

# 近代初頭の真俗二諦論とその歴史的課題

森 剛 史

## はじめに

近代の真俗二諦の思想は、親鸞が開顕した真実の仏道たる真宗に生きる者が、社会とどのように関係構築を図っていくかという点において重要な問題を孕んでいる。

この思想は特に近代以降、様々な要素も絡んで複雑化した。現代においては、「真俗二諦」という語は、表現自体が既に過去のものになりつつあるが、無戒の仏道という、真宗の本来性（独自性）を確かめることにおいて、近代の真俗二諦論を歴史的に振り返り、その意味を考察することは意義のあることではないだろうか。この問題について論ずる場合、特に真俗二諦が喧伝された、近代宗門の置かれた状況を視野に入れる必要があるだろう。本稿では、本願寺の宗門が真宗の倫理として打ち出した

真俗二諦、特に俗諦論に着目し、さらに清沢満之の二諦論を通して、近代の宗門と国家との関係における真宗の本来性、そして課題とは何かを考察していきたい。

## 第一章 明治初期における俗諦問題の現起

真宗における真俗二諦は、親鸞の『教行信証』化身土巻における『末法灯明記』の引文、

それ一如に範衛して以て化を流すものは法王、四海に光宅して以て風に乗ずるものは仁王なり。然れば則ち仁王と法王互いに顕れて物を開し、真諦・俗諦互いによりて教を弘む。所以に玄籍字の内に盈ち、嘉猷天下にみてり。

（親鸞聖人全集一・三三四頁 原漢文）  
での「真諦・俗諦」の語と内容にその原点を見出すこと

ができる。親鸞自身が直接真俗二諦に言及することはないが、覚如は『改邪鈔』において、

それ出世の法においては五戒と称し、世法にありては五常となづくる仁・義・礼・智・信をまもりて、

内心には他力の不思議をたもつべきよし、師資相承したてまつるところなり

(真聖全三・六七頁)

と述べている。ここでは俗諦の語そのものを使っていないが、俗諦と近似の世法については「五常」を根本にした了解を語っている。さらに存覚は、『六要鈔』における『末法灯明記』の解説で、

この書はこれ仏法王法治化の理をのべ、よって真諦俗諦相依の義を明かす

(真聖全三・四一〇頁)

として仏法王法と真諦俗諦を同一視し、その関係性を『破邪顕正鈔』において、

仏法、王法は一双の法なり、とりのふたつのつばさのごとし、くるまの二つの輪のごとし、ひとつも欠けては不可なり。かるがゆえに仏法をもて王法をまもり、王法をもて仏法をあがむ

(真聖全三・七三頁)

と語っている。このように、後に近代の本願寺宗門が主張した真俗二諦の原点は、直接的には『末法灯明記』を

基礎としたこの覚如・存覚の了解からであり、『御文』『蓮如上人御一代記聞書』などで「王法為本・仁義為先」の掟を教示した、蓮如の王法仏法観を通じて近代の真俗二諦論へと続くのである。

近代に入り、明治維新に伴う近代的な中央集権国家の成立、さらにキリスト教や近代西洋文化の流入により、仏教界もまた従来の価値観を一変させられた。倒幕を果たした明治新政府と、どのような関係を構築していくかが日本仏教全体に突き付けられた緊急の課題となったわけであるが、その課題の領域には、強大な明治政府の下で、宗門の道德観と世俗の道德観を、いかに調和させていくかが、大きな困難として存在していたのは間違いないことであろう。この宗教と道德の関係において、無戒の仏道たる真宗は、独自の宗教性を有しながらも、世俗への対応において、その独自の領域とは異なる土俵で道德への対応を余儀なくされた。それが近代の宗門における真俗二諦という、特有の宗教問題、あるいは道德問題が発起してくる背景なのである。

江戸期の真俗二諦論は、基本的に蓮如以来の流れを受け継ぐものである。これは『六要鈔』以来の伝統を継承してきたものとも言え、<sup>①</sup>真諦と俗諦は「仏法王法」とし

て、「一双の法」としての存在であった。しかしながら、江戸末期になると、この「一双の法」は、その一双の關係が微妙に変化する兆しを見せ始める。幕末から明治期にかけて活躍した大谷派の宗学者、威力院福田義導は、親鸞の『御消息集』第二通の、

詮じさふらふところは、御身にかぎらず、念仏まふさんひとびとは、わが御身の料はおほしめさずとも、朝家の御ため国民のために、念仏まふしあはせたまひさふらはば、めでたふさふらふべし（以下略）

（真聖全…六九七頁）

の文中、「朝家の御ため」の表現に着目し、その上で、

御一宗の僧分是まで天子より我が御本山を勅賞あらせられ、將軍家よりも格別の御取扱仰せ出されたる朝恩を念じ国恩を思うて、廢仏家の外道を降伏し、仏神の加護を蒙り、天下泰平に治まるならば、天子將軍恐れながら歡喜の御眉を開きたまふべし。是をもて報恩の勤とすべし。

（『御消息集第二章申子録』真宗大系第二十三卷・

三七〇頁）

という了解を述べている。<sup>②</sup>これこそ、近代において、本願寺宗門が推し進めた真俗二諦の具体的内容であり、そ

れが意味するものは、「王法のための仏法」、すなわち、「俗諦のための真諦」というものである。この時点で、すでに宗門の標榜する真俗二諦論は、親鸞の了解はいうに及ばず、それまでの「一双の法」という性質さえも変容させかねない兆候を現じていたのである。福田光超によれば、近代真宗教学の基本理念に直結する形での真俗二諦の展開の初見は、江戸後期の西本願寺勸学・性海の『真俗二諦十五門』に見出されるとし、

この立場はきわめて王法すなわち俗諦への傾斜が強く、仏法による王法の規制という精神はほとんど喪失しており（以下略）

（『真宗における「真俗二諦」の形成』・

日本仏教史論叢・七五八頁）

と述べる。また、福田は、

ここで問題とすべきは、少なくとも江戸中・後期までの政教關係が王法為本という「掟」でこと足りていたのに、幕末に近づくにつれてなぜ「真俗二諦」という形で主張されなければならなかつたか、ということである。

（同 右）

と問題提起をしている。「真俗二諦」という概念そのものが、近代という時代にいかに密接な関わりを有するも

のであるかというところに我々は留意しなければならぬ。

真俗二諦論は、明治維新以後、本願寺宗門がいかに明治政府を刺激しない形で、真宗と世俗道徳とを融合させていけるかという点における最大の問題として存在していた。当時の宗門は、明治政府との協調関係を最重視する形でこの難局に臨み、真俗二諦に包括される宗門としての姿勢も、必然的に明治政府への忠誠、配慮がまず第一として展開された。明治元年十一月、東本願寺殿如は、「他には王法をもつておもてとし、国恩を忘れず」として「国恩」の語を使用し、西本願寺広如の言葉にも、既に慶応四年時点で「勤皇報国」「天恩」「仏恩国恩」などの語が用いられ、明治元年には「御国体」の語が、真俗二諦とともに用いられている（真宗史料集成第六卷・二四三―四、六三七―八頁参照）。以後、詳細に見ていくと、東本願寺では、明治四年二月二十一日付け殿如消息、

また、明治八年一月二十日付けの殿如消息、  
しかるに当今濁世末代なりといへとも、さいはいに大政維新百廢並ひおこるの盛時にあひ、教部省を設けられ、布教御主張の仁恵によりて、二諦相依の宗教たちまち勃興の機にのそミ、一宗の教義いよいよと、こほりなく弘通せしめ（中略）真宗の流れを汲ん人々は（中略）皇恩を重んじたてまつり、天倫にそむかず、人道を守り、朝旨を感載し文明の時体を弁へてひろく知識をもとめ、陋習をのそきて開化の域にす、ミ、仁義の交りを厚くして、おのおの職業をはけみ、しかも内心には他力の信心をたくハへて行住坐臥に仏恩報謝の称名念仏申へき身となりなは、当流の門徒たるにそむかさるものなり  
（真宗史料集成第六卷・六四七頁）

などで、当時の東本願寺の、明治政府への配慮を籠めた姿勢を表明している。

一方、西本願寺においては、明治四年九月に、  
夫、皇国に生をうけしもの、皇恩を蒙らざるハあらず。殊に方今維新の良政をしき給ひ、内億兆も保安し、外万国に対峙せんと、夙夜に愷慮を勞し給へハ、道にまれ俗にまれたれか王化をたすけ、皇威を耀し

奉らざるへけんや、況や仏法の世に弘通すること、偏に国王大臣の護持により候ハ、仏法を信ずる輩いかでか王法の禁令を忽緒セむや、是によりてわか宗におひてハ、正法を本とし、仁義を先とし、神明をうやまひ、人倫を守るへきよし、かねてためおかる、所なり（中略）希くハ一流の道俗上に示すところの相承の正意を決得し、真俗二諦の法義をあやまらず、現生にハ皇国の忠良となり、罔極の朝恩に酬ひ、来世にハ西方の往生をとけ、永劫の苦難をまぬかる、身となられ候やう、和合を本とし、自行化他せられ候ハ、開山聖人の法流に浴せる、所詮此卯へハあるましく候

（真宗史料集成第六卷：二四八―九頁）

として、明治政府への配慮を重んじる内容の広如消息を表明し、また、この消息については、明如が「右消息者、前住之遺訓而、祖師相承之宗義、真俗二諦之妙旨也」と述べている。

このように、幕末期から明治初期における本願寺宗門の明治政府への姿勢は、近代でいうところの国家、あるいは為政者といった、権力的なものに接近する立場であり、「餘のひとを強縁として念仏ひろめ」（真聖全・二・

七〇八頁『御消息集』広本十二）ことを厳しく批判した、親鸞の姿勢と大きく相違する。宗門は、為政者への過剰なまでの配慮が支配したものへと変貌してしまつたわけである。が、換言すれば、そこに近代の宗門の倫理道徳問題に対する、姿勢の本質というものが見出されるのではないか。親鸞自身が真俗二諦の表現でその道徳観を語る事は無いが、

現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくば、なになりともよろづをいとひすて、これをとむべし。いはく、ひじりで申されずば、めをまうけて申すべし。妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし。住所にて申されずば、流行して申すべし。流行して申されずば、家にゐて申すべし

（『禪勝房伝説の詞』真聖全四・六八三頁）

という法然の教えを受けて親鸞は、

持戒・持律にてのみ本願を信ずべくば、われらいかでか生死をはなるべきやと。かゝるあさましき身も、本願にあひたてまつりてこそ、げにはこられさふらへ

（『歎異抄』・真聖全二・七八三―七八四頁）  
と『歎異抄』で唯円が語るように、戒に拠らずして本願

に拠る仏道に生きた。そして、

善悪のふたつ物じてもて存知せざるなり

(同右 真聖全一・七九二頁)

として、「ただ念仏のみぞまこと」(真聖全一・七九三頁『歎異抄』後序・取意)とする立場から、世俗善悪の領域外に自らの身を置いた。だが、それは末法という時代に生きる身、すなわち、

一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして、清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし

(『教行信証』信卷・親鸞聖人全集一・一六〇七頁

原漢文)

具縛といふは、よろづの煩惱にしばられたるわれらなり。(中略)かやうのあきびと、獵師、さまざまのものは、みないし・かはら・つぶてのごとくなるわれらなり。如來の本願を信ずれば、かはら・つぶてのごとくなるわれらを、こがねにかへなさしむとたとへたまへるなり

(『唯信鈔文意』真聖全一・六二八―六二九頁)

という、自己存在の自覚に基づくからである。そのような自己を親鸞は、

誠に知りぬ、悲しきかなや、愚禿鸞、愛欲の廣海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の數に入ることを喜ばず、眞證の證に近づくことを快しまざることを、恥づべし痛むべしと

(『教行信証』信卷・親鸞聖人全集一・一五三頁原漢文)

として悲嘆する。この痛烈な自覚ゆえに、親鸞においては、本願念仏こそが全てであり、為政者の作つた世俗的善悪の要素は、自己の領域のものではなかつたのである。換言すれば、親鸞にとっては、後に言う真諦こそが第一義であつて、俗諦はあくまで真諦への道を開くものとして認識されたと言えよう。しかし、時代を経て次第に俗諦が重みを増し、特に俗諦という表現の下に集約された、本願寺宗門の、為政者への配慮に基づく姿勢は、既に挙げたように、時の宗門の最高權威の言葉をもつて「真宗は二諦相依なり」として内外に発信された。真諦と俗諦は二重の真理として宗門人、門徒に受け止められたが、その実は「真諦あつての俗諦」から「俗諦あつての真諦」へと変貌してしまつたのである。だが、それは別な視点からみれば、宗門が、明治政府といかに関わり、それが教化においてどのような影響を及ぼすかという点で、真宗の存在意義そのものに直結しかねない、独自の道徳

としての困難な課題を解決する上での、苦渋の選択の結果でもあったと言えるのである。しかしながら、このような背景があったとはいえ、真俗二諦という世俗道徳と密接に絡む問題の次元において、宗門は本来あるべき親鸞の思想とは全く異なる地平で存在し、時の為政者への配慮を籠めた姿勢を、世俗道徳としての姿勢と同義的に使用することによって、明治政府追従の宗門体質を露呈し続けることとなってしまった。それは、戒に抛らない仏道として、道徳においての独自性を有す、真宗の宗教性そのものの喪失に繋がりがねないことであった。当時の宗門は、極めて危機的な状況に陥つたのである。

そのような状況の中で、大谷派は明治十九年九月に『真宗大谷派宗制寺法』第二編宗制第一章宗義において、

- ・ 本宗ノ教旨ハ一向専念ノ宗義ニシテ(中略)偏ニ称名念仏ノ一行ヲ以テ報謝ノ経営トス之ヲ真諦門ト云フ
- ・ 皇上ヲ奉戴シ政令ヲ遵守シ世道ニ背カス人倫ヲ紊ラス以テ自己ノ本業ヲ励ミ以テ国家ヲ利益ス之ヲ俗諦門ト云フ
- ・ スナハチ真諦ヲ以テ俗諦ヲ資ケ俗諦ヲ以テ真諦ヲ資ケ二諦相依テ現当二世ヲ相益ス是ヲ二諦相資ノ法門トス

・ 国家ノ安全等凡ソ現世ノ福利ハスナハチ二諦相資ノ

妙用ニヨリ自然ニ之ヲ具ヘ求メスシテ得ルノ理アリ

(以下略)

(真宗大谷派宗制寺法)第十七条、十八条。『本山報告』第十六号)として、「二諦相資ノ法門」「二諦相資ノ妙用」などの表現で、真宗が真俗二諦によって成り立っていることを、明確に宗門最高法規として明文化した。ここに本願寺宗門においての真俗二諦は、その存在を確固たるものとし、同時に、そこに内包する危険性も取り込まれてしまったのである。

以上のように、近代初頭の真俗二諦論は、宗門と明治政府との関係において、主に道徳の問題として存在し続けた。明治という時代において本願寺が背負われた、宗門維持のためのやむなき事情というものがあつたにせよ、近代以来、宗門が法主の名の下で説き続けた真俗二諦の影響力は、現代からは想像できないほど大きなものであつただろう。だからこそ、時の為政者に追従した宗門の姿勢そのものが、強く問われる意味を持つものと言えるのではないか。だが、一方で、この宗門の姿勢とは別の姿勢に立つ宗門人が、明治期に存在していたのも紛れも無い事実である。特に際立った独自性のある俗諦論を展開する清沢満之の真俗二諦了解は、教団と相反する

真俗二諦が持つ意味を明らかにする上で重要な役割を果たすものと言えるのではないだろうか。

## 第二章 清沢満之の俗諦論への視座

明治五年（一八七二）四月二十五日の太政官布告一三三号の、「自今、僧侶肉食妻帯畜髪等可為勝手事」の一文によって、本願寺宗門を始めとした真宗以外の、いわゆる持戒仏教<sup>③</sup>の各宗旨においても、公に在家的生活が「勝手たるべし」となったことで、仏教と在俗との距離は従来以上に狭まった。しかしながら、これは明治政府の神道国教化政策に基づいた、いわゆる神仏分離令によって全国的に吹き荒れた廃仏毀釈の影響がまだ残る時期の事であり、その間も社寺領土地令、大寺院設置など、仏教界全体が混乱状態に巻き込まれた中での出来事であった。明治維新は、日本仏教にとって、それまでの「保護者」<sup>④</sup>を喪失したと言えるものであろう。だが、この保護者の喪失によって、従来の仏教の位置づけが変わり、結果的に世俗化ともいえる流れによって、日本仏教全体が、世俗道徳とより密接に関わるようになったとも言えよう。多くの持戒仏教においては、形骸化しつつも持戒概念が存在し続けている以上、その宗旨の宗教的道德

（持戒）と世俗道徳との関係を両立させることは容易と思われる。賢善精進の道を追求し、これを実践しようとする努力を重視する、大乘戒の精神をもって存在する持戒仏教の道徳観は、世俗道徳とも十二分に共通性を有するものであり、一般社会が聖職者として僧侶に期待する道徳観と同義であるとも言えるであろう。つまり、「持戒による廃悪修善」、「為政者の望む道徳（世俗道徳）」のそれぞれが同義的に成り立つとしても、持戒仏教の宗教道徳の問題として、矛盾を生じるような深刻な事態とは決してならないのではないかとということである<sup>⑤</sup>。

戒概念が明文化され、賢善精進を旨とする持戒仏教の道徳観が、その宗教性を有しながらも、世俗の道徳観との共通性を有するものであるならば、本願寺宗門が明治初期から「真宗の宗義」として定着を図った俗諦論は、むしろそのような賢善精進の精神との共通性を有するものであるとすることができるのではないか。『観経四帖疏』散善義の、

不得外現賢善精進之相内懷虚仮

（真聖全一・五三三頁）

の文を、「外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ」（『浄土宗全書』第二卷・五五頁・原漢文）では

なく、「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐いて」(『教行信証』信巻・親鸞聖人全集・第一巻・一〇二頁 原漢文)と読んだ親鸞は、出離生死の解決に持戒ではなく、本願への信を見出した。その親鸞が開顕した仏道、真宗は、「本より戒を守れぬ自己」を認識し、如来回向の信心に生きる本願への目覚めにこそ、回心を見出す仏道であり、戒に拠る仏道とは明確な相違がある。だからこそ、真宗は無戒の仏道として存在するのであり、無戒だからこそ、世俗道德といかに向かい合えばよいのが問題となる。そこに、無戒の在家仏教たる真宗固有の道德課題として「真俗二諦」は今なお問題を投げかけるのである。真宗の俗諦論が、持戒仏教の道德観との共通性を持つならば、それは真宗にとって、憂慮すべき宗教的問題として残ると言えるだろう。

本願寺宗門が明治政府との関係を重視し、宗門の道德と世俗道德とを融合させ、門末に説いた俗諦論については、明治二十三年以来、近代の世俗道德の理想的理念として厳格に存在していた教育勅語との関係が考慮されよう。教育勅語は次のように国家と人民の関係、国家と教育の関係を述べている。

朕惟フニ我カ皇祖皇宗国ヲ肇ムルコト宏遠ニ徳ヲ樹

ツルコト深厚ナリ我カ臣民克ク忠ニ克ク孝ニ億兆心ヲ一ニシテ世々厥ノ美ヲ濟セルハ此レ我カ国体ノ精華ニシテ教育ノ淵源亦実ニ此ニ存ス

爾臣民父母ニ孝ニ兄弟ニ友ニ夫婦相和シ朋友相信シ恭儉己レヲ持シ博愛衆ニ及ホシ学ヲ修メ業ヲ習ヒ以テ智能ヲ啓発シ徳器ヲ成就シ進デ公益ヲ広メ世務ヲ開キ常ニ国憲ヲ重ジ国法ニ遵ヒ一日緩急アレバ義勇公ニ奉ジ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スベシ是ノ如キハ独リ朕ガ忠良の臣民タルノミナラズ又持テ爾祖先ノ遺風ヲ顕彰スルニ足ラン(以下略)

(明治神宮叢書第九巻詔勅編より抜粋)

特に「爾臣民父母ニ孝ニ兄弟ニ友ニ夫婦相和シ朋友相信ジ」以下「一旦緩急アレバ義勇公ニ奉ジ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スベシ」までの部分に、国家に対する道德意識の理想像、つまり明治政府の望む世俗道德の見本ともいべきものが明確に提示されている。この教育勅語の存在が、既に挙げたように、明治政府に対する厳格な忠誠を則す垂示を何度も表明し、『宗制寺法』でこの理念を「教旨」として明文化してきた本願寺宗門に、さらなる為政者寄りの道德、つまり、より具体的に時の「国家」への忠誠を強要させしめたといえよう。

たとえば、両堂再建時の大谷派執事、渥美契縁は、その演説の中で、

約るところは、俗諦門の仁義忠孝の道を御引き立て遊ばざる御意より御懇ろなる法要を御執行に相成ること、然れば此語法縁に遇ひ奉りし面々は、兼子聴聞致さるる俗諦門の御化導仁義忠孝の道をおろそかに思はぬ様、娑婆逗留の其間は王法を本とし、仁義を先とし、人たる者の道を踏外さぬ様致せよ（中略）娑婆に命ある間は仁義の道を守り、君に忠、親に孝、兄弟中よく、夫婦睦く、人に対しては実意を以て交り、朝な夕なに国家の為、御国の為めと云事を忘れぬ様心掛けられねばならぬ

（明治二七年五月八日『本山事務報告号外』）

と述べている。これは当時の宗門が説いた、道德的見地から、まず世俗道德ありきという立場で俗諦を語る代表的な俗諦論であり、いかに先に挙げた教育勸語の影響を強く受けているかがよくわかる。

—このような俗諦論が主流となっていた当時の大谷派において、宗門の俗諦了解とは異なる、独自の論を展開させた清沢満之の二諦論が注目されよう。以下、この清沢の俗諦論を手がかりとして、真宗独自の道德について少

し考えてみたい。清沢の二諦論は、後に「俗諦案内説」<sup>⑥</sup>、「俗諦方便説」<sup>⑦</sup>などと称されるもので、独自の特色を有するものである。清沢は、『倫理以上の安慰』『倫理以上の根拠』『宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉』などで独自の俗諦論、道德観を明らかにしている。ただ、いわゆる俗諦案内説を取る以前、清沢自身が持っていた真俗二諦了解、そして道德観は、

仁義忠孝天恩国恩ヲ奉載シテ人二損ヲカケヌ様自身モヤリハコナヒヲシナイ様互ニ悪ヲ誡メ善ヲ勸メテ生テハ国家ノ良民トナリ死シテ安養浄土ノ快樂ヲ受クルハ実ニ不可思議ノ因縁ナリト存知シテ有難ク目出度真俗二諦ノ喜ヲ得奉リ称名シ乍ラ勉強ヲスルガ

肝要（『骸骨雜記・第二・全集第八巻・五八頁』）

というものであり、この点については、垂示に示される宗門の二諦論とまったく合致していると言える<sup>⑧</sup>。清沢が独自の俗諦案内説に至る前に、当時の宗門に追隨する形の真俗二諦了解を持っていたことは注目に値する。

—当時の宗門、そして初期の清沢の二諦論は、「現当二世ヲ相益ス」という、あくまで現当二益の範疇に留まるものであり、現世と当世といった、二元論的概念を強調する。これは、もとより宗門外の各宗旨においても説か

れる概念であり、信心より自己を省みることより、本願の仏道を自覚し、今、歩みを進めて生きていくという、仏道としての真宗の本來性が否定されかねないものである。清沢は、「白川党宗門改革運動」に見られるように、近代の宗門改革者として、その存在感は今に至るまで揺るぐことがない。そして、真俗二諦においても、宗門とは異なる独自の二諦論を近代に明らかにしたことによって、清沢は純然たる、真俗二諦の改革者であったと言えるだろう。その改革者・清沢滿之をして、当初は宗門と同意の二諦論を展開させしめたほど、通俗的とも言える宗門の二諦論は「本宗ノ教旨」としてその存在が強大だったのである。

清沢は、逝去の五日前に暁烏敏へ送った書簡にて、  
前号ノ俗諦義ニ対シテ真諦義ヲ述ベタ積リデアリマス  
ス シカルニ彼ノ俗諦義ニ就イテハ、多少学究的根拠  
抛モ押ヘダツモリデアリマス 詳細ハ御面晤ノ節ニ  
譲リマスガ大体ハ通常三毒段ト申ス所ニアル「宜各  
勤精進努力自求之云々」と、「努力勤修善精進願度  
世云々」ノ二文ヲ眼目ト見マシタノデス（ソコデア  
ソコハ三毒段ト名ツクルノハ如何ト存ジマス 三毒  
段トスレバ、貪瞋ノ二ツノ前後ニ今ノ二文ガアリテ

其後ニ愚痴ノ段ガアルコトニナリマス 小生ハアノ  
三毒段五悪段ヲ合シテ善悪段トシ其内ヲイハユル三  
毒段ヲ総説段トシ所謂五悪段ヲ別説段トシテ科スル  
ガ宜敷キカト思ヒマス）

〔書簡〕全集第九卷・三〇五頁

と語っている。清沢は、後の独自の俗諦論の眼目として『大経』三毒段に注目しているが、後に曾我量深は、『大経』悲化段の教説は、本願成就文の「唯除五逆誹謗正法」の文を俗諦門とし、この俗諦門の意を更に深く述べているのが、三毒段と五悪段であると語る。<sup>⑨</sup>『大経』悲化段への深厚な洞察は、最晩年の清沢の道徳に対する意識を如実に表したものとと言えるであろう。このように、晩年の清沢にあつて、倫理道徳の問題は常に自己の内に大きな存在となつていた。独自の二諦論は、この思索の中から導き出されたものであるが、清沢の二諦論の特色は、あくまで俗諦の非実行性を通じて真諦への通入を主張したものである。最終的には『宗教的道德（俗諦）と普通道徳との交渉』をもつて、その内容が明確にされるのだが、清沢の俗諦論は、真諦（阿弥陀如来すなわち真理に対する信心）の宗教的純粹性を背景とした、俗諦了解を取るものである。その俗諦の目的については、

然らば真宗の俗諦の目的は如何なる点にあるか。其の実行の出来難いことを感知せしむるのが目的である。  
〔宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉〕

全集第六卷・五三頁

とし、さらに、俗諦の具体的事柄については、其事柄は決して具に之を列挙する必要もなければ、亦其事柄を一定する必要もない。何でも構はぬ、善と云はるゝものを行はんとして見るがよい。或は悪と云はるゝものを作さざらんとして見るがよい。決して其充分なる実行が出来るものでないことを開悟するに至ることである。此開悟が即ち俗諦の教の要点であるのである。  
（同右・五六頁）

として、俗諦定義に対する柔軟かつ広義的眼からこれを述べている。その上で清沢は、俗諦は真諦と相並で他力真宗の教義である。即ち道徳の教ではなくして宗教の教である、人道の教ではなくして宗教の教である（中略）道徳は道徳にして宗教ではない。人道の教にして仏道の教ではない。

（同右）

として、俗諦を道徳と區別し、それが宗教（真宗）の領域で成り立つことを明確にしており、

真諦と俗諦とは只表よりすると裏よりするとの違ひのみにて、全く同一のことを教ふるのである  
（同右・一五七頁）

として、真諦と俗諦との極めて密接な関係性を語っているが、これは、真諦、俗諦の宗教性を明確にし、二諦の宗教的一体性を述べていると言えよう。真諦と俗諦を分断するのではなく、あくまで二諦は連動する存在であり、俗諦を語るその裏には常に真諦が存在することを清沢は独自の切り口で表現し、当時の主流な二諦論を批判したのである。

真諦と俗諦の関係について、教学者が宗門の説く二諦論と違う視点からこれを明らかにすることは、時として異安心へと繋がりがかねない危険性を伴うであろう。既に清沢は、宗門に関する主だった役職から身を引いた立場であったが、清沢の二諦論には、宗門に対する遠慮も、独自の二諦論展開に伴う混乱への恐れも全く感じられない。この時代に、独自の二諦論を明らかにするには、二諦論に対する強力な自負心と責任感なくしては不可能である。清沢の二諦論の背景には、己の二諦論への確固たる自覚、確信が存在していたと思われる。

これら清沢の思想に対して、現在に至るまで少なから

ず批判的な意見が存在するのも事実である<sup>⑩</sup>。清沢の俗諦論は、実社会における道德活動について、具体的な判断を限定せず、個々に委ねているために、このような批判が生じる要素を内包するものかもしれないが、反面、その二諦論においては、真諦の宗教的純粹性（信仰についての絶対性）がより強調されていると言えよう。その点、明治期の宗門が、教化現場で重視した代表的な二諦論、あるいは、当時の教学者の多くが唱えた二諦論は、極論すれば、まず俗諦ありきでの真諦という原則の二諦論から、結果的に発展し得ないものであったと見なすことができるのではないか。

この二諦論による、代表的な俗諦の具体的内容、つまり、世俗的領域については、宗門が真俗二諦の名の下に、より世俗道德追従の形に重きを置いたことで、先に指摘した、仏道としての真宗の本来性そのものの喪失に直結しかねない危険性を孕んでしまったと言えるだろう。これは、俗諦の強調により、真諦そのものの宗教的純粹性が揺らぎかねないことを意味する。真宗において、真諦に相当する領域は、信仰の根幹をなす信心そのものといつてよい。この根幹が揺らぐことは、俗諦の存在の意味もまた揺らいでしまうことと同義である。これは既に述

べたように、本来「真諦あつての俗諦」であるものが、宗門の二諦論に見られるような、「俗諦あつての真諦」を理論上可能とするに至って、「真諦俗諦」というものが「質の転換」を起こす危険性を有し、俗諦の内容が、時代や時の権力への追従を強めれば強めるほど、この危険性もまた加速度的に増しかねないということである。それによって引き起こされるものとは、まさしく真宗の本来性喪失の危機であろう。明治以後、為政者への追従を重視する俗諦論の展開を宗門が強め、結果的に、宗門の説く二諦論によって、親鸞が明らかにした真宗という仏道の本来性が喪失しかねない、危機的状況が近代にわたって続くことになった背景には、まさにこの図式があったと考えられるだろう。

真宗が、戒に拠る仏道と異なる独自のものは、戒に依らずして信に拠る、無戒の仏道としての道德観である。そこには確固たる信仰の根幹が前提として存在しなければならぬが、それを正しく認識しなければ、国、為政者、世俗と密接な関わりをもつ俗諦の存在自体が、真宗の本来性まで破壊しかねない混乱を生じてしまうことになるだろう。換言すれば、俗諦の了解如何で、真諦もまた変化しかねないということである。真俗二諦の了解が

混乱すればするほど、真宗の本来性は薄れ、それに伴って真宗独自の道徳観たる俗諦の了解も、またその独自性が揺らぎ、ついには持戒仏教の道徳観となら変わらなぬものとなってしまうのではないだろうか。俗諦はたしかに真宗という「宗教」の範疇でありながら、世俗道徳との関連を有し、持戒仏教の道徳観に近いものでもある。だが、真諦の宗教的純粹性が、世俗道徳や持戒仏教の道徳と混同しかねない、俗諦の宗教的独自性を確固たるものにするのである。それにはまず真宗独自の信仰、つまり真諦を立脚地とした、自己の立場を確立しなければならぬ。「俗諦案内説」とされる清沢の俗諦了解は、この真諦の純粹性を維持するものである。そこには決して真宗の本来性を揺るがす要素、「真俗二諦の質の転換」の危険は存在しえない。ならば、真諦の純粹性もまた堅持されることになり、真宗の本来性もこの真諦の純粹性が維持されることで保たれることが立証されよう。清沢の俗諦論は、当時、主流であった真俗二諦論に存在する危険要素を排し、真諦の純粹性と真宗の本来性を維持する俗諦了解なのである。

### おわりに

従来の『宗制寺法』に変わり昭和四年一月に發布された「真宗大谷派宗憲」において、真俗二諦の表現は、

本宗ノ教旨ハ釈尊ノ教説ニ依リ一心ニ阿彌陀如来ノ本願ヲ信シテ浄土ノ往生ヲ期シ専ラ佛名ヲ称念スルヲ以テ報謝ノ行業ト為シ国法ヲ守リ倫常ヲ重ンシ以テ人生ノ真義ヲ完ウスルニ在リ

（『真宗』第三二八号）

として、「国法ヲ守リ倫常ヲ重ンシ」という記述になったが、その意味内容が変わったわけではない。このことは、昭和十二年四月十四日に宗務総長、関根仁應名で発表された「同朋箴規」において、

- 一 己ヲ捨テ、無碍ノ大道ニ歸ス
- 一 人生ヲ正シク見テ禍福ニ惑ワス
- 一 報恩ノ至誠ヲ以テ國家ニ盡ス

（『真宗』昭和十二年五月号）

の三条を立て、これを「御同朋ノ実践ヲ即シ」「一派布教ノ根帯トナサントス」（同右）としていることからしても明確である。昭和二十一年九月發布の大谷派旧宗憲においては、

正見に住して福禍に惑はず、人生の福祉と文化の向上を図る

〔真宗〕昭和二十一年十一月号・三三七頁

となり、「国法」「倫常」の表現も消え、真俗二諦的内容は表面上消滅したかに見える。確かに文面上から真俗二諦は消えたが、完全に過去のものと言いつけることは果たして可能なだろうか。最高規範の「宗制」からその表現が消えて久しい本願寺派においては、昭和五十九年度安居会読にて、

真諦は衆生が阿弥陀仏を信仰して浄土に往生するという信心正因・称名報恩の教えであるから、これは衆生と仏との関係、すなわち超世間的教法であるといわねばならぬ。これに対して俗諦とは、人間生活における人倫五常の道徳を教えるものであるから、これは世間法であるといわねばならぬ。蓮師の王法為本、仁義為先といわれるのがそれである。以上のように真俗二諦にはそれぞれ立場があるが、この二諦にはたがいに相資相依、両論両翼の関係があることを忘れてはならない。

（平田厚志『真宗思想史における「真俗二諦」論の

展開』・六頁）

という「真俗二諦」判決が下されているように、真俗二諦の問題は決して過去のものとなってはいない。

大谷派においても、現在では真俗二諦が語られることはほとんどないが、法然が、「現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし」として、宗教と日常との関係を極めて柔軟な姿勢をもって説く一方、自身は一生持戒の清僧として生きた事実と、法然の教えにならって親鸞が『末法灯明記』の「無戒名字の比丘」さながらに在俗生活を送った事実と、現在に至って我々に「真俗二諦とは何か」という問いを投げかける。そして、この問いは「無戒の真宗における道徳とは何か」という問いそのものでもある。清沢満之が独自の二諦論を展開した背景には、自身の中で常に存在していたこの問いとの葛藤というものがあつたはずである。現代は、真俗二諦が真宗において確固たる存在であった近代とは様々な面で大きく異なっている。だが、現代の真宗に生きる者が、現代の視点から、近代の真俗二諦が残した歴史的課題を今一度検証することは、真宗の宗教的、道徳的問題に対する方向性を見出すきっかけとなるのではないだろうか。

① 註

江戸期の二諦論について先学は、

江戸時代の宗学者は、「真諦俗諦」を解釈するに当たっては、ことさら独自の思考を導くことなく、これに依存していることが知られるのである。

(福岡光超「真宗における「真俗二諦」の形成」・

日本仏教史論叢・七五四頁)

と指摘し、その道德観についても、

蓮如の教説が尊重された江戸時代の教団の気風のなかで、世俗的倫理規定は蓮如の「王法為本・仁義為先」の「掟」によって果たされていた(以下略)

(同右・七五五頁)

と分析している。

② この義導の了解については、

この論には、近代真宗教団が過度に強調した国恩や天恩(朝恩)の主張とともに、お上である天皇や將軍の愛顧を受けて教団の安泰を図ろうとする立場が明瞭にあらわれている。が、宗祖親鸞は、そのような行き方を極力廃したのであった。

(安富信哉『開浄と和平』・日本佛教學會年報

第六十一號)

という指摘があるが、義導の了解が親鸞の思想と大きく乖離していたことは言を俟たないであろう。

③ 「持戒仏教」という表現についてであるが、本稿では、

親鸞が明らかにした真宗は、戒に拠らずして信に拠る仏道であるという立場から、その対概念として「持戒仏教」な

る表現を使用した。それについては、法然の立場を、出家者であり、親鸞と立場が大きく異なるとする、坪井俊映の次の論述が参考となろう。

法然は「日本仏教における戒律の研究」の著者がいうごとく、「人の上に立つ師」であり、世の指導者であり、出家である。親鸞が自ずから非僧非俗の生活をうたい、肉食妻帯生活をしたのと、その生活態度、仏教者としての立場を全然異にしている。したがって出家であり、世の指導者である限りにおいて、被指導者(一般大衆)とは異なった出家らしき生活、指導者らしき態度があるべきである。これが持戒である。持戒は仏門の通規といわれているごとく仏教徒である限り、出家在家を問わず、戒の全分受、一分受の別はあっても、遵守すべきものである。これが仏教徒としての基本的なあり方である。法然は出家であり、指導者であるから、戒法は重んぜられ、弟子達に授戒されるとともに兼実邸においても在家授戒をされた。しかし戒法の持ち方については(中略)「分に応じ」。「堪えたらんしたがひて」戒法を持つべきことをす、めていられる。これは戒法について、分に応じて持戒すべきことを説かれたものである。このことは、法然にとりて、念仏者は同時に仏教徒であるという自意識によって説かれたものと思われる。念仏教徒は仏教徒なるゆえに戒法を持ち、念仏すべしとするのが法然の考えと思われる。この場合、持戒は念仏に対して助業(異類)の地位におかれることはいうまでもない。

(坪井俊映『現代における法然浄土教に対する批判——特に親鸞浄土教に関連して——』・浄土宗学研究所第9号 三二頁)

④ 辻善之助『日本佛教史研究』第六卷・二七一頁

持戒の仏道の道德観について、その宗旨自体が説く道德は持戒の理念との密接な関わり、共通性がある。

⑤ 例えば、浄土宗では、宗門として次のような「指針」を表明している。

・私たちは社会人であるとともに仏教徒であり、かつ浄土宗の念仏教徒である。社会人であるかぎり、社会道徳、社会慣習、法律は守らなければならない。それと同様に、仏教徒として、「仏教徒らしき生活規範」「考え方」がある。これが授戒である。授戒は大乗戒の精神を伝えることであつて(中略)、要するところは、仏教徒として守るべき生活規範であつて、自己自身を自律して止悪修善につとめる心構えである。

・戒は仏教徒としてあるべき生活規範であり、日常の生活の「しつけ」のごときものである。浄土宗義においては、戒は念仏に対して助業(異類助業)とされるが、これは念仏教徒をして「はぐくみ」助け、正しい行為をなすべく導くものである。したがつて、平常、戒の精神を持つてゐるならば、戒徳が次第に薰習して、自然に戒法にかなつた行為をすることになる。この時になつて助業とされた戒法は念仏と一体となつて、念戒一致といわれるのである。しかしその初めに三聚淨戒の精神によつて、身心を規正する段階における戒を助

業という。念仏教徒は念仏することによつて、仏と三縁(親縁・近縁・増上縁)の關係ができて、仏は念仏する者を知りたまひ、見たまひ、目前に現れたまう。それで、仏の御前にては悪いことはできぬと自省するところに自然に止悪修善の行いをするこゝとなり、戒法にかなつた生活することになる。

(『宗報』・浄土宗務所第八三二号・一一―一二頁 「布教指針」より抜粋)

この「指針」を見ても、浄土宗での戒の重要性、持戒と道徳との密接な関連というものが十分に伺えるであろう。なお、註③、註⑤共に、「持戒」概念に関連しては、法然門下において親鸞と同門であつた、聖光坊弁長の系譜を引く浄土宗を例に挙げたが、戒を重視する他の宗旨においても、戒と道徳の關係や、戒そのものの重要性については言うまでもないことであらう。

⑥ 佐々木月樵はこの当時の真宗教学者の真俗二諦了解について、本願寺派の島地黙雷、赤松連城、大谷満の占部觀順、吉谷覺壽、村上專精、清沢満之の各師の真俗二諦了解を分類し、それぞれ「二元並行説」「真諦次第の一体流出説」「俗諦次第の人間説」「俗前法器説」「真俗一体説」「俗諦案内説」を充てている。

(『真宗概論』・佐々木月樵全集第五卷・八四七―九頁)

⑦ 信楽峻磨は『近代真宗教学における真俗二諦の諸説』(近代真宗思想史研究に掲載)において、近代の教学者の真俗二諦了解を「真俗二諦説」(七里恒順・金子大栄・福

田義導・前田慧雲・園田宗忠」、「真俗並行説」(野々村直太郎)、「真俗関連説」(瑕丘宗興・井上門了・梅原真隆)、「真諦影響説」(赤松連城・高地黙雷・村上專精・東陽門月・雲山龍珠)、「俗諦方便説」(吉谷覺寿・占部観順・清沢満之)とに分類し、それぞれを詳細に論述している。

⑧ 安富信哉『清沢満之と個の思想』八〇頁

⑨ 曾我量深『真俗二諦』・曾我量深講義集第一卷・五三頁。曾我はさらに、

真諦門を徹底して行く為に、俗諦門がある。抑止、撰取の二門から来てある二諦であるから、どうしてもさういふ風にならねばならぬ。俗諦門は、結局本当に自分の無力といふことを明らかにし、徹底して自己を否定して行く善巧方便の教である。『大経』「三海段、五悪段は、一寸見るとたゞの倫理、道徳を教へて下さるやうに考へられてあるが、寧ろそれに依つて我々の無智無能を徹底して行くところに意義がある。

(同右・六〇～一頁)

と、述べている。

⑩ 例えば、清沢が二諦論において、俗諦の事柄について「何でも構はぬ」としている事に対しては、信楽峻磨が、はたして真宗行者の社会実践については、「何でも構はぬ」のか(中略)その真宗領解は、明治の天皇制国家の倫理道徳観をそのまま引きずっており、その桎梏から離脱することができなかったことが明瞭にうかがわれるのである。清沢満之の真俗二諦論にしても、厳しく批判されるべきところであろう。

(『近代真宗教学における真俗二諦の諸説』・

近代真宗思想史研究・八五～六頁)

と批判している。また、「真俗二諦の問題性は信仰が実践性を喪失して観念論と化すところにある」(清沢満之の教学的陥穽)・近代真宗思想史研究・一七三頁)と主張する川本義昭は、清沢二諦論に対し、「真俗二諦を否定し「真諦唯一主義」を志向したといえないこともない」(同右・一六四頁)とした上で、

真俗二諦の問題性が単に俗諦を説くところにあるのではなく真諦が実践性を持たないところにある以上、満之の真諦唯一主義は、かの蓮如の信心第一主義がそうであったと同じく、紛れもない観念論であり、真俗二諦の問題性はそのままそこに内在しているのである。

(同右)

と批判している。これらは、信楽論文が俗諦論への批判で、川本論文は真諦論への批判と言えらるだろう。このように、清沢の二諦論に対しては、様々な角度からの批判がある。久木幸男は『検証清沢満之批判』において、教育勸語、天皇制、社会問題等、細かな論点で清沢批判を分析しており、また、福島栄寿は『久木幸男著「検証清沢満之批判」をめぐって』にて、『検証清沢満之批判』で取り上げられた清沢批判論を、『検証清沢満之批判』自体を客観的に見る姿勢を基に論述している。福島はそこで、

テクスト分析には、言説の視点が必要であると考えている。すなわち、あるテクストの唯一の「真意」を解釈的に固定するのではなく、テクストがいかにか読者に

読まれ、また波紋を投げ掛けたか、という視点の導入の必要性である。テクストの意味とは、その読者と無関係には成立し得ないはずだからである。

（『思想史』としての「精神主義」二二二頁）

と述べた上で、清沢研究における、このような視点の必要性を語っている。清沢の二諦論研究においても、その研究については、冷静かつ慎重な姿勢が常に求められるのは必然であろう。