

真宗大学の特質

——慶応義塾との対比(下)——

延 塚 知 道

四 「修身要領」制定

福沢諭吉は、一八九八(明治三十一)年九月二十六日に脳出血で倒れた。彼の病は重く一時危篤となった時、側近の小幡篤次郎は近親の者と相談のうえ法号を「大観院独立自尊居士」と決めたほどであった。幸いにも病は癒え散歩を日課とするほどまでに回復するが、それ以後は再び著書や論説等を表すことはできなかった。一九〇一(明治三十四)年十月十三日に真宗大学が開校されるが、その八ヶ月ほど前の二月三日に、福沢は脳出血の再発でこの世の命を終るのである。病に倒れてからその再発で亡くなるまでの二年四ヶ月の短い間に、福沢は慶応義塾建学の精神ともいえる「修身要領」の制定に最後の力をふりしほるのである。

彼の義塾に托した願いが『福翁自伝』に述べられている。そこには

元来私の教育主義は自然の原則に重きをおいて、数と理とこの二つのものを本にして、人間万事有形の経営はすべてソレカラ割り出して行きたい。また一方の道德論においては(中略)一身を高尙至極にし、いわゆる独立の点に安心するようにしたいものだ。

(『全集』第七卷・一六七頁)

と、義塾教育の目的が西洋の実学と道德との二つであることを挙げている。同じ『自伝』の最後にも彼はこう言う。

私の生涯の中に出来してみたいと思うところは、全国男女の気品を次第々々に高尚に導いて真実文明の名に恥ずかしくないようにすること（中略）大いに金を投じて有形無形、高尚なる学理を研究させるようにすること。

（『全集』第七卷・二六〇頁）

ここでも学問による独立と道德による自尊、この「独立自尊」ということが福沢諭吉の生涯を貫く志願であった。

すでに先稿で尋ねたように、日清戦争後の思想の混乱と、やがて来るべき内地雑居とを見据えて、頹廢した世情を立て直し何とか欧米人と対等につき合っていけるような日本にしたい。その教育と道德とを福沢は義塾に托すのであるが、明治二十九年の芝紅葉館での懷旧会の演説でも、義塾への願いを彼は次のように表明している。

老生の本意は此慶応義塾を単に一処の学塾として甘んずるを得ず。其目的は我日本国中に於ける気品の泉源、智徳の模範たらんことを期し、之を實際にしては居家処世立国の本旨を明にして、之を口に言うのみに非ず、躬行実践、以て全社会の先導者たらんことを期する者なれば、今日この席の好機会に恰も遺言の如くにして之を諸君に囑托するものなり。

（『全集』第十五卷・五三四頁）

このような福沢自身の願いを実現すべく、大患が癒えた明治三十二年の暮頃、彼は門下の数名の者を集めて道德綱領の制定を命じるのである。その時の福沢の言葉を、時事新報社の主筆石河幹明は自著『福沢諭吉』の中で次のように伝えている。

現時の有様を見れば旧道德の主義は既に其力を失うたが、これに代わるべき新道德の主義は未だ現はれず、天下を挙げて修身処世の方向に迷うている。即ち近年社会の風紀の頹敗もこれに原因するものであるから、今日の社会に処して人心を導くには、自から時勢に適應する徳教の標準を示し、男女老少を問はず一般国民をして向ふところを知らしむるの必要があると思ふ。修身道德の事に就ては、自分は及ばずながら平素の主義に拠つて多年來

立論主張したところも少なくない。即ち婦人論、男子論といふ如きも其主義から発したものである。しかも修身道德の教は時代に從つて変遷する性質のものであるから、永久の事は別とし、現時の社会に適應するを目的として、一定の主義の下に其箇条を一括し、修身処世の綱領とも見るべきものを作つて見てはどうであるか

この福沢の言葉に応え、小幡篤次郎を中心として福沢一太郎・捨次郎、鎌田栄吉、門野幾之進、石河幹明、日原昌造、土屋元作等が福沢の思想を集成した道德綱領の作成に取りかかることになったのである。

彼らはさつそく何度となく会合を重ねて、草案を起草するのである。その内に福沢の思想を一言で表す標語を考え、その言葉を中心に据えて原稿を作つてはどうかということになった。小幡はすでに述べたように、かつて福沢の法号を「大観院独立自尊居士」と付けたこともあり、先生の言行は要するに「独立自尊」の四字に帰着するものであるから、この四字を標語とすべきであると提案し、他の者の承認を得て最終的にその標語が「独立自尊」と決められたのである。しかし福沢自身は独立とか自尊という言葉は使つてもこの「独立自尊」という成語はほとんど使つていない。『時事新報』の社説「尚商立国論」（明治二十三年八月二十九日付）に「独立自尊の境界を去ること遠し」とあるのと、『福翁百餘話』の「智徳の独立」に「独立自尊の本心は百行の源泉にして」とあるの二ヶ所に見られるだけである。それでも協議の結果この語に決められたのは、福沢が生涯大切にしてきたモットーを最も端的に表現した言葉であると、側近の者たちの誰もが承認したからであつた。

明治三十二年の十一月頃、まず土屋元作によつて「独立主義の綱領」という草案が起草された。それを発端として草案の推敲、さらに書き改めという作業が始まるのである。もちろん福沢自身もそれに目を通し、詳細な注意をしながら進められるのである。土屋の次に草案を起草したのは、福沢一太郎である。前の草案からは一ヶ月後に書き直された一太郎の草案は「独立自主主義の綱領」と題するものである。土屋の草案の標題が「独立」となつていたのである。一太郎のそれは「独立自主」と書き改められている。さらにこの綱領の中に「独立自尊」という成語も見ら

れることから、土屋草案よりも一太郎の草案の方が一歩前進したものと思われる。

先に述べた側近のメンバーの内、日原昌造はこの頃まだ郷里の山口県長府に在る。福沢の思想を継ぐ第一人者は彼であると謳われていた人物であるが、福沢自身のたつての懇請によって明治三十二年十二月三十日に上京し、綱領の編纂に加わることとなるのである。先の標語が「独立自尊」と決定されたのも、この日原の上京を待ってからであった。この頃から草案が本格的な綱領へと練り上げられていくのである。この「独立自尊」という言葉を中心に据えて、日原自身がこれまでのとは別に草案を起稿することになった。この日原の稿に鎌田や一太郎等が筆を加えて仮に「修身綱領」と名づけ、福沢に閲覧を乞うのである。石河の『福沢諭吉伝』第四巻によれば、「綱領」の全体を簡単穩当な文章で表し広義の解釈ができるようにしたいということと、「綱領」をもう少し穩やかな表現である「要領」とするように、福沢の注意があつたようである。

次に起案をしたのは石河幹明であつた。彼は当時福沢の新聞社であつた時事新報社の主筆の座にあり、福沢の精神を継ぐ者は日原昌造、その文章を伝える者は石河幹明であるといわれるほどの文章家であつた。彼の書いた原稿に編輯委員が協議を重ね、最後に小幡の修正を待つて福沢に提出し、福沢自身の多少の修正が加えられて「修身要領」が完成するのである。

それは福沢の提案からほぼ一年半を経過した明治三十三年二月十一日、紀元節の日に完成するのである。それはまた福沢の死からちょうど一年前であつた。この「修身要領」は、さつそく明治三十三年二月二十四日の第四百四回三田演説会例会で発表され、翌二十五日付の『時事新報』にその全文が掲載される。さらに『慶応義塾学报』第二十五号（明治三十三年三月）にも掲載し、世に公にされていくのである。

この「修身要領」が発表されると、すぐに新聞各社がとりあげた。『慶応義塾百年史』に掲載されているだけでも、「福沢翁修身要領」『中外商業新報』社説、二月二十七日付・「福沢翁の修身要領を読んで感あり」『二六新報』論評欄、

二月二十七日付・「文明市民の道德」『人民』社説、三月一日付・「福沢翁の修身要領」『東京日日新聞』社説、三月四日付・「修身要領を読む」『万朝報』言論欄、三月六日、七日付・「独立自尊教」『東京朝日新聞』社説、三月十日付・「独立自尊とは何ぞや」『万朝報』社説、三月十四日、十五日、十六日付とある。当然「修身要領」を是認する論評もあれば、反対のものもある。また雑誌では三月発行の『中央公論』が論評し、当時代表的な学術雑誌である『教育芸術界』や『哲学雑誌』なども四月号で批判論文を発表している。

このように言論界が活況を呈するなか、福沢は自らの著書の多額の収益を投じて、義塾から「修身要領」の遊説隊を全国に派遣し、全国規模の道德運動にまで展開させてゆくのである。福沢の生涯の念願であったこの運動は、国民道德の普及に大きな力を発揮し、西村茂樹が主唱する日本講道会の事業とともに明治期における日本の道德運動の双壁といわれるほどになるのである。

福沢は明治三十四年二月に亡くなるけれども、「修身要領」の地方講演はそれ以降もさかんに続けられる。三十六年頃までに全国各地域の主要都市を選んで講演会が八十四回も行われた。塾長鎌田栄吉、塾監北川弼、福沢の長子一太郎の三人が中心となり、それぞれの主張回数は五十回以上にもわたったのである。

この「修身要領」による道德運動は、近代の運動らしく「独立自尊」という個の自覚に基づいた新道德運動の提唱であった。したがって日露戦争後国家主義が台頭して、日本全体がこれとはまったく違った方向に進むことになるまで続けられるのである。ちょうどこの運動が最もさかんに実践されていた明治三十四年十月十三日に、真宗大学が開校されるのである。したがって清沢満之が開校の辞で、

本学は他の学校とは異なりまして宗教学校なること、殊に仏教の中に於いて浄土真宗の学場であります。

（『満之全集』第八卷・三五四頁）

という、「他の学校とは異なる」ということの具体性の一つに、この慶応義塾大学の「修身要領」に基づいた道德運

動をよく見ていたことに、充分の注意をする必要があると思われる。

五 独立自尊の本源

福沢諭吉の「修身要領」は先の経過をたどって、清沢満之が東京に真宗大学を開校する一年八ヶ月ほど前に完成された。それは序文と本文二十九条から成っており、全体が「独立自尊」という福沢の思想の具体化という意味をもっている。しかし、結核の身で血を吐きながら自力無功という目覚めと共に獲得した宗教的真理に立脚して、法に依る独立者を「独尊子」と言った満之の思想とは、その表現は似ていてもまったく異質なものであると思われる。以下はそのことを視野に据えながら「修身要領」を尋ねてみたい。

まず序文には、次のように記されている。

凡そ日本国に生々する臣民は、男女老少を問はず、万世一系の帝室を奉戴して其恩徳を仰がざるものある可らず。此一事は満天下何人も疑を容れざる所なり。而して今日の男女が今日の社会に処する道を如何す可きやと云ふに、古来道德の教一にして足らずと雖も、徳教は人文の進歩と共に変化するの約束にして、日新文明の社会には自ら其社会に適するの教なきを得ず。即ち修身処世の法を新にするの必要ある所以なり。

一読して分かる通り福沢の思想は、万世一系の帝室を奉戴する日本国がその前提とされている。三度の渡航経験で福沢が感得した使命感は、独立する日本国の創造であった。『文明論之概略』に、

目的を定めて文明に進むの一事あるのみ。其目的とは何ぞや。内外の区別を明にして我日本国の独立を保つことなり。而して此の独立を保つの法は文明の外に求む可らず。今の日本国人を文明に進るは此国の独立を保たんがためのみ。故に、国の独立は目的なり、国民の文明は此目的に達するの術なり。

（『全集』第四卷・二〇七頁）

と記している通り、国の独立こそが至上の目的なのだから、彼の思想が日本国の枠を出ることがないのも当然である。

う。

それに対して満之は、先稿で触れたように内地雑居を考える時も、日本には固有の特長があり外国にもそれぞれ固有の特長がある。その点においては、日本も諸外国も平等である。特にこの平等を考えるのは道德宗教の問題であると言つて、

此の如き道德宗教の主義は、単に国家のみを至上とすべきにあらず。又、単に万民平等のみを主義とすべきにあらず。差別平等の二主義を融和包含せる円満主義たらざる可からざるなり。〔『満之全集』第七卷・一四七頁〕

といつて、生死を貫く宗教的真理に立脚して、比べる必要のない平等感を提議するのであるが、その際「国家のみを至上とすべきにあらず。又、単に万民平等のみを主義とすべきにあらず」と、あたかも国家を至上とし万民平等を唱えた福沢の思想批判であるかのような言葉を使っている。

福沢は『学問のすすめ』で、「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと言へり」と、人は平等に生きる「権理通義」が与えられていると言っているのである。その上でこの世に不平等を作り出す原因は、「学ぶと学ばざるとに由つて出来るものなり」といい、だからこそ何人も学ぶべきであることを主張するのである。実に合理的な考え方である。このような近代的な考え方方に立脚した平等感を、ここでは「単に万民平等のみを主義とすべきにあらず」と満之は言うのである。なぜなら生きることを前提にして与えられている平等の「権理通義」は、学ぶことを推める一方で学ばない者に冷やかな眼を向けることとなるからである。そのような考え方は、生きることを前提としている以上自らの生を脅かす者を排除し抹殺していく罪を、その平等感の裏に隠し持つことになるからである。このような考え方に立った国家至上主義は、いつでも「脱亜論」を書き他国を攻撃する可能性をもつのである。それは福沢が墮落したのである、思想的な変更をしたのでもない。いつでもこのような形になりうる罪は、『学問のすすめ』で唱えた、彼の平等の「権理通義」の中に潜んでいたものである。だからこそこの罪は、福沢の思想を基軸にして推し進められた日本の

近代が、いつでも孕み続けてきた罪でもある。

確かに福沢の思想は、独立する日本を実現し世界に冠たる経済大国を作り出した。その恩恵は大きい。だからその事自体を、批判しているのではない。そうではなくて、それを実行していく時の思想に隠されている闇に、まったく無自覚である点を指摘しているだけである。それについての満之の思想は、先稿で述べたので参照していただければ幸いである。今は、この福沢の国家を至上とする考え方に対して、満之は「世界的統一的文化の原造者」といい「世界人類の安心を求めんと期する所の源泉」というように、彼の思想はいつでも国家という枠を超えて世界史的な視野と展望とに立っていることに想いを馳せているだけである。

さて「修身要領」は全部で二十九条から成っている。全体は、福沢のいう「独立自尊」を生活のあらゆる面でどう具体化し実践するかで一貫されている。例えば第一条では、

人は人たるの品位を進め智徳を研ぎますます其光輝を發揚するを以て本分と為さざる可らず。吾党の男女は独立自尊の主義を以て修身処世の要領と為し、之を服膺して人たるの本分を全うす可きものなり。

とあり、第二条には、

心身の独立を全うし自ら其身を尊重して人たるの品位を辱めざるもの、之を独立自尊の人と云ふ。

とある。さらに第三条にはその「独立自尊」の最も根源的な意味が述べられて、次のようにいう。

自ら勞して自ら食ふは人生独立の本源なり。独立自尊の人は自勞自活の人たらざる可らず。

このように「修身要領」を一貫する「独立自尊」は第二十九条まで、その様々な意味が述べられていく。第四条は「心身の健康」、第五条は「天寿を全うする」、第六条は「不屈の精神」、第七条は「自ら思慮判断するの智力」、第八条から第十一条までは「男女敬愛」、第十二条は「學問の進め」、第十三条は「一国の独立は一家の独立」、第十四条から第二十一条までは「礼儀作法」や「博愛」など、他人との共存について述べられている。さらに第二十二条から

第二十六条は「軍事に服し」「国法を遵奉せよ」という国と個人との関係、第二十七条は「福利の増進」、第二十八条は「教育」、第二十九条は

吾党の男女は自ら此の要領を服庸するのみならず、広く之を社会一般に及ぼし、天下万衆と共に相率ゐて最大幸福の域に進むを期するものなり。

で終わるのである。(参考資料参照) この「修身要領」の全体をよく読むと、『学問のすすめ』や『文明論之概略』等で福沢が言うように「身も独立し家も独立し天下国家も独立すべきなり」という構図は、ここでもそのまま踏襲されている。だから天下国家の独立の元は一身の独立にあるのであり、その一身の独立のために西洋の実学を学べというのである。しかしその全体は、生きることを大前提として立論されたものであるから、その独立の本源は「自勞自活」であるというのである。要するに福沢の言う「独立自尊」とは、経済的な自立がその本源である。彼は「富国強兵」という国家的な課題を担ってこの「修身要領」を制定したのであるから、それも当然であろう。

しかし経済的な自立が人間の独立の本源といえるであろうか。現代のように豊かになり経済大国になっても、人間が独立したとはいえない。いくら経済的に自立していたとしても、人生には自分の足で歩けなくなることが何度もある。満之がいうように「人情の煩累」に悩まされ、責任地獄に迷悶するのが人間である。その迷悶する者が、一体何によって生きるのかを満之は求めたのである。その満之が次のように言う。

パンの為、職責の為、人道の為、国家の為、富国強兵の為に、功名榮華の為に宗教あるにはあらざるなり。人心の至奥より出づる至盛の要求の為に宗教あるなり。宗教を求むべし、宗教は求むる所なし。

『滴之全集』第七卷・二一〇頁

福沢が「修身要領」でいうように、人は生活や職責や道德や国家や富国強兵のために生きるのではない。そんなものでは決して満足することなく真実を求めてやまないもの、そういう人間こそ仏教が信頼する人間ではないか。その人

間の「至盛の要求」に応えるものこそ、宗教であるというのである。そしてついに彼の求道心は人間の自力の壁を突き破って、宗教的真理の自覚的体験を勝ち取ったのである。そのような独立者を満之は「独尊子」という。だから「独尊子」とは、福沢がというような人間の努力に立脚した世間的な独立をいうのではなく、宗教的真理の自覚的体験による独立者である。もちろん釈尊の誕生の伝承で「天上天下唯我独尊」といった、あの「独尊」に由来する言葉である。「独尊子」と「独立自尊」、満之も福沢もよく似た言葉を使うのであるが、そこでいわれている内容はまったく異質なことをいっているように思われるのである。

六 清沢満之の「独尊子」

清沢満之は他力の信心獲得の歷程について、彼の死の一年ほど前の明治三十五年五月末日の日付で、『当用日記』の末尾に詳細に記している。そこでは、若き日の「ミニマム・ポッシブル」と名づけた禁欲持戒のあの強烈な求道から始まるのではなく、

回想す。明治廿七八年の養癰^{ようもう}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。

（『満之全集』第七卷・四七五頁）

という。結核発病から始まるのである。それは彼の求道には自らの命が賭かっていると云っている様である。このころの『保養雄記』には、その全体に咯血の記事が記されている。例えば、「鈍桃一咯」「紅班一咯」「赤桃班々」「深紅一咯」「浅紅数次」という文字がいたるところに見られ、彼はそれを線で囲っている。さらに止血剤の投与などで熱睡できずに「徹夜悶々」などと記され、苦しんでいる様子が手に取るように分かる。明治二十七年九月六日に、満之は死の恐怖の中で改めて宗教とは何かについて言及している。

宗教の定義数多ありと雖も、其の最も簡適なるものは「宗教は死生の問題に就いて安心立命せしむるもの也。」

と云ふにあり。

〔『満之全集』第五卷・三五頁〕

いかにも平凡なこの定義は、しかしこのときの満之にとつては何よりも切実な問題であつた。福沢のように生きることを前提に考えるなら「パンの爲、職責の爲、人道の爲、国家の爲、富国強兵の爲に、功名栄華の爲」と色々想いをめぐらすこともできるであらう。しかし、人間は必ず死ぬ者である。その自らの死に臨んで一体何によつて安心立命するのか、それが満之の最大の問題である。

先の文に續けて満之はさらに、

彼の宗教に冷淡なる民士は、此の定義に対して如何に自ら処せんとすらん。固より現時世上に流布せる数多の宗教は、或は之を排するを得るも、尚ほこの定義は其れがために損傷せられざる也。否、或は却つて其の光輝を發して頑迷を照破せんとす。乞ふ彼の冷淡家の極論たる所謂無宗教家其の人の言を取れ。宗教は蒙昧時代の遺物に過ぎずと。夫れ然り、夫の死生の事と同じく然り。吾子今宗教を蒙昧時代の遺物なりと云うて之を廢棄せんとする呼。

乞ふ死生の事も蒙昧時代の遺物なれば亦た之を廢棄せよ。否、死生の問題は自主自立の問題にして寧ろ吾子其人を廢棄するも決して吾子のために廢棄せらるゝものにあらず。

〔『満之全集』第五卷・三五頁〕

と云うのである。この無宗教家について具體的な名を挙げてゐるわけではないが、福沢に代表される人を指すのである。彼は晩年こそ、宗教はお茶にも似て人心を安らかにする効能があるから、仏教でも耶蘇教でもその意味から必要であると言う。しかし若き日の論吉は、宗教は蒙昧時代の遺物に過ぎないので、やがて文明開化が進めばそれは自然と解消されるものであると言うのである。満之はその人に向かつて「乞ふ死生の事も蒙昧時代の遺物なれば亦た之を廢棄せよ」というのである。どんな時代であらうとも、人は必ず死ぬものであるかぎりこの死生の問題について安心立命を得ることこそ、人間の根源的な問題である。無宗教家はそのことについていかにも不真面目ではないか。死

生の問題は安心立命にとどまるばかりでなくより根源的には人間の「自主自立」の問題なのだから、この問題に不真面目な無宗教家がどうして「独立自尊」など語れようか。この文章の裏に湛えられている満之の叫びが聞こえるように思われる。ともかく満之は今、「生死巖頭に立在」して、観念的な哲学や宗教一般というものではなく、それに直接安心立命を与える仏教に尋ね入るのである。なぜなら最も端的に「苦からの解脱」を説くのが仏教だからである。

この養痾についても一つ言及しておきたいことがある。それは「明治廿七八年の養痾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」という所から他力の信心の求道が始まることである。普通は自力無功の覚知によって他力の信心の求道は終わるのではなからうか。それが何故ここから始まるのであろうか。恐らくこの時の満之の自力無功の覚知は、彼自身の鋭い感覚としてあって親鸞の他力の仏道への絶対の信頼を生んだとしても、それがいまだ充分な意味で、わが身自身の丸ごとの目覚めにまで至っていなかったのであろうと思われる。

仏教は苦からの解脱を説くが、苦の原因を外側に見て、それを排除したり解消したりする方法で苦からの解脱を説くのではない。また、苦に耐え得る強い精神を鍛えあげていくのでもない。内観という方法によって苦を感じている自己自身の存在そのものに目覚めることによって、苦からの解脱を説くのである。苦を生み出している自らの存在構造そのものに目覚めて、苦から解放されていくのである。

したがってこの時の満之の自力無功の覚知は、充分な意味で自己自身の全体の目覚めにまで至っていなかったと思われる。だから、『阿含経』と『エピクテタス氏教訓書』と『歎異抄』という彼の「余が三部経」による求道が始まるのである。それは自力無功の覚知に始まって、「乗托妙用」（自己自身への目覚め）に至るまでの求道であった。

養痾は、満之に自力無功という大きな目覚めをもたらした経験であると同時に、「生死巖頭に立在」するものとして死をも超えるものになりたいという、彼の他力の信念の求道全体を貫くものである。この求道心が、まず第一に選び取った經典が『阿含経』である。満之は先の回想の文に続けて、

而して卅年末より、卅一年始に互りて四阿含等を誦し、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。

〔満之全集〕第七卷・四七五頁

と言う。『阿含經』は釈尊の最も古い言行録であるが、当時は、小乗仏教の經典として返り見られなかったものである。それを満之が選り熟読したのは、「苦からの解脱」を説く釈尊の言葉を『阿含經』から直接聞き取るうとしたのだと思われる。

この時期満之は、人生の危機に直面していた。教学の振興を願って奔走した白川党改革運動は、明治三十年十一月九日に全国革新同盟会の解散と同時に、運動を終結する。「天下七千ヶ寺」の現実の重圧に満之の理想はくだかれ、運動は挫折したのである。教団からは、その責任を問われ彼は除名処分を受ける。その上、結核の症状も進んで熱と咯血がひどくなっていた。この年の暮れに満之は西方寺に帰るがそれでも身の置き場がなく、実父永則の処遇といった家庭問題も重なって、人一倍責任感の強い満之は「人情の煩累」のなかで迷い悶えるように苦しんだ。「誹謗擯斥・許多の凌辱」によって明治の文学士のプライドははぎ取られ、丸裸のただの人として迷悶するはかばかかった。この「迷悶者」と白状するほかにない実人生の重さの中で、満之はその人生の全体が輝くような真理がほしいと求めながら『阿含經』を熟読するのである。

この經典から満之が読み取ったものは、「苦からの解脱」を実現する内觀という仏教の学の方法である。もちろん満之は、苦において自己を問うという内觀の方法について知らなかったはずはない。しかし、白川党教団改革運動の後の満之の迷懷では、「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」と言っている。それは結核発病によって、自らの命が長くないというあせりと生き急ぎの感がある政治運動のなかで、気づかないうちに外道に転落していたという彼の深い反省の言葉であろう。このような内觀道という仏道の基本的な方法への回帰、

それを改めて満之は『阿含經』から教えられ、「大いに反觀自省の幸を得たり」と言っているのだと思われる。

さらにもう一つ『阿含經』から満之が教えられたことは、釈尊の出家修道の嚴肅さである。『佛本行集經』を読んだ満之は、長男信一の死にも涙を見せなかったたのであるが、絶ちがたい人情を断ち切った釈尊の出家修道の嚴肅さに涙したのである。釈尊のように一切を放棄して自由になりたいと願っても、生身を生きる満之には、それは逃避ではない。そうであれば「大いなる放棄」といいてもいい出家修道の精神は迷悶する満之とは無関係なのか、もしそうでないとすればあらゆる人間関係を生きるままで一体それはどこで成り立つのか、それを満之は問うたのではないかと思われる。

のちに満之は自力無功の覺知に立つて次のように言う。

真面目に宗教的天地に入らんと思ふ人ならば、釈尊がその伝記もて教え給ひし如く、親も捨てねばなりませぬ、妻子も捨てねばなりませぬ、財産も捨てねばなりませぬ、国家も捨てねばなりませぬ、進んでは自分其の者も捨てねばなりませぬ、語を換えて云へば、宗教的天地に入らうと思ふ人は、形而下の孝行心も愛国心も捨てねばならぬ。その他仁義も、道徳も、科学も、哲学も一切眼にかけぬやうになり、茲に始めて、宗教的信念の廣大なる天地が開かるゝのである。

（『満之全集』第六卷・一四三頁）

ここに彼が言うように「自分其の者も捨て」た自力無功という他力の信念に生身を持って迷悶するままであの釈尊の嚴肅な出家修道の精神が実現し、「宗教的信念の廣大なる天地が」開かれているのである。だから自力無功という信念に初めて、釈尊の言行録である『阿含經』と親鸞の他力の仏教とが直結されたという大いなる感動を満之は持ったのだと思われる。『阿含經』について「見る人の心次第にて其の中に大乘もあり他力門も存せり」という彼の言葉は、それを言うのであろう。このように満之は、養痾による自力無功という覺知に立つて『阿含經』を他力の經典として読んだことに大いに注意する必要があると思う。なぜなら『阿含經』は、『エピクテタス氏の教訓書』・『歎異抄』と

並んで満之にとつては他力信心を獲得するための「余が三部経」だからである。

満之は『阿含経』に続けて死からも解放された自由なる主体を求めて『エピクテタス氏教訓書』を読むこととなる。卅一年秋冬の交、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、卅二年、東上の勧誘に応じて已来は、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。〔満之全集〕第七卷・四七五頁〕と満之は言う。ここで「頗る得る所ある」といつている内容は、『臘扇記』によれば有限存在としての分限の自覚であると思われる。ただ注意すべきは、ローマの哲人であるエピクテタスの書を、彼は仏道の内観道という方法で読み進めていることである。

親友稲葉昌丸に宛てた手紙によると

「虐主は何をか鎖がんとする、脚のみ。渠何をか奪はんとする。首のみ。渠の鎖ぐを得ず奪ふを得ざるものは何ぞ。意念是なり。是れ即ち古聖人の、『自己を知れ』の格言を訓ふる所以なり。

如意なるものと、不如意なるものとあり。如意なるものは、意見動作及び欣厭なり。不如意なるものは、身体財産名誉及び官爵なり。己の所作に属するものと否らざるものとなり。

疾病死亡貧困は不如意なるものなり、之を避けんと欲するときは、苦悶を免る、能はじ。

疾病は、身体の障害にして意念に関するにあらず。事の起る毎に、瞑想一番せよ。是れ或る物に対する障害にして、爾自身に対するに非ざるを知るなるべし。」

激励的の語句頗る主角あるが如しと雖も、我等が胸底の個疾を療治せんには、其の効能決して尠からざるものと存候。死生命あり富貴天にあり、是れエ氏哲学の要領に有之様被思候。

〔満之全集〕第八卷・二四頁〕

と彼が言うように、エピクテタスが言う不動心の智慧とは、如意なるものと不如意なるものを峻別することである。

「意見動作及び欣厭」という自己に属するものについては我われは自由である。しかし「身体財産名誉及び官爵、疾

病死「貧困」等の自己に属さないものについては、我われの自由の外にあるものとして諦認すべきであるというのである。「誹謗擯斥・許多の凌辱」という実人生の重さの中で黙忍堂臘扇と名のつて耐えるはかなかつた満之にとつて、このエピクテタスの不動心の智慧は、梅雨空の一時の晴れ間にも似て彼の心に明るさをもたらしに違いない。しかしここから、満之独自の内観の方法で粘り強い思索がなされていくのである。エピクテタスが言うように、確かに自己に属するものと属さないものとを峻別する不動心の智慧が大切であることは分かる。しかし実人生の重さの中で苦しむ時には、正直そのような智慧はあるべくもない。例えそれを峻別し得たとしても、自己に属し自由なはずの「意見動作及び欣厭」が外物他人によって振り回され苦しめられるとすれば、本当に自己に属する如意なるものは何か、と問い続けるのである。

居家も外物なり。衣食も外物なり。乃至身体髮膚も亦外物なり。妄念妄想も外物なり。然らば何物か是れ自己なるや。嗚呼何物か是れ自己なるや。

（『満之全集』第七卷・四六〇頁）

と満之は言うのである。如意なるものと思つていた自己の意念と妄念妄想として外物に苦しめられるのならば、その意念もまた自己の外のものと言うはかはない。それならば、一切が外のものとして苦しむはかはないのが人間なのか。人間には外の制約から解放された自由なる主体はないのかと問うのである。そして先の文章に続けてついに、

曰く天道を知るの心、是れ自己なり。天道を知るの心を知るの心、是れ自己なり。天道と自己の關係を知見して、自家充足を知るの心、是れ自己なり。自家充足を知りて、天命に順じ、天恩に報ずるの心、是れ自己なり。（同前）と尋ね当てるのである。

ここで満之が言う「天道」とは、同じ日記の中に「天道心は真諦なり」（『満之全集』第七卷・四一三頁）といっていることから、後に彼が法の働きを「絶対無限の妙用」と言うことと別のことではない。とすると「天道を知るの心」とは、「絶対無限の妙用」に触れた彼自身の自力無功の懺悔の体験を示すものであらう。しかしここでは「天道を知

るの心」と言うだけではなく「天道を知るの心を知るの心」とくり返して言う。それは懺悔の体験に止まるのではなく、その体験を持った満之自身の存在を丸ごと見抜いている智慧を表しているようである。有限なるものがいつでも無限を夢み妄想の中で生きてきたことを懺悔している満之自身の全体を、丸ごと見抜いてやまない如来の智慧といべき天道の自証こそ、眞の自己であると言うのである。

ここに至って初めて養痾での自力無功の体験が、無限なる働きとの関係の中ではつきりとした分限の自覚を得たのである。別な言葉でいえば、自力無功の体験が主観の中に閉じこもらないで、無限の働きに照らされて眞に客観というべき有限な存在になったと言ふべきであろう。それはまた無限なる智慧に照らされて、苦を作っている根源は自身であることを知らされて、外のあらゆる制約に悦服し自由な主体となることもある。苦を作っているのは、外の制約ではなくて自分自身であるという明晰な目覚めだけが、あらゆる制約の中にありながらそれから自由な主体となれるのである。満之は、そのような自由な自己の自覚を勝ち取って「死生命あり富貴天にあり」といったのである。

この『エビクタス氏教訓書』によって獲得した有限と無限との自覚こそ、他力の信心としか言いようがない。だから満之はこの自覚自証の信心を『歎異抄』の二種深信として、次のように表白することになるのである。

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。如何に況はんや、此より而下なる事件に於いてをや。追放可なり。獄牢甘んずべし。誹謗擯斥、許多の凌辱、豈に意に介すべきものあらんや。否な之を憂ふると雖も、之を意に介すと雖も吾人は之を如何ともする能はざるなり。我人は寧ろ只管絶対無限の吾人に賦興せるものを樂しまんかな。

（『満之全集』第七卷・三八〇頁）

明治二十七年から始まったと記される満之の他力の求道は、明治三十一年十月二十四日のこの見事な信仰告白が記されるまで続けられた。ここに至って満之はやつと近代的な自我の壁を突き破り、宗教的な真理に立脚した自由な主体

を「絶対無限の妙用に乗托」した落在者と表明するのである。満之が言う「独尊子」とはだから、生死を貫く宗教的真理に立脚したそのような主体を言うのであって、福沢のいうような経済的な自立を本源とするような世間的な独立を言うのではない。満之はこの「独尊子」について次のように言う。

独尊子者、住_二無畏_一、安_二不動_一者也

故に彼の衆を怖れ、外物に惑はざる、ものは独尊子たる能はざるものなり。彼の怖惑は蓋し自家の佛陀真人を忘失するに起因するものなり。

（『満之全集』第七卷・四三〇頁）

このように福沢の言う「独立自尊」と満之の「独尊子」は、その表現は似ていても、まったく質の異なるものであることをよく知らねばならない。

七 近代を超える道

明治三十四年十月十三日に真宗大学は開校された。明治二十三年私学で最初に大学を名のった慶応義塾大学に続いて、真宗大学は二番目に大学を名のるのである。この年すでに尋ねたように、義塾建学の精神ともいえる「終身要領」に基づく道徳運動が、最も盛んに行われていた頃である。この義塾の動向を見据えながら、満之は自らの宗教的信念に基づいて開校の辞を述べるのである。

本学は他の学校とは異なりまして宗教学校なること、殊に仏教の中に於いて浄土真宗の学場であります。即ち、我々が信奉する本願他力の宗義に基づきまして、我々に於いて最大事件なる自己の信念の確立の上に、其の信仰を他に伝へる、即ち自信教人信の誠を尽すべき人物を養成するのが、本学の特質であります。

（『全集』第八卷・三五四頁）

これは真宗大学に托した満之の願いであるから、そこから無限の意味を読み取ることが可能である。しかし今ま

で尋ねてきた文脈で言えば、福沢の「独立自尊」というような世間的な独立ではなく、宗教的真理に立脚した信念の確立によってもたらされる独立こそが、真宗大学の教育の目指すものである。いつの時代も人は生のみでなく死ぬものである。大学が真理の探究を目的とするのなら、生のみを前提にするような真理は不十分である。生と死を貫く永遠の真理に立脚して「自信教人信の誠を尽すべき」「独尊子」を養成するのが、真宗大学の特質であると言っているのである。

この真宗大学が開校された年は、満之が自らの宗教的信念を雑誌『精神界』として世に公にし、精神主義運動を展開する年でもある。その第一号には、

吾人の世に在るや、必ず一つ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んとするもの、如く、其の転覆を免るゝ事能はざ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。

（『満之全集』第六巻・二頁）

ここで満之が言うのは、難しい明治の状況を生きていく人間に真実の立脚地を与えるもの、それが精神主義である。しかもその立脚地は、人間を肯定し無意識に自我を根拠とするような近代的な在り方を破って、宗教的真理である絶対無限者によって、完全円満な独立者として生きることができると言うのである。これもまたいかにも福沢の思想を見据えての発言であるように思われる。

しかし考えてみればこのような考え方は、福沢個人に限ったことではない。むしろ福沢を先導者として日本近代が歩み続けてきた道である。近代合理主義は、福沢が実学として推めた科学がその前提となっている。科学は経験主義であるから、経験できることは考えることができても経験外のものは考えることはできない。生は考えることができることも、死を考えることができないのはそのためである。しかし生は無いのではないから考えの外のものとして本来保

留にすべきものである。本来保留であるものが、現在ではあたかも無いかのような現状である。科学主義は、実におかしな世情を生みだしてしまったものである。実学を推めた福沢が生のみを前提とするのもそのような理由からである。その福沢に従って、豊かさを追いついてきたのが日本近代である。その恩恵は大きいとしても、果たして正しかったのであろうか。満之が言うように、人間の根源的な問題は生死の問題である。もしその問題をおろそかにしたら、どんなに豊かになっても豊かであることそのことが人間を疎害する。なぜならその豊かさは、人間の夢想の上に築かれた砂上の楼閣だからである。実に卓見であると思う。

豊かさの中で欲望の充足だけに追われ、どこに向かって進めばよいのか分からないのが日本の現状である。そこから現在の多くの問題が起こっているのではないかとさえ思われる。世界に眼を向けても、差別の問題、民族の問題、国家の問題、戦争の問題、食糧危機の問題、環境破壊の問題等数え挙げればきりが無い。どれ一つを取っても簡単には解けない問題で、世界全体が閉塞状況を生んでいる。まるで近代という時代が行き詰まったかのようなのである。しかしその状況の閉塞化は、単にその状況だけに問題があるのではない。その状況を作ってきた人間の考え方の中に原因がある。生を前提とし自我を前面に押し立てて、人間を肯定した所から出発したのが近代である。その近代人は、まじめにものを考えれば、自殺するが発狂するか、まったく無関心を装って問題をごまかしながら生きていくしかない。人間それ自体に生きていく勇氣が湧かなかつたり問題の出口が見つからないことに、近代の閉塞状況の最大の原因がある。時代全体に方向が見い出せないのは、その時代を作っている人間それ自体が不明だからである。近代の出発点で人間が前提とした事に無反省無自覚だからではなからうか。

そのように近代人が無自覚に前提としたものと格闘し、閉塞状況を生んでいる近代の壁を突破したのが清沢満之である。その満之を評して脇本平也は、『評伝清沢満之』（法蔵館）のなかで「近代の仏教者」といつている。また、吉田久一は『仏教』（筑摩書房）で、明治の仏教思想界全般にわたる広い視野のなかで満之をとらえ、「近代信仰樹立の

動きは清沢満之の回心によつて代表される」とも述べている。この満之についていわれる「近代」に、私は特に二つの意味を見るべきであると思う。

一つは、近代の自我を生きた知性的な満之が宗教的真理にまで到達したのだから、その道筋を明確にした彼の論文は、江戸時代の封建的な学問とは違つて、結果的に親鸞の仏教を近代化したのである。さらにもう一つは、近代の塊である個の壁を突き破つて宗教的真理の自覚的体験に立つたのだから、それは近代という時代に埋没することを許さない魂である。それは近代という時代が内にはらむ闇までも見抜き、それを超克していこうとする宗教的魂でもある。満之を近代の仏者というときは、近代化と近代の超克という二重の意義を充分に注意する必要があると思う。時代のなかにあつて時代を超えたところに、満之の歴史的な意味があるのである。

この論稿では清沢満之と福沢諭吉の思想の若干の比較検討をしたにとどまつたけれども、大きな視野で見れば、満之の思想には世界的な近代の閉塞状況を超えていく方向が指し示されている。しかも、生のみを前提にし人間を肯定して何事も努力によつて解決できるはずであるという人間の外に向かう方向とは違つて、生と死という事実に立つて満之が示した道は、それとはまったく逆の人間の内に向つて超える方向である。私はそこにだけ近代を超える道があると確信するものである。そのような視点で満之の思想の詳細な検討を進めなければならないと思うことである。

註

『清沢満之全集』全八巻（法蔵館）を『満之全集』と略し、『福沢諭吉全集』全二十一巻（岩波書店）を『全集』と略した。

資料

【修身要領】

凡日本国に生々する臣民は、男女を問わず、万世一系の帝室を奉戴して其恩徳を仰がざるものある可らず、此一事は満天下何

人も疑を容れざる所なり。而して今日の男女が今日の社会に処する道を如何す可きやと云ふに、古来道德の教一にして足らずと雖も、徳教は人文の進歩と共に変化するの約束にして、日新文明の社会には自ら其社会に適するの教なきを得ず。即ち修身処世の法を新にするの必要ある所なり。

第一条

人は人たるの品位を進め智徳を研ぎます。其光輝を発揮するを以て本分と為さざる可らず。吾党の男女は独立自主の主義を以て修身処世の要領と爲し、之を服膺して人たるの本分を全うす可きものなり。

第二条

心身の独立を全うし自ら其身を尊重して人たるの品位を辱めざるもの、之を独立自主の人と云ふ。

第三条

自ら勞して自ら食ふは人生独立の本源なり。独立自主の人は自勞自活の人たらざる可らず。

第四条

身体を大切にし健康を保つは人間生々の道に欠く可らざるの要務なり。常に心身を快活にして苟めにも健康を害するの不養生を戒む可し。

第五条

天寿を全うするは人の本分を尽すものなり。原因事情の如何を問はず、自ら生命を害するは、独立自主の旨に反する背理卑法の行為にして、最も賤む可き所なり。

第六条

敢為活澆堅忍不屈の精神を以てするに非ざれば、独立自主の主義を實にするを得ず。人は進取確守の勇氣を欠く可らず。

第七条

独立自主の人は一身の進退方向を他に依頼せずして自から思慮判断するの智力を具へざる可らず。

第八条

男尊女卑は野蛮の陋習なり。文明の男女は同等同位、互に相敬愛して各その独立自主を全からしむ可し。

第九条

結婚は人生の重大事なれば配偶の選択は最も慎重ならざる可らず。一夫一婦終身同室相敬愛して互に独立自尊を犯さざるは人倫の始なり。

第十条

一夫一婦の間に生るゝ子女は、其父母の他に父母なく、其子女の他に子女なし。親子の愛は真純の親愛にして之を傷けざるは一家幸福の基なり。

第十一条

子女も亦独立自尊の人なれども、其幼時に在ては父母これが教養の責に任ぜざる可らず。子女なるものは父母の訓誨に従て孜々勉勵、成長の後独立自尊の男女として世に立つの素養を成す可きものなり。

第十二条

独立自尊の人たるを期するには、男女共に成人の後にも自から学問を勉め知識を開発し徳性を修養するの心掛を怠る可らず。

第十三条

一家より数家次第に相集りて社会の組織を成す。健全なる社会の基は一人一家の独立自尊に在りと知る可し。

第十四条

社会共存の道は人々自ら權利を譲り幸福を求むると同時に、他人の權利幸福を尊重して苟も之を犯すことなく、以て自他の独立自尊を傷けざるに在り。

第十五条

怨を構へ仇を報ずるは野蠻の陋習にして卑劣の行為なり、恥辱を雪ぎ名譽を全うするには須らく公明の手段を択むべし。

第十六条

人は自から従事する所の業務に忠実ならざる可らず。其大小軽重に論なく苟も責任を怠るものは独立自尊の人に非ざるなり。

第十七条

人に交るには信を以てす可し。己れ人を信じて人も亦己れを信ず。人々相信じて始めて自他の独立自尊を實にするを得べし。

第十八条

礼儀作法は敬愛の意を表する人間交際上の要具なれば、苟めにも之を忽にす可らず。只その過不及なきを要するのみ。

第十九条

己を愛するの情を拡めて他人に及ぼし、其疾苦を軽減し其福利を増進するに勉むるは、博愛の行為にして人間の美德なり。

第二十条

博愛の情は同類の人間に対するに止まる可らず。禽獸を虐待し又は無益の殺生を為すが如き、人の戒む可き所なり。

第二十一条

文芸の嗜は人の品性を高くし精神を娛ましめ、之を大にすれば社会の平和を助け人生の幸福を増すものなれば、亦是れ人間要務の一なりと知る可し。

第二十二条

国あれば必ず政府あり。政府は政令を行ひ軍備を設け一国の男女を保護して其身体生命財産名誉自由を侵害せしめざるを任務と為す。是を以て国民は軍事に服し国費を負担するの義務あり。

第二十三条

軍事に服し国費を負担すれば、国の立法に参与し国費の用途を監督するは、国民の權利にして又その義務なり。

第二十四条

日本国民は男女を問はず国の独立自尊を維持するが為めには、生命財産を賭して敵国と戦ふの義務あるを忘る可らず。

第二十五条

国法を遵奉するは国民たるもの、義務なり。単にこれを遵奉するに止まらず進んで其執行を對助し、社会の秩序安寧を維持するの義務あるものとす。

第二十六条

地球上立国の数少なからずして各その宗教言語習俗を殊にすと雖も、其国人は等しく是れ同類の人間なれば、之と交るには苟も軽重厚薄の別ある可らず。独り自ら尊大にして他国人を蔑視するは独立自尊の旨に反するものなり。

第二十七条

吾々今代の人民は先代前人より繼承したる社会の文明福利を増進して、之を子孫後世に伝ふるの義務を尽さざる可らず。

第二十八条

人の世に生るゝ、智愚強弱の差なきを得ず。智強の数を増し愚弱の数を減ずるは教育の力に在り、教育は即ち人に独立自主の道を教へて之を躬行実践するの工風を啓くものなり。

第二十九条

吾党の男女は自ら此要領を服膺するのみならず、広く之を社会一般に及ぼし、天下万衆と共に相率ゐて最大幸福の誠に進むを期するものなり。

参考文献

- 『清沢満之全集』全八巻（法蔵館）
- 『福沢諭吉全集』全二十二巻（岩波書店）
- 『福沢諭吉伝』第四巻石河幹明著（岩波書店）
- 『福沢諭吉』石河幹明著（岩波書店）
- 『福沢諭吉』会田倉吉著（吉川弘文館）
- 『福沢諭吉』桑原三郎著（丸善株式会社）
- 『福沢諭吉』小泉信三著（岩波書店）
- 『内地雜居後之日本』横山源之助著（岩波書店）
- 『評伝内村鑑三』小原信著（中央公論社）
- 『日本近代教育百年史』一・二（国立教育研究所編集）
- 『教育の体系』山住正己著（岩波書店）
- 『教育勅語』山住正己著（朝日新聞社）
- 『日本近代教育の歩み』影山昂著（学陽書房）
- 『慶応義塾百年史』上・中・下（慶応義塾）
- 『早稲田大学百年史』第一巻（早稲田大学）