

清沢満之と『大無量寿経』

藤井了興

## 【凡例】

- 一、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。
- 一、『清沢満之全集』は全て岩波書店版を使用した。
- 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』	↓	『定親全』
・『真宗聖教全書』	↓	『真聖全』	・『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、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字と発表年を □ 内に記した。

## はじめに

仏教を近代化したと評される清沢満之（以下、満之）は、晩年に暁烏敏、佐々木月樵、多田鼎らと「浩浩洞」で共同生活をしながら、「精神主義」運動を行ない、その門下をはじめ多くの人たちに影響を与えたことは、広く知られている。浄土真宗に帰依した仏弟子としての満之こそ、その影響下にあった者たちが見た満之像であったことは想像に難くないが、現代において真宗を学ぶ私たちにとっては、現在にまで影響を持ついわゆる近代教学の本質が非常に見えづらくなっていることもまた確かであろう。

親鸞が『教行信証』『教卷』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）と顕揚しているように、浄土真宗の根本は『大無量寿経』（以下『大経』）である。そうであるから、満之が当時深く学んでいたと思われる『大経』をどのように見ていたのかを検討することは、満之の思想を考察するうえでも不可欠であるし、満之が真宗の教えの中で、その核心をどこに見ていたのかは、正しく近代教学の本質部分と言えるだろう。

そこで本論文では、満之が浄土真宗の根本經典である『大経』をどのように捉えていたのか、そして満之の求道を踏まえた上で、それがどのような意義を持つているのかを検討していきたい。

しかし、それを見ていく上で一つの大きな問題がある。それは、満之の著作において、『大経』について、もしくは浄土真宗の種々の聖教について、直接的に扱っているものや、解説しているものがほとんどないことである。加えて浄土真宗の宗祖である親鸞の名著『教行信証』についても、それが見受けられないのである。<sup>(1)</sup>この点について、ど

のように考えるべきであろうか。

多くの先学たちは、「精神主義」運動期の満之に多大な感化を受けており、そのどれもが、満之の他力の信念から表現された自覚的な言葉、生きた言葉であると見ていたことは、想像に難くない。そうであるから、満之の影響が強く残っていた時期においては、満之の著述が浄土真宗の思想に基づいていることは、暗黙の裡に理解されていたに違いない。近年は、その影響下にあった者たちを丁寧に見ていこうとする研究や、近代日本史の位置として見ようとする研究が盛んに行なわれており、満之研究史はさらに多方面に精密になろうとしている。<sup>②</sup>

筆者においては、そのような影響を与えていた満之当人の思想に着目したい。<sup>③</sup> その中でも、最晩年の論稿である「宗教的道徳（俗諦）と普通道徳との交渉」は、残されている書簡から、『大経』三毒段を念頭に置いて書かれたことが明らかであり、詳論は本論に譲るが、この論稿の内容には、満之がそれまで行なってきた重要な思索からの展開も見られる。これらを鑑みて、本論文ではこの論稿を中心として、満之が最晩年になぜ『大経』のなかでも三毒段に着地していったのかを考察していく。それによって、満之が真宗の本質をどのように捉えていたのかを示すことが出来ると考えられるし、ひいては現代につながる親鸞思想研究の本源を示すことにもなると考えられる。

## 第一章 「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」の意義

### 一、「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」の背景

「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」は、明治三六年五月一〇日発行の『精神界』「講話」欄に掲載されたもので、満之の最晩年のものである。この論稿が『大経』三毒段を念頭に置いて書かれたものであることは、満之が同年六月一日に暁烏敏宛に送った次の書簡から確かめることができる。

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柢モ押ヘタ積リデアリマス 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、そちらは「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『大経』の中の、下巻に説かれている三毒五悪段に基づいていることになる。ではなぜ、満之は最晩年に至って「俗諦義」（宗教的道德）を述べるためにこの箇所を「眼目」とし、さらに「善悪段」と再定義したのであるうか。

この論稿の背景には当時の曾我量深との問答が深く関係していると考えられる。実証主義、客観主義が社会的に推進されていた明治期において、主観主義を主張した「精神主義」思想に対して、曾我は端的に次のように批判する。

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。

（『曾我量深選集』第一巻 一九二頁）

「精神主義」が主張するその主観には、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。そこから目を背ける思想なのであれば、危険な思想と言わざるを得ない、とした曾我の本質的な「精神主義」批判に、自身の「精神主義」<sup>(4)</sup>として責任を持って答える必要があると考えることは、ごく自然であろう。この曾我の批判は明治三五年一月のものであり、当論稿が掲載されるまでの期間、満之の著作でこの批判に対して真に答えていると思われないものは無いと言って良い。<sup>(5)</sup>

ここでは紙幅の関係で問答全体を検証することは出来ないが、他力門仏教者として、親鸞の『教行信証』が依拠とする『大経』によって答えているという視座から、延塚知道はこの問答を「師資相承」の意味として捉えるという重要な指摘をしている。<sup>(6)</sup>

筆者においては、この指摘は非常に注目すべきものとして捉えたい。しかし、この指摘が基本的に指しているのは、『大経』三毒段を「眼目」として答えたことについてであり、それがさらに「善悪段」とまで述べようとする満之の意図を考えようとするときには、満之自身の求道の歷程を抜きにはできないと考えるため、これらを以下に包括的に

考察していきたい。

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を見ていく際に、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、自己の批判に答えている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三毒段を「善悪段」と捉え直している意義を探究する。具体的には、満之の深い内観の時期に書かれた『臘扇記』からの展開を見る方法を探る。<sup>(7)</sup>

## 二、『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相を五悪段として説いていく。）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に変わっている箇所でもある。

満之が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』では当に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」とし、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」は豎超豎出に對す、「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)大願清淨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、安養國に往生して、横に五惡趣を截り、惡趣自然に閉じん。道に昇るに窮極無し。往き易くして人無し。その國逆違せず。自然の牽く所なり。已上

〔定親全〕一・一四一—一四二頁

このような内容が示されており、『大經』引文部分の直前が、「眼目」の一つ目が説かれている部分である。引文自体を見れば、非常に近いというだけで明確に『教行信証』「信卷」の横超積と交渉させていると言ふことはできない。加えて親鸞の言う、本願力によって自然に衆生の迷いが閉じるといふことと、満之の言う、仏が「精進すべし」と勸励することは、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、迷いを超える仏道を求めよと仏が勸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來りて、行に當り苦樂の地に至り趣く。身、自ら之を當くるに、有も代わる者無し。善惡變化して殃福処異なり、宿予、嚴待して當に独り趣入すべし。遠く他所に到りぬれば、能く見る者莫し。善惡自然にして行を追うて生ずるところなり。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。甚だ難し、甚だ難し。また相値うことを得んや。何ぞ衆事を棄てざら

ん。おのおの強健の時に曼んで努力修善を勤めて精進して度世を願え。極めて長生を得べし。如何ぞ道を求めざらん。安所ぞ待つべき。何の楽しみをか欲わんや。  
 (『真聖全』一・三三二頁)

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)が説かれている箇所となっている。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>9)</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、仏が「精進すべし」と勧励していることと、それが俗世間の中に在りながら出世間の法を求めさせようとする意味を持つことに尽きると言ってよいだろう。

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。

### 三、「宗教的道德(俗諦)と普通道德との交渉」の内容

前述した通り、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。

そこで、満之は当時の「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。

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・二四八頁

「精神主義」思想が、道徳のみでも「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』に立つ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、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。これはつまるところ、道徳や宗教の諸思想は共通して、善・悪がどのようなものであるか、そしてその実践を教えるものと見据えているということである。さらにこう続ける。

所が道徳や宗教の事が、世に六ヶ敷云はる、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、様になる。つとむればつとむる程、いよく実行の困難が明になる。

〔全集〕六・二四九頁

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>(10)</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、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

なぜ善を行ない悪を避けようとする実践が困難であるかを思索するために、満之はまずその実践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、この避悪就善自体は、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「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、後にもう一度考察する。

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つてもよいだろう。

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、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<sup>(11)</sup>

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、その教えが不要である「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。このような構造において、「真俗二諦」は教説として真面目を持つことを示す。

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、はらず一歩づ、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ふ様になる。然るに真宗の俗諦は、元來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。(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ている。そうであるから、実行の可否に関する事柄である「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であることから、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。『臘扇記』には、「余が三部経」にも挙げられている『エピクテタス氏語録』（以下『語録』）の英文抜書きが大部に渡ってなされており、それを基軸に満之自身の思索も展開されているのであるが、その核心は「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」、即ち意の如くなるものについてのみを「修養」（反観自省）の対象にしていこうことと言って良い。『臘扇記』の一〇月二日の思索では、『語録』の英文に初めて満之自ら日本語訳を施しているが、その箇所は、この「如意」「不如意」についてである。

○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

ここで明らかかなように、「如意」は「意見」などの考えのことを指している。<sup>(12)</sup>

本論稿で言及されていた「有意作用」は、この「如意」を背景に持つ概念として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考えのみであり、意識の内容のみである。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、意識が働いている領域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。尚、「真諦」と「業報或は天賦」は「不如意」に相当している。

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

「俗諦」の真意は、実践者に道德の「実行の困難」を自覚させることであると見ていく。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る。

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」としたのであるうか。次章では、それらを包括的に考察していくこととする。

## 第二章 「善悪段」としての『大経』三毒段

### 一・三願転入へ

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とも、其最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。

〔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を實行できると思い込んでゐるという課題と、それが困難の感知によつて他力の信心へと翻つたとしても、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ゐると言える。その中でも満之は、後者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、俗諦の實行の出来ざるに驚かず、俗諦の實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、ことである。(『全集』六・二五四頁)

これらから、信仰以前に道徳実践ができると思ひ込んでゐる実践者の意識に対して、困難を「感知せしむる」のであるから、その意識を破るという意味を持つことと、しかしながら他力の信仰に入った後の「習慣性となりて居る自力の迷心」に対してはさらに特段注意を要していることから、その意識は一度破れたらあとは問題にならないのではなく、その後にも不断に問題となつてくるということになる。このように、信仰後に対して特に「真俗二諦」論の核心を見据えている意図は、信心獲得以前の「修行」の問題ではなく、「自力の迷心」を媒介として問われる信の問題であることを指していると思われる。

ここまですべてを整理すれば、満之は『大経』三毒段の「精進すべし」という、出世間の法を求めさせる仏の勸励を「眼

目」として、「真諦」の信念と、それに並行して宗教的道德である「俗諦」の意味を推求していた。その「俗諦」は、実践者の意識である「有意作用」に対して、道徳実践ができると思いついて、それを破るはたらきを、信仰前後を通して見ており、信仰後も残る「自力の迷心」に対しては、それを破り続けるという意味を持つと考えられる。その奥には、破つても解決されない、思い込みを作成し続けるような根源的な問題を提起しているとも言える。ここから、「精進すべし」の仏の勸励は、特に獲信以後の念仏者の意識の根源的問題である「自力の迷心」の課題を超えるために説かれた方便の意義を持ち、「実行の困難」がその意味を転じて、他力の信心に立ち返る契機となることで、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になる。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。

このような展開は明らかに、親鸞の『教行信証』におけるいわゆる「三願転入」の課題と重なっていることもまた見えてくる。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、助正間雑し定散心雑するが故に、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、仏願力に帰し巨く、大信海に入り巨し。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)

このように第二十願の問題について、他力の信心を獲得したとしても、それでも仏の本願に帰すことがない我が身を悲歎述懐する。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、その他力の信心

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っては、「仏願力に帰し巨く、大信海に入り巨し」と、可能性に乏しい意の「難」ではなく、不可能を表す「巨」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、そのような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）と展開し、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持つ自己の自覚（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者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、信念の内実としてそれらを重ねて見ることで、根源的問題を丸ごと引き受けて仏道に向かうという「仏陀大悲のあらん限りを尽したる真俗二諦の教法」とした仏道観と同質と言わねばならない。その出世間を求めようとする意欲とも言うべきものを、満之はまさしく「精進すべし」の勸励に聞き取っているのであり、それは即ち、自身の求道の一步一步として出世間へ立ち返ってきた確かな信念の朗々とした表現となっていることが窺える。

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この「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。

## 二：第二十願と『大経』三毒段

親鸞思想への深い理解を基にして、この『大経』三毒段に「眼目」を置いた満之が、最終的にその全体を「善悪

「段」と見た意義と求道の関係性を見ていくこととする。

ここまでを踏まえて見ると、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であつた。『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積尊の教説であるが、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、その三毒の仏道的意味は「真諦」へと導く唯一の手がかりと言つ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意識の問題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」と命令せらるゝ時、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」を持つてしまう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、ここに「有意作用」の展開を見ることができるといえる。

満之が注視していた点は、まずもって道理によって自然に成り立つものと、そうではなく教説によって導く必要のあるものの分際が明確に区分されなければならないということであり、その教えが必要な対象こそが「有意作用」としている。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。

よって、満之は実行可善、実行不可悪の善悪論構造を採らない。なぜならば、我々人間が考える善悪自体が「有意作用」の判断による「妄想」であり、宗教的道德と無関係の位置に配置されるからである。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することであり、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ふものである。<sup>(13)</sup>

### 三、宗教的善悪論

さて、そこで最終的に述べなくてはならないのは、『大経』三毒段に基づいた善悪論と実行の関係である。曾我量深からの批判への応答の一つであった「精神主義と三世」では、「精神主義」思想の未来に対しての態度を端的に「奮励主義」と表現するが、ここまでの考察では、「精進すべし」の教説に聞く実践者の「妄想」の善悪判断の問題であった。それは「真諦」に立ち返る契機としての意味を持つとは言うものの、それがいかにして実現されるのかなど、未だ明らかでないものも多い。

そこで、満之が『大経』三毒段を「善悪段」と再定義しようとしたことが、もう一つの大きな論点となってくる。この視座は、満之自身の求道において獲得した知見であると考えられる。満之は善悪論を若年のいわゆる哲学期に著した「宗教哲学骸骨」（以下『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・二六頁)

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」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は、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・一六三頁)

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(『骸骨』引用文で言う「覚知」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、最晩年には人間知性(ここまですれば「有意作用」、「我信念」では「人智」による善悪判断を宗教的善悪の領域から除外する。

そこで、この最晩年の善悪論への展開を考える上で重要と思われる思索が『臘扇記』に表れているため、次に引いてみたい。

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  
 (『全集』八・三六三頁)

まず、ここまで見てきた宗教的な「道德ノ源泉」が端的に思索されていることに気付く。満之はエピクテトスの思想に導かれながら、「如意」である自己の「意見」に「修養」の領域を限定し、深く内観していくことになるのだが、

そのような自己の本質を洞察していくことで、絶対無限の「避悪就善ノ意志」に根拠した「避悪就善ノ天意」が「賦与」されていることを自覚する。この絶対無限の「賦与」に根拠した避悪就善という明確な傾向を有しているものこそ、「道徳ノ源泉」たる絶対無限の善悪である。

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）の善悪論には明確な言及方法の違いを見ることができるといえる。

『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、即ちここまでを踏まえれば、人間知性に根拠した善悪論から、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「避悪就善ノ天意」へと移行していく。ここに、無限と実践者との関係が逆転し、「絶対無限ノ意志」によって自己の行為もまた自然と避悪就善へと向かう（「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」で言う「天然自然の欲望」に該当する）という、無限主体の善悪論が展開されていく。これは、避悪就善を実践することと善悪が直結していくような相即的な善悪論であり、人間知性の意味はほとんど見られない。加えて満之は、これと並行して不断に「如意」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おり、ここでは、人間知性の内容（意見）は反観自省の対象である。

そして最晩年の思索においては、善悪は完全に「有意作用」の領域の外に置かれ、その分際を「真諦」とも明確に区別する。ここには、『臘扇記』の思索で見られたように、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、自己においては、善悪実践の「実行の困難」を縁として他力の信念へと目覚めていくことで、絶対無限の善悪に開かれていく。このように道徳実践が「俗諦」の意味を持つ場合、人

間知性の問題は、不断に問われるものであり、また、絶対無限と交渉する接点となつているのである。つまり、仏説である『大経』による客観性、仏の智慧による客観性を得て、人間知性の深い問題は、絶対無限へと立ち返る、純粹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。

満之の求道をふまえて見れば、『大経』三毒段を「善悪段」と見る満之の真意は、常に「有意作用」が問題となつている人間の深い迷いの現実相の全体を見抜いた仏の勸励であるから、「精進すべし」が説かれる『大経』三毒段全体が、その迷いの中で絶対無限の「避悪就善ノ意志」に立ち返る教えとなる、仏の善悪段という決定的な意味を持つものであるということになる。

## おわりに

本論文では、現代の浄土真宗の学問に大きな影響を与えている満之が、浄土真宗の根本經典である『大経』をどのように捉えていたのか、そしてそれにどのような意義があるのかを考察してきた。そこで、この『大経』に立脚した最晩年の論稿「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」では、『大経』下巻の三毒段に説かれている仏の「精進すべし」の勸励を「眼目」とし、「真諦」の他力の信念に立ち返れと教える「俗諦義」を述べたものと見ていたことを確認してきた。

これを「眼目」とする背景として、筆者は曾我の本質的な批判への応答と、これまでの求道の發揮の二つを挙げ、それらを満之は、「真俗二諦」の真面目が自己の根源的問題である「自力の迷心」に対して仏道の意義を教えるもの、

換言すれば、その問題を越える教えであることと、それが「真諦」によって実現することであり、絶対無限の「避悪就善ノ意志」が根底にあることとして応答していたのであった。

この後者の背景を確かめる上で、筆者は今回『臘扇記』の思索を挙げた。善悪問題という満之の畢生の課題は、その善悪自体が人間の決定できる分際ではないことを徹底して自覚したと思われる『臘扇記』において、その自覚が、絶対無限から「賦与」された「避悪就善ノ天意」とまで言及されていた。ここに、明確に善悪の主体を絶対無限の側に置いていることが確認でき、この決定的な自覚内容が最晩年の論稿の下地になっていると考えられる。

この背景があることによって、特に満之が注視した他力の信念に入った後に不断に問われる「自力の迷心」に対し、「習慣性」という人間に固有の深い問題として言及することで、その問題を常にすでに抱える人間の意識が判断する善悪を丸ごと「妄想」として徹底的に退け、人間が依って立つべき仏の善悪を「精進すべし」と求めさせる仏の勸励を聞く場であることを以って、『大経』三毒段を「善悪段」と再定義したのである。

このような信仰後にも残り続ける深い自己の問題と、そこに仏道への純粹な意欲を聞き開いていく見方は、親鸞の『教行信証』「信巻」の「横超断四流」や「化身土巻」第二十願意の重なり、いわゆる「三願転入」と同質と考えられ、ここから満之は、『教行信証』に教えられながら、親鸞が帰した『大経』にまで返して、曾我に、そして社会に対して応答していったということである。

親鸞が『歎異抄』で「善悪のふたつ総じてもって存知せざるなり。」（『定親全』四・三八頁）と語るように、善悪が人間知性によって策定され得るものではない、という表白は、「真諦」の実感として自覚的に述べられることではあっても、世間の中で日々生活していく際には、そうは言っても善悪が付きまとうのが現実問題である。満之は、そ

の課題、つまり正しく『大経』三毒段に表れているような三毒や具体相としての五悪の総て、則ち今在る自己や現状が「真諦」へと案内するための教えであるという意味を「精進すべし」に教えられたのであろう。ここに、「絶対無限ノ意志」が人間の「習慣性」の問題、即ち人間知性的善悪まで見尽くし、そしてそれを突き破ることで、仏道、と言っても避悪就善の実践しかなないのであるが、生活の意味が仏道となるような実践的意味が了解されたのである。その中に在っては、迷いの根源であった人間知性は破られるべき不要なものではなく、生活の中で存分に發揮されるべきものとして真価を發揮するのである。

満之が『大経』三毒段を「眼目」とし、「善悪段」とする「俗諦」とは、以上のように人間の持つ深い問題に焦点を当て、それを根本的に否定し、仏智に立脚せよと勸励する仏説への帰依と言えるのである。

#### 参考文献

- 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 二〇〇五年
- 曾我量深 『曾我量深選集』第一卷 弥生書房 一九七二年
- 寺川俊昭 『寺川俊昭選集』第一卷 文栄堂 二〇〇八年
- 西村見暁 『清沢満之先生』法蔵館 一九五一年
- 延塚知道 『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』所収論文 二〇一六年
- 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って―」  
『大谷大学大学院研究紀要』第一〇号所収論文 一九九五年

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』第三七号所収論文 二〇二〇年

山本伸裕 『精神主義』は誰の思想か』法蔵館 二〇一一年

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

## 注

(1) 満之は『在床懺悔録』という書物が残している。この書物は、『教行信証』の「証巻」途中までを、満之の視点で注釈を加えているものである。これは、直接的に満之が『教行信証』を扱っているものと見ることもできるが、筆者は敢えてこの書について、大々的に取り扱うことをしない。

この書物は、明治二八年に満之が結核の療養のために垂水に赴いていた時期に書かれたものとされている。この時期は、満之が「明治廿七八年の養痾に、人生に関する思想を一変し略ぼ自力の迷情を翻転し得たりと雖ども」（『全集』八・四四一頁）と回想している時期であり、大きな転機となっていた時期である。しかし、この回想に表れているような満之自らの求道との関係で、親鸞思想について強く持論を展開していこうとするような内容や、あるいはこの書物の前後に著されている『宗教哲学骸骨』「他力門哲学骸骨試稿」を継承するような哲学的視点が前面に押し出されている訳でもない。よって、満之の求道を考える上で、今回取り上げるべき内実を有したものは判断しなかった。

また、この『在床懺悔録』の意義については、機会を改めることとする。

(2) 「福島 一九九五年」で示された思想的視座では、「精神主義」思想を出発点とした同時代への影響の全体を「波紋」と表し、この視座は現在も共有されている。また、山本伸裕、碧海寿広編『清沢満之と近代日本』（二〇一六年）に代表されるように、思想的視座に加えて思想内容についての紹介（哲学、真宗学）を含めて、それら全体で明治期の一現象として客観的に評価しようとする論文集が出されている。これら現代の満之研究の傾向は、例えば師という位置づけで満之の生涯と思想を通史的に著した西村見暁の『清沢満之先生』（一九五一年）や、学者の立場からその宗教的本質を見ようとした寺川俊昭の『清沢満之論』（一九七三年、『寺川俊昭選集』第一巻所収）とは様相を異にしており、現代においては、様々な研究分野から

多角的に焦点が当てられ、その中でも相対的には真宗宗の比重が小さくなり、歴史的視点が非常に大きくなっていく。

- (3) 本論文が主題として掲げている明治三六年は、満之最晩年に当たる。この時期の満之の「俗諦義」について中心的に取り上げているものとして、「藤原 一〇二〇年」が挙げられる。この論文は、当時の思想界の傾向を幅広く分析し、倫理宗教や「俗諦流出説」に代表される、倫理に重きがおかれる説に対して、満之が宗教の本分である「真諦」に案内するものとして書かれたものであったという、外的要因の分析である。

これに対して筆者の立場は、満之の内的要因を求道として見ることで、それら外的要因に対してなぜ満之は独自の主張を展開し得たかを究明するものであると位置付けられる。

- (4) 近年の「精神主義」研究では、『精神界』諸論文に満之の記名があっても、門弟が編集や執筆に大きく干渉していたことが指摘されていること（山本伸裕『精神主義』は誰の思想か』参照）を鑑み、ここではあくまで満之自身の当時の純粋な立場地ということを意味している。

- (5) 曾我自身も、翌月には自身の批判を取り下げる旨を発表しているが、次のようにも述べている。

我等は不幸にして殆ど何等の得る所なきを悲む。我等の疑問は依然として残り、

〔再び精神主義を論ず〕『曾我量深選集』第一卷 三〇八頁

- (6) 明治三五年に雑誌『無尽灯』に掲載されたその批判は、他には次のようなものを挙げる事ができる。

吾人が精神主義に対して特に尊敬の念を捧げたるは、其消極主義なるの点にありき、則ち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えざるなり。（中略）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。彼は小兒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観るなり。精神主義は非理性主義なればなり。盲動主義なればなり。

〔精神主義〕『曾我量深選集』第一卷 二九二頁

これは、同年一月の『無尽灯』に掲載された批判の一部である。その後も二月、六月と重ねて批判が加えられていくが、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（花田栄甫）への批判という形でなされ、その中

で、「精神主義」においては、安慰が確立した後にも残る不完全なる行為についてのどのように考えるか、また、それは信仰にとつてどのような要（意味）があるのか、ということについてはどうかと述べていく。（『曾我量深選集』第一巻 三一〇頁参照）

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 二〇一六」が挙げられる。ここでは、

親鸞と法然とが『選択集』を通して、大乘の仏道としての根源的な議論をした。それは如来の本体としての大涅槃と、それがこの娑婆になぜはたらき出るとかという本願力回向の道理の二つであった。曾我量深と清沢満之、この二人の宗教的天才も、これまで述べたように『大経』と『教行信証』の中で師資相承していったのである。（『曾我教学』七三頁）

このように、曾我と満之の関係性を親鸞と法然のそれと同質であるとし、論全体で検証を行なっている。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、「伊東 二〇〇五」が挙げられる。この批判後の曾我についてなども含め、詳しくはそちらを参照してほしい。

(7) 「精神主義」運動中の著作の多くに對しての影響が見られ、かつ書かれた年も近い『有限無限録』もふまえる必要があるが、紙幅の関係で機会を改めたい。

ちなみに『臘扇記』は明治三一年から二年にかけて書かれており、『有限無限録』はその直後で満之が東上した明治三二年に書かれている。そこから本論稿に至るまで、さまざま著作が存在するが、短編のものが主であり、体系的な実践論としての体裁を保っていると思われるもので比較的近いうちに書かれたものは『有限無限録』であるから、参照する上では非常に大切な位置を占めているのである。しかしながら、『有限無限録』の思想内容について言及された研究は非常に少なく、また、その中でも十分に満之の思想を検証できているものはほとんどないと言ってよい。

(8) 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。

(9) そして満之が書簡の中では指摘してはいないが、三毒段の終わりに、「汝等宜しく各精進して心の所願を求むべし」（『真聖金』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。

(10) 「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は丸で別のことである。  
 (『全集』六・二五〇頁)

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)

(11) 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・二五一頁)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し、親鸞は『教行信証』「信巻」(『定親全』一・一三八—一三九頁参照)で言及している。

(12) 満之が「臘扇記」全体を通して初めて『語録』から抜き書きしたのは、一時的に東上していた明治三二年九月二七であり、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ふ、という趣旨の内容に続けて、次の応答文を抜き書きしている。

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—一頁)

すぐにわかる様に、「二箇所以下線を引いて注目している。死を恐れてしまふのは、死にたくないと思つて「opinion」＝「意見」によつてであることと、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。

これらから、「如意」には「opinion」のニュアンスを強く持つており、「意見」がその代表的な意味合いを持つていと言えよう。ただし『臘扇記』では、後に「意念」なども表現されていくが、これらは同じ意味と考えて良い。

(13) 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。

『臚扇記』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・三二六頁)

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」*the proper use of appearances*」*ごうごつのみ*、「責任 responsible」を持たせたという箇所に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」として常に行えるだけ「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。

(藤井 了興 大谷大学大学院文学研究科博士後期課程第三学年 真宗学専攻)