

清沢満之の「信念」について

樋口章信

一 清沢満之と日本の近・現代^①

明治時代（一八六八～一九一一）は日本史に於て、非常に独自の相を有する四十二年間であった。他でもない、「西欧化」^②のプロセスを宿命的に背負わなければならなかったからである。清沢が主体的に西欧の創造的精神に学んだのは、明治十五年から六年間の東京大学遊学時代であり、彼自身「建峯」と言った時期に相応している。^③ヘーゲル哲学の色濃いフェノロサ^④の影響を相当に受けているということが、当時のノートを見ると良く伺われるし、体験的な深みということは別にしても、後の内観的宗教生活を支える思想的外枠はこの時代に出来上がっていた。

さて一面では内面的国土喪失への危機感を抱きつつ、他面では西洋文化の果実とも言える部分、特に物質的成果と利便さにその文明の導入の目的を見た日本の精神は、まさにその文明の「不可視」的部分に^⑤焦点を合わせて学ばなかったことから、虚実転倒の現代の精神的混乱の結果した。ここで精神的混乱と言ったのは組織的全体としては非人格的カリスマの下に強大な、ある意味では violent な、行動主体らしきものを幻出するが、一度上下左右の幻想を払拭して唯一人となったとき経験する我ら日本人特有の意識状態である。（この「内面的空白領域」が無かったならば、今日の経済的発展はない。）

清沢は早くから競争と資本的蓄積とに奔走する近代日本の矛盾を意識していた。内面的な変革を実践的に遂行しなくては、社会のなかにおける命あるものの有機的連関が、和合というかたちをとっていかないということを、彼は「建峯」時代に既に見抜いていたのではないか。ミルだけにでなく、宇宙も人倫道德の世界も普遍的に発展するという、スペンサー^⑧の思想にも注意を払ったということは、近代の思想傾向が、まさに功利主義に基づいて、怒濤のごとく世界を席卷してゆくだろこと直感的に知っていたことを意味する。功利主義は経済至上主義ではなく、本来倫理的価値観であり人間観であったはずである。日本は行動する主体の自己凝視を伴うことなく、有効性だけを目的化し、資本的利潤獲得のために人間性（人格の尊厳性と規定したい）の醸成過程を放棄した。ここでは「自己とは何か」ということを問う暇はもはやない。

清沢は宗教的信念に入るため、自力修道の意味を確かめながら「内観的省察」^⑩という方法を用い、真宗大谷派という場に位置を設定して、きわめて過激な負荷を自己に与えた。明治も二〇年代に入り、大日本帝国憲法が發布され、西欧列強に遅れないようにと資本主義経済の道突っ走ってゆく。インテリ達がまばゆいばかりに国民向けの発言を続けてゆくとき、既に清沢は京都の中学校長としての職を受諾し、後に「大谷派なる宗教的精神」^⑪と結実する世界を実験的に確かめる作業に移っていたのである。前述したように近代日本が「富国強兵」などというテーマの下に産業社会の形成を急ぎ、慌ただしく西欧諸国の制度を模倣する作業に没頭していったが、西欧人をして西欧人たらしめている精神、それもキリスト教的、あるいは科学主義的な精神を自前の伝統と主体性で止揚するといった宿命的課題を、行動を通して内面的に遂行する可能性が、このとき芽を出したと言ってよい。（可能性が見えただけであって、完成した訳ではない。「信念」は成立したが、つまり個人としての救いは為されたが、早逝したが故に社会としての救いという問題は現代の課題となっていて、自己と社会がどのように触れ合うのかを確認することが大きな課題であろう。）満之の東京での西洋学摂取時代が、後の主体論の理論的な外枠を用意していたということは充分に考えられる。

明治三〇年代に入り、京都での学制改革ならびに宗門革新運動に破れた清沢は「精神主義」に於てその「信念」の発動の場を得ることとなる。東京に移転した真宗大学の学監として、教育における宗教的精神の発揚に尽力するのだが、まさにそこが日本に於ける性急な西洋近代文明受容の脆弱なプロセスを象徴する所でもあったので、学問の方向に於て大きな岐路を提示することとなった。言うまでもなく、「信念の確立」という真宗大学に於けるカリキュラム講成の本質を射抜くように清沢が選びとった三部経『阿含経』・『エピクテタス語録』・『歎異抄』は、四十一歳にして咯血しながら逝くその全人生のなから勝ち取った精神を表現する。赤沼智善は満之の三部経選択の意味について次のように語る。

先生は実に仏教の典籍の中に『阿含経』を発見して、直ちに積尊に見参し、仏教の再評価をなし、真宗の聖教の中に於いて、「歎異抄」を見出し、親鸞聖人に直参し、聖人の教理を再活せしめ、西洋哲学の書籍の中に於いて、エピクテタスを発見して、西洋哲学の価値を生かされたのであった。先生が『阿含経』と『歎異抄』と『エピクテタス語録』を「余の三部経」として愛玩惜かれなかつたのは、単なる先生の愛好書としての意味ではなく、仏教と真宗と西洋哲学に対する先生の評価としての意味を有するものだと私は信ずる。¹⁴

以下に於て、このような満之の「信念」についての理解を異なった角度から今少し深めてみたい。

二 英訳語を通して見た「信念」

前述したように、近代日本における宗教的思想家の中で、清沢満之はその宗教的内面性と実践性に於て重要な位置を占める。彼を理解しようとするとき、「信念」という概念が中心的な役割を果たしていることは誰もが認めるところである。英語圏に於ける清沢研究に於て、その「信念」という言葉に faith が充てられてきている。¹⁴最近、羽田信生氏によって「我が信念」に対して My Religious Conviction (我が宗教的確信) という語が充てられ、その動詞

には trust が充当された。¹⁰⁾ 清沢の「信念」は真宗の伝統上に生きる言葉で、厳密には faith でないと思う。convictionの方がより主体を明瞭に感覚させるだろう。faith という語は、流布語として信念という意味があるが、本来「信仰」と訳され、旧教、新教を問わず、キリスト教文化圏内の言葉である。それはラテン語の fides に由来し、神への忠誠心 (fidelity) を要求する言葉である。それに対して conviction とは convince された意識、則ち「私によって確かめられ、審らかに検証された私の思念」である。清沢の信念はそれである。「如来を信ずる」という言葉が多く彼の文章には出るが、如来と神とを同じ faith で表現しているものか否か、考えさせられる。清沢の信念を言葉によって尋ねるならば convictionの方がよりその立場を表すと考える。ここで conviction を動詞にして「ある超越的対象を信ずる」というようには使えないことが問題となる。そこで羽田氏によって trust が用いられたのである。convince は「証明して納得させる」という他動詞であって与格動詞 (Dative Verb) と呼ばれる。「私は〇〇を納得している。」或は「私は〇〇を確信している。」という意味を受動態によって示すことは可能であるが、能動態では「信ずる」という意味は出せない。対象的に見られた神乃至は如来を信ずるという意味ではない。要するにそれは「ある具体的な命題について確信している状態」を表現するのであり、「神の存在を信ずる」という文脈では使えない。ここに大きな宗教的文脈の差異がある。ある種の飛躍を経て、何らかの対象的実体を信仰する立場と、あくまでも自己の信念の状態に焦点を定め、そこから敢えて離れず如来に感応する道との差異である。convince には「罪を自覚させる」という意味があって、「宗教的悔悟」を背景に有していることも付記しておきたい。

そこで私は principle を提案してみたい。様々な概念を考えてみたが、結局満之の「信念」はこれではないのか。principle は「原理、法則、主義、信念、道、根源」などを表現する概念である。「我が信念」は My Principle ではないのか。ラテン語の principium という「始源」を意味する言葉にそれは由来しているらしいが、faith という神・人二項対立的信仰以外の、仏道の精神を内包している言葉を探すならば、capital letter にした Principle が適当

ではないだろうか。

ただし翻訳にも様々なレベルがあるかと思う。満之の信は浄土の真宗という伝統の上に立とうとしていることを弁えた上ならば、faithと訳すことの限界性を知りつつ、敢えてそれを使用することはできよう。また動詞としてbelieveを用いることもできよう。満之自身が編集した『宗教哲学骸骨』の英訳の中でもfaithやbeliefは使われている。それは「信念」として使っているのではなく、西洋人に伝えるための宗教哲学的用語として援用している。宗教哲学を論ずる場合と自己の信を表明するときとは、訳語の位相が異なってくる。『我が信念』執筆時のそれは少なくともfaithでは包みきれない。『宗教哲学骸骨』で外枠は形成されたが、まだ『我が信念』上の如き満之特有の信は問題になってはいない。

三 「信念」の実際

逐一自分に関わる事象を納得することが信念形成の必須要件である。ここで問題にしている信念とは宗教的枠組内部でのそれである。我々の日常生活というものを自ら根底的に問うことがそこにはなければならぬ。その問いは可能な限り先入見を廃したものであろう。しかし先入見そのものが意識の内容だとすると、その中に超越的なものが存在し、それを清浄にし、普遍化するような影響をその背後から与えない限り、また底知れず巡り巡る先入見の営みとなってしまう。確かめられ、納得されたと思っっている限りの、更に深い分別の中に再度解消してしまう。先ず私はこちらで「意識とは場所」である、と規定しておきたい。その場に於て、感情、思考、信念、意志、として浄染様々のものが活動するのである。後述するが、満之の言う「心霊」も意識の奥底深くに在る有限・無限交流の場所である。

そこで「確かめ、審らかに検証する」という「思い」乃至は「意思」がどのようなものか、ということが問題になる。果して信念獲得の道程というものがあるとすれば、その出発点そのものが淨いものかどうか。その意志も実は深

い迷いへの一里塚なのではないか。このようなことが私の疑問となってくる。「このようにありたい」ということと、「このようにある」ことは異なるし、その亀裂は思う以上に大きい。しかしそのような疑問そのものが既に余裕をもった冷たい客観的意識であることに再往気付く。疑問を持つこと自体が私にとってはおもはや虚偽性の証明なのだ。私は虚偽性から逃れることを止めなければならない。しかし皆このようではない。やむにやまれぬ思いという世界がある。清沢は次のように語る。

私は此の如来を信ぜずしては、生きても居られず、死んで往くことも出来ぬ。私は此の如来を信ぜずしては居られない。^⑩『全集』六卷、二三〇頁)

この言葉の意味は大である。「信ぜずしては居られない」というところに、観念が次々と観念を網の目のように作り出してゆく世界を離れた、清浄な世界を感じるではないか。だがそれは満之晩年の心境である。一体この世界はどこから出てきたのか。

人生の事に真面目でなかりし間は措いて云はず、少しく真面目になり来りてからは、どうも人生の意義に就いて研究せずには居られないことになり、その研究が遂に人生の意義は不可解であると云ふ所に到達して、茲に如来を信ずると云ふことを惹起したのであります。『全集』六卷、二二九頁)

ここでは「人生の事に真面目になるとき」が「人生の意義について研究せずにはおれないとき」であるということができよう。それを更に噛み砕いてみれば、人生の事はそれが「人の生」に関わる事柄である限り、からなず真面目さを要求してくる、ということを行っているように思える。人の生とは関係し合う人間の生活である。私達各自のこの具体的生活である。笑ったり、泣いたり、怒ったり、恐れたり、誇ったり、喜んだり、悲しんだり、出会ったり、別れたりする日々の出来事であろう。愛別離苦も求不得苦も怨憎会苦も、別離したり、求めたり、怨憎するが如き対象に出会わなければ成立しない。釈尊が初転法輪に於て説いた四聖諦の最初は苦聖諦であるが、まさに苦を体験する

ことなしには集・滅・道の三諦は展開し得ない。真面目であることは、それらの不安と緊張から少なくとも逃避してはいけない、ということに不可避的に要求する。

以上のような思いを以て、私は素直に清沢満之の到達した「信念」に学びたい。浄土教の苦観は前述した行苦に加えて罪苦の重みが押し掛かる。満之の「信念」はどのような意味をもつのか。その著作から学んでみたい。

四 清沢の「信念」

(a) 『我が信念(明治三六年絶筆)』

清沢の絶筆であるこれらの四千二百字余りの文字は、「信念」の内容を劈頭の次の言葉によく表す。

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、其の私の信念とは如何なるものであるか、私の信ずる如来とは如何なるものであるか、今少しく之を開陳しやうと思ひます。

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、其に就いて、信ずると云ふことゝ、如来と云ふことゝ、二つの事柄があります。(『全集』六卷、二二七頁)

彼はその後で、信ずるということと、如来ということが全く一つの事柄であると主張する。云わば、前者は「信念」、後者は「所信」であるとする。或は「機」と「法」であるとも言ふ。「無限の慈悲」であり、「無限の智慧」であり、「無限の能力」である対象と、その対象に信仰的に関わる有限な人間の主体とが一体であると言う。何故ここで機とか法とかいう名目を出すとかえって分かることが分からなくなる恐れがある、と言って考察を停止したか。ただ一つ、それはそのような議論は煩悶・苦悩の滅却のためには何の効能もないからだ。君はこの苦しみを離れたくないのか。安心して楽になりたくないのか。この動機が中央に動いている限り、煩雑な分析は出る幕がない。

そしてまた一つ、「私の信念には、私が一切のことに就いて私の自力の無効なることを信ずると云ふ点があります。」

と言われるように、自身を離れた思索は、十分もここには見られない。「少しく真面目になり来りてからは、どうも人生の意義に就いて研究せずには居られない」ことになった満之は、彼の有する「智慧や思索の有り丈を尽して」頭の挙げようのない状態になった。自力修道は彼に於て非常に大事な材料、それなくしては実は信念獲得が有り得ないものだった。そしてこの自力の内容は整理して理解されなければならないと思う。

「我―主体的自覚の言葉」という文脈で自力の本体を捉えてみると、それは清沢の中で極めて大きな意味を占めている。それは彼の文体にむしろ表れているようだ。文章の中で *I am...* 或は *My religious principle is...* というように使われているケースが非常に多い。よく見てみると邪魔に思う程である。日本語では「私」とか、「私は」などと頻発するとき、自然な文体を失うことがある。しかし彼が「私の信念」、「私の自力無効」というときの「私」は、これまで「主語」を没しても通ずると思っていた日本の精神界に、行為主体を起ち上げる意味を持つ重要なものではないか。¹⁷ 自力無効と知った「私」として如来を信ずる自己、Ego の位置を納得した Self、こそが満之理解の基盤であり、その諸方面での応用は満之を伝承する後の教学者たちと与えた課題である。満之は『我が信念』の中で言う。

其の窮極の達せらるゝ前にも、随分、宗教的信念はこんなものである、と云ふ様な決着は時々出来ましたが、其の後から後から打ち攘はされてしまったことが幾度もありました。論理や研究で宗教を建立しやうと思つて居る間は、此の難を免れませぬ。『全集』六巻、二三〇頁)

かく云う満之はこのとき、「真理の標準や善悪の標準が人智で定まる筈がない」と決着していた。「無限大悲の如来」を信ずることによって自由と平安を獲得していたのである。そのとき無限大悲の如来は、帰命の場として、則ち浄土としてあたかも对象的に捉えられるとしても、実際は有限なる我を暖かく包み、見守ろうとする働きを有する存在として出現する。我が慈悲、我が智慧、我が能力のありったけを尽くしたとき、この言葉が湧出した。

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恵である。

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。

かくして私の信念は、無限の慈悲と、無限の智恵と無限の能力との實在を信するのである。（『全集』六卷、二三一頁）
すぐ直後にそれらについての効能を詳説し、更に次のように結論する。

何事でも、私は只だ自分の気の向ふところ、心の欲する所に順従うて之を行うて差支はない。其の行が過失であらうと、罪惡であらうと、少しも懸念することはいらない。如来は私の一切の為に就いて、責任を負うて下さるゝことである。私は只だ此の如来を信するのみにて、常に平安に住することが出来る。如来の能力は無限である。如来の能力は無上である。如来の能力は一切の場合に遍満してある。如来の能力は十方に亘りて、自由自在無障無礙に活動し給ふ。私は此の如来の威神力に寄托して、大安樂と大平穩を得ることである。私は私の死生の大事を此の如来に寄托して、少しも不安や不平を感じることがない。「死生命あり、富貴天にあり。」と云ふことがある。私の信ずる如来は、此の天と命との根本本体である。（『全集』六卷、二三三頁）

各人の視点に依るとしても、満之はここでは未完の人ではない。為すべきことを果たし終わり、解放された人の言葉をここに聞く。

(b) 『在床懺悔録』のなかの「自」と「他」

『わが信念』より五年ほど前の著作であるが、『在床懺悔録』を読むと彼の現代に於ての位相がより見えてくる。
有限・無限の相依的關係を語りつつ、『在床懺悔録』のなかで次のように言う。

夫れ此の如く、有限無限の關係に三段の階次あり。是れ即ち至心、信樂、欲生の三信なかる可からざる所以也。即ち第一の至心は、衆生（能）の仏（所）に対する至誠心也。第二の信樂は、衆生（所）が仏（能）の大悲を信受する深信の心也。（衆生は受者、仏は授者なるが故に、仏と衆生能所たる也。）即ち正しく他力の信心獲得の地

位也。第三の欲生に至りては、信樂の其の儘に弥陀の浄土(所)に往生せんと願する心(能)にして、他力回向の発願心也。(『全集』四卷、三七六～三七七頁)

このように第二の「信樂」のみに於て能動性が仏に配当されているのである。この中間の「信樂」は他力回向の真心にして、前後の二心を融して他力の真心と化すると言っている。(しかしここで満之も留意しているように、審らかに考えれば、これらの二心とは、我ら逆悪の上に成就している弥陀弘誓のはたらきである。)また同時に言えることは、如何にして有限より無限を展開することができるのかということについて、「此の疑問は仮令、百千の明哲出づるも、到底解釈し能はざるの疑問也。」と述べられている。

満之には『顕浄土真実教行証文類(以下『教行信証』と略称)』六の「化身土巻」を見通した後、『大本』『観経』『小本』のそれぞれ「三心」「三心」「一心」について述べた跡はない。そのあたりは曾我量深によって詳細に、かつ深く思索されていった。例えば、師の『教行信証の巻聴記』に於て、「衆生の本願」というべきものがあり、『浄土論註』より「行巻」に引証されている「覈求其本、阿弥陀如来為増上縁」を根拠として、その衆生の本願は奪われて弥陀如来の本願回向となることが教えられる。「廻思向道」という現代人の分別・思想が破られ、廻らされて本願の大道が歩まれる。「願生」「得生」の構造を、「信巻」欲生心積の課題設定の上に、真宗学概念を用いながら、極めて現代的に解釈した曾我は真宗教学に於て満之の後継者と言うことができる。

ここで今一度『わが信念』に触れるとき、我々は「無限の能力」という、有限なる我を包含する、清沢の最後に到達した力強い実在に思いを致すのである。

五 心霊・如来と信念を結ぶ場

『他力門哲学骸骨試稿』(満之三三歳)に於て、主に有限・無限の概念を使用して、どのようにして有限が無限に転

ずるのか、或は無限が有限を開示するのか、という問題を考察している。『試稿』その第二項に於て無限を、「時間を問はず、空間を問はず、徳性を問はず、凡そ吾人精神作用の境遇となるべき一切の点に於て無限なるもの、之を略称して無限の境遇（或は単に無限）と云ひたるなり。」と定義しているが、内実的にこの無限は「尊体」であり、「最尊の称号」であることを明確にしている。そうである以上、我々はもはや彼の文字に内包された世界を哲学的思索にのみ基礎を置く立場では決して身近には感じないだろう。有限を「全体」として包み込む無限は「変化の体」であって、有限界の因縁所生の事象と表裏の構造になっている。その有限と無限との交渉の場が「心靈」と満之が呼ぶものだが、これは確かに「言辞を以て説明せんより、各自の内観實際を催すを適切なりとす」べきである。²²

彼は『試稿』二十九項「無限の因果」以下で法蔵菩薩に言及して、その十劫の昔に作仏して無量寿仏と成ったことの意味を問うている。ここに於て心靈は「無限の願行具足」という文脈で把握されている。有限なる能力を以て無限なる行を成し遂げようとすれば、これは不可能であるが、宗教上の修行者は純然たる有限ではなく、その中に無限の力を具備している。そして願行（因）の成就（果）は無限の因果であって、それは同時成立であるという。例えば、東京に行こうと思ったときに、既に東京行の結果は成就している、と見る。真実の願行の因果は念々に成就している。更にその願は自利と利他と共利の願いであり、総て浄土の建立以外の何事でもない。それぞれ自利の願は主莊嚴、利他の願は眷屬莊嚴、共利の願は主・伴・国土の莊嚴である。行とは身・口・意の三業に於て迷妄から悟脱することである。それらの願は畢竟して衆生世間清浄と器世間清浄を果成するものである。本来、存在は有機的組織であって、主伴互具一乃至は「主伴互融」の關係になっていると言われる。『浄土論』に説かれているように、前述の衆生世界の構造は一法句、則ち一心帰命の念仏へと略入していく。

以上のように満之は教える。ここでは悉有仏性を説いているのではない。宿善の開発を説示しているのである。業に報いた存在である我々は、悟達者でないかぎり有限そのままに於て無限ということは言えない。有限界の組織と無

限界の組織とは自ずからその位相を異にする。無限と自覚的に接触したか否かがその業の流転輪廻の質を決定する。問題は無限の覚知にある。人が善悪をなしたか否かには関心を持たない。有限界は無限界に不連続的に含まれているが、それを知らないことが根本無明である。有限には有限の位置が与えられていて、その中で有機的に組織づけられている。有限が無限を覚知することと一念の淨信が湧出することとは同義である。その信念が湧き起こる界域を「心霊」と再度規定したい。その働きは神秘的というよりも、不可思議の妙用と表現される。それは有限界、無限界それぞれの分限を転倒することなく両者を結び領域である。

私はこの満之の言う「心霊」というものは注意すべき、宗教的場所であると思う。『全集』第六巻中で「心霊の諸徳」或は「心霊の修養」と題して、有限者の側から信念が湧き起こる場所としての「こころ」の實際を具体的に例示されている。凡そ宗教とは我が「こころ」のありように関わる問題である。これがはなはだこころもとない。「絶対無限の妙用に乗托し」なければ、有限者の心霊の中で信念の發揮は起こり得ない。無限とは絶対無限のことであり、有限とは相対無限の謂いである。相対的なものは、絶対的な乗物に乗らなければ無限の彼方にある目的地に到達することができない。だが絶対的乗物とは言うが、それは有限者の体の大きさに合った乗物として充当される。限界を有した者はその限りに於ての大きさと速さの乗物で結局目的地に着くのである。

六 精神主義

その超越的「心霊」を土台に据えて生きようとする人生、これを清沢満之は「精神主義」と呼んだ。信念を叫んでも、それを獲得する場を基礎づけなくては観念の空回りとなる。それは Spirituality と英訳されたが、物質と精神というような二元論的な発想には馴染まないから、注釈を必要とするだろう。前述の有限・無限も実際は一法句より展開するのである。私は「精神主義」の訳語として The Way of Soul を提案したい。(魂、精神、霊、生氣)など

を意味する soul という言葉には有限界と無限界とを自由に行き来する響きがあり、何か魂の奥底を揺り動かす程の精神であるならば、それは正しく soulful なものでなければならぬ。「精神主義」の初頭の言葉に触れてみたい。

吾人の世に在るや、必ず一つの完全なる立脚地なかるべからず。若し之なくして、世に処し、事を為さんとするは、あたかも浮雲の上に立ちて技芸を演ぜんとするものゝ如く、其の転覆を免るゝ事能はざること言を待たざるなり。然らば吾人は如何にして処世の完全なる立脚地を獲得すべきや、蓋し絶対無限者によるの外ある能はざるべし。此の如き無限者の吾人精神内にあるか、精神外にあるかは、吾人一偏に之を断言するの要を見ず。何となれば彼の絶対無限者は、之を求むる人の之に接する所にあり。内とも限るべからず、外とも限るべからざればなり。吾人は只だ此の如き無限者に接せざれば、処世に於ける完全なる立脚地ある能はざること云ふのみ。而して此の如き立脚地を得たる精神の発達する條路、之を名づけて精神主義といふ。(『全集』六卷、二頁)

これで全てが言い尽くされている。「信念」も「心霊」も精神主義と自ら立場を限定して始めて単なる机上の想念から独立するのである。それが「確立」と言われる事由であろう。立場の限定は困難なことである。ism という意味ではないが、主義(主体を本来の位置に据えた生き方)にまで発展しない段階のころは地上を離れ、物事を上の方から眺めている。その時々で都合のよい受け取り方に憂き身をやつすのみである。そこに於て自分を活かした統一的な生を送ることは不可能である。

おわりに

以上、清沢満之が近代の我々に切々と訴えかけた「精神主義」とその内容たる「信念」の確立、その場所としての「心霊」に思いを馳せつつ、綴ってみた。何故私にとって満之が問題になったか、これには二つある。一つは、全ての甘えられる条件を取り去っても、これによって生きられると信じられる信念はここにしかない、と思うからである。

第二は、近代に生きている、或は生きていると思っている我々とある部分共通の時代相を満之は生きた人だからである。『我が信念』が書かれたのは九十年前のことであるとしても、明治時は工業化し、産業化する方向を定めた現代日本の黎明期である。科学的理性のおおらかな時代であり、技術主義への批判はまだ出てくる段階ではないが、西欧の理性的諸精神と対決しようとしたことは確かである。その姿勢を学びたい、これが第二の動機であった。

満之は在家仏教者として徹底した生を送ったのではないか。真宗大谷派という限定はされているが、精神は徹頭徹尾「絶対的浄土肯定」ではなかったか。清沢満之の精神は煩惱を体として生きる人々の中に帰って行くだろう。「大谷派なる精神」とは紙の上にペンでなぞる観念事ではない。学理の根拠も目的も、それぞれの境遇に於ける捨身の「信念確立」以外の何事でもない。彼の祈念した世界への絶対的同感が課題として残るのみである。

① 「近代」をどこで区分するかは問題だが、一七六〇以降、英国に端を発する西ヨーロッパ、産業革命後の合理主義的産業社会形成期を転換点としていることは否めない。内面的自由と個人主義、そしてそのための民主主義、更には科学的合理主義などとしてそのプラス面は現れている。同時にその限界性も意識され、現在は脱工業化社会を象徴する post modernism という思想潮流が出現し、近代合理主義の限界を指摘、超克しようと試みている。

② 明治八年（一八七五年）既に福沢諭吉は『文明論の概略』に於て「智力発生の道に於て第一着の急須は、古習の惑濁を一掃して西洋に行はる、文明の精神を取るに在り。」と言っている（岩波文庫版四四頁参照）。

③ Georg Wilhelm Friedrich Hegel（独一七七〇～一八三二）哲学者。哲学的認識方法としての弁証法によって多くの影響を世界思想界に与えた。Phänomenologie des Geistes, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss, Grundlinien der Philosophie des Rechts などの著作がある。

④ Ernest Francisco Fenolosa（米一八五三～一九〇八）哲学者。日本美術研究者。仏教徒として逝く。日本美術、特に日本画は彼によって再評価された。満之は彼の Hegel 講義を興味深く聞いたという。

⑤ 『ルツの日記』（岩波文庫版上巻四四五頁参照）の中で、明治前半期の東京大学医学部ドイツ人教師 Erwin Baetz は既に次のように述べている。「……すなわち日本国民は、一〇年にもならぬ前まで封建制度や教会、僧院、同業組合などの組織をもつわれ

われ中世の騎士時代の文化状態にあったのが、昨日から今日へと一足飛びに、われわれヨーロッパの文化発展に要した五〇〇年たっぶりの期間を飛び越えて、一九世紀の全盛果を即座に、しかも一時にわが物にしようとしているのであると。…」

⑥ 満之の人生は彼が使用した号に基づき、五期に分かれる。即ち「建峯（誕生～二五歳）」・「骸骨（二五～三二歳）」・「石水（三一～三五歳）」・「臘扇（三五～三九歳）」・「浜風（三九歳～逝去）」である。西村見暁著「清沢満之先生」（京都・法蔵館・昭和四八年版）参照。

⑦ John Stuart Mill（英一八〇六～一八七三）。哲学者。功利主義者（Utilitarianist）。満之は真宗大学に於ける『西洋哲学史講義』で「ミル氏は余程精密なる論理家にして…」と述べ始めている。

⑧ Herbert Spencer（英一八二〇～一九〇三）。社会有機体説をとる哲学者。進化こそ全宇宙の根本原理と考える。

⑨ Webster's New Collegiate Dictionary（一九四九版）は功利主義（Utilitarianism）をこう規定する。「倫理説。有用性が善であり、正しい行いであるかどうかを決定する観点はその結果の有用性にあるとする説。特に倫理的行為の目的は、楽が苦に對して最大限度のバランスをとることであり、あるいは最大多数の最大幸福ということであるとするとする説。（拙訳）」。

⑩ 『清沢満之全集』（京都・法蔵館・昭和三八年版、以下『全集』と略記す。）第六卷、三八頁。この「内観」という概念は、「浩々洞（明治三三年一月命名）」に於て発刊された『精神界』上で「精神主義」の具体的方法として宣揚された。これは満之三三八歳以降のことである。しかし、「石水時代（三一～三五歳）」にその言葉が見える。例えば、『他力門哲学骸骨試稿（二三歳）』第一二「心靈」参照。

⑪ 同上、四卷、二九二頁。『大谷派宗務革新の方針如何』にある。『教界時言』に於て宗門改革運動を展開した、「白川党」期（満之三三四～三五六）である。

⑫ 「自己とは何ぞや」、これこそ彼の主体論の本質的問題である。自身を離れた思索はせぬこと、理論と實際とを可能な限り一つに近づけることは満之の性格としてあった。彼は現実即して論を進め、理に合わないことは最後まで納得しなかった。

⑬ 『全集』第八卷、一八〇～一八一頁。

⑭ 田島董治・Floyd Schacklock 共訳：Selected Essays of Manshi Kiyozawa（京都・仏教文化協会・昭和十一年）七三～七八頁。

Gilbert Johnston: Kiyozawa Manshi's Buddhist Faith and Its Relation to Modern Japanese Society (Cambridge, Harvard

Univ., 1972) 四二〜四五頁。これは Ph.D. 論文であり、まだ出版されていない。

坂東性純訳・*My Faith, The Eastern Buddhist, New Series, Vol. 2, No. 2* (京都・東方仏教徒協会・昭和四七年) 一四五〜五二頁。

⑮ 羽田信生訳・*The December Fan—The Buddhist Essays of Manshi Kiyozawa* (京都・東本願寺出版部・昭和五八年) 五三〜六〇頁。これは満之自らが「臘扇」と名乗った時期、即ち晩年の五年間のエッセイの中から九篇を選び、英訳したものである。

⑯ 『全集』第六巻、二二〇頁。

⑰ 寺川俊昭著『清沢満之論』(京都・文栄堂・昭和六二年版) 二五六頁参照。

⑱ 『全集』第八巻、三八一頁。

⑲ 『管我量深選集』(東京・彌生書房・昭和四九年版)、第八巻、三一一〜三一二頁。

⑳ 法蔵菩薩の「自利」と「利他」の二精神がここに於て成就・満足される。

㉑ 『全集』第四巻、三九六頁。

㉒ 同上、四一二頁。