

清沢満之の回心に関する一考察

A Study on the Conversion of Manshi Kiyosawa

北野裕通

一

清沢満之（一八六三—一九〇三、文久三—明治三十六年）は、明治三十五年五月末日、日記巻尾に次のように記す。

回想す。明治廿七八年の養痾に、人生に關する思想を一變し、略ぼ自力の迷情を翻轉し得たりと雖も、人事の興廢は、尚ほ心頭を動かして止まず。乃ち廿八九年に於ける我が宗門時事は、終に廿九・卅年に及べる教界運動を惹起せしめたり。而して卅年末より、卅一年始に互りて、四阿含等を讀誦し、卅一年四月、教界時言の廢刊と共に此の運動を一結し、自坊に投じて休養の機會を得るに至りては、大いに反觀自省の幸を得たりと雖も、修養の不足は尚ほ人情の煩累に對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、頗る得る所あるを覺え、卅二年、東上の勸誘に應じて已來は、更に斷えざる機會に接して、修養の道途に進就するを得たるを感ず。

而して今や佛陀は、更に大なる難事を示して、盒々佳境に進入せしめたまふが如し。豈に感謝せざるを得むや。⁽¹⁾（印、原著者）

この回想文は清沢満之、教え三十二歳から四十歳（すなわち、彼の死の一年前）に至る回心録にはかならない。これによると、清沢の回心は明治二十七年から八年にかけての病氣（肺結核）療養の期間に起こり、同三十一年におけるエピクテトス語録との出会いによっていっそう深められていったようである。そこで我々はまず、清沢が「略ぼ自力の迷情を翻轉し得たり」と述べる彼

の最初の回心が如何に生じたかについて考察してみたい。

二

清沢には最初の回心以前に、すなわち彼の東京大学在学のころと推定される時期（明治十六―二十年）に、「大」の感得と呼びうるようなある種の宗教的体験のあったことが知られている。^②それは、パスカルが自らの決定的回心を記録したあの有名な「覚え書」を思い起こさせるような訥々とした言葉で、次のように記されている。「心の底の琴線に觸れ 今迄嘗て覺えない感じ 是迄になき新しい力 新しい欲望 力の不思議な自覺 自己の内に勃然として起つて來た新しい力 新生の力 新しき力の自覺が發生 内的潜勢力」「大々の心意に劇烈なる驚天動地の號令を下すやうな一事件」。また、こうも書かれている。「今晚より自己といふ神秘境に這入つて行く 心の底の琴線に觸れ 死力 天才 新しき力 一事によりて神性と自己性を體驗する」。これらのほか、種々の断片的な言葉の中で、「自信」「信仰」「我等に大有り」といった自己肯定的な語句が比較的多く繰り返されているのが注意を引くが、他方では「未見力に 覺醒 執着 氣を落すに及ばず 偉きものあり 未力に信念を持って 信仰せよ」と自らを励ましたり、また「臆病な 自信のない 消極的な態度」と自分を責める消極的な表現も見いだされる。

この体験は自己策励や自責の言葉に見られるように、反省に移された段階で懷疑と信仰との間の動搖を呈しているが、体験そのものは「驚天動地の號令を下すやうな一事件」として確実なものであったに違いない。ところで、清沢がこの出来事を、彼自身における最初の回心としなかつたのはなぜであらうか。この点に関して、西村見暁の見解が差し当たり参考になるであらう。西村はまず清沢のその体験について、「ともかく、この時はじめて清澤先生は無限なるものの實在を體感せられたのである。今まで知的に知られていたものを肉體が感じとつたのである。それが『大』の感得であつた」と指摘した^③うえで、「然しこゝで注意しなければならぬことは、この『大』の實在が、『未見力』として自己の内部に感ぜられているということである。それは因性としての『内大』であり、『含藏の無限』である。『宗教哲學骸骨』の敘述にてらして明かに自力門的な體驗であつたといわなければならぬ」と批評している（傍点、筆者。以下同）。「無限」の概念は「有限」の概念とともに、清沢の宗教哲學の最も基本的な術語である。^④この「無限」概念が「大」の經驗に基づくのではないかということとは十分に推測しうることである。だが、その「大」は西村もいうように、確かに自己の内に感得されたものであつた。とすると、「宗教の實際に於いては、有限が其の内部の因性を開發し、進んで無限に到達せんとするあり。又有限の外部にある果體は、來りて有限を攝引し、無限に到達せしめんとするあり。前者を自力門

といひ、後者を他力門といふ」と述べる清沢の『宗教哲学骸骨』(明治二十五年刊)のその個所に照す限り、彼のあの体験はやはり自力門的な性質のものであったといえないこともない。しかし、それを全体として見た場合、果して自力門的といえるかどうかについては別に考えてみなければならぬ問題が存しているように思われる。我々はここでは、「大」の感得について記された文章中にただ一つだけ掲げられている英文「Unfortunately most of us measure ourselves by our weakness instead of by our strength.」

「不幸にも我々の多くは、強さによってではなく弱さによって自分自身を評価している」を手掛かりとして、そのことを考えてみたい。

自分自身を強者としてよりも弱者として考えようとするのが、人生についてより深く洞察しえた人間の見方であろう。しかし、右の文章はそれは不幸なことだという。そういわれる言句の裏側には、明らかに強さを自己自身に鼓舞する意図が含まれていると見てよい。あるいは、ニーチェ的な「力への意志」の讃歌がそこに隠されているとも見えよう。このことは、先の英語の語句の前後に散見される「世界の英雄偉人天才」「全能」「人物の大小論」「自信」「希望」等の言葉と重ね合わせて考えてみると、いっそう明瞭になるように思われる。

清沢におけるいわゆる「大」の感得を支配しているものは、人間を弱さによってではなく強さによって評価しようとする、W・ジェイムズの「健全な心」を想起させるような、明るい肯定的な

気分である。宗教的气分は確かに底抜けに明るく肯定的であるが、明るい肯定的気分が直ちに宗教的气分というわけではない。宗教的な肯定性は世間的なものを一旦否定し尽くしたところより生起すると考えられる。清沢満之はその晩年(明治三十四年)に、「宗教的信念の必須条件」と題して、次のように語っている。

私が實際上から思うて見ると、宗教的信念に入らうと思つたならば、先づ最初に總ての宗教以外の事々物々を頼みにする心を離れねばならぬ。自分の財産を頼みにし、自分の妻子朋友を頼みにし、自分の親兄弟を頼みにし、自分の位地を頼みにし、自分の才能を頼みにし、自分の學問知識を頼みにし、自分の國を頼みにするやうではいかぬ。總て世の中の事々物々、いかなる事物をも頼みにしないと云ふやうにならねば、中々宗教的信念に入ることとはできまいかと思ふ。家を出で、財を捨て、妻子を顧みぬと云ふ厭世の關門を一度經なければ、なか／＼ほんたうの宗教的信念に到ることはできぬであらう。世間的なものを一旦否定し尽くすと先に述べたことが、ここでは「厭世の關門を一度經」といわれている。

さらに、清沢は宗教に入るために「總て世の中の事々物々」を棄てることを説いているが、それは言い方としてまだ十分ではない。なぜなら、右に列挙されているような世間的なものを仮にすべて放棄しえたとしても、世間的なものとの否定的關係を逆に肯定するようなデモニーニッシュな自己がなお残されるからである。

それは世間的なものの最も手ごわい、最後の要塞である。一体、我々が「世の中の事々物々」を頼みとするのは何のためであるか。

それは結局、世間の中に存在する自己（世間的自己）への愛あるいは自己保存のためにはかならない。そういう自己が世間的なものの最後のものとして屹立している。だから、「總て世の中の事々物々」を棄てるということは、当然そういう自己をも棄てるということではなければならない。そうでなければ、それは自力門的ではない。自力門的行は「自己をわするる」行（道元）であるからである。果して清沢のあの体験は、世間的な自己という最後の砦をも突破したところに開かれたものであったであろうか。あの明るい肯定的気分はそこからのものであったであろうか。そうでなかったことは、体験記録中に見える懐疑的な翳りもそのことを示唆していよう。

清沢は「大」の体験において、確かに自己の恐らく偶然の破れからその底を垣間見ることができたに違いない。しかし、それは一瞬の閃光のごとき直覚にすぎなかった。彼の自己はまだその時期、厚い殻におおわれていた。換言すれば、その体験は確かにある宗教性を具えているといえるが、まだ他力門的でなかったことはいうまでもなく、厳密には自力門的ではなかった。彼はなお自力的であった。⁽⁸⁾ 清沢があの体験を彼の最初の回心としなかった理由は、明らかにそこに存在していたと考えられるのである。

三

仏教は清沢満之において新生を経験した、もし明治期に清沢が現われていなければ、仏教は生ける宗教としては滅びの道を突き進んだかもしれないといわれる。⁽⁹⁾ そうした状態から仏教に新しい地平を開いたのが、清沢における哲学と求道であった。それら二者は清沢の一生を貫いていたいわば両軸であった。したがって清沢の回心前における自力的な態度も、それら二面について見ることができる。我々はまず清沢の哲学面に関して、その自力的性格を探ってみよう。しかし、その前に清沢の哲学への関係の仕方について見ておきたい。

ここで少し清沢の学歴を青年期を中心に振り返っておくと、明治十一年（十六歳）に生れ故郷の名古屋から京都に上り、真宗の得度をして東本願寺育英校に入学している。十四年（十九歳）、本山より東京留学を命ぜられ予備門を経て、十六年（二十一歳）東京大学文学部哲学科に入学、二十年（二十五歳）卒業、引き続き大学院に残って宗教哲学を専攻している。⁽¹⁰⁾ いずれの場合も成績は抜群であった。この学歴を見て、最初に我々の注意を引くのは、彼の得度に関する一件であろう。彼は尾張藩小祿の藩士の息子として在家であったからである。そこには深いわけがありそうにも思われる。清沢は晩年、その事情を曉鳥敏にこう語っている。

先生晩年に云はれるには、私が僧侶にならうと思つたのは、

坊主になれば京都に連れて行つて、本山の金で充分學問をさして呉れるとの事であつたので、自分はとも思ふ様に學問の出來ぬ境遇に居つたから、一生學問さして呉れると云ふのが嬉しさに、坊主になつたので、決して親鸞聖人や法然上人の如く、立派な精神で坊主になつたのではないと云はれませんでした。¹¹⁾

在家のものが仏門に入ることに関して、そこにただならぬ何か深い意味を探ろうとするものにとつて、清沢のこの答えは意外である。意外すぎて、本当にそうであつたのであろうかと疑いたくなるほどであるが、清沢のその言葉はその通りに受け取られるべきであろう。要するに清沢は學問がしたくてたまらなかつたが、家が貧しかったがため、その希望を適えるべく僧侶になつたというわけである。しかし、そうはいっても清沢が僧侶になることを適当に考えていたとは決して思われぬ。僧侶になるといふ決断にはそれでよしとして充分落ち着くところが清沢にはあつたに相違ない。¹²⁾だが、それ以上に清沢は學問が好きだつたというまでであろう。ここにまず學問好きの秀才という青年期の清沢像が浮び上がってくる。

次に考えてみなければならないのは、清沢の東京大学文学部哲学科への入学についてである。何故に清沢は哲学科を選んだのか。彼の學問好きだけではこの点は説明できない。稻葉昌丸は「師は大分に物理學に嗜好を有し、大學の専門として寧ろ之を選び取ら

んかと、一時思はれたこともあつたさうです。哲學科に入られたのは、井上氏始め諸友相談の結果でした¹³⁾と伝えている。井上円了(一八五八—一九一九、安政五—大正八年)は、清沢と同じく、しかし清沢よりも一足先に、本願寺留學生として東京に出ていた彼の先輩である。清沢は本山より東京に出たら、「萬事井上圓了氏を手本とせよとの命令を受け¹⁴⁾」ていた。その井上は大学予備門を経て、東京大学の哲学科に入っている。清沢は本山よりの命令を守つて、大学での専攻決定についても井上を手本としようとしたであろう。しかし、それだけであつたであろうか。というのは、こと哲學に関するかぎり、それを選択する場合には何か内面的要求というものがあつてしかるべきだとも考えられるからである。しかし、それが具体的にどのような内容のものであつたのか、については清沢は何も語っていないので直ちには明らかとならない。ここで我々は少し当時の井上円了の考え方に照明をあて、その反照によつて清沢の内面を探つてみたい。

井上自身の語るところによると、彼は越後の真宗大谷派の仏家に生まれ、幼少より仏教教育を受けて育つたが、「心竊カニ佛教ノ眞理ニアラサルヲ知り」「日夜早く其門ヲ去リテ世間ニ出テン「ヲ渴望シテ」いた。そうしていたところに大政維新が起り、それにともなつて廃仏毀釈が叫ばれるようになるに及んで「忽チ僧衣ヲ脱ノ學ヲ世間ニ求」めた。最初の五年間(十一—十五歳)は儒學を修めたが、「未夕純全ノ眞理トスルニ足ラサル」を知り儒

仏の中に発見できなかった「眞理ハ却テ耶蘇教中ニアリテ存スル」と考ふる。「而シテ耶蘇教ヲ知ルハ洋學ニヨラサルヘカラス是ニ於テ儒ヲ棄テ、洋ニ歸ス」。これは明治六年（十六歳）のときのことである。その後もつばら英語を学びながら聖書を熟読することができたが、「讀ミ終リテ卷ヲ投シテ嘆シテ曰ク耶蘇教亦眞理トスルニ足ラス」。井上はここに至って深い懷疑に襲われる。「余是ニ至テ唯「惑」フノミ且ツ怪テ以爲ラク儒佛ノ非眞理已ニ彼ノ如ク耶蘇教ノ非眞理亦此ノ如シ然ルニ世人ノ或ハ儒佛ヲ信シ或ハ耶蘇教ヲ信スル者アルハ何ソヤ蓋シ世人ノ智力ヨク其非眞理ヲ發見セサルニヨルカ將タ其非眞理ヲ知リテ之ヲ信スルニヨルカ余ハ決シテ眞理ニアラサルモノヲ眞理トシテ信スルヲ能ハス」。現存の諸教諸説はもはや信するに値しない。もし信するに値する教法を求めようとすれば、自ら一眞理を発見するほかはない。こう考えた井上は「是ヨリ益洋學ノ蘊奥ヲ究メ眞理ノ性質ヲ明カニシテ心竊カニ他日一種ノ新宗教ヲ立テンコトヲ誓フニ至ル」。そして井上はこう書く。

爾來歲月匆々早く已二十餘年ノ星霜ヲ送ル其間余カ専ラカ
ヲ用ヒタルハ哲學ノ研究ニシテ其界内ニ眞理ノ明月ヲ發見セ
ンコトヲ求メタルヤ爰ニ亦數年ノ久キヲ經タリ一日大ニ悟ル所
アリ余カ數十年來刻苦シテ渴望シタル眞理ハ儒佛兩教中ニ存
セス耶蘇教中ニ存セス獨リ、泰西講スル所ノ哲學中ニアリテ存
スルヲ知ル時ニ余カ喜殆ント計ルヘカラサルモノナリ。

井上円了が東京大学文学部の哲学科を選んだのは、上記の井上自身の言葉より、儒仏にもキリスト教にも求めて得られなかった人間存在そのものに関係する宗教的眞理を発見するためであったことはほぼ明らかであろう。彼の東大入学は明治十四年（二十四歳）である。それから「數年ノ久キヲ經」て、井上は希求していた眞理を哲学中に見いだす。それがいつの頃のことか確定しがたいたのであるが、彼が「儒ヲ棄テ、洋ニ歸」したのが明治六年であること、「爾來歲月匆々早く已二十餘年ノ星霜ヲ送ル」と述べられていること、さらには、明治十八年には井上はすでに仏教が哲理に合するのを見て、「新タニ一宗教ヲ起スノ宿志ヲ斷チテ佛教ヲ改良シテ之ヲ開明世界ノ宗教トナサンコトヲ決定」していること等を考え合わせると、明治十六、七年頃のことかと考えられる。

さて清沢満之が井上円了に大学での専門のことについて相談したのは、彼が予備門を卒業してよいよ大学に進むことになった明治十六年のことであろう。上述したことより推して、この時期は井上が東大にあつて、哲学にますます確信をいだきつつあつた頃に当たる。井上は先輩として、何故に自分が哲学を修めているかに関して自らの所見を清沢に披瀝したのであろう。清沢は井上のたどってきた思想的遍歴について聞かされたかもしれない。その話について清沢は一つひとつうなずいたでもあろう。しかし、清沢が哲学に決したのはそうした井上の余りにも個人的に偏したとも思える話によってだけではなかったと考えられる。我々がここ

でどうしても考えに入れておかねばならないのは、井上も清沢もともに仏門の人であり、東本願寺が東京に送り出した留学生であったという点である。少なくとも清沢の場合、哲学を選択するにあたって、宗門のことが全く念頭になかったとは到底考えられない。とくに、後に「余は國家の恩、父母の恩はいふまでもなく、身は俗家に生れ、縁ありて眞宗の寺門に入り、本山の教育を受けて今日に至りたるもの、この點に於いて、余は篤く本山の恩を思ひ、之が報恩の道を盡さざるべからず¹⁶」と述べて、本山の懇願によって大学院での研究生生活を放棄、一介の中学校校長となった清沢である。彼は自分自身の進路に関するものではあっても、自分が宗門人であることから切り離して、そのことを考えたとは思われない。清沢においては、自己自身であることと宗門人であることとは矛盾することなく同居し得ていた。この限り、清沢の自己は、そこではまだ個人的宗教と制度的宗教とが未分化の状態にある**教团的自己**であった。我々はここに宗教的人間としての清沢の特徴を見る。彼はまだ個人的なものや社会的なものが、それほど鋭く対立しないうような時代に生きていたのである。それゆえ、清沢においてはよく自己であることはよき宗門人であることとであり、宗門人としてよく生きることが自己の全開であった。このことは彼の短い一生を瞥見してみると、はっきりするだろう。清沢が本山のことを思っていた主な仕事——先述の中学校校長赴任（明治二十一年）、教学の独立の主張建策（二十五年）、宗門革新

運動（二十九年）、眞宗大学建策の任および学監就任（三十三年）等——はそのどれひとつも完遂されることなく、途中で挫折している。それにもかかわらずそのつど清沢は再び請われるままに、あるいは自ら進んで本山のためにそれこそ死力を尽したのは如何なる理由によるのであろうか。我々は、清沢において自己自身であることと宗門人であることの統一された人間存在の有り方を想定せずには、そのことをうまく説明できないのである。

このような理由によつて、清沢は大学での専門について先輩の井上に相談した際にも、宗門人として、宗門のために自分は何を勉強すべきかというような問い方をしたのであろう。このとき井上はまだ仏教の真なることに思い至っていない（それは明治十八年のことである）。しかし、東本願寺に育英学校の設立された明治八年の法主の「親諭」に、「今日吾が本廟の如き、外には盛大に相見え候得共、内には大いに心を安んぜざる所あり。其の由は我が弟たる面々兎角遊惰に流れて官省府縣の制令にも牴觸し、徒に無學に暮して他力眞宗の正意を誤謬す¹⁷」と記されている如く、僧侶たちの低落ぶりにはや周知の事実であり、井上も清沢もそのことに気づいていたはずである。しかも、内においては神道各宗と、外においてはキリスト教各派と対峙していた時代のことである。この宗門の危機に当たつて、将来に期待される宗門のエリートとして東京留学を命ぜられた彼らが、自分たちの使命の那邊にあるかを自覚していなかったとは考えにくい。この点よりとくに清沢

が哲学に決したことにについて考えると、それはまず宗門再興——そして、このことは清沢において仏法再興と一の事柄として結びつけていたであろう——のためであったといえよう。しかし、そのことが清沢の実存的決断と別のことであったというのでは決していない。むしろ反対に、そうすることがまさに実存的決断そのものであったのである。この点、どちらかといえば実存的契機の方が宗門的契機より勝っていたように見える井上の場合とは、やや異なっていたように思われる。¹⁸⁾

四

清沢において哲学することは結局、自力的なものであったことが彼自身によっても洞察されている。絶筆となった「我が信念」の中には、次のような文章が見いだされる。多少長くなるが、厭わず引用してみたい。

人生の事に眞面目でなかりし間は措いて云はず、少しく眞面目になり來りてからは、どうも人生の意義に就いて研究せずには居られないことになり、其の研究が遂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。信念を得るには、強ち此の如き研究を要するわけではないからして、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さうであ

るが、私の信念はさうではなく、此の順序を経るのが必要であつたのであります。私の信念には、私が一切のことに就いて私の自力の無功なることを信ずると云ふ點があります。此の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盡して、其の頭の擧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。其の窮極の達せらるゝ前にも、随分、宗教的信念はこんなものである、と云ふ様な決着は時々出來ましたが、其が後から後から打ち壞はされてしまつ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つて居る間は、此の難を免れませぬ。……我には何にも分らないとなつた處で、一切の事を擧げて、悉く之を如來に信賴すると云ふことになつたのが、私の信念の主要點であります。¹⁹⁾

これによると、「我が信念」の獲得される明治三十二年ころまで、清沢にはどこか「自分の才能を頼みにし、自分の學問知識を頼みにし」ているところが残されていた。すなわち、自力的な面が残されていた。そうであつてみれば、回心以前の意氣盛んな青年時代にはなおのことそうであつたであろう。そのころ、清沢が哲学する自己に自負すら感じていたとしても不思議ではない。²⁰⁾ 自己を頼み、自己の哲学を絶対的に信奉するそうした自力的な清沢の姿勢は、回心以前の彼の著作『宗教哲学骸骨』の中に、はっきりとその跡をとどめている。清沢はその書において、明確に次の

ように論じている。「宗教は信仰を要すと雖も、決して道理に違背したる信仰を要すと言ふにあらず。若し道理と信仰と違背することあらば、寧ろ信仰を棄て、道理を取るべきなり。」²¹これは明らかに信仰に対する道理の、宗教に対する哲学の、事実に対する論理の優位について語られた言葉である。しかし、哲学に対するそうした無反省的な自信は本来、過信であり、したがってまた誤信であろう。当時、清沢はまだそのことに気づいていない。²²清沢の生活はそのころはまだ、「論理や研究で宗教を建立しやうと思つて居」られるほどに抽象的であつたといわざるを得ない。こうして清沢の教团的自己はいつてみれば哲学上に胡坐をかき得ていた。しかし、生活全体の具体化とともに哲学に対する確信の動揺するときがくる。事実の重量が虚構の論理を打ち壊すからである。清沢は彼の宗教的信念に到達するまでに、その点ではシシフオスのな経験を重ねてきたことが「我が信念」の中で語られていた。哲学的論理による構築物が、圧倒的な事実の前でもろくも崩壊するのを目撃することを通して、清沢が自力的な「私の智慧や思索」の無効なること（哲学の挫折）に初めて思い当たつたのは、明治二十七、八年の病氣療養中のことであつたであろう。

清沢の病氣のことにすぐに触れる前に、先に「我が信念」から引用しておいた文の内容について、もう少し検討しておきたい。そこには、哲学するという契機が清沢の回心に果した二つの重要と思われる事柄が述べられている。第一に、清沢には最後の回心

に至るまで哲学を確信しているところがあつたのであるが、このことに関連して、「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さうであるが、私の信念はさうではなく、此の順序を経るのが必要であつた」と述べられている点である。つまり、清沢によれば、哲学することは彼にとって回心に至るための必然的契機であつた。そして、そのことは、「信念を得るには、強ち此の如き研究を要するわけでない」として、清沢個人の特殊の事情として説明されている。²³では、何故に清沢の場合、哲学することが回心のための必然的契機であつたのか。それは「私の自力の無効なることを信ずる」ためだつたといわれている。このことは裏を返していえば、清沢においては、哲学すること以外の仕方では到底「自力無功」の覚知に至り得なかつたことを意味していよう。ここにはいわば業のごときものとして、哲学ともともと学問好きな教团的自己としての清沢との強い結びつきが意識されていたといえよう。この点はともかくとして、清沢の場合のように、哲学の挫折を経て宗教へ（そしてさらに哲学の再生へ）という過程は、後の時代の西田幾多郎や田辺元の場合にもうかがわれることであつて、日本の宗教的哲学者に類型的な現象のように思われる。²⁴

清沢において哲学との関係は必然的であつた。しかし、それはやがて否定される契機として必然的であつた。清沢はその否定がそう簡単でなかつたことを述べている。「此の自力の無効なるこ

とを信ずるには、私の智慧や思案の有り丈を盡して、其の頭の擧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。」我々が第二に注意したいのは、この点についてである。確信された自己というものは雑草のようなものである。それは根こそぎされない限り、幾度でも新しい芽を吹き出してくる。それゆえ、自力無効を信じ得るようになるためには、その根源に仮想されている自己が根本的に否定されねばならない。そのためには、自己確信を増幅させているもの（清沢の場合には哲学がそれに当たる）への不信を徹底させてゆくことが、我々の取り得る一つの方法であろう。しかし、そうした徹底は一挙には不可能であろうから、清沢においては「私の智慧や思案の有り丈を盡して」ゆくとということ、つまり「私の智慧や思案」の一つひとつについて、その可能性を潰してゆくという長い行程が必要であった。ここには、自力無効の覚知は却って自力を徹底させ、それを尽し切ることによって可能となる道筋が示唆されている。

清沢の最初の回心に際しては、しかし、自力の徹底は哲学面においてではなく、求道的行の側において遂行された。積尊の成道に六年の苦行が先行したように、また親鸞が絶対の他力信仰に帰するのに、叡山での二十年に及ぶ堂僧生活が最初にあったように、清沢の他力の体得にも厳しい修行が営まれねばならなかった。

五

清沢満之の生涯には、彼を真宗の僧侶としてのみ固定して考えれば、どうしても不可解に見える一期間が差しはさまれている。すなわち、清沢は明治二十三年（二十八歳）より——恐らく病にたおれる明治二十七年まで——懸命に自力的修道に打ち込みはじめるのである。京都府尋常中学校校長として高額の所得を有し、「香水をぶん／＼にははせて」²⁵「西洋煙草をくゆらしたり、又は洋服なども新式なものを作り、それもかなり色々の種類のを拵へて着用して」²⁶いた清沢はその年、「感ずる所ありて」²⁷突如、校長の職を辞し、猛烈な禁欲的生活を開始する。「爾来君は専ら僧服を着し、修養を事とし、殊に二十四年十月、母君を喪ひてよりは、白服に麻衣を纏ひ、一切の肉類を断ち、禁酒禁煙、全く所謂行者の振舞を爲せり。又毎朝上京釜座の寓居より本山の晨朝勤行に参詣し、然る後大中學の業に就くを常とせり。」²⁸

一体これはどういうことであつたのであろうか。何が理由で、清沢はそれほどまでに激しい行へと急転しなければならなかったのであろうか。「感ずる所ありて」とは、具体的に何をどのよう感じたのであろうか。

清沢が自力的修養を開始する直前、ある人と次のような会話がなされたと伝えられている。

氏子に謂うて曰く、眞宗の僧風は次第に衰頽せり。されば、

早晚中學校長を辭し、自ら墨の衣、黒の袈裟、綿服を着、木履を穿ち、各地を行脚し、宗門の眞義を發揮して、宗風の擴張を謀らんと欲すと。余曰く。両親、日々老境に迫り、之を養はむがため猶ほ三四年、其の儘に在りては如何と。人生朝露の如し。今日あるを知りて明日あるを知らず。何ぞ三四年を待たん。不日余は實行すべしと。而して此の言、終に空しからずして、幾ばくもなく實行せられぬ。²⁹

ここには当時の清沢の思い詰めた様子がよくうかがえるが、そこへと彼を駆り立てていたものは「衰頹した眞宗の僧風」であったようである。しかし、こうした事實は育英教校創設の際に出された法主の「親諭」にもすでに指摘され、世間でもよく知られていたことであり、清沢も早くからそのことはよく承知していたと思われる。それゆえに、「いまさら」の感じがしないでもない。ただその事態が、京都に帰って本山の様子を目のあたりにすることのできた清沢には、もはや一刻の猶予も許されぬほど切迫して見えたのであろう。それには、事実が実際「次第に」そうなりかけていたというほかに、清沢の実生活に新たに加わった次の二つの要因が考え合わせねばならないだろう。一つは、明治二十一年、京都の中学校校長として赴任した清沢はその後間もなく、清沢ヤスと結婚して三河大浜にある浄土眞宗大谷派の寺院西方寺に入っている（清沢満之がこの姓を名のっているのは、満之が西方寺に入婚したためで、もとの姓は徳永である）。彼はこのとき、「小生の心

底は聊か佛教維持の一端を補はんとするの精神に出で、兼て人類の大義を果さんとする事に御座候³⁰」と、ある書簡で語っている。

寺院に婿入りすることによって、清沢の眞宗の僧侶としての自覚はいっそう強まったであろう。上記の書簡の言葉にも、そうした清沢の覚悟のほどがうかがえよう。ここから当然、眞宗僧侶の現状を見る眼も厳しくなる。彼が眞宗の僧風に危機感をいだくようになったと考えられる新たな要因の一つがここにあったと考えられる。二つは、本願寺が経営する中学校の校長としての清沢には、別に眞宗の教学者としての眼も備わっていたと考えなければならぬ。彼はもはや一介の僧侶ではありえない。眞宗寺院の子弟を教育する監督者としての眼から見て、眞宗の僧風は絶望的に見えなかつたであろうか。ここにもう一つ別の要因が考えられるであろう。

しかし、我々にはここで少し立ち止まって考えてみなければならぬことがある。それは、一般的に考えて、「眞宗の僧風は次第に衰頹せり」ということだけから、果して自力的な禁欲的生活の必要性が導き出され得るかどうかという問題である。この場合、眞宗僧風の問題は自己の問題とは別である、というように考えることも可能である。しかし、もしこのような考え方に立つたときには、そういう僧風を許している教団全体に批判が向けられても、そこからは自己自身を厳しく律する態度は生まれてこない。それゆえ、清沢に見られるように、僧風の問題が直ちに自己修養を必

要とする問題であるというふうになり得るためには、そこに自己のアイデンティティーを教団のうちに見いだしているような自己理解がなければならぬ。清沢の自己は、まさにそういう自己であったと考えられる。かくして我々が清沢の自己を教団的自己と規定した所以がここにも存している。(ただし、そのような規定によって清沢が一宗一派の狭い立場に立っていたことを意味しない。清沢の場合、浄土真宗大谷派という特定の一教団を足場にしながら、その志が「佛教維持」ひいては「人類の大義」に及んでいることは先に見た通りである)。こうしてみると、本願寺経営の中学校長の職を辞すことによって教団の中枢から離れ、自己修養に専念する清沢の実践は、一見したところでは小乗的にも思えるが、実は大乘的な菩薩行であったといわなければならない。清沢の自利行はそのまま利他行の意味を有していたのである。僧風の頽落を自己の問題として受けとめた清沢には、「自己の修養も足らざる癖に、法主の爲とか、教法の爲とか云うて居る者は、悉く名利の醜徒である³¹⁾」という思いが、強くあったであろう。そして、それは道理である。清沢はこの道理を徹底しようとしたのである。それゆえ、清沢における教団的自己の有り方を、自己修養と護法愛山との表裏一体の関係として見れるとすれば、彼が自己修養に打ち込んだあの一時期は、護法愛山を裏面に隠しつつ、自己修養が教団的自己の表面に出た期間であったということもできるであろう。

ところで、自力的修養の道に転ずることによって、清沢の哲学

する態度に何か変化が生じたであろうか。清沢はその道に転じて、決して哲学は放棄しなかった。「二十三年師は感ずる所ありて校長の職を辞せられました。併し高倉の大學寮に於ける哲學の講義、及び中學の授業の方は従前の通り、變りませなんだ。」³²⁾「師は此の頃熱心に佛典を拜讀せられ、殊に眞宗の假名聖教を反覆拜讀し、別して『歎異鈔』を喜ばれました。又大學寮では宗教哲學を講ぜられ、之は餘程力を竭され、私の寓を訪うては講義の要點を話して呉れました。」³³⁾上記の引用はいずれも稲葉昌丸の証言による。これによると、清沢は哲学を放棄しなかったどころか、その方面にいっそう精力を集中させていたことが判明する。そして、その講義草稿を整理して出版されたのが『宗教哲学骸骨』である。この著書に表明されている清沢の根本の立場は、すでに見たように、信仰に対する理性優位の、したがって他力に対する自力優位のそれであった。それゆえ、その哲学は結局のところ、いまだ自力の哲学であり、その完成であった。この点で修行期においても、清沢の哲学は本質的には何ら変わらなかったといえる。だが、この時期の清沢において修行と哲学とが自力のうちで共存していたということは、両者がまったく無関係に並存していたということではないだろう。修行は何らかの意味で哲学上の帰結であったであろうし、哲学もまた修行の結果となるはずであったろう。³⁵⁾しかし、その修行は途中において破綻をきたすことになる。肺結核という当時としては致命的な病気が清沢を襲ったからであ

る。その行には次節で見ることく無理があった。理がないがしろにされた。しかし、このことは清沢において、そこまで彼の自力が徹底されたという意味をもつ。病氣に見舞われることはどんな場合でも決して愉快なことではない。まして死期を早める病氣においてはいっそうそうであろう。それにもかかわらず、病氣に陥ったことが清沢に対して最初の回心のための機会を与えたとすれば、清沢におけるそうした病氣の意義も違ったものとなってござるを得ない。すなわち、それはまさしく彼にとつて起死回生の好機であった。自己の潰れが自覚され、そこから新たに蘇生するための関門であった。そしてこのためには、清沢の場合、自力がそこまで徹底される必要があったのである。その徹底ぶりを次に見てみたい。

六

清沢の発病の次第については次のごとく記されている。

二十七年一月十五日、嚴如上人遷化。同月二十九日、新築中の大師堂より出棺。七條畑地にて葬儀を執行せらる。此の月中旬より悪性感冒流行し、葬式後益々甚だしく、世人呼んで大谷風と稱す。嚴寒中の葬儀に参列したる者、及び拜觀者中之に罹りし者特に多かりし爲なり。徳永君は昨年末より感冒の氣味あり、大いに注意を要すべきに、亦た葬儀に参列し、

寒風中に停立十數時間に及び、爲に大谷風に感染して咳嗽頻繁たるにより、同人等は切に攝養せんことを注意せるも、採用せられず。³⁶

清沢は「元來蒲柳の質で」³⁷ あったようである（現在写真に写っている「小さく且つ瘦せた」³⁸ 清沢の姿も、そのことを想像させる）。この清沢が「一時は、火にかけたもの、鹽氣のあるものまでも避け、蕎麥粉を冷水に掻き回して、飢を凌³⁹」ぐほどの菜食主義を励行していたのである。しかも、こうした厳しい行は決して静寂のうちに遂行されたというわけではない。本山の財政困難が及ぼす教会上の危機を憂えて、二十四年秋以来、東奔西走し、このためにまた二十七年七月には炎天の中、伊勢二見浦で開催される仏教夏期講習会への出席をかねて「常盤笠を冠り、頭陀囊を懸け、野宿をもなす決心で、手製の蚊帳を携へ、書生を伴つて」⁴⁰ 聞法の行脚にも出ている。こうしてみると、清沢は発病以前、心身ともにぎりぎりのところで行っていたことになる。こうした状態で風邪がみであったところへ「寒風中に停立十數時間に及」べば、発病しない方が不思議であろう。清沢は結局このとき、一生の病を病むことになるのである。もう少し注意しておればと惜しまれようが、それが、そしてそれが回心以前の清沢の生き方を特徴づけていたもの（すなわち、自力を頼むということ）と深く関連していたものだと考えられる。清沢は病身の自己をも省みなかった。見方によっては、そのことは清沢の行が身命をも惜しまない捨身放

命の行であつたとも見える。だが、修行というものの目的が回心することにあるとするなら、清沢がそのときに採つた、わが身を無闇に死に追いやるような行法は決して理にかなつたものであつたとはいえないだろう。そこにはむしろ、「死をも恐れぬ」ということを逆手にとつたような、デモニッシュな、漫心した自己が隠されている。それは最も堅意地な自己である。清沢自身そんなかつての自己の有様を、発病の誘因について語りながら次のように回想している。

私のは肋膜炎や氣管支炎が遠因で、感冒の放任が原因となつてゐる様です。して私の感冒の放任と曰ふものは中々甚だしかつたです。先づ時日をいへば、凡そ半ヶ年、其の放任の有様を申せば、當時ある一種の行者氣取で居たものですから、常に魚肉の類を用ゐず、又藥などは一切用ゐるには及ばないと曰ふ勢でありましたけれども……親友から休養を勧められたから……休養しましたが、……其の效が見えない。尤も私は此の休養中ちつとも藥は用ゐなかつたのです。併しかくまで休養しても效がないとして見ると、藥も用ゐずに捨て置かれぬとの勸によりて、醫師の診察も受け、藥も用ゐる、魚肉の類も食することゝなりました。けれどもどうも一端心に思ひ込んだる意志に背く様の心持がして、何やら底氣味が悪くありました。

こう述べて、清沢は当時の彼自身について、「どうもあの時分の

私は、實に我慢の極點に達して居ました」と反省している⁽⁴⁾。この点に関して少し補足しておく、諸友の勸告で清沢が藥の服用を承知したとき、彼は「今までの徳永は、これで死亡した、此上は此屍骸は諸君の自由に任かませう」といったと述べられている⁽⁴⁾。しかしながら、清沢はそういつつ、「一端心に思ひ込んだる意志に背く様の心持がして、何やら底氣味が悪く」あつたのだから、實際はまだ自己に死んでおらなかつたということである。死を口にしながら死に切れずにいることは「實に我慢の極點」である。しかしこの我慢も、清沢においてついに最初の潰れを経験するときにやってくるのである。それが垂水における「明治廿七八年の養痾」のときである。このとき、清沢は「略ぼ自力の迷情を翻轉し得た」のであるが、そこに到達するまでには、以上述べきつたような自力の徹底的な遂行が清沢において実験されねばならなかつたのである。

(一九九一・十・三十一稿、未完)

注

- (1) 曉島敏・西村見曉編『清澤滿之全集』第七卷、法藏館、四七五—六頁。以下、『全集』第七卷、四七五—六頁の如く記す。
- (2) 西村見曉『清澤滿之先生』法藏館、昭和二十六年、七八—八一頁。
- (3) 西谷啓治も同様のことに言及している。(『清澤滿之先生と哲学』、『教化』一四、一九五二年、二二頁。)
- (4) 西村、前掲書、八二頁。
- (5) 清沢における「有限」「無限」の定義は以下に見られる。「宗教哲學骸骨講義」、『全集』第二巻、一一二頁。
なお、寺川俊昭は清沢の「無限」ないし「絶対」がヘーゲルから学び取られたものであるとともに、それが「阿弥陀」に通じる——なぜなら、「阿弥陀」は無限を意味するサンスクリット語の「アシター」であるから——ことも学び知っていただろうと述べている(『満之と大拙——宗教研究の一つの系譜』、『宗教研究』二八八号、一九九一年、四頁)。
- (6) 『宗教哲學骸骨』、『全集』第二巻、一一頁。同上、第一巻、三六六頁も参看のこと。
- (7) 『全集』第六巻、一四二頁。
- (8) 「自力門的」と「自力的」のここでの区別について明らかにしておく、前者は禅に典型的に見られる事柄に関係し、後者は初めから自己をどこまでも肯定しておいて、種々の意味でその自己の肥大化を図ろうとする人間的態度に関係する。いわゆる自力門では格別にその重要性が強調され、そしてそのためには修行に耐えうる自己が最初から前提されるから、その限り自力的である。禅が自力的と

いわれる主たる理由もここに存していよう。しかし、それは禅の一面を見たものにすぎない。なぜなら、自力門的行はすでに述べたように、「自己をわする」一行であるからである。それは自己否定の行なのである。しかし、自己を立てておいて、同時に自己を否定していくことは如何に可能であるか。ここに実は、今日まで伝えられてきた坐禅および参禅工夫の大きな意味があったと思われる。したがって自力門は自力的ではない。その到達点から見れば、却って他力的といえる。しかし自力門が自力門として、他力門から区別される別の側面も存しているように思われる。それは、とくに臨濟禅などにおいて顕著であるように、禅では「随处作主」とか「殺仏殺祖」というようなことがいわれ、一見自力的とも思えるような面が挙げられるからである。しかし、それは決して単に自力的ということではない。いってみれば、他力的な自力である。「元来、自力的宗教というものがあるべきでない。それこそ矛盾概念である」(西田幾多郎)。一般に自力門と呼ばれるものも、それが宗教的である限り、自力的であることとは似て非なるもの、本質的にはむしろその反対物であるといわれるべきであろう。

- (9) 西谷啓治、前掲論文、一五頁参照。
- (10) 「就學履歴概略」参照、『全集』第一巻、四八五頁。
- (11) 『全集』第一巻、五三九頁。
- (12) この点については、清沢の実母、徳永タキ子の影響も充分顧慮されるべきであろう。タキ子は「熱心な眞宗の信者で、常に聞法につとめ」ていたことが知られている(同前、五一七頁)。なお、西村、前掲書、二八九頁参照。
- (13) 『全集』第一巻、五九五頁。
- (14) 同右、五七九頁。

- (15) 以下、井上圓了『佛教活論序論』哲學書院、明治二十年、一四一—一九頁参照。平野威馬雄『伝円了』（草風社、昭和四九年）も参照。
- (16) 『全集』第三卷、六〇九頁。
- (17) 『全集』第一卷、五四八頁。
- (18) 清沢と井上とにおける、そうした自己の有り方の相違は、大学卒業後の清沢の活動が終始、宗門との関係の近いところでなされたのに比較して、井上の活躍がそれとは対照的に、宗門との関係を離れたところになされた違いとなって現われていると考えられる。
- (19) 『全集』第六卷、二二九—二三〇頁。
- (20) 清沢のそうした若き頃の自負心を彷彿させるエピソードが、村上專精によって伝えられている（『全集』第一卷、六三四—三五頁）。
- (21) 『全集』第二卷、五頁。
- (22) この点については、後年（明治三十五年）清沢自身によって次のように反省されている。「實は此の時『宗教哲学骸骨』出版時の考は未だ充分熟して居らぬもので、『骸骨』も人の注意を惹かぬで幸であつたが、誠に危険の時である。」（『全集』第三卷、七〇二頁）
- (23) しかし、清沢はそれをまづ、特殊な事情とも考えていなかったようにも思われる。「昨年（三十五年）でしたが師の話に、人の思想は、大抵一定の経路を踏むものと見えて、始は兎に角宗教を學問的に綜合して見ようなどの考の起るもので、自分の『骸骨』なども確かに其の産物の一例である。」（同上、七〇一—二頁）。
- (24) 西田幾多郎の場合については、拙稿「西田における回心の論理と事例」（『禪学研究』第六十九号）を参照。
- (25) 『全集』第三卷、六八〇頁。
- (26) 同右、六七八頁。
- (27) 同右、六八九頁。六八八頁も参照。
- (28) 同右、六九〇頁。
- (29) 同右、六八七—八頁。
- (30) 同右、五二五頁。
- (31) 同右、七三四—五頁。
- (32) 同右、七三六頁参照。
- (33) 同右、六八九頁。
- (34) 同右、七〇一頁。
- (35) 前者の面および後者の面に関係して、それぞれ次のように言われている。
- 「先生は之れ迄は理論の上にて佛教を研究せんとして居られましたが、當時京都中學に加藤法城と云ふ人が居られて、大變有難い人でありましたが、先生大いに此の人に感ぜられ、一方佛教は理窟にあらざ、學問的に求む可きものに非ずして、實際實踐窮行的でなければならぬと知られたと見えまして、今迄知識の方面に求められたものを、今や一變して實行に求めらるゝに至つたのであつた。」（『全集』第三卷、六八八頁）
- 「師は毎度『實驗は面白き事である。實驗によりて證明せらるゝ事ほど確實で、且つ人に納得させ易きものは無い。』と云はれ、種々の事を実験されたらしい。……師が曾て一枚齒の木履を穿ち墨染の衣を着して、曉夙く本山に參詣せられるのも、肉食を廢して日を送られたるも、皆な實驗上聖道諸家の高僧の行状を研究せられたるものなるは云ふまでもなし。」（同右、七〇五頁）
- なお、『宗教哲学骸骨』中にすでに自力的修養面の影響が現われていると仮定するならば、そこにおいて随所に見られる自力門・他

力門に関する叙述が、清沢という他人門の人の筆になるにもかかわらず、比較的公平に取り扱われている点に、そのことを読み取って
もよいのかもしれない。

- (36) 『全集』第三卷、七五〇頁。
- (37) 井上豊忠「我清澤師」、『精神界』第四卷第二号、四〇頁。
- (38) 『全集』第三卷、七三四頁。
- (39) 井上、前掲書、同頁。
- (40) 『全集』第三卷、七三〇頁。
- (41) 上記の引用とも、『全集』第五卷、一七七頁。
- (42) 井上、前掲書、同頁。