

清沢満之の「精神」について

寺川俊昭

清沢満之がその信念の表明に、精神主義の名を与えたのは、漸く純熟して来た彼の信仰内容が、やや整理された形で、浩々洞から発刊された『精神界』という雑誌の創刊号に社説として発表され、以後号を追って彼の文章がこの雑誌に載せられて世に問われたという、いわば偶然の事情によると伝えられている。しかしこのことによって、精神という明治の新鮮な世間語は、絶対他力の信仰という、清沢満之がその求道の苦闘を通して逢着し、自分の信念として世に捧げた、浄土真宗の信を表わす独自の意味を与えられることとなったのである。以下私はこの論文に於いて、精神主義の名に託して、清沢満之が表わそうとした内面の世界を尋ねて行きたい。

一

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

よく知られているように、これは「精神主義」の名のもとに最初に発表された文章の、最初の部分である。この文章の中で清沢満之自身が与えた定義に従うならば、精神主義とは、絶対無限者である如来に触れた人間の精神の展開す

る過程である、と了解することができよう。この精神主義に、私は二つの契機を見ることができようと思う。その一つは、絶対無限者に触れた自覚、即ち如来を信ずる心であり、今一つは完全なる立脚地を得た精神が、処世の大道として展開するということである。若し、ここで言われている世に処するの道というものを、一応倫理と限定して言い換えてみるならば、信仰は倫理に基礎を与え、そこに独自の倫理を展開する。こういうことを、この文章は意味しているに外ならない。実はこの点に、即ち信仰が倫理をその契機として持ちながら展開している、という点に、精神主義として表明された清沢満之の信念の、極めて力動的な独自性を見ることができるのである。

彼の晩年の文章、殊に「我が信念」に表白されている信境を知るものは、この見解に対して、恐らく或る種の疑難を抱くかも知れない。しかし、言うまでもないことであるが、「我が信念」はその直前に書かれた「宗教的道德（俗諦）と普通道徳との交渉」と対になっているものであり、信念の人と言われた彼は、同様の重さを以て、道義の人とも言われた人である。恐らく倫理的嚴肅主義のところ、清沢満之の真骨頂があると言うことができるのであって、確かに我々は彼の行業を見る時、その人格に於いても、その求道の歷程に於いても、又その信念確立の後に於いても、一貫して倫理との厳しい格闘を見ることができると言える。このことは取りも直さず、彼自身が上記の文章の中で、「精神主義は吾人の世に処するの實行主義にして」と語っているように、その置かれた具体的な状況の中で、一個の人間として如何に行動し実行するののかという実践の問題が、彼の極めて切実な課題であったことを物語るものではなからうか。とすれば、彼の最大の問題であった信念とは、一面では人間を無限他力に乗託して生きる者であることに目覚めしめるはたらきであると共に、他面では、その実践を内面から促し、支え、意味づけるところの根源的な力であった、と解することができるようである。

このことを言い換えれば、若し人間を業縁存在として把えるならば、その具体的な状況の表徴である外物他人との、のっぴきならぬ業縁関係の中で、行動することを意欲し或いは余儀なくされて在るのが人間存在であるが、この人間存在を根底から意味づけると共に、更にそこに、真に自由な行為を發動させて来るはたらきが、言うところの信念である。このような意味に於ける処世の大道としての精神主義の面目は、よく知られたあの「他力の救済」の冒頭に記された、

「我、他力の救済を念ずるときは、我が世に処するの道開け、我、他力の救済を忘るときは、我が世に処するの道閉づ。」(全VI五八頁)

という文章に、余すところなく表明されているのであろう。清沢満之が提唱し、世に捧げた精神主義に、私は先ずこのような構造を見る。

一応このような了解を踏まえて、改めて問うてみるならば、精神主義というその精神とは、一体何を表わす言葉であるのか。このことを考える時、私には清沢満之自身がこの主義について語った、強烈な印象を与えずにはおかない言葉が、直ちに想い起こされるのである。それは明治三十五年の春、仏教徒懇話会の席上で行われた演説であるが、その大体は二人の人によって、次のように伝えられている。

「精神主義に対して色々の評判これ有れど、それに対して実は一言も申さず。そは此の主義は全く自己無能の表白なれば也。どの方面に向つても、閉口し、閉口し、閉口しをはったとの白状、即ち精神主義なり。諸君、之を諒せよ。」(多田鼎、全VIII二八七頁)

「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

でなく唯だ自己の罪惡と無能とを懺悔して、如来の御前にひれ伏す許りである。要は慚愧の表向に外ならぬ。」
（曾我量深、全Ⅷ二八八頁）

精神主義という名称は、一見極めて端的な名であるが、実は非常に複雑な内容を孕んでいるようである。けれどもこの一言による限り、それを思想として理解しようとする一切の見解に先立って、精神主義とは清沢満之にあっては、何よりも先ず鮮烈な宗教的自覺の表明であつたことに、注意しなければならぬ。その宗教的自覺を託するのに、精神主義という言葉が最もふさわしいものとして、たまたま選ばれたのであるから、同じ精神という言葉であっても、意味するところは、世間語としての精神とは全くその質、内容を異にするものである、としなければならぬ。即ち、例えば物質に対して精神を、或いはもつと実質的な、社会とか経済とか政治とかに対して、人間の特殊な領域として精神を立て、それらと並んだところで精神の力の優位性を主張するという、相対的な意味に於いて使われているのは勿論ない。精神主義が安立している精神とは、どこまでも人間の精神でありつつ、絶対無限者に接するという、新しい立脚地を与えられた精神であり、このような立脚地を得たところに、新しく開發された精神である。絶対無限者に接するとは、後述するように、如来を信ずる心として理解することができるのであるから、その点から言えば、精神とは信念を根拠として展開する、そのような精神である。この精神主義の安立する精神を、私は言葉を換えて、翻された精神と言ひ表わしてみたい。それは決してもはや自然的立場に於いてある精神ではなく、宗教的意味に於いて轉依した精神である。理性を依止としてある精神ではなく、信念を依止としてある精神である。先の文章で、「自己無能の表白」といい、「慚愧の表白」と言われてゐるのは、全く精神主義の所謂精神の、このような性格を示しているものに外ならない。

精神という言葉で、清沢満之が表わそうとしたものの性格を、一応以上のように把握した上で、我々は改めて前記の「精神主義」の結びの文を見よう。

「之を要するに、精神主義は吾人の世に処するの實行主義にして、其の第一義は、充分の満足を精神内に求め得べきことを信ずるにあり。而して其の発動するところは、外物他人に追従して苦惱せざるにあり、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的服従とを双運して、以て此の間に於ける一切の苦患を拂掃するに在り。」(全VI四頁)

この言葉に忠実によるならば、この文章で清沢満之が語っていることは、精神主義とは決して人間の所謂的側面を取り出してこれを強調しようとするものではなく、むしろ、人間の根源的主体性とも言うべきものを、鮮明に表明しようとしているものである。と言うことは取りも直さず、信念を依止としてあるような精神に於いてのみ、人間の真の主体性は確立するのだということ、清沢満之は明らかにしようとしたのだ、ということではなからうか。私は前に、精神主義の安立する精神を、翻された精神として理解したのであるが、この文章で彼が明確に言明しているように、精神主義として表明された人間の根源的主体性とは、決してはや、自己中心的な自我の主張ではあり得ない。主張すべき自我については、「自己無能と慚愧」の明々白々とした表白があるばかりである。だから精神主義の立場は、自分の置かれている業縁関係の中で、自己の外なるもの、即ち外物他人乃至は自分と対立する凡ゆる立場なり主義に対して、自我を主張してこれを否定し変えようとするのではなく、むしろそれら外なる客体としてあるものとの、厳肅なる業縁関係の中にあつて、これと対立し或いはこれを受け入れる自分そのものを、変革するものである。この自己変革を可能にするものこそ、信念以外にはないのであろう。こうして、精神主義の確立する主体性に於

いては、自己はもはや外物他人に対して、これを排斥せず、追隨せず、制限束縛せられず、煩悶憂苦せず、その意味で自己は全く自在であり、それ故に全く自由である。

このように自己変革を通しての自己の主体性の諦認のところに、精神主義の強烈な特色を見ることができるのであるが、このことは視点を変えて言えば、信念の確立以外にはあるべくもないのであるから、この諦認、この確立のところに、実は清沢満之の学道の、恐らくは最大の工夫があったと言わなければならないであろうか。私は前に、彼の極めて切実な課題は、自分の置かれた具体的な状況の中で、一個の人間として如何に主体的に行動するかという、実践の問題であったとみたのであるが、実際にこのことを裏書するような、彼の晩年の「往事回想」の文を見よう。

「回想す。明治廿七八年の養病に、人生に関する思想を一変し、略ぼ自力の迷情を翻転し得たりと雖も、人事の興廢は、尚ほ心頭を動かして止まず。乃ち廿八九年に於ける我が宗門時事は、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、卅一年始めに互りて、四阿合等を読誦し、卅一年四月、教界時言の廃刊と共に此の運動を一結し、自坊に投じて休養の機会を得るに至りては、大い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。

卅一年秋冬の交、エビ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来は、更に断えざる機会に接して、修養の道途に進就するを得たるを感ず。

而して今や仏陀は、更に大なる難事を示して、益々佳境に進入せしめたまふが如し。豈に感謝せざるを得むや。」（『当用日記』全VII四五頁）

この「往事回想」が記しているように、彼の学道のいわば強縁となったものは、「人事の興廢」であり、「宗門時事」、「人情の煩累」、乃至は「更に大なる難事」等々の具体的な出来事乃至は状況であろう。『臘扇記』はこのことを、更に生々しく、次のように敘述している。

「只だ夫れ絶対無限に乗托す。故に死生の事、亦た憂ふるに足らず。死生尚ほ且つ憂ふるに足らず。如何に況んや、此より而下なる事件に於てをや。追放可なり、獄牢甘んずべし。誹謗擯斥、許多の凌辱、豈に意に介すべきものあらんや。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。」（『臘扇記』）

全七三八〇頁

ここに挙げられている、「死生の事」を根本として更に追放、獄牢、誹謗擯斥、凌辱等のことが、彼に対してのつべきならぬ切実さを以て迫って来て、しかもその中で具体的に行動しなければならぬ、彼が外物他人といった業縁関係の表徴であろう。勿論この、「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」という決着に到達するまでには、非常な煩悶憂苦があり、これを克服しようとする非常な悪戦苦闘があったに違いないのであり、この苦闘を経て、やがて「死生尚ほ且つ憂ふるに足らず。如何に況んや、此より而下なる事件に於てをや」と言い切ることができた時に、精神主義はその内容を得たのだ、と言うことができるであろう。このような、精神主義の確立を意味する諦認への突破口ともなったものが、前の「往事回想」の中で清沢満之自身が傍点を附した出来事である、養痾と、四阿舎等の読誦と、エピクテタス氏教訓書の披展とではなかつたであろうか。

一一

明治廿九、卅年の頃、清沢満之は所謂白川党宗政改革運動という、政治的運動の激動の只中に身を置いていた。もともと彼は内観自省の傾向の強い性格の強い人であるが、この時期にあつては、「政治家然とした」と評されたように、彼は我を忘れて教団の体制的革新に奔走していたと言つてよいであろう。その彼が、改革運動の挫折を代償として、教団が真に自己を革新して行く最も本質的な教団的实践とは、所謂教団の政治的改革ではなく、「自行の確立、一心の安立」、即ち「信念の確立」という、極めて地味な、そして政治的改革運動よりも或る意味で一層困難な道以外にはあり得ないということを確認した時、大きく一転して「一切改革のことを放棄」し、内観の道に回帰するのである。この回帰に方向を与えると共に、この内観を決定的に深めたものが、『阿含経』の読誦であつたと思われる。

彼の反観自省の縁となつたものが、『阿含経』であつたことは、如何にも示唆的である。この読誦を始めた時期は、彼が改革運動の責任を問われて教団除名の処分を受け、更に実父の処遇をめぐつて、家庭の問題がやや紛糾しており、自身また結核の病勢が進行して、恐らくは内外共に一種の危機とも言うべき状況にあつた。敢えて言えば、文学士清沢満之は、この時始めて赤裸々な一個の人間清沢満之として、危機の中に一人立つたのではなからうか。そしてこの危機を転じて、信念確立のための転機となさしめたものは、彼の中に動いていた強靱な求道心であるが、この求道心に促されて、彼は仏教の初心に帰つて仏教を学ぼうとして、『阿含経』を選んで読誦を始めたのであらうと思う。

明治三十一年一月二十二日に始まる『阿含経』の日記への抜書は、同年三月十七日に至るまで、二カ月間、殆んど連日にわたつて続けられている。その抜書の間には、「咳痰苦発」、「痒咳苦発」、「昨夜失眠、為苦咳也」等の文字が散

見し、彼が病苦と戦いながら、仏陀の教説に直参している姿が彷彿と偲ばれるのである。その抜書の最初の經文に、彼が傍点を施しているものが、「肉、体、雖、逝、法、身、在、」、「如来法身不敗壞」、「菩薩發意趣大乘」、「方等大乘義玄遠」であり、これに「この段にて見るに法身不滅の説顯然乎たり。又小乗の外に大乘あることを開顯するなり。」と注解していることは、まことに象徴的である。清沢満之は、單なる教理史的関心や、仏教の体系的理解への関心から『阿含經』に取組んでいるのでは決してなく、前述のような状況の中に投げ出された一個の人間として、切実な実存的関心から、釈尊の現実的人格が偲ばれるこの經典を誦誦し、そこに仏陀金口の教えを仰ごうとしているのである。彼の切実な実存的関心は、抜書された經典の言葉からも疑いようもなくはっきりと看取されるのであるが、そもそもこの時、彼が選んだのが大乘經典でなく、実に『阿含經』であつたことが、既に実存的関心の發露ではなかつたらうか。この点から言えば、近代という時点にあつて、既に現代に於けると同じ質の実存的関心に立つて、仏教を学んでいる点に、彼の先駆者としての大きな意義があると言えるのではなからうか。

この『阿含經』から、清沢満之が学び取つたものは、一体何であつたらうか。抜書もほぼ終りに近づいた二月二十六日の『病床雜誌』には、次のような文が見える。

「讀ニ仏ノ本ノ行ノ經ヲ。至テ太子出家入山之処、悲絶哀絶、冷眼亦不覺暗涙濕。而菩薩之決心、凜乎不動、百千諍諫、無レ有レ微效、但倍煥ニ發ニ大聖智懷熱誠ヲ而已。嗚呼難レ值レ難レ遇、如来出世、億劫值遇、真個宿縁、吾人何幸、得聞大法、豈可レ不レ動精進、宜当ニ獻ニ身捨命ヲ、以為ニ法ノ尽瘁ノ也。」（全VII二七二頁）

一週間の後、彼は井上豊忠に次のような書簡を認めている。

「頃日、『本行集經』を繙き、悉達太子の出家修道の事歴を玩誦致候に、恩愛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當つては、切々皮肉に入り、層層非哀を加へ、人と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、威風凛々、設ひ山岳は動転し得べきも、我が決心は移す可からずと宣言したまふの一段に至りては、在病の寒生も、覺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重ね失敬失敬。只だ小生近日の幸樂は、病隙に聖經を拝見して、大聖の叱咤を感じる事に有之、聊か其の惠慶を分呈の積りに有之候。」（全Ⅷ六頁）

これらの文によって語られているところに、清沢満之が『阿含經』から学び取ったものの眼目があると了解して、恐らくは誤りないであろう。とすると、それは彼自身が書き記したように、仏教の歴史と共に古く且つ新しい、出家修道の精神であり、そして又、「世間は無常なり、無常なるものは苦なり」という言葉で表わされる、人生に対する痛切な感情に裏づけられた、人間実存への鋭い内観であったとして間違ひはないであろう。勿論これらのことは、真宗の俗諦勤儉の教えに従つて、生活のミニマム・ポシブルを實驗しようとした、あの制欲自戒の生活を通して、或いは「略ぼ自力の迷情を翻転し得た」という、垂水での闘病生活を通して、彼がこれまでに於いても触れなかつたものではない。けれども前に述べたような危機的狀況にあつたこの時の『阿含經』誦誦によって、彼は仏教の根本的立場について、何か大きく眼を開かれるものがあつたに違ひないと思われる。だからこそ彼は、「予が三部經」の一つに、この『阿含經』を加えているのであろう。

確かにこの内観ということも、出家修道の精神も、精神主義の内に結実し、その重要な内実となつてゐることは、疑いようもない。例えば、よく知られた「宗教的信念の必須条件」という文章の一部を、ここに引いてみよう。

「私が實際上から思つて見ると、宗教的信念に入らうと思つたならば、先ず最初に総ての宗教以外の事々物々を頼みにする心を離れねばならぬ。自分の財産を頼みにし、自分の妻子朋友を頼みにし、自分の親兄弟を頼みにし、自分の位地を頼みにし、自分の才能を頼みにし、自分の学問知識を頼みにし、自分の国を頼みにするやうではいかぬ。総て世の中の事々物々、いかなる事物をも頼みにしないと云ふやうにならねば、中々宗教的信念に入ることはできまいかと思ふ。家を出で、財を捨て、妻子を顧みぬと云ふ厭世の関門を一度経なければ、なか／＼ほんたうの宗教的信念に到ることはできぬであらう。」(全VI一四一頁)

ここにも彼の実験の精神が脈々と息吹いているのであるが、この実験を通して『阿含経』の教えは、精神主義として表明された浄土真宗の信心と、深い因縁をもつこととなつた事実を、我々は注意して確認しておかなければならないのである。

このようにして、『阿含経』の読誦は、清沢満之の求道が、精神主義として花開くための大切な機縁となつてゐることは、間違いなく言うことができる。しかしながら正直に見れば、この阿含読誦によつて彼は大きく眼開かれはしたが、信念の決着を得ることは未だしであつたのではなからうか。そういう状態を突破して、彼の信念確立を決定的にする大きな意味をもつこととなつたものが、同じく「予が三部経」の一つに挙げられた『エピクテタス氏教訓書』の披展であり、それから学び取られた、如意なるものと不如意なるものとを弁別する不動心の智慧であつたのである。

「今回、沢氏方にて羅馬の大哲エピクテタス Epictetus 氏の遺著借来読誦致居候。
(中略)

清沢満之の「精神」について(寺川)

「死の恐怖を除去せよ。思ふままに雷電光りはためくと想へ、斯くて爾は、気静神間の主宰才能中に存するを知らるべし。

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。渠の鎖ぐを得ず奪ふを得ざるものは何ぞ。意念是なり。是れ即ち古聖人の、「自己を知れ」の格言を訓ふる所以なり。

如意なるものと、不如意なるものとあり。如意なるものは、意見動作及び欣厭なり。不如意なるものは、身体財産名譽及び官爵なり。己の所作に属するものと否らざるものとなり。

疾病死亡貧困は不如意なるものなり。之を避けんと欲するときは、苦悶を免るる能はじ。

疾病は、身体の障害にして意念に關するにあらず。事の起る毎に、瞑想一番せよ。是れ或る物に対する障害にして、爾自身に対するに非ざるを知るなるべし。」

激励的の語句頗る圭角あるが如しと雖も、我等が胸底の固疾を療治せんには、其の効能決して尠からざるものと存候。死生命あり富貴天にあり、是れエ氏哲学の要領に有之様被思候。」（「稲葉昌丸宛書簡」全Ⅷ二三―二四頁）

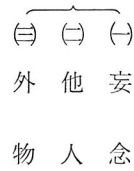
「往事回想」に「卅一年秋冬の交、エビクタス氏教訓書を披展するに及びて、頗る得る所あるを覚え」と記されているが、ここに引文したのは、その十月、親友の稲葉昌丸に宛てた清沢満之の書簡の一部である。同様の内容の書簡を、彼は尚数人の知人に送っているが、これを一読して我々は、前節の終りに述べたあの外物他人との切迫した業縁關係の煩悶憂苦の中から、彼が如何にしてこれを突破し克服する道を見出して行くことができたかを、ほぼ的確に知ることが出来る。その要は、我々の全ての経験を自己に属するものと属さないものとに厳密に区分し、自己に属するものについてはこれを如意なるものと、自己に属さないものについてはこれを不如意なるものと諦認する点にあると

みることができるのであるが、このエピクテタスの智慧の精髓を、『論語』の伝える「死生命あり富貴天にあり」という、古い東洋の叡知に見出して、彼は「四方八面より思索観想して、澄心練心の工夫を為」したのである。

一体、如意なるものとは何であるのか。それは、意見、動作或いは欣厭等の自分の所作に属するものを言う。総じて言えば、自分の意念であり、我に在るものである。これに対して、不如意なるものとは、自分の所作に属さない、身体、財産、名誉或いは地位等であり、又疾病、死亡、貧困等でもある。総じて言えば、自分の意念以外の全てであり、我に非ざる他に属するものである。このように二つのものを峻別した後、彼はエピクテタスに従って次のように思索する。即ち、如意なるものに対しては、我々は自由であるけれども、不如意なるものに対しては、我々は力弱く、奴隸であり、我々の自由の限界の外にあるものと諦認しなければならない。若し我々が外物他人によって侮辱を受け、悲歎号泣し、怨謗し、苦悶することがあるならば、それは全てこの兩者の区分を誤認するところから生ずると言う外はない。従って、若し我々がこの人生の煩悶憂苦から解放されて、真に主体的な自在者であろうとするならば、我々が遭遇し経験する一切の事々物々について、如意なるものと不如意なるものとの天与の区分に嚴格に従うと共に、その我に在って如意なるものについては、自分の能を尽くすべきであり、その他にあって不如意なるものについては、無条件にこれを甘受すべきである。ほぼこのような諦認を、彼はエピクテタスから学び取ったと了解して、大きな間違いはないのではあるまいか。そしてこの諦認が、彼の信境を大きく展開させ、やがて精神主義の思想として成熟して来る、決定的な機縁となったのである。

このような眼を得て、如意なるもの不如意なるものについての彼の思索は、更に次のように展開する。

「従件——主我に従属すべきもの——（エピクテト氏の所謂エクステルナルス）に三種の別あり。



是なり。就中、妄念は外物他人に追従するを其の性質とす。故に之を対除せざる可からざるなり。

妄念の因
外物
他人

而して外物他人の内に於いて、他人に服従するの妄念は、畢竟外物を追求するの念慮あるが為なり。故に妄念の根源は外物を追求するにありと知るべし。

今此の根源を刈除せんとせば、先ず外物の何たるやを考究すべし。外物は畢竟吾人に無関係のものたるべきなり。吾人は之を取用するを妨げず。然れども、之を執着し、之に服従せらるべきものにあらず。吾人は却って外物を服従せざる可からず。

他人は外物を所有するものにあらず。（他人も外物には無関係たるべきなり。）吾人は若し外物を服従し、（即ち、外物に牽制せらるるの念慮を刈除し）了せば、決して他人に服従——厭服の意——すべき必要なきなり。他人も亦た、吾人を服従——厭服の意（煩惱を生ずる従順なり）——すべき必要なきなり。故に他人と我人とは同等の位置に住すべきなり。（他人の命に順応するは自由の行為なり。順応は煩惱なき従順なり。）

之を要するに、

妄念は——伏滅せらるべきものなり。

外物は——無関係たるべきものなり。

他人は——同等たるべきものなり。

(『臘扇記』全VII四六三—四六四頁)

前述の不如意なるもの、即ち自己に於ける外なるものについて、清沢満之はエピクテタスに依って思索しながら、このように総括している。ここに既に、この外物他人と関わり、これに対してある真の自己、即ち自己に於ける内なるものについて、その面目がかすかに浮かび出ているが、『臘扇記』はこれを更に次のように追究し確認するのである。

「自と云ひ、己と云ひ、外物と云ひ、他人と云ふ。其の何たるを精究すべし。(外物他人、ストア学者は之を称して「エクステルナルス」と云ふ。)他人——而も妻子眷属も亦た他人たるを知らざる可からず——は知り易し。

外物は雑多なり。禽獸虫魚草木瓦礫のみを云ふにあらざるなり。居家も外物なり。衣食も外物なり。乃至身体髪膚も亦た外物なり。妄念妄想も外物なり。然らば何物か是れ自己なるや。嗚呼何物か是れ自己なるや。曰く天道を知るの心、是れ自己なり。天道を知るの心を知るの心、是れ自己なり。天道と自己の關係を知見して、自家充足を知るの心、是れ自己なり。自家充足を知りて、天命に順じ、天恩に報ずるの心、是れ自己なり。」(全VII四六〇頁)

ここに外物他人と簡んで顕揚されて来た自己は、もはや外物を追わず、他人に求めず、天道を自覚自証するところに確立する根源的主体であるという性格を、はっきりと示して来る。真に自己であるものは、一応は如意なる自分の意念であると言ふべきであるが、それは決して外物他人を追う妄念妄想ではなく、天道を自証して自己に充足することのできる心である。そのみがよく、妄念妄想としてある虚妄なる自我を転じて、実存する自己を成就することができるのである。そして天道を知る心は、取りも直さず道心と言ふことができるのであるから、この点からすれば、

道心に於いて始めて、真に主体的な自己は誕生し確立すると言ふことができるのではなからうか。この道心について、清沢満之は言う。

「道心者何。曰く、天道あり、人道あり。他力不思議を信じて、天を怨みざるは天道心なり。自力——如意（天与）の分を守るを云ふ——を尽くして人を尤めざるは人道心なり。天道心は真諦なり。人道心は俗諦なり。真俗二諦は相寄相待の道心なり。

真諦——信他力——不怨天

道心

俗諦——尽自力——不尤人（『臘扇記』全Ⅶ四一三—四一四頁）

清沢満之の思索に従つてここまで辿つてきた時、確かにそれはエピクテタスの思念に触発されているのであるけれども、彼の苦渋に満ちた生活と思索とによって、如何に内面的に深められ展開しているかを、我々はまざまざと知ることが出来る。そして、彼がエピクテタスの教訓の要領を、「死生命あり、富貴天にあり」という言葉で把握した所を、ほぼ了解することが出来るように思う。既に述べたように、エピクテタスは一切を如意なるものと不如意なるものに弁別することを教えたのであるが、今清沢満之が、「死生有命、富貴在天」という場合の、その死生、富貴が、エピクテタスの所謂不如意なるもの、己の所作に属さないものの表徴として挙げられているのである。死生、富貴とは畢竟するに、我々の主観的な希望や期待をこえて、因縁のままに現起する自分の身の事実であり、境遇のあり方である。それは我が身の事実であり、自分の人生に生起する具体的な出来事でありながらも、究極的には自分の期待とは独立のものとして、自己にとっては所詮外なるものであり、不如意なるものであると言ふ外はないものではあるまいか。このようなものとしての死生富貴を、しかも天とし命として諦認するところに、エピクテタスの所謂自己意念

の自由があるのであろうが、しかしそれを天命としてうなづくところには、言うまでもなく、或る意味で人生を尽くすような苦闘を縁として獲得された、深い智慧が秘められていると言う外はない。天なり命なりというこの言葉の持つ語感、人間は力の限りを尽くしたその極限のところ、天命といい、天道といわれるものに触れるのであるが、その時始めて我々は、主観の恣意をこえた真に客観的な、いわば実在の道理とも言うべきものに眼を開くのだ、こういう智慧を感じさせるものをもって思うように思われる。

勿論清沢満之は、この天とか命という言葉によって、論語的安心とでも言うべきものを語ろうとしているのではない。この天、命という言葉に、彼は「天也。命也。数也。業報也。理也。性也。真如也。実相也。法性也。法爾也。必然也。道也。本体也。勢力也。不可知的也。不可思議也。絶対也。神也。上帝也。阿弥陀仏也。本願力也。仏智不思議也。皆是他力也。無限也。大悲也。」(『臚扇記』全VII四二頁)と転釈を施しているのであるが、これらの一々の言葉に拘泥するよりも、これらの言葉を辿ることによって、彼は天なり命なりという言葉に、無限他力の自覚自証を託したのだと解することの方が、大切であろう。だから、「死生命あり、富貴天にあり」という言葉で清沢満之が言おうとしたことの眼目は、天・命と言われるもの、即ち絶対無限の自証にあるに違いなく、この自覚自証によって、真に主体的な自己が確立すると共に、この天道の自証を通して、死生、富貴がその表徴としてあるもの、即ち自分の現実でありながらも、或る意味で如何にも承服することのできない人生の事実が、業報の道理のままに生起する嚴肅な出来事として、いささかの変更もされることなく、そのままに自分に受け入れられることとなるのである。と同時にそれは更に一転して、この死生富貴を表徴してもつ外物他人との業縁の場が、虚心平氣に自分が自力を尽くして行く場所となって来る。このように見て来るならば、この「死生命あり、富貴天にあり」という言葉の含蓄する一面の

意味が、明確に取り出され自覚された時、『転迷開悟録』に於いて述べられた、

「之を我が一身の行為に就きて云はゞ、彼の人事を尽して天命に安んずるの事に過ぎずと雖も、我は寧ろ之を、天命に安んじて人事を尽す、と云はまく欲す。其の故は天命に安んずるは勿論、人事を尽すまでが皆な天与の恩賜なれば、先ず天命に安んずるにあらずば、人事を尽すこと能はざればなり。」（全七七五頁）

という、よく知られた独自の確認として表明されたのであると、解することができるであろう。

エピクテタスは、繰り返して述べたように、不如意である外物他人に対しては苦悶せず、心を動かすなど教えた。この処世の智慧に触発され、「死生有命、富貴在天」の古い東洋の叡智を媒介とし、阿含読誦によって深められた内観の思索を通して、彼はやがて浄土教の伝承した他力の教えに開眼し、これを会得することとなる。その意味でエピクテタスの不動心の智慧が、彼の信念確立の大きな機縁となったのであるが、しかし実際上には、この開眼と会得があつた時に始めて、外物を追い、他人に従うて苦悶することから解放されることができたのである。

「天命を知らず、自分の内に足ることを知らざるが故に、外物を追ふなり。他人に従ふなり。而して満足を得ず、是に於いてか苦悶あり。煩惱あり。然るを其の本に返らずして、煩惱苦悶を排除せんとす、奏効する能はざるや当然なり。」（『臘扇記』全VII四五七頁）

一読して直ぐ知られるように、あのエピクテタスの不動心の智慧は、天命を知り、自己充足を知る心として、完全に清沢満之の自覚に内面化している。しかも前の転釈に見られたように、彼はこの天命という言葉に、絶対他力の意を託するのであるから、これらのエピクテタスの言辞によりつつも、彼はもはやエピクテタスの思想を語ろうとしていたのではなく、他力の信仰という、純粹な宗教的自覚を表明しているのである。従つて当然、外物他人に対する如

意なる自己の意念も亦、宗教的自覚の主体という、独自の性格を担うこととなる。

「天道——他力——何れの処にか在る。自分の稟受に於いて之を見る。自分の稟受は天命の表顕なり。之を導び、之を重んじ以て天恩——報恩——を感謝せよ。然るに自分の内に足るを求むることを為さずして、外物——貪欲の源——を追ひ、他人——瞋恚の源——に従ひ、以て己を充さんとす、顛倒にあらずや。」（『臘扇記』全Ⅶ四五六頁）

このような道程を経て、精神主義は成熟して来た、私は了解する。だからここまで推究して来て、清沢満之が精神という言葉で表わそうとしたものの内容が、かなり明瞭になったように思われるのである。最初エピクテタスから学び取られたことは、如意なるものと不如意なるものを弁別し、その不如意なるものにあつては、これを追わず求めず、不動の心を以て対すると共に、如意なるものとして自己の意念を安立し、ここに自分の能を尽すことであつたと理解することができたのであるが、この意念について、それが外物他人を追う心である妄念妄想の吟味を経て、やがて、天道を知見する心として深められ、明確に定義されて来た。この天道を知見する心が、まさしく他力への目覚めとして自覚された時、精神主義は成立したのだと言い切ることができであろう。我々はここで再び、清沢満之が「予が三部経」と語つたものを想起したい。その中『阿含経』と『エピクテタス語録』とについては、既に触れた。その第三は周知の通り『歎異抄』であるが、上述の天道の知見が他力への目覚めとして転換し内実化したところには、エピクテタスの不動心の智慧とは異質の、まさに『歎異抄』が表わす浄土真宗の信仰の系譜が、深くして決定的な影響を与えていることを、我々は確認しなければならないと思う。これについては、後に改めて述べてみたいが、と

もかくこのように推究することによって、何故に清沢満之が、『阿含經』と『エピクテタス語録』と『歎異抄』とを、『予が三部經』として選び取ったのかという理由も、ほぼ了解することができるのではあるまいか。

以上のような了解を踏まえた上で、精神主義の安立する精神について、私は改めて次のように考えてみたい。これまで考究して来たように、或いは外物他人と表わされ、乃至は死生・富貴と表わされるところの、自己に於ける外なるもの或いは客観的なるものを受け入れるもの、即ち自己の意念と言われ、乃至は天命を自証する心と言われて来たものが、精神主義に於いて精神と呼ばれ、主観と呼ばれているのである。従って精神主義というものが、単に人間に於ける心的なものの優越性の強調でもなければ、況んや自我の主張でもないことは、もはや繰返すまでもなく明瞭であらう。清沢満之自身は、精神主義のこの立場を、主観主義或いは内観主義という言葉でもって表わすことも多いのであるが、これについては彼自身、内外を並べ認め、主客を並べ立てた上で、その両者の中、殊に内界の観想、主観の見地に枢機を定めるものに過ぎないのであって、決して外界を否定し、客観を排斥するものではないと、説明している。この点から言えば、精神主義の精神とは、外界にあって不如意なるもの、客観的なるものを、不動の心を以て受け入れることのできる精神である、と言うべきであらう。このような驚くべきことが可能であるのは、最初にも述べたように、それが宗教的意味に於いて転依した心であり、翻された精神であるからに外ならない。既に我々は、『臘扇記』によって、天道を自証する心は他力に目覚めた心であることを知ったのであるが、この点から言えば、今の所謂翻された精神とは、自力の無功なることに目覚めた精神であり、自我の碎かれた精神であると言ってよいのであろう。果して清沢満之は、次のような表白を赤裸々に行うている。

「而して内観を盛にして、自己の立脚地を省察せば、我等の第一に感知する所は、自己の闇愚無能、所謂罪惡生

死の凡夫であると云ふことであります。全責任を負ひながら、之を弁ぜざるは闇愚であります。仮令之を知るも、之を果す能はざるもの多きは無能であります。其の間に於いて昏々として、徒らに生を愛し、妄りに死を憎みつつ醉生夢死するは、是れ罪惡生死の凡夫であります。」〔精神主義(一) 全VII七二頁〕

紛うかたなくこの表白は、天道を自証するの心、それ故に碎かれた精神の内面にあるものを、一点の曖昧さも残すことなく、明々白々に露わにしたものである。碎かれた精神に於いてある我、言い換えれば宗教的自覚の主体である自己が、ここに闇愚無能、罪惡生死の凡夫として凝視されている。とすれば、自己をこのように自覚する精神が、所謂機の深信を通した性格をもっていることは、自ら明らかなことであろう。この精神の性格は、最初に引文した二人の人によって伝えられた清沢満之の白状、即ち精神主義とは「自己無能の表白」であり、「自己の罪惡と無能とを懺悔して、如来の御前にひれ伏す許り」であるという言葉も亦、明らかに示している通りである。

このような翻され、碎かれた精神にして始めて、真に客観的な精神として、それ自身無にして、しかもよく一切の他なるものを虚心平氣に受け入れ、包むことができるのである。このような精神のみが、真の意味で主体たり得るのではなからうか。真に主体的なるものは、客体的なるものに対してこれと対立し、拒み、自己を主張するものとするよりも、柔軟に客体的なるものに従いつつ、しかも自己のあり様の全てについて全責任を負い、他に何物も求めることのない豊かさのところにある、と考えられるからである。これが即ち、鮮明な主体性の自覚としての精神主義の独自の性格であると言えることができる。この辺りから、精神主義のもつ、あの独自の開けとも言うべき公開性が由来しているのではあるまいか。

清沢満之が自己の信念として表明し、世に捧げた精神主義について、私は先ずその精神の、このような意味に注目

したいと思うものである。

三

精神主義がまさに精神主義である所以のものは、その精神が翻された精神であり、砕かれた精神である、という点にあった。しかるに、精神にこのような性格を与える根拠となるものが、「精神主義」の冒頭に明示されたように、絶対無限者によるという一事なのである。絶対無限者によるということは、同じ文章で直ちに無限者に接すると重ねて言い表わされてあるように、絶対無限者に触れることであるが、この一事は絶筆「我が信念」に至っては、端的に如来を信ずるとい言葉で表白されている。絶対無限者と如来と、その意味するところはもとより同じであるけれども、まさにアミダという言葉の訳語であって、如来という言葉の表わす意味の一半を思想界に開放する意義を担った絶対無限という言葉は、それが持っている一種の哲学臭のために、思索を託するには適切であつても、安心の端的を表明するには一抹のよそよそしさがあつて、伝統によって磨かれ、豊かな内容を託された如来という言葉には若かかったたのであろう。従つて清沢滿之が、その晩年に至つて、『宗教哲学骸骨』以来、長い間使い馴れた絶対無限に代つて、むしろより多く如来という言葉によって信念を表白したということは、彼の安心が、伝統の教えによつていよいよ純化されて来たことを表わしているのではないであらうか。ともかく、我々の内に如来を信ずる心が開かれた時、その心が新しい立脚地となつて、これまで理性——道理心——の上に立っていた精神は翻されて、まさに精神主義の所謂精神が開示して来ることとなる。その意味で、如来を信ずる心こそ、精神主義が精神主義として安立する、まさにその根拠となるものである。

この如来を信ずる心即ち信念を、卒直に表明することは、恐らく『臙扇記』の苦渋に満ちた思索と、それをくぐつて迸り出るように書き記された表白とを通して、やがて絶筆である「我が信念」に至って頂点に達するのであるが、清沢満之自身が最初、「我は此の如く如来を信ず」と題したこの信仰告白は、如来を信ずるといふ信念の根本問題について、極めて明確な内容を与えているのである。この最初の題からも知られるように、如来を信ずる心とは、「我信ず」と言い切ることでできるような、一つの能動的な心であろうが、しかし、では一体、如来を信ずるとはどういうことであろうか。

「我が信念」はこのことについて、三つの点を挙げて、その内容を具体的に述べている。即ち、

「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。」

と記し、

「斯くして私の信念は、無限の慈悲と、無限の智慧と、無限の能力との實在を信するのである。」(全VI二三二頁)と表白している。ここで如来を、無限の慈悲と、無限の智慧と、無限の能力とによって定義しているのは、勿論アマミダの意味を頭わそうとするためであることは、言うまでもない。それについて、この如来が、「私に対する」と表明されている点に、私は一つ注意したい。恐らくそこには、独自の深い認識が秘められているのであって、如来といわれるものと我々の本来的関係を、如実にとらえようとしているのではあるまいか。

このことは、実は「我が信念」の冒頭に、

「私の信念とは、申す迄もなく、私が如来を信ずる心の有様を申すのであるが、其に就て、信ずると云ふことと、

如来といふことと、二つの事柄があります。此の二つの事柄は、丸で別別のことの様にもありますが、私にありては、さうではなくて、二つの事柄が全く一つのことでもあります。」（全VI二二七頁）

という言葉でも、よく言い表わされているのであるが、別の、「宗教は主観的事実なり」という文章は、このことについて極めて大胆卒直に、次のように述べている。

「されば主観的事実として、神仏の存在、地獄極楽の有無はどうして説明することができるか。之は甚だむづかしい事である。何となれば、之は冷とは如何、暖とは如何と云ふ問題に解答しやうとすると同じい事であるからである。されども今強いて其の有様を云うて見ますれば、私共は神仏が存在するが故に神仏を信ずるのではない。私共が神仏を信ずるが故に、私共に対して神仏が存在するのである。」（全VI一〇三頁）

これは一見まことに誤解を招き易い、いわば主観的独断と紙一重と思われるような立論であるけれども、しかしこれによって清沢満之は、如来を信ずるといふ時、我々の常識的思考が陥り易い一つの辺見、即ち、我を離れて実在する如来という、如来のいわば実体視を、客観妄として打ち破り、信仰の事実を厳密に表明しようとしたのであろう。少なくとも彼の宗教的自覚に於いては、如来は信ずる我に対して、我と一つのものとしてあり、いやむしろ、常識が考えている我よりも尚我に近く、却って真実の我を成り立たしめるような態に於いてあるのである。

「無限他力、何れの処にある。自分の稟受において之を見る。自分の稟受は無限他力の表顕なり。之を尊び之を重んじ、以て如来の之恩を感謝せよ。」（「絶対他力の大道」全VI五一頁）

これと共に、曾我量深先生の指南（『我如来を信ずるがに如来在ます也』）によってみるならば、そこにはもつと本質的な事柄が示唆されていることが思われる。それは、まず如来がましますから、我々が信ずることができるとか。

我々の方に、我々の人生に於ける根本的な要望というものがあって、それに応じて如来が現われて下されたのであるか。こういう問題の提起である。このことは勿論、にわかにはどちらとも決定することはできないのであるが、少なくとも言えることは、信ずるということとを離れて、如来ましますということは考えられない。信ずるということと如来ということとは、深い内面的関係があり、切っても切れない因縁がある、こういう指南である。「我が信念」が語っている、「如来は私に対する無限の慈悲であり、無限の智慧であり、無限の能力である」という簡潔な一言は、恐らくここに指摘されたような、重要な問題を孕んでいるのに違いない。もう少し「我が信念」の表白を聞こう。

「私の信念はどんなものであるかと申せば、如来を信ずることである。其の如来は私の信ずることの出来る、又信ぜざるを得ざる所の本体である。私の信ずることの出来る如来と云ふものは、私の自力は何等の能力もないもの、自ら独立する能力のないもの、其の無能の私をして、私たらしむる能力の根本本体が、即ち如来である。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、何も知り分くる能力のない私、随って善だの悪だの、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、此の私をして虚心平氣に、此の世界に生死することを得しむる能力の根本本体が、即ち私の信ずる如来である。」(全VI二三〇—二三一頁)

ここに、極めて具体的な描写で、反復縷説されているところに、人間の実存的状況があるのであるが、この状況から出て来る最も正直な願いは、まさに「私は此の如来を信ぜずしとは、生きても居られず、死んで往くことも出来ぬ」といい表わされた、如来を求めずにはおられないという、人間の最も根本的な要望である。思えばここには、宗祖が「如来の作願をたづねれば、苦悩の有情をすてずして」と和讃せられた、まさにその光景が展開しているのであ

ろうが、この根本的要望に於いてある我に対する無限なるはたらきとして、如来は存在するのである。この根本的要望に応じて、このような状況にある我をしてまさに我たらしめる無限なる能力が、如来といわれるものである。このような如来であって始めて、この私をして虚心平氣にこの世界に生死せしめることができる、真に生ける如来であり、そのような、信念の最も端的な明証の事実を、清沢満之は先ず的確に表明しているのであると、了解することができるのであろう。

このように我と如来との深い因縁乃至は対応を示唆しつつ、彼は前に記したように、三つの点から我に対する如来の意味を語った。そして、「私の信念は、無限の慈悲と、無限の智慧と、無限の能力との實在を信ずるのである」と表白するのであるが、このことはそれならば、何を言い表わしているのであろうか。

第一に挙げられている無限の慈悲とは、彼自身の了解に従うならば、次のような意味である。即ち、自分は種々の刺戟や事情のために、煩悶苦悩することを免れないのであるが、しかしその場合に、私が如来を念ずることができる時、忽ちにその煩悶苦悩が払い去られて、そこに限りない大安楽と大平穩とを得ることができる。この私に対する無限の愛のはたらきを言うのである。第二の無限の智慧というのは、思索をいのちとする学者の業として、自分は常に研究だの考究だのと、無用の論議に陥り易い。時には有限粗造の思弁によって、無限大悲の實在を論定しようとする企てすら起る。けれども如来を信ずることの幸恵によって、自分は容易にこのような無謀な論議を抛擲することができる。それだけでなく、無知の自覚は人智の絶頂であるが、我々は容易にこれに安住することができない。その私に信念の幸恵によって、愚癡の法然房とか愚禿の親鸞というお言葉で、有難く喜ぶことができ、又自分も真に無知を以て甘んずることができる。この常に私を照護して、邪智邪見の迷妄を脱せしめる大いなる智慧のはたらきを言うの

であると了解されている。そして第三に、如来は私に対する無限の能力であるとは、どのようなことか。私の信念は如来を信ずることであり、その如来とは、私の信ずることができ、又信ぜざるを得ないところの本体である。私というものは、まことに力弱くて自ら独立する能力がなく、まことに愚かであって是非善悪はもとより、何物も末通って知り分ける能力もない。この力弱く愚かな私が、まじめに生きようとすれば身動き一寸することのできないこの世界に生きて、しかも虚心平氣に生死することができ、この能力の根本本体が如来であると、彼はうなづいたのであった。(「我が信念」より取意)

このような極めて具体的な体験の内容、所謂「実感の極致」を以て、清沢満之は「私の信ずる如来」の意味を語ったのである。この無限なるはたらき、或いは力が、今現に私にはたらき、表われ、そして私を生かしている。重い人間業の中にあつて煩悶苦悩している私が、しかもそのままに、「絶対無限の妙用に乗託して、任運に法爾に、此の現前の境遇に落在せるもの」(「絶対他力の大道」全VI四五頁)たらしめられている。現前のこの私をして私たらしめている根源的な力、或いははたらきが、如来と言われているのであり、それが疑うことのできない事実として、現前のこの私を生かしている。この事実の根源の意味が、如来の実と言われているのである、とすることができるとは思はないかと思う。

「我が信念」の最後は、よく知られているように、「死生命あり、富貴天あり、と云ふことがある。私の信ずる如来は、此の天と命との根本本体である。」(全VI二三四頁)という文章を以て結ばれてある。「死生命あり、富貴天にあり」という言葉に、彼が如何なる意味を託したかについては、既に述べた通りであるが、この文章は或る意味で、清沢満之の如来観を総括するようなものであるかも知れない。思えばこの言葉も亦、彼の思想と共に、多くの誤解を受

けて来た。よくよく考えてみれば、「死生命あり、富貴天にあり」というのは、嚴肅な業縁の中に生死するいのちの事實への、深い諦認を表わしているのに違いない。死生富貴は天命にあり、というこの『論語』の言葉によって、天なる絶対者の意志への服従という、論語的安心を表わそうとしているのではないことは、無論既述の通りである。或いはそれを紙一重の了解と言えるかも知れぬが、天なり命なりとは、死生富貴として表われる生の事實に対する深い諦認を表わすとするれば、この言葉はあの「絶対無限の妙用に乗託して任運に法爾に、此の現前の境遇に落在せるもの」という自覚とあい応じて、意識の現実としては如何にも承服することのできないものとして迫って来る死生富貴の中に生きて、その事実があるがままにはつきりと、自分の業の感得するところであると諦認せしめ、そして、そこに虚心平氣に生死せしめる根源的な力、或いははたらき、それが如来と領解されているのであり、それを清沢満之は、「天命との根本本体である」という言葉に託して語ったのではなからうか。これが、エピクテタスの智慧を「死生命あり、富貴天にあり」という言葉で受け取った彼の了解が、浄土真宗の他力の教えによって転換し純化して、他力の信という宗教的自覚として内面化したところの、その内容であった。

勿論このことは、如来を内在的に領解しようとするのではなく、清沢満之自身の言葉によれば、絶対無限者が我々の精神内にあるか、精神外にあるかは、にわかには断定することができない。絶対無限者は、これを求める人がこれに接するところにあるのであって、我々の精神の内とも外とも限定することはできないと言う。しかしながら以上のようにならざるに領解することによって、如来を信ずるといふ時、ややもすれば考えられ易い、絶対者への信仰とは趣を異にして、如来を信ずることの心が、まさしく仏教に於ける自覚の信であるということが、自ずと明瞭になるのではあるまいか。

従って、如来を信ずるとは、前に一言した如来の實在という根源的事実に対して、疑いがない、ということであり、

この事実にも明瞭に目覚めるといふことに外ならない。しかもこの時、如来を信ずる心に於いてある我、即ち、我如来を信ずると告白されるような我は、もはや決して自我といふことはできないのである。若し信ずる我が自我であるならば、その我に対する如来も亦、実体となつてしまふであらう。そうではなくて、如来を信ずるといふ我とは、最初に引いた清沢満之の白状、即ち「どの方向に向つても、閉口し、閉口し、閉口しをばったとの白状、即ち精神主義なり」といい、「我々は何等もを主張するのではなく、唯だ自己の罪惡と無能とを懺悔して、如来の御前にひれ伏すばかりである」といふ言葉が示すような我である外はなく、それを私は前に、いわば機の深信に触れたような我であり、碎かれた我であると言つてみたのであつた。

如来を信ずる心は、如来に目覚めることのない心と、同質の心ではない。我々が如来を信ずるといふ万劫の初事に触れる時、我は此の如く如来を信ずるといふその我も亦、大きく変革されるのである。そこに今更の如く現前するものが、まさに自我の碎かれた心なのである。しかしながら、この自我の碎かれた心はその時、内から噴出する無限の感動の中に、この私をしかも今現に生かし、私たらしめてゐる大いなる力に、はつきりと目覚めてゐる。この目覚め、このうなづきを信といふのである。そしてこのような無我の目覚めこそ、純粹無雜な「我は此の如く如来を信ず」との表白となつて發露する、その原初の事実である。

このように解するならば、清沢満之が死の直前に於いて、卒直に吐露した「我は此の如く如来を信ず」といふ純潔なる表白は、遙かに天親の「世尊我一心、帰命尽十方無礙光如来」に應えるような響きをもつたものであることが思われるのであり、そして又、自身の信を「帰命無量壽如来、南無不可思議光」と表白した宗祖の信心を、正統に伝承するものであることが、ここに改めて頻りに思われるのである。このような信念こそが、精神主義の根柢であり、こ

の信念を依止として、精神主義は安立せられているのである。

四

信念として華開くものは、言うまでもなく求道心であるが、清沢満之の場合、その学道にとって非常に大きな意味をもっていたものが、制欲自戒の生活が表わす自覚的な教団生活であり、「往事回想」に記された養痾であり、『阿含經』の誦誦であり、『エピクテタス氏教訓書』の披展であったに違いないが、殊に決定的な意義をもったものは、恐らくは『歎異抄』乃至は『お文』等によって触れることのできた、他力の教え、本願他力の宗義ではなかったであろうか。このことは、エピクテタスの不動心の教訓に触発された『臙扇記』の思索の展開の跡を辿り、或いは「真宗大
学開校の辞」に於いて、「我々が信奉する本願他力の宗義に基づきまして、我々に於いて最大事件なる自己の信念の確立の上に、その信仰の他に伝える云々」と述べている言葉を聞き、更に彼が試みた「他力門哲学骸骨試論」の論考、晩年の信仰の表明である「他力の救済」を読み、尚、

「宗教には自力の宗教と他力の宗教とがありますが、私共は到底自力には及びませぬ。其れ故自力の精神主義ではなくて、他力の宗教に依る故、私共の精神主義とは、如来の広大なる他力に依って、総ての事を見て行くのである。」（「精神主義」全VI七六頁）

という「精神主義」と題された講話の言葉に接するならば、容易にうなづくことができるであろう。

真宗の学徒である限り、彼の学道なり思索なりが、早く他力の教えに志向していたことは当然である。例えば彼の早い時代の論考である『宗教哲学骸骨』に於いては、その論述の最後の「第六章、安心修徳」は、次のような文章で

結ばれている。即ち、他力門に於いては、

「安心決得の時に当りて、有限無限の關係は、一層顯著となり、無限の範圍内に、有限の存在真に明瞭となり、始めて有限の有限たる所以を悟りて、一方には、無限に対する宗教的の關係を了し、一方には、他の有限に対する倫理的の關係を知り、其の宗教的の方面に於いては、他力の摂取を喜び、其の倫理的の方面には、人世の大道を踐行するに至るなり。」(全Ⅱ四三—四四頁)

だから、他力の教えに対する充分な配慮乃至は関心というものがなかった訳では勿論ないけれども、『宗教哲学骸骨』では、より多く「有限・無限」の概念に基いて、自分の宗教觀を論理的に展開することに意が用いられていることは、一読すれば自ら明らかな通りである。

その清沢滿之にとって、他力の教えが自分の安心確立の決定的な機縁となり、安心が「他力の信」として自覺的に表明されるようになるのは、恐らく『臘扇記』以後ではなからうか。その開發を觸発した直接の縁になったものは、エピクテタスの己れに属するもの、己れに属さないものを分別する教訓であったことは、『臘扇記』が語っている通りである。それと共に、見落してはならない一つの事情があった。それが外ならぬ死の問題である。勿論仏教の教えに従って、死の問題は生死の問題として取り上げられ、思索せられているのであるが、死ということが彼の最も真剣な問題の一つであったことは、死の問題をめぐる幾つかのエピソードが、よく示すところである。『臘扇記』には例えは、

「生死は人界の最大事件。如何なる人事と雖も、一死此が終を為さざるはなし。故に吾人若し死に対して覚悟する所あらば、般百の人事決して吾人を苦しむるものなし。何となれば彼の般百の人事は皆な一死——人皆な只だ

此の一死を恐怖す。故に恐怖煩悶止むことなし。——以て之を終ふべければなり。是れ死に対する観察の境界に必要な所以なり。」（全Ⅶ四一九頁）

とあって、清沢満之が「誹謗擯斥、許多の凌辱」とも語る人生のさまざまの問題に先立って、まさに死が人生の最大問題であることをえぐり出している。

勿論彼は恐らくはその強靱な意志力によって、冷静に死を觀照思惟し、決してあからさまには死の恐怖を語ってはいない。そして清沢満之の面目は、——最初には倫理的敝蕪主義という言葉で言うてみたのであるが——『臘扇記』に於いてすら、

「自力の修善を勤むべし。（之を勤めざるは人間にあらざるなり。）（中略）吾人は他力を信ぜば、益々修善を勤めざる可からず。」（全Ⅶ三八五—三八六頁）

と記しているように、人世の大道に立って自力を尽くして奮闘するという点にあると云うてよいのであろう。その彼が制欲自戒の生活の結果、結核という不治の病を得て、自分の死と直面せざるを得ない状況に投げ込まれた時始めて、如何ともすることのできない人間の力の限界というものを、身にしみて痛感することとなったのではなからうか。

自分の力への信頼——彼の言葉に依れば、自分の力を信頼たのみにする心——のもとにあるものは、自力の執心であるが、言うまでもなくこれは人間存在の根本に属するような執着心であって、決して一挙に克服することができるようなものではなく、生涯を尽くす修道にまつものであり、このことは清沢満之にあっても充分に自覚されていたのであるが、しかし彼自身「往事回想」の中で、

「回想す。明治廿七八年の養病に、人生に関する思想を一変し、略ぼ自力の迷情を翻転し得たり」

と告白しているように、教えに自覚的に生きようとして奮闘する青年の多感な魂が、結核の身の傷つき易い心を脅かす絶え間ない死の想念の中で、何か大きく自力固執の迷情を翻し、自力の限界について覚悟するところがあつたことは、間違いない。この所謂自力無功の覚悟があつたからこそ、やがてエピクテタスの教訓という縁が与えられた時、彼は一挙に、浄土真宗が伝承した他力の教えに眼を開くことができたのではないであらうか。

従つて他力への開眼、即ち他力の安心への目覚めは、彼の場合は当然死の問題について、一つの決着を与えることとなる。思うに実存の根本規定としての死は、それを問う人間に、所謂死の不安の中で、自分の存在全体を根本から問わせるものであるが、彼は翻された眼による死への観想の中で、生死する自己を次のように諦観することとなった。

「如何に推考を費すと雖も、如何に科学哲学に尋求すと雖も、死後（展転生死の後）究極は、到底不可思議の関門に閉ざさるるものなり。

音に死後の究極然るのみならず。生前の究極も亦た絶対的不可思議の雲霧を望見すべきのみ。是れ吾人が進退共に絶対不可思議の妙用に托せざるべからざる所以。

只だ生前死後、然るのみならんや。現前の事物に就いても其のダス、ワス Das Was' デス、ワルム Des Warum に至りては、亦た唯だ不可思議と云ふべきのみ。

此の如く四顧茫々の中に於いて、吾人に亦た一団の自由境あり。自己意念の範圍即ち是なり。“Know Thyself is the Motto of Human Existence. 自己とは何ぞや。是れ人生の根本的問題なり。

自己とは他なし。絶対無限の妙用に乗托して、任運に法爾に此の境遇に落任せるもの、即ち是なり。只だ夫れ絶対無限に乗托す。故に死生の事、亦た憂ふるに足らず。死。生尚ほ且つ憂ふるに足らず。如何に沉ん

や、此より而下なる事件に於いてをや。追放可なり、獄牢甘んずべし。誹謗擯斥、許多の凌辱、豈に意に介すべきものあらんや。吾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。吾人は寧ろ只管絶対無限の吾人に賦与せるものを楽しまんかな。」（『臘扇記』全VII三七九—三八〇頁）

同じ諦観は又、次のようにも記されている。

「死に対しては吾人は無能なり。吾人は之を防止する能はず。吾人は死せざるべからず。吾人は死すとも尚ほ吾人は滅せず。生のみが吾人にあらず。死も亦吾人なり。吾人は生死を並有するものなり。（正反対のものを並有するは大矛盾なり。）吾人は生死に左右せらるべきものにあらざるなり。吾人は生死以外に靈存するものなり。

（是れ生死を外にする云々の根基也。）然れども、生死は吾人の自由に指定し得るものにあらざるなり。生死は全く不可思議なる他力の妙用によるものなり。（而して生死は只だ吾人以外の身体に関するものなり。）然らば吾人は生死に対して喜悲すべからず。生死尚ほ然り。況んや其の他の転変に於いておや。吾人は寧ろ宇宙万化の内
に於いて彼の無限他力の妙用を嘆賞せんのみ。」（『臘扇記』全VII四一—八頁）

これらの覚書の意味するところを、正當に了解することは、容易ではないように思われる。一応言われていることは、死という事実は人間の理性の能力を超えた事柄であって、我々は如何に推究をこらしても、生前死後の究極については何一つ認識することはできない。ただ不可思議の雲霧を望見するばかりである。加之、死は運命的に与えらるる事実であって、死に対しては我々は全く無力であり、これを如何ともする力を持たない。ただに死の事実だけできなく、生の事実についても亦、私は何故にこの私として在るのか、何故に私はこの人生に於いてこれこれの出来事に会い、これを経験するのであるか、については、我々は如何にしても、客観的な知見をもつことはできないのである。

その意味で生死共に我々の認識と能力とを超えた、運命的に自分に与えられた事実である。この生死の事実が、エピクテタスの智慧に触れた時、はっきりと如意ならざるもの、まさに自分自身の事実であるけれども、しかし所詮外なるものとして自覚されて来た訳である。そして、自分の分を超え、他にあるものについては、我々はただ他力に依るべきであるから、死生の中にある我々は、その生死の問題については、これを全く他力の大きいなるはたらきに依託するばかりである。これが彼に新らしく開かれた諦認ではなかつたろうか。

清沢満之は、「生死は全く不可思議なる他力の妙用によるものなり」と言い、我々は進退共に絶対不可思議の妙用に託する外はないと記しているのであるが、勿論生死の事実そのものは宿業によるというのが仏教の通則であるから、生死の事実そのものが他力に依ると解することはできないのであろう。これらの『臘扇記』の文は、単なる思索の跡ではなくて、もとより一つの宗教的自覚を語っているのであり、その点から敢て言えば、我々は他力の信に目覚めることができた時、自分の意識にとっては遂に外なるものであり、不如意なものである死生の事は、不可思議の因縁のままに生起する絶対の意味をもった事実として自覚されることとなる。このことは、宗教的に言い表わすならば、自分の生死するいのちは、全く大きいなるものの力に生かされてある、という驚きでなからうか。このような意味を託して、清沢満之は「生死は全く不可思議なる他力の妙用による」とうなづいたのだ、と解することができないであろうか。

私は改めて思う。彼の信念の確立に、エピクテタスの不動心の教訓が、非常に強力な縁となったことは間違いない。しかしながら又逆に、彼の学道の有力な所依として、浄土真宗の教えがあつたからこそ、如意なるものと不如意なるものとを分別するエピクテタスの智慧が、彼の信念開発の豊かな營養となり得たのだということ、我々は忘れては

ならない。我々が出会い、経験するさまさまの事柄を、如意なるものと不如意なるものとに属するものとに峻別することは、我々の知性の分別を以てしても猶可能である。けれども、自分に属するものについては、そこに完全な自己充足を見出すと共に又人事を尽くし、他に属するものについては、無条件でそれを受け入れて何物も求めることがない、この覚悟に安住することに至っては、もはや知性の分別を以てしては不可能なのではないか。何故ならば、如何に深い知性的分別と雖も、自我の根本規定である自力の執心を克服し切ることがないからである。それはただ、まさにその自我の碎かれた心であるところの、本願他力の教えに依って開かれた他力の信心、即ち無限他力の如来を信ずる心に於いてのみ可能となるのである。このように、私は敢て言うてみたいと思うのである。

死の想念は人間に、日常的意識の中に埋没している自己そのものを、根底から問わしめることとなる。今や清沢満之に明らかになったことは、死生の事實は、外ならぬ自己に於ける出来事でありつつも、しかも自己の分をこえて、厳肅な業縁のままに生起するという実相であり、それ故に自己にとっては他なるものであるという事実への諦認であった。そしてこの他にあって自己に属さないものへの、道理にかなった分別は、そのまま、自己の分限内にあるものへの的確な認識を開いて来る。即ち前にも引いた、『臆扇記』の記す、

「此の如く四顧茫茫の中間に於いて、吾人に亦た一団の自由境あり。自己意念の範圍即ち是なり。（中略）

自己とは何ぞや。是れ人生の根本問題なり。自己とは他なし。絶対無限の妙用に乗託して、任運に法爾に此の境遇に落在せるもの、即ち是なり。」

という認識である。

ここで私は繰返して確認しておきたいと思う。ここに語られていることは、他力の信として表明された、清沢満之に於ける宗教的信念の自覚内容である、ということである。その限り、この中で自己という言葉で言い表わされていることは、もはや決して自我の内容ではなく、むしろその自我という点から言えば、まさに碎かれた自我とも言うべき、信念に於いて改めて見出された自己の相である。そういう宗教的自覚に於いて見出された自己の存在そのものは、宿業因縁のまにまに、現前の境遇を与えられて現起する客観的事実であって、主観の分をこえたものと言わなければならぬのであるが、それがここで、「絶対無限の妙用に乗託して、任運に法爾に此の境遇に落在せるもの」と言い表わされているのである。とするならば、自己の意念とは、このような自己の実相を如実に反映するような心であって、決して単なる自我の心、即ち外物他人を追い求める妄念妄想と同質の心であるべき筈はない。その意味から言えば、宗教的自覚を依止として展開する新しい心、言い換えれば「精神」こそが、自己意念というものの正当なる内容である、と解することができるに違いない。

このようにして、「絶対無限に乗託す」と自覚される自己が、実はそのまま、生死という、我々の主観を以てしては如何ともすることのできない事実の中にありつつも、猶、「吾人は生死以外に靈存するものなり」と言われるものであって、よくこのように言うことができるものが、精神である自己の意念に外ならない。これを更に敷衍して、清沢満之の言葉に即して述べるならば、死生の事を根本として、人生の中に縁にもよされて現起する、追放、獄卒、誹謗擯斥、許多の凌辱等の事實は、しばしば我々の煩悶苦悩の縁となるものであることは明らかである。しかし、この事實は、これを憂え、これを意に介しても、所詮遂に如何ともすることのできない事件であると言わざるを得ない。何故ならば、それは本質に於いて業縁によって起るものであって、我に属さないもの、他にあつて不如意なるもの

だからである。けれどもこの事実の中であって、一たび我々に無限他力の如来を信ずる心が開かれて来るならば、そこに改めて確立する乗託妙用の自覚を根本の所依として、死生を憂えず、追放を可とし、獄牢に甘んじ、誹謗擯斥、許多の凌辱を意に介することのない精神、即ち、換言すれば、煩悶苦悩の縁であるさまざま事件に対して自由である精神が開発するのである。この自由なる精神が、清沢満之の提示した自己の意念である。このようにもみることができようかと思う。

このような精神の主体が即ち自己に外ならない。それ故に、この自己は自由の主体であり、自在なる自己である。他に依らず自らに依って在る自己、自立する自己、そういうものが真に自己とするに値する自己であろうが、それは他を拒んで独断的に自己を主張することによって確立するのではなく、却ってまさに絶対無限に歸し、絶対無限に目覚めることよってのみ、始めて可能になると言うべきであろうか。「我が信念」は、「私の死生の大事を此の如来に寄託して、少しも不安や不平を感ずることない。」と言い切っているが、そこに畢竟依としての如来の妙用が、現前している光景がある訳である。今の「絶対無限の妙用に乗託して」と言うのも、全く同じ光景であって、無限絶対の如来こそが、信ずる我の畢竟依となって自己を生かし、妄念妄想の奴隸としてある我を転じて、独立自由の大道に立つ自立的自己たらしめる根拠とるのである。

彼は言う。

「我等の大迷は如来を知らざるにあり。如来を知れば、始めて我等の分限あることを知る。」

「如来の奴隸となれ、其の他のものゝ奴隸となること勿れ。」（『当用日記』全VII四八六―四八七頁）

如来を知り、如来の奴隸となるとは、勿論如来を信することに外ならないが、如来の奴隸となるとは、絶対随順とい

うか、帰依の純潔なることを表わそうとしたものであることは、言うまでもない。彼がこのような表現を敢てした背後には、勿論一面にはエピクタタスの感化があることは否定できないであろうが、しかし実はむしろ、「一心一向に仏たすけたまへ」と教えた蓮如の教化の伝承を、我々は読み取るべきではなからうか。ともかく、如来に純潔に随順することができるとき、却って我が独立自在者たらしめられるというところに、他力の信の驚くべき秘義があるということができようか。

このようにして、乗託妙用のところに、自己が真に自由の主体としてある根拠があるのであるが、しかしこのことは、極めて内面的な自覚、即ち他力の信念の自覚内容として自証されている事柄である。その自己の現実態が即ち、「任運に法爾に此の境遇に落在せるもの」として示されるあり方である。任運法爾とは、人間の努力をまたないということを表わす言葉であるから、その意味するところは、宿業のもよおしのままに、現前の自己の境遇のただ中に、それを寸毫も変更することなく安住するもの、それが自己だという断言である。もとより主体は必ず特定の境遇に於いてあるものであるが、少くともこの主体が自我である場合は、境遇はしばしば単に遇然的なものと考えられ、或いは又、如何にしても承服することのできない運命的なものとして解されているのが普通であろう。これに対して、境遇は主体の業の所感であるとは、仏教の教える智慧であるが、今、清沢満之は他力の信心に目覚めることを通して、この宿業の自覚に触れ、そこに自己を任運法爾に現前のこの境遇に落在せるものと、明確に諦観することができたのであった。

現前の境遇とは、彼の場合殊に、追放、獄牢、誹謗擯斥、凌辱等を表徴としてあった。しかしながら、乗託妙用の自覚のあるところ、そこに展開する精神に於いて、自己はこの境遇のただ中であって、しかも無礙自在である。そこ

に安田理深先生の指摘された、『信仰の実存』四九頁）現前の境遇を超越して、我々は始めて現前の境遇に超越することができるといふ、そういう光景が展開しているに違いない。落着者たることによつて、彼の運命的境遇は、そのままに遊戯自在の場となる。信念の開發するこの驚くべき精神の自由を、清沢満之は『臙扇記』に次のように言い表わしたのであつた。

「吾人は寧ろ只管絶対無限の吾人に賦与せるものを楽しまんかな。」

このような背景をもつて誕生した落着者こそ、彼が「天命に安んじて人事を尽す」という通り、業縁の中にあつてまさにその人事を尽くすことのできる、真に自由なる主体を意味するものであろう。

精神主義の安立する精神がそこに於いてある信念について、その要点を私はほぼこのように了解した。清沢満之がこの信念を表白するのは、既に述べたように、絶筆「我が信念」に至つて頂点に達する。それと並んでよく知られている、彼が死の二月ほど前に記した「他力の救済」を、彼のいわば絶唱としてここに掲げたい。宗祖の誕生会に、恐らくは祖聖の恩徳を深く憶念しつつ書かれたと思われる、短い、しかし高い韻律をもつたこの文章は、遙かに祖聖の開顯した現生不退の香りを伝えて、私の心の琴線に響くのである。

「我、他力の救済を念ずるときは、我が世に処するの道開け、我、他力の救済を忘るゝときは、我が世に処するの道閉づ。

我、他力の救済を念ずるときは、我、物欲の為に迷はさるゝこと少く、我、他力の救済を忘るゝときは、我、物欲の為に迷はさるゝこと多し。

我、他力の救済を念ずるときは、我が処するところに光明照し、我、他力の救済を忘るゝときは、我が処するところに黒闇覆ふ。

嗚呼、他力救済の念は、能く我をして迷倒苦悶の娑婆を脱して、悟達安樂の浄土に入らしむるが如し。我は實に此の念によりて、現に救済されつゝあるを感ず。若し世に他力救済の教なかりせば、我は終に迷亂と悶絶とを免れざりしなるべし。然るに今や濁浪滔々の闇黒世裡に在りて、夙に清風掃々の光明海中に遊ぶを得るもの、其の大恩高德豈に区々たる感謝嘆美の及ぶ所ならんや。」(全VI五八頁)

五

この「他力の救済」の冒頭で、清沢満之は「我、他力の救済を念ずるときは、我が世に処するの道開け」と言う。絶対無限の如来を信ずる心は、そのまま、我々が世に処する立脚地となる。この辺りに、この論考の最初に指摘したように、精神主義の独自の内容があると考えられるのであるが、乗託妙用の自己に目覚めた彼は、そこに改めて世に処する新しい道を得し、展開することとなった。即ち『臘扇記』の思索は更に次のように続いている。

「絶対——自覚の内容なり。此の自覚なきものは、吾人の与にあらざるなり。——吾人に賦与するに善惡の觀念を以てし、避惡就善の意志を以てす。(所謂惡なるものも亦た絶対のせしむる所ならん。然れども吾人の自覚は避惡就善の天意を感ず。是れ道德の源泉なり。)吾人は喜んで此の事に従はん。」(全VII三八一頁)

清沢満之がまさに清沢満之である所以は、言うまでもなく、信念に生きるという点にある。その信念の確立について、彼を支えていた倫理が、その実践に於いて倫理自身に破れるという形で否定媒介になっているのであるが、その

光景は研究者の指摘をまつまでもなく、「我が信念」を始め、「天職及び聖職」或いは「倫理以上の安慰」等の文章に責任煩惱という新語さえ用いて、赤裸々に表白されている通りである。しかもこの倫理以上の安慰である信念は、同時にこの『臘扇記』の文が表わすように、「倫理以上の根拠」として、倫理に改めて独自の意味を与え、更に独自の倫理を展開することとなるのである。従って信念に生きることが、ただに所謂善悪を超えた世界に安住するというだけでなく、その信念のところに新しく感得される宗教的、道德に生きる、という形をとって等流して来ているのである。

信力院現誠、これが清沢満之に贈られた法名である。現誠とは、彼自身の言葉のように、現前の境遇に落在してそこに至誠を尽くした人、という意味を託した名であろうか。この名がいみじくも表わしているように、至誠の心、これが彼を最も深いところで支えていた心であろう。その意味で、至誠心の歩み、これが清沢満之の四十年の生涯であったと言うことが許されるのであろう。そしてそこに、類い稀な彼の高潔な品性が由来していると、私は思う。

さて、このようにして提起される信仰と倫理の問題について、清沢満之は『臘扇記』の中で、「信仰と修善の関係を略説す」と題して、次のような考察を行っている。即ち、

「自力の修善を勤むべし。（之を勤めざるは人間にあらざるなり。）然れども、之を勤めんとするに能はざるなり。如かず自力を捨て、他力に帰し、其の信仰の結果として、自ら避悪就善のなし得らるゝを期せんには。（中略）さて此の如く、他力を信ぜば、修善は任運に成就され得べしと放任すべきかと言ふに、決して然らず、吾人は他力を信ぜば、益々修善を勤めざる可からず。（是れ信者の胸中に湧起する自然の意念たるべし。）而して修善を勤めんとせば、又従来の自力的妄念の紛起するを感知せん。是れ却って愈々他力を信樂するの刺戟なる可し。此の如

く信仰と修善と交互に刺戟策勵して、以て吾人を開發せしむるもの、是れ即ち絶対無限なる妙用の然らしむる所、豈に讚歎に堪ふべけんや。悟後修行の風光なり。(念々称名常懺悔と云ふことあり。是れ信者が修善の事に従ふに當つて、常に自力の妄念に攪乱せられ、其の度毎に自力無功の懺悔と共に、他力の恩徳を感謝するの称名、即ち讚嘆の発作なるものを指説するなり。) 他力信心は完全円満にして毫も不足あるにあらず。然れども其の人世に活動する効用は、修練に従ふて光輝を発するなり。故に性來の智慧に關せず、信後の修養を務必べきなり。是れ即ち報謝なり。自信教人信に至る第一要件なり。」(全VII三八五—三八六頁)

ここに綴られている思索は、晩年の「宗教的道德(俗諦)と普通道德との交渉」に於いて展開された思想の、いわば基礎的思索と言うことのできるものである。その中心主題は、自力の修善と他力の信心との相互媒介による深化展開ということであるが、そこには一二、十分の注意を要する事柄がある。その一は、修善即ち避惡就善の行為が、自力を抑えられている点である。倫理的行為は、たといそれが宗教的倫理であれ、その本性上必ず有意作用即ち意志的努力を契機としてもつものであつて、現生十種の益に撰せられる転悪成善の益之至は至徳具足の益のように意志的努力をまたずに信心の徳として、自然必然に展開するものではない。意志的努力をまつ限り、そこには彼が極めて深い關心を以て注意する自力の執心が、必ず俱起することとなる。この自力の執心については、「宗教的道德と普通道德との交渉」が、

「我等は他力の信心により、大安心を得たれども、尚ほ習慣性となりて居る自力の迷心は、断えず起り来りて止まないことである。」(全VII二一〇頁)

と記して、習慣性となりて居る自力の迷心と指摘しているのであるが、そのような根深さをもつものであつて、この

心が避悪就善の行為を常に自力の修善たらしめているのである。従って、人間であることの基本条件と彼が考えている倫理の実践が、しかも自力の修善と抑えられているところには、当然人法二我執についての仏教の教説が背景になっていることは言うまでもなく、それが「修善を勤めんとせば、又従来の自力的妄念の紛起するを感知せん。」と、実感の確認にとつて指摘されている訳である。

このようにして、他力の信心は修善を促し、修善は自力の修善として否定媒介的に信心を深化して行く。この緊張関係の無限の反復展開のところに、具体的な宗教生活があるとすべきであろう。その意味からすると、他力の信心に目覚めて猶、自力の修善を語るのは、決して清沢滿之の不徹底を表わすものではなくて、むしろそこには、人法二我執の教説によって開かれた、極めてリアルな現実への洞察があるのである。この反復によって始めて、人間は充分にその分を尽くす、即ち業を果して行くことができるのである。この点から言うならば、前に指摘した清沢滿之の厳粛主義は、ただに倫理の次元でのみ語られるべきものではなく、その厳粛さは深い意味ではこのような形で人間であることの業を尽くして行くことの厳粛さ、即ち修道の厳粛さに由来すると言うべきであろう。従って信心に立って猶修善が語られなければならないところに、我々は逆に人間業といわれるものの深さを見るべきではなからうか。

このようにして、彼は信仰の促す行為として、避悪就善の実践に立とうとした時、その実践の基準としての善悪については、改めて吟味しなければならなかった。何故なれば、彼には「我が信念」等に表白されているように、その求道の道程に於いて、我々には善悪邪正の何たるかは、結局知ることができないのだという、いわば善悪邪正に破れた生々しい経験があるからである。従って彼は善悪について、その宗教的自覚に基いて、極めてユニークな内容を与えることとなった。既に『臘扇記』には、

「善とは何ぞや悪とは何ぞや。天道に安んずるが善なり。之に安んぜざるが悪なり。」（全VII四五六頁）
という記述があるが、『有限無限録』はこれを承けて、次のような独自の善悪観を展開するのである。

「無限的行為は善なり。（公の為にする行為なり。）

有限的行為は悪なり。故に利他的は善なり。仏心者大慈悲是なり。

利己的は悪なり。然れども、利他的に正邪あり。

或る人のみに対する利他は、畢竟利己的と同性質也、即ち有限的也。故に或る人のみに対する利他は邪なり。

一切人に通ずる利他は正なり。

汝の行為をして一般に対する法則たらしむるべし。（カント氏無上命令是なり。）

而して

實際上に就きて云へば、

或る人に対する利他的行為も、一般に対すべき精神を以てせば正たり。

故に、

正義公道は善なり。

不正義私道は悪なり。」（全VII三一四頁）

この善悪観の確立によって、避悪就善の修善の実践は、単なる通念としての道徳をこえて、始めて宗教的道徳として充分の、しかも独自の内実と性格とを得ることとなったのである。しかも我々に、この無限的行為を志向させ、有限的行為を自覚せしめるものは、有限者に於ける無限なるものの表頭である信念のみであるとすれば、正義公道を善

とし、不正義私道を悪と明確に決定して、自分の *Selfish Egoism* との絶えざる戦いの中に、正義公道を実践しようとするところに、精神主義の提示する宗教的倫理の網格があると見ることができであろう。

信仰の促す倫理的行為の基準が、正義公道として高らかに提示されているところに、精神主義の健康さがある。実際、この正義公道を大らかに実践しようとするところに、清沢満之は人の人たる所以を見た。しかしながら同時に、それにも拘わらず、正義公道が実践される時、それが自力の修善として却って人間を縛り、人間を責任煩惱の重圧の中に陥れることとなる。そこに彼の実際問題があったのである。この道程への十分な知見がなかったならば、このような自力の修善が否定媒介的に開くところの、「我が信念」のあのよく知られた信境の表白は、正当に了解されないのではなからうか。

「無限大悲の如来は、如何にして私に此の平安を得しめたまふか。外ではない、一切の責任を引き受けて下さるることによりて、私を救済したまふことである。如何なる罪惡も、如来の前には毫も障りにはならぬことである。私は善惡邪正の何たるを弁ずるの必要はない。何事でも、私は只だ自分の氣の向ふ所、心の欲する所に順従うて之を行つて差支はない。其の行が過失であらうと、罪惡であらうと、少しも懸念することはいらない。如来は私の一切の行為に就いて、責任を負うて下さることである。私は只だ此の如来を信ずるのみにて、常に平安に住することが出来る。」（全VI二三三頁）

これこそ真の自由と呼ぶにふさわしい確信を語つたこの文章は、熟読すればよく感ぜられるように、高らかな、自由の氣概に満ちたものではない。むしろ我々はこの文章の行間に、懺悔の趣きを感じる。実はこのことは、この徹底した安心の境地が開かれるのは、修善が自力無功の懺悔と共に、棄て去られることを機縁としているということが滲

み出ているからであろうが、敢えて私見を重ねてみるならば、私はこの表白を、機の深信に触れた自覚の表明として了解するのである。前に精神主義の精神を、砕かれた精神であり、機の深信に触れたような精神であると記したことを、ここで想起したい。清沢満之は、「私は善悪邪正の何たるを弁ずるの必要はない。何事でも、私は只だ自分の気の向ふ所、心の欲する所に順従うて之を行つて差支はない。」と言う。何故このような放逸にも近いような言葉が大胆に吐かれ得るのか。それは、自己についての徹底した信知がそこにあるからである。その自己とは、「仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおほせられた」その自己であり、「自身はこれ現に罪悪生死の凡夫」と深信されたその自己である。その限り、自分の気の向くままに、心の欲するままに為す如何なる行為も、この機の深信に於いて深信された自己を一步も出ることはないのである。

誤解されることの多い清沢満之のこの言葉を、以上のように正当に了解する明証として、私は『歎異抄』の文章を、ここに引いておきたい。

「聖人のつねのおほせには、弥陀の五劫思惟の願をよく／＼案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそれほどの業をもちける身にありけるを、たすけんとおほしめしたちける本願のかたじけなさよ、と御述懐さふらひしことを、いままた案ずるに、善導の「自身はこれ現に罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしづみつねに流転して、出離の縁あることなき身としれ」といふ金言に、すこしもたかはせおはしませず。さればかたじけなく、わが御身にひきかけて、われらが身の罪悪のふかきほどをもしらず、如来の御恩のたかきことをもしらずしてまよへるを、おもひしらせんがためにてさふらひけり。」（『親鸞聖人全集』、言行篇I、三七―三八頁）

この「歎異抄」の言葉を鏡として、それと「我が信念」の後半の部分とを反復熟読し、そこに呼応し等流する響きに

耳を傾けるならば、我々は「我が信念」その他に示された、問題多いこの告白について、正しい知見をもつことがで
ざるに違いない。

それと共に、この知見を基本として、清沢満之が倫理を超えたこの信境を表白するところには、常に、信仰の促す
自然必然の行為として、正義公道を誠実に実践することがあったことを、我々は再び注意しておきたい。この一事が
なかったならば、かつて野々村直太郎氏が提起した、「信仰に中毒せるもの」という批判を、或いは精神主義は甘受
しなければならぬかも知れないのである。そして、このように、信仰が明確に倫理をその契機としてもち、限りな
く反復展開深化して行くところに、精神主義の立体的構造と、独自の具体的性格がある、と云うことができると思う。

精神主義に於ける倫理の問題については、極く限られた事項に触れただけであって、その全体については多くの論
考を要することは言うまでもない。ただ、清沢満之が自己の信念の表明として世に捧げた精神主義の、その精神の意
味について、二三の視点から推求してみたのである。