

『宗教哲学骸骨』(The Skeleton of Philosophy of Religion)の意義

——選択と実験に基づく思索——

加 来 雄 之

ああ、滅びるものは滅びよ。くずれるものはくずれよ。そして運命にこぼたれぬ確かなものだけ残ってくれ。私はそれをひしとつかんで墓場に行きたいのだ。

倉田百三

清沢満之(一八六三—一九〇三)は生涯を通して「処世の完全なる立脚地」(「精神主義」)を求め続けた探求者であった。冒頭にあげた句は倉田百三(一八九一—一九四三)が戯曲『出家とその弟子』の中で親鸞に語らせている告白であるが、清沢の骸骨時代を思うと、なぜかこの句がもつイメージと重なり合う。この句には、仮なるもの偽りなるものを徹底して否定し、ただ一つの最後に残るものを求める精神が流れている。清沢の骸骨時代は、まさしくこの句に象徴されるような時期であった。その探求の歴史の中では、それは、どこまでも唯一なるものを求めて止まない選択と実験の時代ということができる。阿弥陀仏の因位である法蔵比丘の五劫にわたる修行は、經典によれば、「五劫を具足して思惟摂取す」といわれている。その修行の内容を法然の『選択本願念仏集』本願章に照らせば、いつでも、どこでも、どのような状況においても人生に完全なる立脚地を確立するためにはならない行を選び取り、そうでないものを選び捨てるという選択の思索に他ならない。骸骨時代の清沢の思索を支えていたのも、この選択の精神であった。しかもその思索は

観念としてでなく生活の上に実現していかなくてはならないものである。

一

この共同研究の信仰班において清沢の初期の論文である『宗教哲学骸骨』（以下『骸骨』と略す）を取り上げることには違和感があるかもしれない。一般的に清沢の人生を哲学期と信仰期に分ける場合、『骸骨』は、むしろ哲学期の代表的な著作であり、たとえそこに信仰の萌芽が見いだされるとしても、後に清沢自身によって反省されるように、『骸骨』は未熟な思索ではないか、このような了解が暗黙裡になされているように思う。この小論は、『骸骨』がもつ思索の基盤をもう一度検討することにある。

さて清沢の信仰の転機については従来、当用日記の、

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、略ぼ自力の迷情を翻転し得たりと雖も、人事の興廃は、尚ほ心頭を動かして止まず。乃ち二十八年に於ける我が宗門時事は、終に二十九・三十年に及べる教界運動を惹起せしめたり³

という記述によって「養痾」であるとする西村見暁氏の見解か、もしくは『臘扇忌』の、

自己とは他なし。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もの、即ち是なり⁴

という記述による寺川俊昭氏の見解⁵によっているようである。確かにこれらが清沢の信仰において大きなターニングポイントであることは間違いない。西村氏の見解は、清沢自身の不治の病を契機として人生に関する思想が一変したという告白に基づくものであり、寺川氏の見解は、その思想が円熟した内容を的確に言い当てるものである。

しかし清沢の思想にこのような転回を促し、思想の円熟を支えたものは一体何であったのか。その転回も円熟も決して清沢個人の資質だけによるものではない。もちろん、あの厳しい求道生活や深い思索は、清沢という勝れた一個人の

資質を離れては考えられない。しかし清沢の求道を支え、思索に深みを与えているのは個人的資質ではない。もしそうであれば清沢の思索は明治の一つの卓越した思想家の業績という以上の意味はない。我々は、清沢という一人の明治を生きた仏者による類希な宗教的思索の源泉に遡らなければならない。人の思想は転回し深化する。しかし転回し深化せしむるものは人の資質の内にはない。清沢の思索の出発点はどこにあるのか。思想の歴史的な出発点ではなく、思索の源泉という意味での出発点はどこにあるのか。

『骸骨』の思索の材料は随分と若い頃にまで遡れる。しかし『骸骨』の思索が言い当てようとしていたのは、清沢を促し続け、転回せしめた何かであった。むしろ我々はこのせしめた何かにこそ目を向けなければならない。とすれば、満之が自覚的に真宗を生きることを選択したときに思索の源泉を求めるべきであると思われる。それを西村氏も注目する明治二十三年八月十五日より二十日に至るまでの次の四つの文によって窺いたいと思う。(多少長きにわたるが、従来あまり注目されておらず、現在所載の『清沢全集』が絶版とさせられている関係、煩を厭わず全文を本稿末に掲載しておきたい)。

1 西方問答

2 信願要義

3 〔詠歌〕

4 願生偈

「西方問答」と名づけられたメモでは、初めに、「十方仏国浄土なり、何によりてか西にある。」という問いを立てて、

(前略)此の義を了解せんと欲せば、世界は唯識所変心外無別法の理由を知らざる可からず。既に然らば、極楽も亦た心識所変の精神世界なる事を知るべし。而して此の精神世界に住し苦悩を感じざるものは、則ち是れ仏陀なり。(中略)

もし精神所変無身無体の安楽世界は畢竟無方たるなり。只だ心所変(心内)の方位あらん歟、果たして然らば吾人西方に帰し、浄土往生を求むる、豈に甚深ならずや。

明治二十三年八月十一日午後感得

三河大浜西方寺に於いて
満之

と述べ、さらに同じ日の「信願要義」には、

(前略)かの弥陀久遠の方便摂化は豈に凡智に背反すと云ふ可けんや。只だ凡智の信受に苦しむ所ならん而已。(中略)若し義なきを義とする、則ち是れ自然(自然は則ち他力)なるの教えを聞かば、仰いで本願の不思議を信じ、南無阿弥陀仏の深義を楽聴するに至るべき歟。穴賢々々。

右感解に任せ慶喜の余り禿筆を走らせ畢。左右なく他見あるべからざるものなり。

真宗末徒
釈満之

と記している。また同じ日の夜に次のような歌を詠んでいる。

(前略)

かへりみて 悪人なりとさとりなば 南無阿弥陀仏と他力(弥陀) たのめよ

不可思議に 不可思議なるは南無阿弥陀仏帰命発願廻向其行

明治二十三年八月十五日夜

三河大浜西方寺に於いて

これらの一連の文章には、明らかに満之がその当時、他力浄土教に対して疑問を伴った思索を行っていたこと、そしてその疑問の核心がある意味でこの日の感得によって解きほぐれたことを物語っている。それは自らが他力の宗門を選んだことに、深い因縁を見いだすことができた感銘を意味するのであろう。その五日後には、これらの感得を「願生偈」という偈文によってまとめている。その偈文の冒頭は、

In the Universe, there is an Inconceivable power (不可思議力). We give a name to this Unnamable and call him Nyorai;

We personify (so to say) him, became we are persons. (Hence many honorable epithets)

という一句から始まる。そして偈文の中で、

人住於此世界中 感苦受樂是實際
是以吾人同朋中 若欲到安樂之境
當勤修行斷煩惱 即是仏教之所教
眞正宗教之真相 於此教道有二門
聖道一門為聖賢 若不能入此門行
応入易行淨土門 信歸他力願往生

と表白する。ここに他力願往生への、はっきりとした信願歸依が宣言される。

これらの四つの一連の文章には、浄土を精神世界として感得した清沢が、他力の門に歸依していく道程、いわゆる南無阿彌陀仏の行を選択していく姿勢を見ることが出来る。西村氏は、この感得が『骸骨』の基本思想となっていることを指摘する。もちろんこの感得が清沢を行者生活に入らしめ、『骸骨』を書かした直接の動機を示すものと断言することはできない。しかし清沢が骸骨に象徴される生活を選び取っていく内景を示唆するものであるということはできよう。

一八九〇（明治二十三年）年は、清沢（二十八歳）にとって大きな転機となる年である。すでに一八八八（明治二十一年）年は、清沢（二十六歳）は、宗門の要請によって東京を去り、同七月に京都府尋常中学校校長となり、同八月には三河西方寺に入り、清沢やす子と婚姻している。このことは一応、清沢が自らの生きる場として宗門を選びとったことを意味すると思う。しかしその清沢が、一八九〇年七月、突如、京都尋常中学校校長を辞職し、剃髪し、モーニングを法衣に更め、禁欲生活を始めるのである。このときの清沢の動機を直接語るものは残されていない。しかし上にあげた一連の文

章が清沢の宗門への、もしくは親鸞の教えへの決定的な内面的な選びを示しているとすれば、この転身も少し理解できるのではないかと思う。つまり清沢が自覚的に真宗に生きようとしたのはこの「骸骨時代」であるといえるのではない。そして『骸骨』は、一八九二(明治二十五年八月(清沢三十歳))、この苦行生活、行者生活の直中でなされた思索の結晶なのである。このような見通しを立てて『骸骨』においてなされる思索の本質はいったい何であったのかを見直したい。

二

清沢が生きた明治という時代は、日本にとっていまだかつて経験したことがない危機の時代として感覚されることから始まった。圧倒的な力をもった西洋の近代文明、技術、思想が、それまで東洋の文化圏の中にいた日本の封建的な政治体制、生活様式による価値観を根底的に揺さぶった。とくに仏教に深刻かつ強烈な影響を与えたのは西洋の近代的思想に基づく倫理的・人文主義的立場からの批判であった。明治の仏教復興運動はこの批判にいかに応答するかにあったといってもよい。一方では仏教における合理主義・倫理主義を標榜することでその批判に応えようとし、他方では倫理以上の根拠・安慰としてその批判を超えようとした。後者を代表するのが清沢であった。

仏教とは何か、大乘とは何か、阿弥陀仏による救済を説く他力の教えとは何か。このような近代の科学的方法、合理主義による問いが喉元につきつけられたのである。江戸時代の精緻な教学も、そのような根源的、実存的な問いに答えるにはあまりにも教権的であり、枝末的でありすぎた。そのような状況の中で、仏教の近代化について井上円了(一八五八―一九一九)や村上專精(一八五一―一九二九)などの業績もあったが、やはり他力教に対するそのような問いに根源的に応えるものではなかった。もちろん清沢もこれらの先輩の影響のもとにあったには違いない。しかし後年、自ら言及するように西洋の思想に対処して仏教を正当化しようとする立場とは明確な一線を画している。⁶

では清沢の独自性とは何か。清沢の教学的な後継者である曾我量深（一八七五—一九七二）は、清沢の教学がもつ独自の業績を、

清沢師が教へられた大方針は云何

師は何等の結論を与へられなかった 唯第一歩の方針を与へられた 第一はその研究の根本的なことである 何等の教権と何等の臆説や仮定とを離れて直に大道の攻究に向ふことである⁷

と語る。清沢の仏教近代化の意義は、信仰を、どのような教権も臆説も仮定も通さずに、ただ自らの主体的事実においてのみ証明する、そのような思索の「第一歩の方針」を示したことにあるとする。そして清沢が、このような方針を確立しようと努めた出発点が、『骸骨』である。西谷啓治（一九〇〇—一九九〇）は、『骸骨』を、

現代の読者に対しても至る処深い教示に満ち、渝らぬ価値をもっている。小篇ながら雄大なる体系の相を具え、日本の哲学文献中における堂々たる古典⁸

と位置づけ、さらに『骸骨』の画期的な意義を、「仏教的立場に基いた最初の新しい宗教哲学であった」として、次の三点をあげている。

第一「仏教へ近世的世界観が媒介されている」こと

第二「仏教的立場のそういう新しい哲学的基礎づけから、仏教的立場と倫理とを新しく媒介する試みがなされている」こと
第三「哲学的思考に立つことによって、仏教を体系的統一的にとらえる新しい仕方が開かれている」こと

このような「日本における最初の宗教哲学書」という評価は、『骸骨』が、単なる西洋の哲学と仏教の教理との偽装結婚ではなく、そこに仏教を本当に世界普遍の思想として公開するという使命と質をもっていることを示しているのである。このように西谷は「媒介」、「仏教と倫理との媒介」、「体系的統一的」という表現で『骸骨』を特徴づけている。

また西村氏も『骸骨』の思索の意義を「仏教統一の論理的基礎」「東西思想の統一」と語る。また後述する清沢自身の反省でも、この当時の思索を「宗教を学問的に総合」しようとしたと述べている。このように、確かに『骸骨』には、東洋と西洋、哲学と仏教、仏教と倫理、自力と他力を媒介し、統一し、体系化するという普遍性への切実な希求がみられる。また仏教を普遍的に基礎づけようという知的気概、哲学的関心がなかったとはいえない。

ただこの小論では、それ以上に『骸骨』は、他力浄土教に対する日本ではじめての近代的な研究であるところにより大きな意義があることに注目したのである。というのは、先の清沢の問題意識からすれば、『骸骨』は他力浄土教に対する最初の近代的な宗教研究書でなければならなかったからである。それは仏教一般の正当化や体系化のためではなく、自らが立つ他力の信仰の普遍性を攻究するという責任感から生まれた思索である。

他力の教えを、どのような仮定からも始めるのでなく、人間もしくは存在の普遍的構造（『骸骨』では有限と無限の関係として押さえられる）から出発する。そしてそのことによって宗教、なかんずく仏教の本質と普遍性を明らかにする。そしてその明らかにされた仏教の本質から、親鸞の他力信仰を把握しようとするもの、それが『骸骨』であった。その方針が画期的であったのである。『骸骨』は六章からなっているが、それぞれの章が明確な選択をもっている。

(1) 宗教と呼ばれるものの普遍性を、有限な存在が無限に対向する関係として見極め、(第一章 宗教と学問(Introduction Religion and Science, Chapter I Religion)、第二章 有限無限(Chapter II Finite and Infinite))

(2) その有限と無限の関係を自覚する主体と、有限から無限への転化を明らかにする原理として仏教の因縁の理法(Law of Cause and Condition)を選び取り、(第三章 靈魂論(Chapter III The Soul)、第四章 転化論(Chapter IV Becoming))

(3) さらに有限なる存在にとって、その理法を自覚する実践的方法として他力門を選び取るのである。(第五章 善惡論(Chapter V Good and Bad)、第六章 安心修徳(Chapter VI Peace of Mind and Culture of Virtue))

この論文を通して、仏教を人類普遍的な立場から捉え直そうとする公平な態度を見いだすこともできる。また当時ま

だ強かった神話性（多くの人がこの神話性に疑いをもつ）を克服した他力浄土教の近代的な理解を見いだすこともできる。しかし、我々はそれ以上に、この論文の底には、自らが有限なる存在であるという自覚からなされる深い選択の精神が流れてあることに注意を払うべきである。

清沢にとって『骸骨』がもった独自の意義は何か。一応、仏教の本質とはなにか、如来を信ずるとはどういうことを人間存在の普遍の構造として明らかにし、その上で仏教を選び取る原理を明らかにすることにある。しかし再応は、自らの立脚地を選択する方針を示すことにあるのである。また近代の科学がもつ実験的方法から目をそらさず、逆にその実験を通して、他力教のもっとも深い原点を証明しようとしたことにある。人生における実験とは換言すれば実存的ということである。そこで求められるのは、理論的な判定ではなく、有限なる身として「それを生きるのが、生きないのか」という決断である。この選択と実験が清沢の『骸骨』がもつ宗教的意義である。

『骸骨』は、西谷がいうように、学術的レベルでの疑問を提起することができたとしても、『骸骨』が仏教の近代化の出発点において果たした業績、もしくは果たそうとした課題の先見性、根源性は全く違う地平にある。それは「選択」という一点にある。まさしく法蔵比丘の選択思维の追体験の意義をもつからである。どのように体系化され高邁な思索であっても、この選択をもたない思索には人生を生きる力を感じることができないであろう。

三

『宗教哲学骸骨』は、あまりにも簡潔であるため、かえってその意図がとらえにくい。もちろん「骸骨」という変わった名称は、稲葉昌丸（一八六五—一九四四）がその序で語るように、直接には、この小論の内容や体裁からきたのであろう。しかし先人が注目するように、それ以上に、満之はこの当時自ら骸骨と名のり、ミニマム・ポシブルという厳しい生活の実践の中におり、この実践の中で書かれたことが留意されるべきである。清沢が骸骨と名のった意味に眼を向け

てみたい。宗教的著作はその性格上、著者の生き方に無関係ではありえないからである。彼の比較的短かった生涯(三十九年十一月)は、彼が名のつた号によって大きく五つの時期に分けられることが指摘されているが、『骸骨』は、清沢の「骸骨時代(在京都市時代)」に書かれた。

骸骨時代は、西村の指摘もあるように、清沢が宗門に身を投じ、真の仏教者として生きることを決心した時代といえることができる。しかしそのことは決して社会から離れた宗門という特殊な世界で生きようとしたわけではない、むしろ骸骨時代は「人類の安心」とは何かということをも視野にいれながら、大きな志を懷いて積極的に活動した時期でもあった。そして『骸骨』は、清沢がこれから文字通り身を捧げていく宗門の最高学府である高倉大学寮でなされた、しかも相当に力を尽して講義したと伝えられる宗教哲学の集大成である。

西村は、骸骨という号を、

先生がここに、自ら骸骨と名づけられた心は何であろうか。思うに、骸骨という言葉には二つの意味がある。一つは骨格であり、他は屍骸である。骨格は、人体から、皮を去り、肉を除いた骨組みであって、人体がそれによって支えられている根幹である。だからこの意味で、骸骨の名には物事の核心を把握しなければやまない、真理探求の一心がある。これに対して、人間の最後に至りつく相が屍骸である。生きているものが必ず屍骸になるというならば、生きているのは屍骸が生きているのである。骸骨の名は生の本質を死に見出された清沢先生の自覚を表している。かくて、この骸骨というのは、生死巖頭に立在する真理探求者の名である。

と述べている。つまり骸骨の名は、人間にとって、どうしてもなくてはならないものはないのか、それを明らかにした仏陀の教えを選び取り、そして生命のぎりぎりのところでその教えを実験しようとした清沢の表明を意味するといえるのである。ミニム・ポシブルという生活も、清沢が他力の信仰を確得するまでの自力的実践として位置づけられることが多いが、それは必ずしも適当ではない。この生活を始める機縁が、生来の真面目さ、幼小より受けた真宗の篤信者であ

った母親の真摯な聞法の姿勢からの大きな影響（出雲路暢良論文参照）¹⁰、また武士階級出身という倫理性などから生まれた僧風の刷新（吉田久「論文参照」）という使命感にその出発点があったことは否定できない。しかしもっとも根底的動機は、自らの宗教的信念に対する責任感ではなかったかと思う。清沢は十六歳で大谷派において得度している。しかし、本当の意味で、浄土真宗を選び取り、親鸞の教えに生きるという深い帰依を表明したのは先に述べたように一八九〇年である。当時、清沢は『歎異抄』や親鸞の著作（とくに『御仮名聖教』）に親しんでいる。またミニマム・ポシブルの生活を「実験」と語り、手紙では「実験を面白い」とさえ語っている。つまりミニマム・ポシブルは、決して人間として完成する（成仏）のための有効な努力（自力）としてみなされてはいなかった。寺川氏に、ミニマム・ポシブルを、真宗俗諦の勤勉の教えに基づく、人間たらしめる根拠の追求であるとし、「そのミニマムポシブルの追求は、もつと射程距離の長い、いわば生涯を通しての満之の学道の課題であったというべきである。」「彼にとって如来を信ずるとは、人間であることのミニマム・ポシブル」であるとする優れた見解がある。

つまりミニマム・ポシブルは、自らが選んだ仏教、他力浄土教の本質を身をもって明らかにしたいということにあったのであろう。その実験も、『骸骨』にいう「内なる無限（the Infinite as the potential Infinite）」を自らの因として実現しようしたのではなく、むしろ自己を越えたところで自らを支える「果としての無限（the Infinite as the actual Infinite）」にどこまでわが身を委ねることができるかの確かめであった。

その確かめはこれまでの通俗的（知識的、恩寵的、道徳的）な他力信仰とは随分と方向を異にする。ここには他力浄土教の本質である「選択」の姿勢が打ち出されている。ただ南無阿弥陀仏をとなえるというだけの宗旨、「ただ念仏」「ただ信心」の課題は、まさしくこのような骸骨という名に象徴される選択のラジカル性を通してのみ明らかになるからである。清沢の『骸骨』の思索を支えていたのは、「なくてもよいもの」を選び捨て、「なくてはならないもの」を選び取ること、そしてそのことを自らの身をもって証していくという、いわゆる選択と実験の精神であった。それは、清沢の好

みや興味や倫理観によるのではなく、南無阿弥陀仏の呼びかけに応答するところに成立するのである。

四

残された当時の思索は『骸骨』の課題が、他力浄土の教え、とくに南無阿弥陀仏の意義を明らかにすることにあることを示している。当時「愚夫愚婦の宗教」として蔑まれていた他力門が与える宗教観は、彼が学んだ西洋の哲学をはじめとする合理性、そして大乘仏教の深い教義とあまりにもかけ離れたものであった。清沢が、その断絶を埋めることに強い情熱をいだいたことは容易に想像できる。¹²『骸骨』の第一章(英文ではIntroduction)が、「宗教と学問」(Religion and Science)であるが、そのことが清沢の当時の課題をよく示している。その中で、宗教心を規定して、特殊な心ではなく無限を求める心の能力、つまり宗教問題を提起する性能(religious faculty)であるとし、さらに宗教心は、単なる信仰(faith)でもなく、単なる道理(reason)でもなく、両者を統合するものであるとして押さえる。そこには宗教心をやがては他力の信仰を人間の普遍的な構造から捉え直そうとする意図がみえる。それはまた道理を排除する信仰のあり方への激しい嫌悪の表明でもある。信仰は道理と一致していなければならない。清沢は宗教の骸骨を明らかにすることによって、宗教の普遍的基礎づけをしようとしたのである。それは理性の疑難に耐えることができる信仰の探求といってもよい。

宗教を宗教たらしめる普遍的原理は何か。それが有限無限の関係である。そして、仏教はその有限と無限の関係を、縁起の道理において明らかにする、それが仏教の骸骨、いわゆる他の宗教、哲学、倫理、思想に解消できない独自性(the real essence of Buddhism)である。清沢は多くの宗教の中から仏教を選んだ理由を一言で「因縁の理法(The law of cause and condition)」を明らかにしているからであると述べる。第四章転化論においてヘーゲルの「正反合」の弁証法を批判するのも、この縁起の「因縁果」の立場に立つからである。この「転化論」では力を尽くして因縁起についての思索を展開させている。

清沢が因縁へ着目する理由は、当時のノートに残される次の文章に明らかである。

吾人は各自無限の開発性を具へて転化すと雖も、其の進化の間に於いて、自他相助け彼我相倚りて転化するものなり。自我は一体にして、他彼は多体なり。自我親因にして、彼他は疎縁なり。此の関係を明解せるものは、古今只だ仏教の典籍あるのみ。(仏教は因果を以て立つが故に、創造教に勝るは勿論なれど、其の因果論は通常の因果論にあらずして、因縁論なり。若し夫れ通途の因果論ならば、他に比類なきにあらず。只だ因と縁とを判別して、親疎内外の関係を明示せる所に至りては、是れ仏教の千古未発の高説たる所以なり。)¹³

我々の存在を因縁の事実として自覚することに仏教の課題があり、そして他力浄土の教えは、その課題に直結しているという。ではどのようにして因縁の事実を自覚するのか。安田理深(一九〇〇—一九八二)は、

「縁起の事実、内観によってのみ認識される」¹⁴

という。因縁の事実の自覚は、知識の論理、理性の延長には成立しない。西谷に、

『宗教哲学骸骨』の底には大きな観照がある。世界観照ともいえるが、むしろ絶対と万有と自己の全体的聯関の直観である」という指摘がある。『骸骨』は単に論理的探求の結論でなく、基底にある宗教的な直観をもっているという。それは存在もしくは有限と無限の関係の「不可思議」(例えば自らと無数なる他者との関係を、有機組織、万物一体、また無数の無限ということで表現し、これらを覚知することが宗教の目的であることが強調される)への直観であるといってもよい。道理心(reason)による研究はその直観の確かめではない。直観のない道理心、いわゆる理性の限界を清沢はよくわきまえていた。では清沢に理性以上の直観を与え、観照を支えていた具体的根拠は何か。それは南無阿弥陀仏という行に基づく無限の実存に対する感得・確信であった。

宗教心 (Religious Faculty) が特殊な心でなく、無限に対向する心の能力であるとすれば、宗教心の骨格は、無限への帰依にあるのである。言い換えれば、南無無限である。つまり帰依する無限の具体的内実が宗教の質を決定する。仏教徒にとつての無限とは因縁の理法をさとした無限者（如来）であり、浄土真宗の門徒にとつては南無阿弥陀仏である。

『骸骨』から三年を経た『他力門哲学骸骨』では真の無限の意味を表示する阿弥陀であることが明言される。「ただ南無阿弥陀仏を称える」という教えに深い信頼を抱いていたことは、骸骨時代のノートに残された思索からも伺うことができる。満之が高倉で行っていた宗教哲学の講義において使用していたと思われる『宗教哲学骸骨』には、「南無阿弥陀仏」を初めとして仏教の主要な概念が記された紙片とともに、やはり「南無阿弥陀仏」について、善導の解釈を冒頭に、満之自からの解釈をあわせ、二〇ほどの解釈が記される罫紙が挟まれていたという。煩を厭わず引いておきたい。

南無者帰命、亦発願回向之義也 阿弥陀仏者即是其行也 以此義故必得往生。

南無者有限也 阿弥陀仏者無限也 故南無阿弥陀仏者有限無限之一致也。

南無者機也 阿弥陀仏者法也 故南無阿弥陀仏者機法一体也。

南無者万法也 阿弥陀仏者真如也 故南無阿弥陀仏者万法是真如也

南無者色也 阿弥陀仏者空也 故南無阿弥陀仏者色即是空也

南無者一色一香也 阿弥陀仏者中道也 故南無阿弥陀仏者一色一香無非中道也

南無者衆生也 阿弥陀仏者仏陀也 故南無阿弥陀仏者生仏一如也

南無者差別也 阿弥陀仏者平等也 故南無阿弥陀仏者差別即平等也

南無者人也 阿弥陀仏者神也 故南無阿弥陀仏者神人合一也

南無者事也 阿弥陀仏者理也 故南無阿弥陀仏者事理不二也

南無者一念也 阿弥陀仏者三千也 故南無阿弥陀仏者一念三千也

南無者生死也 阿弥陀仏者涅槃也 故南無阿弥陀仏者生死即涅槃也
南無者煩惱也 阿弥陀仏者菩提也 故南無阿弥陀仏者煩惱即菩提也
南無者一切衆生也 阿弥陀仏者悉有仏性也 故南無阿弥陀仏者一切衆生悉有仏性也
南無者汝等所行也 阿弥陀仏者菩薩道也 故南無阿弥陀仏者汝等所行是菩薩道也
南無者資生産業也 阿弥陀仏者実相也 故南無阿弥陀仏者資生産業与実相不違戾也
南無者現象也 阿弥陀仏者本体也 故南無阿弥陀仏者体象不一不二也
南無者始覚也 阿弥陀仏者本覚也 故南無阿弥陀仏者始覚本覚還同一一致也
南無者修也 阿弥陀仏者性也 故南無阿弥陀仏者修性不二也
南無者主観也 阿弥陀仏者客観也 故南無阿弥陀仏者主客一致之知識也

このような紙が講義のテキストに挟まれていることが、清沢の講義の主題をよく表している。満之は常に「南無阿弥陀仏」を憶念しながら学生たちに宗教哲学を語ったのであろう。つまり『骸骨』は、南無阿弥陀仏が単なる恩寵的な救済のための道具ではなく、絶対無限と相対有限の本来的關係を開く根元語として、つまり因縁の事実（縁起の道理）を我々に開くことばであること、換言すれば転化（往生）を成立しめる呼びかけであることを明らかにするところに目的があったのである。また清沢に南無を因、阿弥陀仏を縁に配当し、南無阿弥陀仏は因縁の道理をあかすという思索がある。その場合、清沢は阿弥陀仏を増上縁に配当しているが、その増上縁は、宗学で通俗的に理解する増上縁ではなく、もっと原初的な概念として、一つのものの成立のためには他のすべてが縁となるという意味で使用されている。そして阿弥陀仏といっても、存在の因縁生の事実（清沢はそれを万物一体、有機組織と語る）を離れてはないのである。

〔上欠〕不可思議力なり。因として仏性と云ひ、果として阿弥陀と云ふ。（中略）阿弥陀は天地の大勢力の主なり。而して其の主と云ふは、宇宙の或る一体なりと云ふにあらず。如何なる体にても、皆阿弥陀なり。蓋し阿弥陀と云ふは、宗教的の見解

より云ふ事にして、吾等をして各々大覚を得せしむる主体が、則ち阿弥陀なり。故に飛花が阿弥陀仏なる場合あり、（中略）然らば此の如きものが天地の大勢力の主なりとは如何に云ふに、吾人が此の如きものによりて開悟せしめらるる時の因縁を検するに、吾人の心が因にして、其の他の一切万有は皆な縁なり。（中略）

縁—飛花 —阿弥陀仏

+

因—吾人の心—南無

（中略）此の如く觀じれば、對機不同によりて相異なりと雖も、其の所応に順すれば、一切万物は皆な各々阿弥陀たるなり。故に阿弥陀仏は無量光にして、又無辺光仏也。夫れ此の如し。故に吾人を開悟せしむるものは皆な阿弥陀なり。¹⁵（後略）

この理解は、あまりに図式的であるという感じも否めないが、とにかく清沢は南無阿弥陀仏を存在の一部分としてある実体ではなく、存在そのものの不可思議を開示するはたらきとして捉えられている。我々にとってもっとも普遍的な万物のあり方を示すのが阿弥陀仏（無量光、無辺光）である。南無阿弥陀仏の構造そのものが因縁の道理を表現している。むしろ吾人に因縁の事実を自覺せしめるはたらきの骨髓を表現するものを南無阿弥陀仏と名づけるというのである。南無阿弥陀仏は、順逆を平等に担う存在そのものももっとも簡潔な表現であり、呼びかけである。それゆえ南無阿弥陀仏は、いかなる逆境も人生のかけがえのない内容として転じていく力をもつというのである。

五

ただ念仏をするという簡明な教えに、深い普遍的な宗教心の方向性を回復したことが清沢の業績である。曾我量深が、「清沢満之がいなければ、親鸞の思想が深いものであることを今日ほど知らしめることはできなかった」と述べる所以である。もちろん『宗教哲学骸骨』は、他力教の一般的基礎づけに留まり、その思索がより深い主体性と実存性を獲得

することは、結核という不治の病で倒れてからの思索を待たねばならなかった。しかし『骸骨』においてなされた思索も理知のみを根底としてなされたものではない。むしろ南無阿弥陀仏という根元語に表現されるただひとつの問いかけ、呼びかけに対して、選択と実験というかたちで存在をあげて応えようとした思索だったのである。

『骸骨』は、後年清沢自身によって次のように反省されたと伝えられている。

昨年でしたが師の話に、人の思想は、大抵一定の経路を踏むものと見えて、始は兎に角宗教を学問的に総合して見ようなどの考の起こるもので、自分の『骸骨』なども確かに其の産物の一例であるが、実は此の時の考は未だ充分熟して居らぬもので、『骸骨』も人の注意を惹かぬで幸であったが、誠に危険の時であると申されました。¹⁶

それは『骸骨』では知的論理的な傾向が強く、いまだ有限な存在としての懺悔という実存的視点、内観という実践的な視点が希薄であったことにあるといわれる。『骸骨』の基本的な立場は、

若し道理と信仰と違反することあらば、寧ろ信仰を捨て、道理を取るべきなり。

“On the contrary, if there are two proposition, the one of reason and the other of faith, we should rather take the former instead of the later.”

にあり、一見すると信仰に対し学問の優位性を主張している。しかし学問の目的を、『骸骨講義』において、

宗教哲学とは、吾人の道理心を以て諸宗教の原理を研究する学也。

とし、ついで、

宗教の全体は到底吾人の知識を以て研究し尽くす事能はず。故に宗教哲学は只だ吾人の知識の及ぶだけ、道理を以て宗教の原理を研究説明する学問也。

と述べているように、有限なる存在がもつ理性 (reason) への限界がすでに表明されていた。その意味で当時の清沢の立場が知的倫理的なものであったと速断することはできない。おそらく清沢の反省は、『骸骨』で応えようとした根本的関心（南無阿弥陀仏の呼びかけ）へ向けられていたのではなくて、そのことを明らかにしようとする「境位」に向けられていたのであろう。むしろその反省において、「人の思想は、大抵一定の経路を踏むもの」とも述懐していることからすれば、『骸骨』で行なわれる基礎づけは、念仏とか浄土信仰というものが普遍的立場を獲得するためにはどうしても通過しなくてはならない経路であったといえよう。換言すればこのような思想的な対決（清沢の場合は西洋の思想）を経ないものはそれが純朴な信仰であったとしても、思想としては全人類的な普遍性を回復することはできないのであり、そのかぎり民族性宗派性もつ閉鎖性を越えることはできないということかもしれない。その思索は、選択が普遍性をもつために不可欠であったのである。それもやはり南無阿弥陀仏がもつ無量、無辺、無碍という呼びかけに対する一つの応答であったのであろう。

骸骨は皮肉を付与することによって始めて生命をもつのであろうが、皮肉によってその本質が見えにくくなっているとき、その皮肉をはぎ取っていくことは、「あってもよいもの」と「なくてはならないもの」を厳しく峻別するために、どうしても通らなくてはならない関門であったのではないかと思う。

『骸骨』は文字どおり未完の書である。彼の信仰のバックボーンを確認するという点では、まさに骸骨の背骨のみを示していた。その明快な論理性に対して、より具体的な実存性という血が通うためには、満之自らの苦難多き後半生をかけて「皮肉を賦与」してゆくことが必要であったのである。

彼自身が『骸骨』の中で、

道理心は、無限の真否を疑ひて、之を研究し、之を討尋して、終に之を窮尽せんとす。故に、若し明確に之を獲得すれば、哲学の無限に関する事業は終結す。然るに宗教心は、第一着歩に無限の実存を確信し、之に対向して、以て其の感化を受けんと

するなり。故に之を通言すれば、哲学の終わる所に、宗教の事業始まると謂うべし。

“Reason or philosophy begins with the search about the infinite and never stops its pursuit until it finally grasps it; when, however, it grasps or realizes its object, the work of reason is over and philosophy is finished. And this is just the starting point of faith or religion. In other words, faith or religion begins by believing the existence of the infinite and tries to enjoy its blessings.”

と述べるように、南無阿弥陀仏は、清沢をして、絶対無限の道理的追及から絶対無限の感化の受用へと深めずにはおかなかったのである。

付 “The Skeleton of philosophy of Religion” の意義

“The Skeleton of Philosophy of Religion” (以下“Skeleton”と略す)は、単に『宗教哲学骸骨』の翻訳(Translation)ではなく、英語版(English version)である。

清沢満之の処女出版である『骸骨』は、一八九二(明治二十五)年(清沢満之三〇歳)、京都の仏教書店である法蔵館より発刊された。従来、“Skeleton”は、この『骸骨』の野口善四郎による英訳であるとされ、野口の序にあるように、海外へ日本の仏教を紹介するために選ばれ、一八九三(明治二十六)年五月に翻訳出版されたのであるとされてきた。また実際、同年九月のシカゴで催された万国宗教会議で紹介され好評を博したという。

鈴木大拙(一八七〇—一九六六)は清沢と“Skeleton”について以下のように述べている。

清沢師には直接おめにかかったことはないが、同師の名をはじめて聞いたのは、一八九三年にシカゴで開催せられた万国宗教

大会の時であった。この大会には自分も間接ながら少し関係をもっていた。その時『宗教哲学骸骨』という同師の著書を見たことがある。その内容については、今少しも記憶せぬ。が師のごときは、すこぶる破天荒の所信をもっておられたのである。明治時代は日本文化史の各方面に渉りて、誠に目覚ましき活躍を見た時代である。いずれも新進気鋭の若人たちで発刺たるものが閃き、まばゆいほどであった。その中で清沢師のごときには、単に知性面だけでなく、意性および情性面で、深き信念の透徹したものが出ている。これが今日でもなお生き生きとして、その弟子たちの間に窺われる。師は実にこの方面における一種の天才であったと言ってよい。

(福田正治『清沢満之の哲学と信仰』序)

その頃、私の師事しておった人が、宗教の大会へ出られるというので、何か書いたものを大会で読まねばならぬから、それを英語に翻訳せにやならんということでそういう相談を受けたことがあったです。

その時、清沢さんの『宗教哲学骸骨』という本を見たことがあります。その内容は、どういふものであったか、覚えておりません。何でも『宗教哲学の骸骨』というのは、妙なものだなと思うておったことがあります。清沢さんは、その頃、そういうような本を書いた人の初めの一人じゃないでしょうか。宗教というものの全体に対して、まあ骸骨でも肉体でもかまわないが、とにかく、何か、そこへとり出して議論の題目にしたということは、その頃、はじめてじゃなかったでしょうか。

(鈴木大拙『清沢満之は生きている』)

一八九三年に“Skeleton”が出版されてから、今年(一九〇三年)でちょうど一〇〇年になる。しかし上述したような清沢自身の反省が伝えられていることもあって、『骸骨』は正当に評価されてこなかった。他人の英訳とされた“Skeleton”にいたっては、今までほとんど注目されることがなかったといってもよい。それでなくても清沢自身のものではない、他人の翻訳による“Skeleton”を必要とするのか、むしろ『骸骨』を現代の用語で再訳する方が清沢の思索を紹介するには適切ではないかという疑問も提起されている。“Skeleton”のもつ今日的意義を次の三点から確かめておきたい。

(1) 翻訳者である野口自身が序で語るように、翻訳の草稿に清沢自身がずいぶんと手を入れている。それは全体の構成まで新たにしChapter 1を追加したことが示しているように、徹底的な校正であったことが伝えられている。¹⁷ その意味で“Skeleton”はほとんど清沢自身の英訳であるといつてさしつかえない。

(2) また清沢の英語の素養は当時の日本人としては一流であり、彼の哲学的素養はフェノロサを始め英語の講義や著作を通して得たものであったと考えられる。また当時の日本ではいまだ哲学の概念の邦訳が確定していなかったことなどを考えると、日本語の『骸骨』よりも英語版の“Skeleton”の方が概念的にはおいては厳密であるといえよう。

むしろ『骸骨』はかえって清沢が元来、英語で行った思索を日本語に翻訳したものであるといふこともできる。

(3) また“Skeleton”は、すでに発刊されていた『骸骨』をテキストとしてなされた高倉学寮での一年間の講義をうけて翻訳されている。その意味で『骸骨』に一層深い検討を与えたものであるといえる。

この意味で“Skeleton”はEnglish versionであり、清沢の思想を窺う上で『骸骨』以上に研究される必要があるものではないかと思う。

注

1 倉田百三『出家とその弟子』（角川文庫一四〇頁）

2 「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。（中略）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。」（『清沢満之全集』第六卷二頁）

3 『清沢満之全集』第七卷四七五頁

4 『清沢満之全集』第七卷三八〇頁

5 寺川俊昭『清沢満之論』

6 清沢は、「精神主義（その二）」（『清沢満之全集』第六卷六三頁）という講演の記録において、明治に入ってさまざまな立場（学説、哲学、倫理、社会の利益などの立場）から仏教を正当化しようとしたが、それらは結局、宗教というものに対しての誤解であ

り、宗教の肝要は信念であり、「宗教を門外より批評する必要を見ざる（中略）門外を標準とせずして、門内に標準を置き、客観的構成に着眼せずして、主観的心地を主要と」しなければならぬと述べている。

7 『曾我量深明治三十五年論稿集 宗教の死活問題』（弥生書房刊一二〇頁）

8 「清沢満之先生と哲学」（『絶対他力道』所収）西谷啓治著作集第十八巻

9 『清沢満之全集』第三巻七五七頁）

10 出雲路暢良「清沢満之の主題と方法（その2）」『金沢大学教育学部紀要第24号』一九七五年

11 吉田久一『清澤満之』

12 「阿弥陀仏は、浄土真宗信徒の信奉する所の尊体なり。故に此の宗徒は、常に其の徳を感戴して止まざる所なれども、近世浮薄の徒は、其の何たるかを弁ぜず、之を信奉するを愚とするが如き有り様あり。為に宗徒中に於いて、其の頤に倣ふものあるが如し。真正の宗徒たるもの、豈に傍觀座視して可ならんや。然るに此の迷夢を驚覚するに、甚だ難き所あり。何ぞや、近時の勢潮、人皆知識理論の一辺に走りて、道德宗教の性質を弁ぜざる是なり。故に浄土真宗の如き直説道教は、世人の耳孔に入り難き所あるなり。今此等人氏の為に教を説かんとすれば、理論より進んで漸次に實際に入る可からず。請ふ微力を振って之に就事せん。」（『清沢満之全集』第三巻四二七頁）

13 『宗教研究』（『清沢満之全集』第三巻三六八頁）

14 安田理深「寺川俊昭『清沢満之論』序文」

15 『仏教研究』（『清沢満之全集』第三巻四二五頁）

16 『清沢満之全集』第三巻七〇頁

17 月見氏との葉書による校正が残されている。（『清沢満之全集』第三巻五四九頁）また西村見曉氏によれば清沢先生自身の手による“Skeleton”の原稿が残っていたということである。

*

*

*

1 西方問答



十方仏国浄土なり、何によりてか西にある。

答曰、此の義を了解せんと欲せば、世界は唯識所変心外無別法の理を知らざる可からず。既に然らば、極楽も亦た心識所変の精神世界なる事を知るべし。而して此の精神世界に住し苦悩を感じざるものは、則ち是れ仏陀なり。然り而して、此の境界に達せん事甚だ以て難し。其の故他なし、煩惱あるのみならず身体あるが故なり。而して煩惱は智慧を以て断（或は伏）じ得べし、同類法なればなり。只だ身体は智慧を以て滅す可からず、異類法なればなり。然りと雖も身体は精神の指令に随順せしめ得べし。此の事甚だ難し、習慣性（習気、薰習）あればなり。然れどもこれ為し得べからざる事にあらず。之を成就するものは是れ仏陀なり。之を成満する是れ聖道の教法なり。然るに吾人は必ず命終の期あるものなり、此の時に当りて、精神（心霊）は身体と離別する事を得れば、則ち前難を除去するに至るなり。而して此の離別する事は古今東西の確信なり。

（否歟）（余は之を確信する者なり）。果して然らば、此の時を期して彼の極楽世界を實現し得る事あるべし。然れども結果は必ず原因によりて現ず。（原因なくして結果の現ずる事は吾人の信ずる能はざる所なり。）今命終の時に当りて安楽世界を現せんと欲せば、平生に其の観念を擬らさざるべからず。平生に彼界の依正二報を凝観憶念し来りて浄土の實現を期すれば、必ず其の功果あべきなり。是れ此の宗の真実相なる歟。此の界を西方と指定せるは命終の所帰と説けばなり。恰も日の西山に傾くに似たればなり。且つ指方なくんば闇愚の定念を促し難く、此の事ありて初めて所帰所向を一定し得るなり。其の西と云ふも難あれば南東北皆な難あり。十方と云はん歟、現在の住地に苦悩あるを如何せん。之を穢土と云ひ娑婆と嫌ふ、焉ぞ浄土を他方に求めざるを得ん

や。是れ指方の説あり、西方の説ある所以なり。若し精神所変無身無体の安樂世界は畢竟無方たるなり。只だ心所変（心内）の方位あらん歟、果して然らば吾人西方に帰し、浄土往生を求むる、豈に甚深ならずや。

明治廿三年八月十五日午後感得

三河大浜西方寺に於いて

満 之

2 信願要義

西方は日没の方位、命終時の表位たるべきは、宝典漢文部に過眼せる所たるが如く信ずと雖も、今其の在所を記憶せず。捨身離体の往生たる事は実に靈感なり。今之を思ふに、是れ実に聖浄二門の要差違点にして、而も花天所立の教理と合順するの徹底なるが如し。於是乎、実相、無相、唯心、唯識、四無碍法海等の妙理、当に当流の所談に流入融会するを知るを得べきを覚ゆ。何を以て然る耶。浄土は精神世界、心内有方相、絶対無方相の妙境なる事を知り、仏陀の尊体は望此（順此界情）各別（各々発心修行の果体なるが故に）、望彼（涅槃後）一体（無方位界中、体の別依処なく、別依処なくんば体の別存を得べからざるが故に）なる事を識り得るを以てなり。又一念永却、永劫一念の義を推測し得るなり。何を以て然るや、念々の別なるを見るは有形体の運動に依り、無方位の処には、有形体の運動を見る能はず。有形体その物も存すべからざるなり、故に浄土の寿命は彼界内の寿命なり。彼土の時間は精神界内の時間なり。是れ彼土の差別門なり。若し平等門に就いて論ずれば、無前無後絶離時間の法界法身の妙用あるのみなり。

此の解釈によれば、釈尊の応身仏たる事も信認し得べく、阿弥陀仏の現在安養も、誰か敢て疑はんや。只だ法蔵比丘の発願摂化少しく未だ氷釈せざる処ある歟。然れども釈尊の仏陀たる事を確信すれば豈に金口の實説を疑ふべけんや。若し金口の直説を基本とせば、次第相承の師説豈に亦た虚なる可けんや。諸師は実に金口の直説を正直解釈せるものに過ぎざるなり。愈々經論の所説を信仰せんか、当に凡聖の体性隔歴して、吾人凡愚の聖旨を思議し能はざることを認許せざるべからず。故に上位聖者の所教は只だ仰

いで信ぜまく而已。只だ凡智も亦た是れ智なれば之に背反する処は信じ難なるべし。かの弥陀久遠の方便摂化は豈に凡智に背反すと云ふ可けんや。只だ凡智の信受に苦しむ処ならん而已。是れ決して新奇の事にあらず、仏既に經中に難中之難と説き無過斯難と述べ給へり。(此の文出所を検調すべし。)若し義なきを義とする、則ち是れ自然(自然は則ち他力)なるの教を聞かば、仰いで本願の不思議を信じ、南無阿弥陀仏の深義を楽聴するに至るべき歟。穴賢く。

右感解に任せ慶喜の余り禿筆を走らせ畢。左右なく他見あるべからざるものなり。

真宗末徒 釈 満之

〔明治廿三年八月十五日〕

3 〔詠 歌〕

みづからによからぬことをすればこそ地獄つくりて墮落しぬらん

釈迦弥陀御命をしかと信受せば浄土往生疑ひはなし

宿善のいたれるあらばよろこびて罪報除く道をたづねよ

かへりみて悪人なりときとりなば南無阿弥陀仏と他力(弥陀) たのめよ

不可思議に不可思議なるは南無阿弥陀仏帰命発願廻向其行

明治廿三年八月十五日夜

三河大浜西方寺に於いて

満之書之

4 願 生 偈

In the Universe, there is an Inconceivable power (不可思議力). We give a name to this Unnamable and call him Nyorai;
We personify (so to say) him, because we are persons. (Hence many honorable epithets)

宇宙間有一大法

心 思議

非吾人識所得量

是故号为阿弥陀

皆故此法悉生現

即得証知此妙法

是名成仏得涅槃

感苦受樂是實際

即是仏教之所教

若不能入此門行

言信婦者任心命

此人壽命欲終時

若人無信迷惑中

有極苦界諍鬭界

是故欲生樂界者

現当二世甚安泰

神力自在超諸力

是故号不可思議

即翻之無量寿光

吾人凡夫煩惱故

非外非内離差別

如是論議名理論

是以吾人同朋中

真正宗教之真相

応入易行浄土門

言願生者当想念

安樂世界当現前

寿盡一期命終了

人界天界等種々

現信他力摂救済

實是万法之体性

其寿無量無限極

宇内之間諸万物

認此法為在外界

吾人之心与此法

応此躬行名實際

若欲到安樂之境

於此教道有二門

信婦他力願往生

寿終之後生安樂

即是心識所變境

其心用応其人業

此等世界悉皆是

此信堅固金剛者

万法變現其徳用

其相無際徧十方

及諸万物之諸用

若人能斷諸纏縛

畢竟平等無間隔

人住於此世界中

当勤修行断煩惱

聖道一門為聖賢

言他力者妙法力

心性作用妙力故

猶如吾人夢中界

亦当變現相應界

唯識所變唯心土

不違此界相應義

三河大浜西方寺にて明治廿三年八月廿日書之
且復写一本示稻兄

満
之