

「往生浄土」に関する一考察

加藤 智見

基礎教育課程

An Inquiry concerning “Birth in the Pure Land” (Ôjō Jōdo)

KATO Chiken

Division of Liberal Arts and Science

(Received November 7, 2008 ; Accepted January 10, 2009)

序

古来、浄土教においては、「往生浄土」とは一般に命が終って後、美しく浄らかな浄土に往きて生まれることであるとされてきた。すなわちこの穢土を離れ、西方はるか遠くに存在する浄土に生まれ変わることであると考えられてきた。

しかし親鸞においては、このような往生浄土観は根本的に否定されているように思われる。それは、「浄土」や「往生」の用語を丹念に分析していけばわかる。たとえば彼は、一方できらびやかで視覚的な浄土を方便の浄土すなわち「方便化身土」と呼び、その奥にある真の浄土を真実の浄土すなわち「真仏土」と呼んだ。視覚的ではなく、煩惱を離れた静かな境地、すなわち無為涅槃・寂滅の境地を浄土としたのである。しかしそう言いながら、他方でたとえば「一一のはなのなかよりは 三十六百千億の 光明てらしてほがらかに いたらぬところはさらになし」¹⁾ と非常に視覚的な浄土も否定してはいない。

また「往生」にしても、一方では「信心のさだまるとき往生またさだまるとなり。来迎の義則をまたず」²⁾、つまり信心の定まる時がそのまま往生の定まる時であると言う。さらには「即得往生」あるいは「現生不退」などと言う。しかし他方で「娑婆の縁つきて、ちからなくしてをはるときに、かの土へはまひるべきなり」³⁾、すなわち死後、浄土に往くとも言うのである。このような親鸞の浄土や往生の見方の中に、私は一見矛盾するような、いわば二重性を感じるが、私見によれば、そこにこそ親鸞独自の往生浄土観が見出されなければならないと考えられるのである。

そこで本稿では、まずこの親鸞の往生浄土観の二重性について明らかにすることによってその本質に迫り、次にその親鸞の往生浄土観を、近代的な視野から、短い生

涯ではあったが壮絶に追体験しようとした明治期の清沢満之を考察することによって、往生浄土のもつ現代的意義をも問うてみたい。

1. 親鸞における往生浄土観の特徴

親鸞の往生浄土観の特徴を鮮明にするため、まず日本浄土教の代表者の一人で、臨終行儀を通して、往生浄土観を実践しようとした源信の考え方を見ておく。

臨終行儀とは、死に際して行なう儀式のことであるが、源信が『往生要集』の巻中に「臨終行儀」という項目をつけたため広く知られるようになった。源信はまず唐の道宣の『四分律行事鈔』巻下から引用する。「祇洹の西北の角、日光の没する処に無常院を為れり。……その堂の中に、一の立像を置けり。金薄にてこれに塗り、面を西方に向けたり。その像の右手は挙げ、左手の中には、一の五綵の幡の、脚は垂れて地に曳けるを繋ぐ。当に病者を安んぜんとして、像の後に在き、左手に幡の脚を執り、仏に従ひて仏の浄刹に往く意を作さしむべし。瞻病の者は、香を焼き華を散らして病者を莊嚴す」⁴⁾。死に際して仏の導きにより浄土に往くという、いわばイメージ作りをするのである。

さらに源信は、唐の善導の『観念法門』から引用する。「行者等、もしは病み、病まざらんも、命終らんと欲する時は、一は上念仏三昧の法に依りて、正しく身心に当てて、面を廻らして西に向け、心もまた專注して阿弥陀仏を觀想し、心と口と相應して、声々絶ゆることなく、決定して往生の想、花台の聖衆の来りて迎接するの想を作せ。病人、もし前境を見れば、則ち看病人に向ひて説け。既に説くを聞き已らば、即ち説に依りて録記せよ。また病人、もし語ることあたはずは、看病して、必ずすべからくしばしば病人に問ふべし、いかなる境界を見たと。もし罪相を説かば、傍の人、即ち為に念仏して、助けて同じく懺悔し、必ず罪をして滅せしめよ」⁵⁾。

このように引用しながら、源信は死への準備、極楽浄土におもむく過程をイメージ化していった。

そして『往生要集』執筆の翌年、すなわち寛和二年(986)、比叡山横川の首楞巖院で二十五三昧会を發起し、彼が中心になり、その規則や作法が『横川首楞巖院二十五三昧起請』として定められた。こうして日頃志を同じくする者が互いに助け合うことにより、死の苦しみを軽減し、浄土に往けるようにするのであるが、このような発想においても、やはり浄土は来世において往く世界であり、往生はそこに往って生まれることである。つまり親鸞のような浄土の二重性、往生の二重性はないと言わざるを得ない。

ではここで親鸞の二重性に戻って考えてみたい。まず「浄土」についての二重性であるが、次の文に注目したい。

「浄土の眞実信心のひとは、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、こころはすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべしとせしめたまへ。……光明寺の和尚の『般舟讃』^{はんしゅうさん}には、信心のひとはその心すでにつねに浄土に居すと釈したまへり。居すといふは、浄土に、信心のひとのこころつねにゐたり、といふことなり」⁶⁾。眞実の信心すなわち如来からたまわった信心の人は、どんなに不浄で悪を造る身であっても、心はすでに如来の心と一つであり等しいゆえに、常に浄土に住んでいるというのである。

あるいは次のような和讃がある。「超世悲願をききしより われら生死の凡夫かわ 有漏穢身はかわらねど 心は浄土に遊ぶなり」⁷⁾。世を超えてすぐれた悲願を聴き、信心を得た凡夫は、その身そのまま浄土に遊ぶというのである。このような浄土は、単に死して後に行く浄土ではないし、視覚的できらびやかな、いわゆる西方極楽浄土でもない。「今」、「ここで」出会う浄土である。親鸞独自の浄土観と言えよう。ちなみに鈴木大拙は「私の解釈では、浄土はまさしくここにあるのです。具眼の人はここで浄土を見ることができます。アミダは遠くにあるところの浄土を統制しているのではなく、アミダの浄土はこの穢土そのものであります」⁸⁾ と言っているが、宗教体験から生まれるある種の共通性かも知れない。

しかしいづれにしても、親鸞は一方でこのような浄土観を見せるが、かといって視覚的な浄土を否定しているわけではない。和讃には「宝林宝樹微妙音 自然清和の伎楽にて 哀婉雅亮すぐれたり 清浄楽を帰命せよ」⁹⁾ とも述べる。宝樹林から聞こえる微妙な音は、おのずから清く和せられ、楽人が演奏する音楽のようであって、あわれに美しくおおらかに冴えわたっている。阿弥陀仏の別号である清浄楽に帰命しなさいと言うのであるが、

視覚的で美しい極楽浄土の要素が取り入れられ、しかも否定されてはいない。次のような描写もある。「七宝樹林くににみつ 光耀たがひにかがやけり 華菓枝葉またおなじ 本願功德聚を帰命せよ」¹⁰⁾。浄土には無数の宝樹林が満ちていて、互いに輝き合い、一本の樹の中でも華・菓・枝・葉がまた輝き合っている。本願によって功德を集めてくださった阿弥陀仏に帰命しなさいという意味であるが、やはりこの文にも視覚的な浄土が取り入れられ、否定されてはいない。すなわち、死後に往くべき美しい視覚的な浄土の描写がされているのである。このように親鸞においては、「浄土」について一見矛盾するような二重性が見られるのである。

次に「往生」の二重性についてであるが、先に挙げた「信心のさだまるとき往生またさだまなり」といった表現のほかに次のような表現もある。「即得往生」といふは、「即」は、すなわちといふ、ときをへず、日おもへだてぬなり。……正定聚のくらむにつきさだまを、「往生をう」とはのたまへるなり」¹¹⁾。「即得往生は信心をうればすなわち往生すといふ。すなわち往生すといふは、不退転に住するをいふ」¹²⁾。信心をたまわれば、そのまますぐに浄土に往生するというのである。やはり往生も、「今」「ここで」の問題である。

しかし同時に親鸞は、いわゆる死後往生に相当する態度も否定していない。先に挙げた「娑婆の縁つきて、ちからなくしてをはるときに、かの土へはまひるべきなり」という文、あるいは次のような文もある。「まづ善信(親鸞・筆者注)が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ、正定聚に住することにて候なり。さればこそ愚癡無智の人も、をはりもめでたく候へ。如来の御はからいにて往生するよし、ひとびとにまふされ候ける、すこしもたがはずさふらふなり」¹³⁾。さらには「明法御房の往生の本意とげておはしましさふらふこそ、常陸国のうちの、これにこそざしおはしますひとびとの御ために、めでたきことにてさふらへ」¹⁴⁾ といった文もある。これらは死後往生を指したものである。このように「今」「ここで」で往生するという面と、死後に往生するという二面が同時に言われているのである。このことを私は二重性と呼んでいるのであるが、ではこのような二重性をどう考えるべきであろうか。

私見によれば、この二重性こそが、親鸞の信仰の独自性に基づくものであり、ここにこそ親鸞の宗教性の特質があると考えられるが、この二重性を生んだ根拠について考えてみる。

まず「浄土」の二重性について、たとえば『歎異抄』十七章で、唯円はかつて親鸞に次のように言われたこと

を記している。「信心かけたる行者は、本願を疑ふによりて、^{へんち}辺地に生じて、うたがひのつみをつぐのひてのち、報土のさとりをひらくところ、うけたまはりさふらへ」¹⁵⁾。信心の浅い人は仮の浄土の辺地に生まれるが結局は地獄におちるのだと主張する異義者に対し、唯円が、そうではない、辺地に生まれても罪を償った後、真の浄土に生まれさせていただけるのだと聖人がおっしゃったと反論する文である。その論拠として唯円は、親鸞から「信心の行者すくなきゆへに、化土におほくすすめいられさふらふ」¹⁶⁾と教えられたことをあげている。すなわち親鸞は、辺地にいる人々を切り捨てるのではなく、包容し、抱き取り、真の浄土に導こうとするのである。否定せず肯定しながら救いに導こうとしているのである。辺地とは方便化土であり真の浄土ではないが、真の浄土へ導かれていく仮の浄土である。このような二重の浄土が親鸞の思いやりによって常に同時に包容されていくのである。私はここに親鸞の宗教性を見るものである。繰り返して言えば、親鸞においては、浄土は「今」「ここ」で生まれるべきところであると同時に、疑いをもつことによって今ここで生まれることができなければ罪を償って後必ず生まれるところでもあり、さらには、煩惱に縛られ今ここで生まれられなければ死後生まれるところともなるのである。これらすべてを包容するものであって、それゆえに宗教性に満ちたものであると考えられる。

次に「往生」の二重性について考えてみると、『歎異抄』第九章には「また浄土へいそぎまいりたき心のなくて、いささか所労のこともあれば、死なんずるやらんと、こころほそくおぼゆることも、煩惱の所為なり。久遠劫よりいまだ流転せる苦悩の旧里はすてがたく、いまだむまれざる安養の浄土はこひしからずさふらふこと、まことによくよく煩惱の興盛にさふらふにこそ。……いそぎまいりたきこころなきものを、ことにあはれみたまふなり。これにつけてこそ、いよいよ大悲大願はたのもしく、往生は決定と存じさふらへ」¹⁷⁾と述べられている。

親鸞の信心によれば、本来は、信心をたまわった今、往生が決定されねばならない。信心を得ず往生できない者は、論理的には否定されるべきである。しかし親鸞によれば、往生できない者こそが如来によってあわれまれるのであり、いよいよ往生は決定するという。往生に最も遠いはずの存在が、最も近いところに救い上げられるのである。しかしそれでもなお娑婆に執着するのが凡夫である。今ここで往生すべきであるが、それでもできなければ、死後肉体と煩惱から解放されて往生させられていくのである。ここに二重性が止揚され、宗教性が高められていく論理が見出されると思える。この論理は、親鸞の深い思いやりに基づいて成立する宗教的なあり方で

あるし、よく考えれば、釈迦・弥陀の方便が親鸞の内に再現されているとも言える。

では次に、このような親鸞の信仰の二重性と宗教性に気づき、短い生涯ではあったが、しかも近代的な立場から、この二重性と宗教性に生き抜いた清沢満之を取り上げ、「往生浄土」についてさらに検討を加えていこう。

2. 清沢満之における往生浄土観

まず満之における「浄土」の二重性についてであるが、満之の次の文に注目したい。

「無限の妙境界は吾人の得て説き能はざる所なりと雖も之を比説して至楽の境界或は楽土といふ。又安楽、浄土、無上涅槃、等とも名く……此境界は彼の時劫を歴れば自然に顕はれ彼の距離を過ぐれば厳然と存するものにあらざ……今にも吾人の覚知が一旦豁然として開悟するときは現在目前に彼の境界を知見するなり」¹⁸⁾。この文は明治二十五年、三十歳の時に、主として哲学の分野から考察された浄土観ではあるが、少なくとも死後に往くような浄土ではなく、「現在目前に」に出会う浄土であって、親鸞が今ここで出会うと述べた浄土観に通じるものと言えよう。

また二十八年には「然レトモ……煩惱其勢ヲ滅シテ……恰モ既ニ極楽界中ニ在ルノ思アラシメ或ハ自ラ既ニ仏陀タルノ思念ニ住セシムルニ至ル……心ハ浄土ニ住ミ遊ブ……信心ヨロコブ其人ヲ如来トヒトシトホメ玉フ……以テ徴スベシ」¹⁹⁾とも述べている。どれほど煩惱に縛られていても、信心を喜ぶ人は如来の心と一つであり等しいから、すでに極楽に在り、浄土に住み遊ぶというのである。死後、極楽浄土に往くのではない。仏の名を聞き、仏の光明の中に悲願を聞く時、煩惱を持ったまま、今、ここで浄土に住まわせられるのである。満之は親鸞の和讃を引用しながら言う。「この御名を聞き、この光明によりて、長へに妙楽の天に遊ばむかな。「超世の悲願をきゝしより、われらは生死の凡夫かは。有漏の穢身はかはらねど、こゝろは浄土にすみあそぶ」」²⁰⁾。悲願を聞き信心を得た凡夫は、その身そのまま浄土に遊ぶというのである。従来言われてきたような死後の浄土でも、視覚的ないわゆる西方極楽浄土でもない。今、ここで悲願によって開かれる浄土である。近代的な思索を通して気づかされた浄土観であり、しかも親鸞の浄土観と通じ合うものである。

では他方で、視覚的できらびやかな浄土については満之はどのように考えていたのだろうか。初期の明治二十三年、二十八歳の時には、「浄土は……凡智も亦是れ智なれば之れに背反する處は信じ難かるべし」²¹⁾と述べている。西洋哲学を学び、徹底した合理性によって思索していた彼にとっては、従来のいわゆる極楽浄土は信じ

難しいものであった。この態度は最後まで続く。没年となる三十六年の絶筆「我信念」においても「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、此処に陳ることは出来ぬ」²²⁾と告白している。要するに満之においては従来の極楽浄土は素直に信じられないものであった。

しかし、かといってそれを否定しているわけではない。たとえば「聖人の示したまへる他力の大道は、能く一大事因縁を明にして迷なからしむ。我等、生老病死の苦悩に沈むとき、他力の大道は、永劫不変花笑ひ鳥歌ふ浄楽の一路を示して憂なからしむ。……嗚呼、我等は他力の大道によりて、此処に歓喜あり、安慰あり、……不可思議の妙味は名号にあらはれ、抑ふべからざる感謝は摂取にあらはれ、心中朗として地獄極楽の現存することをみん」²³⁾と述べているからである。ただ死後の往生極楽だけを期待することを批判しているのである。「『田舎の門徒は死んで極楽へ行くのみを思ひて云々』とあり。若し新鮮なる靈光の、此の間を照破する無かりせば、真宗の法灯……」²⁴⁾と述べ、極楽を否定せず、極楽に対する向き合い方を批判しているのである。満之においては、死後の浄土は実験ができないのであまり語ることができないだけであって、これを否定したり、拒否しているのではない。したがって以上の点より、満之においても親鸞同様、浄土の二重性を指摘することができると考えられるのである。

では次に、満之の「往生」観はどうであったかを考えてみたいが、たとえば「即得往生トハ信心発得ノ行者ハ其信決定ノ立所ニ浄土ニ往生スベキ大利ヲ得ル事ナラサル可カラス」²⁵⁾と言う。信心を得たとき、たちどころに浄土に往生するというのである。死後に往生するのではない。また「平生業成トハ我等凡夫ガ臨終ヲ待タズシテ平生ニ往生ノ業事ヲ成弁シ了スルコト是ナリ」²⁶⁾とも言う。信を得たと気づく時、生きているまま浄土に生まれ、住まわせられるのだ。往生は生きている「今」「ここ」で起こることなのである。満之によれば、もともと「宇宙万有は阿弥陀仏の顕現なるが故に、妙と云へば至妙、浄といへば至浄、殊勝と云へば殊勝の至極なりと信ず」²⁷⁾るものであった。このため「阿弥陀仏を知らざるを迷とし、之を知るを悟とすることを信ず」²⁸⁾べきであったし、「迷より悟に至るを往生、或は成仏と云ふ(迷を此土と云ひ、悟を彼土と云ふ也)」²⁹⁾のである。信を得て迷いから解放される時、そのまま浄土に往生させていただくのである。

しかし同時に、満之はいわゆる死後往生に相当する態度も否定してはいない。たとえば「ヤガテ娑婆ノ縁ツクレハ目出度安養浄土ノ往生ヲ遂げ」³⁰⁾とも書いているか

らである。娑婆の縁が尽きればめでたく浄土に往生できると言っているものであり、死後往生に相当するのである。また次のようにも述べる。「既に救済之範囲内にある已上は、又輪廻することなく、命終れば必ず開悟すべし。此の有様を正定聚不退転に住すと云ふ」³¹⁾。信を得て救済されることが決定すれば命終わる時、必ず悟りをいただくというのだ。信を得ていれば、今、ここで浄土に住み得るし、また死後も浄土に住み、悟りをいただけるということであろう。また満之は明治三十五年十月六日夜、妻やすを失う(行年三十六歳)が、その日の午前中に浩々洞宛に送った書簡で次のように述べている。「昨日(五日)は奇態にも病人自ら決死の言を吐き、速に浄土往生の素懷を遂げたき旨申し出候を縁として、生死共に凡夫の計ふべきことにあらず、ひとへに如来大悲の指導に任托すべきことを談じ候様の次第に有之候」³²⁾。妻やすが一刻も早く浄土に往生したいと吐露したということであるが、これは早く命終して浄土に生まれたいという願いであって、死後往生の範疇に入る。このやすの願いについて、満之はひとえに如来の大悲に託すようにと話したのである。満之は今ここで即座に浄土に往生するという往生と死後如来に導かれて浄土に往生するという往生の二つの往生を同時に認めているのである。すなわち二重の浄土往生観をもっていたと言える。

以上の考察によって、満之の浄土往生観には、その根底で親鸞のそれと共通する点があることがわかった。しかしそれは親鸞の浄土往生観をそのまま模倣したものではない。親鸞の教えに学びつつも、彼自身が、激しい禁欲生活、結核闘病、そして宗政との闘い、入寺先とのトラブル等を通し、みずから気づかされたものでもあった。したがってその経緯を検討しなければ、彼の往生浄土観を真に理解することはできない。そこで次に、満之における新しい往生浄土観がいかにして気づかされていたのか、どのようにそれを自己の生に生かし、実践していったのかという側面から考察を進めたい。

3. 満之における往生浄土観の気づきと体験

文久三年(1863)、満之は尾張藩士徳永永則・タキの長男として名古屋に生まれた(清沢姓は養子先の姓)が、武士として儒教の素養があった父からは剛直で実直な儒教的精神を植えつけられた。熱心な真宗門徒であった母からは他力信仰の影響を受けるが、後に満之が東京大学を卒業し両親を呼び同居することになった時、母は心身ともに新しくなって行くべきだと考え、剃髪してしまった。毅然とした信仰をもっていたのである。いずれにせよ武士的な潔癖性と篤い信仰の中に彼の自我は形成されていく。

小学校時代の成績が抜群で神童と呼ばれていたことはよく知られているが、その後進学した愛知外国語学校が廃校になったり、佐幕派の武士であった父が特に廃藩置県後、苦しい生活に追いやられたりして、幼少期は不遇であった。近所の子どもたちを集め英語を教えたりもした。

しかし十六歳の時、大きな転機が訪れる。この頃京都の東本願寺は育英教校を作り、全国の英才を募っていたが、母が通っていた近くの寺を通じてこの学校に入学することができた。四年間の勉学の結果、成績抜群のため将来を見込まれ、明治十四年、十九歳の時東京留学生に選抜された。翌年東京大学予備門に編入学、成績は首席で、さらに文学部哲学科に入学。二十年には大学院に進み、同年第一高等学校と哲学館に出講、両親を迎えることになった。

ところが翌年、突然京都にもどることになった。明治十年に創設され後に京都一中になる京都府立尋常中学が経営難に陥っていたため、東本願寺に経営が依頼され、校長の人選が行われた結果、満之が最適であるということになったのである。満之は迷った。しかし「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、之が報恩の道を尽さざるべからず」³³⁾と決意し、京都にもどることになったのだ。校長になった満之は、同時に高倉大学寮に出講、また清沢やす子と結婚し、愛知県三河の大浜西方寺に入った。

しかし明治二十三年、二十八歳の年、大きな転機をみずから手でたぐり寄せることになった。実はこの頃から次のような思いが彼の心内で強くなっていたのである。貧乏士族の子として生れたが、思いもしなかったエリートコースに乗った。自信にあふれ、宗教、仏教、真宗の教理を近代的な学問の俎上にのせ体系化し始めていた。しかし仏教の真髄、親鸞の説いた真宗の教えの核心は、単に理性的な論理だけではわからないということに気づき始めていたのである。なぜわからないのか、なぜ親鸞が従来の死後往生だけでなく、今、ここで往生すべしと説くに至ったのか、このような問題は学的な理性だけではわからない。一個の人間である自己をえぐり、今現に生きて存在するおのれ自身の血肉を通してこそわかるのではないか。このような思いが強くなり、身を賭しての禁欲生活に入ったのである。

暁鳥敏によれば「明治二十三年九月先生大いに感ずる所あり、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。……仏教は理屈にあらず、学問的に求むべきものにあらずして、実際の実践躬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」³⁴⁾という。

翌二十四年の母タキの死は、この思いに拍車をかける。単に観念的に有限なものとして位置づけられる個人ではなく、肉体をもち肉体と共に朽ち死んでいかざるを得ない一人の人間とは何なのか、この人間はどのように生き、どのように死んでいくべきなのかの問題が、彼の中で大きくなっていった。その問いかけを、彼は禁欲生活を通して実行しようとしたのである。「殊に二十四年十月、母君を喪ひてよりは、白服に麻衣を纏ひ、一切の肉類を断ち、禁酒禁煙、全く所謂行者の振舞を為せり」³⁵⁾とも言われる。さらに満之自身も次のように自戒した。「汽車汽船は必ず下等室に乗る可し。洋服を着用せず。和服に絹類を用ゐず、僧服は最簡鹿の衣体を着用す。表打革緒の下駄を用ゐず。食膳は麦飯一菜及び漬物とし、菜は質素を尚ぶ。茶を用ゐず、素湯或は冷湯を用う。蚊帳は木綿製を求むべし」³⁶⁾。

さて、このような禁欲生活が三年以上続けられていた二十七年一月二十九日、前の法主嚴如の葬儀が行なわれた。この日は大変な寒さであったが、満之は午前二時から午後五時まで立ち続けていた。「徳永君は昨年末より感冒の気味あり、大いに注意を要すべきに、亦た葬儀に参列し、寒風中に停立十数時間に及び、為に大谷風に感染して咳嗽頻繁なるにより、同人等は切に摂養せんことを注意せるも、採用せられず」³⁷⁾。大谷風とは当時はやっていた感冒と、この大谷派の葬儀を関係づけたものであろう。それでも彼は禁欲をゆるめなかったのである。

春になっても容態はかんばしくなかった。そこで友人たちが強制的に学校の欠席届に押印をさせ、四月二十日に診察を受けさせる。結核であった。四月二十四日の書簡には「小生義春來感冒の気相去らず此頃に至りては講義談話にも多少差支を生し候に付医診相受候処左肺上葉の結核症に候由変な病氣にて困り物に御座候」³⁸⁾と書かれており、五月三十一日の人見忠次郎宛の書簡には、「小生儀、過日来一寸肺病に相掛り、臥療罷在候。近日(本月三日の心算)兵庫県明石郡西垂水村米田方へ転地可仕候間、御了知置願上候」³⁹⁾と書かれている。しかし友人たちが次のように書いている点にも留意したい。「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。此れ其の診断書なりと。これを見るに、左肺上葉結核性数ヶ月の治療を要す云々と。嗚呼、此の人にして此の病ある……大法の為に痛恨無限、悲哉……而して和氣満面、反って病患を得たるを喜ぶものの如し」⁴⁰⁾とも

言われる。当時の結核はある意味で死の宣告のようなものであったが、この病にかかったことを喜ぶようにも見えたという。そこには、死病に襲われてなおその病に生きる自己を省察する絶好の機会が与えられたと喜ぶ壮絶なまでの生き方が示されていると同時に、「往生浄土」の問題が以後主体的、実存的に問題にされていく契機になっていると思えるので、これ以降の生き方の中に、彼の往生浄土観を解明していきたい。

「今までの徳永は死亡した」という言葉はこの時吐かれた言葉であった。こうして中学も大学寮もやめ、須磨の垂水に転地療養することとなった。しかし血痰を吐きながらもなお満之は行を続けた。たとえば九月九日の保養雑記によれば、午前には咯血をしながらも、午後には「宗教は死生の問題に就いて安心せしむるもの也」⁴¹⁾と記し、二十八日には「本日黙行満結了。晚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。然るに睡気稍々昏々たり。五師の高風を追慕のため、座禪、誦経、減食（布施米三合）、一食、念仏の義を按定す」⁴²⁾と記している。

ここで特に注意したいのは、翌二十八年一月に書かれている次の文である。「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」⁴³⁾。「前念命終・後念即生」とは念仏の信仰を得た時、自力の自己が死に、他力の新しい生が成就されることであり、親鸞の『愚禿鈔』には「本願を信受するは前念命終なり。即得往生は後念即生なり」⁴⁴⁾とされている。親鸞は前者に「即ち正定聚の数に入る」と曇鸞の書いた『浄土論註』の文を引用、後者には「即の時、必定に入る」と龍樹の『十住毘婆沙論』の文を引用し注としている。これは親鸞の「即得往生」の考えを示すものでもある。即得往生とは他力の信心を得た時、そのまま浄土に往生することであり、もともと『無量寿経』に「彼の国に生れんと願すれば即ち往生を得」という記述によるものである。親鸞は、すでに本稿で引用したように「即得往生」といふは……ときをへず、日おもへだてぬなり。……正定聚のくらゐにつきさだまるを、「往生をう」とはのたまへるなり」と言った。このことを満之は闘病に当たって取り上げているのである。ということはこれ以後の闘病で常にこの親鸞の考え方が検討され、実践され、深められていくことが予測される。この点に特に注意しておきたい。

この頃、以前に心酔したヘーゲルの知からソクラテスの徳に関心が移っていくようになる。死を観念するのではなく、死に誠実に直面したソクラテスの態度に惹かれていったのである。逃げることなく正面から死を見つめ、自己の偽らざる姿の中に人間存在の凝縮した真の姿を見

抜こうとする。この自己省察によって見出したのは、自己を否定し抜いてなお否定できない「極悪最下」の満之の姿であり、それでもそのまま浄土に生れさせようとする如来の働きであり、それに気づいて即得往生を説いた親鸞の信仰であった。同じ一月に書いた書簡の末尾に「肺病を治療の為に 拝廟を遠かる身は 常にがいたん」⁴⁵⁾とあるが、「がいたん」の字の両横に「慨嘆」と「咳痰」と記されている。咳や痰に悩まされる肺病治療のために親鸞廟参詣から遠ざかっていく自分を歎き憤っているのである。その分、求道は激しく深くなっていく。三月十五日の療養雑記には「妻やすには余の心中も予て承知のこと、今別に云ひ遺すべきことなし。只だ後を宜敷き様重ねて依頼し置くのみ」⁴⁶⁾と記している。この文の真意はわかりかねるが、いずれにせよ万一の場合を考えてのことであろうし、求道への固い決意がその裏にあると読むべきであろう。同月十七日の雑記には「信一は約束通り大浜へ遣し、可及的充分善き僧侶にしたり。然れども清沢家の相続等には或は紛擾もあるべし」⁴⁷⁾とある。信一とは満之の長男のことであるが、この文の背後には面倒な問題があった。満之が清沢やす子と結婚したのは二十一年であるが、その動機は在家出身の俊才であった彼を何とかして宗門にとどめておきたいというものであった。三河の大坊西方寺の子弟は女子ばかりであったため、養子を望んでいた。結局彼は結婚し寺に入るのであるが、徳永家も満之の自身も単に寺に入るだけだと考えていた。しかし清沢家では満之が養子として清沢家の人間になったと考えていた。その考えの食い違いからいざこざがおこったのである。この点は今後尾を引くことになるが、後にまた触れてみる。

後に満之は、この明治二十七、八年の頃を振り返って日記に次のように記している。「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、略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。乃ち二十八、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」⁴⁸⁾。結核との闘い等によって彼の信仰は自力性が破られ、他力の信仰が深められていくことになるが、京都の宗門では教学が軽んじられる状態に陥っていた。

二十八年、満之は療養先から京都にもどり南条文雄、村上専精ら十二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、翌二十九年、稲葉昌丸ら五名の同志とともに京都白川村に教界時言社を設け、宗門の改革を提唱することとなった。十月三十日には『教界時言』第一号が出され、闘いが始まった。六名の連署で書かれた「大谷派の有志者に檄す」には次のように書かれる。「嗚乎、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。勧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。内事よく肅齊せりと為すか。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」⁴⁹⁾。当時の大谷派教学の方針の無さ、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、運動は成功するかのようであった。

しかし三十年二月二十一日、渥美の政敵石川舜台が上席参務となり、実権をにぎる。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しなければなくなると、新しい運動を破壊行為としその芽をつまねば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。七月の議制局における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始めたのである。石川はそこを衝いてきた。このため条例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てしまったのである。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。

後にこの時のことをたずねられた満之は、次のように答えたという。「一つ見おとしがあった。それは少部分の者が如何に急いでもあがいても駄目だ。よし帝国大学や真宗大学を出た人が多少ありても、此の一派——天下七千ヶ寺の末寺——のものが、以前の通りであったら、折角の改革も何の役にもたゝぬ。初に此のことがわかって居らなんだ。それで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」⁵⁰⁾。体制に盲従しがちであって、自己意識の覚醒、自己との対決、自己にとっての信念の確立、行為の決断に弱い近世封建的な日本人の姿を、まざまざと見せつけられた。結核と闘いつつ全力を注いだ闘いを通して、結局は個の自覚と本人の信仰の確立こそが究極のものであることを身をもって知らされたのである。

三十一年四月、『教界時言』を廃刊し、除名処分を解かれた満之は、五月家族をつれて西方寺に帰る。その少し前の三月には次のような状態であった。「小生の如きは病患を抱へたる身体、特に此の五十日の縮臥には、兼ねて瘦せ居りたる体軀、更に一層の瘦を来し、真に骨骸

に皮を被せたるの実相に相成候へば、兎ても余分の勤勞には堪へざるものと、近来愈々観念致居候」⁵¹⁾。このような状態で西方寺に帰った満之を迎えたのは、必ずしも休息の場とはならない複雑な環境であった。彼は言う。「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能はざるものあり」⁵²⁾。休養し、自分を反省することができたのは幸いであったが、「人情の煩累」に平然とすることができなかった、というのだ。一徹な満之の実父永則は、満之が清沢家に養子として入ることが許せず、頑強に抵抗していた、そのことが満之を苦しめていたのである。しかしやがて、満之の結核療養には大金が必要であるという理由から、経済的基盤をもたない永則はしぶしぶ満之が清沢家の人間になることを認めざるを得ないことになっていった。こうして満之は清沢家の人間となり、妻を亡くし行き場所を失った永則も、後にはこの寺に引き取ってもらうことになった。「肺病病み」と「行き場のない老人」が面倒を見てもらうことになったのである。なぜ「面倒をみてもらう」と映ったのかというと、寺にはまだ健在なやす子の父がいた。堂々たる風貌で立派な僧であった。貧弱で小柄な満之とは比べようもなかった。また不在がちな満之に代わって寺の仕事を手伝うために、やす子の妹の婿がいた。そこに病気の満之が入ってきたのである。さらには満之の実父永則が来るのである。満之には面倒をかけるとしか思えなかったのだ。さらにに満之を苦しめることになったのは、門徒の人々との関係であった。義父に比べ、風采があがらず色黒で小男の満之は、法衣を着て法要に出ても見栄えや有難味がなかったのだ。法話も理屈っぽく、彼らにはわからない。おまけに結核は誰もが恐れた病気である。門徒から敬遠されても不思議ではなかった。法要に行き行って追い返されたこともあったという。本願寺のお蔭で勉強させてもらったと感謝し、エリートコースを捨てて教団のために心血を注いだが、本山に裏切られ、今また田舎の門徒にも必要のない人間にされてしまった。自分なりに描いてきた理想の教団と現実との埋めようもない溝の深さを感じ、深い悲しみに沈むこともあっただろう。「人情の煩累」という言葉にはこのような思いがこめられていたのである。

しかし満之はこの煩累をひとえに自己の修養の不足のためととらえ返し、さらに激しい修養と求道に向かう。この頃、満之は『阿含経』を耽読するようになり、次のように述べている。「余が『阿含』を読誦して特に感の深かりしは、咯血襲来の病床にありしが為か、然らば教法の妙味に達せんとせば、生死巖頭の觀に住すること尤

も必要たるを知るべし」⁵³⁾。当時はまだ『阿含経』はそれほど重要視されていなかったし、まして真宗においては自力そのものの教えのように思われていた。しかし彼は血を吐き生死の巖頭に立って読み進めた。三十一年三月の書簡に悉多太子の出家修道の姿について、「在病の寒生も、覺えず涙痕の衣襟を潤ほすを認め候」⁵⁴⁾と書いている。

また、この年の八月十五日から『臘扇記』を書き始めた。「臘扇」とは西方寺に帰ってからの号であるが、臘とは陰暦十二月の別名であるから、十二月の扇子ということで、まったく必要のないもの、存在価値のないものという意味である。満之の悲しい気持ちがこめられているが、その満之自身を見つめて書かれた日記風のものが『臘扇記』であった。この書の特徴は、ローマの哲学者エピクテトス（55頃～135頃）の影響を強く受けているということである。彼はこのエピクテトスの『語録』を「西洋第一の書」とまで言い、生死の境にいる満之に確信と信念を与えることになった。エピクテトスはストア派の哲学者であり、身体に障害をもった奴隷でもあった。哲学者であり、結核患者であって養子先の人間関係に苦しむ満之にどこか通じるものがあり、この満之に強い影響を与えることになった。エピクテトスは『語録』の中で、人間には如意のものと不如意のものがあ、疾病や死亡は不如意なもの、これを避けようとするほど苦悶すると述べている。それを受け、満之は十月十日の書簡に「身体すらも（故に生死も亦）不如意のものと観却し去るを以て安心場裏に逍遙せんとするが、右エ氏哲学の大要に有之候」⁵⁵⁾と記している。エ氏とはエピクテトスのことであるが、生死は不如意なもの、これを自分の力で左右しようとするところに苦悶の原因があると気づかされたのである。ここにおいて彼の生死観は大きく転換される。『臘扇記』に「吾人ハ生死ニ左右セラルヘキモノニアラサルナリ、…生死ハ全ク不可思議ナル他力ノ妙用ニヨルモノナリ」⁵⁶⁾と記し、生死を他力の教えの中にとらえ直すことになった。この思いは満之の「浄土」観、「往生」観にも大きく影響していくことになるはずであるが、十一月二日の『臘扇記』には、七十五歳の老人が満之に向かって死後極楽に往生できるかどうかかわからない、あなたはどうかとたずねたことに対して次のように答える。「死後ハ七珍万宝ノ楽土アリテ生スヘキヤ或ハ鼎護剣林ノ奈落アリテ墮スヘキヤ 其楽土奈落ノ有無モ未ダ確信スル能ハス 只歎異抄ノ一段「念仏ハ極楽ハ参ルヘキ種ナルヤ地獄ハ墮ツヘキ種ナルヤ総シテ以テ存知セス 只ヨキ人ノ教ヲ信スルノミ」トアルニ信服ス」⁵⁷⁾。満之自身も地獄極楽があるかどうかは確信できないと言っているのである。僧であるからといって信者

ぶってはいない。では本当に信仰がないかといえばそうではない。極楽や地獄に関心があるのは人間である以上当然である。関心をもち、わからないそのままの姿で親鸞の教えに信服しているのである。わからなければ信じられないという場合、どこかに利害打算の気持ちが入る。わかり切らぬままに大いなる力を信じている、そのあり方の中に宗教的な誠実さを見出すべきではないだろうか。同月十六日には、「昨今咯血不停ナレトモ、……エピ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二接近スルヲ得タルモノ乎」⁵⁸⁾と書いている。病にあってもわが身の救いを喜ぶという境地にまでは至っていないけれども、少しはこの境地を感じさせていただいているという心境である。満之のこの心境には、苦悩に沈む娑婆において浄土を感じさせていただいている、自己の力にて浄土に生まれることはできないが如来によって浄土に往生させられているという実感が潜んでいると推察される。

満之は翌三十二年六月十四日上京し、東京本郷の森川町にささやかな家を借り、新法主大谷光演（句仏）を指導することになった。実は先年新法主は東京で勉強したいという理由で本願寺を脱出するという事件がおきた。この事件の裏には渥美契縁と石川舜台の政治的暗闘があったといわれ、石川が新法主をかついだともいわれているが、満之もそれを察していた。しかし新法主が東京に出たということ自体には満之は賛成であった。その新法主から誘われ前年九月東京に出、二十二日浅草別院で会っていたのである。再度その新法主から教育係になってくれるようにとの督促を受けたのである。心魂を傾けて新法主に対した。

また宗門はこの年、満之を真宗大学学監心得に任命した。その裏にはさまざまな画策があったが、宗門にとってやはり必要な人間であったのである。先の革新運動で宗門行政との関係のむずかしさに懲りていた満之は、この任命を受けるに当たり思い切った条件を出した。その条件とは「真宗大学を東京に移すこと」、つまり宗門行政との癒着を避け、新たな空気の中で近代人に近代的な方法で教育を進めることであった。そのため満之に「教育上の方針、学課の編制等、教育に関する全体を一任」することという条件もつけた。この条件を受け入れた本山は、議制会にかけ真宗大学の移転を決定した。

翌三十三年一月、満之は真宗大学建築掛に任命され、七月に工事が着工されることとなった。しかし満之の体は確実に蝕まれていた。三月二十七日の書簡には「彼日…午後五時に到り自ら小咯血の病態に陥り候間、執筆も不能、翌一日は全く臥養致し、廿三日朝病体を持して冒険的に帰寺の途に就き、辛うじて無難に帰着仕候様の次第

にて、遂に今日に到り申候」⁵⁹⁾と書かれている。病氣襲来はさらには妻にもおよぶようになった。八月九日の書簡には「愚妻事兩三日前より間歇的熱性病（或は瘡ならんと申居候）に相罹り、同時少々咯血的容態を呈し居候処、昨夜に至り恰も小生が嘗て舞子にて相思し候如き肺咯血を演出致候始末に有之」⁶⁰⁾と書かれている。戸籍の問題も依然として続いていた。人情の煩累が彼を苦しめていたのだ。九月六日の書簡には「此のミチは未成年なるがゆゑに、完全なる能力を有する家督相続人にあらず、従って此の書面は隠居願に要する条件を満足せざるが故に、受理する能はず。此は余の私見にあらず判事殿へも差出し意見を伺ひたる上の談示なりとて、書面却下の不幸に遭遇し、何と返す言葉もなく、退散仕候次第に有之、茲に一段の挫折を経験仕り候」⁶¹⁾とある。あえて「挫折」という言葉が使われていることを考える時、よほどのショックと屈辱を味わったにちがいない。しかしこのような挫折と屈辱を味わいつつも、満之はそこに何らかの意味を見出していく。十一月には『勝友叢誌』に「服従の美德」を発表し、次のように書いている。「苦痛を忍ぶがよきか忍ばざるがよきかと云はゞ、無論苦痛を忍ぶ方がよきに極りて居る、苦痛を忍ぶは勝れたる徳行である。徳行を遂ぐるは高尚なる愉快である、からして、苦痛を忍ぶ者には、其忍ぶだけの苦痛はあるけれども、其と同時に徳行を遂ぐるの愉快がある」⁶²⁾。苦痛を忍ぶことが徳行でありそれが愉快であると発想し得るその発想の奥には、苦悩の娑婆を浄土と感じ、そこに生きること自体が浄土に往生させられていることであると感じる信仰が確固として存在しているはずである。

この年の九月、満之のもとへ京都尋常中学の教え子であった暁鳥敏・佐々木月樵・多田鼎たちが集まってきた。やがてこの集まりは「浩々洞」と名づけられるが、さまざまな変遷を経て満之の死後、大正六年まで続く。美しい集まりであった。この頃を振り返って暁鳥は次のように述べている。「先生は片手に痰壺を持って私等と歌留多を取ったりなどもせられた。吉田賢龍、常盤大定、中川詮吉君なども来てまじった。先生は上手だった。或時痰壺がかやって大さわぎをした事がある。又皆で余興なんかする時にも、中学生や私共と共に無邪気に遊んで下された。……私達と一緒に居る時は、丸で御友達のやうで極く平等主義な人であった。私は常に胡坐をかいて話をした。先生の前行ってはまことに気楽でありました」⁶³⁾。私はここに満之が浄土を感じ取っていたと考えるのである。痰壺をもちながら浄土に生かされ、浄土に、今、ここで往生していると気づかされていたと考えられるのである。

三十四年一月、満之を中心に雑誌『精神界』が創刊さ

れた。その創刊号に満之は「精神主義」と題した文を、次のように書き始めている。「吾人の世に在るや、必ず一の完全なる立脚地なかるべからず。若し之なくして、世に処し、事を為さむとするは、恰も浮雲の上に立ちて技芸を演ぜむとするものゝ如く、其転覆を免るゝ能はさること言を待たざるなり。然らば、吾人は如何にして処世の完全なる立脚地を獲得すべきや、蓋し絶対無限者によるの外ある能はざるべし」⁶⁴⁾。留意すべきは、人間が生きていくためには完全なる立脚地が必要であり、その立脚地は相対有限なものであってはならず、絶対無限者によらねばならないという点である。この無限者は人間の精神の内にあるか、外にあるかなどというものではなく、求め信じる者にはみずから接してきてくれるものである。このような絶対無限者に触れ合って生きていくところに立脚地をもたねばならないというのだ。このような立脚地を得た精神が発達していく条路を精神主義という。精神主義は、自己の精神内に充足を求め、常に無限者と接して生きていくから、自己以外のものとも共に生きるのであって、外物を排除しないし、相対有限なものを追いかけないので完全な自由主義でもある。この自由主義は妄想や欲望を超えるものであるから、あらゆるものに自己に従属させることができる。自由と従属が同時に可能になる。したがって現実の世界に生きながら、しかも自由になり得る。換言すれば娑婆に生きていながら浄土に生かされていることであり、穢土に生きていながら、浄土に往生させていただいていると感謝できる。親鸞の往生浄土観を近代的な生き方を通し、近代的な言葉で表現していると考えられるのである。

この年の九月、真宗大学が完成する。場所は現在の東京都豊島区巢鴨の庚申塚のあたりであった。東本願寺から学監に命じられた満之は、十月十三日の移転開校式で開校の辞を述べた。しかしこのような華々しさの陰で、病状はいよいよ重くなっていく。たとえば、すでに五月十日の書簡の中には、「此頃ノ時候實際七八分就褥ノ病生ニ候」⁶⁵⁾と書かれている。まさに血を吐きながら最後のご奉公をしているという具合であった。ここで少し留意しておきたい点は、知人からの便りの中に「田舎の門徒は死んで極楽へ行くのみを思ひて云々」と書かれていたことに対し、八月二十一日の書簡に、「若し新鮮なる靈光の、此の間を照破する無かりせば、真宗の法灯豈に危からずや」⁶⁶⁾と書いている点である。従来の死後往生ばかりを説くのではなく、新しい浄土往生のあり方を示さなければならないことを言っているのであるが、この言葉の裏にはいよいよ重くなっていく病状の中にありつつ、なお絶対無限者の如来に接し、浄土に生き、住まわせられている喜びと感謝の念があるのである。さらにこ

のような体験を今後『精神界』などでさらに伝えていかねばならないという使命感を感じ取らねばならないだろう。

さて真宗大学において、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この満之であると言っている。しかし翌三十五年、学校騒動がおこる。十月、学生たちが次のような要求を出したのだ。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などであった。満之にとってはまったく無意味な要求であると思え、次のように言った。「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」⁶⁷⁾と。このような要求は、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を、行きすぎと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、関根は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をせず、満之は辞職した。加藤智学は述べる。「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（量深・筆者注）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った」⁶⁸⁾。精神主義も現実の世界ではよく浸透するとは限らないということを、満之は身をもって知らされた。十月二十一日、関根が辞表を提出、満之も二十二日に提出することになった。

この年は不幸が一気に満之を襲っていた。すでに六月五日、十一歳の長男信一が、そして十月五日には三十六歳の妻やす子が病没した。結核に感染したのであろう。四月二十四日の書簡には「午後は信一病容一観之為医院を往訪致候のみにて、亦復直ちに休臥仕候。今朝来も引続き臥養罷在候始末にて」⁶⁹⁾と書かれ、いよいよ追い込まれていた。十月五日には妻が死去するが、その当日死去の前に書いた書簡には次のような注目すべき文がある。「昨夜は無事に打過ぎ去りて、今日尚ほ命脈を維持致居候事に有之候。毎日の大部分は、病人の枕番と云ふ様な者に有之、熱、脈、呼吸の変化、医薬飲食受容の多寡、其の他分秒の休みなき病人の異動を観察致候外、余念無之消光罷在候。人生に、所謂迷信なるもの（特に医薬を排斥して神仏等の現世利益に帰願するもの）の入るべき余地多々可有之候へ共、重病の患者には特に機会多きことを自覚致候」⁷⁰⁾と書かれている。重病の肉親との別れ

を惜しむあまり、つい医薬を排し、神仏に助命を願ってしまうという迷信に陥る人の気持ちがよくわかるというのである。ということは、助命を如来に願うのではなく、命を如来に帰し、生死は如来に任すべきものと考えているのである。死に向かう長男や妻に限りなく愛惜を感じながら、単に悲しんだり絶望したりしていない満之の姿がここにある。悲しみながら、悲しみを越えた世界に生きているのである。それは、すなわち娑婆にしながら浄土に生まれ、生かされ、住んで始めてわかる境地である。そんな満之を暁烏は回想している。「六月五日に、長男の信一さんが曙町の浩々洞でなくなられた。奥さんは同年十月五日、学校のストライキ最中に大浜でなくなられました。この時の先生の境遇は、外界より見ると悲惨の極でありまして、実に目も当てられぬようでありました。一方では愛子の如く心をかけ給いし真宗大学の騒擾、一方では最愛の妻子の病死、常人ならばこれに圧倒さるべきに、先生はこの間にあって深く御慈悲を味わっておられました。六月五日に信一さんが死なれた時、私等は昼食を食べておった。先生も一緒であった。原子君が信一さんの看病をしておったので、皆が六畳の食堂で御飯を食べておると、突然原子君が、先生信ちゃんが死にましたと言って来た。私等は驚いて飛んで行った。先生は平然として、食いかけの飯を喫了りて後に病室に来られた、そうして驚いている私たちに、種々指図なんかせられた。間もなく、近角、萩野の二君が見舞いに来られた時、先生は自若として珍しい病気だから解剖にしてもよいと思いまするがな、というておられた」⁷¹⁾。このような満之の態度をどう受けとめるか、ここにはさまざまな解釈が成り立つであろう。冷たい、残酷、消極的など……。しかしそれらの見方は、彼に言わせれば相対的な有限の世界に立っていることになるだろう。娑婆にしか生きていないのである。人間である以上有限と無限の世界の狭間に立って苦しむのは避けられない。その狭間で有限の世界に引き戻されるか無限の世界にしっかりと抱き取られていくかである。「解剖にしてもよいと思いまするがな」という言葉の中の「がな」にこめられた人間としての満之の叫びと無限の世界に抱き取られ、浄土に住まわせられる境地から子や妻の死を見つめることのできる喜びと感謝の念を読み取るべきであろう。また安藤州一によれば、満之は次のように語ったという。「今や、長男十歳にして、今茲六月五日、病んで没し、荊妻亦病んで余命久しからざるを知る。取り越し苦勞の無益にして、人生の恃む可らざるや此の如し。是を以て、如来による者は、現在安住の思念に住し、如何なる窮路にも、如来は必ず活路を与へ給ふことを信じて、過去罪惡の追求をやめ、取越し苦勞を離れ、如来慈光の下に、昌平の生活を進め

ざる可らずと」⁷²⁾。取り越し苦労は自力の行為である。無限の如来の慈悲を信じないことである。長男や妻のことは如来にゆだね、自己は慈光の下で生活する、それが究極においては長男や妻のためになるのだ。この思いに生き得ることが、実は浄土に住まわせられていることであり、今、ここで浄土に往生させていただいているということである。ちなみに満之の遺児は、男子としては即往だけとなった。この即往という名は、この子が生まれた時、非常に弱そうであったため、「即得往生」の即と往を取って命名したという。「即得往生」という言葉は、満之の書く文章にはそれほど多用されていないが、いかに胸中深く秘められていた言葉であったかはわかるであろう。

さらに安藤は回想する。「一たび夫人の死して、先生また東京に来るや、客あり、先生に吊詞を述べて曰く、昨は長男を失ひ、今また夫人に別る、何ぞ夫れ不幸の甚しきやと。之に対する先生の答へは極めて冷かなりき、……先生は死児の年を数ふるが如き愚を成さゞりき、則ち冷なる可き時に冷にして、温なるべき時に温なりしなり。こは実に先生の主義なりしなり」⁷³⁾。たしかに一見冷たそうな態度ではあるが、死者を人間はどうすることもできない。不如意なのだ。であれば如来に委ねるほかない。死者に連綿とし、情に流されることはむしろ自己愛にこだわることであり、死者のためにも、自身のためにもならないのである。このように考えられるのは、浄土に住まわせられているからにほかならない。この点は次の安藤の回想を読めば明らかになる。「先生嘗て曰く、妻子ある者は、まづ彼等にパンを与へよ、もし余りあらば自ら之を喰ふ可し。されど自己の死後に於て、妻子は如何にして衣食すべきかを憂ふるを要せざれ、こは唯如来を信ずれば足れり、如来は彼等に必要なるパンを給し玉へばなりと。是実に先生が、生前の妻子に温かにして、死後の妻子に冷かなりし根本原理なり」⁷⁴⁾。冷酷ではないのだ。如来こそが確実にパンを恵みたもうのである。浄土の境地に住まわせられているから、このように発言できるのである。

世俗的な意味ではすべてを失い、十一月五日、今度は自分の死の準備のため西方寺に向かった。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らう」⁷⁵⁾と語ったといわれる。翌年四月九日には三男広済をも失う。一年間に三度葬式を出したことになる。五月二日、浩々洞宛に原稿を送る書簡には「平臥中の執筆、実にきたなく、且つ趣味も不明徹の処多きかと存候へ共、兎に角差上申候」⁷⁶⁾と書かれている。つい愚痴や言い訳が出る。しかし同時にそれに対する反省がなされる。十七日の日記に

は「自由なるものを自由にせずして苦み、自由ならざる者を自由にせんとして苦むは、これ吾人の罪過と云はざる可らず」⁷⁷⁾と述べる。病気は自由ならざるものであった。しかしそれを何とかしようとして苦しみ、愚痴や言い訳になる。そのことを知り尽くしていながら、そうになってしまう。しかしそんな自分を見つめる自己の眼は浄土に住まわせられている自分の眼である。したがって愚痴をこぼしながら、それは告白になり、懺悔になり、感謝の言葉にもなるのである。

いよいよ病気は何ともしがたいものになっていく。二十一日の書簡には「広済死亡之節は御丁寧なる御弔辞御慰解を賜はり、……小生儀右葬式後より、頑固なる疼痛に犯され、昨日迄全然平臥加療罷在候為……」⁷⁸⁾と書かれている。さらに二十九日の日記には、「本日快鬱。特に他人の行為の少しく倨傲なるものを我に対する大なる圧迫と感じ、憤懣的苦悶に堪へず」⁷⁹⁾と告白する。死の五日前の六月一日には、これが最後の書簡になるが、暁烏に「梅雨ラシキ天気ニテ鬱陶敷事デアリマス 病人特ニ肺病人ハ一層困難ノ時デアリマス ……小生ハナンダカ知ラヌガ癡癡的調子デ(他ノ者ヘハ仕方ナキユヘ)原ノミヲイデメテ居リマス 時々ハ余リヒドイナート思フコトモアリマスガツイ反射的ニ煩惱ガ起ルニハ愧ヂ入リマス」⁸⁰⁾と恥じ、「「浜風」ト云フ号ハ近頃ノ得物デアリマス 大浜ハ風ノ多キ処ト云フ話カラ取りマシタガ丁度小生ノ如キ半死半生ノ幽霊ニハ適当ト感ジテ居リマス」と自嘲気味に、そして末文に「此デヒュードロト致シマス」と書き、さらに追伸に「諸君ヘ一々呈書モ致シマセヌカラ宜敷御致声ヲ願ヒ置キマス 候ノ字ヲ省キタル貴文ヲマネマシタガドーデスカ サヨーナラ」とユーモラスに書いている。愚痴をこぼし、恥じ入り、自嘲し、ヒュードロととぼけ、サヨーナラとユーモアをもらす。ここには自己のすべてを見せ、そのすべてを如来に託している姿が読み取れる。すべてを託しているから、すべてを見せることができるのだ。その時、その時に正直になれるのである。

またこの前々日五月三十日には絶筆「我が信念」を書いている。その中に次のような文がある。「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えへたまふ。……此は私が毎日毎夜に実験しつゝ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、此処に陳ることは出来ぬ」⁸¹⁾。従來說かれてきた死後往生のとらえ方とちがって、今の一瞬一瞬毎の救いが如来の救済の体験であり、その一瞬一瞬が浄土に往生し浄土に住まわせられている歓喜の瞬間なのである。救われるべき存在では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り、往生浄土

の体験であった。では来世での往生浄土はどうなるのかと問えば、「まだ実験しないことであるから、此処に陳ることは出来ぬ」と言うが、実は「実験しない」からではなく、実はもう実験する必要もないし、陳べる必要もないのだ。今が幸福であるし、肉体からも煩惱からも解放されれば幸福になれることは確実であるからだ。

六月三日の最後の日記には「血をはいた病の床にほとゝぎす」⁸²⁾と書き記した。この日には大きな咯血があり、四日には「言い残すことはないか」の言葉に、ただ一言「何にもない」と答えただけであった。言う必要もなかったのであろう。娑婆での姿、娑婆に生きながら浄土に生きた姿をすべて見せ、すべて語ってきたのであるから。あるいは、何もかも無限者の懷に投げ入れてしまい、残す言葉もなかった、と言ってもよいであろう。

六月六日午前一時命終、行年四十一歳であった。

以上、本稿では親鸞に見られる「往生浄土」の二重性を指摘し、さらに満之にも共通した要素があることを指摘してきた。実は、私は日本人の生と死の見方に関心があり、本稿もその一端として試みたものである。以上の考察で得たいくつかの視点を、さらに日本仏教史、日本宗教史の中に位置づけていきたいと思うが、これについては他日を期したい。

註

- 1) 「浄土和讃」『親鸞著作全集』（金子大栄編、1964、法蔵館、以下親鸞の著作および『歎異抄』はすべてこの書から引用）所収、409頁
- 2) 『末燈鈔』同上、580頁
- 3) 『歎異抄』同上、679頁
- 4) 『往生要集』（日本思想体系6『源信』所収、岩波書店、1970）206頁
- 5) 同上、207頁
- 6) 『末燈鈔』同上、585-586頁
- 7) 「帖外和讃」『真宗聖典』（法蔵館、1988）所収、363頁
- 8) 鈴木大拙『真宗入門』（佐藤平訳、春秋社、1983）9頁
- 9) 『浄土和讃』同上、409頁
- 10) 同上、409頁
- 11) 『一念多念文意』同上、514頁
- 12) 『唯信鈔文意』同上、541頁
- 13) 『末燈鈔』同上、588頁
- 14) 同上、609頁
- 15) 『歎異抄』同上、692頁
- 16) 同上、692頁
- 17) 同上、679-680頁
- 18) 『宗教哲学骸骨』岩波書店刊『清沢満之全集』（岩波書店、2003）所収、一卷、31頁
- 19) 「在床懺悔録」同上、二巻、21頁
- 20) 「三誓の文」同上、六巻、24頁
- 21) 「信願要義」同上、七巻、157-158頁
- 22) 「我信念」同上、六巻、163頁
- 23) 「親鸞聖人の御誕生会に」同上、103頁
- 24) 「書簡」同上、九巻、271頁
- 25) 「在床懺悔録」同上、二巻、23頁
- 26) 同上、23頁
- 27) 「信界」同上、六巻、322頁
- 28) 同上、322頁
- 29) 同上、322頁
- 30) 「骸骨雜記第二」同上、八巻、58頁
- 31) 「他力門哲学研究」同上、二巻、219頁
- 32) 「書簡」同上、九巻、291頁
- 33) 法蔵館刊『清沢満之全集』（法蔵館、1957）所収、三巻、609頁
- 34) 『清沢先生の信仰』（『暁鳥敏全集』（涼風学舎、1977））第八巻、468頁
- 35) 法蔵館刊『清沢満之全集』三巻、690頁
- 36) 同上、485頁
- 37) 同上、750頁
- 38) 「書簡」、岩波書店刊『清沢満之全集』九巻、88-89頁
- 39) 同上、89頁
- 40) 法蔵館刊『清沢満之全集』三巻、753-754頁
- 41) 「保養雜記第壹編」、岩波書店刊『清沢満之全集』八巻、118頁
- 42) 「保養雜記第二篇」同上、八巻、128頁
- 43) 同上、137頁
- 44) 『愚禿鈔』同上、370頁
- 45) 「書簡」同上、九巻、100頁
- 46) 「保養雜記第二」同上、八巻、148頁
- 47) 同上、149頁
- 48) 法蔵館刊『清沢満之全集』七巻、475頁
- 49) 同上、五巻、362頁
- 50) 同上、622頁
- 51) 「書簡」、岩波書店刊『清沢満之全集』九巻、162頁
- 52) 法蔵館刊『清沢満之全集』七巻、475-476頁
- 53) 同上、83頁
- 54) 「書簡」、岩波書店刊『清沢満之全集』九巻、162頁
- 55) 同上、176頁
- 56) 「臘扇記第二号」同上、八巻、392頁
- 57) 「臘扇記第一号」同上、371頁
- 58) 同上、385頁
- 59) 「書簡」同上、九巻、223頁
- 60) 同上、233頁
- 61) 同上、236頁
- 62) 「服従の美德」同上、六巻、264頁
- 63) 法蔵館刊『清沢満之全集』八巻、273-274頁
- 64) 「精神主義」、岩波書店刊『清沢満之全集』六巻、3頁
- 65) 「書簡」同上、九巻、262頁
- 66) 同上、271頁
- 67) 法蔵館刊『清沢満之全集』八巻、493-494頁
- 68) 同上、540頁
- 69) 「書簡」、岩波書店刊『清沢満之全集』九巻、287頁
- 70) 同上、291頁
- 71) 『清沢先生の信仰』同上、478-479頁
- 72) 『信仰坐談』、岩波書店刊『清沢満之全集』九巻、394頁
- 73) 同上、427頁
- 74) 同上、427頁
- 75) 法蔵館刊『清沢満之全集』八巻、565頁
- 76) 「書簡」、岩波書店刊『清沢満之全集』九巻、303頁
- 77) 「明治36年当用日記抄」、同上、八巻、450頁
- 78) 「書簡」同上、九巻、303-304頁
- 79) 「明治36年当用日記抄」同上、八巻、451頁
- 80) 「書簡」同上、九巻、304頁
- 81) 「我信念」同上、六巻、162-163頁
- 82) 「明治36年当用日記抄」同上、八巻、453頁
（原文につけられているルビに関しては、煩雑を避けるため、読者にとって必要と思われるもののみを付した）