

清沢満之の精神主義運動について

岡村康夫

〈論要旨〉

本稿は、清沢満之の「精神主義運動」に焦点を当て、彼の浄土教的信をバックボーンとした宗教哲学の可能性について探ることを目的とする。清沢の宗教哲学には日本・近代と言う特殊な状況下で掘り下げられた新たな仏教理解の可能性がある。すなわち、彼の宗教哲学には宗学の枠に囚われない宗教理解の道、また単なる概念置換に終わらない普遍的宗教理解への道が拓かれている。

この点を明らかにするものとして、まず挙げられるものは、(1)「宗教哲学骸骨」に代表される「論理的なもの」と(2)彼の禁欲的修行的生活において見られる「主体的・実践的なもの」である。この(1)の論理性および(2)の実践性(主体性)の徹底ということが、まず清沢の宗教哲学を理解する手掛かりとなる。(1)の論理性の徹底は、「宗教哲学骸骨」の「有限無限」論、すなわち、その二項が「同体」であるという観点から試みられている宗教についての論理的体系的思索に見られる。それから、(2)の実践性(主体性)の徹底ということは、個人的・主体的事情に起因するものであるが、単なる「論理以上のもの」を求めて苦闘する彼の真摯な修行的生活に見られる。ただし、清沢の場合、この(1)および(2)の徹底は、その徹底即否定として、新たな根源的宗教理解への道を開いている。そもそも根源的宗教理解は極めて個人的にして主体的な問題を通して開かれると言えるが、彼の場合、それは論理性および実践性の徹底という側面と同時にその否定即克服としての「宗教の実際」に触れた宗教的決断の事柄を背景にもっている。本稿では、その根本的転換の経路を踏まえた新たな宗教理解を「根本撞着」を基軸にした『他力門哲学骸骨試稿』の展開に見る。『他力門哲学骸骨試稿』における「有限無限」論は、単なる論理的連続性において展開されてはいない。それは「実際の事実」という非連続的事態を踏まえて構想されていると言えるであろう。

そして、「精神主義運動」は、このような転換そのものである。「心霊的経験の事実」を出発点にもつ、宗教運動である。「精神主義」においては「吾人の根本的成立に有限無限の両面ある」と言われている。それは『他力門哲学骸骨試稿』の「有限無限同体表裏」と同じであるが、ただし、それはそこでは論理必然的には「根本撞着」として押さえられなければならない事柄であった。それが「精神主義」においては、「心霊的経験の事実」としてまず受け入れ、「自覚」されねばならないとされるのである。すなわち、「精神主義」は「實際主義」であり、たとえ論理的には「根本撞着」であろうと、それは結局「絶対無限の賦与する所」であるというところに落着せざるをえないのである。この「有限無限接触の実際」へと清沢を到らせた宗教は飽くまで浄土教的信であり、「他力」である。「精神主義運動」はこのような具体的かつ主体的な「宗教的覚悟」を出発点とした宗教運動である。

清沢満之の精神主義運動について

岡村康夫

序

清沢満之（文久三年〜明治三十六年、一八六三〜一九

〇三）の「精神主義運動」の提唱は明治三十四年一月発行の『精神界』¹に始まる。ただし、それは前年の明治三十三年に清沢を中心に多田鼎、佐々木月樵、暁鳥敏などが集って開かれた私塾・浩浩洞²における彼らの共同生活から生まれ出たものである。清沢の生涯を顧みる時、彼自身から實際この運動に携わったのは最晩年の僅か三年に満たない期間ではあったが、彼の真骨頂はこの「精神主義運動」において発揮されたと言っても過言ではない。勿論、それ以前の彼の生活もこの運動へと到る伏線であり、彼らしい情熱を傾けた日々であったと言えるが、彼の眞の宗教者としての面目はまさにこの運動において躍如していると言える。したがって、本稿では清沢の「精神主義運動」へと到る経過をまずその論理および実践の

徹底という観点から考察し、最終的にはその宗教運動の意味を『精神界』に残された清沢の文章を中心に取り出したい⁴。

さて、清沢満之の生涯を「精神主義運動」に焦点を当てて再構築すると、その運動へと結実していったものとして、(1)『宗教哲学骸骨』⁵に代表される「論理的なもの」と、(2)自力修行的生活⁶に代表される「主体的・実践的なもの」とに大別される。ところで、そもそもこの論理性と実践性（主体性）とが清沢をして日本近代の仏教者たらしめたものであり、しかもこの両者が絡み合い、徹底されることよって「精神主義運動」は生じたと言ってもよい。ただし、その徹底の内容はその両者の否定性の契機⁷の徹底と言わざるをえないところがある。すなわち、「精神主義運動」のバックボーンとなっているものは親鸞によつて関かれた浄土教的信心の立場であり、清沢はそれを日本近代という特殊な精神的状況下において

捉え直そうとしたのであるが、その再把握はこの論理性と主体性とを探り場とし、その徹底即否定において可能となったと言えるのである。「精神主義」そのものは、清沢自身も繰り返し強調しているように、最終的にはその否定からの再生として極めて肯定的な立場であるが、そのような肯定への翻りとして先ず徹底した否定の立場が貫かれることが不可欠である。「精神主義運動」へと至る清沢の論理のおよび実践の足跡を顧みる時、この否定性の契機の徹底ということは見逃すことができない重要なポイントであると思う。

第一章 論理・実践の徹底とその破綻

さて、清沢の前半生を振り返る時、まず注目されなければならないのは、その学究の徒としての出発であろう。その経歴および能力からして、彼は学者として大成する可能性を充分にもつた人物であった。彼の学問への道は私塾に始まり、義校（後に小学校と改称）を経て、愛知外国語学校（後に愛知英語学校と改称、その後廃校）、それから愛知医学校へと進んでいる。このように当初彼が受けた教育は、維新後の日本の教育制度の混乱をそのまま反映したような経過を辿っているが、そのなかでも

彼はひたすら向学心を燃やし続けていたのである。しかし、後々彼の生涯にとつて決定的なものとなったのはその愛知医学校を退校して、東本願寺育英教校へ入学したことであった。後に彼は「一生学問をさしてくれらうと云うのが嬉しさに、坊主になったので、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ったのではない。」と言っている。この言葉からも明らかのように、彼は東本願寺育英教校からさらに東京大学へと留学をさせてもらい、そこで哲学および宗教哲学を専攻することになるのであるが、そういう方向へと清沢を導いていったものは、まずは彼の家計の事情であり、それからまた彼の止むことのない向学心であったと言える。ただし、そういう形で勉強をさせてもらったということが、また彼が学者としての栄達の道を諦め、東本願寺の教学の刷新のために京都へと呼び戻されることへと繋がっていくのである。ここでは、まずその宗教哲学の論理について、その論理の徹底という視点から、彼の最初の体系的著作である『宗教哲学骸骨』を手がかりに考察したい。

第一節 『宗教哲学骸骨』の立場 論理性の徹底

さて、『宗教哲学骸骨』を貫く基本概念は「有限無限」であり、この著作で清沢はその「有限無限」の二項が「同

「体」であるという視点から宗教についての論理的体系的思索を試みている。凡そ以下のように述べられている。

「有限無限」は「思想の二大項」であり、相離れることができないものである。ただし、「無限」は「独立」、「絶対」であり、「有限」は「依立」、「相對」である。すなわち、まず「有限」は「其の外」に他の「有限」があり、互いに「相限界」し「依立」する。「有限」のそれぞれが「依存的」であり、他の「有限」によってあるものである。これに対して、「無限」はその「有限の全体」であり、「全体」であるがゆえに、「其の外には一物」もなく、「唯一」、「絶対」、「独立したものである。もし、この「有限無限」が「異体」であるとすれば、「無限の体の外に、有限の体」があることになり、「無限の義に背反する」ことになる。それゆえ、「無限」と「有限」とは「同体」でなければならぬ。ただし、一個の「有限」が「無限」と「同体」であるのではない。「無数の有限」が相寄って「無限」と「同一体」となる。この状態はまた「有機組織」と呼ばれる。すなわち、有機体の各機関は相寄り相待つて全体を構成し、またその「相依相待」によって初めて、それぞれの特殊の機能を果たしうる。また、この「有限無限」の關係は「主伴互具」と言われる。有機組織的關係

のなかで、各々の「有限」がそれぞれの機能を全うするためには、他の一切の「有限」はその機械とならなければならぬ。すなわち、各々の「有限」が「主」となるときは、他の一切の「有限」はその「伴属」となつて「互いに相具足」しなければならぬ。そして、この「主伴互具」の關係の覺了こそ宗教の要であると、以上のように清沢は述べている。¹⁰

このような「有限無限」の理解を基盤に清沢は、さらに①「靈魂論」、すなわち「有限な靈魂」が「開發進化」して「無限」に達するということ、②「轉化論」、すなわち「萬有の轉化」とは「有限」から「無限」へ向かうか、あるいは「無限」から「有限」へと向かうかのいずれかであるということ、③「善惡論」、すなわち「無限」へと向かうことが「善」であり、「有限」へと向かうことが「惡」であるということ、④「安心修徳論」、すなわち「有限」が「無限の境界」へ達することが「安心」であり、われわれはそこへと向かうべく努力し「修徳」すべきであるということ等を展開している¹¹。

以上のような首尾一貫した論理展開は当時の日本の学的状況から言っても勝れたものと言わざるをえないし、

清沢はこのような「有限無限」概念を中軸とした論理的展開を通じて、最終的には仏教、殊に親鸞の浄土教の信心の立場の哲学的理解を試みていと言うことができるのである。そして、特にその浄土教的仏教の立場からなされる区別である自力と他力については凡そ次のように述べている。

宗教は「有限」が「無限」へと向かう「実際」であるが、その「有限」が「無限」へと向かう仕方に二種類ある。それは「無限」を「因」とするか「果」とするかのものである。すなわち、「有限」がその「内部の因性を開発」して「無限」へ達するのが「自力門」であり、「有限の外部にある果体」が「有限を摂引」し、「無限」へと達せしめるのが「他力門」である。「宗教の実際」に入るためには、この二門によらざるをえないが、「其の要とする所は、共に一無限力の活動によりて、有限が転じて無限に進化するにあるなり」。以上のように述べている。¹²

いずれにせよ、ここでの展開の基軸は「二項同体」であり、そこからすべてが論理的体系的に展開されているのである。『宗教哲学骸骨』における清沢の基本姿勢は

このような徹底した論理性の追究にあると言えるが、本来「論理以上のもの」である宗教を清沢はいかに論理的に究めようとするのか、その点を再度ここでは彼の「宗教心」と「道理心」とに関する叙述から確認しておきたい。次のように述べている。

「宗教起源」はわれわれのうちにある「宗教心」があり、その「発達進化」によって様々な「宗教」がある。そもそも「宗教心」とは「無限」へと向う心の働きである。ただ、その他の人間の心の働きがみな「有限」へと向かうのに対して、「道理心」のみは「有限」に関係すると同時に「無限」へも関係する働きである。そして、「哲学」はその「道理心の無限に関係する区域」を表すものである。ただし、「道理心」と「宗教心」との相違は次のところにある。それは「道理心」の「無限」に対する関係が「追求」であり、「宗教心」のそれが「受容」であるところにある。すなわち、「道理心」が「疑ひ」、「研究し」、「追尋し」、「窮尽」するのに対して、「宗教心」はその「第一着歩に無限の実存を確信」するのである。このようにして、「哲学の終わる所に、宗教の事業始まる」のである。以上のように述べている。¹³

ここでは、一方では「道理心」の「無限」に対する徹底した関係のあり方が述べられていると同時に、他方では宗教がその「道理心」では究められないものであること、すなわち「宗教心」のみが関わりうる独自の領域であることも確認されている。しかし、この『宗教哲学骸骨』の基本姿勢は次の言葉に明瞭に言い表されている。それは「道理と信仰と違背することあらば、寧ろ信仰を捨てて、道理を取るべきなり」¹⁴という言葉である。清沢によると、確かに宗教の根本は「信仰」であるが、それは決して「道理」による研究を拒むものではない。特に、「宗教に達する行程」においては最も「道理」が必要なことがある。「眞の道理」と「眞の信仰」とは一致する。「道理」は不完全であり、「理由を求めて止まざる」性質のものであり、これに対して「休止立脚の点」を与えるのが「信仰」である。「道理と信仰とは互いに相依り相助くべきもの」であり、「相害し相容れざるもの」ではない。すべての衝突は「信仰」と「信仰」との間にあり、「信仰」は「道理」によって「矯正」されるべきものである。以上のように述べている。¹⁵

この『宗教哲学骸骨』の展開の基軸となっている「二項団体」、「有機組織」あるいは「主伴互具」等の着想に

は、仏教、殊に親鸞の浄土教的信心の立場に接した清沢の固有の立場が出されていると言えらると思うが、それはあくまで徹底した「道理」(論理)立場から構築されたものであると言わざるをえないところがある。ただ反面、清沢の宗教哲学の立場は単なる論理の立場ではないところに、すなわち常に「宗教の実際」¹⁶に触れているというところに、この論理の立場を徹底しつつ、その論理を越えた境域への転換の必然性を秘めていたと言えるであろう。その点が明らかにするのが『他力門哲学骸骨試稿』である。そこには『宗教哲学骸骨』とは微妙に異なる論理展開が見られる。それはある意味で『宗教哲学骸骨』の論理の徹底と受け取らなければならない側面と、単なる論理の徹底ということのみでは追いつけない事態、すなわち彼が常に「宗教の実際」に触れているということから出てくる側面とがある。次に、この後者の側面を先ず考察し、そこから改めて『他力門哲学骸骨試稿』における論理展開の問題を考察したい。

第二節 禁欲的行者的生活

実践性の徹底とその破綻

さて、論理の徹底が、その否定に直面し、さらにその否定から蘇るといふことは単なる論理の延長線上では生

しない。そこにはその「論理を超えたもの」との出会いがあらねばならない。清沢は西洋の論理と比較して仏教の論理の曖昧さを問われたとき、「ものには論理以上のことがある」¹⁷と言ったと伝えられているが、実際にこの「論理以上のもの」への転機となったと考えられるのは、彼の禁欲的行者の生活とその破綻ともなった結核という不治の病への罹患とであった。というのは、前者はまさに清沢が単に論理的抽象的ではなく、主体的実践的に宗教を理解しようとしたことであるし、後者はその破綻として、清沢にさらに論理とも実践とも異なる境界への参入を要求するものであったと考えられるからである。また、後者は清沢の極めて個人的な事柄ではあるが、「宗教の実際」とはまさにそのような個人的な覚悟の問題に関わるものであり、それを離れて「宗教の実際」はありえないとも言えるからである。

ところで、清沢がこのような禁欲的行者の生活を突然始めたのは、京都へ帰り、新法王や宗門の子弟の教育に具体的に携わらねばならなくなったことと、それから仏教、殊に親鸞の教えの核心を理解するのは単なる「道理」〈論理〉の立場ではもはや不可能であるということを通じて感じ始めたことに起因するものと思われる。その点について、暁鳥敏は次のように伝えている。

明治廿三年九月先生大いに感ずる所あり、今迄着せし洋服をすっかり人に與えられた。・・・(中略)・・・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、当時京都中学に加藤法城と云ふ人が居られて、大変有難い人でありましたが、先生大いに此の人に感ぜられ、一方佛教は理屈にあらず、学問的に求むべきものに非ずして、實際的实践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のを、今や一変して実行に求めらるゝに至ったのであった。¹⁸

また、清沢の親鸞の教えへの傾倒は幼児の頃からの母タキの感化が大きかったと考えられるのであるが、その母親の死が実践的契機を徹底する切っ掛けとなったことも否定できない。明治二十四年に母タキが亡くなった後の彼の徹底した生活振りについては次のように伝えられている。

・・・殊に二十四年十月、母君を喪ひてよりは、自服に麻衣を纏ひ、一切の肉類を断ち、禁酒禁煙、全く所謂行者の振舞を為せり。・・・¹⁹

さて、以上のような徹底した禁欲的行者の生活が破綻する経過については次のように伝えられている。それは「Minimum Possible」²⁰とも言われる厳しい生活であったが、そういう生活のなかで清沢は明治二十七年冬の前法主殿如の葬儀の際に感冒に罹ってしまった。それでも彼は禁欲生活を緩めず、その無理が祟ったせいか、春になってもその病状は回復しなかった。そこで彼も漸く友人達の懇願を入れて医者の診察を受けた。その結果、彼は結核という診断が下され、やむなく垂水へ転地療養することになったのである。²¹

清沢のこのような行者の生活の徹底とその破綻とは、先に見た『宗教哲学骸骨』における論理の徹底以上に、彼の宗教理解に、延いてはその生活そのものにとつても重大な意義をもっていたと言える。一見、その厳しい生活態度は親鸞の教える浄土教的救いの道に反するように見えるが、それは単なる「道理」や論理においてではなく、主体的実践的にその教えを理解しようとする清沢の決然とした態度の現れと受け取ることができる。実際に清沢が親鸞の教えを領解するに到るのは、これよりも後であったと考えられるが、このような主体的実践的生活およびその破綻が彼の宗教理解にもたらした意義は大きい。また、それは彼の生活そのものにとつても一大転

機となる出来事であった。この点については次のように伝えられている。

その後諸友は謀りて医薬治療を勧告した処、今までの徳永はこれで死亡した。この上はこの死骸は諸君の自由に任せませうと言はれて、これより医師の言を固く守り、嚴整周到医薬を事とせられた。(傍点筆者)²²

ここで述べられている「今までの徳永はこれで死亡した」という言葉と、「この死骸は諸君の自由に任せませう」という言葉の意義は、これまでの清沢の生き方すべてから省みて実に重いものであると言えるであろう。というのは、罹病後の彼の行者の生活はおそらくその強情我慢の極点にあったと思われるが、それが遂に、こういう形で脱落したということは、その「宗教の実際」への関わりに決定的意味をもったと思われるからである。もはや、清沢にとつて「宗教の実際」への手がかりは論理でも実践でもない。そういうぎりぎりの限界状況のなかで、清沢はまさに文字通り血を吐きながら自己の最終的覚悟の問題に対峙しなければならなかったのである。このような事態が彼の宗教についての論理展開に少なからず影響を及ぼしたとしても不思議ではない。このような視点か

ら、以下「他力門哲学骸骨試稿」の内容を吟味したい。

第三節 『他力門哲学骸骨試稿』の立場

〔根本撞着・論理性の徹底とその否定〕

まず、『他力門哲学骸骨試稿』における宗教の定義は『宗教哲学骸骨』の時期における「有限無限」概念による宗教の定義とは微妙に異なっている。勿論、清沢はその宗教についての基本的発想をまだ変更しているとは思われない。しかし、それは清沢の主體的内面的問題へと、より一層シフトする形で定義されていると言って良いであろう。例えば、『宗教哲学骸骨講義』として残されているものは宗教の定義について次のように述べている。

一、宗教は有限無限の調和也。

二、宗教は有限の無限に対する實際也。(有限の方より

眺めて云ふ也)

三、宗教は無限の自覚還元也。(無限の方より眺めて云

ふ也)²³

これに対して、『他力門哲学骸骨試稿』では『宗教哲学骸骨』の英訳の定義を指示した後で、次のように述べている。

之を要するに、区々の定義其の言説甚だ多様なりと雖も、其の目的とする所に至りては、彼此一様に、皆な安心立命を求むるを以て極致とするにあるが如し。是れ即ち宗教の本相を示すものにして、亦た其の必須不可欠の要事たるを説くものなり。(傍点筆者)²⁴

「安心立命」あるいは同じ文脈の中で述べている「抜苦與樂」²⁵等の言葉は、清沢が不治の病の床に伏しながら切望した当のものを言い表している。ここで清沢が求めたものは単なる「有限無限」というような抽象的概念のみでは癒されない魂の渇きを癒すものであったと言えるであろう。そして、このような「安心立命」の議論の後に、すなわち「安心立命は無限の境遇に対して精神を適合するにあること、略々明らかなり」²⁶と述べた後に、清沢は改めて「有限無限」の理論を展開しているのである。以下、『宗教哲学骸骨』とは微妙に異なる論理展開に着目しつつ、『他力門哲学骸骨試稿』における清沢の「有限無限」の理解を取り出したい。

まず、「無限」について清沢はこれを「無限の境遇」と言い換え、それをそこへとわれわれの「精神」が向か

いうる「対境」として具体化しようとしている。そして、その一つの具体化された「無限」の一つとして「阿弥陀仏」を挙げている。これは『他力門哲学骸骨試稿』というタイトルからして当然の論理展開とも言えるが、注目すべきはこれに続く「有限無限」の理論も『宗教哲学骸骨』の理論のままではないということである。すなわち、「有限無限」は「甲あれば非甲なかる可からず、非甲あれば甲なかるべからざる理論に由つて成立す」と言いながら、通常の甲非甲と違つて両者は「同格」ではなく、「異格」であることがまず強調されている。²⁷

そして、さらに『宗教哲学骸骨』と決定的に異なるところは、「有限無限」は「体同一」であり、「有限無数」であることを確認したうえで、そのこと自体が「根本の撞着」であると述べられているところである。その「根本撞着」とは「一は多にあらず、多は一にあらず。而して一は多ならざるを得ず、多は一ならざるを得ず」という事態である。これは可分不可分についても同じであり、それは結局ここでは「有限無限は同一体なり」と云うが、抑々根本撞着なり」という言葉に帰着しているのである²⁸。この「根本撞着」ということが『宗教哲学骸骨』の理論を前提し、それをある意味で突き詰めながら取り出されてくるということ、その点が先ず注目されなければ

ばならない。そして、そこからさらに、清沢自身この理論展開の相違を自覚しながら次のように述べている。

先には無限の外に有限有る能はずして、有限無限は其の体同一なりと論定せり。然るに、根本の撞着あるが為に、有限の外に無限ありの新論定を生ずるを見るべし。即ち有限無限其の体別異なりとの背説を成立するに至るなり。(傍点筆者)²⁹

上述したように、ここでは『宗教哲学骸骨』において立てられた「二項同体」論は単に否定されているのではない。ある意味で、そのことを徹底していったところで出会われる矛盾を突き詰めるという形で「体別異なり」ということが引き出されているのである。ただし、それは単なる論理の徹底ということに留まらない清沢の、具体的宗教的決断に関わるものを背景にもつていると言える。というのは、そこでは一応、同体論は「無限を基想」として立論する場合であり、別異論は「有限を基想」として立論する場合であると説明されているが、結局その立論の相違は哲学上は決着できない「自力他力二門」の違いという宗教上の違いに帰せしめられているからである。次のように述べている。

前段論じ来るが如く、有限無限の二者に就いて、其の体同一なると、其の体別異なるとの反説存するが故に、茲に宗教に於いて、自力他力門の二者を生起するに至るなり。是に於いて、亦た哲学と宗教との區別を弁知すべきなり。哲学は此の如き反説の両立を許さざるなり。(傍点筆者)³⁰

以上、『他力門哲学骸骨試稿』において現れている「根本撞着」へと到る清沢の「有限無限」論を実践的契機の破綻とすることを背景に読み解いてみた。そこには先に述べたように論理の徹底という側面と同時に、「宗教の実際」に触れた清沢の宗教的決断の事柄が背景にあると言わざるをえない。そして、注目すべきはさらにここから清沢の「有限無限」論は新たな展開の局面を迎えているということである。それは概念的には例えば「有限無限一体表裏」という表現に見られるし、またその論理的展開の過程に導入される「実際の事実」という言葉に現れている。それは「根本撞着」という論理的破綻を、「実際の事実」ということを介して、「有限無限一体表裏」の関係として、さらに論理的に展開しようとする試みと云える。清沢はまずその両者の相即関係を次のように述

べている。

然るに此の如き活動萬化は、抑々如何のものたるや。今其の本源に就いて之を論ずれば、蓋し是れ有限無限一体表裏の関係を明示するものに外ならざるなり。夫れ有限無限は一体表裏のものなりと雖も、若し開發活動の事實の之を表明するなかりせば、其の關係容易に領解す可からざるなり。又若し有限無限の一体表裏の關係存在せずば、萬有開發の事實其の論拠を得る所なきなり。蓋し二者は、相寄りて宇内の実相を吾人に覺知せしむる者たるなり。(傍点筆者)³¹

このように両者の相即関係を示した後に、さらに清沢は「論理必然」によつては「有限無限同一体表裏の根本的撞着」へと到る事態を、「実際の事実」ということを介して超えていく道を示そうとしている。次のように述べ

唯だ彼の論理の必然によりて、有限無限同一体表裏の根本的撞着を認むるに至るのみ。然るに、茲に実際の事実なる者あり、鶏の卵を産し、卵の鶏を生ずるを示す。…(中略)・・・有限果して無限に進み得るか、其の体純乎

たる有限にあらざして、亦た無限たるなり。(卵の隠然として鶏たるが如し。)無限果して有限に化し得るか、其の体純乎たる無限にあらざして、亦た有限たるなり。(鶏の卵を懐くが如し。)是に於いてか、単に理論上の事項、茲に、實際の証象を得て、其の成説是に明確なるを得るなり。³² (傍点筆者)

以上のように『他力門哲学骸骨試稿』における「有限無限」論は、單なる論理的連続性において展開されているのではなく、「實際の事実」という非連続的事態を踏まえて構想されているのである。換言するならば、それは單なる論理の上においては矛盾する事態を、「實際の事実」において飛躍的に把握しようとする試みであると言えるであろう。そして、このような立場を確認した上で展開されるのが「有限無限関係」とあると言える。すなわち、「有限無限」が表裏の関係にあるという事柄自体は論証不可能である。しかし、それを「事実」として確認した上で展開されるのがここでの「有限無限関係」といふことができるであろう。この関係の展開について、清沢はまた次のように述べている。

即ち有限は無限と同一体なり。而して今や有限を表と

し、無限を裏とす、必ず転じて無限を表とし、有限を裏とすることなかるべからず。又若し今無限を表とし、有限を裏とするものは、転じて有限を表とし、無限を裏とすることなかるべからざるなり。果して然らば、有限無限真に同一体たらんか、転化は其の必然的発動なりと云はざるべからざるを知るべし。(傍点筆者)³³

ここに見られる「なかるべからず」あるいは「云はざるべからざる」等の表現はまさにこの「有限無限」論が飛躍的事実把握の事態を踏まえた論であることを示していると言えるであろう。『他力門哲学骸骨試稿』における論理展開には以上のように『宗教哲学骸骨』とは根本的に異なる姿勢があると言える。それは次に考察する彼の「精神主義運動」において決定的なものとなっていくものである。

第二章 宗教運動としての精神主義運動

前章では、清沢がその宗教に対する関係において論理的にも実践的にも破綻しながら、なおもそこから新たな宗教理解への道を切り開いていく過程を考察した。その新たな宗教理解への手掛かりとなっていたのは繰り返し

述べたように「実際の事実」ということであつた。その「実際の事実」ということは、突き詰めて言えば、それがたとえ論理的には矛盾していることであろうと、さらには実践的にも超えていくことができない躓きであろうと、そのまま受け入れていかなければならない事柄であると云える。「精神主義運動」はそういう「事実」でも、以下に述べるように、その究極処にある「心靈的経験の事実」³⁴を発端とする宗教運動である。

ところで、清沢の提唱した「精神主義運動」の意義を考察しようとする場合、勿論彼が置かれていた時代、社会あるいは思想状況を見無視することはできない。というのは、そういう様々な状況の複合として、あるいはその一活路として「精神主義運動」はあつたと言わざるをえないからである。今回はそういう点は十分に検討できないが、そういう点を念頭に置きながら、飽くまで清沢自身の書き残したものを中心にして、彼の展開した「精神主義運動」の意義について考察したい。

第一節 処世の完全な立脚地としての精神主義

上述したように、清沢の「精神主義運動」の提唱は明治三十四年一月発行の『精神界』に始まる。すなわち、それはそこに掲載された彼の「精神主義」という論文に

その端を発する。勿論、これも上述したように浩々洞における彼の弟子達との共同生活から生まれてきたものであり、その生活の只中でそういう主張の萌芽は既に論じられ準備されていたものであると言えるが、それが具体的な形で世に問われたのはこの論文が初めてである。その冒頭には次のように書かれている。

吾人の世に在るや、必ず一つ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、技芸を演ぜんとするもの々如く、其の転覆を免る々事能はざることを待たざるなり。然らば吾人は如何にして処世の完全なる立脚地を得すべきや、蓋し絶対無限者によるの外ある能はざるべし。此の如き無限者の吾人の精神内にあるか、精神外にあるかは、吾一偏に之を断言するの要を見ず。何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。吾人は只だ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、之を名づけて精神主義といふ。(傍点筆者)³⁵

この冒頭の箇所に「精神主義」の基本的方向は既に現れている。先ず、その最初の部分は当時の日本人の、特にその知識階層の置かれた精神状況をよく反映した内容である³⁶。ただ、その精神状況はその当時の知識階層のみの問題として限定できるものではない。例えば、後に（大正三年十一月）漱石が学習院で講演した「私の個人主義」にも近似した精神状況が述べられている。漱石も若い頃から「根のない浮草」のような生活に苦しみ、そこから脱出を「他人本位」から「自己本位」への転換において成し遂げたと言っている³⁷。このように清沢や漱石は、当時の日本人一般の置かれた精神的状況を、それぞれ宗教や文学の立場から自覚的に取り出して、言えるであろう。

さて、ここで清沢が述べている「完全な立脚地」ということは、いつ、いかなる時代に生きていようと問われねばならない人間の根本的な覚悟の問題へと繋がっていると言える。ただし、その覚悟が清沢においては、例えば今述べた漱石の場合と決定的に異なっているのは、それが「宗教的覚悟」であるということである。それは『他力門哲学骸骨試稿』の「安心立命」論において述べられていたことと基本的には同じであり、「安心」あるいはここで言う「完全な立脚地」は「絶対無限者」によって

のみ得られるということである。それから、その次の「絶対無限者」が「精神」の内か外かということに関する清沢の議論はまさに、それが主体的問題であるということに尽きている。「宗教的覚悟」の問題が極めて主体的問題であるということは、この後も清沢が繰り返し強調することである。以上のように「精神主義運動」が主体的な「宗教的覚悟」を出発点とした宗教運動であるということ、この点がまず注目されねばならない。

第二節 心霊的経験の事実

それでは、「精神主義」が出発点とするその主体的な「宗教的覚悟」とはいかにして得られるものか。それは第一章で述べたように論理的にも実践的にも獲得することができないものであり、むしろそれらの徹底即否定として、最終的には「心霊的経験の事実」として受け入れざるをえないものである。この点については次のように述べられている。

他力と云ひ、本願と云ひ、名号と云ひ、撰取と云ひ、極楽と云ひ、地獄と云ひ、見戯にあらずんば荒唐不稽の説となさん。されど親しく生死の大問題に逢ひ、心霊的苦悶を経、一道の光明に接したる後、回光返照して先に

怪訝したるものを見れば、他力といふに甚深の意義あり、……(中略)……先に怪疑せし所のもの、皆これ心霊的経験の事実にして、暗夜明月を仰ぐ如く、一点疑ふの余地なきを知るに至らむ。

世に砂糖を疑ふ人あり。問うて曰く、或る砂糖は黒色にして岩の如く、或る砂糖は白色にして鹽の如く、或る砂糖は黄色にして土の如し、之を口にして、いふべからざる甘味ありとは、信ずる能はざる所なりと。吾人は之に対して、徒らに喋々の弁を施すを好まず。唯だ言はむ、卿、それ炭の如き、鹽の如き、土の如き砂糖を試に口に入れよ、甘きか甘かざるか、瞭然たらんのみと。彼の宗教は常識に合せず、粗末千万、採るに足らずといふ論者に対して、吾人また多く言ふを欲せず。唯いはむ、卿それ常識により、学理により、不動の安慰を得るや否や。若し煩悶苦悩やまざるときあらば、試みに宗教を味へ、然らば即ち、宗教の甘きか甘かざるを知らむと。³⁸ (傍点筆者)

ここに述べられている「心霊的経験の事実」という言葉は、まさに論理的にも実践的にも接近不可能な事柄を、「直接経験の事実」として受け入れることを、われわれに迫るものである。宗教に対する関係はこれ以外にありえ

ないというのが清沢の基本的態度である。またさらに、それを「口に入れよ」という言葉にはわれわれに「主体的決断」を迫るものがある。「主体的」ということには当然「生死の大問題に逢い、心霊的苦悩を経」ということが含まれるが、このことに関しては次の箇所に良く表現されている。

宗教の信仰と云ふものは、饅頭の味の様なもので、喫した人には、其の味は分るが、喫せぬ人には、其の味は分らぬと云ふ様なものです。然るに、知力で以て宗教上の信仰のことを論議したり、研究したりするのは、饅頭を喫する前に、其の色やら形やらを批評して居る様なものであるのです。……(中略)……そこで、何でも先づ口に入れると云ふ決着が第一の要件であります。本統に腹がすいてくると、石でも砂でも、口に入れて見る気になるものです。も一つ其処に喩を加えて申して見れば、我々の腹の中に色々の害物やら毒物やらが充ちて居て、非常に悩まされて居るのですが、何か外界の見聞に浮かされて居て、煩悶を感じずに居る様な有様である。其処へ、一寸気が附いて来て、口が渴く、やら、腹が痛むやらして来たので、良き薬があらば飲んで見ようと云う様なのが、信仰を求むる手初めであるのですな。然るに、ま

だ氣も充分落ち付かず、苦痛も充分には感ぜられぬ故、薬を授けられても、此は本統に薬であろうか、あるまいか、薬と云ふものは一体どんな者であろうか、杯と詮議して居るのは、まだまだ余裕のあるので、実際に服薬と云ふ所へ進まない所です。そこで尚ほ益々氣が落ち付いて来て、苦痛が盛に感ぜらるゝ様になると、段々服薬の方へ運んで来て、終にはどんなものでも、薬と聞けば、直ちに口に投ずると云ふ所に至るすな。³⁹（傍点筆者）

「本統に腹がすいてくる」、「口が渴く」あるいは「腹が痛む」等の言葉は、まさに宗教への関係が徹底して「主体的決断の事柄」であることを示している。こういう立場から清沢は敢えて宗教は「主觀的事実」あるいは「主觀的真理」であると言いつけるのである。そして、そういう「宗教の必要性」あるいは「必然性」を自分のうちに感じ、それを「主体的に選び取る」ということが、饅頭を「口に入れる」ということあり、「心靈的經驗の事実」とはそういう「主体的決断」を通してのみ確認されるものなのである。

第三節 萬物一体の真理

それでは、その宗教的覺悟の内容はいかなるものとし

て述べられているのであろうか。もちろん、それがそういう内容のものであると納得できるのは、まさに清沢が言っているように饅頭を食べた者だけであるが、彼自身がその「心靈的經驗」から取り出しているものを次に確認したい。それは先ず次のような「萬物一体の真理」あるいは「相依相待の真理」として表現されている。

萬物一体の真理は、或は唯心論と説かれ、或は汎神論と説かれ、或は事々無礙法界と説かれ、或は一色一香無非中道と説かれ、或は心外無別法と説かれ、或は光明遍照十方世界と説かるゝ等、其の説明頗る多様なりと雖も、要するに、宇宙間に存在する千萬無量の物体が、決して各個別々に独立自存するものにあらずして、互いに相依り相待ちて、一組織体を成すものなることを表示するものなり。⁴⁰

この「萬物一体の真理」あるいは「相依相待の真理」は上述の『宗教哲学骸骨』においても「有機組織」あるいは「主伴互具」の関係として述べられていたものであるが、それがここではさらに「実践上に関するもの」へと関係づけられていることに注目しなければならぬ。すなわち、それが単なる理論上の事柄としてではなく、

いかにそれが実践されうるかが「精神主義」では問われるのである。その一つの具体例として挙げられているのは、佛陀の言葉、「三界は皆な是れ我が有なり」あるいは「其の中の衆生は悉く是れ吾が子なり」という言葉である。そして、たとえそれがわれわれの及ぶことができないう「佛陀の見地」あるいは「佛陀の實行」として拒否されようとも、結局「萬物一体の真理」は決してわれわれを離れず、われわれがそれを覚知しない間も常にわれわれの上に活動しているということに、清沢の考えは決着している。そして、さらにこのような「萬物一体」の自覚に到れば、自他は一体の両面に過ぎず、彼我の利害は一致し、天下とともに樂しみ天下とともに憂うることとなり、自由と服従とは兩立することになると考えているのである。⁴¹

第四節 根本的成立の自覚

さて、『宗教哲学骸骨』において「有機組織」あるいは「主伴互具」の關係の自覚が「二項同体」の自覚と一体あるいは裏表であったように、「萬物一体」あるいは「相依相待」の真理の自覚は、ここでは「根本的成立」の自覚と一つである。この点を最後に確認しておきたい。というの、「精神主義」ではこの「根本的成立」の自覚

が宗教として定義されているからである。次のように述べられている。

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、吾人が目前に経験する所にあり。……（中略）……信仰は吾人の自覚なり。吾人が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。⁴²（傍点筆者）

「吾人の根本的成立に有限無限の両面ある」ということは、先の『他力門哲学骸骨試稿』において既に述べられていた「有限無限同体表裏」ということと同じであると言える。ただし、それはここでは論理必然的には「根本撞着」として押さえられなければならない事柄であった。それが「精神主義」においては、先に述べたように「心靈的經驗の事実」として受け入れねばならない、あるいはここでの表現を使えば、「信知」あるいは「自覚」されねばならないのである。それゆえ、「精神主義」においては繰り返し「實際」あるいは「經驗」ということが強調されるのである。例えば、次のように述べられている。

而して有限の無限に接觸するの實際、是れ則ち宗教なるが故に、吾人有限のものにして、其の安立の位に到達せんには是非とも宗教に入らざるべからざるなり。(傍点筆者)⁴³

また、その「有限無限接觸の實際」へと清沢を到らせた宗教は浄土教的信心であり、「他力」⁴⁴である。次のように述べられている。

抑々、精神主義は、絶対が絶対に入り、有限が無限に合する所に發展する所の實際主義に外ならざるなり。其の所謂入と云ひ合と云へることを説明せんとするは、不可能のことなりと雖も、而も吾人が今此の事に關して自力他力を説かんとする以上は、吾人は精神主義の他力的なることを宣言せざる能はざるなり。何となれば、絶対が絶対に入り、有限が無限に合すと云ふ所に於いて、吾人は絶対の外に絶対を説き、有限の外に無限を説き、而して吾人が所謂自己心中の満足なるものは、即ち此の絶対無限の賦与する所に外ならざればなり。⁴⁵(傍点筆者)

「精神主義」は「實際主義」であり、たとえ論理的には「根本撞着」であろうと、それは結局「絶対無限の賦与する

所」であるというところに落着せざるをえないということであろう。

おわりに くみんな碎けた年く

清沢の一生は決して恵まれた幸福な一生であったとは言えない。それは人間的意味での、あらゆる破綻を経験した一生であったと言っても過言ではない。特に、その死の前年はまさにそういう清沢の一生に追い討ちをかけるような年であった。彼は妻子に死に別れ、大学は辞職し、「顔色沈鬱」として三河大浜へと引き上げていったと伝えられている。また近角常観には次のように語ったという。

今年はみんな碎けた年であった。学校は碎ける、妻子は碎ける、今度は私が碎けるのであろう。⁴⁶

この言葉通り、翌年さらに五歳の三男の死を見送った後で、明治三十六年(一九〇三年)六月六日に四十一歳の生涯を終えている。ただし、清沢が「精神主義」において提唱したことは決してこのような外から見える一生のみからは判断できない。彼は「如何なる所にも無限の

妙致を発見して、到る所に充分なる満足を獲得すべきなり⁴⁷」¹と云っており、それは最終的にはいかなる境遇をも「楽しむ」ことであつたと言つて良い。そういう彼の最後の境涯を表す言葉として次のものを引用しておきたい。

自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗託して任運に法爾に、此の現前の境遇に落在せるもの、即ち是なり。

只だ夫れ絶対無限に乗託す。故に死生の事、亦た憂ふるに足らず。死生尚ほ且つ憂ふるに足らず、如何に況んや之より而下なる事項に於いてをや。追放可なり。獄牢甘んずべし。誹謗擯斥許多の凌辱豈に意に介すべきものにあらんや。我等は寧ろ、只管絶対無限の我等に賦興せるものを樂しまんかな。⁴⁸ (傍点筆者)

参考文献

- 『清沢満之』吉田久一、吉川弘文館、一九八六年。
『評伝清沢満之』脇本平也、法蔵館、一九九七年。
『いかにしてへ信』を得るか 内村鑑三と清沢満之』加藤智見、法蔵館、一九九〇年。
『仏教』現代日本思想大系7、吉田久一、筑摩書房、一九六五年。

1 『清沢満之全集』第六卷、法蔵館、昭和五十二年、2頁～5頁。

2 『日本の名著43 清沢満之 鈴木大拙』橋本峰雄責任編集、中央公論社、昭和四十五年、501頁、年譜参照。

3 同上、27頁参照。

4 『清沢満之全集』第六卷を参照。

5 同上、第二卷、1頁～44頁。

6 同上、第二卷、687頁～706頁。

7 『西谷啓治著作集』第十八卷、一九九〇年、創文社、

224頁～288頁参照。

8 同上、第一卷、539頁。

8 『日本の名著43 清沢満之 鈴木大拙』橋本峰雄責任

編集、7頁～44頁参照。

10 同上、第二卷、8～10頁。

11 同上、12～44頁。

12 同上、11～12頁。

13 同上、3～4頁。

14 同上、5頁。

15 同上、5頁～6頁。

16 同上、11頁。

17 同上、第二卷、613頁。

- 18 同上、688頁。
- 19 同上、69頁。
- 20 同上、705頁。
- 21 同上、751～752頁。
- 22 同上、755頁。
- 23 「宗教哲学講義」、「清沢満之全集」第二卷、120頁。
- 24 「他力門哲学骸骨試稿」、同上、第四卷、392頁。
- 25 同上、393頁。
- 26 同上、396頁。
- 27 同上、397頁～398頁。
- 28 同上、398頁～400頁。
- 29 同上、400頁。
- 30 同上、401頁。
- 31 同上、408頁。
- 32 同上、408頁～409頁。
- 33 同上、411頁。
- 34 同上、第六卷、47頁
- 35 同上、2頁
- 36 二葉亭四迷『浮雲』参照。岩波文庫。
- 37 「私の個人主義」。『夏目漱石全集』第二十一卷、139頁、岩波書店。
- 38 「親鸞聖人の誕生會に」、「清沢満之全集」第六卷、47頁～48頁。
- 39 「信仰問答」。同上、164頁以下参照。
- 40 「萬物一体」。同上、5頁以下参照。
- 41 同上。
- 42 「宗教は目前にあり」。同上、21頁以下参照。
- 43 「迷悶者の安慰」。同上、38頁。
- 44 「絶対他力の大道」。同上、49頁。
- 45 「精神主義と他力主義」。同上、38頁。
- 46 『清沢満之全集』第八卷、565頁。
- 47 「精神主義と物質文明」。同上、第六卷、20頁。
- 48 「絶対他力の大道」同上、49頁。