

現代の課題と仏教

——清沢満之を中心に——

出雲路暢良

清沢満之（一八六三—一九〇三）は、親鸞に学ぶことを通じて、自己と時代の課題を明らかにし、そのことによつてかえつて親鸞を現代に再生せしめた人として評価しうる。

遡つて考えるに、蓮如（一四一五—一四九九）は、封建前期から封建後期への転換期に當つて、親鸞の教えを封建期に耐えうる民衆の教えとして再生した人であつた。

南無とたのむ衆生を阿弥陀仏の助けまします道理なるが故に、南無阿弥陀仏の六字のすがたは、即ち我等一切衆生の平等に助かりつるすがたなりと知らるるなり。

この『御文』五の九は、弥陀の救済は無条件であるという親鸞の教えを明快平易に語つた、人類の救済に関する見事な回答である。

ところが、親鸞よりすでに六百年、蓮如よりすでに四百年、蓮如などの深い配慮と努力にもかかわらず、長い封建支配のもとに組み込まれ、特に江戸期には、幕府の民衆支配政策寺

請制度の最先端を荷せられたこともあつて、真宗教団は、その教団体制も信仰内容も強い歪曲をうけざるをえなかつた。「全生活を権力の指示の如くに営め」という強力な封建権力の圧力は「過去・現在・未来を通じてただ依るべきは弥陀一仏」という信仰の純粹性を許さなかつた。ここに、いつしか、「現世は権力の指示に従い、信仰は来世（死後）の事」とする立場が一般化する。その時、自己と阿弥陀仏、生と死、今生と来世は分裂対立し、浄土は死後に空想するユートピアと化してしまふ。

このようにして真宗教団が新しい明治という時代を迎えた時には、もう前述の蓮如の明快な回答が、人々の現実の苦悩に生き生きと響く力ある回答とはならなくなつてしまつてゐた。この、自己と阿弥陀仏、今生と来世の分裂に苦しむ聞法者にとつて道は二つある。第一は、問うことを止めて自己催眠・集團催眠へと自己を追い込み陶酔的信仰にひたつていく

道。第二は、どこまでもこの問いを問いぬく道。満之の母タキはこの第二の道を誠実に歩み続けた聞法者だつた。タキは「この問いの解けぬ限り、結局は死によつて終る他ないこの人生で何を果たしてもそれは空しい。しかしこの自己と阿弥陀との分裂がどうしても超えられない。薄紙一重がはつきりしない」と、生涯問い続けた聞法者であつた。母から托されたこの問いが、同時に満之の生涯を貫く問いとなつたのである、そしてこの問いが、実は長い封建期に、いつしか不明確になつてしまつていた親鸞の教えを現代に再生するスプリングボードとなると同時に、近代の黄昏に立つている我々現代人の最も内なる問いを剔抉する問いとなつたのである。

満之とほぼ同時代人である夏目漱石は、一九〇六年に、弟子森田草平に次のように書き送つてゐる。

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事がありますか。

近代は、人間があらゆる外的束縛から——自然から、一握りの支配者から、運命からさえ——自己を解放することによつて、自己と環境を自由に操作しうる自由な主体になつたはずの時代である。ところが、奇妙な事に、その自由になつたはずの自分を持余し、自分が自分であることができなくなり、生の充実を求めて努力すればする程生活に空しさが拡散し、

心の底から連帯を求めながら現実には孤立しつばなしの孤独が深まるということになつてしまつたのが現代ではなからうか。漱石の言葉はその見事な表現と言えよう。

近代とは内在の時代である。人間がその内なるものに全面的に信頼しえた時代であつた。しかし、今述べたように、近代はもはや超えられなければならないものとなつてしまつてゐる。この近代の内在の立場の抽象性虚構性を初めて見極め、現実の人間はどこまでも超越の次元に根拠をもつことを指摘したのがマルクスであり、キェルケゴールであつた。

マルクスは「人間はその現実性においては社会的諸關係の總体である」と人間をその歴史的社会的な超越の方向（いわば横への超越）で把えたのであり、一方、キェルケゴールは「自己が自己自身に關係しつつ自己自身であらうと欲するに際して、自己は自己を措定した力のなかに自覺的に自己自身を基礎づける時に始めて絶望は根拠にされうる」と、人間をその永遠との関わり（いわば縦への超越）において把えている。

二世紀に渡る近代の市民革命の完成であり、従つて近代そのものの総仕上げでもあつたはずのフランス二月革命のその年、一八四八年に、マルクスが『共産党宣言』を発表し、キェルケゴールがその主著ともいふべき『死に至る病』を脱稿したのも故なしとしない。この時既に近代は黄昏れ始めていたのであり、鋭敏な精神達は早くもそれを見抜いていたので

現代の課題と仏教（出雲路）

あろう。ちなみに私は、ニーチェを最も誠実だつた最後の近代人と評価したい。彼の「超人」は狂おしいまでに守り抜くとした近代の内在の立場の最後の堡壘ではなかつたか。しかしこれもまた彼自身語るようにニヒリズムそのものであつたのである。ハイデッカーはニーチェの「神は死せり」の語を評論して、「人間は ego cogito の自我性の中へ立上つて蜂起したのである。この蜂起と共に全ての存在者は対象となる。存在者は客観的なものとして主観性の内在の中へ飲み込まれる。地平はもはやそれみずからから照らさなくなる（中略）。神の殺害とは本然のまゝに存在する超感性的な世界が人間によつて取払われることを意味している（中略）。人間は本然のまゝに存在するものという意味での存在者を取払う者となる。主観性の中へ立上る人間の蜂起は存在者を対象へ作り成す（中略）。だからニーチェは力への意志の形而上学をもなおニヒリズムとして把握している。」と述べている。

満之もまた以上の課題を荷つたのであるが、それは、①彼が身を置いた真宗教団に即して言えば、長い封建期にいつしか不明確になつてしまつていた信仰・教学の現代への再生という課題、とりわけ、自己と阿弥陀仏、今生と来世の分裂の克服という課題であり、②彼の生きた時代に即して言えば、ego cogito の自我性の中に立上つて本然のまゝに存在する存在者を取払い、その事によつて世界を失い自己を持余す事と

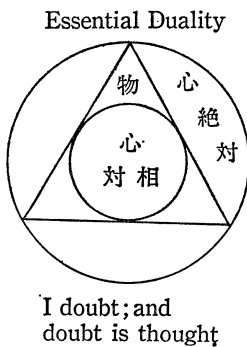
なつてゐる近代の内在の立場の克服ということであつた。

しかし、この二つの課題は決して別々の二つではなく、実は表裏呼応した課題であつた。それ故、彼の課題の克服は、ただ、一つの問ひの明確化と、その問ひそれ自体が開示する地平の発見によつてなされたのである。

彼自身の課題意識とその克服の歩みを辿つてみよう。明治三十一年、満之が大谷派宗教改革運動に挫折し、周囲の批難、結核の再発に苦しみつつ記した内省録である日記『臘扇記』に次のような記事を見る事ができる。

A（明治三十一年九月七日）

両重の要義・背反の均等（無尽の原理）



B（明治三十一年十月二十四日）

如何に推考を費すと雖も如何に科学哲学に尋求すと雖も、死後究極は、到底不可思議の関門に閉ざさるゝものなり。嘗に死後の究極然るのみにあらず。生前の究極も亦た絶対的不可思議の雲霧を

望見すべきのみ。是れ吾人が進退共に絶対不可思議の妙用に托せざるべからざる所以。只だ生前死後然るのみならんや。現前の事物に就いても其のダス、ワス Das Was、デス、ワルム Des Warum に至りては、亦た只だ不可思議と言ふべきのみ。此の如く四顧茫々の中間に於いて、吾人に亦た一団の自由境あり。自己意念の範圍即ち是なり。 *probi oculo* "Know Thyself is the Motto of Human Existence" 自己とは何ぞや。是れ人生の根本的問題なり。

C (前文に引続き)

自己とは他なし。絶対無用の妙用に乗托して、任運に法爾に此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托す。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、此より而下なる事件に於てをや。追放可なり(中略)。我人は寧ろ絶対無限の吾人に賦与せるものを樂しまんかな。

D (明治三十二年二月二十五日)

天道(他力) 何れの処にか在る。自分の稟受に於いて之を見る。自分の稟受は天命の表顯なり。之を尊び、之を重んじ、以て天恩(報恩)を感謝せよ。

E (明治三十二年二月二十五日)

自と云ひ、己と云ひ、外物と云ひ、他人と云ふ。其の何たるを精究すべし。他人は知り易し(而も妻子眷属も亦た他人たるを知らざる可からず)。外物は雑多なり。禽獸虫魚草木瓦礫のみを云ふにあらざるなり。衣食も外物なり乃至身体髮膚も亦た外物なり。妄念妄想も外物なり。然らば何物か是れ自己なるや。嗚呼何物か是

れ自己なるや。曰く、天道を知るの心、是れ自己なり。天道を知るの心を知るの心、是れ自己なり。天道と自己の關係を知見して、自家充足を知るの心、是れ自己なり。自家充足を知りて、天命に順じ、天恩に報ずるの心、是れ自己なり。自家充足を知りて、(物を求めず、人と争はず)天命に順じ、天恩を報ずるの心、是れ自己なり。自己豈に外物他人に追従すべきものならんや。自己を知るものは、勇猛精進、独立自由の大義を發揚すべきなり。(人界の独立なり。天道へ対して独立なるに非ず)。

「A」には、明らかに、デカルトに始まりヘーゲルに歸結する近代思想が一括して、しかもその問題点が、物・心の分裂であり、*doubt* (つまり *cogito*) の問題であると捉えられている。この把握には、問う、自己のみとなつてそれを持余さざるをえなくなつてゐる近代の、従つて近代の黄昏に立つてゐる我々現代人の課題が鋭くも見通されている。

この「A」の *doubt* の問題を、さらに人間の実存を呼び出す死の問題を踏まえることによつて、より一步深めてゐるのが「B」である。

人間は一切の生物と同じく死によつて終る他ない生命を生きてゐる。しかし、全ての生物と異つて、一切を、自己そのものをさえ問わざるをえない存在である。そしてこの問いの最深处には、満之が「B」で示しているように、生の從來する所への問い、死の趣向する所への問い、そして更に、この

事が全く解らないその只中で、今・此処に生きねばならないその自己そのものの *das was, des warum* を問わねばならないということが潜んでいる。人間の苦悩は、この問うても答えの得られない問いを持たざるをえない所に起因している。この苦悩は、いわば *doubt* の自己内閉塞の苦悩に他ならない。しかし「B」では「A」の *doubt* は、自己内閉塞的自己の問いであるに止まらず、却つて積極的に、そこから「自由境」が開示せられて来る問いにまで深められている。

実は、ここには「問う閉塞的自己」から「問われつゝあるものとしての開かれた自己」への転換がある。満之はこのどこまでも人間的な営為である *doubt* を極点にまで凝結して「自己とは何ぞや。是れ人生の根本的問題なり」と押えた。

この「自己とは何ぞや」の語は、その直前（実は欄外）に語されているギリシヤ語に即すれば、「汝自身を知れ」であり、満之が親鸞を通して所依としていた『大無量寿経』によれば「汝自当知」であつて、いずれも汝という呼びかけに由来する問いに他ならない。「汝はそも何物ぞ」と呼びかけるこの問いは、自己が自己内に閉塞しつゝ発せざるをえない問いのよう、問えば問うほど問う自己のみになつてますます自己内閉塞を深めざるをえなくなるにもかゝらず、しかも問うことを止めることのできない答えなき閉塞的問いではなく、いわば、真実の答であるものからの問いかけであり、閉塞的自

己を呼び覺まして解き放たんがための問に他ならない。この汝と呼びかける光の中に置かれることによつて「閉塞的な自己のみ」の世界は破られ、自己内閉塞の自己の虚構性が顕わにされてくる。そしてその同時にこの閉塞的自己を破つて本来的の自己が自覚的に現成（*ceasing*）する。だから満之は「自己とは何ぞや。是れ人生の根本的問題なり」に続いて、問髪を入れず「C」を記している。

こゝ「C」には、自己は無であり、たゞ実在するのは絶対無限の妙用のみであると、持余していた閉塞的自己の無が、従つて絶対無限の妙用こそ自己の内実であるとの自覚が披瀝せられている。そしてこの自覚が「死生の事亦た憂うるに足らず」という自由を開いているのである。しかも「D」に明らかのように、絶対無限の妙用（天道・他力）は各自の稟受として現実的なのであり、こゝに現実存在であるまゝに真実存在でありうる人間の実存が、天道と自己との一致としての稟受の自覚として現成している。そしてこのことをより明快に述べているのが「E」である。この「C・D・E」では、自己と阿弥陀の分裂・自己の自己内閉塞という二つの課題は見事に越えられている。だから満之は、その絶筆『我が信念』の冒頭に次のように述べた。

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、信ずると云ふことゝ、如来と云ふこと

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ことであります。

このように満之は、現代の課題は、解放されたはずの近代の自我の自己内閉塞性にあることを見抜き、それを、唯一の根元的問い「自己とは何ぞや」を問いぬくことを通して、この近代の閉塞的自我を突破して、個即類・類即個であるような個と共同の同時創出が可能となる地平を明らかにしたのである。

ちなみに、「C」は、個即類・類即個であるような自己を存在の側、「A」の図に即すれば物の側から明らかにしたものであり、「E」は意識の側、「A」の図に即すれば心の側から明らかにしたものであらう。

さてでは、満之にこのような地平を開かしめたものは何であつたか。それは名もなき念仏者によつて伝持せられてきた親鸞の教え、特に親鸞が、『大経』十八願成就文を、敢て「至心に回向したまへり」と「如来廻向」として読むことによつて明らかにした「他力廻向の信」であつた。だから満之は「C・D・E」のように述べることでできたのである。

最後に、満之が、ほど死を予感しつつ記したのであらうと思われる絶筆『我が信念』の結びの、彼の信念の端的な表明と思われる一文が、『論語・顔淵篇』の引用によつてなされてい

る点に注目したい。次の一文である。

「死生命あり、富貴天にあり。」と云ふことがある。私の信する如来は、この天と命との根本本体である。

ところが、真宗七祖の第三曇鸞は、真の共同は念仏においてはじめて可能であることを述べるに当つて、前記の「顔淵篇」の同じ文より引用（圈点部分）している。即ち

彼安樂国土莫非阿弥陀如来正覺淨花之所化生同一念仏無別道故
遠通夫四海之内皆兄弟也眷屬無量焉可思議

この『論註』における曇鸞の引用は、満之の夙に知る所であつた事を思えば、『我が信念』の結語に「顔淵篇」の「死生有命富貴在天」を用いたということは、現前のいのちの永遠なる根拠をこゝに明らかにすると同時に、このいのちこそ、真の共同、無条件の連帯の可能性となる唯一の源泉であることを言外に示したものとみることができよう。

満之は、これより後明治三十二年に、未治の病を押して東京に出、浩浩洞の開洞、雑誌『精神界』の発刊、真宗大学開校と、社会的な関わりの中へ入つていく。こゝには前に記したような永遠なるいのちに根拠する共同実現の志願が、そして時代の課題に応答しようとする志願が貫いている。

満之のこの一連の社会的実践は、かつて挫折した大谷派宗政改革運動に際して抱いた志願の、さらに練り上げられた再出発であつたのである。