

学位請求論文

# 近代における凡夫の自覚道

—清沢満之、曾我量深の求道を通して—

真宗学専攻 安西 廉

## 凡例

- 一、原漢文のものについては、『真宗聖典』（東本願寺出版部）記載のものは『真宗聖典』を参考に、旧漢字を現行の字体に改め、著者が書き下した。
- 一、古語和文のものについても『真宗聖典』記載のものは『真宗聖典』を参照して、旧仮名遣いを現代仮名遣いに改め、著者が句読点等、適宜整文した。
- 一、引用文の改行は著者が適宜整文した。
- 一、次の経論釈は、左記のように略記した。
  - 『仏説無量寿経』 『大経』
  - 『仏説観無量寿経』 『観経』
  - 『顕浄土真実教行証文類』 『教行信証』
- 一、引文の出典は、左記のように略記した。
  - 『定本教行信証』（法藏館） 『定本』
  - 『定本親鸞聖人全集』（法藏館） 『定親全』
  - 『真宗聖教全書』（大八木興文堂） 『真聖全』
- 一、人物の敬称は省略した。

## 目次

凡例

目次

序

## 第一章 近代における凡夫の自覚道の源泉——清沢満之の求道——

第一節 清沢満之の求道——宗教心にもとづく実験——

第一項 ミニナム・ポッシブル

第二項 教団改革運動

第二節 他力信念の確立

第一項 『阿含経』読誦

第二項 『エピクテタス氏教訓書』の披展

第三項 他力信念の確立——現前ノ境遇ニ落在セルモノ——

第三節 清沢満之の信念の広がり

29

24

19

16

11

7

3

2

第一項	浩々洞	37
第二項	精神主義	43
第三項	明治仏教界における精神主義の立場	46
第四項	清沢満之出現の歴史的意義	50

## 第二章 逆縁教興―清沢満之との値遇―

第一節	明治における精神主義批判	67
第一項	道徳的立場からの批判―『新仏教』―	67
第二項	曾我量深における精神主義批判の萌芽	
	(イ)「弥陀及び名号の觀念」(一)	72
	(ロ)「弥陀及び名号の觀念」(二)	74
第三項	「精神主義」―批判の核心―	77
第二節	清沢満之との値遇	
第一項	「自己を弁護せざる人」	81
第二項	「宗教的人格論」―「自己を弁護せざる人」の内実―	85
第三項	「我に影響したまへる先師」	87
第三節	「疑の子」の自覚	90

## 第三章 宿業の実験——「食雪鬼」の自覚——

### 第一節 仏智疑惑

第一項 救済の核心——「必ず不可なり」——

第二項 『観経』にもとづく憧憬的信仰

第三項 帰郷前における曾我の心境

### 第二節 宿業の実験

第一項 「比叡及び古水に於ける祖聖の問題」——至深至細な自力執心——

第二項 「食雪鬼」の自覚——浄土真宗の開頭——

### 第三節 他力救済の本質

第一項 「食雪鬼」の自覚における主観的救済

第二項 曾我量深出現の真宗的意義

第三項 救済の実験から法蔵菩薩の自証へ

## 第四章 願生道——自覚自証の仏道——

### 第一節 「地上の救主」——法蔵菩薩の降誕——

第一項 法蔵菩薩推求の意義

133

126

122

117

114

109

107

103

101

第二項	法蔵菩薩の自証	136
第三項	信仰主体の確立―「自我の真主観」―	140
第二節	一人の聴聞	143
第一項	清沢満之没後の浩々洞	146
第二項	浩々洞の瓦解―恩寵主義の隆盛―	150
第三項	「告白」―浩々洞魂―	153
第三節	本願に生きる―「親鸞の仏教史観」―	166

## 結

## 参考文献

168

166

153

150

146

143

140

136

## 序

親鸞の開頭した仏道は、法蔵菩薩の本願の建立の意義が説かれる『大経』を真実の教とする。『大経』は、「群萌を拯い恵むに真実の利をもってせんと欲してなり」と説かれるように、惑染の群萌に救済が実現する凡夫の仏道を示すものである。親鸞は、その救済の事実を『歎異抄』において、「罪悪深重煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願」<sup>二</sup>「さればそくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」<sup>三</sup>、と伝え、凡夫の自覚に通底する本願自証の仏道を開頭したのである。この「そくばくの業」にはたらく本願の感得こそ、浄土真宗なる仏道の救済の核心であろう。本論文では、偏に「そくばくの業」に躍動する本願自証の仏道の具体相を尋ねていくことを主題とする。

しかし、近代的価値観の染み付いた我々にとつて、時代も価値観も異なる鎌倉時代の親鸞の思想を、具体的に生きた思想としてそのまま受容することは難しく、また親鸞自身、自己の求道の歷程や私心を述懐することが少ないため、仏道を歩む上で抱える我々と同質の卑近な苦悩や、それらを通じた思索を、親鸞の求道からは詳細には窺うことはできない。そこで本論文では、明治近代において宗教的信念の確立に邁進した清沢満之と、清沢の仏道を継承した曾我量深の求道を通して、具体的な凡夫の自覚道を明らかにしていく。親鸞とは異なり、二人には現在の境遇における苦悩を綴った手紙や論稿が多く残っており、その思索の展開や求道を追体験していくことが可能である。それによって、近代に生きた彼等の思索と悪戦苦闘の求道を通して、親鸞の開頭した仏道を、より実践の仏道として受け取ることができると考えられる。このような清沢と曾我の求道の歩みによりながら、彼等の思索の変遷やその中で一貫する課題を闡明していく。

特に本論では明治から大正にかけての曾我の求道を中心に据えて論じていくが、時期を限定するのは、この時期に清沢との邂逅や越後への帰郷にともなう法蔵菩薩の実験といった、曾我の生涯の求道を確信づける具体的な行実が見られるからである。このような曾我の求道において着目すべきは、清沢との値遇を機縁にして、まずまず露呈した曾我の深く微細な自力執心との格闘である。曾我は、一九一一年（明治四十四）年九月、真宗大学の京都移転開校を機に教授を辞し、越後へと帰郷する。曾我は師友の存在しない大地において、一人深き自己執心と対峙し、自らの実相を「食雪鬼<sup>四</sup>」と自覚した。この「食雪鬼」の自覚を嚆矢として、「地上の救主<sup>五</sup>」における法蔵菩薩降誕の実験があるのである。この曾我の自力執心との格闘こそ、本論文の主題とする「そくばくの業」に躍動する本願自証の具体的内実であると考えられる。曾我は、この虚偽なる自己、すなわち親鸞が「仏智疑惑<sup>六</sup>」と述べる自己存在を、自らの苦悩の上に徹底的に実験するのである。つまり曾我は、求道の師である清沢との出遇いを端緒にして、浄土真宗の救済の真意義を、近代において自らの自覚の上に明らかにしたといえよう。

このように本論では一貫して凡夫の自覚、すなわち機の深信による自覚的仏道について明言していくものであるが、曾我自身、これについて『歎異抄聴記<sup>七</sup>』において次のように言及している。

機の深信といふと何か真暗なやうな世界、何かかう非常に陰鬱な世界がそれに依て現れて来ると、一般の人は大概かう考へてゐるやうである。まあ宿業の自覚、機の深信は宿業の自覚といふわけではないが、宿業の自覚それを深信する。「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流転して出離の縁あることなし」は宿業の自覚である。その自覚に就ての深信である。深信即ち宿業の自覚であるといつてもよいが、詳しくいふと宿業の自覚についての深信である。自覚に随順する、深信する。自覚も深信がなければ自覚といふことにならぬ。深信によつて自覚がその意義を全うして自覚としての具体的内容をもつて来る。深信と宿業の自覚と互に内外相応して、それ自身を深めて行くと私はかう思つてゐる。<sup>八</sup>

機の深信とは、「宿業の自覚についての深信である」と曾我は述べる。そしてこの宿業の自覚の深信に、我一人

における宿業の自覚が、普遍的一切衆生の自覚として「具体的内容」をもつのである。求道の内実とは「深信と宿業の自覚と互に内外相応して、それ自身を深めて行く」という実践であろう。どこまでも仏道の歩みとは一人の満足を求める主体的実践であるが、それが一人の自覚のみに留まるのであれば、やがて都合のよい恩寵的信仰や無自覚な憧憬的信仰へと傾倒していく危機を孕むものである。我一人の宿業の自覚を深信していくという恩寵や憧憬に居座らない不断の歩みこそ、個的な体験を突破し続けていく生涯にわたる自覚道の面目であり、曾我が「信に死し願に生きよ<sup>九</sup>」と表現した願生の仏道の具体相であると考えられる。

本論文では、このような求道実践を追っていくのであるが、まず第一章において、曾我の師である清沢の信念確立の歩みを、当時の時代情勢や仏教界の変遷を追いながら確かめ、清沢が明治近代において示した凡夫の自覚道の源泉を尋ねていく。第二章では、曾我の精神主義批判を通して、彼の仏道の原点となる清沢との邂逅について論じ、曾我が「宗教的人格<sup>一〇</sup>。」として仰いだ清沢との境遇の内実を確かめたい。第三章では、清沢と境遇した後、郷里越後における思索を中心に追っていく。その求道は、先に述べたように、境遇によってますます明らかとなる自身の黒闇と向き合うものであった。曾我は、郷里越後において自らを「食雪鬼」と叫ばざるを得ないほどの絶望生活の底に、現に自己を救済せんとする本願力を俄かに感得した。ここでは曾我における真宗の救済の実相を尋ねていく。第四章では、「食雪鬼」の自覚からの展開として感得された法蔵菩薩降誕の自証を明確にする。そして浩々洞解散における曾我の「告白」の文章、また還暦記念講演である「親鸞の仏教史観」を通じて、法蔵菩薩を我が身に実験し得た曾我における願生の歩みを確かめていく。

## 註

- 一 『大経』『真聖全一』四頁
- 二 「言行篇」「定親全四」四頁
- 三 同前、三七頁
- 四 一九一二（明治四十五）年三月「食雪鬼、米搗男、新兵」『精神界』第十二卷、第三号
- 五 一九一三（大正二）年七月『精神界』第十三卷、第七号
- 六 「和讃篇」「定親全二」一九〇、一九七頁
- 七 一九四二（昭和十七）年七月十一日から八月十日に至るまで、満一ヶ月にわたって講じられた真宗大谷派安吾本講での聴記。
- 八 『歎異抄聴記』『曾我量深選集』第六卷、一五五頁
- 九 『曾我量深選集』第十二卷
- 一〇 『精神界』第三卷、第六号

## 第一章 近代における凡夫の自覚道の源泉―清沢満之の求道―

### 第一節 清沢満之の求道―宗教心にもとづく実験―

#### 第一項 ミニマム・ポッシブル

清沢が生きた明治という時代は、日本の伝統と、西洋の文明が相克する激動の時代であった。その初期は、西洋思想の流入による日本の思想、文化の近代化が急進され、社会に強烈な影響を及ぼした。この二つの出会いのなかで、日本のあらゆる伝統的な価値が洗い直されることとなった。仏教もその一つである。維新後の神道復興に立つ明治新政府による神仏分離と、それを受けた廃仏毀釈運動によって、仏教は壊滅的な打撃を与えられた。これまで幕府の保護政策のなかにあった仏教界は、一転して危機的状况に立たされたのである。このようにして仏教は、一方で自らを近代化するとともに、他方では政府の宗教政策と正面から対決することを求められたのである。また、一八九四（明治二十七年）年における日清戦争勝利にまで至ると、日本は産業革命の性急な達成を目指した。ほぼ明治三十年代前半にはそれは達成され、国民生活と社会構造を大きく変化し、近代から現代への歴史的特徴が一斉に萌芽する時代を迎えるのである。

仏教界もこの動向を反映して近代化の本格的展開過程に踏み込むことになる。その第一歩は、新仏教運動を推進し、雑誌『仏教』を創刊した古河勇が強調したような、伝統的な教権に対する「懐疑」からはじまる。近代化を推進しようとする仏教界の立場は自由を求め、教権と衝突して在野派を目指し、在野仏教も新しい性格を帯びるようになったのである。この時期の日本仏教の特徴は、単に教権だけでなく、帝国主義化する国家権力に対

しても懐疑を生み、批判精神を培う方向へ道を開くこととなった。そして様々な社会問題の急激な発展が仏教界にも切迫した反省を呼び覚ますようになり、近代的自我の自覚に応える仏教思想の確立や、当時の富国強兵・殖産興業の弊害として生じた労働問題や公害などの社会問題に対する応答が求められたのである<sup>三〇</sup>。

このような時代動向を背景にして、明治の仏教者たちは、批判精神と合理主義といった近代的知性にもとづく個の自覚の芽生えのなかで、いかにして仏教は、新時代に耐え得る宗教的生命を持ち得るのかという使命が課せられていたといえよう。この時代的要請も強烈な追い風となって、清沢は命を賭して信念確立の道を邁進するのである<sup>三一</sup>。

清沢は、尾張藩士の父徳永永則、母タツの子として、一八六三（文久三）年名古屋に生まれた。清沢は非常に優秀であり、地元の学校教育を受けた後、その秀才ぶりをみた周囲の勧めと何より自身の向学心のために<sup>三四</sup>、真宗大谷派寺院の覚音寺で得度をし、一八七八（明治十一）年、十六歳で東本願寺育英教校に入学した。そして育英教校においても優秀な成績を修めていた清沢は、一八八一（明治十四）年には、近代に相応する教学の確立を急ぐ宗門からの要請で東京へ留学が任せられ、その翌年の九月には帝国大学予備門へと入学するのである。帝国大学では宗教哲学を専攻し、フェノロサに師事、ヘーゲル哲学を学んだ。そして一八八七（明治二十）年に哲学科を卒業した後、同大学大学院に進学する。帝国大学を出た清沢は、すでに将来を嘱望された若手の学者であり、宗教哲学者として順風満帆の道が約束されていたのも同然であった。しかし大学院進学後の一八八八（明治二十一年）年、一転して清沢は自ら学者としての将来を捨てて、本山の要請に従い京都尋常中学校の校長に赴任することとなる。その理由について、人見忠次郎は次の清沢の言葉を伝えている。

予は国家の恩、父母の恩はいふまでもなく、身は俗家に生れ、縁ありて真宗の寺門に入り本山の教育を受けて今日に至りたるもの、この点に於いて予は篤く本山の恩を思ひ、之れが報恩の道を尽さざるべからず。<sup>三五</sup>  
「予は篤く本山の恩を思ひ、之れが報恩の道を尽さざるべからず」とは、表向きには本山の金銭的援助によつ

て学問をさせてもらったという世間的な恩義に報いることであろう。しかし、その内実は松原祐善が清沢の宗教心を見通したが如く、

確かに眼に見える事情は、本山に勉強させてもらったことを、言うのであろう。だがもし先生が、覚音寺で得度をされなかったなら、恐らく大谷派とは御縁がなかったであろう。すでに自覚的な年齢と思われる十五歳の青年が、どれほど勉強したくても、大谷派に対する深い信頼がなければ、得度などされるはずはない。名古屋の覚音寺を中心にしたあった念仏の僧伽への深い信頼と尊敬とがあったからこそ、先生は、その僧伽に召されたのだ。それこそが、清沢先生が大谷派に身を捧げてくださることとなった、事情よりもっと大切な理由なのだ。清沢先生が東大で教鞭を取られるようになった時、一緒に生活をするべく、ご両親を東京に呼ばれた。その時、先生のお母様は、満之のところに行くのならばと言って、覚音寺で得度をされて東京へ行かれたのである。東大の教授よりもっと大切な事は、真の仏弟子となることである。そのような清沢先生に対するお母様の深い願いから、得度までなさったのであろう。親も子も、そこまで育てられていたのである。清沢先生の家庭は在家ではあったけれども、そこまで育くんできた働きこそ、覚音寺を中心とした念仏の僧伽である。だから、「本山の教育を受けて今日に至りたるもの、この点に於いて余は、篤く本山の恩を思い、之が報恩の道を尽さざるべからず」という先生の言葉は、その念仏の僧伽への深い責任と使命とを、語っておられるのであると思う。<sup>六</sup>

と指摘するように、「念仏の僧伽」に対する出世間の鴻恩が清沢の胸中にはあったのではなからうか<sup>七</sup>。清沢にとっては、親鸞の宗教的信念に自覚されるその核心を、本願念仏の教えとして伝承してきた大谷派の宗門、つまりは念仏の僧伽への責任と使命があったのである。こうして清沢は宗門に身を置き、東京の研究生活を続けることなく京都に向かうのである。

学者の道を選び棄て、京都尋常中学校に校長として赴任してきた清沢は、当時京都の哲学者三傑の一人に選ば

れるほど高名な学士であった。月給も京都府知事よりも高額で、オーダーメイドの服を毎日着替え、山高帽にステッキといった出で立ちで、毎日立迎の人力車に乗って学校に通うほどの贅沢な暮らしぶりであった。しかし校長職に就いて二年後の一八九〇（明治二十三）年七月、清沢は校長職を突然辞し、何不自由のない生活から一変してミニマム・ポッシブルとよばれる、極端な制欲自戒の生活をはじめるのである。その激しさの絶頂には、そば粉を水に溶かして食べ、松脂をなめるほどの徹底ぶりであった。

これほどまでに清沢を突き動かし、その生活を一変させた事情には、真宗教団の墮落があった。これについて小川空恵は、

予に謂うて曰く。真宗の僧風は次第に衰頹せり。されば、早晩中学校長を辞し、自ら墨の衣、黒の袈裟、綿服を着、木靴を穿ち、各地を行脚し、宗門の真義を發揮して、宗門の拡張を謀らんと欲すと。<sup>八</sup>

との清沢の言葉を伝え、また後に清沢自身も、「僧侶の腐敗今日の極に至りしもの、其事情一にして足らざると雖ども、其主要なる原因は僧侶教育の怠慢に在り<sup>九</sup>」と述べている。また、当時の真宗教団の現状は、専ら地獄極楽を説教し、涙を流して念仏を称える情緒的信仰に陶醉するものばかりで、世間からは「愚夫愚婦の宗教」として揶揄され、時代遅れの遺物に他ならないという極めて低い評価を受けていた。このような内には「僧侶の腐敗」という真宗教団の衰退と、外からの大谷派宗門への冷ややかな評価の前に、清沢はその僧風刷新のために、最小限の生活へ身を投じ、我が身をもって釈尊のさとりのものを体得せんとしたのである。つまり清沢は、自ら「実験は面白き事である。実験によりて証明せらるゝ事ほど確実で、且つ人に納得させ易きものは無い。」と述べる実験主義の立場をとり、釈尊の仏道修行を髣髴とさせるほどの激しい生活実践を行い、血の通った真宗、仏教の教えをその身をもって実験し、宗門内外にその真意義を發揮しようとしたのである。また稲葉昌丸は、「師は此の頃熱心に仏典を拝読せられ、殊に真宗の仮名聖教を反復拝読し、別して『歎異抄』を喜ばれました<sup>一〇</sup>」と語るように、禁欲生活の実践と同時に『歎異抄』を繙き、親鸞の言行を通じて宗教的信仰の核心に触れながら、自己の

信念を深く掘り下げていったと考えられる。

このようにしてはじめられた制欲自戒の生活を、松原は次のように述べる。

清沢先生が、なぜ他力の真宗を味わいながら、こういう苦行をされるのかということですが。あまりに極端ではないかという批判があるかもしれませんが、これは清沢先生においては止むに止まれない至盛の要求があったのです。<sup>三</sup>

ミニマム・ポッシブルという清沢の苦行にも似た生活実践は、「止むに止まれない至盛の要求」の発露であり、それは釈尊の苦行や親鸞の比叡山からの下山同様の、衆生に仏法が開かれるための必然の歩みであった。<sup>三〇</sup> ここで松原が述べる「至盛の要求」とは、後に清沢が「御進講覚書」のなかで、

吾人の一般修養の主眼 政治、法律、一切世間の制度は皆な宗教の為なり。宗教内の異類派別は皆な真宗の為の方便なり。真宗の宗門組織一切の施設は皆な私人の為なり。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。人心の至奥より出づ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。<sup>三四</sup>

と語るものである。宗教は、人間の生産活動や道義、国家社会の為といった改善改良の欲望の延長線に求めるものではなく、どこまでも「人心の至奥より出づる至盛の要求」に応答するためである。清沢の内には、「人心の至奥より出づる至盛の要求」たる純粹な宗教心が蠢き、それが清沢を仏道に立たしめ、ミニマム・ポッシブルという生活実験へと向かわしめたのである。つまり僧風刷新のためにはじめられたミニマム・ポッシブルは、尊大な自我を突き破らんとして止まない、清沢の「至盛の要求」の具体的顕現であったのである。そうであれば、先の教団に対する報恩、換言すれば念仏の僧伽への帰依の心も、この「至盛の要求」そのものと言い得る。清沢の宗門に対する篤い恩あればこそその僧風刷新の志願と、何よりも自身の「至盛の要求」に忠実なる求道は、やがて教団改革運動を惹起することとなる。

## 第二項 教団改革運動

このような過激な生活実験は約四年にわたって行われるが、一八九四（明治二十七）年、巖如上人の葬儀で患った風邪が、結核にまで悪化したことを機に挫折することになる。清沢は沢柳政太郎ら友人の説得により、転地療養のため垂水へと赴くのであるが、その翌年には京都に戻り、負債償却と両堂再建のために金と権力にまみれた本山寺務に対して、寺務改正の建言書を提出、一八九六（明治二十九）年十月、今川覚神、稲葉昌丸、井上豊忠、清川円誠、月見覚了らの五名の同志と共に、洛北白川村に教界時言社を設立、雑誌『教界時言』を発刊し、大谷派宗門の改革を唱えるのである。ここに清沢は教団改革運動に踏み切ったのである。後に清沢は当時の心境を次のように記している。

回想す。明治廿七八年の養痾に、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ども、人事の興廢は、尚ほ心頭を動かして止まず。乃ち廿八九年に於ける我宗門時事は終に廿九卅年に及べる教界運動を惹起せしめたり。<sup>一五</sup>

厳肅なる生死の事実と向き合わざるを得なかつた垂水での養痾において、清沢の自力を信賴する立場はほぼ失われ、他力の仏道に帰したことがここで告白される。しかし自身が東京まで赴き、教学顧問を依頼した沢柳の突然の解雇などの「人事の興廢」に会い、不義理な宗門の人事に対して「心頭を動かして止まず」と怒りを覚えたことを述懐している。この宗門に対する憤怒に押される形となつて、清沢は教団改革運動に踏み切らざるを得なかつたのである。

宗門に対する憤りが引き金となり踏み切られた教団改革運動は、いかなる志願をもつて起こされたのであろうか。清沢らは、その趣旨を、『教界時言』に以下のように示している。

大谷派本願寺は、余輩の抛て以て自己の安心を求め、抛て以て同朋の安心を求め、抛て以て世界人類の安心

を求めんと期する所の源泉なるに於てをや。(中略) 余輩の希望する所は、我大谷派をして其積弊を掃蕩して、前途の方鍼を確定し、大谷派が当に為すべきの本務を為し、以てかの世界的統一的文化の暢發を助け、

以て国家の盛運を翼賛せしめんと欲するに外ならず、教界時言發行の本旨亦茲に在り。<sup>一六</sup>

清沢は大谷派宗門に、「安心を求めんと期する所の源泉なる」場への改革の必要性を求め、宗門が為すべき「本務」によつて、「世界的統一的文化」を暢發し得る教団にまで高めることを求めた。それは、いまだ封建的体制が拭い去られない宗門の状況下において、世界までも見据えた壮大な志願であつた。そして、ここで清沢が述べる大谷派の「本務」とは、宗派の護持的伝統に埋没することでも、西洋思想に迎合して同一化することでもない。むしろそれらを包み超克する、時処諸縁を選ばない一切衆生という開きをもつものであり、それは偏に「安心を求め」ること一つに収斂されるものであると、ここに宣言するのである。

そして、大谷派の為すべき「本務」の具体相は、

魏々たる六条の両堂既に大谷派と為すに足らず、地方一万の堂宇既に大谷派と為すに足らず、三万の僧侶百万の門徒亦直に大谷派と為すに足らずとせば、大谷派なるものは抑も何の処に存するか、曰く大谷派なる宗門は大谷派なる宗教的精神の存する所に在り<sup>一七</sup>

と示される「大谷派なる宗教的精神」の確立にある。その精神は「心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す<sup>一八</sup>」の実践であり、またその内実は、『歎異抄』後序<sup>一九</sup>において、弥陀の五劫思惟の本願を「親鸞一人がため」と受領し、「そくばくの業をもちける身」という自覚に本願を感得する、機の深信の自覚にある。清沢は、世界に通用する宗門の意義を、この「大谷派なる宗教的精神」の確立に見出すのである。水島見一は次のように指摘する。

顧みれば、清沢は、「僧風の刷新」を念じて断行した、自らの身に仏道を体解するための制欲生活である「ミナム・ポッシブル」という熾烈な求道的実験の勢いの中で、教団改革運動に踏み切ったが、ひとえに「僧

風の刷新」を思念する清沢にとって、教団改革運動とは、「大谷派なる宗教的精神」を自己において確立するのための、求道的実験以外の何ものでもなかった。<sup>二〇</sup>

清沢の主導した教団改革運動の目的は、近代化にともなう宗門制度の改革、改善に主眼を置くものではなく、親鸞の自覚した宗教的信念、すなわち「大谷派なる宗教的精神」を現実の清沢一人の上に確立せんとすることにあったのであろう。いふなれば、清沢にとって教団改革運動は「至盛の要求」にもとづいた純粹な営みであり、宗教的信念の確立を宗門の「本務」に据えることによる、僧伽への帰依を実践した求道なのである<sup>二一</sup>。先のミニムム・ポツシブルやこの教団改革運動における志願からも窺えるように、清沢の生涯は、「人心の至奥より出づる至盛の要求」に促される「大谷派なる宗教的精神」の確立、つまりは「樹心弘誓仏地」の精神の実践に一貫されるところと言っても過言ではないだろう。

このような志願をもってはじめられた教団改革運動は、議会開設などの制度改正においては一定の成果を挙げたが、一八九八（明治三十二）年四月の、『教界時言』の廃刊とともに終わりを告げる。その理由について清沢は次のように述べている。

実は是だけの事をすれば、其の後には実に何もかも立派に思ふことが出来ると思つてやつただけでも、然し一つ見おとしがあつた。それは小部分の者が如何に急いでもあがいても駄目だ。よし帝国大学や真宗大を出た人が多少ありても、此の一派―天下七千ヶ寺の末寺―のものが、以前の通りであつたら、折角の改革も何の役にもたゝぬ。初に此のことがわかつて居らなんだ。それでこれからは一切改革のことを放棄して、信念の確立に尽力しやうと思ふ。<sup>二二</sup>

いくら少数の高等教育を受けた者たちが宗門の改革に身を乗り出そうとも、その宗門に身を寄せる末端の僧侶、門徒の意識が旧体制以前のままであれば、外面的制度の改革にはなつても、清沢の掲げる「大谷派なる宗教的精神」の確立という内面的精神の改革は意味をなさない。僧侶、門徒に「大谷派なる宗教的精神」という自己精神

内の開発がなければ、教団の改革も近代化に即して時代思想に対応した新体制へとただ移行しただけに過ぎない。宗門制度の改革を叫ぶ以前に何よりも求められるのは、自己の信念の確立にある。清沢は、時代社会に左右されることのない普遍的精神の確立を、教団改革運動という形をとって求めたのである。そしてこの教団改革運動の頓挫によって、いよいよ自己の安心の不明が浮き彫りとなり、清沢は確固たる宗教的信念の確立を求めていくこととなる。清沢の信念の内実については次節に詳説するが、ここから清沢は、西方寺に移り、「人情の煩累」や養痾などの具体的な苦悩の中で、『阿含経』、『エピクテタス氏教訓書』に導かれながら、信念の確立に邁進していくのである。

## 第二節 他力信念の確立

### 第一項 『阿含経』読誦

すでに部分的に引用しているが、後に清沢は「当用日記」において、自らの求道を以下のように回顧している。  
「上段」

回想す。明治廿七八年の養痾に、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ども、人事の興廢は、尚ほ心頭を動かして止まず。乃ち廿八九年に於ける我宗門時事は終に廿九卅年に及べる教界運動を惹起せしめたり。而して卅年末より、卅一年始に亘りて、四阿含等を讀誦し卅一年四月、教界時言の廃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幸を得たりと雖も、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已來は、更に断へざる機会に接して、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、更なる難事を示して、益と佳境に進ませしめたまふが如し。豈感謝せざるを得むや。

〔下段〕

廿七年四月、結核診断。養痾、法を得たるは沢柳、稲葉、今川、井上等諸氏の恩賜なり。在播州舞子療養は廿七年六月より、廿八年七月に至る。廿八年一月、沢柳氏辞職。同夏有志建議。廿九年十一月教界時言発刊。阿含の読誦は、教界時言を廃刊する前にあり。卅一年四月、教界時言廃刊。卅一年五月已降、断然家族を挙げて、大浜町西方寺に投ず。卅一年九月東上、沢柳氏に寄宿し、同氏蔵書中より、エピクテタス氏教訓書を借来す。卅二年五月、某殿、及近角氏等、東上勧誘。卅三年に入り、月見、多田、暁鳥、佐々木の四氏東上。明治卅五年五月末日<sup>三</sup>

「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」、「養痾、法を得たる」と、結核という重たい業因縁との対峙において、ほぼ自力の迷情を翻して他力の信仰へと帰し、他力の仏道に対する揺ぎ無い自信を得た清沢であったが、宗門への憤怒をきっかけに教団改革運動へ踏み切ったことは、これまで述べた通りである。この状況下で清沢が行っていたことが、「卅年末より、卅一年始に亘りて、四阿含等を読誦し」とある、『阿含経』の読誦である<sup>二四</sup>。

『阿含経』は釈尊の語録であり、苦・空・無我・無常といった簡明な教法が説かれる小乗經典である。この『阿含経』読誦の意義について曾我は、

阿含経は所謂小乗仏教、小乗仏教の阿含経と云ふものは矢張り一つの金鉢、其の金鉢の阿含経の中からして、先生は純真な仏道と云ふものを見出して来た。それは先生が阿含経を批評したのではない。阿含経に依つて自分が照らされて来た。<sup>二五</sup>

と述べるように、清沢は、『阿含経』の具体的な語録を通して表される、釈尊の歩んだ純粹な仏道そのものを生き

たものとして触れんとしたのであった。また、『阿含経』読誦の間の清沢の日記には、「夜咳痰苦発<sup>二六</sup>」、「咳痰痒<sup>二七</sup>」、「昨夜失眠 為<sup>二八</sup>苦咳<sup>一</sup>也<sup>二八</sup>」等の文字がいたるところで散見される。このことから、清沢は観念的、教理的な関心をもとに『阿含経』を読誦していたのではなく、自らの生死の狭間における実存的関心において、釈尊の経説に没入していったことがわかる。

また清沢は、この『阿含経』の読誦の後に、『本行集経』の釈尊伝を読み進め、そこに説かれる釈尊出家成道の説話に感銘を受け、その所感を井上に次のように手紙で記している。

頃日、『本行集経』を繙き、悉達太子の出家修道の事歴を玩誦致候に、恩愛の纏縛は何処にも変ることなく、情義の難断は高貴の人に在りては、却つて重甚なるを認め候。而して彼の王使の諫争を呈するに当りては、切々皮肉に入り、層層悲哀を加え、人をして感極まりて悶絶せしめんとするに至る。其の間に在りて、太子の容貌如何。所謂泰然如山、威風凜々、設ひ山岳は動転し得べきも、設ひ海洋は乾燥し得べきも、我が決心は移す可からずと宣言したもうの一段に至りては、在病の寒生も、覚えず涙痕の衣襟を潤ほすを認め候。嗚呼、末世大法の振興せざる、果して誰人の過ぞや。御多忙の中、釈迦に説法めきたることを書き連ね失敬失敬。只だ小生近日の幸樂は、病隙に聖経を拝見して、大聖の叱咤を感ずる事に有之、聊か其の惠慶を分呈の積りに有之候。<sup>二九</sup>

王位も家族も一切を捨てて、自身を連れ戻そうとする王の使いまでをも振り切つて、一身に法を求め出家した釈尊の強い決意に、清沢は「涙痕の衣襟を潤おすを認め候」と述べ、一切を擲ち求道する釈尊の自力の選択に強く感応するのである。また「病隙に聖経を拝見して、大聖の叱咤を感ずる」という告白からは、これらの經典の味読を通して、釈尊の教えを直に身に受けている清沢の姿を見ることができよう。また清沢は、「阿含感」においては、

余ガ阿含ヲ読誦シテ特ニ感ノ深カリシハ喀血襲来ノ病床ニアリシガ為カ 然ラバ教法ノ妙味ニ達セントセ

バ生死巖頭ノ観ニ任スルコト尤モ必要タルヲ知ルベシ<sup>三〇</sup>。

と記している。清沢は「喀血襲来の病床」という死と隣り合わせの求道において、何とか宗教的信念を得ようと自力奮闘し、その初心を積尊の具体的行実を通じ獲得しようとして試みたのである。そして清沢は、仏道に直参せる仏弟子として宗教的信念を得るためには、積尊の出家の決断のように一念発起して、「生死巖頭」の決意に立つことが何よりも必要であることを感得したのである。現実に迫り来る死の只中における『阿含経』読誦によって、清沢の「人心の至奥より出づる至盛の要求」としての求道心と、全てを擲って偏に真理を求めた純粹なる積尊の「生死巖頭」たる出家精神が呼応したと言えるのではないか。清沢は、この積尊の出家の精神に求道者における自力奮励の意義を見出したのである。

また後に清沢は、この『阿含経』読誦によって触れた積尊の精神を「宗教的信念の必須条件」という論文として『精神界』に発表している。

真面目に宗教的天地に入らうと思ふ人ならば、積尊がその伝記もて教へ給ひし如く、親も捨てねばなりませぬ、妻子も捨てねばなりませぬ、財産も捨てねばなりませぬ、国家も捨てねばなりませぬ、進んでは自分其も捨てねばなりませぬ。語を換えて云へば、宗教的天地に入らうと思ふ人は、形而下の孝心も、愛国心も捨てねばならぬ。其他仁義も、道徳も、科学も、哲学も一切眼にかけぬやうになり、茲に始めて、宗教的信念の広大なる天地が開かるゝのである。<sup>三一</sup>

真面目に宗教的信念の獲得を求めるとあれば、積尊が親を捨て、妻子を捨て、地位や名誉、財産をかなぐり捨てて出家したように、娑婆にある一切の外物を信賴することなく、擲ち捨て去らなくてはならない。ここに清沢が、結核の身において感得した自力奮闘の意義と、娑婆事に騙され、または好んで迎合することなく命を懸けて純粹に仏道を求める決意を見出すことができるであろう。しかしここからさらに、娑婆に生きる我等にとつて、実際に積尊のように出家し山に入り、娑婆の一切を捨てることが重要な問題なのではないと展開されていく。清

沢は続けて述べる。

それでは、宗教を信ずるには家を出で、山林にでも隠遁しなければなりません。そこで、私が思ふには、何れも積尊のやうに必らず一度は山林に隠れねばならぬと云ふ訳でもない。又山林に隠れたつて差支はない。身体が家にあらうと山林にあらうと、商売をして居らうと、漁獵をして居らうと、学問をして居らうと、軍隊にあらうと、それはどうでもよいが、唯一つ肝心なのは、心で家や、職業や、妻子や、朋友や、国家や、学問や、知識やを頼みにしないやうになつて、一心専念に如来に帰命するところにあるのです。<sup>三三</sup>

つまり、娑婆に生きながら仏道を求める我等にとつて、親や妻子をあてにせず、それらに囚われることなく執着しないことが何よりも求められるのである。それは、卑小な自我を中心に生きる自己よりも大きな仏道を信頼し、娑婆に対する愛着のなかにありながらも、愛着を超え、求道を選択していく決断心をもつことである。自身の欲望の充足のために娑婆を利用するのではなく、どこまでも「一心専念に如来に帰命」せんとするところに、はじめて宗教的信念に広大な天地は開かれるのである。ここに自力の奮励を潜り、信念を確立した後の清沢の立場が示されている。まさしくこの清沢の教示は、『大経』において、

人、世間の愛欲の中にありて、独り生じ独り死し独り去り独り来りて、行に当り苦樂の地に至り趣く。身、自らこれを当くるに、有も代わる者なし。<sup>三三</sup>

と説かれる、娑婆にあつて娑婆を超えんとする純粹な求道の選り取りと相応するものである。娑婆ではなく仏道を自己の立脚地として明確するところにはじめて求道は成り立つのではないか。「独生独死独去独来」、「無有代者」の宿業の自覚に一心帰命の信は開かれるのである。

このように清沢は、これらの經典に説かれる積尊の出家修道の行実には、積尊出家の精神を見出し、積尊と相応せる自力修養の必要性を看取した。この信念確立のための自力修養の実践が、「これからは一切改革のことを放棄して、信念の確立に尽力しやうと思ふ」という教団改革運動帰結の述懐へと導いたと考えられる。しかし、『阿含

『経』の読誦によって清沢の内観の眼は大きく開かれはしたが、他力信念の決着にまでは至らなかつたのではなからうか。ここから清沢は家族とともに西方寺に帰り、「人情の煩累」という具体的な業因縁に翻弄されながら『エピクテタス氏教訓書』と出会い、それを繙くことによつて現実の業苦に晒される自己を内観していくのである。

## 第二項 『エピクテタス氏教訓書』の披展

清沢の信念確立に決定的な機縁を与えたものが、『エピクテタス氏教訓書』の披展であるが、ここで清沢の西方寺での生活について少し触れておきたい。

教団改革運動の挫折にともない清沢は、「断然家族を挙げて、大浜町西方寺に投ず」ることになる。この西方寺での生活は、「自坊に投じて休養の機会を得るに至りては大に反観自省の幸を得たりと雖も、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」と吐露せざるを得ないほどの惨澹たる状況であつた。このように清沢が「人情の煩累」と述べる人間関係の苦悩の始まりは、西方寺長女やすとの結婚まで遡る。徳永家の長男であつた清沢は、結婚する際に婿養子となることは理解しておらず、後に二人の間に長男が誕生したときには、その戸籍問題で、徳永家と西方寺側が揉めるなどの軋轢が生じていた。また、清沢が結核に罹つたという話が西方寺に伝わると、その門徒のなかには離縁を口にするような者までもいた。『清澤満之先生<sup>三四</sup>』を執筆し、清沢の生涯を伝記として明確にした西村見暁は、このような悲惨な状況を次のように具体的に述懐している。

頭ばかりが大きくて背丈の小さい色が黒くて痩せ細つた先生は、お坊さんとして決して見栄えしなかつた。お説教をすれば話がむずかしくてわからないから、皆な帰つてしまふ。先生の偉さなど門徒の人に解りようがなかつたのである。(中略)鈴木勘五郎といふ人があつて、その妻のまつといふおばあさんを私は知つてゐる。まつさんが語られるやうには勘五郎さんの所に二度続いて法要があつたが、その二度とも先生がお詣りになつたので、勘五郎さんが腹をたてゝ追ひ返したことがあつたそうである。先生が門徒に嫌はれ

てをられたことはこんな風であつた。<sup>三五</sup>

清沢の西方寺での生活は、説教をしても聴衆がいない、お参りに行っても追い返されるといったものであり、惨めさと居場所のなさを感じさせるものであつたのではなからうか。

清沢はこのような渦中において、東上した折に訪問した沢柳宅の蔵書のなかから、『エピクテタス教訓書』と出会うのである。清沢は、この『エピクテタス氏教訓書』との出会いを「当用日記」において、「卅一秋冬の交、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」と記し、この書と巡り合ったことによつて、清沢の信念は大きな展開を迎えることになるのである。

このころ清沢は、一八九八（明治三十一年）八月十五日から、『臘扇記』と題された日記を綴っている。誰にも公開することのないこの日記において、清沢はその信念確立にいたるまでの思索の歷程を記している。自らの内面を深く凝視した、生の求道告白の記録が書き残されていることによつて、我等は清沢の求道に肉薄することができるのではなからうか。清沢は十月十二日付けの日記のなかで『エピクテタス氏教訓書』を味読し、そこでの記録を以下のように抜書きしている。

○如意ナルモノト不如意ナルモノアリ 如意ナルモノハ意見動作及欣厭ナリ 不如意ナルモノハ身体財産  
名誉及官爵ナリ 己ノ所作ニ属スルモノト否ラサルモノトナリ 如意ナルモノニ対シテハ吾人ハ自由ナリ  
制限及妨害ヲ受クルコトナキナリ 不如意ナルモノニ対シテハ吾人ハ微弱ナリ奴隷ナリ他ノ掌中ニアルナ  
リ 此区分ヲ誤想スルトキハ吾人ハ妨害ニ遭ヒ悲歎号泣ニ陥リ神人ヲ怨謗スルニ至ルナリ 如意ノ区分ヲ  
守ルモノハ抑圧セラル、コトナク妨害ヲ受クルコトナク人ヲ謗ラス天ヲ怨ミス人ニ傷ケラレス人ヲ傷ケズ  
天下ニ怨敵ナキナリ

○疾病死亡貧困ハ不如意ナルモノナリ 之ヲ避ント欲スルトキハ苦悶ヲ免ル、能ハジ 土器ハ破損スルコト  
アルモノナリ妻子ハ別離スルコトアルモノナリ

- 我職務ヲ怠慢スレハ我口ヲ糊スル能ハサルベシト思フハ修養ヲ妨害スルノ大魔ナリ
- 奴隸心ニシテ美食センヨリハ餓死シテ脱苦スルニ如カジ
- 無智ト云ハレ無神経ト云ハル、ヲ甘ズルニアラズハ修養ヲ遂グル能ハサルナリ
- 自由ナラント欲セハ去ル物ヲ逐フベカラス来ルモノヲ拒ムベカラス（他ニ属スルモノヲ欣厭スベカラズ）
- 天与ノ分ヲ守リテ我能ヲ尽スベシ 分ヲ守ルモノハ徴兆ヲ恐レス（常ニ福利ヲ得ルノ道ヲ知レハナリ）
- 必勝ノ分（如意ノ範圍）ヲ守ルモノハ争フコトナシ
- 誹謗ヲ為シ打擲ヲ加フルモノノ我ヲ侮辱スルニアラサルナリ 之等ニ対スル我意見ガ我ヲ侮辱スルモノナリ 哲学者タラント欲スルモノハ人ノ嘲罵陵辱ヲ覚悟セザル可カラズ
- 人ヲ楽マシメントシテ意ヲ動スモノハ修養ノ精神ヲ失却シタルモノナリ（哲学者タラントセバ先ツ自ラ其資格ヲ具ヘサル可カラズ漸ク人ニ対シテ斯ク見ユルヲ得ベシ）

已上エピクテータス氏<sup>三六</sup>

エピクテータスは、古代ローマの奴隸にして哲人であった。彼のこのような思索は、「虐主は何をか鎖がんとする、脚のみ。渠何をか奪はんとする、首のみ<sup>三七</sup>」という脚を繋がれ、自分の命さえも主の思うままにある、奴隸としての状況下で生まれたものである。エピクテータスはこれに続けて、「渠の鎖ぐを得ず奪ふを得ざるものは何ぞ。意念なり。是れ即ち古聖人の、『自己を知れ』の格言を訓ふる所以なり<sup>三八</sup>」と示し、奴隸でありながらも、その身が如何にして自由であり得るのかを思索していったのである。そして、何者にも繋がれず奪うこともできない真に自由な自己の主体を、「意念」にあることを見出したのである。西方寺に帰った清沢は、「人情の煩累」という生活のなかで、他人から嘲り、罵られ、陵辱され、自己存在を侵される、いわば外物に対する奴隸のような状態にあったのではないかと思われる。そのような状況において清沢は、このエピクテータスの訓戒によって、「人情の煩累」に苦悶する自分自身が、何よりも如意と不如意との区分、すなわち自己と外物との区分を侵していた事

実を知ったのではないだろうか。ここに清沢は、エピクテタスの訓戒に従い、如意、不如意の区分を明確にすることによって、自己の分限を稟受しようと試みていったと考えることができるのではないか。

このようにして『臘扇記』では、『エピクテタス氏教訓書』からの引用が多く見られるが、それらを受けて、清沢は独自の了解を述べていく。十月十八日には、

吾人ハ一箇ノ靈物ナリ 只夫レ靈ナリ故ニ自在ナリ（意念ノ自在アリ） 只夫レ物ナリ故ニ不自在ナリ（外物ヲ自由ニスル能ハサルナリ） 而モ彼ノ自在ト此ノ不自在ト共ニ皆絶対無限（他力）ノ所為ナリ共ニ是レ天与ナリ 吾人ハ彼ノ他力ニ信順シテ以テ賦与ノ分ニ安ンズベキナリ<sup>三九</sup>

続いて、十九日には、

我ニ在ルモノハ我得テ之ヲ左右スルヲ得 是レ意念ヲ云フナリ 彼ニ在ルモノハ我得テ之ヲ左右スル能ハズ 是レ身財名爵ヲ云フナリ<sup>四〇</sup>

さらに、二十一日には、

彼ニ在ルモノニ対シテハ唯他力ヲ信スベキノミ 我ニ在ルモノニ対シテハ専自力ヲ用ウベキナリ 而モ此自力モ亦他力ノ賦与ニ出ツモノナリ<sup>四一</sup>

と記している。まず十八日において清沢は、『エピクテタス氏教訓書』に示される如意、不如意の区分を潜り、自己存在を、靈的には「意念ノ自在」として何者にも侵されることはなく、他力を憶念する絶対の自由が与えられ、また物質的にはあらゆるものに繫縛され、不自在であることを併有した「一箇ノ靈物」として見定める。そして、その我に属する自在、属しない不自在も共に、「絶対無限（他力）」に包含され、その一切が「絶対無限（他力）」から自己に「天与」として与えられた厳粛な身の事実であることを示す。その上で、「吾人ハ彼ノ他力ニ信順シテ以テ賦与ノ分ニ安ンズベキナリ」と述べ、自我を超えた「絶対無限（他力）」を信順し、自己の分限に安住すべきことを記している。そして十九日には、自己に属し唯一如意なる「意念」は自力の範疇にあり、反対に、不如意

である名利、財産、地位、病氣などは、自力ではどうすることもできないものであることを述べる。それから二十一日にはさらに展開して「彼ニ在ルモノ」、すなわち「身体財産名譽及官爵」、「疾病死亡貧困」などの不如意の事象は、私の範疇を超えて一切が業因縁によって自身に表頭した事実であるから、唯他力の顕現として受用するのみであり、また我に与えられた絶対の自由は、「意念ノ自在」として如来を信じることのみであることを示していくのである。

このように清沢は、十八、十九、二十一日の思索によって、「意念ノ自在」そのものに自己の信仰主体を見出し、悪戦苦闘の求道の状況下において「意念ノ自在」として解放を憶念し思索していることを窺うことができる。

そもそもこのエピクテタスの訓戒は、宗教的信仰を呼び起こすものではなく、自力主義的な自己克服の道を策励し、その艱難を乗り越えることによって、独立自由の人格の獲得を目指したものである。この自力的なエピクテタスの教訓に導かれて清沢は、人間における如意、不如意の区分から、それらの範囲内における自力、他力の分限の異相を読み取り、相対有限の自己分限への安住を求めたのである。ここにエピクテタスと清沢の辿った道の相違がみられるが、これについて曾我は次のように述べる。

エピクテタスは長い間の身心の戦いによって、己に属するものと、己に属せざるものとを区別することを了解した。しかしそれは何によって、そのように分けることができるかという問題になると、エピクテタスには随分長い生涯の間の悩みであった訳である。清沢先生は幸にもエピクテタスに逢う前に、己に仏教によって如来ということ、如来の大悲ということを教えられていた。それがあるので先生は、エピクテタスの教訓が一読のもとに自分のものとなったのであると推察する訳である。如来は我等に自己の分限を教えて下さる。我等は如来を信ずることによって、自己の分限を知らしめて頂くと、先生は短い生涯を信念の確立のために一切を捧げられた訳である。先生の絶対他力の信念は、我々第三者から見ると、全くそれは戦いとられたのであると頂いている。しかし、先生御自身から見ると、あの劇しい戦いも、あの生死の

問題の解決も、あの倫理の厳しい対決も、全人生をあげての究明も、決して先生御自身では、戦いといったとは了解しておられなかったに違いない。無限大悲の廻向したもうとところで、全く自分の力ではない。いささか戦ったとしても、その戦力はこれも亦如来他力の賦与したもうとところであると、内外併せて一切を無限他力の賦与したもうとところと、自分の力のいささかもないという、間違いない最後の安住を得られた訳である。<sup>四二</sup>

エピクテタスはその徹底した自力的不動心によって、如意なるものと不如意なるもの、自己に属するものと他に属するものを峻別した。しかしこの峻別は、何によって峻別されるのが、エピクテタスにとつては難関であったと曾我は述べる。エピクテタスのように、我々が生涯に出会う様々な事象や、自己の能力、経験などを如意なるものと不如意なるもの、自己の範疇内、範疇外として峻別していくことは人間の分別をもってして可能であろう。しかし、自己に属するものについて、そこに完全な自己充足を見出し、そこにおいて人事を尽くし、また、他に属するものについて、それを拒まず無条件で引き受けるということは、我々の分別をもってしては不可能であろう。真に自己の分限を知りそこに安住することができると思えば、そこには自力とは決定的に異質な、「一箇の靈物」といわれるべき無限（如来）と邂逅せる自己が求められる。そして、それがやがて曾我が述べるように、「内外併せて一切」が「無限他力の賦与」と受用した他力の信念に、はじめて自己への安住は定まるのである。

このように清沢は、『エピクテタス氏教訓書』を通した思索により、絶対無限としての如来に決定される自己の分限の自覚と、その分限への安住に真実の救済があることを了解したのである。

### 第三項 他力信念の確立―現前ノ境遇ニ落在セルモノ―

これまで述べてきたように、清沢の人生における最大の目的は、「人心の至奥より出づる至盛の要求」に応答す

る宗教的信念の確立にあり、それは意念の自由の獲得であり、信心による真に自由なる主体の確立にあった。先に述べたように『臘扇記』において清沢は、エピクテタスの語録を通した分限の思索を展開し続け、ついに一八九八（明治三十一）年十月二十四日、信念の確立を告げる文章を書き記すのである。

晴 如何ニ推考ヲ費スト雖トモ如何科学哲学ニ尋求スト雖トモ死後（展転死後ノ後）ノ究極ハ到底不可思議ノ関門ニ閉サ、ルモノナリ

吾ニ死後ノ究極然ルノミアラス 生前ノ究極モ亦絶対的不可思議ノ雲霧ヲ望見スベキノミ 是レ吾人カ進退共ニ絶対不可思議ノ妙用ニ托セサルヘカラサル所以

只生前死後然ルノミナランヤ 現前ノ事物ニ就テモ其 ダス ワス Das Was デス ワルム Des Warum ニ至リテハ亦只不可思議ト云フヘキノミ

此ノ如ク四顧茫然ノ中間ニ於テ吾人ニ亦一円ノ自由境アリ 自己意念ノ範圍乃チ是ナリ *yoofu oaurou* Know Thyself is the Motto of Human Existence? 自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ<sup>四三</sup>

教団改革運動を一結して西方寺に帰った清沢は、結核や「人情の煩累」という「不如意ナルモノ」と対峙し、『エピクテタス氏教訓書』に導かれ、それら一切が如来より自己の人生に与えられている意味を推考した。しかしいくら推考を重ね、「科学哲学」によって「尋求」しようとも、「死後ノ究極」、或は「生前ノ究極」は全く我等の知性、理性をもって計り知ることはできない。「吾人カ進退共ニ」、それら一切は、不可思議としか言いようがないのである。清沢は、自己の分限への安住を求めるのならば、そのような「絶対不可思議ノ妙用ニ托」する外にないことを述べる。「吾人カ進退共ニ絶対不可思議ノ妙用ニ托セサルヘカラサル」とあるように、自らで荷負することのできない宿業の身との対峙において、それら一切が業因縁の世界であると自覚し、そこから湧出する無限を憶念することに、宗教的信念の確立が俟たれるのである。

そしてさらに、生前と死後の間にある今に生きる我等に与えられた「現前ノ事物」についても、「ダス ワス Das

Was]「何だ」という意味、「デス ワルム Des Warum」何故に」という理由を問うても、生前死後同様に不可思議という外ないのではなかるうか。まさに善導の機の深信の文言に語られている、「曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あること<sup>四四</sup>」のない「四顧茫然ノ中間」こそ、我等の現実相なのである。清沢はこのような身動き一つしようがない迷いの現実について、「自己意念」をもって尋求し、已今当にわたって一切が「絶対不可思議ノ妙用」であり、「四顧茫然ノ中間」において、唯一自己に与えられている「一円ノ自由境」を見出す。そして、この思案の極限において見出された「自己意念ノ範圍」の「一円ノ自由境」において、「自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ」と告白し、捨てることのできない自己存在の一切を「自己トハ何ソヤ」と問いかけるしかない自力求道の行き詰まりを記すのである。

また、ここで清沢が問うている「自己」とは、水島が、

それは、決して哲学的形而上学的な対象化された「自己」ではないと思われる。そのような観念的な自己ではなく、この娑婆において、結核や人情の煩累というような具体的な宿業に、苦悩し絶望する「自己」そのものである。<sup>四五</sup>

と指摘するものである。清沢は「具体的な宿業に、苦悩し絶望する」その身に不可思議を感覚しつつ、自己存在について極限まで思索していったことが窺える。清沢は、如来と現実に死生する我が身の分限を推求し、到底自らの力をもってしては、現実に惑う「自己」そのものが解決し得ないことを実験したといえよう。そしてその推求の極地において、「自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ」としか問うことができない人智の絶頂を表白したのである。

清沢は、この自力求道の行き詰まりの極致において、恰も親鸞が絶望せざるを得ない「そくばくの業をもちける身」に、「本願のかたじけなさ<sup>四六</sup>」を歡喜したように、自己の真主体を発見するのである。

自己トハ他ナシ 絶対無限ノ妙用ニ乗托シテ任運ニ法爾ニ此境遇ニ落在セルモノ即チ是ナリ

只夫レ絶対無限ニ乗托ス 故ニ死生ノ事亦憂フルニ足ラス 死生尚且ツ憂フルニ足ラス 如何ニ況ンヤ此  
ヨリ而下ナル事件ニ於テオヤ 追放可ナリ 獄牢甘ンズベシ 誹謗擯斥許多ノ陵辱豈ニ意ニ介スベキモノ  
アランヤ 否之ヲ憂フルト雖トモ之ヲ意ニ介スト雖トモ吾人ハ之ヲ如何トモスル能ハサルナリ 我人ハ寧  
口只管絶対無限ノ吾人ニ賦与セルモノヲ樂マンカナ

絶対吾人ニ賦与スルニ善悪ノ觀念ヲ以テシ避惡就善ノ意志ヲ以テス 所謂惡ナルモノモ亦絶対ノセシムル  
所ナラン 然レトモ吾人ノ自覺ハ避惡就善ノ天意ヲ感ス 是レ道德ノ源泉ナリ 吾人ハ喜ンテ此事ニ從ハ  
ン<sup>四七</sup>

ついに清沢は、「絶対無限ノ妙用ニ乗托シテ任運ニ法爾ニ此境遇ニ落在セルモノ」として、相対有限の自己の分  
限を稟受する。松原は、この『臘扇記』の文章を抜粋して『精神界』に寄稿された「絶対他力の大道<sup>四八</sup>」をもと  
にしながら、清沢の信念の表白について以下のように語っている。

清沢先生は、「自己とは他なし」といいます。自己とは他ではない。「絶対無限」は阿弥陀仏です。不可思議  
の「妙用」、これははたらきです。仏法の用語を使うなら本願力です。その「願力」に「乗托して」とい  
うのです。自己というものを求めて、自己は他ではないというのです。阿弥陀仏を南無するところに自己はあ  
るわけでしょう。そして「任運に法爾に」とは、法爾自然です。如来のおはからいのままに、「現前の境遇」  
というのは我々がみな背負っている娑婆の業です。我々は娑婆ということがなかなかわからない。これはや  
はり南無阿弥陀仏という六字のおみのりのお照らしによらないと、我々のこの娑婆の業を背負っているとい  
うことがわからないのです。ですから「現前の境遇に」「任運に法爾に」願力に乗托して如来のおはからい  
のままに、というのです。「現前の境遇」というどうにもならないこの娑婆の環境をそこで受け取らせても  
らう、これを「落在」できたというのです。そこで落ち着くことができた。阿弥陀仏における我というわけ  
です。阿弥陀仏の本願を離れて私はないということでしょう。<sup>四九</sup>

ここに清沢が稟受した自己とは、「阿弥陀仏を南無するところ」に発見された自己であり、その自己において我等からは覚知することのできない「娑婆の業」を受用し、そこに安住することができるのである。そしてそれは「阿弥陀仏の本願を離れて私はない」という実感なのであろう。

またここに示される「落在」について松原は次のように述べている。

この「落在」の言葉は恐らくは先生の造語であろうかと思われます。いかにも人間の実存を語る含蓄のある言葉であると思われます。私はこの「落在」というのが、現前の環境、また心境をも含めて直面している宿業の現実そのままを、他力の賦与として自己たらしめられた自己であることに、もはや不満がない、絶対無限の賦与したもう己が分たる宿業を荷負し得て、自力の私心を拭い得たこと。そうした他力の信念により現在に安住し落在できた自己を、表明されてきたものとして受けとれるのであります。<sup>五〇</sup>

松原が示すように、「落在セルモノ」とは、自己の眼前の如何なる境遇は「絶対無限」から与えられ、こちらからは動かしようのない、むしろ動かす必要のない必然の事実であったこと覚知した自己であり、地獄一定をすみかとして何の不平不満もなく「絶対無限」に乗托し、宿業の身をもつて現実に落ちきり、安住した自己の相であろう。つまり、清沢が真主体として自覚した自己の相は、このような無限と離れない宿業の身に落在した自己なのである。

続けて松原に聞こう。

清沢先生は、「只だ夫れ絶対無限に乗托す」と、阿弥陀仏の願力にお任せしたということです。そして「故に死生の事、亦た憂ふるに足らず」と、死と生のことということです。これは他の誰の死でもない、私の死んでいく生きである二つを如来に任せたとということです。（中略）清沢先生は、死んでいくこと、生きていること、死生の全体を託するというのです。そうすると、そこにはおのずから生活が大きく転換するでしょう。今まで自分が自分だと力んで、自分が中心で生きていた。その我が崩れて、「絶対無限の妙用」、如来の不可思議

のおはからいにお任せして、となる。つまり南無阿弥陀仏という念仏が中心になるのです。私一人ではない、私一人を離れない親がいる、阿弥陀仏がいる。南無阿弥陀仏を中心に転換されているのです。自己とは他なし、絶対無限の不可思議のはたらき・願力に乗托して任運に法爾に、そしてこの現前のこの環境、つまり病気なら病気、災難なら災難、これは我々の果たさなければならぬ業縁なのです。やはり人間とは業縁存在といわれるように、自身の業を背負って果たしつくさせていただく、「此の現前の境遇」、それを如来の賦与せるものとして受け取らせてもらうということです。<sup>五</sup>

清沢の「絶対無限ニ乗托ス」とは我等の「死生の全体を託することであり、そこに我等の自力的迷いの生活が転換するのである。自力無効の自覚とは、松原が「私一人ではない、私一人を離れない親がいる、阿弥陀仏がいる」と示す「南無阿弥陀仏を中心」にした生活への転換であるのである。そしてこの生活の転換において、「現前の境遇」にある我等の自力をもってしては背負うことのできない「追放」「獄牢」「誹謗擯斥許多ノ陵辱」といった業縁を、「如来の賦与せるもの」として受用することができるのである。この「絶対無限ニ乗托ス」という本願念仏の自覚に我等の迷いの根は絶たれるのではないか。

さらに続けて松原は、

否な之を憂ふると雖も、之を意に介すと雖も吾人は之を如何ともする能はざるなり。と、自分の日記帳では、日頃の辱めなどは気になるのだけれどもどうにもならないと書いています。「意に介すと雖も吾人は之を如何ともする能はざるなり」という言葉が「絶対他力の大道」の上には抜けていますが、「誹謗擯斥許多の陵辱豈に意に介すべきものあらんや。我等は寧ろ、只管絶対無限の我等に賦与せるものを楽しまんかな」とあるように、「我等の賦与せるもの」、お与えのもの、それを楽しもうという。苦しもうではなく、楽しもうと書いています。「絶対無限の我等に賦与せるものを楽しまんかな」と、こういう自由の世界へと踊り出ます。<sup>五</sup>

と述べる。松原が「日頃の辱めなどは気になるのだけれどもどうにもならない」と示すように、「絶対無限ニ乗托ス」という信念が確立したとしても、我等の背負う業縁の一切がなくなるわけではない。むしろ信念を得たからこそ、迷いは明確となってさらに深まり、時々刻々とあらわれる業縁に煩わされ続けることを、ここで「否之ヲ憂フルト雖トモ之ヲ意ニ介スト雖トモ」と示しているのではないか。そのような不如意の現実の渦中にありながらも、それらから逃げることなく受領し、一念一念に「如何トモスル能ハサルナリ」との手出し無用の事実<sup>五三</sup>に立ち返っていくことが求道の実際であり、宗教的信念の発露なのである。そして、他力信念が確立したのであれば、その苦悩に嘆くのではなく、むしろ「我等ニ賦与セルモノ楽マンカナ」として、その業縁の娑婆の只中にありながらも、逃げることなく立ち上がる意欲を得るのである。ここに「追放」、「獄牢」、「誹謗擯斥許多ノ陵辱」といった、我等の苦悩たる一切の妄念妄想は立場を失い、拭い去られ、満足をもって現在の宿業因縁に安住するのである。松原は、「念仏をいただくところに、娑婆にあつて娑婆を超えて浄土を持たせてもらう<sup>五三</sup>」と述べるが、他力信念の確立とは「娑婆を超えて浄土」を自覚することに他ならない。

さらに清沢は、このような宿業因縁の自覚に賜る意欲を、悪を避け、善に就こうとする「避悪就善ノ意志」として示していく。「避悪就善ノ意志ヲ以テス」、「避悪就善ノ天意ヲ感ス」とは、自己の宿業因縁に落在した者は、その業因縁に居直り達観することなく、はじめてこの境遇のなかで、自己の宿業因縁のままに、与えられた責任を果さんとする意欲が湧出することを示すのではないか。そしてどこまでもこの意欲は、「絶対無限ノ妙用ニ乗托」したという絶対の信念のもとに表顕し、表現されていくものである。このような煩惱に汚染された自我を超えて湧き起る娑婆を生きんとする純粹な意欲が、娑婆で生き得るために必要な「道德ノ源泉」なのである。このようにして誕生した「落在セル」自己こそ、如何なる業縁の中にあつても、自己の業を尽くすことのできる、自由であり独立した主体であるといえる。

ここまで清沢の信念の確立について触れてきたが、このようにして清沢が表白した他力信念は、「人情の煩累」

と示される、背負うことのできない業因縁の只中において確立された自覚である。どこまでも逼迫した自己の業との格闘において宗教的信念は開かれ、自力では背負うことのできない宿業因縁によって、我等は他力の仏道に立たしめられるのである。まさに清沢が、「人情の煩累」と述懐せざるを得なかった西方寺での生活は、仏法を体得するために如来より用意された宿業因縁の生活であったといえよう。この信念の確立において、これまでの現前の業苦の生活は、我一人のために用意されていた聴聞の場であったと成就されたと言い得るのではないか。

また、このような清沢の悪戦苦闘の求道を潜った信仰の告白は、二種深信としての信心の表白に相応し、その内実を近代において自覚道として明らかにしたものであると考えられる。その内実は、自力求道の果てに、相対有限たる自己の分限を「四顧茫茫ノ中間」に絶対無救済の自己として発見し、同時にこの自覚に清沢は、「絶対無限ノ妙用ニ乗托」せる如来と離れない自己の真相を発見したのであった。このような内実をもつ二種深信に相応する仏道について曾我は次のように述べている。

二種深信を、仏の本願の念仏の歴史の中に自分を見出して、今までは断片的のものであったが今や機の深信、宿業の自覚、こゝに私は未だ嘗て知らなかった仏の本願に証明されて、こゝに自分がある。自分を証明するものは仏である。仏教学真宗学は人間が仏を証明する学でなく、人間が仏に証明される学である。教行信証の証とは我々人間が仏に証明されることである。機の深信は正しく人間が人間としての自分を仏が証明されたのである。<sup>五四</sup>

清沢の求道からいえば、相対有限たる自己の分限、すなわち宿業の自覚において我等は、仏によって証明された自己を知るのである。自己の全存在が仏に証明されるという、衆生からは機の深信に一貫する仏道を、清沢は全存在をかけて明らかにしたのである。

清沢の信仰は回想の文にあるように、垂水での療病をきっかけに、人生に対する思想を一変し、他力信仰に帰したのであるが、今節において尋ねたように、『阿含経』『エピクテタス氏教訓書』等に導かれて真に確立を得た

と考えることができよう。そして清沢の宗教的信念は後に、この信念を根拠とした精神主義運動へと展開していくのである。次節からは、このような清沢の確立した他力信念の展開について触れていく。

### 第三節 清沢満之の信念の広がり

#### 第一項 浩々洞

一八九九（明治三十二）年六月十四日、結核の小康を得た清沢は、自坊である西方寺の病床を引き払って東上し、本郷森川町に居を構えた。それは、当時東京の浅草本願寺で勉強中であつた大谷光演の招聘と在京の近角常観、常盤大定等の勧誘に応じるものであり、また、宗門の宗務当局の石川舜台からの真宗大学の学監就任への要望に応えたものである。清沢は、宗門の学監就任に対して同志らとの慎重な相談を重ね、学監就任にあたって以下の三つの条件をつけた。

一、真宗大学を東京に移すこと、二、毎年一ケ年間の大学の経費として二万五千円を支出すること、尚ほ当初三ケ年間の経費を銀行に別預けとして此金は本山内に他は如何な様なることあるも其変動には一切関係なきこと、三、教育上の方針、学課の編制等教育に関する全体を一任して更に容喙せざる事等の条件なりと。<sup>五五</sup>

本山はこの要請に応じて、清沢は真宗大学東京移転開校に乗り出すこととなつたのである。

かくして清沢は東京に移り住むのであるが、その翌年の一九〇〇（明治三十三）年九月、同年七月に京都の真宗大学を卒業した多田鼎、暁鳥敏、佐々木月樵の三人が東上し、清沢と起居を共にして、その指導を受けることとなつた。<sup>五六</sup>ここに清沢を中心とする浩々洞生活が生まれたのである。<sup>五七</sup>後にこの三人は「浩々洞の三羽鳥」と

称され、翌年一月十五日に創刊される『精神界』の編集に携わっていくのである。

ここから、浩々洞に所縁のある人物からの追憶を通して、その生活の内実を追っていききたい。暁鳥は、当時の浩々洞での生活の様子を、

九月の始に東京に行つた。多田君も来た。佐々木君も来た。先生もお出でになつた。もうその頃は常盤君は此処を出て別の家をもつてゐた。学生達が十人ばかりゐた。先生の居間は階下の十畳であつた。その次の六畳の間に原子君がゐた。私達三人は階上の八畳に机を三つ並べてゐた。多田君は『華嚴経』を読み始め、佐々木君は馬鳴の著作の論部から読み始めた。私は昼の内は経済学や国法学の本を読み、夕方から神田一橋の外語学校に通つてゐた。食後或は夜分に私達は先生の室に集つては、いろいろ先生からお話を承つた。ずいぶん議論も盛んであつた。(中略)この頃、誰がいひ出したとなく、私達は手紙を書いて「清沢方」と書くのが何だか気が悪いから、此処に何とかいふ名をつけたらといひ出した。よからうといふので、何といふ名にするとなると仲々むづかしくなつた。そこで或る日、先生や月見師や私達と青年会の諸君も来て、思ひ思ひに書いて見た。そして遂に「浩々洞」といふ名をつけることにした。先生は、自分の室に樹心窟といふ名をつけられた。月見師は、自分の室に不緇窟と名づけられた。私達は、自分の室を般那窟と名づけた。(中略)性来信心話の好きな私は、毎日先生の話聞き、『華嚴経』を読んでをる多田君や、論部を読んでをる佐々木君の話聞いて、その中に交つて信心話をやることを怠らなかつた。雑誌は、三十四年の一月から出すことに決めた。五六

と述懐し、また多田は、

九月十八日、予、東京に來り、本郷森川町一番地二百四十一号の家に入る。浩々洞の元の家、今の求道学舎なり。月見、百目木の二氏、佐々木、暁鳥の二兄あり。其の他の諸兄弟あり。帰省中の先生は、十月一日の午前十時頃來りたまふ。それより三十五年六月一日、東片町に移るまで二年の間、この家は、我等の此の世

に於ける浄土なりき。花吹雪乱れ入る仏堂に於いて、積翠流るゝ階上にありて、さては木犀の香緩やかに動く樹心窟の中、又は山茶花のさき満つる庭の辺にありて、番茶を喫しつゝ、先生の講話うけたまはりし其の折の清興、今も忘るゝ能はず。五九

と瑞々しく回顧している。多田は、清沢を中心とした浩々洞での生活について、「我等の此の世に於ける浄土なりき」と述べている。一人の生の充足を求め、清沢と同様に求道する彼らにとって、浩々洞は忘れることのできない娑婆の価値観を超えた空間であつたのである。

また加藤智学は、このような浩々洞での生活を、

私の友人の三原君と云ふのが、これも加賀の人だが、ある時、浩々洞に行つて見た。そしたら清沢先生と多田鼎氏が盛んに議論してる最中でした。それから見ると、どつちも強い。どつちも負けん。清沢先生が負けるかなと思ふほど多田さんが強い。けれども先生はどうしても負けん。それで浩々洞と云ふ処は議論する処だなと思つたと感心して来た。(中略)それで私は浩々洞は遠慮なく喰ひ付いた方が良いと思つて、佐々木先生や、暁鳥先生を相手にして、ヤタラに議論した。私が浩々洞に入つたのは、後で浩々洞が巢鴨に移つてからだが、その時分家が齒の抜けた様にポロ／＼建つてゐた。浩々洞を訪ねて来る人が、一丁程向ふまで来ると、暁鳥と加藤が喧嘩してる声が聞えると云つたもんです。六〇

と述べ、暁鳥は、

先生はをり／＼浅草の大谷光演師の許に講話に行かれた。第一高等学校の徳風会で講演されることもをり／＼あつた。かうした場合には、いつでも帰つて来て、今日はこんな話をして来たと言はるゝのが常であつた。毎朝夕飯前になると、縁先に出て先生は私達に今日はどんなことを考へたかと聞かれるのである。そして、深刻な批評を加へてくれられるのであつた。春になると浩々洞の庭にある桜が美しく咲いた。洞の二階からは西片町の丘が美しく見晴らすことが出来た。洞の後の小さな家に島田蕃根翁がゐられた。をり／＼遊びに

来られた。岡田良平さんは稀にしか来られなかったが、沢柳政太郎さんは折々来られた。先生も行かれた。来られると先生は、何時でも私達を室に呼ばれるのであった。或日のこと、沢柳さんは、本願寺は詐欺取材のやうなことをやって金を集めるといわれると、先生は、政府は金を出さねば牢に入れるといふやうな圧迫をして、強盗的に金を集めるではないかといはれる。そして大なる笑ひが室に溢れた。その頃、浩浩洞は議論と大笑の処であるとの評があつた。<sup>六一</sup>

と述べている。加藤が、「ヤタラに議論した」「暁鳥と加藤が喧嘩してる声が聞こえる」と回顧し、暁鳥が「浩浩洞は議論と大笑の処であるとの評があつた」と述懐するように、浩浩洞での生活は、自由な議論と笑いに溢れ、厳粛かつ温もりある一味同心の場であつたことが窺うことができる。

また暁鳥は、清沢について、「私達と一緒に居る時は、丸で御友達のやうで極く平等主義な人であつた。私は常に胡坐かいて話をした。先生の前に行つてはまことに気楽でありました<sup>六二</sup>」と述べ、さらに、

先生の弟子に教ふるや、各人の性格をさとり、其の機に応じ、智を以て之を開発し給ふ。先生は卓励たるソクラチックの論法を以て我等を開導し給ひ、和田龍造や佐々木月樵に対して学問の真天地を教へ、多田鼎に対しては徳の天地を示し、予に対して信の天地を教ふることに、誘導至れり尽せり。かくて終には絶待の仏地に我等を引入し給ひけり。<sup>六三</sup>

と語っている。清沢は哲学の素養をもつて恰も釈尊の対機説法のごとく、各々の機に應じて自らの実験した他力信念の仏道に誘引せんと洞人達に言葉を投げかけていたのである。

また多田は、清沢の浩浩洞での日常生活を見て、「何となく広々として賑やかでありました<sup>六四</sup>」、「何人も先生のまへに行くことを厭はぬ。厭はぬのみか好む<sup>六五</sup>」と語り、続けて次のように述べる。

固より先生は、はでな交際を好まず、又病のため余り外には出られぬ故、来客の数も別に多かつたといふのではあるまいと思ひますが、而もその種類は極めて雑多でありました。而して是等の人が皆な和らぎくつろ

いで、各々いくらかづゝの喜を得て帰つたのであります。是は何故であらうか、本づく所は、全く先生の信念のためであつて、先生が絶対他力の信念に安住せられてあつたゝめであると思ひます。<sup>六六</sup>

「本づく所は、全く先生の信念のためであつて、先生が絶対他力の信念に安住せられてあつたゝめであると思ひます」と多田が述べるように、清沢の宗教的信念にもとづいた具体的な人格と生活を通じた教化力と感化力こそが、温もりある浩々洞の生活を成り立たしめ、多くの人を安住せしめていたのである。このような浩々洞での生活は、常盤大定が、

先生を中心とする洞の生活は、恰も古代の僧伽を目前に見るが如くに感ぜられた。仏教の僧団にはいふべからざる美はしい長処を含むのであるが、其のうるはしさを現代に実現したのが洞の生活であつたと思ふ。<sup>六七</sup>と語るように、清沢の宗教的信念によつて近代に実現された僧伽そのものであり、そこから精神主義は提唱されていったのである。

このような僧伽たる浩々洞の生活のなかでの清沢の志願を、加藤は次のように述べている。

先生が声をあげて叫ばれたことは、宗門内に幾多の道心ある青年を作り上げることであつた。これだけで大なる成功である。宗門の行政は先生の思ふ通りにならなかつたが、大谷派は確かに立派なものになつた。<sup>六八</sup>清沢には、自らと生活を共にすることによつて、宗門の青年層のなかから信念の確立を求めんとする人物を養成するという志願があつたことを窺うことができよう。その志願の通り、浩々洞からは絶対無限の信念を共有した多くの人材を輩出し<sup>六九</sup>、明治以降の仏教界において浩々洞の伝統は他力の仏道を伝えていったのである。

またその志願は、一九〇一（明治三十四）年、真宗大学の初代学長となつた清沢が発表した、「真宗大学開校の辞」においては次のように述べられている。

本学は他の学校とは異りまして宗教学校なること殊に仏教の中に於て浄土真宗の学場であります。即ち我々が信奉する本願他力の宗義に基きまして我々に於て最大事件なる自己の信念の確立の上に其信仰を他に伝

へる即ち自信教人信の誠を尽すべき人物を養成するのが本学の特質であります<sup>七〇</sup>。

つまり清沢にとって「道心ある青年を作り上げること」とは、「自信教人信の誠を尽すべき人物を養成」することにある。教団改革運動に挫折した清沢は、「これからは一切改革のことを放棄して、信念の確立に尽力しやうと思ふ」と、信念確立のための求道に尽力すると同時に、その信念確立を骨子とした教団への刷新を念じて、真宗大学を設立し、その信念のもとに後の教団を背負い、本願他力の仏道を社会において表現する「自信教人信の誠を尽すべき」若い学徒の養成に乗り出したのである。この志願こそ、「絶対無限ノ妙用ニ乗托シテ任運ニ法爾ニ此境遇ニ落在セル」という絶対無限の信念を携え、時代社会に生きる清沢の信念の表現であったのである。

また、「真宗大学開校の辞」において述べられている「自信教人信」とは、本願他力の信念を自己の上に実現し、その信念を他に伝えることであるが、その意義について水島は、次のように指摘している。

「自信教人信」の「自信」を信念の確立、「教人信」を教育教化とすれば、「自信」と「教人信」は一体として了解されるべきであるから、「自信」は決して「自信」だけで終わらず、むしろ「自信」を起点にして「教人信」の世界が開かれる、と見ることが出来る。「自信」において、教育教化の基盤が成立するのである。

つまり清沢が身命を擲って獲得した宗教的精神（自信）に、自ずと教育教化（教人信）の実践、すなわち真宗大学創立への意欲が漲っていたのである。清沢門下には多くの若き学徒、暁鳥敏、曾我量深、佐々木月樵、多田鼎、金子大榮、高光大船、藤原鉄乗ら、いわば「自信教人信の誠を尽す」人物が育ったが、それはひとえに清沢の「自信」から発揮される「教人信」のはたらき、つまり清沢の宗教的精神を基盤とする生き様から発揮される必然的な教化力、教育力によるものであった、と言ってもよい。そして銘記すべきことは、そのような「自信」は、おのずと「教人信」の「場」を求めるということである。たとえば、親鸞の仏道が、東国での同朋教団の形成を促し、また、清沢の宗教的精神が浩浩洞や真宗大学の創立を見た通りである。親鸞や清沢が聞法の「場」を求めるということは、宗教的精神の必然的な要求であり、また「僧伽」のはたら

きそのものであった。<sup>七二</sup>

どこまでも「教人信」としての教育教化の実践は、「自信」という「宗教的精神」にもとづいて発揮されるのである。それは、『臘扇記』において、「避悪就善ノ天意ヲ感ス」とある、他力信念を獲得した者にはじめて恵まれる娑婆に対する責任と、生き生きと時代社会を生きていかんとする純粹意欲であろう。しかし、有限存在である我等がこの「避悪就善ノ天意」をもって社会に真面目に生きんとすれば、再び行き詰まらざるを得なくなるであろう。この行き詰まりにおいて、自己の信念、すなわち「自信」の不明をあらためて教えられ、その信念回復のために、ますます求道に邁進するのである。この「連環的循環行事<sup>七三</sup>」が、信念を携えたものの必然的な求道の実際であり、「自信教人信の誠を尽すべき人物」の内実なのである。そして、この「自信」を明らかにせんとする求道の歩みにおいて、「自信」を発揮するために「教人信」の「場」、すなわち僧伽を求めて娑婆を生きていくのである。絶対無限の信念を確立した清沢は、その「自信」を表現し、さらに明確にするための聞法の「場」を、浩々洞と真宗大学創立という実践的事業に求めたのである。

## 第二項 精神主義

先に述べた、清沢の信念確立に開かれる必然的求道は、浩々洞、真宗大学設立という宗門を対象にした事業に留まらず、さらにその信念の内実を、精神主義運動として浩々洞の洞人らと共に広く世間一般に公開していくこととなる。それは、単に個人的な信心の自覚に止まらず、その自覚の世界を世間に発揮する「避悪就善ノ天意」による営みである。清沢ら、浩々洞の洞人達は、一九〇一（明治三十四）年一月十五日、雑誌『精神界』の創刊し、他力信念の内実を世に投げかけていくのである<sup>七三</sup>。

『精神界』創刊号の巻頭には、「精神主義」と題された清沢の論文が掲げられ、彼らの唱導する精神主義について定義づけられている。論文「精神主義」は次のように始まる。

吾人の世に在るや、必ず一つの完全なる立脚地なかるへからず。若し之なくして、世に処し、事を為さむとするは、恰も浮雲の上に立ちて技芸を演せむとするものゝ如く、其転覆を免るゝ能はさ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さるべし。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、吾人之を一偏に断言するの要を見ず。何ん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、内とも限るへからず、外とも限るへからされはなり。吾人は只此の如き無限者に接せされは、処世に於ける完全なる立脚地ある能はさることを云ふのみ。而して此の如き立脚地を得たる精神の発達する条路、之を名けて精神主義と云ふ。<sup>七四</sup>

清沢らが掲げる精神主義とは、「絶対無限者」、すなわち如来に帰命するところによる、我々の「処世に於ける完全なる立脚地」の獲得のための、「精神の発達する条路」であると述べられる。この一段について松原は、

すなわち精神主義は宗教を信じ、宗教の立場に心を据えるものであるが、いまその宗教の真髓を精神主義の名に於て表明し、またその精神主義を方法とし道として宗教の真面目を世に伝え、それを以て処世に於ける第一義を時代の人々に覚醒せんとするものである。<sup>七五</sup>

と、精神主義の唱導する、絶対無限者を立脚地にして獲得する精神の発動をここで解明していることを述べ、「処世に於ける第一義」たる、現在安住の信念への「覚醒」を明治近代に生きる人々に促してあることを示している。

このように「精神主義」では、はじめに精神主義の世に対する態度を定義し、次いで、

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、為に煩悶優苦することなし。而して其或は外物を追ひ他人に従ふ形状あるも、決して自家の不足なるが為に追従するものたるべからず。精神主義を取るものにして、自ら不足を感ずることあらんか、其充足は之を絶対無限者に求むべくして、之を相対有限の人と物とに求むべからざるなり。然れども、精神主義は強ちに外物を排斥するものにあらず、若し外物に対して行動することある場合には、彼の外物の為に煩悶優苦せざるのみならず、彼の外物は精神

の模様に従ひ自由に之を変転せしめ得べきことを信ずるなり。七六

と述べられる。精神主義は、自己の精神内に満足を求めるものであるから、不如意である外物他人に従ひ「煩悶優苦」することがない。或は外物他人に従うことがあつても、自己の精神内の不足を払わんために、それらを追従してはならない。自己に不信と不足を感じるのであれば、どこまでもその充足は絶対無限者に求むべきで、外物他人に求めてはならないことを示す。だからといって精神主義は、「外物を排斥するもの」ではない。外物に対して行動することがあれば、外物に自己の分限を侵され「煩悶優苦」することなく、自由に柔軟に自己の精神を「変転」させられることを信じ、行動すべきであることを述べるのである。絶対無限者を信念の立脚地とする態度における外物との実際的関わりをこのように示すのである。続けて、

又精神主義は、自家の精神を以て必要とするが故に、其外貌或は利己の一端に僻し、他人を排斥するが如きものなきにあらず。然れども、精神主義は決して利己一端を目的とするものにあらず、亦他人を蔑視するものにあらず。只自家の立脚をだも確めずして、先づ他人の立脚を確めんとするの不当なるを信じ、自家の立脚に確乎たらしむるを得は、以て之を人に移し得べきことを信じ、勉めて自家の確立を先要とするが精神主義の取る所の順序なり。七七

と述べられている。精神主義は対社会的態度において、自己の精神の立脚地の確立を何よりも主眼とするため、ややもすれば「利己一偏」の個人主義と誤解されやすいが、決して他人を「排斥」し、「蔑視」するものではない。ただ、自己の立脚地を確かめずして、他人の立脚地を確かめんとすることは不当であり、自己の立脚地を確立してその上で他人に対してこれを移すというものが、精神主義のとるべき順序なのである。

そして結びには、

之を要するに、精神主義は、吾人の世に処するの実行主義にして、其第一義は、充分なる満足の精神内に求め得べきことを信ずるにあり。而して其発動する所は、外物他人に追従して苦悶せざるにあり。交際協和し

て人生の幸樂を増進するにあり、完全なる自由と絶対服従とを双運して以て此間に於ける一切の苦患を払掃するに在り<sup>七八</sup>

と、精神主義を「実行主義」と示している。その内実は、「交際協和して人生の幸樂を増進することにより」と、他人と衝突することなく満足をもって人生を生きることにあり、さらに「完全なる自由」と「絶対服従」との「双運」において明確となる「一切の苦患を払掃することにあると述べる。すなわちそれは清沢が、「絶対無限ノ妙用ニ乗托」における自由無碍なる法の自覚と、「此境遇ニ落在セルモノ」という宿業への「絶対服従」としての機の自覚という二種深信の自覚であり、そこにおいて「追放可ナリ 獄牢甘ンズベシ 誹謗擯斥許多ノ陵辱豈ニ意ニ介スベキモノアランヤ」と語った内実そのものを精神主義は唱導しているのである。このようにして清沢は自己の信念の内実を『精神界』に表白していくのである。

### 第三項 明治仏教界における精神主義の立場

ところで清沢は、明治期の仏教界について以下のように概観している。ここでその概略を示したい。

明治維新の混乱の後、忘れられていた仏教が世間の話題となった。はじめは須弥天説や、天地創造説がその中心となったが、次第に天文説や創造説の議論に移り、仏教やキリスト教の価値を定める風潮はなくなっていくた。

そのかわりに、「靈魂不滅だの、一神実在だの、諸法実相だの」の、哲学上の問題によって、宗教そのものの価値を定めようとする風潮が起こってきた。一八八七（明治二十）年の井上円了の『仏教活論』、一八九〇（明治二十三年）の中西牛郎の『組織仏教論』、村上專精の『日本仏教一貫論』などがそれである。しかし、その風潮もやがて衰退し、今は、社会的利益や道徳的規範の範囲のなかで、宗教は無用であり有害であるという風潮となってきた<sup>七九</sup>。

また当時の仏教者、仏教界に注がれていた視線と立場を、「仏教清徒同志会」を設立し『新仏教』を発刊した境

野黄洋に尋ねてみると、

最初は仏教といふことを言つても、人に嫌はれ、何となく気がきかなく見えたので、仏教を研究せんとするものも、仏教信者などいふことは押し匿して、そつと仏書を懐にしてあるいて読んだ時代があつたのである。それから少し進んで仏教信者と表向きに言ふ様になつても、可成信心信仰などいふことは避けて、唯

世間的に働けとか、社会的に活動せよとかの一天張りの時代があつたのである。<sup>八〇</sup>

と回顧している。当時は仏教者であることをひた隠しにし、「信心信仰」と言うことを避け、社会実践を掲げることによつて、仏教の威信を回復させようとしていた状況であつたことが窺える。境界においては、この目に見える利益を求める社会の要請に乗じて、「宗教は理論ではない、実際である<sup>八一</sup>」という立場をとり、宗教の現世における積極性や倫理性を追求していったのである<sup>八二</sup>。

しかし清沢は、このような社会的要請に対して、「先づ此辺が宗教に対する誤謬の終極でありましょう<sup>八三</sup>」と明言し、次のように語る。

其故は如何となれば、宗教は社会上の利益や倫理上の行為の外に、一種の別天地を有するものなることを解するに至れば、既に宗教の門戸を開きて、一步を其内に容るゝものであるから、最早宗教を門外より批評するの必要を見ざることであり、此が正しく精神主義の立脚地であります、故に精神主義は、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するものにして、時には或は内観主義を以て之を標し、或は主観主義を以て之を標することあります<sup>八四</sup>

宗教は社会的利益や倫理を求めるものでなく、それらとは一線を画した「別天地を有するもの」であると清沢は述べる。清沢は精神主義を、その「別天地」に立脚するものとして総括し、「門外を標準」とせず、「門内に標準を置く」く「内観主義」、客観ではなく「主観的心地を主要とする」「主観主義」として標するのである。そして「内観主義」、「主観主義」を唱導し、自己の精神の充足における現在安住を何よりも求める精神主義の立場は、

世間からは社会実践のない消極主義と見下げられ、批判されていくのである<sup>八五</sup>。いわば消極主義を標榜する精神主義は、「宗教は理論ではない、実際である」たる当時の仏教界の立場、または近代化を推し進める政府の欧化政策のもとでの積極主義を中心とした時代社会の価値観とは、その質を異とするものであったといえよう。またこのように清沢が主張する、「内観主義」にもとづいた宗教的信念の内実を象徴する「別天地」は、世の仏教の概念の枠外のものとして捉えられ、楠秀丸が、

僧侶と云へば法を説くものにして、求めるものでないかの如く思はれた。如何にして安心を研究すべきか、如何にして信仰を説明すべきか苦しんだ話は、嫌になる程聞いたが、自分が真面目に信念を求めるために苦しんだ話を聞いたことはない。<sup>八六</sup>

と語るように、実際に宗教的信念の確立を求めて求道することは、「安心を研究」し、「信仰を説明」することに猛進する当時の仏教界においては、容易には理解されがたいものであったのである。

このような精神主義は消極主義であるとの世間の評価のなかで、清沢は、「精神主義と三世<sup>八七</sup>」において、

精神主義は過去の事に対するアキラメ主義なり。精神主義は現在の事に対する安住主義なり。精神主義は未来の事に対する奮励主義なり。(中略) 精神主義が過去の事に対するアキラメ主義なりとすべきは、蓋し其吾人をして、放心と傷悩とを脱却せしむるを云ふなり。(中略) 吾人が精神主義の指導によりて、実地に満足と安住とを得ば、吾人は自然に、彼小児の如く、活潑々地の行動に勇進し得べきなり。自由の活動とは則ち是れなり。精神主義は、未来の事に対しては、実に奮励の主義たるなり。<sup>八八</sup>

と、精神主義は、過去に対する「アキラメ主義」、現在における「安住主義」、未来に対しては「奮励主義」となることを述べ、「実地に満足と安住とを得ば」、「自然に」「活潑々地の行動に勇進し得」ることを述べる。精神主義は決して世間に対する積極性を蔑ろにし、自己中心的に生きるものではなく、一人の精神の充足にはじめて、「奮励の主義」として意欲的に社会の課題を担って立ち上がり得ることを示すものである<sup>八九</sup>。つまり精神主義は、

『精神界』創刊号の巻頭言において、「吾人の世に在るや、必ず一つの完全なる立脚地なかるへからず。若し之なくして、世に処し、事を為さむとするは、恰も浮雲の上に立ちて技芸を演せむとするものゝ如く、其転覆を免るゝ能はさること言を待たざるなり」との言葉にもとづき、どこまでも社会実践を行う自己の立脚地を明確にすべきことを主眼に置いたものであったのである。また安藤州一は、消極主義と評されることに対する清沢の見解を以下のように述べる。

先生曰く、京都の真宗大学を以て、東京巢鴨に移転せしに就き、欣喜押ゆる能はざるの一事あり。積極主義の沸騰点に達せる東京市中に在て、消極主義を唱導することは是なり。是れ炎塵中の氷柱なり、世豈此の如き快事あらんや。(中略)東京市中に行はれ居る積極主義は、金銭のために進むものなり、名譽のために奮闘するものなり、衣食のために妄動するものなり。是を名けて積極主義といふ、積極は則ち積極なり、唯名利の前に積極的たるのみ。余はかゝる積極は毫も尊としと思はざるなり、此弊を救ふの方法は、唯一の消極主義あるのみ。それ消極主義の極、名譽金銭の念悉く挫折し、凡夫我欲の中堅破れ去らば、余す所、唯如来指導の下に活動するの一事あるのみ。如来の指導に依て動くものは、金銭を目的とせず、名譽を目的とせず、衣食を目的とせざるなり。人間此に至て、真の大活動、真の積極主義に到達するを得可し。<sup>九〇</sup>

金銭、名譽、衣食を求めるところを至上とする「積極主義の沸騰点に達せる東京」において、自己の精神内に宗教的信念を確立し、「自信教人信の誠を尽くすべき人物を養成する」という世間的価値観を超越した理念を有する真宗大学の創立に清沢の志願があつたのである。つまり、金銭、名譽、衣食を求めるところに「積極主義」が人間の卑小な「我欲」の満足の本質とするのに対して、ひたすら自己一人の精神的満足を求めるところに「消極主義」の本質があり、「消極主義」たる批判には、その満足において「如来指導の下に活動するの一事あるのみ」と応答するのである。

このように多くの仏教者の姿勢が、「宗教は理論ではない、実際である」として、仏教の近代化を自己の精神外

に求め、社会に対して積極的であり、仏教を説明しようとするときに、唯一清沢ら精神主義を掲げる『精神界』の同人は、「アキラメ主義」、「内観主義」、「主観主義」を表明し、自己の精神内における充足、すなわち宗教的信念の確立を偏に訴えていたのである。ここに清沢が明治の世において掲げた精神主義に独自の立場があり、清沢が「自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ」と述べた、時代思潮に惑わされない人間の普遍的課題に対する応答があったのである。

#### 第四項 清沢満之出現の歴史的意義

さてここで、沢柳政太郎の清沢に対する評価を聞いてみよう。

明治の文明史上に於て埋没すべからざる偉人として中村敬于、福沢諭吉、新島襄を挙ぐることは何人も異存のない所である。予は此等の人と匹敵すべき偉人として清沢満之を挙げたいとおもふ。(中略)清沢氏は此の三者を兼ねるものにして、而かも深遠なる学問上の基礎を有するに至つては三子者の及ばない所であるとおもふ。清沢氏は学問の士であると同時に実行の人であつた。言論の人より感化の人であつた。<sup>九</sup>

今一度、時代状況に目を向けてみると、近代化を進める政府の欧化政策のもとで明治社会は、福沢諭吉を代表とした実学史上の風潮にあつた<sup>九〇</sup>。特に日清戦争勃発によりその世相は色濃くなり、「宗教は蒙昧時代の遺物に過ぎない」という啓蒙思想家たちの宗教観が世を席卷していたこともあり、世間において宗教は「愚夫愚婦の宗教」と揶揄されるような、愚民への宗教利用を説く程度の低いものとしてしか理解されていなかった。そのような時代状況において清沢は、信念の確立のために制欲自戒の生活を送り、宗門改革運動にその身を投じた「実行の人」であり、「人心の至奥より出づる至盛の要求」たる宗教心に忠実に生きんとした「感化の人」であつた。今節ではこのように評される清沢が、その求道を通して何を示していったのか、清沢満之出現の意義について論じていきたい。

清沢は精神主義を通して、自己精神の充足を絶対無限者に求めることを定義し、現世における立脚地の確立を訴えた。そして精神主義を、「主観主義」、「内観主義」として位置づけ、積極主義と称される明治の時代状況においてその立場を示したことは前節において確認した。清沢はその精神主義の要を、「先づ須らく内観すべし<sup>九三</sup>」において、

吾人は常に外観主義を排して、内観主義を立つるの事に勉めざるへからざるなり。而して内観主義を立つるの要は、畢竟自家の本位本分を覚知するに外ならず。故に此自覚を開悟せすして、外観の事に従ふは、是れ自家を知らずして、原野に彷徨するものたるなり。稱して迷界の凡愚と云ふ、亦宜ならずや。吾人は此迷愚を転じて彼自覚を開悟せざるへからざるなり。<sup>九四</sup>

と語る。「内観主義」たる精神主義は、「自家の本位本分を覚知する」ことに要があり、この自覚を「開悟」するものにあると述べ、どこまでも精神主義は自己存在の満足に立脚することを示している。信仰や安心の説明、研究に邁進し、自覚とはかけ離れた客観主義たる実学至上の世において、清沢だけは「宗教は社会上の利益や倫理上の行為の外に、一種の別天地を有するもの」と叫び、自己の安心の自覚にもとづく主観主義の立場をとり、自覚的仏道を明らかにしたのである。暁鳥は、このような清沢の明治仏教界における立場について以下のように語る。

先生の仏教界における功労は、明治時代にも福田行誠上人の如き、七里恒順和尚の如き、或は南条文雄先生、原坦山師・峨山師・滴水師など相当に感化力を持っておいでになったが、これらの方々はただ伝統の仏教の範囲に活躍してをられました。ところが我が清沢先生は、西洋哲学を学び、西洋の宗教をも咀嚼し、それに従来の仏教・儒教といふ伝統を皆自分の心に納めて、それを自分の実際の生活の上に体験していかれたのであります。この点では明治思想界における唯一の人なんであります。明治の宗教界の唯一の光であります。

明治時代において、感化力をもった仏者は様々にいたが、唯一清沢は伝統的仏教の範囲を脱して、西洋思想を「咀嚼し」、伝統的仏教・儒教を「自分の心に納め」、「実際の生活の上に体験」していった希有なる存在であったのである。また、曾我は、

大体、清沢先生の出られる迄は、他力の信念などは誰も問題にしておらなかった。そこで若し清沢先生が出られなかったなら、我が親鸞などという方が今日のように、日本の思想界の最高峰であるというようなこととはならなかったのである。偏に清沢先生が身命を捧げて戦いとられたのである。先生自身はおっしゃらぬが、思想的にそれを見れば、正しく生涯を捧げて戦いとられたのである。これは日本の仏教の歴史に長く残ることである。恐らく日本の仏教史の法然、親鸞以後の最も大きな事実として、私は信ずるものである。このことは今日でも公平に申せば、仏教の信仰の問題になると、少くとも仏教に眼をそそぐ人はひとしく清沢先生の御苦勞、又お徳を忘れぬのは間違いない事実である。九六

と述べている。客観主義が蔓延る明治において、自覚的信念の確立を求めるものなどいなかったのである。そのような状況下において清沢は他力の信念の確立を「身命を捧げて」、「生涯を捧げて戦い」としたのである。そしてその意義は、日本仏教の歴史に長く刻まれるものであり、法然、親鸞以後の「最も大きな事実」であると曾我は述べるのである。つまり、清沢は、西洋の哲学思想を学び、仏教の伝統をも踏まえ、さらにそれらを自身の悪戦苦闘の「実際の生活の上に」実験することで、「愚夫愚婦」と見下げられていた仏教を、近代人の理性に応じ得る自己救済の思想にまで昇華したといえよう。清沢は、単に西洋思想に迎合し、難解な仏教の言葉を平易に表現するということで真宗の近代化を図ったのではなかった。そうではなくむしろ清沢は自らの実験を通じて、近代人に即応する仏教思想を確立したのである。清沢は、自らが実際に仏道に生き、そこにおける安心の自覚を精神主義として表明することによって、仏教の宗教的生命を近代に回復したのである。九七

また金子大榮は、佐々木月樵との対話を述懐しながら、清沢について以下のように語っている。真宗大学を終

えた金子は、清沢の書物を読み耽りながら、福田行誠の『全集』や峨山和尚の『逸話』を愛読していた。そこで、先輩である佐々木に「このような高僧が明治仏教を代表する方ではないか」と問うたところ、佐々木は「そのような高僧方はいつの時代でも尊ばれる方々ではあるが、時代を代表する方ではない」と述べ、その理由を明治の仏教思想は幾多の変遷を経て、今や姉崎正治、村上専精らによる原始仏教に帰って、仏教を統一することに到達したが、

原始釈尊へかえるといっても自身の生死解脱を求むるほかにないのではないか。そこへ登場したものが清沢先生の『自己へ帰れ』である。仏教は護法のためでもなく、科学でもなく、哲学でもない、所詮は自覚の問題である。自己の問題である。自分は如何にして生死を解脱すべきか。『自己とは何ぞ』という、その自分の人生というものを明かにする他に仏教はないのであるということに帰着された。それは『自己中心』であるということ、それが清沢時代という、そういう意味において清沢先生は明治仏教史上における歴史的人物である。先生出でてそして歴史の方向を変えたのであるといえるのである。<sup>九八</sup>

と述べる<sup>九九</sup>。佐々木は、明治における清沢出現の意義を、仏教を主観的「自覚の問題」とし、「自己の問題」にまで高めたところに見出しているのである。さらに金子は、その見解を深めて、

自己が問題となったときに、はじめて死生ということが問題になるのであるともいえましょう。(中略)ただ自己というものを問題としたときに、本当に愚かなものである。人間の愚かさというものが、これが自己を問題にしたときにはじめてでてくるのではないであろうか。<sup>一〇〇</sup>

と示している。金子は「自己とは何ぞ」と、仏教を通じて自己存在の根本的自覚にまで透徹したとき、はじめて我等の死生の問題が明らかとなり、そこにおいて「人間の愚かさ」という凡夫の自覚が明らかとなることを述べる。清沢はそのような凡夫の自覚を、「絶対無限ノ妙用ニ乗托シテ任運ニ法爾ニ此境遇ニ落在セルモノ」と表現したのである。そして清沢は、この自己の宿業に手も足もでない凡夫たる落在者の自覚において、実存的要求た

る死生の問題も「憂フルニ足ラス」と告白した。つまり、我等の「自己トハ何ソヤ」たる問いや、如何にして生死解脱できるかという死生の問題は、外にその解決は求められるものではなく、自己一人の内なる信念確立という宗教心の純粹要求においてのみ解消され得るのである。清沢は、このような一人の凡夫の自覚を立脚地とした仏道を、自身の具体的な業生活の実験において明らかにしたのである。

曾我は、清沢満之出現の意義を次のように示す。

所謂現実の人生問題、その究極の死生の問題、さう云ふ事実面に直面して深く道を探し求められた。さうして其の晩年に、精神主義と云ふ一つの方法論に依つて、他力門の仏教と云ふものゝ内面を開顕された。

其の清沢先生の教へに依りまして、私は生れて始めて我浄土教と云ふものが全仏教の本流である、と云ふことを料らず知らず戴いた。是は清沢先生以前には全くない、断じてないのである。若し清沢先生が明治時代に御出世がなかつたならば、恐らくは私共は此の他力の大道と云ふものをば仏教中の浅薄な、下級の教へ、斯う云ふ風に今でも思つて居るに違ひないのであります。(中略) 私は此の先生のお導きと云ふものに依つて、始めて我が御開山聖人の浄土真宗、他力本願の教と云ふものゝ尊さを教へて戴いた。二〇一

また松原は、清沢の成した偉業を、師である曾我の言葉をもって次のように語っている。

私の師匠である曾我量深先生は、こういうことを我々に教えて下さいました。すなわち、明治時代にはこの東本願寺には優れた学徳の高い方がたくさん出ておられた。(中略) 南條文雄博士だとか村上専精博士、そういう仏教学者は学問のうえは苦勞はしておりますけれども、それは仏教の上層建築の仕事であつた。南條先生はサンスクリット仏教というものを日本に初めて草分けなされた。村上先生は仏教統一論の仕事なされた。そういうお仕事だつた。今、清沢先生は他力信心を得るということに生命をかけられ、四十年の短い生涯でございましたが、その生涯をあげて、この信心をいただくというそのことに尽された。これはまことに地下の工事です。地面の下の基礎の工事をなされた。こういうことをやってくれた人はいな

いのです。信心を獲得するという事業を果たされた人はほかにいない。その清沢先生のご苦勞といひその恩というものは、本当にありがたいのです。清沢先生に感謝しなければならない。その清沢先生をまつて初めて親鸞聖人の他力のご信心というものに触れさせてもらうことができる。<sup>1011</sup>

清沢は、人間実存の根本的課題としての死生の問題に、自らの結核の身をもって当面し、そのなかでの求道において自己の真主体を「落在セルモノ」として自覚した。その自覚にもとづく自己精神の開發の方法論を精神主義として世に唱導し、他力仏教の内実を自覚的に明らかにしたのである。そのような信念の確立に生涯を一貫した清沢の偉業を、「地面の下の基礎の工事」と曾我は述べている。「上層建築」として客觀的學問の上に、仏道を説明し明確にするのではなく、清沢は、主觀的我が身に絶対無限による「完全なる立脚地」の確立を生涯かけて求め尽し、その具体的内実を示した唯一の人物であったのである。清沢の出現によって、はじめて他力の仏道は近代にその宗教的生命を發揮し、親鸞の掲げた他力の信心は我等に自覚され得るのである。

清沢の生涯を他力信念確立に焦点を当ててこれまで論じてきたが、その仏道の歩みは、『歎異抄』に説かれる二種深信のうち機の深信の自覚に一貫するものであった。親鸞は、機の深信の自覚を『歎異抄』において、「罪惡深重煩惱熾盛の衆生」「煩惱具足の凡夫」<sup>1012</sup>など様々に表現している。清沢はそのような凡夫の自覚に至るまでの歷程を極めて具体的苦悩を通して『臘扇記』に示し、その極致を「絶対無限ノ妙用ニ乗托シテ任運ニ法爾ニ此境遇ニ落在セルモノ」として表白したのであった。清沢は、機の深信の内実を自らの実験を通して明確にし、近代において凡夫の自覚に通底する仏道を開顯したのである。次章からは、この清沢を生涯師と仰いだ曾我の求道の歩みを通して、その救済の内実をさらに明確にしていきたい。

一 一八九四（明治二十七年）年一月「懷疑時代に入れり」『仏教』

二 ここで明治における思想変遷を、宗教政策や仏教界の動向を通して概観しておく。

日本近代の宗教史は、一八六八（明治元）年の祭政一致・神祇官復興の布告からはじまる。すなわち維新政府は、新政の基本的理念として神道を中心とし、この神道主義による国民教化をはかったのである。そして同年、神仏分離令を発して、古代以来の神仏習合に終止符を打った。この神仏分離政策によって、従来の仏教に対する国家的優遇を廃し、神道に対して国教的に保護することとなった。その結果仏教蔑視がすすみ、いわゆる廃仏毀積が全国化したのである。

また、この廃仏毀積の別の形態は、寺院に対する廃合寺策として現れた。これは、明治政府が強調した富国強兵、殖産興業政策の一環として、寺院を贅物として僧侶を遊民と考えて、寺院数を減らし僧侶を還俗就職させようとするものであった。これらの廃仏毀積には、単に神仏分離や殖産興業という政策的な理由ばかりでなく、背景に江戸時代以来の儒学・国学者の排仏論、僧侶蔑視観や、神官の僧侶に対する反感などがあった。しかし、これらに仏教側は強い抵抗を示し、特に真宗は門徒と僧侶が結託し、各地で宗教一揆を起し反対運動を行い、廃合寺は緩和、復興に向かった。

この廃合寺政策の全国的な挫折などの結果、政府は、一八七一（明治四）年ごろから、神道国教主義を表面から後退させ、僧侶をも国民教化に動員した。すなわち、同年の八月には、神祇官を神祇省に格下げし、さらに翌年には、神祇省を廃し教部省を設置し、その中に教導職を設けて僧侶・神官をこれに任じ、国民教育に当たらせられた。しかし、この教導職の説く内容は、従来の神道主義の枠を出ないものであった。そこで、仏教側は、教導職養成機関として大教院設立を願い出て、教導職の説教に仏教色を加えるようになったが、一八七三（明治六）年に設置を認められた大教院は、まったく神道主義的な内容のものでしかなかった。

こうした大教院の不条理に対して、いち早く離脱して、信教の自由を訴えたのが、東西両本願寺であった。特に本願寺派の島地黙雷が先頭に立ち、大谷派の石川舜台などがこれに続いた。その結果、同年十二月、真宗では

大教院とは別に真宗教院の設置が認められ、ついで、一八七五（明治八）年一月には真宗四派（東西両派、専修寺派、錦織寺派）は完全に大教院から離脱した。これを機会にして同年五月、大教院は解散し、十一月には信教自由の口達書が出され、神道国教主義は一応表面から後退し、仏教復興をみるに至るのである。

なお、明治初年の仏教界で注目すべきものに、護法運動がある。その代表的なものに、一八六八（明治元年）十二月から一八七二（明治五）年頃にかけて開催された諸宗同徳会盟である。その会旨は、キリスト教と邪教と毀斥することで、仏教復興の一助と考え、それによって、廃仏毀釈、神仏分離に対処しようとしたものであった。しかし、会旨の一条に王法佛法不離之論が掲げられているように、文明開化による近代的復興策があるにも関わらず、封建時代に仏教が担った役割をそのまま踏襲し再現するものであった。ここから、明治初期の仏教復興運動が依然として前近代的であったことがわかる。

明治初期の動向を窺うと、政府の文明開化の政策をうけて、一般に啓蒙思想、欧化主義が盛んとなる。そして、明治二十年代以後になると、一八八九（明治二十二）年の憲法発布、翌年の教育勅語渙発に示されるように、近代的な国家体制が定まり、幕末に締結された諸外国との不平等条約の改正運動が全国で起こり、国民的自覚も高揚し、鬱勃として国粹主義が勃興した。明治中期の宗教界には、このような国粹主義の影響が強く現れてくる。

この時期の仏教界をみると、本願寺派島地黙雷、大谷派井上円了などが、政教社に加わり、雑誌『日本人』によって国粹主義と仏教との関係について論じた。また多くの居士仏教者が仏教国粹主義運動を推進した。一八八八（明治二十一年）年一月には山岡鉄舟、鳥尾得菴、川合清丸などが大日本国教大道社を結成し、翌年には大内青巒、辰巳小次郎などが尊皇奉仏大同団を結成した。

以上の政教社以下の仏教国粹主義運動には、等しく廃耶・護国・護法を一体とする点で共通し、明治初期の諸宗同徳会盟が打ち出した王法佛法不離、外教破斥をもって護法運動の主眼とした考え方を踏襲するものであった。なお、政府では、条約改正問題の一環として新しく宗教法案の制定をはかり、仏教とキリスト教など諸宗教に共通した法令の作成を意図したが、これに対し、一八九〇（明治二十三）年ごろから、仏教界では仏教公認教運動と宗教法案否決運動と展開し、長い歴史をもった日本仏教と新米のキリスト教を同格に扱うことに反対した。結局宗教法案は、一八九九（明治三十二）年に上程されたが、仏教界の意が反映されて否決された。

明治後期における、国家的事件は、アジア近隣への植民地獲得を目指して行われた一八九四（明治二十七年）年の日清戦争と、一九〇四（明治三十七）年の日露戦争であった。日清戦争後は、いわゆる臥薪嘗胆時代に入り、

国民はより進展するための国力蓄積の必要から忍耐的生活が求められ、一方、戦争前後のシユトルム・ウント・ドランクの中から既存のものに対する懐疑的風潮が強くなり、またそれとともに人間への反省や自覚が発達した。また日露戦争後は産業社会の発展もめざましいものがあつたが、それとともに新しい労働問題、社会問題が多く起り、各方面での社会運動が激しくなつた。明治後期の宗教界は、このような両戦争への対応をはじめ、人間の自覚に応える内面的宗教の自覚の確立や、社会問題に対する対決が主な課題となつた。

仏教界の明治後期は、精神的な革新運動が勃興し、仏教の近代化が推進された最も輝かしい時期であつた。その代表は、大谷派の清沢満之を中心とする精神主義運動で、清沢は、一九〇〇（明治三十三年）年、東京に浩々洞を開き、雑誌『精神界』を出して、自覚的な他力仏教を説き、多くの青年僧侶や知識層に影響を与えた。また同じく大谷派の近角常観も、一九〇二（明治三十五年）年、東京に求道学舎を設け、雑誌『求道』を発刊して求道運動を起し、生きた信仰の必要なことを説いた。さらに大谷派の伊藤証信も一九〇五（明治三十八）年に僧籍を脱して、東京で無我苑を経営し、雑誌『無我の愛』を発刊して無我愛による現実生活の充実を説いた。

また在家仏教者の革新運動も活発である。すなわち一八九四（明治二十七年）年、古河勇（老川）、杉村縦横（楚人冠）などは経緯会を組織し、教団仏教に拘束されない自由な仏教の討究と進歩発展を期したが、やがて一八九九（明治三十二年）年になると境野黄洋、高島米峰、加藤玄智らが加わつて仏教清徒同志会（明治三十六年、新仏教徒同志会と改名）として再発足し、雑誌『新仏教』を発刊して、既成仏教反対と、時代諸問題に対する果敢な批判を展開した。（柏原祐泉著『近代大谷派の教団―明治以降宗政史―』三―一四頁より適宜抜粋参照）

以上大まかに概観したが、このような時代状況において、清沢の信念確立の求道があるのである。  
三 末木文美士は、清沢が活躍した明治三十年代において明確となつてきた課題を次のように述べる。

明治三十二年（一八八九）、大日本帝国憲法が發布され、ようやく日本の制度的な近代化が一段落する。次に要求されるのは、近代国家を担う近代的人間の形成である。（中略）憲法發布の翌年公布された教育勅語は、あえて上から理想的人間像を提供しようとしたものである。勅語の浸透度についてはなお疑問の余地もあるが、ともあれ初等義務教育を通じて、津々浦々にまで国家が要求する人間像を宣伝することは間違いない。（中略）だが、こうした表面的な華々しい宣伝で、本当に近代の思想的な担い手が生まれるはずもない。国家有為の人材ではなく、本当に自分の頭で考え、自分の足で立てる人間はいかにして可能か。それが明治三〇年代の課題となる。いわゆる個の確立という課題である。人生の価値はどこに見出されるのか。人

生の理想は、国家に尽くし、国家に吸収されることで済むはずがあるか。今まで国家政治に向かっていた知識人の目は、ここで一転して、個の内なる探求に向かう。宗教が大きなテーマとして立ち現われる所以である。

四 後に清沢は、暁鳥に次のように伝えている。

先生晩年に云はれるには、私が僧侶にならうと思うたのは、坊主になれば京都に連れて行って、本山の金で充分学問をさして呉れるとの事であつたので、自分はとも思ふ様に学問の出来ぬ境遇に居つたから、一生物学問として呉れると云ふのが嬉しさに、坊主になつたので、決して親鸞聖人や法然上人の如く、立派な精神で坊主になつたのではないと云はれました。

（「追憶・資料 育英教校」『清沢満之全集』第一卷（法藏館）五三九頁）

五 「追憶・資料 育英教校」『清沢満之全集』第一卷（法藏館）五九四頁

六 「後記」『松原祐善講義集』第四卷、三四〇—三四一頁

七 また寺川俊昭はこの清沢の決断を、「教団の選び」として「浄土真宗における信仰的自覚の促す自然の決断がある」といふべきではないであろうか」と述べ、さらに、

この姿勢が、「真宗興隆の大祖」と仰いだ法然の弟子であるという自覚的立場を、その法然によって開かれた専修念仏の教団を選び取り、終生その一員であり続けることによつて証した親鸞聖人の決断を、正統に継承するものであることが、間違いなくいえるのではあるまいか。

（「清沢満之論」『寺川俊昭選集』第一卷、一三二頁）

と、清沢の決断を、法然の念仏の僧伽へ帰依した親鸞の決断と相応するものとして指摘している。

八 「追憶・資料 育英教校」『清沢満之全集』第三卷（法藏館）六八七頁

九 「真宗大学新築の位置に就きて」『清沢満之全集』第七卷（岩波書店）八七頁

一〇 「追憶・資料 修道生活」『清沢満之全集』第三卷（法藏館）七〇五頁

一一 「追憶・資料 修道生活」『清沢満之全集』第三卷（法藏館）七〇一頁

一二 「宗教的信念の確立」『松原祐善講義集』第一卷、六九頁

一三 水島は、「至盛の要求」について、

実に「至盛の要求」は、我々の心身に絶えず生きてはたらいっているものであり、決して観念ではないはず

である。そうではなく、苦悩の我々に対する「如来の大命」からの、直なる呼び声でなからうか。

〔近・現代真宗教学史研究序説―真宗大谷派における改革運動の軌跡―〕(三二頁)

と述べ、この「至盛の要求」とは清沢にのみ与えられた使命ではなく、全ての人間に絶えず生きてはたらく、真実に目覚めよという「如来の大命」からの呼び声であると言及している。どこまでもこの「如来の大命」としての「至盛の要求」に忠実に生きんとしたのが清沢であった。ミニナム・ポッシブルは、自己を突き破らんとする「如来の大命」の表現なのであると言えよう。

二四 「御進講覚書」『清沢満之全集』第七卷(岩波書店)一八八頁

二五 「当用日記」『清沢満之全集』第八卷(岩波書店)四四一頁

二六 「教界時言発行の趣旨」『清沢満之全集』第七卷(岩波書店)四一五頁

二七 「大谷派宗務革新の方針如何」『清沢満之全集』第七卷(岩波書店)一〇三頁

二八 『定本』三八三頁

二九 「言行篇」『定親全四』三七頁

三〇 『近・現代真宗教学史研究序説―真宗大谷派における改革運動の軌跡―』一三頁

後に清沢は、「天職及聖職」(一九〇二《明治三十五》年八月『精神界』第二卷、第八号)のなかで、我々が人生の第一儀とみなしている「天職」「責任」「義務」は「世の中の事」である限り転覆は免れ得ず、その転覆を免れるためには、「基礎」たる「他力の信仰」の確立、つまりは「仏陀が命じ玉ふことをなす」ということがなければならぬことを訴える。そして「他力の信仰」を得た者は、自己の義務による「天職」を超えて、「仏陀の勅命」を背景とした「聖職」と呼ぶと言及している。これを受けて水島は次のように述べる。

思うに、当初清沢は、教団改革運動を「天職」によって始めたのでなかったか。しかし、それがやがて頓挫せざるを得ず、ここに「聖職」への大転換に迫られた、と考える。「聖職」とは、如来より回施させた生き方である。したがって、教団改革運動は、教団の課題克服に対する「責任」、「義務」といった「天職」の意識を突き抜けて、すでに如来によって呼びかけられる「聖職」の営みであったのである。すなわち「真宗再興」あるいは「教学刷新」とは、清沢にとっては、「如来回向の教団」の形成、つまり「仏陀の勅命」による「僧伽」帰依の実践であり、それは同時に、自らを宗教的精神の確立へと向かわしめる営みであった。

〔近・現代真宗教学史研究序説―真宗大谷派における改革運動の軌跡―〕(一六―一七頁)

このように、清沢の教団改革運動の意義を指摘している。

- 二三 「追憶・資料 同盟会解放」『清沢満之全集』第五卷〈法藏館〉六二二頁
- 二三 「当用日記」『清沢満之全集』第八卷〈岩波書店〉四四一―四四二頁
- 二四 『病床雑誌』を見ると、一八九八（明治三十一年）年の一月二十二日から三十一日にかけて『増一阿含経』を  
読誦し、二月一日から『中阿含』、十七日より『長阿含』、二十日から『雜阿含経』に入り、同月二十五日に終  
わっている。  
（『病床雑誌』『清沢満之全集』第八卷〈岩波書店〉一七一―二七四頁参照）
- 二五 「清沢先生讃仰」『曾我量深選集』第十一卷、十三―十四頁
- 二六 『病床雑誌』『清沢満之全集』第八卷〈岩波書店〉一七九頁
- 二七 同前、一八三頁
- 二八 同前、一八八頁
- 二九 『清沢満之全集』第九卷〈岩波書店〉一六一頁
- 三〇 『転迷開悟録』『清沢満之全集』第二卷〈岩波書店〉一八七頁
- 三一 「宗教的信念の必須条件」『清沢満之全集』第六卷〈岩波書店〉七七頁
- 三二 同前、七八頁
- 三三 『大経』『真聖全一』三二頁
- 三四 法藏館（一九五一年）
- 三五 「追憶・資料 修道生活」『清沢満之全集』第八卷〈法藏館〉一七七頁
- 三六 『臘扇記』『清沢満之全集』第八卷〈岩波書店〉三五六―三五七頁
- 三七 「日記・書簡」『清沢満之全集』第八卷〈法藏館〉二四頁
- 三八 同前
- 三九 『臘扇記』『清沢満之全集』第八卷〈岩波書店〉三五九―三六〇頁
- 四〇 同前、三六〇頁
- 四一 同前
- 四二 「分水嶺の本願」『曾我量深選集』第十一卷、二五二頁
- 四三 『臘扇記』『清沢満之全集』第八卷〈岩波書店〉三六三頁

四四 『定本』一〇三頁

四五 『近・現代真宗教学史研究序説―真宗大谷派における改革運動の軌跡―』二七頁

四六 「言行篇」『定親全四』三七頁

四七 『臘扇記』『清沢満之全集』第八卷（岩波書店）三六三頁

四八 一九〇二（明治三十五年）年六月『精神界』第二卷、第六号

四九 「願生浄土の安心」『他力信念の確立』一三一―一四頁

五〇 「清沢先生に導かれて」『松原祐善講義集』第一卷、一七頁

五一 「願生浄土の安心」『他力信念の確立』一四―一五頁

五二 同前、一六頁

五三 同前、一七頁

五四 『歎異抄聴記』『曾我量深選集』第六卷、三八八頁

五五 『清沢満之先生』二五一頁

五六 多田、暁鳥、佐々木の三氏が、清沢と同居することとなった経緯について、松原は次のようにまとめている。

明治三十三年七月に多田鼎・佐々木月樵・暁鳥敏の三人が京都の真宗大学を卒業し、さらに研究院にすすみて多田鼎は「釈尊の研究」を、佐々木月樵は「一乗教の研究」をつづけることになり、暁鳥敏は別れて東京に上り、外交官を志して東京外国語学校の露語別科に入学した。暁鳥は当時の国際間に於ける紛糾を懸念し、なるほどその後数年を経て日露戦争となるのであるが、なんとか国家間の利己主義を拭って真の世界平和の理想の実現に貢献したいという念願からであったというている。実はこの多田・佐々木・暁鳥の三人が後の浩々洞を背負う三羽鳥として満之門弟中最も重きをなすものであるが、かの明治二十九年（一八九六）から同三十年（一八九七）に及ぶ満之の宗門革新運動にも、この三人は真宗大学の学生代表として運動の第一線で活躍し、満之の人格に深く傾倒するところであった。時あたかも明治三十三年の八月であるが、愛知県安城市の碧海教会に於て三河三為会が開かれ、たまたま満之の講話を聴講せんとして集ったこの三人は、相共に九月以降は東京の満之の膝下にありて研究に従事せんことを決意し、暁鳥はなお外交官の志を抱きながらも満之のもとで修養の道にいそしみたき本心を訴え、更に日頃の念願として仏教特有のむず

かしき用語を捨て、日常平易な言葉を以て仏教の真理を伝える雑誌を発刊したき旨をうち明けて満之に嘉納されたのである。  
（『清沢満之論』『松原祐善講義集』第一卷、一五〇頁）

五七 浩々洞という名に込められている意味は、

「浩々」とは、水が広くみなぎり、見渡す限り水平線というような広大な様子をあらわします。同人の信仰的立場に重ね合わせながら、広大で伸びやかな心境の風光を、「浩々」と表したのでと思われまます。

（『清沢満之―生涯と思想―』一〇七―一〇八頁）

五七 というものであり、また寺川は、

私はこの浩々洞という名を、実際にここに入洞し、この家で生活を共にしたことの有無に拘わらず、もっと広い、いわば精神主義を自己の信念として生きようとした数多くの人達のところにあつた、一つの精神的共同体の名である、と理解したい。  
（『清沢満之論』『寺川俊昭選集』第一卷、二〇八―二〇九頁）

と述べている。

五八 「追憶・資料 浩々洞」『清沢満之全集』第八卷（法藏館）二二九―二三二頁

五九 同前、二三一―二三二頁

六〇 同前、二三八―二三九頁

六一 同前、二六八頁

六二 同前、二七四頁

六三 同前、二五四頁

六四 同前、二四二頁

六五 同前

六六 同前、二四二―二四三頁

六七 同前、二九七頁

六八 同前、二三七頁

六九 最初十六名で出發した浩々洞は、清沢を慕つて集まる若い学徒が増え続けることになる。多田、佐々木、暁鳥の後に、和田龍造、近藤純悟、安藤州一、曾我量深。清沢没後、一九〇四（明治三十七）年、浩々洞が巢鴨に移つてからは、高光大船、加藤智学、隈部慈明。一九〇九（明治四十二年）、小石川に移つてからは、木場了本、

京極逸蔵、清水俊栄、二年後には牛腸鉄乗、谷内正順。また一九一七（大正六）年に浩々洞が閉じるまでには、金子大榮、赤沼智善、山辺州習学などの多数の人物を輩出してきた。

七〇 「真宗大学開校の辞」『清沢満之全集』第七卷（岩波書店）三六四頁

七一 『近・現代真宗教学史研究序説—真宗大谷派における改革運動の軌跡—』三五頁

七二 『臘扇記』『清沢満之全集』第八卷（岩波書店）三六八頁

七三 『精神界』の発刊については、多田、暁鳥、佐々木の入洞時には清沢の承諾のもとにすでに計画されており、このことについて暁鳥は次のように記している。

清沢先生が東京にをられるから、私達が今度卒業したらお側に行つて、先生を中心として、あまり述語を用ゐないで、一般人に仏教の真意を伝へるやうな雑誌を拵へてみたいというたら、同君は至極賛成して

（「追憶・資料 浩々洞」『清沢満之全集』第八卷（法藏館）三〇〇頁）

という暁鳥の願いに多田、佐々木は共感し、その発刊の費用をここで「同君」とある関根仁応が東本願寺教学部と相談し、『精神界』は創刊されることになったのである。

七四 「精神主義」『清沢満之全集』第六卷（岩波書店）三頁

七五 「清沢満之論」『松原祐善講義集』第一卷、一八八頁

七六 「精神主義」『清沢満之全集』第六卷（岩波書店）三頁

七七 同前、四頁

七八 同前、五頁

七九 「精神主義（明治三十四年講話）」『清沢満之全集』第六卷（岩波書店）二九六—二九七頁参照

八〇 一九一〇（明治四十三年）年七月「新仏教十年史」『新仏教』第十一卷、第七号

八一 「精神主義（明治三十四年講話）」『清沢満之全集』第六卷（岩波書店）二九六頁

八二 明治において、境野がとった態度については次章に述べる。

八三 「精神主義（明治三十四年講話）」『清沢満之全集』第六卷（岩波書店）二九七頁

八四 同前

八五 精神主義に対する批判に対しては次章で触れるため、ここでは詳説しない。

八六 「追憶・資料 浜風」『清沢満之全集』第八卷（法藏館）五九一頁

八七 一九〇二（明治三十五）年『精神界』第二卷、第二号

八八 「精神主義と三世」『清沢満之全集』第六卷（岩波書店）九一—九三頁

八九 清沢は『臘扇記』十月二十六日において次のように述べている。

自力ノ修善ヲ勤ムベシ（之ヲ勤メサルハ人間ニアラサルナリ）然レトモ之ヲ勤メントスルニ能ハサルナリ  
如カズ 自力ヲ捨テ、他力ニ帰シ其信仰ノ結果トシテ自ラ避惡就善ノ為シ得ラル、ヲ期センニハ（四日対面  
ノエピクテタス氏語参照スベシ）（It is not possible to eject these things otherwise than by looking to God  
only）サテ此ノ如ク他力ヲ信セハ修善ハ任運ニ成就サレ得ベシト放任スベキカト云フニ決シテ然ラス 吾  
人ハ他力ヲ信セバ益々修善ヲ勤メサル可カラス（是レ信者ノ胸中ニ湧起スル自然ノ意念タルベシ）而シテ  
修善ヲ勤メントセハ又従来ノ自力的妄念ノ紛起スルヲ感知セン 是れ却テ愈々他力ヲ信樂スルノ刺戟ナル  
ベシ 此ノ如ク信仰ト修善ト交互ニ刺戟策励シテ以テ吾人ヲ開發セシムルモノ是レ則チ絶対無限ナル妙用  
ノ然ラシムル所豈ニ讚歎ニ堪ユベケンヤ（念々称名常懺悔ト云フコトアリ 是レ信者カ修善ノ事ニ従フテ当  
テ常ニ自力ノ妄念ニ攪乱セラレ其度毎ニ自力無功ノ懺悔ト共ニ他力ノ恩徳ヲ感謝スルノ称名即チ讚歎ノ發  
作ナルモノヲ指説スルナリ） 自信教人信ニ至ル第一要件ナリ（悟後修行ノ風光ナリ）

（『臘扇記』『清沢満之全集』第八卷（岩波書店）二六六—二六七頁）

九〇 ハ）で清沢が述べる「修善」とは、積極的に社会の課題を担い実践せんとする意欲そのものである。

九一 『信仰座談』『清沢満之全集』第九卷（岩波書店）三八九頁

九二 『沢柳政太郎全集』第五卷、一二三頁

九三 『近・現代真宗教学史研究序説—真宗大谷派における改革運動の軌跡—』四九頁

九四 一九〇一（明治三十四）年『精神界』第一卷、第九号

九五 『清沢満之全集』第六卷（岩波書店）六一—六二頁

九六 『御臨末教訓講話』『暁烏敏伝』九八頁

九七 「分水嶺の本願」『曾我量深選集』第十一卷、二五四頁

また寺川は、清沢満之出現の歴史的意義を、

曾我量深師に、「如来、我を救ふや」と題する文章がある（『曾我量深選集』マ・二八）。もしこの言葉を  
かりるならば、満之の求道とは、まさにこの「如来、我を救ふや」という問を解こうとしたものであったと

いうことができる。ここでいわゆる「我」とは、近代の鮮烈な自我の自覚に立った人間である。即ちその本質において、如来から独立し如来に背いて自我を主張するもの、という性格をもつ我である。如来はこのような近代の魂を、本当に救うのであるか。伝統された教説を批判し反抗する精神を、浄土真宗の信心は本当に撰取し救うのであるか。このような一つの根源的な問いかけ、あるいは壮大な歴史的課題をもったものが、彼の求道であったということが出来る。そしてこの課題への真摯な取組みが、前に指摘した、仏教の宗教としての自立という問に見事に答え得た、歴史的意義をもつこととなったのであり、同時に彼が獲得した信仰が、この時代の中で本当に「新しい信仰」と呼ばれるにふさわしい意味をもつこととなった

(「清沢満之論」『寺川俊昭選集』第一卷、一〇七頁)

と述べている。

九八 「解説」『金子大榮著作集』第七卷、四六五頁

九九 同前取意

一〇〇 同前、四六六頁

一〇一 「清沢先生讃仰」『曾我量深選集』第十一卷、五一六頁

一〇二 「宗教的信念の確立」『松原祐善講義集』第一卷、五八頁

一〇三 同前、一二頁

## 第二章 逆縁教興―清沢満之との値遇―

### 第一節 明治における精神主義批判

#### 第一項 道徳的立場からの批判―『新仏教』―

第一章においては清沢の信念確立の歩みと、その発露について論じていったが、本章から曾我の歩みを追っていきたい。

清沢が東京において浩々洞の洞人らと共に精神主義を標榜し、その信念を広く世間一般に向けて發揮していた一九〇一（明治三十四）年十月、二十七歳の曾我は真宗大学の東京移転開校を機に、京都から東京に移住していた。この頃すでに曾我は、思想界、教育界、宗教界或は家庭の問題など、社会の各方面の問題に対して自らの著作を通して積極的に発言していた。また、一九〇〇（明治三十三）年においては、「弥陀及び名号の觀念」を『無尽燈』に二回にわたって発表している。その論稿は、従来の護国即護法觀に立つ旧仏教の教権派と、それを否定して近代的価値觀に即した「新仏教」を樹立しようとする合理派、そしてその新仏教運動とも対極的な立場をとる清沢らを直覚派とし、それらの三派に対して危惧と論評を加えていくものであった。この論稿については後に詳説するが、曾我自身、後に「筆なる劍を以て先生並に現在の同人を害せんと企てつゝあつた」と告白するよう<sup>二</sup>に、当時曾我は、この「弥陀及び名号の觀念」を嚆矢として、直覚派の立場をとる精神主義に対して批判を行うのである。晩年曾我は、「先生の御恩は私はこれを忌憚なく申せば、祖聖親鸞に匹敵するものと感激しているものである」<sup>三</sup>と、清沢に対する広大な恩を語っているが、この二人の出会いはいは世間での人と人との、あるいは師

と弟子との出会いとは一線を画した、精神主義批判という逆縁によるものであったのである。ここから、曾我における精神主義批判を通して、清沢との境遇の内実に触れ、曾我における仏道成就の具体相について確かめていきたい。

さて、曾我の精神主義批判を見ていく前に、ここで境野黄洋の設立した「仏教清徒同志会」、いわゆる新仏教運動における精神主義批判について確認しておきたい。

一八九七（明治三十）年前後における仏教者の革新的な思想運動は、宗教と倫理をめぐる問題にその中心があった。このような状況の中で、「仏教清徒同志会」が発刊した『新仏教』と、清沢を中心として発刊された『精神界』は、当時の仏教思想の近代化に大きな影響を与えた雑誌である。いずれも自由な立場を標榜し、積極的に近代化する文化と社会の問題に仏教の立場から発言をするオピニオンリーダー誌の性格をもつものであった。そして『精神界』と『新仏教』は、仏教が時代の思想的要求に応える好一對の存在であった<sup>四</sup>。清沢の精神主義は、個人の精神の内面的問題を主とし、社会的関心を従とするのに対し、境野の新仏教は、これとは全く反対の立場をとり、精神主義を批判していくのである。

新仏教運動の具体的な立場は、清沢が指摘するところの、「宗教は理論ではない、実際である」という立場に立つて、「宗教は積極的でなければならぬ、現世的でなければならぬ、倫理的でなければならぬ、活動的でなければならぬ<sup>五</sup>」として、宗教には社会上の利益が必然的にもなうべきであることを世に問いかけていくものであった。また『新仏教』創刊号冒頭の「我徒の宣言<sup>六</sup>」に掲げられた「仏教清徒同志会綱領」の中において境野は、「我徒は、仏教の健全なる信仰を根本義とす」という見解を示し、「我徒は、健全なる信仰、智識、及道義を振作普及して、社会の根本的改善を力む」とあるように、「健全なる信仰」によって、「社会の根本改善」を宗教の実際の活動として積極的に求めていくことを提示するのである。

「ここで境野が主張する「健全なる信仰」とは、

『信す』とは情なりといふ未だ精からず、さらば妄信と正信とは区別なかるべし。高尚の感情は、直に明瞭なる理性の補助を受くべきこと勿論なり。時代智識と衝突せず、相容認する程度に於いて我徒の信仰は成立せり。(中略) 故に「仏教を信す」とは仏教経典の指示する所に妄従するの謂にあらず、此に自由討究の目あり、唯根本義を動かさず。何をか仏教の根本義となす、新仏教は之を教へず。理性の自由を尊び、其の信仰を拘束するを厭へばなり。<sup>七</sup>

と説明しているように、人間理性に裏付けられた、社会と反発せずに相応した合理的な信の確立を理想とするものである。つまり、『新仏教』の同人たちにとって、信仰問題への関心は、宗教による内観的な自己存在の把握というよりも、むしろ徹底した自由討究によって知識と合一した信の世界の樹立を求めて止まなかつたのである。このような人間理性を中心に信頼を置いた、現世主義、常識主義にもとづいた立場から境野は精神主義を批判していくのである。

では、ここから新仏教運動における精神主義批判をみていく。機関誌『新仏教』に投稿された、「旧悪追窮主義<sup>九</sup>」、「羸弱思想の流行(ニイツチエ主義と精神主義)<sup>一〇</sup>」、「排精神主義(『精神主義』を難じて浩々洞諸氏の答を望む)<sup>一一</sup>」、「『排精神主義』の評を読む<sup>一二</sup>」、「思想界近時の変調<sup>一三</sup>」等の論文から、精神主義に対する批判的な態度をみることができる。

ここでは境野の「羸弱思想の流行(ニイツチエ主義と精神主義)」からその批判をみていきたい。境野は、その論説の冒頭で「宗教は有機的に解釈すべきものにして、単に感情的に説明し、信受せらるべきものにあらず<sup>一四</sup>」と述べ、精神主義は「国民思想の羸弱に陥<sup>一五</sup>」らしめる「羸弱思想」であると痛烈に批判する。そして、「健全なる宗教は、健全の常識的要求に応ずるものにして、特殊なる病的精神を単位とし、之によりて一般安心を談ずべきものにあらず」と、人間の理性にもとづいた常識的な要求の下に信仰心は芽生えるものであり、精神主義の厭世的信仰心を否定するのである。さらに境野は、

宗教は決して精神の変態を来し、病的傾向を生じたる時のみの慰安者にはあらずして、更に健全なる精神が、光明を充たされ、希望を仰ぎて活動せんとする時に当り、活ける指導者たるべきものなり。我徒の主張する宗教は病人宗教にあらずして、唯常人の宗教なり。(中略) 精神主義は個人の実行上、甚だ取るべき点多きは、我徒決して之を知らざるにあらずと雖、内観的満足、寧ろ感情的満足のみを以て、宗教的信仰の全体を揣摩せんとするに至りては、恐くは幣の測るべからざるものあらんとするを見るなり。<sup>一五</sup>

と述べて、先にみた現世主義、常識主義の立場から宗教論を主張し、精神主義の内観主義における信仰を、悉く厭世的感情重視の信仰、思想か、あるいは、不健康な「病人宗教」として排斥し、精神主義が、内観的満足や、感情的満足をもつてのみ宗教的信仰心を語ることに於いて批判するのである。そしてこのような内観的、感情的満足を、「宗教の本質起源の心理的説明は、智にあらず、情にあらず、直覚にあり」と主張する直覚について詳細な説明がないのならば、それは唯の感情でしかないと述べる。最後に境野は「羸弱思想の傾向は常に二方向に於て発起す。一は激動なり、一は沈鬱なり。沈鬱は『引込み思案』にして、此の安心の上に成立せる宗教は『アキラメ主義』となる。人生活動の本旨を失う」と論じ、精神主義は、「唯消極的沈鬱主義の一変したるものに過ぎず」と批判するのである。<sup>一六</sup>

境野の「羸弱思想の流行(ニイツチエ主義と精神主義)」から新仏教における精神主義批判をみていったが、その批判は時代の進展に応じ得る常識主義的、倫理主義的性格が顕著なものであった。境野はこの立場から精神主義を、感動的満足を述べるのみの直覚主義、道徳観が欠如し消極的で具体的な実践のないアキラメ主義と批判するのである。<sup>一七</sup>

後に詳説するが、曾我も『新仏教』の同人らと同様に精神主義に対して批判を投げかける。しかし、その批判の内実は、『新仏教』における精神主義批判とは随分異なるものであった。曾我自身、このような精神主義批判を展開する『新仏教』同人達に対しては次のように言及している。

『新仏教』の常識主義は比較的に穩健なりしと雖ども其主張や余りに平凡にして、倫理実行に対して何等の貢献する所なき也。諸君の如きは範を現代に取らむとするものにして、現代を救済するの資格なきもの也、自ら独高く居、所謂迷信の徒に対して一滴の涙をすら灑がざる常識主義は余に多くを望むの愚なるを見る者也。<sup>一八</sup>

境界を中心とする新仏教徒運動を、理性主義、常識主義、分別主義と断じ、「倫理実行に対して何等の貢献する所なき也」と、宗教としての道徳、つまり俗諦の実行ではなく、ただの世間分別の倫理実行でしかないと批判している。さらに暁烏の「精神主義と性情<sup>一九</sup>」をその道徳的見地をもって批判した<sup>二〇</sup>、『新仏教』同人である花田衆甫に対しては、

宗教は一個の觀察なり最も真摯なる觀察なり理想界の觀察なり、されば直に此を以て現実界に実行すべきものに非ず、此を実現せんには幾多の制限を要す、是故に直に宗教上の第一義諦の発表に向て、偏狭なる道義的批判を加ふべきにあらず。<sup>二一</sup>

と言いつつ。ここに曾我の宗教に対する認識を窺うことができるであろう。宗教は『新仏教』が常識主義として主張するような人間の分別をもつて理解されるものではない。『新仏教』は、人間の理性の上に成り立つ道徳的信仰を主張するが、それはどこまでも人間の分別心の延長上における宗教理解にしかない。道義や倫理による善悪に縛られた「そくばくの業をもちける身」たる、卑小な人間の分別を突破するものが如来の智慧であり、その仏智を我が身に実験することこそ、仏道の本義ではないか。如来の智慧を、罪悪深重なる我の上に覚知することによって、はじめて信仰としての信心は発起するのではないか。曾我の立場は後に考察するが、このような曾我の『新仏教』に対する言及からもわかる通り、曾我の精神主義の批判と人間理性中心の新仏教徒運動における批判とは、質の異なるものであったことが窺えよう。

## 第二項 曾我量深における精神主義批判の萌芽

### (イ) 「弥陀及び名号の観念」(一)

曾我は、人間の倫理道德的範疇から脱し得ない『新仏教』の掲げる道德観に対して、それは宗教的道德ではないと明言していくのだが、では曾我の精神主義に対する批判は如何なるものであったのだろうか。ここから曾我の精神主義批判の内実について触れていく。

曾我は一九〇〇(明治三十三年)一月から二月に、「弥陀及び名号の観念」を『無尽燈』に二度に分けて寄稿している。曾我の精神主義批判は、この論稿の約二年後の一九〇二(明治三十五年)一月発刊の『無尽燈』に寄稿された五つの論稿から本格化をみせるが<sup>三三</sup>、すでにこの「弥陀及び名号の観念」において、精神主義に対する批判の萌しを見出すことができる。清沢らが精神主義運動を唱導し、その活動を本格化するのは、「弥陀及び名号の観念」の一年後の一九〇一(明治三十四年)年である。そのためこの論稿における批判は、精神主義に対するものというよりも、清沢や暁鳥などの直覚的信仰に対する色合が強いものである<sup>三四</sup>。

まず「弥陀及び名号の観念」第一回を概観すると、曾我は仏教の歴史は、积尊観の変化にともなう信仰の変遷史であると述べる。それは、「歴史的积迦」から「教理的积迦」へと変化するが、時代が変化しても积迦中心の思想は全く変わらない。そして、今もなお世の仏教徒が、积迦を尊敬する理由は「积尊の行為及其性格が最も善く自己の理想に適合し、彼等仏徒の常に渴望する標的たりしが為のみ」であるが、それは「积尊の真髓」ではない。「其真面目は、四諦の理を証するにあり、涅槃の果を得る」ことにあるのである。そして「此点に付ては积尊と我との異かあらん」と述べ、曾我自身も积尊と同様に、法の真理を我が身に自証することが目的であると、自身の立場を表明するのである。そして、このように涅槃実在の観念が積極的に闡明されると、これまでに积尊に求められていた信仰は衰頹する。『華嚴経』や『法華経』では积尊は理想化され、『大日経』や『大経』に至っては、その积迦中心の信仰は根本から破壊され、大日や弥陀が信仰の対象となり、积尊は僅か伝道者としてその姿

を留めるに過ぎなくなった。そして大日が宇宙の本体であるのに対して、弥陀は十劫成道の弥陀であり、無始法身ではなく、一度は我々と同様の地位にあり、「歴史的偉人」として我々の心に現れるのである。つまり曾我には、十劫成道の弥陀による救済観や、信仰の客体的対象としての弥陀を絶対化、固定化するような、観念的、原理的救済観は自身にとって、到底認められるものではなかったのである。有限存在なる自己が現に今、娑婆において救済されることを、曾我は求めていたことがここから窺うことができる。このように弥陀を「歴史的偉人」としてみることによって初めて他力の意義、救済の本義は建設されるのであって、その「歴史的偉人」の偉人たる所以を説明し、それと我との関係については、明確に説明されるものでなくてはならないと曾我は主張するのである。<sup>二四。</sup>

そして曾我は、この主張のもとに「然れども他力其者を以て直に実在無限其者とし、弥陀其人を以て実在其者となすが如きは決して正當に解するものにあらず<sup>二五</sup>」と他力即無限とし、弥陀を実在するものとして捉える精神主義を批判する。さらにその批判は、

他力なる名は必ず有限界中の相待ならざるべからず。無限は自他を絶しつゝ自他を包含す。決して他力と名くべきにあらず。況んや他を以て無限とせんか、他力は即無限力ならざるべからず。されど無限力なるものは箇々の力の総計の外何物かあらむ。要は無限力とは個々の力の相関係する所以にして、唯原理に過ぎず、一箇の無限力なるものありて後有限力の生じたるものにあらず、唯有限をしてしかあらしむる原理のみ。<sup>二六</sup>

と展開し、無限の観念しか語らない精神主義に対して、無限力は、「唯有限をしてしかあらしむる原理」であるから、どこまでも有限なる自己に顕現するものとして説明されなければならないと指摘するのである。無限力がはたらく場合は、「そくばくの業をもちける身」としての有限存在である自己である。この自己の自覚を抜きに、無限の観念を語ったところで、それは主我的であり、独尊的であり、恩寵主義、神秘主義となる。このような問題を

後の第二回「弥陀及び名号の観念」において引き続き曾我は批判していくのである。

(ロ)「弥陀及び名号の観念」(二)

続いて、「弥陀及び名号の観念」(二)における曾我の批判を概観する。

この論稿において、まず曾我は、仏教史上において幾多に生じた仏教観について細かく定義づけていく。吾人は且く之を形式と内容との二方面より観察してその意義を明にせん。之を形式上より定義する者は曰く、仏教は釈迦仏によりて説かれたる教法なりと。名けて教権派と云ふ。内容より説明せんとする者は曰く、仏教とは信仰に外ならずと。此を信仰派と称す。而して信仰派に於て又二派ありて、一は全然経験的知識を排斥し、凡て教理系統を捨て、凡の有限、凡の相對界を去りて専ら絶対無限の直覺を以て唯一の職能となすものにして、是を直覺派、神秘派又は頓教と稱し、他は理性と経験とによりて信仰の確立を求むるものにして、自尊自己亦此法によりて信仰に達し、八万の法門亦合理的信仰を教ふるものに外ならずとなすもの、此を合理的信仰派、了義教又は漸教と名く。而して是等三箇の仏教論は共に各仏教に関する一面の觀察にして、是等を混然融合して初めて円満完全なる仏教観を成立するを得、是を円教又は円融論と云ふ。

二七

このように仏教観について、「仏教は釈迦仏によりて説かれたる教法なり」と形式的に定義する教権派、「仏教とは信仰に外ならず」と内容的に定義する信仰派の二つに分け、さらに、信仰派を「経験的知識を排斥し」「絶対無限の直覺を以て唯一の職能となす」直覺派と「理性と経験とによりて信仰の確立を求むる」合理派に二分する。そしてこれら三つ(教権派、直覺派、合理派)が円融することによって、初めて完全なる仏教観が成立し、これを円教、円融論という。そして仏教徒は、どれか一つを偏重するものでなくて、必ずこれら三方面によるものでなくてはならないと述べる。

しかし、曾我は教権主義に対して、「教権主義は直覚主義を容れて、初て生命ある信仰を成立するを得べし」と述べ、仏教の教義は、仏陀の尊嚴と慈悲の全能を、直覚として感得し認識したところにはじめて意義が出てくるのであって、この直覚がなければ、仏教の教義は、ただの概念にしかならない。つまり、釈尊のさとりは、人間の理性や知識、分別を超え、直覚として感得されるものであり、その意味においては、清沢らがとる直覚的立場は信頼に値するものであるとここで述べる。ここから曾我は、清沢の主張する直覚主義そのものは否定的に捉えず、「無限の通性を直証する」という直覚自体は「仏教の真髓にあらずや」と述べるように、むしろ宗教的天地に入るためには絶対に必要であると認識していることがわかる<sup>二九</sup>。

では、曾我の精神主義に対する批判点はどこにあるのか。続いて曾我は、

而して直覚論者は信仰は唯一度得べきものと信じ、信仰を以て有限無限の永久の調和と信ずるが故に決して信仰の変遷は永久あることなしとなす。元より真の信仰は自己内容の無限の直観を主とするを以て此意義に於て信仰の不変唯一不壊を主張するは当然の理なり。吾人は是無限を以て無限の智慧と観ずるも、無限の慈悲と観ずるも、無限の活動と観ずるも、信仰は決して之と撞着する事なく、無限を物質的に観ずるも精神的に観ずるも、吾人に煩惱あらんも、罪悪あらんも、無限の観念は此厩雑を容れて洩さざるのみならず、かくあるが為に益無限の観念を明瞭にするを得るなり。<sup>三〇</sup>

と、このように述べて、一度得た信仰は永遠に変遷することがないと主張する直覚主義を批判するのである。曾我は、信仰と無限は決して撞着することはなく、自身の煩惱や罪悪を自覚する所に、無限ははじめて明瞭に覚知されるものであると主張する。この「信仰不変論<sup>三一</sup>」のような極端な見解を示す直覚主義は、主我的であり、独尊的となり、いつでも教権主義や恩寵主義、神秘主義に陥ってしまうことを指摘するのである。そして、

無限には無限の智慧を有し、無限の慈悲を有し、無限の力を有すると云ふが如きは無意義の言のみ。此れ無限を人格化し、無限を万有の第一原因となすの僻見に過ぎず。彼等は無限の観念其者を捕捉することな

く、唯無限の言語を弄するものなればなり。<sup>三三</sup>

と述べて、無限のみに執着して語る精神主義に対して、「無限の觀念其者を捕捉することなく、唯無限の言語を弄するものなればなり」と痛烈に批判するのである<sup>三四</sup>。

以上のように直覚主義に対する批判点を論じていく曾我は、無限について、このように了解している。

智慧と云ひ力と云ひ慈悲と云ふが如きは已に同時に有限を預想せるものなり。故に信仰は決して無限にのみ対するものにあらずして、有限化せられたる無限即寧ろ一箇有限のものとするを正当とす。智慧を無限と観ずると、慈悲を無限と観ずるとは全く矛盾せざるも、無限の意義に於て全然同一なりと云ふべからず。有限は必しも信仰の対象となり得ざるにあらず。信仰は蓋然の上にも亦成立するを得べし。<sup>三四</sup>

無限の慈悲、智慧、力はどこまでも、有限存在である我にはたらしき出てくるものであつて、その仔細を有限の概念の上にも明確にできなければ、真に生きた信仰にはならないと指摘する。また曾我は、自身の立場を「直証的信仰を唱ふると共に亦合理的信仰を認容せざるべからず<sup>三五</sup>」と語るように、信仰とは、直覚と合理によるものであると認識している。そして、この合理とは「理性と経験とによりて信仰の確立を求むる」ものであるから、曾我は直覚主義は、無限の覚知のみを大胆に語るのではなく、その直覚の自覚を生きた道理として説明すべきことを言及するのである。

ここまで「弥陀及び名号の觀念」(二)から窺える、清沢らを念頭に置いた曾我の直覚的信仰に対する批判を尋ねてきた。曾我の直覚主義への批判は、無限の直覚のみを語り、その信仰の道程、道理を詳細することはせずに、極端な直覚的信仰を顕揚することに中心がある。無限の直覚は、宗教的天地に入るためには必要なものであるが、その直覚感覚、無限の覚知にのみ執着するのであれば、いつでも恩寵主義、神秘主義といった無自覚で都合のよい死せる信仰へと陥る危険性を指摘するのである<sup>三六</sup>。以上の批判を含みつつ、曾我は約二年後に清沢満之率いる直覚主義の立場をとる『精神界』の同人達に正面から疑問を投げかけていく。

### 第三項 「精神主義」―批判の核心―

ここから、一九〇二（明治三十五）年発刊の『無尽燈』第一号に所収される、「明治三十四年に感謝す」「精神主義」「精神主義と本能満足主義との酷似」「常識主義」「希望ある卅五年」の五つの論稿から曾我の批判をみていく。曾我は「精神主義」において、

吾人は明に精神主義の第一信者なることを断言せむ。則ち吾人は此主義に関して、屢々諸君と議論を上下し其指教を乞ひたるなり。而も吾人の此主義に関する疑團は容易に解けず。吾人日々の行為に対して狐疑逡巡五里霧中に彷徨するの感なき能はざることあり。嗚呼是れ吾人狂愚なるの所以か。然らば吾人は寧ろ其愚を世に発表し、吾人と同様なる愚者と共に、浩浩洞諸君の解釈を求めむ。若夫言辞の敬意を失するものあらば、寛宏なる胸量を以て此を容せ。<sup>三七</sup>

と述べ、精神主義に対する解けない疑惑を文章として発表し、その疑惑についての応答を浩浩洞の面々に求めていることがわかる。ここで、「吾人は明に精神主義の第一信者なることを断言せむ」と述べるように、先に見た「陀及び名号の観念」とは異なり、かなり精神主義もしくは、清沢に寄りながら論を展開しているのである。つまり、これらの論文は批判と言うよりも、精神主義に対する晴れない疑問を、清沢をはじめとする『精神界』同人らに応答してもらうことを目的としているのである。このように今回考察する論稿は、精神主義への批判として読むよりも、疑問を問いかけるものとして考察したほうが妥当であると思われる<sup>三八</sup>。ここから曾我の疑問点を挙げていく。

はじめに曾我は、精神主義の有効性についてこのように述べる。

吾人が精神主義に対して特に尊敬の念を捧げたるは、其消極主義なるの点にありき、則ち其アキラメ主義の点にありき、精神主義は寧ろ未来の希望に対して何等をも教へざるなり。精神主義は過去の行為によりて得

たる道徳的苦悶を癒すの主義なり。少くも人生の動力を無闇に過去恢復の為に徒費することより解脱して、其全力を将来の活動に向はしむるの主義なり。<sup>三九</sup>

精神主義は、徒勞となる過去へ執着することを離れ、そこに向けられていた力の全てを、未来への活動へ向かわせる意欲を發起せるものとして有効であると述べる。曾我は、そのような精神主義の有効な意義を「消極主義」「アキラメ主義」と言い表している<sup>四〇</sup>。しかし、この精神主義の有効性に反する点を、次のように述べる。

彼は其反面に於て、将来に於て大になすべきを命ず。而も彼は何をなすべきやを教へず、彼は何等差別なる積極的な標準と形式とを与へざるなり。唯彼は純一平等なる動力を与へたり、実質を与へたり。彼は小児に向て秋水したる所の劍を与へたり。吾人は精神主義が人生々活の主義として如何に危険なる乎を觀るなり。精神主義は非理性主義なればなり。盲動主義なればなり。(中略)要するに精神主義は其消極的態度を過去に専注し過去の失敗に即罪惡に対するアキラメ主義とする点に於て非常に有効なるも、此を将来の行為の指導者としては、其価値殆ど零なりと云はざるべからず。彼は将来に対して唯盲目的活動力を与ふるに過ぎざるなり。<sup>四一</sup>

精神主義は「将来の活動に向はしむるの主義」でありながら、「何をなすべきやを教へず、彼は何等差別なる積極的な標準と形式とを与へざるなり」と、未来への意欲を提起するが、未来への具体性と積極性が皆無であり、人生生活においては「非理性主義」、「盲動主義」として危険であると述べるのである。つまり精神主義は、人間の未来へかける生活の指針として、具体性と積極性を欠き、ただ「盲目的な活動力」を与えているだけに過ぎないということに対して、曾我は疑問を抱くのである。

また、これについて「精神主義と本能満足主義との酷似」ではこのように論じる。

其短所は前途の指導たらざるに在り。前途を指導せざるが為に苦痛随て多く、苦痛多きが為に此苦痛を巧に主觀的に如来の活動としてアキラムルなり。是意義に於て功罪相償ふの感あり。而して又斯くの如き経験の

積聚は其効果を将来に応用し、水火をも辞せざる盲動的（勿論如来の御意に叶ふことをなすと諸君は云ふべし、されど一切皆是なる以上は、吾人は仮りに盲動的と云ふを可なりと信ず）勇行となり得ると同時に、又何事も馬鹿らしと感じて何をもなさざる端坐主義（是も如来の命じ玉ふ所なれば）ともなりて、利害相消さむ。斯くて真に是主義によりて残る所は唯安心なり、感謝なり。唯是のみ。<sup>四二</sup>

精神主義の短所は、自分に差し迫つて来るどうしようもない苦悩や苦痛、罪惡といった一切を、主観的に「如来の活動」として諦め、「其効果を将来に応用し」、「盲動的勇行」になると同時に、それは「何事も馬鹿らしと感じて何をもなさざる端坐主義」となると指摘する。そして、このような利害も何もないところに残るものは、「唯安心なり、感謝なり」と、ただ感情に任せ、如来への恩徳を感動的に表白することを、曾我は批判しているのである。これは清沢没後、一九〇九（明治四十二）年五月に発表された暁鳥の「罪惡も如来の恩寵なり<sup>四三</sup>」に代表されるように恩寵主義が盛り上がりを見せるが、当時の浩浩洞にその兆しは「精神主義と性情」、「昌平なる生活<sup>四四</sup>」等の論稿ですでに現れており、この恩寵主義に対する疑惑とみてもいいだろう<sup>四五</sup>。将来へ対する積極性、具体性に欠き、ただ現在の安住を如来の恩徳をもって陶酔的に表白する精神主義の恩寵的な側面に対して非難するのである。

さらに曾我は、「此主義に対する第二の疑点は其形而上的根拠に在り<sup>四六</sup>」と「第二の疑点」について論じていく。その疑点の要点は、精神主義は実践上の主義であるから、唯心論、唯物論といった形而上学的なものによるものでないと表明しながら、「宇宙の第一原理」（仏陀、如来、光明、無限の智慧、無限の慈悲）に対して唯物論の根拠に立つて言及しようとしているのではないかというものである<sup>四七</sup>。さらにこの疑点は「慈悲観に就て了解に苦しむもの多し<sup>四八</sup>」と、特に「慈悲観」について了解することができないと展開していく。まず曾我は精神主義の慈悲観について、このように分析する。

諸君は云ふ、「慈悲の人は一切に顕現し、一切を撰取し、一切を哀憐す。彼は悪を見て悪を責めず。彼は善

悪を超越し、其一如を觀ず。是故に彼は単に吾人心中の苦悶の救済を希望するのみ。彼は正義の神に非ず、彼は寧ろ良心の苛責に反対して此に苦めらるゝ所の罪人に左袒す」と。<sup>四九</sup>

「慈悲の人」、つまり如来は、「一切に顕現し、一切を攝取し、一切を哀憐」する。如来は、衆生の道德的な善を超越したものであるから、悪をやめて善を勧めるということではなく、どこまでも、衆生の迷いの上に如来は生きてはたらき、衆生を濟度することを目的とするものである。つまり精神主義は慈悲について、如来のはたきそのものとして見ており、その如来が衆生の迷いの上に一如となって自覺されるとしているのである。

このような精神主義の慈悲觀に対し曾我は、

吾人は思ふ、慈悲は最高の道德なり。実に道德を以て単に欲望の調制者として、独善主義を以て唯一の道德と解するものにおいて、正義は徳の最も高く、大なるものなるべし。直覺主義の道德は往々斯くの如き弊に陥るなしとせず。されど理想主義の道德は徳に對する見地を轉じて、却て悪を消極的存在とし、善を以て積極的存在としたり。此主義の実行者は社会改革者たり。宗教の開祖たり。彼等は独善を以て善の小なるものとし、積極的善を以て社会救済にありとせり。(中略) 彼は人を独善主義より救済せざることを勉めたり。良心の呵責、過去の罪惡より解脱せしめむことを甞めたり。斯くして彼が到達せしめたる点は一層広大なる道德なりしなり。個人の善、個人の惡は轉じて社会の善、社会の惡となれり。個人責任の解脱は実に慈悲主義の賜たるなり。<sup>五〇</sup>

と慈悲について「最高の道德」であると考察している。曾我は精神主義の慈悲觀を「直覺主義の道德」とし、その道德は欲望を調制するための「唯一の道德」であるから、常に恩寵的な讚仰に陥る危険があることをまず指摘する<sup>五一</sup>。それに対して、曾我の思索する慈悲は「理想主義の道德」であると抑えている。この「理想主義の道德」は、人間が願う為樂願生としての理想的な道德ではなく、そのような世間的な道德を突破し、積極的に悪を廃し、善を修することを示すものである。曾我は、この絶対的な慈悲の道德をもって積極的に社会を改革して

いくものになるということを述べるのである。つまり、慈悲とは、世間的な道德を超えた「最高の道德」であるため、その道德を根底にして、社会を生きんとする意欲が備わると論じているのである。曾我は俗諦としての宗教的道德を明確にすべきことをここでこれらの論稿を通して主張するのである。

これらの曾我の精神主義に対する疑問に対し、清沢を筆頭にした『精神界』の面々は、翌月の『精神界』（一九〇二（明治三十五）年一月）に「精神主義と三世」「一念の問題、永劫の問題」「我等は何をなすべき乎」等の論文を発表し、曾我の疑難に答えていく。これに対し曾我は、翌月の『無尽燈』『旧信仰者の叫び<sup>五三</sup>』において「多謝<sup>五三</sup>」と感謝を述べつつ、

我等は不幸にして殆ど何等の得る所なきを悲む。我等の疑問は依然として残れり、如来は我等に心靈的鍛錬をなさしめんが為に、猶暫らく是疑問を解釈せしめ玉はずと覚ゆ。我等は謹んで疑問を撤回せむ。我等は唯感謝の外なき也。<sup>五四</sup>

と返答している。『精神界』同人らの丁寧な説明にもかかわらず、曾我の疑惑が解消されることはなかった。精神主義が理解できないのは、『精神界』の諸君の問題ではなく、如来が、汝自身の問題として、沈思内観せよと命じたのであろうと精神主義への疑惑を撤回するのである。

## 第二節 清沢満之との値遇

### 第一項 「自己を弁護せざる人」

親鸞が明らかにした、凡夫に開かれる仏道の原点は「帰本願」の自覚を端緒とするものである。親鸞はこの衆生における本願成就の宗教体験を、「よきひと<sup>五五</sup>」法然との値遇における「念仏もうさんとおもいたつこころ<sup>五六</sup>」

の発起であると語る。つまり凡夫の仏道の成就には、必ず面授の師との値遇がともなうのである。親鸞が法然との値遇によつて、比叡山における為樂願生としての迷いの学理修道を選び捨て、本願念仏の大道を生涯歩んだように、具体的な面授の師によつて理知分別に迷う我等の觀念は破れ、本願成就の仏道に立つことができるのではないか。このような間違いのない本願成就の伝統の仏道を歩んだ曾我において、彼が生涯讃仰し続けた師は清沢満之である。それは曾我が九十歳を迎えた一九七五（昭和四十）年十月に開催された頌寿記念講演会にて、「これは、一日でも忘れることのできない、わが清沢先生<sup>五七</sup>」と最晩年においても述懐することからも、曾私の生涯を通じて清沢との邂逅は一大事件であったことが窺える。このように師を仰ぐ曾我にとつて、清沢とは如何なる存在であったのだろうか。今節ではこのような曾私の値遇の内実について触れていきたい。

前節にて尋ねたように、曾私は清沢の掲げる精神主義に対する晴れない疑難を抱えていたが、その疑難の氷解は、一九〇二（明治三十五）年二月二十四日、上野精養軒で開催された京浜仏徒の会における清沢の食卓演説にある。曾我はその様相を、清沢没後六年を経て、雑誌『精神界』に投稿された「自己を弁護せざる人<sup>五八</sup>」において回顧している。

まず曾我は、「我は果して真に先生の門弟と名乗るべき権能ある乎に就ては、自らも深き疑問を起さずに居れぬ<sup>五九</sup>」と述べつつ、清沢との出遇いを懺悔をもつて告白する。

先生御在世の時他の門弟の人々が、師と起居を共にし、師の精神主義を讃仰しつゝあつた時、われは、嗚呼われは果して何処に何事をなしつゝある乎。嗚呼われは想へば八年の昔、巢鴨の天地に在りて、筆なる劍を以て先生並に現在の同人を害せんと企てつゝあつたのであります。嗚呼われは積尊に対する提婆達多也、親鸞聖人に対する山伏弁円であつたのであります。誠に因縁不可思議である。親鸞聖人の「信順を因とし、疑謗を縁とす」との御言の如く、他の兄弟が信順の順因に依りて先生の室に入りしに對し、私一人は疑謗の逆縁を以て、同一の地位に登りましたことは、一に不可思議なる如来大悲の恩寵と感泣することでありませぬ。

「筆なる劍」とは、先述してきた曾我の精神主義に対する批判である。その批判の概略をここで今一度簡潔に示すならば、直覚的信仰にいかにして無限の智慧、慈悲、能力がはたらきでるのかという、直覚派と称される精神主義の信仰に対する明確な申し開きと、『精神界』の同人らが紙面で度々語る極めて恩寵的、直覚的な体験主義に対する批判であった。曾我は、このように清沢を批判していた自身を「釈尊に対する提婆達多也、親鸞聖人に對する山伏弁円」であつたと回顧しつつ、自身にとっては精神主義批判という「疑謗の逆縁を以て」清沢を讃仰すると述べるのである。

このようにして曾我が清沢を仰ぐこととなつた契機について、曾我はさらに述懐する。

想へば今を去る八年の前の二月、上野精養軒に於て京浜仏徒の会があつた。当時先生の主義に関して論難甚だ盛であつた。先生則ち一場の食卓演説をなされた。要は「我々が精神主義を唱へて、諸方の高教誠に感謝の至に堪へぬことであるけれども、我々は何等をも主張するのでなく、唯自己の罪惡と無能を懺悔して、如来の御前にひれふすばかりである、要は慚愧の表白に外ならぬ」との御語であつた。その森嚴なる御面容髣髴として忘るゝことが出来ぬ。先生の如き論理的なる頭腦を以てせば如何なる巧妙の弁護も出来たであらう、一言の弁護すらなされぬ所、此正に深く自ら慚愧に堪へざると共に大に恃む所あるが為である。我は已に如来に依りて弁護せられ終りたではない乎。此れ恐くは先生の確信である。私は先生に付て第一に想ひ出すは彼の一事である。私は則ち「自己を弁護せざる人」として先生を忘るゝことが出来ぬのである。六一

ここで曾我が「当時先生の主義に関して論難甚だ盛んであつた」と洩していることから、清沢が精神主義に對する様々な非難にどのように応答するのか、会の参加者からは注目されていたのであろう。しかし清沢は、批判の内容に応答することなく、その批判の一切を自らのこととして受け止め、「我々は何等をも主張するのでなく、唯自己の罪惡と無能とを懺悔して、如来の御前にひれふすばかりである、要は慚愧の表白に外ならぬ」と自己の

信念を慚愧の念をもって表白するのみであった。曾我は、幾多の批判に対しても一切の弁護を要さず、ただ自らの「罪悪と無能とを懺悔」するのみの清沢の姿に、今まさに仏道を生きる主体の具体相を見出し、「自己を弁護せざる人」として清沢を生涯仰ぎ見るのである。そしてその「自己を弁護せざる」清沢の姿を曾我は「森厳なる御面容髣髴として忘るゝことが出来ぬ」と感慨をもって述べるのである。

思うに自己を弁護するということは、その内容がどんなに立派で尊大なものであっても、自己保身によるものでしかないだろう。そこには自己が否定されることを恐れる故に、自己を肯定するという自己執着心が根本にある。我々の理想的な、そして真面目な主義や主張は、人間の執着心に起因する限り、自己弁護の域からは脱却し得ないのではなからうか。それは仏教を自らの主張として掲げることにおいても同義である。自己の主義や主張のために仏教を語るならば、仏教を利用して自己を弁護しているに過ぎない。曾我の述懐する清沢の「自己を弁護せざる」姿は、このような我執を立脚地としたものではなく、自己の一切が「如来に依りて弁護せられ終りた」ことによっているものである。曾我は、人間の理想や言い訳が一切尽き果て、「唯自己の罪悪と無能を懺悔」する身でしかない、宿業の身に立つ清沢の姿をここで目の当たりにし、清沢の「自己を弁護せざる」姿にこそ、現に如来が生きてはたらいっていると感得したのであろう。

またこの疑謗という縁によって清沢を「自己を弁護せざる人」と仰ぐこととなった転換には、清沢の門弟の一人である和田龍造の手ほどきがあった。それについて、後に曾我は、一九一三（大正二）年八月に『精神界』に寄稿した「現実界の浄土―和田龍造君に与ふる書―」において、

自己の今日あるは先師の御教訓に依るは勿論、道友の誘導の力である。特に大兄は小弟最始の善友にして、又唯一の敵友であつた。大兄の言論を始終否定し、大兄を苦境に陥れたること幾度であつたか。温厚なる大兄は静かに小弟の劔を受けつゝ、遂に我を先師の会下に導いた。高慢にして、師友の如何なる言論にも心服せざる我に、多くの師友を与へたるは偏に大兄の御恩である。六二

と、感謝を交えながら語っている。かくして曾我は和田の導きにより、京浜仏徒の会が開催された翌年の一九〇三（明治三十六）年三月、清沢去りし後の浩浩洞に入洞し、清沢の仏道を受け継いでいくのである。

## 第二項 「宗教的人格論」―「自己を弁護せざる人」の内実―

次に一九〇三（明治三十六）年六月に『精神界』に投稿された「宗教的人格論<sup>六三</sup>」から、曾我が仰いだ清沢の姿を見ていく。清沢は一九〇三（明治三十六）年六月六日にその生涯を終えるが、この論稿はその直後の同月十日に発表されたものである。そこからも、曾我が清沢をどのように仰いでいたのか窺うことができる。まず冒頭において曾我は、

宗教の本体は宗教的人格に在り。是れを除去せる宗教々理は宗教の形骸にして生命ある宗教其物に非ず。是故に真に生ける宗教を把持せんと欲せば、斯る冷性なる教理の方面を去て直に宗教的人格に接せざるべからず。<sup>六四</sup>

と述べる。宗教の生命は、決して教理そのものにあるのではなく、「宗教的人格」として、実際に生きて現われ出る具体性に備わるものであり、自らが真に生命ある信仰心を携えて、宗教的天地に入ることを欲するのであれば、「宗教的人格」と仰ぐべき師との出遇いは必須であることを喚起するのである。そして曾我の説示する「宗教的人格」とは、

夫れ宗教的人格は則ち宇宙を体とせる人格なり。則ち全宇宙の善悪醜染浄高卑の一切現象を総合し、是を靈化せる人格なり。則ち彼は至善至美至高なる靈と、至悪至醜至卑なる肉とを併有して、而も平等に靈化せるものなり。<sup>六五</sup>

という、「宇宙を体とせる人格」すなわち「全宇宙の善悪醜染浄高卑の一切現象を総合し、是を靈化せる人格」であると示す。つまり曾我は、師清沢を「至善至美至高なる靈」と、「至悪至醜至卑なる肉」の靈と肉の両者を平

等に併せ持った人格であると仰ぎ見ているのである。注目すべきは、曾我は宗教的人格を「至善至美至高なる靈」のみでなく、「至悪至醜至卑なる肉」を併有し、しかも平等に靈化せるものと見ている点である。曾我がこの論稿において定義する宗教的人格とは、「至善至美至高なる靈」という真諦としての宗教的信念のみを宿すものではない。むしろ「至悪至醜至卑なる肉」と曾我が説示する、娑婆に埋没して生きるしかない、有限存在の身の上に、「至善至美至高なる靈」としての無限の信念が現れ出ることこそが、仰がれるべき「宗教的人格」の妙趣であると示すのである。曾我は、精神主義への批判に対して、一切弁護せず、ただ慚愧の念をもって懺悔し、自身の宿業に立つ清沢の姿から、「宗教的人格」には、「至善至美至高なる靈」と共に、「至悪至醜至卑なる肉」という現実態が必ず備わる事を確信したのである。

これらは先述した「弥陀および名号の観念」の中で、

智慧と云ひ力と云ひ慈悲と云ふが如きは已に同時に有限を預想せるものなり。故に信仰は決して無限にのみ対するものにあらざして、有限化せられたる無限即寧ろ一箇有限のものとするを正当とす。智慧を無限と観ずると、慈悲を無限と観ずるとは全く矛盾せざるも、無限の意義に於て全然同一なりと云ふべからず。有限

は必しも信仰の対象となり得ざるにあらず。信仰は蓋然の上にも亦成立するを得べし。六六

とすでに指摘されるものであろう。無限たる菩薩のはたらきの象徴とされる智慧、力、慈悲は、どこまでも有限存在の上に發揮され、その信仰の上に成り立つとの指摘が、「自己を弁護せざる」清沢の姿を目の当たりにすることによって、曾我自身に本願成就の仏道を生きる者の現実態の核心であると結実したのではないか。そして、曾我はその無限の通性を感得する有限たる主体をここで「宗教的人格」と述べたのである。

またこのように「弥陀及び名号の観念」において投げ掛けられた疑難は、清沢が、「我が信念」において自らの信仰の内実について、第一に如来を信ずる効能、なぜ如来を信ずるのか、第三にその信念はどのようなものであるかを詳説した後、

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慧である、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<sup>六七</sup>

と述べるものに相応すると言い得よう。清沢は、智慧、慈悲、能力の三つの如来のはたらきを述べた後、慈悲は「平穩と安樂とを得しめたまう<sup>六八</sup>」と述べ、智慧は「常に私を照護して、邪智邪見の迷妄を脱しめたまう<sup>六九</sup>」ゆえに「自らも真に無知を以て甘んずることが出来る<sup>七〇</sup>」と述べ、最後に能力については「信念によりて、大なる能力を私に賦与したまう<sup>七一</sup>」、如来は私の一切の行為に就て責任を負ふて下さるゝことである<sup>七二</sup>と述べる。清沢は曾我が智慧、慈悲、力を受用する「宗教的人格」と示す主体の内実の具体相を、「我が信念」においてこのように語ったのである<sup>七三</sup>。まさに曾我は、「弥陀および名号の観念」においてすでに、「宗教的人格」として無限を受用せる主体の核心を見抜き、その卓越した眼をもって、清沢を「已に如来に依りて弁護せられ終りた」人格、すなわち「自己を弁護せざる人」として出遇ったのではなからうか。

### 第三項 「我に影向したまへる先師」

曾我は一九〇三（明治三十六）年の「宗教的人格論」から五年の歳月を経て「我に影向したまへる先師<sup>七四</sup>」を『精神界』に発表する。この論稿では清沢の名を自らの善知識として表に出してその鴻恩を語っている。曾我は「宗教的人格」と仰ぐ清沢出現の自身における意義をこの論稿において結実させ、面授口訣の師の意義を語っていくのである。

まず曾我は、「善導源信すゝむとも 本師源空ひろめずば 片州濁世のともがらは いかでか真宗をさとらまし<sup>七五</sup>」との『和讃』を引き、親鸞がこの『和讃』において師である源空に対する感謝を述べるように、宗教的信念は時代の異なる先覚から体得されるものではなく、

法は人に依りて貴い、百聞は一見に如かぬ。我々は親しくその雷音を聞き、更に現に巍々たる光顔を拝して、

直にその威神なる人格に触れねばならぬ。単に文字言語の説法では駄目である。眼耳鼻舌身意の六根の説法でなければならぬ。則ち口業説法の外に身業説法を要し、更に此等の根本なる意業説法に接せねばならぬ。

以心伝心則ち默契に依らずしては到底先哲の皮相を得るに過ぎぬのである。是れ則ち我聖人の特に親教法然聖人を称揚し給へる所以である。七六

と述べ、どこまでも宗教的信念は、具体的な面授の師の「身業説法」たる人格に触れ、「意業説法」としての信念に接することによってのみ獲得されることを示す。しかし釈尊、善導、源空は面授の師は有してはいないではないかという指摘に対しては、曾我は「釈尊善導源空の如きは恐くは靈界至上の大天才<sup>七七</sup>」と述べ、その「大天才」たる先覚に対して自身は、

悲むべし我は極愚の凡夫であつた、不幸にして七百年前の聖者の教説は、専ら物質界に迷執しつゝある我等の俚耳に入らぬのであつた。七八

と述べる。「極愚の凡夫」であり「物質界に迷執しつゝある」自身においては、面授のない師の教説と出会うことは歴史的距離感があることを言うのである。しかし、

然るに云何なる宿縁にや、我が尽十方の如来は遙に聖子清沢先生を降して我等の親教和上として下されたのである。嗚呼宿善は茲に開發して善知識に遭ひ奉つた。七九

と、宿縁によって如来は自身に具体的な面授の師として、恰も「親教和上」として清沢を顕現したことを示し、自身が清沢と同じ時代に生まれ合わせられたことを「宿善は茲に開發して善知識に遭ひ奉つた」と述べて、清沢を自身の善知識としてここに明言するのである。

そして曾我はそのような清沢に対する恩を以下のように語る。

若し清沢先生がなかりせば、今や他力真宗全く教育ある人士の一顧をすら得ないやうになりたかも知れぬと思ふ。絶対他力の大道に付て我々が今確固なる信念を有するは一に先生の鴻恩である。我等が兎に角真面目

に信仰問題に心掛くるやうになりたは一に先生の御恩である。我等が此物質万能の世の中、積極主義に狂奔する世の中に、兎に角精神主義消極主義の天地に満足せんと求むることは、偏に先師の御教訓である。世の人が信念問題と学理問題とを混同し、宗教と倫理道德とを混乱して煩悶して居るに際し、我々は超然として絶対信念の領域に満足し、世人が社会の改良を絶叫しつゝあるに当りて、我等は専ら自己救済の光栄を感謝し讃仰の生活を営みつゝあるは、何たる幸福ぞや。一に皆我先生を通して下されたる大悲如来の賜物と信じます。<sup>八〇</sup>

このような清沢への恩のなかで特に注目すべきは、親鸞の仏道を「学理問題」や「倫理道德」として混同し混乱する世において、清沢の出現によつて「絶対信念の領域に満足し」「自己救済の光栄を感謝し讃仰の生活を営む」という、主観的な仏道として回復したことにあろう。親鸞の思想は客観的「学理問題」として理解することはできたとしても、自らの業にはたらく具体的な救済としては受領することができない。あくまでも主観的な一人の「信念問題」の解決にこそ、親鸞と時代を異にする我等にとつては、観念や「学理問題」としてしか捉えることのできない、親鸞の思想を血の通つた生きた思想として触れることができるのである。そして「今や私は先生の主観主義に転ぜねばならぬ<sup>八一</sup>」と述べ、すぐさま客観的学問の道を離れ、自らに他力信念を実験した清沢の「主観主義」の立場をとり、自らを内観し、面授の師によつて明確となつた現在安住の信念をますます發揮せることに努めていくことを述べるのである<sup>八二</sup>。

また、一九一一（明治四十四）年に綴られた曾我のノートには、曾我の触れた清沢の精神について語られており、そこから曾我の仏道に対する姿勢をみる事ができる。

清沢師が与へたる影響は云何 誠に真仮正邪を分判して超然として世の濁流より離れて居らねばならぬ

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つた唯第一歩の方針を与へられた 第一はその研究の根本なる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 先生の研究法が正に印度の龍樹論師に似て居つたことは

第二に實際的なことである

第三自由なること 各自の人格を重んじたること 師の精神主義内観主義消極主義は純乎たる實際主義である 先生は何等学説を教へられなかつた 先生は未完成であつた 大器晩成とある 絶大の器は永久の未完成品でなければならぬ<sup>八三</sup>

清沢が曾我に与えた影響は、「眞仮正邪を分判し」、迷いの娑婆への未練を断ち超えて、自らの信念を明らかにする精神を、何よりの立脚地とすることにあつた。そしてその精神の立脚地を得るための方針を、第一に学理研究によつて求めるのではなく、直ちに自らに主体的信念の確立における「大道」を「攻究」すること。第二に觀念ではなく「實際的」であること。第三に、限定的で断定されるものではなく、各々の業因縁に則して自由であることを示す。そして、曾我は清沢を「未完成であつた」とここで書き記している。どこまでも過去の一念の目覚めは、今現在の苦悩に間に合うものではなく、娑婆の因縁において時々刻々と沸き起る苦悩のなかで、その都度ごとに絶対安住の信念に立ち返っていくことが、信念確立の仏道を歩む者の真面目なのである。断定された完成品ではなく、生涯自身の宿業のなかで一念一念に聴聞し続けることが「永久の未完成品」たる所以ではないか。清沢を「宗教的人格」として仰ぐことによつて提示された、これらの三つの方針が、曾我の仏道の歩みにおける根本の姿勢であり、「善知識」たる清沢の求道の姿を「未完成品」として讃仰したのである。

### 第三節 「疑の子」の自覚

前節で述べてきたように曾我は清沢を、「宗教的人格」と仰ぎ、自己に先立つて如来救済の主体的求道を実践す

る師として顕揚していく。この「宗教的人格」たる具体相との値遇において、理知に迷う我等の観念は突破され、本願成就の仏道を歩む主体へと転じるのである。

ここで清沢との値遇において明確となった曾我の実相について少し触れておきたい。論文の展開上重複するが、前節に触れた「自己を弁護せざる人」の末尾の文章に着目したい。

曾我は「自己を弁護せざる人」において上野精養軒における如来に弁護せられた「宗教的人格」としての清沢の姿を讃仰し讃嘆していることは先述の通りである。しかし、「自己を弁護せざる人」の末尾には、そのような清沢の信念に触れて露呈した自己の姿を、

想へば私は漸塊に堪へぬ。私は独り御生前に於て疑謗したのみならず、今も亦疑謗を断じ得ぬのである。私は先月廿二日に浩浩洞に行き先生の御筆なる「不生則不死」の文字を以て浅薄なる話として忽ち誇りたことであつた。けれども深く想へば、古来の聖賢の自覚亦此に過ぎぬではない乎。道は邇きに在る。我は一に生を愛執し、何時までも生き得る様に思ひ、死を厭ふものである。此れ一に生を我とし死を我の終りとするものである。かくて生にくゝらるゝものは同時に死に苦しめらるゝものである。先生則ち死を以て亦生と同じく我の一面とし、かくて初めて死生の外に靈存することを信じ給ひた。されば先生の深玄なる信念は何ぞ知らん此平凡なる「不生則不死」なる文字の裡にあらんとは。我は徹頭徹尾疑の子である。悲しむべき極である。けれども深く考ふれば、信ずるものは信に依りて先生を忘れず、疑ふ者は疑に依りて先生を忘れぬことが出来る。疑もつまり先生を憶念する一大善巧に外ならぬのである。想へば疑は無意識の信であり、信は無意識の疑である。われが先生を疑ふは已にその中心に潜在せる信念あるを証するのである。感謝極りなきこととであります。<sup>八四</sup>

と語っている。曾我は清沢を絶対の師として一旦崇めながらも、清沢亡き今においてなお「疑謗を断じ得ない」とここで告白し、師を疑い軽んずる自己を「徹頭徹尾疑の子である。悲しむべき極である」と語る。このように

曾我が清沢を師と念じながらも疑謗を抱いたのは、浩々洞で清沢の信念の表白でもある「不生則不死」という文字をみた際に、「浅薄なる話」と咄嗟に自らの理知分別をもって軽く嘲ったことにある。曾我は清沢を一旦師と信順しながらも、理知においては瞬時に軽んずる自己に驚き慚愧するのである。ここに信順する師すらも疑謗してやまない、曾我の恐るべき自己存在の本性が露呈されたのである。しかし曾我は、このような「疑の子」たる自己において改めて「疑ふ者は疑に依りて先生を忘れぬことが出来る。疑もつまり先生を憶念する一大善巧に外ならぬのである」と述べ、疑謗の身であるからこそ、清沢を師と仰ぐことができることを示す。つまり、曾我は如来からも信順する師からも背き続ける自己の本性をここに発見し、その悲痛な自己によって「われが先生を疑ふは已にその中心に潜在せる信念あるを証する」と述べるのである。「徹頭徹尾疑の子」たる身は、どこまでも仏道の師によってはじめて炙り出されるのである。そして自己執心の自覚による、徹底的に否定される永劫に救われ難い自身の宿業の事実が「如来の大悲心」の感得の実感である。つまり「疑の子」の身の決定は、痛むべき我が身への懺悔であり、同時に如来大悲の顕現の讚美に他ならないのである。この偽らざる「疑の子」の自覚において始めて師との値遇を許すのではないか。

この清沢との値遇にともなう「徹頭徹尾疑の子」としての機の自覚が、曾我の求道の源泉であり、近くは法蔵菩薩を自己の宿業の内奥に降誕せる真主観として推求した「地上の救主<sup>八五</sup>」にまで底流しているといえよう。

かくして曾我は、清沢を主体的求道を現に実践する師として仰ぎ、真宗大学で教鞭をとりつつ、宗教的信念確立の仏道にもとづく論文を数多く発表するのであった。しかし、一九一一（明治四十四）年九月に実行された真宗大学の京都移転開校にともない、曾我は教職を辞し、越後へと帰郷するのである。次章では、曾我の郷里越後における求道を「食雪鬼」の自覚<sup>八六</sup>を中心に論じ、その自覚における救済の己証を尋ねていきたい。

註

一 『無尽燈』第五卷、第一、二号、『曾我量深選集』第一卷所収

二 「自己を弁護せざる人」『曾我量深選集』第二卷、二二五頁

三 「分水嶺の本願」『曾我量深選集』第十一卷、二五二頁

四 「解説」『真宗史料集成』第十三卷、二十一頁参照

五 「精神主義（明治三十四年講話）」『清沢満之全集』第六卷（岩波書店）二九七頁

六 一九〇〇（明治三十三年）年七月「我徒の宣言」『新仏教』第一卷、第一号

七 一九〇一（明治三十四年）年五月「仏教の健全なる信仰」『新仏教』第二卷、第五号

八 池田英俊は、『新仏教』について、

内容的には、二十世紀初頭社会の歴史的契機に深く結びつく、近代仏教の思想として高く評価されなければならぬ。しかし、反面では黄洋を中心とする新仏教徒の思想運動には、仏教のもつ厭世観的側面より人生の苦悩を的確に捉えることによって、体験的信仰を深め、回心に至る方向、すなわち人格体制の転換を通して近代社会への再適応を試みようとする姿勢に、若干欠ける点が見落としてはならない。

（『明治の新仏教運動』二九七頁）

と総評し、またそのような立場に至る時代的背景を、

新仏教徒同志会の宗教の立場は、時代の進展に応じ得る常識主義的、倫理主義的性格が顕著であり、このような発想の根底には当時の開明思潮を支えた社会進化論にみられる近代的思惟の影響も見逃せない。このような思想的立場の背景には、時代思想の発展を支える中産層市民の健全な常識を基調とする進脩不息の宗教的、倫理実践が位置づけられていたからである。このような宗教論は、正しく二〇世紀初頭の時代的契機に相応しいものが存したものとみられる。

と述べている。

九 杉村縦横、一九〇一（明治三十四年）年三月『新仏教』第二卷、第三号

- 一〇 境野黄洋、一九〇二（明治三十五）年二月『新仏教』第三卷、第二号
- 一一 花田衆甫、一九〇二（明治三十五）年二月『新仏教』第三卷、第二号
- 一二 花田衆甫、一九〇二（明治三十五）年四月『新仏教』第三卷、第四号
- 一三 境野黄洋、一九〇六（明治三十九）年三月『新仏教』第七卷、第三号
- 一四 「羸弱思想の流行（ニイツチェ主義と精神主義）」『新仏教』第三卷、第二号
- 一五 同前
- 一六 同前取意
- 一七 また、境野は清沢の精神主義に対して、「此主義は、道理理性を捨てよといふこと、宗教は超倫理であるといふことを頻りに言ふので、（中略）其信者の中には超倫理と反倫理とを混同するような弊も起つてくる」（一九〇六（明治三十九）年三月「思想界近時の変調（二）」『新仏教』第七卷、第三号）と批評している。ここからも境野らの批判は、精神主義が倫理道徳を重んじないことによるものであることがわかる。
- 一八 「希望ある第卅五年」『曾我量深選集』第一卷、三〇六頁
- 一九 一九〇一（明治三十四）年十二月『精神界』第一卷、第十二号
- 二〇 一九〇二（明治三十五）年二月「排精神主義（『精神主義』を難じて浩々洞諸氏に答を望む）」『新仏教』第三卷、第二号
- 二一 「再び精神主義を論ず」『曾我量深選集』第一卷、三〇八頁
- 二二 『無尽燈』第七卷、第一号、『曾我量深選集』第一卷に、「精神主義」と題して「明治三十四年に感謝す」「精神主義」「精神主義と本能満足主義との酷似」「常識主義」「希望ある卅五年」の五篇が所収されている。これらの論稿から、曾我の精神主義観を知り得ることができ、
- 二三 曾我は、「弥陀及び名号の観念」（二）のなかで、  
吾人は此先天内容の無限の通性を直証する、是れ仏教の真髓にあらずやと。之を唱ふる者は清沢満之を初とし、『無尽燈』に於る悲無古川の一派諸君なり（『曾我量深選集』第一卷、二五七―二五八頁）と述べている。悲無とは暁鳥敏の号であり、古川は伊藤証信の号である。ここからも、曾我は直覚派の代表を清沢らに見ていることがわかる。この論稿における直覚派に対する疑難は、彼等を念頭に置くものであったと言えよう。

- 二四 「弥陀及び名号の観念」『曾我量深選集』第一卷、二五〇—二五三取意
- 二五 同前、二五三頁
- 二六 同前、二五四—二五五頁
- 二七 同前、二五六頁
- 二八 同前、二五七頁
- 二九 同前、取意
- 三〇 同前、二六〇頁
- 三一 同前
- 三二 同前、二六一頁
- 三三 西本祐攝「現代の信念における無限大悲の実現—清沢満之における「現在安住」の時間的側面に関する考察—」二九頁参照（『親鸞教学』第八七号）
- 三四 「弥陀及び名号の観念」『曾我量深選集』第一卷、二六一頁
- 三五 同前、二五八頁
- 三六 また、加来雄之は、「弥陀および名号の観念」における、曾我の精神主義批判の背景について、  
精神主義が標榜する無限観にたつ信念では、本来の意味で、固定した教義の下に現実を解釈し人間を押し  
つぶしてしまうような前近代的封建的な宗教のあり方から解放されたいということにある。無限という概  
念を問題にするのは、決して教理的関心からでなく、形而上学的根拠が宗教観、さらには人間観、世界観、  
歴史観を規定するからに他ならない（『内観の系譜』『親鸞教学』第五十八号、二四—二五頁）  
と指摘している。
- 三七 「精神主義」『曾我量深選集』第一卷、二九一—二九二頁
- 三八 曾我は、「吾人は屢々清沢先生より純主観は即純客観なりと聞けり。大我は即ち大宇宙なりと聞けり。され  
ど吾人は猶其義明にする能はず」と、清沢のこのような思索を否定せず、「されど吾人は猶其義明にする能はず」  
と自分がこの義を明らかにすることができないと述べている。このことから、曾我は清沢、精神主義によりなが  
ら論を展開していることが見ることができよう。（『精神主義』『曾我量深選集』第一卷、二九四頁参照）
- 三九 「精神主義」『曾我量深選集』第一卷、二九二頁

四〇 曾我は後に「先生の信念というものは、過去のことなど忘れてしまおうて、過去のことなどよくよとしておらないでそうしてただ希望を将来に掲げると、そうすれば現在に安住することが出来ると、そういうのが清沢先生の信念というものであるうかと、そんなようなことを色々空想しておったのであります」（一九六九（昭和四十）年『中道』第六号）とも述懐している。

四一 「精神主義」『曾我量深選集』第一卷、二九二頁

四二 同前、二九八頁

四三 一九〇九（明治四十二）年五月『精神界』第九卷、第五号

四四 一九〇一（明治三十四）年十二月『精神界』第一卷、第十二号

四五 一九〇一（明治三十四）年十二月、暁鳥は『精神界』に「精神主義と性情」、「昌平なる生活」を發表。これらの論稿からすでに恩寵主義の兆しが窺える。この「精神主義と性情」における暁鳥の発言に対して、山本伸裕は、次のように指摘している。

「精神主義と性情」のなかで、暁鳥は「吾人の精神主義は人を殺す者も、国を売る者も、物を盗む者も、徳高き賢者、識博き智者と共に安慰を得る道なり」と主張して、囂々の非難を招くことになった。（中略）そのような大胆な主張の前提には、好意的に解釈するならば、「道徳では解決されない人間の救済者としての精神主義の立場」があったものと推察される。少なくとも暁鳥の理解にあつては、「精神主義」が闡明する、道徳を超えた宗教的な立場にこそ、清沢の思想の真髄があると確信されていたものと考えられる。つまり、「精神主義と性情」でなされている主張は、暁鳥自身が清沢の思想のうちに見ていた、あるいは無意識のうちに彼自身が投影したかかったところの思想が、暁鳥の筆によって具体的かつ大胆なたちで表明されたものと見て大過ないと思われるのである。したがって、暁鳥が清沢の思想の真髄をそのように押えたのも、あながち独断と偏見ばかりとは言い切れないかもしれない（『精神主義』は誰の思想か』一三二—一三三頁）と指摘し、またその理由を、清沢が一八九八（明治三十一）年十月二十一日の日記の中で他力の論理について、「彼ニ在ルモノニ対シテハ唯他力ヲ信スベキノミ」であり、そして「我ニ在ルモノニ対シテハ專自力ヲ用ウベキ」と述べながらも、この場合の「自力モ亦他力ノ賦与ニ出ツモノ」と言及される文章に着目して、このように述べる。

ここでの思想は、要するにこういうことだと解釈できる。自己というのは、もともとその分限内において他

力から自力を付与されてある存在である以上、分限内においては自力を尽くすべきことは当然だが、ときとして有限な自己は、現実生活において分限を超えた困難に直面し、倫理上の問題にまつたき身動きが取れなくなることもある。いったんそうした倫理上・道徳上のジレンマに陥ってしまえば、世間一般の「善」「悪」の標準などというものは、もはや何の役にも立たなくなることはいうまでもない。では、そうした苦境を乗り越えて、なお虚心平氣にこの世界を生きていくことができるか、それはいかんにして可能なのか。そのためには、「彼ニ在ル」問題、すなわち他力の問題として、「唯他力ヲ信ス」るよりほかない。その信じた他力 $\parallel$ 絶対無限に、任運に法爾に乗托する以外ないというのが、『臘扇記』等で示されている唯一の解決の道筋だと解釈できるのである。もし、清沢が示そうとしている論理がそのようなものだとすれば、「精神主義と性情」での暁鳥の主張と清沢の思想とは、必ずしも真つ向、ぶつかり合うものとはいえない。だがしかし、「精神主義と性情」に象徴される「精神主義」の理解においては、一つ大事な事柄が押えられていないことも事実である。それは、分限内の事柄については「専自力ヲ用ウベキ」とする思想的側面である。つまり、清沢のいう真宗俗諦の第二の方面が暁鳥においてはほとんど顧慮されていないという点で、やはり両者の「精神主義」は似て非なるものといわざるを得ないのである。（同前、一三三—一三四頁）

山本が指摘するように暁鳥の主張は、清沢の標榜する精神主義の真髓を捉えたものではあったが、それが必ずしも清沢の思想と全一致するものではない。むしろ、暁鳥の発言には、清沢が「宗教的道徳（俗諦）と普通道徳との交渉」の中で指摘する、宗教的信念を携えて、娑婆で自力を尽くすという、俗諦の第二の方面が全く省みられていない点から、「両者の精神主義は似て非なるものといわざるをえない」と言及している。また、このような精神主義に対する理解に差異が、暁鳥のみならず『精神界』の他の同人たちにも少なからず見られることを山本は同書において指摘している。ここから、『精神界』の同人たちの思想には、少なからず差異があったと言える。曾我が、「吾人は明に精神主義の第一信者なることを断言せむ」と言いつつも、浩浩洞に入洞しなかったのは、この精神主義の思想に幅が見られたからだと言っているのではないか。すなわち曾我がの精神主義批判は、清沢批判ではなく、雑誌『精神界』の掲げる精神主義批判だと言い得る。このような背景から、精神主義の主張する俗諦に対しては、一定の理解を示しつつ、納得し難いものとして疑問を投げかけたのであろう。そして曾我がは、これらの自身の思想とは合致し得ない、他の同人たちに対する批判を、自身への批判として一身に受け止め、何らの弁護を要さなかった清沢の姿を「自己を弁護せざる人」として顕揚したのである。

- 四六 「精神主義」『曾我量深選集』第一卷、二九三頁
- 四七 同前取意
- 四八 同前、二九四頁
- 四九 同前
- 五〇 同前、二九四—二九五頁
- 五一 また伊東恵深は、精神主義の慈悲観について、  
彼らが他力と了解する慈悲の観念は、主観すなわち自力の産物に過ぎない。したがって、精神主義の説く  
慈悲観とは、単に現実を肯定して過去の苦悶に苦しむ者を慰撫するのみである。曾我はこのように精神主  
義の慈悲観を批判する  
（『近代宗教学の課題—清沢満之と曾我量深の応答を手がかりとして—』『現代と親鸞』第九号・一一頁）  
と指摘している。
- 五二 一九〇二（明治三十五）年二月『無尽燈』第七卷、第二号
- 五三 「精神主義」『曾我量深選集』第一卷、三〇八頁
- 五四 同前
- 五五 「言行篇」『定親全四』六頁
- 五六 同前
- 五七 「我如来を信ずるが故に如来に如來にましますなり」『曾我量深選集』第十二卷、一四四頁
- 五八 一九〇九年（明治四十二年）『精神界』第九卷、第六号
- 五九 「自己を弁護せざる人」『曾我量深選集』第二卷、一二五頁
- 六〇 同前
- 六一 同前、二二八頁
- 六二 「現実界の浄土—和田龍造君に与ふる書—」『曾我量深選集』第二卷、四二二頁
- 六三 一九〇三（明治三十六）年六月『精神界』第三卷、第六号
- 六四 「宗教的人格論」『曾我量深選集』第一卷、三四二頁

- 六五 同前
- 六六 「弥陀及び名号の觀念」『曾我量深選集』第一卷、二六一頁
- 六七 「我が信念」『清沢満之全集』第六卷（岩波書店）三三二頁
- 六八 同前、三三三頁
- 六九 同前
- 七〇 同前
- 七一 同前
- 七二 同前、三三四頁
- 七三 延塚知道は、『教行信証―その構造と核心―』において、清沢の絶筆である「我が信念」は真諦義を示したものの、「宗教的道德（俗諦）と普通道徳との交渉」は俗諦義を示したものであると指摘し、そしてそれらの論稿は、曾我の精神主義に対する批判に応答したものであると述べる。すなわち「我が信念」は「弥陀及び名号の觀念」、「宗教的道德（俗諦）と普通道徳との交渉」は「精神主義」として『曾我量深選集』第二卷においてまとめられた論稿に応じたものであり、それは親鸞教学の核心である、三一問答（真諦義）、三經一異の問答（俗諦義）を背景に行われた極めて思想的な答酬であったと指摘している。（詳細は『教行信証―その構造と核心―』二〇二―二一二頁を参照されたい。）
- 七四 一九〇八（明治四十一年）年『精神界』第八卷、第六号
- 七五 「和讃篇」『定親全四』一二八頁
- 七六 「我に影向したまへる先師」『曾我量深選集』第二卷、一五七―一五八頁
- 七七 同前、一五八頁
- 七八 同前、一五九頁
- 七九 同前
- 八〇 同前、一六四頁
- 八一 同前、一六六頁
- 八二 さらに水島は、「清沢の実験主義による求道が、既成の信仰概念を打破し、同時に「他力真宗」を近代人の主観の事実、つまり主体的自覚としての提示であったことに注目すべきである」（『近・現代真宗教学史研究序説

—真宗大谷派における改革運動の軌跡—』九五頁）と述べ、曾我の見出した求道者清沢の姿は、これまで「愚夫愚婦」の宗教として、知識層から排斥され、封建的に理解されていた「他力真宗」の既成的な信仰を、「近代人の主観の事実」、「主体的自覚」に適うものとして示されたものであると指摘している。

<sup>八三</sup> 「後記」『宗教の死活問題』一二〇—一二一頁参照

<sup>八四</sup> 「自己を弁護せざる人」『曾我量深選集』第二卷、二二八—二二九頁

<sup>八五</sup> 一九一三（大正二）年七月、「地上の救主」（『精神界』第十三卷、第七号）において「如来は我なり」と、法蔵菩薩降誕の自証を宣言する。

<sup>八六</sup> 曾我は一九二二（明治四十五）年三月、『精神界』に「食雪鬼、米搗男、新兵」という文章を寄稿し、郷里において顕わになった自己の真相を「食雪鬼」と語り、その悲痛な不実の自覚に浄土真宗は開顕されたことを述べている。その詳説は次章において示す。

### 第三章 宿業の実験——「食雪鬼」の自覚——

#### 第一節 仏智疑惑

##### 第一項 救済の核心——「必ず不可なり」——

さて曾我の越後での求道を窺う前に、ここで真宗における救済観について触れておく。親鸞は、『教行信証』「信巻」に引かれる信樂積において次のように述べる。

「信樂」というは、すなわちこれ如来の満足大悲・円融無碍の信心海なり。このゆえに疑蓋間雜あることなし、かるがゆえに「信樂」と名づく。すなわち利他回向の至心をもって、信樂の体とするなり。しかるに無始より已来、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清淨の信樂なし。法爾として真実の信樂なし。ここをもって無上功德、値遇しがたく、最勝の淨信、獲得しがたし。一切凡小、一切時の中に、貪愛の心常によく善心を汚し、瞋憎の心常によく法財を焼く。急作急修して頭燃を灸うがごとくすれども、すべて「雜毒・雜修の善」と名づく。また「虚仮・諂偽の行」と名づく。「真実の業」と名づけざるなり。この虚仮・雜毒の善をもって、無量光明土に生まれんと欲する、これ必ず不可なり。

ここで信樂とは、「疑蓋間雜あること」のない「満足大悲・円融無碍」たる如来の願心でありながらも、「信心海」と語られるように、衆生に發起する信心としても示されている。しかし親鸞は、そこから「しかるに」と続け、煩惱に塗れた衆生の立脚地を「一切群生海、無明海」として否定し尽くしていく。つまり自我を起因にして生き、その自我に汚染されていることすら自覚し得ない「一切群生海、無明海」に身を置く我等にとって、その

行為一切が、どんなに真面目であつても、「虚仮・雑毒の善」にしかなり得ないことを明言するのである。それはまた、先に置かれた至心積における、虚仮不実の衆生の為に法蔵の兆載永劫の修行があると示された、救われる衆生と、救う如来として二元的に想定されている救済すらも否定されるのである<sup>三</sup>。そして、このように否定され尽くす無救済の衆生の実相を、親鸞は「仏智疑惑<sup>三</sup>」の機として見定めたのではないか。そしてこの疑惑とは、我々が普段自覚するような疑念や疑いとは異質であり、信の一念において明確となる衆生の闇、すなわち宿業そのものであると考えられる<sup>四</sup>。

続いて信樂積では、この絶対否定を潜り、

何をもつてのゆえに、正しく如来、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雑わることなきに由つてなり。この心はすなわち如来の大悲心なるがゆえに、必ず報土の正定の因と成る。如来、

苦惱の群生海を悲憐して、無碍広大の淨信をもつて諸有海に回施したまえり。これを「利他真実の信心」と名づく。<sup>五</sup>

と語られていく。ここで「何をもつてのゆえに」と前半の文が接続されることから、先の一切が否定され尽くす衆生の相が、「三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雑わることなき」法蔵の修行によって決定された事実として述べられ、不実の衆生を救うために法蔵が修行したという至心積とは正反対の意味となることがわかる。つまり信樂積においては、衆生に往生が不可であると決定したことは、法蔵の修行のはたらきであるという意味となるのである。このことから、どこまでも「必ず不可なり」との衆生の事実は、救済を予期する衆生から決定されるのではなく、「如来の大悲心」によって、はじめて決定されると言える。

思うに、一切の行為が「虚仮・雑毒の善」にしかならない我等が、真面目に仏道に生きんとして、自ら「必ず不可」であると暴露しても、それは自己の不実さと傲慢な自負心を露呈するものでしかないのではないか。そのいかにも真面目な自己内省の裏には、仏道を求めるわが身こそ救われるという、いわば「必ず可なり」と浮上せ

んとする自己執心が常に蠢いているではないか。このように常に自己保身と自己弁護の域からは脱し得ない我等から「必ず不可なり」と自覚することは絶対に不可能であるといえよう。そのような自我中心に生きる我等にとつて、我が身が「必ず不可なり」であると感得することは、自我の計らいを超越した不可思議力の感得に他ならない。我等は「必ず不可なり」という如来の大悲心の実験においてのみ、自己の「虚仮・雑毒の善」として否定される実相が如来からの絶対肯定へと転ずるのである。つまり、この往生不可と決定された「必ず不可なり」の自覚と一如に、「如来の大悲心」は生き生きとはたらき、ここに自力執心の迷いから解放されるのである。この「必ず不可」の身における「如来の大悲心」の自覚こそ、親鸞が開顕した仏道の核心であり、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり。されば、そくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」と述懐した他力救済の内実ではないか。この「必ず不可」なる絶対否定の自覚において、何をやっても「虚仮・雑毒の善」にしかかなりえない我等の信仰の行き詰まりからの脱却があると考えられる。

本章では、この「如来の大悲心」によつてはじめて決定される「必ず不可なり」の自覚に着目して曾我の求道を見ていきたい。前章において触れた、清沢という師によつて炙り出された曾我の「疑の子」たる実相は、この信樂釈に説かれている「必ず不可なり」との自覚に他ならないであろう。そして曾我の郷里越後における絶望的な状況での孤独の求道実践において、この「必ず不可なり」という自覚が、「食雪鬼」として徹底的に暴露されるのである。本章では、このような「食雪鬼」の自覚を中心にして、そこに明らかになる具体的救済の内景を論じていく。

## 第二項 『観経』にもとづく憧憬的信仰

ではここで先述したような曾我の求道における課題と、次章で論じる「地上の救主」に至るまでの思索の歷程

を概観しておきたい。曾我は、一九二四（大正十三）年六月に出版された、『曾我量深論集』第二卷劈頭に収められている序文において、自らの求道を次のように回顧している。

顧みれば本巻に収むる所は明治の末葉から大正の初期にわたり、特に明治の末年はわが祖師親鸞の六百五十回の遠忌に正当し、かつわが母校真宗大学は此年を以て京都に移され、先師清沢の遺業なる浩浩洞の瓦解の遠因をなした。さればその前半は真宗大学の教壇に立つの余暇に、同人と議論談笑しつつ、その折々の感想を録し、その後半は郷里北越の草庵にあつて四方の師友を憶念し、そのやるせなき感懐を洩したのである。その内容について云へば私は初め『観経』を一貫せる「仏心大悲」の教説を讃仰し、それが上に開顕せられたる第十九の願、臨終来迎の本願を憧憬して止まなかつた。しかしながら私はこの『観経』の隱彰の美義なる弥陀大悲の本願を徹底して、遂に因位法蔵菩薩の自証に進まずに居られなかつた。<sup>六</sup>

「自己を弁護せざる人」として清沢を讃仰し、真宗大学で教鞭を執りながら、多くの論文を発表していた曾我であつたが、その晩年にみられる内容は『観経』を一貫せる『仏心大悲』の教説を讃仰し、それが上に開顕せられたる臨終来迎の本願を憧憬して止まな「いものであつた。曾我は清沢の信念確立の仏道を継承しつつも、いよいよ明確になる深い自力執心に惑いながら、理想的救済へと憧憬の念を懐いていくのである。しかし実験主義と称される主観主義の仏道を立場とする曾我は、憧憬的『観経』の思索から、さらに一歩進めて、『観経』の彰穩密の義である、一切衆生の救済を実現せんとして建てられた弥陀大悲の本願へと眼が開かれていったのである。そして、郷里越後での孤独の生活実践を潜り、一九二三（大正二）年七月、「地上の救主」において「如来は我なり」と、法蔵菩薩降誕の自証を宣言するのである。

以上のことから、曾我の歩みにおける課題は、憧憬的信仰からの脱却であり、その内実は、一度真実に触れたが故にますます露呈する自力執心との格闘であつたといえる。本章から次章にかけて、『観経』における憧憬的讃仰に沈みつつある曾我が、如何にして行き詰つた信仰を乗り越え、『大経』の本願の経説にともなう自覚的信仰へ

と昂じていったのかを尋ねていきたい。

ここで曾我が「私は初め『観経』を一貫せる『仏心大悲』の教説を讃仰し、それが上に開顕せられたる第十九の願、臨終来迎の本願を憧憬して止まなかつた」と述べる、曾我における憧憬的信仰の内実を簡単に触れておきたい。

真宗大学時代における『観経』に関する曾我の論稿を繙いてみると、「凡人の右胸より誕生したる如来の宗教<sup>七</sup>」、「他力教の二大本尊<sup>八</sup>」、「空中の仏、地上の仏、心中の仏<sup>九</sup>」、「浄玻璃鏡上の釈尊としての『観経』の下々品<sup>一〇</sup>」等がある。それらの思索は、いずれも『観経』の経説によりながら、自己心中における自力と他力の関係を推求していることが窺える。たとえば一九一〇（明治四十三）年四月に発表した「他力教の二大本尊」では、

自己中心の自力教と如来中心の他力教とは、果たして永久に対立して争ふべきものであらう乎。此相反せるに似たる二大主義は慥に我一人の胸中に存在することは疑ふことは出来ぬ。二  
と述べ、「唯仏独尊の純他力<sup>三</sup>」と「唯我独尊の純自力<sup>三</sup>」は、相對立し、どちらか一方を是として選択されるものではなく、どちらも「我一人の胸中に存在する」事実として曾我は了解している。曾我は、このような自身の立場を、同年一月に発表した「凡人の右胸より誕生したる如来の宗教」においては、「自我の存在を否定せざる範圍に於て如来の力を認むる<sup>四</sup>」「相對他力<sup>五</sup>」として見定めている。ここで曾我の述べるような、どこまでも自力心を胸に抱きつつ、純他力を念ずる「相對他力」の機こそ、具体的な仏智疑惑の機の内実であると考えられる。そして曾我は、一九一〇（明治四十三）年八月における「空中の仏、地上の仏、心中の仏」の冒頭において、

私は本年一月の本誌上に於て、「凡人の右胸より誕生したる如来の宗教」なる題目を掲げて、『観無量寿経』を讃仰し、私共凡人は遙に絶対なる如来の力を憧憬しつゝ、而も遂に自己中心なる相對他力の域を超脱する

を得ざることの悲歎を述べたことであつた。而して『觀無量壽經』が正しく弥陀、釈迦、及び王妃韋提の善巧の大慈悲より現はれて、深く我等凡人の心胸中に入り、是自己中心の罪惡の儘に、如来の大悲を味ふを得せしめ下されたるを歡喜せずには居られぬのである。<sup>一六</sup>

と述べ、『觀經』の經説によりながら、悲歎すべき「凡人の心胸中」に、「自己中心の罪惡の儘」に如来の大悲を味わうことができることを歡喜し、『觀經』の頭の義である、相對的憧憬的救済を憶念するのである。しかし、一九一一年（明治四十四）年一月に發表された、「大闇黒の仏心を觀よ<sup>一七</sup>」においては、

我等は現実業報の圧迫に遭ふ時、是等の讚仰の声字を誦して、忽ち堪忍の世界を離れ、淨土の聖衆大会の一人となりし想がある。されど罪業深重の我は復直に苦惱の旧里に還り来る。依然たる八万四千の煩惱の木の響は一層胸に沁みわたる。歡喜の想愈々深ければ悲哀の念愈々深痛である。嗚呼我は唯獨り天界より落下して人間界に置かれたのである。釈尊や、龍樹、天親や、法然、親鸞等の諸聖は永く淨土に於て歌嘆の生活を続け給へるに反し、我は獨り奈落の底に墮在して永久に悶絶の歌を叫ばねばならぬであらふ乎。<sup>一八</sup>

と一転してその悲痛の感を述べ、さらに同年四月に發表された「信行兩座<sup>一九</sup>」においては、「讚仰の生活」はこれ私の理想である。「疑謗の生活」はこれ私の現実であります。私共は七百年前の親鸞聖人に対しては、多大の讚仰の言辞を捧げる。若し今日親鸞聖人再誕なされたならば、讚仰の言辞は忽ち疑謗の絶叫と變ずるに違ない。されば私の讚歎は誠に疑謗の変形に過ぎぬ。<sup>二〇</sup>

と、自身の生活の実態を「疑謗の生活」であると暴露し、どこまでも自己の本性が疑謗にあることを告白するのである。この「疑謗の生活」の前に、いよいよ『觀經』の論稿にみられる憧憬的信仰が間に合わなくなったことが窺えるだろう。ここから曾我の求道は、帰郷にともない「必ず不可」たる自身に潜む黒闇の追究へと向かつていくのである。

### 第三項 帰郷前における曾我の心境

ここから真宗大学晩年における曾我の心境を、書簡を中心に尋ねてみたい。先述したような仏智疑惑に沈みゆく曾我は、帰郷の約九カ月前の一九一一（明治四十四）年一月に、金子大榮に宛てた書簡において、当時の周囲の現状と自身の状況について以下のように語っている。

今の世 宗教を云ふものは他人の為にし 自我を云ふものは肉の為にす 真に自己の心霊の為に道を求むるもの果たして幾何かある 道を説くものはあれども道を求むるものなく 食を求むるものはあれども道を求むるものなし 此れ甚だいたむべし 自ら恩に感ぜずして強て恩を説く 此に於て報恩主義は売恩主義となる 何卒大兄が一層潜心真理の海に情を流し給はんことを祈る かく云ふものゝ小弟は 不絶暴風駛雨にのみ苦しめらる 大兄の寂靜なる心海に対して慚愧の至に不堪候（中略）清先生は常に智慧円満を理想とせられしとやら 東京には一人も此方面を相承出来さうの人は無之候 名利に動かさるやうではとても智慧円満は駄目也 小弟なども責て此一面を相承してと念じたることなきにあらねども 今はあきらめ申候 是は正しく大兄にかゝれる真使命と確信す<sup>三</sup>

曾我は、清沢の「智慧円満を理想」とする意思を継ぎ、「心霊の為に道を求むる」ものが誰一人としていないことを悲歎するのである。またそのような状況の中で、なすすべもなく彷徨う自らを「小弟は不絶暴風駛雨にのみ苦しめらる大兄の寂靜なる心海に対して慚愧の至に不堪」と嘆き、さらには「小弟なども責て此一面を相承してと念じたることなきにあらねども今はあきらめ申候」と述べ、清沢の掲げる宗教的信念の確立の仏道に参入する一人として求道しつつも、その志願を果たすことのできない自己の無能感を嘆くのである。

さらに曾我は、この厭うべき周囲の現状について、

今の思想界には無眼人（第一の信眼なき懷疑的現実主義の人）あり 又一眼人（唯第一の信眼ありて第二の智眼なき人）ありて 両々真面目不真面目を争う 誠に二者共に真面目也 而も又不真面目也<sup>三</sup>

と述べ、仏教も信じない、ただ娑婆生活の改良のみ勤しむ「信眼なき懷疑的現実主義の」「無眼人」と、仏教を信  
ずるが、「自己の心霊の為に道を求むる」ことのない「唯第一の信眼ありて第二の智眼なき」「一眼人」の両者が、  
自己是認のために真面目か不真面目かを争っているだけであると指摘する。曾我は続けて、

今代にあるべくしてなきものは両眼人に候 如来を信ずる信眼あると共に自己の現実を照知する智眼ある  
人に候 此信眼と智眼とを具したるは唯清沢先生であつた 先生の信念の余りに華々しからざりしは智眼  
の深かゝりし為にして 又その信念の深く強かりしは又智眼の明なりし為であつた 先生の信念は冬の木  
の如し その一切の力を深く根に蔵す 而して一見枯木の如かりし 名けて潜在的信仰と云ふ 眞信は潜  
在的でなければならぬ 「信ずるは力也」の言は唯清先生の上に眞実也<sup>三三</sup>

と、「信眼と智眼とを具したる」「両眼人」があるべくしていないことを述べ、この「両眼人」の相に清沢を重ね  
見るのである。そして曾我は、清沢の信念を「潜在的信仰」、「眞信は潜在的」と示しながらも、『信ずるは力也』  
の言は唯清先生の上に眞実也」と述べている。この述懐から、曾我にとって清沢の信念は、確かな感化力、教化  
力として、はたらきかけてくる力であると強く実感していたことが窺える。すなわち曾我は、清沢から「信ずる  
は力也」という確かな実践力を、現実には絶望の我が身を通して実感し、死ぬまで信念確立のために求道し尽く  
した清沢そのものを、ここで「眞信」として仰ぎ見たのではないのだろうか。

このようにして曾我は、「潜在的信仰」ではありながらも、「信ずるは力也」として、具体的な力となって現に  
絶望的な自己を感化して止まない、清沢の信念の深さに驚嘆するのであった。しかし同時に、その深い清沢の信  
念によつてますます曾我の不信は暴かれ、自身には「両眼人」たる清沢の志願を果す力がないと嘆くのである。  
未だ色褪せない亡き清沢の信念よつて、無能感、絶望感に沈む曾我の相が、ここで現実に晒されたのである。か  
くして、真宗大学晩年の曾我の心境は絶望に満ちたものであり、そのような状況において真宗大学の京都移転が  
実行されるのである。

真宗大学は一九〇一（明治三十四）年十月に、清沢を初代学長に迎え、京都から東京巢鴨に移転開校された。清沢の開学の辞からも窺えるように、真宗大学は「浄土真宗の学場」として「自信教人信の誠を尽くすべき人物」を養成することを目的とする、「宗教学校」という特色をもっていた<sup>三四</sup>。この清沢の志願を礎に開校された真宗大学が、京都の高倉学寮と合して、真宗大谷大学となって京都に移す案が、一九一一（明治四十四）年八月に可決され、翌九月には実行に移されたのである。曾我は九月一日付けの書簡において、そのやるせない心境を、「暴悪なる移西案<sup>三五</sup>」によつて「母校は死し申候<sup>三六</sup>」と率直に述べる。そして移転に対する抗議として、大学教授の職を辞し、約十年にわたる東京生活に別れを告げ、郷里越後へと帰郷するのである。

## 第二節 宿業の実験

### 第一項 「比叡及び吉水に於ける祖聖の問題」——至深至細な自力執心——

「自己を弁護せざる人」において曾我は、清沢によつて「疑の子」たる自己の本性を「必ず不可なり」として自覚したのであるが、真宗大学時代晩年には『観経』にもとづく憧憬的信仰に傾倒し、清沢を「両眼人」と仰ぎながらも自己の無能感に打ちひしがれ、絶望的な心境へと沈みゆくものであった。その後郷里越後での求道は、「必ず不可」たる自己の宿業と真つ向から対峙し、その絶望と孤独の中で我が身に本願力を感得するという、いわば自覚的救済の本質をその身をもって証明するものであったと考えられる。師友との離別において、曾我一人の求道の質がここに問われてくるのである。しかしてここからは、曾我の絶望の只中における悪戦苦闘の求道においてますます顕わとなる「必ず不可」たる自己への自覚と、そこから明らかとなる救済の己証を尋ねていきたい。

帰郷した曾我は、金子大榮に宛てた一九一二（明治四十五）年一月三日付けの手紙において新年の所感を以下のように告白する。

雪の中に旧き生活を営める流人には新年の感なし 今や賀状を受けて忽然春光を拝す 感謝何ぞ堪へん  
小弟は大兄の清高なる行動に対して深く自ら慚愧するものに候<sup>二七</sup>  
また、同月十七日付けの手紙では、

自己を顧みれば 一も大兄を激励するの資格はない 過る一箇年自分は何をした乎 自分は昨年四月以来 一文を草したこともない 誠に哀れ果なき体たらくではない乎 特に田舎の人となつて以来自分は全く死人である（中略） 嗚呼自分はかくして葬られて仕舞ふ乎 今後師友の提撕に依りて一歩づゝ進んで行き度と思ふ 郷里の人となつて以来孤独の感愈深い 時に堪へられぬと思ふこともある 悶々の情を懐いて独り死の門に向ふのである乎<sup>二八</sup>

と述べている。師友の存在しない越後は、堪えがたい孤独と絶望に塗れた場であつた。このような状況下における自身の絶望的心境を、「田舎の人となつて以来自分は全く死人である」「自分はかくして葬られて仕舞ふ乎」と吐露し、そのなかで立ち上がるうとする僅かな意欲を「今後師友の提撕に依りて一歩づゝ進んで行き度と思ふ」と述べるのである。曾我にとつて越後での生活は、「地獄の実験<sup>二九</sup>」とも言うべき絶望と苦難に満ち溢れていたものであつたと思われる。また「自分は昨年四月以来一文を草したこともない」との述懐から、曾我の思索は停留していたことが窺える。事実、一九一一（明治四十四）年九月に『無尽燈』に寄稿された「観無量寿経と親鸞聖人」を最後に曾我の論稿は見ることができない。この手紙での曾我の言葉を素直に受けるならば、一九一一（明治四十四）年四月から翌年一月までの九ヶ月あまりにわたつて、曾我の思索の筆は止まっていたと考えられる。そのような中で唯一、大兄として親しむ金子とは、書簡を通じて自身の心境を吐露していたのである。

このようにして自己の悲痛な絶望感を書簡に認めた曾我であつたが、およそ一年ぶりに筆を執り、一九一二（明

治四十五)年二月『精神界』に「暴風駛雨」を四篇発表<sup>三〇</sup>する。そしてその四篇の中の「暴風駛雨九二」『比叡及び吉水に於ける祖聖の問題』において、郷里における絶望感の中で対面せざるを得ない自己の微細な自力心を、吉水教団における親鸞の求道と重ね合わせながら告白するのである。

これについて、まず曾我は次のように言及する。

自力の否定により比叡山を降り、吉水の法然門下に加わった親鸞は、忽ちに雑行雑修を捨て去り、「如来行力の肯定に依りて究竟の充足を得」た。しかし、親鸞の信念上の問題はここで消滅したのではなかった。吉水教団における法然の門弟たちは、親鸞と同様に、「如来行力の肯定に依りて究竟の充足を得」てはいたが、殆どは皆「一時の狂熱の信仰に驚」き、「自らは仏の願力に乗托すと思惟しつゝ」「自己の信行の力に驚酔」する者ばかりであった。いわば吉水教団には、仏教に触れた一念の感動に留まり続け、ただ理想的な都合のよい如来の願力を恩寵的に語るもので溢れかえっていたのである。しかし曾我は、その中で唯一親鸞は、「自己信行の力の弱きに迷悶しつゝ」、自己の消えない自力執心について深く凝視していたと語るのである<sup>三一</sup>。

そしてさらに次のように述べる。

細微なる自力疑心、則ち自我の妄執は至深至細である。此至深の自力執心は我等の現実生活の根本主義であつて、所謂根本無明と云ふべきものである。一切罪惡の至深の基礎は此である。祖聖は吉水に來り、初めて、心の自力の事実に着せられたのである。今にして自力疑心の甚深に驚かせられたのである。<sup>三二</sup>

親鸞にとつて吉水教団での生活は、「根本無明」である「至深至細」な「自力執心」「自力疑心」との出会いであった。法然と値遇し自己の自力をすて、一度「究竟の充足を得」たにもかかわらず、むしろ得たがゆえに蔓延する「至深至細」な「自力執心」について、親鸞は悲歎したのであつたと、曾我は指摘するのである。

そして、このような自我の最後の牙城たる「根本無明」としての「自力執心」について曾我は、

どこまで罪深く執念強き我心であらう。真に我自ら苦むは此自力執心である。衷心より踊躍の念生ぜぬのも此執心の力である。よく／＼煩惱の興盛にこそである。自我に執する為に現世に於て報恩感謝の想なく、自我に執するが故にかゝる苦しき生に著して死を念ぜず、一に現生に執着して永生の浄土を願はぬのである。而も捨てんと欲して捨て難きが為に、茲に我は最後の自力無効に到着したのである。三三

と、その捨て難き「自力執心」の強さと深さを述べる。そして「現生に執着して永生の浄土を願はぬ」という永劫に仏道から背き続ける深い「自力執心」に、「最後の自力無効」の姿を見出すのである。すなわちそれは、信樂釈に「必ず不可なり」と示される「仏智疑惑」の我が身の明証であった。

さらに曾我は、親鸞の心中に深く尋ね入りながら、

此至深至細の自力無効の自覚は則ち直に一転して他力本願に向はしむるのである。「弥陀の五劫思惟の願をよく／＼案ずれば」とは此処である。此至深至細の自力無効に達して、始て「親鸞一人が為なりけり」としみみと味ひ給ひたるではない乎。嗚呼徹頭徹尾捨て難き自力執心、此に始めて真の徹底的なる自力が無功を觀照することが出来る。三四

と述べる。この「最後の自力無効」の自覚こそ他力本願の感得であり、ここに至り親鸞は本願を「一人が為」と受領したのである。そして曾我が「嗚呼」と嘆息せざるを得ない程の、絶対に手放す事が不可能な「徹頭徹尾捨て難き自力執心」であったと、深き自力執心に全面降伏したところに、はじめて徹底した自力無効が我一人の上に明確となると指摘する。かつて師によって見破られた「疑の子」という自覚の根本に潜む自力執心が、今、一人孤独の郷里越後において露わとなったのである。正に親鸞の吉水教団における現実生活は、信樂釈において「虚仮・雑毒の善をもって、無量光明土に生まれんと欲する、これ必ず不可なり」と示される自己の限界性と、こちらからは如何ともすることのできない苦悩の実験であり、それは同時に「如来の大悲心」の実験であった。つまり曾我の語る「徹頭徹尾捨て難き自力執心」の自覚そのものが、法蔵の本願修行の顕現といえよう。

曾我は、この「徹頭徹尾捨て難き自力執心」の自覚において、はじめて明確となる自力無効について、さらにこのように述べる。

則ち我等は唯捨て難き自力を如来本願の御前に投げ出すばかりである。此浅間敷き胸中をそのままに如来の願船に乗托するのである。此に至りて明となつた。自力執心は捨んとして捨つる能はず。此に絶対的自力無効に達した時、自力は捨てずして自然に捨てたつたのである。則ち自力を捨つるとは逆も捨てられぬと自覚するが捨てたつたのである。<sup>三五</sup>

仏道を歩まんとする真面目な求道者は、その主体的な求道によっていよいよ明確となる「捨て難き自力」に煩悶し苦悩するのではないだろうか。この自らの力では背負うことのできない、「必ず不可なり」としか言いようのない深い自力無効の自己を持て余し、その身を改善改良しようと企てるところに、我等の迷いの根元があるのではないか。曾我は、そのような自身を自力によって改変するのではなく、その迷いの只中において「如来の大悲心」を実験すると述べるのである。それは、恰も親鸞が欲生心釈において、「回向心を首として、大悲心を成就することを得<sup>三六</sup>」と述べる如来回向の大悲心との出遇いである。現前の利益を貪り続け、迷いの身から脱し得ない人間が、出離生死の仏道を求めるといふことは、人間における最高の求道心を示すものである。しかし人間の求道心の本性は、無意識で底のない自力執心を起因とする永劫に仏に背き続ける身でもあるため、いくら純粹に真面目に仏道を求めたとしても、人間の方からは絶対に迷いの生を超えることはできない。どこまでも宿業の身への落在は、人間の反省からは及ぶことのできないものであり、仏智疑惑の身への決定は、如来回向として決定された明るい境涯なのである。

曾我は、そのような人間の一切の理想的救済の要請が断たれ手も足も出ず、ただ泣くしかない身に五体投地した一念において、如来回向の大悲心によって我が身に自力無効が自覚されると示す。つまり「徹頭徹尾捨て難き自力執心」は、自力を捨てんとする人間の真面目な求道心によつても、絶対に捨て去れないと曾我は自覚したの

ではなかったか。この一切の改変をなさない、換言すれば仏智疑惑の身から一步も動かない自己のままに、「如来の願船に乗托する」として、「絶対的自力無効」と如来の回向心を得得したところに、はじめて自力は「自然に捨てた」のである。そして、自力を捨てるとは、自力は到底捨てられるものではないとの自覚、すなわち、永劫に救われることのない仏智疑惑の身に落在した自覚こそが、そのまま自力を捨てたことに他ならないと曾我は述べるのである。それは、親鸞が「そくばくの業をもちける身」という機の自覚に、「たすけんとおぼしめしたちける本願」たる本願力を感得したように、互いに矛盾しながらも、一如である機法一体の道理を、郷里において仏智疑惑に沈む我が身に推求していくものであった。このようにして、曾我は「至深至細」な自力心の自覚と、それによって我が身に明確となった自力無効と「如来の大悲心」の思索を、「暴風駛雨」に発表したのである。

思うに、宗教的信念の獲得のためには、逃げ出したくなるほどの苦悩と孤独の只中で、一人「徹頭徹尾捨て難き自力執心」を本性とする絶望的な自己存在と出会うことが必須の関門としてあるのではないか。曾我は郷里においてこの自力執心を誤魔化すことなく、一人真つ向から対峙し、自己の闇黒からの解放を思索していったのである。この一人における解放の思索を潜り、浄土真宗の救済の本源たる「食雪鬼」の自覚へと展開されるのである。

## 第二項 「食雪鬼」の自覚―浄土真宗の開顕―

かくして、求めても求めても離れることができない自己の無能感と絶望感を抱え、拭い去ることができない仏智疑惑に沈み迷う曾我であったが、郷里越後での悪戦苦闘の求道の果てに、そのような自己の真相を「食雪鬼」として発見する。曾我における「食雪鬼」の自覚とは、先の二種深信の思索から展開した、機の深信における宿業の自覚と、その身に法の深信として覚知する本願力の救済である。すなわち曾我は、真宗において二種深信として示される他力救済をここに感得したのである。曾我はそのような赤裸々な自己告白と、微かではあるが確かな如来救済の実感を「食雪鬼、米搗男、新兵<sup>三七</sup>」として翌月の『精神界』に寄稿する。

自分は昨年十月四日にいよ／＼郷里北越の一野僧となり終りた。我郷土は雪の名所である。自分は時々全く往来杜絶せる原野の中央に、唯一人蒙々たる大吹雪と戦ひつゝ進む所の自己を発見する時、悲絶の感に打たる。自分を顧みれば全身多く雪に包まれ、雪を吸ひ、雪を吹く所の一箇の怪物である。此時我は宗教家たるを忘れ、学生たることを忘れ、国家社会を忘る。而して遂に人間たることも忘る。自分は此時唯一箇の野獸に過ぎぬ。此時は如来も忘れる、祖師も、師友も忘れる。嗚呼自分は従来口には愚痴と云ひ、悪人と云ふと雖ども、心には慥に堂々たる宗教者、一箇深玄の思想家を以て、密に自負しつゝをるものである。口には一肉塊と卑謙しつゝ、心には如来に依りて活きつゝあると自任しつゝあるものである。然るに今大吹雪の中に発見せられたる自己は唯一箇驚くべき物力に過ぎぬ。自分は年三十八歳、始めて、自ら白雪を呼吸する食雪鬼なるに驚いた。嗚呼此食雪鬼、此れ七百年の昔、藤原の貴公子聖光院門跡、吉水の上足たりし我祖の深き実験であつた。浅間敷哉也食雪鬼、我等は久遠の食雪鬼である。嵩き哉也食雪鬼の自覚、此自覚は浄土真宗を生んだ、此自覚に入らしめん為に如来の本願修行がある。自分は今にして如来の願行の少分を実験させて貰うた。我は今や現実なる自覚無作の大法林に在るではない乎。<sup>三六</sup>

曾我は、雪深い越後の大地において、雪を吸い、雪を食らい、吹雪の中で暴れまわるしかないほどの苦悩と孤独を抱えていた。曾我は、郷里の大雪原においてはじめて暴露されたやるせない自身の姿を、「大吹雪と戦」う「一箇の怪物」「一箇の野獸」と表白し、このような自己の前には人間の道義も消し飛び、宗教家、学生たる立場、「人間たることも忘」れ、如来も、師と仰ぐ清沢も、同じ道を志す友人すらも忘れ去られると述べるのである。このように曾我が吐露した姿こそ、親鸞が和讃において「浄土真宗に帰すれども 眞実の心はありがたし 虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし<sup>三九</sup>」と詠った、一心帰命の一念が發起しても、尚も拭っても拭いされない不実なる自己に悲歎せざるを得ない仏智疑惑の身の具体相であり、「悪性さらにやめがたし ころは蛇蝎のごとくなり<sup>四〇</sup>。」と詠まれる恐ろしき悪性をもった自己存在そのものではないか。

そしてこの自覚に至り、自己を鑑みれば、表には愚痴無智と卑下しつつも、裏では満々たる自信のもとに「堂々たる宗教者」、「深玄の思想家」たる自負があり、さらには己を「一肉塊と卑謙し」つつも、心では「如来に依りて活きつゝある」と都合のよい自己是認のための恩寵的な如来讃仰に陶醉し、如来回向の信すらをも我が物にせんと企む、恐るべき自己をここで告白するのである。曾我は、この孤独の大雪原において、先の『和讃』で悲歎される自身の深い自力執心を実感したのである。つまり、このような孤独な郷里での求道によって、自己の黒闇にはじめて眼が向けられたとき、曾我の身に露呈したものは、自分は仏教をわかっているのだという強い自負心と、「如来も忘れる、祖師も、師友も忘れる」ほどの恐ろしき自己執着であった。ここに曾我は、清沢を軽視し、その信念すら自身の自負心と自己執心の前には見下げる、驚くべき自己を発見したのである。師として仰ぐ清沢よりも上に聳え立とうとする自己の内奥に蠢く耐え難い自力執心を、曾我は郷里越後の雪原で自覚したのであった。この痛むべき自己存在の本性はすでに師によって「疑の子」と見破られていた。「食雪鬼」の自覚とは、曾我は改めて善知識として仰ぐべき清沢と再会をもたらすものではなからうか。

そして曾我は、越後での苦悩の生活実験のもとに露呈した自身の真相を、「浅間敷哉也食雪鬼」と悲歎するのである。しかし曾我は、その悲歎のままに「此自覚は浄土真宗を生んだ、此自覚に入らしめん為に如来の本願修行がある」と示し、「至深至細」な自我妄執に嘆くしかない「食雪鬼」としての自己の自覚に、如来の十方衆生の呼び声を聞いたのである。つまり曾我にとって、「食雪鬼」の自覚における徹底した自力無効の自覚が、そのまま如来本願の実験ではなかったか。それは親鸞が、悲歎述懐和讃において、

無慚無愧のこの身にて

まことのころはなけれども

弥陀の回向の御名なれば

功德は十方にみちたまう<sup>四一</sup>

と詠むように、無始以来の自己の実相に悲歎するその時に、如来回向を仰いだことに相通するものであると言えよう。すなわち曾我は、越後の雪原において「食雪鬼」の自覚のままに、撰取不捨の如来救済の事実をわずかに実験し、「食雪鬼」として絶対無救済と決定される自己そのものに、一切を救いとらんとする如来の大悲を感じ得たのである。そして「自分は今にして如来の願行の少分を実験させて貰うた」と述べ、「食雪鬼」なる自己の自覚に、おぼろげながらも如来の本願修行の一端を感じし、ここに親鸞が浄土真宗なる仏道を開顕した根本があると語るのである。つまり曾我は、「如来の本願修行」の場として「食雪鬼」たる自身の相を受領し、煩惱に塗れるしかない無明存在である衆生が、絶対無救済の自己の事実を目覚めるといふ、二種深信にもとづく機法一体の仏道を身をもって実験し、その仏道を現実において再発見したとも言えよう。

### 第三節 他力救済の本質

#### 第一項 「食雪鬼」の自覚における主観的救済

曾我は、未だ晴れ渡ることのない絶望の黒闇の只中であつて、その暗室において「此自覚は浄土真宗を生んだ」と述べたように、「食雪鬼」の自覚に揺るがぬ信念と浄土真宗における救済の本源を実感した。曾我はこの「食雪鬼」の告白の二ヵ月後、『精神界』に「他力は胸より湧く<sup>四二</sup>」を発表する。この論稿では、「食雪鬼」の自覚のもとに隠微に感得した他力救済の内実について論じられている。

他力救済の源泉は遙遠なり、極楽界より流れ来ると迷執するものがある。随て信仰と云ひ、念仏と云ひ、遙かに彼岸なる他力光明を憧憬し、専ら未来の救済を希求するの一手段なりと心得居るものがある。(中略)平生業成を骨子と教へられたる親鸞聖人一流の内に、至る所に発見するは怪異痛歎に堪えざることではない乎

(中略) 我祖聖の平生業成の絶叫は過去幾千年間の浄土教史上に現はれ、特に政事宗教両界に於て全く現在の光明を認め得ざりし祖聖当代の時代思潮の産物なる未来救済、臨終業成の浄土教に反抗して起りしものである。勿論西方浄国の憧憬は果敢なき人生の背景なる死の想念に対する究竟の隠場所である。而も空漠なる彼岸の憧憬希願は健全なる信念ではあるまい。単なる来世希求の浄土教は現在の人生に於て何等の確証を握らず、生涯疑惑不安の念に悶へつゝ、唯偏へに正念なる臨終の一念を要期し、仮令なる如来の来迎をたのむの結果を生むは止むなき勢ではない乎。<sup>四三</sup>

曾我は「他力救済の源泉」を、衆生から全くかけ離れた「極楽界」から溢れ出るものとして捉え、そして信心や念仏は、救済を憧憬的、理想的に希求するための手段ではないことを、自らの実感として述べる。親鸞が開顕した他力救済の仏道は、そのような「未来救済、臨終業成の浄土教に反抗」すべきものである。「西方浄国」に対する憧憬は、「果敢なき人生の背景」たる死に対する「究竟の隠場所」であるかもしれないが、「健全なる信念」では決してない。単なる「空漠なる彼岸の憧憬希願」は、「現在の人生に於て何等の確証」を与えないことなく、「生涯疑惑不安の念に悶へ」ながら「臨終の一念」に至るまで憧憬的如来救済をたのむのみであると、曾我は憧憬的信仰からは、救済を我が身には覚知されないことをここで示す。

そしてさらに次に述べる。

爾り人生最深の問題がよく死後の救済に在りとするも、その解釈決定の確証は是を現在の人生の裡に求めねばならぬ。茲に未来救済の浄土教は現在救済の教とならねばならぬ。「たすからうずることのありがたや」

の想は、「たすかつたことのがたや」の事証を待つて初めて成就する。<sup>四四</sup>

つまり「食雪鬼」の自覚における、本願への確かな手ごたえをもった曾我の宗教心からの要求は、常に現在における我一人の救済にあり『たすかつたことのがたや』の事証』を、現実の苦悩に惑う我が身に実験することに他ならない。続けて曾我は、

抑も衆生救済の本願を念じつゝ、而も未だ救はれざるは何の故である乎。その念想せる本願が現実の御本願でなく、空虚なる憧憬希願の対象であるからである。彼等の希願が現実の確証なきが為である。而してその現実の確証なき真信心の欠けたるが為である。願の対象は未来に在り、信の対象は現在にある。願の対象は客観に在り、信の対象は主観に在る。未来の往生浄土や、浄土の教主なる如来は直接なる信の対象ではなく、正しく願の対象に過ぎぬ。正しく信の親証、実験の対象は自己の主観中の本願力と現在の救済とあるばかりである。勿論円満完全の信念には必ず客観的にして未来的なる希願憧憬の具備すべきは自然の勢である。信念の立場よりは願求の対象を迷妄として排斥すべきではない。而も願求の対象は若し信を離れては何等の实在性を有せざる幻影に過ぎぬ。それは唯現在の確証を与ふ所の信仰に依り、始めて真実々在の価値を得るのである。<sup>四五</sup>

と述べる。本願を念じながらも、その身に救済が実現されないのは、「念想せる本願」が、現実に我が身に生きてはたらく本願ではなく、「空虚なる憧憬希願の対象」でしかないからである。迷いの衆生を救わんとして建立された本願の対象は、未来の衆生であり、また一切衆生という客観性をもつものである。しかし、衆生はその客観たる本願のはたらきを、一人一人の宿業に即した現実かつ主観的な信心として稟受するため、救いを求める我等にとつて実験すべき対象は、客観的憧憬の本願ではなく、あくまでも「自己の主観中の本願力と現在の救済」なのである。そして、この自らに実験された「円満完全の信念」において、「客観的にして未来的なる希願憧憬」の本願は自然に具備されるものであるから、願求の対象としての客観たる本願は、迷妄として徒に排斥すべきものではない。本願は我等の主観の信念を離れては「实在性を有せざる幻影に過ぎ」ない。どこまでも本願は、主体的信仰において「真実々在の価値」を有するのである。すなわち「食雪鬼」の自覚を潜った曾我における救済とは、「自己の主観中」において發揮する「本願力と現在の救済」の実験であり、「円満完全の信念」の確立に求められるものであった。そしてこの主体的信念の確立において、はじめて客観の対象たる本願は自証され得ることを、

「嵩き哉也食雪鬼の自覚、此自覚は浄土真宗を生んだ」と述べたのである。つまり曾我はここで、「食雪鬼」の自覚において実験した、本願のはたらきとしての現実的かつ主観的救済の内景を示し、さらにその救済の実験において、憧憬的かつ恩寵的に理解される本願は、そのはたらきを現実に發揮することを述べるのである。

そして曾我は、このようにして「食雪鬼」に実験された現実的救済について、

如来の救済を忘るゝ時、我身は生死大海に沈溺しつゝある。一念如来の救済を念じ、招喚の大命を聞く時、  
我は現に願船上の人である。我等は生死大海に溺れつゝ救済を思念するに非ず、願船上に救済の大命を聞くのである。聞えた時が信じた時であり、又救はれた時である。救の船は眼前にあらざして足下に在る。救の船を真に念ずるとは自己が現に救はれたる自覚である。四六

と、一念の救済であると述べる。我が身にはたらく本願を忘れるとき、「生死大海に沈溺しつゝある」と語るように、どこまでも信念とは固定化されるものではなく、「忘るゝ時」「沈溺しつゝある」一念一念の生活の中で聞出し、「一念如来の救済を念じ、招喚の大命を聞く時」という一念に確立されるのである。ここで曾我の言及する一念とは、親鸞が『歎異抄』において、「念仏もうさんとおもいたつこころのおこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあずけしめたまうなり四七」と示す一念と相応するものである。また清沢においては、その一念に感得される救済を「他力の救済」において、「我他力の救済を念ずるときは四八」、「我他力の救済を忘るゝときは四九」と語り、常に「念ずるとき」、「忘るゝとき」という現在の一念において他力救済は「我」に躍動することを示している。この一念に、我等からは覚知できないほど深い仏智疑惑の自己存在を、無涯底の仏智によって照破されるのである。つまりは、仏智疑惑の自己存在そのものを一念の念仏によって知らされ、その自覚に即「撰取不捨の利益」として「如来の大悲心」が感得されるのである。そして、「生死大海に溺れつゝ救済を思念するに非ず」と述べるように、為楽願生としての徒なる憧憬的救済を念ずるのではなく、「我は現に願船上の人」という実際の一念の救済の自覚において「救済の大命を聞」き得るのである。すなわち、一念の念仏において救済は実現されるとい

よう。このように曾我が述べる一念の念仏とは、他力救済の事実<sup>に</sup>他ならないものであり、この一念の救済の實感を、曾我は「聞えた時が信じた時であり、又救はれた時である」と述べるのである。

我等は「救の船は眼前に」あると、対象的にある未来への救済を目指し、真面目に如来を念ずるのであるが、理想的未来救済を目指す限り、その救済に適うための自力による改善改良が差し挟まれるため、臨終に至るまでその救済は実現されることがない。曾我の実感する救済とは、現在進行的に「沈溺しつゝある」自己を、「足下」から丸ごと救済せんとする「救の船」なのである。つまり「食雪鬼」として嘆かざるを得ない自己そのものに本願を實驗すると曾我は示すのである。「如来の救済を忘るゝ時」という、永遠に如来から背き続ける自己であるからこそ、一念一念に命尽きるまで「救済の天命を聞く」という聴聞道が成り立つのではないか。このように曾我の救済観は、憧憬的、相対的な救済から脱却して、徹底的に自己の主観に實驗された事実にもとづいて語られているのである。

そして曾我は、この救済観のもとに感得した他力について、次のように言及する。

我々は他力の名を深く味はゝねばならぬ。他力の名字は如来にありては利他の力と云ふべきもので、他力の名は唯我等の方に來りて初めて云ひ得べき文字である。我々の他力は如来の方に在りては寧ろ自力と云ふべきではない乎。されば他力の文字は我々が親しく自己の胸中に如来利他の力を実験した時にのみ意味あるものである。即ち客観には厳密に他力なるものはない。<sup>五〇</sup>

曾我にとつて他力とは、人間の分別や理性をもつて憧憬的に理解されるものではなく、実際に我が身の上に「深く味はゝねばならぬ」ものであり、その実験における他力の感得によつて、初めて他力と衆生からは言い得ることのできるものなのである。そして、我等に自覚される他力とは、如来によりては「本願修行」であるから、その如来の「本願修行」を、「自己の胸中」に實驗したところに、初めて我等衆生に明確になるものである。そうであるから正確には客観の上に、一切衆生を救わんとする他力などは存在しないと述べる。曾我は徹底して、他力

とは、我が身における「本願修行」の実験としての「食雪鬼」の自覚の上に明らかになると訴えるのである。さらに曾我は続けてこのように述べる。

他力は唯我々の主観の自覚にのみ存するのである。如来の自力は我が胸中に回向せられて初めて他力の名を得たのである。我々は客観の他力に救はるゝのではない、主観上の他力救済の念に救はるゝのである。否救済てふ実験を客観化して他力の名を与へたに過ぎぬのである。救済の信念の外に救済なく、又他力はない。我等の実験する所は唯現在救済の信念ばかりである。此信念が則ち唯一の救済である、唯一の他力である。他力は外より来らずして胸より湧く。他力と云ひ、救済と云ふは畢竟他力救済てふ信念の大事実が自ら表明せる靈的文字に過ぎぬのである。<sup>五</sup>

ここで曾我は、「主観上の他力救済の念に救はるゝ」として救済を我が身に実感する。つまり、他力救済とは「我が胸より湧」き出るものであり、すなわち救われざる「食雪鬼」の自己がそのまま、「念仏もうさんと」する一念において、如来が我を救済せんとする「大事実」の実験の「場所<sup>五二</sup>」と化するのである。

これらから窺えるように、曾我は「食雪鬼」の自覚、すなわち「至深至細」な自力執心を場所として、他力救済を実感するのである。つまり他力の救済とは、客観的に理解されるものではなく、曾我においては「食雪鬼」という救われざる自己実存に初めて実験された、厳粛なる主観的事実そのものなのである。このようにして曾我は、「食雪鬼」の我を実験の場所として「如来の本願修行」を感得し、二種深信における他力救済の内実を示したのである。つまり、曾我は「食雪鬼」と叫ばざるを得ないほどの仏智疑惑の自己に、法蔵菩薩の兆載永劫の修行を実験し、また、その身こそ『大経』下巻に説かれる、本願成就を現に感得する場所として自覚したのである。ここに、約一年後に曾我が感得する「地上の救主」における法蔵菩薩降誕の自証の原形をみることができよう。

## 第二項 曾我量深出現の真宗的意義

さてここで、これまで尋ねてきた曾我の求道における課題は憧憬的信仰からの脱却であった。本章第一節にてすでに触れたが、憧憬的信仰が「食雪鬼」の自覚によって破られたとする曾我の求道の背景については、曾我自身以下のように回顧している。繰り返しにはなるが、厭わず引用したい。

顧みれば本巻に収むる所は明治の末葉から大正の初期にわたり、特に明治の末年はわが祖師親鸞の六百五十回の遠忌に正当し、かつわが母校真宗大学は此年を以て京都に移され、先師清沢の遺業なる浩浩洞の瓦解の遠因をなした。さればその前半は真宗大学の教壇に立つの余暇に、同人と議論談笑しつつ、その折々の感想を録し、その後半は郷里北越の草庵にあつて四方の師友を憶念し、そのやるせなき感懐を洩したのである。その内容について云へば私は初め『観経』を一貫せる「仏心大悲」の教説を讃仰し、それが上に開顕せられたる第十九の願、臨終来迎の本願を憧憬して止まなかつた。しかしながら私はこの『観経』の隱彰の美義なる弥陀大悲の本願を徹底して、遂に因位法蔵菩薩の自証に進まずに居られなかつた。<sup>五三</sup>

真宗大学時代の曾我は、清沢との境遇によって、ますます露わとなる「必ず不可」たる離れ難い自力執心に惑いながら、『観経』に説かれる「仏身大悲」の経説にもとづく伝習的実験なき救済へと憧憬の念を懐いていた。しかし曾我の現実的苦悩は、このような救済を前提とした理想的信仰に居座らせることを許さなかつた。すなわち、郷里越後において孤独に沈む曾我の求道は、清沢から継承する信念確立の仏道によって、「至深至細」な自己執心の黒闇へと眼が向けられていったのである。この徹底した仏智疑惑の自己の闇に向かう求道によって、曾我は自らを「食雪鬼」と告白し、現実の自身に發揮される本願力を感得したのである。この永遠に救われざる「食雪鬼」の叫びこそ、曾我の自力無効と如来救済の実験の表白とも言える。

このような曾我の我が身を通した主観的かつ具体的な実験は、福沢諭吉が真宗の信仰について、

かの一向宗の輩は自から認めて凡夫と称し、他力に依頼して極樂往生を求め、一心一向に弥陀を念じて六字の名号を唱るの外、更に工夫あることなし。<sup>五四</sup>

と述べ、思想の近代化が進んでも、なお拭いされない真宗界に蔓延る憧憬的信仰を乗り越え、また暁鳥が「罪悪も如来の恩寵なり」において、

私は世の中の一切の出来事は、順逆共に如来が私に降したまふ恩寵と喜ばして頂いて居る。私は讃めらるる時に如来の恩寵を感じると共に、誇られる時にも如来の恩寵を喜ぶのであります。(中略)私の為して来た罪悪の総べてが恩寵の方便であつたと味はゞずとするも味はゞぬわけにはまゐらぬのであります。<sup>五五</sup>

と述べるような、江戸の封建時代から続く、情緒的にただ如来の恩徳に感涙し咽び泣くのみは無自覚な伝習的信仰を脱し、「他力は胸より湧く」として、現実の苦悩に感う我一人における救済と、「自己の主観中の本願力」、すなわち他力のはたらきを明らかにしたものだと言える。つまり曾我は、「食雪鬼」の自覚に覚知される現実的救済によつて、はじめて我等に本願は自証され得ることを明確にし、主観的な一人の信心の稟受において、極めて曖昧であつた憧憬的伝習的信仰は脱却されることを示したのである。

水島はこのような曾我の求道の営為について次のように指摘している。

清沢との値遇を得て、「讚仰」から「自証」へ、また「神話宗教」から「地上の救主」への深化、すなわち、信を我が身に実験する曾我の求道の営為は、これまでの「愚夫愚婦」として見下げられていた真宗に対する視線や、さらには近代の知性をもって真宗を「近代化」しようとする宗教観をも打破するものであつた。すなわち、このように近代人の実存に直に響く仏道を明らかにしたところに、曾我の宗教的信念の真骨頂を見ることができるのである。まさにこれこそ、絶望との悪戦苦闘において開かれる親鸞から清沢へ、そして清

沢から曾我へと継承される仏道の真髓であつた。<sup>五六</sup>

つまり曾我は、実存的欲求から離れない主体的求道を通して、『観経』の憧憬的信仰を脱し、『大経』の法蔵菩薩の因位の願行の実験に裏付けられた、自覚自証の信仰へと深化していったのである。徹底して自身の微細な自力の心のかたむけと向かう求道こそ、清沢が開頭し、曾我が継承した実験主義の仏道の面目であり、そのような求道的

當為によつて憧憬や伝習的信仰を断ち超えた、近代に相応する真宗の仏道が發揮されるのである。

また曾我自身、当時の真宗界を「他力は胸より湧く」において、次のように言及する。

真宗教界の無力、腐敗は畢竟祖聖の真精神の埋没の為である。静に我胸中に問へ、平生業成、現生不退、信心為本、他力回向の祖聖の叫びは云何の意義である乎と。此等の叫は唯「如来は我胸に在り」との一語に尽くるではない乎。煩悶も罪惡も救済も救済主も信念も我胸を離れて何の意義ありや。「如来に往け」とは法然上人の教である。「我に返れ」とは我祖聖の叫である。憧憬願樂の浄土宗は茲に信樂感謝の浄土真宗となつた。(中略) 狂熱的なる念仏行者なることは、徒に未来の浄土を憧憬しつゝ臨終の如来の來迎を要期する所の、出家為本の浄土宗の理想である。静に自己の胸中に現在の救済主を念じつゝ勇健に与へられたる人生を享受し、罪業と仏恩とを併せ実験しつゝ、何時にても如来の招喚に応ずるは在家為本の真宗の生活である。

五七

「祖聖の真精神の埋没」とは、「そくばくの業」に躍動する本願の欠落、すなわち曾我における「食雪鬼」の實験の喪失ではなからうか。つまり「至深至細」な自己執心の闇という、実存的な救済の場所を見失つた仏道が、真宗教界を無力にし、腐敗させていることを述べるのである。どこまでも「食雪鬼」なる自己の救われ難き自己の本性を、「我胸中に問」わなければ「煩悶も罪惡も救済も救済主も信念も」実際的には何の意義を有さないのである。

このように曾我的求道は、当時「愚夫愚婦の宗教」として見下げられてきた真宗の自覚的救済、すなわち仏智疑惑の機の自覚にはたらく、他力救済の事実を近代において生活実践を通して、具体的かつ實際的に表明するものであった。換言すれば、曾我が自らの求道実践をもって、親鸞の開顕する本願成就による他力救済の仏道を蘇らせたのである。曾我的「嵩き哉也食雪鬼の自覚、此自覚は浄土真宗を生んだ」との述懐の如く、この仏智疑惑の「食雪鬼」の自覚において、真宗の仏道の命は回復した。それは恰も親鸞が、浄土宗建立のために念仏為本を

勸励した法然の本義を他力回向として明確にし、「憧憬願楽の浄土宗」から「信樂感謝の浄土真宗」として完成させた思想的営為と同様に、憧憬的自覚のない真宗の信仰を超え、「食雪鬼」たる宿業の自覚による現実的救済へと近代に他力の仏道の真意義を發揮するものである。つまり、常に実存的満足を渴望して止まなかった曾我は、親鸞からは明確になり難い真宗の仏道の救済の具体的歷程を「食雪鬼」の自覚を通して近代に明示したのである。後に「闇へ闇へ<sup>五八</sup>」等の論稿へと展開されるような深淵な自己の黒闇に向かう求道と、そこに僅かに覚知された本願力たる如来の救済の内景を明らかにしたところに曾我量深出現の真宗的意義があり、「自己の胸中に現在の救済主を念じつゝ勇健に与へられたる人生を享受し、罪業と仏恩とを併せ実験しつゝ、何時にても如来の招喚に応ずる」ための主体的な求道こそ、「在家為本の本真宗の生活」そのものである。自己の卑小な自我を擲ち、自己の胸中の本願に応じて、自らの業を担い、自己の宿業の中を生きていく願生の生活がここに開かれるのである。

### 第三項 救済の実験から法蔵菩薩の自証へ

これまで尋ねてきた曾我の如来救済の己証は、「食雪鬼」と自覚された如来に永劫に背き続け疑惑して止まない、偽らざる自己の実相のもとに実験された本願力の事実である。そして「食雪鬼」の自覚は、曾我が「徹頭徹尾疑の子」と告白した、師との値遇によって露呈した自己執心の自覚を源泉とした、如来の本願修行によって開かれたものである。つまり清沢との出遇いによって明確となった「疑の子」としての「必ず不可」なる自覚が、曾我を黒闇の我が身へと眼を向かわせ、自らの宿業を「食雪鬼」と表現したのである。またそれは同時に我が身一人の宿業の自覚でありながらも、浄土真宗開頭という一切衆生の普遍的救済の実験であり、「如来の大悲心」、すなわち一念における他力救済の主観的感得であった。ここにおいて、当時「愚夫愚婦」として揶揄される真宗界に浸透する憧憬的かつ恩寵的な如来讃仰を突破し、『大経』の本願の経説にもとづく自覚的凡夫救済の仏道を近代において回復したのである。以上のように、本章では曾我の越後帰郷において、「必ず不可」なる宿業に実験された

如来救済と、そこから明らかとなる曾我量深出現の意義について論じていった。師との値遇による「疑の子」の自覚を端緒して、「食雪鬼」にまで深化された曾我の思索は、この後に法蔵菩薩の降誕へと展開していく。それは曾我が「此自覚は浄土真宗を生んだ」と述べたように、如来救済の原理としての「食雪鬼」の自覚を礎石において具現化する、我一人を救う主体として誕生する法蔵菩薩の探求である。

またこれまで尋ねてき曾我の歩みは、『教行信証』「総序」において、

もしまたこのたび疑網に覆蔽せられば、かえつてまた曠劫を径歴せん。誠なるかなや、撰取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮することなかれ。五九

と語られる、聞思の営みに相応するものである。「もしまたこのたび疑網に覆蔽せられば、かえつてまた曠劫を径歴せん」とあるように、曾我の歩みは、清沢という善知識と遇うことによつて、いよいよ自力執心に囚われ「疑網に覆蔽」する「必ず不可」なる仏智疑惑の身と徹底的に対峙するものであつた。曾我はそのような身において、「撰取不捨の真言、超世希有の正法」を「聞思」すべく自己の宿業の身において如来の救済を実験し、さらには自己の内奥に降誕する法蔵菩薩の推求へと深化していくのである。このような「食雪鬼」の自覚における救済の感得から本願の自証へという営為が、真宗の仏道を歩む者にとつての必然的求道であると言えよう。

この聞思の営みにもとづく思索により、曾我は法蔵菩薩降誕の意義として、自己の信念の主体として誕生する法蔵菩薩を感得し、その一端を一九一三（大正二）年七月に「地上の救主」として発表するのである。絶対に救われない自己と、絶対に救う如来の二つが絶対に矛盾しつつかつ一如であるという「真主観<sup>六〇</sup>」として降誕した法蔵菩薩の発見、すなわち無救済の自己こそ、法蔵菩薩降誕の主体に他ならないという実験の告白を、曾我は「如来は我なり」と宣言するのである。曾我は「食雪鬼」の自覚という現実的主観的救済の実験をまっぴいよ自己に発起した信念の主体を推求していくのである。「如来は我なり」と、我等の宿業をすでに担っている法蔵菩薩をその身に実験し得た曾我だからこそ、その身において自力無効の現実を歩む力を得たのである。つまり

は、我が身の宿業において、自身の意欲を超えた法蔵菩薩を感得できれば、そのまま迷いの現実を生きていくのである。法蔵菩薩の我が身への躍動において願生浄土の仏道は開かれるのである。

## 註

一 『定本』一一〇—一一一頁

二 至心積においては、

仏意測り難し、しかりといえども竊かにこの心を推するに、一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして、清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし。ここをもつて如来、一切苦惱の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修、一念・一刹那も清浄ならざることなし、真心ならざることなし。如来、清浄の真心をもつて、円融無碍・不可思議・不可称・不可説の至徳を成就したまえり。如来の至心をもつて、諸有の一切煩惱・悪業・邪智の群生海に回施したまえり。すなわちこれ利他の真心を彰す。かるがゆえに、疑蓋雑わることなし。この至心はすなわちこれ至徳の尊号をその体とせるなり。

（『定本』一一六—一一七頁）

と語られる。ここでは一切衆生の相が、無始にわたって「穢悪汚染」「虚仮諂偽」であることが示され、その故に衆生には「清浄の心」も「真実の心」もないことが述べられる。そして「ここをもつて如来」と受け、このような真実のかけらもない虚仮不実の衆生の救済のために、如来は兆載永劫の発願修行を行じたことが示され、至心とは「至徳の尊号」、すなわち名号を体とすることが述べられている。つまり至心積においては、「穢悪汚染」「虚仮諂偽」という衆生の自力無効の不実の自覚において、如来（無限）のはたらきが名号として衆生に感得されることが示されているのである。この自覚を親鸞は「念仏もうさんとおもいたつこころのおこるとき」と述べ、師との値遇における一心帰命の体験の内実を至心として明らかにしたと考えられる。

三 「和讃篇」『定親全二』一九〇、一九七頁

四 曾我は、信楽積において否定の対象となるものについて、次のように述べる。

信楽の否定するものは何であるか、信楽の否定するものは疑ひである。疑ひを否定するものである。（中略）吾々の自覚を妨碍するものは何であるか、本当に吾々の自覚の敵となるものは何であるか、かう申しますといふと疑ひである。疑ひが吾々の自覚の直接の敵である。

(「如来表現の範疇としての三心観」『曾我量深選集』第五卷、一九八—一九九頁)

- 五 『定本』一二二頁  
六 「後記」『曾我量深選集』第二卷、四六〇—四六一頁  
七 一九一〇(明治四十三)年『精神界』第十卷、第一号  
八 同前、第四号  
九 同前、第八号  
一〇 同前、第十号  
一一 「他力教の二大本尊」『曾我量深選集』第二卷、二五八頁  
一二 同前、二五七頁  
一三 同前  
一四 同前、二五五頁  
一五 同前  
一六 「空中の仏、地上の仏、心中の仏」『曾我量深選集』第二卷、二七〇頁  
一七 一九一一(明治四十四)年一月『精神界』第十一卷、第一号  
一八 「大闇黒の仏心を観よ」『曾我量深選集』第二卷、二九七—二九八頁  
一九 一九一一(明治四十四)年四月『親鸞聖人御伝鈔講話』  
二〇 「信行両座」『曾我量深選集』第二卷、三四三頁  
二一 「両眼人」十一—十二頁  
二二 同前、十二頁  
二三 同前  
二四 「真宗大学開校の辞」『清沢満之全集』第七卷(岩波書店)三六四頁参照  
二五 『両眼人』一四頁  
二六 同前  
二七 同前、十五頁  
二八 同前、十六—十七頁

- 二九 一九一一年（明治四十四）年六月「生きながらの墮獄」『精神界』第十一号、第六号。この論稿において曾我は、  
 釈尊を害せんとして、生きながら地獄に堕ち、そして生きながら地獄を実験し、その悶絶の果てに南無仏と唱え、  
 救済された提婆達多に着目し、その相こそが、『觀經』下々品における救済の相であると論じる。そして、  
 されば生きながらの地獄とは現生に於ける地獄の実験である。現生の地獄を実験し、現生に如来の力を実  
 験す。此れ生きながら地獄に墮る、生きながら如来に救はるゝのである。「生きながらの墮獄。」我は提婆  
 の臨終に於ける此森嚴の心中の光景を描きて遺憾なしと信ずる。彼の如き雄々しき悪人はない、又彼の如  
 き雄々しき懺悔の人はない、又彼の如き壮烈なる臨終の光景はない。彼の如き深き地獄の実験者にして初  
 めて一喝の念仏が無量劫の大罪と大闇とを伝ふる力があつた。（『曾我量深選集』第四卷、三二五頁）  
 「現生に於ける地獄の実験」がなければ、「生きながら如来に救はるゝ」ことはないと述べている。さながら  
 この論稿は、翌年からの郷里における曾我の求道を予見するものであつた。
- 三〇 一九一二年（明治四十五）年二月「暴風駛雨八九」『比叡及び吉水の卒業者と退学者』、「暴風駛雨九〇」『強盜と掏  
 摸』、「暴風駛雨九一」『分ると云ふ人と分らぬと云ふ人』、「暴風駛雨九二」『比叡及び吉水に於ける組聖の問  
 題』『精神界』第十二号、第二卷
- 三一 「比叡及び吉水に於ける組聖の問題」『曾我量深選集』第四卷、三一九—三二二頁取意
- 三二 同前、三二二—三二三頁
- 三三 同前、三二三頁
- 三四 同前
- 三五 同前、三二三—三二四頁
- 三六 『定本』一二七頁
- 三七 一九一二年（明治四十五）年三月『精神界』第十二卷、第三号
- 三八 一九一二年（明治四十五）年三月「食雪鬼、米搗男、新兵」『精神界』第十二卷、第三号
- 三九 「和讃篇」『定親全二』二〇八頁
- 四〇 同前、二〇九頁
- 四一 同前
- 四二 一九一二年（明治四十五）年五月『精神界』第十二卷、第五号

- 四三 「他力は胸より湧く」『曾我量深選集』第二卷、三五九―三六〇頁
- 四四 同前、三六〇頁
- 四五 同前、三六一頁
- 四六 同前、三六一―三六二頁
- 四七 「言行篇」『定親全四』四頁
- 四八 「他力の救済」『清沢満之全集』第六卷（岩波書店）三二九頁
- 四九 同前
- 五〇 「他力は胸より湧く」『曾我量深選集』第二卷、三六三頁
- 五一 同前
- 五二 西田幾多郎は、「対象論理の立場に於ては、宗教的事実を論ずることはできない」（『西田幾多郎全集』第十卷、三七四頁）、「場所的論理によつてのみ宗教的世界と云ふものが考へられる」（同前、四一五―四一六頁）と指摘している。すなわち、曾我においては実存的求道の末に感得した「食雪鬼」の自己を場所として、西田の語る「宗教的事実」、「宗教的世界」としての如来救済の事実を、俄かに感得したと考えることができるのではないか。
- 五三 「後記」『曾我量深選集』第二卷、四六〇―四六一頁
- 五四 「文明論之概略」卷之三、『福澤諭吉選集』第四卷、一〇二頁
- 五五 「罪惡も如来の恩寵なり」『暁烏敏全集』第二十一卷（涼風学舎）四九七―四九九頁
- 五六 『近・現代真宗教学史研究序説―真宗大谷派における改革運動の軌跡―』九七頁
- 五七 「他力は胸より湧く」『曾我量深選集』第二卷、三六四頁
- 五八 一九一六（大正五）年四月『無尽燈』第二十二卷、第四号
- 五九 『定本』七頁
- 六〇 「地上の救主」『曾我量深選集』第二卷、四一三頁

## 第四章 願生道―自覚自証の仏道―

### 第一節 「地上の救主」―法蔵菩薩の降誕―

#### 第一項 法蔵菩薩推求の意義

清沢は、親鸞の仏道を近代人の知性に耐えうる自覚道として、その足下に復活せしめた。そして曾我は信念確立の仏道を歩む清沢との値遇において、自己の徹頭徹尾「疑の子」であることを知らしめられ、さらに郷里越後にて師友と離れ一人の求道思索を潜り、自らを「食雪鬼」と告白し、その自覚に浄土真宗の救済を実験した。それらの己証をもとに曾我は、『大経』に説かれる法蔵菩薩の自覚自証へとその思索は展開していく。曾我自身、「地上の救主」の冒頭において、

あり体に白状すれば、法蔵菩薩の御名は私が久しい間、もてあまして居つた所の大なる概念でありました。しかし現実世界を極樂と想へない自分は、いやおうなしに西方極樂に屈服せねばならぬ。唯法蔵菩薩と、その五劫思惟の本願と、その兆載永劫の修行とは、信ずることも出来ず、又信ずる義務のなきものと思つて居つたことである。――

と述べ、当時曾我にとって法蔵菩薩の了解は、仏道を歩む上で一貫した課題でありつつも、どうしても自覚的に捉えることのできない「大なる概念」であったことが窺える。また、このような曾我の法蔵菩薩推求の意義について松原は、

曾我先生は専門に『成唯識論』の法相の学をされておられますが、その唯識論という阿頼耶識という自覚の

ところに法蔵菩薩というものをいただくのだといわれます。阿頼耶識は法蔵菩薩だといいただく、これを非神話化というのですが、神話を非神話化して自分の自覚の上にといただくところに、神話を打ち消すのではなく、法蔵菩薩の物語を打ち消すのではなく、法蔵菩薩のほんとうの精神というものをいただく。つまりそれは、法蔵菩薩の物語が私の生活に生きて、我々の信心の根本の主体となるのです。「信に死して願に生きよ」と曾我先生がおっしゃる、その願とは法蔵菩薩のことです。<sup>二</sup>

と述べ、法蔵菩薩の推求とは、唯識を根底にした「非神話化」という思想的営為<sup>三</sup>であり、それは「信に死して願に生きよ」という意欲をもつものであった。松原は、このように曾我における生涯の仏道課題が法蔵菩薩に生きることであることを明かしている。

ここで曾我の述懐を通じて法蔵菩薩についての当時の真宗界の事情を窺えば、

法蔵菩薩ということにつきましては、明治時代なんかには、そういうことには触れないのが安全だというようになっていた。ただ阿弥陀如来さまと言い、仏さまのお慈悲と言うだけであって、本願という言葉は、な言葉でも、明治時代には大体年の若い方々は使わなかったんですよ。それから、お念仏なんていう言葉は、もちろんこれは鬼門である。そういうようにまあ、考えられておった。宗学の専門の学問の時だけに法蔵菩薩という言葉が使われるけれども、たとえば清沢満之先生とか門弟の方々などは、一般に、法蔵菩薩ということについては大体考えもしないし、まあ、そういうことは言わないことだと、そういうことになっておった。そういう時に、私だけが、法蔵菩薩ということをおった。<sup>四</sup>

という状況にあり、また、

清沢先生の御門弟の人々はですね。ただこう、仏様のお慈悲お慈悲と言っております。お慈悲をいただく、みんなそう言うております。その中で、私は、(中略)阿弥陀如来様のほんとうの思召しということを知るといのは、法蔵菩薩を知ることである。こういうように私は思っております。<sup>五</sup>

と回顧されるものであった。思想の近代化が進む明治にあつても、『大経』に説かれる法蔵菩薩は、未だ神話の域を脱し得ず「触れないのが安全」と言われる状況にあつた。そのような状況下において、曾我だけは法蔵菩薩を神話の域から自己を救済する新主体として受領すべきことを願っていたことがこれら述懐から窺える。法蔵菩薩を神話から解放するとは、「仏様のお慈悲お慈悲」と憧憬の対象としてから捉えられていない臨終来迎の救主として如来を、現実の力としてはたき出でる自己を救済せる主体として明らかにすることである。清沢はその救済の事実を、

自己トハ他ナシ 絶対無限ノ妙用ニ乗托シテ任運ニ法爾ニ此境遇ニ落在セルモノ即チ是ナリ<sup>六</sup>  
と表白した。曾我は清沢の信念確立の求道を目の当たりにして、法蔵菩薩を自己の信仰主体として尋求し得たのである。

また一九六五（昭和四十）年、九十歳を迎えた曾我は、清沢から得た課題について次のように述べている。  
如来ましますがゆえにわれわれはそれを信じなければならんのか。また、信ずることができるのか。  
また、われわれ衆生の要望、われわれ衆生の願い、もしくは、われわれ衆生の信心あるがゆえに如来はあらわれてくださったのであるか。どちらの方がもとであるか。すなわち、どちらの方が先であるか。（中略）これは、従来、如来ましますがゆえにわれわれは信じなければならず、また、信ずることができると、こういうようにほとんど決まっておるものだ、こういうように考えておつた。しかるに、清沢先生は、いったい、そういうものであるか。あるいは、われわれ人類の願い、すなわち、われわれ人類の信心というもの、その要望にこたえて如来があらわれてくださったものであるのか。どういふものであるか。こういうように、一つの問題として、われわれに教えられたことであります。<sup>七</sup>

これは、「我如来を信ずるが故に如来在ます也」と題された曾我の頌寿記念の講演の一節である。若き曾我にとつて「如来」と「信心」の「どちらの方が先であるか」という命題は、曾我自身のこれからの求道の方角性を決

定づけるものであり、この問題の解決のために曾我は、生涯聞法求道の道を歩ましめられたと言えよう<sup>八</sup>。曾我は清沢によつて、恩寵的信仰を体とする伝習的真宗の救済観を打破し、近代人に即応する自覚的な法蔵菩薩、すなわち主体的な信仰主体の確立を求め、仏道を歩んだのである。まさに「地上の救主」における、「如来は我なり」、「如来我となりて我を救ひ給ふ」、「如来我となる」と法蔵菩薩降誕の「ことなり」との告白は、神話的法蔵菩薩を現実の十方衆生の自覚の上に回復させるものであり、自らの救済主として我が一人に誕生した法蔵菩薩の感得であると言えよう。

## 第二項 法蔵菩薩の自証

ここから一九一三（大正二）年七月『精神界』第十三巻、第七号に発表された「地上の救主」に沿つて、曾我の法蔵菩薩の自覚的推求をみていく。曾我は、この論稿の冒頭で次のように述べる。

私は昨年七月上旬、高田の金子君の所に於て、「如来は我なり」の一句を感得し、次で八月下旬、加賀の暁鳥君の所に於て「如来我となりて我を救ひ給ふ」の一句を回向していただいた。遂に十月頃「如来我となる」とは法蔵菩薩降誕の「ことなり」と云ふことに気付かせてもらひました。<sup>九</sup>

前章で触れた「食雪鬼」の自覚にともなう自力無効の実験の果てに、「如来は我なり」と宣言した曾我は、その自証をさらに掘り下げ、「如来我となりて我を救ひ給ふ」、「如来我となる」とは法蔵菩薩降誕の「ことなり」と展開しながら、無救済の自己、すなわち宿業を場所に救主として誕生する法蔵菩薩をその身に感得したのである。

しかし曾我にとつて、この自覚に至るまでの道程は、決して平易なものではなかった。法蔵菩薩の自覚的推求は曾我の求道のなかで一貫したものではあったが、どうしても理解し難い神話的法蔵菩薩の因位の願行から、『観經』の臨終来迎の経説にもとづく「尽十方無碍光」の光明に憧憬を抱くようになったことは、前章においてすでに示した通りである<sup>一〇</sup>。曾我は、このような救済への憧憬と、どうしようもない苦悩の現実の狭間で葛藤する自

己の相を、

則ち口には本願中心の信仰を鼓吹して居りつゝ、その実、本願とは単に正覚の如来の大精神に外ならぬのであつた。法蔵比丘は仮りの姿、仮りの名、五劫思惟も兆載永劫も如来の演芸に過ぎなかつた。否自己の頭の演芸に過ぎなかつたのである。我々の救主は依然として単に久遠の尽十方無碍光如来であつたのである<sup>二</sup>と吐露している。しかし、郷里越後で「食雪鬼」と叫ぶほどの現実の自力執心に苦悩する曾我にとって、実験なき理想的な救済など到底間に合うものではなかつた。曾我は次のように述べる。

久遠の尽十方無碍光如来は我々の憧憬の対象、即ち我々の理想たるに止まり、単なる此を以て我々の救世主とすることが出来ぬ。かゝる信仰は自力聖道の自性唯心の悟りに沈むものである。救済は現実の問題である。

現実の人生の主体なる自我の大問題である。我々は自我の空影なる理想に依りて救はるゝことは出来ない。

三

今現在の我が身に救済を実験することが、曾我にとって刻下の純粹欲求であつたのである。自己執心の延長にある理想的、憧憬的な「久遠の尽十方無碍光如来」は、苦悩の現実を単に慰撫するのみでしかなく、それには到底満足することが出来なかつたのではないか。救済とは、清沢が「我は実に此念により現に救済されつゝあるを感ず<sup>三</sup>」と表明するような、今現在において苦悩する自己の「現実の問題」であり、絶望的に生き迷うしかない「現実の人生の主体なる自我の大問題」なのである<sup>四</sup>。

曾我はそのような自我における救済の具体相を、船に譬えて、

現前刻下の要求は空中の光明ではなくして、現実人生海上の弘誓の船である。久遠実成の法身如来は現実の自我の救済主ではない。現実世界の救主は亦必ず現実世界に出現し給ふ人間仏であらねばならぬ<sup>五</sup>

と述べる。法蔵菩薩が「空中の光明」としての憧憬の対象の法身のままでは、現実に苦悩する自己にとってはあまりにも縁遠きものではないだろうか。「現実の自我の救済主」とは、苦悩する我の「現実世界に出現」するもの

でなければ救主たり得ない。郷里において「現実の人生の主体なる自我の大問題」に惑う曾我の衷心からの要求は、どこまでも生死苦海に溺没しつつある我を、その海底より丸ごと抱きとる「弘誓の船」への乗托である。その意味において、「現実界の救主」たる法蔵菩薩は、苦悩の我が心中に応答する「人間仏」でなければならぬ。そして、

されば法蔵菩薩は決して一の史上の人として出現し給ひたのではない。彼は直接に我々人間の心想事成に誕生し給ひたのである。十方衆生の御呼声は高き浄光の世界より来たのではなく、又一定の人格より、客観的に叫ばれたのではない。彼の御声は各人の苦悩の闇黒の胸裡より起つた。法蔵菩薩の本願を生死大海の船筏と云ふは、御呼声が我が胸底我が脚下より起りしことを示すものである。世の一切の理想的宗教が「天の宗教」なるに對して、我法蔵菩薩の救済の宗教のみは、唯一の「地の宗教」であらせらるゝ。「光の宗教」は数多い、「船の宗教」は唯我真宗ばかりである。<sup>一六</sup>

と述べ、法蔵菩薩は「苦悩の闇黒の胸裡」に応化することを明らかにする。法蔵菩薩は、現前の苦悩する私の「心想事成」に降誕し、一切衆生の現実の闇黒の自覚において実験されるのである。すなわち曾我の求道においては、「疑の子」「食雪鬼」といった仏智疑惑の自己に法蔵菩薩は躍動するのである。<sup>一七</sup>これを親鸞に尋ねるならば、

弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて念仏もうさんとおもいたつこころのおこるとき、すなわち摂取不捨の利益にあずけしめたまうなり。弥陀の本願には老少善悪のひとをえらばれず。ただ信心を要とすとしるべし。そのゆえは、罪悪深重煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします。<sup>一八</sup>

との述懐となるだろう。「罪悪深重煩惱熾盛」という我一人の宿業にこそ、救済の場となるのである。またこれと同様に清沢は、「我が信念」において、

私には何にも分らない、となつた処で、一切の事を挙げて、悉く之を如来に信賴する、(中略)私は何が善だ

やら、何が悪だやら何が真理だやら何が非真理だやら、何が幸福だやら何が不幸だやら、何も知り分る能力のない私、随て善だの悪だの真理だの、非真理だの、幸福だの不幸だの、と云ふことのある世界には、左へも右へも、前へも後へも、どちらへも身動き一寸することを得ぬ私。此私をして、虚心平気に、此世界に生死することを得せしむる能力の根本本体が、即ち私の信ずる如来である。<sup>一九</sup>

と述べ、「私には何にも分らない」、または「身動き一寸することを得ぬ私」という自力無効の暗愚の我において、「悉く之を如来に信頼する」という一心帰命の信が発起し、そこに、我を生死せしめる「能力の根本本体」として如来を自覚するのである。

このように法蔵菩薩の降誕とは、自力無効にともなう宿業の自覚に実験される事実であるといえる。これについて後に曾我は一九四二（昭和十七）年七月の安居での『歎異抄聴記』において、

私は機の深信に就いて、三十年以上も前の話であるが、私は機の深信といふのは法蔵菩薩のつまり一つの自覚である。その時分は敢て深い体験をもつてみた訳ではなく、半分は自分の一つの論理で推して、機の深信は法蔵菩薩の自覚とこのやうに自分は考へてみたのである。機の深信のところは法蔵菩薩の眼を開く。機の深信といふと罪悪生死の凡夫といふこと、それがどうして法蔵菩薩の眼を開くのか。法蔵菩薩といふと阿弥陀如来の因位のお姿である。こんなことをいふと全く反対の見当違ひのことをいふと思はれるが、私は学生時代に機の深信は法蔵菩薩である、機の深信に依て法蔵菩薩の眼を開くと考へて、そんなことを書いたり他人に話したりしたことを覚えてゐる。確な覚えはないが自分の古い文章に記録してある。つまり我々がこの機の深信といふことに依て、そこに法蔵菩薩を感知する。法蔵菩薩の親様の心、親様そのものを感知する感である。<sup>二〇</sup>

と述べ、法蔵菩薩の自覚は機の深信によることを示している。法蔵菩薩とは、機の深信による永劫に流転輪廻し続ける私の罪悪の自覚の底から、我を久遠劫より救わんとして叫び続ける救済のはたらきそのものである。つ

まり救済とは、法蔵菩薩の自覚的明証であり、同時に現実の闇黒の我が身の自覚的事実である。そして、我に絶対無救済という闇黒を知らしめる機の深信こそ法蔵菩薩の実験に他ならないのである。どこまでも「そくばくの業をもちける身」において本願は「かたじけなさよ」として感得されるのである。曾我はその無救済の自己の自覚に足下から照破するはたらきを、「御呼声が我が胸底我が脚下より起りしこと」という実感を込めて「生死大海の船筏」、「地の宗教」、「船の宗教」としてここで譬えるのである。

### 第三項 信仰主体の確立―「自我の真主観」―

続いて曾我は自らの感得した他力救済について、「憧憬と救済は一つではない」と示し、現実の自我の救いの問題に接する我等において、救済とは「憧憬的な諸神仏の理想的なる呼声」たる光明に実現されるものではなく、絶望に沈む自己を救済せんとする法蔵菩薩の本願に実現されることを述べる<sup>三〇</sup>。これらを踏まえ曾我は、自らが感得した法蔵菩薩を次のように語る。

如來の本願力とは何ぞや。現実に自己を救ひ給ふ能力である。(中略)法蔵菩薩の本願は全く此と異なりて居る。彼は一面には人間仏としてそのまゝ久遠実成の阿彌陀如來にして、又同時に他の一面にはそのまゝ救を求むる所の自我の真主観であらせらる。私は此理りをば「如來は則ち我也」と表白し、又「如來我となる」と感じたのである。<sup>三一</sup>

法蔵菩薩は、「人間仏」として「久遠実成の阿彌陀如來」でありながら、現実の絶望に沈む自己において明証され、「そのまゝ救を求むる所の自我の真主観」であると述べる。つまり法蔵菩薩とは、「救を求むる所の自我の真主観」となつて、自己の苦悩を実験する主体であるといえよう。曾我はこのような法蔵菩薩の我への現行を「如來は則ち我也」と表白するのである。そして曾我は「法蔵菩薩とは何ぞや<sup>三二</sup>」とさらに問い、「如來を念ずる所の歸命の信念の主体がそれである<sup>三三</sup>」と端的に述べ、歸命する私の主体こそが法蔵菩薩であると明かし、

凡そ信心こそは我々の純主観の真生命である。是ばかりは客観の如来の方に成就することは出来ない。<sup>二五</sup>と述べ、救済する法蔵菩薩と無救済の自己との分限を明確にし、自己の信心に法蔵菩薩降誕という救済の事実が明確になることを示すのである。信心とは、「必ず不可」たる自己の真相と救済せんとする法蔵菩薩が一如なのである。我等が求道において発見すべきものこそ「純主観の真生命」に他ならない。信仰主体の確立とは、煩惱の手垢に汚れた我等の主観とは分限を異にする「純主観の真生命」の発見であろう。

さらに曾我は、救主たる法蔵菩薩の実験を以下のように語る。

久遠の父なる如来は遠劫より現在に罪悪生死の人生海に迷悶しつゝある私を救はんために御身を現実の娑婆海に投じ、直に私の真実究竟の主観となりて、私をして久遠以来無明長夜の夢を破り下された。彼は表面に私を汝と呼ぶと共に、隱彰には私をば直に我と観じ下されたのである。汝の問題は直に我が問題である、則ち汝をして罪業に拘へられしめたは我が責任である、則ち汝の罪業は直に我が罪業である。かくて彼は直に十方衆生の主観の秘密に接触せられた。汝は単なる汝に非ずして乃ち我なりと、茲に至心信樂の心を感發し給ひた。彼の感發はそのまゝ我等人間の感發である。私の感發の信を離れて彼法蔵菩薩の感發はないのである。<sup>二六</sup>

法蔵菩薩は「汝の罪業は直に我が罪業」として「至心信樂の心を感發」し、我等「十方衆生の主観の秘密」において信心となつて降誕した。「十方衆生の主観の秘密」とは、「疑の子」や「食雪鬼」といった恐るべき悪性をもった自己存在そのものである。そのような自己の闇の自覚という「人間の感發」を離れて「法蔵菩薩の感發」はない。「人間の感發」と一体に「法蔵菩薩の感發」はあるのである。

そして、このような救済の内実たる「至心信樂」の一念について次のように述べる。

五劫と云ひ、永劫と云ふ時、人は唯現在の自我を懸絶したる昔話と居る。けれども法蔵菩薩の至心信樂を感發し給へる一念は永劫を包容せる絶対の一念である。又私共の感發せしめらるゝ信の初一念と云ふも

永劫を含蓄せる絶対の一念である。此は事の一念にして同時に理の一念である。則ち事理無碍の一念である。されば祖聖は天親論王の『浄土論註』の「我一心」を以て広大無碍の一心と讃ぜられた。三世十方を包容せる一念である。信の現在は無量寿の大現在である。一念の外に後念はないのである。<sup>二七</sup>

「至心信楽」の一念において、法蔵菩薩は苦悩の衆生の「真主観」となるのである。つまり、衆生の信発起の一念に法蔵菩薩の「至心信楽」の実験と、衆生の無明性としての相対有限の迷執を超える絶対無限を感得するのである。その一念の内実について曾我は、法蔵菩薩を「汝の罪業は直に我が罪業」として、我が苦悩の中に救済する主体となつて、苦悩を担つて立ち上がったと自覚的に受け止め、その事実を天親は「我一心」と表白したのである。

そして、「自己は現に信の初一念に居る。此初一念を離れて信はなく、信の生命は唯現在に在る」、また「現前の信の一念の自覚を離れ」ないとして、「至心信楽」の法蔵菩薩は一念においてのみ自覚されることを明確に述べる。つまり法蔵菩薩は、「客観の所信位<sup>二八</sup>」として観念的に理解されるものではなく、現実苦悩において発起する信心の一念において感得されるものである。すなわち、『大経』において神話的に説かれる法蔵菩薩の兆載永劫の修行も、十劫の成仏もすべて、「大現実の信の一念の中に撰められる」事実なのである。この信の一念を離れては、救済も本願も一切が憧憬であり、法蔵菩薩は現実の我に何の効力をもたない「幼稚なる神話宗教」の一登場人物に過ぎないのである。<sup>二九</sup>最後に曾我は、

畢竟するに光明の憧憬は一切宗教の共通性であつて、他力宗教の特色ではない。我々は真に自己に反る時、讚光の宗教より、乗船の宗教に転ぜねばならぬ。(中略)我々は夢の如き讚光者たるべきではない。(中略)唯至大唯一の問題は浄土や如来の遠近に非ずして、自ら弘願の船を自覚せりや否やに在る。<sup>三〇</sup>

と、「讚光の宗教」を離れて、法蔵菩薩の自覚、換言すれば至心信楽の本願成就をもとする「乗船の宗教」に転ずべきことを述べる。このように曾我は、どこまでも他力浄土教は、自覚の教であることを示し、法蔵菩薩

の降誕の自証を因位の願行たる本願にまで聞思していったのである。曾我の徹底した自覚から離れることのない法蔵菩薩の推求、とりわけ『大経』に対する自覚解釈は、曾我一人の解放の事実を超えて、現実の十方衆生に『大経』の救済の事実を開放せしめるものであり、清沢の信念の真精神を明らかにしたといえよう。

「地上の救主」において曾我は、法蔵菩薩を「如来は我なり」と感得し、その内実を「帰命の信念の主体」に降誕した「純主観の真生命」として自覚した。曾我にとつてこのような法蔵菩薩の推求は、自己に本願の行信が如何にして自覚されるかという、本願の自覚への深まりであるといえよう。そのような思想的営為は、当時ただ単に讃仰の対象としての法蔵菩薩、果ては観念的にしか理解されてこなかった信心に、宗教的生命力を取り戻したといえる。またそれは松原が、

「地上の救主」をはじめ多くの論稿を発表していた曾我量深師の存在こそ、この洞の崩壊を大地から支える思想的支柱となっていたように思われてなりません。<sup>三</sup>

と述べたように、清沢の確立した宗教的信念を、曾我が自身の法蔵菩薩への思索よつて再興したことに他ならぬであろう。(ここでの「洞の崩壊」とは清沢亡き後の浩々洞の様相を語ったものであるが、これについては次節にて詳説する。)どこまでも自覚的な曾我の法蔵菩薩の推求によつて、親鸞が開顕し、清沢が近代に回復した真宗の仏道の真意義を明確にしたのである。

## 第二節 一人の聴聞

### 第一項 清沢満之没後の浩々洞

さてここで曾我が、郷里にて沈潜思索していた一九一三(大正二)年頃、清沢の信念のもとに集った僧伽であ

る浩々洞は瓦解の危機にあった。ここから時を遡り、清沢没後の浩々洞の様相を尋ね、その瓦解までの経緯について触れ、曾我の求道の意義を明確にしていきたい。

清沢が逝去して一年後の、一九〇四（明治三十七）年九月、安藤は京都真宗中学に赴任し、「浩々洞の三羽鳥」の一人である多田は、その前年の四月より浩々洞とは密接に交流を保ちながらも、洞を離れ千葉に居住して千葉教院を開き布教伝道していた。また暁鳥は、『精神界』の編集を務めながら「歎異鈔を読む」を連載し、『宗教清話』などの著作を出版していた。佐々木は仏典研究に勤しみつつ「親鸞伝」を連載、『実験の宗教』を著しながら、各々が清沢の顕した精神主義を世に広めんと奮闘していた。洞は様々な新しいメンバーを受け入れ、居を移しながら<sup>三三</sup>、一九〇九（明治四十二）年の春には浩々洞の成立十年目を迎え、同年の四月には『精神界』の百号を記念することとなり、また六月には清沢の七周忌を迎えたのである。暁鳥は当時について、

あなたが世を去られて後には、佐々木君と私と心を合はし、それに千葉に居つた多田君が同心一体となり、和田、曾我、安藤、原子の諸君と心を合はして、あなたと相談してこしらへた浩々洞も維持し、又あなたと相談して発行するやうになつた『精神界』も発展するやうになりました。あなたのお友達の方々や、門弟の人達の助によつて、あなたの信念を中心とする僧団のやうなものが全国にはびこるやうになりました。あなたの七回忌を東京で営んだ頃は全国の人々を驚かす位の勢でありました。<sup>三四</sup>

と回顧し、また、

先生が世を去られまして後は、大分加はつて来た友人達と共に、先生の名を、先生の徳を、先生の教へを世に伝えることに努力しました。日本の精神界の改造の為、仏教の改革の為に大気焔をあげました。さうして五六年もする内に日本中に響くやうになり、清沢宗なるものが出来るらしい勢力となりました。臘扇会は日本全国に設けられ、先生の絶筆『我が信念』は全国いづこにも読まるゝやうになりました。この凄じい勢ひを見て恐怖した古い頭の人達は、異安心者を以つて私共を目にするやうになりました。<sup>三四</sup>

と述べている。かくして、一九〇九（明治四十二）年、清沢の命日である六月六日をはさんだ三日間の日程で清沢満之七回忌の法要が厳修された。会場は、五日は真宗大学の講堂、六日は九段の仏教倶楽部、七日は浅草本願寺の広間において行われた。さらに法要は東京のみに留まらず、京都の他、大阪、神戸など全国二〇数ヶ所でも盛大に営まれ、「清沢宗」と称せられるほどの勢いがあったことから、精神主義は日本全国にわたって広まっていたことが窺える。

清沢の逝去の後、このような精神主義の一つの展開による信仰的隆盛が全国に普及をもたらすのであるが、それは同時に、浩々洞の門弟一人ひとりに、仏者としての求道の真偽と、独立者として如何にその信念を發揮させていくのが厳しく問われていくものであったと言えよう。すなわち、門弟それぞれが、独立者として清沢の信念確立の仏道を自らの業因縁の生活のなかで確かめる時節が到来したのである。既述したように、曾我においては、郷里において虚偽なる自己と対峙し、その徹底した内観の果てに法蔵菩薩を宿業の内奥に自証した。このような聞思の営みに、清沢の信念の根幹を近代において明確にし、精神主義の思想的支柱足り得るものを確立したのである。どこまでも清沢の門弟であることの証明は、自身が清沢の明らかにした信念確立の仏道を各々の業生活において表現することにある。その一人の闇を晴らさんとする求道において、清沢の出現の意義は明らかとなるのではなからうか。この清沢満之七回忌法要の盛行を期に、清沢が『阿含経』読誦の際に感得した「生死厳頭」の決意に立つことが浩々洞の門弟たちに求められたと言えるのではないか<sup>三五</sup>。

しかし、このような精神主義の全国的普及に反して、暁鳥が「この凄じい勢ひを見て恐怖した旧い頭の人達は、異安心者を以つて私共を目にするやうになりました」と述懐するように、伝習的安心に立つ門信徒も未だ多く、それらとの反目のなかで精神主義の全国的展開による信仰的高揚は、やがて一九三〇（昭和五）年における曾我、金子「異安心」問題を醸し出すことになるのである<sup>三六</sup>。

さて、清沢満之七回忌の法要の二年後の一九一一（明治四十四）年、京都本願寺では、親鸞の六百五十回忌の

御遠忌法要が厳修された。この頃暁鳥は、四月に「歎異鈔講話」を刊行し、鈴木大拙と佐々木は共訳で「英訳御伝鈔」を出版している。そして同年九月には、真宗大学が京都に移転開校することとなり、教職員は全て辞し、学生は京都に新設された真宗大谷大学に移されることとなった。それに際して、教鞭をとっていた曾我、佐々木、和田は教授の任を退き、佐々木は郷里三河の自坊へ帰郷、曾我、和田も帰坊することとなった。またこの年の冬には、多田も九年にわたる千葉教院の伝道生活を終えて三河五井へ帰ることとなった。

このような多くの洞人が浩々洞から去っていくなか、ひとり暁鳥は東京に残り洞の中心となっていたのである。この頃すでに暁鳥は「罪悪も如来の恩寵なり」等の論稿を発表し、恩寵的信仰生活に入っており、一切の事柄に如来の慈光を感恩するという恩寵主義が浩々洞に高調していた。この恩寵主義によって、浩々洞は瓦解の危機に陥ることになるのである。

## 第二項 浩々洞の瓦解―恩寵主義の隆盛―

暁鳥は、清沢満之七回忌法要の一カ月前の一九〇九（明治四十二年）五月、「罪悪も如来の恩寵なり」なる論稿を発表する。今一度その論稿を開くと、その一節には、

私は細々ながら、如来の光明中に住まさせて頂いて居ることを喜ばして頂いて居ります。（中略）妄念は常に止まず、悪行もなか／＼なほりませぬ。私はこの止まぬ妄念を苦にしたこともあつた、なほらぬ悪行を気にかけたこともあつた。然し今日では、之を苦しまずして反りて、この内に如来の恩寵を味はして頂いて居るのであります。私は世の中の一切の出来事は、順逆共に如来が私に降したまふ恩寵と喜ばして頂いて居る。私は讃めらるる時に如来の恩寵を感じると共に、謗られる時にも如来の恩寵を喜ぶのであります。（中略）私は如来が一切の罪悪を造り給ふとは思はぬ。けれども私の為して来た罪悪の総べてが恩寵の方便であつたと味はらずとするも味はぬわけにはまゐらぬのであります。三七

と述べられている。このような自己の罪惡などの一切を「如来の恩寵」として手放しに喜ぶという宿業の實驗なき恩寵主義は、後に晝鳥が、

自分は罪深い者であるが、この罪の深い私をこのまゝで抱き取つて下さるゝといふ都合のよい仏陀の恩寵三八と自ら慚愧せざるを得ない、無自覚で現実の苦悩の前には何の力も有さない信仰であつた。救済が予定され、自己にとって単なる「都合のよい」恩寵主義は、悪戦苦闘すべき自力執心に居直る欺瞞であり、自我の惡臭を振り撒く陶酔的妄想の世界に陥らせるものである。それは、清沢が身命を賭して近代に回復した自覚的信念を腐らせ、ただ「有難い」と言つて涙を流すような無自覚な力なき伝習的信仰へと頽廢させるものであろう。このような清沢の信念を顛落させる恩寵主義が、清沢亡き後の浩々洞に隆盛していたのである三九。

恩寵主義に浩々洞が揺れ動くなか、曾我はこの無自覚な恩寵を許さなかつた。それは第二章における曾我の精神主義批判の矛先が、当時から兆しをみせていた恩寵主義に対して向けられていたことから窺えよう。曾我は、洞内で蔓延る恩寵的信仰に対して、一九一〇（明治四十三）年八月に發表された「痛傷すべき生活四〇」において、次のように疑問を投げかける。

私共が自己の信念を告白する時、自己の至深の罪惡を信じ、同時に如来の至大の願力を信ずると云ふ。されど我等の此告白は果して一点の偽りなき告白であらう乎、此を想ふ時誠に戦慄せざるを得ぬことである。（中略）我等の自己を深く反省する時、常にかゝる虚偽の生活をなしつゝあることに深く驚き慚ぢねばならぬ。

（中略）我等は外に他力の信念を装ひつゝ、内には自力の我執を秘に懐くものである。四一

曾我は徹底して自己を内観し、我等のもっともらしい罪惡の告白の裏に潜む、現実の「虚偽の生活」と秘めたる「自力の我執」を見逃さなかつた。自己の現実の黒闇に苦悩する曾我にとつて、自己の罪惡を都合よく慰撫するような恩寵的信仰には到底浸れるものでなかつた。曾我には自己の裏に蠢く虚偽を許さない求道的な厳しさを常に抱いていたのであろう。また同様に、「自己を知らざるものは真に如来を知るものに非ず四二」においては、

如来の大慈悲を語るもの多し、而も如来を無限の智慧と知るもの甚だ少し。(中略) 信仰は単なる感情ではない、単なる感謝ではない、単なる熱涙ではない。信心は智慧である。「如来の智慧海は深広にして涯底なし」普く十方衆生の現実相を觀照し給ふは広にして涯なき所であり、各々の現実相を明利に洞察して一点の秘密を許さざる所は深にして底なき所である。されば如来の智慧海に入るとは深く自己の現実相を知ることである。かくて自己の現実の罪業を知る所の機の深信は是れ如来の智慧海の実験である。我等は到底如来の智慧海の広無涯を経験することが出来ぬ。而もその深無底を比較的に能く真味することが出来る。我等は如来の我を知り給ふ如く深広に自己を知ることが出来ぬが、而もその深広無涯底の仏智の少分を実験して、仏智の深広非所測を仰ぐと共に自己罪業海の深広無涯底を信ずるのである。<sup>四三</sup>

と述べる。信仰とは、一時の感情の昂ぶりに誤魔化されるものではない。信仰とは、仏智によって照破される現実の底なしの自己の罪業を信知する機の深信であり、それは同時に「如来智慧海の実験」であると曾我は述べる。どこまでも我等は「到底如来の智慧海の広無涯を経験することが出来ぬ」存在であり、機の深信という自己の罪業の深さの自覚において、「比較的」に「如来の智慧海」たる「深広無涯底の仏智」を少分実験するのである。曾我は、恩寵主義を否定し、自己の罪悪を「如来智慧海の実験」として自覚する仏道に立ち、暁烏ら恩寵主義に沸く洞人達を案じるのであった。<sup>四四</sup>

このように曾我が懸念していた恩寵主義は、自身では如何ともすることのできない不如意なる業因縁の到来によって破綻する陶醉でしかなかった。暁烏においては、一九一二(明治四十五)年における明治天皇崩御と一九一三(大正二)年の愛妻房子との死別により、その情緒的な恩寵の信仰はあえなく破綻し、絶望の淵に突き落とされるのである。暁烏はそのような絶望的心境を、「かくして私は凋落して行く乎<sup>四五</sup>」として書き記している。かくして、重たい業因縁の到来によって恩寵の信仰が破れた暁烏は、一九一四(大正三)年十月十七日、「来洞の知友には、敏は安田の土に葬られたとお伝へください<sup>四六</sup>」<sup>四六</sup>と言ひ残し郷里加賀の明達寺に戻り、郷里と東京を往

復しつつ洞との交流を保つのであった。

またこの頃浩々洞では、かつての洞人たちは地方へと分散しており、会遇する機縁もなかったため、互いの信仰を語らうことを願って、一九一三（大正二）年七月二十五日より五日間かけて浩々洞講習会が開かれた。沢柳政太郎、月見覚了を先頭に、在洞者他五十一名が集まった。この年の十月浩々洞は小石川区指ヶ谷町八九に移転する。在洞者は、清水俊栄、木場了本、藤原鉄乗であった。

さて、その翌年の一九一四（大正三）年の五月、約三年郷里にて生活していた多田が東上し、浩々洞を訪れた。

その際に当時在洞であった後輩の清水、藤原、木場らとその恩寵的信仰問題について論争となった<sup>四七</sup>。そこで多田はこの信仰の対立、また自己のこれまでの恩寵的信仰の動揺を単なる個人の問題とせず、浩々洞全体の問題として取り上げ、あらためて浩々洞の洞人大会を開催すべきことを要求した。かくして、同年七月末に前年度に引き続き、羽田の松谷元三郎の農園別荘を会場にして会合が開かれたのである。当時、京都大学の総長であった沢柳をはじめ月見、関根等の先輩も参加したのであるが、新旧の信仰の対立の溝は埋まることなく、激しく悲痛な会合に終わったようである。この会合では、いよいよ信仰の対立が深刻化しただけで、その一致は終に望まれなかった。ついに多田は、同年九月に「我は此の如く動転せり<sup>四八</sup>」、さらに十一月には「願わくは我が昨非を語らしめよ<sup>四九</sup>」を『精神界』に寄稿し浩々洞を去ったのである。また、郷里と東京を往復していた暁鳥は、翌年一九一五（大正四）年一月に『中外日報』に掲載された「暁鳥氏の噂」なる自身の暴露記事の掲載により、洞人も含む、あらゆる方面から厳しい非難を受けることとなる。これが一つの契機となり、暁鳥も永久に浩々洞から去ったのである。浩々洞がこのように揺れ動くなか、「浩々洞三羽鳥」の一人である佐々木は、一乗教の研究に没頭し、一九一二（大正元）年九月に、移転開校した真宗大谷大学に教授として赴任し、郷里から京都へと上京していた。かつて浩々洞を背負っていた暁鳥の凋落、多田の動転、佐々木の京都への赴任、そして洞の経済的な紛糾も併せて洞の解散は必至となった。ここに浩々洞は、崩壊の危機に瀕したのである。

### 第三項 「告白」——浩々洞魂——

郷里である北安田に帰った暁鳥は、浩々洞の代表だけは一九一五（大正四）年四月まで続けたが、実際の運営は彼等と信仰において対立していた藤原、木場らに任されていた。また、先の洞の崩壊と同時に『精神界』の廃刊も、佐々木、多田らによってすでに廃刊の辞が起草されていたが、その廃刊を衷心から惜しむ関根、月見らの調停によって、当時真宗大学を卒業の後に、越後で仏典研究に勤しんでいた金子に任されることとなった。金子は『精神界』第十五巻、第四号からその編集を委託されるようになるのであるが、その決意を次のように述べている。

従来、浩々洞代表者暁鳥敏兄及び精神界編輯主任多田鼎兄は此度一身上の都合に依り、其の地位を去られ、小生代りて之れを担任することゝ相成り候、願くは諸兄姉が靈護と策励の下に真実の意味に於て益々誌面の発展せんことを念じ候 但し同人として両兄共浩々洞及精神界に対し、執筆其の他に力を効さるゝことは変り御座なく候 金子大榮白<sup>五〇</sup>。

以来、金子を中心にして洞の運営は行われ、一時的にも解散の危機を免れその歩みを続けるのであるが、翌一九一六（大正五）年九月、金子は真宗大谷大学の教授への就任にともない離洞し京都へと赴任することとなる。崩壊の危機を逃れた浩々洞は、およそ二年にして再び頓挫を来したのであった。

浩々洞が大転換に迫られるなか、郷里越後に沈潜していた曾我は、これまでに既述したように信仰的危機に立たされ、悪戦苦闘の求道の果てに真宗の救済を実験し、その身において法蔵菩薩を自証した。しかしいまだ苦惱を抱え聞思する間、実母タツが、一九一六（大正五）年八月に逝去する。そして、その悲しみのなかで、翌月には東洋大学の教授として赴任することになる。この東上を契機にして、同年十月から浩々洞の運営を金子から受け継ぐことになるのである。曾我はその決意を「告白」と題する文章のなかで次のように発表する。

清沢師が門下の人々を率ゐて浩々洞を創立せられてから、最早や十五を満ちやうとします。私は今静にわが洞の変化多い歴史を遡つて、創立当時を想ふに、創立者等の簡潔の主張と素朴の生活とを通して、切実にして淳一なる原始人の本願を聞くのであります。ただ先師の偉大なる人格の光と、精練せられたる宗教とは、その滅後次第に固定して、宛然成立的宗教の形を具せんとするに至りたることは、臨終の際まで靈的奮闘を不断に続けられた先師の御本意でないことは勿論、またその高風を敬慕する私共同人の本真の志願ではないのであります。私共は各自に情実纏綿せる現在の自己を肯定し、これに満足すべきではありません。何卒常に無色透明の一如の源頭にかへり、この一如から新しく出現したいと願ひます。依て何時の間にか成立的教団となりかけて来た浩々名を還元し、新なる求道の団体、即ち純粹の精神的団体に改造し度いと思ひます。嘗て其の名の深い洞の歎美者であつた私共は、一転して同一の名の強い呪詛者となりました。而して種種苦しんだ極、一層是際奇麗に其の解散を思ふたこともありました。けれども一度わが心に銘した浩々洞魂は永久に死せざるべく、随て云何して名に対する愛執を解脱することが出来ませう。私共は各自の本願に立ち還り、この際われ等の団体をその当初の大精神に復帰し、此大心海から現実の人生に興したい願ひであります。(中略)親鸞聖人は「心を弘誓の仏地に樹て、情を難思の法海に流す」と云はれましたが、信心の根を深く弘誓の仏地の底にまで樹つる人にして、始めて法悦の情を無碍の難思の法海の中に流すことが出来るのであります。内外の業因にひかれて、帝都に投げ出された私は、今更に自分の内心の空虚と混濁とに悲痛せざるを得ないのであります。苟も心雲の道を求むる私は今や專一に善財童子の如く真の善知識を求めねばなりません。<sup>五二</sup>

創立十五周年を迎えた浩々洞は、すでに「簡潔の主張と素朴の生活とを通して、切実にして淳一なる原始人の本願」を喪失し頽廢してしまつた。清沢の威光と人格を自身に実験することなく無自覚に頽揚し、その柔軟で広大な「永久の未成品<sup>五三</sup>」たる清沢の信念を、「成立的宗教」、「成立的教団」へと墮してしまつた。自己の闇黒

への歩みを止めた断定的に固定化された信仰への愛執こそ、我等が忌避すべき求道心の死ではないか。そのような浩々洞を、純粹な「求道の団体」、「精神的団体」へと蘇生させるためには、「原始人の本願」を聞思すべく「常に無色透明の一如の源頭」の精神へと立ち返らなければならない。「原始人」とは法蔵菩薩であり、曾我においては善知識たる清沢満之その人であろう。そして、「浩々洞魂」とは、私の闇黒の只中に躍動する法蔵菩薩を自覚のために、最後の一息まで聴聞せんとする願生心ではないか。このように訴えた曾我は、「内外の業縁」による東上を機に、清沢の眞精神たる「浩々洞魂」の躍動を願わざるを得なかったのである。この「告白」の文章のもと、浩々洞の解散は決断されたのである。

また浩々洞の解散という転換期を担った曾我は、「自分の内心の空虚と混濁とに悲痛せざるを得ないのであります」とその心境を語るが、仏道とは「地上の救主」において法蔵菩薩を「自我の眞主観」として感得しながらも、日々迫りくる虚しさに沈む自己の内心を満たすべく求道し続けねばならないものである。曾我は止むことのない自力執心との格闘を『精神界』に告白しつつ、悲痛せざるを得ない自己からの解放を念じ、「浩々洞魂」の発露を求め続けたのである。まさに先に示した松原の、

「地上の救主」をはじめ多くの論稿を発表していた曾我量深師の存在こそ、この洞の崩壊を大地から支える思想的支柱となっていたように思われてなりません。<sup>五三</sup>

との述懐の如く、その孤独の求道のなかで独立者として深く沈潜思索していた曾我の存在こそ、「浩々洞魂」たる清沢の眞精神を発揮するものであったのである。

一九一六（大正五）年、浩々洞は解散した。曾我は洞の解散について、金子に十一月九日付けの手紙のなかで次のように言う。

もと／＼洞解散と云ふことは決して洞の名に愛執せない為でなく、寧ろ洞の名を愛する為に計つたことでありました。されば一層洞の名を純理想的のものとして、洞創設の本質旨に立ちかへりさへすれば、本部も

代表者も事務も自然に不要となるのですから、かくて小生の考を一層徹底せしめることが出来得ると信じまし（中略）浩々洞と云ふ家は永久になくなるので、何とも云へぬ程胸がすつとしました、小生は最早洞と云ふ家に居らぬのである。浩々洞は各自の主観の外にはないのである。我々は今後益々浩々洞魂を發揮して進まねばならぬのである。<sup>五四</sup>

洞の解散は曾我にとって、洞への「愛着」を断ち切るために行われたものではなく、むしろ浩々洞を愛し、その信念の發揮を願つてのものであった。形骸化した洞、つまり旧き信仰への固執は、今の業縁に迷う自己においては何の力も有さない憧憬でしかない。日々新たに満足をもつて生き得るためには、過去の信念に固執するのではなく、現在の迷いの只中における「浩々洞魂」の發揮が求められるのである。曾我にとって洞の解散は、信仰の行き詰まりではなく、むしろ洞の精神をその形骸から解き放ち、広く世に表現していくための決断であったといえるのではないか。

「浩々洞魂」はこの後、曾我の述懐の如く各人の主観において実験され、様々な活動を惹起することとなる。例えば、曾我においては「法蔵魂」として継承され、『大地』『見真』等の機関紙においてその心境を發表し、妻ケイとの死別を経て、一九二五（大正十四）年四月には大谷大学教授に就任するように、それぞれの時代、世において表現されていった。まさに、浩々洞の解散を経て、各々が各々の業において「浩々洞魂」を表現し、その發揮のために一人の聴聞道に立つことが求められたのである。

### 第三節 本願に生きる―「親鸞の仏教史観」―

さて、曾我の法蔵菩薩の感得から浩々洞の解散に至るまでの求道を追っていったが、先の法蔵菩薩降誕の実験

は、曾我を仏道に立たせたと同時に、先の「告白」の述懐の如く不断の聞法求道の生活を可能にしたともいえよう。その求道生活は、日々到来する苦悩から救済されつつある実験の連続であろうが、そのような苦悩の根はどこに断ち切られるのであろうか。

曾我は、一九二四（大正十三）年三月、東洋大学教授を辞任し、病妻ケイと共に再び郷里へと帰郷していた。しかし、その翌年の妻との死別の一カ月の後、四月から大谷大学の教授として赴任することとなる。しかし、一九三〇（昭和五）年三月、著書である『如来表現の範疇としての三心観』が宗義違反とされ、大谷大学を辞任することとなる。いわゆる「異安心」問題である。曾我の学生に対する影響力は大きかった。とりわけ、当時学生であった、訓覇信雄、松原祐善、北原繁麿、山崎俊英らは曾我を衷心より信頼し、尊敬していた。大学を追放された曾我は、同年九月にこの若き求道者らの元に京都鹿ヶ谷に発足した興法学園に招かれ、学生らの指導にあたるともに親鸞の精神を大衆に伝えることを求め、各地を巡回していった。松原は、曾我と共に九州柳川への巡行に同行した当時を回顧して、次のように述べている。

昭和六年の頃に曾我量深先生のお供をして北九州の柳川というところに行っていました。（中略）実は今でも思い出すが、その柳川に曾我先生を中心に、先輩の安田理深さんと同窓の山崎俊英と私とで行ったときのことなのです。ちょうどその頃に興法学園が始まったのですが、その興法学園というのは、実は金子大榮先生のお世話によって生まれたものなのです。そのようにして曾我先生を迎えて、講義をしてもらおうということから出たものです。興法学園は昭和五年、六年、七年と続いたのですが、昭和八年には金子先生が広島大学の教授に招聘されて、家を京都から移さなければならぬということになったのです。そのようにして金子先生が住居を移されますと、われわれの興法学園も自然と壊滅することになるのです。そのようなことがあって、昭和八年で興法学園はもう解散ということになり、われわれは帰ってくるわけです。曾我先生は昭和十年の還暦のお祝い以後は非常に元気で、若い者すらとても追いつかないほどに戻られました。しか

しまだこの興法学園のときは、ご自分でも「養老」というようなことを仰っていました。興法学園という名前は曾我先生から出たのですが、ご自身は老を養うというような風で、あまり元気がないのです。学園にやって来られても『成唯識論』などをずっと読んでいかれるだけでした。そのようにして曾我先生ご自身が養老などと言われるものですから、私たちも曾我先生のことを老、老と呼んでいたのです。しかし還暦以後の曾我先生のお元気というものは、それは大したものでした。そのまま九十六才まで元気でおられたのですからそうした曾我先生のお供をしたときの話に戻りますが、私たちが先生の前座をすることになったのです。そこで私と山崎君は「一つ、老を元気づけなければならぬのだ」というような話になりました。そうして私と山崎君が前座語りをやったのです。その次が安田さんの番でした。当時、安田さんは『究竟一乘宝性論』という如来の縁起の論書をずっと読んでおられました。そのような論書の話の話をずっとなされるのです。すると今度は曾我先生が下りてきて「君らは何じゃ」と言われるのです。そして「山崎は金子流だし、松原は高光流だ。まあ、よかったのは安田さんだけだ。安田さんは難しい話をすればそれでよいのだ」というような具合で、褒められたのは安田先生だけでした。そのような思い出があるのです。私はその時分はよく北間へ行っていたものですから、そのように言われたのかもしれない。ですが「そのように高光流だと言われても悪くはない。そこで元気を出して、曾我先生を元気づけよう」ということを思っていました。思い上がったものだと思います。<sup>五五</sup>

当時の曾我と興法学園の若き同人らとの様相を見てとれるが、松原が「この興法学園のときは、ご自分でも『養老』というようなことを仰っていました」、「ご自身は老を養うというような風で、あまり元気がないのです」と述懐するように、曾我は自らで「養老」と言うほどに、「元気がない」暗い心境にあったことが窺える。しかし一転して、還暦記念の講演を機に曾我は元気になり、その明るさは、松原が「若い者すらとても追いつかないほどに戻られました」、「還暦以後の曾我先生のお元気というものは、それは大したものでした。そのまま九十

六才まで元気でおられたのです」と述べるほどのものであった。このように生涯を通して曾我の黒闇が、その根底から照破される契機となった還暦記念の講演こそ「親鸞の仏教史観」であった。曾我の還暦記念講演会は、一九三五（昭和十）年五月十日から三日間、興法学園主催で行われた。曾我は、その講演の題目を「親鸞の仏教史観」と掲げ、群萌の宗教としての浄土真宗の連綿と続く歴史観を明らかにした。この歴史観の発見において我等の苦悩の根は裁断されるのではないか。ここから曾我の「親鸞の仏教史観」を尋ねていきたい。

まず曾我は、「親鸞の仏教史観」と題したことについて、親鸞は浄土真宗の祖師、浄土真宗を立教開宗したと常識的に解されているが、

一体浄土真宗を開くとはどう云ふことか、どうすることが浄土真宗を開くと云ふことか。それよりも一体浄土真宗と云ふは何事であるか、何をか浄土真宗といふぞ、其具体的内容如何。（中略）私は近来熟々『教行信証』を拝読して居りますうちに、此浄土真宗とは何ぞやと云ふ問題に当面しました。五六

と、そもそも浄土真宗とは一体何かという問題に直面したことを述べる。そして、

然るにふと感得したことは、浄土真宗と云ふのはこれは親鸞の体験せられた新しき仏教史観であったのである。親鸞が正しい仏教史に就ての見方、語り仏教史の伝統、仏道展開の歴史の正しい相、正しい仏道の精神、それを明かにした。だから浄土真宗と云ふのは語り親鸞の感受せられたる仏教史観の名乗である。五七

と、浄土真宗とは、親鸞が本願念仏の伝統に帰したという実験によって立つ仏教史観であり、それは、「仏道展開の歴史の正しい相、正しい仏道の精神」を明らかにしたものであると示す。さらにその仏教史観を、

始終悩みに悩んで居られます自己の真実の生死出離の問題が、法然上人を通して、如来の本願念仏の教と云ふものに依つてそこに明かになった。さうして更に法然上人を通して、其人格を通し流伝する仏道、即ち法然上人の教の伝統、其背景根源と云ふものに静かに深く遡つて行かれました。斯く二千年の昔に遡つて行かれまして、親鸞の今日迄二千年の仏教史によつて、其二千年の仏教史の根幹、そこには色々様々の

おみのりの百花が爛漫として絢を競うて居ります。所謂八万の法蔵を以て莊嚴せられて居ります所の仏道の歴史であります。其仏教発展の歴史、二千年の仏教展開の歴史、其仏教史の根幹となるものは何であるか。それが興法利生の久遠の因縁に依りて遂に親鸞をしてはつきりと其古来を一貫する歴史観、即ち仏教史の根幹精要を内観するの心眼を開かしめた。其史観こそ即ち浄土真宗といふものであつたのであります五八

と述べるのである。親鸞は法然との値遇における「如来の本願念仏の教」の感受によつて、「自己の眞実の生死出離の問題」が明確となつた。親鸞はその「法然上人の教の伝統、其背景根源」を遡ることにより、「興法利生の久遠の因縁」を骨子とする「仏教史の根幹精要」にまで看破する内観の眼を開かしめられた。そのような、自己の本願成就の実験から「二千年の仏教史の根幹」「仏教史の根幹精要」にまで見通す歴史観こそ浄土真宗であることを示すのである。それは単に積尊を仏教の開祖として、仏教がこれまで伝来してきたという「唯物的仏教史観五九」の立場を超えるものであり、したがつて、

親鸞の仏教は直に仏陀に成る教であり、仏陀を説く教である。仏をして眞に仏たらしめ、同時に衆生をして仏たらしめんとする教である。仏が眞仏たる覚証に依つて総ての人類が平等に仏に成るべき因道を開顕し給ひたのであります。(中略) 仏教と云ふものは仏に成る教、仏を説く教なのだ。畢竟するに親鸞の仏教は仏自証の教、自説の教である。或は仏能証能説の教である。六〇

と、親鸞の求め、開顕した浄土真宗なる仏道は、時節や機根を超えて我等にまで貫く、「仏をして眞に仏たらしめ、同時に衆生をして仏たらしめんとする教」であり、本願念仏の伝統の「仏自証の教」であると述べるのである。さらに曾我は親鸞の仏教史観について次のように論じる。

我が親鸞の求められました所の仏道、即ち吾等の先祖、所謂二千五百年乃至三千年の仏教歴史と云ふものは(中略) 吾等迷へる衆生が生命を賭けて仏を求め求めて、さうして遂に求め得た所の歴史的事証であります。吾等の祖先が一心にそれを求めて、一向にその上に歩み来つた所の仏道々場の歴史であります。決して此

頃の人が考へて居るやうに、根本仏教から小乗仏教に、小乗仏教から大乘仏教に、大乘仏教から一乗仏教に、又自力仏教から他力仏教にと云ふやうに、所謂進化発展したる歴史ではないのでありまして、さう云ふ歴史は仏教ではないのである。真実の意義に於ては仏教否定の歴史であります。真実の仏教の歴史は正しく衆生が仏に成る歴史的道程、即ち仏道円成の歴程であります。所謂興法の因内に萌し利生の縁外に催して、斯くの如くして釈尊を初めとして三千年の間、諸仏菩薩が歩み来つた所の歴史であります。これは絶対に間違ない事業でありました。<sup>六一</sup>

仏教とは、釈尊が何を説いたのかではなく、何を自証したのかという実際問題であり<sup>六二</sup>、「迷へる衆生が生命を賭けて仏を求め求めて、さうして遂に求め得た所の歴史的事証」であるのである。浄土真宗とは、原始仏教から小乗仏教、そして大乘仏教へと展開した「進化発展したる歴史」観ではなく、どこまでも「衆生が仏に成る歴史的道程」であり、「釈尊を初めとして三千年の間、諸仏菩薩が歩み来つた所の歴史」を我に実験する実践的な自覚道なのである。すなわち、本願念仏の伝統への帰入を内実とする歴史観こそが浄土真宗であるといえよう。曾我は、このような自覚にはじまる歴史観をもつ仏教史の根幹を、

仏教の二千年乃至三千年の歴史、その根幹は何であるか。それは『大無量寿経』である。親鸞に依れば仏教史の根幹は『大無量寿経』である。<sup>六三</sup>

と、『大経』流伝の歴史にあることを見出し、さらにその『大経』の歴史とは、

『大無量寿経』の歴史と云ふのは即ち弥陀の本願展開の歴史である。<sup>六四</sup>

と述べ、「弥陀の本願展開の歴史」であることを訴える。浄土真宗とは、『大経』を「真実教」として仰ぐ仏道であり、すなわち、それは衆生が仏になるといふ本願成就の仏道である。この『大経』に説かれる本願念仏の伝統が、釈尊の自証以前より脈々と底流し続けているのである。曾我は、この親鸞が明らかにした廣大無辺の仏道を、

親鸞の道と云ふものは自証の道である。(中略)親鸞の道は弥陀の本願の道、本願展開の久遠現行の歴史の中に交錯して居る。其歴史の中に生れ、其歴史の中に生き、其歴史の中に死んだ。歴史の中に生きた、それが即ち現生正定聚であります。歴史の中に死んだ、それが即ち無上涅槃である。此阿弥陀の本願の歴史に於て生きた、生きたが故に即ち彼は現代に於て生きて正定聚不退転である。又随つて彼は此歴史に於て静かに骨となつて眠ることが出来る、それは即ち必至滅度である。それは観念ではない、事実である。<sup>六五</sup>

と示す。まさに浄土真宗の仏道とは、本願念仏の歴史の我への成就であり、親鸞はその歴史に一切を任せて生死する我を、「本願を信受するは、前念命終なり。即得往生は、後念即生なり<sup>六六</sup>」と稟受し、本願の信受に開示される主体的な生を現生正定聚と決したのである。そして、そのような歴史とは具体的には、

本願が自ら展開したところの歴史、その本願展開の歴史の中に吾々が呱呱の声を挙げ、そこに吾々は生き、そこに於て呼吸し、そこに於て吾々は骨となつて本の土に還る、かう云ふ歴史であります。<sup>六七</sup>

という本願自証の歴史である。このようにして曾我は、浄土真宗が一切衆生の本願念仏の歴史に立ち続けていることを感得し、本願の成就とは、その歴史の我一人における自覚であることを明確にしたのである。このような一人の生死流転の永劫より現動し続ける本願念仏の伝統の自覚において、我らの黒闇の根は断ち切られるのであり、先の述べた曾我の還暦以後の「若い者すらとても追いつかないほど」の底抜けの明るさがあるのではないか。本願の歴史の掌中にある現生正定聚という現実の我の発見において、一人の業を担って、本願に立ち上がるという願生浄土の歩みがあるのである。

- 一 「地上の救主」『曾我量深選集』第二卷、四〇九頁
- 二 「曾我量深先生に導かれて」『他力信念の確立』二二六頁―二二七頁
- 三 紙面の都合上、唯識を底流とする法蔵菩薩の非神話化という思想的當為の考察については割愛した。
- 四 「法蔵菩薩」『曾我量深選集』第十二卷、一〇六頁
- 五 『法蔵菩薩と阿弥陀仏』七頁
- 六 『臘扇記』『清沢満之全集』第八卷（岩波書店）三六三頁
- 七 「我如来を信ずるが故に如来在ます也」『曾我量深選集』第十二卷、一四四―一四七頁
- 八 曾我は、次のように述べる。
- 清沢先生の教えというものは、お前は如来あるがゆえに信ずるのか、また、われわれが如来を求めるがゆえに如来があらわれたものか、どういうものか。それを、われわれに、考えてみよと。しかし、これは、結局決めることはできないのでしよう。決めることができたときには、自分は死んでもうている。また、死んでもうたからというて、決まったというわけではないのであります。これがあるがゆえに、こういう問題をもっているから、今日まで歩かせていただいた。そういうことがわかった。こういうようなことは、人生の不思議というのでありますか、仏法の不思議というのであるか。とにかく、そのような問題を掲げて教えてくださったのが清沢満之先生。だから、清沢先生がなかったら、だれもそういうことを教えてくださる人はなかったらどうと思いません。
- （同前、一四八頁）
- 九 「地上の救主」『曾我量深選集』第二卷、四〇八頁
- 一〇 「後記」『曾我量深選集』第二卷、四六〇―四六一頁参照
- 一一 「地上の救主」『曾我量深選集』第二卷、四一〇頁
- 一二 同前
- 一三 「他力の救済」『清沢満之全集』第六卷（岩波書店）三二九頁

二四 「地上の救主」『曾我量深選集』第二卷、四一〇頁取意。また曾我は同頁において、尽十方無碍光は、「一切の諸神諸仏菩薩の名号を包括」し、「人間一切の志願を具備統一する」ものであるから、その意味においては「人間の最高最大の理想として深き憧憬を捧げずに居られぬ」と述べている。しかし、それが自証されることなく単なる「光明の理想に止まるならば」、相対的に娑婆と自己の無明性を仏智として照らす「智慧の燈炬」としては足りるものではあるが、「現実の生死大海の苦痛を排除する所の行業の船筏たることが出来ぬ」と述べる。つまり理想的光明では、娑婆と自己を闇と知らされるのみであって、その闇の只中に迷う我を救いとる力はないのである。それは、ただ娑婆的な分別心を翻して、娑婆よりも仏法が優れているという新たな分別心に転じただけに過ぎない。光明は、闇に埋没するしかない絶望的な現実の苦悩の上でありながらも、我と如来という相対性を突破して、一如として生きてはたらしきでる具体的な力であればならぬことを述べるのである。

二五 同前、四一〇—四一一頁

二六 同前、四一二頁

二七 水島は曾我の法蔵菩薩の実験による救済の内実を、

実に法蔵菩薩は、苦悩の我の「心想事成に誕生」する。したがって救済とは、法蔵菩薩による明証的事実であり、同時に現実の闇黒の我の自覚的事実であろう。その明証性主観性を、(中略)曾我の言葉によって確かめれば、「機の深信は是れ如来智慧海の実験である」になろう。まことに救済とは、苦悩の自己の闇黒を、「如来の智慧海の実験」と受領することであった。それは、仏智による自己の闇黒の証知であり、したがって、闇黒を闇黒と証知することは、仏智による我が主観における明証的実験である。つまり、闇黒なる我における深広無涯底の仏智の実験が救済であり、実際的に言えば、我に無救済という闇黒を知らしめる機の深信こそ、如来の実験に他ならないのである。

〔近・現代真宗教学史研究序説—真宗大谷派における改革運動の軌跡—〕 一二三頁)

と示し、機の深信において法蔵菩薩は躍動することを述べている。

二八 「言行篇」『定親全四』三一—四頁

二九 「我が信念」『清沢満之全集』第六卷〈岩波書店〉一六二頁

三〇 「歎異抄聴記」『曾我量深選集』第六卷、一五五—一五六頁

三一 「地上の救主」『曾我量深選集』第二卷、四一—三頁取意

- 二三 同前、四一三頁  
 二三 同前、四一四頁  
 二四 同前  
 二五 同前、四一五頁  
 二六 同前、四一七―四一八頁  
 二七 同前、四一八頁  
 二八 同前、四一五頁  
 二九 同前、四一八―四一九頁取意  
 三〇 同前、四二〇頁  
 三一 「曾我量深先生」『松原祐善講義集』第二卷、三一―三二頁  
 三二 一九〇四（明治三十七）年九月、浩浩洞を本郷曙町一六番地から東京都豊島郡巢鴨村九七九番地に移し、曾我量深、暁鳥敏、佐々木月樵、原子広宣の四人が居住する。一九〇七（明治四十）年には、曾我、原子が出洞、新たに秋には加藤智学、隈部慈明が入洞。一九〇九（明治四十二）年三月には五年間の巢鴨時代が終わり、小石川区大塚仲町二八番地に移転、この時代に東京大学の木場了本、京極逸蔵、清水俊英、二年後には牛腸鉄乗、谷内正順らが入洞する。
- 三三 「蘭に対して」『暁鳥敏全集』第三部第二卷〈香草舎〉一九七―一九八頁  
 三四 「清沢先生へ」『暁鳥敏全集』第三部第二卷〈香草舎〉二六二頁  
 三五 『近・現代真宗教学史研究序説―真宗大谷派における改革運動の軌跡―』六八頁参照  
 三六 このような伝習的な安心了解と清沢の信念にもとづく近代教学との対立について水島は、その対立は、たとえば曾我、金子「異安心」問題や戦後の「開申」事件などに象徴されるように、近・現代真宗史上にさまざまな事態を呈していたが、それらは単なる教義的な対立を超えた、むしろ革新的な近代教学と保守的な伝統教学との思想的対立であったと言える。
- （『近・現代真宗教学史研究序説―真宗大谷派における改革運動の軌跡―』六八頁）
- と、教義上の対立ではなく、近代教学と伝統教学との思想的対立にあったことを指摘している。
- 三七 「罪悪も如来の恩寵なり」『暁鳥敏全集』第二十一卷〈涼風舎〉四九七―四九九頁

三八

「更生の前後」『暁鳥敏全集』第十二卷（涼風舎）三〇頁

三九

浩々洞の洞人であった安藤州一は、当時の暁鳥、多田を、

暁鳥は大胆に一元論を直進する、「精神主義と性情」の一文は、君の一元論を最もよく表明して居る。（中略）  
多田は天性の道德主義、何処までも善悪を区別する二元論者であった。

（「浩々洞の旧懐」『資料清沢満之』二四四頁）

と批評し、当時の暁鳥、多田の二人の思想信仰を共に恩寵主義として特徴づけて、その相違を一元論的と二元論的に見ている（「曾我量深先生」『松原祐善講義集』第二卷、三一頁参照）。また松原は、安藤州一の、この二人における恩寵主義に対する批評を、

暁鳥師の場合は当時の自然主義的な思潮の影響を強くうけ、人間の赤裸々な真実の姿として本能的獸性を大胆に直視し、煩惱のままに如来の恩寵を歎び、多田師は性来倫理的な性格であり、つねに人間理性の相剋に悩み、罪障の深きに苦悩して、そこにそそがれる如来大悲の恩寵を讃えたのであります。謂わば罪業深重の身ながら、煩惱にも拘らず、却ってそこに如来の恩寵を仰いでいたのであると安藤州一師は批評するのであります。  
（「曾我量深先生」『松原祐善講義集』第二卷、三一頁）

と紹介している。

また、安藤は佐々木については、

佐々木はそんなに苦悶する姿は見えぬ、煩惱即菩提の一乗教を学んでも、道德生活は極めて常識的で、暁鳥の大胆無く、多田の深刻なく、私はたゞ善悪を分けて行きたいといふ程度であった。  
（「浩々洞の懐旧」『資料清沢満之』二四四頁）

と述べている。佐々木は、恩寵主義に埋没する暁鳥、多田とは本質的に異なっていたことが窺える。

四〇。一九一〇（明治四十三年八月）「暴風駛雨」『精神界』第十卷、第八号

四一。「痛傷すべき生活」『曾我量深選集』第四卷、二九五―二九七頁

四二。一九一二年（明治四十五年）五月「暴風駛雨」『精神界』第十二卷、第五号

四三。「自己に知らざるものは真に如来を知るものに非ず」『曾我量深選集』第四卷、三二八―三三〇頁

四四。また曾我は後に「光胎を出で、」において、

常に大悲の遍照の光胎に、安らげくあらんと欲するは、我等の恐るべき妄念である。何故に赤裸々たる原

始の自己に還らないのであるか。而して如来の原始的の大願心に触れないのであるか。われ等はただ恩寵裡に感謝の名目の下に、姑息の生活することは出来ない。われにして真に恩寵の真意義に到想したならば、われは直ちに恩寵の光胎を去らねばならぬ筈である。(「光胎を出で」『曾我量深選集』第三卷、二二頁)

と述べ、「常に大悲の遍照の光胎に、安らけくあらんと欲する」「恐るべき妄念」たる恩寵を脱却して、「原始の自己」に還るべきことを示している。

<sup>四五</sup> 「かくして私は凋落して行く乎」『暁鳥敏全集』第二十二卷〈涼風舎〉十五頁

<sup>四六</sup> 同前、七二頁

<sup>四七</sup> 恩寵的な浩浩洞先輩諸氏と後輩らとの衝突の兆しは、一九一三(大正二)年十月に『精神界』に投稿された、「先輩を葬るのさ、高光兄もいうてゐた、どうも吾々の先輩は近來けしからぬ、精神界は丸で駄目になった、いはゞ先づ墓場のやうなものさ、甘くきりもりした田舎の金持の墓場さ、少しも之れといふ生き／＼した文章などは発見されぬ、凡てが事勿れ主義で、唯だありがたげに書いてあるばかりだ、あれでは困るよ。近頃の文章はどう読ませて貰ふても自分に触れるものなど一つもない。かういつたら、それなら貴様がやれと、怒られるかも知れぬが、僕は飽くまで自分の田を拓いて行くさ、吾々の如来様はさうお芽出たいお方でないのだからな。かういうてゐた。それで自分もさう思う。大体人氣に投ずる為の信仰でないからな、人に褒められて、ありがたられて、お礼貰うて、そして南無阿弥陀仏。こんな事で寝込んで仕舞ふ様では精神主義なんていふ丈が野棒さ、人生は矢張り奮闘だよ、随つて信仰そのものも奮闘さ、先輩が寝てゐたら叩き起して戦を挑むのだ。大にやるといふのはつまりこの事さ。それで精神界の内容なども十年一日で困るから、今日からガラリと変えやうじやないか。」かういつて燃えあがつてゐた

(「洞人語」『精神界』第十三卷第十号)

との藤原の一文から窺うことができる。これに木場、清水が加担し、山辺習学、赤沼智善、柏原祐義が後押しした。このようにして、暁鳥、多田、佐々木の『精神界』創設者らと新人が相対したのである。藤原は十月号の編集で精神主義も恩寵主義も遠ざけて創刊以来の編集を変えてしまった。しかしこの編集方針の変更が、浩浩洞を離れて遠く地方にいる人らには疑惑をおこさせたのである。(『暁鳥敏伝』一八七頁参照)

<sup>四八</sup> 『精神界』第十四卷、第九号

- 四九 同前、第十一号
- 五〇 「謹告」『精神界』第十五卷、第四号
- 五一 「告白」『曾我量深選集』第四卷、三九三―三九四頁
- 五二 「後記」『宗教の死活問題』一二二頁
- 五三 「曾我量深先生」『松原祐善講義集』第二卷、三一―三二頁
- 五四 「両眼人」七一―七二頁
- 五五 『樹心』第十一号
- 五六 「親鸞の仏教史観」『曾我量深選集』第五卷、三九二頁
- 五七 同前
- 五八 同前、三九三頁
- 五九 同前、三九五頁
- 六〇 同前、三九六―三九七頁
- 六一 同前、四〇一頁
- 六二 同前、三九八頁参照
- 六三 同前、四一八頁
- 六四 同前、四二四頁
- 六五 同前、四四八―四四九頁
- 六六 「漢文篇」『定親全』一三三頁
- 六七 「親鸞の仏教史観」『曾我量深選集』第五卷、四五〇頁

## 結

本論では「近代における凡夫の自覚道」と題し、清沢、曾我の求道を通して、「そくばくの業」に躍動する本願自証の仏道の具体的内景を探っていった。清沢においては、その実験を『臘扇記』に、「自己トハ他ナシ 絶対無限ノ妙用ニ乗托シテ任運ニ法爾ニ此境遇ニ落在セルモノ即チ是ナリ」と表白し、曾我にいたっては孤独の求道実践に「食雪鬼」なる虚仮不実の自己の実相を自覚し、その自覚を原型にして宿業を「場所」に降誕する法蔵菩薩を実験し得たのである。このような清沢、曾我の求道を尋ねて明確なように、我が宿業の自覚とは、悪戦苦闘の生活実験によるものである。観念ではない、極めて具体的な生活の苦悩において自力無効は実験され、そこにはじめて本願、すなわち法蔵菩薩の実感が許されるのではなからうか。そして、法蔵菩薩の自証という信仰体験は、信仰を信仰たらしめる本願念仏の伝統への覚醒である。この本願の伝統への覚醒に、迷いの中にあつて本願に立ち上がるという願生浄土の歩みが我らに恵まれるのである。このような内実をもつ凡夫の自覚道とは、『大経』相応の本願成就の仏道である。我等は、この清沢、曾我という間違ひのない本願自証の仏道の伝統に直参し、我一人の法蔵菩薩の自覚に目覚めなければならない。

註

—  
『臘扇記』 『清沢滿之全集』 第八卷（岩波書店） 三六二頁

## 参考文献（著者名順）

〔全集・選集〕

- ・定本親鸞聖人全集／法藏館（一九六九年）
- ・真宗聖教全書／大八木興文堂（一九四一年）
- ・暁烏敏全集／香草舎（一九五六―一九六一年）
- ・暁烏敏全集／涼風学舎（一九七五―一九七八年）
- ・清沢満之全集／法藏館（一九五三―一九五六年）
- ・清沢満之全集／岩波書店（二〇〇二―二〇〇三年）
- ・曾我量深選集／彌生書房（一九七〇―一九七二年）
- ・曾我量深講義集／彌生書房（一九七七―一九九〇年）
- ・曾我量深講義録／春秋社（二〇一一年）
- ・高光大船著作集／彌生書房（一九七三―一九七四年）
- ・寺川俊昭選集／文栄堂（二〇〇八―二〇一三年）
- ・西田幾多郎全集／岩波書店（一九八七―一九八九年）
- ・福澤諭吉全集／岩波書店（一九六九―一九七一年）
- ・松原祐善講義集／文栄堂（一九九〇―一九九一年）
- ・安田理深選集／文栄堂（一九八三―一九九四年）

・吉田久一著作集／川島書店（一九八九―一九九二年）

〔共著・編集〕

・『真宗聖典』／東本願寺出版部（一九七八年）

・大谷大学編『無尽燈』／無尽燈社（二八九五―一八九七、一八九七―一九一九年）

・大谷大学真宗総合研究所編『臘扇記「注釈」』／法藏館（二〇〇八年）

・大谷大学真宗総合研究所真宗同朋会運動研究班編『同朋会運動の原像―体験告白と解説―』／法藏館（二〇一四年）

・大谷大学百年史編集委員会『大谷大学百年史』、『大谷大学百年史（資料編）』／大谷大学（二〇〇一年）

・教化研究所編『清沢満之の研究』／教化研究所（一九五七年）

・教学研究『清沢満之―生涯と思想―』／東本願寺出版部（二〇〇四年）

・行信の道編輯所編『真宗再興の歩み』／彌生書房（一九五〇年）

・浩々洞『精神界』／精神界発行所（一九〇一―一九一九年）

・樹心事務局『樹心』／樹心事務局（二〇一四年）

・曾我量深・松原祐善・水島見一『他力の救済（決定版）』／方丈堂（二〇一五年）

・松原祐善講話集刊行会編『他力信心の確立―松原祐善講話集―』／法藏館（二〇一三年）

・松原祐善・寺川俊昭『定本清沢満之文集』／法藏館（一九七九年）

・田原由紀雄・橋川惇編『傑僧訓覇信雄―評伝・語録・風姿―』／白馬社（一九九九年）

・津曲淳三編『曾我量深先生の言葉』／大法林閣（二〇一一年）

・廣瀬杲編『両眼人―曾我量深・金子大榮書簡』／春秋社

- ・藤田正勝・安富信哉編『清沢満之―その人と思想―』／法藏館（二〇〇二年）
- ・坂東性純・伊東慧明・幡谷明『浄土仏教の思想』第一五巻／講談社（一九九三年）
- ・仏教清徒同志会編『新仏教』／仏教清徒同志会（一九〇〇―一九一五年）
- ・松原祐善編『高光大船の世界』／法藏館（一九八八年）
- ・松本梶丸編『生命の大地に根を下ろし―親鸞の声を聞いた人たち―』／樹心社（一九八七年）
- ・柏原裕泉・千葉乗隆・平松令三・森龍吉編『真宗史料集成』／同朋舎（一九七四―一九八二年）
- ・山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』／法藏館（一九五一年）

〔単著〕

- ・池田英俊『明治の新仏教運動』／吉川弘文館（一九七六年）
- 『明治の仏教―その行動と思想―』／評論社（一九七六年）
- 『明治仏教教会・結社史の研究』／刀水書房（一九九四年）
- ・今村仁司『清沢満之の思想』／人文書院（二〇〇三年）
- ・柏原祐泉『近代大谷派の教団―明治以降宗政史―』／真宗大谷派宗務所出版部（一九八六年）
- ・金子大榮『真宗学序説』／文栄堂（一九六六年）
- ・神戸和麿『清沢満之の生と死』／法藏館（二〇〇〇年）
- 『清沢満之―その思想の軌跡―』／法藏館（二〇〇五年）
- ・曾我量深『法蔵菩薩と阿弥陀仏』／中道社（一九六三年）
- 『宗教の死活問題』／彌生書房（一九七三年）
- 『浄土の真宗』／仏教書林中山書房（一九八〇年）

- ・末木文美士『明治思想化論』／トランスビュー（二〇〇四年）
- ・高光一也『生活の微笑』／教育新潮社（一九六二年）
- 『これでよかった』／法藏館（一九八四年）
- ・津曲淳三『親鸞の大地―曾我量深随聞日録―』／彌生書房（一九八二年）
- ・寺川俊昭『親鸞讃歌』／東本願寺出版部（二〇〇八年）
- ・西村見暁『清沢満之先生』／法藏館（一九五一年）
- ・延塚知道『「他力」を生きる』／筑摩書房（二〇〇一年）
- 『求道とは何か』／文栄堂（二〇〇四年）
- 『『教行信証』の構造』／東本願寺出版部（二〇一三年）
- 『教行信証―その構造と核心―』／法藏館（二〇一三年）
- ・野本永久『暁烏敏伝』／大和書房（一九七四年）
- ・長谷正當『浄土とは何か―親鸞の思索と土における超越―』／法藏館（二〇一〇年）
- ・久木幸男『検証清沢満之批判』／法藏館（一九九五年）
- ・星野元豊『講解教行信証』／法藏館（一九七七年―一九八三年）
- ・本多弘之『親鸞の鉱脈―清沢満之―』／草光舎（一九九二年）
- ・松原祐善『無量寿経に聞く』／教育新潮社（一九六八年）
- 『大無量寿経講讃』／東本願寺出版部（一九七五年）
- 『浄土と娑婆』／法藏館（一九八二年）
- ・水島見一『近代真宗史論―高光大船の生涯と思想―』／法藏館（二〇〇四年）
- 『近・現代真宗教学史研究序説―真宗大谷派における改革運動の軌跡―』／法藏館（二〇一〇年）

『大谷派なる宗教的精神―真宗同朋会運動の源流―』／東本願寺出版部（二〇〇七年）

『信は生活にあり―高光大船の生涯―』／法藏館（二〇一〇年）

『苦勞はいいもんや―聞法の生活―』／文栄堂（二〇一四年）

・安田理深 『信仰についての対話Ⅰ』／草光舎（一九九七年）

『信仰についての対話Ⅱ』／草光舎（一九九七年）

・安富信哉 『清沢満之と個の思想』／法藏館（一九九九年）

・山本伸裕 『「精神主義」は誰の思想か』／法藏館（二〇一一年）

・吉田久一 『日本の近代社会と現代』／評論社（一九七〇年）

『近現代仏教の歴史』／筑摩書房（一九九八年）

〔論文〕

・伊東恵深 「近代真宗学の課題―清沢満之と曾我量深の応答を手がかりとして―」・『現代と親鸞』第九号／親鸞  
仏教センター（二〇〇五年）

・加来雄之 「内観の系譜」・『親鸞教學』五十八号／大谷大学真宗学会（一九九一年）

「宗教的人格の探求―曾我量深における法蔵菩薩論」・『親鸞教學』七十二号／大谷大学真宗学会（一  
九九八年）

・西本裕攝 「現在の信念における無限大悲の実現―清沢満之における「現在安住」の時間的側面に関する考察―」・

『親鸞教學』八十七号／大谷大学真宗学会（二〇〇六年）

・長谷正當 「場所的論理と浄土教」・『西田哲学会年報』／西田哲学会事務局（二〇〇七年）

- ・松山大「曾我量深の『仏説観無量寿經』における釈迦領解」・『宗教研究』八十八号／日本宗教学会（二〇一四年）
- ・水島見一「曾我量深の自覚道（上）―「法蔵菩薩」論―」・『親鸞教學』九十八号／大谷大学真宗学会（二〇一二年）
- 「曾我量深の自覚道（下）―「法蔵菩薩」論―」・『親鸞教學』九十九号／大谷大学真宗学会（二〇一二年）
- 「大谷大学の学的精神―清沢満之・村上專精―」・『親鸞教學』一〇三号／大谷大学真宗学会（二〇一四年）

