

学位請求論文

清沢満之の求道

— 『大経』の仏道として—

真宗学専攻

藤井 了興

## 凡例

- 一、旧漢字は全て現行の通行体に改めた。
- 一、原漢文のものは、『真宗聖典』（東本願寺出版部）を参考に書き下し、適宜整えた。和文についても『真宗聖典』を参照し、適宜整えた。
- 一、『清沢満之全集』は岩波書店版を使用した。尚、法蔵館版を使用した場合は、出典に明記した。
- 一、経論釈は左記のように略記した。
  - 『仏説無量寿経』↓『大経』
  - 『無量寿経優婆提舍願生偈』↓『浄土論』
  - 『無量寿経優婆提舍願生偈註』↓『浄土論註』
  - 『顕浄土真実教行証文類』↓『教行信証』
    - 「顕浄土真実教文類一」↓「教卷」
    - 「顕浄土真実信文類三」↓「信卷」
  - 「顕浄土真実証文類四」↓「証卷」
  - 「顕浄土方便化身土文類六」↓「化身土卷」
- 一、出典は左記のように略記した。
  - 『清沢満之全集』↓『全集』
  - 『定本親鸞聖人全集』（法蔵館）↓『定親全』
  - 『真宗聖教全書』（大八木興文堂）↓『真聖全』
- 一、『尊号真像銘文』については、広本（高田専修寺蔵）を底本とした。

- 一、『歎異抄』については、端坊旧蔵永正本（大谷大学蔵）を底本とし、『真宗聖典』を参考に筆者が適宜整えた。
- 一、出典に付された圈点、ルビ等については、論旨に関わらないと判断できるものについては、読みやすさを考慮して省略した。文字の大きさについても、適宜整えた。
- 一、文献引用は書名に続けて巻数・頁数の順に漢数字で示した。
- 一、論文引用は著者の名前と発表年を「」内に記した。
- 一、人物の敬称は省略した。

目次

凡例……………1

目次……………3

序……………7

第一章 翻りと「本願」への目覚め……………13

第一節 満之の求道と翻り

(1) 求道と本願……………13

(2) 学について……………16

第二節 満之の信念の深化

(1) 『臘扇記』前後の背景とその意義……………22

(2) 如意なるものと不如意なるもの……………23

(3) 自己……………25

	(4)	絶対無限との交渉……………	28
	(5)	自力……………	29
		第三節 『臘扇記』における「修養」	
	(1)	「修養」の根拠……………	31
	(2)	「修養」の内実……………	33
	(3)	根源的「欲望」主体としての自己……………	35
		第四節 『有限無限録』の意義 — 『臘扇記』からの展開をふまえて—	
	(1)	『有限無限録』の背景……………	37
	(2)	『有限無限録』の見方……………	40
	(3)	『有限無限録』の「道徳」……………	41
	(4)	『有限無限録』における如意・不如意……………	44
		第二章 『有限無限録』の意義……………	59
		第一節 「道心」と「人心」	
	(1)	「修養」の方法……………	60
	(2)	「智」の実践とその対象……………	64
	(3)	善悪実践における「知」の課題……………	65
	(4)	「私」をして絶対無限を求めしむ……………	67

(5)	「宗学」への願い……………	70
(6)	「真の仏弟子」と「悲歎述懐」……………	74
(7)	善悪論と有限無限論……………	76
第二節 「公」の実践		
(1)	「公」とは何か……………	79
(2)	道徳と宗教……………	81
(3)	絶対無限の推求……………	87
(4)	「真の仏弟子」の信念……………	89
(5)	『有限無限録』の重要性……………	95

### 第三章 『大経』の仏道 — 「精神主義」思想への純化 —…………… 104

#### 第一節 『有限無限録』と「精神主義」思想

(1)	「精神主義」思想の特徴……………	104
(2)	「精神主義」思想の継承点……………	107
(3)	「精神主義」思想の相違点……………	110
(4)	「精神主義」思想の善悪論……………	113

#### 第二節 「宗教的道德（俗諦）と普通道徳との交渉」と自己の固有性

(1)	「精神主義」への批判と応答……………	116
(2)	「宗教的道德（俗諦）と普通道徳との交渉」の背景……………	120

(3)	『大経』三毒五悪段……………	122
(4)	「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」の内容……………	124
(5)	「善悪段」としての『大経』三毒段……………	128
(6)	宗教的善悪論……………	131
第三節 満之から見る『教行信証』と『大経』		
(1)	「真諦」の分際……………	134
(2)	「三心一心問答」としての「我信念」……………	135
(3)	主観的表現の意図……………	136
(4)	「真諦」としての「我信念」……………	139
(5)	『大経』への純化……………	142
(6)	満之の求道と『教行信証』……………	143

結……………	160
--------	-----

参考文献、参考論文一覧……………	162
------------------	-----

## 序

本論文は、清沢満之（一八六三—一九〇三）（以下、満之）の求道の内実を確かめることを目的とする。満之が生きた明治期は、明治政府指導のもと、全国的に急速な近代化が図られた時代であり、廃仏毀釈の中で仏教の本質が大きく問われた時代でもあった。その中において満之は、短い人生を賭して他力門仏教の宗教的生命を自証し、近代社会のための仏教ではなくあくまで個人に実現する普遍的意義としての宗教の本分を主張した明治期を代表する仏者である。浄土真宗が如何に人間の存在の要求に応え得るかを生涯にわたって問うた満之は、晩年に「浩々洞」での青年たちとの共同生活を通して、東京の地でその直接の門弟達と共に「精神主義」運動を展開し、その薫陶を受けた門弟達はその後、いわゆる「近代教学」としてそれを継承し、現在もその影響下にあることは否定できない。

現代にまで息づくその教学の根本精神こそ、満之が命がけで獲得した、自己の根源的要求を全人的に満足させる絶対無限への信念である。絶筆「我は此の如く如来を信ず」（以下、「我信念」）において、満之はこう述べる。

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、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实在を信するのである、

（『全集』六・三三二頁）

自己に直接的に自覚される絶対無限として、慈悲、智慧、能力の三側面を挙げるこの信念は、単に親鸞思想における「本願力回向の信心」を学問的に解釈したに止まらず、自身に自覚された主観的積極的な信念の表白であり、科学的、実証的な学問を要求されていた近代において、宗教としての分際を保ちながらその真面目を蘇らせたと言って良い。

しかし、筆者が本論文で明らかにしたいことは、このような自証に根付いている思想の根幹部分である。満之



が立脚した浄土真宗の宗祖親鸞は、自身の求道を次のように記す。

然るに愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す

(『定親全』一・三八一頁)

『教行信証』後序に記されたこの表白は、「本願」への帰依であり、その「本願」は『大経』に説かれる内容である。親鸞は『教行信証』「教巻」冒頭で、

夫れ真実教を顕さば則ち『大無量寿経』是れ也。

(『定親全』一・九頁)

と記して、『大経』を「真実教」と決定しており、親鸞の仏道は『大経』の「本願」の仏道であるということがわかる。

この「本願」の仏道という視座は自身の帰依処を根拠とすることから、満之自身の主観的確信の発露する内容である。故に求道の内実は思想内容の分析によって初めて導出されるものであり、社会状況などの外的要因によって解釈されるものではない。この視座から見れば、満之が親鸞思想に導かれて他力の信念を生きた仏者であったことは共有されていても、それが明確に『大経』の「本願」の仏道であると言えるのはどのような点においてかという点では、十分に言及されていない。

そこで、本論文では、満之の主観的確信と、その確信が言語化し、思想化していくその過程を見ることを通して、その思想内容がどのようなものであり、また、満之の思想がどのように親鸞思想と交渉しているのかを指摘したい。加えて、現代において満之を学ぶことが、親鸞思想を学ぶことにとってどのような意義や、どこまでの意義があるのかなど、その本質を見出せなくなってしまうことに対して応えるものでもある。

第一章では、主観的確信について述べていく。親鸞が「雑行を棄てて」と表現するように、他力の信念を獲得することは、「自力無功」が必ず問題となる。その決定的な翻り、いわゆる回心が「本願に帰す」獲信となる主観的確信は、満之の著作の中でどこに見られるのかに着目する。そこで問題になるのは、主観的確信それ自体を問題とするのではなく、その確信が言語として表現されることにこそ決定的な転換点を見るべきであるという視点

である。このような視点から、明治三十一年の『臘扇記』を中心として見るべきことを提示し、その中に思索されている内容を整理していく。加えて、『臘扇記』の直後に著された『有限無限録』という著作に着目し、『臘扇記』で言語化された主観的確信がどのように展開しているのかを確かめる。

第二章では、『有限無限録』の思想構造を究明していく。この『有限無限録』の思想内容については、これまでの研究史の中で本格的に言及されたものはないが、求道という視座から『臘扇記』との関係で見ると、『臘扇記』で言語化された主観的確信が『有限無限録』の構造の核心部分で継承され、またそこには深い自己の問題を提起することなど、従来満之の中心思想と見られている「精神主義」思想では見られない豊かな思想体系が示されている。そこから筆者は、この『有限無限録』が満之の求道にとって非常に重要なものであったことを提示していく。

第三章は、晩年の「精神主義」思想について、前二章の内容をふまえて論じる。この「精神主義」運動に表れている満之の思想は「浩浩洞」の門弟たちにとって直接的に影響したものであり、そこから満之の研究の関心は、晩年の「精神主義」が中心になってきたことは疑いようがなく、筆者もまたこの研究史を尊重する。しかし、筆者の視座から見れば、この「精神主義」思想は、満之の思想の中心というよりもむしろ、これまでの求道の歷程が思想的に整理されていくものとして見るべきことを指摘する。その際、暁烏敏宛の書簡の中で、自身の思想が『大経』を「眼目」として構成したことが確認できることから、最晩年の満之が採ったのは『大経』として整理する方法である。

これらから、本論全体を通して、満之が他力門仏教の求道者としてどのようなように絶対無限を自覚し、どのように深まり、そこにはどのような思想的課題を内包しているのか、いわば満之における教法の聞思の内実を鮮明にすることができると考える。

そもそもこの視点は、多くの先学たちが試みてきたことである。しかし、晩年の「精神主義」がそのままその

信念の内実を余すことなく表現しているかどうかについては、大きな課題が提出されている。この視座自体は、近年の研究史として無視できない、今村仁司による満之の哲学期の研究に端を発する。この思想研究が提示する問題は多岐に渡るが、大きく言えば、晩年の思想表現とは一線を画する、哲学期の満之の思想内容が占める重要性の発掘である。

清沢は、哲学的用具をもって、人間の自己理解が念仏に帰着せざるをえない「必然性」を、彼の生涯における修行の努力を含めて、そしてとくに理性の努力をもって考え抜き、歩み抜いた。とりわけ『骸骨』は、この思索の道の出発点であり、そのなかに、理論的に解決すべき矛盾も信念の実践のなかで解決すべき逆説も、それを乗り越える諸条件と共に直接・間接に凝縮して含んでいるが、まさにそこに前期清沢の思想的意義がある。学問と理性の放棄を語るかにみえる晩年の清沢の境地を真実に理解するためにも、『骸骨』は決定的である。ひよっとすると晩年の清沢が直面した重要な課題をも前期の仕事は含んでいるかもしれないのだ。清沢の仕事は現在において評価する場合、おそらくは前期の仕事から出直す必要があるであろうである。

（『清沢満之と哲学』二五頁）

現在は、哲学期と晩年の「精神主義」の間を中期と捉え、その意義を再確認しようとする見方<sup>二</sup>も提示されているが、そもそも絶対無限への目覚めと、そこに開かれる仏道を意味する求道として満之の思想を包括的に考えることが、満之を捉える上で最も重要な見方である。

満之は『有限無限録』と同時期に東京の地に真宗大学を開校する任を全うしていた。その開学に際し、

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、  
（『全集』七・三六四頁）  
と宣言しており、「真の仏弟子」たれという願いを強く持っていたことが広く知られているが、満之がこのように

願ったその内的根拠は、他力の信念の本質が「真の仏弟子」であるという確かな親鸞思想理解に基づいているとも考えられる。満之の求道と思索の根幹部分に確かに存在する、『大経』の「本願」の仏道としての親鸞思想理解の核心部分を、本論を通して見出してみたい。

一 明治三十六年六月一日に、

原稿ハ三十日ノ夜出シテ置キマシタカラ御入手ニナリタコト存ジマス 別ニ感ズベキ点モナヒトハ思ヒマシタガ自分ノ実感ノ極致ヲ申シタノデアリマス 前号ノ俗諦義ニ対シテ真諦義ヲ述ベタ積リデアリマス 然ルニ彼ノ俗諦義ニ就テハ多少学究的根拠モ押ヘダ積リデアリマス 詳細ハ御面晤ノ節ニ譲リマスガ大体ハ通常三毒段ト申ス所ニアル「宜各勤精神努力自求之 云々」ト「努力勤修善精進願度世 云々」ノ二文ヲ眼目ト見マシタノデス(ソコデアソコハ三毒段ト名ツクルノハ如何ト存ジマス 三毒段トスレバ貪瞋ノ二ツノ前後ニ今ノ二文ガアリテ其後ニ愚痴ノ段ガアルコトニナリマス 小生ハアノ三毒段五悪段ヲ合シテ善悪段トシ其内ヲイハユル三毒段ヲ総説段トシ所謂五悪段ヲ別説段トシテ科スルガ宜敷キカト思ヒマス)

(『全集』九・三〇五頁)

と書き送っている。「俗諦義」は、最晩年の「宗教的道德(俗諦)」と普通道德との交渉」を指す。

二 「長谷川琢哉 二〇一八」参照。

## 第一章 翻りと「本願」への目覚め

### 第一節 満之の求道と翻り

#### (1) 求道と本願

はじめに、満之の求道を考える上での大前提を確認してみる。このことを非常に簡潔に見ることができなのが、「精神主義」直前に当たる明治三三年から約二年に渡って雑誌『無尽灯』に連載された「心霊の修養」の、次に挙げる二つの文である。この連載は、真宗大学が東京に移転するに当たって、近代的な学問の土壌で新しい宗門教育を実践しようとした満之が、当時の真宗大学生を意識して書いたと思われるものであり、内容も平易かつ比較的短文である。そのため、宗教を学ぶ際に満之が特に留意すべきであると考えていた「修養」に焦点を絞って、そのエッセンスが盛り込まれている。

一つ目は、「(十六) 理解と信仰」のこの箇所注目する。

而して、其意力の際限と理解の窮底に於て、吾人は各自に其程度を異にするが故に、吾人の信仰の端緒は実に千差万別なりと云はざるべからず。故に吾人の信仰なるものは、其大体に於ては、多人の間に其軌を一にすることを得べしと雖ども、若し其詳細に涉りて之を検定せば、必ずや千差万別の不同を発見するに至るべきなり、是れ宗教家の最も注意すべき所なり。

(『全集』七・二二二―二二三頁)

信仰の大体は多くの人と同じであるが、最も注目すべき点として、信仰の詳細は各人別々であるということを確認している。その要因として「意力の際限と理解の窮底」が各人それぞれの程度があるからとしており、「修養」は各人の能力的な違いによって別々の道であることが一つ目の大前提である。

二つ目は、連載の最後に当たる「(七十五) 迷信の勦滅」に注目したい。

若し夫れ迷信を勦滅せんとせば、吾人は無限者万能の宗教的信念に入らざるべからざるなり、(中略)吾人の所謂迷信の勦滅は、是れ吾人が他人の迷信を勦滅せんとするにあらずして、各自に自心の迷信を勦滅せんとするものなるに於ておや、

(『全集』七・二六六頁)

この節自体のテーマとしては迷信を滅する方法であるが、筆者の趣旨から言えば、その迷信は各人がそれぞれで持つものであり、他者のそれとは無関係であるということである。そうであるから、「修養」は各自の内的現象を指すということが、もう一つの大前提である。

つまり、端的に言えば、「修養」とは各人別々にそれぞれの道で為されるものである、ということになる。これは一見当たり前のことであるから見過ぎされがちであるが、本論文全体を通して非常に重要な視座になるため、ここで最初に押さえておく。

さて、そこで満之自身の「修養」を見ていくことになる訳だが、それを考察する上で最も大事であると考えられるのが、「我信念」の中の、なぜ如来を信じるのか(先に引用した内の「無限の智慧」に該当する)という内容を記した次の文章である。

私の如来を信ずるのは、私の智慧の窮極であるのである、人生の事に真面目でなかりし間は、措きて云はず、少しく真面目になり来りてからは、ドーモ人生の意義に就て研究せずには居られないことになり、其研究が終に人生の意義は不可解であると云ふ所に到達して、茲に如来を信ずると云ふことを惹起したのであります、信念を得るには、強ち此の如き研究を要するわけでない、からして、私が此の如き順序を経たのは、偶然のことではないかと云ふ様な疑もありソーであるが、私の信念は、ソーではなく、此順序を経るのが必要であったのであります、(中略)其窮極の達せらる、前にも、随分宗教的信念はコンナものである、と云ふ様な決着は、時々出来ましたが、其が後から後から打ち壊はされてしまったことが、幾度もありました、論理や研究で宗教を建立しやうと思ふて居る間は、此難を免れませぬ、

(『全集』六・三三一―三三二頁)

「私の信念は、ソールではなく、此順序を経るのが必要であった」と自ら語るように、満之が如来を信じる事が出来た理由は、それまでの様々な「修養」を経たからということであり、その決定的な地点として「人生の意義に就て」の研究が「不可解」であるという地点に達したということである。そうであるから、ここで確認しておかねばならないこととして、満之自身が人生の意義の研究を経たことと、その研究が「不可解」であるという地点から「如来を信じる」という信念に直結していることの二つを挙げる必要がある。特に後者については、後に詳論するが、「不可解」という命題の否定が結論になるのではなく、その否定から翻って、信念となるという注目すべき事態の表現がなされていることは看過できない。そしてその事態もまた、満之自身の「修養」の過程と無関係ではないことは想定できよう。

この「修養」の過程については、これまでも多くの先学が参照してきた回想文によって、ある程度具体的な内容を知らることができる。少し長いですが、引いてみよう。

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ども、人事の興廃は、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、四阿含等を読誦し卅一年四月、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観自省の幸を得たりと雖ども、修養の不足は尚ほ人情の煩累に対して平然たる能はざるものあり。

卅一年秋冬の交、エピクテタス氏教訓書を披展するに及びて、頗る得る所あるを覚え卅二年、東上の勧誘に応じて已来は、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。豈感謝せざるを得むや。

（『全集』八・四四一―四四二頁）



明治二七年の「養痾」（結核の療養）の時点から同三二年の東上までを回想しているもので、特に多く注目されてきた点として、冒頭の「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」という記述によって、満之の他力門的回心（自力から他力へ）を見ようとしてきた点が挙げられる。この回心は非常に大切にされてきており、それが親鸞思想の一つの要となる「自力無功」の表現と考えられるためであることは、容易に想像できよう。<sup>一。</sup>

そこで最も考えなければいけないことは、「修養」の決定的地点において人生の意義を「不可解」と結論しながらも、なぜそれが如来を信じるといふ信念に展開されるのか、つまり求道となるのかということである。それは、前述した翻りのことであり、絶対無限への目覚めのことであるが、さらに言えば、親鸞が立教開宗した浄土真宗の信心を的確に表現していることに起因すると考えられる。

『大経』に沿って言えば、親鸞の翻りは「本願に帰す」ことまでを含意していた。このように、様々な行によって浄土に生まれようとする「雑行」を棄てる「自力無功」に止まらず、そこから阿弥陀如来因位の法蔵菩薩の「本願」に目覚めていくという翻りの表現が、「我信念」に見られる「無限の智慧」として自覚的に述べられているのである<sup>二。</sup>

この点を念頭に先ほどの回想文の「自力無功」と考えられる箇所を見ても、この意味での翻りを述べている箇所は見当たらないと言えよう。

そこで、次に満之のこの「本願」的表現がなされた時期はどの辺りであるかを論ずる必要がある。

## (2) 学について

このことを考える前に、そもそも「本願」が表現されるということ自体について言及しておかねばならない。今村が哲学の観点からの確に指摘するように、満之が有限無限として哲学的に語る宗教言説は、「語りえざるも

の」を語る方法である。

仏陀の智慧に至った状態は、したがって無限の覚者の心的風景は、理性によって推理・論証的に語ることが原則的に出来ないものである、つまり、「語りえざる」ものである。この「語りえざるもの」をあえて語るのが仏陀学である。  
(『清沢満之と哲学』一五頁)

今村は満之の『宗教哲学骸骨』(以下『骸骨』)の特徴について、理性的には「語りえざるもの」である仏の智慧は目覚めたものの内面を比喩的に(哲学の手法を借用して)語ろうとしたこととして見ることで、これを「仏陀学」と定義した。加えて、今村はこの手法を親鸞のそれにまで拡大し、次のように指摘している。

〔親鸞は〕主観的確信から他人をも納得させる客観性に通じる道を求めていた。ここに親鸞の理論家(のぞむなら哲学者)としての確かな資質が顔をみせる。  
(『親鸞と学的精神』八七頁 □筆者)

親鸞や満之の哲学的特徴として、「語りえざるもの」である自身の宗教的確信を言語化し、客観性を持たせることに見ていることがわかる。

今村の場合は前期の哲学の重要性としてこの視点に触れている訳だが、筆者の求道という視座で捉えた場合は、むしろ晩年の「我信念」にこそ、客観性そのものをどのように保証しているのかも含めたその特徴が明確に表現されていると見るべきであると考える。これは次章以降順次論ずる。

さて、そこで宗教的言説(客観化された主観性)には、有限には原理上言及することができない宗教的確信が根幹にあるということになる。そしてそれが『大経』の「本願」に起因する信念であるところに、仏教的であり親鸞が開顕した浄土真宗的であるという求道が成立すると筆者は考える。

この他力門仏教的な宗教的確信に主眼を置き、親鸞の学の特質について考察した寺川俊昭は、次のように述べている。

親鸞の聞が値遇し、帰し、朗々と表白したところの、大行に帰した誓願一仏乗なる自覚道の、抛って来たっ

た深い源泉に尋ね入る趣をもった、根源的思索である。聞法によって獲得した一心帰命の大信心という事実  
に立って、その信心の智慧の自証するところにおいて、その拠って来たった因位を尋ね入り、自覚の明るみ  
にもたらして行く。このような探究的思索である。  
(『親鸞教学』三三三号・二七頁)

主観的確信の内実が神秘体験のような「不可解」にとどまるものではなく、その事実を立ててその根源に尋ね入  
ろうとする思索に、親鸞の特徴を見出している。実際に親鸞は真仮八願を選び、それぞれを『教行信証』各巻の  
標挙とすることで、『大経』の本願成就文に立って、その成就の因位である「本願」そのものの意義を顕わして  
おき、寺川もまた、そのような親鸞の基本的な学の視点に注目して、このように述べていると推察することができ  
る。

つまり、親鸞に基づく「本願」表現とは、「不可解」に重きがあるのではなく、その事実を立ててそれを成就せ  
しめる絶対無限を求め、自覚しようとすることに重きがあるのであり、自己の内奥にはたらく絶対無限に自覚的  
になることが、翻りの全体と言わねばならないだろう。よって、「自力無功」の表現がなされていることがそのま  
ま「本願」表現と言うことはできず、また、「修養」の過程でその事実が起こったとしても、それが具体的な「本  
願」表現として言語化されるまでにはタイムラグがあることは十分にあり得ることである。

満之の思索は一貫して有限無限という概念によって為されていく。その中で、『臘扇記』以前にも有限たる自己  
の内奥に無限を見ようとしていたと思われる箇所が無いわけではない。例えば、安富信哉の次のような指摘があ  
る。

清沢先生は、自らの意識の底に無限の観念を入れなくてはだめだと考えましたが、その場合、無限は抽象的  
無限、理念的無限であっては具体性をもちません。『在床懺悔録』が、このように仏陀論から始まっているこ  
とは、先生における無限論の新しい展開を示しています。  
(『親鸞教学』八二、八三号・一〇六頁)

安富が言及している『在床懺悔録』は、明治二七年の療養生活時に書かれたもので、概ね『教行信証』の流れに

沿いながら、独自の視点で「証卷」途中までを解釈したものととなっている。前述した回想文と合わせて考えると、「自力無功」によって満之は無限論を外部から内部へと展開したと読めるが、筆者は、この時期の無限論は「本願」表現としては未だに不十分であると考ええる。該当箇所である第一節「仏陀ト因果」では、

仏陀（特ニ阿弥陀仏）ハ其本体固ヨリ絶対ナリト雖トモ其衆生ニ対スル場合或ハ現ニ衆生界（相對界）ニ化現セル場合ニ於テハ亦相對界ノ理法ニ順從セサルヲ得ス 久遠実成ノ阿弥陀仏モ衆生濟度ノ為ニハ相對因果法ニ依ラサル能ハス（中略）是レ仏教ニ於テ報身仏ノ重切ナル所以ナリ 是レ真宗ニ於テ久遠十劫両仏中特ニ十劫正覺ニ就テ濟度ノ教アル所以ナリ（久遠仏ハ絶対仏、十劫仏ハ相對仏也）（『全集』一一・三頁）

このように述べ、確かに絶対無限たる阿弥陀仏が衆生救済のために有限との接点を持たなければならず、それは有限界の法則である因果の理法に従わなければならないということに言及することで、無限論の主題として有限といかに接点を持つかということに焦点が当てられている<sup>三</sup>。しかし、これはあくまで有限界の法則性との接点に過ぎず、「自らの意識の底に無限の観念を入れ」るべき理由がほとんど見られない。つまり、「自力無功」の事実立つような切迫した自己の問題として、絶対無限が語られているとまでは言えないのである。

回想文に表れているように、経験としては「自力無功」の中にあり、その経験に導かれながら、自身の言説に変化が現れてきたその一例である、と言えなくはないだろう。しかしその場合にも、前述したように、その経験が真に絶対無限との関係において自己の存在と密接な意義を持つものとして言語化される必要がある、なぜ如来を信じるのかに対応するだけの明確な動機がなければならない。

そこで、明治二七年の結核療養以降で、満之の思索に自覚的な「本願」表現が見られるものとして、明治三一年から翌年にかけて記された日記『臘扇記』が挙げられる。その中で満之は、主に古代ギリシャのストア派の哲学者であるエピクテトスから大きな示唆を得ながら自身の信念を表現していく過程が見受けられるが、ここに「本願」表現が色濃く反映されていると見ることができると筆者が『臘扇記』にその表現を見るべきと考え

際に参考とした点を三点挙げる。

一点目は、明治三〇年末以降の時期についての直接的な資料である。次に引用するものは、教団改革運動末期に満之が河野法雲に対して語ったものとして残されているものである。

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。

(法蔵館版『全集』五・六二二頁)

改革運動に破れ、自坊の西方寺に帰った満之は、この前後の時期に『病床雑誌』『徒然雑誌』『臘扇記』と題した連続した日記を書き記していく。そこでは、改革運動中から読誦していた『阿含経』の抜き書きが集中的になされた後、『臘扇記』に至ってはエピクテトスの抜き書きへと移りながら、同時に日々の出来事が記されていくのであるが、再び東上するまでのこの時期を「信念の確立」の時期と見ることができるとする。すでに結核療養時に「自力無功」にありながらも、そこからさらに「信念の確立」を必要としたことを思えば、この時期は満之の求道にとっての目覚めの自覚化、言語化の時期と考えるのが最も妥当であろう<sup>四</sup>。

二点目は『臘扇記』の直接の記述である。この時期の日記を見てみると、『臘扇記』の記述には、自己の本質を問うことを通して、その奥底に絶対無限を自覚する記述がしばしば見られる。満之の言説の中でも特によく知られている『臘扇記』中の「自己トハ何ソヤ」(『全集』八・三六三頁)もその典型であり、単に普遍的な射程を持つ問いとして解釈する以上に、満之の求道上においての一大転換と言わなければならない重要性を持つと考えられる。

そこで、この思索が為された『臘扇記』一〇月二四日の該当部分を見てみよう。

自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ

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 誹謗擯斥許多ノ凌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 我人ハ寧ロ只管  
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悪就善ノ意志ヲ以テス 所謂悪ナルモノモ亦絶対ノセシムル所  
ナラン 然レトモ吾人ノ自覚ハ避悪就善ノ天意ヲ感ス 是レ道徳ノ源泉ナリ 吾人ハ喜ンテ此事ニ従ハン

(『全集』八・三六三頁 網掛け筆者)

このうち、網掛けをした箇所は明治三五年の雑誌『精神界』に「絶対他力の大道」という題で抜粋されて掲載されておられ、満之在世の頃から世に公開されてきた文章であるが、その直後の部分を特に強調したのが三点目として取り上げる寺川俊昭の指摘である。

寺川は、「自己トハ何ソヤ」に続く文の表現に着目して、次のように述べる。

ここに、「絶対、吾人に賦与するに善悪の觀念をもつてし、避悪就善の意志をもつてす。吾人は喜んでこの事に従わん」という、信念が改めて開いてくる強い意欲が述べられています。(『親鸞教学』六三号・八二頁) 「信念の確立」のその「信念」の内実に言及しようとする場合に、自己の奥底に絶対無限を自覚し、それが自己の意欲として開かれてくることが重要であると見ている。

筆者も、寺川の見方が重要であると考えます。それは、自己を成立せしめる絶対無限を自己の内奥に見出すということが、単に思想的操作によって有限内に無限を置くのではなく、実際にそのような事実に立った現実の効果として、寺川の言葉で言えば「意欲」として語っているからである。このように見た時には、安富の指摘でもあったように、意識の底に絶対無限を置くことでその具体性を持たせるといえることが、充分に満足していると言えるよう。

つまり「雑行を棄てて本願に帰す」を基に見てきた「本願」表現には、絶対無限を自己の成立根拠として見出

すということと、その見出したことによる実際上の効果（意味）の二つが必ず備わっているということ、まずは明確にしておかねばならない。この点に注目しながら先ほどの『在床懺悔録』を見てみると、後者が全く見受けられないことがわかる。

しかし、寺川のこの示唆に富む指摘にも、まだ大きな課題があるように思う。それは、「意欲」と述べる箇所が「善悪」によって語られていること、その意義にまでは言及されていないことである。この点は、満之がなぜ如来を信じることができたのかという、目覚めの課題にまで及ぶ重要な論点である。そこで、次にその一大転換と考えられる『臘扇記』に焦点を当てる。

## 第二節 満之の信念の深化

### (1) 『臘扇記』前後の背景とその意義

そもそも『臘扇記』は、前述のように、特に「修養」という背景を持つ極めて個人的な性格のものである。そうであるから、哲学期に著された『骸骨』や「試稿」などの体系的に書かれたものと違い、日々の記録（訪問者や郵便物、病状、親族の様子など）が詳細に記される中で、それと並行して思索が展開されているものである。さらにその思索内容についても、エピクテトスの語録である *The Discourses of Epictetus*（以下、『語録』）の抜き書きや満之自身の思索などが見られる。

そこで、満之が現実問題の中にあるながら、どのような思索をしていたのかを見ていく。前述したように、筆者が核と見ている『臘扇記』の明治三十一年一〇月二四日の記述は、日記が起こされた八月一五日から約二ヶ月後のものであり、その前後にわたって重要と思われる思索も少なくない。特に、エピクテトスを媒介とした思索は、回想文にも明らかな様に、満之の信念の深まりを見ていく上では欠かすことのできないものである。

そこで、まずは『臘扇記』の背景を簡単に確認しておく。明治三十一年八月一日より起こされた『臘扇記』は白川党の改革運動終結後、自坊に帰ったその生活の中で書かれたものである<sup>五</sup>。満之は『病床雑誌』『徒然雑誌』『臘扇記』(第一号、第二号)の三つの日記<sup>六</sup>を明治三十一年一月一日から翌年の一月二五日(あるいは四月五日<sup>七</sup>)にわたって書いている。その中でもまずその特徴的な部分として、『徒然雑誌』の最後(八月一四日)に「如来トハ何物何在ナルヤ」(『全集』八・三三三頁)と記してこの日記が閉じられ、翌日より新たに『臘扇記』が起草されていることが挙げられる。ここからも窺えるように、『臘扇記』は仏教の本質的な概念(「如来」)を命題として引き継いでいる。

加えて先に見た河野法雲に対する言葉にも表れている様に、「修養」の意味は信念を推求していく、そして純粹にしていくような意味を強く持つと言わねばならない。信念を確かめていく中で「如来」が問題になっていくことから、『臘扇記』はこの時期の満之の「修養」の結集部として扱うべきものであることは疑いようがない。そうであれば尚更、この純粹にしていく過程で展開していく思索の核心、満之の課題には、自己の信念を不純にするような要因の本質的な洞察もまた展開していることが予想されるのである<sup>八</sup>。

## (2) 如意なるものと不如意なるもの

『臘扇記』の思索を見ていく上でまず注目すべきは、一〇月一二日のものである。ここでは、それ以前に記していたエピクテトスの英文の抜書きではなく、満之自ら日本語訳を施していることに加えて、その後に「私想」としてさらに思索を展開しているという特徴がある。

さて、そのエピクテトスの訳語を見ると、満之が大きく影響を受けたと思われるものが「如意なるもの」と不如意なるもの<sup>九</sup>である。まずはこの基本的な概念の内容を確認する。

○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。

（『全集』八・三五六頁）

端的に言えば「如意」とするのは「己ノ所作ニ属スルモノ」、「不如意」は「己ノ所作ニ」否ラサルモノ」である。加えて、

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

（同前）

このように続け、如意・不如意の「区分」を守るか否かに、極めて重要な意味を見ている。

以上の内容が、満之がエピクテトスから得た主要な部分であると思われるが、この如意・不如意の概観から、これらをどのように展開していくのかを見ていく必要がある。

その手がかりとなるのが、如意中に含まれていた「意見」である。この思索より以前の九月二十七日<sup>二</sup>に、満之はエピクテトスの英文抜書きを開始するのであるが、その最初の一文に、死の恐怖 (fear of death) を前にすると我々はその恐怖を強いられてしまう、という趣旨の内容に続けて、次の応答文を抜書きしている。

No, it is not what is placed before you that compels, but your opinion that it is better to do so- and- so than to die. In this matter, then, it is your opinion that compelled you: that is, will compelled will.

（『全集』八・三五二頁）

すぐにわかる様に、二箇所に下線を引いて注目している。死を恐れてしまうのは、死にたくないと思っっている「opinion」＝「意見」によってであることと、それを換言して、意志が意志に強いた (will compelled will.) ということの二箇所である。後に内容を詳論するが、満之はこの「意見 opinion」や「意志 will」を「意念」として

言及していくことになる。

「修養」は、あくまで自分自身の手の届く範囲の中においてなされる必要があり、そうでないものは「修養」の外である。そこで、その範囲を区別して見極め、「修養」の範囲内において、本質的な対象を選定する必要がある。それが、「己ノ所作ニ属スルモノ」としての「意見」であるということをも、まずは学び取っている。言い換えれば、自己がどう生きるかを定める要因が不如意にあるのではなく（「区分」）、あくまで様々な不如意に対する「意見」にあるのであって、その「意見」は意の如く改善、善していくことができるということである。ここに、満之の「修養」がエピクテトスの哲学の方法論に導かれていったことが確認できる。その「修養」は、ここまで見てきたように、信念を純粹にしていく過程で、その如意の内奥へと洞察を深めていく内観道として展開していく内容なのである。そこで、次にその自己について詳しく見ていくことにする。

### (3) 自己

自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ

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

（『全集』八・三六三頁）

満之に論及する上で、この言葉を抜きにすることができないほど、多くの先学が大切にしてきた言葉である。この一節は、『臘扇記』中、一〇月二四日に記された思索の一部である。この記述は一〇月一二日の如意・不如意の自覚によって自己の「修養」の範囲を如意に「区分」した思索を経ており、この間に自己の内奥へと洞察を深めていくことから、ここに至るまでに満之が自己をどのように捉えてきたのかを確認しておく必要がある。

そこで、先ほど言及した一〇月一二日の思索において、エピクテトスの日本語訳が記された後の「私想」と記している箇所注目してみる。

真如ノ城ヲ後ニシテ無明ノ暗鬼ニ迷ハサレ昏々矇々トシテ曠劫以來ノ流転ノ結果茲ニ人界ノ生活ヲ得タルト共ニ靈妙ナル觀想思索ノ智力ヲ獲得シ宇宙ノ壯觀ニ其疑歎ヲ発シ沈思冥想反リテ万化ノ本源ヲ索メ漸ク以テ其旧里ニ還ラント欲スルノ念ヲ起スニ至レリ 嗚呼曠劫ノ流転モ茲ニ初メテ還滅ノ緒ニ就カントスルカ

（『全集』八・三五八頁）

ここで満之は、自己の存在の根拠を無限界（「真如ノ城」）に見出し、そしてそこから有限界に「流転」してきた存在であると見据える。そしてその有限界において、「其旧里ニ還ラント欲スルノ念」を起こして無限界に「還滅」しようとする存在であるとしながら、次のように述べる。

嗚呼吾人ハ果シテ靈智ヲ具ヘ妙用ヲ備ウルモノナリヤ如何 果シテ還滅ノ素因ヲ懷有スルモノナリヤ如何  
人世ノ目的ハ何物ナリヤ 吾人ノ心性ハ何物ナリヤ

（同前）

ここで、自己が無境界に還る（「還滅」）可能性を保有しているのか、という問いを提出してくる<sup>三</sup>。さらに言えば、有限界に「流転」した自己には、「靈妙ナル觀想思索ノ智力ヲ獲得」しているという具体的な自己の内容に言及していることも注目に値する。この内容は後に考察することとする。

そして、重ねて次のように自己についての洞察を加え、その日の思索を閉じていく。

吾人カ圓圀ニ在ル万象ハ吾人ヲ驅リテ内省ノ事ニ従ハシムルニアラスヤ 艱難ヤ苦勞ヤ悲哀ヤ涕哭ヤ皆以テ

吾人ノ心裏ニ求ムル所アルモノナラスヤ

吾人ノ欲望ハ吾人ヲ驅リテ宇宙ノ源底ヲ探ラシメスヤ（中略）

吾人ハ絶対無限ヲ追求セズシテ満足シ得ルモノナルヤ

（『全集』八・三五八―三五九頁）

ここで二つの重要な要素を見ることができる。

一つは、「吾人カ圓圀ニ在ル万象」即ち「不如意なるもの」と、自己即ち「如意なるもの」との関係である。これらの関係は、先ほどは「区別」として押さえられていたが、さらに進んで「不如意なるもの」を「内省」に向

かわせる作用として主体的に捉えており、如意・不如意の関係で思索されてきた「修養」が、より実践的な意義を持たせていることがわかる。

もう一つは、「不如意なるもの」に対して困難や苦勞などと捉える「意見」の意味を思索することによって、そのような「意見」の内奥に「吾人ノ心裏ニ求ムル所」の所在を提起して行くことである。満之は自己の本質を「宇宙ノ源底」や「絶対無限」を求めずには満足しない「欲望」と自覚して行くのである。

このような洞察を経て、先ほど引用した一〇月二四日の思索が展開されてくる。「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」と表現する満之の自己とは、前述した「流転」を自覚し、まさに今の現状（不如意）を丸ごと引き受けて一切の不満を持たないような、根源的「欲望」を満たした自覚内容となっていると言ふことができる。このように見れば満之の思索の核心であることは疑いようがないわけだが、ここが結論部分ではないことも同時に見ていく必要がある。満之はその後に、

我人ハ寧ロ只管絶対無限ノ吾人ニ賦与セルモノヲ樂マンカナ

（『全集』八・三六三頁）

と続ける。「不如意なるもの」に対する自覚内容は、ここで明確に絶対無限からの「賦与」という意味が与えられ、如意である自己の内これらの交渉が進んでいく。

ここまですまえてみれば、絶対無限が自己に「賦与」しているものは、「落在」と表現する自覚内容であり、それは「此境遇」としている不如意の現象界中に在る如意の自己という視点（「区別」）に加えて、その如意の本質が絶対無限を求めてやまない根源的「欲望」存在の自己という視点の二つを含有している内容である。これらは、この思索の三日前、一〇月二一日の記述に、

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專自力ヲ用ウベキノナリ

而モ此自力モ亦他力ノ賦与ニ出ツモノナリ

（『全集』八・三六〇頁）

とあることから、「我ニ在ルモノ」も他力の「賦与」を想定していることがわかる。

#### (4) 絶対無限との交渉

さて、ここまでエピクテトスから学び取った如意・不如意の智慧の内実を見てきた。それは、「落在」と語る自覚の中に、如意も不如意も、いわば自己に関する全てが絶対無限の中に包括されている表白であることを見たが、その中でも、自己の全てが絶対無限から「賦与」されているという自覚は他力によってもたらされることを「本願力回向」と表現する他力門仏教を土台にしていることは言を俟たない。

そこで、前節で言及した様に、一〇月二四日の思索はこのように続く。

絶対吾人ニ賦与スルニ善悪ノ観念ヲ以テシ避悪就善ノ意志ヲ以テス 所謂悪ナルモノモ亦絶対ノセシムル所ナラン 然レトモ吾人ノ自覚ハ避悪就善ノ天意ヲ感ス 是レ道德ノ源泉ナリ (『全集』八・三六三頁)

これまでは「賦与」せられたものとしての自己の自覚内容であったが、満之はそこを基点としてその「賦与」する絶対無限を推求していく。そこで語られているのは、絶対無限は「善悪ノ観念」、「避悪就善ノ意志」をもって「賦与」を行なうということである。そしてその「賦与」する主体の意志に呼応して、自己は「避悪就善ノ天意」を感じるとしており、それが「道德ノ源泉」になるとしている。ここに見られるような善悪や道德の問題は、「修養」の中心課題として『有限無限録』に継承していくものであり、また、晩年の著作においても、この課題は非常に大きな論点となっていくこととなる。

まずここで筆者が注目したいのは、絶対無限によって「賦与」された内容は、絶対無限の「避悪就善ノ意志」を根拠にしていることによって、単に「賦与」せられたものではなく、避悪就善の明確な傾向を有しているものと満之が見ていることである。こうしてみると、満之の当面の課題が、絶対無限の「賦与」を根拠にした避悪就善の実践論であったことが浮き彫りになってくる。

このように、「自力無功」が落在者として自覚されるのみに止まらず、他力門仏教の根本概念である回向に相当する語を用いて、絶対無限の意志が自己の内容として成就する全体が、前述した「本願」表現である<sup>一三</sup>。そこで、それらに基づいた実践論を次に見ていくが、その前に、重要な点について触れておく。すなわち、満之の言う「自力」についてである。

### (5) 自力

これまで自己の内容としてきたものは、本節(1)で示したように、「如意なるもの」である「意見 opinion」や「意志 will」(「意念」)であった。さらに本節(2)においては、無限界から「流転」した有限界の中で「靈妙ナル観想思索ノ智力ヲ獲得」したものとしていたが、その根源において、「宇宙ノ源底」や「絶対無限」を求めずには満足しない「欲望」であるという注目すべき思索が展開されているのを見た。しかし、この「欲望」は「落在」の自覚の内に自己は全て内包され、この「欲望」は満たされた境地となっている。それらを全体的に確認するために、再度一〇月二四日の思索を引いてみる。

自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ

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 誹謗擯斥許多ノ凌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 我人ハ寧ロ口ヲ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 所謂悪ナルモノモ亦絶対ノセシムル所ナラン 然レトモ吾人ノ自覚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従ハン

何モノカ善ナルヤ 何モノカ悪ナルヤ 他ナシ 吾人ヲシテ絶対ヲ忘レサラシムモノ是レ善ナリ 吾人ヲシテ絶対ニ背カシムルモノ是レ悪ナリ 而シテ絶対ハ吾人ニ満足ヲ与ヘ反対ハ吾人ニ不満ヲ与フ 故ニ満足ヲ生スルモノハ善ナリ不満ヲ生スルモノハ悪ナリ  
（『全集』八・三六三頁）

ここでの満之における自己は、次の二要素である。まず一つは絶対無限に「乗托」する落在者としての自己、もう一つは絶対無限の意志に従い、善悪実践を意欲する自己である。後者は、寺川が「信念が改めて開いてくる強い意欲」と指摘するような実践に向かう実際の効果であった。

そしてこの前者であるが、こちらは如意の内容が絶対無限からの「賦与」であるという表白であった。このことから、前述した「意念」や「欲望」といった如意の内容が「自力」の範囲と考えられる。その如意の内容として、前述したように絶対無限を求めてやまない「欲望」や、ものごとの本源を追求する「靈妙ナル観想思索ノ智力」と述べる知的能力を挙げており、満之の「自力」は、その根源的「欲望」を因として、実際にその絶対無限を求めていく（「還滅」の意を汲めば絶対無限の元に還る）ための具体的な能力として「靈妙ナル観想思索ノ智力」を見ていると言えよう。

するとこの「自力」は、少し注意が必要である。通常親鸞思想の中で「自力」と言う場合には、阿弥陀仏による「他力」ではない、雑毒な衆生が起こす実践行という意味が含蓄されるが、満之の場合は、前述の「而モ此自力モ他力ノ賦与ニ出ツモノナリ」からもわかるように、「他力」との対立ではなく、むしろ絶対無限を根拠に持つような自己の力として「自力」を自覚化している。そして、一見親鸞思想とは反対にも見える満之の「自力」の言及には、満之の求道の性格が大いに影響していると筆者は見ている。それは絶対無限を知的に求めて止まなるところから、その知をはじめ、それを支えていた根源的「欲望」まで、自己の全体を満足させる絶対無限に目覚めるといふ実際的な歷程である。これこそ「自力無功」であり、翻りである。他力門的表現である「自力無功」を潜り、「本願」表現へとその自覚化が深められていく時、そこでその「自力」は、満之の表現では「他力」の「賦

与」であったという意味の転換を指すことになる。それはすなわち、自分の知的能力を發揮して絶対無限を求めたこと、翻りを契機として、絶対無限がその「自力」を通して自己に無限自身を求めさせていたのであったと気づくということである<sup>一四</sup>。単なる知的満足ではなく、自己存在が根底から満足するような意味としての自覚化が、それを物語っている。するとこの場合の「自力」は同じ、「自力」の二側面でありながら、自覚前後によって意味が正反対に転換しており、転換後のそれはいわば無限的自力と言うべきものであろう。この「自力」については、第二章で再度言及する。

しかし、絶対無限の「賦与」を基点として、その絶対無限を根拠にもつような自己に属する能力は、その信念が善悪論として再び開いてくるという必然性の中で、次項に述べていくような新しい課題に直面していく。それがこの善悪論を基にした実践論、「修養」である。

### 第三節 『臘扇記』における「修養」

#### (1) 「修養」の根拠

前節で確認した回想文でも明らかのように、特に満之にとつては宗門改革運動を終結して自坊に帰った時期から、しきりに「修養」という語によってこの時期を確かめようとしていたが、この「修養」とは具体的にどのような内実を有しているのだろうか。

そこで「本願」表現が見られた二日後に当たる一〇月二六日に「修養」について詳論されている箇所があるため、ここから見ていくこととする。

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悪就善ノ為シ得ラル、ヲ期センニハ



『全集』八・三六六頁)

このように、人間であれば誰しもが持っている根源的「欲望」に基づく自力の修善から、それが破れて(「自力無功」)その結果自ずから避悪就善に就くとしており、「欲望」ではなく絶対無限の意志という明確な実践の因を満之自身が自覚し、それを承けて思索されていることになる。そしてこの実践は、

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) (同前)

と、その実践の性質に言及していく。満之は「避悪就善ノ天意ヲ感ス」と、ある種他律的と見られる実践原理を打ち立てているようにも見えるが、そうでないことをはっきり断っている。他力を信じてさえいれば避悪就善が何もせずに成し遂げられる、ということではなく、実践者にとってそれは「自然ノ意念」として具体化されてくることから、これは避悪就善への意欲と同義であろう。

しかし、現実の中でこれを実行しようとするときには、必ず問題が出てくる。端的に言えば、その意欲が十分に成し遂げられないということであるが、この未遂がまた他力の信への刺激になるという「連環的循環行事」(『全集』八・三六八頁)として、この意欲に開かれる実践の全体像が結論づけられていく<sup>一五</sup>。

よって、ここで「修養」の基本的な課題を整理すると、絶対無限による「避悪就善ノ天意」を感じることによって自ずから避悪就善へと明確な傾向を持つ実践の道に立つことになるが、あくまで避悪就善は絶対無限の「賦与」との関係で示された洞察であり、実際(対有限)の実践の場合には、具体的な現実問題が必ず付き纏う。その中で、この実践が成し遂げられない原因として、満之はこう述べる。

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 (『全集』八・三六六頁)

満之は、現実の真只中において喘ぐようにその信念を確かめていくとき、この「従来ノ自力的妄念」が避悪就善の障碍であるとする課題を自覚している。すなわち、「自然の意念」という意味を持つ自己の内実が、ここからは

「妄念」という新しい問題として湧出してくるということである。

このように見ると、満之の実践論の全体像が表れてくる。それは、絶対無限より「賦与」せられた「意念」として、避悪就善の意欲へと進むが、それと同時に「従来ノ自力的妄念」が常にその意欲の障碍となって現れる。この二者間の課題の克服として、避悪就善が妨げられるたびにそれを刺激として懺悔し、絶対無限の天意に立ち返るといふ「連環的循環行事」の歩みとなる、ということである。

『臘扇記』は満之の信念の醸成という意味合いの強い日記であることから、基本的には、満之の自覚的な「賦与」せられた「意念」、つまり避悪就善を常にすでに意欲している自己をその立場としている。そして、その避悪就善の意欲に反する自力はどこに根拠するかと、さらに自己の課題を深化していくという過程がここに明確に現れており、自己の現実と離れない、実に実際の思索と言えよう。そうしてみると、満之の「修養」の射程は必然的に「自力的妄念」の原因にまで及ぶものであると言わねばならず、最大の問題たるその根源へと向かわなければならぬ。なぜならば、実践論が「連環的循環行事」に安住してしまえば、所詮「自力的妄念」の対処療法に留まり、その「自力的妄念」が「修養」の主題として据え変わってしまうからである。換言すれば、信念が改めて開いてくる境界としての避悪就善への意欲という根本義を有する「修養」ではなくなるからである。

## (2) 「修養」の内実

そこで、「修養」の内実を丁寧に見ていく必要がある。避悪就善の意欲を尽くそうとしても、「従来ノ自力的妄念」が妨げとなってそれが十分に実行できない自己の問題が湧出するが、その不実行を契機として絶対無限の純粹な意欲へと立ち返っていく。この立ち返りを実行することを「修養」というのであった。そうであるから、この「修養」は、まずもって自己の「意念」の内、「従来ノ自力的妄念」についての内観反省であると言って良い。さて、この避悪就善に背く具体的な「従来ノ自力的妄念」の内容は、一〇月二五日に「悪心」として、

- (一) 不信心 (二) 不足心 (三) 貪慾心 (四) 動乱心 (五) 迷惑心 (六) 恐怖心  
 (七) 退縮心 (八) 我慢心 (九) 不忍心 (十) 諍鬪心 (十一) 不和心 (十二) 無道心  
 (十三) 残害心 (十四) 吞噬心 (十五) 逆悪心

『全集』八・三六四頁)

このように転釈を施し<sup>一六</sup>、まずはその原因を(絶対無限への)「不信」に置く。このような「不信」に基づく「自力的妄念」は、さらにエピクテトスの英文抜書きによって深められていく。一月一日に、

As to your parents, God has left you free from responsibility; and so with respect to your brothers, and your body, and possessions, and death and life. For what then has He made you responsible? For that which alone is in your power, the proper use of appearances. Why then do you draw on yourself the things for which you are not responsible? It is, indeed, a giving of trouble to yourself.

『全集』八・三七六頁)

このような抜書きをしている。満之が自ら下線を引いて注目している点を中心に読むと、神は我々に「両親 parents」「兄弟 brothers」「肉体 body」「所有物 possessions」「死生 death and life」について責任を持たせず、ただ「心像」を適切に使用すること the proper use of appearances」についてののみ「責任 responsible」を持たせたと、このように箇所を注目していることがわかる。この「心像を適切に使用すること」は、避悪就善を確かめようとする「修養」の実践であることをふまえれば、まずは適切な「意念」の内容にすること(改善)を指していると思われる。では、「適切」とは何を意味しているのか。

英文の抜書きをもう一つ示しておく。翌日の一月二日に、

Clear away your own. From yourself, from your thoughts cast away sadness, fear, desire, envy, malevolence, avarice, effeminacy, intemperance.

『全集』八・三八〇頁)

ここでは、自己の考えから「悲しみ sadness」「恐れ fear」「羨望 desire」「妬み envy」「悪心 malevolence」「強欲 avarice」「女々しや effeminacy」「不節制 intemperance」を捨て去ることを注目している<sup>一七</sup>。

すべてに注目できないため二つに絞って挙げたが、これらからもわかるように、避悪就善に背く「従来ノ自力的妄念」の具体的な内容に注目している。このような力点の置き方によって窺われるのは、妄念即ち避悪就善の意欲に背く具体的な「意念」を自覚し、不適切な「意念」を捨て去ることが「適切」であることを指し、ここに満之は「本願」の仏道に立った念仏者の「責任 responsible」を見ていこうとするのである<sup>一八</sup>。

### (3) 根源的「欲望」主体としての自己

このような論点は、『臘扇記』最終部において、さらに深く思索が展開されていく。ここで言及したい「偶坐案定」と題された大部の思索は、ここまで考察を加えてきた思索から期間が空いている特殊な思索であるが（注七参照）、思索の内容は非常にまとまっているため、今回はその内容に焦点を当て、また、継続した思索として捉えることとする。

「善悪ノ標準ハ有限無限ノ一致ニアリ」（『全集』八・四一八頁）から始まるこの思索は、次のように展開していく。

智慧ヤ慈悲ヤハ畢竟一致ノ最勝ナルモノナリ 故ニ若シ智慧ヤ慈悲ヤノ如ク見ルモノニシテ一致ヲ破壊スルモノハ実ハ愚痴ヤ害毒ヤナリ  
（『全集』八・四一八頁）

有限無限論については『骸骨』から継承した内容<sup>九</sup>であるが、論旨に沿って言えば、有限無限の一致に背くものを「愚痴」や「害毒」として見ている。ここで言う善悪の標準は絶対無限の「避悪就善ノ意志」が念頭にあると思われ、それをふまえて言えば、為すべき避悪就善に背く「妄念」の内容と言えよう。この背く要因について、このように述べる。

一致ハ又ハ調和ト云フ（中略）

煩惱ハ不調和ノ現象ナリ又不調和ヲ惹起スルノ元素ナリ 貪欲ハ不相当ノ欲ナリ 真恚ハ不和ノ源ナリ 愚

痴ハ調和ニ反スル心情ナリ

(同前)

絶対無限の意志に背く要素は、仏教概念によって大きく言えば「煩惱」と整理され、さらにその内実を「貪欲」「瞋恚<sup>二〇</sup>」「愚痴」の三毒に開き見ていく。

「不相当ノ欲」である「貪欲」は実際にはたらく欲の意味を持たせており、「瞋恚」は他者との和合を壊す怒りという意味である。端的に言えば、対自的煩惱の「貪欲」と対他的煩惱の「瞋恚」は、避悪就善の意欲に背く、捨て去るべき二方向の「意念」の根源ということになる。

では、真理に暗い意である「愚痴」を「調和ニ反スル心情」としているのはどうか。ここまで言及したことをふまえてみると、「賦与」せられた「自力」に備わっている傾向性として避悪就善があるとしており、その傾向性に背く具体的な「意念」である「自力的妄念」は捨て去るべきものであることも述べられていた。そうであれば、そもそもこの意欲に背くものの大元は、悪を好み、善を避けようとする傾向を持つものであると考えられ、それがまさに「調和ニ反スル心情」であると言える<sup>二二</sup>。すなわち、避悪就善の意欲がありながらも、なぜ自身がそれに背く「意念」を持つのかと言えば、その究極のところ、背こうとする心情があるからだという洞察をしているのである<sup>二二</sup>。

このように見ていくと、絶対無限からの「賦与」を自覚した後には、「修養」という大きな課題の中に二つの重要な要素を見出していることがわかる。それは、これまで述べてきたように、絶対無限の「避悪就善ノ意志」に基づく避悪就善の意欲と、それに不断に背こうとする「調和ニ反スル心情」の「愚痴」を根源とする三毒の「煩惱」である。これらは起源の違う二つの作用であり、「意念」という一つの共有の場（如意）において活動し合うがために、その場を「適切」に、即ち絶対無限の意志に純粋な形で保たねばならない。これが満之の「修養」の原理なのである。

しかし『臘扇記』において、その性格も大いに関係していると思われるが、避悪就善の意欲という「修養」の

根源的意味が自覚され言語化されてはいたが、具体的な避悪や就善とは何を指すのか、あるいは、自己における意欲との不断の対話のみを指すのであろうかということについては、ほとんど述べられていない。

ちなみに、満之はこの「意念」を「適切」にすることを避悪就善の内容と考えていたのであろうか。筆者においては、この内観反省は避悪就善の一側面ではあるが、全体ではないと考える。端的に言えば、この実践は対自的实践であり、対他的実践ではないからである。避悪就善の意欲は、信念の開けによる全人的意欲であるから、その発露が対自のみとは考えにくい。この実践論の課題はこの後の『有限無限録』に託されると思われるが、『臘扇記』の中心的な課題は、絶対無限への目覚めとそこを基点にした実践意欲に基づく対自的实践として、「意念」を「適切」にしようとする実践である。

#### 第四節 『有限無限録』の意義 — 『臘扇記』からの展開をふまえて —

##### (1) 『有限無限録』の背景

『臘扇記』を通して満之が展開していた思索の中心は、エピクテトスの思想から学び取った如意・不如意の「區別」を土台として、その如意が自己の分際であることを徹底して内観することにより、自己存在が絶対無限からの「賦与」という他力門仏教の内容として自覚され、それが落在者たる自己として呼応していた。そしてその自己には、新たに実践の道が避悪就善の意欲として開かれ、また同時に、それに相反する「従来ノ自力的妄念」の問題が自覚されることで、この妄念を「修養」の具体的対象として捉え、それを改善することで純粹な意欲に立ち返ることとして思索していた。さらに当日記の終部において、この妄念は仏教概念の「煩惱」、さらに分析的に三毒として整理されていることを指摘した。他力門仏教で言えば、この三毒は『大経』下巻に説かれる、念仏生活の事実を教える三毒段を指すことから、『臘扇記』の終盤にかけて、満之はこの箇所を意識しながら「修養」論

に整理していたことが窺われるのである<sup>二三</sup>。

回想文でこの時期の前後を再確認すると、この時期の満之は「人情の煩累」に悩まされている時期でもあった。

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観自省の幸を得たりと雖ども、修養の不足は尚ほ人情の煩累に対して平然たる能はざるものあり。

卅一年秋冬の交、エピクテタス氏教訓書を披展するに及びて、頗る得る所あるを覚え卅二年、東上の勧誘に応じて己来は、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。

(『全集』八・四四一―四四二頁)

「臘扇」(役に立たないの意)と自ら名告ったことからも滲み出ている様に、「不如意なるもの」(「人情の煩累」)によって、一人間として苦しんだ時期である<sup>二四</sup>。そうであるからこそ、不如意によって現に苦しむことは、不如意による自己への影響を自分が苦であるとして「意念」するからであり、まずはその意の如くなるものの方を見つめなければならないという区別をつけたことも、現実に即していたのである。この時期は常に自己の自由境である「意念」との対話(反観自省)の時期であり、そのような現実の苦悩の中で「修養」によって、満之はその苦悩の意味の根底に沸々と湧き上がる不満足の自己、不如意の世俗内では決して満足しない根源的「欲望」存在の自己と、その存在全体が絶対無限の「賦与」という根本義を有することを自覚した。この落在者の自覚は絶対無限の意志と呼応しながら、避悪就善の意欲として世俗内へと再び命が開けていくのであった。現実的な問題を「煩累」として保有している自己の本質とは何か、そこに願われている自己とは何か、という仕方で仏教を求めたのが、満之の求道であり、信念の確立なのである<sup>二五</sup>。

さて、この時期の思索が、このように満之自身にとって決定的な自覚化、言語化の時期であることが見えてきた中で、筆者が『臘扇記』と同時に注目すべきであると考えているのが、次に述べる『有限無限録』である。その理由として、前節でも少し触れたが、当録は日記という個人的な思索を経た後、再びある程度の体系を有した

著作であるからである。詳しくは内容に触れていく折に言及するが、『臘扇記』において「道德ノ源泉ナリ」とした避悪就善の意欲が、その後善悪実践論、道德論としてどのように論理化されていたのかを見ていく上で、非常に貴重な著作と考えられる。

当時満之が宗門改革運動を経て『臘扇記』を書いている期間、東本願寺では「新法主及三連枝一条」<sup>二六</sup>という大きな動きがあり、この流れの中で満之は、再び東上の縁を持つことになる。満之は明治三二年六月、自坊の西方寺から病身をおして再び東上し、その初日から随想録とされる『有限無限録』を書いた。その意義はこれまでほとんど述べられてこなかったのであるが、満之の求道を見ていこうとする筆者においては、特に不可欠な著作であると思われるため、以下にその意義について考えてみたい。

満之のこの時期について特に多く研究対象になっているのは、先に挙げた本録執筆直前の『臘扇記』や、本録の翌々年に刊行された雑誌『精神界』を中心とする「精神主義」思想などであり、その間に位置付けられる本録は、満之の思想研究においては、あまり顧みられていないのが現状である<sup>二七</sup>。

その執筆の直接の縁として指摘されるのは、当時の新法主による道德の荒廃への応答である。東京に留学していた大谷光演の手紙で示された、道德の荒廃ぶりを回復したいという希望<sup>二八</sup>に応じる形で、満之はその教導の任にあたる際に、この道德を中心課題としていたという見方は、多く指摘されているところである。代表的なものを挙げると、

では何故有限無限の考察が必要であつたのかといえ、道德の原理を求めためであつた。(中略)句仏上人が清沢先生をお招きになつた六月九日のお手紙に、

方今都下之道德日に非なる有様実に慨嘆之至に不堪候 就而は何なる方向にとも是れが回復を不計不可事に存候

と記されてあるお心にこたえられたものなのである。

(『清沢満之先生』二五四頁)



としている。そして、さらにその性格を定義しようとする次のような指摘もある。

『有限無限録』は、新法主教導の任務を遂行すべく、テキストとして書き下ろされたものであった。

(『現代と親鸞』三三三号・九九頁)

しかし、実際にテキストであったとする資料まではここでは提示されておらず、その正否は定かではない。また、この視座だけであれば、単に他者の求めに応じたものと言うに留まる。その場合、この著作が満之の求道を考える上で、どのような意義があったのかという決定的な視点が見失われたままになってしまっているのではないか<sup>二九</sup>。

## (2) 『有限無限録』の見方

そこで、先学たちがこの『有限無限録』にどのような意義を見いだしてきたのかを少しく聞いてみよう。

松原祐善は、倫理道徳について特に重く受け止め、次のように言う。

かくて人間に於ける道義の探究、個人道徳より公共の道徳を論じ、真に人生問題の核心たる倫理の源泉を明らかにせんと思索されたるものにして、(以下略) (『松原祐善講義集』第一巻・二九一頁)

この松原の指摘を継承しながら、安富信哉は「精神主義」までを含めた視座で、次のように述べている。

本稿を草した二年後の明治三十四(一九〇一年)年一月に雑誌『精神界』が創刊され、以後清沢の思想信念は、本誌をとおして「精神主義」の名のもとに鼓吹されることになるが、その大体の骨子となるものは、この「有限無限録」に見ることができる。(『全集』二・四二六頁)

そして寺川においては、それら倫理道徳の課題を有限無限の関係として具体的に述べる。

具体的な有限の行為のところに、如何にして無限なるものを志向し、実現し、確保するかという課題であった。

(『寺川俊昭選集』第一巻・二八二頁)

また、『有限無限録』の内容に注目した山本伸裕は、要点としてこのようにまとめている。

『有限無限録』における中心テーマは、宗教と道徳（倫理）の関係について、できるだけ卑近な例を通じて、分かり易く講ずることにあつたと理解して差し支えない。（『現代と親鸞』三三三号・一〇〇頁）

藤原智は、儒教の五常と『大経』五悪段の真宗教学的視野をふまえながら、次のように述べている。

こうして明治三二年の清沢は、「宗教と教育の衝突」論争や巢鴨監獄教誨師事件、あるいは大学経営といった社会の諸問題に対し、今現在に真宗の教法からどのように応え、共有することができるのかという課題に直面していた。そのための基礎的考察が『有限無限録』であつたと考える。

（『真宗総合研究所研究紀要』第三七号・一四頁）

これら諸氏の視座から言えば、おおよそ共通しているのは、「道徳」を基点にして、個人の枠組みを超えた公共性を持つ道徳を課題としていたという点である。そしてそれが無限なるものとの関係にまで敷衍しているとすものや、世に知られた「精神主義」思想の骨子とまで見るものもある。しかしまた共通していることとして、その重要性を様々に指摘するものの、本録の内容を以って具体的に述べたものは奇妙なほどに存在していない。

筆者は、本録が満之の求道を見ていく上で非常に重要であると考える。その理由は、今村仁司の言葉を借りれば、主観的確信から客観性に通じる道へと進む、正にその仕事だからである。その方法は、内容を見ていく際に考察するが、少なくとも『臘扇記』の信念は『有限無限録』によって思想的に整理されて表現されていくのである。これこそが聞思の関係である。

### (3) 『有限無限録』の「道徳」

『臘扇記』の一〇月二四日の思索には、信念が避悪就善の意欲となって実践の道を開く自覚内容を「本願」表現として見てきた。前述したように、その開けの根拠であつた絶対無限の「避悪就善ノ意志」が「道徳ノ源泉」であるという思索は、松原の指摘によれば、『有限無限録』においても継承されている箇所であると見ることがで

きる。

では、『有限無限録』においては、この思索内容はどのように継承されているのであろうか。また、どのように展開しているのであろうか。このことを先に考察してみたい。

そこで、九一項で構成された本録の冒頭第二項では、次のように述べている。(第一項は無限そのものについての簡単な説明になっている。)

無限的行為ハ善ナリ(公ノ為ニスル行為ナリ)

有限的行為ハ悪ナリ

故ニ

利他的ハ善ナリ 仏心者大慈悲是ナリ

利己的ハ悪ナリ

然レトモ

利他的ニ正邪アリ

或人ノミニ対スル利他ハ畢竟利己的ト同性質ナリ 即チ有限的ナリ 故ニ

或人ノミニ対スル利他ハ邪ナリ

一切人ニ通スル利他ハ正ナリ

汝ノ行為ヲシテ一般ニ対スル法則タラシムベシ(カント氏無上命令是ナリ)

而シテ

實際上ニ就キテ云ヘバ

或人ニ対スル利他的行為モ一般ニ対スベキ精神ヲ以テセバ正タリ

故ニ

正義公道ハ善ナリ

不正義私道ハ悪ナリ

(『全集』二・一〇二—一〇三頁)

前述したように、本録の基本的性格として、諸氏は道德実践論を挙げていた。この文を見てもわかるように、満之は実践行為の性格を、有限無限を軸にした善悪論として明示している。ここから本録は、前半部分は主に個人道德、後半は公共道德という展開を見せながら、悪(利己的行為)を避けて善(利他的、すなわち公的行為)に就くべきことを、多くの言葉を尽くして述べていくのである。ここで、『臘扇記』の重要な思索であった避悪就善を想起させるような、非常に類似性のある記述がなされていることがわかる。

また、『臘扇記』で示されていたような道德の根本的意味について、終盤に差し掛かった第七六項「道德ト宗教」で、次のように述べている箇所がある。

而モ更ニ絶対何ノ為ニ此ノ如キ制裁ヲ為スヤ 抑制裁ノ成立スル真意ハ如何ト問ヘ 畢竟絶対力止悪作善ヲ  
意念スルカ為ト云ハサル可カラサルナリ 法律ノ制裁ハ法律ガ非法ヲ防カント意念スレハナリ 輿論ノ制裁  
ハ輿論力非道ヲ防カント意念スレハナリ 今絶対ノ制裁何ソ此ニ異ナルアラシヤ 然ラハ止悪作善ハ絶対ノ  
意念ナリ 而シテ吾人ニ无上命令ヲ与フルモノハ絶対ノ意志ナリ 吾人ニ本具心念アルハ絶対ノ意志ナリ  
吾人ノ道義的成立ハ全ク絶対ノ本性ニ基クモノナリ 吾人カ止悪作善ハ絶対ノ本性ニ順スルモノナリ云々

(『全集』二・一三七頁)

『臘扇記』からの継承点に注目すれば、「止悪作善」の実践傾向自体が、自己に起因した単なる個人任せの行為ではなく「絶対ノ意志」に根拠することを示していることがわかる。次章で詳論するが、この「止悪作善」に背くことを防ぐはたらきを「制裁」という概念で説明するなど、有限無限の接点が極めて組織的に構成されていく。このように満之は、『臘扇記』で自覚的に述べていた「道德」の根源的意味としての「避悪就善ノ意志」を、『有限無限録』の後半部分において、同様の内容として継承していることがわかる。

そして、さらに筆者が指摘したいのは、『有限無限録』での独自の展開である。それは、この絶対無限の「避悪就善ノ意志」をさらに「无上命令」と「本具心念」の二要素に開き見ていることである。前者は先ほどの第二項「善悪」の中で示されていたように、カントに由来する思想内容であり、円満な利他的行為を言い表したものである。後者は「本より具わる心念」の意であり、行為ではなく精神内容を言い表したものとなっている。ここには『臘扇記』からの展開を認めることができるのである。

このように見てくると、ある程度の体系を持った『有限無限録』は、『臘扇記』の決定的自覚内容を確かに継承し、それが『有限無限録』では後半部分に展開していることを鑑みると、その重要性を念頭におきながら本録全体を構成していることに、我々は注意を払わなくてはいけない。則ち、自覚的な思索の性格を保存したまま、それが論述として客観化していくのであるから、主観的確信は客観的確信でもあり、また、構造の核心部分に至るまでに問題にしなければいけない論点を経ていることもまた、間思の重要な過程なのである。

『臘扇記』では、避悪就善の意欲へと開かれた自己にとって決して離れずに付き纏う問題として、「従来ノ自力的妄念」を覚知していた。これは満之にとつて捨て去るべき不適切な「意念」であり、また、仏教概念である「煩惱」と結びついていた。さらにそれが三毒、対自的煩惱の「貪欲」、対他的煩惱の「瞋恚」、その本源を「愚痴」として言語化していたのであった。このような「修養」論を土台にした求道を経て、満之は避悪就善の具体的内容や課題をどのように考えていたのであろうか。ここに注目しながら、全体を見ていくこととする。

#### (4) 『有限無限録』における如意・不如意

『有限無限録』では、冒頭に道義そのものについて言及する。儒教の五常（仁義礼智信）や三達徳（智仁勇）といった徳目の分類を採用しながら、満之的解釈によって有限無限の関係における道義を定義していく。第三項「仁義礼智信」を引いてみる。

仁トハ利他的精神ナリ《仁トハ天ノ為ニ尽スノ心ナリ》

義トハ无上命令ナリ

礼トハ仁義ノ発表ナリ

智トハ仁義ノ知識ナリ 無限ヲ信知スルナリ

信トハ仁義ノ信仰ナリ

〔『全集』二・一〇三頁〕

満之は五常の中でも「仁義」を中心に捉えていることがわかる。第四項では、

曰ク天地ノ大道ヨリ打算シ来リテ（仁） 一己ノ当ニ為スベキ所ヲ尽ス（義） 是レ徳行ナリ 道義ハ決シテ

為シ難キ所ノ事ヲ命セサルナリ（Thou canst, therefore, thou oughtest） 〔『全集』二・一〇四頁〕

と述べ、「仁」は無限的要因、「義」は有限の実践、というような大まかな関係性を見ることができ、直接的に善悪と言う言葉を使用して述べてはいないものの、ここに明らかのように、『臘扇記』における、絶対無限の「避悪就善ノ意志」によって自己が避悪就善を實踐していくということが、「仁」と「義」として言及されていると考えて良いのではないだろうか。その場合の善悪の意味については、次章以降で詳論する<sup>三〇</sup>。

そこで、この「仁義」を考えていく上で、満之が大切にしていた視点が、如意・不如意である。これも『臘扇記』内でエピクテトスから学び取った観点であったことはすでに述べたが、それが次に見る第九項「内象」、第一〇項「外象」の二項で直接的に展開される。

（九）仁義ハ精神的現象ナリ 所謂内的現象ナリ

内象ノ天地ハ広漠無限ノ宝山ナリ

内象ノ宝山外柵アリテ人ノ之ヲ犯スヲ許サス

只主人公ハ其財宝ヲ集ムルニ於テ些ノ障害ナシ

宝ノ山ニ入り手ヲ空クシテ還ルヘカラサルナリ

〔『全集』二・一〇六頁〕

(一〇) 毀譽褒貶ハ外象ナリ 富貴利達ハ外象ナリ

外象ノ天地ハ広漠無際ノ險山ナリ

外象ノ險山登ルベキ径路ナキニアラズ 然レトモ半峰ノ暴風人之ヲ制スル能ハズ 其捲投ニ逢ハサルハ僥倖ノミ 君子者ハ彼ノ宝山ヲ棄テ、此險山ヲ攀ツルノ愚ヲ学ハサルナリ

只宝山ハ所々險山ニ通スル大道アリ

(同前)

どちらも比喩表現を用いて述べているため若干の解釈を要すが、内象は「外柵」によって他者からの不可侵領域であり、「主人公」たるその主体においては障害なく自由であるとする。まさに『臘扇記』で言うところの如意であり、「仁義」もこの範囲の現象と定めている。一方外象は、『臘扇記』の「不如意ナルモノハ身体財産名誉及官爵ナリ」(『全集』八・三五六頁)と、ここで例示されている項目が類似していることは一目瞭然であり、さらにそれらを求めようとすることの愚かさが比喩的表現によって強調されている。

このように、表現には多少の相違が認められるものの、『臘扇記』でエピソードを通して思索した如意・不如意という「区分」はそのまま継承していることがわかる<sup>三二</sup>。そして続けて満之は、『臘扇記』からのさらなる展開として、第十二項「道義ト執着」でこう述べる。

執着ハ悪差別ノ迷界ニ属ス

道義ハ正差別ノ悟境ニ存ス

執着者ハ争闘ヲ主義トス

有道者ハ不争ヲ主義トス

其熱情ハ或ハ同シキカ如シ 然レトモ其内境ハ有限界ト無限界トノ別アリ (『全集』二・一〇七頁)  
『臘扇記』において、如意・不如意は、有限界(現象界)の中の自己という存在について、まずは自己では

ないものと区別するものとして導入され、さらに、その如意なる自己の問題として、不如意である有限界に対して「意念」（意見 opinion）を持つものであるということが思索されていた。

ここでは「内境」、すなわち如意に焦点を当て、如意の発動傾向としてそれぞれ「有限界」に依拠しているか「無限界」に依拠しているかという、実践者の立脚地の別を立て、その中に二つの相反する作用、「執着」（有限界）と「道義」（無限界）を見ていく。『臘扇記』においても、絶対無限の「避悪就善ノ意志」と「調和二反スル心情」の「愚痴」を本源とする「煩惱」の二つの作用が如意中にはたらくため、不如意に対する不適切な「意念」を「捨て去る（Clear away）」と、すなわち「修養」が思索されていた。本録ではその傾向性を「道義」と「執着」として点は、体系化の一端を見ることができよう。

この二者は、『臘扇記』の「修養」を念頭に置いて考えれば、「執着」を避けて「道義」に就くべきであるという展開を見せるように予想できるが、本録ではそのような展開を見せない。第二七項「道心ト人心ノ闘争」に至り、その問題が「心」として明示される。

人生ノ要ハ善心ヲ涵養修練スルニアリ 故ニ道心ヲ発動セシムルノ方法ハ一日片時モ忘レサルヲ務ムベシ  
而シテ之ヲ妨害スルモノハ人心ナリ邪念ナリ邪欲ナリ物質的満足ヲ追求スルノ心ナリ 吾人ハ力ヲ尽シテ之ヲ伏滅セサル可カラズ  
（『全集』二・一一三頁）

「執着」は物質的満足を求めようとする「人心」と定義され、その「人心」は「道心」（「道義」を求める心）と闘争関係にあるとしている。このように、如意の立脚地が「有限界」か「無限界」かの違いとしてそれぞれに考えられていたものが、それらは反作用的に常に相関関係にあると考えられている。この点は非常に重要である。この後、利他的実践として「公」が述べられていく『有限無限録』ではあるが、その課題の根本には、精神内象中の「執着」（「人心」）と「道義」（「道心」）の二者を有する「私」の問題があることが、この体系の特徴であると言えるのである。



この点は、『臘扇記』では一〇月二四日の決定的な思索以降の、避悪就善という明確な実践傾向を自覚した後の課題と重なっていることがわかる。絶対無限からの「賦与」として避悪就善の意欲を持つものであることを一方で持ちながらも、「従来ノ自力的妄念」によってそれが純粹には保てないという、実践面の課題において、後者は最終的に浄土三部経では『大経』に説かれる三毒として自覚されていたのであったが、中でも「愚痴」は満之自身「調和二反スル心情」と言うように、漠然と、しかし確かに天意に背くものが自己の「意念」の深淵にあるのだという自覚であった。それが『有限無限録』によって組織される場合には、「執着」とされ、「人心」の性質として定義されていくのである。

以上、『臘扇記』と『有限無限録』の継承点を中心に、これらが客観化への重要な思索であることを見てきた。ここまで概説的に見ただけでも、そのことは十分に証明されているように思う。

次章では、この内容を詳しく論じていく。

一 よって、満之の回心がどの時点であるかを論定しようとする論旨もまた必然的に多く見られる。ここでは代表的な二例を示すに留める。

先ず一例目が、この結核の療養に回心を見るもので、この療養中に書かれた「他力門哲学骸骨試稿」(以下「試稿」)が他力門仏教に依拠して書かれていることなどに鑑み、この時期以降の著作などが他力門として書かれているとするものである。

二例目は、著作の内容から、親鸞思想に見る回心を一例目のあたりには見ず、明治三十一年に記されていた『臘扇記』に見るものである。

筆者においては、前述したように求道という視座で見ようとする。後述するため、詳細はそちらに譲るが、両者を分かつ基準として回心の内実をどのように捉えるかが焦点である。

二 この翻りは、『歎異抄』第三条の次の言葉で確かめることができる。

善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。(中略)自力作善のひとは、ひとへに他力をたのみむころかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力のこゝろをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、真実報土の往生をとぐるなり。(『定親全』四・六一七頁)

三 『骸骨』では、有限と無限の接点を次の様に述べる。

道理心と宗教心 無限に対向するものは宗教心のみに限らず道理心も亦無限に関係し得るに非ずや 曰く然り 道理心も無限に関係なきにあらず 然れども道理心は無限にのみ関係するにあらず有限にも関係するなり (『全集』一・六頁)

「道理心」、すなわち理性(英訳でratio)と「宗教心」の二つの精神作用が、宗教の本質である無限と関係する作用として言及され、また、前者は有限にも関係すると押さえられる。この有限と無限の接点については、次章で詳しく論ずることとする。

四 河合正雄は、明治二七、八年の「自力無功」の自覚と、三十一年の『臘扇記』の信念の関係を段階的に捉え、筆者の捉え方に近いものを提示している。(『聞光』一五号・一三九―一四〇頁)

尚、本論文では、明治二七年から三十一年の間について、紙幅の都合上詳論することはできない。この間満之は宗門改革運動と『阿含経』読誦が行われているが、この時期については寺川俊昭の『清沢満之論』に詳しい。近年では、「西本祐撰 二〇二〇」などが挙げられよう。

五 『清沢満之先生』(二〇七―二四七頁) 参照。

六 実際、満之は『徒然雜誌』の期間中に、『教界時言』の廃刊などを決議し、西方寺に入っている。

七 連日続けられている記録自体は一月までであるが、その後一ヶ月の期間を空けて二月二五日に「偶坐案定」と題されたまとまった思索が見られ、さらに期間を空けて、四月五日に最後の思索が記されている。

八 ちなみに京都から自坊の西方寺に帰ったのは明治三十一年五月六日のことであり、その当時は『徒然雜誌』を記していた。

九 ここでもう一つ触れておくべきことがある。それは、『臘扇記』が閉じられた後、満之は明治三十二年六月十五日から、再び東上の途に就くということである。そしてその東上の初日より筆を起こした著作が『有限無限録』である。

この東上に先駆けて、『臘扇記』執筆中の九月一八日から二八日にわたって一度東上しており、その折、沢柳政太郎から『語録』を拝借している。このエピクテトスとの邂逅を経て、『臘扇記』中に展開される思索の多くが、エピクテトスの思想内容に係り合っている。日記という個人的な思索を経て、その後再びある程度の体系を担保した著作が著されていることから、『臘扇記』の思索がどのような形で後の著作に影響したのかという視点も持ちながら考えるべきであろう。これは、次節や第二章で詳しく触れることとする。

東上のきっかけなどは、紙幅の都合上今回は触れないこととする。なお、この辺りの史実的な内容は、『清沢満之先生』をはじめ、近年丁寧なまとめられている論文(「名和達直 二〇一四」、『川口淳 二〇一七』)も見受けられるので、そちらを参照していただきたい。

名和は、同時期に満之が雑誌『無尽灯』に投稿していた「仏教の効果は消極的なるか」も同時に見ていること、この時期の展開をより正確に見ていくことができることを指摘している。この指摘は注目すべきことであることは間違いないが、今回の筆者の立場である『臘扇記』自体を一貫して見ていく視座は、それにも増して重要である。

九 満之がエピクテトスから学んだ思想を「如意なるものと不如意なるもの」の峻別であると見る指摘は、既に多くの先学が継承し、言及してきている。この指摘は、後期満之の思索の中に数多く登場することなど、満之を考える上で外せない思想内容であることに間違いないが、初めて言及されたのが、この一〇月一二日の日記に登場する、満之自らの日本語訳である。その点においても、この日の思索は注目すべきであると言えよう。

一〇 エピクテトスの日本語訳の箇所を以下に引用する。これは、本章第三節の『有限無限録』考察中に同箇所の抜書きが見られ、その箇所との比較をするためである。(注三一参照)

○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隸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

○無智ト云ハレ無神經ト云ハル、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

分ヲ守ルモノハ徵兆ヲ恐レス（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凌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）

（『全集』八・三五六―三五七頁）

二 この時満之は短期的に東上しており、その最中に書かれたものである。

三 ちなみにこれら「流転」「還滅」は、

絶対利他的ノ大悲ノ為ニ一段ノ流転還滅ヲ成就スルモノ是レ弥陀ノ因果也

と述べており、満之は明確にこれらを阿弥陀仏によるものと見ている。これらから、満之の「還滅」可能性を問

うことの意味は、親鸞が『教行信証』で問うように、往還二回向の法の道理に加えて、「化身土巻」を中心に機  
の課題を問うことと同じであると言うことができよう。この点は、『有限無限録』以降、違った形で深められて  
いくため、次章以降に改めて確認していく。

三三 筆者は『臘扇記』に満之の求道の決定的な転換点を見る立場であり、寺川の指摘にもあるこの箇所をその点

として見ているが、その他にも、転換点として指摘される箇所がある。それが『臘扇記』最終部に記される「偶坐案定」と題される中の、

然ラハ何物カ是レ自己ナルヤ 嗚呼何物カ是レ自己ナルヤ 曰ク 天道ヲ知ルノ心是レ自己ナリ 天道ヲ知ルノ心ヲ知ルノ心是レ自己ナリ 天道ト自己ノ関係ヲ知見シテ自家充足ヲ知ルノ心是レ自己ナリ 自家充足ヲ知リテ天命ニ順シ天恩ニ報スルノ心是レ自己ナリ

ここにあるように、「自己トハ何ソヤ」に共通する問いに対して、「天道ヲ知ルノ心是レ自己ナリ」と述べて、絶対無限を知る心であることに加えて、「天道ヲ知ルノ心ヲ知ルノ心是レ自己ナリ」と重ねて、「賦与」を想起させるような、その心を知る絶対無限の心との呼応関係が示されている。この自己の自覚に着目するものとして、「安富信哉 一九九五」や延塚知道の『清沢満之と歎異抄』が挙げられる。

筆者は『有限無限録』との関係性もふまえ、本論文ではこの箇所についてこれ以上言及しないが、重要な指摘であろう。

一四 一〇月二四日の思索の最後部は、満足を起点にして次の様にその主観的事実を自覚して言語化していく。

満足アレハ無慾心アリ——アレハ不動心アリ 不動心アレハ胆勇アリ 胆勇アレハ無畏心アリ 無畏心アレハ精進アリ 精進アレハ克己アリ 克己アレハ忍辱アリ 忍辱アレハ不諍心アリ 不諍心アレハ（ハ）（無瞋心アリ 無瞋心アレハ）和合心アリ 和合心アレハ社交心アリ 社交心アレハ同情心アリ 同情心アレハ慈悲心アリ 大慈悲心ハ是レ仏心ナリ

《満足\無慾心\不動心\胆勇\無畏心\精進\克己\忍辱\不諍心\無瞋心\和合心\社交心\同情心\慈悲心\仏心》

(一) 帰命心 (信仰) (二) 満足心 (三) 無慾心 (四) 不動心 (五) 不惑心 (六) 無畏心 (七) 精進心  
(八) 克己心 (九) 忍辱心 (十) 不諍心 (十一) 和合心 (十二) 社交心 (十三) 同情心 (十四) 慈悲心  
(十五) 仏道心

この様な、いわば転釈といふべき内容は、満足の求道の跡としては注目に値する。特に、その満足心が絶対無限の意志であることを、端的に「仏心」(あるいは「仏道心」と押さえていることは、成就した主観的事実から因の絶対無限を求めようとする思索の方向性が明確に現れて、親鸞の『教行信証』の方法論と軌を一にしていることがわかる。

一五 これは、以下のような解説が記されている。

吾人ハ日常不如意ノ事アルナリ  
如意ヲ得ント欲セハ分ヲ知ラサル可カラズ

是レ自己省察ノ心起ル所以ナリ

自心省察ノ結果ハ修善ノ心トナル

修善ノ心ハ他力ノ信心ニ入り

他力ノ信ハ報謝ノ心ニ転シ

報謝ノ心ハ(讚歎名号)自信教人信ノ心トナリ

自信教人信ハ自行化他ノ念ニ入り

自行化他ノ念ハ復修善等ノ心ニ反ル

(『全集』八・三六七―三六八頁)

ここで満之は、「真の仏弟子」を表す「自信教人信」をさらに「修善」「自信」「教人信」に分けて、それらが繰り返し歩みとなって止まることがないことを示していく。(『全集』八・三六七―三六八頁参照)

ちなみに、この「自信教人信」を「悟後修行」(『全集』八・三六七頁)とも記しており、前述したように信を得た後の実践論として満之が捉えていることは明らかであろう。

一六 この転釈は前日の、

(一) 帰命心(信仰) (二) 満足心 (三) 無慾心 (四) 不動心 (五) 不惑心 (六) 無畏心 (七) 精進心

(八) 克己心 (九) 忍辱心 (十) 不諍心 (十一) 和合心 (十二) 社交心 (十三) 同情心 (十四) 慈悲心

(十五) 仏道心 (『全集』八・三六四頁)

に対応したものである。

一七 満之は同じ箇所を一〇月三日にも抜書きしているが、この時は、「あなた自身のを捨て去れ Clear away your own」の箇所を下線を引いており、約一ヶ月の間に、注目する箇所の力点に相違が表れていることがわかる。(『全集』八・三五三頁参照)

本章第二節(2)で引用した一〇月三日の英文抜書きでも言及したように、この時の満之の力点は如意・不如意の「区別」にあり、それが同(3)、(4)で言及したように、一〇月二四日の「本願」表現以降、自己の深淵へと洞察を深めていくのであり、「修養」の具体的な内実へと進んでいる。一月二二日の時点では、捨て去るべき具体的な悪心の内容へと力点が移っていると考えられよう。

一八 角田佑一は、「意念」の内的構造に着目し、次のように述べる。

清沢はエピクテトスの自由な「意思」を理解するとき、そのなかに含まれている心像を正しく使用する能力を排除し、「意念」、すなわち自己が自ら意識して自己自身を動かす意志として理解する。

(『宗教研究』九三巻一号・六八頁)

※ 「自由な「意思」」は「さまざまな感情や情念に左右されず、外的な条件に一切妨げられず、自らに与え

られた状況（運命、必然性）を自由に進んで受け容れる能力」（同前 五五頁）のこと

角田は満之がエピクテトスの「心像を正しく使用する能力」（不幸な出来事によってもたらされた心像を理性的に考察し、その出来事が自らの「意思」を妨げるものでないと確認する）という内容を採用しなかったことによつて、不如意の領域で起こった出来事を他力としてそのまま受け入れていこうとするとしているが、満之の「修養」という『臘扇記』の性格や、ここまで見てきたように、ここでの思索の内容が現実的かつ具体的な「捨て去る Clear away」べき内容であることから、心像についての内容を採用しなかったということは出来ない。

また、川口淳は、如意なるものや、心像を正しく使用すること、どのような意見を持つかの自由を同じ内容であるとし、その内容を丁寧にとめている。（『川口淳 二〇一七』参照）

一九 『骸骨』では、「宗教は有限無限の調和也」（『全集』一・五六頁）という満之自身の宗教の定義からも容易に想定されるように、自身の学的構造を有限無限論として構築していたことは疑いようがない。

相対的な事物である有限と絶対的な無限との二項を立て、無限の外部に有限があつてはならないとする無限の定義上、『骸骨』ではそれらの関係を「二項団体」とする。その際、無数の有限が相互に関係し、「有機組織」を形成していることが、無限と団体であることになるとしている。この有限無限の構成を基礎にして、『骸骨』では様々な命題に言及していく。

二〇 原文では「真恚」であるが、仏教概念であり三毒の一つである「瞋恚」と同義と見る。よつて、今回は「瞋恚」と表記する。

二一 満之の善悪論は、いわゆる哲学期から一貫して無限に近づくことを善、離れることを悪としており、『臘扇記』内でも一〇月二四日の記述に、

何モノカ善ナルヤ 何モノカ悪ナルヤ 他ナシ 吾人ヲシテ絶対ヲ忘レサラシムルモノ是レ善ナリ 吾人ヲシテ絶対ニ背カシムルモノ是レ悪ナリ  
（『全集』八・三六三頁）

と述べ、善悪への基本的なスタンスは変わっていないことがわかる。

二三 さらに強調すれば、我々は時に、何か究極的な根源があるからこそ、それに根拠した現象が存在している（従因向果）と考えるが、ここでの満之の洞察の特徴として、初めからそのような根源を想定してから問題点を考察していくのではなく、自身の実感していることがら（如意）から出発し、その根源に向かって洞察を押し進めていく（従果向因）方法を採用していることにある。これこそ、単なる思想的な展開に留まらない、「修養」という大きな意味を持つ由縁ではないだろうか。

二三 尚、満之の善悪論や仏教理解には、宗門改革運動中より始められた『阿含経』読誦の影響が否定できないが、本論文では浄土三部経に限定することとする。この点については今後の課題としたい。

二四 この「人情の煩累」は、満之の父永則を西方寺に連れてくることと、満之自身が門徒たちに好かれていなかったことが挙げられる。これらについては、西村見暁の『清沢満之先生』（二〇七―二一七頁）や、『浄土仏教の思想』第一四卷（一二〇―一二五頁）に詳しい。

二五 今回は回想文から「修養」を中心に『臘扇記』を見てきたので、ほとんど言及してこなかったが、満之自身において非常に大きな事態として、死が挙げられる。

『臘扇記』は明治三十一年一月一九日から第二号として新たに書かれていくが、その始めに「死」という文字が記され、生に対する最大撞着としてその観想を行なっている。（『全集』八・三九―三九二頁）これは、明治三十一年一月一五日の『二諦教報』第一五号に「生死巖頭」という題目で論稿が発表され、『臘扇記』でも同年四月五日の思索に、

独立者ハ常ニ生死巖頭ニ立在スベキナリ 殺戮餓死固ヨリ覚悟ノ事タルベキナリ（『全集』八・四二五頁）と記されることから、「修養」に際して切迫した自己の問題として問い続けた問題であったことが窺われる。現に満之は結核の影響で咯血があり、その記録が『臘扇記』に記録されている。

ここまで本論で述べてきた中でも、『語録』の最初の抜き書きは、「fear of death」に関するものであり、死にたくなかと思っている「意見 opinion」が恐怖を強いるのであるから、意の如くなる「意見」（意念）について内観すべきであるというのが、如意・不如意の「区別」なのであった。（本章第一節参照）

この問題は、身の問題として明治二十七年から生涯を通して問題となっていたことが、この時期に求道の意味として自覚されていたことを物語るものとして考えられよう。尚、明治二十七年の結核診断からまもなくの時期と、その影響としての『在床懺悔録』を考察するものとして、「後藤智道 二〇〇九」が挙げられる。

二六 簡潔にまとめられたものを、以下に引用する。

当時の法主（現在の門首）、現如（大谷光瑩、一八五二年―一九二三年）の子である新法主・大谷光演（一八七五年―一九四三年）こと、三人の連枝（法主の家系の子息、浄暁院〔大谷瑩亮、一八八〇―一九三六年〕・慧日院〔大谷勝信、一八七六年―一九五一年〕・能浄院〔大谷瑩誠、一八七八年―一九四八年〕が、一八九八年（明治三十一年）の八月下旬に突然、寺務所の「諮議」や法主の「允可」を待たずに京都の東本願寺を脱出し、新法主と浄暁院の二名は東京へ留学、また慧日院と能浄院は海外（上海・台湾）での開教を表明したという事件である。この一件は、ただちに全国へ通達がなされ（八月二十七日付）、当時の大谷派機関誌『常葉』の号外（八月三〇日発行）では、「新御門跡の英断」と称して華々しく発表された。

（『現代と親鸞』二八号・一七頁）

二七 この時期の包括的な捉え方としては、次の指摘を参照している。



清沢の生涯を追っていく際、留意しなければならないのは、教団革新運動の時代（一八九六年秋～一八九八年春）と、この『臘扇記』の時代（一八九八年夏～一八九九年春）、さらには一八九九年六月に東上した後から『臘扇記』の起筆まで半年も経過しておらず、いまだ同志との交流は途絶えていない。そして、これら三つの時代は合してもわずか六年であり、清沢の人生を貫く「修養の道途」としては、間違いなく連続している。そのことを、決して忘れてはならないだろう。（『現代と親鸞』二八号・一六頁）

しかしながら、ここでは視座の指摘に留まり、思想的な分析などが具体的になされているわけではない。  
二八 『有限無限録』の執筆が開始される直前の一八九九年（明治三十一年）六月九日、その手紙のなかで、東京における道徳の類落ぶりについて、「方今都下之道徳、日に非なる有様、実に慨嘆之至に不堪候」と懸念し、「就而は何なる方向にとも是れが回復を不計不可事に存候」と表明している。（法蔵館版『全集』八・二〇六―二〇七頁参照）

二九 また、歴史学の観点から言及されてきたという研究史も存在する。この観点は、本録の独自の視点である。「公」に着目したものである。「公」については、第二章で詳論することになるが、なぜ「公」が言及されねばならなかったのか、という視座から、当時の国家体制や「教育勅語」との関連を指摘するものである。加えて、本論では第三章で取り上げることになるが、この指摘は、主に「精神主義」思想に対する批判とも密接に関係するものであり、満之の国家観として援用されるものである。「久木幸男 一九九七」は、この「公」について取り上げて論じたものとして挙げられる。

他にも「精神主義」思想まで含めて、この観点から言及されているものはあるが、『有限無限録』の「公」が、本録の思想内容の中でどのような位置づけであるかまでふまえて論じられたものはない。次章で詳論するが、満之の「公」は、『臘扇記』には見られない重要な論点であり、それは単独で言及されるべきものではないことを満之自身が言及しているため、まずは本録の内容を見ることが肝要であると思われる。

三〇 満之が実践論を述べていく際に儒教的徳目を使用していることについては、これまでも注意が向けられている。本章注二九でも言及したが、大日本帝国憲法下の国家体制を国民教育、国民道徳の面から支えるものとして「教育勅語」が発布され、その実際面は、儒教徳目が使用された。満之は真宗大学を東京の地で建てるとして大役を担っており、そのような時代の中で宗教教育として儒教徳目の意義を示そうとしたという意図があったと考えることは、無理のないものであろう。この点から言えば、最も本質的な問題は儒教的内容と他力門仏教の思想の交渉点であり、他力門仏教でなければならぬ理由であると筆者は考える。

この儒教的傾向に着目したものとして、子安宣邦の『歎異抄の近代』が挙げられる。そこでは、

私はさきに清沢の『有限無限録』における儒家的言語は戦略的な意図があるのではないかといった。すなわち清沢の儒家的言語とは、明治国家のいわば〈欽定〉の儒家的言語に対して、〈一宗教者〉に、しかし世界的な抱負をもって使用されたものではないのか。私がいう〈欽定〉の儒家的言語とは「教育勅語」とそれを敷衍する「国民道徳論」に使用される儒教的言語を指しているわけではないし、もちろん清沢が彼の著述のどこかでこの〈欽定〉の儒家的言語に対抗する意図をいつているわけではない、いえるわけでもない。清沢の儒家的言語使用における戦略的な意図とは、私の勝手な推定である。だがこれを推定することで初めて、明治三二年の清沢の高い抱負をもって書かれた真宗の道徳的な指導原理を述べるテキストに儒家的概念と言語が使用されている理由を理解できるだろう。

子安は、満之の「公」が、国家を指す以上の普遍性、無限や天などの射程で述べていることを指摘し、そこに上記のような戦略的意図を見出している。筆者の立場との関連で言えば、この無限なる普遍性に、他力門仏教の必然性が現れていると言えなくもないが、それ以上に重要であるのは、なぜそのような普遍性が有限各個のところに実現しうるのか、という実際面の問題であり、いわば有限無限の接点の問題であると思われる。この点は、次章で詳論する。

三 第一九項では、直接的な継承が認められる。この項目はこれまでと異なる性格が見られ、「病者ニ対シテ示スタメエピクテト氏ノ言ヲ書キ送レト井上豊忠兄ヨリ来書アリシユヘ左ノ数項ヲ書キ送ル」(『全集』二・一〇九頁)としている。ちなみに、このような内容が体系的な書物に入ってくることで自体が違和感を覚えるため、特別な理由があったか、日記のようなものとしての一面があったかと想像せざるを得ない。

満之がエピクテトスの思想に本格的に触れたのが前年(明治三十一年九月)であり、『臘扇記』内で書き抜きが多くなされていることを確認してきた。満之自身がエピクテトスの英文を初めて日本語訳している一〇月一二日の箇所を、ここでほとんど同じ内容で書き送っていることが確認される。(注一〇参照) 以下に第一九項全体を引いてみる。

意ノ如クナルモノアリ 意ノ如クナラサルモノアリ、意ノ如クナルモノトハ意見、発動、欣厭、是ナリ、意ノ如クナラサルモノトハ身体(病氣ハ之ニ属ス)、財産、名譽、官爵、是ナリ、(畢竟)自ニ属スルモノト然ラサルモノトナリ、如意ナルモノニ対シテハ吾人ハ自在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脆弱ナリ奴隸的ナリ 他ノ掌中ニアルナリ、此区分ヲ誤想スルトキハ(即チ不如意ナルモノヲ如意ナリト思ヒ之ニ対シテ煩惱スルトキハ)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厭セラル、コトナク妨害ヲ受クルコトナク人ヲモ謗ラズ天ヲモ怨ミズ人ニ傷ケラレズ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 之ヲ避ケントスルトキハ苦悶ヲ免カル、能ハジ、  
誹謗ヲ為シ打擲ヲ加フルモノ我ヲ凌辱スルニアラサルナリ 之等ニ対スル我意見（即チ怨嗟等）ガ我ヲ凌  
辱スルモノナリ、

（天我ニ賦与スルニ大心ヲ以テス、天我ニ賦与スルニ忍力ヲ以テス、天ノ賦与ヲ辱シメサルコトヲ証スル  
ハ病ノ我ヲ侵ストキニアリ 死ノ我ヲ襲フトキニアリ、須ラク勇士ノ戰場ニ臨ムトキノ如クアルベシ 須ラ  
ク力士ノ角場ニ出ツルトキノ如クアルベシ）、

（括弧内ハ愚注又愚解ヲ以テ布陳シタルモノナリ）

（『全集』二・一〇九―一一〇頁）

病人に対してエピクテトスの言葉を送るといふ井上豊忠の明確な目的のために、『臘扇記』の当該箇所中、他者  
に対するものでなく自己に対する具体例のみを抜粋していることと、括弧内に自身の注を付していることがわか  
る。この中で、如意・不如意の区分を誤想することに対して「即チ不如意ナルモノヲ如意ナリト思ヒ之ニ対シテ  
煩惱スルトキハ」と注を付していることから、エピクテトスの言う誤想は即ち仏教で言う煩惱であることが、こ  
こで明確に結びつけられている。

## 第二章 『有限無限録』の意義

第一章では、満之の回心を自身に成就された「自力無功」とその自覚化ないし言語化の二要素に開き見ることによって、重要である自覚化の時期としての『臘扇記』において、落在者としての自己が新たに実践者として展開する、絶対無限からの「賦与」の信念を見てきた。さらに『臘扇記』に展開された「修養」では、避悪就善の意欲と「従来ノ自力的妄念」の問題が、『臘扇記』の直後に構造的に示された『有限無限録』に継承されていたことも確認してきた。

そこで本章では、前章第四節で見たように、継承点の中心であった『臘扇記』の主観的確信の自覚内容が、『有限無限録』に至って実践論として客観性を持たせて継承していくことの意義を確認していく。避悪就善の意欲という意味を念頭に置いた「道義」（「道心」）の実践上において、同じく「従来ノ自力的妄念」を念頭に置いた「執着」（「人心」）と定義する、「道義」に背くものの課題が、どのような関係性で言及され、どのように深められていくかを中心に、『有限無限録』の思索の核心を見ていきたい。そうすることで、次章で考察する満之の代名詞と云って良い「精神主義」思想との関係性も明確にすることができ、また、本録自体が満之の求道にとって、さらに言えば、晩年の活動全体にとってどれだけ重要であったかを示すことにもなる。

予め『有限無限録』の構造の概観を示すと、安富信哉の次の分類が一つの指標となる。趣意をまとめると、

第一項　～五七項…有限差別の実相を觀じ、避悪就善の道に立つべきことを述べる

第五八項～七〇項…公共の道徳

第七一項～八四項…倫理の源泉

第八五項～八八項…道徳宗教界が信に基づくことを述べる

第八九項～九一項…「万物一体」の世界観を論じ、科学の進歩と並行して特に道徳的交際によって博愛相済の道

を進歩せしむること

(『全集』二・四二五頁参照)

筆者は、基本的にこの分類を参照しながら、本章最後部にこれとは異なる分類で整理していく。第一章第四節で言及した通り、本録後半(第五九項以降)で『臘扇記』には見られない「公」という対他的実践論に当たる内容が展開されていくが、その前に、その原理や実践を考える上で念頭になければならない「私」の構造について、本録前半部分で中心的に言及されるという構成になっており、如意・不如意などの継承部分もまた、基本的にはこの中にある。この対目的課題については、本録でさらに整理され、新たな論点も見られるため、まずはこの点について確認していく。

## 第一節 「道心」と「人心」

### (1) 「修養」の方法

第一九項「病者ニ対シテ示スタメエピクテト氏ノ言ヲ書キ送レト井上豊忠兄ヨリ来書アリシユヘ左ノ数項ヲ書キ送ル」では、『臘扇記』の思索の柱であった如意・不如意の「区分」を述べた箇所が大部引用される。その中でも、「区分」が守られていない場合について、

此区分ヲ誤想スルトキハ(即チ不如意ナルモノヲ如意ナリト思ヒ之ニ対シテ煩惱スルトキハ)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  
(『全集』二・一〇九頁)

このように満之自ら注釈を加えている。『臘扇記』の「修養」は、この煩惱即ち不適切な「意念」を捨て去ることであったが、『有限無限録』第二〇項「止観修養」では次のように述べる。

吾人ハ無意無覚ニ想念ヲ発ス 是レ無念無想ノ念想ナリ 最モ珍重スベシ 所謂万事ニ対スル初一念ハ則チ是ナリ 此念ヤ無邪気ナリ絶対的ナリ 然レトモ吾人ハ(知識ヲ増スニ随ヒ)此無邪気ナル精神ヲ失却スル

ニ至ル 是レ人生至当ノ順序ナリ 是ニ於テカ教化ノ必要アリ 他ナシ 更ニ止観修養ノ方便ニヨリテ彼ノ無邪氣の態度ニ復歸セシムルコト是ナリ 是レ絶対ノ信念ナクシテ達得セラル、モノニアラズ 絶対ノ信念ハ即チ絶対的精神ナリ絶対的の見識ナリ絶対的の眼光ナリ(中略) 其期スル所ハ内外万境ニ対シテ常ニ絶対的の眼光ヲ失却セサルニアリ 是レ則チ智ノ奥底ヲ尽シテ而モ無智的の無邪氣的操作ニ達セシムル大道ナリ(是レ所謂神人感通、感応道交ノ原基ナリ)

(『全集』二・一一〇—一一一頁)

方便(真実に向かわせる手段)として、「知識」によって曇ってしまう絶対的精神へと「智ノ奥底」を尽くして回歸するという内容となっている。

この「智ノ奥底」を尽すとしている「修養」の方法は、不如意を如意と誤想する認知を知的に不断修正していくという内容なのであろうか。そうであれば、絶対的な精神を曇らせている張本人である知で、その課題は果たして達成されうるのであろうか。

この知の問題を考えるために、ここで筆者は、『臘扇記』の思索の仕方を今一度確認してみたい。第一章第二節で整理したように、まずは絶対無限を求めずには満足しないという根源的「欲望」の因によって、我々は具体的には「靈妙ナル観想思索ノ智力」(『全集』八・三五八頁)を駆使してそれを求めようとするが、それが目覚めによつて意味が転換し、「賦与」された無限的自力であったという自覚に達していた。そこから「従来ノ自力的妄念」と自覚された、避悪就善の意欲に背こうとする心情を因に持つ煩惱が新たに実践者の課題となっていたのであった。今『有限無限録』で満之が述べようとしているような知的に認知の内容を修正しようという在り方は、後者のような「自力的妄念」の知ではなく、「賦与」を前提とした知の發揮を想定しているのではないだろうか。『臘扇記』では「心像を適切に使用することthe proper use of appearances」という「修養」の中心を担う課題で洞察され、自己の「意念」を「適切」に改善することとして思索されてきたこの対自的实践の課題が、それらの思索を通じた本録においては、「智ノ奥底」を尽くすこと、つまり自己の知的実践として述べられていると考えられる。

この実践に対して、満之は明らかに「自力的妄念」の残渣が入り込む余地を想定していないことも、逆説的に無限的自力を念頭に置いていることを証明していると言えよう。

この点は、非常に大きな論点である。そもそも他力門仏教の基本的祝座において、人間は、根本的に救われ難い存在である。

一には決定して深く「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなし」と信ず。  
(『定親全』一・一〇三頁)

「二種深信」の内の「機の深信」と呼ばれる箇所では、衆生が自らの手柄では救われる可能性が無いことを表白する善導の文章が『教行信証』『信巻』でも引用され、続けてその救いの縁が無い衆生に、阿弥陀仏が本願を建て往生を果たし遂げさせることを述べる「法の深信」が言及される。このように、人間は徹頭徹尾救いに関する能力を持たないという自覚(「自力無功」)が、真実の信心の内容である。

しかし、満之の場合はどうか。先ほど述べたように、明らかに人間が発揮する知の能力中に、絶対的な純粋性、「愚痴」に起因する「煩惱」が一切混じらないものが見受けられる。筆者が無限的自力とするところのそれは、絶対無限を求めずにはいられない根源的「欲望」を因として、実際にその絶対無限を求めていくための具体的な能力を「靈妙ナル観想思索ノ智力」と述べる知的能力である。

『臘扇記』においては、その智力はあくまでも絶対無限への目覚めへの契機として限定的に見ており、その目覚め以降は避惡就善の意欲と「従来ノ自力的妄念」の間の「修養」の実際問題へと展開し、それが妄念の根源に「愚痴」を見出すという自覚の深まりとして見てきたため、実際のその対自的課題の克服、すなわち「意念」を「適切」にすることが、なぜ妄念にまみれた衆生に可能であるかに関して、明確に述べられていなかった。また、この課題についての満之の回答は一貫しており、如意・不如意の「区分」を誤想しないことと、誤想の結果苦しんでいる場合は、内観してその区分を再認識することを勧めているのであるが、その捉え直した内容自体の

絶対性、純粋性が担保されていると言い切ることが出来る根拠はどこにあるのであろうか。この大問題について、『有限無限録』では、「意念」を「適切」にすること自体を無限的自力の発揮として捉え、「自力的妄念」との間に關係性を持たせて組織化していることが窺える。ここに、第一章第二節で言及した『臘扇記』の思索からの展開を見ることが出来る。

満之にとって、この実践論の問題は、『臘扇記』の時期に自覚的に言語化された「本願」表現の内実が結局のところ實際面においてどのように有効であるかという、晩年にかけての最大の命題であったと思われる。次章に述べることになるが、この点は、「精神主義」思想に対する当時の曾我量深の批判点と密接に關係していく箇所でもある。

ここまでの満之の思索や論の展開を案ずるに、満之は絶対無限の「賦与」によるこの無限的自力を、目覚め以後にも継続して効果を持たせていると思われる。つまり、満之は自力について、「自力的妄念」に象徴されるような絶対無限に背く傾向を持つ能力と、この継続した無限に起因する無限を求める能力（「靈妙ナル觀想思索ノ智力」）が、重<sub>、</sub>な<sub>、</sub>つ<sub>、</sub>て<sub>、</sub>働<sub>、</sub>い<sub>、</sub>て<sub>、</sub>い<sub>、</sub>る<sub>、</sub>と<sub>、</sub>し<sub>、</sub>て<sub>、</sub>構<sub>、</sub>想<sub>、</sub>し<sub>、</sub>て<sub>、</sub>い<sub>、</sub>る<sub>、</sub>こ<sub>、</sub>と<sub>、</sub>に<sub>、</sub>な<sub>、</sub>る。

さらに言えば、この智力の本質は無限を求めようとする実践であることから、『臘扇記』の實際面の段階で「修養」を実践する主体とその発揮される能力に明確な区別や關係性がないことは、ある種のリアリティを示しているとも言えよう。現にある苦しみを、自身が超えたいと願うとき、そこに残された自己まで疑うことはできない。自己だけが頼みになるのである。よって、そのような深い実験を経て『有限無限録』として組織化する段階で、ようやく無限的自力の「修養」における立ち位置が、不純なる「知識」と対比する形で純粋なる行として位置付けられているのであろう。

よって本論文では以後、純粋さを曇らせるものと見ている「知識」（「従来ノ自力的妄念」）を「知」とし、これらの区別を明確にするために、この純粋なる行を「智」と表記することとする。



## (2) 「智」の実践とその対象

そこで満之は、これら思想的骨格を土台にして、ここから「智」の実践と、「知」の実態分析の両面によって、自己の課題の全容を見ていくことになる。

まず前者である。満之は「智」の実践の内実を端的に「克己制欲」であると述べていく。

人生ノ要ハ善心ヲ涵養修練スルニアリ 故ニ道心ヲ発動セシムルノ方法ハ一日片時モ忘レサルヲ務ムベシ  
而シテ之ヲ妨害スルモノハ人心ナリ邪念ナリ邪欲ナリ物質的満足ヲ追求スルノ心ナリ 吾人ハ力ヲ尽シテ之  
ヲ伏滅セサル可カラズ 之ヲ伏滅スル方法ハ理想的ノ克己制欲ヲ標準トシテ觀想工夫ヲ凝スニアリ 日ク身  
体ハ是レ苦器ノミ 故ニ吾人ハ身体アル以上ハ苦ヲ受クルカ当然ナリ(以下略) (『全集』二・一一三頁)

この文章は、前章第四節の最後部にも引用した第二七項「道心ト人心ノ争闘」を、少し長めに再引したものである。「道義」を求めようとする「道心」と、物質的満足を求めようとする「人心」の闘争関係はすでに確認した通りであるが、このように対自的实践の要を「克己制欲」に見る見方は、『臘扇記』の最後部「偶坐案定」で、三毒の根本煩惱の内、対自的煩惱であった「貪欲」に対して見ていた内容に合致しており(前章第三節参照)、捨て去る(「Clear away」、ここでは「伏滅スル」)べき不適切な「意念」の根元として同一の意味であることがわかる。

さらに、第三四項「依頼ハ苦痛ノ源ナリ」では、「依頼心」という新たな概念として、そのはたらきの具体相が明示される。先にその内容を引用すると、

財貨ヲ依頼メバ財貨ノ為ニ苦メラル  
人物ヲ依頼メバ人物ノ為ニ苦メラル  
我身ヲ依頼メバ我身ノ為ニ苦メラル  
神仏ヲタノメバ神仏ノ為ニ苦メラル

「タノム」心ガ有相ノ執心ナレハナリ 之ヲ自力ノ依頼心ト云フ (『全集』二・一一六頁)

このように、「貪欲」が具体化(有相)したものの象徴が、ここに例示されているようないわゆる不如意を頼む心であると見ている。『臘扇記』の場合は、不如意を如意と誤想し、様々に不適切な「意念」を持つという問題が自覚され、その内奥に潜在する避悪就善の意欲に不断に背こうとする原因が三毒の煩惱として洞察されていた。ここでは、その内の「貪欲」の発起による誤想のはたらきに言及していると考えられ、それを、不如意を頼もうとする「依頼心」としている<sup>二</sup>。つまり、「貪欲」は実際には「依頼心」として立ち現れると見ているのである。

よって全体を整理すれば、根源的な「執着」(『臘扇記』で言えば「愚痴」、「調和二反スル心情」)から対自的煩惱の相をとった「貪欲」に該当する「依頼心」を対象として、「克己制欲」を該当させており、如意・不如意を再認識してその「依頼心」の活動を滅すること(「意念」を「適切」に保つこと)が、「智」の実践であるということになる。

### (3) 善悪実践における「知」の課題

次に、「知」の実態分析である。こちらは、直接的に善悪概念と結びつく。第四八項「偽善ハ罪悪ナリ」に次のような記述を見る。

偽善ハ精神ナクシテ善ノ形式ヲ表スルモノナリ 道德ヲ侵害スルノ大敵ナリ 知ラス識ラス偽善ニ陥ルト云フハ形式ニ拘泥スルノ謂ノミ 是レ嘉スベキニアラス 然レトモ尚恕スベキ所アリ 若シ夫レ故意ニ偽善ヲ行フモノニ至リテハ是レ全ク詐欺ヲ行フモノナリ 自ラ我良心ヲ殺滅スルモノナリ 罪悪ニアラズシテ何ゾヤ (『全集』二・一一一頁)

ここに見られる「偽善」という問題を通して、満之の本録の中での善悪概念の構成要素を「精神」＋「形式」と

見ることができ、筆者なりに補って言えば、真偽は「精神」の有無で決まることになる<sup>三</sup>。

第一章第四節でも述べたように、『臘扇記』から『有限無限録』まで一貫して、満之の善悪論の根幹は、絶対無限の「避悪就善ノ意志」であり、その天意を感じることによって、自然の避悪就善の意欲によって実践へと向かうというものであった。そのことをふまえて見れば、善悪概念の構成要素である「精神」は絶対無限に関係するものであり、『臘扇記』においてこれが「本願」表現であったことも加味すれば、他力の信を念頭に置いていることは疑う余地がない。さらに本録の最初には、実践の原理について、儒教の実践項目である五常や三達徳を例に挙げて、「仁義」を中心にそれらを解釈していくことも既に確認した通りである。第四項を再引してみると、

曰ク天地ノ大道ヨリ打算シ来リテ（仁） 一己ノ当ニ為スベキ所ヲ尽ス（義） 是レ徳行ナリ 道義ハ決シテ  
為シ難キ所ノ事ヲ命セサルナリ（Thou canst, therefore, thou oughtest） （『全集』二・一〇四頁）

このように、一貫した善悪論を継承し、それを「仁義」に該当させて独自の宗教的実践論を試み、本録の根幹に据えていることが窺える。

そうであるから、「偽善」で問題にしている「善ノ形式」は、絶対無限に根拠する「仁義」が欠如した徳目全般ということになる<sup>四</sup>。絶対無限に根拠がないのであるから、必然的にその根拠は有限者である人間と考えるべき。つまり、それはここまでで言えば「人心」に相当すると考えられ、それに由来する「知」の発揮によって善を決定し、実行することを指していると考えられる。避悪就善は「道心」として自ずから発揮される絶対無限の分際であるのに対し、先ほど言及した「依頼心」のように、「人心」には「執着」が常にすでに発揮されており、その区域で捉えられた善は、どこまで行っても偽りの善に過ぎないことを指摘している。第二七項で確かめたこともふまえれば、単に内観反省した結果として「私」に「道心」「人心」の二つの異質な心が存在している、というだけではなく、その「人心」が発揮されることにより、絶対無限の分際である避悪就善を「知」の内容物とするが故に、結果として「偽善」という意味を持つことを、満之は強く警戒していたことになる。このように、そ

の發揮によつて知らず知らずの内に絶対無限の内容を曇らせ、人間の内容（「知識」）にまで降ろして理解しようとしてしまうことは、「知」の課題の最も深い問題を指し示しているのである。

#### (4) 「私」をして絶対無限を求めしむ

以上のように、満之は宗教実践における実践主体である「私」が抱える課題を、「依頼心」を「克己制欲」する対自的实践の「智」の課題と、絶対無限の分際であるべき善悪を有限にまで降ろす、「偽善」なる善悪論を作成する「知」の課題の二つで捉えていたとすることができる。前者については、『臘扇記』の「修養」を承けて展開されたものと考えて良いが、後者については、「修養」よりも根深い問題として提示されており、「私」の課題が重層的に展開されていることがわかる。

では、「道心」と「人心」の闘争関係をふまえた上で、満之が「私」の問題をどのように決着させているのかを見ていく。そこで第五三項「執着ハ奴隸心ノ源ナリ」で、次のような展開を見ることが出来る。

奴隸心トハ我ヲシテ彼ニ服従セシムル心ナリ 人自ラ独立自由ヲ欲ス 然レトモ執着或ハ愛着ハ我ヲシテ其  
執着或ハ愛着ノ目的ニ服従セシメ之力為ニ使役セラレシム 是レ豈我ヲシテ彼ノ目的ノ奴隸タラシムルニア  
ラズシテ何ソヤ  
（『全集』二一・一二三頁）

この「奴隸心」という新たな概念は、文字通り、自己を何かについての奴隸とさせるような心の性質である。さらに、このような定義を加える。

吾人ハ固ヨリ快樂ヲ求ムルモノナルベシ 吾人ハ固ヨリ奴隸心ヲ脱セサルベシ 然レトモ若シ快樂ヲ求メハ  
無限ノ快樂ヲ求ムベシ 若シ奴隸心ニ住センニハ至上ノ奴隸心ニ住スベシ 至上ノ奴隸心ハ絶対無限ニ帰服  
スルニアリ 無限ノ快樂ハ涅槃ノ妙樂ニアリ  
（『全集』二一・一二四頁）

「奴隸心」は「固ヨリ」脱することができないとしていることから、これは即ち自己に固有であるということに

なる。無限的自力（「智」）、妄念的自力（「知」ともにこれを免れない、深い概念であることが窺える。しかし、なぜ満之は「奴隸心」に言及したのであろうか。

このことを考えるために、「奴隸心」の結論部に注目したい。先の引用文からわかるように、「奴隸心」に関して満之は、「私」に固有の性質としてそのまま受け入れ、その上でその発露の対象を相対的快樂でなく絶対的快樂に向けること、即ち絶対的に満足するものを求めることとして展開する。

すでに本論文では、満之が対象を無限にすることとして見ていた事柄について言及している。それは、『臘扇記』の根源的「欲望」である。一〇月一二日の思索では、自己の根底にある「欲望」を次のように言及していた。

吾人カ圓圀ニ在ル万象ハ吾人ヲ駆リテ内省ノ事ニ従ハシムルニアラスヤ 艱難ヤ苦勞ヤ悲哀ヤ涕哭ヤ皆以テ  
吾人ノ心裏ニ求ムル所アルモノナラスヤ

吾人ノ欲望ハ吾人ヲ駆リテ宇宙ノ源底ヲ探ラシメスヤ（中略）

吾人ハ絶対無限ヲ追求セズシテ満足シ得ルモノナルヤ（『全集』八・三五八―三五九頁）

「不如意なるもの」に対して、それらを困難や苦勞などと捉える自己の「意念」の内奥に、「吾人ノ心裏ニ求ムル所」の所在を自覚しており、満之はそれを「宇宙ノ源底」や「絶対無限」を求めずには満足しない「欲望」と洞察していた。加えて、これは落在者の自覚を語る際の内容であるから、根源的「欲望」自体も、絶対無限に目覚めさせるために他力に「賦与」されていたものであることを含意していた。

では、『有限無限録』の「奴隸心」の場合はどうか。前述したように、「奴隸心」はある対象を求めて自己がその奴隸となることとして示されており、「智」も「知」も含めた「私」の固有性であるから、無限を対象にするという方向性を一方では指示しながら、一方では有限を対象とする方向性も含意している。よって、共通する部分もあるが、同質とは言えない。

では、なぜ根源的「欲望」と「奴隸心」の異質な二心が、同じような決着を見せているのであろうか。

それは、先に少し述べたように、『臘扇記』から『有限無限録』にかけて、自己の課題が重層的に構造化されたことに由来すると考えられる。本録は実践論として組織するために実践主体としての「私」を論の起点として、「道心」と「人心」の闘争関係の構造の下、前者の発揮として如意の内実を不断に改善する「智」と、後者の発揮として根深い問題としての「知」という形で深められていると考えられる。これは『臘扇記』の実践者の課題であった「従来ノ自力的妄念」が、改善されるべき「自力的妄念」と固有性を示唆する「従来」という二つの問題に開き見られたと考えられよう。そしてそれらに共通する傾向としての「奴隷心」を提起することで、「人自ラ独立自由ヲ欲ス」という「道心」への隷属と考えられる記述に併存して、「然レトモ執着或ハ愛着ハ我ヲシテ其執着或ハ愛着ノ目的ニ服従セシメ之カ為ニ使役セラレシム」の「人心」の要素を示す形となっており、「執着」の奴隷になりうるという大問題が提起されている。つまり、満之が「執着」の問題を解決する方法をどのように考えていたのかが重要となる。

そこで、一度「執着」について見ていく必要がある。これに継承されていると考えられる『臘扇記』の「愚痴」、あるいは「調和ニ反スル心情」を再確認すれば、『臘扇記』では、純粹な避悪就善を実行するために、実行に際して不適切な「意念」を捨て去る「修養」として思索が深められ、その不純な不適切さを持つ自己の深淵の課題を洞察していき、三毒の煩惱として整理するというプロセスであった。この内の「愚痴」は避悪就善の意欲に不断に背く心情であり、悪を好み善を避けようとする傾向を持つ感じである。それは、前章第四節で触れたように、「道心」と闘争関係にある「人心」の根底に「執着」を見定めていたことと合致するため、「道義」に背く「執着」は、「人心」がある限り絶えず働くものであり、「修養」によって改善できる質のものではないことと同義である。「修養」の実践に常に発揮されるものであるから、「執着」は「人心」に固有である。本録でも第五二項「無執無着」に、

仏教ノ要ハ無執無着ニ達セシムルニアリ 吾人ハ我ニ執着シ法ニ執着シ心ニ執着シ境ニ執着シ彼ニ執着

シ此ニ執着シ真如ニ執着シ万法ニ執着シ無執着ニ執着シ離無執着ニ執着シ終ニ真ニ無執着ニ達スル能ハズ  
（『全集』二・一二三頁）

このように述べていることから、「修養」が「人心」によって捉えた意念の適切化であっても「人心」自体に弥漫する「執着」にまで及ぶものではないため、この「執着」の固有性は「智」の限界を示すものである。

故に、「奴隸心」の決着として絶対無限にその発露を向けることとすることは、この「人心」に固有である「執着」を超える方法がそれ以外にはないということである。重層的に構築された自己の問題に対してこの決着を見せる理由は、満之の絶対無限観まで見る必要があるが、前述したように、この内実は第七一項以降の後半部に構成されている。

また、ここまで言及したことから言えば、「道義」の背景には『臘扇記』の絶対無限の「避悪就善ノ意志」があり、それを承けて松原や寺川の指摘（前章第四節参照）がなされている。それらをふまえて考えると、『有限無限録』全体が善悪論として一貫していると言えよう。儒教徳目（「仁義」が中心）や卑近な例や言葉で説明されることに加えて、「知」について「偽善」と述べて善悪論構造の問題とされていることから、単に宗教的実践論を推し広げるのではなく、世間一般の善悪実践の中からその本質である善悪そのものへと帰納させるような展開となっていると考えられる。

本質を問い直す方法は、一つしかない。それは、そのものとは何かを問うことである。この学問への姿勢は、満之が養ってきた哲学的素地と、当時の「宗学」への批判が背景にある。そして、本録の根幹には、第一章で述べた『臘扇記』の決定的な自覚がある。そこで、この三要素の先の二つについて、ここで触れておきたい。

## (5) 「宗学」への願い

満之は周知のように、哲学的素地を持っていた人物であった。本論文冒頭でも言及したように、いわゆる前期には『骸骨』を著し、宗教とは何かについて、明治期の極めて早い段階に仏教の立場から体系的な思想として示した。それは、帝国大学で哲学を学び、また、東本願寺の要請によってその大学院を辞して京都の尋常中学校の校長に赴任した後にも、真宗大谷派の宗政に対しての改革運動で、満之を先頭に明治二九年から翌年にかけて展開された運動である。この運動において、満之が最も力点を置いた主張が、「宗学」についてであった<sup>六</sup>。その中でも、『教界時言』誌上で、当時の宗門教育機関の中心であった「貫練会」に対して直接的に批判した「貫練会を論ず」に顕著に表れている。

その批判は以下の四点である。

- 一、貫練会は現時真宗の徒にして宗義の改竄を企図する者ありとすること
- 一、貫練会は其所謂先輩の軌轍に合せざる宗学上の解釈を以て邪義不正義とせんとするものなること
- 一、貫練会は宗学上に於ける学者の見解に対し自ら真偽邪正を決判するを得とするものなること
- 一、貫練会は「同志を糾合」して其所謂邪義不正義を撲滅せんとするものなること

(『全集』七・一一二頁)

一つ目の批判を「宗義と宗学とを混同したる謬見」(同前)から出てきた根本問題とし、当時の宗学の封建的で閉鎖的な学風に対して徹底的な批判を加えていく。この四点からも窺い知れるように、当時の宗学の在り



方は、先学の親鸞思想解釈を会員が踏襲し、その解釈を基準に、その他の解釈を許さないような閉鎖的学問であった。満之はその問題を「宗義」（『教行信証』）と「宗学」（その討究）の混同であるとし、そのような学問から近代的な自由な学問に開くべく、その学問体制を解体、再構築しようとする。

我真宗の宗義は載せて立教開宗の聖典たる広本六軸の中に在り、其文炳として日星の如し、誰か之を動かすを得んや、かの宗学なるものは此宗義を学問の方面より討究するものにして、其解釈の深淺優劣如何に拘はらず、均しく末学の私見たるに過ぎざるなり、

（『全集』七・一一三頁）

満之はこのように「宗義」と「宗学」の線引きを明確にし、一末学の解釈が「宗義」の位置にはならないとし、伝統的な「宗学」を踏襲しているかどうかは、「宗義」の内容ではないことを明示する。こうして従来の「宗学」に対して、自由な学問の立場で批判した上で、自身の学問観を次のような分類で示そうとする。

而して又此宗学上の討究には向内向外二門の別あり各其宜しきに從て、解釈を施さざる可らず、其向内門に在りては必ずしも新用語を要せず、必ずしも新解釈法を要せず、聖教所説の有の儘に開説して可なりと雖ども、其向外門に於ては、対機の種類に從て其解釈を左右するの必要無きにあらず、而して此向外門を対機の種類に從て分別するときは、凡そ三種の區別を生ずるを見る、曰く他宗向対門、曰く他教向対門、曰く世間向対門、其他宗向対門に於ては、少なくとも諸宗通談の法門に拠りて解釈せざる可らず、其他教向対門に於ては、少なくとも諸教一致の教義に拠りて解釈せざる可らず、其世間向対門に於ては、世間共許のものを以て解釈せざる可らず、而して此世間向対門には又二種の區別あり、曰く理論世間（科学哲学）向対門、曰く實際世間（政事法律道德教育等）向対門、前者に在ては専ら道理に拠りて解釈すべく、後者に在ては主として社会国家の利害に基づきて説明を与へざる可らず、

（『全集』七・一一七—一一八頁）

本論文の論旨から見たとき、ここは特に注目すべき一節である。満之は「宗学」の討究を向内（宗門内）、向

外（宗門外）に大別し、対外についてはさらに他宗（他宗派）、他教（他宗教）、世間に小別し、その射程によってそれぞれ解釈に工夫を要することを指摘する。この指摘の意図は、閉鎖的な学問体制、対外と没交渉な学問にあっては、当時の実際の現実問題<sup>七</sup>に応えうるだけの学問でないことに起因している。

今日の宗学に努むべきは、他宗向対門に非ずして他教向対門なり、他教向対門に非ずして世間向対門なり、今日科学哲学に対し、世間共許の道理に拠りて宗義を論成するの必要なるは、猶昔日他宗に対し諸宗通談の法門に拠りて、宗義を論成するの必要なりしが如きなり、

（『全集』七・一一九頁）

急速に近代化が進む当時の社会の現状に、西洋の科学的実証的な学問が世間一般的な価値観を構築しつつあることを感じていた満之は、世間と共通の土俵において真宗の「宗学」が射程を持たねばならないという危機感のもと、現状の「宗学」の閉鎖性を打破しなければならぬとしたのである。

満之はただ鋭く現状を分析し、批判をしたというのではなく、真宗の「宗義」が自由な学問の中で十分な意義を持ちうることへの確信があったことも確かである。この運動が展開される直前、満之は垂水で結核の療養をしており、ここでは『骸骨』をさらに他力門として練り上げたと思われる「試稿」を著し、自身の中では、世間向対門にまで射程を持った確かな仏教、真宗理解があったことは容易に想像できる。

実際に真宗大学の移転先に東京が選ばれたこと<sup>八</sup>に関しても、自由な討究がなされていた中心地で他力真宗に基づく大学を開くという、決定的な学問への願いがあったことは明白である<sup>九</sup>。加えて、宗門改革運動に破れ、そこから『臘扇記』の内観の時期を経て、『有限無限録』が東上の初日から執筆されたものであることを鑑みると、前述したようにテクニカルタームを使用せず、世間に通じる善悪論を展開する本録は、実際世間向対門の射程まで意識した、他力門仏教における宗教実践の本質を問い直す意味があったと言わなければならない。よって、ドグマティックな用語や概念は、論の結論になり得ても前提にしやうとしない満之の本録の組織の意図もまた、この点から説明できるものである。

(6) 「真の仏弟子」と「悲歎述懐」

さて、ここから本題に戻る。実践主体の「私」が抱える「修養」の届かない「執着」は、絶対無限を求めること、絶対無限に執着する（奴隷となる）ことによって超えることの他はないとした。そこで、続く第五四項「宗教ノ実用」で、以下のようにまとめられていく。

仏ノ就カシメ給フニハ之ニ就キ

仏ノ去ラシメ給フニハ之ヲ去リ

仏ノ取ラシメ給フハ之ヲ取リ

仏ノ捨テシメ給フハ之ヲ捨テ

至誠心ヲ尽シテ仏ノ命示ヲ領スヘキナリ（仏ハ至誠心ノ存スル所ニ存シ至誠心ノ指示スル所ヲ命示シ給フナリ）（至誠心ハ他力回向ノ仏心ナレハナリ）（『全集』二・一二五頁）

善導の『観無量寿経義疏』（以下『観経疏』）で示される「三随順」を想起させる箇所で、『臘扇記』で自覚された「賦与」の意味が「至誠心ハ他力回向ノ仏心ナレハナリ」として押さえられている。ここから窺えることとして、満之は親鸞思想でいう回向を「仏の命示」に領く（実践することとして捉え、それが「至誠心」の指示として表れることとしている）。これは、『臘扇記』の「本願」表現で見たように、信念が実践意欲として開かれていく自覚内容と同じ押さえ方であることは大切である。この信念については本章後半でさらに重要な論点となってくるが、ここではまず「三随順」を確かめたい。この「三随順」は、親鸞が『教行信証』「信巻」にて引用する箇所でもある。

又深信する者、仰ぎ願わくは、一切行者等一心に唯仏語を信じて身命を顧みず、決定して行に依って、仏の捨てしめたまうをば即ち捨て、仏の行ぜしめたまうをば即ち行ず。仏の去てしめたまう処をば即ち去つ。是

れを「仏教に随順し、仏意に随順す」と名づく。是れを「仏願に随順す」と名づく。是れを「真の仏弟子」と名づく。  
（『定親全』一・一〇三—一〇四頁）

親鸞が他力回向の信心の行者である「真の仏弟子」を表す箇所として引文する重要な一節であり、満之は明らかにこの箇所を念頭に置いて考えている。満之は絶対無限に対して「奴隸心」を発現していく者を「仏願に随順する」「真の仏弟子」として考えていたのであろう。

ここまですまえて言えば、このように押さえる意味は大きい。『臘扇記』の「本願」表現は、絶対無限の「避惡就善ノ意志」によって自己が「避惡就善ノ天意ヲ感ズ」自覚であったが、本録では、その「仏ノ命示」を他力の信心（ここでは「至誠心」）を示す概念を媒介させて押さえている。これは、親鸞が『教行信証』『信卷』で示す内容から考えれば、絶対無限の「避惡就善ノ意志」は「仏ノ命示」であり「仏願」（「本願」）であるという明確な意味となる。

ここまですまえて割いて『有限無限録』の対自的实践の思想内容に言及してきたが、その中で構造の骨格であったのは「道心」と「人心」の闘争関係であった。満之がここで押さえた「真の仏弟子」は、「私」の構造上、当然後者も同時に問題にせねばならない。そこで満之は、続く第五五項「罪惡ノ念」で、次のように表、白、す、る。

我曾テ罪惡ノ言ヲ聞キ之ヲ嘲笑シキ 如今少シク修養ノ事ニ從ヒ善惡ノ義ヲ思フニ至リテ終ニ罪惡ノ念ニ到達セリ 何ソヤ 曰ク 自ラ善ト思フ所ノ事アリ 而シテ之ニ背反スルノ行為ヲ遂クル能ハサルハ是レ罪惡ナリ 又自ラ惡ト思フ所ノ事アリ 而シテ之ヲ制止スル能ハサルハ是レ罪惡ナリ

（『全集』二・一二五—一二六頁）

「修養」についての満之の内情の変化が表白される。ここで善と思うことを完遂できないこと、「と、惡と思うことを制止できないこと、つまり避惡就善に背くことが、「罪惡ノ念」として率直に述べられている。「我曾テ」とあることから、満之の善惡論には、明確な転換があったことが窺えるわけだが、少なくとも本録で主に述べてい

ることは、避悪就善が「仏ノ命示」であることにより、それに背くことは非常に重大な罪であることである。

親鸞の場合、『教行信証』「信巻」では、「真の仏弟子」の後に次のように述べる。

誠に知りぬ。悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ること喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし傷むべし、と。  
（『定親全』一・一五三頁）

自己の在り方を深く悲歎する「悲歎述懐」である。必ず大涅槃を超証すべき自己として、阿弥陀仏の願力によって発起した生涯壊れることのない横超の金剛心に立脚する「真の仏弟子」の実践に際して、その出世間の意味が煩惱具足の自己の上に確かめられる時、そこには自己の不実さへの懺悔が必ず伴う。この親鸞の「恥ずべし、傷むべし」の懺悔が、「宗教ノ実用」の現実の「罪悪」として重なり、本録における「私」の「人心」の構造に対応する。

さらに言えば、この「罪悪」は、『臘扇記』の「愚痴」や本録の「執着」の内容である、悪を好み善を避けようとする傾向を持つ感じに直接的に結びつくこと、換言すれば、「執着」の奴隷であることを表すことは明白である。故に、避悪就善に不断に背くことが「罪悪」であるから、根源悪の意味を持つと言ってよい。あるいは、「修養」（無限的自力）が届かない絶対悪の自覚と言ってもよいだろう。「偽善」の問題でも「罪悪ニアラズシテ何ゾヤ」（『全集』一・一一二頁）とあるように、ここまで述べてきた対自的实践論が「信巻」の「真の仏弟子」と「悲歎述懐」に極まることを、満之は「宗教ノ実用」と「罪悪ノ念」によって包括的に示しているのである。加えて、善悪論の視座で言えば、その本質は「執着」の影響を免れない「人心」で作成される「偽善」と、そこに隷属してしまう「罪悪」しかないことを示しているのである。

## (7) 善悪論と有限無限論

このように、『教行信証』「信巻」の思想構造をふまえた内容であると思われるこの箇所は、第五七項、五八項

によって、満之独自の構造である有限、無限の関係としてまとめられていく。ちなみに第五九項からは、対他的実践論と思われる「公」について本格的に言及されていく。

第五七項では、次のように述べる。

吾人ハ全ク無限ナルモノニアラス 一方ニ無限的性能アリトアリト雖トモ亦一方ニハ有限的存在ナリ 故ニ此有限的（其表号ハ身体ナリ 衣食住ノ必要アリ）根蒂アル以上ハ吾人ハ有限的差別ニ順応セサル可カラス 是レ避悪就善ノ事ニ従ハサル可カラス 何ントナレハ避悪就善ハ有限差別ノ間ニ無限的境界ヲ連接スルノ唯一法ナレハナリ

（『全集』二・一二六頁）

そもそも本録はここまで、有限無限についてほとんど述べられてこなかった。第一章第四節で少し触れたが、有限無限自体については、第一項で簡単に触れているのみで、論の中心は「仁義」に代表させていた「無限的行為」についての実践論であった。避悪就善を宗教的実践の原理とすることは、『臘扇記』の一〇月二四日の思索で確認したように、避悪就善の意欲が「道德ノ源泉」（『全集』八・三六三頁）であるとした内容と全く同じであることは明白である。

ここまで実践論の軸は、「道心」と「人心」の関係に見たように、それぞれ深淵の部分では絶対無限（「仏の命示」）に起源を持つ「道義」と、絶対無限に背き続け、「修養」では改善することができない「執着」を持つという構造を論証してきた。故に満之は、「一方ニ無限的性能アリトアリト」ニ雖トモ亦一方ニハ有限的存在ナリ」と表現しているのであるが、さらにここで、有限性の「根蒂」（土台）を「身体」に見る。即ち、実践主体である「私」の有限的性能は、「修養」すべき「人心」を持っており、そこに固有である「執着」によって根源的に絶対無限に背き続ける性質から逃れられないことと言いついていたが、自己が絶対無限と根源的に断絶している根拠を、ここでは自己でありながら不如意である「身体」に見ることで、これら二つをアナロジーで結びようとしていると考えられる。満之はこれ以上「身体」について詳論しないが、このアナロジーを基に言えば、宗教実践は絶対無限

を対象に持つことを身体的に実現すること（体現すること）として考えていたのであろう。

さて、実践的な面に本録の特徴があることはすでに述べたが、満之は第五八項「福利ノ増進」に對自的実践を次のようにまとめ、後半の「公」の実践への展開の起点としていく。少し長いが、全体を引く。

福利ノ増進ハ進歩ノ大目的ナリ 故ニ之ヲ普遍的ニ云ヘハ吾人ハ一般ニ福利増進ノ事ニ従事セサルヘカラス而シテ此ニ積極的ト消極的ノ二面アリ 所謂精進ノ法ト忍辱ノ法トノ二者ナリ 此二者ハ互ニ相反対スルカ如シト雖トモ共ニ此有限差別ノ世界ニ於テ無限平等ノ境界ヲ享有セントスルニアリ 無限平等ノ信念ナクシテ精進忍辱ノ事ニ従ハントスルハ是レ全ク無根蒂ノ妄想ニシテ或ハ益有限差別ヲ増長スルノ私利的偏見ナリ是レ決シテ吾人ノ認許スベキモノニアラサルナリ 是レ固ヨリ良心ノ苦責スル所ナリト雖トモ亦吾人ハ人為的ニ之ヲ斥責スルノ方便ヲ取ラサル可カラサルナリ

故ニ吾人ハ根本的ニ無限平等ノ觀念ニ安住セサルヘカラス 無限平等的ノ觀念ヨリシテ此世界ヲ觀察セサルヘカラス 差別的ノ世界ニアリテ平等的ノ觀念ヲ持ス 其結果ヤ上ニアルハ下ヲ導キ下ニアルハ上ニ順ヒ上下輯穆シテ始メテ世界ノ慶福ヲ享有スベキナリ（富者ノ貧者ヲ恤ミ智者ノ愚者ヲ教ヘ貧患者ノ富智者ヲ敬重スル等社会ノ秩序ハ此ヨリ起ラサル可カラス） 而シテ上者ノ上者タル資格ヲ破リ下者ノ下者タル資格ヲ壞ルハ是レ社会ノ公德ヲ毀損スルモノニシテ所謂没倫ノ罪惡タルモノナリ 社会ハ常ニ此罪惡ニ對シテ奮闘セサル可カラス 是レ教家ノ常ニ *Selish Egoism* ヲ打撃シテ止マサル所以ナリ 道心トハ他ノコトニアラス此打撃ニ向テ精進以テ無限平等的福利ノ發達ヲ期シ忍辱以テ有限差別的私欲ノ制服ヲ期スルノ精神ニアリ 一言以テ之ヲ掩ヘハ有限ヲシテ無限ヲ離レシメス差別ヲシテ平等ヲ犯サ、ラシムルガ吾人道義ノ大本ナリ

（『全集』二・一二七頁）

ここで「道心」を積極面の「精進」と消極面の「忍辱」の二つに開き見ていることがわかる。そのうち、後者の内容は、ここまでの對自的実践論であった「智」の実践であることを指している。こちらは、「克己制欲」に通ず

る「Selfish Egoism」の打破が示され、「妄想」、「私利的偏見」に対する「私欲ノ制服」を主張している。

対して、前者の「精進」には、ここまでをふまえて言えば、対他的実践が想定されていくことが予想できる。これが「公」の実践となっていく。

以降満之は、この「公」の実践を述べていくわけだが、それに先立って、ここで「公」の大意を述べている。それは、「福利ノ発達」を期待することであり、「上ニアルハ下ヲ導キ下ニアルハ上ニ順ヒ上下輯穆シテ始メテ世界ノ慶福ヲ享有スベキナリ」という、いわば理想的社会を実現することとして見ていたと考えられる。

忘れてはいけないのは、これらは「道心」発揮の二方面として展開しているのであり、満之自身が述べているように、絶対無限の信念が前提である。この対他的実践における理想的社会ということは、すなわち僧伽の実現を指していることは、容易に想像できよう<sup>二三</sup>。

ここまで、『有限無限録』の思想内容について、『臘扇記』からの一貫した視座で考察してきたが、満之の論の機軸は、自己の内奥の絶対無限の意志、すなわち「本願」に目覚め、実践の意欲として再び世間に開かれることと、そこに必ずセットで思索されていた自己の深い「罪悪」である。それは「道心」と「人心」の闘争関係として、本録では組織的に構造化されてきたことから窺えることである。そして、この第五八項を頂点に、以降「道心」の積極面として「公」が述べられていくのであるから、「公」については、少なくとも満之のこの構造を念頭に置いて見ていく必要がある。

## 第二節 「公」の実践

### (1) 「公」とは何か

「道心」の利他的実践としての積極的発揮であった「公」は、まず次のように定義される。



今公ト云フハ彼我ヲ合セテ之ヲ云フナリ 彼ヲ捨ルハ固ヨリ偏私ノ大悪ナリ 然レトモ我ヲ棄ルモ亦決シテ正当ニアラズ 彼我ヲ撰シテ偏セサルハ公ト云ハサルヘカラズ 公ノ要ハ彼我ヲ忘ル、ニアリ 是レ無限平等ノ念ナリ 至心信樂己ヲ忘ル、トハ公ノ要ヲ表スルモノタルナリ)

公ノ天ナリ 公ニ尽ノ心ハ仁ナリ 道心ナリ

公ハ彼ヲ撰シ我ヲ撰シ一切ヲ撰ス 故ニ公ハ大慈悲者ナリ 公ノ為ニスルモノハ大慈悲心ヲ分享スルモノナリ  
(『全集』二・一一八頁)

これは第五九項「公ノ為ニセヨ」の一文である。彼我を合わせて考えるため、私に偏ることも、私以外の何かに偏ることも、どちらも「偏私」であるとするのが、満之の「公」の基本的意味である。その中の実践原理は、「忘我」とする。加えて第六一項では、「公」自体の捉え方に対する注記がなされる。

公ハ平等ナリ無限ナリ 然レトモ悪平等ニアラス妄無限ニアラサルナリ 有限差別ノ内ニアリテ無限平等ヲ忘レサルカ公ナリ 有限差別ノ秩序ヲ遣レテ悪平等妄無限ニ陥ルモノハ真ノ公ニアラサルナリ

(『全集』二・一二八―一二九頁)

ここに「公」が平等、無限であり、同時に悪平等、妄無限でないと注意しているが、満之が対他的実践の根本原理自体にこのような注意を払っていることは非常に注目すべきである。それはおそらく、この「公」の実践がここまでの対自的实践を基に成り立つことであり、「忘我」であって、「人心」が消滅することはないということが意識されているからであろう。

では、実践において絶対無限を妄りに立てることは、一体どのような事態を指しているのか。この大問題については、本章第一節の「知」において、すでに「偽善」として言及している。満之の善悪概念の構成要素は「精神」＋「形式」であり、「偽善」とは、この「精神」が無い「形式」上の善悪を指したのであった。

偽善ハ精神ナクシテ善ノ形式ヲ表スルモノナリ 道德ヲ侵害スルノ大敵ナリ 知ラス識ラス偽善ニ陥ルト云

フハ形式ニ拘泥スルノ謂ノミ

(『全集』二・一一二頁)

満之の言う「精神」とは、あくまで「道心」を意味することから、そうでない「形式」上の善悪が意味することは、「人心」に起因した、人間の「知」が作為する善悪である。「知」は、絶対無限の分際である善悪を「偽善」として建てることから、その善は、あたかも絶対無限に起因するかのようになり「形式」化され得る。ここに、満之の言う「悪平等」「妄無限」が出現する構造を見ることができよう。このような問題は、対自的实践が「公」の实践の土台であることを逆説的に証明しているものである。

このように見ると、「忘我」という実践は、次の第七四項で示すように、「形式」的な実践論ではなく、いわば「道心」に発露する実践論であることが端的に表現される。

是レ公共心ヲ以テ活動スルモノ、心地ナリ 住スル所ナキハ無念想無執着ノ謂ナリ 己ヲ忘レテ無我ナルモノ、心ハ何処ト定メテ住スル所ナキナリ 而モ何事ヲモ思ハス何事ヲモ為サズト云フニアラズ 活潑々地ニ社会ニ行動ス 其思念ノ盛ナルヤ勿論ナリ

(『全集』二・一三三頁)

このような実践論の積極性は、後の「精神主義」思想にも色濃く反映され、多く批判を受ける思想となっていく。この点については、第三章で言及する。

対自的实践論として構想されていた「公」は、「道心」の積極面として、いわばその片面であり、もう一面である対自的实践論で提示されていた「私」の問題がそのまま影響していたことから、主眼はあくまで「道心」であることには注意が必要である。

## (2) 道徳と宗教

『有限無限録』の核心となるのが、ここから言及していく第七六項である。その理由を先に挙げてみると、安富の分類で見ると倫理の源泉に言及していく箇所であり、また「八月十八日」と日付が付され、翌日にかけて日

付をまたいで大部であることである。(『全集』二・一三三―一三七頁参照) 当然ながら、内容的にも、これまでの内容を念頭に置きながら根源的思索がなされている。

まずこのような命題が提示される。

道德ハ止悪作善ニ外ナラサルニアラズヤ 而シテ之ガ制裁ハ何所ニアルヤ (『全集』二・一三三頁)

止悪作善(即ち避悪就善)の実践に対して、「制裁」の所在を問い、そこから「制裁」を軸に論が展開されていく。一般的には、社会的規範に背いた際の懲罰を指す概念である<sup>一四</sup>が、この避悪就善の中で想定されている「制裁」とは何を指すのか。満之は次のように述べる。

法律尚制裁ヲ要ス 道德豈制裁ヲ要セサランヤ

結果ノ苦樂之ガ制裁タリ得ルヤ 所謂悪ヲ作シテ却テ樂ヲ得ルモノヲ如何

善ヲ為シテ却テ苦ヲ得ルモノヲ如何

若シ良心ノ苦樂之ガ制裁タルベシト云ハ、悪ヲ作スニ良心ノ苦ヲ感セサルモノ善ヲ為スニ良心ノ樂ヲ感セサルモノ所謂良心ノ死却セルモノヲ如何スルヤ

結果ノ苦樂ガ制裁タル能ハサルハ無論ナリ 而シテ良心ノ苦樂ナルモノハ抑発育開展ヲ要スルモノナリ 其育成ガ正シク道德的修養ナルモノナリ 換言セハ良心育成ノ為ニ制裁が必要ナルナリ 良心アリテ制裁ヲ成シ得ルニアラサルナリ(良心―而後―制裁)ニアラズ (制裁―而後―良心)タルヘキナリ

制裁ハ如何ニシテ確立シ得ベキヤ 是レ道德上ノ根本問題ナリ (『全集』二・一三三―一三四頁)

善行、悪行の結果としての苦樂の感情には、善を行なえば樂、悪は苦という、順接関係のみではないことをふまえ、満之は「制裁」を「良心」の育成に与するものとして捉えていく。これはどのようなことを表しているのだろうか。

そこでまず「良心」を確認すると、「良心」は第二四項「克己制欲」で「良心トハ道義ニ向フノ心ナリ」(『全集』

二・一一二頁）とあることから、避悪就善への意欲と同義である。満之の善悪論は宗教的思想の重要点であることはすでに確認した。『臘扇記』では、落在者の自覚を基点として絶対無限の意志に根拠においた思索が信念として自覚化、言語化されていたが、『有限無限録』においては逆に、すでに有限界の道德論として探究されている倫理道德（儒教的徳目、カントの「無上命令」など）を足掛かりにして、一気にその本質である絶対無限との交渉へと展開するものであると考えられる。そのように見ると、「良心」という概念は、その接点として非常に重要な位置を占めると考えられる。同時に、その育成を担当する「制裁」も、特殊な意味を持つ重要な位置にあるのである。

道德的制裁ノ成立決シテ人為人力ノ創造シ得ルモノニアラサルナリ  
（『全集』二・一三四頁）  
続けてこのように述べ、いよいよ満之が画策している有限無限の接点としての善悪論の本質部分へと突入していく。

吾人ハ果シテ絶対的完全的至上的ナルモノヲ識知シ得ルヤ  
相對有限ノ吾人ニ絶対無限ノ識知ナル可カラサルナリ 而シテ識知ハ必ス相對有限ナラサルヘカラズト謂  
フベキヤ

嗚呼道德ハ終ニ其根拠ヲ獲得スル能ハサル乎  
（同前）

「制裁」自体の性質は絶対無限的であるが、相對有限の「識知」が有限の領域であることから、「制裁」が有限に成立せず、したがって道德も成立しないのだろうかという問いを提起する。換言すれば、『臘扇記』の落在者と実践者の自覚が有限無限の接点としてどのように思想化されていくのかが以下に表れていく。

何ゾ智力的直覚ナシト云フヤ 何ゾ宗教的信念ナシト云フヤ  
若シ夫レ智力的直覚ヲ立シ宗教的信念ヲ立セバ何ゾ絶対無限ノ得難キヲ歎スルヲ要センヤ  
而シテ宗教的世界ハ絶対無限ノ制裁ヲ以テ罪惡ヲ制止スルモノナリ

絶対無限ノ制裁ト罪惡ノ觀念トハ並存セサル可カラサルナリ

(『全集』二・一三五頁)

特徴的な内容をまとめれば、まず絶対無限が「制裁」として有限存在に対して交渉する際の接点を「智力的直覚」と「宗教的信念」としており、これは『臘扇記』では「賦与」の内容に当たると思われる。これに加えて、「制裁」が「罪惡」を制止すると、それらの関係が言及されている。この点は、少しく考察を加える必要がある。

「罪惡」は、善とすることを完遂できないことと、悪とすることを制止できないことであり、即ち「仏ノ命示」である避惡就善に背く根源惡として表白されていた。満之は、絶対無限による「制裁」がこの「罪惡」を制止するとしており<sup>一五</sup>、「制裁」は背くことを制止するという意味での交渉となる。

この構造は、ここまでの善惡論構造と軌を一にするものである。『有限無限録』では、前述したように避惡就善に背くことで生じる「罪惡」の念が「人心」に固有の「執着」という大問題と接続していた。それを「悲歎述懐」として示すことによつて、この問題はより実情的、直接的な「罪惡」として推し開かれていたのであった。その「罪惡」こそが、「制裁」の対象として、絶対無限との楔となる重要な役割を持つ。故にこの「制裁」による「罪惡」の制止が意味することは、自己の「罪惡」の懺悔の一点にはたらく、そこから純粹な意欲へと再び開いていくことであり、即ち避惡就善へと向かわせることと言つて良い。これによつて絶対無限の「避惡就善ノ意志」、換言すれば、本質的な善惡が自覺されることとなり、それは他力の信念(ここで言えば、「智力的直覚」または「宗教的信念」)に立ち返ることを意味することになる。

ちなみに、「克己制欲」であつた「智」(無限的自力)もまた、自己の「意念」(ここでは「識知」)を不斷修正する実践であり、一種の立ち返りとも言えるが、これらの関係について、ここで整理したい。

「制裁」の場合は、そのはたらくべきの主体自体が絶対無限であることも当然注意すべきであるが、有限者の「罪惡」に焦点が絞られてはたらくこともまた、重要な点である。要するに、「罪惡」が「制裁」を留意するのであるから、ここには絶対無限の明確な動機が示されている。「智」の場合はあくまで反觀自省であつたが、こちらは「罪

「悪」に絶対無限が立ち現れて、その「制裁」によって「罪惡」を制止する、いわば直接的な救済の道理を推求するものである。

したがって筆者においては、この二種の立ち返りは、対自的实践における具体性の二相を見事に言い表したものであると考える。根源的には、絶対無限の「制裁」によって「宗教的信念」に立ち返り、具体的生活の中にあつては、その根源の立ち返りに自己の全てを立ち返そうとする努力（改善）が自然に導出されるという、この二種の相である。換言すれば、前者は「道心」（「智力的直覚」、「宗教的信念」）の発起であり、後者はその発起した「道心」と「人心」との闘争である。そして続けて、

故ニ吾人道德行為ノ制裁ハ畢竟吾人ノ信念ガ自ラ活動スルモノニ外ナラズ

自ノ信念ガ自ノ妄想ヲ制裁スルモノ是レ道德的ノ制裁ナリ

（同前）

と述べる。「制裁」が有限無限の接点である信念の活動であると押さえ、その信念が「妄想」を制裁するとし、「制裁」の実現と、その実行という二方面で押さえている。

ここは非常に複雑であるが、満之の思索の核心部分であるため、以下に全体をまとめてみる。

まず、絶対無限が有限に交渉する際には有限の「罪惡」（善が遂げられない、悪を止められないこと）によって生じる観念）を制する実際の効果を持つ「制裁」が生じる。このような絶対無限の有限への成就是、「宗教的信念」

<sup>一六</sup>として押さえられている。そしてその「宗教的信念」は、自ずから「妄想」（こゝまで言えば「Selfish Egoism」）を制裁する対自的实践の「智」へと接続していく。

よって『有限無限録』は、対自的实践である「道心」と「人心」の闘争関係における「克己制欲」（「忍辱」）を軸に展開していき、それを土台とした対自的实践である「公」（「精進」）へと進む過程で、「人心」自体の根源的な問題として、その固有性である「執着」として言及されていた。そこでその核心部分においては、その対自的实践の根拠として、ここまで問題としてきた「人心」の固有性を動機に持つ、絶対無限の内容へと、その論を深め

ていく次第が確認できる。

そして本項の結論<sup>一七</sup>として、『臘扇記』で洞察された「本願」表現と同様の内容を述べる。

而モ更ニ絶対何ノ為ニ此ノ如キ制裁ヲ為スヤ 抑制裁ノ成立スル真意ハ如何ト問ヘ 畢竟絶対カ止悪作善ヲ  
意念スルカ為ト云ハサル可カラサルナリ 法律ノ制裁ハ法律ガ非法ヲ防カント意念スレハナリ 輿論ノ制裁  
ハ輿論カ非道ヲ防カント意念スレハナリ 今絶対ノ制裁何ソ此ニ異ナルアラシヤ 然ラハ止悪作善ハ絶対ノ  
意念ナリ 而シテ吾人ニ无上命令ヲ与フルモノハ絶対ノ意志ナリ 吾人ニ本具心念アルハ絶対ノ意志ナリ  
吾人ノ道義的成立ハ全ク絶対ノ本性ニ基クモノナリ 吾人カ止悪作善ハ絶対ノ本性ニ順スルモノナリ云々

（『全集』二・一三七頁）

前述の順で組織することによって、絶対無限の意志の内実が、ここまで述べてきた避善就悪に背く「私」と呼応関係として浮かび上がってくる。絶対無限の「制裁」を起点として、その絶対無限の真意へと思索を推し進め、そこに「止悪作善ハ絶対ノ意念ナリ」と、善悪の主体の転換を見る。これは前章第四節でも言及したように、『臘扇記』の継承点であった。

『臘扇記』の場合は、信念の自覚化、醸成の思索であり、エピクテトスに導かれながら「本願」表現に至り、そこから自己の「意念」の根源的な問題へと思索が深められていたのに対して、『有限無限録』は、それら自己の実践課題の方から、真にその実践が根拠すべき善悪の本質へと組織化されていることになる。故に本録は、『教行信証』『信巻』の「真の仏弟子」と「悲歎述懐」を構造の核心として、有限者の根源悪を動機としてそれを「制止」するという明確な具体性（主観性）を持つ絶対無限に目覚めることから自ずと善悪実践の能動性も開かれることを、言葉を尽くして表現しようとしているのである。

よって、本録は最後部にかけて、「制裁」として成就する絶対無限自体の具体的な内実と、そこから信念論へと思索が推し進められていく。

### (3) 絶対無限の推求

先ほど引用した第七六項の最後部の中で、満之は有限の「罪悪」において立ち現れる絶対無限自体の内実を「无上命令」と「本具心念」の二つに開き見ていることがわかる。この「无上命令」の方は、本録冒頭第二、第三項において、先取りの言及されていた。

第二項…汝ノ行為ヲシテ一般ニ対スル法則タラシムベシ（カント氏無上命令是ナリ）（『全集』二・一〇二頁）

第三項…仁トハ利他的精神ナリ《仁トハ天ノ為ニ尽スノ心ナリ》

義トハ無上命令ナリ

（『全集』二・一〇三頁）

万人に適用される行為を為すべきだというカントの思想も引き合いに出しながら、本録の議論のきっかけであった「仁義」のうちの「義」に、この内容を見ていた。

そこで、続く第七七項「無上命令（本具心念）」では、その意義が次のように示される。

无上命令ハ絶対無限カ必然的必須的ニ相對有限ニ命令スルモノナリ 本具心念ハ絶対無限ガ必然的必須的ニ

相對有限ニ賦与セル心念ナリ（或ハ之ヲ良心ト云フモ亦同シ）（『全集』二・一三八頁）

このように、本録冒頭で示されていた「仁義」は、ここで絶対無限の意志として解釈されていることがわかる。そこで問わなければならないことは、これら二つに開き見た意義である。

まず「本具心念」であるが、これは本より具わる心念と読むことができる。この心念は、満之が絶対無限の「賦与」を想定しているものであり、それが「本より」具わるということの意味しているのであるから、本来性を示す意図を汲み取ることができる。平易に言えば、絶対無限の意志（「避悪就善ノ意志」）は、人間に本来的にはたらいしていることを示すということになる。

しかし本録ではすでに、元来そうであることを指し示す対照的な概念を洞察していた。それが「執着」である。



この「人心」に「固より」発揮される「執着」は、「仁義」のない状態とも表現され、「知」の課題では「偽善」を作成するその根本的な原因と見ているものであった。

つまり、本録の基本構造である「道心」と「人心」の闘争関係は、その深淵において、本来性を示す「本より」と固有性を示す「固より」の重複関係であるという展開を見せる<sup>一八</sup>。

この重複関係の意義こそが、先ほど考察した接点の議論である。本録における満之の有限無限の接点は、絶対無限の「制裁」であった。その「制裁」は、避悪就善に背くことによって生じる「罪悪」を動機としてはたらく出るものであるから、「固より」に対してその性質全体を撰する「本より」である。本来的であることが、固有であることよりも深い意味を持つこともそうであるが、それにも増して重要であるのは、「固より」有するという根深き「執着」に呼応する形で、そしてその発揮を制止する強度と深さではたらくことである。すると、このような推求は、「固より」を具体的な手がかりとして、そこから絶対無限の主観的なはたらきと、そのはたらきの本である絶対無限自体の意志の本源へと向かうことがわかる。それらが接点である「宗教的信念」として押さえられていくことも鑑みれば、親鸞思想における、仏願の生起・本末を聞くことに相当すると考えられる。

『教行信証』「信巻」では、他力回向の信心が衆生に成就することを示す第十八願成就文である、

諸有衆生、其の名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。至心回向したまえり。彼の国に生まれんと願ずれば、即ち往生を得、不退転に住せん  
(『定親全』一・一三七頁)

に引き続き、その名号を聞くことの本質を、

然るに『経』に「聞」と言うは、衆生、仏願の生起・本末を聞きて疑心有ること無し。是れを「聞」と曰うなり。  
(『定親全』一・一三八頁)

と親鸞自らが積す箇所（「信一念積」）がある。親鸞は、衆生が南無阿弥陀仏の名告りを聞くことは本願の生起・本末を聞くことに等しいと言い、成就文の「聞」が示す意味を、その因の本願まで含意することによって、なぜ

本願が建てられたのか（生起）、どのようにはたらくのか（本末）の全体を指し示すことになる。満之の言う「絶対ノ意志」を推求する方法論と軌を同じくしていることは明白であろう。

そうであるから、満之が「本具心念」と押さえる「本より」は、因の仏願が念頭にあると考えられよう。このように、満之が言及する絶対無限は、「宗教的信念」のまさにそこにおいて、南無阿弥陀仏という具体的な名を聞こうとする思索なのであり、この思索自体は、最晩年の信念論において、さらに深い自覚化を見ることがなる。この点については、後に譲る。

さて、ではもう一つの「無上命令」はどうであろうか。『臘扇記』からの継承を鑑みれば、実践原理に相当するものであり、避悪就善の意欲である。それが「道德の源泉」としていたのであるから、この「無上命令」は具体的実践の根拠を端的に提示していることになる。その内、対他的実践である「公」に至っては、「忘我」の実践であることと押さえられており、その「忘我」は絶対無限の「避悪就善ノ意志」の（純粹な）発揮の意味を持つのであるが、その実現は「宗教的信念」が自然に開く避悪就善の意欲にしか存在しないことを指し示していることになる。

#### (4) 「真の仏弟子」の信念

さて、すでに絶対無限の意志の推求によって善悪の根拠を示したことにより、宗教的実践論としては完成していると思われることはできる。しかし満之は、最終部において、ここまでの内容を絶対無限と有限との接点である「宗教的信念」によって収斂させていく。その意味を見る上で重要と思われるのは、第五四項「宗教ノ実用」の「三随順」の箇所である。

仏ノ就カシメ給フニハ之二就キ

仏ノ去ラシメ給フニハ之ヲ去リ

仏ノ取ラシメ給フハ之ヲ取り

仏ノ捨テシメ給フハ之ヲ捨テ

至誠心ヲ尽シテ仏ノ命示ヲ領スヘキナリ（仏ハ至誠心ノ存スル所ニ存シ至誠心ノ指示スル所ヲ命示シ給フナリ）（至誠心ハ他力回向ノ仏心ナレハナリ）

（『全集』二・一二五頁）

このように、前述した「仏ノ命示」（「無上命令」）を領解することが「至誠心」を尽くすこととして押さえられている。論全体が絶対無限の推求という意味を持つことを確認した地点から再びその意義を見れば、これまで闘争関係という並列関係で示してきた「道心」と「人心」の本質部分は、「人心」の固有性（「執着」）を見抜いた「本より」の「道心」という重複関係を示しており、それらは自己の「偽善」や避悪就善をなすことが出来ずに苦しむ「罪惡」の根源的な問題を「制裁」として摧破する決定的な交渉点なのであった。

このような展開を見れば、最後に満之はこの交渉点、則ち「宗教的信念」に開かれる「真の仏弟子」がどのような内実を持つかということを問題にしていると考えられ、「仏ハ至誠心ノ存スル所ニ存シ」と述べるように、それが仏を証明することになる。

第八五項「宗教ハ信念ノ確立ヲ主トス」に至り、「真の仏弟子」の信念の性質を端的に次のように述べる。

智ハ論理的ナリ 故ニ相対的ナリ 前提断案ノ相対

情ハ感覺的ナリ 故ニ相対的ナリ 能覚所覚

意ハ被動的ナリ 故ニ相対的ナリ 能動所動

唯信念ハ絶対的ナリ

信念ハ前提ヲ建設シ得ベシ

信念ハ能覚所覚ヲ創造シ得ベシ

信念ハ能動所動ヲ建造シ得ベシ

信念其物ハ他ニ建造サル、能ハジ

(『全集』二・一四〇―一四一頁)

有限存在の人格(知情意)は信念によって活動していること、換言すれば、人間は全人的に信念を生きていることを確認することで、信念を問わねばならない重要性を提示してくれる。いわば、信念が改めて自己の生活に意味を持つてくることを、自己に即して証明する思索である<sup>一九</sup>。

それはここまで多くを割いて考察してきたように、避悪就善の宗教的实践が人間側に全く根拠のない「絶対ノ意志」に根拠するものであること、そしてそれは「宗教的信念」の内容であることから導き出される論理である。裏返して言えば、この課題は「宗教的信念」(「精神」)を介さない善は「形式」のみの「偽善」であるという、第四八項の「知」の問題を念頭に置いたものとなっているのである。

続く第八七項「我現在ノ信念」、第八八項「我ノ信界」は、その項目から一目で分かるように、その信念に立脚した実践主体の「我」が主題となっていく。第八七項を見てみると、

我ハ我アルコトヲ信ス(統一的原理或ハ心王)

我ハ外物アルヲ信ス

我ハ我ト外物ニ各其作用(変化)アルヲ信ス

我ハ我ト外物トノ間ニ接触互働ノ可能ヲ信ス

我ハ我作用ニ規律アルヲ信ス

我ハ外物ノ作用ニ規律アルヲ信ス

我ハ我ニ絶対的性能アルヲ信ス

我ハ我成立ノ絶対的ニシテ亦相対的ナルヲ信ス

我ハ矛盾ノ一致アルヲ信ス

我ハ善悪ノ成立ニ疑アリ(意的)

我ハ邪正ノ成立ニ疑アリ（智的）

我ハ美醜ノ成立ニ疑アリ（情的）

（『全集』二・一四二頁）

このように全ての主語に「我」を配置し、それに対応する熟語は「信ス」（「疑アリ」）に統一されていることから、明らかに意図的に文を構成していることがわかる。

この「我」について、「公」において「忘我」として言及され、避悪就善の実現に際して「私」||「我」は決定的な障害物であった。その場合の「我」は「執着」に根ざした「人心」を意味していたために、克服されねばならない対象である。そこで、満之は絶対無限の「制裁」を機縁として、実際に「修養」に向かう対自的实践をその土台に据え、「忘我」を実現するという課題自体は、その対自的实践が開く避悪就善の意欲の積極面として「道心」に一任していたことは、すでに述べた通りである。

これをふまえて言えば、満之における「真の仏弟子」は、根基たる「宗教的信念」に立脚した人間としての「我」を証明することにあるという展開を認めることができる。満之は、「執着」を固有に持つ主体の「我」が信念を生きる「我」として再定義されなければ、他力回向の仏心が成就した自己を証明することができないと考えていたに違いないのである。いわば「我」の証明が仏の証明になるということである。

この証明は、他力門仏教内の、とりわけ『大経』的思想の根幹部分を見事に表現したものと云って良い。ここで言う『大経』的思想とは、『大経』の論書である世親の『浄土論』から、曇鸞の『浄土論註』へと継承した「世尊我一心」に極まる思想のことであり、親鸞の『教行信証』「信巻」において、特にその核心部分である「三心一心問答」を開く思想である。

その問答内の「仏意釈」には、次のような命題が提示される。

又問う。字訓の如き論主の意、三を以て一と為る義、其の理然るべしと雖も、愚悪の衆生の為に、阿弥陀如来已に三心の願を発したまえり、云何が思念せんや。答う。仏意測り難し、然りと雖も竊かに斯の心を推す

るに、一切の群生海、無始より已来乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして、清浄の心無し。虚仮諂偽にして真実の心無し。是を以て如来、一切苦悩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うし時、三業の所修、一念、一刹那も清浄ならざること無し、真心ならざること無し。

〔定親全〕一・一一六―一一七頁

第十八願に誓われた阿弥陀如来の三心（至心信樂欲生）を、世親が『浄土論』において「一心」（世尊我一心）と解釈したその意味について、親鸞は「愚悪の衆生」にとつてはどのように考えることができるのかと問い、その視座から阿弥陀仏の願心を推し求める思索を展開していく。よつて、この引用文でも顕著であるが、無清浄、無真実である衆生の現実相に対して、阿弥陀如来がその現実相を憐み、因位法蔵菩薩の間に清浄、真実なる永遠の修行を修めたことが示され、阿弥陀仏の救済の普遍性（「撰取不捨」）が、その因の内容の全体（「本願」）として証明されていることがわかる<sup>二〇</sup>。つまり、その因の内容には、無清浄、無真実である衆生の現実相が仏による救済の動機として含まれているということである。

このように、親鸞の阿弥陀仏への言及方法は、一貫して衆生を媒介するものであり、紛れもない自己を媒介するものである。この南無阿弥陀仏の名告りを聞くこと、即ち仏願の生起・本末を聞くことが「世尊我一心」の表明であるという推求が、親鸞の信心了解の基本である<sup>二一</sup>。

さて、ここで満之の思索に戻ると、項目自体にも明らかのように、信念の「我」が表現されている。内容自体は、端的に言えば、如意（目的語の「我」）、不如意（「外物」）とそれらの交渉（「作用」「互働」という「修養」の要素と、それらを通して自覚された「絶対ノ意志」が、全て信念の内容（「我ハ：信ス」）として述べられ、また、阿弥陀仏の救済の道理が超世の因の内容まで含むことは、絶対無限が有限者の「罪悪」を動機にそれを制する「制裁」としてはたらくと推求した内容と同質であることは疑いようがない。ここに発起する「道心」の本来性は「人心」の固有性によつて担保されるという、有限無限の深い交渉点、いわば相応関係を示しているのであ

る。即ち、有限無限の根本的矛盾が「我」（主語の「我」）として一致するという、まさしく『大経』的思想の信念を示していると言える。

加えて、その信念の内容には、知情意に起因する相対的な判断に対する「疑」が内包されている必然性も言及されるべきであろう。これは、先の親鸞の引用で言う「愚悪の衆生」に対応する不実性の内容であり、絶対無限が全人的に相対性を催破することを「疑」として表現していると考えられる。この視点も、第三章に述べる信念論の重要な要素となる。

よって、次の第八八項「我ノ信界」は、「信念」と「修養」の関係として表現されることになる。

信ニ基カサル智ハ妄想ナリ

信ニ基ケル智ハ真智ナリ

妄想ニ促サル、実行ハ妄動ナリ

真智ニ起サル、実行ハ真作ナリ

（中略）

吾人ハ妄想ヲ対治セサル可カラズ 之ヲ為スノ道ハ信界ヲ純淨ナラシムルニアリ 乃チ基本タル信念ヲ明白ニシ其ヨリ流出スル所ノ論理ヲ齊整スルニアリ（是レ矛盾ノ原理ガ世界ヲ洗淨（ピュリファイ）スルノ準繩タル所以ナリ）

故ニ道徳界宗教界ハ全ク信ニ基キ智ニ依リ情ヲ治メ意ニ発スルモノタルナリ（『全集』二・一四三―一四四頁）

人間（有限者）として生まれた瞬間から避けることができない善悪実践の現実は、「偽善」と「罪悪」の中を生きることであり、そのような中で自己が真に満足されうる唯一の道は、絶対無限に目覚めること、人間の本に具わる心念に開かれること、そして立ち返ることである。この満之の善悪論は、その実践の根拠が「人心」ではなく「道心」に得る宗教的実践の地平として開かれること（「無上命令」）を意味する。その信念を生きることが、自

身に自覚された絶対無限を証明することになるのである。

満之はこの宗教的実践道を、大きく言えば対自的、対他的の二方面で考え、さらにその実践する主体である自己自身を知情意の構造で捉え、この主体を全人的に統御する本体こそが信念であることと、自己の全体と、自己を通して存在する有限世界（社会）の全体が、信念によって構築された内容であるということを堂々と宣言する。

これは、親鸞が『教行信証』によって証明しようとした信心の内容と同じである。仏道を歩む機縁のない凡夫（「愚悪の衆生」）に対して開かれた唯一法門たる浄土真宗は、釈尊の教えをまずは信じ、その信じた教えに則った修行によって、証たる仏果を得るのではなく、教えに説かれた行（称名念仏）が仏の回向成就した信心に開かれ、証の生活となる仏道であり、親鸞は凡夫が歩むことができる仏道は他力回向の眞実信心に極まることを大乘仏教の土俵で表明した。満之は明治期、西洋の学問を積極的に取り入れ、急激な西洋化、近代化を図ろうとする当時の社会状況の中で、個々の人間や社会全体が、本質的には自己の内奥の無限との接点である信念によって成立することを証明しようとしたと言って良いだろう。それは則ち、個々人が生きる上で、どのような学問や思想（教）を取り入れるのか、何を為すか（行）、そしてどのように生きるのか（証）は、外でもない信念の自ずから開くその自覚内容、絶対無限の意志、即ち「本願」によってこそ決定されるものであるということを、満之は『有限無限録』の構造を通して思索していたのである。

##### (5) 『有限無限録』の重要性

ここまで本録の内容を『臘扇記』からの継続した視座で見ることによって、『臘扇記』の主観的確信を言語化した信念が、『有限無限録』として組織化され客観性を持って展開されていくことを確認してきた。ここまですると、筆者はその構成に大きく四つの段階を見ることができると考えるため、以下に示したい。



- 〈一〉 対自的实践：修養 (第一項、第五八項)
- 〈二〉 対他实践：公 (第五九項、第七五項)
- 〈三〉 実践の根柢：絶対無限 (第七六項、第七七項)
- 〈四〉 信念の实践：有限無限 (第七八項、第九一項)

} 有限

これに倣って『臘扇記』の特徴を示せば(構造的理解をしすぎるべきではないが)、少なくとも〈二〉と〈四〉の観点については、『臘扇記』の時点で明確に示されている箇所がない。よってこの二つは日記から体系的思索に展開する際の重要な論点であったと言える。

しかし、その内容については、『臘扇記』で洞察された避悪就善の意欲とそれに対抗する「従来ノ自力的妄念」の根深い自己の問題とが、「道心」「人心」として明確に構造化され、また「人心」の課題は、妄念の「修養」と固有性の問題として重層的に展開されていた。加えて、論全体を通して〈一〉が土台であることや、〈三〉を論の根幹に据えていることなど、『臘扇記』の思索を本質的に継承していることもまた明確である。

これらから窺われることは、この『臘扇記』から『有限無限録』の時期の満之は、「宗教的信念」を要とした宗教的实践論を確立しようとしていたことである。その仕方はまず、前述の〈一〉、〈三〉の構造によって、道徳一般に共通する善悪が絶対無限に根柢を持つという、善悪の本質を示すものであり、これは先の『臘扇記』において、絶対無限への目覚めから改めて宗教的实践へと開かれる、「本願」表現に対応する部分と考えられる。そして、その全体が〈四〉として決着していくことについては、『臘扇記』の営み全体が「信念の確立」(前章第一節参照)の意味を持ち、満之が歩んできた満之自身の「求道」が浄土真宗の他力の信念の内実であったという徹底的な自覚に相応する。つまり満之は、他力の信心とは何かという命題を实践論として証明するために、『修行信証』『信巻』の「真の仏弟子」と「悲歎述懐」によってそれを客観化しようとしたのであり、自身の「修養」に血肉化された確かな視点として、その全てを賭してこの命題に答えていこうとしたのである。その結果、「絶対ノ

意志」を実践する主体としての「我」を自覚すること、換言すれば、根源悪的な自己を超えた絶対的な「我」に立脚することが他力の信心の意味であり、仏の証明であると結論づけたのである。この意味で、『有限無限録』という題目の意義が了解されるべきであろう。

これは、前述したような『大経』的思想の根本を、単に思想的に理路整然と証明したと言うに止まらない、満之の「求道」の実際面が思索の隅々まで遡る内容であることは、ここまで筆者が証明してきた通りである。よって筆者は、『臘扇記』を継承、展開したこの『有限無限録』は、満之の善悪論として決定的に重要な著作であると考えたい。

しかし、このことを明確にするためには、本録が書かれた翌々年から展開された「精神主義」思想について言及しなければならぬ。第一章で述べたように、この「精神主義」思想こそが、従来の満之思想研究において、満之の中心思想であると最も評されてきたものであるからである。

そこで、ここでは筆者の考える『有限無限録』と「精神主義」思想の関係性を先取りに示しておく。本録結論部分であった立脚地としての信念は、広く知られるように、「精神主義」思想が展開された雑誌『精神界』の第一号に高らかと宣言された内容であることから、それらの関係性は切っても切り離せないことは明白である。詳論は次章に行なうが、ここから最晩年にかけて満之は、本録で示された思想内容を基にしながら自身の言説を『大経』に純化するという、明確な意図で思想を表明していくのである。

一 安富は五八項で区切りを見ているが、「公」が項目に現れてくるのが第五九項であり、第五八項は、内容としては「公」に言及されているという関係上、この違いが出てくるのであるが、本録においてこの一項の区切りの相違はほとんど影響がない。これについては、本章後半で明らかにすることである。

また、安富においては、区切りの関係性などについてはほとんど言及がないが、ある程度の組織的な著作であると見做している点は、非常に示唆的である。

二 第四六項「苦惱ノ本源」では、次のように述べていく。

世人ノ意ノ如クナラス吾人ノ自由ナル能ハサルハ吾人カ有限ナルカ為ナリ 是レ苦惱ノ本源ナリ 此苦惱ヲ耐忍スルノ方法ハ勉メテ有限ノ実相ヲ観スルニアリ  
(『全集』二一・一二二頁)

端的にいえば、自己の分限に限りがある有限存在であるが故に、意の如くならないということであり、ここまでの精神内の具体的思索から、一気に存在規定的な言及が現れる。そして、続けて苦惱を受ける我そのものをこう述べる。

我ノ現性ハ遺伝ト経験ノ結果ナリ 遺伝ノ部分ハ天性ト云フベシト雖トモ其実ハ過去ノ業報ナリ 父母ノ性質ト我ノ業因ト三者相依テ我ナルモノヲ形成セルナリ  
(同前)

このように、一方では内観に裏付けられた精神内象を深く分析すると同時に、一方ではそのような精神を持つ存在そのものの洞察もなされていることは、満之の有限論の性格を窺う上では見逃せない点である。その理由として、第三章第二節で改めて言及するが、筆者が求道の集大成と見る「宗教的道德(俗諦)と普通道德との交渉」において、

且つ其実行の出来不出来は人々の業報或は天賦の模様によることでありて、業報或は天賦の劣等なるものは如何に努力するも到底勝れたることは出来ない次第である。  
(『全集』六・一五二頁)

三 この第四八項であるが、『有限無限録』の項目の流れから言えばかなり不規則な印象を受ける。前三項の項目を挙げて見ると、第四五項「艱難汝ヲ玉ニス」、四六「苦惱ノ本源」、四七「遺伝ト経験」となっており、自己の存在が限りあるもの、有限なる存在であることを端的に確認しており、善悪論が出てくる必然性が見えない。このような例は、詳細に分析すれば少なくはなく、本録の読解を困難にしているように思う。

四 『有限無限録』第四項には、「忠信孝弟」を引き合いに出し、次のような言及もある。

要スルニ百徳皆仁義ニ外ナラス

(『全集』二・一〇三頁)

五 満之の哲学理解がどのようなものであり、また、どのような特徴や独自性があるかについては、今村仁司の思想研究(特に『清沢満之と哲学』)に詳しい。

六 この「宗門改革運動」の全容については、寺川俊昭『清沢満之論』に詳しい。

七 例えば同論稿内にも、

我邦實際界の真相は果して如何、泰西の科学哲学は大に邦人の思想を変じ、泰西の政事法律道德教育等は國家の狀態を改め、仏教四圍の事情は復た旧觀を存するもの有らざるなり、仏教たるもの豈之に応合する所無かる可けんや、仏教の厭世的傾向は社會の發達に有害なり、仏教の平等的觀念は邦人の國家的精神を減殺するものなりといふが如き、是れかの實際界より来る所の非難に非ずや、仏教の因果応報論は妄誕なり、仏教の世界構成説は實驗に合せず、大乘は仏説に非ずといふが如き、是れかの理論界より出づる所の攻撃に非ずや、

(『全集』七・一一九頁)

八 このような具体例を挙げて、満之自身が仏教の現状に対して強い危機感を持っていたことが窺える。

『信仰坐談』には、次のような記録が残されている。

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。余問て曰く、積極主義何が故に非にして、消極主義何が故に是なるや。先生曰く、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。若し消極主義をして、単に消極に留めしめば則ち不可ならん。余が所謂の消極は、凡夫の我情的活動を離れて、如来の靈的活動に合一するの過程なりと。余曰く、先生の説や大に好し。されど、世人は先生の主義を評して、あきらめ主義、退歩主義、隱遁主義、消極主義なりと言ひ、往々詆訾を極む。門下亦先生の主義を誤まるものあり。先生何ぞ一度び口を開きて、衆人の前に之を開陳せざる。先生曰く、自己の主義は、唯是を実行すべきものにして、衆人の前に揚言すべきものに非ず。

(『全集』九・三八九―三九〇頁)

このように、「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」東京の地

で、絶対無限を求める学問所が開かれること自体に重要な意味を見ていたとされている。<sup>九</sup>

九 「真宗大学開校の辞」では、次のような演説をしている。

本学は今日こゝに始めて開設したのではなく元京都にありましたのを此処に移して校舎のみ新に建築したものであります、その概略は真宗大学要覽に就て御覽下された通りであります、唯だ其大体に就て申し上げますことは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、

（『全集』七・三六四頁）

他の大学と違って仏教に根ざしたものであり、その中でも浄土真宗の学場であることを宣言している。

一〇 この「三随順」の捉え方として、いわゆる江戸教学までは一貫して、捨てるべきもの、去るべきものを定義し、その定義したものを実行することが信の内容である、という解釈である。代表的なものとして、香月院深励の解釈を引いてみる。

仏遣捨者即捨るとは。雜行雜修をすてる事なり。仏遣行者即行と云ふは。專修正行を修する事。仏ノ三部經において一向專念無量寿仏の義を説きなされて。雜行雜修をすてよ。專修正行になれよと勸めてある。その通りになれよと云ふ事なり。仏遣去処即去。和語灯の元祖の釈では。聖道門の異学異行の輩が色色にいひみだして。雜縁乱動してならぬゆゑに。そのやうな処にはおらぬやうに。その場所を去りはなれる事と解してある。

（『教行信証講義集成 第五卷 信証』三四八―三四九頁）

極めて忠実な意味の確認であるが、満之とは真逆である。『教行信証』の講義という性格によるものであることは当然考慮されるべきであるが、満之の場合は、「仏の命示」に重きがあり、また、それが「至誠心」に実現する仏の内容であることに重きがあるため、実行すべき内容自体の定義はしていない。これは、浄土真宗の立場に立って他の立場を見渡し、そこにある種の善悪を決めようとする学問のあり方と、善悪の本質が絶対無限の意志のところ決定していくことを徹底しようとする学問のあり方の相違と考えられよう。

二 「自ラ善ト思フ所ノ事アリ 而シテ之ニ背反スルノ行為ヲ遂クル能ハサルハ是レ罪惡ナリ」は、「自ら善と思ふことがある。この善と思ふことに背く行為を遂げることができないことが罪惡である。」という文意であり、筆者の解釈「善と思ふことを完遂できないこと」とは逆の意味である。しかし、避惡就善とそこに背くという課題の中で考えると、後の「又自ラ惡ト思フ所ノ事アリ 而シテ之ヲ制止スル能ハサルハ是レ罪惡ナリ」が「避惡」が出来ないこととしている様に、満之の意は「就善」が出来ないことであると考へ、この様に解すべきとした。

二三 「アリトアリト」は衍字と思われるため、「アリト」として解釈している。

二三 僧伽の実現という観点は、本論文では十分に扱うことができないため、ここで少しく言及しておきたい。

『有限無限録』が書き始められた時期と同時期の明治三二年六月一日に雑誌『仏教』第一五一号に掲載された「他力信仰の発得」(『全集』六・二一一―二一五頁)では、

此の如くして有限無限の關係は終に吾人が無限に対する信仰を發得せしめ、他力信仰の結果は吾人の同朋に對する同情となり、同情の開展する所は道德を策進して真正の平和的文明を發達せしむるに至るべきなり、

(『全集』六・二一五頁)

このように、他力信仰を獲得し、その結果、同朋への同情となり、そのような同情は平和的文明の發達にまで開展していくことが述べられていく。これは、ここまで見てきた内容とも合致しており、對他的實踐が社会の理想の実現という意味を持つことが宣言されているのであるが、寺川俊昭はここに、次のような意義を見る。

この同朋という自覚において始めて、われわれは響存的存在として互いに感応することができる基礎を得る。即ちここにいわゆる同情であるが、同朋と言う自覚を根元として、さまざまの相をもって現行をするこの同情こそ、人間を和合し共同せしめる原理として働くこととなる。(『寺川俊昭選集』一・三二二三頁)

信に基礎を持つ共同体の実現は、教団人であった満之の願いであり、この時期の課題であったことが窺え、それほどこまでも、道德の策進の意味を持つものであり、他者に対する對他的實踐が、同情の意味を持つことを確認することができる。

一四 第六四項「公共ノ各範圍ニ約束アリ」では、以下のような記述を見る。

公共ノ各範圍一々其約束(成文的或ハ不文的)アリ 故ニ其約束ヲ犯スモノハ皆公共ノ徳ヲ害スルモノニシテ犯罪者タルナリ 成法上ノミナラス不成法上ニ於テモ嚴然之ガ制裁ヲ加ヘサル可カラズ

(『全集』二・一二九―一三〇頁)

ある単位の公共の中で定められた約束を破る者に対して実行されるものとして「制裁」が言及されている。このような定義は、極めて一般的なものである。

一五 一般的には、法律等の法規に則って違反者に対して制裁を実行することで、その違反者の罪が確定するといふ順番であるが、あくまで満之の論はこれとは逆で、「罪惡」が先にあることになる。ここは注意を要する。即ち根源惡の意である。

一六 同時に「智力的直覺」とも表現されているが、満之が「信念」を使用しているため、以後そちらを使用していく。

一七 日付を跨いだ「八月十九日」に当たる。

一八

『日本国語大辞典』では、固有と本来について、次のようにある。  
固有…もともと持っているさま。特に、そのものだけに限って有るさま。特有。

(『日本国語大辞典』第五卷・一一〇三頁)

本来…はじめからその状態であること。副詞的にも用いる。もとからずっと。もともと。元来。

(『日本国語大辞典』第一二卷・二八〇頁)

辞書的な意味では、この両者の概念に浅深の関係性があると言えない。しかし満之は、これらを「人心」と「道心」の心の中に重ねて見ており、思想的な使用があるのである。

一九 この全人的な信念理解は、信念↓人間(個人)↓社会の秩序という、有限界全体の理解を意味する。個人と社会、あるいは個と全体が、それぞれの信念を原基として存在しており、その信念は究極的には絶対無限に根拠するものが満之の理解である。つまり、満之にとって社会を考えることは、それとして独立の構造と捉えるのではなく、あくまで個人の人格と不可分の関係であり、したがって社会秩序の土台も全て信念であるとする、「立脚地」としての信念論が展開されていく。対他的実践の「公」を述べる際に、それを「忘我」と表現していたように、人間個人の問題への重心が非常に強かかっているために、あくまで問題の核心は、「道心」と「人心」の戦場で現働する個人の中に収斂していくのである。尚、この視点は第三章で再び言及する。

二〇 「仏意釈」の残りの部分では、親鸞思想では外すことができな本願力回向が言及されているが、今回は論旨から逸れるため、触れないこととする。

二一 『尊号真像銘文』では、この「世尊我一心」を次のように解釈する。

「世尊我一心」というは、世尊は釈迦如来なり。我ともうすは、世親菩薩のわがみとのたまえるなり。一心というは、教主世尊の御ことのりをふたごころなくうたがいなしとなり。すなわちこれまことの信心なり。

(『定親全』三・八六頁)

「世尊我一心」を真実信心と押さえるその視座は、曇鸞が『浄土論註』で、

「我一心」は、天親菩薩自督の詞なり、言うところは、無碍光如来を念じてたてまつりて安楽に生まれんと願ずること心心相續して他の想い間雑すること無しとなり。問うて曰く。仏法の中には我無し、此の中に何を以か我と称するや。答えて曰く。我と言うに三の根本有り。一には是れ邪見語、二には是れ自大語、三には是れ流布語なり。今「我」と言うは天親菩薩自ら之を指しうる言なり。流布語を用いる。邪見と自大とに非ざるなり。

(『真聖全』一・二八二頁)

このように、無我を根本教理とする仏教の中にあつて、世親が『浄土論』で「我」と「一心」を離さずに表現していることに着目し、仏法(因果)を無視する見方や自我を立てる見方で捉えた「我」ではなく、一般的な言葉

であり無碍光如来を念じる信仰主体としての「我」であるという註釈を施すことに起因する。

この視点から言えば、その信仰主体の「我一心」が、『大経』に説かれている仏心の成就であるという証明として、親鸞は第十八願を「信巻」の標拳に掲げ、三心一心問答を展開していく。



### 第三章 『大経』の仏道―「精神主義」思想への純化―

本章では、満之の代名詞とも呼べる晩年の「精神主義」思想について、これまでほとんど顧みられなかった『有限無限録』からの展開として考えることで、その意義を提示してみたい。そこでまずは、この関係を考察するにあたって着目すべき視点を端的に示しておく。

ここまで見てきたように、満之の主観的確信の自覚化、言語化であった『臘扇記』と、その組織化、客観化であった『有限無限録』の関係から、『有限無限録』の思索内容は、安富信哉が「精神主義の骨子」(『全集』二・四二六頁参照)と述べた以上に非常に豊かな内容を持つものであり、むしろ筆者は安富の指摘とは逆に、『有限無限録』に示された思想の要点が現れたものが「精神主義」思想であると見たい。その要点は、満之が何らかの意図を持って抽出したものであると考えられる。

よって本章では、『有限無限録』で展開された思想内容を通して見えてくる満之の「精神主義」思想の意義と、そこから満之がどのような意図で「精神主義」を展開したのかを考察してみたい。

#### 第一節 『有限無限録』と「精神主義」思想

##### (1) 「精神主義」思想の特徴

満之の「精神主義」思想を見ていく上で、いくつか留意すべき点があるため、まずはそれらについて簡単に確認しなければならない。

一点目は、「精神主義」思想が、雑誌『精神界』を中心に展開されたものであるということである。この『精神界』は、当時満之が青年たちと共同生活をしていた「浩々洞」から明治三四年一月より刊行されたものであり、

洞内の者たちを中心にして、宗教的見地から世間に対して様々に提言しようという意図で創刊されている。そうであるから、山本裕伸が『精神主義』は誰の思想か（法蔵館、二〇一一年）で指摘するように、満之の記名であつても実際は門弟が成文していたり、書き換えが行なわれたりと、満之の文章とされているものが果たして純粹な満之の思想であるか疑わしいことは、近年の資料批判の成果から明らかになっている。加えて、世に広くその思想を表明し、それを問うたのであるから、『臘扇記』のような個人的な思索ではなく、世間一般に向けた思想表明であることも特徴である。

この『精神界』の発刊の背景についても、満之が率先したのではなく、直弟子の暁烏敏が発起人となり、そこに真宗大学の学友であつた多田鼎、佐々木月樵を加えた三人が中心となつてできたものである<sup>二</sup>。その大きな目的については、以下のように言われている。

仏教の真理は世界を教化するに足るけれども、言葉がむづかしくては感化力が薄いから、仏教の熟語を使わずに平常語で仏教を伝える雑誌を発行しようといふことであつた。（『清沢満之先生』二八八―二八九頁）

暁烏は仏教の教化の障害として、難解なテクニカルタームを使用することで、その感化が弱くなつてしまうことを問題視し、それを取り去つた知見から教化を行なう必要性を感じていたという。この観点は、満之が宗門改革運動を展開していた際、従来の宗学体勢への批判（『貫練会を論ず』）の中で提示していた、世間向対門（第二章第二節参照）に非常に近いものであり、満之と弟子たちの間に宗学や当時の仏教の課題についての本質的な共通理解があつたこと<sup>三</sup>は確かである。

二点目は、「精神主義」が当時から批判を受け、また、現代に至るまでの満之研究史においても、批判やそれへの応答などを経てきたという点である。満之の求道という筆者の論旨から言えば、それらの批判や応答を整理するよりも、『有限無限録』からの展開を考えるべきであるという立場であるが、念のため大まかに研究史を確認してみる。

「精神主義」思想への批判は、満之存命中と、それ以後で大別できる。

前者で重要なものは、雑誌『無尽灯』で批判を展開した曾我量深のものと、雑誌『新仏教』の花田衆甫、境野黄洋のものである。これらは三者相まって展開されたもので、明治三五年一月より繰り返されたものである。内容については、本章後半に深く関係するため、そちらで言及する。

後者については、「精神主義」思想を満之の思想の中心として捉え、その前提でなされたものである。しかし、一点目も関係してくるが、『精神界』に出された満之の記名がある論稿でも、実際は満之でないものがあるように、満之自身の「精神主義」思想がどのような内容であったかは、現在に至るまで十分に示されていない。そこで批判の方法として、雑誌『精神界』の主宰であることによって、門弟達も含めた「浩々洞」の思想の責任者として見ること、で、「精神主義」運動の言論全体でその内容を論じようとする、歴史、思想的観点の方法が取られてきた<sup>四</sup>。これまでの「精神主義」研究の大半は、「精神主義」思想の客観的評価としては尊重すべきものであるが、満之研究とはかけ離れた性質を多分に含むものでもあったと言わざるを得ない。そもそも批判対象自体が明確でなかったのである。そこで、山本に代表される近年の資料批判の研究方法は純粋な満之の晩年の思想を抽出しようとする試みであるし、今村仁司に代表される哲学的な解釈についても、研究史としてはこの流れから出てきた満之の思想研究である。

当然ながら、直弟子をはじめとして、親鸞思想研究の源流として積極的に捉えてきた伝統がある。これらは、満之の「精神主義」思想が、まさに他力の信心に基づくものであることを前提とする立場である。この立場の研究<sup>五</sup>も枚挙にいとまがないため、「精神主義」思想をこの伝統の源流と位置付けるもので比較的新しい、水島見一の見解を引いてみる。

つまり、清沢は、他力の信念を、「正しく生涯を捧げて戦ひとられた」と言われるように、「自分の実際の生活の上に体験」することで、仏教の生命力を回復したのである。換言すれば、単なる「親鸞の研究」を放棄

し、近代人に生きる道を指し示す思想として親鸞を蘇らせたところに、清沢出現の歴史的意義を認めることができよう。  
(『近・現代真宗教学史研究序説』四四頁)

他力門仏教を生きることと直結する学問として近代に復活させたという評価である。しかし、この立場を取る先学もまた、前述の意味で満之自身の「精神主義」思想がどのような内容であったかを明確にしたものはない。

以上、非常に大まかではあるが、「精神主義」をめぐる研究史の特徴的な部分を述べた。どのような立場であっても共通して課題であるのは、満之自身の思想内容がどのようなものであったかを見なければならぬという一点に尽きると思われる。現在提示されている主要な方法は、前期の哲学的思想から見ると、資料批判から抽出する方法であるが、筆者はこのいずれでもなく、ここまで述べてきたように、『有限無限録』からの展開として示したい。その際、予め一つ注意したい点を提示しておく。それは、満之の「精神主義」思想と言うときに、約二年半にわたって掲載された諸論稿を一緒くたに考えるのではなく、最も重要と考える最晩年の二稿「宗教的道徳（俗諦）と普通道徳との交渉」と「我信念」（明治三六年五月、六月）とそれ以前で、分けて考えるべきと言う点である。その理由は、以降順を追って論じていくが、端的に言えば、思想内容の深さの点で、この両者の間に質的な相違が見られるからである。筆者が満之を求道という視点で見るときとする最大の理由は、特に『有限無限録』の思想内容との関係で「精神主義」思想を考察することによって、この質的差異が明確になることにある。後述することになるが、「精神主義」思想の客観性が、最晩年の二稿によって証明されるのである。

## (2) 「精神主義」思想の継承点

ここから『有限無限録』との思想的関連を見ていく。この関連は、すでに『精神界』第一号の「精神主義」と題された論稿に多く認めることができる。その書き出しで、

吾人の世に在るや、必ず一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さるなり。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。

（『全集』六・三頁）

このように自身の立場を表明する。端的に言えば、「精神主義」は絶対無限による「立脚地」に発露する道を指す。ひと目でわかるように、この「立脚地」という視点は、『有限無限録』の信念論で構造的に思索されていたもの<sup>六</sup>で、内容的にも絶対無限との接点であること、そしてその信念から対自的、対他的実践が展開されていくことが、言葉を多少換えてはいるものの、そのまま継承されていることは疑いようがない。

そこで対自的实践について、次のように述べる。

精神主義は自家の精神内に充足を求むるものなり、故に外物を追ひ他人に従ひて、為に煩悶憂苦することなし。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憂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。故に、彼の『随其心浄則仏土浄』とは、是れ善く精神主義の外物に対する見地を表白したるものと云ふて可なり。

（『全集』六・三一―四頁）

絶対無限による精神内の充足を求め、外物を求めようとせず、加えてその外物は精神のありさま如何でその意味合いを転換できる、という内容は、『臘扇記』から一貫してきた「修養」の端的な表現であり、『有限無限録』の「智」に相当する。エピクテトスから学びとった如意・不如意の「区分」と、如意的「意念」の内容をその「区分」に合うように不断に改善することに合致している<sup>七</sup>。

また、対他的実践については、多くを費やして言及している。少し長くなるが、残りを引いてみる。

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。(中略)

故に若し外物又は他人と交際して、自他の幸樂を増進することに至りては、精神主義は決して此事を排斥せず、寧ろ反て之を歓迎するなり。故に精神主義は決して隱遁主義にあらず、亦退嬰主義にもあざさるなり。協共和合によりて、社会国家の福祉を發達せしめんことは、寧ろ精神主義の奨励する所なり。

精神主義は完全なる自由主義なり。若し其制限束縛せらるゝことあらは、是れ全く自限自縛たるべく、外他の人物の為に制限束縛せらるゝにあざさるべし。自己も完全なる自由を有し、他人も完全なる自由を有し、而して彼の自由と彼の自由と衝突することなきもの、是れ即ち精神主義の交際と云ふべきなり。(中略)

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するにあり。而して其發動する所は、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的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

(『全集』六・四―五頁)

自己の充足を第一に求めることが「利己一端」を意味するのではないという表現は、明らかに『有限無限録』の「公」を念頭においたものである。「公」は、偏私と棄私を廢して、彼我を合わせて偏らないこととして定義され、

また、その実践原理は「忘我」であるとしていた。(第二章第二節参照)「精神主義」思想においては、それらを「自由」として表現していると考えられ、彼我衝突なき「自由」として他者の自由への苦悩なき(完全なる)「服従」もまたセットであるとしている。『有限無限録』では、「道心」の消極面(対自的实践)を土台として、積極面である「公」が実践されることが前提であり、不如意たる他者に対する「意念」もまた「修養」の対象となるのであるから、独自性を持つものではない<sup>八</sup>。

このように、「精神主義」全文を見てみると、使用している言葉自体は多少変わっているものの、思想内容としてはほとんど全てと言っていいほど『有限無限録』に則って書かれていることは一目瞭然であり、その中でも、第七八項以降の信念論を土台としながら、実践の「智」を内実として継承していることもまた特徴的である。全体的に「精神主義」思想の論稿を検証することはしないが、世間に対しての立場の表明としての最初の論稿が、このような特徴を顕著に持つのであるから、少なくとも満之自身の意図は、信念論を中心とした世間対門的思想表明であったと行うことができよう。

では逆に、テーマが『有限無限録』の思想と類似していながら、その内容が相違している典型的な箇所について指摘してみたい。

### (3) 「精神主義」思想の相違点

まず、『精神界』第一巻第一〇号「真正の独立」の以下の部分である。

然るに、我等が成長の後を回顧するに、幼年には父母に依頼し居たる者が、段々其依頼の度を減して、所謂成年前後には、父母より独立して事を為す様になり、追々進みて、父母が家督を譲りて隠居する様になれば、終に先の嬰兒が独立の生計を営む位地に達したと云ふ。(中略)故に一家の戸主となりたる如きを独立した杯と云ふは、実に顛倒の見と云はねばならぬ。(中略)

一家の中に於て独立して主人公となりても、其外部へ対しては、大ひに依頼的である、前に父母に依頼して居たよりも幾十層倍も依頼的である。真個の独立を為すには、此等の依頼を悉皆解脱せねばならぬ、

(『全集』六・七〇―七二頁)

これは、自己以外のものへの依頼の具体相を述べたものである。『有限無限録』でいう「依頼心」の内容に該当するものであり、ここではその「依頼心」を解脱し、独立することを述べている。

先に、この「依頼心」を取り扱った別の論稿を見てみる。『精神界』第一卷第一号「宗教的信念の必須条件」では、同テーマについて次のように述べる。

宗教は人間たるの道にはあらずして、人間以上の或者にならうと云ふ道であるから、この道に進まうと思ふたならば是非共、人間世界の事物を頼みにするやうな心を離れねばならぬ。(中略)

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。(中略)たゞ宗教的信念に入らうとする人は此等の事々物々に心が引かされ、心を擾乱するやうなことなく、只一すぢに如来にたよるやうにならねばなりません。(『全集』六・七七―七八頁)

こちらの文意は題目の通り、宗教的信念に入るためには自己以外のものへの依頼を離れて「只一すぢに如来にたよる」ことが必要である、ということ述べたものである。

さて、ここで見た二つの「依頼心」は、一見同じ内容を述べたもののように見えるが、実際は両者の間に決定的な思想的相違がある。これは『有限無限録』を通したときに明確になるのであるが、満之の思索であった「依頼心」は、自己以外のものへの依頼を離れることではあるが、それが即ち「如来にたよる」ことを意味しない。つまり、先の論旨の内容は含むが、後の内容までは含まれないのである。



『有限無限録』では、第三四項「依頼ハ苦痛ノ源ナリ」で以下のように述べていた。

財貨ヲ依頼メバ財貨ノ為ニ苦メラル

人物ヲ依頼メバ人物ノ為ニ苦メラル

我身ヲ依頼メバ我身ノ為ニ苦メラル

神仏ヲタノメバ神仏ノ為ニ苦メラル

其故何ソヤ 他ナシ 「タノム」心ガ有相ノ執心ナレハナリ 之ヲ自力ノ依頼心ト云フ

(『全集』二・一一六頁)

「道心」と「人心」の闘争関係が提示された後、「人心」の具体相をこのように「依頼心」と定義していた。ここでは「依頼心」の対象として神仏も含まれており、神仏を依頼すればそれによって苦しめられるとまで言い切っている。この点は非常に重要で、満之の「依頼心」は「人心」に特有の性質であり、対象がどうであれ迷いはたらしきなのである。

ここから筆者はまず「宗教的信念の必須条件」の方を満之の論稿ではないと考える<sup>九</sup>。資料批判によって『精神界』を考察している山本は、筆者とは異なるアプローチであるが、結論としては同じである。山本においては、表現や人名等の引用の違い、思想内容の比較によって、この文章は暁鳥敏のものの可能性が非常に高いという結論を出している(『精神主義』は誰の思想か』九四―九九頁参照)が、その中でも筆者の考察との関連性が強い部分として、その思想面の考察を少し取り上げてみたい。

山本は、どのような事態も如来の大悲であるとありがたく受け取ることによって無批判に現実を肯定していく傾向に注目し、偏にその恩寵主義的傾向であるかどうかによって分類する方法であるが、それによれば満之にはその傾向はなく、弟子の暁鳥や多田にはその傾向が強かったとしている。しかし筆者は、この「依頼心」に見られるように、満之は「精神主義」思想表現を何らかの意図を持って行なっていると見ており、そこから言えば、

恩寵主義的傾向の有無をそのまま分類の手がかりとすることは性急であると考える。

#### (4) 「精神主義」思想の善悪論

そもそも恩寵的とは何を指すのか。恩寵的かどうかには直結する思想的問題は、善悪論への姿勢である。どのような事態も如来のはたらきとして肯定していくということは、善悪の基準を設けないということであるが、ここまでの『臘扇記』以降の満之の思索に見てきたように、「本願」表現は善悪論と不可分の関係であった。それは絶対無限の「避悪就善ノ意志」と言語化され、また、本来性として具わる心念に聞く「無上命令」と思想化されていた。まずはその大元として見てきた『臘扇記』の「本願」表現を確認してみたい。

自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ

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 誹謗擯斥許多ノ凌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 我人ハ寧ロ只管絶対無限ノ吾人ニ賦与セルモノヲ楽マンカナ

絶対吾人ニ賦与スルニ善悪ノ觀念ヲ以テシ避悪就善ノ意志ヲ以テス 所謂悪ナルモノモ亦絶対ノセシムル所ナラン 然レトモ吾人ノ自覚ハ避悪就善ノ天意ヲ感ス 是レ道德ノ源泉ナリ 吾人ハ喜ンテ此事ニ従ハン

(『全集』八・三六三頁)

落在者としての自己の自覚上においては、一切の不如意を受け入れる態度を示している。この地点では善も悪も一切無く、如来のはたらきとして肯定される。しかし、第一章で言及したように、そこから信念が新たに開いてくる表現、即ち絶対無限の意志が自己の避悪就善の意欲として世間に再び開かれていくことにこそ重点を置くべ

きであると言及してきた。

そうであるから、このような二つの面を持つ絶対無限との交渉点こそ、「本具心念」と「無上命令」の二つとして構築されてきた思想内容なのであった。それは、「雑行を棄てて本願に帰す」に、絶対無限を自己の成立根拠として見出すということと、その見出したことによる実際上の意味（効果）の二つが必ず備わっているということに同義である。

さて、そこで『精神界』の満之のものとされている論稿を見てみると、善悪論を扱っているものは少なくない。しかしそのどれもが、善悪の標準が主観的なものであるという論調であることに気づく。実際に満之が書いたものであるかどうかには拘らず、である。その中でも、最も中心的に扱っているものが、『精神界』第一巻第一二号の「善悪の思念によれる修養」である。満之のものとされている中で唯一、題目に善悪がついており、本文中にも多用されていることからそれが窺える。

この論稿が掲載された同号には、世間の「精神主義」批判に火をつけた暁鳥の「精神主義と性情」が掲載され、その講話欄にこの論稿が掲載されている。この背景については山本が言及しており（『精神主義』は誰の思想か『九九―一〇〇頁）、それによれば、満之の原稿が元になっている可能性は高いとしているものの門弟が手を加えている可能性も高いとしている。そうであっても、山本は、思想面においては満之以外の要素は見当たらないとしているが、筆者の視点から言えば、そこにこそ大きな問題を含んでいると考える。

この論稿は、善悪を他人の上に見るのではなく、自己の上に見るものでなければならぬことから、自分が善、悪と思うことに対して反省してみれば、そこには自我を尊重したり、その大罪を以って他人を非難したりするという罪過に到達し、そこに「修養」の道が開けてくるという論旨である。

内容面から見ても、確かに満之の『有限無限録』に見られた対自的实践論の展開に抵触しないのであるが、筆者が第二章で言及してきたように、満之が深く洞察していた、善悪の根拠として絶対無限を見出すことが見られ

ないのである。そもそも『有限無限録』の時点で、世間の中に存在する善悪は絶対無限に通じる唯一の共通項であることが、例えば儒教の徳目の中の「仁義」を用いて証明しようとしていた。『精神界』最初の論稿であった「精神主義」と『有限無限録』最後部の信念論の関連性はすでに指摘したところであるが、その信念論や「真の仏弟子」を念頭に置いていた実践論においても、善悪論は必ず絶対無限との接点として組織されていたのであった。しかしながら、「精神主義」思想中に、その根幹とも言える絶対無限との接点への導入が全く出てこないのは、非常に特徴的である。この論稿中には次のように、

而して彼の判断の一致を喜ぶと云ふも、其は只吾人と同意見者との間にのみ存することにして決して天下一般に通したる善悪の判断を得たるものではないのである。然るに、私共が善悪の観念を有し、善悪の判断を為さずして止むことの出来ないのは何の為であらうか。私共は此には何か意味のある様に思ふことである。

（『全集』六・八一頁）

と述べ、一般的な善悪の基準が存在しないけれども、それでも個々人が善悪観念を有し、実践せざるを得ないことについての意義を問おうとしている。これは『有限無限録』で組織された論旨に共通する非常に重要な命題であるが、この論稿内では、前述のように自己の内観へと直接的に展開される。

私共は精神主義によりて始めて此疑問を解釈し得たることである。夫れはどう云ふことであるかと云ふに、私共の善悪の判断は、私共が私共自身を覚知する為に最も切実なる要件である。（同前）

このように、「精神主義」思想においては、善悪論の中心は内観へと向かわせるもの、何を善と思ひ、何を悪と思ふかということ自体を問い直して判断主体である自己自身を反観自省するものとして言及されるのであって、『臘扇記』で言うところの「自己トハ何ソヤ」に対応する落在者として表現されていることが如実にわかるのである。

しかし、ここまで見てきたように、「本願」表現として『有限無限録』の核心部分まで引き継がれてきたものは、善悪実践の意欲として落在者の自覚から再出発する実践者、即ち「真の仏弟子」の内容だったのであり、『臘扇記』

の文中でも表現されている通り、絶対無限の「避悪就善ノ意志」こそが善悪論（道德）の源泉であることは、「信念の確立」における根幹なのである。

この「精神主義」思想の特徴は、むしろ満之の著作、思想であったほうが、よほど都合がつかないのである。それは、善悪が自己の領域に留まり、また、「修養」と直結することによって、それが届かない深さであると洞察していた自己の深い「執着」（『臘扇記』で言えば「愚痴」）の問題を覆い隠し、さらに言えば、その深さで交渉されていた絶対無限の「制裁」という接点についてさえも、それら親鸞思想に基づいた本質的な命題が自ずと見えなくなるような論の構造になっているのである。無論、論のテーマが善悪と「修養」との関係であるためにそのようなになっているとも考えられるが、そうであっても絶対無限との交渉が全く無いということは、ここまですまえば不自然である。

よって、満之は「精神主義」運動において、この深い問題について正面から述べることを意図的に避けていた傾向にあったのではないか。ちなみに、「執着」に言及しているのは暁烏が執筆したとされている第二巻第一号「仏による勇氣」のみであり、絶対無限に背く「人心」に固有のものであるという深い問題としてではない<sup>10</sup>。そこで、その意図に迫るため、次節では自己の深い問題が改めて述べられてくる最晩年の論稿について考えてみたい。

## 第二節 「宗教的道德（俗諦）」と普通道德との交渉」と自己の固有性

### (1) 「精神主義」への批判と応答

ここで一度、視点の整理をしておく。

まず本論文全体の趣旨として、満之の求道という一貫した視座から、その転換期（宗教的目覚めの自覚期）を

『臘扇記』に見出し、その自覚が思想として組織化された『有限無限録』を通して確かめることによって、言語化された主観的確信が、その根拠を絶対無限の「避悪就善ノ意志」として見定め、それを基にして対自、対他的実践が開かれるとする、信念論の全容を見てきた。それは紛れもなく満之の個人的な思索の過程であり、自身を蝕み死の影として迫りくる結核の病魔や、満之を取り巻く「人情の煩累」を縁とした実際的な思索であり、また、かねてからの願いであった宗門の教育の革新という課題を背負った具体的で本質的な思想でもあった。そのことを鑑みたとき、これらは一貫して絶対無限の意志に聞き続けた求道の歷程であると言って良い。その自証は『有限無限録』の対自的実践論の核心部分において『教行信証』『信巻』に則りながら「真の仏弟子」と「悲歎述懐」として組織されており、根底にはその信念が人格（知情意）の根源として押さえられていたのであった。

さて、このような求道の延長線上において、満之の最後の歩みであった「精神主義」運動には、どのような願いがあったのであろうか。前節で見たように、満之の「精神主義」思想には、信念が立脚地となり、それに基づいた「自由」と他者の自由への「服従」を併せ持つ実践論を展開していくのであるが、自己の「偽善」（「知」）の問題や絶対無限との交渉を含めた善悪論など、本質的な、つまり満之自身の求道の根幹部分と考えられる思索が、意図的と言って良いほどに言及されないのである。例として挙げたいいくつかの論稿は、どれも明治三四年で創刊一年目のものであるが、二年目に入ってくると、「精神主義」思想に対しての批判が強くなっていく。

「精神主義」思想を見る上で、当時為された批判は看過できない要素である。それは、二年目以降批判を縁としてそれに応えようとする傾きが強くなっていったこともそうであるが、その批判の中でも、雑誌『無尽灯』に展開された曾我量深の批判の内容が、満之の意図的な論述に対して非常に鋭く切り込んだものであり、後に見ていく満之の最晩年の二本の論稿では、結果的にその批判に対して、本質部分に踏み込んだ形で応答していくことになるからである。先取りして言えば、満之の「精神主義」思想は、『有限無限録』で思索されたけれどもそれまでの「精神主義」思想ではあえて言及せずにいた本質的な議論について、最晩年に『大経』を本にした論稿とし

て、非常に整理された論述を行なっていくのである。これを筆者は純化とする。

そうであるから、この批判について簡潔に確かめることで、満之が意図した「精神主義」思想の決定的な問題点を見ていく。そしてそこから、純化という思想的な展開、ひいては求道の着地点を確かめていくこととする。

前述したように、「精神主義」思想に対しての批判は、『精神界』第二巻第一号に掲載された「精神主義と性情」を皮切りに本格的に展開されていく。その中でも、『新仏教』でなされた花田衆甫、境野黄洋のものと、『無尽灯』の曾我のものが代表的であり、前者はいわゆる恩寵的志向のその論稿に対して倫理宗教的立場から批判したのに対して、後者は実践面の不十分さを重点的に批判しようとするものであった<sup>二</sup>。

曾我の批判は、次に挙げるところに集約されるように思う。

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るの主義なり。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。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る標準と形式とを与へざる也。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劔を与へたり。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。

（『曾我量深選集』一・二九二頁）

一言で言う、「精神主義」思想は未来に対して何を為すのかが不明瞭であるという批判である。子供に研いだ剣を与えるようだと喩え、主観主義の特徴と同時に大問題を指摘する。則ち、（善悪の）標準とすべき主観は、それ自体の問題を抜きにして信頼し得るものであるのかである。そうであるから、そのような問題を抱えた主観にとって、何を為すべきかを明確にすべきであるという批判であろう。すぐ後には、このようにも述べる。

我に帰れてふ語は禽獸に反れてふ言と果して何の別かある。

(同前)

旧來の価値觀から客觀主義、実証主義に基づいた新しい社会的価値觀へと急速に変化していた明治期の真っ只中において、浄土真宗に基づいた「精神主義」運動が主觀主義を高らかに宣言したことは非常に特徴的であるが、その主觀には禽獸になりうるような、単に倫理や宗教といった教えに甘んじることのないほどの勢力を持った野蛮な自己の問題がある。そこから目を背けて如来に全てを還元する思想なのであれば、危険な思想と言わざるを得ないと指摘する曾我は、当然ながらその如来觀にも疑問を向ける。

仏陀の命に随て行動せよと叫ぶ精神主義は又宇宙一切の活動を以て仏陀の活動としたり。即ち吾人は仏陀以外に活動をなす能はざるものなり。(中略)外延に於て大に恃る所の慈悲は、内包に於て全く皆無の物となれり。一口に云へば毒にもならざれば葉にもならざる概念なり。(中略)吾人は到底斯の如き如来を信賴する能はず、寧ろ罪惡を以て直に主觀的迷妄の裡に没却し去るに如かざるなり。

(『曾我量深選集』一・二九六―二九七頁)

これらからも窺えるように、この時期の曾我が見ていた「精神主義」思想の最大の問題点は、落在者としての自覚のみによって善惡問題、即ち何を為すべきかを語り切ろうとする主觀主義の危うさなのであった。

さて、このように見えてくると、曾我の指摘は、満之が「精神主義」思想で意図的に表現しなかつたと考えられる、「修養」の届かない「執着」の問題を言い当てていることになる。ここではこれ以上批判に言及しないが、この曾我の本質的な「精神主義」批判に、満之が自身の「精神主義」として答える必要があつたと考えることは、ごく自然であろう。その意味するところは、親鸞の『教行信証』が依処とする『大經』の本願の仏者としての思想的責任である。

延塚知道は、満之と曾我のこの問答の重要性を「師資相承」と指摘し、批判に対しての満之の最終的な応答は、明治三六年の『精神界』第三卷第五号に掲載された「宗教的道德(俗諦)と普通道德との交渉」と次号の「我信



念」であったとする。（「延塚知道 二〇一六」参照）実際に批判から「我信念」までの間に『精神界』に発表されたものの中には、「倫理以上の安慰」「倫理以上の根拠」<sup>二三</sup>などといった、倫理の根源として宗教的見地を置く主張がなされていたり、第一章で言及した、『臘扇記』からの抜書きを一つにした「絶対他力の大道」が掲載されたりと、重要なものもあるにはあるが、やはりここまで見てきたような「精神主義」思想のスタンスに止まっているものばかりである。

満之にとって、明治三五年が激動の年であったことは、周知の通りである。六月に長男を亡くし、続いて西方寺で妻が倒れたことで満之は九月に「浩々洞」を離れて自坊に帰るが、十月に妻は亡くなってしまふ。さらに立て続けに真宗大学の主幹であった関根仁応の排斥運動が起こったことを受けて、満之はその責任を取るために学監を辞職した。尚、翌年には三男も亡くしている。

結核が自身の体を蝕み続ける中、周囲ではこのような事態が次々と満之を襲っており、これらを全て背負った満之が、最後にどうしても書かなければいけなかったものが先の二つの論稿だったのである。それが曾我の批判に答えるものであったという延塚の指摘を鑑みれば、「精神主義」思想への意図とそれによって生じる問題を一手に引き受けて応答するものであったと考えることは、無理のない解釈であろう。

さて、ここからその論稿の内容を見ていくことになるが、予め内容面において一言しておく、「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」には、第二章までで見てきた、絶対無限の意志に根拠を置いた善悪論が全面的に復活してくる。加えて、と言うよりむしろ必然ではあるのだが、自己の深い問題性を中心に据えながら、それが実践論として述べられていくのである。その方法については、次に詳しく見ていくこととする。

## ② 「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」の背景

この論稿について満之は、明治三六年六月一日の暁烏宛書簡に次のように書き記している。

原稿ハ三十日ノ夜出シテ置キマシタカラ御入手ニナリタコトト存ジマス 別ニ感ズベキ点モナヒトハ思ヒマシタガ自分ノ実感ノ極致ヲ申シタノデアリマス 前号ノ俗諦義ニ対シテ真諦義ヲ述べタ積リデアリマス 然ルニ彼ノ俗諦義ニ就テハ多少学究的根拠モ押ヘダ積リデアリマス 詳細ハ御面晤ノ節ニ譲リマスガ大体ハ通常三毒段ト申ス所ニアル「宜各勤精神努力自求之 云々」ト「努力勤修善精進願度世 云々」ノ二文ヲ眼目ト見マシタノデス(ソコデアソコハ三毒段ト名ツクルノハ如何ト存ジマス 三毒段トスレバ貪瞋ノ二ツノ前後ニ今ノ二文ガアリテ其後ニ愚痴ノ段ガアルコトニナリマス 小生ハアノ三毒段五悪段ヲ合シテ善悪段トシ其内ヲイハユル三毒段ヲ総説段トシ所謂五悪段ヲ別説段トシテ科スルガ宜敷キカト思ヒマス)

(『全集』九・三〇五頁)

始めに述べている「原稿」とは、同年六月一〇日に同誌に掲載された「我信念」のことを指しており、そこらは「真諦」(真理そのもの)を述べたものとしている。対して、「前号ノ俗諦義」を指しているのが本論稿である。ここからも窺えるように「宗教的道德(俗諦)と普通道德との交渉」は、満之が『大経』下巻に説かれている三毒五悪段に基づいた論を展開していたということになる。この箇所を「眼目」としたところこそが、前述の方法となっている。

この書簡にも見られるように、まずこの論稿が『大経』三毒段を「眼目」としていることと、そこからさらに当箇所を「善悪段」として捉えるべきであることの二つの要素を確認できる。親鸞思想に基づいた『大経』理解によって当論稿の意義を見ようとする延塚の方法は、前者について中心に述べたものであると言える。しかし、後者については満之の求道の視点から明らかになるものと考えられ、筆者の立場から言えば、復活する善悪論との関係を考察することで十分に見ることが可能となる。

よって、満之自身にとってなぜ『大経』三毒段が大切であると決定できたのかまで包括的に見ていく際に、筆者は以下のような方法を取る。まず、満之が指摘している箇所を中心に、『大経』三毒段の内容を確認し、次に「宗

教道的道德（俗諦）と普通道德との交渉」の内容を見ていくことで、三毒段がどのように「眼目」となって当論稿に展開したのかを確認していく。後半では、満之自身のこれまでの歩みから「善悪段」とした意義を探究する。

### (3) 『大経』三毒五悪段

さて、ここから満之が指摘した『大経』三毒段について触れていく。『大経』三毒段とは、周知のとおり釈尊が人間の迷いの姿を三毒（貪欲・瞋恚・愚痴）の煩惱の相として説いている箇所である。（その後にはさらに具体的な迷いの姿を五悪段として説いている箇所もある。）それまで阿難に対して説かれていた所から、対告衆が弥勒と諸天人等が変わっている箇所でもある。

満之が書簡の中で指摘している一つ目の「宜しく各勤めて精進して、努力自ら之を求むべし」は、『大経』では三毒の一つ目である貪欲が説かれる直前の部分であり、釈尊が対告衆に対して、迷いを断ち切って浄土を求めよと勧める箇所である。親鸞はその直後の箇所を「横超断四流」と見て、浄土真宗なる大乘の仏道は、阿弥陀の本願によって、どのような人でも速やかに覚りである大涅槃を証しする仏道であり、その本願力によって迷いを超えていくこと<sup>二三</sup>を証明する文として注目していく所である。この「横超断四流」と『大経』の文をまとめて引いてみると、

「横超断四流」と言うは「横超」は「横」は豎超豎出に対す、「超」は迂に對し回に對するの言なり。（中略）

「横超」は即ち願成就一実円満の真教、真宗是れなり。（中略）大願清浄の報土には品位階次を云わず、一念須臾の傾に速やかに疾く無上正真道を超証す、故に「横超」と曰うなり。（中略）

又言わく、必ず超絶して去つることを得て、安養国に往生して、横に五悪趣を截り、悪趣自然に閉じん。道に昇るに窮極無し。往き易くして人無し。その国逆違せず。自然の牽く所なり。已上

（『定親全』一・一四一—一四二頁）

この「又言わく」以下の『大経』引文の直前が、「眼目」の一つ目が説かれる部分である。非常に近いという理由だけで明確に『教行信証』「信巻」と交渉させていると言うことはできないが、第二章で見たように、『有限無限録』において満之は、この「信巻」に展開された「真の仏弟子」と「悲歎述懐」を思索の中核として組織していたことをすでに確認している。「三心一心問答」が結ばれた後に展開されるのがこの「横超断四流」であり、本願成就によって世間の迷い（生老病死Ⅱ四流）を超えるその具体相を示す内容として、その次に仏願に随順する「真の仏弟子」を組織するのが『教行信証』「信巻」の展開であるから、明らかに満之は、『有限無限録』で示したような自身の思想の根幹である「信巻」まで戻り、そこから親鸞が示している「真の仏弟子」の内容の根拠、即ち他力回向の信心に実現される超世の内容にまで返して述べたのではないか。つまり、「真の仏弟子」の根拠となる「横超断四流」が導出された『大経』の言説にまで立ち返り、その仏説が教える実践論とは何か、というように、親鸞思想に深く立脚した『大経』の意味としての明確な「眼目」であったことが憶念されるため、満之の求道を辿ってみれば、この「横超断四流」との交渉もまた明白だと言えるのである。

そこで、この交渉を念頭に内容を見てみると、親鸞の言う、本願力によって自然に衆生の迷いが閉じるということと、満之の言う、仏が「精進すべし」と勧励することとは、直接的には合致していないようにも見える。満之の視座で言えば、実践論としては、信心の内実というよりもむしろ、そのような仏道、真宗を求めよと仏が勧励していることに重点を置こうとしていることがわかるが、ここでは結論を急がず、もう一つの「眼目」を先に確認しておこう。

二つ目の「努力修善を勤めて、精進して度世を願え」は、瞋恚の最後部に説かれている一文である。

人世間愛欲の中に在りて、独り生じ独り死し、独り去り独り来る。当に行いて苦楽の地に至り趣く。身自ら之に当たる、代わる者有ること無し。善悪変化し、殃福処異にす。宿予嚴待して、当に独り趣入すべし。遠く他所に到れば、能く見る者莫し。善悪自然にして、行を追いて生ずる所なり。窈窈冥冥として、別離久し

く長し。道路同じからずして、会い見ること期無し。甚だ難く甚だ難し。復相値うことを得んや。何ぞ衆事を棄てざる、各おの強健の時に曼いで、努力して善を勤修し、精進して度世を願はば、極めて長生を得べし。

如何ぞ道を求めざる、安んぞ待つべき所ある、何の楽しみをか欲するや。

（『真聖全』一・三二頁）

こちらは人々が互いに恨み合い、そしてその恨みがどんどん増長していく中で、その恨みの報復を受けながら生きていかねばならない人間の在り方（独生独死独去独来）が説かれている。そのような俗世間の現状の中に呑み込まれて迷い続けるのではなく、その中に在りながら出世間の法を求めよと仏が勧励しているのが、この部分である<sup>一四</sup>。

以上、大まかに満之が「眼目」とした箇所を確認してみたが、それらから窺われることは、俗世間の中に在りながら出世間の法を求めようと精進すること、そしてそのような精進は仏による勧励であることに尽きると言うてよいだろう。

ではここから、この「眼目」が「宗教的道德（俗諦）」と普通道德との交渉」ではどのように展開されているのかを確認してみたい。

#### （4）「宗教的道德（俗諦）」と普通道德との交渉」の内容

当論稿には満之が『大経』三毒段の「眼目」と見ていた文を直接引用して解説している箇所はない。よって、その「眼目」を念頭に置きながら内容を追うことにしたい。

満之はまず、当時の「精神主義」思想への批判（道德破壊の説であることと、真諦のみを強調する説であること。『全集』六・一四八頁参照）を受けて、自説の大略を述べる<sup>一五</sup>。

仏法の大体は勿論人道より進み入り、小乗大乘顕教密教等ありとあらゆる教法を整へたる上に、尚其中に入る能はざる者の為に最後の唯一法門を以て一切衆生を一個も漏さず救済するの道が即ち仏陀大悲のあらん限

りを尽したる真俗二諦の教法であるのである。

(『全集』六・一四八頁)

「精神主義」思想が、道德のみでもなく真諦のみでもなく、仏説の根本的意味である「仏陀大悲」の「真俗二諦」を基にしていることを宣言する。浄土真宗の仏教的立場が端的に押さえられており、『大経』に立って述べようとしていることを暗に確認していると言える。

すでに述べたように、満之は三毒五悪段全体を「善悪段」と見るべきであるという見通しの下に本論稿を構成している。そこで、続けて満之は、そもそも善悪自体の意味をどのように捉えているのかについて言及する。

倫理であれ、宗教であれ、凡そ世の中に教と云はるゝものは皆吾人の心に存する善悪の思念を基本とするものでありて、其善を進め、悪を制し、以て此心の安泰を得せしめんとするを目的とするものである。(同前)このように述べ、善悪觀念こそがこの世に存在する教えの本質であるとしていることがわかる。これは第二章で述べたように、『有限無限録』全体の主意であった善悪の本質に通じている。さらにこう続ける。

所が道德や宗教の事が、世に六ヶ敷云はるゝは何故であるかと云ふに、人々が自分自分に善悪のことを真面目に実行せんとするときは、其が中々思ふ通り充分には出来ないこと云ふことが知らるゝ様になる。つとむればつとむる程、いよゝゝ実行の困難が明になる。  
(『全集』六・一四九頁)

ここに「実行の困難」という視点が加わることで、「仏陀大悲」↓「善悪」↓「実践」↓「実行の困難」という満之の論の展開を追うことができる。こうして本論稿の全体像が浮かび上がってくる。

そこで、当然ながら論点はその困難性についての議論へと深まっていく<sup>一六</sup>。

善を行ひ悪を作さぬことが容易に出来ることではないと云ふに就て、一言してよいことがある。此ことは何れの教にもあらはれてある、根本義とも云ふべきことであるが、更に一方より見れば、此ことは教と云ふよりも寧ろ天然自然の欲望であるとも云へる。我等は教を待たずとも善が行ひたひ、悪は作したくないと云ふ欲望が天然自然に具りてある。其であるから、若し此事が容易に出来ることなれば棄てゝ置いても我等は道

徳を実行する筈である。

〔『全集』六・一五〇―一五一頁〕

なぜ避悪就善の実践が困難であるかを思索するために、満之はまずその避悪就善がどのように実行されていくかを定義していく。満之によれば、善を行ない悪を避けようとすること自体は、我々人間が持つ「天然自然の欲望」であると見ていく。つまり、何か教えのような基準がなくとも、その「天然自然の欲望」のままに実践すれば何も問題はないはずであり、困難性の議論はそもそも存在しない。この指摘は非常に重要であるから、後にもう少し考察を加える。

この指摘に呼応して、「真俗二諦」の教説について言及していく。本より具わっている「天然自然の欲望」と、そうでないものとを明確にしていくと言ってもよいだろう。

然るに真宗俗諦は真諦と並んで厳然たる教として説かるゝものであるから、決して信心より自然必然に現れ来る所のことを示したのでなくして、我等の有意作用を啓発せんが為に存する所のものであることを知るべきである。

〔『全集』六・一五一―一五二頁〕

教えを必要とせずとも自然とその通りに働くのは、浄土真宗で言うところの信心の利益（「現生十種の益」）<sup>一七</sup>がそれに当たるとする。それに対して、「真俗二諦」の教えは、その教えが必要であるものために存在しているのであり、その教えの対象を「有意作用」に見ている。

ここまで提示された内容は、次のように整理することができる。まず、満之は宗教的道德と普通道德との共通項として善悪を提示し、その基準が不要である「天然自然」の領域と、必要である「有意作用」の領域を顕示して、善悪論が必要な領域を限定する。このような構造の中において、「真俗二諦」は教説として真面目を持つ。

一般の道德では、他に我等が進歩すべき道はないので、何んでも角でも道德的修行の一点張で進まなければならぬ。からして出来る出来ぬにかゝはらず一歩づゝでも実行せねばならぬと無理にでも決着することである。そこで決着はよけれども実際に至るときは段々と不安に陥りて、終には宗教に入るか、或は人生の前途

に絶望してしまう様になる。然るに真宗の俗諦は、元来真諦と並び立て居るのであるから、前途の事は皆悉く真諦の方で成弁してある。故に最早俗諦の方に於て自身の進歩を求めねばならぬと云ふ必要は少しもない。(中略) 且つ其実行の出来不出来は人々の業報或は天賦の模様によることでありて、業報或は天賦の劣等なるものは如何に努力するも到底勝れたることは出来ない次第である。(『全集』六・一五二頁)

ここに示されているように、宗教的であれ普通一般であれ、善悪実践の道德には実行の困難が必ず付き纏うものであるが、その実行の困難に面した際に、両者の質的な相違が鮮明になるとする。普通道德では、困難に際して自己に多大な影響が出るため、実行の可否が重要な論点となってくるが、満之が述べようとしている「俗諦義」では、その可否は「真諦」の側へと分際が分けられ、「俗諦」の領域外とする。そうであるから、実践の可否に関する事柄として「業報或は天賦」への責任は、自身ではどうすることもできないこと(不如意)であり、当然ながら「俗諦義」の領域ではなくなる。

一言しておけば、この実行の可否に関して徹底して自己の責任から外す見方は、『臘扇記』において確立したものであることが窺われる。第一章で言及したように、『臘扇記』では「如意なるもの」と「不如意なるもの」を明確に区別して、その中の「如意」である「意念」についてのみを「修養」の対象にしていた。

そこから、この「如意」を背景に持つ概念が本論稿で言及されていた「有意作用」と考えることができる。満之において、意の如くなるものは自己の「意念」のみであり、意識の内容のみである。この課題は、『有限無限録』で「道心」と「人心」として組織化され、中でも「人心」に固有の大問題として、人間知性で善悪を作成する「偽善」が提起されており、「道心」に相当すると考えられる「天然自然の欲望」ではない善悪の問題としてこの「有意作用」が相当している。よって、本論稿における善悪の教えが必要な「有意作用」は、有意識作用のことであり、「人心」の問題を指すと考えられる。この「有意作用」は非常に重要な論点であり、後に改めて展開されるため、まずは本論稿の展開の確認を進めたい。



そこで、端的に以下のように「俗諦」を捉え、前述した「眼目」へと一気に通入していくこととなる。

然らば真宗の俗諦の目的は如何なる点にあるか。其実行の出来難いことを感知せしむるのが目的である。

（『全集』六・一五三頁）

ここに使役の意の「感知せしむる」を使用することで、仏による勸励が念頭にあることが予想され、「俗諦」の真意は、実践者に道徳の「実行の困難」を自覚させることであると見ていく。

では、満之が書簡で示していた『大経』三毒段の仏による二つの「精進すべし」の教説は、実践者の意識に対する「実行の困難」を自覚させることとどのように関係し、また、どのような意義において「眼目」としたのであろうか。

#### (5) 「善悪段」としての『大経』三毒段

満之における「俗諦」は、実践者の「実行の困難」とそれを「感知せしめる」仏のはたらきを内実を持つことが確認できるが、それらは信仰との関係で展開していく。

他力の信仰に入る根本的障礙は、自力の修行が出来得ることの様に思ふことである。其自力の修行と云ふ事は色々あれども、其最普通の事は我等の倫理道徳の行為である。此道徳行為が立派に出来るものであると思ふて居る間は、到底他力の宗教には入ることが出来ぬ。

（『全集』六・一五三頁）

次に信心獲得以後の者には如何なることになるかと云ふに、我等は他力の信心により、大安心を得たれども、尚習慣性となりて居る自力の迷心は断へず起り来りて止まないことである。

（同前）

自力修行、その中でも善悪実践の倫理道徳が実践できると思い込んでいるという課題と、それが困難を感知することによって他力の信心へと翻ったとしても、尚残存する自力の課題が、他力の信仰に前後して端的に表現され

ている。あるいはこれまでの論の流れで言えば、その前後二種の自力の課題は「俗諦」、他力の信心は「真諦」として構造的に配しているとも言える。その中でも満之は、信仰後の自力の課題に重きを置く。

しかし本統の二諦相依の真味は第二の場合にあるのである。真諦の信心あるが為に、俗諦の実行の出来ざるに驚かず、俗諦の実行の出来ざるが為に弥真諦の信心の有難味を感ずる所、実に相依相資の妙趣がありくと感知せらるゝことである。

(『全集』六・一五四頁)

このように、他力の信仰に入った後にも不断に問題となってくる「習慣性となりて居る自力の迷心」に対して「真俗二諦」論の核心を見据える意図は、単に信前の者が信仰に入ることを目的とするだけではなく、教えの妙趣が信後の実践者に付き纏い続ける問題の質にこそ実現されるということにある。

そこから考えると、「俗諦」の「有意作用」への意味は道德実践ができるという思い込みを破るはたらきと言える。またこの意味は信仰後も残る「習慣性となりて居る自力の迷心」にも当てはまるため、それを破り続けるという意味も持つ。「実行の困難」が、その意味を転じて他力の信心に立ち返る機縁となることで、「眼目」とした「精進すべし」の仏の勸励は人間が抱える「習慣性となりて居る自力の迷心」を超えるために説かれた実践論的方便の意義を持つのである。そこで親鸞の言う「横超断四流」が「真諦」の分際で自然に成就されることと接続される。本論稿は「俗諦義」であるから、満之は「真諦」で自然に成就される内容の混在を徹底的に避け、それらを表裏の関係として重ねて見ていることも注目すべきである。その意義については後に考察を加えたい。

さて、この「習慣性となりて居る自力の迷心」は、『臘扇記』における「従来ノ自力的妄念」を想起させ、また『有限無限録』を通して見た場合には、「人心」全体の問題、とりわけ「執着」の固有性を指していることがわかる。「有意作用」も「知」のはたらきとして考えられ、ここで言う迷心の具体相を示しているため、この問題が破られることは、信念に立ち返ることを意味し、そこには「悲歎述壊」の自己の懺悔がある。

この信心獲得以後の実践論としての「悲歎述壊」は、親鸞の『教行信証』における第二十願意の課題と重なっ

ていることも見えてくる。真門結釈において、親鸞は、

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助正間雜し定散心雜するが故に、出離その期無し。自ら流転輪回を度るに微塵劫を超過すれども、仏願力に歸し亘く、大信海に入り亘し。良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし。

凡そ大小聖人・一切善人、本願の嘉号を以て己が善根と為るが故に、信を生ずること能わず、仏智を了らず、彼の因を建立せることを了知すること能わざるが故に、報土に入ること無きなり。

〔『定親全』一・三〇八―三〇九頁〕

このように自己の実態を「悲歎述懐」する。この「本願の嘉号を以て己が善根と為る」という問題は、阿弥陀仏の本願に目覚め、他力の信心を獲得して念仏一つと定まった者であっても、その本願の名号でさえも自己の目的のために利用してしまうことを端的に表現したものである。この問題を抱えている人間存在にとつては、「仏願力に歸し亘く、大信海に入り亘し」と、可能性に乏しい意の「難」ではなく、不可能を表す「亘」を使用して徹底的に懺悔するのが、親鸞思想の第二十願で示される自己の問題である。そして直後に親鸞はいわゆる「三願転入」において、その仏教に根本的に背反する心を離れて難思議往生を「遂げんと欲う」(『定親全』一・三〇九頁)と自身の仏道を表白する。このように、世間の中に沈潜し極めて深い問題を抱える自己の自覚(満之では「習慣性となりて居る自力の迷心」)が、出世間を求めようとする純粹な意欲を持つものとして展開されるこの仏道観は、満之が「真諦」と「俗諦」の分際を明確にしつつ、「俗諦」としては、善悪実践の行き詰まりに「有意作用」の思い込みが破れて、信念へと立ち返ることを「精進すべし」の仏の勸励として聞くことで、自力では改善できない根深き自己の問題を丸ごと引き受けて純粹な意欲の開く仏道に向かうという仏道観と同質と言わねばならない。こうして見ると、書簡で見られた「眼目」との親和性を認めることが出来るし、そこには満之が『教行信証』の構成や内容を深く理解し、それを念頭に置きながら「真俗二諦」論の構造を構成していることもまた明白ではないだろうか。

## (6) 宗教的善悪論

『大経』三毒段は、その内容だけを見れば人間の迷いの実態を言い当てた釈尊の説法であるが、ここまですべて見ると、その教える意味は決して卑屈な凡夫性を突き付けているのではなく、その迷いの実態が「真諦」へと導く光明の意味を持つことに見ている。満之が『大経』三毒段に仰いだ意義は、この三毒が「精進すべし」と勸励する仏智に支えられて、そのあるがままの自己の全存在を挙げて仏道に邁進するという、決定的な実践の方向性を持つことになると言って良いのではないだろうか。

その場合に、ここまで満之が提出した命題についても考察しなければならない。それは、「俗諦」の対象とした我々の「有意作用」と善悪との関係である。これについて満之は、次のように展開していく。

換言すれば普通の道德妄想の場合には「斯くせよ」「斯くすな」と命令せらる、時、之に「斯くせねばならぬ」「斯くしてはならぬ」と云ふ妄想が加はる

（『全集』六・一五五頁）

一般的な倫理道德の場合、自己の外部から或る行為を求められた際に、それを受け取る自己は、あたかも神や仏が「そうせよ」「そうするな」と命令を下しているかのように、それを十分に実行せねばならないという思い込み、即ち「妄想」を持ってしまふと満之は展開させる。人間のこの一種のまじめさを「妄想」と表現していると考えられるが、この展開は決定的に重要である。

ここで、「有意作用」の展開を見ることができる。ここで言われている「妄想」とは、まさしく有意識作用による思い込みのことであるから、「有意作用」が行なう善悪判断を意味すると考えられる。その働きによって発生する判断内容は、たとえばどれだけ立派なものであっても、「俗諦」に照らせば「妄想」という意味を持つてくると洞察しているのである。換言すれば、満之が本論稿で示している善悪論は、善悪の判決を人間知性から離別させることであり、我々の分際においては、迷いの根拠である「有意作用」を場として、そこに「精進すべし」の第二

十願意を聞き取り続けるというものである<sup>一八</sup>。

ここまで「宗教的道德（俗諦）」と普通道德との交渉」の内容を丁寧に見てきたが、自己の問題を抜きにしていう「精神主義」思想への曾我の批判に対して満之がどのように応えているのかに着目して見ると、非常に興味深いことが見えてくる。

満之は倫理道德の「実行の困難」という実際の視点を挙げ、実践者の「有意作用」に対して「実行の困難」を感知させて「真諦」に導く方便こそが「俗諦」であるとしていた。ここでは、自己の問題の根源を「有意作用」の一点に見ており、さらにその作用の内容として、道徳行為を遂げねばならないと思い込んでしまう「妄想」を提示していた。

この言及の仕方に非常に近いものが、『有限無限録』の「偽善」の問題である。前章では「知」の問題として考察を加えてきたが、端的に言えば、絶対無限の内容である善悪を人間知性の領域に下ろして捉えることであり、それは「人心」に固有である「執着」の問題として考えられていたのであった。

『臘扇記』、『有限無限録』を満之の求道の中心（目覚めの自覚化と客観化）として見てきた本論文の論旨から見るときに、最晩年までの「精神主義」思想に意図的に取り入れなかったと見られる「知」の問題は、曾我による、自己の問題を見ていないという批判の後に、「有意作用」に起因した「妄想」として再登場することになる。このことから明白なように、満之は『有限無限録』の時点ですでに深く洞察していた「知」の問題が、最も深い自己の課題として自覚していたことになるし、この問題を超越することこそ、満之の「精神主義」思想が持つ最も重要な意義であることを、自身の思想表明としても述べなければならなかったであろう。

そしてその手続きこそが最も注目すべきである。前述してきたように、満之は『大経』三毒段を「眼目」とし、それを善悪段と見たのであったが、「知」の問題の根本には「執着」を見定めていたのであり、それは『臘扇記』で言語化していた「愚痴」から継承していたことを、第一章、第二章で確認していた。そこでは、

煩惱ハ不調和ノ現象ナリ又不調和ヲ惹起スルノ元素ナリ 貪欲ハ不相当ノ欲ナリ 真恚ハ不和ノ源ナリ 愚痴ハ調和ニ反スル心情ナリ  
（『全集』八・四一―八頁）

このように、「愚痴」には残り二つと違って明確な対象を持たない煩惱として言及されていたために、筆者は『有限無限録』で言及された「道義」と相對する「執着」の概念とのアナロジーで解釈し、絶対無限の「避惡就善ノ意志」に背く感じとして、「人心」に固有であるとしてきた。そのような自己の実態が「偽善」であり、改善しても消滅しない根深き根源惡の「知」としていたのであった。

加えて、本論稿で獲信後の問題としていた「習慣性となりて居る自力の迷心」は、『臘扇記』の「修養」の対象であった「從來ノ自力的妄念」が、『有限無限録』では「修養」すべき「自力的妄念」と、固有性として「修養」が届かない「從來ノ」に開き見られ、ここではその固有性の問題であることを示す「習慣性」で展開している。

すると、「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」で「眼目」としてきた『大經』三毒段とそれを「善惡段」と見ること、そしてその課題を述べる際に不可欠と考えていた「有意作用」の問題とが、『臘扇記』『有限無限録』によって見出してきた思索内容と見事に合致していることがわかる。中でも三毒段を「善惡段」と見るという視点は、善惡の本質が絶対無限の分際にしかないという自覚と、人間であるということ自体に固有である「愚痴」によってどうしても絶対無限の領域を我が物にして苦しむ「偽善」が生じてしまうことが、三毒に苦しむ衆生に「精進すべし」と説く釈尊の勸励によって、その方向性を出世間に向けることとして調停されていくのを見る。「**善惡**（「避惡就善ノ意志」）に不斷に目を見開かれることを、「偽善」の中で「罪惡」に苦しむ衆生のその地平で教えることが、滿之が聞いた『大經』三毒五惡段の說法なのである。この「精進すべし」の勸励の意味は、『有限無限録』の「奴隸心」に見たように、「修養」が届かない自己の問題の自覚がある故にその発露を絶対無限に向けるべきものとしてきた、その射程を持って説かれているということになる。

そして、ここまで見てきたような論の内容を根底で支えているものこそが、親鸞の『教行信証』なのである。

『有限無限録』では、「道義」の土台となる対自的実践の核心部分に「真の仏弟子」と「悲歎述懐」がふまえられており、「信巻」の展開に則った組織化を意図していることを見た。そこで、その内容を踏襲する本質的な論稿として述べる際には、その根拠となっている「横超断四流」を通して示されてくる『大経』三毒段の「精進すべし」の教説をふまえており、「現生十種の益」への注意（本章注一六参照）にも言及していた。さらに言えば、後に述べる「我信念」は「三心一心問答」を意識していると思われるが、それはこの展開からも自ずと見えてくること  
がらであろう。

こうして見れば、『臘扇記』以降の満之の思索は、実践論の構造の骨格に『教行信証』『信巻』があったことが明確であり、また、その理解を通して『大経』を見ていたことも明白である。その中で、自己の問題性の面は「悲歎述懐」を共通項とした「化身土巻」の第二十願に通ずる内容として第十八願との表裏関係が見られ、自身の求道の中で、親鸞思想が深部で密接に交渉し、血肉となつていくという歷程を窺うことができる。その着地点は、『大経』三毒段が仏の「善悪段」と再定義すべきとする、その確かな視座に見ることができるのである<sup>一九</sup>。

### 第三節 満之から見る『教行信証』と『大経』

#### (1) 「真諦」の分際

どれだけ『大経』に基づいて凡夫に開かれる仏道を表現したとしても、仏の善悪、即ち絶対無限の「避悪就善ノ意志」が『大経』のそれであることまで示さなければ不十分である。

そこで満之は「真諦」として絶筆「我信念」を著し、それが即ち親鸞思想の核心である「本願力回向の信心」であることを証明するために、信念論を「信巻」に則って示すことになる。それが前述のように有限者に「横超断四流」を実現する絶対無限の具体相としての「三心一心問答」である。

「俗諦義」では、曾我の「我に帰れてふ語は禽獸に反れてふ言と果して何の別かある」という批判に対して、満之はそのような自己の大問題をこそ場として実現する絶対無限の意志に立ち返るということだと応答した。それは、『大経』三毒段に説示されている三毒に迷う人間の根本原因は自力では解決不可能である「愚痴」の固有性であり、「精進すべし」の教説がそこに向かって説かれていると見ることによって、絶対無限の分際でその問題を越えしめられる意味を教えられ、その意味が自己の本来性である仏の善悪に立ち返る求道であることを『大経』の「精進すべし」の仏の勸励に聞くというものであった。

ここまでは、『有限無限録』で組織されていた内容の内、自己の根源的問題と、本来的な善悪として開かれる「無上命令」について言及されていると整理できる。しかし同時に、満之自身の表白でもあった「罪惡」と、それを「制裁」としてはたらく絶対無限との接点それ自体については言及されていないが、それは絶対無限の分際である「真諦」として述べる必要があるからであると思われる。

## (2) 「三心一心問答」としての「我信念」

さて、「真諦」としての「我信念」は、その題目の通り信念論を展開するわけだが、信念を学的に説明するといふことではなく<sup>三〇</sup>、次の三点によって述べていくことを断っている。

私が信ずるとは、ドンナことか、なぜソンナことをするのであるか、それにはドンナ効能があるか、と云ふ様な色々の点があります、  
(『全集』六・三三〇頁)

この三点であることに、満之の方法論の特徴がある。そもそもこの三点で信念を述べるといふことは、満之の個人的な実感、理由、効果として語ることを意味するため、極めて主観的である。即ちそれは、「真諦」そのものを語る方法として、この主観的な方法でなければならぬということの意味しているのである。

このことを確認する前に、「我信念」の理解のされ方について触れなければならない。「我信念」は、満之の著



作としては珍しく『教行信証』『信卷』の「三心一心問答」との交渉がすでに『教行信証講義 信証の卷』（山辺習学・赤沼智善）の段階で提示されているものである。

三一問答はわが聖人の信樂の具体的表現であるとともに、また高遠なる神秘哲学である。（中略）ここに生き  
た三一問答の註解として、故清沢満之師の「我信念」の一節を掲げることとする。

（『教行信証講義 信証の卷』 法蔵館 六九八頁）

浩々洞門下の両氏によって無我山房から一九一四年に初版が出され、以降現代に至るまで多大な影響をもたらしているこの解説書がこのように解している意味は大きい<sup>三</sup>。同書内では、具体的にどこがどのような意味での注釈であるかまでは言及されていないが、近年では、延塚知道が親鸞の「三心一心問答」と「我信念」の思想交渉を試みており、前述の三点について一点目を信樂、二点目を至心、三点目を欲生として配当している。（『曾我教学』五九―六一頁参照）また、学問の俎上ではなくとも、広くその信念が読まれているものである。

このように、「我信念」は先学によってその位置づけが明白になされている。本論文においては、満之の求道の意義として一貫して見てきたために、それらの見解を基にしながら、本論稿が満之にとってどのような意義を持っていたのかについて言及していく。

### (3) 主観的表現の意図

そこで、満之は前述の三点を以下のように整理する。

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、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実在を信するのである、

（『全集』六・三三二頁）

「如来」が「無限の慈悲」「無限の智慧」「無限の能力」と端的に表現し直され、そこには必ず「私に対する」と

いう限定が付随していることがわかる<sup>二二</sup>。

ではなぜ、満之は信念を三側面で述べるといふ方法を採用し、また、このように主観的表現を徹底しているのだろうか。そこで、ここまで述べてきたように、満之は『教行信証』『信巻』の展開に即して自身の思想の根拠を示そうとしていたことを鑑みれば、「俗諦」で示そうとした「横超断四流」を成就する本源である絶対無限そのものとして「三心一心問答」を捉え、それに則って表現していると考えるのが最も自然な捉え方であろう。「三心一心問答」は、阿弥陀仏の因位である法蔵菩薩の第十八願に願われている三心、至心・信樂・欲生を世親が『浄土論』で「我一心」と論じたことについて、その意味を尋ねていくという箇所であり、仏教に縁を持ち得ない者（凡夫）であっても、必ず仏教の覚りである大涅槃が「本願力回向の信心」のところに成就するという、他力門仏教の最大の核心を証明しようとする箇所である。この問答全体を確認することは紙幅の都合上できないが、論旨に沿って言えば、満之が三点で信念を押さえる方法は、この三心の成就であるという明確な意味を自覚していたことに起因すると考えられるのである。

この三点と「三心一心問答」の関連について確認する前に、もう一つ、この三点で押さえる方法についての背景を提示しておく。それは、第二章で言及した『有限無限録』の最後部、信念論において明確に示されていたもので、知情意の人格表現である。第八五項「宗教ハ信念ノ確立ヲ主トス」で、

智ハ論理的ナリ 故ニ相対的ナリ 前提断案ノ相対

情ハ感覺的ナリ 故ニ相対的ナリ 能覚所覚

意ハ被動的ナリ 故ニ相対的ナリ 能動所動

唯信念ハ絶対的ナリ

信念ハ前提ヲ建設シ得ベシ

信念ハ能覚所覚ヲ創造シ得ベシ

信念ハ能動所動ヲ建造シ得ベシ

信念其物ハ他ニ建造サル、能ハジ

(『全集』二・一四一—一四二頁)

と述べて信念の内実を確認しており、信念を知情意の本来性に配置し、その信念が発露する人格、それも信念に絶対無限の意志が現にはたらくという意味での本来性として捉えていた。この本来性は、人間の固有性と交渉させて展開することで、その根源的な自己の問題をも内包する深さとして推求していたことよって、空虚な概念に留まる本来性ではなく、常に自己の根源的問題を動機に持つ絶対無限の意志として表現されていたのであった。

ここから満之は、すでに『有限無限録』の段階で、「真の仏弟子」と「悲歎述懐」に則した思索の土台としていた絶対無限の「避悪就善ノ意志」の成就態として、明確に人格的な自覚を行なっていたことになる。これは『臘扇記』において、「賦与」されたその意志を「感知」すると言語化していたその直観的な自覚が、『有限無限録』の組織化に当たっては、前述のような自己の固有性の問題と深く交渉することで、より具体的な意味として人格的な三側面に開き見ていく展開を確認できる。

こうしてみると、「我信念」で述べようとする「信念」が、「ドンナことか、なぜソンナことをするのであるか、それにはドンナ効能があるか」について、「無限の慈悲」と「無限の智慧」と「無限の能力」の三点で確かめるということは、人格に現にはたらく具体的な絶対無限こそが本来的な絶対無限の自覚であり、それこそが凡夫に実現する「本願力回向の信心」の仏道であるという確信から来ているものであるとすることができよう。そして満之はそれを「三心一心問答」に見ていたことになるのである。

すると、第一章の冒頭に述べた求道の定義が、信念論としてその真髄を表していると言える。求道は各人別々にそれぞれの道で大成されることが大前提である、ということとは、その信念が自己に対して全人的な意味を持つことであり、それは即ち、人格への成就態と同義である。全人的成就は、その具体相としてこれまでの(獲信前後

を通した)求道の歷程と、そこから世間に対して純粋な意欲として開かれていくことを含む。人間の持つ固有性は当然ながら個々別々<sup>二三</sup>であり、本来性は絶対無限の「避悪就善ノ意志」として平等である。前節で見てきたように、「俗諦」は信仰後の「習慣性となりて居る自力の迷心」を場として純粋な意欲に立ち返ることとして真価を發揮するのであったが、このように、人間個々別々の人格を場として「真諦」が成就するからこそ他力の仏道が成立するというこの表裏関係が、満之の求道観である。

#### (4) 「真諦」としての「我信念」

そこで、ここまですまえて信念の言及方法を見てみると、以下のように整理できる<sup>二四</sup>。

- (一) 信の効能 無限の慈悲 情 (信樂)
- (二) なぜ信じるか 無限の智慧 智 (至心)
- (三) どんなものか 無限の能力 意 (欲生)

「三心一心問答」本来の順番で言えば、(二) ↓ (一) ↓ (三) の順番となるべきであるが、満之の意図があるならば、それも含めて検討すべきであるため、以下に確かめていく。

満之は三点で信念を押さえた後に、それぞれについて追記する。(一) について、次のように述べる。

無限の慈悲なるが故に、信念確定の其時より、如来は、私をして直ちに平穩と安樂とを得せしめたまう

(『全集』六・三三二頁)

如来が私に対してはたらく慈悲を「平穩と安樂」を得させるとするのは救済の意であり、『有限無限録』では絶対無限との直接的な交渉であった「罪惡」の制止として思索されていた内容に相当し、現にある苦しみからの解脱を意味する。「信卷」の至心信樂の願成就文の、

諸有の衆生、其の名号を聞きて信心歡喜せんこと乃至一念せん、と。已上

(『定親全』一・一二二頁)

のように、仏の名告りを聞くことで歓喜する意と十分に対応していると言うことができよう。

そこから無限の智慧について、次のように記されていく。

無限の智慧であるが故に、常に私を照護して、邪智邪見の迷妄を脱せしめたまふ、従来の慣習によりて、私は知らず識らず、研究だの考究だのと色々無用の論議に陥り易ひ、時には、有限粗造の思弁によりて無限大悲の实在を論定せんと企つることすら起る。然れども、信念の確立せる幸には、タトへ暫く此の如き迷妄に陥ることあるも、亦容易く其無謀なることを反省して、此の如き論議を抛擲することを得ることである、

（『全集』六・三三三頁）

このように、不断の課題を意味する「従来の慣習」が、無限の智慧との交渉で表現されている。これは「俗諦」で問題にした「習慣性となりて居る自力の迷心」に通じる人間知性の固有性の問題を継承していることは明白であり、この智慧はそれを摧破することとして述べられており、『有限無限録』の「制裁」に該当すると考えて良いだろう。信仰後にも問題となる根源的問題に対応していることから、「真諦」の理由となる部分である。「信巻」の至心は、成就文ではなく『大経』上巻に説かれる法蔵菩薩の兆載永劫の修行内容が示される勝行段が引文されている。

欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず、欲想・瞋想・害想を起さず。色・声・香・味の法に着せず。忍力成就して衆苦を計らず。少欲知足にして、染・恚・痴無し。三昧常寂にして、智慧無碍なり。虚偽諂曲の心有ること無し。和顔愛語にして、意を先にして承問す。勇猛精進にして、志願倦きこと無し。専ら清白の法を求めて、以て群生を恵利しき。三宝を恭敬し師長に奉事しき。大莊嚴を以て衆行を具足して、諸の衆生をして功德成就せしむとのたまえりと。已上

（『定親全』一・一一七—一一八頁）

この勝行が人間の「罪悪」を摧破する根柢の意であるという見方は、三毒の固有性として持ち続ける問題に、一切の三毒が混在しない兆載永劫の勝行が本来性として対応すると言うことができる。

「俗諦」で言う場合は、「精進すべし」の教説が三毒の中での出世間への意欲として表していた。この求道の意義が、表裏一体の論稿である「真諦」として述べる場合には、まず出世間の法が正に成就することによる実際の意味、そしてそれが固有である人間知性を破るはたらきであることというように、極めて率直かつ正確に表現されていることになるため、(一) から (二) へという順番になっていると考えられる。

それは同時に、絶対無限の意志を實踐する道として開かれていくのであるから、無限の能力では、次のように表現されていく。

サテ又如来は無限の能力であるが故に、信念によりて、大なる能力を私に賦与したまう、私等は通常自分の思案や分別によりて、進退応対を執行することであるが、少し複雑なことになると、思案や分別が、容易に定まらぬ様になる、(中略) 無限大悲の如来は、如何にして、私に此平安を得せしめたまうか、外ではない、一切の責任を引受けてくださるゝことによりて、私を救済したまうことである、如何なる罪悪も、如来の前には、毫も障りにはならぬことである、私は善悪邪正の何たるを弁ずるの必要はない、何事でも、私は只自分の気の向ふ所心の欲する所に順ふて之を行ふて差支はない、其行ひが過失であらうと罪悪であらうと、少しも懸念することは入らない、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。

(『全集』六・三三三—三三四頁)

『有限無限録』では仏願に随順する「真の仏弟子」を意味していた内容が「何事でも、私は只自分の気の向ふ所の欲する所に順ふて之を行ふて差支はない」と表現されており、また同時に、「悲歎述懐」を示す「罪悪」の問題に言及しながら、それを丸ごと引き受ける如来が表現されている。欲生の成就文は、第十八願成就文後半の、至心回向したまえり。彼の国に生まれんと願すれば、即ち往生を得、不退転に住せんと。唯五逆と誹謗正法とを除く、と。已上

(『定親全』一・一二八頁)

であり、自身の道が難思議往生と定まる意が、「俗諦」の主意もふまえながら対応している。

このように、求道に即しながら「三心一心問答」に則った形で（一）から（三）の信念の内実が表白されており、それは如来の願心の成就として表現されている。さらに前節と合わせて考えると、「精進すべし」の仏の勸励によって立ち返る「真諦」は、絶対無限の「避悪就善ノ意志」として自覚していた主観から明確に『大経』第十八願の如来の三心として客観化、即ち純化されて、人間知性を打ち破るはたらきと、その問題を全て背負って実践者を仏道に向かわせるはたらきによって、第二十願を超えさせる阿弥陀如来の証明となっているのである。

#### (5) 『大経』への純化

ここで一つ問わねばならないのは、このように人格的な表現に即して絶対無限を語ることは、果たして絶対無限の表現として認められるのであろうか、単に満之の個人的な感想に過ぎないのではないだろうか、ということである。

満之が採用するこの表現の大問題に対して、寺川俊昭は「信念の内容を正確に記述する努力」（『寺川俊昭選集』一・三四九―三五〇頁）と、むしろ正反対の主張をしている。この視点は非常に重要な指摘である。そもそも自己の内に自己を超えたものが実現していることを正確に表現する方法は、有限者の分際には存在しない<sup>二五</sup>。それはここまで言えば、自己には絶対無限に背く感じが弥漫しており、その道理が支配しているからである。故に親鸞が仏説に依って自身に実現する仏道を証明したように、超世の内容に正確である唯一の方法は、仏説の道理に則って表現すること以外にはないのである。満之は求道を通して「自力無功」を徹底して自覚し、人間知性に起因するものは絶対的にはなり得ないことを「偽善」や「妄想」など思想的に位置付けてきたが、絶対的なものを表現することについては、これまでは一貫して実践論として論じてきており、そのようなものが成就した実践者の具体相として、避悪就善を意欲するもの、即ち「真の仏弟子」として表現してきた。しかし、この「我信念」に至っては、「真諦」の位置付けで真理そのものを信として語る方法を採用し、「信巻」の展開をふまえながら

「三心一心問答」と深部で交渉させて論を展開しており、その信念が単に個人レベルに留まらず有限性を超えた超世のはたらきであることを証明するために、如来の三心が凡夫の信として相応すること<sup>二六</sup>を証明するその問答の構造に即して表現することで信念を表現しているのである。それは『教行信証』『信卷』を通して『大経』の第十八願成就にまで背景に持つのであるから、仏説として流れる仏智に順じるという方法で、その正確性を担保しているのである<sup>二七</sup>。自己に成就する真理を正確に記述するためには、相応する仏智に順ずるしかないものであり、このように「信卷」を通して『大経』に順ずる方法を、筆者は『大経』への純化と見るのである。

#### (6) 満之の求道と『教行信証』

ここまで見てきたように、『臘扇記』以降の満之の求道の根底には、常に『教行信証』『信卷』が存在していたことが明らかになったように思う。ここでそれらをまとめて提示してみると、次のようになっていた。

『有限無限録』

…「真の仏弟子」「悲歎述懐」

「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」…「横超断四流」（「現生十種の益」）

「我信念」

…「三心一心問答」

満之の求道のプロセスが進むに従って、「信卷」の依拠している部分は「信卷」の展開を遡る形をとっていることがわかる。それぞれについては都度述べてきたので改めて言及することはしないが、意図的としか言いようがないほど順番通りに「信卷」を遡りながら、満之は自身の思想の根幹部分を論述している。常に実践論の体裁を採りながら、本願論へと思索を純化させていったその過程は、全人的に成就する本来的な自己として、換言すれば絶対無限が信に成就することとして証明するものであり、最晩年には、自己の本源である絶対無限の内容そのものを仏説に則って論述するという過程であった。

また、本論全体を通して述べてきたように、満之の思索における重要な基点として、これまでほとんど顧みら



れてこなかった『有限無限録』を見定めてきたが、そこで思索されていた本質的な部分が、最晩年には、「修養」の届かない根源的な自己の問題にこそ仏の善悪の意志を聞く場が開かれていくこととしての「俗諦」と、仏の善悪の意志が成就することで絶対に救われない自己の全体を通して仏の命が開かれる、『大経』の本願成就の意の「真諦」として分際を分けて純化されていることがわかる。それは前述のように、「真の仏弟子」、「悲歎述懐」から「三心一心問答」に向かって信の根源を示す意図から発想されていることは疑いようがないだろう。

加えて、第一章、第三章で扱った『臘扇記』や最晩年の二つを除いた「精神主義」思想の諸論稿については、それぞれに重要な意味を見てきた。『臘扇記』は満之の信念が「本願」表現として自覚化され言語化されたものであり、『有限無限録』を論ずる上で土台となったものであったし、「精神主義」思想は、『有限無限録』の信念論をベースに世間にわかりやすい他力門仏教精神を開いていくことを目的としていた。とりわけ『臘扇記』の思索は、『有限無限録』に欠かせないものであり、信念が明確に自覚化された重要な位置を占めていることは確かである。そこで最後に、最晩年のものを除く「精神主義」思想を見た際に筆者が提示した、『有限無限録』で深められていた根幹部分の思想を述べなかつた明確な意図について、ここまでをふまえて少し考えてみたい。

『精神界』発刊の背景は、当時の世に対してわかりやすく他力門仏教を伝えることを第一としていたことであつた。世間に自身の立場を表明するということは、前提のない状態を想定し、そこに対して一定の理解を促すものでなければならぬ。ここで言えば、仏教の共通理解のない地平に対して、自らが依って立つ他力門仏教がどのようなものであるかということを文面上で表現しなければならぬ。これはいわば教化の課題である。

その場合に、満之は本章第一節で見てきたように、絶対無限による「立脚地」という信念論を採用し、それを皮切りに自家充足を勧め、外物の一切に惑わされず、内面的な「自由」と他者の自由への「服従」を標榜することで、その「立脚地」の必要性を大々的に訴える方法を採用した。これは、信念獲得以前の者に対して、非常に分かりやすい説明となっている。その反面、第一の目的がそこに設定されている分、「俗諦」で強調されたような信

仰後の人間の固有性の問題は、必然的に言及されない構造になっているとも言えるのである<sup>二八</sup>。満之はすでに『有限無限録』において、この自己の問題について絶対無限との交渉の中で深く洞察していたのであるから、「精神主義」思想では、その目的に応じて、このような言及を選択したことになる。この視点が極点に達すれば、それは必ず落在者の自覚となる。なぜならば、信念獲得という目覚めが実現するからである。あるいは、自力の修行ができると思っているような、知性の判断で疑いなく善悪実践を行なう地平から、それが破れ、善も悪もわからないという自覚が徹底されることになるからである。

しかし、仏の善悪が開かれ、その意志に生きるものとなることは、信仰後の課題であるが故に、「精神主義」思想の中で十分に語るまでには、満之には時間が残されていなかったのではないだろうか。また、そこまで重要であれば初めから述べてもよかったように思われるが、それを避けたとも言える。その理由は、自己の根源的課題を真っ先に掲げてそれを超える絶対無限を用意したとしても、そこに信が問題にならなければ、他力門仏教的の思想的生命が失われる危険性を持ち、大前提の各人の自覚道としての求道に背反するからである。

本論全体を通して満之の求道に焦点を当てて見てきたが、この歷程の中で深く自覚されてきたものこそが信念獲得後の自己の大問題についてであり、それは「我信念」で明らかのように、個人の全人的得証としての意味を持つのであった。つまり、この「精神主義」思想を取り巻く満之の選択は、正しく各人の求道精神を開発しようとするものであり、決して個人的な思想表明を意味するものではなかったのである。各人それぞれの道において、それぞれが自己の固有性を場としてはたらく絶対無限に出遇って欲しいという願いが、この「精神主義」思想の満之の目的であったと予想され、人間知性を問題視して否定し尽くすことは、各人の信の自覚内容でなければならぬということが強く憶念されていたと考えられる。それは、「精神主義」が対象と想定していた世間一般だけでなく、満之にとっては門弟等一人一人にも当てはまり、現代にまで普遍性を持つ問題提起でもある<sup>二九</sup>。

よって、満之が敢えて最晩年に至るまで「精神主義」思想において本質的な議論のいくつかを述べなかつた意

図は、『精神界』の目的に応じた構造から必然的であったことと、その本質は、各人の信の自覚内容でなければならないこととであり、自身の求道が「信巻」の深い理解から導き出されていたことが窺えるのである。

一 第一章で触れたように、『臘扇記』の一部を抜粋して『精神界』誌上に発表されており、この観点から言えば、『臘扇記』が一概に個人的であると断定できない。名和達宣はこの点について詳しく考察している。（「名和達宣 二〇一四」）

しかし、本論文の趣旨では、始めから公開性を前提にして執筆された『精神界』諸論稿ではなく、あくまで『臘扇記』は「修養」であることを念頭にしている。

二 暁鳥は、「清沢先生へ」のなかで、以下のように述べている。

明治三十四年の一月から、私共友人三人が力を合はし、先生の監督の下に『精神界』を出すことにしました。ある便利の為に、私が発行及び編輯の署名人となりました。私の興味と精力とがこの方に多く注がれたやうに思ひます。（『暁鳥敏全集』第二二卷・二六一頁）

三 宗門改革運動の中で、暁鳥は真宗大学の学生運動を精力的に行なっていたこともあり、その当時に、満之ら白川党の影響を多分に受けていたことは想像に難くない。よって、そこから数年後の段階で、満之の宗門改革運動に見られた主張と非常に近い考えを持っていることは、何ら不思議なことではない。

しかし、満之は難解なテクニカルチーム自体を問題にしたわけではなく、あくまで学問の射程に依じて適切な道理や言葉が必要であることを述べており、世間に主眼を置くべきとしつつ、その中にも理論と実践の二門に分けて提示していることから、一概にテクニカルチームの課題と現状が直結しているとは見ていたわけではない。

満之がその課題を意識した『有限無限録』という実践論を『精神界』発刊以前に思索していたことは、同じような目的を共有していた『精神界』と対比させるべき理由としては十分であるし、以後詳論することになるが、満之は『有限無限録』の思索の中から、おそらく意図的にいくつかの論点を「精神主義」思想には持ち込まないようにしており、その論点はどれも非常に本質的な問題であることは、「精神主義」思想をみる一つの大きな指針になるだろう。

四 主に一九七〇年代～一九九〇年に展開され、久木幸男の『検証 清沢満之批判』（法蔵館、一九九五年）に主な論点がまとめられ、検証されている。

筆者は求道として「精神主義」思想を見るべきという視座で一貫してきており、後に述べることになるが、『有限無限録』からの視点が非常に重要となってくると考えるため、これらの批判とは立場を異にする。

五 その客観性を疑問視する立場からは、しばしば讃迎論（者）と評される。

六 『有限無限録』第八八項では、

故ニ道徳界宗教界ハ全ク信ニ基キ智ニ依リ情ヲ治メ意ニ発スルモノタルナリ (『全集』二・一四四頁)

このように述べ、全人的な根源として信念を位置付けている。また、同項内では、「信」に「立脚」という言葉を該当させた図も記されている。(同前参照)

第八五項では、

唯信念ハ絶対的ナリ

信念ハ前提ヲ建設シ得ベシ

信念ハ能覚所覚ヲ創造シ得ベシ

信念ハ能動所動ヲ建造シ得ベシ

信念其物ハ他ニ建造サル、能ハジ

このように信念を表現しており、絶対的かつ全人的構築の元素と見做していた。

七 加えて、『維摩経』の「其の心浄きに随いて則ち仏土浄し」の引用は、『有限無限録』第八九項「精神界ト物質界」に、

唯此ニ最モ注意スベキハ吾人ノ境界ハ決シテ頑牢固定ノモノニアラズシテ吾人ノ心界ト共ニ発展スルモノ

(随其心浄則仏土浄トハ其理想ナリ) ニシテ吾人カ現社会ニ又未来界ニ高妙ナル境界ヲ受有シ得ルハ其心界

ノ高妙ナル程度ニ相応スルコト是ナリ (『全集』二・一四六頁)

このようにすでに引用されている。内容についても、基本的には「精神主義」のものと同様であり、第二章で詳論した信念論の内容であるから、ここでは考察として取り上げることはしない。

八 筆者は「精神主義」思想の特徴について、『有限無限録』で思索されていたものの範囲を出ないという見方を

する。前章では詳しく取り上げなかったが、当録のまとめに当たる第八九項では、

此ノ如キ円融無礙ノ境界ハ吾人ノ現在ニアリテハ全ク理想的ナリ 然レトモ吾人ハ此理想ヲ実現セザルベカ

ラズ 而シテ其之ヲ実現シ得ルハ現社会ノ未来ニ在ルベク亦吾人ノ個人的生活ノ未来ニ在ルベシ 其何レニ

在ルニ関セズ吾人ハ現在ニ於テ之ニ向進スルノ事ニ着手セザル可カラズ 之ヲ名ケテ実行ト云フ 実行ハ吾

人現前ノ要務ナリ 而シテ実行ノ端緒ハ理想ノ確信ニアリ 確信ノ成立スル所ハ精神界ニアリ、是レ精神的

修養カ実行ノ基本タル所以ナリ 故ニ吾人ノ要務ハ彼ノ理想的万有一体ノ原理 即チ絶対無限ノ存在ヲ確信

シ實際ニ我他彼此阻隔ノ迷妄ヲ払掃スルノ道義的実行ニ勇進セサル可カラサルナリ (同前 傍点筆者)

このような一節が見られる。例えば次に引く『精神界』第一巻第三号の「自由と服従の双運」で万物一体の真理

が見られるが、その内容面は、当録ですでに思索されている。

天下と共に楽み天下と共に憂ふ、其事甚大、吾人の容易に、得て企て及ぶ所にあらざるか如しと雖も、然れとも、其主義の根基は、決して吾人を離れたるものにあらざるなり。何となれば、是れ吾人の根本的成立の上存する『万物一体の真理』より発現し来る所の一活動に外ならざればなり。

（『全集』六・三〇頁）  
創刊号の論稿「精神主義」でも取り上げたように、立脚地としての信念の内実として、自己の「自由」と他者の「自由」への「服従」を述べていたが、その信念に発露する対他的実践を万物一体と表現している。これは「道心」の積極面の發揮であった「公」と同じである。

これに関連して、対自的实践については、明治三四年七月の関西仏教青年会での講演録では、  
故に我に宇宙万有に対する全責任ありとするも、其全責任は我一心以外のものにあらず、我一心さへ清浄であれば、天地は則ち清浄なり『随其心浄則仏土浄』と云ふ所に住立しますからして、所謂『自浄其意』の外に何の心配も苦勞もなきことであります、

（『全集』六・三〇一頁）  
いわゆる全責任主義を表現したものの一部であるが、このように『維摩経』の箇所を継承している。（本章注七参照）基本的に「修養」を実践のベースとし、信念を明確にすること、『臘扇記』で言えば、「意念」を「適切」にすることを大切に行っていたことが窺われる。『臘扇記』十一月一日の『語録』抜書き、

As to your parents, God has left you free from responsibility; and so with respect to your brothers, and your body, and possessions, and death and life. For what then has He made you responsible? For that which alone is in your power, the proper use of appearances. Why then do you draw on yourself the things for which you are not responsible? It is, indeed, a giving of trouble to yourself.（『全集』八・三七六頁）

このように下線を引きながら、絶対無限は「意念」を「適切」にすることにのみ「責任 responsible」を持たせたいという趣旨に着目しており、その責任を「修養」論として見るエピクテトスの思想内容を「精神主義」思想まで明確に保持していることがわかる。

このように、「精神主義」思想の特徴的な箇所についての継承点を確認して見ると、『有限無限録』のとりわけ最終部の信念論を基礎としていることが窺える。さらに、その内容についても、本論で述べてきたように、「修養」論と「公」に集約していることもまた明白であり、この点から筆者は、「精神主義」思想についての独自性はないとした。それは、満之の求道が晩年に進むにつれて深化し、「精神主義」思想がその結実であり中心であるという見方ではなく、前述したように、『有限無限録』が宗教思想の大成であり、「精神主義」思想はそこからの純化であるという関係性として見ることから来ている。

丸ちなみに、山本の基準によれば、「真正の独立」は満之のものではないと判断できるだけの要素があり、満之

のものでないか、あくまでも門弟によって成文されたものである可能性を指摘している。

筆者は、この論稿は満之のものであると考えている。理由は、本文ですでに述べたように、『有限無限録』の思索を明確に継承しているからである。

一〇。そこでは、次のように述べられている。

私の価値や、私の名誉だのと云ふものに執着して居るから、此の如く猶予して決定し得ないのである

(『全集』六・八七―八八頁)

この言い方は、具体的な対象を明確に持つ、一般的な意味での「執着」であり、絶対無限に背くというニュアンスはない。

一一。曾我は『無尽灯』において、明治三五年一月、二月、六月と重ねて批判を加えていくが、最後の「三度精神主義を論ず」では、それらの批判が、「精神主義」への批判(花田衆甫)への批判という形でなされ、自身の批判自体は、初めの批判に対する『精神界』での応答論稿「精神主義と三世」などに感謝の意を示しつつ、二度目の批判の中で批判を撤回する旨を述べている。曾我自体は、「浩々洞」からの応答について納得したわけではなく、引き続き自身の課題としていくという形(『曾我量深選集』第一巻 三〇八頁参照)ではあったものの、三度目には「精神主義」に対して援護していることや、翌年には曾我自身が「浩々洞」に入ることなど、一定の理解を示していたことは容易に想像できよう。

尚、本論に先立って曾我の批判を詳しく取り上げているものとして、「延塚知道 二〇一六」が挙げられる。また、概観的に曾我と満之のやりとりをまとめたものとして、「加来雄之 一九九一」や「伊東恵深 二〇〇五」が挙げられる。この批判後の曾我についても含め、詳しくはそちらを参照してほしい。

『新仏教』も含めた「精神主義」批判を包括的に取り扱っているものとしては、伊香間祐学『「精神主義」を問い直す―近代教学は社会の問題にどう答えたか―』や久木幸男『検証 清沢満之批判』が挙げられる。

一二。この「倫理以上の安慰」をめぐるのは、東京大学在学時の総長であった加藤弘之から詳論を要望され、その要望に応える形で「倫理以上の根柢」が書かれている。一連のやりとりについては、『清沢満之先生』(三二二―三二三頁)にまとめられている。

また、加藤の批判と満之の応答については、明治二八、二九年にもなされている。加藤は一貫して国家的善悪論の立場から仏教的善悪論を批判しており、それに応える形となっている。詳しくは「川口淳 二〇一七」を参照されたい。

一三。この二つの特徴を、親鸞は「信卷」の中で「真の仏弟子」として展開していくこととなる。

一四。そして満之が書簡の中では指摘していなかったが、三毒段の終わりにも、「汝等宜しく各精進して心の所願

を求むべし」(『真聖全』一・三五頁)という言葉がある。ここは三毒の内容を仏が弥勒に教誨し、それを弥勒が拝した後、そのような三毒に迷って仏智を疑惑しないようにと重ねて教誨を行なう箇所である。以前の二つの注目の仕方を鑑みれば、こちらも満之の射程に含めているということができよう。

<sup>一五</sup> 本論稿の終わりにかけて、

宗教と道徳とを区別して居る以上は其領分を乱す必要はない。若し宗教と道徳との区別を認めずして宗教即道徳、道徳即宗教と云ふすはりを取るなれば初めより俗諦と道徳との関係などと云ふ論は無用である。

(『全集』六・一五六―一五七頁)

このように宗教と道徳の区別を明確にすべきことを明示していく。それは、ここまで見てきたように、「精神主義」思想への批判が倫理的立場からなされたものが多いことに起因することであることを強く反映した結論となっている。

<sup>一六</sup> 「実行の困難」という視点はとりわけ特別なわけではなく、「余が三部経」の一つであった『歎異抄』でも「善悪のふたつ総じてもて存知せざるなり。」(『定親全』四・三八頁)と記されているなど、「凡夫」であることを示す特徴的かつ伝統的な視点であることは言うまでもないだろう。その中で満之の特徴として、

其完全に善と思ふことを行ひ、悪と思ふことを作さぬと云ふことが、六かしいのである。議論上や研究上の六かしいのとは丸で別のことである。(『全集』六・一五〇頁)

や、

実行の困難から一度議論や研究の途に入りたる所が、其処にも色々の困難がありて容易に解決の出来ないことが明になると、実行の方面には非常なる刺戟を感じて、今度は一層盛なる熱心を以て実行専修の道に立還ることになる。(同前)

のように、自身の実践経験に基づいた言葉であることを忘れてはならないだろう。

<sup>一七</sup> 満之は「真諦の信心により自然必然に獲る所は所謂現生十種の益である。」(『全集』六・一五一頁)と述べている。浄土真宗における信心は、阿弥陀仏によって回向せられた信心(他力の信心)であるとしているため、仏に根拠しているその信心には本から具わる十種類の利益があるということを、親鸞は『教行信証』『信巻』で言及している。

ちなみに、この「現生十種の益」は、「信巻」の三心一心問答の結尾部分に述べられている内容であり、前述したように、この問答が閉じられてすぐ、「横超断四流」が展開していく。この箇所を見ても、満之が当論稿執筆において、「信巻」の展開までふまえて深く意識していたことは明白であろう。

<sup>一八</sup> 満之はこの「有意作用」によって作成される「妄想」を非常に強く意識している。これは「如意」である自



己の意見にのみ全責任を持たねばならないという視座が、『大経』の教説と邂逅した証拠である。

『臘扇記』の十一月一日の記述では、次の抜書きがある。

As to your parents, God has left you free from responsibility; and so with respect to your brothers, and your body, and possessions, and death and life. For what then has He made you responsible? For that which alone is in your power, the proper use of appearances. Why then do you draw on yourself the things for which you are not responsible? It is, indeed, a giving of trouble to yourself. (『全集』八・三七六頁)

満之が自ら下線を引いて注目している点を中心に読むと、神（絶対無限）は我々に「両親 parents」「兄弟 brothers」「肉体 body」「所有物 possessions」「死生 death and life」について責任を持たせず、ただ「心像を適切に使用すること the proper use of appearances」に「責任 responsible」を持たせたという箇所

注目していることがわかる。

このように、満之はエピクテトスから、自己の責任の領域を確定させ、「修養」すべき領域を明確にすることを学び取っている。自己の「修養」として常にできるだけ「妄想」を持たないように努めていこうとする避悪就善の実践が、『大経』三毒段との邂逅においては、その実践自体が仏の智慧による下支えの意味として大きく目を開かれ、そこに自己が仏の大悲を聞思し続ける確かな道を見出していくのである。

一九 満之は善悪論をいわゆる哲学期に著した『骸骨』から一貫して自身の体系に組織しており、『骸骨』では善悪の標準を以下のように策定している。

今宗教上に於て此善悪標準の實際を示せば吾人が無限の理想を覚知して之に進達する為になす所は善にして之に反して無限を覚知せず之を遠離する方に向ふて為す所は悪なりとす (『全集』一・一六頁)

このように無限に近づくか遠ざかるかで善悪の標準とするのが満之の善悪論の原型である。この原型は晩年まで概念的には一貫していたと考えられ、本論稿の後に真諦義として書かれた絶筆「我信念」でも、

私も以前には、真理の標準や善悪の標準が分らなくて、天地も崩れ、社会も治まらぬ様に思ふたことであるが、今は真理の標準や善悪の標準が、人智で定まる筈がないと決着して居ります、

(『全集』六・三三三頁)

このように述べ、満之自身が善悪論を畢生の課題としていたことが窺われるのである。

『骸骨』の記述でも明白なように、宗教による善悪論を定義する際、無限を標準にしようとすることは述べられていても、それは一貫して論理上の善悪に過ぎない。しかし前述した通り、また「我信念」の中にも見られるように、最晩年には、「有意作用」(『骸骨』引用文で言う「覚知」と同質と考えられる)による善悪判断を宗教的善悪の領域から除外する。つまり、満之が『大経』三毒段に教えられた内容は、前期から一貫してきた人間の

知性に基づく善悪論とは一線を画しながらも、それを放棄して造悪無碍に陥るのではなく、仏の善悪に基づくということに尽きる。

こうして見たときに、『骸骨』『臘扇記』『宗教的道德（俗諦）』と普通道德との交渉（『我信念』）をそれぞれ満之の求道過程に分けて段階的に解するならば、その善悪論には明確な言及方法の違いを見ることが出来る。

『骸骨』で見られるように、満之はまず、善悪の標準を無限に置くという論理を構築した。そしてそれは、宗門改革運動に破れて自坊に帰り、反観自省していく中で、論理上の善悪論、即ちここまでをふまえれば、道德実践の可否と直結している善悪論（無限に進まなければ善ではない、というように、論理上であつても根底にはその可否と不可分であり続ける）から、自己の内奥から湧出する、自然と悪を避けて善に就こうとする天意へと移行していく。ここに、無限と実践との関係が逆転し、絶対無限の意志によって自己の行為もまた自然と避悪就善へと向かうという、無限主体の善悪論が展開されていく。これは、実行の可否と善悪の関係ではなく、実行そのもの（意欲）と善悪が直結していくような、ある種相即的な善悪論と言つて良いだろう。それはあくまでも避悪就善においてであり、これと位相を異にして、満之は不断に自己の精神の様々な具体的迷いに注視するような思索を繰り返していることもまた特徴である。

そして、最晩年においては、善悪を完全に「有意作用」の領域の外に置き、その分際を「真諦」とも明確に区別する。ここには、主体を絶対無限に見た上で絶対無限と自己の軌を一にする思索から、それぞれの分際が自覚的に区分され、そこから倫理道德の課題が「真諦」への通入と不可分の関係であること、つまり純粋な出世間への意欲である「精進すべし」へと研ぎ澄まされて思想化していく展開を認めることが出来る。

二〇 当論稿の最初には、次のような注意点がみられる。

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、信すると云ふことと、如来と云ふことと、二つの事柄があります、此の二つの事柄は丸で別々のことの様にもありますが、私にありては、ソ一ではなくして、二つの事柄が全く一つのことです、私の信念とは、ドンナことであるか、如来を信ずることである、私の云ふ所の如来とは、ドンナものであるか、私の信する所の本体である、分けて云へば、能信と所信との別があるとしても申しませうか、即ち、私の能信は信念でありて、私の所信は如来であると申して置きませう、或は、之を信する機と信せらるゝ法との区別であると申してもよろしい、シカシ、能所だの、機法だの、と云ふ様な名目を担ぎ出すと、却て分ることが、分らなくなる恐れがあるから、其ことは、一切省きて置きます、

（『全集』六・三三〇頁）

ここからもわかるように、満之は信念を述べようとする際に、どのような方法で述べるべきかについて非常に気を付けていたことがわかる。宗学的タームで説明することに対して、「却て分ることが、分らなくなる恐れがあ

る」と言うように、そうではない方法の必要性を痛感していたことがわかる。筆者の観点から言えば、その方法は、「信巻」に則って述べることとして一貫していると思われる。

三二 この書物については「名和達宣 二〇一八」に詳しい。

三三 ここまでの間に、満之がこの三点を端的に説明する箇所があるため、ここではそれに触れておきたい。

一点目については、次のように述べる。

先づ其効能を第一に申せば、此信ずると云ふことには、私の煩悶苦悩が払ひ去らるゝ効能がある、或は之を救済的効能と申しませうか、兎に角、私が種々の刺戟やら事情やらの為に、煩悶苦悩する場合に、此信念が心に現はれ来る時は、私は忽ちにして安樂と平穩とを得る様になる、其模様はドーかと云へば、私の信念が現はれ来る時は、其信念が心一パイになりて、他の妄想妄念の立ち場を失はしむることである、

(『全集』六・三三〇—三三一頁)

「有意作用」の思い込みによる「煩悶苦悩」が信念によって消散するという『有限無限録』の「制裁」に相当し、これは正に「忽ちにして安樂と平穩とを得る」主観的な言及であり、直接的な救済の効果を述べていることがわかる。

二点目では、

私の如來を信ずるのは、私の〔智慧の〕窮極であるのである、人生の事に真面目でなかりし間は、措きて云はず、少しく真面目になり来りてからは、ドーモ人生の意義に就て研究せずには居られないことになり、其研究が終に人生の意義は不可解であると云ふ所に到達して、茲に如來を信ずると云ふことを惹起したのであります、(中略)何が善だやら悪やら、何が真理だやら非真理だやら、何が幸福だやら不幸だやら、一つも分るものでない、我にはナンニモ分らない、となりた処で、一切の事を挙げて、悉く之を如來に信賴する、と云ふことになりたのが、私の信念の要点であります、(『全集』六・三三一—三三二頁)〔筆者〕

このように智慧の極致として押さえている。加えて、なぜ如來を信じるのかという理由に関しては、満之自身の求道の歷程を語り、自分には善悪、真理非真理、幸不幸など、人生の意義全体が不可解であると決定されたことがその要因であるとしていることは、求道の意義として、その全体が信念の理由となることを表現するものである。これは後に再び言及するが、「罪惡」に相当する。

尚、中略部分には、次のような求道の過程が述べられている。

信念を得るには、強ち此の如き研究を要するわけでない、からして、私が此の如き順序を経たのは、偶然のことではないかと云ふ様な疑もありソーであるが、私の信念は、ソーではなく、此順序を経るのが必要でありたのであります、私の信念には、私が一切のことに就て、私の自力の無功なることを信ずる、と云ふ点が

あります。此自力の無功なることを信ずるには、私の智慧や思案の有り丈を尽して其頭の挙げやうのない様になる、と云ふことが必要である、此が甚だ骨の折れた仕事でありました、其窮極の達せらるゝ前にも、随分宗教的信念はコンナものである、と云ふ様な決着は、時々出来ましたが、其が後から後から打ち壊はされてしまふたことが、幾度もありました、論理や研究で宗教を建立しやうと思ふて居る間は、此難を免れませぬ、  
(同前)

ここからも窺えるように、満之のリアルな求道の歷程は、「私の智慧や思案の有り丈」を尽すというプロセスを経ていることがわかる。ここまで『有限無限録』や「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」で顕著であったが、満之が自己の深い問題に言及する際には、必ず絶対無限の領域を知的理解に降ろして解釈する「偽善」や「妄想」の問題として述べようとしていることから、この問題が破れることが、信念の理由に直結していることは、満之の一貫した視座と言つて良い。

三点目については、以下の通りである。

私は何が善だやら何が悪たやら、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、ナンニモ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、ドチラへも身動き一つもするを得ぬ私、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、

(『全集』六・三三二頁)

二点目を継承しながら、自力が破れた自己にとつての「此世界に生死することを得せしむる能力」になるとし、信念の積極面が表現されている。相対的な善悪を超えた絶対無限の善悪が純粹な実践意欲として相即することに重なつていふ言えよう。

このように、「真諦」として書かれている「我信念」は、これら三点を通して主観的な信念を表白している。今村仁司も「晩年の清沢が辿り着いた境地は、理性と宗教の両立とは正反対の、一切の理性的な仕事と手をきつた宗教的信念に徹底することであった。」(『清沢満之と哲学』一七頁)と云うように、「俗諦」も含めたこれまでの「精神主義」思想と比較しても明らかな程、この論稿では客観的、理性的な視点を全て放棄し、自己の経験を基にした表現を徹底していることがわかる。

三三 第一章で引用したものを再引すると、

而して、其意力の際限と理解の窮底に於て、吾人は各自に其程度を異にするが故に、吾人の信仰の端緒は実に千差万別なりと云はざるべからず。故に吾人の信仰なるものは、其大体に於ては、多人の間に其軌を一にすることを得べしと雖ども、若し其詳細に涉りて之を検定せば、必ずや千差万別の不同を発見するに至るべ

きなり、是れ宗教家の最も注意すべき所なり。

(『全集』七・二二二—二二三頁)

このように述べており、固有であることの程度についてはそれぞれに異なるということであり、いわゆる個性である。

<sup>二四</sup> (一) は安楽や平穩の実感であるから情であり、(二) は不可解の実感であるから智、(三) は生死することとしての意欲であるから意と考えて良い。(本章注六参照)

<sup>二五</sup> 今村仁司は、哲学の分野との峻別をここに見ており、端的に「語りえざるものをあえて語る」(『清沢満之と哲学』一五頁)と定義している。

<sup>二六</sup> そもそも『有限無限録』の「真の仏弟子」を示した箇所、すでに信心にこそ如来が存するということが押さえられていた。

仏ノ就カシメ給フニハ之ニ就キ

仏ノ去ラシメ給フニハ之ヲ去リ

仏ノ取ラシメ給フハ之ヲ取リ

仏ノ捨テシメ給フハ之ヲ捨テ

至誠心ヲ尽シテ仏ノ命示ヲ領スヘキナリ(仏ハ至誠心ノ存スル所ニ存シ至誠心ノ指示スル所ヲ命示シ給フナリ)(『全集』二・一二五頁)

満之は有限無限の接点である信に「仏ハ至誠心ノ存スル所ニ存シ至誠心ノ指示スル所ヲ命示シ給フ」という意義を自覚していたのであり、それはここまで見てきた内容とも一致している。よって、「我信念」では、その「実在を信する」とし、必ず信として如来に言及しているのである。

また、信念の表白に「私に対する」を必ず付しているという意図的な表現と類似したものが、「我信念」と同号に掲載された「他力の救済」に見られる。真宗大学で開かれた同年の親鸞聖人誕生会に際して送った文章が公開された形であるが、まさにこの信の表白が「念する」(「忘る」と)となっているものである。

われ、他力の救済を念するときは、我か世に属するの道開け、

われ、他力の救済を忘るるときは、我か世に処するの道閉つ。

われ、他力の救済を念するときは、われ物欲の為に迷はさるゝこと少く、

われ、他力の救済を忘るるときは、われ物欲の為に迷はさるゝこと多し。

われ、他力の救済を念するときは、我か処するところに光明輝き、

われ、他力の救済を忘るるときは、我か処するところに黒闇覆ふ。

嗚呼他力救済の念は、能く我等をして迷倒苦悶の娑婆を脱して、悟道安楽の浄土に入らしむ。我は実にこ

の念によりて救済されつゝあり。若し世に他力救済の教なかりせば、我は終に迷乱と悶絶とを免かれさりしならむ。然るに、今や濁浪滔々の闇黒世裡にありて、夙に清風掃々の光明界に遊ふを得るもの、豈区々たる感謝嘆美の及ふ所ならんや。

(『全集』六・一五九頁)

この内容について取り上げることがはしないが、この絶唱とも言ふべき信念の「われ」における表白は、『歎異抄』の「ひとえに親鸞一人がためなりけり」(『定親全』四・三七頁)を想起させ、正にこの私において成就したという、全人的成就とも言えるが、「我信念」や「他力の救済」のこの意図的な表現は、すでに『有限無限録』でも第八七項「我現在ノ信念」で示されている。

我ハ我アルコトヲ信ス(統一的原理或ハ心王)

我ハ外物アルヲ信ス

我ハ我ト外物ニ各其作用(変化)アルヲ信ス

我ハ我ト外物トノ間ニ接触互働ノ可能ヲ信ス

我ハ我作用ニ規律アルヲ信ス

我ハ外物ノ作用ニ規律アルヲ信ス

我ハ我ニ絶対的性能アルヲ信ス

我ハ我成立ノ絶対的ニシテ亦相対的ナルヲ信ス

我ハ矛盾ノ一致アルヲ信ス

我ハ善悪ノ成立ニ疑アリ(意的)

我ハ邪正ノ成立ニ疑アリ(智的)

我ハ美醜ノ成立ニ疑アリ(情的)

(『全集』二・一四二頁)

これは第二章第二節ですでに言及しているが、それまで「道義」に対してそれに背く主体として「私」を立ててきたが、当録最終部の信念論では、それが「我ノ信ス」の形で新たな実践主体として開かれた「我」が表現されていたのであった。

ここに見られるように、「我」(「われ」)の意図的な表現は、他力門仏教の信の表現であることの客観化を経ているものであり、この点も一つの継承点と言えよう。

二七 「内記洗 二〇一〇」は、哲学的な視座から、次のような指摘をしている。

清沢の中心的な「語り」が、浩浩洞での共同生活に象徴されるような、実に精力的な社会や人との具体的な関わりにあったように、伝えんとするもの、表現せんとすることの「根っこ」は綴られた言葉そのものではなく、そのさらに奥にある。(中略)彼らが語らんとする内実を損わないためには、我々がこうした問題を

めぐって考察するとき、それは単に直接的に語られている内容に関わるのではなく、その人の生そのものに接近するような道をとる必要がある。それは、彼らが表現したもののレベルではなく、彼らが表現するところのレベルで問題を受け取るということであろう。そこに再び、「我」ということが当の己自身の問題としてクローズアップされてくる。

(『現代と親鸞』第二一号・三八頁)

筆者なりに内記の述べている趣旨を解釈すれば、満之が「真の仏弟子」を背景に持ちながら実践論として一貫して述べていたことが、ここで言う「表現するところのレベル」を言語化する努力であったと思われる。仏智に順ずるという方法論は、それを「表現したものレベル」にまで高める作業であると思われる。

二八 この点から言えば、直弟子である多田鼎が、『臘扇記』の抜き書きから「絶対他力の大道」を成文した際に、落在者の自覚内容に特化させて引用したこともまた、必然だったと言わざるを得ない。加来雄之は、

多田はその求道の記録から他力の讃嘆のところだけを切り取って編集した。つまり『臘扇記』の光の花だけを摘み取った。その意味で「絶対他力の大道」は非常に感慨深いものとなった。しかし多田は満之の闇の根を切り捨ててしまったので、根のない花がやがて枯れるように、根を失った多田の満之理解というものはやがて枯れざるを得なかったのである。

(『親鸞教学』第八五号・三〇頁)

と評している。ここでは多田の受け止めなどについては述べることはできないが、満之の言説を極めて真面目に聞き、その実感が集結した編集であると筆者は感じる。

尚、明治三五年二月二四日の京浜仏教徒大懇話会で満之の講話を聞いた多田と曾我の両者の受け止めに若干の違いがある。まず多田は、

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、閉口しをばつたとの白状、即ち精神主義なり、

(『精神界』第五卷第六号・四六一―四七頁)

曾我は、「自己を弁護せざる人」で、

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はなく、唯自己の罪悪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

(『曾我量深選集』二一・二二―二八頁)

と述べ、両者はほとんど同じ随想をしているが、曾我は「無能」に加えて「罪悪」を聞き取っている。これは、曾我が「精神主義」思想に投げかけた批判の最大の問題であり、主観に潜む根源悪の問題であった。満之はこの懇談会までの間に批判に答えていたわけではないが、『有限無限録』で深められていたように、全人的に成就する信の課題としてしかこの問題に答えられないということをし、その場で曾我は感じたのであろう。これは、批判

を潜った曾我だからこそ聞き得たものと考えられる。

筆者の視点とは異なるが、この多田や曾我の受け止めについては、「加来雄之 一九九一」や、「伊東恵深 二〇〇五」に詳しく考察されている。また、「高柳正祐 二〇〇三」では、満之にはない「罪悪」を曾我が聞き取ったという趣旨で、この随想を述べており、その「罪悪」性を第二十願の問題として取り扱っている。

また、満之においては「自力無功」には、「如来にお任せする」という意味があるのだが、そのときの「任せる主体」が、自力の執心の罪そのものとしての「自己」が見えないところで（第二十願の意味の無自覚）、自力が無能力であるということが知られて如来に任せるということになっていくとき、そこでは「化仏」の慈悲に身を「委ね」てしまうことになり、大悲の願心に生きるという主体は成り立つことなく、「寵主義」が必然することになる。

筆者が本論で述べたように、『臘扇記』の落在者の自覚と「精神主義」思想の構造的な類似性を見抜き、「精神主義」思想に表顕されていない「罪悪」が第二十願に相当するものであることも述べた、鋭い指摘であると言わねばならない。しかし、『有限無限録』を通じた『教行信証』「信巻」の視座と、曾我の「精神主義」批判の焦点を合わせてみれば、『大経』三毒段の「精進すべし」に自己の第二十願の「習慣性となりて居る自力の迷心」を聞き、仏道を求める者となるのが「俗諦」として示されているということは、満之の「精神主義」思想の核心であるから、この主張は当てはまらないと思われる。

<sup>二九</sup> いわゆる教化の課題であるが、満之のなかでこの課題について述べたものは見当たらない。どこまでも実践者としての姿勢を貫いており、他者に対しては、一貫して宗教的道德論として語っていくのである。よってこの問題は、満之が残した課題であると筆者は考える。



## 結

以上、満之の思想内容の分析を通して、その求道の内実を見てきた。その中で重視したのは、満之の回心体験そのものではなくその主観的確信が言語化されることと、その言語化されたものが組織化され客観化されるといふ過程に着目することであり、それらを『臘扇記』と『有限無限録』に見ることで、満之の思索の核心に迫ってきた。

『臘扇記』では、その決定的自覚であった落在者の自覚から、絶対無限の「避悪就善ノ意志」に生きる実践者の自覚が言語化され、『臘扇記』の後に実践論として組織化されて著された『有限無限録』では、その自覚が核心部分であった後半の無限論に引き継がれていたことを確認した。加えてそこには、『臘扇記』で「修養」の対象としていた「従来ノ自力的妄念」が、「道心」に対する「人心」の課題として示され、「自力的妄念」に該当する、「修養」の対象としての「依頼心」と、「従来」に該当する、「偽善」によって絶対無限に「固ヨリ」背く問題として重層的に整理されていた。

このような組織化は、避悪就善を仏の命令として実践する「三随順」と、それに不断に背く自己の「罪悪」とが対自的実践論のまとめとなっていたことから、『教行信証』「信巻」の「真の仏弟子」と「悲歎述懐」によって導かれたものと見た。そこから、この問題に対して、絶対無限が「制裁」として有限と接点を持つものと組織されることで、自己の根源悪の固有性が動機となるような、本来的な自己としての絶対無限が思索されていた。このような実地的な有限無限の関係性は、「信巻」に根拠した「本願力回向の信心」の内実であるから、『有限無限録』は実践論から最終部において信念論となっていたのであった。

真宗大学の移転と、新法主の教導の任を担うため、結核を抱えた満之は明治三二年六月に東上し、以上のように教法を聞思した。これは満之が、近代の社会に対して浄土真宗の教法が真に意味を持つのは、正に実践論であ

り善悪の土俵においてであることを見抜いたからであり、「偽善」、「罪悪」の人間の現実相にはたらく絶対無限への目覚めがなければならぬという確信があったからである。

満之は東京の地で「浩々洞」での共同生活を送りながら、「精神主義」思想を世に問うていった。この「精神主義」思想は従来満之の思想の中心であると見られているが、求道の一貫した視座から言えば、それがこれまでの思想の精華というよりもむしろ、落着者の自覚を基にした限定的な「修養」論に徹しているという特徴を確認した。それは媒体となった『精神界』の性格に起因すると思われるが、明治三五年に曾我量深がその点を批判するが、満之はそれに応答するように最晩年に「精神主義」思想の深部を表明し、その短い生涯を閉じていった。その最晩年の「宗教的道德（俗諦）」と普通道德との交渉」と「我信念」の二稿は、それまでの「精神主義」思想の特徴と見た落着者ベースの「修養」論ではなく、「修養」の届かない深い自己の問題に焦点を置くことで、絶対無限の本来的善悪実践に立ち返る「横超断四流」と、自己の信念に全人的に成就する絶対無限そのものである「三心一心問答」を意識して著されてい流と思われることを指摘した。

このように満之は、『教行信証』『信巻』の構成を「真の仏弟子」から「三心一心問答」へと順番に遡る形で自身の道を求めていった。それは『教行信証』に立脚し、そこから『大経』に順じるという過程でもあり、仏説に順ずることにおいて、主観的確信であった絶対無限の意志は、阿弥陀如来の「本願」という客観性を得るのである。

その本来性に開かれた仏道は、「罪悪」の場が「精進すべし」の仏の勸励を聞く場として開かれる道であることを意味していた。この道は、「真の仏弟子」として自らが宗門や門弟たち、そして社会に対して念仏者の本分を尽くしていった際の根拠となるものであり、それは自らが仏に証明され、自らを証明する道だったのである。

## 参考文献、参考論文一覧

### 資料

- 『精神界』復刻版 法蔵館 一九八六年  
『日本国語大辞典 第二版』 小学館 二〇〇一年

### 全集・選集

- 『暁烏敏全集』 涼風学舎 一九七五～一九七八年  
『清沢満之全集』 法蔵館 一九五三～一九五七年  
『清沢満之全集』 岩波書店 二〇〇二～二〇〇四年  
『曾我量深選集』 弥生書房 一九七〇～一九七二年  
『寺川俊昭選集』 文永堂 二〇〇八～二〇一三年  
『松原祐善講義集』 文栄堂書店 一九九〇年

### 講義集

- 仏教体系完成会編『教行信証講義集成』 法蔵館 一九七五～一九七六年  
山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』 法蔵館 一九五一年

### 共著・編書・単著・論文

赤松徹真 「近代日本思想史における精神主義の位相―清沢満之の信仰とその陥穽―」

『仏教史学論集』 永田文昌堂 一九七七年

「清沢満之についての覚書―教団革新論と運動の挫折をめぐって―」

『龍谷史壇』第七八号 龍谷大学史学会 一九八〇年

安西廉 「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―」

『学位請求論文』 二〇一五年

伊東恵深 「近代真宗教学の課題―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 親鸞仏教センター 二〇〇五年

『親鸞と清沢満之―真宗教学における覚醒の考究―』 春秋社 二〇一八年

今村仁司 『清沢満之と哲学』 岩波書店 二〇〇四年

『親鸞と学的精神』 岩波書店 二〇〇九年

小野蓮明 「清沢満之の「信念」―その源泉と内実―」

『親鸞の信仰と思想 真宗・われらの大地』 法蔵館 二〇〇七年

加来雄之 「内観の系譜」 『親鸞教学』第五八号 大谷大学真宗学会 一九九一年

「清沢満之批判の諸相（その一）」

『教化研究』第一二八号 教学研究所 二〇〇三年

「清沢満之と多田鼎の宗教言説観」

『親鸞教学』第八五号 大谷大学真宗学会 二〇〇五年

『天命に安んじて人事を尽くす 清沢満之の求道における自己と他者』

清沢満之記念館 二〇一六年

河谷正雄 「清沢満之の研究（1）」 『聞光』第一四号 聞光学舎 一九七七年

- 川口淳 「清沢満之の研究(2)」 『聞光』第一五号 聞光学舎 一九七八年  
「清沢満之『臘扇記』とエピクテトス」 『親鸞教学』一〇八号 大谷大学真宗学会 二〇一七年
- 川本義昭 「清沢満之の教学的陥穽―「精神主義」における二諦的問題―」 『近代真宗思想史研究』 法蔵館 一九八八年
- 神戸和麿 『清沢満之の生と死』 法蔵館 二〇〇〇年  
『清沢満之の思想の軌跡』 法蔵館 二〇〇五年  
「乗托妙用の自己―「予の三部経」―」 『親鸞教学』第八四号 大谷大学真宗学会 二〇〇五年
- 教学研究所編 『清沢満之の生涯と思想』 東本願寺 二〇〇四年
- 北野裕通 「清沢満之の回心に関する一考察」 『相愛大学研究論集』八 相愛大学研究論集編集委員会 一九九二年
- 後藤智道 「清沢満之の現生不退論―獲信の風光―」 『大谷大学大学院研究紀要』第二六号 大谷大学大学院 二〇〇九年
- 小森龍邦 『宿業論と精神主義』 解放出版社 一九九三年
- 子安宣邦 「今村仁司と「清沢問題」」 『東京経大会誌』第二五九号 東京経済大学経済学会 二〇〇八年
- 児玉暁洋 「清沢満之の念仏―近代日本に発現した念仏―」 『歎異抄の近代』 白澤社 二〇一四年  
『念仏の思想』 毎日新聞出版 一九八五年

『清沢満之に学ぶ 現代を真宗に生きる』 樹心社 二〇〇二年

近藤俊太郎 「教団改革運動期の清沢満之」

『国史学研究』第三〇号 龍谷大学国史学合同研究室 二〇〇七年

「精神主義」と社会問題―足尾鉍毒事件を中心に―

『近代仏教』第一六号 日本近代仏教史研究会 二〇〇九年

「天皇制国家と「精神主義」

『仏教史学研究』第五二卷第二号 仏教史学会 二〇一〇年

『天皇制国家と「精神主義」 清沢満之とその門下』 法蔵館 二〇一三年

繁田真爾 『「悪」と統治の日本近代 道徳・宗教・監獄教誨』 法蔵館 二〇一九年

末木文美士 「今村仁司氏の清沢満之研究」

『東京経大会誌』第二五九号 東京経済大学経済学会 二〇〇八年

鈴木朋子 「心霊の諸徳」における清沢満之の信と知 『人間文化創成科学論叢』第一〇号

お茶の水女子大学大学院人間文化創成科学研究科 二〇〇七年

「清沢満之における儒教徳目の解釈とその位置づけ―仁・義を中心に―」

『比較思想研究』第三六号 比較思想学会 二〇〇九年

鈴木美南子 「教育者沢柳政太郎における仏教思想」

『フェリス女学院大学紀要』第八号 フェリス女学院大学文学部 一九七三年

「明治後期の仏教社会思想」

『フェリス女学院大学紀要』第九号 フェリス女学院大学文学部 一九七四年

高柳正裕 「清沢満之の「自己とは何ぞや」に伏在する問題について

―真宗同朋会運動の「個の自覚」の意味と課題から―

『教化研究』第一二八号 教化研究所 二〇〇三年

角田佑一 「信念」の探求―清沢満之の「余が三部経」をふまえて―

『上智哲学誌』第一五号 上智哲学誌編集委員会 二〇〇三年

「清沢満之『臘扇記』における「意念」の内的構造」

『宗教研究』九三卷一号 日本宗教学会 二〇一九年

寺川俊昭

「清沢満之の「精神」について」 『大谷大学研究年報』 大谷学会 一九七〇年

「願生の人・清沢満之―乗托妙用の自覚から避悪就善の意欲へ―」

『親鸞教学』第六三号 大谷大学真宗学会 一九九四年

東儀道子

「清沢満之の社会観―「無限平等」の弁証法―」

『社会科学討究』第四〇―一号 早稲田大学社会学化学研究所一九九四年

徳田幸雄

『宗教学的回心研究―新島襄・清沢満之・内村鑑三・高山樗牛―』

未来社 二〇〇五年

内記洸

「自己試論」 『現代と親鸞』第二一号 親鸞仏教センター 二〇一〇年

名畑直日児

「清沢満之と『エピクテタス語録』―不如意の智慧―」

『大谷大学大学院研究紀要』第一五号 大谷大学大学院 一九九八年

「精神主義―世紀を開く―」 『真宗教学研究』第二二号 真宗教学学会 二〇〇一年

「清沢満之における「信念」の獲得―阿含読誦と积尊との出遇い―」

『教化研究』第一二八号 教化研究所 二〇〇三年

「清沢満之と「信念」―不如意の智慧―」

名和達宣

「清沢満之を「一貫する」思想―『臘扇記』を手がかりとして―」

『真宗教学研究』第三三三号 真宗教学学会 二〇一二年

『現代と親鸞』第二八号 親鸞仏教センター 二〇一四年

『臘扇記』を読む―清沢満之における転換期―」

『現代と親鸞』第三三三号 親鸞仏教センター 二〇一六年

「山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』再考

―『教行信証』の近代』発掘を目指して―」

『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』第一号

親鸞仏教センター 二〇一八年

西村見暁

『清沢満之先生』 法蔵館 一九五一年

西本祐撰

「『現在安住』についての一考察」

『真宗教学研究』第二四号 真宗教学学会 二〇〇三年

「清沢満之における『歎異抄』の受容とその背景」

『真宗研究』第五〇輯 真宗連合学会 二〇〇六年

「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―」

『親鸞教学』第八七号 大谷大学真宗学会 二〇〇六年

「石水期・清沢満之における「現生正定聚論」の究明（上）」

『親鸞教学』九一号 大谷大学真宗学会 二〇〇八年

「石水期・清沢満之における「現生正定聚論」の究明（下）」



- 延塚知道 『他力』を生きる 清沢満之の求道と福沢諭吉の実学精神』 筑摩書房 二〇〇一年
- 『親鸞教学』九五号 大谷大学真宗学会 二〇一〇年
- 『求道とは何か』 文栄堂 二〇〇四年
- 『清沢満之と歎異抄』 文栄堂 二〇〇四年
- 『清沢満之と歎異抄 続』 文栄堂 二〇〇五年
- 「清沢満之と曾我量深の師資相承―『大無量寿経』の伝統―」
- 『曾我教学―法蔵菩薩と宿業―』 方丈堂 二〇一六年
- 長谷川琢哉 「哲学の限界と二種深信―「中期」清沢満之における宗教哲学の行方―」
- 『現代と親鸞』三七号 親鸞仏教センター 二〇一八年
- 波田野和代 「清沢満之の宗教観」 『場所』第三号 西田哲学研究会 二〇〇四年
- 林信康 「清沢満之の倫理思想」
- 『京都女子大学研究紀要』第九号 京都女子大学宗教・文化研究所 一九九六年
- 久木幸男 『検証 清沢満之の批判』 法蔵館 一九九五年
- 「清沢満之の公共観」
- 『印度学仏教学研究』第四五巻第二号 日本印度学仏教学会 一九九七年
- 福島栄寿 「思想史学の方法についての覚書―清沢満之の批判論をめぐる―」
- 『大谷大学大学院研究紀要』第一〇号 大谷大学大学院 一九九五年
- 『思想史としての「精神主義」』 法蔵館 二〇〇三年
- 福嶋寛隆 「帝国主義成立期の仏教―「精神主義」と「新仏教」と―」
- 『仏教史学論集』 永田文昌堂 一九七七年

「精神主義」の歴史的格

『日本仏教』第五〇、五一合併号 日本仏教研究会 一九八〇年

藤田正勝、安富信哉編『清沢満之―その人と思想―』 法蔵館 二〇〇二年

藤田正勝 『清沢満之が歩んだ道 その学問と信仰』 法蔵館 二〇一五年

藤嶽明信 「根本的問題としての自己―清沢満之に学ぶ―」

『親鸞教学』第八四号 大学真宗学会 二〇〇五年

藤原智 「清沢満之と真宗の教法―倫理的宗教および俗諦をめぐって―」

『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』第三七号 大谷大学真宗総合研究所 二〇二〇年

保呂篤彦 「後期清沢満之における宗教と道德」

『仏教文化研究所紀要』第六号 岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所 二〇〇六年

本多弘之 『近代親鸞教学論』 草光舎 一九九七年

松岡雅則 「清沢満之における青年教育―『心霊の諸徳』『心霊の修養』を中心として―」

『日本仏教教育学研究』第五号 日本仏教教育学会 一九九七年

水島見一 『近・現代真宗教学史研究序説―真宗大谷派による改革運動の軌跡―』

法蔵館 二〇一〇年

安富信哉 「清沢満之の万物一体論」 『親鸞教学』第五八号 大谷大学真宗学会 一九九一年

「明治中期の真俗二諦論と清沢満之」

『親鸞教学』第六二号 大谷大学真宗学会 一九九三年

「能動的自己」 『親鸞教学』第六五号 大谷大学真宗学会 一九九五年

「宗教的「個」の論理―清沢満之と精神主義―」

『大谷大学研究年報』 大谷学会 一九九七年

「清沢満之と精神主義―その「個」の位相―」

『親鸞教学』第七一号 大谷大学真宗学会 一九九八年

『清沢満之と個の思想』 法蔵館 一九九九年

「清沢満之と「精神主義」」 『真宗教学研究』第二二号 真宗教学学会 二〇〇一年

『現代思想としての清沢満之』 法蔵館 二〇一九年

山口知丈 「求道の課題としての万物一体」

『真宗教学研究』第二二号 真宗教学学会 二〇〇一年

山本伸裕 「清沢満之における生命観と倫理観」

『死生学研究』第一号 東京大学大学院人文社会系研究科 二〇〇九年

「清沢満之における「他者」理解」

『現代と親鸞』第一七号 親鸞仏教センター 二〇〇九年

『「精神主義」は誰の思想か』 法蔵館 二〇一二年

『清沢満之と日本近現代思想 自力の呪縛から他力思想へ』 明石書店 二〇一四年

「『有限無限録』を読む―「公」とは、「国家」とは―」

『現代と親鸞』第三三号 親鸞仏教センター 二〇一六年

山本伸裕・碧海寿広編 『清沢満之と近代日本』 法蔵館 二〇一六年

吉田久一 『人物叢書 清沢満之』 吉川弘文館 一九六一年

脇崇晴 「清沢満之における至誠の心」 『哲学論文集』四五号 九州大学哲学会 二〇〇九年

脇本平也 『評伝清沢満之』 法蔵館 一九八二年

「清沢満之―精神主義の仏教革新―」

『浄土仏教の思想』第一四巻 講談社 一九九二年

渡邊雄一 「清沢満之における「修養」思想について」

『日本仏教教育学研究』第一三号 日本仏教教育学会 二〇〇五年