

清沢満之と大谷派教団

——前半生の心理分析から——

脇 本 平 也

はじめに

清沢満之と大谷派教団とのつながりに関しては、これまでも疑問を提出している人が少なくない。また、その人なりの解答や感想も提出されている。代表的なものは、つぎのとおりである。

なぜ先生が大谷派の様なちいさな舞台に心をかけられたか。之は問題である。けれども先生が始終一派の上に心をかけられたことは事実である。私は思つて居る。先生のなされた舞台は狭いと云ふかも知れぬが、先生のなされ方は非常に大きかつた。……常に如来を後にひかへて事をなされた。何事にも自分と云ふ私心を交へられなかつた。それ故に其のなされ方が大きい。(稲葉昌丸)⁽¹⁾

私はここに一つの疑問を持つて居る。清沢君は、さきに申した如く非凡な人である。この故に、若し物質的成功や名利等に就いては、若し自分が求むるならば充分予想の出来た人であるのに、全然それをすて、身を僧界に投ぜられたといふことである。今日、宗教家の家に生れて、自身また宗教に携はるべき因縁関係ある人でも、多く名利の為に俗化してしまふ世の中に、身俗家に生れ乍ら、奮然身を宗教界に投じたるは、実に大なる教訓で、非常な美事であると思ふ。(沢柳政太郎)⁽²⁾

先生は、一言すれば心機転々の人である。常に自己を弁護する必要ある人である。第一に士族の家に生れて桑門に入りしは云何。棄欲の生活に入りしは何故なりや。一派革新を絶叫しつつ、自ら建設の地位に当らざりしは何ぞや。その堅忍の意志を以てして猶ほ精神主義を唱道せられたるは何ぞや。是等一々に弁護を要するではない乎。誠に先生の一生は矛盾の一生であり、疑問の一生であり、大いに弁護を要する一生である。先生は疑問の人であり、未解決の人である。……

先生の如き論理的なる頭脳を以てせば、如何なる巧妙の弁護も出来たであらう。一言の弁護すらなされぬ所、此れ正に深く自ら慚愧に堪えざると共に、大いに恃む所あるが為である。我は已に如来に依りて弁護せられ終りたではない乎。此れ恐らくは先生の確信である。……「自己を弁護せざる人」として先生を忘れることが出来ぬのである。(曾我量深⁽³⁾)

満之は、もとは大谷派教団の僧ではなかった。のちにやがて僧となった。そして、なり切った。それならば、かれはなぜどのようにして僧となり、またなり切っていったのか。その際、かれにとって大谷派教団のもつ意味は何であり、またいかに変化していったか。こうした問題を、かれの具体的な生活史、ひいては信仰形成史の過程に沿ってながめてみたい。ここでは特に、かれの社会的ないし精神的な所属⁽⁴⁾、これとからみ合う深層心理のメカニズムといった問題に視線をあてて、私なりに一つの限られた側面から仮設的な解釈を試みる。ただし紙数の制約もあるので、満之前半生の分析から基本的な着眼点を拾い出すにとどまることを、あらかじめおことわりしておきたい。

俗家の出

満之は、文久三年六月二十六日、徳永永則―お多きの長男として名古屋に生まれた。父は尾張徳川藩の下級

士族で、足輕頭を勤めた人であった。当時の武士の通例にもれず、儒教の素養が人格の基礎にあった。その上、平素から仏典、ことに禅に親しみ、頑固で意志の強い、聖道門的性格の持主であった。処世術はまずく、生活は苦しかった。とくに廃藩置県後は、竹籠でお茶などを売って歩いた。他方、母は熱心な真宗の信者で、内省の深いたちの人であった。いつも、薄紙一重のところがわからぬといって、聞法にはげんでいた。一面剛毅なところもあった。満之の東京大学卒業を機会に東上するにあたって、満之のところへ行くのだからすべて新しくなっていきたいと、四十歳で黒髪を断ってしまった。このような、いわば聖道門の父と浄土門の母との血を受けて、満之は生まれた。

そのかぎりでは、満之も生まれながらに仏教と無縁ではなかった。しかし、親の代からの真宗僧侶というわけではなかった。真宗においては、僧職が親子代々世襲されるのが一般である。その点、満之はいささか類を異にしていた。俗家の出でありながら、かれが出家して法名を賢了と名乗ったのは、明治十一年、満で十四歳のときであった。

満之出家のいきさつに関連して、注目しておきたい点が二つある。一つは、尾張藩下級士族の出身という点である。明治宗教史の研究者たちが繰り返し指摘している社会的条件は、満之の場合にもそのままではまる。当時の藩閥政権下にあつては、幕府側の藩に所属したものが立身出世の道を歩むということは、ほとんど不可能であった。祿を離れた下級士族は、前途の見とおしを失ない、生活は困窮した。その子弟も、官界・財界への道には自然背を向けることになった。明治の宗教界をリードした人物に、佐幕藩出身者が圧倒的に多かった理由の一つである。キリスト教界の新島襄、内村鑑三、植村正久、仏教界の井上円了、村上專精などがそれであった。満之もまた、このグループに数えることができる。つまり、尾張徳川藩下級士族といふかれの出身が、いわば潜在的に、満之生涯の進路を何ほどかは規制したとみることができよう。

注目したいもう一つの点は、満之自身が自覚していた出家の動機である。満之の幼少時代には、日本の学校制度は確立途上の変転期にあった。その波に流されて学校を転々するうちに、満之を大谷派教団に直接結びつける契機が訪れることになった。父親は、十一歳の満之を、当時設立されたばかりの愛知英語学校に入学させた。文部省公布の各大学区に設けられた七外国語学校の一つである。これが、西南の役で国費多端のために廃止となった。明治十年、満之十三歳の時である。かれは、すぐに公立医学校に転じたが、ここにも長くはいられず、やがて大谷派育英教校に入ることとなった。その機縁をつくったのは、母親たきがいつも説教を聞きに行っていたお寺の、小川空恵・空順兄弟であった。その間の事情を回想して、空恵はつぎのように述べている。

清沢氏の実家と予の寺とは、僅か半町を相隔たるのみ。依つて毎夜相会し、学課の復習予習を為せり。

一日予に語つて曰く、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。如何せしもの乎と。予は之に答へて曰く、医者も僧侶も略々相似たり、今後僧侶と為り、育英教校に入り、勉強するに如くはなし。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。⁽³⁾

尾張・三河は、もともと大谷派門徒の勢力の強い土地柄である。母親はことに篤信である。満之が大谷派に結ばれるべき法縁は、すでに用意されていたといつてもよい。事実満之は、幼い頃から父母の仏前の勤行にも参加していた。四・五歳になると、早くも正信偈・和讃・御文などを読んで、寺の院主を驚かせたという。浄土真宗への関心は、幼い満之のうちに種を蒔かれていたわけである。

しかしながら、ここで満之が大谷派育英教校入りを決意したのは、僧侶の道をおのれの天職として選びとつたからではなかった。満之は十四歳である。この年頃は、誰しも将来の方向を模索し、自己のアイデンティ

イーの確立をめざして悩み始める。⁽⁶⁾ 英語学校から医学校へというコースは、必ずしも満之みずからひとりを選んでものではなかった。そこにはむしろ、父親の意見が決定的に働いていたようである。それにしても一旦はきまりかけたコースを中断されて、将来の方向はきまりなままに、少年満之の心はひたすら向学心に燃えていた。貧しい境遇を考え合わせたとき、育英教校は、何よりもまず学問でできる場として魅力的であった。満之自身の後年の述懐が、この点をはっきり物語っている。

私が僧侶にならうと思うたのは、坊主になれば京都に連れて行つて、本山の金で充分学問させて呉れるとの事であつたので、自分はとても思ふ様に学問の出来ぬ境遇に居つたから、一生学問させて呉れると云ふのが嬉しさに、坊主になつたので、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つたのではない。⁽⁷⁾

右のことばかり何を読みとるかについては、さまざまな見方が可能であろう。ここで重視したいのは、満之が自分の出家の動機を「立派な精神で坊主になつたのではない」というふうに自覚していた点である。この述懐自体は後年のものである。しかし、そこに含まれているこの自覚は、大谷派育英教校入りを決意したその瞬間から、少年満之の心にすでに重苦しいわだかまりとなつていた、と見て差支えあるまい。そしてそれは、その後満之が一生背負つて行かねばならない問題をはらむものだったと思われる。

身は俗家の出である。それがいま、ことさらに法名を名乗るに至つたのは、出家得道の精神に促されたからではない。ただ、本山の金で学問してくれるのが嬉しきで、というにすぎない。このように出家の動機をみずから意識することは、純真な少年の心に複雑な影を織りなすことになつたと思われる。もともとはよそ者であつた自分が、しかも不純な動機から教団僧職に加つた、というふうなうしろめたい自責の念、つまり一種の劣等感である。そうしたよそ感や劣等感を補償しようとする心の動きが、満之今後の行動を、意

識・無意識のうちにかなりな力をもって規制したとみることができる。大谷派教団に自己を同一化し、その名に恥じぬ僧侶になろうとする努力は、それであった。本山から受けた恩を思い、報恩の責任をみずからに課したのも、それであった。

育英教校時代の満之は、友だちから「ビショップ」というあだ名をつけられた。それも満之が、俗門から入って遅ればせながら一刻も早く僧侶になり切ろうと努力したせいであった。その事情を、友人たちはこもごもつぎのように語っている。

先生が育英教校にをられた頃、他の学生は、休暇の時間にはすぐに門外に飛び出して遊び廻るのに、先生は常に一室に静坐して御経の読誦の稽古をせられてあつた。⁽⁸⁾

閑あれば高声に三経を読誦す。蓋し僧侶と成りて日尚は浅く読法練習の爲なり。斯くて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。同時に寺格身分の高きを誇れる或る一人に与へられたる「ポンチフ」なる異名と好一對たりき。⁽⁹⁾

寺出身の同級生たちに、僧侶たる資格の面で必死で追いつこうとする少年満之の姿が、ここにみられる。

東京大学の出

勉強の効あって、満之の成績は優秀であった。そこで、明治十四年、本願寺から東京留學生に選ばれることとなった。越えて翌年一月、十八歳で満之は東京大学予備門に入學した。

満之には元来、ものごとを割切って考える論理的性格が著しいといわれる。育英教校の当時から、大変な議論好きであった。文章はあまりにも理窟っぽくって堪能とはいえなかったが、英語と数学とはことに得意であった。それだけに東京大学でも、はじめは物理学を専攻しようかと考えた。しかし諸友相談の結果、予備門終

了後は、文学部哲学科に進学した。ここで満之は、新しい西欧の思想を貪婪に吸収した。とくにフェノロサ教授の導きで、ヘーゲルから多くを学んだ。明治二十年七月、二十四歳で大学を卒業、引続き大学院にのこって宗教哲学を専攻した。かたわら第一高等中学校および哲学館に教鞭をとりながら、学者としての将来を大いに瞩目されていた。まさに帝大出の文学士という明治の知的エリートであった。

学生時代は、誰にとっても楽しい思い出をのこす。その楽しさをかもし出すものの一つは、若さにあふれた友だちとの交わりである。満之もこの時代に、生涯かわらぬ友を得た。その数は多くはなかった。しかし、深い友情に結ばれた親しい友であった。

師は新たな人と談話するは決して嫌はれぬ質でしたが、ドコとなく厳正の処があつて犯し難く、之が多く
の友の無かつた訳でせう。⁽¹⁰⁾

先生は学生時代から、交際が広くはなくて深い方で、学問をさるるのもさう云ふ風でありました。⁽¹¹⁾

こうした幾人かの親友が、その後の満之の行動や思想、たとえば宗門改革運動や精神主義に大きな影響を及ぼすことになった。かれらの中には、同じく教団内から派遣された東京留学生もあり、全く教団外の人物もあった。今川覺神、稲葉昌丸などは前者であり、沢柳政太郎は後者であった。いずれにしても、当時の日本では、最高の知識人グループであつたといつてよい。

満之自身のうちにも、そうしたエリートとしての自負、あるいは一種の優越感といったものは、悪い意味ではないにしろ確かにあつたろうと思われる。村上專精のつぎのような想い出話は、その一つの側面的な例証とすることができよう。

氏は明治二十年に大学を卒業せられて、……哲学館の教授をしてをられた。私も其の後東京へ来て、矢張哲学館の教授をやりましたが、麻布から本郷までテクテク通うて、一月に月給が大枚一元五十銭、同じ

教授でも氏と私とは大いに懸隔があつたのです。この当時は哲学を知らねば学者でない位の時代であつたので、私は同志の人々と相談して、ない中から私は一人で一円だけ奮発する、後はみんな四円だけ集めて、都合五円を毎月の御礼となして、氏からカントの哲学をきくことを御願ひしたことがある。其の時は「まあ五円位でいいでせう」と云はれた。私はせめて多いとでも云はれることと思うてゐたので、実にあつけにとられたことである。当時の氏は、勇氣凜然たるものでありました。⁽¹²⁾

満之は、哲学館の評議員にもなっているが、月給はいくらだったかわからない。しかし、同時に非常勤で出講していた第一高等中学校からは、「報酬として一ヶ月金四拾円贈貽可致……」という辞令を受けている。経済的にも恵まれた学士様だったわけである。

満之は、在学中も首席の特待生を続けていた。それだけに、このままで進めば、大学院から博士の称号を受け、やがて大学教授に就任することも、ただ時間の問題という状況だった由である。しかしながら、満之はこのコースを捨てる。明治二十一年七月、本山から呼ばれて京都へ帰って行く。当時大谷派で経営を担当することになった京都府立尋常中学校に、校長として赴任するためであつた。のちにこれを回想して、稲葉昌丸はつぎのようにのべている。

実は吾々東京へ留学を命ぜられたものは、彼此五六人もありました。……然しその時は、京都は魔界の如く云はれ、又思はれた時であつて、一度京都を出た人は、決して帰らないと云ふ時でありましたが、……呼ばれるなり、清沢さんは、友人にも計らず、只だ独り決然として京都に行かれました。⁽¹³⁾

それならば、満之が「独り決然として」京都の本山に帰って行った理由は、何だったのであろうか。いままで述べてきたところをもう一度整理しながら、この問題を、満之自身の内的動機という限られた側面から考えてみたい。

満之は俗家から大谷派教団に入った。世襲僧侶の間に伍しては、いわばよ、そのものである。しかも、出家の動機は、みずから省みて決して立派ではない。ほかの人ならば、育英教校を利用しっぱなしで平然たりえたかも知れない。しかし満之は、あまりにも誠実であった。僧侶として何となくひけ目を感じざるをえなかった。そういう自分に学問をさせてくれる本山に対しては、恩の負い目を覚えざるをえなかった。こうしたひけ目や負い目がひとつのエネルギーとなつて、立派な教団人になろうとする努力を生んだ。満之にとっては、それが恩に報いる唯一の道と思われた。努力の結果、文字どおりエリートとして本山から選ばれた。こうして東京大学に学んだことが、やがて満之の心のうちに、ひけ目を裏返しにしたような自負をもたらし、教団のために、大いになすところあらうとみずから恃む自負である。立派な僧侶として、よく本山の恩に報いることができるはずだという自信である。満之自身のつぎのことがこのような心の機微を窺わせるに足ると思われる。

人は恩義を思はざるべからず。所謂四恩を説くの人はいふまでもなく、身は俗家に生れ、縁ありてふものは必ずしも多からず。……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、この点に於いて、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。⁽¹⁴⁾

ただ独り決然として京都中学校長に赴任した理由は、ここにあった。そして、俗家の出、不純の動機というひけ目が、一種の劣等感あるいは弱さの意識であるとすれば、エリートとしての自負は、実はこれを裏返しした一種の優越感あるいは強さの意識とみてよからう。その何れが前景に現われるかにしたがって、満之今後の行動や思想に、いわば対照的な色合いの相違が生じているように思われる。校長赴任前後の満之に顕著なのは、このうち自負と強さの意識の方であったといふことができる。

満之が京都へ赴任した年の十二月に、中村楼で大谷派の忘年会が開かれた。その出席者のひとり、往時を

回想してつぎのように満之の姿を描いている。

その席で初めて、兼ねて名前丈けは聞いて居った清沢師に遇ひました。一方には高倉の講者さん達が、さながら羅漢の様な様子で陣どつて居られる。一方には若い当世風の廿五・六の小さい人が、一方の旗頭の様な風にすわつて居られる。いかにもその対照が妙である。その若い人が即ち清沢師である。その時、今では物故せられた渥美師が演説をやられる。清沢師も演説をせられる。……その時私の頭にうつつた清沢師は、どういふ人であるかといふと、いかにもハイカラな、香水をぶんぶんにははせて、髪を真中からわけて居る、当世風、世間に風を切つて動く、一騎当千の男と映つて居つたのであります。⁽¹⁵⁾

まさに今を時めく明治の文学士である。宏莊な家に住み、人力車で中学に通つた。新式の洋服をとつかえひきかえ着用し、ステッキをつき西洋煙草をくゆらした。日の出新聞社が、京都における学者三傑の投票をつつたところ、満之もその一人に挙げられたという。村上專精が「勇氣凜然」と評した満之の姿は、東京からそのまま京都にまで持ち越された。というよりも、伏魔殿とさえいわれた本山に乗りこんで、満之の意気はより一層さかんであつたと思われる。時の本山執事渥美契縁とならんで一席の演説をぶつた満之の胸中には、愛山護法のためにみずから深く期する強氣があつたに相違ない。

本山の側でも、文学士徳永満之に期待するところは大きかった。もとは俗人のこの人材を、何とかして決定的に宗門に結びつけたいと考えていた。その方途として渥美は、三河大浜の西方寺の長女清沢やすとの間に、結婚話をとりのつた。西方寺では、子供が女ばかりであつた。有名な大坊のことである。将来宗門を背負うような人物が養子に欲しいと、本山の方へ申し入れていたのである。この話に乗って、やがて満之が清沢姓を名乗るに至つたのも、ひとつには、生涯を宗門に捧げようというかれの決意から出たものと思われる。結婚は、京都へ赴任後約一ヶ月を経た頃のことであつた。ここではじめて満之も、世襲制にからみあつた寺という錨を

もつことになった。

如 来 の 懐

以上二項にわたり、満之前半生の社会的所属だけをたどってみた。これによって、満之個人の大谷派教団に対する社会的位置を、その基本的性格において測定することが可能になったと思われる。

一方からいえば、満之は教団外部の人である。その意味は二つである。一つは、俗家の出、もう一つは、帝大の出ということである。満之の心中に、前者はひけ目を、後者は自負をかもし出した。ひけ目と自負とは、複雑にあい表裏しながら行動のエネルギーとなった。このエネルギーに、報恩という方向が与えられたところから、徹底して教団人たろうとする満之の生き方が選びとられることになった。そして、この意味では、満之は他方すぐれて教団内部の人でもあった。選択的・自覚的な教団人の一員であった。慣習的・無自覚的な僧侶にくらべれば、むしろより深く教団内部に参加しようとする僧侶であった。換言すれば、満之は一方の脚を大谷派教団の外部に、他方の脚を教団の内部に置いて、一種のマージナル・マンともいえるような位置に立っていた。ただし、マージナルとはいっても、決して周辺の領域に脚をふれているだけという意味ではない。逆に、うち教団の中心に深く錨をおろすと同時に、そと最新の知識界に大きく根をはっていた。満之の立場のこうした二重性に着目することが、今後のかれの行動や思想を理解する上で、一つのたすけになると思うわけがある。

ハイカラな中学校長満之が、間もなく校長の職を辞して、激しい禁欲主義の生活に入ったという事実も、この角度から光をあててみるができる。

二十三年師は感ずる所ありて校長の職を辞せられました。併し高倉の大学寮に於ける哲学の講義、及び

中学の授業の方は従前の通り変りませなんだ。此の時已後の変化は驚くべきもので、猛烈なる制欲主義の実行が始まりました。之まで分けてあった髪は除かれ、モーニングコートは法衣に代りました。当時は文
学士も稀な方で、こんなみずばらしい法衣を纏はれた為、一時は随分評判となつて、東京にまで其の話が
聞え……⁽¹⁶⁾

知人たちがこもごもに語る右のような回想によつてうかがうと、この禁欲主義への豹変ぶりは、まことに徹底したものだつたらしい。酒は生来好まなかったが、煙草は断つた。人力車は廃して厚歯の下駄をはき、毎朝一里以上の路をふんで本山晨朝の参詣に通つた。木綿の白衣に黒袈裟を着用し、みずから白衣食青（伯夷叔齊に音通）と名乗って菜食主義を実行した。翌年母を喪つての忌中精進をきつかけに、ついに塩を断ち、煮炊きをやめ、ソバ粉を水にとかして食ひ松脂をなめるところまですすんだ。これを満之自身は「Minimum Possible の実験」と呼んでゐる。この実験と平行して、当代の名僧を歴訪して聞法につとめ、殊に真宗の仮名聖教、なかんずく『歎異抄』を反覆熟読した。

これほどの禁欲修行は、真宗そのものの本旨とするところではあるまい。自力作善雑行雑修の否定は、親鸞以来の伝統である。にもかかわらず満之がこのような行者に徹したのはなぜか。説明を要する問題であろう。

中学校長就任が、エリート⁽¹⁷⁾の自負にもとづく強気の行動であつたとするならば、校長辞任は、これを裏返しにしたひけ目にもとづく行動と解することはできないだろうか。一見したところ、これほどの禁欲主義は、強気の自負に支えられなければ、続けることは到底不可能と思われる。事実、満之は禁欲修行の生活をみずから予告して、つぎのように語つたという。

真宗の僧風は次第に衰頹せり。されば、早晚中学校長を辞し、自ら墨の衣、黒の袈裟、綿服を着、木履を穿ち、各地を行脚し、宗門の真義を發揮して、宗風の拡張を謀らんと欲すと。⁽¹⁷⁾

校長辭任の背景には、率先垂範して宗門の真義を發揮しようという強い決意があったわけである。禁欲主義の生活も、校長赴任の延長線上にあって、さらに一段と強気の自負を深めたところに現われた、ということになる。たしかに、この面を抜きにしては、満之のこの行動を理解することはできないであろう。

しかしながら、それだけではなお腑に落ちかねる節がある。満之が行なった猛烈な禁欲主義は、宗門の教義からは逸脱している。それを知らない満之ではない。しかもなおこの極端にまで満之をつき動かした動因は何か、という点である。宗門の真義を發揮するため、とだけでは片づかない疑問が残る。これに完全に答えることは、むしろ不可能かも知れない。それにしても、満之の語ったような、明確に自覚された動機のほかには、いわば心の深層に横たわるものを想定することは、この際有効だと思われる。つまり、育英教校以来の僧侶としてのひけ目という要因が、それである。

東京から満之を迎えた本山の側には、このハイカラ文学士に対する期待もあれば、恐らくまた、批判や反撥もあったことと思われる。満之を一方の旗頭に見たてて、羅漢のような高倉の講者さんたちに対照させた、あの忘年会の情景描写は、実は期せずして、より深い含蓄をもっていた、単なる外景にはとどまらず、少なくとも満之自身の内面的な姿勢を描いていた、とは解されないだろうか。満之はたしかに、自ら恃むところあって京都に乗りこんだ。しかし高倉の羅漢さんたちに面と向かい合ってみれば、年少の頃心に定着したひけ目のコンプレックスもまた一方ではよみがえってくる。かれらから後指をさされるような僧侶ではありたくないという自己防衛の構え、さらに転じては、かれらの僧風に批判の眼をむける対決攻撃の姿勢が、そこから結果してきた。この意味で、満之が真宗の僧風衰頹を歎く裏面には、僧侶としての自己のあり方に対する不安が、からみ合っていたと思われる。つまりこの歎きは、そと真宗の僧風一般に向けられたものであると同時に、むしろより以上に、うち自己自身に対する不安であり批判であった。

中学校奉職と平行して、満之は、高倉大学寮で宗教哲学や西洋哲学史などを講じている。伝統的宗学の根拠地に入りこんで、最新の知識にもとづく宗教理論の展開を試みていたわけである。明治二十五年に出版された『宗教哲学骸骨』は、その講義をもとにしたものであった。この書物に対して、満之自身が晩年になってつぎのような批判を加えている。

人の思想は、大抵一定の経路を踏むものと見えて、始は兎に角宗教を学問的に綜合して見ようなどの考の起るもので、自分の『骸骨』なども確かに其の産物の一例であるが、実は此の時の考は未だ熟して居らぬもので、『骸骨』も人の注意を惹かぬで幸であつたが、誠に危険の時である。⁽¹⁸⁾

自己批判が、これほど明確な表白の形をとつたのは、後年のことであつた。しかしながら、すでに『骸骨』を講じていたその当時から、何かこれに類する批判が、高倉の講者さんたちの間ではあるいはささやかれていたかも知れない。少なくとも満之自身は、宗教の問題が、単なる哲学や知識だけでは片づかないことを心得ていた。講義のはじめに、「宗教の全体は到底吾人の知識を以て研究し尽す事能わず。故に宗教哲学は只だ吾人の知識の及ぶだけ、道理を以て宗教の原理を研究説明する所の学問也」⁽¹⁹⁾とことわっているのも、その故であつた。それだけに、講義にこうした註釈をつけ加えるだけでは、僧侶としての後めたさはなお拭い切れなかった。ハイカラ文学士でいる限り、単なる口舌の学者といった非難は、たとえ外から与えられなくとも、満之みずから自己に対して投げつけざるをえないものであつた。僧侶としての生きた実践に身を投ずることによって、満之は、高倉大学寮で講義する理論に裏付けを与えねばおさまれなかった。

満之は「七分三分に悟る事の出来ぬ人であつた。十のものを十尽せねば満足出来ぬ人であつた」といわれる。ことんまでの徹底を求めてやまぬ満之の性向は、ここで僧分の実践にあたっても極度に発揮された。雑行雑修の否定が真宗のたてまえであることを、知らない満之ではなかった。しかし問題は、伝統的な真宗僧侶のあ

り方という次元を越えて、根本的に出家たるものの精神にかかわっていた。高倉の羅漢さんたちに対決する満之の姿勢は、そこにあった。と同時に、対決の相手は、ハイカラ文学士としての自己でもあった。世俗否定の出家の道が、ただちに自己のハイカラぶりの否定だけにはとどまらず、さらにすすんで、真宗僧侶の伝統的あり方をも否定するほどの、つきつめた形で実験せられることとなった。そこまで徹底しなければいられない、満之内奥のひけ目であり不安であった。こうした内外の条件が錯綜する境位を考えると、猛烈な禁欲主義は、満之にとっていわば一つの内的必然であったといつてよからう。

以上のような考察で、すべてが明らかにしたとは思わない。それにしても、表面強気一点張りのごとくに見える禁欲修行の裏面には、これをつき動かす力として、自己に対するひけ目や不安があった。そう考えれば、校長辞任にはじまる満之の行動も理解しやすくなると思うわけである。

さて、禁欲主義の極端さは、やがて満之の肉体をむしばみずにはすまなかった。明治二十七年、ついに満之は肺結核にたおれた。当時としては、まさに不治の病である。ここで満之は、近々と死の淵にひきよせられ、その深さをのぞきみることになった。心配した友人たちは、垂水の海岸に家を一軒借りて、転地療養を強くすすめた。さすがの満之も我を折った。「今までの徳永は、これで死亡した。此上は此屍骸は諸君の自由に任せませう」。⁽²⁰⁾ そういつて垂水の家へ移って行った。

療養の床に身を横たえた満之には、静かな反省の機会が訪れた。病の苦しさもさることながら、反省の舌先にひとしおにがいののは、真摯な禁欲がつまるところ何にもならなかったということであった。精魂こめた修行が、無慙にも不治の病を以て報われたという事実であった。幼い頃から耳に慣れた自力無効の教えが、ここでようやく実感を以て満之に迫ってくるようになった。「どうもあの時分の私は、実に我慢の極点に達して居ま

した⁽²¹⁾」と、いうふうには、わが身の様を反省せざるをえなかった。

こうして満之は、真実の意味での他力信仰獲得へ第一歩を踏み出す。獲信は、一挙に完結したのではなかった。その後の生活史の幾曲折にそって、深化と純化の過程があった。それにしても、満之はここではじめて他力如来を見出したといつてよい。単なる知識や理論の問題としてではなく、全人的な信仰の問題として、真実に如来に出会ったわけである。そして、如来を信仰の帰依所としてもつということは、いままでとは次元の異なった新しい生活空間が、満之に与えられたことを意味した。別のいい方をすれば、満之は、禁欲修行に挫折した病の床ではじめて、如来の懐という究極的な所属の場を発見した。それは、上述したような俗門士族の家系および東京大学出身のエリート・グループを第一、第二とするならば、これらに対していわば第三の精神的な所属の場であった。しかもこの場の発見は、実はとつきの昔からすでに如来の懐にいだきとられている自己つまり真実の僧としての自己の発見でもあった。

現実の制度的大谷派教団に対する満之のかかわり方は、この第三の、宗教にとって最も根源的な次元の開けはじめたことによって、さらに、一層の複雑さを加えることとなった。いってみれば、見える大谷派の教団に対して、見えざる如来の教団という問題がからんでくるわけである。現実の教団と満之の描く教団のイメージとの喰い違いといった事態は、主としてここに起因した。そしてまた、この喰い違いが、大谷派改革運動からさらに一転して精神主義運動への路を、満之にとつての内的必然とする一因でもあった。

おわりに

如来に属するものという純なる信仰は、満之においても、決して一気に確立したのではなかった。確立への経過を、満之自身が、死の一年前につぎのように回想している。

回想す。明治廿七・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、人事の興廢は、尚ほ心頭を動かして止まず。乃ち廿八・九年に於ける我が宗門時事は、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、大いに反觀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。

卅一年秋冬の交、エビク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、東上の勧誘に応じて已來は、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まふが如し。豈に感謝せざるを得むや。

明治卅五年五月末日⁽²²⁾

結核発病から明治三十六年六月の死に至るまで、わずか十年にも満たない後半生であった。しかし内容的には多事多端、満之の名を歴史にとどめるに足るだけの重みをもっていた。個人的にみれば、「血を以て描かれた生涯」と評されるほどの辛酸の連続でもあった。それらの一つ一つが、右の回想の文の間から浮びあがってくる。満之が主導した大谷派改革運動とその結末、養家西方寺をめぐるの複雑な人情の煩累、心新しく再び東京に上ったの活躍の数々、つまり新法主の教育、真宗大学の経営、浩浩洞を中心とする精神主義運動など、さらには、妻子の死別や満之が「余の三部経」とよんだ『歎異抄』、『阿含経』、『エビクタス語録』のこと等々である。これらのすべてを大谷派教団とのかかわりの中で考察する必要があるが、いまはその余裕がない。考察にあたっての基本的な着眼点として、上來三つの所屬の問題を拾い出してみただけで満足するほかはない。

満之生涯の大事業は、宗門改革運動と精神主義運動の二つといってよいが、それらの性格解明にあたつて、こうした着眼も一つの力となりうるであろう。

おわりにつけ加えておきたいのは、満之の到りついた最後の信仰の境地についてである。それは、一口にいえば、地上の僧俗の別を超えた如来の教団に属するものとして自己を獲得することであつた。

自己とは他なし。絶対無限の妙用に乗托して、任運に法爾に此の境遇に落在せるもの、即ち是なり。只だ夫れ絶対無限に乗托す。故に死生の事、亦た憂ふるに足らず。死生尚ほ且つ憂ふるに足らず。如何に泥はんや、此より而下なる事件に於てをや。……我人は寧ろ只管絶対無限の吾人に賦与せるものを樂しまんかな。⁽²³⁾

満之が日記に誌したこのような信境においては、家系に由来するひけ目も、東京大学出身の自負も、共にすでにあとかたなく超えられているとみてよからう。したがって、ひけ目と自負とにからみ合つた報恩の責任もまた、乗り超えられることになった。かつては恩と責任を強調した満之が、晩年になると一転して、如来にまかせての無責任というところに、真宗他力の安心を見出すわけである。終始大谷派教団人としての責任に生きようとした満之は、如来によってその責任から解き放たれたときに、はじめて僧となり切ることができたといつてよからうか。それは、「已に如来に依りて弁護せられ終りた」真実の僧、真実の教団人の姿であつた。

(1) 晩島敏・西村見暁共編『清沢満之全集』第八卷(以下、全、Ⅷ、というふうに略記) 五六三頁。

(2) 同、五九七―八頁。

(3) 同、二八七―八頁。

(4) H. Carrier: *The Sociology of Religious Belonging*, 1965; K. Lewin: *Resolving Social Conflicts*, 1948 (末永俊郎訳『社会的葛藤の解決』など参照。

(5) 全、Ⅰ、五三八―九頁。

- (6) Identity とはいち、E. H. Erikson: Young Man Luther, a study in psychoanalysis and history, 1958, Childhood and Society, 1950 なる参照。

- (7) 全、I、五三九頁。
(8) (9) 同、五四一頁。
(10) 同、五九五頁。
(11) 眺島敏『清沢先生の信仰』一二頁。
(12) 全、I、六三四―五頁。
(13) 同、五九三―四頁。
(14) 全、III、六〇九頁。
(15) 同、六七九―八〇頁。
(16) 同、六八九―九〇頁。
(17) 同、六八七頁。
(18) 同、七〇一―二頁。
(19) 全、II、一一二頁。
(20) 全、III、七五五頁。
(21) 全、V、一七七頁。
(22) 全、VII、四七五―六頁。
(23) 同、三八〇頁。

なお、本稿は Journal of Asian and African Studies, Vol. III, No. 1-2, Sociology of Religion in Japan, 1968 にのせるために、昭和四十二年三月に脱稿した日本語原文である。本誌の読者には不必要な記述や、同年九月発行の拙著『近代の仏教者』と重複する文章も多い。いまさらいかがかとも思われたが、一部に手を入れただけでそのままに御紹介させていただく。その場を与えて下さったことに深い謝意を表する。