し、これに報ぜんことを思ふものは必ずしも多からず。人にして他より受けたる恩を解せず、之を解するも、其の之に報いんことに思ひ到らざるものは、人の人たる所以にあらず。余は国家の恩、父母の恩はいふまでもなく、身は俗家に生れ、縁ありて真宗の寺門に入り、本山の教育を受けて今日に至りたるもの、この点に於て、余は篤く本山の恩を思ひ、之が報恩の道を尽くさざるべからず』と」<sup>24)</sup>と指摘する。

しかしこのような面だけについて考えることは消極的に彼の決意を解することになるだろう。恩義であると同時に義理で京都にいったと考えることにもなりかねないからである。内心にもっと積極的なものがあつたと思ふ。このような恩義は招聘されてはじめておこつたものではないはずである。学生時代いつも心の中にあつたはずである。近代化するのに困難のつきまとうであろう教団の行く末を常に考えていたことは当然考えられる。西洋の思想に対して仏教はどう対峙すべきか、迫りくるキリスト教に対してどう対すべきか、などは常に問題になっていたはずである。そこにこの招聘の話がきたのである。迷いながらも、京都に帰る決心をし、この問題に全力で取り組もうと考えたとすべきであろう。後に激しい禁欲生活をし、血を吐きながら革新運動をすることを考えると、単なる恩義や義理と考えるのは動機が軽すぎるのである。

教団の教学興隆と教育刷新の意気に燃えて京都に帰つた満之は、校長であつたが授業も受け持った。英語、歴史、論理を担当したが、たとえば論理の授業について藤岡勝二は「論理などは、極めて明確に教へて下さいました。一体西洋の論理は、白でなければ非白である、黒でなければ非黒であるといふ風に、極めて水際の立ったものであります。ところが仏教の方になりますと、非白非黒とか、白であつて黒いものとか、有即無だとか、非有門だとか、一寸論理では考ふことの出来ぬ曖昧なよう

な論法が沢山あります。そのため、私は非常に仏教の方をつまらぬように思ひまして、先生にこの事を御尋ねしたことがあります。すると先生は西洋の論理はさうであるが、『ものには論理以上のことがある』と教えて下されました。その御言葉は極めて簡単であります、私がその後種々のことに当たって、このことを思い出すことが度々あります。これは私に非常な教訓でありました」<sup>25)</sup>と回想している。

これは西洋論理学の矛盾律や排中律などと仏教の中道の論理などとの違いの核心をついたものであり、いち早く西洋の学問を吸収し、比較し得た者にしかでき得なかったことである。と同時に論理以上のものを仏教では体験と修行で得るべきであると満之が自覚していたことに留意すべきであり、欧化主義一辺倒であった当時、正しく仏教的基盤に立っていたことを確認しておきたい。盲目的に欧化主義や殖産主義に走っているのではない。やがてこのような態度は、物質主義や人間中心主義に傾いていく時代への鋭い批判を生むことになるし、薩長中心の官僚主義に対する佐幕出身の在野精神ともなる。

さてこのような満之の教育と学問への情熱は、中学での学生間の対立、高倉学寮での舎監と学生の対立の問題をも解決させ、数年後には『宗教哲学骸骨』を世に送り、その英訳は明治26年(1893)に開催されたシカゴ万国宗教大会で好評を博することになった。

なお24年、新法主の教育のために岡崎学館の主任になったが、その教育について彼は次のように述べている。「決して単に学識其物を目的と遊ばさるべきにあらず候へば、仮令学識は、如何ほど深遠に渡らせらるゝとも、万一にも御德行上に於て欠漏あらせらるゝ様の事ありては、恐れながら決して真の法主殿、真の大善知識とは申し難く候。某等の将来の法主殿に対し、万死御注意申上げんとするは実に此の一点に御座候」<sup>26)</sup>。

学と徳を厳密に区分し、徳を指摘している点に留意しておきたい。

また満之は負担が大きかったために中断されていた留学制度を復活させ、さらに25年には、教学のための資金の募集を建議して拒否されるということもあった。このように彼はひたすら本願寺の前途を思って献身した。しかしやがて彼の内面と外面で決定的な挫折を味わうことになるが、これこそが彼に深い回心と独自な自信を得させることになる。この時代までは主として論理を介した信仰観であった。『宗教哲学骸骨』には次のような文章が見られる。「信仰は道理によりて矯正せらるべきものなり。故に道理は宗教内に於て甚だ須要のものたるなり」<sup>27)</sup>。

## 6. 禁欲生活と信

貧しい佐幕派の武士の子として生れた満之が、思いもしなかったエリートコースに乗った。恵まれた頭脳に自信をもち、仏教や真宗の教えを祖上にのせ、近代的理性に理解させるべく努力していた。しかし次第に仏教の真髓、親鸞の教えの本質は理性的な論理だけではわからないことに気づきはじめた。なぜわからぬのか、なぜ親鸞が他力だけでなく絶対他力にまで至ったのか、このようなことは単に観念の世界にとどまっていた是会得できないことに気づきはじめていたのである。おのれをえぐり、今ここに生きて存在しているおのれを見据える以外にない、このような思いが23年頃から強くなっていった。24年の母タキの死は、この思いに拍車をかけた。暁烏がのべている。「明治二十三年九月、先生大いに感ずるところあり、今まで着せし洋服をすっかり人に与えられた。……妻子を故郷に帰し、木綿の白衣に黒衣墨袈裟で、一切行者風となられ、終には煮たり焼いたりしたものを食う事まで廃めて、そば粉や何かをなめ、松脂など食っておられるに至りました。先生はこれまでは理論の上にて仏教を勉強せんとしておられましたが、当時京都中学に加藤法城という人がおられて、大変有難い人でありましたが、先生大いにこの人に感ぜられ、一方仏教は理屈にあらずして、実際の実践窮行的でなければならぬ、と知られたとみえまして、今まで知識の方面に求められたのを、今や一変して、実行に求めらるるに至ったのであった」<sup>28)</sup>。

また五十嵐賢蔵は回想する。「丸太町より六条まで里余の道程、夫を先生は遠しとせず、本山晨朝には必ず参詣し、私と斎藤賢照氏に交代にて供をすべく命じたまひ、御供をいたして、冬の寒天には苦しみ、夏の短夜の早起きには目を腫し、心中不平の出たこともあります、先生は以前、学校其の他外出には必ず車を呼べと仰しやうて、出入の人力車に乗られしものが、頭は丸坊主に剃上げて青道心、麻衣の僧服にヒラヒラ付きの尼頭巾、厚齒に木綿鼻緒の下駄にて通勤したまひき」<sup>29)</sup>。

満之自身も「食膳は麦飯一菜及び漬物とし、菜は質素を尚ぶ。茶を用いず、素湯或は冷湯を用う。蚊帳は木綿製を求むべし」<sup>30)</sup>などと語っている。さまざまな仏典を読み、当時顧みられなかった『歎異抄』に着目し熟読した。このような経緯を経て、彼はさまざまなことに気づいていった。暁烏によれば「青年の頃に苦しむのは色欲の事で、私もこれに苦しみ、先生に尋ねた。すると、先生は真面目に、私もそれで大変困りましたから、ある高僧に尋ねたところ、その教えに、なるだけその境遇に近付かぬがよしとの事で、私もこれをやっておりますが、煩惱はおそろしいものです、と言われた」<sup>31)</sup>という。

この「煩悩は恐ろしいものです」という言葉に私は留意したい。有限・無限といった概念的なもので考えられていた自己ではなく、自分自身の身をえぐることによってつかみ取られた本人個人から発せられたものである。煩悩のかたまりとしての自分の姿に全関心が注ぎこまれるようになった。ここにこそ彼が禁欲生活から思い知らされたものがあるし、彼という人間を大きく転換させていくものがある。

3年以上禁欲生活を続けていた27年1月29日、前の法主嚴如の葬儀が行なわれた。この時風邪気味であったにもかかわらず、満之は十数時間寒天の中で立ち続けた。これで体調をくずした満之であったが、禁欲生活をゆるめることはなかった。しかしこれが結核発病の引き金になった。井上豊忠は4月21日に「昨朝府立病院に至り治療診察を得たるに、果して肺患なり。此れその診断書なりと。……大法の為に痛恨無限、悲哉……而して和気満面、反って病患を得たるを喜ぶものの如し」<sup>32)</sup>と述べている。

肺患を喜ぶようにも見えたというのである。死病におそわれてなおその自己を省察する絶好の機会を得たと喜ぶ壮絶な生き方がある。「今までの徳永はこれで死亡した」という言葉はこの時吐かれた言葉である。中学・大学をやめ、須磨の垂水に転地療養することになった。

毎日のように血痰を吐いたが、その血痰を見ながら行を続けた。9月28日の「保養雑記」には次のように書かれている。「本日黙行満結了。晩来下腹満張の感あり。就褥後なお止まず。輾転半眠、恍惚夢繁、前二時半より兀起座禪す。……五師の高風を追慕のため、座禪、誦經、減食（布施米三合）、一食、念仏の義を按定す」<sup>33)</sup>。

さらに翌年一月の雑記に書かれている。「極悪最下の機も、前念命終後念即生の深意、夫れ此に至りて首肯し得べきにあらずや。愚蒙の改悔それ此の如し」<sup>34)</sup>。

逃げることなく死を見つめ、おのれを見つめることより生まれる自己の偽らざる姿の中に、人間存在の凝縮した真実の姿を見抜こうとしている。これによって見いだした真実の姿こそが自己を否定してなお否定できない「極悪最下」の彼自身であり、観念の世界で思考された姿でなく恐ろしい「煩悩」から逃れられない彼自身の姿であり、近代的な理性によっても救われない存在であった。しかしこの事実を救いの原点へと大きく転回することになる。

すでに本稿の冒頭に、明治27、8年に回心の事実があったことについてのべたが、その回心を経て至った境地が、明治34年1月発行の『精神界』に「精神主義」と題して叙述されているので、次にこの文を検討し、彼の信の特質を考えてみたい。

## 7. 満之の信—精神主義

「吾人の世にあるや、必ず一つの完全なる立脚地なかるべからず」<sup>35)</sup>。

簡潔な表現で彼の信の立脚地が書きはじめられる。

「蓋し、絶対無限者によるの外ある能はざるべし。……吾人は只だ此の如き無限者に接せざれば、処世に於ける完全なる立脚地ある能はざることを言ふのみ。而して、此の如き立脚地を得たる精神の発達する条路、之を名づけて精神主義といふ」。

満之がまだ哲学的立場に立っていたときの無限者は、かなり観念的であったが、この場合の絶対無限者は阿弥陀仏を指す。アミダは無限なるものを意味し、無限の包容性の中に有限者が束縛されることなく自立するのである。有限なるがゆえに相対的存在に束縛され悩むというのではなく、有限なるままに無限者に包容され、摂取されることによって自立するのである。このようなあり方を自覚し、このように生きる自分の精神の発達する路が精神主義であり、如来を信じる心に立って生きる精神生活に満之は宗教の極致を発見したのである。

「精神主義は自家の精神内に充足を求むるものなり。故に、外物を追ひ他人に従ひて、為に煩悶憂苦することなし。……其の充足は之を絶対無限者に求むべくして、之を相対有限の人と物とに求むべからざるなり」。

精神主義は自己の精神の満足を無限者に求めるのであって、限界をもつ有限者や有限者であるために対立を生むような人や物を求めてはならないというのである。とすると、勢い外物を排斥し、自己に閉じこもってしまいがちになるようであるが、満之はいう。

「然れ共、精神主義はあながちに外物を排斥するものにあらず。若し外物に対して行動することある場合には……、彼の外物は精神の模様に従ひ、自由に之を変転せしめ得べきことを信ずるなり。故に、彼の『随其心淨則仏土淨』とは、是れ善く精神主義の外物に対する見地を表白したるものというて可なり」。

内にこもることなく、外物を排斥することもなく、自由に接しようというのであり、自由に接すれば精神のあり方によって外物に束縛されない。こちらの精神が清らかであれば外物は清らかになり、束縛するものでなくなり、すなわち自由になる。彼は『維摩經』の言葉を引き、精神が淨ければ仏の淨らかな浄土に住み得ていると考え、外物が自分を束縛したり、悩ませたりするのではなく、自分の精神のあり方が問題であるというのである。

「又精神主義は自家の精神を以て必要とするが故に、其の外貌或は利己の一偏に僻し、他人を排斥するが如きものなきに非ず。……自家の立脚地だに確乎たらしむるを

得ば、以て之を人に移し得べきことを信じ、勉めて自家の確立を専要とするが精神主義の取る所の順序なり」。

自己の精神といっても自己の精神のみを大切にせよといったようなものではない。精神主義を確立したときには、自己は自己から自由になり、喜んで他を利する者となる。弥陀の利他行となる。そもそも絶対無限者たる弥陀の本願そのものが利他、奉仕そのものであったからである。いずれにせよ、自己の精神を確立をすることなく利他を行なおうとすれば自己満足、自己陶醉となりがちであり、かえって利他の精神とはかけ離れてしまうことを鋭く指摘する。その意味は積極的なものである。

「故に精神主義は決して隠遁主義にあらず、亦た、退嬰主義にもあらざるなり。協同和合によりて社会国家の福祉を発達せしめんことは、寧ろ精神主義の奨励する所なり」。

とかく精神主義というと消極的で自己に閉じこもるという意味にとられがちであるが、そうではなく社会、国家などに向かって深い働きかけをするものであるというのである。

「精神主義は完全なる自由主義なり。……今精神主義によりて云ふ所の自由は、完全の自由なるが故に、如何なる場合に於ても、常に絶対的服従と平行するを以て、自由に自家の主張を変更して他人の自由に調和することを得て、決して彼の自由と衝突することあらざるなり」。

おのれを徹し、しかも絶対無限の仏に自分を任せきった人間には、一切の区別も差別も消え去っていく。もちろん生身の人間であるから、完全とはいえない。しかしそのように努力する人間は、腹も心も広くなる。教え子たちを中心にした「浩々洞」はよく知られているが、そこでの生活を振り返って多田鼎が「男子も女性も、商人も官吏も、数学者も医者も、政治家も法律家も、哲学の研究者も実業の練習生も、旧仏教も新仏教も、教相家も、念仏者も、子供も、学生も、老人も、色々の人が先生のまえへ集まる。……是等の人が皆和らぎくつろいで、各々いくらかづゝの喜びを得て帰ったのであります」<sup>36)</sup>と回想しているが、絶対的な自由の心境は喜んで人を包容し、包み、深い服従の心となっていく。他力の力によって仏とならしめられる歓喜はそのまま他者への服従、奉仕、利他の行いになっていく。これはほかでもなく親鸞の往相・還相廻向の精神であるし、宗教の本質によこたわる最も宗教的な要素でもある。もちろんこの「自由」は、自然因果を超越するというキリスト教的な自由とは意味合いを異にし、自然の因果にも溶けこむことによって自然と一つになり、無心の中に自由となるという仏教的自由を基盤とするが。

「精神主義は総ての煩悶憂苦を以て、全く各人自己の妄

念より生ずる幻影と信ずるにあり。……而して此の如き苦悩は畢竟妄念より生ずる幻影に過ぎざるが故に、精神主義の実行が進歩するに従ひ、吾人の立脚地の益々明確となると共に、彼の苦悩は漸次に減退消散するものたるなり」。

精神主義の面目躍如たる部分であるが、きびしい内省と克己の訓練から湧いてきた発想であろう。そして結論に達する。

「之を要するに、精神主義は吾人の世に処するの実行主義にして、……交際協和して人生の幸樂を増進するにあり。完全なる自由と絶対的服従とを双運して、以て此の間に於ける一切の苦患を払掃するに在り」。

自由と服従とは反対概念のようであるが、宗教においてはそうではない。たとえばルターは「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な君主であって何人にも従属しない」というと同時に「キリスト者はすべてのものに奉仕する下僕であり何人にも服従する」<sup>37)</sup>といている。その理由は、神から信仰を得たのであるから、あらゆることから自由であり、同時にその喜びから進んであらゆる人々に服従し奉仕する心が生れるためである。そもそもキリストが「自由であったにもかかわらず、われわれのために下僕となられた」<sup>38)</sup>ことによる。また親鸞は「往還の廻向は他力による、正定の因はただ信心なり」<sup>39)</sup>とした。信心をたまわり往生が定まったとき、人は喜んで衆生済度へと動かされる。言い換えれば、仏によって仏にならしめられると気づくとき、喜びに動かされて人は人に服従し、利他の行いへ動かされるのである。これはそれぞれ背景は異にするにしても諸宗教における救済が生み出す論理である。したがって自由と服従は単に矛盾することなく一体化するものである。満之は哲学的思索、禁欲の行を通し、かくして新しい角度から信を発見し、精神主義として結実させたのである。

## 8. 信にどう生きたか

しかしこのような精神主義を提起し、精神主義のままに生きようとしても精神主義からはずれていかざるを得ないのも人間の赤裸々な姿である。その姿をいつわることなく見つめ続けるところに満之の誠意があった。明治36年6月6日の死の数日前、5月29日の日記には、「本日快鬱。特に他人の行為の少しく憍傲なるものを我れに対する大なる圧迫と感じ、憤懣的苦悶に堪へず。而して之を客観妄と知ると雖も、其の情的快鬱は容易に消却せず」<sup>40)</sup>と告白する。信に生き切ることのむずかしさをそのまま告白しているのである。

精神主義は隠遁主義、退嬰主義でなく、現実主義であり実行主義であっても、実際にそのように日々を送るこ



とは容易なことではない。精神主義提唱の前後の時代の彼を見ることによって、信をどのように生きたかを検討し、彼の信の特質を一步深めて考えてみよう。

明治28年、療養先から帰洛し南条文雄、村上専精ら12名とともに宗務の根本方針を教学に置くべきことを建言し、翌29年、稲葉ら5名の同志とともに京都白川村に教界時言社を設け、宗門改革を唱えた。10月30日、『教界時言』第1号が発行され、闘いがはじまった。6名連署で書かれた「大谷派の有志者に檄す」には次のように書かれている。

「ああ、我が大谷派の同胞諸君。諸君は我が派現時の形勢を以て如何なる状態に在りと思惟するか。勸学の法其の宜しきを得たりと為すか。布教の術其の当を得たりと為すか。財政よく整頓せりと為すか。内事よく肅斉せりと為すか。抑々また情弊内に纏綿して醜態外に暴露し、行々將に衰亡に帰せんとするの兆なしと為すか」<sup>41)</sup>。

教学方針の無さ、財政の乱れ、内事の不肅を衝いている。反応は大きかった。大新聞も取り上げた。仏教系の雑誌や新聞もちろん注目した。詳細については今ははぶくが時の最高権力者渥美契縁はついに退陣を余儀なくされた。運動は成功するかのようであった。

しかし30年2月21日、渥美の政敵石川舜台が上席参務となり、実験をにぎった。石川もすぐれた宗政家であった。しかしいざ権力の座につき教団を維持せねばならなくなると、破壊行為の芽をつまねばならなくなるのが権力者の宿命でもあった。石川は少しずつ革新派の意見を容れながら、改革の熱がさめていくのを待った。本当の改革を目指す少数の人々と、騒ぎに乗じて何かを得ようとする人々が分裂するのを待ったのである。ねらいは当たった。7月の議制局の最終投票では改革派が勝利していたが、続いて開かれた臨時の会議で、満之らの期待は裏切られてしまった。改革派の顔をしていた人々が欲望を丸出しにしはじめたのである。石川派はそこを衝いてきた。このため条令案が審議未了になってしまうような事態になった。革新同盟が分裂することになったのである。このようなことからやがて同盟会は解散することになり、満之の運動は挫折することとなった。

31年4月『教界時言』は廃刊、5月に家族をつれて三河の養子先西方寺に帰った。闘い破れ、咯血が再発した彼を迎えたのは、しかし休息の場にならない複雑な環境であった。本稿の冒頭に取り上げた文の中の「三十一年四月、教界時言の廃刊と共にこの運動を一結し、自坊に投じて休養の機会を得るに至りては、大いに反観自省の幸を得たりといえども、修養の不足はなお人情の煩累に対して平然たるあたわざるものあり」の部分はこの時のことである。

妻つまり満之の母を失って行き先のない父もこの寺に引き取ってもらうことになった。いわば肺病病みと他家の老人がこの寺に面倒をみてもらうことになったのである。しかもここには堂々とした風貌の持ち主である妻やす子の父が健在であり、寺を手伝っていたやす子の妹の婿がいた。色黒で風采のあがらない肺病の満之が檀家に行ってもいわゆる有難味がなかった。法話も田舎の人々にはただむずかしいだけであった。法要に行つて追い返されたこともあった。

同年8月15日から『臘扇記』を書きはじめた。「臘扇」とは西方寺に帰ってからの号であるが、臘は陰暦12月の別名である。12月の扇子すなわちまったく必要のないもの、存在価値がないものということになる。悲痛な思いがこめられているが、信がぐらつくこともあったであろう。

大浜に帰ってから求道は続けられる。10月26日には次のように書いている。「修善を勤めんとせば、又従来の自力的妄念の紛起するを感知せん。是れ却つていよいよ他力を信楽するの刺戟なる可し。此の如く信仰し修養と交互に刺戟策励して、以て吾人を開発せしむるもの、是れ則ち絶対無限なる妙用の然らしむる所、豈に讃歎に堪ふべけんや」<sup>42)</sup>。

人情の煩累に悩み、自力の妄念に苦しみつつも、しかしそれを絶対無限の妙用と受けとめる。受けとめつつもまた悩みが付きまない。その淵に満之の生がある。その生の中に満之は如来の声を聴きとろうとする。苦しみと奮励と喜びが一つになっているというべきであろう。

33年1月には、満之ら7名が真宗大学建築掛に任命され、7月着工、翌34年9月に完成した。場所は現在の東京都豊島区巢鴨の庚申塚のあたりである。10月3日には移転開校式が行なわれた。学長と学監が満之、主幹が関根仁応であった。満之の人徳は学生たちの中にも浸透していった。教育学者として著名になった親友沢柳政太郎は、後に明治の教育者の中で三偉人をあげるとしたら福沢諭吉と新島襄と満之とであるといっている。

しかし翌35年学校騒動がおこった。10月、学生たちは次のような要求をした。教員免許をもらうためにも本学を文部省認可学校とすること、有名な大家を教授にすること等の要求であった。詳細については省略するが、満之には何とも無意味な要求と映った。彼はいう。「今の青年は、徒に成功を急ぎ、いまだ学業の半途に達せざるに、早くも卒業後に於ける衣食の問題を苦慮す。……是れ畢竟、心中狭小にして、遠大の思想乏しきが故なり」<sup>43)</sup>。

しかしこのような要求が学校を実際に切り盛りしていた主幹の関根仁応に向けられた。有能でやる気に満ちていた関根のすることに内心不満を感じていた教職員たち



もいた。満之の人徳には畏敬の念を抱いていた学生たちも、教職員の不満分子と組んで関根を排斥しようということになったのである。関根に責任を押しつけることなく満之は辞任した。加藤智学は次のように語っている。「関根君がさう云ふ風に云はれると云ふのは、私（満之・筆者注）の精神主義が学生に良く届かんのだからと云って辞職になった。それで関根先生もやめられる。曾我先生も止められる。さうなったら学生は困った。研究科の学生の中には泣く者もをった」<sup>44)</sup>。

精神主義も現実の世界ではそのまま浸透するとは限らないということを満之は思い知らされた。

その頃不幸が一気に満之を襲った。明治35年6月に長男信一、10月に36歳の妻やす子が病没した。結核に感染したのであろう。同月22日には今述べたように真宗大学を辞任する。残酷な現実の中で精神主義は試練を受けることになる。

すべてを失った満之は、11月5日、今度は自分の死の準備のため西方寺のある大浜に向かった。近角常観に「今年は皆んな碎けた年であった。学校は碎ける、妻子は碎ける、今度は私が碎けるのであろう」<sup>45)</sup>と語ったという。翌年の4月9日には三男広済も失った。1年の間に葬式を3度出したことになる。さらに二ヵ月の後には自らも世を去ることになるが、最後まで誠実に生きようとした。5月17日の日記に次のように記されている。「自由なるものを自由にせずして苦しみ、自由ならざるものを自由にせんとして苦しむは、これ吾人の罪過と云はざる可からず」<sup>46)</sup>。

さらに5月29日の日記には、先にも指摘したように「憤懣的苦悶に堪えず」「情的快鬱は容易に消却せず」と告白し、正直に無限の仏の前に自分をさらけ出す。苦しみながら仏に抱かれ、抱かれて救われつつ、血を吐き苦しむ自己を見つめる。翌30日には絶筆「わが信念」を書き、最後となった6月3日の日記には「血をはいた病の床にほととぎす」と書いた。

この日、ひどい咯血があった。4日には「言い残すことはないか」の言葉に、一言「何もない」と答えた。すべてを無限者にゆだねた者の言葉であったろう。6日午前1時、満40年に満たない生涯を終わった。

ではこのような挫折、苦悩、修道、信の体験を経て、精神主義はどのように深まっていったのだろうか。「我が信念」の要所を最後に取り上げてみたい。

「私は何が善だやら、何が悪だやら、何が真理だやら、何が非真理だやら、何が幸福だやら、何が不幸だやら、何も知り分くる能力のない私、随って、善だの悪だの、真理だの非真理だの、幸福だの不幸だのと云ふことのある世界には、左へも右へも、前へも後へも、どちらへも

身動き一寸することを得ぬ私、此の私をして、虚心平氣に、此の世界に生死することを得しむる能力の根本本体が、即ち私の信ずる如来である。私はこの如来を信ぜずしては、生きても居られず、死んで往くことも出来ぬ。私は此の如来を信ぜずしては居られない。此の如来は、私が信ぜざるを得ざる所の如来である」<sup>47)</sup>。

挫折や失望、肉体の苦痛の限りを身に負った満之がそのすべてをかけて如来に対し、如来の真の意志をたずね、その意志にすべてをゆだね切った境地がうかがえる。苦悩に愚痴をこぼしつつ、しかも如来の真の救いの中に包まれているのである。彼の信の特質とはこのような境地にある。

「私の信ずる如来は、来世を待たず、現世に於て、既に大なる幸福を私に与へたまふ。……此は私が毎日毎夜に実験しつつある所の幸福である。来世の幸福のことは、私はまだ実験しないことであるから、此処に陳ぶことは出来ぬ」。

従來說かれてきた死後往生のとらえ方とちがって、彼においては往生は今の一瞬の体験であり、今の一瞬毎の救いが如来の救済の体験である。救われるべき存在でない自分が如来の側から救われていることの自覚の体験である。不信、愚痴におちいりがちな自分がそのまま幸福であり得る他力の信の実験・体験である。

「信念の幸恵により、今は愚痴の法然房とか、愚痴の親鸞とか云ふ御言葉を、ありがたく喜ぶことが出来、又、自分も真に無智を以て甘んずることが出来ることである」。

満之は満之の近代的な生き方を通し、親鸞の信に到達し、その信に生きることになったが、この「愚痴の」という言葉に留意せねばならない。愚痴に生き信に生きる、というその信こそは親鸞の信であり、満之の信であり、そして絶対他力の信であろうからである。

以上、精神的な回心と現実世界における信の体験を、主として生涯をたどりつつ叙述してみた。今、かりに結論的な点を指摘すれば、本稿の冒頭にあげた三つの問題すなわち第一の問題については、およそ妥協することなく自力を徹して得た信であるという特質をもち、第二の問題については、満之のいう如来はキリスト教的な人格性を有した存在でなく、親鸞のようにその究極においては法性法身たる存在であり、また蓮如ほど伝道のために強く人格性を含ませた存在でもなかったといえる存在である。したがって信の特質も人格的な信というよりは、理性を徹した後のむしろ清明な内容をもつものであるといえよう。最後に第三の問題については、真摯に近代特有の悩みを通した信の特色を有しつつエピクテタスの「不如意」の概念によって、不如意を不如意と明確に意識

することにより、逆に苦悩にあつて信に生かしめられるという意味での信の特質がある点を指摘しておきたい。今後はこの信の特質を、さらに宗教哲学的な場に立って考究していきたいと考えている。

### 註

- 1) 『当用日記』(全集7巻)475-476頁。(以下、清沢満之の著作の引用はすべて法藏館発行『清沢満之全集』1953年による)。
- 2) 『臘扇記』(全集7巻)351頁。
- 3) 『宗教哲学骸骨』(全集2巻)5頁。
- 4) (全集1巻)528頁。
- 5) 同上, 532頁。
- 6) 同上, 535頁。
- 7) 同上, 485頁。
- 8) 同上, 538-539頁。
- 9) 同上, 539頁。
- 10) 同上, 548頁。
- 11) 同上, 541頁。
- 12) 同上, 541-542頁。
- 13) 同上, 620頁。
- 14) 同上, 614頁。
- 15) 同上, 614頁。
- 16) 「学問の分類」(全集1巻)174頁。
- 17) 「宗教哲学断片」(全集3巻)368頁。
- 18) 「社会及び生理的の不平均」(全集1巻)367頁。
- 19) 同上, 368頁。
- 20) 「哲学覚書」(全集1巻)383頁。
- 21) 「宗教心を論ず」(全集1巻)188頁。
- 22) 『宗教哲学骸骨』175頁。
- 23) (全集3巻)604頁。
- 24) 同上, 609頁。
- 25) 同上, 612-613頁。
- 26) 「岡崎御学館の儀に付き(控)」(全集3巻)461-462頁。
- 27) 『宗教哲学骸骨』6頁。
- 28) 『清沢先生の信仰』(『暁鳥敏全集』第8巻, 凉風学舎, 1977年)468頁。
- 29) (全集3巻)691頁。
- 30) 『持戒手記』(全集3巻)485頁。
- 31) 『清沢先生の信仰』468頁。
- 32) (全集3巻)753-754頁。
- 33) 『保養雑記』(全集5巻)57-58頁。
- 34) 同上, 68頁。
- 35) 「精神主義」(全集6巻)2頁。
- 36) (全集8巻)242頁。
- 37) Von der Freyheit eynisz Christen menschen, WA.7, S. 21.
- 38) Ibid., S. 35.
- 39) 『教行信証』(『親鸞著作全集』, 法藏館, 1964年)83頁。
- 40) 『当用日記』484頁。
- 41) (全集5巻)362頁。
- 42) 『臘扇記』386頁。
- 43) (全集8巻)493-494頁。
- 44) (全集8巻)540頁。
- 45) (全集8巻)565頁。
- 46) 『当用日記』483頁。
- 47) 「我が信念」(全集6巻)230-231頁。