

# 清沢満之の「信念」

—その源泉と内実—

小 野 蓮 明

—

清沢満之の最後の原稿は「我が信念」であることは、夙によく知られていることであるが、その原題目は「我は此の如く如来を信ず」である。「私は常々信念とか如来とか云ふことを口にして居ますが、其私の信念とは如何なるものであるか、私の信する如来とは如何なるものであるか、之を少しく開陳しませう」と書き出された文章の最初に、

私の信念とは、申す迄もなく、私が如来を信する心の有様を申すのであるが、其に就て、信すると云ふことと、如来と云ふことと、二つの事柄があります、此の二つの事柄は丸で別々のことの様にもありますが、私にありては、ソ一ではなくして、二つの事柄が全く一つのことであります、私の信念とは、ドンナことであるか、如来を信することである、私の云ふ所の如来とは、ドンナものであるか、私の信する所の本体である、

〔清沢満之全集〕第六卷（岩波書店）三三〇頁

と述べている。「如来、我を救うや」と問い続けた清沢が、その悪戦苦闘の求道の歩みから克ち取った信念とは、信する心と信ぜられる如来とが「全く一つのことである」という信念であった。そして、その「私の信念」は、

第一の点より云へば、如来は、私に対する無限の慈悲である、第二の点より云へば、如来は、私に対する無限の智慧である、第三の点より云へば、如来は、私に対する無限の能力である、斯くして、私の信念は、無限の慈悲と無限の智慧と無限の能力との实在を信するのである、無限の慈悲なるが故に、信念確定の其時より、如来は、私をして直に平穩と安樂とを得せしめたまう、(中略)次に如来は、無限の智慧であるが故に、常に私を照護して、邪智邪見の迷妄を脱せしめたまう、(中略)サテ又如來は無限の能力であるが故に、信念によりて、大なる能力を私に賦与したまう、  
と云つて、さらに

〔清沢満之全集〕第六卷・三三三―三三三頁

無限大悲の如来は、如何にして、私に此平安を得せしめたまうか、外ではない、一切の責任を引受けてくださる、ことによりて、私を救済したまうことである、如何なる罪惡も、如来の前には、毫も障りにはならぬことである、私は善惡邪正の何たるを弁ずるの必要はない、何事でも、私は只自分の氣の向ふ所心の欲する所に順ふて之を行ふて差支はない、其行ひが過失であらうと罪惡であらうと、少しも懸念することは入らない、如来は私の一切の行為に就て責任を負ふて下さる、ことである、私は只此如来を信するのみにて、常に平安に住することが出来る、

〔清沢満之全集〕第六卷・三三四頁

と述べて、無限大悲の如来を信する信念に獲得された、無碍なる信境を鮮明に表白されている。この表白に、信念の人・清沢満之が獲得した信仰的自覚の極致、信念の内面の絶頂を見ることが出来る。

絶筆「我が信念」における清沢の信念の「実感の極致」は、明治三十一(一八九八)年十月二十四日の「臘扇記」に、「自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ」と問うて、

自己トハ他ナシ 絶対無限ノ妙用ニ乗托シテ任運ニ法爾ニ此境遇ニ落在セルモノ即チ是ナリ

只夫レ絶対無限ニ乗托ス 故ニ死生ノ事亦憂フルニ足ラス 死生尚且ツ憂フルニ足ラス 如何ニ況ンヤ此ヨリ

而下ナル事件ニ於テオヤ 追放可ナリ 獄牢甘ズベシ 誹謗擯斥許多ノ凌辱豈ニ意ニ介スベキモノアラシヤ  
否之ヲ憂フルト雖トモ之ヲ意ニ介スト雖トモ吾人ハ之ヲ如何トモスル能ハサルナリ 我人ハ寧口只管絶対無限ノ  
吾人ニ賦与セルモノヲ樂マンカナ  
(清沢満之全集 第八卷・三三三頁)

と告白された、あの信仰的自覚の内面の吐露でもある。「自己トハ何ソヤ」と、真に自己なるものを問い尋ね探究し続けた清沢は、ついに「自己トハ他ナシ 絶対無限ノ妙用ニ乗托シテ任運ニ法爾ニ此境遇ニ落在セルモノ即チ是ナリ」という、明晰な「乗托妙用」の自己の信念を獲得したのである。自身を如来の本願に乗托して生きるものであるという、この明晰な自覚は、かの善導の二種深信の教説、就中善導が「かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑いなく慮りなくかの願力に乗じて、定んで往生を得」と示された法の深信から学び取られた知見であるに違いない。

清沢満之が「自己の信念の確立」こそ人生の最大事件であると見定めた背景には、宗門改革運動における「人事の興廢」や、彼が「人情の煩累」と呼んだ実人生の煩悶憂苦の事実があったことは言うまでもない。「追放・獄牢・誹謗擯斥・許多の凌辱」という厳しく重い業縁の中で、満之が見据えたものは一体何であったか。それは、一言にして云えば、恐らく人間の最も執拗な自我分別心であり、自我執心性ではなかったのか。東京大学で西洋哲学を学んだ清沢の思想を形成したものは、主としてカントやヘーゲルを中心とするヨーロッパ近代の哲学であった。ヨーロッパ近代の哲学は、デカルトの根本命題「我れ思う、故に我あり」(Cogito, ergo sum)に始まる「我」の哲学であると言われている。清沢は、「我れ思う、故に我あり」という近代的自我に対して、「転迷開悟録」で「是レ迷倒ナリ」(『全集』第二卷・一六五頁)とはつきりと言いついて、近代的自我の自覚とその超克という歴史的課題をいち早く見据えていたのである。満之が「真に自己なるもの」を問い続けて、自己の信念の確立こそ人生最大の事件であると見定めた背景には、宗門改革運動における「人事の興廢」や家庭問題における「人情の煩累」という人生の煩悶憂苦があったが、その人間の自我性の奥に、近代的自我の自覚と超克という大きな歴史的課題を見据えていたのである。近代的

自我の立場は、本質的に如来なるものに背き如来のはたらきに抗して自我分別を主張するものであるが、そのような自我としての我を、如来は本来に救うのであろうか。救うとすれば、どのようにして救済は成り立つのか。「如来、我を救うや」、この問いが清沢満之の求道の根本課題であったのである。

## 二

清沢満之は、明治二十九（一八九六）年十月から明治三十（一八九七）年一月にかけて、稲葉昌丸・今川覚神・井上豊忠・月見覚了・清川円誠らと共に、本来の教団を求めて大谷派宗門改革運動を展開するのであるが、その意図するところは、宗門をして教学の本道に立ち帰らしめるためであった。満之はすでに早く、明治二十五（一八九二）年十月四日、大浜西方寺の父清沢嚴照に宛てた書簡で、

教学は一宗の生命に有之候ゆゑ、一日も忽にすべからざるは勿論に存居候処、今日の有様本山に於いては再建負債の二大件の為、教学に充分の基礎を置く暇無之は如何にも慨嘆の至りに候故、小生共不肖乍ら今回此の一事を以て派内有志に謀り度存候次第に候。而して畢竟小生共の期望する所は、確然たる基礎を置き教学の独立を遂げんとする事実、（中略）いよ／＼着手之上は充分の奮励を致し、満腔の精神を吐露して、全国有縁の人々に相談仕候心底に有之候。

（『清沢満之全集』第九卷・四七一―八頁）

と云つて、「一宗の生命」である「教学の独立」を強く叫んでいるのである。このような志願が後の白川党改革運動となつていくのである。明治二十九（一八九六）年十月『教界時言』の創刊号で、

夫れ教学なるものは宗門命脈の繫る所。一派將來の盛衰は一に其施設の当否によりて決す。故に教学の事業は宗門の一日も等閑に附すべからざる所とす。

（『清沢満之全集』第七卷・一一頁）

といい、その巻頭論文「教界時言発行の趣旨」では、伝統的宗門の沈滞した澱みを破って、教団の根本的理念を叫ん

で、清沢は、次のように喝破されたのである。

大谷派本願寺は、余輩の扱て以て自己の安心を求め、扱て以て同胞の安心を求め、扱て以て世界人類の安心を求めんと期する所の源泉なるに於てをや。

(同巻・四頁)

教団とは、宗門とは、一体何か。それは何より人類の安心の源泉であるべきであると喝破して、宗門改革運動に奮起したのである。しかしこの高邁な気概をもって始められた宗門改革運動も、やがて教団の伝統的体質の前に挫折し、満之等の白川派のすべては教団から追放されることとなったのである。しかしながら、そこには教法中心・信仰中心の教団観が確かに生まれたのである。

大谷派なるものは抑も何の処に存するか、曰く大谷派なる宗門は、大谷派なる宗教的精神の存する所に在り、

(「大谷派宗務革新の方針如何」同巻・一〇三頁)

宗門改革に失敗した清沢は、宗門の本来的意義の回復は、ただ、教学によってのみなされ得ると確信し、まず自己自身の信念の確立が先決であると決着して、大浜の西方寺に帰って繕かれた聖教が『阿含経』であったのである。『阿含経』の読誦は、明治三十(一八九七)年の末頃から始められているが、その意図は一体何であったのであろうか。宗門改革運動の責任を問われて教団除名の処分を受け、加えて長男信一の戸籍問題や実父徳永永則の処遇という家庭問題に心勞し、彼自身の結核の病勢も進行して、文字通り内外共に危機的状況にあって、自らの学道の灯として『阿含経』を選んだのは、恐らく仏教の初心に帰って教主世尊の教言に直接し、出発点から仏教を学び直そうと決心したからではあるまいか。満之が自らの危機的な存在状況の中で選んだのが大乘の經典ではなくて、永く小乗の經典と見做されてきた『阿含経』、釈尊の言語録ともいふべき『阿含経』であったことが、すでに満之の鋭い実存的関心であったといえないであろうか。明治三十一(一八九八)年三月五日、井上豊忠宛の書簡に、

頃日、『本行集経』を繕き、悉達太子の出家修道の事歴を玩誦致候に、(『清沢満之全集』第九卷・一二二頁)

と述べているように、満之が『阿含経』から学び得たものは、釈尊出家修道の精神であり、苦悩の現実を通して眞の自己を問い求めるといふ、人間実存の鋭い内観の道であった。

清沢はまた、明治三十一（一八九八）年九月頃に『エピクテタス語録』に出会い、その抜書きを始めている。同年十月七日付の月見寛了宛の手紙に、

前書にも申上げたるかど存候へ共、今回沢氏（沢柳政太郎、筆者註）方より借来り候 Epictetus は中々面白く、爾来毎日纔読致居候。（同巻・一七二頁）

といつて、その抜書きを送り、同月日の清川円誠宛ての書簡、十日付の草間（関根）仁応宛ての書簡、さらに十二日付の稲葉昌丸宛ての書簡などにおいて、同じ趣旨内容の手紙を送っている。清沢は、この『エピクテタス語録』から何を学びとつたのであろうか。エピクテタスは古代ローマの奴隷でストア学派の哲学者である。自らの死生と闘い、追放・獄牢・誹謗擯斥・許多の凌辱といわれた人間関係の煩悶憂苦の中から、如何にしてこれを克服する道を見出すことができるか、この最も深刻な問題状況の直中にあつた満之が、奴隷状態にあつたエピクテタスに一種の運命の共感を見出したのではあるまいか。満之がこの書から学んだものは、「如意なるものと不如意なるもの」、すなわち自己に属するものと自己に属さないものとの分を峻別することであつた。眞の自己自身をしっかりと把持して、自己ならざるものに心を奪われないこと、すなわち不動心の智慧の獲得であつた。何故なら一切の苦悩の根は、自己を見失うということ、この一点に由来するからである。

宗門改革に失敗し、教界の革新はただ自己の信念の確立よりほかに道はないと痛感した清沢は、大浜の西方寺で咯血の襲来と人情の煩累に懊悩しながら、『阿含経』と『エピクテタス語録』を身読し、新しい決定的な信境の開けを得たのである。それがすでに掲げた明治三十一（一八九八）年十月二十四日の「臘扇記」の、あの告白である。

自己トハ他ナシ 絶対無限ノ妙用ニ乗托シテ任運ニ法爾ニ此境遇ニ落在セルモノ即チ是ナリ

いわゆる「乗托妙用の自己」の獲得である。

清沢満之の信念確立に注目するとき、決して見落してならないのは、親鸞の語録である『歎異抄』である。『阿含経』と『エピクテタス語録』と『歎異抄』をいわゆる「予が三部経」といつて、自己の信念確立をそこから学び取ったのであるが、いま特に注意すべきは『歎異抄』である。清沢が親鸞の仮名聖教、ことに『歎異抄』に親しみ始めたのは、明治二十三（一八九〇）年七月、京都府尋常中学校の校長を親友の稲葉昌丸に託して、自ら制欲自戒の生活を始めた頃であつて、『阿含経』『エピクテタス語録』よりはるかに早いのである。しかし満之は、『阿含経』と『エピクテタス語録』については、日記に克明に抜書きし、友人宛ての書簡にも書き送っているが、『歎異抄』については一語の抜書きもなく、書簡や数多い著作論文の中にも出てこない。「予が三部経」といわれながら、それは何故であろうか。しかし見方を変えれば、そうであるからこそ『歎異抄』との出遇いの深さを、そこに見出すことができるのではあるまいか。言葉の一部を抜き出し、その言葉の意味するところを尋ねて解説するのではなく、むしろ『歎異抄』の全体とその『抄』を生み出した歎異の精神を、満之はわがものとなされたからではあるまいか。

『歎異抄』は、

竊かに愚案を回らして、ほぼ古今を勸うるに、先師の口伝の真信に異なることを歎き、後学相続の疑惑あることを思うに、幸いに有縁の知識によらずは、いかでか易行の一門に入ることを得んや。（『真宗聖典』六二六頁）

と書き出されて、

かなしきかなや、さいわいに念仏しながら、直に報土にうまれずして、辺地にやどをとらんこと。一室の行者のなかに、信心ことなることなからんために、なくなふをそめてこれをしるす。なづけて『歎異抄』といふべし。外見あるべからず。（『真宗聖典』六四一頁）

と結ばれているように、先師親鸞の教えに出遇いながらも、「先師の口伝の真信」に相異なる人びとの現状を深く歎

き悲しみ、親鸞なき後の念仏の共同体の混乱の中であって、自ら先師の教えに直接導かれた者の一人として、その異義を厳しく批判し、その異義混乱のすべての責任を荷負うて偏に「先師の口伝の真信」に立ち帰り、それに自覚的に生きるものとなろうという、**眞実信心の回復を叫んでいる書である。**『歎異抄』を起筆させた歎異の心とは、まさに念仏の僧伽に招かれ、念仏の僧伽に身を置いた者の使命感であり、深い責任の自覚であった。したがって満之がこの『歎異抄』から学んだものは、まず親鸞の生ける教言であり、そして『抄』の編者・唯円の歎異の精神、すなわち異義を厳しく批判しつつ先師の口伝の真信を再顕し、本願念仏の僧伽を再興せしめんとする、あの精神であったといえよう。「仏教者なんぞ自重せざる乎」と叫んだ満之の教団改革の精神も、**教学復興の精神も、等しくこの歎異の精神に学び取られたものではなかったか。**仏教の客観的な研究という関心を破って、何よりも自分自身が釈尊の出家修道の精神に立ち、また親鸞の仏道精神に立って、その教説に自覚的に生きようとされた満之の仏教の学びは、「予が三部経」ことに『歎異抄』の歎異の精神から学び取られた極めて厳肅な実存的な学びであったといえる。

### 三

明治三十六（一九〇三）年の「当用日記」の終わりの「処世の大道」において、

我等の大迷は如来を知らざるにあり。如来を知れば始めて我等の分限あることを知る。

（『清沢満之全集』第八巻・四五三頁）

と記されている。最後の原稿「我は此の如く如来を信ず（我信念）」は、「我、如来を信ず」と告白された満之の信仰的自覚の「実感の極致」であった。「私の信念とは如何なるものであるか、私の信する如来とは如何なるものであるか」と問うて、それに応えて、

私の信念とは、申す迄もなく、私が如来を信ずる心の有様を申すのであるが、其に就て、**信する云ふことと、**



如來と云ふことと、二つの事柄があります、此の二つの事柄は丸で別々のことの様にもありますが、私にありては、ソ一ではなくして、二つの事柄が全く一つのことでもあります、

〔清沢満之全集〕第六卷・三三〇頁〕

といつて、信ずる心と信ぜられる如來とが「全く一つのことである」と言い切られている。ここに満之の獲得された信念の極致がある。満之が言うように、普通一般には、信ずる心と信ぜられる如來とは二つの事柄であつて、別々のこととして理解されている。しかしいま満之は、「私にありては、ソ一ではなくして、二つの事柄が全く一つのことである」という知見を獲得されたのである。これこそ親鸞が『教行信証』『信卷』で、

しかれば、もしは行・もしは信、一事として阿弥陀如來の清淨願心の回向成就したまうところにあらざるることあることなし。因なくして他の因のあるにはあらざるなりと。知るべし。

〔真宗聖典〕二二三頁〕

と了解された「回向の信」の内実を尋ね当てた信仰理解である。信心とは「如來の清淨願心の回向成就」以外の何もでもないと喝破された親鸞の信心理解を、満之は、信ずる心と信ぜられる如來とが「全く一つのことである」と感佩されたのである。

信心とは如來の清淨願心の回向成就であるという親鸞の理解を、もう少し丁寧によれば、如來の願心、すなわち「心を至し信樂して我が國に生まれんと欲うて、乃至十念せん」と招喚し、「もし生まれざれば正覺を取らじ」と誓い続ける願心が、われら衆生の自我分別心をその根底から打ち碎きながら、われらの上にいま現前し現成し、回向成就した事実以外の何もでもないということを、親鸞は「願心の回向成就」と表現されたのである。信心とは如來の願心の回向成就であるということを、親鸞は本願成就の教説に見開き感得されたのである。すなわち「信卷」で、本願成就の文を、

本願成就の文、『經』(大經)に言わく、諸有衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せしめたまえり。かの國に生まれんと願すれば、すなわち往生を得、不退転に住せん。ただ五逆と誹謗

正法とをば除く、と。

〔真宗聖典〕二二二頁)

と独自の訓みかたをして、本願の成就は、衆生一人ひとりにおける信心の成就であり、信心の成就は如来の願心の回向成就であるということをし、深々と感得し自証されたのである。親鸞はさらに、自らに回向成就した信心を通して、衆生を招喚してやまない如来の願心を推究する三心一心問答の仏意釈において、この本願成就文を前後に二分して、「本願信心の願成就の文」(信樂釈)と「本願の欲生心成就の文」(欲生釈)とに分けて、本願成就の内実をより深く正確に了解されたのである。本願成就の文を前後に二分されたのは、成就に二つの成就があるという意味ではなく、本願の成就は本願信心の願成就であるが、その本願信心の願成就の根底には、つねに本願の欲生心成就があることを、はつきりと感得し自証されたからである。すなわち本願の成就とは、衆生一人ひとりにおける「念仏もうさんとおもいたつところのおこる」信心の成就であり、その信心の成就とは、如来の欲生の願心、すなわち「たすけんとおほしめしたちける本願」の成就より他にない、という深義の感得である。

「欲生我国」の欲生心とは、生死無明海に流転し続けるわれら衆生を、大悲の世界である「我が国」、すなわち十方無碍光の世界に生らしめんと招喚してやまない如来の大悲回向の願心である。親鸞は、この大悲回向する欲生の願心に本願の最も根源的な招喚の声を聞き当てる、わが身に自証されたのが、かの本願成就文の了解なのである。「至心回向」の願言を「至心に回向して」と訓まれてきた訓み方を一転して、「至心に回向せしめたまえり」と訓むことよって、「至心に回向して」という人間存在の最後のな在り方、すなわち個別的で我執的な在り方を根底から打ち破って、「唯除五逆誹謗正法」と叫ぶことよって、却って五逆誹謗の存在が、如来の大悲願心の内にある存在として、われら衆生を真に「我が国に生まれんと欲え」と「如来、諸有の群生を招喚したまう勅命」を、親鸞は「至心回向」の願言にはつきりと聞き尋ね当てたのである。すなわちわれら衆生に開かれた信心とは、「心を至し信樂して我が国に生まれんと欲え」と招喚してやまない如来の願心が、われらの上に現前し現成した事実、つまり回向成就

した事実以外の何ものでもない、と感佩されたのである。「回向成就」ということは、如来の願心がいま衆生の信心として発起し体験された事実をいい、あるいはいま衆生に獲得された信心は、如来の願心そのものの衆生への現前現成以外の何ものでもない、ということである。如来にあつて願心といい、衆生にあつては信心というが、願心と信心とは決して別なるものではなく、体は一であつて、一如であると自証されたのである。願心と信心とは、一応二つの事柄であるが、しかしこの二は、信仰的自覚の事実と根拠として一である、という信仰理解である。

親鸞は『一念多念文意』において、本願成就の文の「至心回向」の願言の意義を尋ねて、

「至心回向」というのは、「至心」は、真実ということばなり。真実は阿弥陀如来の御こころなり。

「回向」は、本願の名号をもつて十方の衆生にあたえたまう御のりなり。 (『真宗聖典』五三五頁)

と解して、「本願の名号」がわれら衆生に与えられている、この事実こそ「回向」であると、きわめて具体的積極的に理解されたのである。本願の名号とは、『教行信証』「行巻」の標榜の文において、「浄土真実の行・選択本願の行」と示されたように、「煩惱海に流転し、生死海に漂没し」つづける「微塵界の有情」を、如来の清浄真実の世界に「招引」せんとする「本願招喚の勅命」そのものであり、また同時に、われら衆生に浄土真実の功德のはたらく世界を開示する行なのである。本願の名号こそ衆生の願心の最も具体的な躍動相である。すでに親鸞は、「行巻」の名号釈で、

「帰命」は本願招喚の勅命なり。

(『真宗聖典』一七七頁)

と尋ね当てられたように、帰命の信とは、衆生が如来に帰依信願した心である以上に、如来が衆生に名告り出て、衆生における如来自身の自己成就なのである。本願の信は、そこに生き生きと名告り出る如来の願心、本願の名号をはつきりと自証する体験であり、自覚である。如来の願心の現前現成、すなわち名号の顕現が信心なのである。それ故に信心とは、つねに如来の願心を自証している体験であり、自覚であるといわなければならない。

いま清沢が如来を信ずる信念の表白において、信ずる心と信ぜられる如来とが、「私にありては」「全く一つのことである」という信仰理解は、親鸞における回向の信、すなわち信心とは「如来の清浄願心の回向成就」以外の何ものでもないという信仰理解と全く同一である。清沢は、明治三十四（一九〇一）年の論文「宗教は主観的事実なり」において、

私共は神仏が存在するか故に神仏を信ずるのではない、私共か神仏を信ずるか故に、私共に対して神仏が存在するのである。

（『清沢満之全集』第六卷・二八四頁）

と語っているのは、如来のいわば客観的な実体視を打ち破って、信仰的自覚の事実を厳密に表現しようとしたものである。清沢が「我、如来を信ず」というとき、実体的に存在する我、すなわち自我存在としての我が、同じように実体的に存在する他者としての如来を信ずることではない、ということである。むしろ我を離れて相対的に実在する如来の観念を完全に打ち破り、如来は信ずる我を離れては無意味であることを自証されたのである。

親鸞の如来の願心の回向成就としての信心の了解に立つならば、「信あるが故に如来在ます」と言わなければならない。満之の信ずる心と信ぜられる如来とが全く一つであるという信仰理解は、親鸞の回向の信の自覚を踏まえた、浄土真宗の信仰的自覚を最も主体的に把握された理解である。清沢の「宗教は主観的事実なり」の論文で、「如来あつての信か、信あつての如来か」という問題提起を承けて、曾我量深は九十歳の記念講演を「我如来を信ずるが故に如来在ます也」と題されたのであった。確かに如来在ますが故に如来を信ずることができるのであるが、しかし親鸞の願心の回向成就としての信心の了解に立つならば、「信あるが故に如来在ます」と言わなければならない。如来の願心の回向成就としての信心に自証される如来は、客体的に存在する他者としての如来ではない。そのような通俗的な如来理解を根底より打ち破って、本願の信において自証される如来は、われら衆生の根本無明の闇を破って、尽十方無碍光の世界にわれを立たしめ、われを生らしめる、根源的な力用としての如来である。親鸞の独創的な心理理解

を、満之はいかにも近代の信仰的自覚として蘇生し、それによく相応したのである。

#### 四

「如来、我を救うや」と問いつづけた清沢は、「我は此の如く如来を信ず（我信念）」において、

無限大悲の如来は、如何にして、私に此平安を得せしめたまうか、外ではない、一切の責任を引受けてくださる、ことによりて、私を救済したまうことである、如何なる罪悪も、如来の前には、毫も障りにはならぬことである、(中略)如来は私の一切の行為に就て責任を負ふて下さる、ことである、私は只此如来を信ずるのみにて、常に平安に住することが出来る、

(『清沢満之全集』第六卷・三三四頁)

と云って、無限大悲の如来を信ずる信念の獲得を告白されている。一切の責任を引受けてくださる如来との値遇、「絶対無限の妙用に乗托」した「自己」の獲得の表白であるが、この信念表白に、私は『歎異抄』が伝える「聖人のつねのおおせ」を想起せずにおれない。

聖人のつねのおおせには、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり。されば、そくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」と御述懐そうらいしことを、いままた案ずるに、善導の、「自身はこれ現に罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしずみ、つねに流転して、出離の縁あることなき身としれ」という金言に、すこしもたがわせおわしませず。

(『真宗聖典』六四〇頁)

親鸞と清沢満之のこの感銘深い言葉は、ともに「我は如来を信ず」という一心帰命の信に自証された、因位の仏・法蔵菩薩となつてはたらく如来の願行の感得を語るものではあるまいか。『大無量寿経』において、阿弥陀なるものが衆生にはたらく因位の本願において法蔵菩薩の願心を説き、しかもこの願心が「不可思議の兆載永劫において、菩

薩の無量の徳行を積植」(『真宗聖典』二七頁)するはたらきとして、生死無明海に流転する衆生の存在する限り、法蔵の願行もまた不可思議兆載永劫にわたって積植せられるものである、と教説されている。このことは何よりも、阿弥陀仏は単に衆生を超越した絶対者ではなく、衆生の「もろもろの生死・勤苦の本を抜かしめん」(『同』一三頁)として、発願より成就まで衆生の生死勤苦の場に立ち、苦悩の衆生そのものとなって、苦悩のすべてを自らに荷負うて、衆生一人ひとりを「無上仏にならしめん」(『同』五一頁)として、自ら菩薩道を歩まんとする如来の無窮なる大悲の現働を表すものであるといえよう。阿弥陀仏は自ら阿弥陀仏の場を捨てて、法蔵菩薩という菩薩の立場に立つことよって、真に仏たらんとするのである。法蔵菩薩は、阿弥陀仏が法蔵菩薩として衆生の場に立ち、衆生そのものとなって、いわば内側から衆生の煩惱自執性を打ち破って、衆生における真に主体なるものとして名告り出、現前現成しようとする如来のはたらきの象徴である。

法蔵菩薩の発願と修行の教説は、「我は如来を信ず」という信心の自覚内面に深く肯かれた生きた歴史的事実である。いま親鸞の「つねのおおせ」は、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」と肯かれたのである。十方衆生を「我が国に生まれんと欲え」と招喚し、「もし生まれざれば正覚を取らじ」と誓う仏の本願を、「ひとえに」この「親鸞一人がためなり」と感佩されたのである。法蔵菩薩となって衆生を招喚し、「もし生まれざれば正覚を取らじ」と誓い続ける法蔵の願行の御苦勞が、いま自らに獲得された信心を通して深々と自証されたとき、親鸞は大きな感銘と謝念の念をもって「かたじけなさよ」と叫ぶよりほかなかつたのである。法蔵菩薩となって誓い発された本願は、「念仏もうさんとおもいたつこころのおこる」親鸞の信心として成就し、親鸞の信心決定の「今」に、十方衆生を招喚する本願が「親鸞一人がため」の本願として成就するのである。本願の成就はその本願に覚醒し本願に帰して生きる信心の成就であり、信心の成就を離れて本願の成就はないのである。本願の成就と信心の成就とは一念同時であって、その成就の時が「一人」という真の主体、正定聚の「機」、すなわち「親鸞

一人」を成就する「時」なのである。そして、親鸞が信心成就において「親鸞一人」の「機」を成就するとき、十劫成就の本願が親鸞の信心の現在に歴史的現在として真に成就し、久遠の阿弥陀仏は「今現在成仏」するのである。

如来は本願において「十方衆生」と喚び続けているが、しかしその「十方衆生」とは具体的に誰かといえば、この「親鸞」である、この自己を措いて他にはない。法蔵菩薩の発願と兆載永劫の修行と、その功德の回施を、この身の底に深々と感得し自証された表白が「聖人のつねのおおせ」である。いま清沢満之は、この「聖人のつねのおおせ」に呼应し相応して、

無限大悲の如来は、如何にして、私に此平安を得せしめたまうか、外ではない、一切の責任を引受けてくださる、ことによりて、私を救済したまうことである、

(傍点筆者)

と言われたのである。私の一切の責任を引受けてくださる如来とは、いうまでもなく法蔵菩薩となつて衆生の救済を誓い続ける法蔵の願行をいうのである。清沢のこの言葉は、清沢における法蔵菩薩の願行の自証を語るものである。私の一切の責任を引受けてくださる如来、全責任を荷負うてくださる如来、その如来のはたらきを法蔵菩薩の五劫思惟、兆載永劫の修行と教説されているのである。そして、われら衆生の一切の責任を荷負うて「我が国に生まれんと欲え」と招喚し、「もし生まれざれば正覚を取らじ」と誓い続ける本願を「大悲の内―存在」としての「自己」の発見における全責任を荷負うてくれる如来の誓願との値遇は、実は如来の「大悲―内―存在」としての「自己」の発見であつた。如来の大悲の内に在る「我」の発見、すなわち「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」「我」の発見である。清沢は、このような乗托妙用の信仰的自覚に自証された如来の意義を語つて、「私の信念は、無限の慈悲と無限の智慧と無限の能力との實在を信するのである」と言うのである。

清沢における如来の信は、如来においてある「我」、乗托妙用の「自己」の発見であるが、しかしその「我」は、「何等をも主張するのではなく、唯自己の罪患と無能とを懺悔して、如来の御前にひれふすばかりである、要は慚愧の

表白に外ならぬ」(曾我量深「自己を弁護せざる人」・『曾我量深選集』第二卷・二二八頁)といわれるように、自己の罪惡と無能を懺悔して如来の前にひれ伏す「我」である。まさに善導の機の深信の教言に自覺的に目覺め立った「我」である。清沢滿之の生涯を貫く課題の一つに倫理道德の問題があったが、しかし彼は「若し真面目に之を遂行せんとせば、終に『不可能』の嘆に歸するより外なきことである」(『全集』第六卷・三三四頁)といつて、倫理道德の実行の不可能性を告白して、

私の信念には、私が一切のことに就て、私の自力の無功なることを信ずる、と云ふ点があります。此自力の無功なることを信ずるには、私の智慧や思案の有り丈を尽して其頭の挙げやうのない様になる、と云ふことが必要である、此が甚だ骨の折れた仕事でありました、

(『清沢滿之全集』第六卷・三三二—三三頁)

と述懐している。近代の知性人であった清沢滿之にとって、四十年の生涯をかけた求道の歩みは、自力無功なることを徹底して知らしめる道場であったのである。たとえ彼が仏道の学びの唯一の方法として選び取った、あの制欲自戒の「実験」の生活がそうであったように。滿之における「実験」は、仏教の知的理解ではなく、いわば知性の底の底を破つて噴出するような「至盛の要求」に支えられた本願他力の信の獲得の唯一の方法であったのである。「いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」と言い切る親鸞の求道の歷程を、清沢はあたかも追体験するように、自らの知性や自力の限りを尽くして、「其頭の挙げやうのない様になる、と云ふこと」、すなわち「自力無功」と決定的に思い至つたのである。このようにして清沢は、法然が「十悪・愚痴の法然房」といい、親鸞が「愚禿釈親鸞」と名乗つた凡夫の自覚道に立ち帰り、それに自覺的に生きるものとなつたのである。「我は如来を信ず」という滿之の信念は、まさに凡夫の身に戦い取られた「本願の信」であつたのである。

清沢の「我が信念」は、このように基本的に凡夫の自覚道であつた。したがつて彼が「処世の完全なる立脚地」として「真宗」の根本義を「精神主義」の名のもとに世に捧げたのであるが、その精神主義は、ただに人をしてその自



覚において信仰的実存として独立せしめるのみでなく、さらに実存の交わりとして「真の朋友」関係、すなわち「彼（如来）の光明中の同朋」としての共同体の成立する地平をも開くものであった。論文「他力信仰の発得」のなかで、吾人は現に彼の光明の懷抱中にあるなり、（中略）吾人は吾人のみならず一切衆生か吾人と同く彼の光明の撰取中にあることを信するなり、故に吾人は一切衆生と共に彼の光明中の同朋なることを信するなり、

（『清沢満之全集』第六卷・二二二頁）

と述べている。満之を中心とする浩々洞は、「如来を信する」という信仰的自覚において成立している信仰共同体として、念仏の僧伽であったといわれる。たといどのような反目と嫉視とがあっても、共に凡夫であるという自覚に立って、互いに傷つけられ崩壊することのない朋友の交わり、それを満之は「如来を信する」信において与えられ開かれる利益であると感佩されたのである。

無限大悲の如来に信憑するものは、皆共に如来の寵児にして、互に兄弟姉妹なり、

（明治三十六年当用日記抄・『清沢満之全集』第八卷・四五五頁）

この満之の言葉は、かつて曇鸞が「同一に念仏して別の道なきが故に、遠く通ずるに夫れ四海の内皆兄弟とするなり」（『浄土論註』・『聖教全書』一・三三三五頁）といわれた、浄土の眷属功德の教説の自証であったといえよう。

明治三十六（一九〇三）年六月一日付、暁鳥敏に宛てた最後の書簡の終わりの方で、清沢は、

尚コンナ事一二点研究シタイト思ヒマスカラ東方聖書ノ英文大経 佐々木君ガ御アキデアレバ拝借シタクアリ  
マスカラ宜敷御願下サレテ御都合出来レバ御入来の節御貸付ヲ願ヒマス （『清沢満之全集』第九卷・三〇五頁）

と書き送られて、『大無量寿経』の研究のため、佐々木月樵から英文大経を借用したいと記している。命終の一週間前のことである。死の直前まで、いのちの限りを尽くして仏道を研鑽し、研究精進に全身全霊を打ち込まんとする意欲は、まさに願生浄土の自覚道を完全に生き切られた相である、といえよう。