

## 清沢満之における現在安住について

——その時間的側面に関する考察——

西 本 祐 攝

清沢満之の現在安住は『在床懺悔録』『他力門哲学骸骨試稿』における親鸞思想への考究を背景とし、親鸞の現生正定聚の立場を継承するものである。それは宗教的信念の獲得において自己の現在生における救済の事実を語るものであり、<sup>①</sup> 眞実信心の成就における人間の独立を内実とする。<sup>②</sup>

しかし、満之の現在安住に関する思想表現は満之存命中、没後、現代に至るまで精神主義批判の対象ともなっている。<sup>③</sup> 本稿では一々の批判には立ち入らないが、眞宗大谷派の碩学、曾我量深の批判は満之の現在安住を明らかにする上で重要であると考えられる。曾我の批判に対し満之が現在安住を精神主義の主要として語る「精神主義と三世」には、精神主義の意義が過去・現在・未来という時間的側面から述べられている。本稿では、「清沢満之における現在安住」について、曾我の批判の核心を尋ね、さらに満之が現在安住の内実を過去・未来との関わりにおいて語る「精神主義と三世」を中心に、その時間的側面に関する特徴を明瞭にしたいと考えている。

曾我の教学営為は満之との邂逅に出発点を与えられたと言っても過言ではない。<sup>④</sup> しかし、曾我は浩々洞入洞前には満之とその門弟たちによる精神主義に対し疑念を懐き批判を展開している。その批判は早く満之の思想が『精神界』に唱導される以前の論稿「弥陀及び名号の観念」<sup>⑤</sup> に萌しが見られる。その主題は「弥陀及び名号の観念」という論題に明確に顕わされている。それは満之等（暁鳥敏・伊藤証信）の主張する、無限観と有限差別を生きる衆生との関係に対する批判である。曾我は、満之のいう「無限の慈悲、智慧、力」<sup>⑥</sup> は無限を人格化し万有の第一原因とする偏見にすぎず、そのような無限観に基づく信仰は固定化した信仰不変論に陥ると批判する。

さらに、曾我の批判が全面展開するのは明治三十五年一月『無尽灯』紙上においてであり、「明治三十四年に感謝す」「精神主義」「精神主義と本能満足主義との酷似」「常識主義」「希望ある第三十五年」の五篇中、新仏教運動批判の「常識主義」

を除く四篇が精神主義批判に当たる。その中の「精神主義」では「①精神主義の慈悲観（他力）は主観（自力）の投影である。②精神主義の慈悲観は過去の罪に苦しむ者を安慰するに留まるものである。③精神主義は未来に対して平等な活動力を提示するのみで、具体的な行動の標準と形式を与えず非理性主義、盲動主義となる。」との批判を提出する。続く「精神主義と本能満足主義との酷似」では「精神主義」と同内容の批判を高山樗牛の本能満足主義との類似性を通し「精神主義は主観的感情を重んじることに基づくため、社会問題の軽視が顕著であり、智識道徳の価値を蔑み、将来に対し盲動主義、頓挫主義となる」との批判を投げかけている。このような精神主義了解の下、曾我は慈悲主義の道徳、未来に対する理想主義の実行の必要性を主張する。曾我は慈悲主義の道徳が過去の罪過、即ち已造業に対して賠償的態度をとらず、将来の行為即ち未造業に対しては抑止門的態度という行動規範を提起するものであり、真に如来の心に叶う理想的活動は唯一、慈悲の実践にあると述べる。曾我が一連の批判において問題とする事柄は、有限と無限、信仰の固定化、三世観、主観主義と客観主義、慈悲観、倫理・社会問題の軽視と一見多岐に及ぶが、批判の中心は精神主義の主張する無限の慈悲と三世観の關係にある。曾我は早くから仏教を論じる際に三世観を軸として論じる方法を採用していた。<sup>9)</sup>精神主義批判に於て

清沢満之における現在安住について（西 本）

も三世観、特に精神主義の主張する無限の慈悲が過去の道徳的苦悶を慰するに留まる点、そして将来に対する慈悲の実践と具体的行動規範が欠落している点に焦点があるといえる。

満之は曾我の批判に対して「精神主義と三世」と題する論稿において三世観を中心とし、次のように明確に応答する。

精神主義は過去の事に対するあきらめ主義なり。精神主義は現在の事に対する安住主義なり。精神主義は未来の事に対する奮勵主義なり。（中略）精神主義は寧ろ現在の安住を主要とするものなり。彼の無限大悲の善巧方便を諒知することの如きも、先づ現在の信念を確立したる上にあらずば、明瞭なる能はざるなり現在に於ける無限大悲の実現を感知するものにして、始めてこの無限大悲の過去に於ける善巧施設を信するを得るなり。現前信仰の一念が救済の大事を完了し、吾人永劫の未来が、信仰の一念に決定せらるゝの妙旨を会得したるものにあらずば、過去未来に関する大義を領解する位地を得たるものにあらざるなり。

〔清沢満之全集〕六卷九一頁、岩波書店二〇〇二、以下『全集』満之は、精神主義が曾我の指摘するような無限を第一要因として概念規定し、その平等力により万人に信念が発得することを主張するのではなく、現前信仰の一念に無限大悲に攝め取られる事実の感知を主要とし、現在への安住によつて過去・未来に関する見地の転換を実現するものであると主張する。また「過去の事に対する」と限定して語られるように「あきらめ主義」とは現在や未来の行為の放棄を意味する消

極的なあきらめではない。滿之はその内実を変更不能な過去の事蹟に執られる「放心・傷惱<sup>10</sup>」からの脱却（曾我の精神主義理解）のみならず、獲信の一念に過去の事蹟を無限大悲の善巧方便、則ち獲信の縁として諦認することであると説明する。

さらに、曾我の批判の焦点である未来については、現前信仰の一念における永劫の未来の決定を語り、現在における「満足と平安とが活動を策励<sup>11</sup>」し未来に対して行動しうる奮勵主義の基点となるという。この応答は曾我の要求した未来における行動規範を具体的に語っているとは言い難い。しかし、逆に注目すべきことは滿之が応答の力点を未来の行動規範に置くのではなく、獲信の一念における無限大悲の感知を基点として永劫の未来の決定を語るというスタンスをとることであろう。滿之は人間の欲望に基づく現状への不足不平の思念は未来に対する活動を麻痺させるといふ<sup>12</sup>すなわち、いかに崇高な社会批判もしくは理想的社会活動であっても、その根拠が人間の自我関心に依拠する限り、その活動は虚偽なる結果を必然するのである。我々は滿之のこの主張が「処世の立脚地<sup>13</sup>」として明らかにされる精神主義の根幹に関わってなされていることを看過してはならない。滿之は現在の宗教的信念に感知される無限大悲の如来が未来に対し自らを能動的に歩ましめる立脚地であるというのだろう。滿之は未来に対する具体的行動規範を提示するのではなく、自己の立脚地

を明確にすることの重要性に応答の力点を置く。それは仏教の伝統的な言葉に返せば畢竟依の問題である。曾我の批判に対し滿之は無限の慈悲が過去の道德的苦悶の安慰、あるいは未来の行動規範に関わって意味を有するのではなく、獲信の一念における無限大悲の感知という現在の自己の生存の事実における畢竟依の問題として捉えられなければならないことを説示する。滿之は曾我が批判の前提としている精神主義了解の誤りを指摘しつつ畢竟依の喪失と獲得という一点に問題を集約し、曾我の批判の全てが精神主義に処世の立脚地と表現される畢竟依の確認の欠落から派生すると応答するのである。

このような視座はすでに「明治三三年当用日記抄」に明確に示されていた。

吾人は過去を回想し未来を追想するを要せず、現前一念を淨くするを要す。（此点よりすれば地獄極楽の有無、靈魂の滅否は無用の論題也）。

〔全集〕八卷四三六頁

滿之の了解によるならば、我々は過去への回想（放心・傷惱）と未来への追想（希望・不安）の中に埋没しつつ生きているのだといえよう。それは我々が法爾として現在を喪失しつつ生きていることを反映するものである。滿之は人間の苦悩の實際を過去への回想、未来への追想という時間軸において押さえ、獲信の一念に感知される無限大悲の如来なる畢竟依の獲

得において現在への安住を語るのである。換言すれば、獲信の一念に無限大悲を感じることにおいて、初めて安住しうる現在が賦与され、開示されるのだといえようか。

満之が「他力信仰の発得」において『浄土論註』眷属功德成就「同一念佛ニシテモ無ニ別道ニ故遠通ニ夫四海之内皆爲ス兄弟ト」<sup>(4)</sup>の確信として「彼（如来・筆者註）の光明中の同朋」<sup>(5)</sup>と明らかにした他者との関係性における救済の意義に加え、曾我の批判を契機とし時間的側面における精神主義の意義を明確にしたことは注意されねばならない。満之の現在安住は未来救済の幻想と過去への悔恨を振り捨て、自己の現在生を全責任をもって生き切ろうとする態度である。しかし、それは単なる利那主義を主張するものではない。満之は獲信の一念に「過去・未来に関する大義を領解する位地を得」るのだという。獲信の一念に過去の事蹟を回想し未来を追想するあり方から脱却し、過去の事蹟を無限大悲の善巧方便と領知し、未来に対しては救済の大事の完了という永劫の未来の決定を語り、また現在に安住と満足を得ることにより行動しうる奮励主義となる、という意味が開かれるのである。その意味で満之の語る現在安住は過去世・現世・未来世という実体的三世観に立ち未来救済・臨終業成の救済観に頽落した真宗了解に対する厳しい批判という意義を有するのである。

1 これに関して拙稿「清沢満之の『現在安住』」大谷大学大学院研究紀要（第二〇号、二〇〇三）で私見を述べたので参照されたい。2 精神主義批判に関する研究は久木幸男「検証清沢満之批判」（法藏館、一九九五）安富信哉「清沢満之と個の思想」（法藏館、一九九九）福島栄寿「思想史としての精神主義」（法藏館、二〇〇三）を参照。3 「明治四十四年ノート」『宗教の死活問題』（彌生書房、一九七三）一二〇頁。4 明治三十一年、二月『無尽灯』連載。5 曾我は批判に際し満之の論文を具体的に挙げないが、満之は明治三二年六月『無尽灯』「他力信仰の発得」に「無限の慈悲・智慧・能力」という表現を用いている。

6 『曾我量深選集』（彌生書房、一九七〇、以下『選集』）一卷二九一―二九五頁取意。7 『選集』一卷二九七―二九九頁取意。8 『選集』一卷二九五頁。この問題は明治三五年六月『無尽灯』「花田來甫君に与ふ」における曾我の「唯除の文」についての了解を踏まえた考察を必要とする。別稿を期したい。9 明治三四年『無尽灯』「修道上の重平常主義と重臨終主義」と論じて親鸞聖人の立脚地を明にす、明治三五年『精神界』「三法印と唯識宗」10 『全集』六卷九一頁。11・12 同前九三頁。13 『精神主義』同前三頁。14 『定本教行信証』一九八頁。15 『全集』六卷二二二頁。

（キーワード） 清沢満之、曾我量深、現在安住、現生正定聚、時間

（大谷大学任期制助手）

it is recorded that concerning the choice of the pilgrimage temples and the way of numbering the temples he inevitably followed the suggestion of Ōsaka-kō. Ōsaka-kō was a group of pilgrims and their leader was a merchant from Ōsaka. Ōsaka-kō donated pictures of St. Hōnen and pilgrim songs to the temple, published books of pilgrim songs and erected many memorial stones and signposts. In this way, Ōsaka-kō contributed to the establishment of the twenty-five historical holy places of St. Hōnen's activities and to the development of this pilgrimage.

#### 147. Consciousness of the Sect Name in Nichiren Buddhism: A dispute in Okayama.

Senshō SAKAWA

In the eighth year of Kansei (1896) occurred an incident between the Okayama clan and Nichiren sect temples concerning the name of the sect. The Okayama clan tried to forbid the use of the name Hokeshū as the sect's official name. However, in the face of the objection of Nichiren sect, they gave up their efforts. The Nichiren temple of those days considered the appellation Hokeshū to be extremely important.

#### 148. Kiyozawa Manshi's *Genzai-anjū* (Peaceful Settlement in the Present Time): Consideration of its aspect of time

Yūsetsu NISHIMOTO

The purpose of this study is to clarify the aspect of time in Kiyozawa Manshi's *Genzai-anjū*. In the early part of my study, I refer to the criticism of Soga Ryōjin against Kiyozawa's *Seishin-shugi* (Spiritual Activism). The main point of the criticism by Soga, in short, is the lack of the practice of compassion and the norm of conduct for the future in Kiyozawa's *Genzai-anjū*.

In the second part of this paper, I consider "Seishinshugi-to-sanze" as Kiyozawa's reply to the criticism of Soga. Kiyozawa responds to this criticism,

saying that “*Seishin-shugi* is *Akirame-shugi* (the resignation attitude) for the past, *Seishin-shugi* is *Anjū-shugi* (peaceful settlement) in the present, *Seishin-shugi* is *Funrei-shugi* (doing one’s best) for the future.” 【KMZ, vol. 6, p.91】 Besides he insists that the principal aim of the *Seishin-shugi* is peaceful settlement in the present time. In the course of my argument it should become clear that Kiyozawa insists that compassion does not have meaning for the past and the future but has meaning for the faith in the present moment and that *Genzai-anjū* realizes release from recollection of the past and the future and that *Genzai-anjū* results in *Akirame-shugi* for the past and *Funrei-shugi* for the future.

#### 149. Representation and Theory in Buddhist Iconography

Shunshō MANABE

Considering the representation of Buddhist icons and the theoretical concepts underlying them is important in all topics making up the framework of Buddhist art. Buddhist imagery that was born in India eventually crossed the Himalayas, was carried through Central Asia and into China, and then introduced to Japan via the Korean peninsula. Beginning with Buddha, iconographical drawings sustained the representation of Buddhist art. While many issues such as faith and representation as well as worship and representation arose in India and elsewhere, until now comparative research has been carried out only fragmentarily on the relationship of Buddhist art to scriptures and regulations, and the diverse forms of history and culture have not yet been fully examined.

This study includes an analysis of the Śākyamuni triad, in which the main image is teaching (a situation in which Śākyamuni delivers a sermon, and people gather in front to listen). The form of the triad, with central icon flanked by left and right images, radiates power, and the domain of worship spreads accordingly, achieving a sense of balance. The objects of worship that unfold from this scene give birth to the maṇḍala. Ultimately one becomes aware of a separate object of worship known as Besson Mandara among the multitu-