

清沢満之の俗諦義について

松 原 祐 善

清沢満之の最後の書簡と称せられるものに、——先生の死は明治三十六年六月六日であるから、その五日前の六月一日の日附の書簡であるが、当時雑誌『精神界』を編集していた晁鳥敏氏に宛てられたものである——そのなかに、

「原稿は三十日の夜出しておきましたから、御入手になつたことと存じます。別に感ずべき点もないと思いましたが、自分の実感の極致を申したのであります。前号の俗諦義に対して真諦義を述べた積りであります。然るに彼の俗諦義に就ては、多少学究的根拠も押へた積りであります。詳細は御面晤の節に譲りますが、大体は通常三毒段と申す所にある「宜各勤精進努力自求之云々」と「努力勤修善精進願度也云々」の二文を眼目と見ましたのです。(そこであそこは三毒段

と名づくるのは如何と存じます。三毒段とすれば貪瞋の二つの前後に今の二文があり、其後に愚痴の段があることとなります。小生はあの三毒段五悪段を合して善悪段とし、其内をいはゆる三毒段を総説段とし、所謂五悪段を別説段として科するが宜敷きかと思ひます)尚こんな事一二点研究したいと思ひますから、東方聖書の英文大経、佐々木君が御あきであれば拝借したくありますから、宜敷御願下されて御都合出来れば御入來の節御貸附を願ひます云々」

と述べられている。はじめに原稿はとあるのは先生の絶筆となつた有名な「我が信念」の原稿である。いわばこの書簡は「我が信念」の原稿に添えられた添え状であるともいえよう。そして「我が信念」は御自身の実感の極致を端的に告白表明されたものであることをいい、特に

仏教の専門用語などは捨てて解り易い日常用語で綴られ、年若い青年のために遺された感がある。そしてこれは前号の俗諦義に対しては、真諦義の安心を表明したものであって、前号の俗諦義については多少学問的根拠を押えたつもりだといわれている。その論稿は「俗諦と普通道徳との交渉」と題されたもので、雑誌では「宗教道徳（俗諦）と普通道徳との交渉」として発表されている。

この論稿は先に発表されし「倫理以上の安慰」とか「倫理以上の根拠」の論文を受けながら、きびしく倫理道徳と対決しつつ、身を以て真宗に於ける俗諦の本義を究明せんと努力されし重要な論文である。この書簡によれば先生は真宗俗諦の教の根本を『無量寿経』下巻の三毒・五悪の悲化段の教説に仰がれて、この一段の教説の眼目として「宜各勤精進努力自求之云々」と「努力勤修善精進願度也云々」の二文を押えられていることは注目されてよい。更らにそれが研究のために東方聖書の英文大経 (1894 translated Max Müller) を佐々木月樵氏に拝借したきを願われているが、先生最後の志願をきくが如くである。

ところで、真宗の教法に真俗二諦という用語を使用し、その教が顕著に説かれて来たのは明治維新以後の時代に属することであるが、その俗諦の教の實質は宗祖以来の伝統を継承してのものであることはいままでもない。その使用の最初が明治二年九月に発布された西本願寺の広如上人の御書である。

「夫れ当流は真俗二諦の宗風にして、内に仏法を信じ、外に王法を勤め人倫五常の世教を相弁へ候ふこと、触光柔輦の自然の法理にして、高祖巴来の宗則なり云々」

と述べられている。東本願寺では明治八年六月の嚴如上人の五個条篇目の御消息がいわれているが、そのなかに「真宗の一流は教を真俗の間に建て乃至天倫を守り人道を履みて而も来世の得脱を期する二諦相依の宗教なり云々」

の語が見られるのである。かくの如く明治以後に真俗二諦の相依相資が真宗の独自の宗風として説かれしことについて、或は徳川幕府の封建社会が崩壊し、明治維新政府の指導のもとに王政復古を掲げて日本国家の近代化がふみ切られた折柄、あたかもこの時代に追従するかの如く、真宗は王法仁義の国家倫理を忘れざる宗教であるこ

とを標榜せんため、二諦相依の宗風であることを新しく強調して来たものであると解する向もあるが、しかし、かく時務論的にまた政策論的に解することは宗教を真に宗教として理解することとはならないし、それでは二諦相依の意義も明かにならない。かかる教理の展開には矢張り開山以来の真宗独自の教の伝統があり、改めて俗諦の問題が重視され、俗諦問題との対決が迫まられているのであって、本来宗教的信仰と倫理道德との間には密接なる内面的関係があることを忘れられてはならない。

○

さて一般に真俗二諦という仏教の専門用語は、古くは既に阿舎の經典にも見出しうることで、インドや中国の論家や学匠にはその教学の上に重要な意義を以て使用されてきたことは周知の通りであるが、しかしそれは今日真宗が使用する如き真俗二諦の意味内容とは大いに異なるものである。たとえば竜樹菩薩の『中論』の『四諦品』の次の偈は有名である。

「諸仏依二諦」 為衆生說法
一以世俗諦 二第一義諦
若人不能知 分別於二義

則於深佛法 不知真實義
若不依俗諦 不得第一義
不得第一義 則不得涅槃」
いま真諦の原語は *pramārtha satya* であり、勝義諦と訳され、この偈には第一義諦といわれている。最勝義とは最勝なる出世間無分別智の境界のことであり、それはもとより不可言説の境である。それに對し世俗諦とは原語で *vyavahāra* or *Samvriti-satya* であって、語義的にはともに言説・言詮ということである。*vyavahāra* とは世間的日常的な、能所・主客を分別する言説である。Samvriti はパーリ語の *Sammuti* (名称・言葉・言説) の梵語化であるといわれ、漢訳では施設、假説、假名、仮立の訳語が使用されている。故に真俗二諦とは仏教にありては世俗諦は言説であり、勝義諦は不可言説であるというのが基本的な領解であるとされている。それについて最近本学の安井広済教授のすぐれた労作である『中観思想の研究』が刊行されたが、そのなかには竜樹教学に於ける真俗二諦論が詳細に論述され、真俗二諦の語義についても克明に論究されている好著である。参照されたいと思う。しかしいま真宗に於ける真俗二諦の語義はそれと異り、その用語の根柢は『教行信証』化巻に

引用されている伝教大師の『末法灯明記』の劈頭の文にあることがいわれる。

「夫れ一如に範衛して以て化を流すは法王なり。然れば則ち仁王・法王と互に顕れて物を開き、真諦と俗諦とたがひに因りて教を弘む云々」

とある。そしてそれを註解する存覚師の『六要鈔』には「此書は演_二仏法、王法治化之理_一乃明_二真諦・俗諦相依之義_一」

とあって、ここに真俗二諦相依の語がはじめて出ているのである。しかし前述の如く明治以前の時代では真俗二諦の用語は使用されることなく、むしろ真宗掟という名目を以て伝承されているのである。この方の研究として徳川期に香樹院徳竜師の有名な『真宗掟弁』がある。真宗掟を蓮如上人の『御文』の上に見るに、たとえば「三帖目」十一通には

「まづ開山聖人のさだめおかれし御掟の旨をよく存知すべし。その御ことばにいわく、たとひ牛盗人とはよばるとも、仏法者後世者と見ゆるやうに振舞うべからず、また外には仁義礼智信をまもりて、王法をさきとし、内心にはふかく本願他力の信心を本とすべきよしをねんごろに仰せさだめおかれしところに、近代こ

のごろの人の仏法しりがほの体たらくをみおよぶに云々」

とあり、「四帖目」第一通には

「わが往生の一段においては、内心にふかく一念発起の信心をたくはへて、しかも他力仏恩の称名をたしなみ、そのうへには、なほ王法をさきとし、仁義を本とすべし。また諸仏諸菩薩を疎略にせず、諸法諸宗を輕賤せずただ世間通途の儀に順じて、外相に当流法義のすがたを他宗他門の人にみせざるをもて当流聖人のおきてをまもる真宗念仏の行者といひつべし云々」

とある。上人の時代は戦国兵乱の時代であり。社会の治安も欠け、下剋上の時であるから、そこに真宗掟を掲げて社会秩序の回復が願われてあったのもあろうが、例えば「三帖目」十通の六個条篇目の『御文』にも

- 一、神社をかるしむる事あるべからず
- 一、諸仏菩薩ならびに諸堂をかるしむべからず
- 一、諸宗諸法を誹謗すべからず
- 一、守護・地頭を疎略にすべからず
- 一、国の仏法の次第非義たるあひだ正義に赴くべき事
- 一、当流に立つる所の他力信心をば内心に深く決定すべし

とあり、そのなか第六条に「他力信心をば内心にふかく決定すべし」とあり、「二帖目」第三通の三個条にも

一、諸法・諸宗ともにこれを誹謗すべからず

一、諸神・諸仏・菩薩を軽しむべからず

一、信心をとらしめて報土往生を遂ぐべき事

とあげているが、そのなか第三条に信心をとることをいい、かように如何なる場合に於ても、蓮如上人は真宗掟の第一には信心をふかく決定することが大切であることと述べている。この真諦の安心ありて俗諦の掟があるともいえるし、俗諦の掟に即して不離に真諦の安心があるともいえる。しかしここに蓮如上人の示される掟もそのまま伝統の源がある。真宗掟の伝統は更らに覚如上人の『改邪鈔』第三章に求められている。そのなかに

「それ出世の法にありては五戒と称し、世法にありては五常となづくる仁義礼智信をまもりて、内心には他力の不思議をたもつべきよし師資相承したてまつるところなり云々」

とあるのである。出世の法とは出世間の法であって、五戒十善は僧俗に一貫する大乘戒なれども、世間法と異りてその目的は出離得脱にある。それに対し、真宗にありては世俗の法、世間善の倫理道徳を以て掟とするのであ

る。すなわち出離得脱の道はひとり本願念仏の正信に満足し、併せて世間倫理として人倫五常の道をすすめてい

る。而してこの人倫五常を修することを以て、決して己が往生成仏の因と思ひなすのではなく、念仏行者も人間として社会の共同生活をいとなむ上は、所謂世間通途の儀に順じて現実の倫理的要望に應ぜられなくてはならない筈である。特に親鸞聖人は承元の法難に越後に流され、これを機縁に愚禿と名のり大胆に結婚生活に踏み切られたのである。そのことは聖徳太子の夢告の四句の偈に答えられし所以でもあり、男女の性を肯定し、家庭をして聞法の道場たらしむべく、ここに沙弥宗たる在家の

一宗が開けたのである。所謂真俗二諦の宗風はここに発祥するのである。出世の法たる五戒をしばらくさしおき、五戒の道に應ずる仁義礼智信の五常の世間法を守りこれを僧俗ともにすすめられたのである。而して世間善として仁義礼智信の五常をいうことは、曇鸞大師以来の伝統でもある。『論註』上巻末、八番問答の五に

「若無諸仏菩薩説世間出世間善通二教化衆生一者と豈知有仁義礼智信一耶、如是世間一切善法皆断、出世間一切賢聖皆滅云々」

とあり、善導大師も『観経疏』散善義に

「第一福即是世俗善根曾来未聞弘法但自行孝養仁義礼智信故名世俗善也」

といわれている。われわれは今日、この五常の徳目を以て単に中国古代の封建道徳としてこれを貶しめず、『孟子』よりも更らに『論語』にかえりて、孔子が説ける仁義の原始的な根本義に触れるとき、釈迦やイエスの教と共にいかにも人類的なる永遠の道として、いつの時代にも変ることなき人間に於ける根本道義がそこに提示されていることが思われる。しばらく『論語』に仁の道を求めてみると、「顔淵篇」十二の二十二章に

「樊遲、仁を問う、子曰く、人を愛せよ」

「里仁篇」第四の十五章に

「子曰く、参や、吾が道一以て之を貫なう。曾子曰く、唯。子出づ、門人（曾子に）問うて曰く、何の謂ぞや。曾子曰く、夫子の道は忠恕のみ」

とあり、「衛霊公篇」第十五の二十四章に

「子貢問うて曰く、一言にして以て終身これを行うべきものありや。子曰く、其れ恕か。己の欲せざる所を人に施す勿れと」

と述べられている。また「顔淵篇」の一章には

「己を克めて礼に復へるを仁と為す」

とあり、その二章には

「仲弓仁を問う……己の欲せざる所を人に施す勿れ」と述べられている。この言葉にわれわれはまた『新約聖書』のイエスの言葉を想起せしめられてくる。「マタイ伝」第七章十二の

「凡そ人に為られんと思ふことは人にも亦その如くせよ」

ここには全く消極的と積極的との表現の差があるばかりである。この言葉はキリスト教では黄金律として道徳の根本条件としているのであるが、その積極的表現の面に西欧倫理があり、消極的表現の面に東洋倫理があるともいえるようか。ともかくこの両面の命法が実行されるならば道徳は行われるというものである。しかしその欲すると欲せざるとの標準は何か。そこに仁、愛の平等は更らに是非、邪正の義の差別を、そこから礼の秩序へとかえり、そして善悪を知るの良智、その仁・義・礼・智を貫くに信を以てする。五常はかくその道を深く主体的に探求していったもので、これを離れて片時も人間の道徳的行為はあり得ないといえる。なほ「マタイ伝」二二章三七に

「第一はこれなり、イスラエルよ、聴け、主なる我ら

が神は唯一の主なり。なんぢ心を尽し精神を尽し、思を尽し、力を尽して、主なる神を愛すべし。第二はこれなり、おのれの如く汝の隣を愛すべし。この二つより大なる誠命はなし」

とある。併せて「ローマ書」十三の八一—一〇の

「汝らたがひに愛を負うのほか何をも人に負ふな。人を愛する者は律法（しよほう）を全うするなり。それ姦姪するなかれ、殺すなかれ、盗むなかれ、貪るなかれと言へる、この他なは誠命ありとも、おのれの如く隣を愛すべしという言の中にみな籠るなり。愛は隣を害はず、この故に愛は律法（しよほう）の完全なり」

○

の言葉をも併せ想い起しておこう。

清沢満之の門弟である多田鼎氏に『俗諦論』の著述があるが、真宗俗諦の根拠を『大無量寿経』下巻の「悲化段」の教説に求め、この「悲化段」の教説はその根源が如來の本願の唯除五逆・誹謗正法の抑止文にあることを述べられている。これはもとより香樹院師の『真宗掇弁』の解説をうけつづけるものであるが、多田氏は特にこの「悲化段」の教説のなかに真宗の俗諦の道として三、

規、四、誠、五、善、六、行の名目を以て、仏教によるところの人間生活の道德規範を数えている。その「三規」とは

①相敬愛して相憎嫉することなく ②有無相通じて貪著を得ることなく ③言色常に和し相違戻することなく

の経文をいうのである。ここに敬愛と互助と共和の三つが説かれ、道德の根本規範が示されたのであると見ている。後の五善・六行もやがてはこの三規に摂められてよいであろう。第一の敬愛は互に人間性を尊重し相互に敬愛しあわねばならないというのである。蓋し人間を愛することは容易ではない。まず愛憎の煩惱は超えられねばならないであろう。而して古人の言葉にも「金錢、快樂、或は名譽を愛する者は人を愛しない」とある。かくここに人を愛せよの教があるのである。第二に相互扶助である。有無相通することは人間相互の信頼あつてであろうが、信頼のまことは他人への依存心依頼心と正対である。まず利己的なる貪著は超えられねばならないであろう。第三に言色常和とあるが、換言すれば和顔愛語である。和顔愛語が共和の相である。人間相互に同情心、社交心があつて、相互に労を分かち労苦をねぎらい、愛情とまことのこもつた愛語が通わされねばなら

い。言葉はこころのかたちでもあり、人はまことの言葉に触れて荒さむ心も和ごむのである。愛語なき社会に平和もなく生活の喜びもないであろう。さてこれらの「三規」に加えて、次の「四誠」は、人間相互というよりも自己に對し、個人的な誠めであるといえよう。

①身を端し行を正しくして、益々諸善を作す。②己

を修め体を潔くし、心垢を洗除す ③言と行と忠しく信に、表裏相応す ④人能く自らを度して転た相拯済

と示されている。更らに「五善」は、仁義礼智信の五常に相応するものであり、その説法の内容よりするも大乘戒の五戒十善道に順じて經典は五善を説いているのである。五戒十善道は

①不殺生 ②不偷盜 ③不邪淫 ④不妄語 ⑤不兩舌
⑥不惡口 ⑦不綺語 ⑧不貪 ⑨不瞋 ⑩不痴（不邪見）

である。最後の「六行」は菩薩の六波羅密の行に順じて經典は

①恩を布き恵を施し ②道禁を犯すこと勿れ ③辱を忍ぶ ④精進 ⑤心を一にす ⑥智慧をもて転た相教化して徳を為し善を立てよ

と説いている。而してここに重要なことは經典はこの三規・四誠・五善の俗諦の教誡を説くことに先立ち、まづ願生の信心を説きて

「宜_レ各勤精進努力自求_レ之。必得_レ超絶去_レ往生安養國。横截_レ五惡趣_レ惡趣自然閉。昇_レ道無_レ窮極_レ易_レ往而無_レ人。其國不_レ逆違_レ自然之所_レ牽。何不_レ棄_レ世事勤行求_レ道德_レ可_レ獲極長生_レ寿樂無_レ有_レ極」

と示し淨土往生を願求すべきことをすすめている。

「道を昇るに窮極なし」とは無上涅槃に在ることを道にのぼるとしたので、道とは大涅槃道である。「何ぞ世事を棄てて道德を求めざる」とは、道德の語に寄せて淨土の大涅槃の眞証をあらわしたのである。かくこの經文は横超他力の本願の直道を開示して眞諦の信心、淨土の安心をすすめる一段にて、後説の俗諦の教誡に對してこの一段の文こそ「悲化段」の經説全体に對する眼目であり、しかも親鸞上人の最も重んぜられしお言葉で『教行信証』にも『尊号銘文』にも引用されている。また特に最初に掲げし清沢滿之の最後の書簡の言葉が、思い合わされることである。

さてここで宗教と倫理、道徳と信仰の問題に帰って、清沢満之の「俗諦と普通道徳との交渉」の論稿の要処を紹介しておきたい。この論文のはじめに、

「仏法の大体は勿論人道より進み入り、小乗、大乘、顯教、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、最後の唯一の法門を以て、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。故に真俗二諦の教法が世の所謂倫理道徳を超絶したるものなることは無論であるが、其俗諦門といふものに妙趣の存することは実に驚嘆すべき所である」

と述べて、先生は縷々宗教及び道徳に於ける善悪論に説き及んでいるのであるが、今はそれを略するとして、師は真宗に俗諦門を施設する目的として二つの場合が考えられることをいうている。すなわち

「第一の場合は寧ろ随宜転用といふ様な都合で、真宗には真俗二諦とか、二諦相依とか云ふことがあると聞き、此は国家社会を忘れざる宗教であると云ふ様な点からして、未だ真諦の信心獲得は出来ずとも、兎も角倫理道徳として真宗の俗諦の実行を勉むる様な場合

に、其が終に真諦の信心を獲得せしむる案内となるのである。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為に弥々真諦の信心の有難味を感じる所、実に相依相資の妙趣がありありと感知せられる」

と述べている。かくして真宗俗諦の目的は如何なる点にあるかを問うて

「其の実行の出来難い事を感じせしむるのが目的である」
と大胆に言い切っているのである。引文やや長きに失するが、この一文がこの論稿の要点とも思われるので引用しておく。

「此は既に真諦の信心を得たる者に対すると、未だ信心を得ざる者に対するとの別はあれども、何れの場合にても道徳的実行の出来難いことを感知せしむる為と云ふ点に於ては同一である。其に如何なる妙趣があるかと云はば、先づ信心を得ざる者は道徳的実行の出来難き事を感じするよりして宗教に入り、信心を得る道に進む様になる。此は一寸見れば、何でもないことの様なれども中々さうではない。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、其最も普通の事は我等の倫理道德の行為である。此道德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。然るに倫理道德に就て真面目に実行を求むるときは、其結果は終に倫理道德の思ふ通りに行ひ得らるるものではないことを感知する様になるのが、実に宗教に入る為の必須条件であるから、真宗俗諦の教でも、世間普通の倫理道德の教でも、或は又五戒十善でも、諸善万行でも何でも差支はないが、真宗俗諦の教は直に真諦の門を開示する組織になりてあるから、最も都合のものである。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、尚習性となりて居る自力の迷心は断えず起り来りて止まないことである。そこで俗諦の教を聞かざる時は、丁度其迷心に適當したる教であるから直に之を実行せんとすることとなる。然るに実行に掛りて見ると、到底出来難いことを感知するが為に轉じて他力信仰を喜び、所謂『至心信樂已を忘れて無行不成の願海に歸す』

と云ふ態度に立ち帰ることである。即ち此場合に於ては俗諦の教は其実行の出来難き為に、愈々無限大悲に對する感謝の念を深からしむるが目的である云々」と述べられている。この論述には師に於ける死生の問題と共にその生涯をあげて倫理道德とのきびしい対決、又『臘扇記』や『有限無限録』に於ける信仰に根拠する道義の探求をくぐりて開けたる境であることを讀みとられねばならない。そして『倫理已上の根拠』とか『倫理已上の安慰』という論稿に次いで成れるもので、かえつてこの論文はかの絶筆となれる「我が信念」と相照し、真諦と俗諦と表裏して味読さるべきものと思われる。倫理以上とは倫理以前ということではない。倫理以前は倫理を破ることであつて、所謂因果撥無の邪見である。しかし倫理を無視し道德の因果を撥無しては人間生活は虚無である。人間の現実はいくまでも倫理を要望してやまないものである。而してその倫理道德の実践実行となれば、容易にそれは出来ることではない。そこに倫理は破綻を免れられないのである。その破綻とは道德の自力主義の行きずまりである。そこに倫理を破ることと倫理が破れることは同じ次元での問題ではない。むしろ倫理の破綻は倫理の成就といえよう。倫理の破綻は人間存在の

根源的な罪性を覚醒し、倫理以上の宗教的救済へと導かれるのである。ここに俗諦の破綻が通路となりて真諦の信心を獲得する案内となるといふ清沢満之独自の領解である俗諦案内説があるのである。

佐々木月樵氏の『真宗概説』（第七講）には明治時代に於ける真俗二諦説の代表的なものを次の如く表示している。

- ①併行説——島地黙雷師
- ②流出説——赤松連城師
- ③人聞説——占部観順師
- ④法器説——吉谷寛寿師
- ⑤道德説——村上専精師
- ⑥案内説——清沢満之師

島地師の真・俗の併行説は恰も鳥の両翼、車の両輪の如くに真俗二諦の相資雙運の義を述べたもので、真俗の二元併行を説くのみで両者の関係は述べられていない。（明治八年二月発行の『報四叢談』に「真俗鉤鎖」と題する論稿。

真宗の二諦説としては恐らく最初の発表ならん）それに対し赤松師はその関係を述べて真俗の前後次第説をとり、帰命は必ず礼拝、信心には必ず称名を具する如く、真諦には必ず俗諦を具するものであるという。要するに真諦は

おのずからに俗諦を流出するという真前俗後の流出説を述べたもの。（明治十二年四月発行の『興隆雜誌』に「真俗二諦説」と題す）しかしこの説によれば真諦俗諦の体は一つであり、真俗一諦説にてよかるべく、又敢えて真宗が真諦の外に俗諦の教を施設する所以はその俗諦の実行が信心の行者にも容易ではないことの反証でもあることである。次に占部師の人聞説とは佐々木氏によれば、師は常に人道よりして仏道を説ける人で、その法話の第一席には『大経』の五善五悪、第二席には必ず聞其名号のいわれを説かれた。而して聞其名号のいわれを聞くものは誰であるか。その耳は畜生の耳ではなくて人間の耳の筈である。まず人間となつてはじめて名号のいわれを聞くことができるのであるというので、俗・真次第の「人聞説」というたのである。次の吉谷師は聞法について所彼の機と受法の機とを区別し「俗前法器説」を立て、鬼畜はこの法を信受することは出来ないが、名実相應の人のみが受法の器となることができるといふので、占部師の人聞説と異るところがないようである。村上専精師にはその著に『真俗二諦弁』（明治三十四年七月刊行）があるが、やはり道德を基調として宗教を論ぜられているので、多分に道德即宗教の傾向をもっている。この『二諦弁』に於

てその真俗二諦の關係の核心問題に触れてくると、弥陀の本願の法より云えば機の善悪は問われないし、又俗諦の教を守らざるものは浄土往生を許さないというのではないが、機の方より云えば俗諦門の教を奉行せざるものは往生を得ないというのである。その所以は仏に悪人を救う力ありとも、自ら俗諦の教を守らなくてもよいと思ひなすことは、仏法に背ける邪見といわねばならない。仏法に背ける邪見のものが、如何に弥陀の本願が悪人正機であるとも、その悪人を正機とする本願を信ずることは能わない。既に本願を信ずる能わざれば往生を得ざることは明かである。もともと弥陀の本願に抑止の文ありこれによりて真宗には世俗の道徳を以て一宗の掟とせることは、如来の本願が悪人を正機とするが故である。すなわち真宗に俗諦門の教が施設せられしことは、決して悪人正機の意味を破壊するものでなく、かえって悪人正機説を反証するものであると述べているのである。かくてこれらの説に対し清沢満之の俗諦義は俗・真の次第をとりながら占部師や村上師の説と全く異なる結論にいたれるものといわねばならない。一方は人間に於ける道徳の完成が可能であることが予想され、一方は道徳の不可能の体験から出ているのである。ここにわれわれは『歎異

鈔』第三章の悪人正機章のお言葉を正しく読みとらねばならない。「願をおこしたもう本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もともと往生の正因なり」とあり、「自力作善の人は、ひとえに他力をたのみ心かけたるあいだ、弥陀の本願にあらず、しかれども自力の心をひるがえして、他力をたのみたてまつれば、眞実報土の往生をとぐるなり」とあることである。又第一章の終りには「しかれば本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきゆえに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまざまの悪なきがゆえに」と述べられている。この大胆なる表明に、本願の正信は常倫を超出し、遙かに道徳を超越せるものであることが知らしめられる。思うに『歎異鈔』は今日では一宗を超えて日本仏教を代表する信仰の書であるが、明治の時代にはじめて真宗安心の書として高くこの鈔を掲げられしは清沢満之であった。先生はまた生涯この鈔を坐右より離されることがなかった。近角常親氏の『歎異鈔講義』（明治四十二年四月刊）には「清沢先生が此鈔を自ら玩索して是を青年の手に渡されたのが近時行はるるに至りし濫觴である」ことを述べている。明治の眞宗は清沢満之の『歎異鈔』からはじまるといっても過言でなからう。