

〈信の契機〉——清沢満之の「精神主義」を読み解く——

長谷川徹

はじめに

明治期の知的エリートとして西洋哲学を早くに受容したことで知られる清沢満之（一八六三—一九〇三）は、浄土真宗（真宗大谷派）の仏教者である。明治という激動の価値変容期にあって、仏教という旧時代の〈価値観〉へ近代的な根柢を与えようとした稀有な存在であり、それまでの『教行信証』重視の真宗教学にあって禁書であった『歎異抄』に光を当て、仏教界のみならず思想界にも甚大な影響を及ぼした人物である。「それを現代に見られるように一般に開放し、高い評価を得るに至らせるには近代信仰の樹立

者・清沢満之を必要としたのである。清沢満之なくしては近現代の『歎異抄』・親鸞評価はありえないといつても決して過言ではない⁽¹⁾といつた贅辞は、近年の再評価でますます増えてきている。またその生涯を宗門に限定されなければ、日本の近代哲学・思想界において西田幾多郎以前に世界的存在になつたであろうとも言わわれている。清沢は、東西の思潮・文化を広く自己の内に展開し突きあわせるなかで、その思想の初発においては自力修養的な側面を持ちながらも、それらを徹底的に突き詰めた結果、自己無能の限界性に行き着き、やがて内観的な道筋を辿るなかで〈信の契機〉を見出していくのである。

初期の代表的著作『宗教哲学骸骨』などで試みたことは、

今村仁司が指摘したように「仏教の伝統的な『縁起論』を、近代用語の無限と有限の二語のなかにまとめるという驚くべき構想」⁽³⁾であった。しかし、その後のいわゆる「精神主義」時代までには、清沢は学的な究理の徒から、内観自省の宗教人としての生き方を強めていく。⁽⁴⁾しかしながら、彼が掲げた内観省察の修養を旨とする「精神主義」という問い合わせじたい、いわゆる天台本覚論的な「煩惱即菩提」や、彼の宗派を特徴付ける「他力廻向」といった「超越—信」の伝統的な自明性に抗いながら、いかにも「近代の超克」として提出されたところの「信の契機」であった。

本稿は、そうした近代自己における「信の契機」としての「精神主義」を、一連の「精神主義」テクストに内在する仕方で考究するものである。

一、「信の契機」——闇愚無能の自覚

近年多角的な検証がなされてきている「精神主義」は、清沢がその最晩期に内観省察を自らの求道生活の実践しながら編み上げていった修道である。そこでは、「修養の方法如何。曰く、須らく自己を省察すべし」⁽⁵⁾（『臘扇記』）と宣揚され、「内観を盛にして、自己の立脚地を省察せば、我等の第一に感知する所は、自己の闇愚無能、所謂罪惡生

死の凡夫であると云ふこと」（「精神主義」その二、第四回）だと述べられている。それは実際生活における幾多の挫折から省みて、自己にとつてままならない「外物」や「他人」に拘泥してしまうような自己を、「闇愚無能」「罪惡生死の凡夫」と覺知することである。そして究極には、そうした峻厳な「内観」「省察」を契機として、自己を超えるものとしての「絶対他力」への「信」が切りひらかれること、また成り立つことを企図するものであった。

清沢の弟子の曾我量深は、清沢晩年の談話として、「我が精神主義を唱へて、諸方の高教誠に感謝の至に堪へぬことであるけれども、我々は何等をも主張するのでなく唯だ自己の罪悪と無能とを懺悔して、如來の御前にひれ伏す許りである。要は慚愧の表白に外ならぬ。」⁽⁶⁾という真率な吐露を伝えている。そうした境地はまた、宗祖親鸞の、殊に『歎異抄』への思想的沈潛を契機とするものでもあった。親鸞の宗教において特徴的なのは、自らの罪悪・罪業に対する痛切なる自認・自覺のあることであろう。三木清によれば、親鸞の文章には「人間性の深い自覺」の裏打ちがある⁽⁷⁾。とすればその罪悪・罪業とは自己の「人間性」の内実に関わるものとして認識されているものである。

「精神主義」を論じた文章には、そうした（人間性の内実としての）罪業意識・悪人意識の痛切さ、その懺悔・告白

は、親鸞の文章に比すれば一見希薄のようにも思える。

「精神主義」はそうした意味での罪惡意識を問題の所在としながらも、まずは處世上において、ままならない〈外物他人〉の、精神内における如意・不如意論を問題の焦点とするものだからである。それは雑誌『精神界』所収の第一論文「精神主義」の冒頭すでに明言されていたことであつた。

吾人の世に在るや、必ず一の完全なる立脚地なかるべからず。若し之なくして、世に処し、事を為さむとするは、恰も浮雲の上に立ちて技芸を演せむとするもの、如く、其転覆を免る、能はざること言を待たざるなり。然らば、吾人は如何にして處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外ある能はざるべし。〔中略〕吾人は只此の如き無限者に接せざれば、処世に於ける完全なる立脚地ある能はざることを云ふのみ。而して此の如き立脚地を得たる精神の発達する條路、之を名けて精神主義と云ふ。〔精神主義〕

「精神主義」は、自己が現に「世に在る」ことを前提とするところから説かれている。すなわちそれは「處世」として意識されている。「處世」とは、「世に処し、事を為さむ」とすることであり、その営みは「處世に於ける完全なる立脚地」なくしては「転覆」しかねないものであるとい

う。したがつて「精神主義」が得ようとする「處世に於ける完全なる立脚地」とは、「世に処し、事を為さむ」とするにあたつて、「転覆」の要因である「外物を追ひ他人に従ひて、為に煩悶憂苦すること」（同）から解脱せしめるものでなければならない。しかしながらそれは、精神修養的ではあれ、単なる実際的處世術などではない。清沢がまず目を向けている「世に処し、事を為さむ」とすることは、とかく〈外物他人〉にとらわれ、絆されがちなわれわれ人間存在のありようにおいてなされるものである。ゆえにその「転覆」とは、いわば有限存在としての人間に限界づけられた「處世」上の不可避の事態として了解されている。「精神主義」における内観省察とは、そうした〈外物他人〉に阿諛追従しがちな自己のありようを照らし出す営みである。清沢は明治初期の知的エリートとして世に立ちながら、やがて宗門改革運動に挫折し、妻子にも先立られ、志半ばで重い病に臥し若年に没した。清沢自身「世に処し、事を為さむ」とするうえで多くの「煩悶憂苦」があつたことは十分にうかがえる。こうした清沢自身のその〈信の契機〉を、「精神主義」のどこに見出しうるであろうか。それはまた、いわゆる〈機の深信〉の機縁をどこに見出せるかという問題でもある。

三木清がそう看破していたように、親鸞の仏教において

〈機の深信〉は、〈死〉（無常）によつてよりも、「罪惡深重の凡夫」であるといふ罪業の意識がそれを促すものであつた。自己の精神内にいかに充足しようとすれども「罪惡深重の凡夫」にあつては、それは容易に転覆しかねないものであつた。三木によれば〈機の自覺〉とは、自己の心が「まゝ」ころになることだとされ、すなわち「我れを去つて、絶対的なものに任せきる」あり方であるといふ。しかしそれは同時に、「まことの心になるといふことは如何に困難であるか。自己を懺悔する言葉のうちに如何に容易に他に対して却つて自己を誇示する心が忍び込み、また如何に容易に罪に対しても却つて自己^{〔10〕}を甘やかす心が潜み入ることであるか」といつた〈無私〉〈無我〉の困難さ、不可能性に向かうことでもあつた。

自己の心は「罪惡深重の凡夫」という自覺において、いわゆる〈我執〉の不如意さとして立ち現れてくる。そうした〈我執〉の不如意さにこそ人間存在の切実さがあるのだとすれば、「精神主義」においても、「外物」や「他人」のままならなさに懊惱する様は、自己の煩惱に搦めとられる「闇愚無能」のありようとして、畢竟そのまま自己無能の感を呼び起こす契機でありうるはずである。それは、自己の嚴然たる有限性を察知する〈機の自覺〉へと至る筋道にほかならないだろう。

「精神主義」においては、「外物」は不如意なるものであるとされ、それに対する内なる精神は如意なるものとされる。のみならず「精神内に充足を求むる」（精神主義）限りにおいて、『維摩經』に「隨其心淨則仏土淨」とあるごとく、「外物」もまた「精神の模様に従ひ自由に之を変転せしめ得べき」（同）ものであるとされている。つまり、ここでは自己のほかならぬ拠りどころとしての「精神（内）」が、そこに「充足」しうるだけの内実を持つものとされているのである。だとすれば、それはまたいかなる根拠をして「充足」可能であるのだろうか。それは根源的な問いに立ち返つて言えば、「精神主義」の〈信の契機〉あるいは〈超越の契機〉はどこにあるだろうか、ということである。

二、我以外の物事を當てにせぬこと

「精神主義」は、内觀省察によつて「外物を追ひ他人に従ひて、為に煩惱憂苦すること」からの脱却を実行していくものである。つまりそれは、「我以外の物事を當てにせぬこと」という心得を持つことによつて種々の苦惱から離脱するものであると清沢は述べる。

我以外の物事を當てにせねば、世の中に何が起らうと

も、決して心配はない、我以外の物事を當にして居る間は決して苦惱を脱却することは出来ない。(「我以外の物事を當てにせぬこと」)

ここで「我」と対置されている「我以外の物事」とは、自己を感じしめる「外物」や「他人」である。しかし三木清の論旨においても見たように、本来「我」とは、いわゆる〈我執〉の自己として見るかぎり、まさに不如意なる〈私心〉として〈去〉らなければならぬものであつた。それは「精神」こそ如意なるものとする「精神主義」においても同様のはずである。とすれば、それはやはり〈我執〉とは異なる「我」でなければならぬだろう。

だがさらに、「我以外の物事を當てにせぬこと」と、ほかならぬ「我」に立脚することを言いながら、同時に次のようにも言う点に注意しなければならない。

全体私共人間が苦しんだり、悲しんだりするのは、つまり自分と云ふ者を大事がつて居るからである。自分をないものにしたならば苦みも悲みもない筈である。

(「自ら悔る自ら重する」と云ふ事)

ここでは、「自分をないものに」することが苦惱を脱する方途とされているのである。

以上のことを確認したうえで、「我以外の物事を當てにせぬこと」すなわち逆から言えば、「我」のみを「當てに

する」ことについて、當てにされる「我」と、「ないもの」にされるべき「自分」との連関が整理され、いかにして両者が矛盾なく定立するかが問わねばならないだろう。再び清沢の理路を辿れば、清沢は先の論文「我以外の物事を當てにせぬこと」で、「我以外の物事を當てにせぬこと」—すなわち「我」を「當てにする」ことは、畢竟、自己の主觀の限りにおいて「信する」ことであるとも言う。「当にすると云ふ言葉はあれども、其意味は信すると云ふと同じ事である」と。そこでは、「信する」という事態は、〈外物他人〉を根拠にしてその確かさに依拠する(当てにする)あり方とは異なり、客觀上の絶対性や信憑性、事実性・妥当性にかかるらず、ただ対象に主觀的・内在的に信拠して初めて成立する、いわば自己目的的な事態として了解されている。

信すると云へば、我方のみのおもはくでありて、其が彼の方即ち客觀上とか事實上とかでは、どうあらうと、其は頓着しないのである。(中略)無限の如來の客觀的實在は兎あれ角あれ、其如來の大悲の實現を我等は決して我等の信念以外に感することは出来ぬ。我等にとりては信の一念の外には如來はないのである。(同)

つまりここでは、「我」を「當てにする」とは、その主觀の限りにおいて「如來」へ帰依することと同義になつて

いる。當てにされ信じられている「我」の背後に「無限の如來」が感覺されており、その限りにおいて「我」は當てにされうるということである。論を逆から述れば、「其如來の大悲の實現を我等は決して我等の信念以外に感することは出来ぬ」のであるから、ほかならぬ「我」の「信の一念」を指いては〈外物他人〉はおろか「我」もまた當てにならないことだろう。すなわち先の「自分をないものにすること」とは、畢竟「如來」への「我」の「信の一念」における帰依であることが義解されよう。

自己の小欲小我を滅して、如來の大願、如來の大心に歸入せよとは、釈尊一代の説教にして、龍樹天親、其他の高僧知識の教はこれ已外にはないのである。
(自ら侮る自ら重すると云ふ事)

懸案事項であつた不如意なるあり方としての「我」とは、そうした自己を「無限の如來」へと歸入せしめねばならない「我」のあり方であり、「如來の大悲」を未だ感得しない「我」とは、〈外物他人〉から搖動されざるをえない「小我」にほかならない。「我」の「信の一念」において「小我」を去り、「絶対無限者」たる「如來」に乗託した「我」は、「我」でありながら「すかすかと如來の心の儘に切り開きがついて行く」(同)のだという。つまりそこでは、「我」の「精神」は「如來の心の儘」であるかのごと

く「切り開き」がつく、如意なるものとされるのである。ここにおいて「精神主義」の「精神」はその自由を得ることになる。「外物」もまた「精神の模様に従ひ自由に之を変転せしめ得べき」ものとなる。「我以外の物事を當てにせぬこと」すなわち「我」の主觀の限りにおいて「信する」こととは、「自分」を「ないもの」にするかのごとく「如來の心の儘」になることだと、ひとまずは理解できよう。

三、他人を信ずるといふこと

「精神主義」は〈外物他人〉に繫縛されるあり方から目覚め、何よりもまず「我」の「信の一念」を確立するものであつたことは以上の通りである。「我以外の物事を當てにせぬこと」は、「我」の主觀の限りにおいて「信する」ことであつた。しかし、にもかかわらずそうした「我」の「信の一念」の確立、「自家の確立」(精神主義)は必ずしも自己のみを基礎に築かれるものではないという。清沢は「他人を信するといふこと」の深い意義を問題にするなかで以下のように述べている。

凡そ我々が世に立つに当つて、最も大切なことは、我々の精神の基礎を定むることである。(中略)さらば其基礎とは何であるか。それは財産でもない、権勢で

もない、地位でもない、学識でもない、一個の至誠の心である。〔中略〕今、他人を信ずるといふことは、この至誠の心を他人の上に認めるといふことである。他人

の心の上に、この大盤石よりも堅固なる至誠の精神を見つけるといふことである。(「信するは力なり」)

「精神の基礎を定むること」とあるが、それは「精神主義」の緒言に述べられていた「廻世に於ける完全なる立脚地」を獲得することに相当するものであろう。そのうえで「精神の基礎」とは「一個の至誠の心」であり、「他人を信すこと」とは、その「至誠の心を他人の上に認めること」であることが確認される。「我々が他人を信ずるとき、我々が我精神の基礎が、一層広く且つ固くなつたことを感ずる」(同)のだという。「我」の「信の一念」の確立、すなわち「自家の確立」は、「外物他人」を當てにせず自己の心の内に「如來」(絶対無限者)を感じることにおいて可能となるものであった。そうした「精神主義」の要件と、ここで言われている「他人を信ずるといふこと」において「精神の基礎」たる「至誠の心」が發見・涵養され、また確立されてくるという事態はどのように整理されるだろうか。しかも、「精神の基礎」はただに「一個の至誠の心」として「他人」にも認められうるというのではない。むしろ、「至誠の心を他人の上に認めるといふこと」において

「精神の基礎」が定まる——ということであるかのように言われているのである。

清沢はなぜ「他人を信するといふこと」が「至誠の心を他人の上に認めるといふこと」であるのかについて以下のようによく説明づけている。まず、「外物他人」という外的根拠を当てにし、それに左右されるかたちで起ころる信・不信はなお「にせいつはりの信」だとし、「にせいつはりの信」の出て来るのは、我々が常に他人の表面にばかり着目して、其奥底を忘れて居るから」(傍論論者)だとして、「其本体」を観よと言ふ。

我々が眞実の信に到達せやうとするには、この奥底の本体を見つけねばならぬ、この本体といふのは、外のものではない、即ち絶対といひ、無限といひ、光明といはる、所のものである。

我々は此絶対的無限の光明を忘れてはならぬ。この光明に着目せねばならぬ。この光明は限りなき至誠である故、之に着目するとき、我々はこの光明を信知して之によりかゝり、之に入りて安住することができる、この光明に入りて之に安住するとき、我々は世界の一切の事物の中に、この光明のあらはる、を認めることができる。(「信するは力なり」)

他人の「奥底の本体」とはすなわち「絶対的無限の光

明」だということであり、それに着目するとき、はじめて「にせいつはりの信」でない「眞実の信」に到ることができるのだというのである。それは取りも直さず「我」の「信の一念」が確立するということ、「精神の基礎」が定まるということである。そして、「この光明は限りなき至誠である」とあるように、「至誠の心」とは、もと「絶対的無限の光明」であり、他人の心の「奥底」にはそれぞれに「一個の至誠の心」が「絶対的無限の光明」の現われ／顯われとして確認しうるのだということである。ゆえに、「他人を信ずるといふこと」は、「絶対的無限の光明」の現われ／顯われとしての「一個の至誠の心」を「他人の上に認めるといふこと」にほかならないのである。かつまた、「他人を信ずるといふこと」は「絶対的無限の光明」を「信知」することであり、よつて「精神の基礎」は一層固まつてくるというのである。

しかしながら改めて確認すれば、この「絶対的無限の光明」を「信知」するということは、〈外物他人〉よりもまず、「自家の確立を先要とする」ことにおいて「絶対無限者」に接し「充足を求むる」べく順序立てしたものであった。しかし、「絶対的無限の光明」ないし「絶対無限者」それじたいは、自己を超えて「世界の一切の事物の中に、この光明のあらはるゝを認めることができる」ものである。

論文「精神主義」の冒頭に置かれた「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、内とも限るべからず、外とも限るべからざればなり。」という言明は、いまここに敷衍すれば、「内」に「外」に、「世界の一切の事物の中」

の基礎」を定むるうえでの、そうした自他の序列は、清沢が「精神主義」において第一の肝要として述べ立てていたことである。

精神主義は決して利己一偏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、只自家の立脚をだも確めずして、先づ他人の立脚を認めんとするの不當なるを信じ、自家の立脚だに確乎たらしむるを得ば、以て之を人に移し得べきことを信じ、勉めて自家の確立を先要とするが精神主義の取る所の順序なり。(精神主義)

その意味では「精神主義」とは、〈外物他人〉よりもまず、「自家の確立を先要とする」ことにおいて「絶対無限者」に接し「充足を求むる」べく順序立てしたものであつた。しかし、「絶対的無限の光明」ないし「絶対無限者」それじたいは、自己を超えて「世界の一切の事物の中に、この光明のあらはるゝを認めることができる」ものである。

に、ともに「絶対的無限の光明」が「本体」として現われ／顕われていることを示すものもあるだろう。

四、吾人の根本的成立——万物一体の真理

以上のことまとめれば、「絶対無限者」に接する「走路」としては、内観省察によつて「自家の確立を先要とする」が、「絶対的無限の光明」は、他者をも含む「世界の一切の事物の中に」わたつてゐることを信知せよということになるだろう。そのことは、仏教的縁起論の哲学的解釈である「万物一体の真理」として、次のように言われてゐる。

宇宙間に存在する千万無量の物体が、決して各個別々に独立自存するものにあらずして、互に相依り相待ちて、一組織体を成ずるものなることを表示するものなり。(万物一体)

それは、自己が〈外物他人〉と相依相待して、「千万無量の物体」として組織される「絶対無限」のなかに包摂されてあるということである。さらに、自己と〈外物他人〉が「万物一体の真理」によつて互いに関係しあつてゐることは、「道徳問題」におけるその「基礎」として、次のように論述されている。

道徳の基礎は自己である、〔中略〕其行動の全体が即

ち道徳である、然るに此の如く自己が他の人物と相対する上に於て、自他差別の精神を根本とする時は、吾人は到底苦痛を脱離することは出来ない、何となれば、自他の差別を根本とする時は、吾人は到底其間に利害を異にするの念を脱却する能はざるからである、公徳が実行せられ難きは、此故である、我が痛痒に關せない、我が利益でない、夫を我が其責に任じなければならぬ、苦しきことである、苦しきことは避けざらんと欲するも、得られない、此では終に公徳の基礎は確立せられない、

吾人は自他差別の念を忘却せねばならぬ、吾人は彼我同体の念に安住せねばならぬ、抑吾人は他の人物と自他相対して其差別ありと雖ども、此差別は決して根本的の差別ではない、彼我共に平等なる本体の上に存するものである、此が公徳の基礎である(「公徳問題の基礎」)

ここでは、「自他差別の念」ではなく、「彼我同体の念」が「公徳の基礎」となるものであるとされてゐる。それは、それが「吾人は他の人物と自他相対して其差別ありと雖ども、此差別は決して根本的の差別ではない、彼我共に平等なる本体の上に存するもの」であるという、「吾人」の本源的な様相だからである。ゆえに、自己と〈外物他人〉が

相関しあうなかで、「公徳の基礎は彼我同体の自覚でなければならぬ」（同）というのである。「万物一体の真理」において、「限りなき至誠」である「絶対的無限の光明」は、「自他差別」を超えて、それぞれの心の奥底に「一個の至誠の心」として平等に働いているということである。だから「平等なる本体」すなわち「絶対的無限の光明」を信知することとは、そのような「彼我同体」「万物一体」のありようを覺知することにほかならないのである。

清沢はそうした「彼我同体」の自覚が、まずもつて自己内省により明察されるものであることを繰り返し説いてい。る。『「自己を省察せよ』』とは、古聖の吾人に遺せる不磨の金訓なり、自己を知るものは能く他を知ることを得るも、自己を知らざるものは決して他を知る能はざるなり』（本位本分の自覚）と。すなわち内観省察によつて自覚されるのは、次のような「外物と相関係して離れざる自己」というその「本位本分」である。

而して其自己を知ると云ふは、決して外物を離れたる自己を知ると云ふにあらず、常に外物と相関係して離れざる自己を知るを云ふなり、蓋し外物を離れたる自己は、是れ一個の妄想にして、全く其実なきものなり（同）

「常に外物と相関係して離れざる自己」を知り、各々の奥底の「一個の至誠の心」を通じて「万物一体の真理」を覺知すること。かつて、「絶対的無限の光明」に乘托する「我」は「如來の心の儘」にあつたように、「限りなき至誠」としての「如來の大悲」が、自他彼我のなかにともに現前していることを信知すること。「精神主義」における〈自覚〉と〈信〉とはそのような諸相を持つて〈超越の契機〉を示していると言えよう。

ところで、そうした「彼我同体」の自覚は、むろん〈外物他人〉ではなく、ほかならぬ「絶対的無限の光明」を信知する「我」においてなざるといふことに変わりはない。とすれば、「絶対的無限の光明」を信知するという〈信の契機〉としては、むしろ〈處世〉上のさまざま不如意に直面せざるをえないような人間存在の本源的な「転覆」可能性を導因として、自己がその有限性に突き当たり、「自己」の罪悪と無能とを懺悔して、如來の御前にひれ伏すこと、そうした「條路」こそが、〈機の深信〉へと至らしめるものとなるはずである。清沢の言う「慚愧の表白」とは、まさに「自己の罪悪と無能」の「懺悔」にほかならないだろう。第一節で、「精神主義」論には、罪業意識の懺悔・告白が親鸞の文章に比すれば希薄にも見えるとしたが、「精神主義」においても、「絶対的無限の光明」を信知すると

いう〈信の契機〉の核には、そうした「慚愧の表白」が確認できよう。

先に見た「万物一体」論では、「罪惡の感覺」を「吾人々性の至奥より発する至深の苦痛」とし、それが「やがて解脱の見地を惹起する」とも述べている。また「公徳問題の基礎」でも、「自分には確に其実験がある」として「倫理道德」が実行できないことによる苦痛を認めていた。ここでさらに問えば、「精神主義」において「解脱の見地を惹起」し、〈機の深信〉を促すものとしての「罪惡の感覺」とは、どのような「罪惡の感覺」を言うのだろうか。あるいは「闇愚無能」の自覚とは、どのようなことを「闇愚無能」と自覚することなのだろうか。清沢によれば、「宗教の対象」となるような自己の「闇愚無能」のありようは、身近に起こる経験の省察によつて知られるという。

我々が道を行く時に、遠方ばかり見て居つたならば、或は躊躇、或は倒れ、或は難儀なところへ陥るやうなことができる。それ故、我々は先づ自分の脚もとに気をつけねばならぬ。(二念)

こう述べたうえで清沢は、だからこそ「堅固なる現在の基礎」が必要であるというのであるが、そうした「堅固なる現在の基礎」の上に立脚しない「脚もと」とは、まさに「闇愚無能」の覚束なさとして捉えられよう。それは「吾

人か目前に経験する所」として次のとく論じられる。

宗教は吾人をして、吾人の根本的成立に有限無限の両面あることを信知せしむるものなり。而して之が対象は、吾人か目前に経験する所にあり。〔中略〕

信仰は吾人の自覚なり。吾人か吾人の根本的成立を自覚するもの、之を是れ宗教の信仰と云ふ。それは宗教の信仰は吾人の行動意念に於て自由と不自由との両分あることを自覚するにあり。即ち吾人が事に当りて、事には必ず成功と失敗との結果あることを自覚し、失敗に驚かず、成功に傲らざるはこれ宗教の信仰の深味の存するところなり。

而して事に当りて成功と失敗とあるは吾人の常に経験する所にあらずや。吾人の行動意念に自由と不自由とあることも、亦吾人の不斷に経験する所にあらずや。然れど則ち吾人か安住を得る能はざるは、此の如き経験を省察して、之を吾人の根本的成立に対照せざるにあり。則ち知るべし、宗教の対象は常に吾人の目前にあるも、吾人の信念を確定する能はざるは、此対象を省察して、其根本を明にせざることを。(宗教は目前にあり)

「宗教の対象」とはすなわち、目前にある「此の如き経験」である。この「経験」(対象)を「省察」することが、

われわれの「根本的成立」を「明に」し、また「自覚」を可能にするのである。そしてここで確認されたように、われわれの目前で日常的に経験される「此の如き経験」、すなわち事に当たつて成功と失敗とに一喜一憂する様が、自己を困惑させ懊惱せしめる「闇愚無能」のありようであり、それは畢竟「吾人の根本的成立」なのであって、それこそが「宗教の対象」だということである。

それはまた「宗教の対象」である限り、まずもつて救済の対象でもあるべきはずのものである。そうした経緯を辿つて、「闇愚無能」の自己が救済対象の〈機〉として自覚されてくるのである。さらに言えば、「則ち知るべし、宗教の対象は常に吾人の目前にあるも、吾人の信念を確定する能はざるは、此対象を省察して、其根本を明にせざることを」ということは、われわれはそもそも「宗教の対象」を前にしながらも「此対象を省察して、其根本を明にせざる」ような「闇愚無能」の有限存在なのであり、むしろ「信念を確定する能はざる」自己について、「吾人々性の至奥より発する至深の苦痛」をもつてその「罪悪」を自覚するとき、「吾人の根本的成立」が信知されてくるという「条路」が理解できるだろう。

五、精神の発達する条路としての「精神主義」

「精神主義」では、〈外物他人〉に「煩悶憂苦」させられるところに生じる〈煩惱〉が問題にされ、清沢はそのような〈煩惱〉を「精神主義」によつて「妄念」と信じ「解脱」することを説く。だが前節までに見てきた〈信の契機〉とは、精神修養において間断なく挫折しつづけ、まさにそうした〈煩惱〉に「煩悶憂苦」せざるをえない自己の（精神の）ありようそのものを人間存在の有限性として自覚することにおいて、「懺悔」（慚愧の表白）から「解脱の見地」へ至るという「条路」のことであつた。

「精神主義」はそうした〈煩惱〉から自由であるべく勉めるものだが、〈外物他人〉が「精神の模様に従ひ自由に之を変転せしめ得べき」ものであるとすることは、單に「精神」の無条件の「自由」を意味するのではない。清沢は、われわれの「精神」はそもそも「動きづめに動いて居る、変りづめに變つて居る」（「一念」）ものであると述べ、こうした変動は自己の「精神」を困惑させ動搖せしめるものであると指摘する。そして、そのような「変動少しもやまぬ精神に対し、我々は如何にしたならば、不变不動の立場をあたへることができるであらうか」（同）と問う、

次のように解答する。

我々の精神が、常に変動する所のものに憑りて居れば、我々の精神も変動する。我々の精神にして、全く変動せぬ所のものに憑つて居れば、我々の精神も変動せぬ。然るに此世に於ける相対有限の事物は、悉く変動する。随つて此相対有限の事物によりて、成り立つ所の種々の普通の智識や感情や意志などは、皆凡て変動する。それ故に我々は、我々の現在の一念をして、極めて確固たるものとなさうと思はば、是非とも、相対有限の事物をたよりにしてはならぬ。又その相対有限の事物によりて成り立てる普通の智識や感情や意志などをたよりにしてはならぬ。猶一步をすゝめて絶対無限に接せねばならぬ。即ちこの差別界の本体たる平等の絶対無限を見つけねばならぬ。我々の精神にしてこの本体を見つけ来つたならば、この本体は、唯一であり、不变である故、この本体を見、この本体に接したる我的一念は、また決して變るといふことはない。

(同)

「一念」「我の一念」において「絶対無限」と向きあつてゐるかどうかによるというのである。「絶対無限」に接する限り「如何に心は動くとも、我々は此現在一念の堅固なる土台にたつて動き、如何に精神は働くとも、我々は此現在一念の金剛の如き地盤にたつて働く、外界の誘惑は、猛火の如く我を襲ひ来るとも、我は迷さる、ことはない。」(同) というのである。「精神の模様」は、「常に寂靜なる安住処にたちて、而も其上で自由自在の働くを為し、苦みなく悩みなく自分の事業を努むることができる」(同) こととなる。

だが、「堅固なる現在の基礎」として、絶えまなく揺れ動く「現在の一念」が「金剛の如く堅固なる一念の信」となるためには、それが止むことなく変していく「一トおもひ」(同) であるゆえに、不变不動の「本体」に接していなければならぬが、それはその「本体」の姿ありようを正しく理解し得心することでなければならないという。改めて確認すれば、清沢が「精神主義」において繰り返し説く「絶対無限」の根本のありようとは、すなわち「彼我同體」「万物一体」のありようであるが、にもかかわらず「絶対無限」は「万物一体」として「彼我」に「平等の絶対無限」でありながら、それは自他差別の有限界あるいは変動する「精神」にまつたく「融即」するものとしてあると

いう。

但し此絶対無限の体は、遠く相対有限の事物を離れて存するものではない、波が水にはなれぬ如く、鏡の上の花の影が、鏡の面をはなれぬ如く、この体は、差別の事物と融即して存するものである、決して之を隔離することはできぬ。それ故、我々の精神が、この体を見とめるのも、この差別に融即して見とめるのである。随つて我々の精神に於いても、変り動く所の精神の中に融即して、この不变不動の一念を得るのである。決して変動する精神を、全く打ち滅ぼして、この一念を得るのではない。それ故に我々の精神は、全く不变不動の冷灰枯木の如くなるのではない、常に変り、常に動き、常にはたらきながら、而も其中に不变不動の「落ちつき」を得るのである。(同)

我々の「精神」が「絶対無限の体」に、それが畢竟「相対有限の事物」の「差別に融即して」いるものと「見とめる」仕方で接し向きあつていれば、「精神」はなお「変動」しながらも、そこに「不变不動」の「落ちつき」が「融即」するのである。そもそも「精神」はたえず転じ移つて「変動少しもやまぬ」ものであるから、いわば生のままの「一念」では「外事外物の襲撃」(同)に迷惑せしめられ、「堅固なる現在の基礎」たりえない。しかして

「絶対無限」が「相対有限の事物を離れて存するものではない」とすれば、そうしたわれわれの「精神」の「変動少しもやまぬ」ありようをすら離れてあるものではないということになる。とすればすなわち、「精神」が「常に変り、常に動き、常にはたらきながら、而も其中に不变不動の『落ちつき』を得る」ということは、その「精神」の本体たる「絶対無限」のありようそのものが、「不变不動」ながらも「冷灰枯木の如くなる」ものではなく、「相対有限の事物」の「常に変り、常に動き、常にはたらく」ありよう「融即」するものとして、「彼我同体」の有機組織的なありようをして働いているということである。また、それこそが「万物一体の真理」とされる由縁にほかならないだろう。

変移変転し続ける「現在の一念」に「不变不動の立場」を与えるためには、そのような「絶対無限」の根本的ありようを正しく覚知する「正念」によつて「絶対無限」に接していなければならぬ。「正念」とは、自他彼我の有限存在に尊卑貴賤等の格差を認める「隔歴差別の妄念」と対立するものである。

然るに真正の道徳は決して此の如き隔歴差別の妄念より生するものにあらず、万物一体の真理に基ける平穎無碍の正念より起るべきものなり。而して此の如き

正念の本体は是れ阿弥陀仏なり。阿弥陀仏の一心正念より出づる徳音に促されて、吾人に一心正念の發動するもの、是れ即ち宗教の真髓なり、道徳の源泉なり。

(「万物一体」)

「自己」の云為能力のみを以て道徳を作せんとする」(同) ような、「自己」を有為有能のものとする見方は、「隔離差別の妄念」より生ずるのであつて、有限存在はすべてがみな「彼我同体」であるというなら、その根源的な能力においては等しく無能であるほかはない。自他一切がともに、精神修養に挫折し、「吾人々性の至奥より發する至深の苦痛」を感じて「煩悶憂苦」せざるをえないとすれば、「万物一體の真理に基ける平等無碍の正念」は得られないであろう。

清沢の「精神主義」の近代性は(それはもと親鸞におけるものでもあろうが)、およそただ「念佛」すれば往生できるといふものから、それは「正念」として正しくわれわれの根本的なありようを省察し自覺する「一念」でなければならぬ、としたところにも顕れていよう。そして、清沢自身日々の精神修養において間断なく挫折しつづけるあり方において、いわば「正念」からの脱落・逸脱として痛感される「変動少しもやまぬ」べき「精神」のありようを省察しながら、まさにそうした自己の有限無能の自覺を動因として、まさに出来事の数々である。

て、なおも「正念」すなわち「絶対無限」へ向きあうべく、不斷の「修養」へと「懺悔」は深まっていくのである。そうした回路を持つ修道こそ、「精神の発達する條路」としての「精神主義」である。^{〔1〕}〈有限無限〉〈如意不如意〉の関係のありようを精察し、なおかつ〈外物他人〉を不如意のものと、あるいは「彼我同体」とは思い知りえないと痛感・閉口しおわったとき、「絶対無限」に絶対服従しうる契機が生じるのであつて、自己の有限無能を自覺するという仕方でしか「絶対無限」は現成しないことである。^{〔2〕}「精神主義」の〈信の契機〉とは、以上のような理路の構えを持つものであると理解できるのである。

注

(1) 藤井淳「近代日本の『光』と『影』」—夏目漱石と清沢満之」(『文学』岩波書店、平成十三年三、四月号)。

(2) 宗門外で清沢の影響を受けた同時代の人物としては、綱島梁川、幸徳秋水、西田幾多郎などが代表的である。

(3) 傍点原文。今村仁司『清沢満之の思想』(人文書院、平成十五年)。

(4) その間の事情としてよく知られているのは宗門改革運動の挫折、本山からの除名処分、肺結核などのままならぬながら、まさにそうした自己の有限無能の自覺を動因とし

(5) 清沢とその弟子らによる「精神主義」についての近年のまとまつた研究としては、テクスト・クリティーケの観点から批判検討を加えている山本伸裕『精神主義』は誰の思想か』(法藏館、平成二十三年)がある。

(6) 清沢満之の引用はすべて『清沢満之全集』全九巻(岩波書店、平成十四—十五年)に拠った。なお、原文に付されている強調の傍点・圈点等は、あまりに無数に付されているため、繁雑さを避けてすべて省略した。

(7) 晓鳥敏・西村見暁編『清沢満之全集』(法藏館、昭和二十八—三十二年、第四巻)。

(8) 三木清の遺稿『親鸞』に「かくして彼が非僧非俗破戒の親鸞と称したことは、彼の信仰の深い体験に基づくのであつて、単に謙遜の如きものではない。それは人間性の深い自覚を打ち割つて示したものである。」(『三木清全集十八』岩波書店、昭和四十三年)とある。

(9) 「親鸞には無常の思想がない」「親鸞においては無常感は罪悪感に變つてゐる」(前掲三木清『親鸞』)など。

(10) 以上、前掲三木清『親鸞』。なお、親鸞の罪悪意識と機の自覚をめぐる三木の思想展開については、拙稿『超越の契機としての〈まごころ〉——三木清の遺稿『親鸞』から』(『倫理学年報』第六十二集、日本倫理学会、平成二十五年)を参照されたい。

(11) 中村元訳「維摩經」『世界文学全集七 仏典II』(筑摩

書房、昭和四十年)、鎌田茂雄『維摩經講話』(講談社、平成二年)などを参照。清沢は論文「精神主義」においてこの句を引き、「善く精神主義の外物に対する見地を表白したもの」と指摘している。

(12) ただし、前掲山本伸裕『精神主義』は誰の思想か』は、この「信するは力なり」について、弟子の多田鼎によつて清沢の校閲なしに「成文」されたものであると検証・指摘している。

(13) 清沢は「精神主義」に対し色々の評判これ有れど、それに対して実は一言も申さず、そは此の主義は全く自己無能の表白なれば也。どの方面に向つても、閉口し、閉口し、閉口しをはつたの白状、即ち精神主義なり。(浩々洞語録)とも述べている。なお、竹内整一『自己超越の思想』(へりかん社、昭和六十三年)は、「自己の相対有限の認識としての修養は、確かに自力的ではあるが、しかし、それは結局、それのみにては徹底しうるものではなく、むしろこうした、〈絶対無限の大悲〉の感得(=信)が〈我をして自己の相対有限なるを反省せしめたまふ〉といふところにおいてこそ徹底させられる、と了解すべきであろう」としており、〈信〉と〈修養〉とが「交互に刺戟策励し」(臘扇記)、あう相互的な緊張構造を指摘している。