

明治中期の真俗二諦論と清沢満之

安 富 信 哉

清沢満之がその晩年に大きな関心を払った主題に真宗の俗諦義がある。清沢は、その逝去の五日前に大浜の自坊西方寺から東京の浩々洞の暁烏敏に宛てた書簡のなかで、

原稿は三十日の夜出して置きましたから、御入手になりましたことゝ存じます。別に感ずべき点もないと思ひましたが、自分の実感の極致を申したのであります。前号の俗諦義に対して真諦義を述べた積りであります。然るにこの俗諦義については、多少学究的根拠を押へたつもりであります。詳細は御面晤の節に譲りますが、大体は、通常三毒段と申す所にある「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」の二文を眼目と見ましたのであります。（そこであそこは三毒段と名づくるのは如何と存じます。三毒段とすれば、貪瞋の二つの前後に今の二文があつて、其の後に愚痴の段があることになります。小生は、あの三毒段五悪段を合して善悪段とし、其の内を所謂三毒段を総説段とし、所謂五悪段を別説段として科するが宜敷かと思ひます。）尚ほこんな事一二点研究したいと思ひますから、東方聖書の英文大経、佐々木君が御あきであれば拝借したくありますから、宜敷御願下されて、御都合出来れば御入來の節御貸附を願ひます。

〔清沢満之全集〕Ⅷ・一六九頁

と書いている。この書簡のなかで、清沢は、彼の絶筆となった原稿「我はかくの如く如來を信ず」（我が信念）を、雑

誌『精神界』に掲載すべく送った旨を記しているのであるが、それが、その「前号の俗諦義」に対応するものであることを注意している。「前号の俗諦義」というのは、「宗教的(道德(俗諦))と普通道德との交渉」という論稿をさしている。

現在、真俗二諦といってもほとんど一般には知られていないが、真俗二諦の語は、もと仏教教義を明かすについて用いられ、多くの経論に見ることができものである。真諦とは勝義諦とか第一義諦とも語られ、俗諦とは世俗諦とか世諦とも言われている。その意味するところは多様であるが、基本的には、真諦とは、出世間的究極的な立場での真理、俗諦とは、それに対するところの、世俗的相対的な立場での真理をあらわすものである^①。

親鸞において、真俗二諦の語は、『教行信証』化身土巻の『末法燈明記』の引文のなかにあらわれるが、それ自体が主體的にとりあげられたわけではなかった。この概念は、真宗教団が発展した中世期、王法・仏法の語で積極的に取り上げられた。存覚は、

仏法王法は一双の法なり、鳥のふたつのつばさの如し。車のふたつの輪の如し。ひとつも欠けては不可なり。か
るがゆえに仏法もて王法をまもり、王法もて仏法をあがむ。
〔破邪顯正鈔〕中・聖全三・一七三

という。また蓮如は、

ことにほかには王法をもておもてとし、内心には他力の信心を深くたくはへて、世間の仁義をもて本とすべし、
これすなはち当流にさだむるところのおきてのをもむきなりとこころうべきものなり。

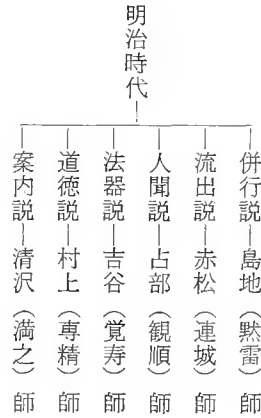
『お文』第二帖六通・聖全三・四三四

と記し、さらに「王法は額にあてよ。仏法は内心に深く蓄えよ」(『御一代記聞書』一四一)と誠めている。このように、
中世以来、真宗は仏法を本旨としつつも、世法たる王法を無視するものではないと示されてきた。

ところが近代国家として日本が発出した明治期に入ると、世俗倫理との調和が真宗に求められ、王法と仏法の語は、

真諦と俗諦の語に置き換えて表現されるようになった。明治二年九月に西本願寺の法主広如が出した「消息」や明治八年六月に東本願寺の法主嚴如が出した「五箇条篇目の消息」には、二諦相依の教旨は真宗の根幹であると表明されている。^② やがて真俗二諦は、事あるごとに強調されるようになり、論者のなかには、天皇制国家への協力を、真俗二諦論に基づいて積極的に説く者も多くあらわれた。

佐々木月樵は、明治時代における真俗二諦説の代表的なものをつぎのように列記している。



『真宗概論』第七講、真俗・『佐々木月樵全集』五・八五〇頁

真諦と俗諦との関係については各説さまざまであるが、とくに清沢満之については案内説であるといわれる。案内説とは、俗諦道德が真諦へ導くものであるという説で、当時主流であった真俗両輪論あるいは両翼論のなかでは特異な位置を占める。

思うに、この清沢の二諦論への関心は、彼自身が終生自らの身をもって対決してきた倫理の問題に由来するが、それと同時に、清沢が主体的に係わり、批判の眼を注いだ東本願寺の宗門状況、あるいは法主の名で度々発せられた垂示の内容に触発された面も看過できない。両堂再建や負債償却などのために、また日清戦争に際しては国家協力のために多大な資金を必要とした明治の宗門は、その募財の達成にあたって垂示を頻発したが、そのときに用いられた有

力な論理が真俗二諦論であった。清沢が真宗の真俗二諦論について関心を深めることになった背景には、このような宗門状況もまた絡んでいたと考えられる。小論では、とくに明治中期の宗門の真俗二諦論を視点として、清沢における俗諦観の形成について尋ねてみたい。

一 明治中期の真宗大谷派と真俗二諦論

a 両堂再建と真俗二諦論

明治二〇年代には、大谷派教団は、幕末の戦火で焼失した両堂の再建と負債の返却という二大事業をかかえ、当時の金額で合計一千万円という巨大な資金を必要とした。明治二二年五月、その両堂再建事業の一環として、大師堂の上棟式が行われ、募財が要請されたが、その折法主殿如の名で垂示が出された。

就テハ兼テ聴聞ノ如ク、愈々二諦相依ノ宗意ヲ守リ今生ニ於イテハ王法ヲ本トシ人道ヲ覆ミ我身自身ノ出離ノ一大事ヲ心ニ掛ケ……愈々一月親示ノ趣キヲ服膺シ、此上一キワ尽力致シ、速ニ両堂再建ノ工事、勸学布教ノ目的ノ達セラルル様、ワケテ報謝ノ懇念ヲ運ヒ與レラレ度宜シクタノミ入レ置ク。(明治二六年九月「本山事務報告」)

当時、絶大な宗教的権威をもっていた法主の名で、このような趣旨の通達が宗門の僧侶に向けて頻繁に発せられた。ここにあるように、二諦相依の宗意を守るべきことを強調し、現世には王法為本に立つべきことが説かれ、それを基調として両堂再建のために各自が尽力することが要請されている。

この王法為本の具体的な内容として説かれたのは、天皇の恩と仁義忠孝の道である。そこには真宗の教義を天皇制思想にはめて保証し、宗門が国家から逆に支えられようとする意図がみえる。敵如逝去のあと新法主となった現如の名で、「天皇陛下ヲ始メ奉リ名臣賢相等ノ外護ノ恩ヲ報シ……仁義忠孝ノ道ヲ相守リ他力金剛ノ信心ヲ速ニ決定シ、

イヨイヨニ誦相依ノ宗義ヲ誤ラヌ様……尚、現当二世心得、誤リナキ様宗意ヲ守リ法義相統大切ニ致セ」（明治二十七年五月八日「本山事務報告号外」という通達が出されるが、ここにもそのことはうかがわれる。そしてこの「師命」を受ける形で、当時、宗門の内事・会計・教学において専制的な体制を敷いていた執事の渥美契縁は、つぎのような演説を行っている。

約ルトコロハ俗諦門ノ仁義忠孝ノ道ヲ御引キ立テ遊ハサルル御意ヨリ御懇ロナル法要ヲ御執行ニ相成ルコト、然レバ此御法縁ニ遇ヒ奉リシ面々ハ兼子テ聴聞致サルル俗諦門ノ御化導仁義忠孝ノ道ヲオロソカニ思ハヌ様娑婆逗留ノ其間ハ王法ヲ本トシ仁義ヲ先トシ人タル者ノ道ヲ踏外サヌ様致セヨ……娑婆ニ命ノアル間ハ表ニハ仁義ノ道ヲ守リ君ニ忠、親に孝、兄弟中ヨク、夫婦睦ク、人ニ対シテハ実意ヲ以テ交リ朝ナタナニ国家ノ為メ、御国ノ為メト云事ヲ忘レヌ様心掛ケラレネハナラヌ。以下略

（渥美契縁執事「同」）

一般に法主の垂示の記事のあとには、執事や学者がこれを受けて演説するのが通例であった。この渥美の演説を一瞥して明らかなのは、真諦が死後未来の事柄とみなされ、専ら天恩を報じ、仁義忠孝の道を歩むことが俗諦として強調されることである。いわば天恩と忠孝の道を説いて、法義相統・二諦相依を呼びかける図式である。とくにこの演説の後半は、明治二十三年一〇月三〇日発布の教育勅語の内容と相応するものである。明治国家の教育勅語体制の展開のなかで、その体制に乗りかかるとして真俗二諦論が説かれていくのが分かる。このような渥美の姿勢に対して、清沢がやがて「師命論」（『教界時言』明治三〇年一月）で「師命を濫用し……その執務の間に、宗務を非議するものを庄せんが為に、漫りに御垂示を濫用して門末を強制し、愚昧を欺きてその説に妄従せしめんことを企て」と激しく叩いたことは承知の通りである。

b 日清戦争と真俗二諦論

天恩と忠孝を真俗二諦の名のもとに強調することは、明治二七年八月に始まった日清戦争に際して発布された通達にも顕著にみられるところである。つぎの垂示をみよう。

今般朝鮮ノ騷乱ニ起因シテ清国ト交戦ノ端ヲ開キ竟ニ宣戦ノ詔勅ヲ下サセラルルニ至ル。洵ニ国家ノ一大事何事カ之ニ過ン。苟モ帝国ノ臣民タルモノ此時ニ際シ、宜シク義勇君国ニ奉スヘキハ勿論、殊ニ本宗ノ門徒ニ在テハ豫テ教示スル処ノ二諦相依ノ宗義ニ遵ヒ朝家ノ為国民ノ為御念仏候フヘシトノ祖訓ヲ服膺シ、専心一途報国ノ忠誠ヲ抽シ、応分ノ金品ヲ献納シテ軍資ノ一端ニ供シ相当ノ物品ヲ寄贈シテ在外兵士ノ労苦ヲ慰メ以テ軍氣ノ振興ヲ助ケンコトヲ希図シ、其名ヲ軍籍ニ係ル者ハ速ニ他力本願ヲ信シテ、平生業成ノ安心ニ任シ、身命ヲ国家ニ致シスコシモ恐ルル所ナク勇往奮進以テ国威ヲ発揚シ同心一致海岳ノ天恩ニ奉答スヘシ。是則チ帝国臣民ノ義務ヲ尽スモノニシテ即亦本宗念仏行者ノ本分ヲ守ルモノナリ。門末ノ輩宜シク詔勅ノ聖旨ヲ奉体シ竭誠尽力スヘシ。

(明治二七年八月六日「本山事務報告」)

日本の宗教界は、仏教界はもとより、キリスト教界も、開戦とともに戦争を支持する声が高まった。このような義戦論の声が世間に広まっていくなかで、真宗は率先して国家への赤誠を強調した。戦争中に発布された数々の垂示は、二諦相依・王法為本の掟に基づいて、天恩の辱けなさを想い、報国の忠誠を尽すべきことを顕揚し、また統後にある門末が、外地の兵士の労苦を慰めるために金銭を献納するよう呼びかけている。

真俗二諦をベースとするこの懇志の呼びかけは、門末にどのようなインパクトを与えたであろうか。富山県高岡の出身である横山源之助は、当時の宗門の呼びかけが及ぼした影響についてつぎのように記している。

我郷地において信ぜらるる宗教は固より仏教にして、そのうち大谷派の一向宗が一番隆盛なり……開戦せられ候

當時は、我下層社会一般の議論は、戦争を非とするものにて候いき、固より廟堂の或諸君子が如く種々の理窟ありて、さて這段の非戦論出で候にてはこれなく、詮するとこ軍があつては世は不景気になる職業はなくなる、飯は食えなくなるという単一なる理想が標進となりて、すなわち現政府攻撃論など幻躍候なれ……しかるに幾月ならずしてかれらは梅干を集め、續子を献納候熱心なるに到り候は、その因由何によりてか然るかと申候に、即ち真俗二諦を教理とせる、親鸞宗の僧侶達が説教候感化なりと御承知あれ。……まして本山より内意にてもありたらんものか、平常に倍して熱心に敏活に、一種の戦争談を法壇の上より説教となりて話せらるるを聴き、日に映じて消ゆる薄氷の如く、いつとはなしに不平の声も失せ行き候て、一層激しく戦争を気に掛け候様相成候段、結果より相見候わば、不思議な位に御座候。

戦争と宗教、個々その面目主義の上に千万里と相違有之（これあり）候覚えらるるに、変なところで一致和合候こそ奇現象なり。
〔戦争と地方労役者〕明治二七年二月二八日『毎日新聞』^③

戦時協力の実態を、横山は、いかにも社会問題研究家らしく鋭利な筆先で決っている。彼がみた高岡の下層社会は、戦争前には厭戦気分が支配的であった。しかしやがて本山の要請で金銭や物品を献納するようになり、戦時協力に傾いてゆくが、そこには、「真俗二諦を教理とせる、親鸞宗の僧侶達が説教」があつたという。貧しい人々が納志するのは大変に困難なことである。それがいつしか卒先して身銭を切つて相当の懇志を本山に送るようになる。その背景には、民衆の心情のなかにしっかりと根を張り、彼らの精神生活と密接につながっていた地方の僧侶たちの活動があった。国家への忠誠にひたすら傾いていった当時の宗門は、僧侶と門徒とのあいだに介在した相互の信頼関係を利用して、真俗二諦の名のもとに門末を国策協力へとからめとっていった。

一一 清沢満之と真俗二諦論

a 二諦論の形成

明治二年七月に京都府尋常中学に赴任した清沢満之は、僧風の頹廃を実感し、やがて自ら真の仏者たらんとして、厳しい禁欲生活、いわゆるミニマム・ポンプルの実験を開始する。この頃の清沢は、真宗俗諦の問題にはあまり関心を示していないようであるが、つぎのことが残されている。

仁義忠孝の天恩を奉戴して、人に迷惑をかけぬよう、自身もやりそこなひをしない様、互に悪を誡め善を勧めて、生きては国家の良民となり、死して安養浄土の快樂を受くるは、実に不可思議の因縁なりと存知して、有難く目出度く真俗二諦の喜を得奉り、称名し乍ら勉強するのが肝要。

(明治二六年一月二六日「報恩講日記」・『全集』Ⅲ・四九七頁)

現世においては仁義忠孝と廢悪修善の道に立ち、来世においては安樂浄土に生まれんという。この一節を読むかぎりでは、清沢は当時の二諦論の通念を全面的に踏襲しているといえる。

宗門に提示された二諦論は、儒教と国家主義に枠づけられた王法為本の立場にその特質がある。ここに護国思想的な真宗が打ち出され、それが天皇制の問題と絡んで後々まで尾を引くことになる。宗門に示された二諦論は、構造的にみれば大変に分かりやすいものである。それは、真諦を死後の往生に、俗諦を現在の道徳——しかも儒教的なそれに配し、ともに成立するという立場である。つぎの垂示は、そのような二諦論の立場をよく示している。

王法仏法は車の兩輪鳥の兩翼の如く須臾も離るべからず。もし王法の御まもりがなければ折角人間に生れながら人たる道を尽すことはならぬ。又いかに王法の御まもりがあればとて仏法の尊きいはれを聴聞せねば、未来の

一大事に安堵いたすことはかなはぬ。就いては我が流れを汲む門葉は二諦相依の宗義を堅く相守らねばならぬ。固より真諦門に於いては専ら出離の要法を説き、俗諦門には王法仁義の人道を示すこと、宗祖大師立教開宗よりこのかた我が宗意安心に於いてはいささかもかはることはなければとも聞く人々の心によりてややもすれば現当二世心得違の輩ありてはならぬ……此世の縁尽き次第安養浄土の蓮の臺へ往生遂る仕合せ者なれば愈々今生にあるかぎり王法を本とし仁義を先として人間の自分にそむかぬやう大切に心をかけ未来の一大事は仏智不思議の他力にまかせ、娑婆逗留の其間は報謝の称名怠りなく愈々法義相統を大切に致すよう。

(明治三〇年一〇月「常葉」第2号)

王法(俗諦)と仏法(真諦)の關係を車の両輪あるいは鳥の両翼に喩え、二諦相依の立場に立つことは古典的であるが、ここで強調されるのは「現当二世の心得」である。現在は王法仁義の道を歩み、(未)当来は弥陀の浄土へ往生することを期せよとするのである。現在と未来をこのように截然と區別することは、信心に立って、現在を見返すということと否定することにつながる。元来、信心は、現在への批判、現実の相対化をつねに孕むものである。信心とは、「煩惱具足の凡夫・火宅無常の世界はよろずのことみなもてそらごとたわごとまことあることなき」(『歎異抄』)と現実を否定的あるいは批判的に認識することによって、逆に「ただ念仏のみぞまことにておわします」(同)と仏道に向って一筋に歩んでゆくことを意味するからである。真宗は、このような否定の精神を本来うちにかかえている。その意味において、明治の宗門が門末に説いた真俗二諦論は、真宗が本来有している否定の精神を中和し、これによって既存の現実を限りなく容認していく方向を開いたといえよう。

このような宗門の真俗二諦論がある一方で、やがて清沢は、独自の二諦説を形成していくことになる。その背景に、宗門と対決してきた清沢における回心の体験がある。「回想す。明治二十七・八年の養痾に、人生に関する思想を一変し、ほぼ自力の迷情を翻転し得たり」(『当用日記』)。このように彼はその回心を告白している。禁欲生活の結果、

明治二七年に結核にかかり、療養生活に入るが、清沢はそこで大きな精神的転回を体験したのである。この精神的転回が、先の「報恩講日記」の二諦理解とちがった方向に清沢を導いていくことになる。回心後まもなくの清沢に、真俗二諦について主題的に述べた文章はない。しかし彼は、親鸞の「非僧非俗」の生活に真宗俗諦の趣旨を見出していたと思われる。

或問。衣儀服装、真に関心するに足らざるか。子の麻衣鼠（或は白）服、これ何の意ぞや。

答曰。外俗内僧（非僧非俗）の身また俗諦勤儉（素朴）の旨義を留心せざるべからず。衣服飲食この点においてその取捨あり。しかして彼の麻白の如きは蓋して儉素の意を達せんとする一端なり。飲食においてもまた去奢削多の法を求めて止まず。断食を試みたるが如き、また以てこの研究に益せんとしたるのみ。住家裝飾等また漸く稽考する所あらんとす。

（明治二八年一月一八日「保養雜記」・『全集』Ⅴ・六八頁）

この自問自答は、親鸞の非僧非俗の生活をめぐって展開している。ここで清沢は、非僧非俗を外俗内僧と解して、俗諦の実践を「勤儉」すなわち勤勉と節儉の生活のなかにみている。そこで「去奢削多」あるいは「断食」などの彼のミニマム・ポシブルの実験は、この点において意義があったといわれる。彼は俗諦の意義を親鸞の生活それ自体のなかから直接に読みとろうとする。その是非はともかく、このような俗諦論の方向に、宗門の儒教的な俗諦論とちがったものをみることができるといえる。そのちがいは、真俗二諦の相方のあいだに時差を認めず、同時的なものとして把えているところにもうかがわれよう。

仏者は同時に二種の世界に住する者たるを要す。二種の世界とは何ぞや。或いは世間、出世間と謂ふべく、或いは真諦、俗諦と謂ふべく、或いは絶対、相対と謂ふべく、或いは有限、無限と謂ふべし。

〔仏教者蓋自重乎〕明治三十一年一月発行『教界時言』・『全集』Ⅳ・三三七頁）

このような同時的な二諦理解は、真俗二諦を信心の両面にみていることにおいて、

天道心は真諦なり。人道心は俗諦なり。真俗二諦は相依相對の道心なり。

道心
真諦——信他力 不怨天
俗諦——尽自力 不尤天

〔臘扇記〕明治三十二年一月一八日・『全集』Ⅶ・四一三頁

という相資相依的な二諦理解と軌を一にする。ここに俗諦案内説に至る必然性が看取される。

b 道德宗教の目的

ところでこの頃、宗門では、新法主となった大谷光演（彰如・句仏）が東京に留学し、また連枝の大谷勝信、螢城がそれぞれ台湾に開教のため渡航する。新法主は、上京にあたって、宗門の機関誌に、自らの決意を、

態ト申入候。今度予ハ東京ニ留学致候テ、高德碩学ニ接シ、自身ノ知徳ヲ増進スルト共ニ帝都ニ於テ先ツ二諦相依ノ祖教ヲ殊ニ闡揚シ、御垂示ノ御意趣ヲ貫徹シテ遂ニハ門末ヲシテ不忠孝タルノ人ナク往生ノ大業ヲ得ル人ヲラシメント期シ、出發致候。
（明治三十二年八月三〇日「常葉」号外）

と、二諦相依の教義を宣揚し、忠孝の道を説くことを期して東上留学する旨を示す。当時、新法主の東京留学をめぐって、様々な噂が飛びかい、本山内局はこれに苦慮した。

清沢は、「以而青年信徒之養生ニ尽力致度且又ハ小僧布教之補翼ヲ依頼致度」（明治三十二年二月二〇日付書簡）という新法主彰如の招命により、病軀を励まして東上し、本郷森川町近角常親の家に入り、新法主の補導にあたることになる。彼には新法主に寄せる並々ならぬ期待があった。この任に就くにあたって清沢は、その方針をつぎのようにメモした。

吾人一般修養の主眼。政治、法律、一切世間の制度は皆宗教の為なり。宗教内の異類派別は皆真宗の為の方便なり。真宗の宗門組織一切の施設は皆私一人の為なり。パンの為、職責の為人道の為、国家の為、富国強兵の為に、

功名栄華の為に宗教あるにはあらざるなり。人心の至奥より出ずる至盛の要求の為に宗教あるなり。宗教を求むべし、宗教は求むる所なし。

(明治三十三年「御進講覚書」・『全集』Ⅷ・一〇九頁)

一読して明らかなように、このメモは、まず何よりも自己一身の問題こそ宗教において第一義的な課題であることを強調する内容になっている。それは、「二諦相依ノ祖教ヲ殊ニ闡揚シ……門末ヲシテ不忠孝タルノ人」なからしめんと表明した新法主の公式的なことばと逆の方向を示している。他人に対して教導的態度に出るよりも、まず私自身何たるべきかを問題にせよ、というのが清沢の一貫した持論であり、新法主に対する指導でもあった。かくして宗教は、パンのためとか、職責のためとか、人道のためとか、国家のためとか、富国強兵のためだとかいうような功利的目的のためにあるのではなく、自身内奥の精神的要求に應えるためにこそあるのだといわれる。「至盛の要求のために宗教あるなり」ということは、宗教はそれ以外の目的のためにはないということである。この清沢の主張には、明治仏教を特徴づけた護国主義的な思想、報国の思想はない。世間の論調では、仏教が伝播したアジア諸国の国運の消長をみて、仏教は消極的な効果しかないと断ずる論者が少なくなかった。仏教側は、そのような世間の批判を前にして、仏教国益論をもって答え、国策協力によってその主張を証しようとした。そしてそのような流れのなかで、大谷派宗門もまた「本尊崇敬・天牌安置・二諦相依・天恩大切」(門跡直命)を掲げ、一身を国家に投げうち、忠勤を尽すべきことを門末に呼びかけた。明治中期に頻発された垂示からもうかがわれるように、真俗二諦論は、このような宗門の立場を支える理論的支柱としての役割を果たすことになったのである。

では、仏教は、世間の論者のいうように、消極的な効果しかないものであろうか。未来に向って前進し、発展していくとする人類にとって、何らの積極的な効果ももたないのであろうか。『教界時言』を廃刊した明治三十一年ごろから、清沢は、自己実存の問題として宗教について考える立場が一層深まり、改めて道德宗教の意味について思索をめぐらす。

故に進化とは如何、退化とは如何といはゞ、彼の絶対無限に到達する行程が進化にして、之に背馳する行動は退

化といふ可きのみ。而して尚ほ精密に之を尋ねれば、進化退化は、直接には個人上の実行に対する言にして、之を集合体に適用するは、間接の応用に過ぎざるなり。

吾人は此の如く善悪の標準を究得したり。而して道德宗教の要は、絶対無限に到達せしむるにあることを審にせり。是に於いてか、仏教の効果は消極的なりや否やの問題に就いて回想す可し。仏教は由来道德宗教を以て其の任とするもの、これを他事の為にせしめんとするは、要論にあらざるなり。

(明治三二年九月・一二月発行『無尺燈』「仏教の効果は消極的なる乎」・『全集』Ⅵ・四四六頁)

仏教は人間を何処に向つて歩ませようとするのか。基本的には絶対無限に向つて歩ませようとするのである。ここに道德宗教としての仏教の任がある。絶対無限へと進ましめるか、そこから退かしめるか。この一点に善悪の標準がある。そして絶対無限に進ましめることの他に効果を求めることは仏教の本旨ではない。絶対無限という語は、仏教の究極的真理である涅槃や如来などの異名であり、『宗教哲学骸骨』(明治二五年)以来の清沢の基本語である。また、進化論は、当時の社会を席卷した思想であるが、これについて清沢は「仏教と進化論」(明治二八年二月・二九年二月『無尺燈』)などで論じたことがあった。そしてその論稿を書いてから一、三年後のいま、清沢は、進化論に宗教的視点をえて、絶対無限に到達するプロセスこそ進化であると思、そこに仏教の「大積極的希望」を予想する。この視点に立てば、道德宗教とは、絶対無限へと至るプロセスを人間に与えるものである。そしてこの論は、真諦と俗諦の關係にあてはめることもできる。両者を併立的にみる一般的な見方とはちがって、相対有限の俗諦の実行を、絶対無限の真諦の信仰へのプロセスとみる見方である。清沢の俗諦案内説はこの見方の上にあるといえる。

c 俗諦論の帰趨

明治三六年五月発行の『精神界』に清沢は、「宗教的道德(俗諦)と普通道德との交渉」を発表した。この論稿は、

先に発表した「倫理以上の安慰」および「倫理以上の根拠」の論のあとを受けながら、当時、宗門の内外で広く唱えられていた真俗二諦論を厳しく批判し、俗諦の本義を身をもって解明しようとしたものである。私は、この稿の冒頭で、清沢が晁鳥に宛てた書簡の一節を紹介したが、そのなかで清沢は、「我が信念」が真諦の安心の実感の極致を端的に告白したものであるのに対して、この俗諦義の論稿が多少学問的根拠を押えたものであると表明している。

この書簡によれば、清沢は、真俗俗諦の根拠を『大無量寿経』下巻の悲化段（三毒・五悪段）の教説に求め、とくに三毒段のなかの「宜各勤精進、努力自求之」と「努力勤修善、精進願度世」の二文を眼目であると押えている。すでに清沢は、先に示したように、俗諦を「尽自力、不尤人」とする宗教的見地を得ていたが、『大無量寿経』のこの二つの経文は、その宗教的見地に相応するものである。

『大無量寿経』悲化段の教説は、古来、第十八願の抑止文である「唯除五逆誹謗正法」を詳しく述べたものであるといわれる。^④親鸞は、この抑止文について、『尊号真像銘文』本のなかで、「唯除というは、ただのぞくということばなり。五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせんとなり。このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとせんとせんと」といい、この文が罪惡の衆生を本願に誘引せんために置かれていてと注意している。清沢は、そのような教意を、悲化段のこの二つの経文のなかに読みとったのであろう。彼が本稿で説く所謂「俗諦案内説」は、そのもとを尋ねれば、悲化段の教意にまで遡ることができるのであろう。書簡は、そのことを押えているものと思われる。なお、清沢は、書簡のなかで、この悲化段（三毒・五悪段）を善悪段と呼び、そのうちの三毒段を総説段とし、五悪段を別説段と科するのが適当であるといっている。これは、倫理善惡の問題と終始厳しく対決してきた清沢にして聞くことのできた独自の見解であらう。

本文に入ろう。この論稿は、四百字詰原稿用紙にして二五枚程度の短かい文章であるが、そこには清沢自身における宗教的信境の展開が叙述されている。^⑤彼の俗諦観の趣意をうかがうためには、本稿の内容を丁寧にとらなければ

ならない。しかしいまは紙数も限られているので、その要処を二、三紹介しておくにとどめる。

まず前半で清沢は、俗諺（宗教的道德）と普通道德とを截然として区別する。

立派な行いを目的とする一般普通の道德と真宗の俗諺とは、大いにその趣きを異にするものである。言葉を換えていえば、立派な行いをしようが、劣悪なる行いをしようが、それはどちらでも構わない。真宗の俗諺の教は、そんなところを目的とするのではない。しからば真宗の俗諺の目的はいかなる点にあるか。その実行の出来難い事を感知せしむるのが目的である。

〔全集〕Ⅵ・二二二頁

世間や宗門では、一般普通の道德と俗諺はほぼ同一視された。とくに清沢が在世した明治期において、俗諺は、儒教的な仁義忠孝の道德を勧めるものとして宗門に唱道され、また門末に流布したのである。この世間通途の俗諺論に對して、真宗の俗諺門が開かれた本意は、けっしてそのような道德を勧めるためではなく、その目的は、逆に道德の実行できないことを私たちに感知せしめるためであるという。

では、俗諺の教は、これを感知した者を何処に向わせようとするのか。

俗諺の教はその実行の出来難きがために、いよいよ無限大悲に対する感謝の念を深からしむるが目的である。：未だ真諺の信心は獲得出来ずとも、ともかく倫理道德として真宗の俗諺の実行を勉むるような場合に、それがついに真諺の信心を獲得せしむる案内となるのである。

〔同〕二二〇頁

これは、倫理道德の問題に苦しみ、宗教的信に到達した清沢の実験から獲得された知見である。これによれば、俗諺の教は、私たちが真諺の門に入るために施設されたものである。すなわち俗諺は、真諺への否定媒介としての役割をはたすのである。「真諺の信心を獲得せしむる案内」という語は、佐々木月樵に案内説といわれた清沢のその俗諺観をよく示している。

故にこの俗諺の教を以て積極的に人道を守らしむるものであるとか、国家社会を益するものであるとかいうよう

に思うは大なる見当違いである。勿論王法を本とし、仁義を先として教えられれば、いくらかその実行をなす事もあろうけれども、それはむしろ付けたりの事で、それよりはその実行出来なくなった処が、以上の教の主要であるのである。

〔同〕二二三頁

この頃の通念的な理解では、俗諦の教は、人道を説くものであるとされていたが、清沢はそれは誤りで、俗諦は人道ではなく仏道を開くために説かれるのだという。そしてここに、一般に流布した俗諦国益論が批判される。といっても、宗教的信念を得た者が国家社会の一員として、現実社会の倫理的要請に応ずるために努力することが批判されるわけではない。ただ俗諦義をそのように理解することが誤りであるというのである。右の一節に、「王法をもて本とし、仁義をさきとして、世間通途の儀に順じて、当流の安心をば内心にふかくたくわえて」(『お文』三・一二)ということが示唆されている。清沢は、「宗教的信念の必須条件」(明治三四年一月『精神界』)のなかで、この蓮如のこゝとばを「もつともありがたい規矩であると思います」といつている。しかし先の一節を読むかぎりでは、この蓮如の王法為本・仁義為先の教えも、自己の現実に立ち返るとき、その実行はけっして容易なことではないと強調されているのがわかる。わずか一、二年のあいだに、清沢が自力無効の現実をさらに厳しく把握したことが想われる。

以上、私は、所謂案内説の名で呼ばれる清沢の俗諦義について、その側面から尋ねてみた。振り返ってみると、明治中期に宗門で流布してきた真俗二諦論と清沢の俗諦義とのあいだには無視できない関係がある。いうまでもなく彼の俗諦観は、倫理道德との厳しい対決を通して、真宗の教を聞くなかに形成されたものである。しかしそれを因由とすれば、その縁由となったのは、垂示に典型的にあらわれているような宗門の真俗二諦論ではなかったであろうか。従来この外縁的な側面については関心が十分に払われてこなかったようであるが、この側面に着眼することも大切なことではないかと思われる。小論は、この側面を少しく明らかにすることを狙ったものである。

註① 中村元『仏教語大辞典』上巻七八四頁。

② 「消息」の内容は、

「当流は二諦真俗の宗風にして、内に仏法を信じ外に王法をつとめ人倫五常の世教をも相弁へ候こと、触光柔軟の自然の法理にして高祖已来の宗則なり」

であり、「五箇条篇目の消息」は、

「それ宗教まぢまぢなりと雖も如説に修行せん人はその益むなしからず、就中真宗は教を真俗の間に建て、……人倫を守り人道を履みて而も来世の得脱を期する二諦相依の宗教なり」

という内容である。(参照『真宗大辞典』巻二・一二四三頁)。

③ 参照『下層社会探訪集』(現代教養文庫) 社会思想社三〇頁。

④ 曾我量深『中道』73 (弥生書房)。

⑤ 西村見晔氏は、この論稿における宗教的信境の展開を五段階に分けてみておられる。参照『清沢満之先生』(法蔵館) 八頁。