

## M. Kiyosawa's Theme and Method

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2297/47682">http://hdl.handle.net/2297/47682</a>

# 清沢満之の主題と方法\*

出雲路 暢 良

## 目 次

### 序 章 清沢満之とその時代

#### 第一章 実行主義としての清沢満之の思想

- 1 清沢満之の三部経
- 2 仏教の実修・minimum possible の実験
- 3 精神主義
- 4 人心の至奥至盛の要求としての宗教
- 5 生活と宗教——清沢満之の宗教定義

#### 付論 満之とティリッヒの宗教定義の酷似とその意義

### 序 章 清沢満之とその時代

清沢満之は1863年(文久三年)西欧資本主義列強の武力行使にあつて世情騒然たる中に生れた。そして、1903年(明治36年)日露開戦の前年に没している。年わずかに満40才。

しかし、彼の生きた時代は、日本にとつて、まさに風前の灯のような危機的状況から立上つて、きわめて多くの問題をはらませながらも押し進められた日本の近代化の歩みのその前半期に当っている。(註1)

彼もまたこの時代に呼吸した。したがつて彼の主題にもまた、この近代化の課題、とくに、哲学・倫理・宗教・生き方、さらには生涯を通じて彼自身の身を置くこととなった真宗大谷派という教団の体制、ひいてはそれらを通しての日本社会のさまざまな面における近代化の課題が深く滲み透っている。しかも日本の歴史の歩みは一つの特定の近代化の歩みを歩んだのであつてみれば、彼満之の関心・発言・行動も、この特殊日本的近代化の歩みと鋭く関わって

る。しかも彼の関心・発言・行動は、単に日本の近代化の歩みに鋭く関わるのみではなく、近代そのものに対するトータルな批判・反省ともなる意義を含んでいる。ところで、西欧においては、このような近代そのものに対するトータルな反省はすでにかなり早くからはじまっている。

1848年。この年はフランスにおける2月革命の年である。いわばブルジョワジーの勝利が決定的になつた記念すべき年と言ってよい。17世紀イギリスで開始せられた市民革命は17世紀時点ではまだ特殊イギリス的事件として片づけられたかもしれない。しかしそれからさらに一世紀フランスにおいて新しく隆起した革命がたびたびナポレオンの反動をのりこえて1848年2月高らかに勝利した時、"自由を我等に、"という民衆のねがいを保証する体制は完全に民衆のものとなつたかにみえた。しかし事實はそうではなかつた。共に同志として戦つたはずの民衆が、この革命の勝利によつてかえつて、生産手段を一手に握る小数のブルジョワジーと、あらゆる疎外を一身にうけた自由の喪失者プロレタリアートとに分裂してしまつてた。それ故にマルクスは、"人間の人間の解放、"のためにエンゲルスと共同して『共産党宣言』を出さねばならなかつたのであるが、皮肉にもそれがこの2月革命勝利の年1848年であつた。

一方、この同じ年に、現代の実存の思想の先駆とされているキルケゴールがその主著ともいふべき『死に至る病』を脱稿している。この書のもつ歴史的意味の重要な一つは、数世紀に及ぶ人間の努力を通して確保しうるに至つた人間

\*昭和49年9月17日受理

の内なる能力——たとえば、イギリスに生れ育った経験的知性、デカルトの *cogito*、カントの内に道徳法則を自覚する理性、さらにはヘーゲルの絶対知等……つまり幾世紀にもわたつてきずき上げてきた、それによつて完全に人間が自立しうる人間の内なるもの——への絶望が表明されている。近代の最も早い芽はすでに14世紀に芽生えている。以来人間は、あらゆる面で人間の自立を求めて戦ってきた。そしてその極みにおいて、対自然の関係においても、対人間の関係（つまり社会的な支配者との関係）においても、さらには運命に対してさえ、その関係を逆転し、自らの内なるものによつて自己と自己の世界を構築しうる主体者となりえた。つまり彼は自由の主体となったのである。しかしその時、一切の外的束縛から自己を解き放ったその時、彼はその自由になったはずの自己そのものをもてあまさざるをえなくなった。かくして近代は無条件には欧歌しえないもの、超えられなければならないあるものとなってしまったのである。

近代はいわば“内在の時代”である。一切の人間적인となみが人間の内なるものに全面的に信頼して営まれえた時代である。己れ以外のものに盲目的に依存し奴隷の如く卑屈に生きてきた近代以前に対して、自己への信頼に立って生きることを確保するに至った近代は輝かしい時代であったといわなければならない。しかし、このように一切の外的束縛から自己を解き放ったその時に、この自由の主体としての人間が何に向って生きたらよいのか、それが遂にはわからなくなり、自己そのものをもてあまさざるをえないという苦悩を背負わなくてはならなくなった。現代人はもはや近代の所産では生きられない。

私は、1848年という年に思想における現代史の始点を見る。近代の“かげり”に気づいた鋭敏な精神が、それを克服する道をまきぐりはじめた年として評価しうるからである。（註2）

さてこのような近代そのもののかげりに気づ

いた日本人も少数ではあったが存在した。清沢満之もその一人であるが、彼についての詳述は後にゆづつて、今一人彼とほぼ同時代人である夏目漱石（1867—1916）について見よう。

明治39年2月13日、つまり、日露戦争の終わった翌春、当時39才の漱石が弟子森田草平に書き送った書簡の末尾に次のように記している。

「天下に己れ以外のものを信頼するより果敢なきはあらず。而も己れ程頼みにならぬものはない。どうするのがよいか。森田君君此問題考へたことがありますか」（註3）

前半は、近代に生きているものはもはや近代以前に立ちかえることは出来ないことを語っている。そして後半は、その近代の成果もまた、いまや頼みにはならなくなってしまったという苦渋に満ちた末期近代人の悲歎であった。『坊ちゃん』はこの年4月に発表され始めるが、その時既に漱石の内心にはこのような苦渋があったのである。そしてそれが次々と彼の作品に吐き出されていったのであろう。“則天去私”一種の隠遁ともいふべきところに行きつかざるをえなかった漱石の苦渋は、その作家活動の最初から伏在していたのである。

さて、すでに述べたように、日本の近代化は大きく歪曲されて進められた。この点について必要なぎりにおいて若干ふれておきたい。

私は近代の成果は、その文化という点に関してみれば、①個人主義的思想と生活姿勢の確立、②民主主義的生活態度の確立とそれに基づく社会体制の確保、③資本制生産による生産の拡大とそれに基づく身分による人間評価から能力による評価への変化を中心とする価値観の転換、④民族の自覚と自決、⑤合理主義的精神の確立浸透、という点にあると考えている。

しかし日本の近代化の歪曲性は、この近代の成果の最大のものともいふべき①と②を完全に欠落させ、そのことによって③と④を特殊日本的に癒着せしめて進展し、その結果、⑤にまでそのような③④の特殊日本的癒着の色づけをしてしまったという点にある。

個人主義は決して私人主義ではない。個人—*individuum* は文字通り *in-dividuum* 分割することの出来ないもの、分割して何ものかに従属せしめることの出来ないもの、つまり、主体を意味する。従ってそれは、自己の行為と運命に対する責任の主体として自覚的に責任をもって決断すべきものであって、そのことを誰にも代ってもらうことも出来ない（不可代理）、つまり不可分離・不可代理の責任の主体のことである。このような個人によってその所属する社会が己れの責任の事柄として荷われる時に民主々義的生活態度とそれに基づく社会形成が展開される。この個人に似て非なるものが私人（*privatio*）である。私人としての自己は実在的自己ではない。己れのみを目的とし、他の全てをその己れ的手段としてしか了解しえないこの自己了解はおよそ実在性もっていない。ただ彼の観念の中だけに存在する妄想にすぎない。したがってこの妄想を自己とする了解に立って生きる時、その生はあらゆる面で疎外に当面せざるをえない。個人の覚醒とそれに基づく生活形成こそまさしく近代の成果であったのである。

しかし残念なことに日本においては戦前戦後を通じて、個人主義は全く未成熟のまゝである。私人主義は本来自壊せざるをえない立場として否定されなければならないのは当然であろうけれども、戦前は、この私人主義の否定に止まらず、確立されなければならない近代の成果であったはずの個人主義まで否定された。そして人間生活のあらゆる面が③と④との特殊日本的癒着形態としての天皇制全体主義によってぬりつぶされてしまった。日本史年表に目を通せばその進展の様子は瞭然としている。即ち

生産体制は明治13年の工場払下概則の公布等によって国家先導型の資本主義体制として形成されていく。そして国家統治のあらゆる面がそれへの支柱という形で整えられていく。学制についてみれば、明治5年学制は発布されたが、一方の極に明治10年の東京大学の創設19年の帝国大学令があって、学制ピラミッドの頂点に

位する東京大学（帝国大学）出身者がエリートとして社会のあらゆる場のトップに立つ。さらに統治の体制は、明治22年帝国憲法が制定されて一応は近代法による統治体制が確立されたかにみえつつ、その法の中核は、明治23年開設された帝国議会によって議決せられて成立する法をはるかに踏みこえた天皇大権がこれを握っている。「大日本帝国は万世一系の天皇之を統治す」という帝国憲法第1条が一切であった。そして遂に、この天皇を中核に据えた統治体制は、人間のいのちともいうべき生き方・信条にまで踏みこみ、明治23年『教育勅語』の名によって人間を全面的に拘束する体制を完成する。これら貫徹するための背後装置としての軍備としては、明治6年すでに徴兵令を施行し、19年には6師団を備えるに至り、明治27、8年には清国に勝利しうるまでの陸海軍力を整備するまでになっている。このように、明治20年代中頃には、先述の①②を欠落させて③④を特殊日本的に癒着させた天皇制全体主義をあらゆる面に滲透させた日本の近代化はその基礎作業をはほぼ終るのである。そしてその方向がますます強化せられて遂に1945年の敗戦にまで至るのが日本の近代の歩みであったのである。

しかし、近代の成果であつたはずの個人主義は戦後においても成熟しはしなかった。たしかに天皇制全体主義による個人の埋没は許せないものであることに多くの人々は気付いた。それは、あの非人間的な軍や官僚の思い上りに苦々しい思いをした国民のいつわりなき心情であった。しかしこのいまわしい桎梏から解放された国民の謳歌したものは何であったか。悲しい事に近代の個人主義に教養される機会を持ちえなかった国民は非人間的全体主義を否定した時、その身を置くべき立場としては、まさに全体主義の反動ともいうべき私人主義の他ありえなかった。したがって現代の日本は、いま一度この問題ととりくみ、個人主義の定着を中核とした近代を成熟させねばならないという課題を荷っている。

しかし、それと同時に、その近代そのものが先述の漱石の指摘にも明らかなように、もはや我々が全面的に信頼して立場としうるものではなくなくなってしまっている。おそらくに人間の内的なるものに信頼しえた時代は去ってしまった。内在的な個人を超えて真に類と即一な個を、単に大いなるものに埋没して安らうのではなく、どこまでも閉鎖的な個を破つて真に普遍的なものに根拠を見出しつつ、しかもどこまでも、いま、ここなる、独自の個を自覚的に生きることが可能になる地平を、見出し、かつ生きることがまさに現代人の渴望なのである。

清沢満之は、先述した日本近代化の歩みのその前半期を共に生き、一方、創立間もない東京大学に学ぶことを通して、当時としては最も斬新な西欧近代の思想に学びつつ、他方、縁あって触れる事となった仏教、特に浄土真宗の教法に深く動かされ、そして生涯、浄土真宗大谷派という一既成教団の宗政改革運動と、その運動の必然の展開としての教育事業に身を挺するという形で、生涯求道者の他の何物でもなかったその生涯を尽くしたのであるが、その彼の生涯そのものが、そしてそのような生涯として生きさせた彼の信念が、実は先ほど来述べてきた「近代を成熟させつつ、しかもその近代そのものをも超えることを課題とせざるをえない現代という時代の課題」に対する一つの示唆であると私は考える。

以下、このような観点から、満之の思想と生涯を、とくにその主題と方法という点に視点を置いて述べてみたい。

## 第一章 実行主義としての清沢満之の思想

まず最初に注目しなければならない清沢満之の思想の特質は、つねに日々の生活そのものを問題とする立場であったということである。

そこで、この章では、満之の生涯の中から、その傾向を顕著に伺いうる思想や実践をとりあげる。

### 1 清沢満之の三部経

満之は私の三部経は『歎異抄』『阿含経』『エピクテタスの語録』だと言う(註4)。この三者を三部経としてあげたことには、浄土教というワク、さらに大乘仏教というワク、仏教というワクをのりこえて、世界の全ての思想をふまえてそこからえらばれていて、そこに彼の思索の自由さを伺うことができるが、それと同時にこの三者はいずれも言行録(『歎異抄』は親鸞の『阿含経』は釈迦の、『エピクテタスの語録』はエピクテタスおよびエピクテタス自身が尊敬したソクラテスの)であつて、この三部経の選び方に、自己の生活の確かな拠点を三先人の生活から学ぼうとした求道姿勢が伺える。

### 2 仏教の実修・minimum possible の実験

満之は、明治21年7月京都府と大谷派との共立中学の校長として赴任し、27年4月結核と診断され6月須磨に療養のため転地するまでの間「骸骨」と号した。この号にも伺われるが、この間仏教を単に思想として了解する事に不満を感じ、極めて厳しく実修するという姿勢で学道する。即ち明治23年初夏、それまでの「学士さま」としてのいわゆるハイカラな生活を一擲し、校長職を辞して平教員となり、麻衣墨袈裟の僧形となり、衣食住の全てにわたり最少限の生活必需品で生活するという、あたかも釈迦の行乞生活を彷彿せしめる生活をする。そしてこのことは単に個人的な関心から仏教を実修的に学ぼうとしたに止まるものではなく、この実修には、時代の課題がふまえられていた。即ち、当時日本の資本制生産も先述したように国家先導型のものではあったがようやく軌道に乗ってきた。そしてそれは同時に資本主義に必然な矛盾をも顕在化せしめ、明治20年代の中頃になると、足尾銅山鉱毒事件や労働争議がきびしい弾圧にもかかわらず発生してくる。社会の不平等が人々の間で社会問題として問題にされはじめる。それにしたがって社会主義思想の学習、そのような

思想を中核として社会問題に立ち向おうとする結社も生れはじめる。満之の実修にはこのような問題意識がふまえられていた。彼は「人間は最少限どれだけのものがあれば生命を維持し為すべき活動をなすことができるか」ということを自身の一見禁欲主義とも苦行主義とも見えるような生活実修によつて見きわめようとしたのである。彼は友人に「実験ということはまことに面白いものである。目下私は一つの実験を行いつつある」と手紙を書きおくっている。その実験とは、彼のいわゆる“minimum possible 最少可能の限界探求”であつたのである（註5）。この実験は、当時次第に学界に定着しつつあつた自然科学の実験主義や、スペンサーの実証主義の受容であつたと同時に、それが、生活そのものを実験の場とするという、彼のいわゆる“実行主義”に貫かれての受容であつたことに注目しておきたい。

### 3 精神主義

満之は、明治33年初秋、真宗大学を卒業後更に東京において勉学するためにその最も尊敬する師である清沢満之の許へと集つてきた暁鳥敏、佐々木月樵、多田鼎と共同生活を始める。そしてこの学び舎を“浩々洞”と名づけ、この浩々洞から、明治34年1月より、雑誌『精神界』を発刊する。『精神界』は暁鳥等の若い学徒が満之を中心として発刊するに至つたものであるが、実は満之にとつても、それまではほとんど、真宗大谷派という宗門内部ではたらいてきたのに対し、この『精神界』の発刊は、そのワクを破つて当時の日本の思想界に発言・呼応していくきっかけとなつたのである。しかもこの年は1901年つまり20世紀最初の年でもあつたのである。満之はこの『精神界』の創刊号巻頭に、「精神主義」という一文をのせた。その経緯からすれば、雑誌『精神界』の主義とするところという意味でこの題が掲げられたのであつたが、結果的にはこの一文によつて彼の立場・思想がさらには彼に賛同する人たちの思想をもふ

くめて後々まで「精神主義」の名でよばれることとなるのであるが、実はそうなつたのも理由のないことではなく、この一文が実によく満之の中心関心、生活の基本姿勢を表現しているのである。以下、当面の視点である、満之の思想の特質はつねに生活そのものを問題にする立場であるという点に即して、「精神主義」という一文の要点をみると、次の語が注目される。

「吾人の世にあるや、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ゝ如く、其の転覆を免るゝ事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処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の外ある能はざるべし。

（註6）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言ふのみ。而して此の如き立脚地を獲たる精神の発達する条路、之を名づけて精神主義といふ。

精神主義は自家の精神内に充足を求むるものなり（中略）

之を要するに、精神主義は吾人の世に処するの実行主義にして、其の第一義は、充分の満足を精神内に求め得べきことを信ずるにあり、而して其の発動するところは、外物他人に追従して苦悩せざるにあり、交際協和して人生の幸楽を増進するにあり。完全なる自由と絶対的服従とを双運して、以て此の間に於ける一切の苦患を払掃するに在り。」（註7）

この文に明らかなように、満之の関心事は、「処世における完全なる立脚地をうる」ことであつた。そしてそれは単なる思弁によつてえら

れるものではなく、彼の言葉を借りれば“実行主義”、日々の生活で当面する苦しみや悲しみを内観（註8）することを通して見出されるものであり、そしてこの完全なる立脚地は、「絶対無限者によるの外なし」と断言するのが満之の基本的立場である。つまりそれは無限者による立場即ち宗教であり、しかも宗教とは、日々世に処する（つまり生活の）ための立脚地の問題に應える世界に他ならないのである。

そこで、満之の宗教に対する了解、即ち“生活主義”、“世に処するの実行主義”、“現実そのものを真に生きぬくもの”としての宗教という彼の宗教了解をもう少し詳しく見てみることを通して彼の思想の特質としての“実行主義”、“生活主義”の意味するところを探ってみよう。

#### 4 人心の至奥至盛の要求としての宗教

『清沢満之全集』7巻に「御進講覚書」という満之のメモが載せられている。その中に次の一文がある。これは、満之の宗教観・人間観・社会観・国家観を知る上で重要なものである。

「吾人一般修養の主眼

政治、法律、一切世間の制度は皆な宗教の為なり。

宗教内の異類派別は皆な真宗の為の方便なり。

真宗の宗門組織一切の施設は皆な私一人の為なり。

パンの為、職責の為、人道の為、国家の為、富国強兵の為に、功名栄華の為に宗教あるにはあらざるなり。人心の至奥より出ずる至盛の要求の為に宗教あるなり。宗教を求むべし。宗教は求むる所なし。

夫れ此の如きが故に、修養は自覚自得を本とす。他人の之を代覚代得すべきにあらず。（栄養も亦た然り。）（註9）

この一文は、明治32年夏より35年秋まで、当時東京浅草別院で勉学中であった真宗大谷派新法主（法主の後継者）大谷光演師の侍講であった満之が同師に対して行った御進講のメモであ

る。この文によれば、満之が最も大切にしたいものが「人心の至奥より出ずる至盛の要求」としての宗教心であった事がうかがわれる。この「人心の至奥より出ずる至盛の要求」は人間のいのちであって、何人といえども何物といえどもこれを従属せしめることは許されない。国家も、人道も、もし彼がある宗教団体に所属するとしてその宗教団体も、この至奥至盛の要求を従属せしめることはできない。否それだけではない、彼自身もまた、彼自身の内なるこの至奥至盛の要求を踏みにじったり無視したりすることは許されない。そのような行為は彼の最も深い意味での自殺行為に他ならない。ところでここに「至盛の要求」と述べられているが、それは決して顕在化した形で至盛なのではない。顕在化した形では、食欲や名誉欲や或は愛欲の心がより熾烈であろう。しかしこの宗教心を至盛の要求とよんでいるのは、日常心に於ては深く深く潜在していて、およそ表面にはあるとも見えないけれども、表面的な心、たとえば名誉心や物的欲望がどんなに満たされても満たされることなく、つねにその底深くに満たされることを、成就せしめられることをまわっている人間の全存在をかけたいのちそれ自身の実現の要求に他ならない。このような宗教心に貫かれて実存しつつある存在が人間であるという人間了解が、ここには語られている。そして、それをこそ満足せしめることが人間成就であってみれば、宗教々団も、さらには国家も、このような人間成就に役割をはたしてはじめて、それはそれたりうるのである。しかし国家がそのような役割をはたすというのは、特定宗教を保護したり、ましてや特定宗教を（それがたとえ邪教といわれるものであっても）排除したりする事などであってはならない。この宗教心の成就是、当人自身、自己の全責任でもって確保する他に道はなく、誰も彼に代って之をなしうるものではない。

次に、この一文が、当時、明治28年日清戦争勝利によって高揚した国民の素朴な民族感情

が、三国干渉に憤激しているのに便乗し、明治33年には義和団の事件に対して武力介入し、35年には日英同盟を結んで対露対策を進めつつある時であり、この客観的事態が、すでに発布されて約10年の『教育勅語』を「一旦緩急あらば義勇公に奉じ以て天壤無窮の皇運を扶翼すべし」の語を中核に定着せしめることともなっていく、いわば国家主義的気運の高まりつつある最中に記されている点に注目しておきたい。国家意識というものは時として人間をさらに国家そのものをも誤まらせがちである。事実日本はその後その方向へと歩いてしまった。この時点におけるこの発言は、日本の動向そのものに対する歯止めとしての役割は果たしなかったが、このような時点における発言として注目すべきものであろう。

さらにこの一文には、世のきわめて多くの人々によってなされている“宗教、乃至は“信仰、についての誤解に対する正しい回答をふくんでいる。そしてこの正しい解答は同時に、人間生活の真の統合が何処に存するかを示唆している。清沢満之のいうところの宗教乃至信仰は、ある特定の人間のある特殊な生活領域における事柄（心情や行為）をさすのではなく、かえって人間にとって、生活を真に統一ある生活、実りゆく生活として成り立たしめる根拠であるようなものをさしているのである。このことは、彼の初期の作品から最晩年の作品に至るまで一貫しているし、作品のみではなく、実は彼自身の生活そのものがそのような宗教によって統一性と普遍性とを確保していたのである。

## 5 生活と宗教——清沢満之の宗教定義

以上のような生活そのものの基底としての宗教という彼の宗教了解を、彼の初期の作品『宗教哲学骸骨』（明治25年8月京都法蔵館刊）をテキストして行われた明治25年9月より26年3月に至る真宗大学寮における講義の上杉文秀氏の手になる筆記に記された満之の宗教定義を手がかりに見てみよう。

この講義録によると、彼は彼自身の宗教定義を述べるに先だち、まず、ホッブスからマックス・ミュラーに至る10名の宗教定義をあげ、それを要約しつつ彼自身の定義を述べている。即ち

「是等諸種の意見を概観するに、宗教には常に二つの相対したるものあり。其の間の関係は心情なりと言ふ事は、何れの定義に於いても認められたるが如し。即ち宗教には主観的・客観的二元素あり、其の一致・或は調和が宗教也、と言ふ意味也。且つ其の主観的なものは、元より吾人の心にして、客観的なものは、此の主観に対する万有全体（或は無限者）也と言ふこと明らか也。故に、吾人は簡単に宗教の定義を下し、「宗教は有限無限の調和也」と言うて可ならん哉。（故に『骸骨』の第2章に有限無限を論ぜし也。）

「今、予の宗教の定義を、姑らく左の三項に分ちて、聊か説明を加ふべし。

- 一 宗教は有限無限の調和なり。
- 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言ふ也）
- 三 宗教は無限の自覚還元也。  
（無限の方より眺めて言ふ也）

### 第一定義の説明

無限とは神、仏、真如、等に名づけたる也。これ説明に便なるを以て也。哲学上にて、本体、本質、絶対、無碍、不可知的、無覚、真理、理想などと言ふ。無限とは総て之等を代表せしむる為に用ひたる語也。

有限とは吾人自己の事也。一切万物皆な有限なれ共、中に於いて自分自らが有限なる事明らか也。且、宗教は自身に就くものなれば、今ここに有限と言ふも、自己を指したる也。されど、この自身が有限也といふ内には、一切万物も亦た自己と同じく有限也といふ意味をも含めり。この事は後章に至りて論ずべし

調和（ハーモニー）とは或は之を対合（コ



ルレスポンス）と言ふても可也。其の対合とは、スペンセル氏が用ひて後、非常に大切になりたる語也。即ちスペンセル氏が、生活はいかなるものかといふ、生活の定義を下すに当りて、「生活とは内外関係の対合也」と言へり。宗教も亦た生活の大切な一部分なるが故に、生活已に対合なれば、宗教も亦た対合ならざるべからず。而して其の対合たる有限無限のそれなる也。之に就いて、近頃ドラモンド氏は、ス氏の生活理論を宗教上に適用し来りて、眼覚ましき説明を為せり。彼此対映するに、猶更対合と言ふ語が宗教に適するが如し。ド氏は如何にこの対合と言ふ語を適用せしかと言ふに、是までは、靈魂不滅、即ち我々と言ふものが、無窮の生活を得ると言ふ事に就いて議論ありたれ共、要するに我田引水論にして、各々其れ自身の宗教上だけの議論なりしに、ス氏は宗教の事に関係なく、寧ろ宗教に反対するも賛成はせざる所の理論よりして生活と言ふものの定義を下せしに、ド氏は、この定義によりて、初めて明白に公平に、靈魂不滅、無窮生活と言ふ事を説明し得たり、其の説に従へば、生活は内外関係の対合也。故に外部の関係の変化するに従ひて、内部の関係は、之に応じて変化する。仍て、常に対合を維持する時には、生活は継続すべし。若し其の対合を維持せざる時には、生活は断絶して、即ち死となる也。然るに、其の外部の関係、即ち事情なるものが有限なれば、変化極なし。故に何時対合を破るやも計られず。然るに、今若し、不変不動の外部の関係がありて、夫に対して対合が得られたる時分には、其の対合は不変不動にして、破るゝ事なし。即ち生活断絶する事なし。其の不変不動の外部の関係（或は事情）は有るか、無きか。有るとせばいかなるものかと言ふに、其の不変不動の外部とは、即ち靈性的の環象にして、之を真神と名づくべし。故に吾人が

この真神に対して、真の信仰を起したる時には、其の靈魂は不滅、其の生活は無窮也。

（是は極く近時の説にして、ス氏の説をド氏が適用したるもの也）

調和と言ふ文字を用ふる時は、対合といふよりは広く、権衡、相対と言ふ意となる也。

### 第二定義の説明

適切に分り易く云ふ時は、自己より言へば宗教は有限が無限に対する實際也。實際とは理論に對す。有限無限の理論は哲学也。宗教はそれに対する實際也。

### 第三定義の説明

無限の方より言ふ時は、無限と言ふ者が、つまり万象と顯はれたるものにして、其の万象の一つが吾人なれば、吾人は無限と別物にあらずして、無限の一部分なる也。無限を全身に喩ふれば、有限は其の指端等の如し。かかる無限の一部分たる吾人が、無限を認むる事なれば、無限が自覚する也。故に、無限は吾人自身也と自覚還元するが宗教也。尤も意味の深き宗教の定義は、此の第三解なるべし。ヘーゲル氏の定義はこの還元説に同じき也。（註10）

この宗教定義の特質は、まず第一に、ドラモンドの示唆によるものではあるが、スペンサーが生活を定義する際に用いた *cor-respondence* の語を用いてなされている点にある。即ちここには、生活とは一つの動的な統一（満之の宗教定義では、対合と同時に調和・一致という語が三者相補う形で用いられている）、内（自己）と外（環境）とが動的に *cor-respondence*（満之は対合と訳したが、呼べば応えるという関係という動的性格を中心に訳語をえらぶなら、今日よく用いられる呼応がふさわしくはなからうか）する時、生活はいきいきとした生命あふれるものとして成り立ち、この対合が齟齬するとき生活にきしみが生じ破綻するという、そのような動的統一なのであるという生活理解がある。では、そのような動的統一は何処で成立つか。動

的統一は全的統一でなければならない。そこで、この対合の関係 両項がそのような全的統一を可能にするような全的なものでなければならない。満之はそのような全的関係項としての「有限・無限」という根源的關係項の対合によって全的統一が可能であると押える。そして、そのような生活の全的統一を可能にする人間の生の実事(じじ)が宗教に他ならないと主張するのである。したがって宗教とは、生活を真に動的全的に統一あらしめる人間実存の根拠であると定義するのである。(なおこの有限、無限という根源的關係項は、彼が生涯を通じて用いた最も重要な概念であつた。)

ここには、宗教を生活に即して了解する宗教の生活主義的了解と、生活を「有限・無限の一致・調和・対合」という宗教的根拠に即して把えるという動的全的生活了解とが、いわば同一物の表裏の如き統一性をもって語られている。(註11) この宗教の生活に即した動的把握そのものを表明したのが彼の定義の第二解である。

ところで、彼の定義の第三解は、彼自身、「尤も意味の深き定義」として重視している定義であるが、実はこの定義は、一応表面は彼も述べているようにヘーゲルの絶対知が参考になっているのであるが、実はその裏に親鸞の「他力廻向の信」が支えとなっていることを見落してはならない。そのことは満之の次の諸文によって知ることが出来る。

- ① 「私の信念とは、申す迄もなく、私が如来を信ずる心の有様を申すのであるが、其に就いて、信ずると言ふことゝ、如来といふことゝ、二つの事柄があります。此の二つの事柄は、丸で別々のことの様にもありますが、私にありては、さうではなくして、二つの事柄が全く一つの事であります。私の信念とはどんなことであるか、如来を信ずることである。私の言ふ所の如来とはどんなものであるか、私の信ずる所の本体である。分けて言へば、能信と所信との別があるとでも申しませうか、即ち、私の能

信は信念でありて、私の所信は如来であると申して置きましょう。或は之を信ずる機と、信ぜらるゝ法との区別であると申してもよろしい。(後略)(満之の絶筆「我が信念」の冒頭のことば。)(註12)

- ② 「至誠の心は広大なるものである。悠久なるものである。此の心の広大なることは天地に充塞し、此の心の悠久なることは三世を貫くことである。(中略) 吾人が此の如き広大悠久なる至誠の心を持って居るか居らぬか、若し持って居らぬならば、如何にして之を得ることが出来るか。(中略) 釈迦牟尼仏の教は、至誠の心の天地に充塞して居ることを悟らしむるに、種々の方面より、其の教訓を施したるものであるが、其の要点は蓋し天地万物の根本真理を指し示して、其の真理が至誠なるものであることを知らしめんとしたるものである。(中略) 因縁因果は真理の最も広大なるものである、最も根本なるものである。真理の至誠なることは、因縁因果の確然不動にして万事万物に遍通する所に於いて明らかに悟らるゝことである。事物には興敗存亡があり……其の千変万化は端倪し難けれども、因縁因果の理法は……整然として乱れず……公平無私に働きつゝある。吾人の煩悶悩苦は此の如き真理を観察することによりて退治せらるゝものである。是は決して遠い話ではない。吾人が吾人の胸中に貪欲が起りたり、瞋恚が起りたりするときに、之を實驗して見れば能く分る。若し吾人が自分の貪欲や瞋恚を捕へて、此の貪欲は如何の因と縁とにより、如何なる原因結果を為すものであるかと言ふことを省察するときは、随分容易に吾人は彼の貪欲や瞋恚を退治することが出来る。其は如何にして然りやと言ふに、つまり因縁因果の真理の為に、吾人の至誠心が発揚せらるゝからである。即ち、天地の至誠、真理の至誠が、吾人を感動して、此の至誠心を発得せしむるからである。(註

13)

- ③ { 絶対の信は、毫も吾人の製作を許さず  
 (2) { 完全なる信任ならざる可からず。(吾人の製作は皆な有限なるが為なり。)  
 (虚偽虚仮は有限中の特象なり。)
- { 不変不動の樂地は、絶対の因によらざる可からず。絶対の因は、絶対の力たらざる可からず。絶対の力に対する心は、絶対の信たらざる可からず。
- (3) { 絶対の信任(たのむ)は無一物たらざるべからず(禪)、無私たらざる可からず(儒)、忘已たらざる可からず(至心信樂忘已也。)(註14)

#### 付論 満之とティリッヒの宗教定義の酷似とその意義

P・ティリッヒ(1886~1965)は信仰を「究極的な関わり」と定義している。(註15)この定義は簡にして要をえたすぐれた定義であるが、その内容からみると、上來述べて来た満之の定義と酷似していて興味深い。以下ティリッヒの著『信仰の本質と動態』(谷口美智雄訳・新教出版社——原名 Dynamics of Faith)に即してその点を紹介しよう。

##### (1) 究極的な関わりとしての信仰 (Faith As Ultimate concern)

信仰は、われわれが究極的に関わっている状態 (ultimately concerned) である。だから信仰の動態は究極的な関わり (ultimate concern) の動態である。人間は他の生物と同じように多くのことを配慮し、とくに衣食住というような人間の生存の条件であるものに関わっている。しかし人間は、ほかの生物と異なって、精神的(認識的・美的・社会的・政治的)なもろもろの関心、ないし関わり (concerns) をもっている。それらのもののなかには切実な、しばしば極めて切実なものがある、それらのうちのどれか一つが、日常の生存に必要なものと同じように、人間生活、また社

会生活にとって無制約的重要性 (ultimacy) をもつにいたることがある。このことが起こるとき、それは、その無制約的重要性の要求を受容するひとに対して全的献身 (total surrender) を要求し、また全的充実 (total fulfillment) を約束する (中略)

##### (2) 中心的活動としての信仰 (Faith As a centered act)

究極的な関わりとしての信仰は、全人格の活動 (act of the total personality) である。それは人格的生活の中心において起こる働きであり、人格の全ての要素を含んでいる。信仰は人間精神の最も内面的な、また最も包括的な活動である (the most centered act of the human mind.) それは、人間存在全体における特定の領域の働き、特定の機能の活動ではない。それらの諸領域や諸機能は、すべて信仰活動において統一されている (They all are united in the act of faith). (中略)

人格の包括的中心的活動としての信仰は「脱自的」「ecstatic」である。(中略)「脱自」は、自己が自己であることをやめないで、自己の人格の中心に統一されているすべての諸要素を失うことなしに、「自己自身の外に立つ」ことを意味する。(中略)

##### (3) 信仰の源泉 (The Source of Faith)

信仰は、人格の自我の全体的中心活動——われわれが無制約的、無限的、究極的なものに関わる活動 (the act of unconditional, infinite, and ultimatenconcern.) ——である。では、そのような一切包括的な、また一切超越的な関わり、ないし関心 (all-embracing and all-transcending concern) の、源泉は何であろうか。「関わり」とか「関心」とかという言葉は、たがいに関係する両側、すなわち、関わり〔関心〕を有するひとと、その関わり〔関心〕の対象とを示している。われわれはこの両

面から、人間自身の、また人間に対する世界の、状況を見なければならない。人間が究極的な関わりをもつということ自体がすでに、人間は日常生活の相対的、暫時的諸経験のたえざる変化、交替、流動を超越することができることを示している。人間の経験も、感情も、思想も、すべて相対的、有限的である。それらのものの生滅や去来のみならず、それらのものの内容もまた、すべて有限的・条件的である。ただし、それらが無制約的妥当性にまで高められる場合は、別である。その場合は、そのことは人間における無限性の要素に基づいて可能なのであり、人間における無限性の要素を前提としている。人間は、直接的、人格的中心活動によつて、究極的なもの、無制約的なもの、絶対的なもの、無限的なものの意味を理解することができる。これによつて初めて人間に「信仰」が可能になる。

人間の可能性とは、実現へと追いやられる力である。人間は無限的なものを意識することによつて、信仰へと追いやられる。(中略)

「究極的な関わり」という用語は、信仰活動の主観的な側と客観的な側—*fides qua creditur* (ひとが信じる信仰〔信仰活動〕)と *fides quae creditur* (信じられている信仰〔信仰内容〕)—とを統一している。前者は人格の中心活動、究極的な関わり、にたいする古典的用語であり、後者は、この活動が向けられているところのもの、神的なものの象徴 (*symbols of the divine*) によつて表わされている究極的なもの自体 (*ultimate itself*)、に対する古典的用語である。両者の区別は非常に大切であるが、究極的な意味で大切なのではない。というのは、一方は他方なくしてありえないからである。信仰が向けられている内容、ないし対象なくして信仰はない。信仰活動には、かならず、何かある意味されている内容がある。また、信仰活動においてのほか、信

仰の内容ないし対象をもつ道はない。神についての発言はすべて、究極的な関わり状態においてなされるのではないれば、無意味である。というのは、信仰活動において意味されているところのものは、信仰活動自体による以外の方法では知られえないからである。

究極、無制約、無限、絶対などの用語においては、主観と客観の区別は克服されている。信仰活動における究極的な関心と、信仰活動が向けられている究極的なものは、同一のものである。このことは神秘主義者たちの言葉によつて象徴的に表現されている。かれらは、かれらが神について知っている知識は、神が神自身についてもっている知識であるといっている。また、このことはパウロの言葉によつて表現されている。パウロは、「わたしが完全に〔神によつて〕知られているように、完全に知るであろう」(Ⅰコリント 13 章)と言っている。神は、同時に主観であることなしに客観であることはできない。またパウロによれば(ローマ 8 章)、祈りさえ、神の霊がわれわれのうちにあって祈ってくれるのでなければ不可能である。このような経験は、抽象的な言い方では、究極的、無制約的なものの経験における主観客観の対立の消滅として言い表わされる。信仰活動においては、信仰の源泉は主観客観の分裂を越えている。それは主観客観としてあり、また主観客観を越えている。(註 16)

以上のティリッヒの所説は、①信仰を一つの関わり、しかも究極的な関わり、われわれ(有限)の無限に対する関わりとして把える点、そしてそれは②人間生活ないしは社会生活にとつて無制約的に重要な、人格の全的中心的包括的活動であり、人間生活の特定領域のことではないとする点③このような信仰においては主観と客観の分裂は克服されていて、信仰における神についての知は実は神が神自身についてもって

いる知であるとする点など、あたかも、満之の宗教定義の解説を読むような感がする。ティリッヒの『Dynamics of Faith』は1957年の作品である。このように時をへだてた、しかも互に相識することのないこの二人に、このような酷似のあるというこの事実は全くの偶然なのであろうか。私はそうは思わない。この酷似は、二人の背負わざるをえなかった課題の同一性から来ていると考える。

絶対知によって現実はいまですところなく把握せられ、このような洞察によって現実との和解即ち自由は確保せられると言い放ったヘーゲル、近代思想の頂点に立つと言ってよいヘーゲルに対して、それぞれに対極をなすとさえ言うる現代思想の二つの源流、マルクスとキルケゴールが共にこのヘーゲルを、しかも同じ点で批判していることに注目したい。それは端的に言って、“ヘーゲルの思想では、私をとりまく現実の中へと踏み出さなければならぬ私自身の独自の一步が踏み出せない”つまり“生活の力とはならない”ということであった。(マルクス

は「ヘーゲルの思想は変革することがない」と批判し、キルケゴールは「私がそのために生きそして死にたいと思うようなイデオを発見することが必要なのだ。いわゆる客観的真理などをさがし出してみたところでそれが私に何の役に立つだろうか」と言っている。)

満之はこの課題をその思索と実践の中核にすえて出発している。そしてその点のあとづけを本稿で試みた。宗教定義におけるティリッヒのそれとの酷似は、両者が共通してこの課題を背負っていたからであると思われる。

#### 付記

なお両者の宗教の宗教定義にある“主観・客観の分裂の克服としての信仰”という点は、これまたデカルトの cogito 以来近代思想につきまとっている大きな課題に対する一つの解答を含んだものであるが、この点に関する満之の考察については、稿を改めて述べたい。(未完)

#### 註

- ① 満之の没した1903年は、きわめて歪曲された形のもものではあったが、日本の近代化の歩みが一応のメドをつけるに至った時点と評価してよいと思う。岩波講座『日本歴史』第18巻5頁で日本現代史の時代区分を論じて記されている井上清氏の次の記述  
「日本は日清、日露の両戦争の間に近代帝国主義へ移行しはじめたといえることができる。とくに1900(明治33)年、対外的には義和団の鎮圧に出兵、国内では治安警察法と軍部大臣現役武官制の実施を、その画期的指標とするとわたくしは考える。もしこの説が成り立つならば「帝国主義時代」としてとらえられた日本現代史の始まりを、1900年に置くことができる。」  
は、日本現代史の始点を1900年にまで遡らせる所論に異論はあっても、この論述の言外に含まれている「いろいろな問題ははらんでいられるけれども、1900年時点では日本の近代化は一応の点まで達している」との主張は認められてよいであろう。
- ② 近代の成果とその課題に関しては、かつて真宗大谷派学校連合会発行「第7回(昭和46年度)宗教教育研究会報告書」の「現代における問いと宗教教育」および雑誌『流動』昭和49年6月号「親鸞は現代に甦えるか」の中で略述したので、これを参照されたい。  
ちなみに、第一次世界大戦後“近代の超克”ということが叫ばれて、その超克の方向としてナチズムや日本における皇国史観が提起されたことがあったが、これは近代の成果を正当に評価せずして行われた、いわば反近代のいとなみであったといえる。近代の成果を正当に評価すると同時に、その近代の歩みの極みに課題とならざるをえなくなった“自己そのものの”の問題に眼を向けねばならない。なおこの点についても上記二論文に略述しておいた。
- ③ 岩波書店刊『漱石全集』第14巻371頁
- ④ 法蔵館刊『清沢満之全集』第8巻 548頁(以下『全集』Ⅷ 548頁と略記)

⑤ 『全集』Ⅲ 705頁および西村見暁著『清沢満之先生』126頁

⑥ 「精神主義」の以上の叙述の意味をもう少し明確にする為に『全集』Ⅵ 100頁の「一念」という文の次の個処を紹介しておく

「然るに此の世に於ける相対有限の事物は、悉く変動する。随って此の相対有限の事物によりて、成り立つ所の種々の普通の知識や感情や意志などは、皆な凡て変動する。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ふは是非とも、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、成り立てる普通の知識や感情や意志などをたよりにしてはならぬ。猶ほ一步を進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ったならば、この本体は唯一であり不変である故、この本体を見、この本体に接したる我の一念は、また決して変るといふ事はない、動くといふことはない。天はくだけ、地は破れても、これだけは変らぬといふ堅固なる位地に住することができる。之を仏の教では、一念の信心とも、金剛堅固の心とも申されてある。蓋し其の一念の堅固なることを、金剛の堅きに譬へて申されたものである。我々は此の金剛の如く堅固なる一念の信を得て始めて自分の脚もとを踏みかためたと申すべきである。かくして始めて、永劫の末までも躓くことのない、倒るゝことのない、安心なる旅路を進むことができるのである。

但し此の絶対無限の体は、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、鏡の面を離れぬ如く、この体は差別の事物と融即して存するものである（後略）

⑦ 『全集』Ⅵ 2～5頁

⑧ 彼の方法を端的に表現している言葉はこの「内観」あるいは「自己省察」であるが、これは決して観想の立場ではなく、「精神主義」のいわゆる「実行主義」である。そのことは『全集』Ⅵ 282頁の「内心の決定」の次の個所によく示されている。

「修養の第一要義は、自己を省察するにありと言ふ。是れ寔に可なり。然れども亦た謬解なきにあらず。自己を省察すと言ふは、以て自己の成立如何を考究することなりとせんか、是れ修養の要義にあらずして、寧ろ学問研究の要義たらん。修養上に於いて、自己を省察すとは、自己行動の実際如何を省察するにあらざるか。若し然れば、是れ全く内観のことなるべし。」

ここでは、本稿で論じているように、彼の思索の主題が生活に即したものであつただけでなく、その方法もまたそうであったことを上記のごとく指摘し、方法についての詳細は別稿に譲りたい。

⑨ 『全集』Ⅶ 109, 110頁

⑩ 『全集』Ⅱ 120～123頁

⑪ その他この宗教定義に関する若干のことを（註2）に記した「現代における問いと宗教々育」に述べておいたので参照されたい。

⑫ 『全集』Ⅵ 227・228頁

⑬ 『全集』Ⅵ 235～237頁「至誠の心」

なおこの一文は、満之の思想の実行主義としての特色をよく示しており、特に後半の叙述は、彼の「内観」という方法を極めて具体的に述べたものであり、さらにまたこの一文は、新鸞の「他力回向の信」が、「名号を体とする→至心→信樂→欲生の一心」であるという、『教行信証』の信巻のいわゆる「三心一心論」の仏教用語を一切用いないでなされた表現として注目しておきたい。

⑭ 『全集』Ⅶ 351頁。日記『臘扇記』明治31年8月27日の記事

⑮ Dynamics of Faith—p.1 “Faith as ultimate concern” etc.

⑯ 新教出版社・谷口美智雄訳『信仰の本質と動態』1～23頁

なお文中の必要と思われる部分については訳語に対応する原語を示しておいた。