

現在の信念における無限大悲の実現

——清沢満之における「現在安住」の時間的側面に関する考察——

西 本 祐 攝

はじめに

清沢満之（一八六三—一九〇三、以下満之と略）の浩々洞時代（明治三三年十月一日—三五年十一月五日）の二年間は、著作活動において最も多産な時期である。満之が亡くなる明治三六年六月までを含めると、『精神界』に発表された論文、講話録等は四三篇、『無尽灯』に掲載された論文四八篇、各種機関誌への寄稿二六篇が残されている。『精神界』誌上を中心とするこれらの論稿・講話等において満之が表明し、世に問うていった浄土真宗の宗教的伝統に根ざす信仰の主張を精神主義という。満之は「精神主義と三世」において、精神主義の過去・現在・未来に対する視座を次のように述べている。

精神主義は過去の事に対するアキラメ主義なり。精

神主義は現在の事に対する安住主義なり。精神主義は未来の事に対する奮励主義なり。（中略）精神主義は寧ろ現在の安住を主要とするものなり。

（『清沢満之全集』六卷・九一頁、岩波書店二〇〇二、

以下「全集」と略）

私は以前の論文において、満之が精神主義の「主要」と語る「現在安住」が、いかなる思想的背景を持ち、また満之の自身にとってどのような意味を有するものとして自覚的に語られるのかについて考察した。そして満之の「現在安住」が、「在床懺悔録」「他力門哲学骸骨試稿」における親鸞思想への考究を背景とした、親鸞の現生正定聚に淵源するものであること、また宗教的信念の獲得における救済の事実を語るものであり、人間の独立を内実とするものであることに言及した^①。

また、満之が精神主義への種々の批判に対し、精神主義の「主要」と語るのが「現在安住」である。数ある精神主義批判の中で、特に曾我量深（一八七五—一九七二、以下曾我と略）の批判は満之の現在安住を明らかにする上で重要であると考えられる。なぜならば、ここに引用した「精神主義と三世」は、曾我の批判に対し応えられた論稿であるからである。これまでも曾我の精神主義批判とそれに対する満之の応答は、近代真宗教学の課題と系譜を尋ねる意図をもってしばしばとりあげられてきた。本稿では先行研究に啓発を受けつつも、筆者自身の課題である「清沢満之における現在安住」に焦点を絞って考察していきたい。具体的には、曾我の精神主義批判の核心を尋ね、批判に対する満之の応答「精神主義と三世」を中心に考察していく。それは満之の現在安住の時間的側面における内実を明瞭にすることになるだろう。

一 無限の人格化と信仰不変論

曾我の教学姿勢と思想形成に大きな影響を与えたのは満之の精神主義であり、曾我自身が回想するように、その教学営為は満之との邂逅に新たな出発点を与えられた^④。しかし、曾我は浩浩洞に入洞前には満之とその門弟たち

による精神主義に対し疑念を懐き批判を展開している。その批判は満之の思想が「精神界」に唱導される以前に遡るものであり、論稿「弥陀及び名号の観念」に批判の萌しが見られる。

曾我はこの論稿でまず釈尊滅後の仏教流伝の歴史において、釈尊観の変遷にともなう信仰の変遷があることを述べていく。しかし、論稿の主題は釈尊観と信仰の変遷を論じるにとどまるものではなく、「弥陀及び名号の観念」という論題に明確に顕わされるように無限・実在と表現される如来とは何かという問題、そしてその無限と有限者の信仰をめぐる関係に論及するにいたる。

曾我は信仰に関わって、「古来仏教史上の幾多の宗派」を「形式と内容との二方面」^②から①教権派と信仰派、その信仰派を②直覚派、③合理的信仰派とし、さらにこれら三つを融合する立場をとる④円融論に分類する。そしてこの分類に則しつつ当時の仏教界の趨勢を護教的関心に立つ教権派すなわち旧仏教、それを否定して理性と経験によって信仰を確立しようとする合理的信仰派すなわち新仏教、そして合理的信仰派とも対極的な方向をとり「無尽灯」誌上を中心に活動している清沢満之、暁鳥敏伊藤証信による「絶対無限の直覚」を眼目とする直覚派

に分類する。そして自らは円融論の立場に立つて、それぞれの信仰の特徴と問題点を鋭く指摘していく。曾我は満之らの信仰の特徴と問題点について次のように述べる。

直覚論者は信仰は唯一度得べきものと信じ、信仰を以て有限無限の永久の調和と信するが故に決して信仰の変遷は永久あることなしとなす。元より眞の信仰は自己内容の無限の直観を主とするを以て此意義に於て信仰の不変唯一不壊を主張するは当然の理なり。(中略)無限の観念より見れば唯物論も唯心論も進化論も目的論も器械論も皆無限の一方面に過ぎず。理性の解釈は云何に変化するも、無限に対する信仰は何等の影響をも受くることなしと、是を信仰不変論の主張とす。(中略)無限には無限の智慧を有し、無限の慈悲を有し、無限の力を有すると云ふが如きは無意義の言のみ。此れ無限を人格化し、無限を万有の第一原因となすの僻見に過ぎず。彼等は無限の観念其者を捕捉することなく、唯無限の言語を弄するものなればなり。(『選集』一卷・二六〇頁)

満之ら直覚派の信仰は、当時の学問の主流である唯物論、唯心論、進化論等の科学哲学上の論理をすべて有限な人間理性に基づく無限の一解釈に過ぎないとするものであ

り、それらが変遷しようとも有限者の無限に対する信仰は「有限無限の永久の調和」に基づくため、決して変遷することのない「信仰不変論」という特徴を有するものであるという。曾我は「信仰不変論」を教権派、直覚派に共通した特徴であると指摘する。そしてその共通性において、直覚派の信仰は教権主義へと墮していくという問題を孕んでおり、護教的関心に立つ教権派によって「社会の暗黒を持続せんとする」ための「外援」とされてしまふことを危惧している。曾我はこのような問題に陥る理由を直覚派の無限観にあると見抜き、満之のいう「無限の慈悲、智慧、力」^⑨は無限を人格化し、信仰に先立つ万有の第一原因とする偏見にすぎず、そのような無限観は「唯無限の言語を弄するもの」に過ぎないと批判していくのである。

二 精神主義の陥穽(将来への提言の欠如)

さらに曾我の批判が全面展開するのは明治三五年一月発行『無尽灯』誌上においてである。曾我は同誌上において、十編に及ぶ論稿を掲載している。^⑩その中で「明治三十四年に感謝す」「精神主義」「精神主義と本能満足主義との酷似」「希望ある第三十五年」の四篇が精神主義

批判にあたる。ここではこの四編を中心に曾我の批判の内実を尋ね、その核心に迫ってみたい。当然、先の「陀及び名号の觀念」に共通する批判とさらなる問題の深まりが予想されるが、本論で後にとりあげる「精神主義と三世」がこの四編の論稿に対する応答であることを考えるならば、この四編に展開する批判は滿之の現在安住の内実を明らかにしていく上で重要な意味をもつものであるといえる。

曾我は、浩々洞を拠点とし明治三四年一月に創刊された『精神界』誌上を中心に唱導される「精神主義」に対して、

精神主義は恩師清沢先生を初とし、浩々洞一派の諸君の唱道する所、其思想必しも斬新なる者あるに非ず、唯科学万能の時代に現出したるを奇とす。

〔選集〕一卷・二九二頁

と評している。曾我は精神主義に信頼をおきつつ、その主張について浩々洞の洞人と議論を重ねていた。しかし、「此主義に関する疑團は容易に解け」ないことを述べ、「吾人はそれが偶々吾同胞によりて唱へられたるが為に、其鼓吹を抑止するに忍びざるなり」と苦衷の胸の裡を表しつつ、次のように批判を加えていく。

吾人が精神主義に対して特に尊敬の念を捧げたるは、其消極主義なるの点にありき、則ち其アキラメ主義の点にありき、精神主義は寧ろ未来の希望に対して何等をも教へざるなり。精神主義は過去の行為によりて得たる道徳的苦悶を癒すの主義なり。少くも人生の動力を無闇に過去恢復の為に徒費することより解脱して、其全力を将来の活動に向はしむるの主義なり。彼は其反面に於て、将来に於て大になすべきを命ず。而も彼は何をなすべきやを教へず、彼は何等差別なる積極的なる標準と形式とを与へざるなり。唯彼は純一平等なる動力を与へたり、實質を与へたり。

〔選集〕一卷・二九三頁

曾我は精神主義に尊敬を捧げる理由を、その消極主義・アキラメ主義の点にあるという。すなわち、精神主義が過去の行為によって生じた道徳的苦悶を安慰し、苦悶からの脱却を語る点は傾聴すべきであるというのである。しかし、一方で精神主義は将来に対しては「平等なる動力」を与えるのみであり、何をなすべきかという「積極的なる標準と形式」を与えない。この点には無視できない問題が存していること示唆し、この問題によって人生生活にどのような事態が生じるのかを具体的に述べてい

く。

彼は小児に向て秋水した、る所の劔を与へたり。吾人は精神主義が人生々活の主義として如何に危険なる乎を觀るなり。精神主義は非理性主義なればなり。盲動主義なればなり。(中略) 此を将来の行為の指導者としては、其価値殆ど零なりと云はざるべからず。彼は将来に対して唯盲目的活動力を与ふるに過ぎざるなり。

〔選集〕一卷・二九二―三頁

曾我は、精神主義が将来に徒らな活動力を与えるのみであり、将来の行為の指導者としては全く価値がないという。そして精神主義の語る宗教的信念は人間のすべての行為を無条件に肯定していく非理性主義、盲動主義に陥ると、その陥穽を指摘していく。さらに、曾我は続く「精神主義と本能満足主義との酷似」において、同内容の批判を高山樗牛の本能満足主義との類似性を通し述べていく。

両者〔精神主義と本能満足主義…引用者注〕共に単に主観的感情を基礎とせり。共に社会的感情を軽視せり。智識道徳の価値を賤めたり。社会進化を否定したり。専ら主観の満足安心を求めたり。

〔選集〕一卷・二九七―八頁

曾我の論点をまとめると、精神主義は主観的感情を基礎としていて、社会的感情を軽視し、智識道徳の価値をいやしいものとさげすみ、社会進化を否定している。まさにこのことにより、精神主義は前途の指導となりえないことのみならず、さらに貪愛、瞋憎をもあえて行う「盲動的行為」、何事も馬鹿らしいと感じて何もなさない「端坐主義」となるという問題を引き起こす、と指摘していく。そして精神主義の主張は斬新で鋭利のようであるが、実際には倫理道徳の事実に対して観察が不足しており、読むほどに厭世・倦怠の感情を惹起するという問題を有し、将来の倫理道徳に関する提言が欠落していると述べていくのである。^⑭

曾我が精神主義の諸問題を指摘する際、その直接の批判対象となつた論稿としては暁烏敏の「精神主義と性情」^⑮を挙げねばならない。当時、この論稿をめぐって精神主義に対する批判は噴出していた。

精神主義の問題が、主観的感情を基礎とし過去の道徳的苦悶に限定した安慰を語る点にあるという批判は境野黄洋「羸弱思想の流行」^⑯に指摘され、また精神主義が非理性主義であるという批判は花田衆甫「排精神主義」^⑰の批判

に共通して指摘される問題点であつた。

このような問題はなぜ引き起こされるのであろうか。曾我は上記の諸問題にとどまらず、その要因ともいふべき精神主義の形而上的根拠に論及し、鋭く批判を展開していくのである。

三 無限の慈悲（形而上的根拠への疑い）

此主義に対する第二の疑点は其形而上的根拠に在り。諸君は精神主義を以て唯心論と區別し、そは単に実践上の主義にして、其第一原理の物乎心乎を預定するものに非ずと云へり。（『選集』一卷・二九三頁）

この曾我の「第二の疑点」は、満之が精神主義の立場を述べた「精神主義と唯心論」に対する疑義として提出されたものと考えられよう。

満之は「精神主義と唯心論」において、精神主義が理論上の学説ではなく實際上の問題においてこそ意義を有する主義であり、理論上の一系統に属するものではないことを主張する。しかし同時に満之は、精神主義が「心機の開展」^⑱を説いて「満足と自由」^⑳を主張するために、「唯心一元論が説く「絶対的自由の万有開展」^㉑と混同されることに言及した上で、精神主義と唯心論の明確な違い

を次の三点に集約し、結びとしていた。

精神主義は、万有の成立の説明に對して其唯心論たと唯物論たると物心二元論等たるとに關せず主客兩觀相對立せる實際上に於て、心機の開展を唱導すること（第一）。其相對立せる主客兩觀上に就ても、善惡正邪有害無害等の相對的性質は、之を客觀的實在の上に存するものと見ずして、全く主觀的精神の開展如何によるものなりと定むること（第二）。及び、此主觀的精神其物の成立に對しても、決して此が哲學的説明を要求せず、只實際的發動の上に於て、満足と自由を享有し得べきことを宣揚すること（第三）。によりて、充分に唯心論や其他哲學的諸論と區別し得べきなり。（『全集』六卷・六九頁）

満之は、精神主義が唯心論・唯物論・物心二元論等の種々の立場に關係なく、主觀と客觀とが對立する實際の場面において「心機の開展」を主張するものであること、そして善惡正邪・有害無害などの相對的性質の問題は「主觀的精神の開展」に依存すると見定めるものであること、さらに「主觀的精神の成立」についても哲學的説明を必要とせず、人生の實際上の問題に満足と自由を享受することを主張するものであることを明言する。した

がつて精神主義は唯心論や其他哲學的諸論を主張するものではないと述べていた。しかし曾我は「精神主義と唯心論」における滿之の主張も、精神主義が「心機の開展」「主觀的精神の開展」に依存することを語るものであり、なおも唯心論的性格を帯びることを指摘し、精神主義の信仰構造について次のように述べていく。

果して然る乎。諸君が初て精神主義を唱道するに當りてや、全然主觀主義を取れり。而して頓て万物一を論ずるに及んで、吾人は已に諸君が宇宙の第一原理に対して、何等かを云はむとするものに非ざる乎を疑へり。果然諸君は此を仏陀と云へり。如來と呼べり。光明と呼べり。無限の智慧と呼べり。無限の慈悲と呼べり。吾人は唯物論の根柢に立て、斯くの如き意見を發表し得るものと思ふ能はず。勿論、諸君の是等の觀念は決して冷靜なる論理的眼光より得來りたるものに非ずして、實際上の感じならむ。諸君の精神全体は斯くの如く感じ來りて初て満足せむなり。空虚なる万物一論も、是を得て初て諸君の苦悶を除却し得たるなり。然らば則ち諸君の哲學は慈悲を以て宇宙の根本原理となすものなり。是れ明に精神的原理に非ずや。宇宙最良論に非ずや。汎

神教に非ずや。〔選集〕一卷・二九三頁

曾我は、精神主義が万物一論において宇宙の第一原理を仏陀・如來・光明・無限の智慧・無限の慈悲と規定するものであり、一切の万物が慈悲の顯現であると主張する宇宙最良論、汎神教であると述べ、特に精神主義の形而上的根柢が「無限の慈悲」にあることを浮き彫りにしていく。

曾我の了解に基づくならば、精神主義の信仰構造は、信仰の前提として規定した「無限の慈悲」を觀ずることによつて、過去の道德的苦悶からの解脱を期するといふ「心機の開展」を語るものであり、それは苦悶の除却を実現する慈悲を根本原理とした精神的原理に帰結するものである。その具体的内実は過去のこと執われ、現在になすべきことを忘却する在り方から解放され、未來に人生の活動力の全てを傾けることが出来るようになることを主張するといふものである。

さらに曾我はこの視座に基づいて次のように述べる。諸君は宇宙を慈悲觀することによりて精神的苦悶解脱の契機とし、遂に歩を進めて精神主義の他力教を唱道したり。(中略)吾人は唯一言せむとす、他力なる語は寧ろ自力とするの適當なるに如かざる乎と。

其所謂慈悲觀念は依然として主觀の産物に過ぎざればなり。(中略)吾人は諸君の慈悲觀に就て了解に苦しむもの多し。諸君は云ふ、「慈悲の人は一切に顯現し、一切を摂取し、一切を哀憐す。彼は悪を見て悪を責めず。彼は善悪を超絶し、其一如を觀ず。是故に彼は単に吾人心中の苦悶の救済を希望するのみ。彼は正義の神に非ず、彼は寧ろ良心の苛責に反對して此に苦めらるゝ所の罪人に左袒す」と。吾人は斯くの如き巧妙なる論理に服する能はざるを深く愧づ。

〔選集〕一卷・二九四頁

曾我は精神主義の語る他力(無限の慈悲)はむしろ自力という方が適切であると断じる。なぜならば、それは依然として「主觀的精神」の投影に過ぎないからであるという。また、精神主義における「無限の慈悲」とは「慈悲の人」(人格化した無限の慈悲)を第一要因とするものであり、その「慈悲の人」が一切の事物に顯現し、一切の事物を包み、一切衆生を矜哀するものであるという。そして精神主義の信仰内容は一切の善悪を超絶する一如の慈悲を信仰の前提とし、その慈悲を觀ずることによつて実現する心中の苦悶からの救済を「心機の開展」と語る巧みな論理構造をもつが、曾我はこのような巧妙な論

理に屈服することができないという。それは精神主義があくまでも、苦惱をとり除き安慰を与える「無限の慈悲」を信仰の前提として概念規定するからであり、結局は過去の行為に対する罪惡の念に苦しむ迷悶者の安慰を語ることに留まるものとなるからであろう。

この指摘は曾我が「弥陀及び名号の觀念」に述べていた「無限の人格化」という批判に通底する問題である。曾我は、境野・花田等も指摘する諸問題が、精神主義の「無限の人格化」に基づく信仰を根本的要因として引き起こされることを示唆している。曾我は「弥陀及び名号の觀念」で危惧していた「無限の人格化」に基づく「信仰不変論」に内在する問題の顕在化を、暁烏敏「精神主義と性情」に見た。これが曾我の本論稿「精神主義」起筆の一因であるといえよう。それは精神主義の恩寵主義的傾向に警鐘を鳴らすものであった。そして曾我はこの顕在化した問題を通し、本論稿「精神主義」に至り批判の焦点を、特に精神主義の「無限の慈悲」に集約するのであり、精神主義の形而上的根柢としての「無限の慈悲」に問題の核心があることを抉り出すのである。そして精神主義の慈悲觀に対して、自らの慈悲に対する所見を慈悲主義の道德と述べ、未来に対する理想主義として、

慈悲の実践の必要性を主張していく。

吾人は思ふ、慈悲は最高の道德なり。(中略)理想主義の道德は徳に対する見地を転じて、却て悪を消極的存在とし、善を以て積極的存在としたり。此主義の実行者は社会改革者たり。宗教の開祖たり。彼等は独善を以て善の小なるものとし、積極的善を以て社会救済にありとせり。(中略)宏大なる理想の顯現を以て唯一の使命とする彼、過去習慣の積聚たる良心の証権を疑ふの彼は、断じて直覺を捨て、理想を取れり。(中略)慈悲的改革を以て断じて至高の徳と為したり。(中略)慈悲主義の道德が已造業に対して賠償的態度を取らざるは前述の如し。されど此が為に感化改善を其対象に向て求めざる者と誤断すべからず。彼「慈悲主義の道德・引用者注」は未造業に対しては常に抑止門的態度を取るなり。過去の罪過に対して万斛の涙を以てせる彼は、将来の行為に対しては軍隊の規律を取るなり。

〔選集〕一卷・二九四―五頁

曾我は自らが提唱する慈悲主義(理想主義)の道德を實踐することで、個人的善にとどまらず、必ず社会改革・社会救済という宗教に基づく最高の道德、理想的活

動が實現するという。また、慈悲主義の道德は過去の罪過、即ち已造業に対して賠償的態度(過失を責め咎める態度)をとらないが、一方で将来の行為、即ち未造業に対しては徒な活動力を与えるのではなく、常に抑止門的態度、軍隊の規律(慈悲の実践)という行動規範を提起するものであるという。そして真に如来の心に叶う理想的活動の實現は唯一、慈悲の實踐にあると結論していく。曾我は、自らの語る慈悲の實踐こそ精神主義の「盲動主義」、「非理性主義」に基づく道德破壊という陥穽を克服するものであるというのだろう。

このように確かめてくると曾我の批判は、花田衆甫が人間の常識に依拠し策定する道德に基づいて、精神主義を非理性主義・道德破壊論と排していくことや、また境野黄洋が精神主義を「羸弱思想」と批判する論難とは明確に一線を画すものである。

曾我が一連の批判において問題とする事柄は、有限と無限、信仰の固定化、倫理・社会問題の軽視、主観主義と客観主義、三世観(特に将来について)、形而上的根拠としての無限の慈悲と一見多岐に及ぶが、批判の中心は精神主義の主張する「無限の慈悲」観にあるといわねばならない。曾我の批判の独自性は精神主義の形而上的

根拠としての「無限の慈悲」にまで掘り下げて批判する点にある。曾我は、「無限の慈悲」に基づく信仰によって、「無限の慈悲」が過去・未来にいかなる意義を有するかという点に問題を敷衍して精神主義の種々の問題点を指摘していくのである。曾我は早くから仏教を論じる際に三世観を軸として論じる方法を探っていた。精神主義批判においても三世観をめぐる、特に精神主義の主張する「無限の慈悲」が過去の道徳的苦悶を安慰するにとどまる点、そして将来に対する具体的行動規範としての慈悲の実践が欠落している点を挙げて、精神主義の形而上的根拠である「無限の慈悲」に問題を集約し、批判を展開しているのである。

四 無限大悲の実現

曾我の批判に対する浩々洞からの応答としては「精神主義と三世」「客観主義の弊習を脱却すべし」「身証」「一念の問題、永劫の問題」「蝸牛」「我等は何をなすべき乎」「我友、我等に諭すらく」（以上、明治三五年二月十五日発行「精神界」）「中心論」「精神主義と共同作用」「精神主義に対する批評を読む（楠龍造）」（以上、同年三月十五日発行「精神界」）等を挙げねばならない。この中で

「精神主義と三世」「客観主義の弊習を脱却すべし」「精神主義と共同作用」の三篇が満之自身による論稿である。満之は曾我の批判に対し「精神主義と三世」において三世観を中心とし次のように述べる。

精神主義は過去の事に対するアキラメ主義なり。精神主義は現在の事に対する安住主義なり。精神主義は未来の事に対する奮励主義なり。（中略）精神主義は寧ろ現在の安住を主要とするものなり。彼の無限大悲の善巧方便を諒知することの如きも、先づ現在の信念を確立したる上にあらでは、明瞭なる能はざるなり現在に於ける無限大悲の実現を感知するものにして、始めてこの無限大悲の過去に於ける善巧施設を信するを得るなり。現前信仰の一念が救済の大事を完了し、吾人永劫の未来が、信仰の一念に決定せらるゝの妙旨を会得したるものにあらずば、過去未来に関する大義を領解する位地を得たるものにあらざるなり。精神主義は常に此信念を發揮せんが為に此無限大悲を感知せんが為に、敢て客観主義を排して主観主義を唱ふるなり。

（『全集』六卷・九一頁）

この満之の主張が、曾我の指摘するような無限を信仰

に先立つ第一要因として概念規定し、その平等力により万人に信仰が發得することを主張するものではないことは明らかである。また、「主觀的精神の開展」に依存する主觀主義も、唯心論ではなく、現前信仰の一念に無限大悲の実現を感知するために客觀主義を廢して主觀主義をとるのだという。そして現在の主觀的事実に實現する現前信仰の一念に、過去・未來に関する見地の転換が實現すると主張する。

滿之の応答は明快であるが、ここで一つ注意しておきたいことがある。滿之は、曾我が批判の核心として指摘し、滿之自身も曾て用いた「無限の慈悲」という言葉ではなく、一貫して「無限大悲」という言葉を用い応答する。これにはいかなる意味があるのだろうか。このことを念頭に置きつつ、滿之が、精神主義は過去の事に対するあきらめ主義、現在の事に対する安住主義、未來の事に対する奮勵主義と語ることの内実を確かめていきたい。滿之が「過去の事に対する」と限定して語るように、精神主義の「アキラメ主義」とは現在や未來の行為の放棄を意味する消極的なあきらめではない。滿之はその内実を具体的に次のように述べる。

吾人が過去の事に対するや、固より苦痛と快樂との

場合あるべきなり。而して此快樂に放心し、其苦痛に傷悩するは、蓋し通常の事なるべし。(中略)精神主義は此の如き場合にあたりて、一方には快樂苦痛の主觀的現象なることを覺りて、其転換の自由あることを知らしめ、一方には事の成蹟に就ては、無限大悲の善巧方便あることを諒とし其良否の共に意味あることを領せしむ。(中略)精神主義が過去の事に対するアキラメ主義なりとすべきは、蓋し其吾人をして放心と傷悩とを脱却せしむるを云ふなり。

(『全集』六卷・九一頁)

滿之は「アキラメ主義」の内実を變更不能な過去の事蹟に執られる「放心・傷悩」からの脱却(曾我が指摘した精神主義の慈悲理解)のみならず、獲信の一念に過去の事蹟を無限大悲の善巧方便、則ち獲信の縁として諦認する(諦らかに認める・知る)ことであるという。

また滿之は、曾我が批判の焦点である未來について、「現前信仰の一念」に「吾人永劫の未來」が決定すると語る。そしてその具体相として、現在の信念における満足と平安とが活動を策勵し、未來に対する奮勵主義となると応答するのである。

吾人は、吾人の精神が無限大悲の光明懷裡に攝取せ

らるゝにあらずば、此満足と自由とを得る能はざることを断言せんとするものなり。(中略)抑安住と不安と何れか事を為すに力あるか、吾人は安住せるものにして始めて事を作すに足るを見る。彼の戦々栗々として常に不安に駆らるゝものは、決して事を作す能はざるなり。(中略)吾人が事を為さんとするに当りて、心中に不足を思ひ、不平を懐く時には、吾人は殆んど其事に着手する能はざるにあらずや。不足不平の思念が活動を麻痺せしむるに反して、満足と平安とが活動を策励せしむること、吾人の常に実験する所にあらずや。(中略)精神主義は、未来の事に対しては、実に奮励の主義たるなり。

〔全集〕六卷・九二頁)

この応答は曾我の要求した未来における行動規範を具体的に語っているとは言い難いものである。しかし、逆に注目すべきことは満之が応答の力点を未来の行動規範に置くのではなく、獲信の一念に「無限大悲の光明懷裡に撰取」されることを基点として未来に対する奮励主義を語るスタンスをとることである。満之は人間の欲望に基づく現状への不足不平の思念が未来に対する活動を麻痺させるものであるという。すなわち、いかに崇高な社会

批判もしくは理想的社会活動であつても、それが人間の不足不平の思念という自我関心に依拠するならば、活動は虚偽なる結果を必然するのである。対して満之は現在に安住と満足を得ることにより、初めて未来に対し活潑地に行動しうると述べる。我々は満之のこの主張が「処世の完全なる立脚地」として明らかにされる精神主義の根幹に関わつてなされていることを看過してはならない。

吾人の世に在るや、必ず一の完全なる立脚地なかるへからず。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せむとするもの、如く、其転覆を免るゝ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。(中略)吾人は只此の如き無限者に接せされは、処世に於ける完全なる立脚地ある能はざること云ふのみ。而して此の如き立脚地を得たる精神の発達する条路、之を名けて精神主義と云ふ。(精神主義)〔全集〕六卷・三頁)

満之は現在の宗教的信念に感知される無限大悲の実現が未来に対し自らを能動的に歩ましめる「処世の完全なる

「立脚地」であるというのだろう。満之は、曾我の要求する未来における具体的行動規範を提示するのではなく、自己の立脚地を明確にすることの重要性に応答の力点を置く。それは仏教の伝統的な言葉に返せば畢竟依の問題である。満之は、曾我の批判に対し「無限の慈悲」が過去の道徳的苦悶の安慰、あるいは未来の行動規範に関わって意味を有するのではなく、獲信の一念における「無限大悲の実現」の感知という現在の自己の生存の事実における畢竟依の問題として捉えられなければならないことを説示する。満之は曾我が批判の前提としている精神主義了解の誤りを指摘しつつ畢竟依の喪失と獲得という一点に問題を集約し、曾我の批判の全てが「処世の完全なる立脚地」として精神主義に語られる畢竟依の確認の欠落から派生すると応答するのである。

このような視座はすでに「明治三三年当用日記抄」に明確に示されていた。

吾人は過去を回想し未来を追想するを要せず、現前一念を淨くするを要す。

(此点よりすれば地獄極楽の有無、靈魂の滅否は無用の論題也)。

〔全集〕八卷・四三六頁

この満之の了解によるならば、我々は過去への回想(放

心・傷悩)と未来への追想(希望・不安)の中に埋没しつつ生きているのだといえよう。それは我々が法爾として現在を喪失しつつ生きていることを反照するものである。現在を喪失しつつある生、それは我々の流転の相であろう。満之は人間の流転の相を過去への回想、未来への追想という時間軸において押さえ、獲信の一念に感知される無限大悲の実現の事実、すなわち畢竟依の獲得において現在への安住を語るのである。換言すれば、満之は獲信の一念に無限大悲の実現を感知することにおいて、初めて安住しうる現在が賦与され、開示されることを説示しているといえよう。したがって、満之が曾我への応答として「精神主義と三世」に語る「現前信仰の一念」とは、過去永劫の流転の歴史と未来永劫に流転せざるを得ない事実を現在する自身の流転の事実を集約し自覚することに他ならない。また「無限大悲の実現の感知」とは、現前信仰の一念の自覚という自己の主観に「無限大悲」が実現する事実を語るものに他ならない。それは自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ

〔臘扇記〕全集八卷・三三三頁

との問いに、満之が善導の二種深信の文に重ねて記した自己トハ他ナシ 絶対無限ノ妙用ニ乗托シテ任運ニ

法爾二此境遇ニ落在セルモノ即チ是ナリ (同右)

との文において、「他ナシ」「是ナリ」と頷いた、「乗托絶対無限妙用」の自己の自覚と等質の内実をもつ宗教的目覚めである。

滿之は曾我の批判に「無限の慈悲」ではなく、一貫して「無限大悲」と応答する。曾我が了解する精神主義の「無限の慈悲」とは過去の行為による苦悶を除却し安慰するといふものであった。しかし、滿之のいう「無限大悲」は、過去・未来に意義を有する以前に、人間流転の相への限りなき大悲という意味を有する。即ち、現在する自身に過去・未来を一貫する流転の相を集約し自覚する「現前信仰の一念」に、衆生の流転の相をかねて知ろしめし過去・現在・未来の三世を貫いて無限に一切衆生を大悲招喚して倦むことなき「無限大悲」のはたらきを感知すること、これが滿之の語る現在の信念における「無限大悲の実現の感知」に他ならない。滿之は現前信仰の一念の獲得において、過去永劫の流転の相を無限大悲の善巧方便と諦認すると述べていた。また、滿之は未來への視座として、我々の未來永劫流転の相をみそなわし限りなく大悲する「無限大悲」の実現を、現前信仰の一念に感知することにおいて、「無限大悲」が我が身に

念々に実現する事実の確信を「永劫の未來は信仰の一念に決定」とすると語るのである。この獲信の一念に決定する未來の具体的内実を、滿之の次の言葉に確かめることが出来るだろう。

自家充足ヲ知りテ(物ヲ求メズ人ト争ハズ)天命ニ
順シ天恩ヲ報スル(故ニ身勞心勞ヲ厭ハズ)ノ心是
レ自己ナリ 自己豈外物他人ニ追従スベキモノナラ
ンヤ 自己ヲ知ルモノハ勇猛精進、獨立自由ノ大義
ヲ發揚スベキナリ

(「臚語記」全集「八卷・四一四頁」)

いま、前後の文脈には触れないが、滿之がここで「天命」といい、「天恩」という、それが如来の本願招喚の勅命であり、如来大悲の恩徳であることは言を待たない。ここに滿之は現在の安住・満足という自家充足を知り天命に順じ、天恩を報ずる心を生きる、すなわち、仏願に随順し、仏恩を報ずる一念において「獨立自由の大義を發揚する獨立者として有限なる我が身を生き尽くす存在となる」ことが実現することを明記している。これが滿之のいう「未來の事に対する奮勵主義」の具体相であろう。かくして滿之は現前信仰の一念の獲得における現在への安住において「地獄極樂の有無、靈魂の滅否」とい

う、人間の想念の投影である実体的三世観は無用の論題として破られることを明記するのである。

おわりに（論難を縁として）

満之が精神主義の主要と述べる現在安住について、曾我の批判を通し尋ねてきた。以下、満之の現在安住について本考察を通し確認した点と、今後の課題について述べておきたい。

満之が「他力信仰の発得」において「彼〔如来・引用者註〕の光明中の同朋^⑤」と明確に語る「我他彼此差別の妄念」を超えた他者との関係性の成就是、親鸞が眞実証の内実を顕らかにする文として『教行信証』「証卷」に引用する曇鸞の『浄土論註』眷属功德成就

同一念佛^{ニシテ}无^ニ別道^ニ故遠^ニ通^{スル} 夫四海之内皆爲^ス兄弟^ト
也

（『定本教行信証』・一九八頁）

の確信として指摘できよう。このように、従来満之が他者との関係性において顕らかにしていた救済の意義に加え、曾我の批判を契機とし、「精神主義と三世」において精神主義の時間的側面における救済の意義を明確にしたことは注意されねばならないだろう。

満之の現在安住は未来救済の幻想と過去への悔恨を振

り捨て、自己の現在生を全責任をもって生き切ろうとする態度である。それは絶対無限を讃仰し如来の恩寵の中に埋没することで苦悩の現実から逃げ自身の境遇を無条件に肯定していくことを意味しない。現前信仰の一念に実現する無限大悲を立脚地とし、有限の身を生き尽くす信念と、そのあゆみの道程を語るものである。また同時に、それは単なる刹那主義を主張するものではない。満之は獲信の一念に「過去・未来に関する大義を領解する位地を得」るのだと述べていた。その内実は本論において確かめたことであるが、再往述べるならば、過去を回想し未来を追想するありかたを流転の相と自覚する獲信の一念に、一切衆生を大悲する「無限大悲の実現」を感じることに於いて、過去の事蹟を無限大悲の善巧方便と諦認（あきらめ主義）し、未来に対しては永劫の未来の決定を語り、その具体相を現在に安住・満足を得ることによって「勇猛精進独立自由ノ大義ヲ発揚」する奮励主義という意義が開示されるのだと述べていた。したがって、満之が精神主義の「主要」と述べる「現在安住」は、来世の救済を語る眞宗了解への徹底した批判という意味において、過去世・現世・未来世という実体的三世観に基づく救済観を破るものであったといえよう。

さて、最後に満之の応答に対する曾我の再批判について言及しておきたい。曾我は満之の応答に納得しないまま、明治三五年二月二〇日発行『無尽灯』に掲載する「旧信仰者の叫び」で疑問を撤回している。しかし、曾我は一方で同号掲載の「頑迷なる信仰論」において「唯だ信仰の本質」に関して、満之らの主張を批評するに止めると述べ、再批判を加え、論点を明確にしていく。曾我の批判点を列挙すれば、①精神主義の信仰は絶対無限の顕現であり、信仰の不変性の主張に特徴がある。②信仰の不変性の主張は、精神主義の形而上的根拠が哲学者の所謂絶対無限の観念に基づいて、信仰を説明するものであり、結局は無限絶対という言語の註解に過ぎない。③信仰に先だって、仏陀の概念規定を行うならば、信仰の固定化という問題が起こる、というものである。信仰の固定化という批判は、本論で言及したように精神主義の恩寵主義的傾向に警鐘を鳴らすものであるといえよう。いま、ここで詳しくは触れないが、曾我は満之没後、満之の門弟である暁鳥敏、多田鼎等の恩寵的信仰観を浄土真宗の信心を語るものの頽落態として批判することとなる。さらに、曾我は自らの宗教的信念を「生ける信仰」と呼ぶ。それがいかなる信仰であるかということについて

では、善導が『観経疏』『散善義』二河白道の譬喩に示すように、散乱し疑惑心の興起する我が身の現実のただなかにおいて日々月々に事新しく無上仏道を成就するものであり、固定化した信仰とは異なるものであるという。そして親鸞の「誠に知りぬ悲かな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ること喜ばず、真証の証に近づくことを快しとせず、恥す可し、傷む可し」(『教行信証』信巻)という述懐に言及していく。曾我の再批判に対しては、すでに西村見暁が注目するように、「倫理以上の安慰」「倫理以上の根拠」さらには「宗教的道德(俗諦)と普通道德との交渉」等を通して考察が不可欠であると考える。また、満之はこの問題を「在床懺悔録」(『獲信ノ段落ニヨリテ如何ナル風光カアル』『全集』二巻・二二頁)「他力門哲学骸骨試稿」(『信後行業・信後風光』『全集』二巻・九六頁)において考究しており、早くから曾我の指摘する問題に関心を向けていた。また「一念」²⁷⁾、「他力の救済」等に述べられる散乱震動する有限の身における憶念心のあゆみは、常に新しい現在の信念に無限大悲の実現を感知することにおいて永劫の未来の決定を語るものであったといえる。

今回は、右に記した問題点の指摘と方向性の提示に留

め、今後の課題として、別稿を期したい。

註

- ① 拙稿「清沢満之の「現在安住」」『大谷大学大学院研究紀要』(第二〇号、二〇〇三)。
 - ② 精神主義批判を検証する研究については久木幸男「検証清沢満之批判」(法藏館、一九九五)、安富信哉「清沢満之と個の思想」(法藏館、一九九九)、本多弘之「親鸞教学——曾我量深から安田理深へ」(法藏館、一九九八)、福島栄寿「思想史としての精神主義」(法藏館、二〇〇三)等を参照。
 - ③ この問題に関する近年の研究に武田未采雄「近代真宗教学における時間論—清沢満之の「現在安住」を中心として—」(『真宗教学研究』第二二号、二〇〇二)があるが、曾我の批判については検討されていない。
 - ④ 「明治四十四年ノート」(『宗教の死活問題』二二〇頁、弥生書房刊)。
 - ⑤ 明治三十三年一、二月「無尽灯」連載。
 - ⑥ 「曾我量深選集」(弥生書房、一九七〇、以下「選集」と略)、巻・二五六頁。
 - ⑦ 同右。
 - ⑧ 伊東慧明「曾我量深——真智の白然人——」『浄土仏教の思想』(講談社、一九九三)十五所収・一四二頁参照。また、加来雄之は「社会の暗黒を持続せんとする」とは具体的にどのような内容を指すのかについて、「同人たちに對してあれほど激しい批判をする曾我の底に流れている切
- ないほどの感情は、精神主義が標榜する無限観にたつ信念では、本当の意味で、固定した教義の下に現実を解釈し人間を押しつぶしてしまうような前近代的封建的な宗教のあり方から解放されないということにある。(曾我が・引用者注)無限という概念を問題にするのは、決して教理的関心からでなく、形而上学的根拠が宗教観、さらには人間観、世界観、歴史観を規定するからに他ならない」と指摘している(『内観の系譜』「親鸞教学」第五八号・二四頁参照、一九九二)。
- ⑨ 曾我は批判に際し満之の論文を具体的に挙げないが、満之は明治三二年六月『仏教』に掲載された「他力信仰の発得」に「無限の慈悲・智慧・能力」という表現を用いている。
 - ⑩ 明治三五年一月発行『無尽灯』掲載の曾我論文は「仏教の世界観と人生観(解疑)」(『研究』欄)、「天文学上より見たる西方浄土」(『雑纂』欄)、「大乘非仏説を絶叫する大乘仏教徒」(『宗教的真理とは何ぞ』)、「旧悪追究の風を転ぜしめよ」(『時論』欄)、「明治三十四年に感謝す」(『精神主義』一「精神主義と本能満足主義との酷似」)、「常識主義」(希望ある第三十五年) (『思潮』欄)。
 - ⑪ 『選集』一卷・二九一頁。
 - ⑫ 同右。
 - ⑬ 曾我はこの内容を後年、次のように語っている。「清沢先生は自力でもない他力でもないというような、そういう自力・他力のほかにもう一つ別の立場というものが起こっていらっしやるのであろうか、(中略)先生の信念という

ものは、過去のことなど忘れてしもうて、過去のことなどにくよくよとしておらないでそうしてただ希望を将来に掲げると、そうすればおのずから現在に安住できると、そういうのが清沢先生の信念というものであろうかと、そんなようなことを色々空想しておったのであります」（如來は無限の能力なり）昭和四四年発行『中道』第八〇号清沢満之臘屨忌記念号・一六頁）。

⑭ 『選集』一卷・二九八—九頁取意。

⑮ 明治三四年二月発行『精神界』掲載。

⑯ 明治三五年二月『新仏教』掲載。境野は精神主義が「迷悶者の感情的満足をもって宗教的信仰の全体を揣摩〔推測〕しようとするものであり、多くの弊害を有する」（取意）と指摘している。

⑰ 明治三五年二月『新仏教』掲載。

⑱ この「精神主義と唯心論」については明治三四年十二月発行『精神界』「報道」欄に「中井兆民氏の『統一年有半』に対する我等の意見は如何と問ふ友あり候につき一寸述べ置き候。我等は之に対する態度は唯物論者に対する態度と同じく候。されば本誌第十号の「精神主義と唯心論」と云ふ文を御熟読下され候は、我等が『統一年有半』に対する見解は分明すべく候」と記されており、同年十月発行の中江兆民『統一年有半』における「無仏、無神、無精魂、という物質的学説」の主張に対する意味をもつ論稿である。

⑲ 『全集』六卷・六九頁。

⑳ 同右。

㉑ 同右。

㉒ 『選集』一卷・二九五頁取意。この問題は明治三五年六月『無尽灯』「花田衆甫君に与ふ」（二度精神主義を論ず）『曾我量深選集』第一巻改題再録）における曾我の「唯除の文」についての了解を踏まえた考察を必要とする。別稿を期したい。

㉓ このことは、曾我が前掲「花田衆甫君に与ふ」において、精神主義の宗教と道徳は分けられるべきであるという基本的主張を認め、宗教が「唯仏与仏の知見」にもとづくものであり、「偏狭なる道義的批判を加」えるべきではないと述べることから明らかである。

㉔ 「修道上の重平常主義と重臨終主義とを論じて親鸞聖人の立脚地を明にす」（明治三四年『無尽灯』）「三法印と唯識宗」（明治三五年二月『精神界』）等が挙げられよう。この点については、安富信哉「曾我量深の未來観」（『大谷学報』第五九卷第四号・六二頁）参照。

㉕ 『全集』六卷・二二二頁。

㉖ 「頌迷なる信仰論」（明治三五年二月二〇日発行『無尽灯』掲載）「宗教の死活問題」再録三二—三三頁。

㉗ 「嚴肅なる二重生活」（明治四三年二月発行『精神界』）。

㉘ 「頌迷なる信仰論」明治三五年二月二〇日発行『無尽灯』「宗教の死活問題」再録三四頁。

㉙ 西村見暁「清沢満之先生」（法藏館、一九五一）三二—三三頁。

㉚ 『全集』六卷・二八頁。

㉛ 本論は、日本印度学仏教学会第五六回学術大会（二〇〇

五年七月二十九日）における発表内容に加筆し成文化したものであるが、ここで指摘する曾我の再批判についても、具体的に曾我の文言を通し、言及したことを明記しておく。

※本文中には、人権の視点から見ると問題と感ぜられる表現があるが、歴史資料的意味を鑑み、原文のまま掲載した。

また原文に倣って筆者の文章中にもこれらの表現を用いた箇所がある。