

## 信仰と自律

—清沢満之における「修養」の位置—

日本の社会は、日露戦争前後からはげしい変動の時期に入り、精神的不安動揺が広がり、いわゆる人生問題が青年たちの心をとらえた。維新时期以来湧きおこった成功主義や俗物的立身出世主義の風潮はこの頃でも相変わらずであったが、それとともに不況と失業にあえぐ大衆の不安と焦燥という状況のなかで、煩悶とか厭世という事態が生じた。立身出世にしろ煩悶にしろ、近代における新しい自我の目覚めを示すものであるが、後者はとくに「個」の自覚の深まりを示しているといえる。

藤村操に象徴される青年の内的煩悶と自殺に対して、名士や教育者あるいは識者たちは、たとえば、これをたんに一時的な流行にすぎないとし、またはありあまる閑暇の産

## 安 富 信 哉

物であるとし、さらに現今の意志薄弱な青年が成功を求めて挫折した結果あるいは恋愛に陥った結果とした。

青年にみられるそれらの風潮に深い憂慮と危惧を懷いた名士たちは、この時期、青年が軟弱浮華で、元気がなく意志も弱く、懷疑、破壊、厭世、刹那のような消極的思潮に傾き、いきおい個人主義、自己主義に流れやすい風潮になったことについて、強いことばをもって反省をしきりに促した。そしてこれを善導するために、さまざまな処世訓を鼓吹し、勤労、身体鍛練、人格修養などを勧めた<sup>①</sup>。

ここに、人格修養の必要を説いた青年訓、修養訓、処世訓の類がしきりに公にされ、雑誌などにもさかんに掲げられるようになり、平板かつ常識的な教説が、さまざまな機

会・場所できりに説かれた。しかしその議論の多くは、青年の懐疑、煩悶を軽視し、したがって青年に対して説くところも甚だ粗放であった。修養に関する出版や記事は、日露戦争前の時期にも見出されないわけではないが、しかし戦後に入ってそれらは大変な量に上った<sup>②</sup>。とくに、大逆事件以後、社会主義思想やその運動への圧迫がいっそう強化されるなかで、前近代の美德である家族倫理が強調された。もちろん修養書のすべてがそうであったわけではない。なかには、ベスト・セラーになった新渡戸稲造の『修養』のような新しい人生観を含んだ著述も現われた。しかし修養書の大半は、近代的自我や個人意識に目覚めた新世代の青年に、時代への幻滅感をふかめさせるだけの内容のものであった。

ところで大正二年から三年にかけて、『清沢満之全集』三巻が無我山房から出版された。その第一巻は「哲学及宗教」で、専ら哲学と宗教に関する論文を集めている。第二巻は「信仰及修養」で、精神主義に関する論文、講演および修養に関する随筆が収録されている<sup>③</sup>。第三巻は「日記及語録」で、その名のように、日記と語録、書簡集、知友門弟に追想された清沢の言行録を収めたものである。

第二巻が「信仰及修養」と題されたのは、当時の社会に

おける修養への関心の高まりを配慮したものであろう。しかし清沢自身もまた自ら修養を第一義的なこととして大切にした。その修養とは、自己が自己たらんとする強烈な自己形成の営みであった。清沢は、修養の大切さについて浩々洞の同人や学生に語ることが少なくなかった。清沢は、この修養を通して、「個」としての精神、自律的な精神を育もうとしたのである。しかしそれは、明治後期に社会の名士や教育家に鼓吹されたいわゆる「修養」とは著しく異った性格のものであった。

### 一、自律的自己の形成

明治三十五年の清沢の日記には、つぎのような注意すべき回想法が記されている。

回想す。明治廿七八年の養病に、人生に関する思想を一変し、畧ほ自力の迷情を翻転し得たりと雖も、人事の興廢は尚ほ心頭を動かして止まず。(中略)而して卅年末より、卅一年始に亘りて四阿舍等を誦誦し、卅一年廢刊と共に、此運動を一結し、自坊に投じて休養の機会を得るに至りては、大に反觀自省の事を得たりと雖も、修養の不足は尚ほ人情の煩累に対して平然たる能はざるものあり。卅一年秋冬の交、エピクテタス

氏教訓書を披展するに及びて、頗る得る所あるを覚え、卅二年、東上の勧誘に応じて以来は、更に断えざる機会に接して、修養の道途に進就するを得たるを感ず。而して今や仏陀は、更に大なる難事を示して、益々佳境に進入せしめたまふが如し。豈に感謝せざるを得んや。

〔当用日記〕『清沢満之全集』Ⅶ・475頁<sup>④</sup>

この一文こそは、清沢が四十年の一生を専ら「修養の道途」の工夫で終始したことを充分に物語っていると思う。清沢において、仏教の教義は、自らの生き方のために、自覚的に、したがって責任意識をもって選ばれたものであった。「修養」もまたどこまでも自発的自律的なものとしてあり、終生実行されたものである。上記の一文のあと、清沢は、長男信一、妻屋寿、三男広済をつぎつぎに喪い、苦惱ははかり知れないほど深くなったのであるが、そんななかで、

もし信念解決の後においても、猶お苦悩の止まざるは如何と云はゞ、其は如来が我をして自己の相對有限を反省せしめたまふものにして、益々絶対無限の大悲を垂加したまふものなるを感喜すべき也。これ信後に於ける精練修養のことたる也。

〔同〕・〔全集〕Ⅶ・488頁

と記している。人生の苦難が修養の資となり、宗教がさらに深く求められているのが分かる。

清沢の修養は早くから心がけられた。明治二十七年発行の『宗教哲学骸骨』では、「修養」という語は用いていないが、信仰は「修徳」へと進むと述べられている。しかし實際生活の上でも、「修養には早くより心がけておられた」(沢柳政太郎)<sup>⑤</sup>、「先生が一時禁欲主義を実行し、蕎麥粉を食したり、仙人生活を愛して、叡山の西麓狸谷の行者を訪問したなどは、実に生死巖頭の修養であった」(安藤州一)<sup>⑥</sup>と追想されている。そしてやがて修養は、清沢において不可欠なものとして選ばれていくことになる。

清沢の修養の進展をうかがう上で重要なのは、『臘扇記』、『有限無限録』、『転迷開悟録』などの手記である。『臘扇記』は、明治三十一年八月十五日から、翌三十二年四月五日に至る、半紙綴二冊の日記である。この日記に最も多くみるのはエピクテタスの鈔録である。先には『阿含経』に親しみ、

余が阿含を誦誦して特に感の深かりしは、啗血襲來の病床にありしが為か、然らば教法の妙味に達せんとせば、生死巖頭の觀に住すること尤も必要たるを知るべし。

〔転迷開悟録〕・〔全集〕Ⅶ・83頁

という自覚に達したが、いまはまた『エピクテタス語録』に傾倒して、死生の間に処する修養を深め、益々自得の境に入っていくことになった。その自覚は、やがて清沢をして「薄弱なる心力を強盛にするは、修養より以外に方法はない」(『転迷開悟録』)と確信させ、「吾人は吾人の財産、名誉、生命、その他一切の事件を犠牲にして、此の修養に努力せねばならぬ」(『同』)とまで説かしめるに至っている。

清沢の修養論は、とりわけ彼の命名になる『有限無限録』によくあらわれている。明治三十二年の春から翌年の春まで、清沢は、本郷森川町二十番地すなわち浩浩洞に寓して、青年の薰陶に従事し、時々は図書館にも通った。本書はその折、清沢が一冊子に記した随感録である。

この手記によると、清沢の修養の本筋が「日常止観」にあったことが分かる。日常止観とは、「日常は平生なり、止は精神を静止するなり。『禪定是なり。』観は対境を觀察するなり」(『同』)といわれる。これは「無邪気なる精神」を失却した自己が、「止観修養の方便によりて、彼の無邪气的態度に復帰」することである。清沢の実際生活においては、日常止観は、日夜に襲来する人生百般の事象を悉く仏道修行の資料、考案として甘受し常に絶対境を見極めて

いく道であった<sup>7)</sup>。それゆえに迷乱する自己に接するたびに、「止観の足らざるが為なり。勉めて修養に従事すべし」(『同』)、「修養の足らざるが故なり、反覆止観に従事すべし」(『同』)と反観自省されるのである。

したがって修養といっても特別な場所があるわけではない。清沢にとって、喫茶喫飯の日常生活の場がまさに修養の場所であった。

人生は角力場なり。而して角力の大對手は、吾人の境遇なり、吾人の妄念なり。吾人は之に克勝するの能力を修養せざる可からず。其の修養の法は、勉めて境遇と角力し、妄念と角力するにあり。

(『有限無限録』「全集」Ⅶ・30頁)

彼の直面する現前の境遇は、疾病、人情の煩累という不如意のものである。清沢は、その境遇に、力士が土俵に上がるように勇を鼓して臨んだ。修養は、自律的自己の形成に向かう不断の営みであったということができよう。

## 二、他律的修身の時代

清沢が自己の境遇と格闘していた明治二十年代後半から三十年代の前半は、日清戦争と日露戦争とのちょうど狭間にあたる。日清戦争の勝利に酔いしれた国民は、その興奮

も束の間、ロシア・ドイツ・フランスの三国干渉に遼東半島を手中から逃し、動揺した。国民のなかに列強に対する反感が高まり、「臥薪嘗胆」の合言葉のもと、ロシアへの復讐の意気があがった。力への賛美、軍国への激しい狂騒が生まれ、子供たちに戦争ごっこがはやった。

このような慷慨悲憤が世間を覆っていくにつれて、国家という不可侵の価値を前にして個人の要求は圧迫されなければならなかった。自由民権運動に象徴されるような個人的自我の解放の要求は、明治十年代からひとつの潮流をつくってきた。民権自由の要求は、西洋から近代を吸収するなかで必然的に醸成された潮流であった。しかし二十年代後半から三十年代に入ると、青年の個人的自我の要求は、強大な国家の圧迫の前にいきおい鬱塞していかざるを得なかった。この時代的傾向については、たとえば次のようなことがいわれる。

強大なる圧制に対する激烈なる反動に於ての、「個性の慾求」「個人的自我の覚醒」は、日清戦争以後に暗流を作り始めて、明治三十年代の中頃に到り、や、心ある者の注意を引くの徴候を呈し来れり、而も、世故を経過したる者は、此暗流中に身を置くとも、力めて自己を抑制して、一般に注目せられざる様、言行を

慎み、加之、国民的自我主義、犠牲的愛国主義の勢力の強烈熾盛なる、縦令之に抗敵せんとするも日輪を正視することの難きが如くなれば、唯だ、我心をして暗流に触るゝを知らしむるのみに止むるを、得策なりと為すと雖も、青年血気の輩に到りては、到底此の如き陰忍を能くせずして、個人的自我の覚醒、個性の慾求が、切に内部より我を衝動し来るに堪へず、竟に、之を発せずしては已むこと能はざるに到る也。<sup>⑤</sup>

この一節には、愛国、富国強兵の強調というなかで、一般に国家という存在が前面に立ち現われ、一方、個人の価値が極端に軽視され、個人的自我の要求が地下に潜り、「暗流」をなしていくという時代の状況がよく描かれている。明治三十年代の多くの青年たちは、子供の頃、明治二十三年に発布された「教育勅語」を小学校で聞き、またその旨趣に基いて全教育の中心に据えられた「修身教育」を受けた者である。国家主義・軍国主義が抬頭するなかで、学校教育の全教科で、各人は臣民として位置づけられて、その個人の価値は軽視され、国家に対する義務責任のみが強調されたが、孝悌や義勇を徳目とした修身教育は、尊皇愛国の士気を養うことを中心としたものであった。ここにおいて精神の自由は無視され、人間ひとりひとりの多様な

可能性の開花は押しとどめられた。明治三十年代を特徴づける青年の懊悩・煩悶・厭世思想の広がり背景に、以上のような抑圧状況を考慮することができるであろう。

明治三十四年十一月、浩々洞で日曜講話第一回が開かれた。翌年、洞は東片町に移転するが、毎日曜開かれるこの講話会には、『精神界』が評判を呼んだこともあり、様々な青年たちが訪れた。いずれも人生に煩悶し、その解決を求める人たちであった。安藤州一はいう。

私の見た処では、当時先生に苦悩を訴へた人は、大抵は責任観念の苦悩であった。先生の苦悶もそれであった。先生御身の解決は、如来は一切の責任を負んで下される。私は凡ての責任を如来にまかせ奉りて、双肩の重荷を卸して感謝するといふ事であった。

当時の青年がそれほどまでに責任義務の倫理観念に縛られて苦悶したのはなぜだったのであろうか。そこには、清沢の個人的背景からくる責任観念とは、ややちがった世代的背景があった。

当時の青年にとって、義務責任の観念は、「滅私奉公」というような愛国主義を押し進める教育、とくに「教育勅語」の徳目を注入する修身教育を通して、子供の頃から絶えず吹き込まれたものであった。世上流布している修身に

道徳について清沢は、

修身とか、道徳とか云うても、外来の命令、外界の刺戟に応合することを、専要とするもの多し。是より誤謬の生ずるありて、修身道徳と云ふも、其の教訓或は理論を誦誦して、以て其の事成れりと思惟するに至る。

〔「心靈の修養」・「全集」VI・281頁〕  
と説いて、その他律的性格を批判した。浩々洞の清沢が、義務責任の重圧のなかで煩悶する青年たちに説いたことは、身を殺して仁を為すというような他律的修身の道とは異り、どこまでも私一人のうえに平安を求める自律的修養の道であった。

### 三、修養論の波紋

時代の煩悶状況のなかで、明治の仏教界は、旧来の枠内に閉じ籠り、既成の権威の側に身を寄せて、懊悩する青年の魂の要求に耳を傾けることがなかった。しかし明治三十四年一月に誕生した『精神界』は、「苦と悲との谷を去りて、安慰と歓喜の野に遊ばむと欲する者は、こゝに來れ。光明はとこしなへにこゝにましますむ」(創刊の辞)と呼びかけ、若者の自我解決の道への提言を試みた。その創刊号で清沢は自らの信念をつぎのように表明した。

精神主義は、自家の精神内に充足を求むるものなり。故に、外物を追ひ他人に従ひて為に煩悶憂苦することなし。……精神主義は総ての煩悶憂苦を以て全く各人自己の妄念より生ずる幻影と信するにあり。

〔精神主義〕・〔全集〕Ⅵ・2頁

東京の一偶に誕生した『精神界』は、当時の求道的な青年のあいだに少なからざる波動をひき起こすことになる。精神主義は、清沢の実験に基く信念の表明であるが、それは哲学というのではなく、「宗教の情は実修門にあり」〔有限無限録〕とする清沢の信念に基き、煩悶憂苦する私たちが、宗教的心地に立つことによって、その現実を受容し、超えていこうとする実行主義であつた。その意味で、精神主義は修養論としての一面をもつた。たとえば清沢はいう。

ここにおいてか、吾人は現在の境遇に不満を感じずして、ひたすら自家修養の道に傾注するに至る。しかして弥々修養の道において自達する所あらんか。吾人は彼の境遇に対して、<sup>ただ</sup>奮に不満を感じざるのみならず、いかなる所にも無限の妙致を発見して、いたる所に充分なる満足を獲得すべきなり。

〔精神主義と物質文明〕〔全集〕Ⅵ・20頁

「自家の精神内に充足を求むる」ことを目指す精神主義は、死を含めた所与の境遇あるいは外的環境を、外物として諦視し、所与の境遇や外的環境に煩わされることなく、どこまでも自己の本位本分を求め、そこに独立自在の至境を見出そうとする道である。したがってこの静慮諦観の道に立つ者は、外物他人からいかなる圧迫を受けても、自家の本位本分を見失うことなく、その苦悩の生活のなかに平安と満足を獲得するのである。このような徹底的受動に立つて、転迷開悟の道を提唱する精神主義は、明治初期以来、紆余曲折を経てきた近代の仏教の方向を、その正道へと復帰させる貴重な転回軸となつた。とともに、当時の物質万能主義すなわち西洋的積極主義を警告する社会運動としても現われたのである。その社会に引き起した波動はけつして小さいものではなかつた。次の文章を一瞥してみよう。

珍客が来た……四十前後の男といえはよからう。……吾輩はこの男を哲学者と呼ぶつもりである……

「君は始終泰然として気楽なようだが、うらやましいいな」……

「西洋の文明は積極的、進趣的かもしれないがつまり不満足で一生くらす人の作った文明さ。……日本の文明は自分以外の状態を変化させて満足を求め

るのじゃない。西洋と大いに違うところは、根本的に周囲の境遇は動かすべからざるものという一大仮定のもとに発達しているのだ。……

心の修業がつんで消極の極に達するとこんな靈活な作用ができるのじゃないかしらん。ぼくなんか、そんなむずかしいことはわからないが、とにかく西洋人ふうの積極主義ばかりがいいと思うのは少々誤っているようだ」……

最後の珍客は消極的の修養で安心を得ると説法したのである。  
(吾輩は猫である「八」)

「四十前後」というこの「哲学者」の言説を、先に引用した清沢の「精神主義と物質文明」の一節に重ね合わせて読むと、両者の内容が相似しているのに驚ろかされる。「心の修業」「消極的の修養」を説いたこの男、すなわち後に「八木独仙」という名で呼ばれるこの登場人物は、「臘扇」清沢満之をモデルにしたものに違いない。<sup>⑩</sup>精神主義の修養論が、世に及ぼした波動の一部をここにうかがうことができるであろう。

#### 四、修養の論理構造

清沢の説いた精神主義は、客観的事象を無視して、自己

の精神力だけで物事に対処しようとするドンキホーテ的な蛮勇「精神主義」とは異ったものであった。竹内整一氏が注意されているように、その主張を単に閉鎖的・自己満足的な主観ないし精神の操作と把えるならば、それは俗諺化した意味での「心頭を滅却すれば火も亦涼し」や「精神一到何事か成らざらん」式の「精神主義」やあるいは戦時中横行したような理不尽極まる大和魂「精神主義」と何ら基本的な区別はできないことになる。「先生の修養には合理的根拠があり、哲学的基礎があった」(安藤州二)といわれるように、精神主義の理的根拠が事的方向に展開したのが修養であった。

精神主義は、「精神の発達する条路、之を名づけて精神主義といふ」(「精神主義」と説かれる。その精神の意味は深い奥行きがあり、様々のことばで表現されているが、修養の観点からすると、「心霊」という語が注目されよう。「心霊」について説いているものに、清沢が中学生のために明治三十三年五月から翌年末まで逐次題目を掲げて『政教時報』に執筆、連載した「心霊の諸徳」十二篇がある。そのなかで心霊は、それぞれ、至誠の心、満足の心、少欲の心、克己の心、不動の心、無畏の心、精進の心、忍辱の心、不諍の心、従順の心、和合の心、自由の心というよう



に、具体的に表現されている。したがって修養とは、自己の心霊であるこれらの心を開發し、養成していくことなのである。

また明治三十三年一月から三十五年六月まで『無尺燈』に断続的に連載され、三十六年九月に森江書店から『修養時感』と題して別冊として発行されたという「心霊の修養」では、私たちの内心の奥底を貫いている心霊の自覚によつてのみ一切の問題は解決され、この心霊の自覚によらなければ如何なる問題も解決しないことが明説される。したがって精神主義とは、修養の側面からいえば、西村見暁氏が示唆されたように、「心霊主義」と呼ぶことができる。⑬  
 それでは修養は、実際にどのように行われるべきであろうか。『臘扇記』には、「志<sub>二</sub>修養者<sub>一</sub>。須<sub>三</sub>先省<sub>二</sub>察<sub>一</sub>。在<sub>レ</sub>我者在<sub>レ</sub>彼者。」(明治三十一年十一月七日)と記され、さらに「偶座案定」と銘した随想のなかで、

修養の方法如何。曰く、須らく自己を省察すべし。

自己を省察して、天道を知見すべし。天道を知見せば、自己に在るものに不足を感じることなかるべし。

(『臘扇記』明治三十二年二月二十五日・『全集』Ⅶ480頁)

と記されている。修養の第一義は、自己を省察することにある。しかし自己を省察するということは、自己というも

のを学理的に明らかにすることではない。「修養上において自己を省察すとは、自己行動の實際如何を省察するにあらざるか、若し然れば、是れ全く内觀のことなるべし」(『心霊の修養』)と説かれる。すなわち日々の生活のうえでつねに自らの行動の決定を迫られる私たちが、自己「内心」の奥底にある心霊の裁決を内觀思惟すること、それが自己省察の意義である。そしてここに必然的に天道が仰がれることになる。すなわち内觀思惟は、必然的に他力の信仰へと展開する。善導大師が思惟は正受の方便であると説かれた(『觀經疏』玄義分)ように、ある程度までは思惟が進みうるが、最後のところは他力の信仰へと帰結するのである。そこに「天道を知見すべし」といわれる所以がある。

私たちは、清沢満之の修養にいわば信仰のダイナミクスをうかがうことができる。日記のなかに幾度も繰り返して現われてくる「修養」の一語は、清沢が臨終の最後まで努力修養を怠らなかつたことを示している。修養といえば、いかにも自力の修善を想わせるが、それが自力我慢からたものであるならば、あれほど最後まで永続しなかつたであらう。

自力の修善を勤むべし。(之を勤めざるは人間にあ

らざるなり。然れども、之を勤めんとするに能はざるなり。如かず自力を捨て、他力に帰し、其の信仰の結果として、自から避悪就善のなし得らるゝを期せんには。……吾人は他力を信ぜば、益々修善を勤めざる可からず。……此の如く信仰と修善と交互に刺戟策勵して、以て吾人を開發せしむるもの、是れ則ち絶対無限の妙用の然らしむる所豈に讚歎に堪ふべけんや。

〔臘屨記〕十月二十六日『全集』Ⅶ・385頁

自力の修善を通して、自己の限界を知り、自己の限界に接して、他力の信仰に帰し、それが避悪就善をおのずから湧出する——。修養とは、いわばそのプロセスの全体である。寺川俊昭氏のいわれるように、他力の自覚が「自然に避悪就善の意志を生み、進んでその意志にしたがって生きようとする意欲を呼び覚ます……そこに清沢先生の信念の力動性がある」のである<sup>④</sup>。

## 五、靈律の開頭

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律への願望が生じた。この時代の多くの青年たちは、サミュエル・スマイルズの『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、いわゆる「青雲の志」を懐いたのである。

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ない面をもっている。その面からみると、清沢が自らの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劃していた。清沢における自律性は、どこまでも絶対無限者と自己との対応的關係のなか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、注意されなければならない。

《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つたということは、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つたということができる。……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、みずから存立の根拠を観念化された《類》概念（絶対・無限）などに仰ぐものだったのである。<sup>15)</sup>

氏のこの概念規定を、明治期に現われた修養思想の全体に敷延することは適切ではないであろうが、清沢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》の枠組<sup>パライム</sup>みである。この場合、《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、これらの上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》の枠組み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。

清沢がその生活のなかで実践し、また浩浩洞で唱道した修養は、《種》——《個》の枠組みのなかで人為的に作られた修身とは異り、《類》——《個》の枠組みのなかで成立している。その著作や日記によれば、清沢の《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、仏教に連なる清沢の基本語である。仏教は、インド・中国・日本という世界性の地

平において伝播し、深められてきた宗教であり、そのゆえに《種》の閉鎖性を破る普遍性をもっている。清沢は、この《類》の自覚をベースにして、自らの修養を進めていたのである。

仏の就かしめ給ふには之に就き

仏の去らしめ給ふには之を去り

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

至誠心を尽して仏の命示を領すべきなり

〔有限無限録〕・「全集」Ⅶ・31頁

ここに信仰的自律の生活がある。それは、宮川氏も指摘されるように、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、しかしテイリッヒもいうように、神律には容易に他律に転化しうるような危険性も孕まれている<sup>16)</sup>。清沢の修養には修道院の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禅の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」（『臘扇記』明治三十一年十一月二十八日）の語が示すように、それは、どこまでも《類》——《個》の対応の深まりのうえに基礎づけられる。

このような清沢の修養、宗教的自律性を、浩々洞の一人人は、のちに「霊律」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。然れども我等は此二者何れにも属せず、一箇特別の霊律的生活の中に在り。<sup>①)</sup>

清沢とその精神主義に表明された修養は、霊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。この霊律の立場を、清沢以後どれほど確認してきているか。そのことの検証はまた別の問題である。

註

① 参照、岡義武「日露戦争後における新しい世代の成長——明治三八年～大正三年」上、下、「思想」(岩波書店)一九六七年二月号、三月号。

② 加藤潤氏によれば、国会図書館蔵の明治期に発行された青年関係文書の中から、青年の「修養」「自覚」といった内容の文献を精選してみると、総数で33冊にのぼり、その内訳を時系的に示すと次のようになるという。

年代	修養
10～20年	0
21～30年	3
31～40年	13
41～45年	17
合計	33

「近代日本における青年の自我構造に関する試論——明治後期青年像の方法論的位置づけ——」(『名古屋女子大学研究紀

要」第35号)参照。

③ 本巻には、「精神主義」や「有限無限録」などが入っているが、昭和三年に発行された『清沢文集』(岩波文庫)は、おもにこの第二巻から選び出されている。

④ 以下『全集』と略。なお、本論文では、法蔵館刊『清沢満之全集』全八巻を底本とする。

⑤ 『全集』Ⅶ・597頁。

⑥ 「先生の思想と修養」『清沢満之全集』(有光社)第6巻198頁。

⑦ 佐々木蓮磨「清沢満之の信仰」『清沢満之の研究』(教化研究所)19頁。

⑧ 伊藤銀月「明治青年思想変遷史」(大正元年、前川文榮閣刊)129頁。

⑨ 「浩々洞の懐旧」『現代仏教』——「明治仏教の研究・回顧」(現代仏教社刊)。

⑩ 今西順吉氏は、『猫』の第九章以下について、「その後迷亭の伯父等も登場して精神界の説を展開し、それによって苦沙弥の内的世界が充たされて行く方向をたどるところで作品が終わっている」(『漱石文学の思想』第二部198頁、筑摩書房)と注釈なしで述べておられる。ここでいう「精神界」とは、清沢が主幹した『精神界』であろう。なお、夏目漱石の蔵書目録をみると、宗教関係では禅籍がほとんどで、他宗派には関心を示していないが、不思議なことに、安藤州一著「清沢先生信仰座談」(明治四十三年、無我山房刊)と浩々洞編「真

宗聖典」(大正二年、無我山房刊)が入っている。小宮豊隆は、「漱石の本の買ひ方は、これは珍本だから買ふとか、稀本だから買ふとかいふ、骨董趣味の買ひ方ではなかった。みんな読みたいと思ふ本、読まなければならぬと思ふ本、つまり自分に必要な本だけを買ふといふ買ひ方だった」という。「漱石全集」第三十三巻、岩波書店、「解説」171頁。漱石が清沢満之の思想に何らかの関心を懐いていたことは確かであらう。

- ⑪ 『自己超越の思想』(ベリカン社) 87頁。
- ⑫ 『先生思想と修養』『前掲書』182頁。
- ⑬ 『清沢満之先生』(法蔵館) 287頁。
- ⑭ 『親鸞の信のダイナミックス』(草光舎) 36頁。
- ⑮ 『日本精神史への序論』(紀伊國屋書店) 130頁。
- ⑯ "Ultimate Concern——Tillich in Dialogue" (Harper & Row) 33 page.
- ⑰ 「他律、自律、霊律」『精神界』7巻一号(明治四十年一月)。

(本学教授 真宗学)