

# 石水期・清沢満之における

## 「現生正定聚論」の究明(上)

——清沢満之における「現在安住」の思想的背景——

西 本 祐 攝

### 問題の所在

清沢満之を主幹とし浩々洞から発刊された『精神界』誌上に表明され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。その精神主義において満之自らが「精神主義の主要」<sup>①</sup>と語る「現在安住」は、先行研究で、親鸞の「現生正定聚」に思想的背景があると指摘されている。それは、満之が自らの宗教的信念確立において意義深い思索を記す、『臘扇記』を中心にした研究に基づいている。満之は「現在安住」を宗教的信念において自覚的に獲得されると語るのであるから、首肯される見解である。しかし、『精神界』誌上に述べられる、満之の「現在安住」について思想表現は、精神主義批判の対象ともなってきた。<sup>②③</sup>その批判点を端的に言えば、満之の精神主義の思想は、『臘扇記』を執筆中の満之に影響を与えた、『エビクテタス語録』の如意不如意論に思想的根拠をもつという視座に立ち、満之の親鸞思想了解を批判的に論証するものである。

このような満之研究の状況を課題的に受けとめるならば、満之が親鸞の思想、殊に「現在安住」の思想的背景と指摘される「現生正定聚」の思想をいかなる意義において了解していたのか、この問題の考察が必要であると考える。

満之は、石水期<sup>④</sup>の垂水療養中、親鸞の「現生不退」「現生正定聚」の思想について深く思索する機会をもち、二つの纏まった論稿を執筆している。すなわち、「在床懺悔録」「他力門哲学骸骨試稿」である。本論の主題は、先に述べた問題関心のもと、この二つの論稿を通して、石水期における満之の現生正定聚論を究明することにある。満之は「在床懺悔録」で、『浄土三部経』『教行信証』によりつつ、浄土真宗の根本的な教説を、主に「教行信証」の四法に集約し、その網格を明らかにする。「他力門哲学骸骨試稿」では、「在床懺悔録」の思索を踏まえ、『浄土論』『論註』『大乘起信論』の説に依りながら、四五項目に及ぶ独自の課題設定のもとに他力門仏教、就中、浄土真宗についての了解を述べている。「他力門哲学骸骨試稿」の先行研究としては、早く西山邦彦氏の「清沢満之の哲学的基礎」(『清沢満之の研究』)がある。また、近年、今村仁司氏、藤田正勝氏等によって研究がなされており、満之の思想研究における重要性が指摘される論稿である。しかし、これらの先行研究は『宗教哲学骸骨』からの思想展開の上に「他力門哲学骸骨試稿」を位置づける研究成果であり、したがって哲学的見地に立った思想研究という傾向を否めない。本論においても、『宗教哲学骸骨』からの展開を視野に入れた考察を行うが、さらに、満之の当時置かれた状況と、「在床懺悔録」における親鸞思想の考究に基づいた思想展開という視座を重視し、殊に、満之が親鸞の「現生正定聚」の思想をどのように了解していたのか、という問題に焦点を絞って考察していくことにしたい。

## 一 往事の回想の文——信仰の転機——

満之は、一八九〇(明治二三)年七月から Minimum possible と称する厳しい修道生活を実践していた。その結果、

体調を崩し一八九四（明治二七）年四月、肺結核という不治の病の診断を下されて、教職を辞すことになる。満之は同年五月二日から記す「病床左録」の表紙に「石水生」と記名している。石水期という生涯の区分は、この満之自身の記述に基づいており、「石水」とは「岩間をつとむ若水の自然にその情をたくされたもの」を意味する<sup>⑤</sup>。同年六月三日、満之は、沢柳政太郎、稲葉昌丸、今川覚神、青木豊忠ら友人達の懇切な情誼に折れ、播州垂水の舞子海岸に一軒の家を借り静養する。いわゆる「養痾」がはじまる。

一九〇二（明治三五）年五月末日、満之は往事を回想して次の文を書きつづっている。

回想す。明治廿七八年の養痾に、人生に關する思想を一変し略ほ自力の迷情を翻転し得たりと雖ども、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、四阿含等を誦誦し卅一年四月、教界時言の廢刊と共に此運動を一結し、自坊に投じて休養の機会を得るに至りては大に反觀自省の幸を得たりと雖ども、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、更に断へざる機会に接して、修養の

廿七年四月、結核診断。

養痾、法を得たるは沢柳、稲葉、今川、井上等諸氏の恩賜なり。

在播州舞子療養は廿七年六月より、廿八年七月に至る。

廿八年一月、沢柳氏辭職。

同夏有志建議。

廿九年十一月教界時言發刊。

阿含の誦誦は、教界時言を廢刊する前にあり。

卅一年四月、教界時言廢刊。

卅一年五月已降、断然家族を挙げて、大浜町西方寺に投ず。

卅一年九月東上、沢柳氏に寄宿し、同氏藏書中より、

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。豈感謝せざるを得むや。

明治卅五年五月末日

〔註 此一篇は、明治三十五年の当用日記の終に記されたるもの。圈点亦先生の附したまへるもの也。〕

〔三明治三十五年当用日記抄〕「全集」第八卷・四四一―二頁

滿之は回想の文を「養痾」から記し始め、「養痾」「四阿含」「エピクテタス氏教訓書」に圈点を付す。これは、滿之の求道が「養痾」という療養生生活を転機として、確実な一つの方向性を持ったこと、そして、「四阿含」「エピクテタス氏教訓書」が滿之の宗教的信念確立の歷程に決定的な意味をもったことを証左するものである。しかしながら、滿之の生涯を遡ると、「回想の文」に記される「明治二十七、八年の養痾」以前にも、滿之の求道は、宗門の英才教育機関である育英教校、東京帝国大学で学び『宗教哲学骸骨』に収斂される学問的思索と、それを衣食住の実際生活の上に実践した Minimum Possible としてあった。西村見暁はそのことを、

先生にとつて前者は真宗真諦門の研究であり、後者は真宗俗諦門の研究に他ならなかつた。これらの研究は、清沢先生の信境展開の過程からみれば、先生自身告白せられるように、獲信以前の探求であり、体験である。

〔法藏館「全集」第三卷「解説」・七五八頁〕

と述べている。であればこそ、滿之自身の回想の文において、宗教的信念確立という求道の歷程がこの「養痾」から始まっていることは重要な意味をもつといわねばならない。滿之にとつて垂水での「養痾」、すなわち結核療養生生活は自らの死との対面であつた。滿之は死の問題をどのように考えていたのだろうか。滿之の、死の問題への関心は早

エピクテタス氏教訓書を借來す。

卅二年五月、某殿、及近角氏等、東上勸誘。

卅三年に入り、月見、多田、暁烏、佐々木の四氏東上。

く、すでに大学時代のノートには、

死は生の母なり。是れ必然の理なり。(中略) 此に由つて之を観れば、仏者の所謂生死流転

(『大学第四年度ノート』「生と死」『全集』第四卷・二六〇頁)

と記している。これらの思索を通して、満之は仏教の三法印の第一に掲げられる諸行無常という真理を諦認する仏者を自負していたのだろうか。結核を患う自らの置かれた状況について、次のように語っている。

私はそう落胆はしないでした、夫は無常迅速の理を明めた已上は、さのみ驚くに足らぬと思つて居ました、

(『養病対話』『全集』第六卷・二五四頁)

満之は、結核の診断が下された日の晩から「病床日誌」を記す。また、「病床左録」には、六月十二日から『蓮社高僧伝』や、『続高士伝』を読み抄録しているが、六月十六日には、『続高士伝』に記される「林類」「榮啓期」が死生の問題について述べる文を書き抜いているが、六月十六日には、『続高士伝』に記される「林類」「榮啓期」が死生「養雑記」に、「鈍桃一咯」「紅斑一咯」「赤桃斑々」「深紅一咯」「浅紅数次」と咯血の記録を記しはじめ、その文字を次第に線で囲むようになっていく。満之にとつて死の問題は観念や知的理解の対象ではなく、現実の問題となった。九月五日、垂水にて療養生活を送る満之に、一通の書簡が届いている。京都で宗門の学事体制刷新に尽力中の沢柳からであった。満之は翌日の九月六日、日記に次のように記している。

一点茶。昨は沢氏「沢柳政太郎氏」の書に接し、人世憂苦の当相を聞き、明は法主の尊勞を途送するの事を思ひ、心頭転た聯念に堪へざるにや、

(『全集』第八卷・一一頁)

沢氏の書とは、前日に届いた沢柳政太郎からの書簡を指す。書簡の内容は、東京帝国大学時代の友人、日高真実の肺結核による逝去を伝えるものであった。<sup>⑦</sup>この同年代の身近な友人の死は、同じく結核という病に冒された満之自身に、死の問題をより実存的に問わせる出来事であったのだろう。彼の死を伝える沢柳からの書簡に、「人世憂苦の当相を

聞」いた満之は、友人の死と、その死に対する親友の憂苦を機縁として、

半夜に至りて忽ち我法の觀想に入る。試みに筆を執つて之を漫録すれば次の如し。〔全集〕第八卷・一・二頁）と記し、死生の問題を宗教の最重要課題として次のように述べている。

抑々宗教なるもの吾人にありて最重要たらんか、曷ぞ此の地の民の如き此の事に冷淡なるものあるべけん。否、嘗だ此の地方民のみならず、都会の名士にして宗教の事を念ぜざるもの転た繁々たらんとするが如きは、此れ將に末法の常相か、豈に一片の疑なきを得んや。（中略）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。（中略）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、尚はこの定義は其れがために損傷せられざる也。（中略）否、死生の問題は自主自立の問題にして、寧ろ吾子其の人を廃棄するも決して吾子のために廃棄せらるゝものにあらず。（中略）生中の事は只だ死生の一偏に過ぎず。一偏の力を以て全体を左右せんとす。豈に得べけんや。之を得べしと云ふは即ち自家撞着なり、自棄自殺なり。無宗教家の言此の如く自棄自殺せば、宗教家の言豈に自主自立せざるを得んや。果して然らば死生の閨門を守護する宗教其の物は、是ぞ吾人の尤も慎重討尋せざる可からざるものたるや論を待たざる也。〔全集〕第八卷・一・二頁）

宗教の本質は何か。満之における問題の所在は、この一語に尽きる。当時、明六社（福沢諭吉等）に代表される近代啓蒙主義の思想家達によって「宗教は蒙昧時代の遺物に過ぎず」という宗教觀が世の中を席卷していた。<sup>8)</sup> 民衆教化に宗教を利用しようとする功利的宗教觀が一般的だったのである。宗教に対するこのような批判的状況を課題的に受けとめて、満之は、宗教の存在を否定することが、本当に成り立ちうるのかを、宗教の根本的な定義に立ちかえて思索を展開する。満之の結論は簡明である。「宗教は死生の問題に就いて安心立命せしむるもの也」。この一見平易で庸に思える定義こそ、宗教を宗教たらしめる命なのだろう。満之は、これまでも古今東西、種々の宗教

の定義を学ぶことよつて「宗教は有限と無限の一致<sup>①</sup>」と結論づけていた。これは満之が終生保持した宗教の定義である。しかしそれは、「死生の問題」を抜きにして語るならば空論空義にすぎない。そう言明した上で、満之はさらに厳しく問いただす。死生の問題に安心立命せしむる宗教を「蒙昧時代の遺物」として捨てることができるのなら、死生の問題も捨てるがよい。だが、それならばあえて問おう。死を忘却した生とはなにか。現在の生存の事実を反照する死の問題を扱うものこそが宗教である。満之は、「生死」ではなく「死生」と表現し、死よつて生を照らし返す仏教の智慧による方向性を明確に打ち出して、自分と啓蒙思想家達との、「宗教」という一語に託して語る内容の根本的相違を明確にする。満之が問題にする死は、単なる肉体の死ではなく、生の根柢を照らし返すような意義をもつ死である。したがつて、満之にとつて死生の問題を問うことは人間の「自主自立の問題」、すなわち、人間の独立の問題を究明することと一つなのである。満之は、この死生の問題を放棄する無宗教家の自主自立の論理を「自家撞着」「自棄自殺」であると述べて痛烈に批判する。満之はこの日から、『保養雜記』に「死生の問題」に対する思索を展開し、「宗教は死生の問題に就いて安心立命せしむるもの也」と繰り返し記している。満之にとつて「養痾」とは、まさに「死生の問題」に対する安心立命を懸けた、宗教的信念確立の求道の歷程を、決定的に方向づける起点として回想されたのである。

このような思索を展開する中で、満之は、『保養雜記第二篇』に、

円頓極乗の宗旨は、唯信一要のみ。(中略)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。穴賢々々。

(『全集』第八卷・二二六―二七頁)

という表白を残している。「愚蒙の改悔」とは「懺悔」に通ずるものであるといえようか。真宗でいう懺悔は、回心懺悔を意味するものであるから、この表白は宗教的目覚めとしての「回心」の意味を含んでいるといえよう。満之は

このことを、先に挙げた回想の文において「略ぼ自力の迷情を翻転し得たり」と述懐しているのであり、満之にとつてこの表白は信仰の転機という意味をもつものであったといえよう。

この体験の中から生まれた思索が、「在床懺悔録」と「他力門哲学骸骨試稿」である。前者は「養痾」における「信仰の転機」以降、満之における最初の纏った「思索録」であり、そこに満之が取えて「在床」「懺悔」「録」と称した心情を窺えよう。また、満之は、「他力門哲学骸骨試稿」執筆のさなか、三月二三日から二〇日まで父へ友人へ妻へと毎日遺言を記している。この二つの論稿は、まさに死生の問題に直面しながら親鸞思想を考究した思索の軌跡であると言わねばならない。満之は「在床懺悔録」を明治二八年一月中に脱稿し、二月から三月にかけて「他力門哲学骸骨試稿」を執筆する。「在床懺悔録」は真実証の考究で結ばれ、「他力門哲学骸骨試稿」は「正定不退」「信後行業」「信後風光」で結ばれている。この事實は、右記した状況下における満之の関心が、宗教的信念に生きる生存の具体的内実を究明する点にあることを窺わせるものであり、就中、親鸞思想における「現生正定聚論」にあることを如実に物語っている。

## 二 「在床懺悔録」における「現生正定聚論」の究明

### 一 救済の現在性

「在床懺悔録」は、『浄土三部経』『教行信証』を通して、真宗の根本的な教説について、自ら問を設け答えるという形式をとっている。そして、『宗教哲学骸骨』の「有限無限」「主伴互具」「有機組織」を基想としながら、「教行信証」の四法に従って真宗の綱格を明らかにしている。内容は、ほぼ当時の伝統的な宗学の真宗了解に則しているといえよう。その構成は、「一」から「六」までが「仏陀」（阿弥陀仏と本願）、「七」から「九」までが「教」、「一〇」か



ら「一六」までが「行」、「一七」から「二二」までが「信」、「二三」が「証」である。本論稿に特徴的なことは、獲信における救済の現在性が問題となっていることである。例をとって言えば、満之は「(十五) 報恩ノ経営ハ不斷相續スルモノナルヤ 将間歇的ノモノナルヤ」に、

有限ハ各々別立ノモノナリト思ヒテ曾テ我他彼此ノ念ヲ忘ル、能ハザリシモ一旦無限ニ対向シ来レハ主伴互具ノ關係瞭然トシテ掩フ可カラサルニ至ル 而シテ一旦瞭然タリシ關係ハ常ニ相續シテ永劫不斷タルヤ勿論ナリト雖モ有限個立的ノ宿習ハ尚其習慣情勢ヲ奮テ常ニ此主伴互具ノ關係ヲ壅蔽セントシツ、アルヲ免レサルナリ 此ニ依テ或ハ正念或ハ邪念ト現生ノ間ハ正邪ガ交代シテ止マザルアリ

〔全集〕第二卷・二頁

と述べて、信心獲得における救済の現在性とその内実を問題としており、続いて「或ハ正念或ハ邪念ト現生ノ間ハ正邪ガ交代シテ止マザルアリ」という正念と邪念の關係を、数学式で表して考察を試みている。満之は数学家人見忠次郎と、稲葉昌丸に宛てた書簡にその数学式と、次のような文言を添え、書き送っている。

近日一寸一式考定仕候へ共、数学家の眼には如何に候哉。御批評を願ひ度存候(中略) 真宗の信者は、一念帰命の立所に往生の大事を決定して、撰取光明の懷住居の身となれ共、貪瞋等の煩惱は、数々起りて、正念を障ることありと申す処を(中略) 現生の間は正念許り突通らず、或は邪念が勝つ時がある。

(明治二八年一月二五日付け「人見忠次郎宛書簡」『全集』第九卷・一〇六頁)

大意ハ吾人ノ現生ニ獲信以後ニ或ハ正念發現スカト思ヘバ亦邪念反興シ正邪展轉シテ止ムコトナシ 而シテ其正邪ノ分量モ或ハ僅ニ正僅ニ邪タルコトアリ或ハ大ニ正大ニ邪タルコトアリ或ハ時ニ無限ニ正念ノ勃興スルアリ或無限ニ邪念ノ鬱結スルアリ是レ何故ゾヤ

(明治二八年一月一日付け「稲葉昌丸宛書簡」『全集』第九卷・一〇九頁)

両文ともに、信心獲得における救済の内実、つまり、宗教的信念に生きるとはいかなることかということの問題にした書簡であり、ここには、満之においては宗教的信念獲得における救済の現在性とその内実が問題となっていることを

指摘することができよう。ならば、この問題は、先の『保養雜記』において、死生の問題に安心立命せしむると確かめられた、宗教における人間の自主自立、すなわち人間の独立を成り立たしめる原理と、その内実は何かという課題と不可分の課題であるといえよう。さらに、人見への書簡に記される「撰取光明の懷住居の身」とは、端的に現生正定聚を意味しており、これらの内容から、「在床懺悔録」における満之の関心の所在が、宗教的信念に生きる生存の具体的内実、就中、現生正定聚の問題の推究にあることを知ることができる。

このように確認するとき、本論稿の末尾にて、「〔二三〕証トハ必至滅度（第十一願成就）トハ如何」と題し、親鸞の「現生正定聚」の思想、すなわち獲信における住正定聚、必至滅度の関係について、満之が丁寧に考察していることは注意されねばならない。この項目において満之は、

証トハ果ニシテ真宗念仏行者ノ究竟最後ノ目的ハ必ス滅度（大般涅槃）ニ到達スルニアルヲ云フ 是レ弥陀仏ノ四十八願ノ第十一誓ヒ玉ヘル所ナリ 其文ニ曰ク 設我得仏国中人天不住定聚必至滅度者不取正覚ト

〔全集〕第一卷・二二頁

と端的に述べて、真実証とは、念仏者が必ず滅度（大般涅槃）にいたることであるといい、その事態を必至滅度の誓願の上に確かめている。すなわち、必至滅度の願には、

前段所説ノ信行ニ依テ弥陀仏国ニ往生シタル人天ハ定聚ノ位ニ住シテ必ス滅度ニ至ラズバ正覚ヲ取ラヌトナリ

〔全集〕第一卷・二二頁

と、選択本願の行信を獲得することによって真実報土の往生を得る者が正定聚に住し必ず滅度にいたることが誓われていると了解している。

さらに満之は、必至滅度の願と願成就文ついて、

此願文甚タ簡短ナリト雖トモ其中幾多問題ノ存スルヲ見ル

〔全集〕第一卷・二二頁

と述べて、(第一) 人天とは何か (第二) 定聚とは何か (第三) 滅度とは何か (第四) 定聚滅度の差別関係はどのやうなものか (第五) 即得往生とは何か (第六) 不退転とは何か」という四点乃至六点の問題となる事柄を指摘している。そして、これらの事柄についてなされる先学のさまざまな理解に対して、自らの見解を述べていく<sup>13)</sup>。その論述のなかで注目されることは、ここでも満之が救済の現在性に重点をおき、必至滅度の願によつて実現する真実証の内容を了解していくことである。

定聚トハ或ハ正定聚ト云ヒ正シク大涅槃ヲ証スベキニ定マレル聚類ノ義ナリ (中略) 不定聚トハ大果証得ノ定マラサルモノ邪定聚トハ種々迂回ノ上ニ漸ク大果ニ到達スルモノ此等ニ対シテ正定聚トハ速疾直達大果ヲ証得スルモノナリ 此ニ疑問ノ生スル所以ハ此ノ如ク正定聚ハ速疾直達大涅槃ヲ証スルモノト云フ 其速疾直達トハ如何開祖ノ判釈ハ命終直達ノ事トシ玉フ 之ニ依テ現生正定聚ノ因アリ 即チ他力真宗ノ念仏行者ハ獲信ノ立所ニ現生ニ正定聚ノ位ニ住スルト云フニアリ

(『全集』第一卷・二三四頁)

このように、満之は、「定聚」を大般涅槃を証すべき聚類にさだまることであるとし、邪定聚不正聚に簡んで、「速疾直達大涅槃ヲ証スルモノ」と確認した上で、必ず涅槃にいたるべき位につき定まる、つまり獲信の一念に「現生」に正定聚の位に住することであるという了解を示している。また、「即得往生住不退転」については、その文字の次第に拘泥して、「即得往生」と「住不退転」に差異があるとする見解や、必至滅度の願が「国中人天」に対して誓われていることから、「彼土不退」と了解すべきであるという、種々の見解に対して、満之は次のように述べる。

果シテ然ラハ現生正定聚現生不退転ノ証左ハ何レニアルヤ 是一大問題ナリ 断シテ曰ク即得往生ノ一句ヲ熟読スベシ (中略) 即得往生トハ信心發得ノ行者ハ其信決定ノ立所ニ淨土ニ往生スベキ大利ヲ得了スル事ナラサル可カラス (中略) 而シテ現生娑婆在命ノ間ハ是レ人間ニアラズ 未ダ仏陀ニアラス 即チ正定聚不退転位ノ住人ナリ 之ヲ平生業成ノ大意トス

(『全集』第二卷・二三四頁)

ここで満之は、「現生正定聚」「現生不退」の内容を「即得往生」の了解に托して、獲信時における往生浄土の確信にあると了解する。満之が「往生」という言葉についてどのように了解していたかは「浄土に往生すべき」という表現に注意して吟味する必要がある。しかし、ここで最も注目すべきことは言葉の定義ではなく、その内実である。満之は「即得往生」を、私たちが信心獲得の一念において、「人間ニアラス、未ダ仏陀ニアラス」という「正定聚不退転ノ住人」となることであり、「現生娑婆在命ノ間」のことであると述べている。さらに、満之は、

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（中略）豈ニ来生ヲ待ツノ必要  
アラシヤ 現生速達ナルコト勿論ナリ  
（同右）

とたたみかけるように述べて、救済の現在性を強調して論じている。この救済の現在性を強調する論述は、満之が「現生」と「来生の開覚」の、どちらに重点を置いて「真実証」を了解しているのかという問いに、一つの結論を与えるものであると言えよう。満之は「平生・現生」にこそ我々の立つべき立脚点があり、「現生正定聚」における救済の実現を強調して述べていくのである。

## 二 正定聚不退転の住人

では、満之は、現生における信心獲得の利益として実現する「正定聚不退転」をどのような内容をもつものと了解し、また、「正定聚不退転の住人」とはいかなる存在であると了解するのだろうか。これについて、私は、満之自身が宗教を語る際の鍵概念としてしばしば用いる「有限無限」によりながら、次のように述べていることに注意したい。

有限無限ノ關係ニ就テ之ヲ云ハンカ 有限ガ一旦無限ニ対スル關係ヲ認得スルヤ翻テ前ノ有限箇立ノ思念ニ返ル能ハズ 主伴互具ノ關係ハ湛然トシテ不動ナル 是レ所謂不退転ノ義相ナリ（傍線筆者『全集』第二卷・二四頁）  
他語以テ之ヲ説シカ 箇存ノ有限ガ初メテ無限ニ対スル關係ヲ覚知スルヤ其有限ハ最早從來箇存ノ觀念ヲ脱却シ

有機組織ノ觀念ニ転入ス 是レ歴然タル一段ノ変転ナリ 而シテ此新觀念タルヤ決シテ消滅スルコトナク永ク相繼シテ不変タルヤ勿論ナリ 豈正定聚一退転ニアラズヤ (傍線筆者『全集』第二卷・二五頁)

滿之は、真宗教学における「正定聚不退転」の具体的内実を、『宗教哲学骸骨』で「有限無限論」を基想として提起した「主伴互具」「有機組織」という独創的な言葉によって了解している。

ここで、滿之の了解する「正定聚不退転」の内容を、より正確に理解するために、多少遠回りであるが、滿之が有限と無限との關係性を論じる際に提起する「有機組織」「主伴互具」について、その思想が端的にかつ明瞭にしめされている『宗教哲学骸骨』の論述を通して確認しておきたい。

滿之は『宗教哲学骸骨』第二章において、万物万化を有限無限の二項目に分類・定義し、有限と無限との二項の諸性〔質〕を概説して、次のように提結している。

有限〓依立〓相對〓單一〓部分〓不完全

無限〓獨立〓絶對〓唯一〓全体〓完全

(『全集』第一卷・九頁)

そして、有限と無限とが、同体であるか、あるいは異体であるかという問いを立てて、

若し二者異体なりとせば無限の体の外に有限の体あらざるべからず是れ無限の義に背反するものなり故に無限の体の外に有限の体あるべからず即ち無限有限は同一体たらざるべからざるなり (『同右』)

と述べて、有限と無限の「二項同体」を説いている。無限の義、無限の観点に立つて了解すれば無限の外に有限はない。しかし、有限は単一体で、あるいは、どれほど多数であっても、数えることのできる数の有限であるかぎり無限と同体ではないという。滿之は「有限無数」という小項目を立て、無数の有限にしてはじめて無限と同体と言いうるのだと述べて、さらに、無数の有限と無限との關係性を次のように規定する。

無数の有限は相寄りて無限の一体を成す其状態を有機組織と言ふ

(『同右』)

満之は、無数の有限が相依相待の関係をなしているもの、それこそが無限の一体であり、その状態を「有機組織」と定義する。そして、その関係を説明するに際し、人間の身体を例にとつて、全身と諸器官の有機的關係をその証左とし、万有（無数の有限）の相依相待的關係を説明している。

続いて、満之は「二項同体」「有機組織」の確認に基づいて、仏教の、特に華嚴教学との關係性の深い「主伴互具」の論理を提起している。満之は次のように示している。

宇宙間各一の有限が主公となるときは他の一切有限は之が伴屬となりて互に相具足するものなり故に一对の主伴を挙げば常に無限の全体を尽すものなり  
〔全集〕第一卷・〇頁

華嚴教学では、縁起觀において、諸法がそれぞれ独立していながら、しかも互いに融和し調和していることを示す重無尽・一多融即・主伴具足を説く。それは私たち有限存在が箇々独立してあるもの（先に引用した「在床懺悔録」の文の中でも用いられているように、満之はしばしばこれを「有限箇立」「箇存の有限」「箇存の觀念」という熟語で表現する）ではなく、重無尽の關係の中を生きているということであり、この真理は、私たちが体得すべき仏教の智慧であると説かれる。満之は、おそらくこの華嚴教学の縁起觀にたつて、主伴互具を定義していると考えられる。これは先の有機組織における無数の有限の相互關係を一步進めて示すものであるが、満之はこれを家族の構成を例にとつて、その關係性について説明している。そのたとえによれば、満之のいう「主伴互具」は人間の主従關係を説くものではなく、一箇の有限存在が主と伴とを相互に具えていて、万有（あらゆる有限存在）が有機組織的關係において相互に主となり伴となるという主客轉換の自在性を論ずるものである。つまり、任意の一有限存在が主となるならば、他の有限存在は伴となるといふ無数の有限（諸法）の相互關係を説くものである。満之は、「二項同体」「有機組織」に基づき提起する「主伴互具」について、次のように述べて結ぶ。

此關係を名けて主伴互具の關係といふ 宗教の要は此關係を覺了せしむるにあり是れ有限の無限に向向する所以

満之は、自らが宗教の要義として重視する、有限が無限に対向することの目的を、有機組織・主伴互具の關係性を覚了するためであると明確に述べている。このことから、満之が宗教を有限が無限に対向する、すなわち有限無限の一致と定義するとき、それは、有限存在が有限と無限の關係に目覚めることで、「箇々独立の觀」を脱して、「有機組織」「主伴互具」という關係性のなかに生きる「一有限存在としての自己」を見いだすことであると了解することができる。

以上の確認を通して、改めて「在床懺悔録」に目を移すと、前に引用した文の意図も幾分理解できるだろう。つまり満之は、「正定聚不退転」の内容を、真宗の念仏者が有限無限の關係を覚知する信心獲得において「箇存の觀念」「有限箇立の思念」（有限者は箇々に独立して存在しているという迷妄・想念）を脱し、「有機組織」（万有が相依相待の關係にある）の觀念に進み、「主伴互具」の關係性を回復し生きる存在となることである、と了解するのである。また、満之はこのような存在を「正定聚不退転の住人」といい、「人間ニアラズ、未ダ仏陀ニアラス」と述べていた。単なる迷いの生存としての人間でもなく、覺者たる仏陀でもない、「正定聚不退転の住人」とはいかなる存在なのだろうか。満之は次のように述べている。

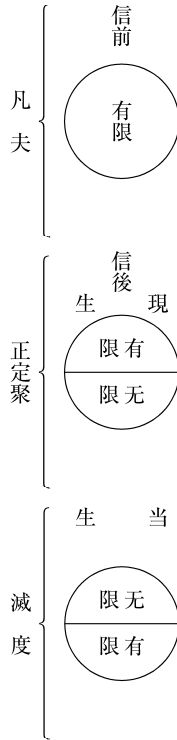
若シ夫レ信者カ尚ホ現生ニ存命センカ 其間ハ前ノ定聚不退ノ位ニ繼在シテ尚所謂穢土ノ仮名人タルナリ

〔全集〕第一卷・二五頁

満之は、「正定聚不退転の住人」を「穢土ノ仮名人」であるという。この語は『浄土論註』上巻に「浄土の仮名人」と対置して用いられる言葉であり、浄土をこの現実の娑婆世界で生きる存在を意味する。満之はこのような存在を「正定聚不退転の住人」という。これについて満之は、さらに次のように述べる。

有限無限ノ關係ハ顯現シテ有機組織ノ觀念既ニ明ナリト雖トモ如何セン 前業ノ所感ハ依然トシテ有限ノ状態ヲ

脱セシメサルナリ 是レ云ハ、有限ヲ表トシ無限ヲ裏トスル位ニシテ乃チ先ノ定聚不退ナリ 然ルニ業報茲ニ尽キテ有限ノ状態亦消散シ去シカ 無限ノ状態ハ忽然トシテ表面ニ現シ来リテ有限ノ状態ハ深く裏面ニ潜伏スルナリ之ヲ大般涅槃ノ証果トス 豈亦必然ノ事ナラズヤ(中略)



〔全集〕第二卷・二五―六頁

我々有限存在は信心獲得において有限無限の關係に目覚めることで、あらゆる有限存在が相依相待の有機的關係において成立しているという「有機組織の觀念」が明瞭となる。しかし、同時に自らの過去の習性によつて、有限は箇々独立して存在しているという自他差別の想念から完全に抜け出すことはできない。このような状態を滿之は「有限ヲ表トシ、無限ヲ裏トスル位」であるという。右に示したように、滿之はこのことを信心獲得という一事に關わつて図に表している。これによつて尋ねるならば、凡夫とは、自らを他者と別々に箇々独立してある有限存在として考える存在である。その凡夫が信心獲得を契機として、箇々独立した有限存在ではなく無限に裏付けられた存在であると明瞭になる、それが「現生正定聚」の位である。ここに有限存在が無限と隔絶したものではなく、獲信を契機として自身の下に無限を見出した存在へと転ぜられるという、滿之の了解を読み取ることができる。すなわち滿之は、我他彼此の差別的な觀念によつて箇々の主觀に閉じこもり、有限は箇々で独立している、という自他差別の想念を前提とし生きる迷いの生存が、獲信において、箇々の觀念に基づいて自他差別の想念に生きる迷妄存在としての自身に目覚



め、脚下に迷妄存在としての自身に目覚ましめる力用としての無限を見出し、「有機組織」「主伴互具」という本来的關係性を回復しつつ生きんとする存在を正定聚に住する生の内実であると示していると言ふことができよう。

この了解を踏まえて、満之自身が「以下削」と指示しつつも述べている注目すべき一文がある。

是二由テ更ニ経文ヲ展閱スレハ弥此關係ヲ明領シ得ベキヲ見ル(中略)十一願成就ノ文ハ其訓読左ノ如シ

一仏阿難ニ告ハク 其レ衆生ノ彼ノ国ニ生スル有ンモノハ皆悉ク正定ノ聚ニ住セリ 所以ハ何トナレハ彼仏国ノ中

ニハ諸ノ邪聚及不定聚タリシモノ無ケレハナリ

(『全集』第二卷・二六頁)

真実証の眼目と言ふべき教言は、親鸞が『教行信証』「証卷」に引く必至滅度の願と願成就の文であるが、満之はとりわけ願成就の文を真実証の具体相を教えるものとして引用し、このように訓読を施している。その焦点というべき「生彼国者」の訓読は住正定聚の内実、つまりは親鸞の真実証の了解に直結するものであろう。

ここで注意すべきは、満之が必至滅度の願成就文を「彼ノ国ニ生スル有ンモノ」との訓みにおいて了解することである。これは「生ずるあらん」と読み、また「者」を「もの」と実字で読むという二点において、必至滅度の願成就文における「生彼国者」について、親鸞が『一念多念文意』に示す了解と軌を一にするものである。

文ノコ、ロハ、ソレ衆生アテ、カノクニニムマレムトスルモノハ、ミナコトゴトク正定ノ聚ニ住ス

(『定親全』三・二二九頁)

さらに、その了解に立ち入るならば、親鸞は「証卷」において、自らが住正定聚の身となつた具体的体験の事実に立って、その事実を仏陀釈尊が教説する必至滅度の願成就文を次のように訓読し、その文意を了解している。

願成就文『経』言其有<sup>ク</sup>衆生<sup>ル</sup>生<sup>レ</sup>彼國<sup>ニ</sup>者皆悉住<sup>ク</sup>於正定之聚<sup>ニ</sup>所以者何彼佛國中<sup>ニ</sup>无<sup>ク</sup>諸邪聚及不定聚

(『定親全』一・一九六頁)

まず、「生彼国者」を「彼の国に生るれば」と訓むことで、得生者が国中にて正定聚に住することが願成就の事実で

あると了解している。続いて、『如来会』に説示される願成就文を、

又言彼國衆生若當生者皆悉究竟无上菩提到涅槃處何以故若邪定聚及不定聚不能了知建立彼

因故抄要

〔定親全〕一・一九七頁〕

と訓読する。そしてこの訓みから次に引く『論註』「莊嚴妙声功德成就」の「剋念願生亦得往生即入正定聚」の文を  
了解していく。

『浄土論』曰莊嚴妙聲功德成就者偈言 梵聲悟 深遠微妙聞十方故此云何不思議 『經』言 若人・但聞彼國土  
清淨安樂 剋念・願生亦得往生・即入正定聚 此是國土名字爲佛事安 可思議ハカラウ (同右)

もとの文脈からいえば、「剋念願生 亦得往生」は、一連の言葉で、「もし人、彼の国土の清淨安樂なるを聞いて剋念して生まれんと願すれば、また往生を得てすなわち正定聚に入る」と訓まれる。これを親鸞は、『如来会』願成就文における「若し当に生まれむ者」という文意において、「剋念して生まれんと願せんものと、また往生を得るものとは、すなわち正定聚に入る」と訓読し、『大經』必至滅度の願成就文における「生彼國者」の文意を得生者と願生者において了解するのである。すなわち「生彼國者」の「生」を「三有虚妄の生」ではなく「得生者の情」<sup>15</sup>、すなわち「本願無生の生」<sup>17</sup>として了解しているのである。

前に挙げた「在床懺悔録」における満之の訓読は、この親鸞の了解を意識したものでいい得るのではないか。なぜなら、ここまで確認してきたように、満之の了解する正定聚不退転の住人は信心獲得において主伴互具の關係に目覚め(得生)、しかしなおも現生には有限の境遇を完全に脱却し得ない有限者として生きる現実のただなかに、本願を憶念することにおいて、有限箇存の觀念に生きる我が身の事実を照知し、かつ同時に、有機組織・主伴互具の關係性を回復しつつ生きる者となることを意味しているからである。このような存在が、満之のいう「人間ニアラズ、未だ仏陀ニアラ」ざる正定聚不退転の住人の内実であるといえよう。満之が親鸞の「現生正定聚」の思想をこのような内

実をもつものとして了解し、かつ浄土真宗の宗教的自覚の核心を、「現生正定聚」において了解していたことを、以上のことから窺うことができる。

このように満之は住正定聚というテーマを有限無限、つまり無限との関係において了解していく。その中で、満之は我々の生存の事実を、「前業ノ所感ハ依然トシテ有限ノ状態ヲ脱セシメサルナリ」といい、「有限個立的ノ宿習ハ尚其習慣情勢ヲ奮テ常ニ此主伴互具ノ関係ヲ壅蔽セントシツ、アルヲ免レサルナリ」と述べて、有限者が一度、有限無限の関係である「有機組織」「主伴互具」の関係に目覚めたとしても、「現生娑婆在命中」には、箇々に独立して存在するという意識を逃れることができないと述べる。このような有限者としての自己と無限との関係はさらにどのような意味を有するものとして、満之に了解されていくのか。この問題を「在床懺悔録」に続き、目を空けずに記された「他力門哲学骸骨試稿」に、満之の「現生正定聚論」を究明するという課題のもとに尋ねていきたい。

#### 注

① 「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。」「否、精神主義は寧ろ現在の安住を主要とするものなり。」（『全集』第六卷・九一―一二頁参照）。

② 佐々木蓮磨「清沢満之の信仰」（『清沢満之の研究』教化研究所、一九五七年）二六―八頁。「在床懺悔録」「他力門哲学骸骨試稿」における満之の現生正定聚理解と、「現在安住」との関係を描いたものとしては、神戸和磨「清沢満之の名号論」（『親鸞教学』八〇・八一―八二合併号）をあげることができる。

③ 早くには、「羸弱思想」（境野黄洋「羸弱思想の流行」『新仏教』第三号第二卷）、との批判がなされている。近年では、「のっぺらぼうの現実肯定」「福島寛隆」「精神主義」の歴史的 성격」（『日本仏教』第五〇・五一―合併号、一九八〇年）、「近代国家を天皇制国家と抑さえ国家社会の現実補完を語る思想家としての清沢批判」赤松徹真「近代日本思想史における精神主義の位相―清沢満之の信仰とその陥穽―」（『仏教史学論集』永山晶文章、一九七七）、伊香間祐学「明治二十三年十月三十日」（『北陸聞法通信』六、一九八七年）、川本義昭「清沢満之の教学的陥穽―「精神主義」における二諦的問題―」（信楽峻廣編『近代真宗

思想史研究』、法蔵館、一九八八年）等。最近では、信楽麿鷹「清沢満之の真俗二諦説」（『清沢満之全集』第九卷月報、岩波書店、二〇〇三年）。

④ 満之の生涯を哲学期・信仰期の二期、もしくは、建峯（在名古屋）・骸骨（在京都）・石水（在舞子）・臘扇（在東京）・浜風の五期に分ける見方は周知の通りである。この小論の中では、満之が「当用日記」（『全集』第八卷・四四九頁）また「書簡」（『全集』第八卷・三〇五頁）で、自身の半生を五つの号によって分けた区分に従って考察する。

⑤ 西村見暁『清沢満之先生』（法蔵館）五頁参照。満之は『病床左録』に「石水生」と記すのに続き、『保養雜記 第一編』に「石水魚夫誌」（『全集』第八卷・八八頁）、「保養雜記 第二編」に「石水処士録」（『全集』第八卷・一二四頁）と記している。『全集』第八卷・八五―六頁。

⑦ 沢柳礼次郎「吾が父 沢柳政太郎」（大空社、一九八七年）一〇四頁。新山義之「沢柳政太郎」（ミネルヴァ書房、二〇〇六年）六六頁参照。

⑧ 同じく近代に生きた福沢と満之についての対比的思想研究は、延塚知道「他力を生きる」（筑摩書房、二〇〇一年）に詳説されている。

⑨ 満之は、白書『宗教哲学骸骨』の手沢本への書き込みである、「宗教哲学骸骨書人」（『全集』第一卷・三五頁）に「宗教義解」としてホップズ、ベック、カント等十人の諸哲学者による宗教についての定義をした後、「宗教は有限無限の調和（対合、コルレスポнденス）也」と述べている。これは一見、結論として記されているようであるが、諸哲学者を通じ、洋の東西を問わず、古今を問わず宗教は「有限無限の調和」を課題としてきたことを示唆しており、満之自身も同様の課題の下に「宗教」を論じていこうとしていると見るべきであろう。実際の書き込み箇所は、満之手沢本の、開巻扉の赤紙に記されている。このことから、『骸骨』全体を、「有限無限」の関係を課題として了解することのできる視座が示されていると言えよう。

⑩ 両者共に満之生前には未発表の論稿である。また、「他力門哲学骸骨試稿」は「試稿」と名づけられるように、文章の移動指示、修正が施されており、未定稿であることを印象づけているが、満之の「他力門哲学骸骨」の大系を十分に知ることができるとは思案である。

⑪ 明治二七年二月、沢柳政太郎の「真宗第一中学寮長事務加談解職」の一件に見られるような、明治二五年来、沢柳政太郎、

今川覚神、稲葉昌丸らとともに、満之白らが手がけた宗門の学事体制刷新の計画が、旧体制派によって切り崩されていくという状況にあった。従って、満之が、このような親鸞思想の教学的研究を行った背景の一つには、宗門における教学と教育の充実、さらには、その刷新・振興の願いという能動的な動機があったと指摘することができよう。この願いは、後に宗門革新運動へと展開していくことになる。

⑫ 安富信哉が指摘しているように、満之は「教行信証」を取り上げる回向（往相・還相）、淨土（真仏土・化身土）の問題については触れていない。「侗立と協同」——石水期・清沢満之を手懸かりとして——「親鸞教学」第八二・八三合併号参照。

⑬ 満之は、この問題を更に①因願における「国中人夫」の意味するもの。②彼土不退・現生不退に関する問題。③衆生における現生正定聚は弥陀同体の円覚か否かという問題。④住正定聚と必至滅度に関する現当・益法門二益法門の問題、との関連において論じている。

⑭ ここに引いた文は、自筆稿において「以下削」とされている箇所であり、この小論における一つ前の引文の、文章と図の間記されている。（これまで、法蔵館『全集』によって、削除されていると考えられていた最後の有限無限の図は、自筆稿では削除されていない。）したがって、ここでなされる願成就文の訓読は、先の引文と図解における了解を踏まえた上でなされていると見るべきである。また、削除の方法が特徴的なことを指摘できる。削除する範囲を閉じて、「以下削」と指示される。これは、全く本文中から抹消することを意図したものではなく、自身の思索の跡を残したまま、削るという方法である。したがって、満之が、ここで示す了解の内容は、満之自身が誤った了解と考えていた、ということではなく、後に更に思索されるべき課題として「以下削」とされたと推察することができよう。（『全集』第二巻・二六頁注（20）（21）参照）

⑮ 「真聖全」一・三二七頁。

⑯ 同右。

⑰ 同右。