

清沢満之と精神主義

—その「個」の位相—

安 富 信 哉

はじめに

清沢満之（一八六三—一九〇三）の研究は、これまで多様な角度また領域から行われ、大きな成果が現れているが、ここで私は、宗教的「個」またその個の思想に研究視点を据えてみたい。個という観点から満之の人と思想を究明するという基本的姿勢に立った研究はあまりみないようである。この意味で私が啓発を与えられたのは、ギルバート・ジョンストン氏の研究であった。私は、ウイスコンシン大学の羽田信生学兄のお勧めで読むことを得た氏の学位論文に、ひとつの研究視点を示唆されたように思う。その論文のイントロダクションで、氏は次のようにいつている。

しかしながら、この研究の目的にとつて、より中心的なことは、個人性という問題である。明治期に興った日本社会の近代化は、宗教的な人々にどのような影響を及ぼしただろうか。とくに清沢満之のような真宗仏教者は、近代社会の個人化の影響をどのように体験したであろうか。……上に述べた諸研究に照らして、清沢満之が個人主義に向かう潮流をどのくらい例証しているかということは、興味ぶかいことである。彼の宗教的信仰は、個人性の理解にどれほどの影響を及ぼしたであろうか。そして最後に丸山真男がいうような社会的な意味における解

放と一般的な仏教教義と関わる人格的、宗教的意味における解放との間にあって、かれの体験はどのような結びつきをもっているか。

……かれの体験や思想のなかには、近代的、宗教的個人としてかれを記憶せしめるに値いする何物かがあるのだろうか^①。

私がこの労作に接したのはずいぶん以前のことである。欧米において満之の先行研究がほとんど皆無に等しい状況のなかで、開拓的な研究に取り組んだ氏の努力に深く敬服したが、個人性(individuality)という問題を中心に据えて論考を進めたいという氏の研究視点を、私は無意識のうちに共有したようである。

しかし同じような問題関心を抱きながら、ひとりの日本人として、また真宗学を専攻する者として、私の立場はやや異っている。私にとって満之は、ひとつの研究対象として距離を置いて考えるには、あまりにも近い位置にいる。私は、強い思い入れをもって、かれの内面に入り、その宗教的「個」の形成とその思想(位相)を尋ねてみたいと思っただ。

一 精神主義の成立する枠組

近代人の特質は、その自律性にある。中世的な他律的拘束性から解放されて、人間の自律性に目覚め、自主性をもって生きようとするところに近代人の姿がある。他律の強権的な圧迫のなかにある封建時代から移行した明治期の日本にもそのような自立への願望が生じた。この時代の多くの青年達は、中村敬字訳の『西国立志編』(ハセルフ・ヘルプ)の流行にもあらわれているように、オプティミスティックな自己支配の願望、あるいは若者らしい客気を抱いたのである。

しかし自己実現を目的とする近代的自律性は、自我あるいは理性を絶対化し、それを無制約的に拡大していきかね

ない面をもつていた。その面からみると、満之が自ら修養によって培おうとした自律性は、拘束的な中世的他律性からの解放であるとともに、自己中心的な近代的自律性とも一線を画していた。かれにおける自律性は、どこまでも絶対無限者と自己との対応的關係の中に基礎づけられたものである。この意味において、宮川透氏のつぎの指摘は注目される。

《修養》思想は、《個》―《類》概念を基本カテゴリーとして形成された。《個》―《類》概念を基本カテゴリーとする存在論的な論理構造をもつ《修養》思想が近代日本人の人間形成における基本的枠組みとなったということは、日本をも含めた東洋の思想的伝統を考えると、決して偶然ではなかったことができる。……それは、そもそもそのはじめから、論理上、《種》世界の捨象にたち、多くの場合、みずからの存立の根拠を觀念化された《類》概念（絶対・無限）などに仰ぐものだったのである。^②

同氏の場合規定を、明治期に現れた修養思想の全体に敷衍することは適切ではないであろうが、満之のそれに照準してみるといかにも妥当ではないかと思われる。古代以来、日本人の心性を最も強く支配してきたのは、「種」―「個」の意識枠である。「種」とは何か。それは、田辺元（一八八五―一九六三）によれば、端的に「人類」と「個人」との間立つ、「血と土とに結付く直接的種的一」として、「国家」とか「民族社会」という特殊限定をさしている。^③このように、「種」とは、在地の神々であり、氏であり、郷村であり、血縁であり、家族などである。そして近代に入ると、これらのうえにさらに天皇や民族や国家が被さってくる。日本人の伝統的な行動規範や道徳律は、おもにこの「種」―「個」の意識枠のなかで形成された。そしてこの「種」が他律となつて、「個」の自律を圧迫し、阻害したのである。

このような「種」の論理に対して、仏教はどのような立場に立つのであろうか。満之は積尊の歩んだ道について、

不視国家 ー 積種敗滅

不顧国材 ー 飢饉行乞

不意親哀 ー 還郷説法

〔御進講覚書〕・〔全書〕Ⅶ―114)

と略解している。ここには、釈尊の出家が、忠孝・国家・家族という「種」世界を切り捨てるものであったことが示される。このような仏教の立場を、満之は宗門改革運動をひとまず終熄した一八九七年(明治三〇)頃から親しんだ『阿含経』に確かめた。

満之がその生活のなかで実践し、また浩々洞で唱道した修養は、「類」ー「個」の意識枠イデオロギイのなかで成立している。その著作や日記によれば、満之の「類」概念は、しばしば絶対無限、天道、平等大悲などの語で表明されるが、申すまでもなく、それらは、仏教に連なる満之の基本語である。仏教は、インド・中国・朝鮮・日本を中心として、アジア全域という世界性の地平において伝播し、深められてきた宗教であり、それゆえに「種」の閉鎖性を破る普遍性をもっている。満之はこの「類」(＝普遍性)の自覚をベースにして、自らの修養に務めていたのである。

仏の就かしめ給ふには之に就き

仏の去らしめ給ふは之を去り

仏の取らしめ給ふは之を取り

仏の捨てしめ給ふは之を捨て

至誠心を尽くして仏の命示を領すべきなり

(『有限無限録』・『全集』Ⅶ―132)

ここに信仰的自律の生活がある。それは、宮川氏も指摘しているように、論理上、必然的に「《種》世界の捨象」を伴うことになる。修養における自律の生活は、キリスト教の神律的生活を想起させるが、しかしテリッツテリツもいうように、神律(Theonomy)には、容易に他律に転化しようするような危険性も孕まれている。^⑤ 満之の修養には、厳肅さが伴

うが、修道院的なりゴリズムの影はない。とはいえ、それは、独脱無依とか無相無所住を説く禪的絶対自律とも異なる。「朝な朝な仏と共に起き、夕な夕な仏と共に伏す」(『臘厨記』一八九八年十一月二十八日)の語が示すように、それは、どこまでも「類」―「個」の深い対応の上に基礎づけられる。満之は、いわばバラダイクムの転換を期したのである。

このような満之の修養、宗教的自律性を、浩浩洞の一同人は、のちに「靈律」と呼んでいる。

世に二種の生活あり。即ち他律的生活と自律的生活となり。然れども我等は此の二者何れにも属せず、一箇特別の靈律的生活の中に在り。^⑥

満之とその精神主義に表明された修養は、靈律という語に集約されるような宗教的自律の道であった。この靈律の立場を、満之以後どれほど確認しているか。そのことは、また別に検証されなければならない。

二 明治新仏教運動における精神主義の位置

清沢満之が公に登場したのは、一九〇〇年代初頭の精神主義においてであるが、明治仏教は、社会の流れに応じ、全般に仏教護国論あるいは仏教国益論が主流であった。宗門仏教の閉鎖性を批判した一八九〇年代の新信仰においてもそれは変わらなかつた。キリスト教の欧化主義に対抗して、国粹主義、日本主義の立場を明らかにした井上円了の「護国愛理」にしても、禪淨一致に立ち、戒と恩を軸にして在家仏教運動を展開した大内青巒の尊皇奉仏大同団にしても、護法即護国觀と四恩・十善に基づく思想運動を唱道した鳥尾得庵の護国協会にしても、あるいは日蓮信仰に立脚して、愛国的情熱を語った田中智学の立正安国会にしても、その旗幟からも端的にうかがわれるように、ナショナル・リストイックな色彩が濃い。そのため個の把握が弱かつたことは否めない。

同じことは、新仏教運動を推進した仏教清徒同志会(一八九九年二月結成)についてもいえるであろう。かれらは、既成教団の腐敗や墮落と訣別し、仏教再生をめざす覚悟を示すために、キリスト教のピューリタンに対応して、「仏

教清徒」と称した。仏教清徒同志会を結成した同人たちは、信仰によって社会の改革をめざした。この人びとは、一衣一鉢で飄然として独りあつて、山林幽谷にこもるようなものは、真の仏教者にあらずとして、近代的な批判精神をもって、社会の不正を告発した。この運動は、今日、東アジア仏教諸国で活発に展開されている「エンゲージド・ブッディズム」(Engaged Buddhism, 社会関与の仏教)の先蹤ともいふべき意義をもっている。^⑦足尾銅山鉍毒事件や公娼問題について、機関誌『新仏教』(一—一—号—一六—二二号、一九〇〇—一九一五)誌上において、境野黄洋、田中治六、高島米峯、加藤玄智、渡辺海旭らが中心となつて、鋭い論陣を張つたことは、明治仏教における先進的な位置を占める。ただ個人々の宗教的主体の確立という点においては、信仰運動としてのインパクトは強いものではなかつた。

この意味で、満之が主唱した精神主義運動は、徹底して個人の立場を重視した信仰運動であつたといふことができるであろう。脇本平也氏は、かつて満之の信仰にみられる近代性を指摘し、第一に自由な批判精神、第二に個人主義への傾向、第三に仏教理解の非神話性、第四に新しい表現形式、という四点を挙げたことがある。^⑧

満之のなまなましい体験に裏打ちされた、信仰における個人主義。脇本氏は、これを精神主義の第二の特質と指摘する。このようにみても、精神主義は、宗教的個人主義といふことができるであろう。ただ宗教的個人主義は、一般には、どこの宗派、あるいは特定の教派にも所属せず、自由な立場で宗教を信仰する態度を指している。ところが満之は、浄土真宗に帰依し、真宗大谷派の僧として、生涯その身を処した人である。そう考えてみると、精神主義は、一般的の意味での宗教的個人主義ではないが、仏教(真宗)によってどこまでも「個」の独一性の自覚、内面的個性の充実を期する主張であるという点において、独自の宗教的個人主義であつたといふことができよう。

三 「種」の論理の超克

精神主義は、仏教的伝統に根ざす信仰の主張である。仏教は出発の時点から、種姓の差別(例えばカースト制度)

を否定した。しかし近代日本の仏教を振り返って痛感されるのは、種の論理の圧倒的な優勢である。親鸞は、その大切にされた名号である「帰命尽十方無碍光如来」にせめられるように、個を類的普遍の上に立脚させた。しかしその個の立場は、親鸞を宗祖と仰ぐ真宗の歴史のなかで、必ずしも堅持されてきたわけではなかった。

もし類（普遍）―種―個という範型カテゴリーのなかで、真宗の歴史を振り返ってみれば、真宗は、むしろ家族、血族という種に個を重層させてきたといえる。封建主義という種の体制は、真宗に普遍の立場に立つことを容易にしなかった。事情は、明治に入ってもあまり変わることがなかった。真宗の基本的立場が、種の論理を超えた普遍主義であるという確かめは、戦後になって、親鸞の信仰における護国思想の有無についての論議が、ひとつのテスト・ケースとして現れるまで待たなければならなかった。^⑨

宗門仏教を否定して、独自の運動を展開した明治の仏教近代化運動も、その開明的な意義はもちつつも、種の優勢を払拭しきれなかったといえる。それは、宗派仏教を超えるという独自の領域を拓いたが、個を天皇・民族・国家という種のうえに重ねることによって、仏教の普遍主義の立場からみると問題を残した。この近代化運動を推進した大内青巒（一八四五―一九一八）、井上円了（一八五六―一九一九）あるいは田中智学（一八六一―一九三九）らが登場した明治二〇年前後は、『国民之友』（一八八七）、『日本人』（一八八八）の発刊にみられるように、西欧風俗模倣の中心をなした鹿鳴館（一八八三創立）に象徴される欧化主義に抗して、ナショナリズムの思潮が興隆した時期であった。したがってかれらの仏教復興の主張にもナショナリズムが反映することは、時代の趨勢であった。

これに対して、十年後の明治三〇年前後の精神状況——特に青年にみられる煩悶・懐疑の状況——をくぐった満之は、仏教を類的普遍の論理に重ねて説き、国家をも相対化するような視点をもった。吉田久一氏は、満之の全思想体系は、日本が帝国主義化をしていく起点に対して対置的なものであったと指摘している。^⑩この意味において、私は、主体的な個の立場を類的普遍と重ねることによって、仏教を把え直した精神主義にひとつの重要なパイオニア的意義

をみたい。これについては、すでに宮川透氏がつぎのような見解を示したことが注意される。

ここに明らかのように、清沢満之の精神主義においては、還相による斯土救済の側面は、必ずしも明らかではないし、むしろ稀薄でさえある。それは彼の経歴が物語るごとく、絶対な教権をもつ宗門のうちにあつて、しかも正統視された宗門の本流との教義上の対決に全精力を傾注せねばならなかった、異端の、しかも自己の教説を十全に展開することなく早逝した彼にとつては、余儀ないことであつたように思われる。しかし枯渴した教義としての他力信仰と容易に妥協せず、倫理の否定による厭世の肯定、いいかえれば、《種》世界の全き捨象という、自己内観的な主観主義に立つ自力《修養》の道に徹することによつて、清沢の「精神主義」は内面的な抵抗としての光芒を放ちえたといふことができる。^⑩

仏教は、本来、個の自覚と自立を説く教である。個の自覚、個の自立を説いた明治の仏教者は少なくなかつた。私は、例えば明治の禪者のエピソードを想い浮かべるとき、その感慨を深くする。渡辺南穂、高津柏樹、諸嶽奕堂、橋本峨山、竹田黙雷、釈宗演、済門敬中、山岡鉄舟、滴水宜牧、萩野独園、北野玄峯、中原鄧洲（南天棒）、などの人々は、仏教者として、数々の超俗的なエピソードを残している。その悠々たる人生態度は、私たちを惹きつけてやまない。かれらは、ある意味で近代を超えている。だからかれらの言説や生きざまは、現代の欧米人の心にも訴えるのである。^⑪ 禪が近代を超えて世界性を有した理由のひとつがそこにある。

しかし明治の禪者には問題がなかつたであろうか。そこには、明治の仏教者の全般にみられるナショナリズムへの無批判な迎合がみられる。^⑫ 「大逆事件」に連坐した内山愚堂は例外である。^⑬ そのため個といつても、それと向き合う具体的な対象がなかつた。換言すれば、個の自覚は社会化されなかつた。

明治仏教を振り返つてみると、仏教が当時、国家の大きな力の前に、民族の集団原理に対して、宗教的「個」の立場を十分に顕揚することができなかつたことが注意される。そのような全般の状況の中で、精神主義は特異な位置

を占める。満之の晩年、精神主義に対して仏教界から論難の集中砲火が浴びせられたのは、明治仏教の歩調と合わなかったからである。ただなぜか満之は、それらの論難に真向から反駁することはなかった。¹⁴

いさら事改めて指摘することは不要かもしれないが、歴史を振り返れば、精神主義の個の立場が、様々な場面で多様に開花したということはできない。したがって『新仏教』の同人たちに始まり、今日に至るまでの精神主義批判は、まったく不当なものだというわけにはいかない。¹⁵が、明治仏教が「近代仏教」へと脱皮するための大切な要件は、何よりも個の自覚の強調であったはずである。しかし明治仏教全般にそのような個の確認が十分ではなかった。¹⁶その意味において、個の自覚と自立を自らの主張として唱道した精神主義の拓いた地平は、パイオニア的な意義をもつものであった。しかも肺結核という病患のなかで、孤独に苛まれながら、満之は、他力の信心によって、主体的に自己を生き、精神生活において、また後進の指導において、その死に至るまで退転することなく、逃避することなく、常に前進的に生き続けた。この点を私は忘れてはならないと思う。私は、このような満之の姿に、親鸞のいわゆる「よき人」(『歎異抄』第二章)の貌を仰ぐのである。

四 「私人」主義との対峙

満之は、苦難の人生において、ひとりの宗教的「個」として屹立した。他力の信心に立ったかれは、近代の序幕期にあった日本で、個の自覚と自立の意義を、精神主義の名のもとに世に訴えた。明治も中頃を過ぎてくると、日本人のなかに新しい自我意識が顕著になってくる。しかしその近代的個人には陥穽があった。これについて夏目漱石は、次のような言葉で表現している。

前申すとおり今の世は個性中心の世である。一家を主人が代表し、一郡を代官が代表し、一国を領主が代表した時分には代表者以外の人間には人格はまるでなかつた。あつても認められなかつた。それががらりと変わると、

あらゆる生存者がごとごとく個性を主張しだして、だれを見ても君は君、ほくはほくだよと言わぬばかりのふうをするようになる。ふたりの人が途中で会えはうぬが人間なら、おれも人間だぞと心の中でけんかを買いながらゆき違ふ。それだけ個人が平等に弱くなったわけになる。

(「吾輩は猫である」)

『猫』は、文明批評として読んでも豊かな示唆に富んだ作品であるが、漱石はここでは、明治以前と以後で、日本人にとつて個人のもつ意味が大きく変わったことを指摘している。封建時代では、人々は君に忠、親に孝ということから、個性の滅却が要求された。しかし維新以後、個性中心の世の中が到来する。それはそれで、人間性の回復を意味する。しかしそれと同時に、「ふたりの人が途中で会えはうぬが人間なら、おれも人間だぞと心の中でけんかを買いながらゆき違ふ」というような状況が生じてくる。これは、近代的個人が陥る落とし穴をよく突いた表現であると思う。普通原理に支えられないかぎり、個としての人間的自覚もエゴイズムに墮する危険がある。このような明治期の剣呑な「個人主義」の性格について、神島二郎氏はつぎのように指摘している。

いわゆる「個人主義」が明治以後「利己主義」として非難されたのは、その「個人主義」がじつは欲望自然主義で個人主義とはあきらかに別箇のものだったからである。欲望自然主義は、自己の欲望を越える内在的抑制の契機をもたぬから、本質的に非道德的であったともいえる。だから、さきの非難は、「個人主義」の本質をついていかなかった点では誤りであるが、わが国におけるいわゆる「個人主義」が非難に価したことだけは事実である。¹⁷⁾

欧米のような個の尊重を軸とする個人主義の伝統がない日本では、個人主義の名のもと、他の実在との関係を無視した独我論的個人主義、あるいは他人の権利を無視した唯我論的個人主義が大きな力を占めることになる。そのような「日本的」個人主義が、いわゆる個人主義インディビジュアルイズムと同一視される時、個人主義全般が非難の対象になるのは必至である。個人主義は、集団主義と対置されるが、個の自覚の伴わない個人主義は、没個人の集団主義と選ぶところがないので

ある。すでにこのような「個人主義」については、満之が厳しく批判したところであった。

他人がいかに迷惑するも、自分だけに都合よければよし、と云ふ風に考ふる人あり。社会は如何にもあれ、自分さへ安ければよしと考ふる人あり。自分の信じたる事は社会が如何に云ふ共、遂行すべしと云ふ者あり。かかる主義を取る人を個人主義の人と云ふ。要するに一個の自我の意志に従うて自由に働かんとするが、極端なる個人主義なり。

〔極端なる利己主義〕・『全集』VI—三三四

ここでいう「極端なる個人主義」は、利己主義を指す。ここでは個人主義は、個人の人格や批判を尊重する近代のそれではなく、無制約的な自我の解放へと向かう利己主義である。満之はこのような利己主義を *Selfish Egoism* と呼んで厳しく論難した。小論のはじめにも述べたように、満之の精神主義は、ある意味で、宗教的個人主義といふことができるが、そこに追求される個は、けっして自我に基づくものではない。この個の概念について、かつて児玉暁洋氏がつぎのような適切な定義を行ったことがある。

私人 → a private man → *privatio* → 篡奪者、清沢先生の所謂「如来の仕事を盗むもの」

独立者 → *individuum* → 不分割者、個即普遍として成り立つ主体、清沢先生の所謂「独尊子、独立自在の分を守るもの、他力摂取の光明に浴しつゝあるもの」¹¹。

ここで児玉氏は、満之の追求した個が類的普通と即一的に成立つものであることを明説している。十九世紀の欧米の個人主義においても、必ずしも近代的な個人主義にまで十分に至っていたとはいえない。しかし明治期日本における個人主義は利己主義とまだ未分化の状態にあった。それは、人間の「類」的性格を破壊して、孤立化・アトム化をきたす危うさを内に秘めていた。

そして明治期日本におけるこのような個の未成熟は、実は現代日本人にも共有される問題として残っている。戦後の日本人のなかに広がっているのは、個人主義というよりは、むしろ「自分さえよければ」という「私人」主義

(ミイイズム)とも呼ぶべき狭い心である。このような現代日本における個の未成熟について、ある評論家が述べた
つぎのことが想起される。

個はエゴイズムとか物欲とかいう形でしか表現できない。個を実現したい要求と欲望を充足したい要求が混ざってしまっている。不幸なことに、日本の宗教はそれを分離できていない¹⁹。

評者の指摘するところでは、戦後日本において、個人は社会的な存在として認識されることが乏しく、逆に個の確立が物欲すなわち私的所有の確立と同一視されている。個の確立が私的なものの追求と混同されるとき、エゴイズムの根は断ち切られることがない。そして日本における宗教の現実には、個人のエゴイズムの満足に奉仕する原理として多くが機能しているというのである。

西洋のストア主義がそうであったように、仏教にあっても小乗仏教は、個人主義的な生き方を標榜したが、それは世間から距離をおいたところに平静な生活を見出そうとする出家主義で、私たちの時代の個人主義とはかなり違ったものである。現代の個人主義においては、個人は何よりも社会的な存在として認識されなければならない。元来、在家的立場を重視する大乘仏教は、社会と遊離せず、社会生活のなかにおいて個の確立を意図したが、実際にはそのような本来的意義を果たすことが困難であった。

明治の仏教において真俗二諦論が説かれ、仏教と社会との調和が図られたが、それは結果的に仏教(真諦)を世俗に追随させるという役割を演ずることになった。とくに真宗教団の場合、歴史に明らかのように、真俗二諦論は、家・民族・国家という「種」の体制を補完する論理として機能することになった。ここにおいて、個は、種と重層し、種の抑圧のもと、個の育成は阻まれることになった。真宗教団は、「種」の論理によって形づくられた天皇制国家への無原則的な協力を終始することになったのである。

おわりに

明治の状況下において、仏教は人間の個の自覚に向かつて有効な提言をなしえなかった。安田理深が説いたように、満之の出現した意義は、仏教を「自己」として復興させようという道を拓いたことにある。²⁰ その意味において、私は、日本の近代初頭に、親鸞聖人の信仰のもとに満之が精神主義を唱えた歴史的意味の大きさを改めて痛感せずにはいられない。かれは、人間をかけがえない精神的存在として意味づけた。

吾人は一個の霊物なり。只だ夫れ霊なり、故に自在なり。(意念の自在あり。) (『臘扇記』・『全集』Ⅶ―三七六)

私は精神的存在であればこそ自由へと繋がれているのだ、と満之はいう。ここには、宗教的信仰によって靈性(spirituality)を開発し、個として自立できるといふ思想がある。満之は、一方において、万物一体論というホリズム(holism、全体論的な世界観)のもとに、近代の人間中心主義、自然界に対する人間の蹂躪を警告し、他方において、明治期の宗門で喧伝された真俗二諦論と対決しつつ、本来の意味の仏教的伝統、その要諦のひとつである個の自覚と自立を世に訴えていった。それが精神主義であった。ある意味において、近代の負債を負っている私たちに、満之の主張は、生の原理をいまなお提示してくれているといえるであろう。

注

- ① "Kiyozawa Manshi's Buddhist Faith and Its Relation to Modern Japanese Society" by Gilbert Lee Johnston. Ph. D Thesis presented to Harvard University, April, 1972. インターロダクシメンの一部を拙訳した。
- ② 宮川透『日本精神史の課題』(紀伊国屋書店) 一三〇頁。
- ③ 田辺元『田辺元全集』第六卷(筑摩書店) 四七七頁。
- ④ 田辺元が『懺悔道としての哲学』(一九四六)において、それまでの「種」の論理の強調を転じたのは、本書の主題である

信仰が、類一個のパラダイム（意識枠）において成立しているからであるといえよう。

- ⑤ Paul Tillich "Ultimate Concern - Tillich in Dialogue" Harper & Row, p. 33.
- ⑥ 「他律、自律、霊律」「精神界」七巻一号、一九〇七年一月。
- ⑦ エンゲージド・ブッディズムの活動とその歴史的な背景については、たとえば "Engaged Buddhism - Buddhist Liberation Movements in Asia" (edit. by S. Queen and Sallie B. King, SUNY Press, 1996) に紹介されている。
- ⑧ 脇本平也『近代の仏教者』日本の仏教14（筑摩書店）二六三頁。
- ⑨ 申すまでもなく、この問題に大きな一石を投じたのは、親鸞の反護国性について問題を提起した「いわゆる護国思想について」（『親鸞ノート』所収）という服部の聡の長い論文である。
- ⑩ 吉田久一『清沢満之』（吉川弘文館人物叢書）二二二頁
- ⑪ 宮川透「前掲書」一五〇頁
- ⑫ Paul Reps "Zen Flesh, Zen Bones" (Charles E. Tuttle Co., 1957) 参照。明治の禅者の言行を多く載せた本書は欧米人に広く読まれている。
- ⑬ 田村芳朗氏は、明治仏教者の一般的な心情について、「郷土愛的な日本びいき、心情的な天皇崇拜、宗家的な皇室尊崇」をその基調としてみている。「(天皇制への明治仏教の対応)『天皇制と日本宗教』(伝統と現代社、一六二頁)。禅者もまた同様である。高山樗牛が『明治思想の変遷』(二八九八)のなかで、仏教は世界宗教で、キリスト教と同じ立場に立つものであるとし、したがって日本主義は「仏耶両教の共同の敵」であるといっているのは、仏教の普遍主義の立場からすれば当然の論であろう。
- ⑭ 参照、曾我量深「自己を弁護せざる人」『曾我量深選集』（弥生書房）第二巻二四頁。一九〇二年二月、上野精養軒で京浜仏教徒大懇話会が開かれた折、満之はこれに出席し、当時盛んであった精神主義批判に抗弁しなかったという。
- ⑮ 今日でも、田村円澄「清沢満之と『精神主義』」（田村円澄『日本仏教史』5所収、法蔵館）をはじめ、多くの精神主義に対する批判や限界性の指摘がある。最近の諸批判の検討については、久木幸男『検証 清沢満之批判』（法蔵館）を挙げる事ができる。

⑯ 戦後、一九六二年より真宗大谷派で始動した同朋会運動は、(家の宗教から個の自覚の宗教へ)というスローガンを掲げ、

真宗の信仰にとつて個の自覚を訴えた貴重な運動といふことができる。しかしそこに掲げられるスローガンについて、改めて確かめることが必要であろう。これについて、高史明氏のつぎの発言がある。

「家の宗教から個の自覚の宗教へ」ということがよく語られます。現代に伝えようとする血のにじむような願いが、そこにこめられていると思います。現実を直視するならば、その意味するところは明らかであります。しかし、今はその内容がもっと正確にされてよい時機ではありませんまいか。……

個の自覚が「家」の対立項としてのみ立てられるなら、近代主義です。そして今日、その限界があらわとなっております。

(『いのちの発見』東本願寺伝道ブックス3、七四頁)

⑰ 神島二郎『近代日本の精神構造』(岩波書店)二二四〇頁。

⑱ 児玉暁洋「独立者の共同体―真宗大谷派教団の体質変革の原点を求めて―」『本願寺教団』(上原・真継編、学藝書林)。『資料清沢満之』(同朋舎)論文篇、一九五頁再録

⑲ 芹沢俊介「宗教の未来形」中『京都新聞』一九九一年四月一〇日。

⑳ 安田理深はつぎのようにいつている。

仏教復興の時にいろいろな形で復興の試みが試みられた訳ですが、仏教を哲学として復興させるとか、或は文化として復興させるとか、こういう色んな試みがあったんだと思うです。その中で自己として復興させようという、そういう道を開いた。それが清沢満之先生の持つ意義じゃないかと思うです。(『信仰の実存』文明堂五一頁)