

清沢満之における「ミニマム・ポシブルの実験」の 思想的意義について

脇, 崇晴
九州大学人文科学研究院 : 学術研究員

<https://doi.org/10.15017/7238772>

出版情報 : 哲学論文集. 60, pp.1-20, 2024-09-28. The Kyushu-daigaku Tetsugakukai
バージョン :
権利関係 :



清沢満之における「ミニマム・ポシブルの実験」の 思想的意義について

脇 崇 晴

はじめに

本稿の目的は清沢満之のいわゆるミニマム・ポシブルの実験が彼の思想形成にもたらした意義を明らかにすることである。ミニマム・ポシブルの実験とは、可能な限り最低限の衣食での生活という意味であり、具体的には明治二十三〔一八九〇〕年の夏から明治二十七〔一八九四〕年の春にかけて行われた厳格な修行のことを指す。明治二十一年、東本願寺からの要請で清沢は京都府尋常中学校へ校長として赴任した。校長時代の彼は、いかにも明治の文学士らしくモーニングコートを着用し、煙草をくゆらせ、外出の際にはいつも人力車を使っていたと言われる^{〔1〕}。しかし明治二十三年七月、彼は突然校長の職を辞し、それまでの洋装や肉食を一切止め、最も質素な僧服を身にまとい、菜食中心の生活をした。翌年、母タキの死を機にますます修行は苛烈を極め、水に溶かした蕎麦粉や松脂で飢えを凌ぐほどだったという。ついには、明治二十七年四月、風邪をこじらせて病状が悪化した彼を見兼ねた友人たちの強い勧めによって医師の診察を受けた結果、当時不治の病であった

結核と判明し、兵庫県垂水に移って療養生活に入ることになった。

なぜ彼はそこまで極端な修行にのめり込んでいったのか。その理由について、はっきりとしたことはわかっていない。それは研究の困難さによるところが大きい。なぜなら、清沢自身がミニマム・ポシブルの実験の目的や意義について直接語った資料が見当たらず、当時の彼の日記や書簡そして周囲の人たちの証言などをもとに再構成せざるを得ないからである。ミニマム・ポシブルの実験という言葉も清沢自身のもではなく、後の研究者たちの間で使用されるようになったものである。おそらくその初出と見られるのは次の言葉である。

師〔清沢〕は毎度「実験は面白き事である。実験によりて証明せらるゝ事ほど確實で、且つ人に納得させ易きものは無い。」と云はれ、種々の事を実験せられたらしい。自分に寄せられた書翰の中に「此の頃は某事につきて実験中なり云々。」と云ふ事が時々ありたり。師が曾て一枚歯の木履を穿ち墨染の衣を着して、暁夙く本山に参詣せられるのも、肉食を廃して日を送られたるも、皆な実験上聖道諸家の高僧の行状を研究せられたるものなるは云ふまでもなし。²⁾

又師が其の己を俸ずる常に Minimum Possible を以てせられたる実行は、亦た自分に活ける教訓を与へられたるものにして、今日まで出来得る限り実行せる所なり。³⁾

これら二つの証言とともに清沢の友人であつた人見忠次郎のものである。一つ目にある「実験」という言葉が、二つ目の“Minimum Possible”と組み合わせられて、「ミニマム・ポシブルの実験」と呼び習わされたものと考えられる。

清沢の思想形成におけるミニマム・ポシブルの実験の意義を解釈するために次のことを論じる。まずそれが禁欲的な修行であるというこれまでの固定的な見解から踏み出て、さらに(一)その修行を始めた動機や目的が当時の仏教の頹廢を憂え

た清沢がみずから有徳な仏道修行者の模範を示し、(二)また西方寺の後継者にふさわしい立派な僧侶となろうとしたことにあるということを明らかにする。次にミニマム・ポシブルの実験の内実について、(三)それが同時期に執筆された『宗教哲学骸骨』の内容に即して、知(宗教の理論)は必ず行(宗教の実践)へと移らなくてはいけないという「知行合一」の考えを押さえたうえで、(四)『骸骨』で示される宗教的実践の目的が「自力門」または「他力門」という二つの宗教の入り口から無限に到達することにあることを示す。それから(五)ミニマム・ポシブルの実験の内実がやはり自力修行を身をもって体現しようとするものであることを確認し、(六)最後にミニマム・ポシブルの実験が清沢に対して証明したものが自力修行から他力信仰への転換に不可欠なものであったということを述べる。

それらの考察を通じて、ミニマム・ポシブルの実験の清沢の思想における最も重要な意義が、自力修行の実践の中でいつのまにか自己の内に根深く巣食っていた我執を彼自身に否認できない厳然たる事実として突きつけたことが、他力の救済を求める不可欠な前提となるいわば罪惡の自覚へと至らしめたという点にあることを明らかにしたい。

一 ミニマム・ポシブルの実験は禁欲主義か

まずもって検討すべきは「禁欲主義」というレッテルづけである。当時の清沢の様子を周囲の友人たちは「猛烈なる制欲主義」(稲葉昌丸)、「厳酷な禁欲生活」(大井清一)、「厳肅主義」(月見寛了)、「禁欲主義」(村上専精)と口を揃えて語っている。

戦後の代表的な清沢研究でもミニマム・ポシブルの実験について「徹底的な禁欲生活」(吉田久一)、「禁欲主義の行者」(脇本平也)、「禁欲生活」(加藤智見)¹⁰と、軒並み禁欲主義であるという理解が踏襲されている。最近の研究においても、例えば鈴木裕輔が「『ミニマムポシブル』と称した禁欲生活」¹¹と言い表すように、禁欲主義の生活あるいは修行という見方が根強く

引き継がれている。差し当たりこの禁欲主義という評価が本当に正鵠を射たものなのかを検討されなくてはいいけない。その問題に答えるためにまず清沢が仏道修行を始めた動機を確認しよう。それは次のように述べられる。

其の時氏〔清沢〕予〔小川空恵〕に謂うて曰く。真宗の僧風は次第に衰頹せり。されば、早晚中学校長を辞し、自ら墨の衣、黒の袈裟、綿服を着、木履を穿ち、各地を行脚し、宗門の真義を発揮して、宗風の拡張を謀らんと欲すと。⁽¹²⁾

ここで彼が浄土真宗の教えにふさわしい立居振舞や生活態度が僧侶たちに見られなくなったことを憂い、みずから僧侶の模範となって、浄土真宗の教えを世に広めたいという望みを抱いたことを動機として修行の道に入っていたことが示される。時代背景としても、明治元「一八六八」年に政府が発した「神仏判然令（神仏分離令）」をきっかけとして全国各地で起こった廃仏毀釈運動によって、仏教の世間への影響力が著しく低下し、仏法本来の教えや僧侶のありようが見失われたということがある。おそらく清沢自身そうした仏教の急速な頹廢を目の当たりにして強い危機感をもっていただろう。

そうした危機感を持って、実際に彼は最も質素な僧服を身にまとい、肉食のみの生活を始める。⁽¹³⁾ 同じ時期に彼の友人の稲葉は「師〔清沢〕は此の頃熱心に仏典を拜読せられ、殊に真宗の仮名聖教を反覆し、別して『歎異抄』を喜ばれました」と、清沢が修行生活をするのと並行してとりわけ『歎異抄』を熱心に読んでいたと述べる。別の友人は清沢が「毎朝五時頃から……東本願寺の朝勤行に参詣⁽¹⁴⁾」したとも語っている。その一方で、「各地を行脚」し、当時高僧として名の知れた人物に自分の足で会いに行き、教えを請うたといわれる。訪問先の僧侶の宗派は浄土真宗には限られていない。清沢はある書簡の中に有名な念仏者である村田静照、天台宗西来寺前住職であった広貫、曹洞宗四天王寺住職であった鈴木天山、それから真言宗の律師として名高かった釈雲照を訪問したことを述べている。⁽¹⁵⁾ 天台宗や真言宗、そして曹洞宗は、浄土真宗では「聖道」の教へとされるものである。この行脚の事跡によって当時の清沢が浄土真宗とともに、「聖道諸家」の教えも重視していたこ

とが分かる。なお「聖道」とは浄土教で言う「聖道（門）」と「浄土（門）」の区別に基づいたもので、後述の「自力（門）」に当たる言葉であり、「浄土（門）」がいわゆる「他力（門）」に当たる（第四節）。特に律師である雲照に会いに行ったことは、彼が元来の仏教の行為規範（律）に立ち戻ろうとしたことを窺わせる。これらのことから、ミニmam・ポシブルの実験を単に禁欲主義とのみ評価するのでは十分ではなく、厳しい修道生活に入った動機を踏まえれば、自力の教えも他力の教えも含めて仏教の根本に立ち戻って学び直し、僧侶としてのあるべき姿を、身をもって示そうとする実践としても捉える必要がある。

二 ミニmam・ポシブルの実験の目的

次に清沢が厳格な仏道修行を行った目的について考察する。それは彼の義父である清沢厳照（当時西方寺住職）に宛てた書簡から見て取れる。

法用は不相変御多忙之趣欣賀此事に御座候。御少壮より御老成之今日に至るまで日として説誦正行を缺き給ふなきの御幸福実^まに世上希^{まれ}なる御好報と存候。小生も何時かは御後を継ぎ此の正行修習之身上と相成候事希望に不堪、彼の幾多の説教読経の僧正行修習の貴きを覺らず、説読共に只だ施財の寡多を念じ、日夜ひたすらに酒肴茶菓を思ふもの彼れ將た仏法破滅の大罪人に候はずや。経を読むも法を説くも希^{ねが}くは此等破法の罪人と同一視さるゝの患なからん事を。仰ぎ願はくば小生住浜住寺之期至るまでには何とかして此所に一種の方法を御工夫あらん事を。尊老の如きは多年の御德行により檀家の風評も既に一定するありと雖も、小生の如きは一たび大浜西方寺を以て根拠となすに至り、果して能く自在縦横法理を宣揚し法運を振起し得るや否や、其の事たるや実に檀家帰信の如何による事と存候。而して若し小生の自ら

持する所一種不可拔の大根底あるにあらずんば豈に能く千有余戸の帰信を全くするを得んや。況んや自ら期する所は嗚呼がましくも大浜西方寺より始めて、其の余響を遙遠に達せしめんとするにあるに於いてをや。是れ小生の今日に於いて一たび多少の閑日月を得て、或は山河を跋涉し或は都邑を徘徊して異境遇に接し、異事物に対して心中幾何か開通する所あらん事を切望して止まざる所以に御座候¹⁷。

ここで先にふれた浄土真宗の僧風の衰頹が具体的に述べられるとともに、西方寺の立派な後継ぎとして将来正しいふるまいを身に着けていることを願っているという彼の強い意志が見て取れる。当時の多くの僧侶が人前では教えを説いたり經典を読んだりして見かけは立派に見えるけれども、しかし内心では仏道修行を軽視し、お布施の多さや酒食のことばかり考えているいわゆる破戒僧ばかりだと少なくとも清沢には見えたことが記される。それと対照して考えると、彼が仏道修行を尊び、仏法に従う心構えを持つべきだと考えていたと理解できる。それだけでなく、義父のように、彼自身が大寺西方寺の後継ぎとして「徳行」によって千数軒の檀家に尊敬される存在となつて、寺院の経営をしていかなければならないという決意も見えて取れる。

そのためには、「一種不可拔の大根底」もしくは「心中幾何か開通する所」をつかまなければならぬともいわれる。さらに、それによつて「大浜西方寺より始めて、其の余響を遙遠に達せしめんと」していることも述べられる。これについて、遡ること数年前に友人に宛てた書簡の中ですでに「小生の心底は聊か仏教維持の一端を補はんとするの精神に出で、兼て人類の大義を果さんとする事に御座候¹⁸。」と記されている。「人類の大義」が具体的に何を意味するかは分からないが、少なくとも彼が早くから仏教者として世界の人々に貢献できるようなことをしたいと望んでいたことは理解できる。要するに、彼が目的としたのは禁欲そのものではなく、西方寺の後継者としてふさわしい立派な僧侶になるとともに仏法を以て人類に貢献することだった。

ここからいよいよミニマム・ポシブルの実験の内実に踏み込んで検討していきたい。そのために、仏道修行を行っていたのとはほぼ同時期に執筆された『宗教哲学骸骨』（明治二十五年刊行、以下『骸骨』と略す）に即して考察を進めることとした。^{い。}

三 宗教哲学（知）とミニマム・ポシブルの実験（行）との関係

この節では清沢における宗教哲学とミニマム・ポシブルの実験との関係、端的に言えば知と行との関係について考察する。前節の終わりでもふれたように、『骸骨』はミニマム・ポシブルの実験と並行して執筆された書であり、両者には深い関係があると思われる。しかし先行研究で『骸骨』を内在的に読み込んだうえで両者の関係を論じたものは見当たらない。例えば、西村見暁は「清沢先生にとつて、その統一原理とは真宗の教法、即ち南無阿弥陀仏の一語^マであった。それを論理的に説明しよう^マとせられる努力が『宗教哲学骸骨』を初めとする学問的な思索であり、それを衣食住の実際生活の上に実践せられたのが、行者生活の実験であつた。」¹⁹⁾と説明する。これによれば、浄土真宗の教えを根本として、それを論理的に説明しようとしたのが『骸骨』であり、実践の上で示そうとしたのがミニマム・ポシブルの実験だということになる。もちろん当時の清沢が浄土真宗の仮名聖教、とりわけ『歎異抄』に親しんでいたことを考慮すれば、両者（学問的な思索」と「行者生活の実験」）の背景に浄土真宗があることは否定できない。しかしこの説明では両者が別々に考えられ、その関係性が理解できない。それについて正面から詳しく論じた先行研究も、論者が調べた限りでは見当たらなかった。

『骸骨』とミニマム・ポシブルの実験との関係を検討するうえでまず注目すべきは、安藤州一が記録した次の文言である。

予〔清沢〕嘗て、『宗教哲学の骸骨』を著^あはしたる後、楠潜竜^{くすのきせんりゅう}師の許^{もと}に至り信念に関して談する所ありき。予は当時、

『宗教哲学の骸骨』に記する所を以て、予の信仰の中心とし、之に由て師と談論を試みたり。⁽²⁰⁾

ここではつきりと当時の清沢にとって『骸骨』で述べた思想が「予の信仰の中心」であったことが述べられる。⁽²¹⁾ 楠潜竜（天保五「一八三四」―明治二十九「一八九六」年）は、『骸骨』が刊行された翌年の明治二十六年から浄土真宗大谷派の僧侶養成学校だった高倉学寮で教鞭をとっていた。二人の間でどのような言葉が交わされたのかは資料が残っていないため分らないが、清沢は自身の宗教哲学が実際の浄土真宗の信仰に通用するかどうかを確かめるために議論を試みたのだと思われる。その一方で彼は『骸骨』の中でも「修徳（修行）」という項目で「吾人は無限に対し智解的より意行的に進まざる能はざるなり 此実行を名けて修徳或は修行と言ふ⁽²²⁾」と述べる。「無限」については後で述べるが、ここで確認しておきたいのは知と行が別々に考えられるのではなく、宗教について知ることは必ずその実践へと進むのであり、その実践が修徳あるいは修行となるということである。したがって、彼において宗教哲学と宗教的实践は相互に不可分の関係にあったといえる。これはいわゆる「知行合一」の立場である。

四 『骸骨』における信仰と宗教の目的

それでは「予の信仰」とはいった何を意味するのが次に問われなければならない。それについては『骸骨』の内容に即して検討していく必要がある。清沢は「宗教の目的」について次のように述べる。

安心^{あんじん}或は信心は知的元素にして宗教の目的を認知するを要とす 即ち吾人有限が無限の存在を覚信し之に由て其有限の境界より進んで無限の境界に到達し得べきことを認信し一心の安泰を得ることなり 然り而して此覚信は自力他力の二

門に顕現するに於て不同なき能はず 自力門は心外無別法（心の外に別法無し）を根基とするものなるが故に無限を覚信するに於ても各自の心内に無限性を認知するなり 即ち含藏無限（もと）或は因性無限を覚信するなり 他力門にありては吾人は各自の有限微劣なる覚知を根基とするが故に無限は固より吾人以外にありと認信するなり 是れ即ち現実無限或は果体無限を覚信するものなり²⁴

まずここで宗教の目的が「無限の境界に到達」することにあるとされるのが見て取れる。そしてさらに無限のありようが「含藏無限（因性無限）」と「現実無限（果体無限）」に区別される。前者は各々の心の内にある無限性であり、後者は心の外に実在すると信じられる無限者である。含藏無限が語られる際に「心外無別法（宇宙の中には心以外に何ものもない）」という仏教用語が援用されるが、それはある種の独我論や唯心論を主張しているのではなく、目下のところ有限である我々の心は、因性無限ともあるように心内に可能性としてある無限性に因よって我々が無限者になることができると理解できる。それに対し、現実無限は、果体無限とも表現されるように、「無限の境界に到達し」た結果として実在している無限者とひとまづは押さえることができる。

このように無限へと至る二つの宗教の入り口が「自力門」と「他力門」という言葉で表現されている。この両者は、第一節でもふれたようにそれぞれ「聖道門」と「浄土門」に対応している。仏教語として、自力とは文字通り自己の仏道修行の努力によって功德を積むことで悟りを開く（成仏、成道）ことをいう。それに対し、他力とは、浄土教においては、阿弥陀仏（他）の力によっていわゆる極楽往生することで仏に成ることを意味する。

まとめると、『骸骨』で示される宗教の目的とは無限の境界に到達すること、言い換えれば開悟であり、宗教に入るための二つの入口すなわち自力門と他力門があるとされる。宗教の目的とそこに至る道筋を「知」（「認知」、「認信」）ること、我々はおのずと実践へと移行することとなる。先の「知行合一」の思想を踏まえれば、ここで言われる「宗教の目的」こそ

が清沢がミニマム・ポシブルの実験によって到達しようとしたところの目的に他ならない。

五 慈悲と智慧に基づく宗教的実践としての自力修行

では前節を踏まえて、清沢が松脂や蕎麦粉で飢えを凌ぐほどの激しい修行にのめり込んでいったことの宗教的実践としての意味を解釈しよう。彼は『骸骨』の中で「無限界」に住する者のありようを次のように述べている。

今無限界に住すといふも亦然る歟 無限を認識して忘れざるのみならず無限の観念常に心裡に弥漫し充溢して恰も其性質となり其悲智の行業をして一々無限的円満的ならしむるに至りて茲に無限界に住すとはいふべき歟……今無限界の住者は無限即ち万有全体を以て己が任とし万有の痛苦を以て己の痛苦とし万有の歓楽を以て己の歓楽とし万有の本体を以て己が本体となし以て無限美妙の靈活を営むものと謂ふべき歟⁽²⁾

ここで無限界に住する者の「悲智の行業」が述べられる。仏教で「悲」は慈悲、「智」は「智慧」であり、仏陀が必ず備えている二つの徳を表す。そのことから、無限界の住者は、ここでは仏陀を指していると理解できる。上記の引用では智慧と慈悲に基づく仏陀の行為は完全（無限的円満的）であり、「万有全体を以て己が任とし万有の痛苦を以て己の痛苦とし万有の歓楽を以て己の歓楽と」する、つまり生きとし生けるものの痛みと苦しみをそのまま自己の痛み苦しみとし、その歓楽をそのまま自己の歓楽とするという境地に立ったものである。

上述の引用について、清沢が宗教哲学の講義の際に用いた『骸骨』の校本に書き込こんだメモには「『比説』の項の末『万有の本体を以て己が本体となし』とある所に冠導して」という編集者の注意書きとともに、『法華経』にある「今此三界皆是

我有、其中衆生悉是皆吾子（今此の三界は皆是れ我が有、其中的衆生は悉く是れ皆吾が子なり）」という文言が記されている。⁽²⁶⁾これについて『宗教哲学骸骨講義』（明治二十五―二十六年）でも、「比説」の項目で先の『法華經』の文言を引用しつつ次のように述べられる。

靈魂進化は統一作用也。統一の行届く部分丈は皆な我が有也。我が心、万有界に住めば、即ち万有は皆な我が有也。臣の功過、皆な我が功過とするは、明君なり。一切我がものと全体を領すれば、即ち靈魂開発の極度に達したる也。即ち無限に到達せし也。……こゝに云ふ我は、隔歴の我にあらずして、一切普遍の我也。⁽²⁷⁾

これは「万有の本体を以て己が本体となし」とあつた先の引用の文言を『法華經』の言葉に依りつつ敷衍したものであるといえる。「無限に到達」という言葉から、ここでいう「万有界に住」する者とは、先の「無限界の住者」と同じありようを言い表すと考えられる。それは、自己と他者が互いに区別され隔たっているのではなく、「万有は皆な我が有」とする、あるいは「一切我がものと全体を領する」という仕方ですべてが一体となつた「一切普遍の我」であるとされる。

「万有界に住」する者のありようの例えとして、君子と臣下の関係が挙げられる。万有界に住む者、つまり万有をすべて自己の所有と見る境地に到達した者は、君臣の関係で言えば〈君〉であり、他のすべては〈臣〉であることになる。〈君〉としての自己はすべての他者の功績を我が功績とし、他者の過失を我が過失として引き受ける。先の引用で「万有の痛苦を以て己の痛苦とし万有の歡樂を以て己の歡樂と」すると言われたことと合わせて考えれば、「明君」としての自己は他者の功績を我がこととして喜び、他者の過失をも我がこととして痛苦とするという仕方で、万物の喜びも苦しみもすべて自己に引き受けるのでなければならぬ。またそれは、他者の功績を羨んだり他者の過失を責めたりせず、万物の快苦をそのままに受け入れることでもある。

これを宗教上の実践という観点からみれば、「一切普遍の我」は生きとし生ける者と快苦を共にするから、自己が痛苦を感じるときそれを取り除こうとするのと同じように、生きとし生ける者の中に痛み苦しんでいる者がいればその痛苦を取り除こうとするだろう。同様に、歓楽を感じる者が多ければ多いほど自己の歓楽をより大きなものとするため、より多くの歓楽を進んで与えようとするだろう。これが仏陀の「悲智の行業」のありようである。

それに対し、現実には有限な存在である我々にとって、無限界のありようはいまだ実現されざる理想であるといえる。我々は「統一の行届く部分丈は皆な我が有」として他者の快苦を受け入れ共にするにすぎない。「靈魂進化」あるいは「靈魂開發」とは「統一の行届く部分」、つまり他者の快苦を自己の快苦として共にする範圍をいわば拡充していくことである。もしその統一の範圍が万物に及ぶならば、そこが究極的な到達点であり、したがって「無限に到達」したありようである。

それを踏まえて、冒頭で示しておいたこと、つまり清沢が松脂や蕎麦粉で飢えを凌ぐほどの激しい修行にのめり込んでいたことの意味を解釈しよう。

すでに述べたように、清沢は最も質素な僧服を身にまとい、食事は麦飯中心の菜食で生活した。それは、水に溶かした蕎麦粉や松脂で飢えを凌ぐという極端な修道生活にまで突き詰められた。そうした彼の厳格な修行のありようは、前節で見た「仏陀の悲智の行業」のありように做つたものとして理解できる。つまり自己と他者の快苦を一体的に見るありようにおいて、靈魂の統一作用の及ぶ範圍だけそれだけ共に楽しみ共に悲しみ、そうしてより多くの他者に歓楽を与え、苦痛には手を差し伸べようとする。言い換えれば、それは生きとし生ける者を我が有、我が子とする仏陀の智慧と慈悲に做つた一連の行為である。だからこそ、酔って他者に暴力をふるったりしないよう禁酒を固く守り、むやみに動物を苦しめないために最も粗末な僧服を纏い肉食をやめ、修行の末期には菜食すらできる限り避けて松脂や蕎麦粉で飢えを凌ぐに至った。そうした極端な行為に至ったのは、自己の「悲智の行業」の及ぶ範圍を動物からさらに植物の範圍まで拡げて、生きとし生きる者に最大限危害を加えないように修行を突き詰めていったことの必然の結果であるだろう。

以上のことから、ミニマム・ポシブルの実験がやはり自力修行を實際に自身の身をもって体现しようという試みであったと見る事ができる。しかしそれだけでは、そうした実験によって何が証明され、それが後の清沢の思想の展開に何をもたらしたのかがまだ明らかではない。最後にその問題について論じておく必要があるだろう。

六 ミニマム・ポシブルの実験が証明したもの

ここで問題となるのは清沢が自身の「信仰」と考えていたものの実際上のありようである。絶筆として知られる「我は此の如く如来を信ず（我信念）」（明治三十六「一九〇三」年）には次のような回想が記される。

其窮極の達せらるゝ前にも、随分宗教的信念はコンナものである、と云ふ様な決着は、時々出来ましたが、其が後から後から打ち壊はされて了うたことが幾度もありました、論理や研究で宗教を建立しやうと思ふて居る間は、此難を免れませぬ⁽²⁸⁾

その究極に達した「宗教的信念」とはまさにこの「我信念」の中で吐露されている彼の信仰であろう。しかしそこに至るまでに何度も信念が打ち壊されたという事態を経験したことが語られる。『骸骨』はまさに清沢が「論理や研究で宗教を建立しよう」とする学問的探究の結晶であったといつてよいだろう。果たして『骸骨』に述べた自身の「宗教的信念」が何ものにも打ち壊されない堅固なものであったのか。冒頭の引用では清沢が常に「実験によりて証明せらるゝ事ほど確實で、且つ人に納得させ易きものは無い」と語っていたと言われていた。実験による証明が最も確實である以上、それは最終的には論理や研究による証明ではなく宗教的な実践によって確かめられなければならない。もちろん清沢はそもそも僧風の頹廢を憂

えて修行の道に入つたのであり西芳寺の後継者としてふさわしい立派な僧侶を目指していたのだが、しかし図らずもミニマム・ポシブルの実験は理想とは程遠い自身の現実の姿を露呈させることとなる。

既に述べたように、苛烈な修行の無理が祟つて、清沢は当時不治の病であつた肺結核にかかつていることが判明し、友人たちからの転地療養の勧めもあり、ミニマム・ポシブルの実験は中止を余儀なくされた。後年の『養病対話』（明治三十五年刊行）では肺結核を発病した経緯が次のように説明される。

して私の感冒の放任と曰ふものは、中々甚しかつたです。先時日をいへば、凡そ半ヶ年、其放任の有様を申せば、当時ある一種の行者気取で居たものですから、常に魚肉の類を用ゐず、又葉などは、一切用ゐるには及ばないと曰ふ勢ひでありましたけれども、他から見ると其感冒の様子が随分悪るかつたと見えて、親友から頻りに休養を勧められたから、私は唯其情誼に對して、仕方なく一週間ばかり休養しましたけれども……其効が見えない。……併しかくまで休養しても効がないとして見ると、薬も用ゐずに捨て置かれぬとの勧めによりて、医師の診察も受け、薬も用ゐ、魚肉の類も食することになりました。……

○先生曰く。どうもあの時分の私は、実に我慢の極点に達して居ました。⁽²⁴⁾

ここで清沢は当時の自分が「我慢の極点に達して」いたと反省を述べている。ここでいう我慢とはただ耐え忍ぶというだけでなく、仏教用語でいう一種の我執、つまり慢心や思い上がりのことを意味する。慢心に深く囚われていたことは、当時の彼が「行者気取」で風邪がかなり悪くなつても友人たちからの忠告を聞かないで栄養のある食べ物や薬を摂取せず休養もろくに取らないほど強情に尋常でない修行の努力を続けたという事実からも窺える。ミニマム・ポシブルの実験によつて露呈したのは、立派に仏道修行をやり遂げられるという我執が自身の内に忍び込み、根強く纏わりついていたということだっ

た。

この対話が行われたのとはほぼ同時期に書かれた「善惡の思念によれる修養」(明治三十四「一九〇二」年)では「我慢」について次のように述べられる。

然れども、此無罪の自己、此疚しからざる行為は、自破自裂し去りて、自己は全く罪惡の塊団である、自己の行為は一点も疚しからぬ所はない、と先の我慢我見が転却し去りて、単に此罪惡の救済を専求するに至らねばならぬのである。³⁰⁾

ここでは「我慢我見」、つまり自己の内なる慢心と思ひ込みからの離れがたさに気づくことで実際には自己が罪惡にまみれた存在であることを認め、一転してひたすら自己の罪惡の救済を求めるようになることの重要性が説かれている。これは清沢自身が辿った道でもあっただろう。先の「行者氣取で居た」という言葉をふまえると、僧風の頽廢を憂えてみずから僧侶の模範となるべく、また西方寺の後継ぎとして有徳な僧侶となるべく、自己の信ずるところに基づいて修行に打ち込んでいた彼は、「無罪の自己」として「疚しからざる行為」をしているつもりでいたに違いない。しかし外面では立派な修行者としてふるまっていたつもりでも、内面は「我慢我見」に深く支配されていた。それは要するに自己欺瞞、もっと強く言えば偽善である。したがって「自己は全く罪惡の塊団」とは偽善者たる自己の姿を言い表したものであろう。

いつそうした転機が訪れたのか。それはやはり死と向き合いながら療養生活をしていた明治二十七、八年ごろだろう。晩年の日記に「回想す。廿七、八年の養痾に、人生に関する思想を一変し略ぼ自力の迷情を翻転し得たり」³¹⁾とあるように、療養生活の間に自力から他力への転換があったことはよく知られている。実際清沢は転地療養先の病床で親鸞の『教行信証』の思想を考究した『在床懺悔録』(明治二十八「一八九五」年)を、続いて「他力門哲学」を構想した『他力門哲学骸骨試稿』(同年)を執筆している。これらは彼が改めて浄土真宗の根本に立ち戻って「他力」とは何かという問題のもとに思索を

深めたものである。とりわけ『在床懺悔録』の「懺悔」という言葉からは、自己を見つめ直す作業の中で、彼が「行者気取」でいた間に「宗教的信念」と思っていたものが実は「自力の迷情」であったことを痛感していたことが窺える。³²⁾

しかしここで、なぜ清沢が自力修行では我執から完全に開放された仏陀（無限）の境位に到達せず「迷情」に陥ったのかという疑問が生じるかもしれない。では「自力の迷情」とは一体何であるか。元来彼には世俗的な損得や名利に対して淡泊なところがある。明治二十一（一八八八）年、帝国大学大学院（現・東京大学）で宗教哲学を専攻していた彼は東本願寺の要請によって学者または官僚としての栄達の道を捨てて京都府尋常中学校の校長に就任し、さらに明治二十三年、上述のように、校長の任をも辞して粗末な袈裟と食事を基本とする厳しい修道生活に入った。これを見ると、自力修行によって我執からの解放、つまり縁起の自覚と慈悲へと至ることも十分可能だったように思える。しかし自力修行の実践には、西谷啓治の言葉を借りれば、「自執の否定の如くでありながら、実は罣を高められた、隠れた自執³³⁾」とでもいうべきものが伏在していた。つまり、「自力の迷情」とは我執を捨てようとするときにその「捨てる」という自己の行為自体に深く囚われてしまうあらゆる種の自意識であり、自力修行に打ち込めば打ち込むほど自己を強く縛って来る。当時友人たちから厳肅な禁欲主義と評され、体調がかなり悪化しても友人たちの忠告を聞かず修行を続けるほど強情だった清沢は「実は罣を高められた、隠れた自執」にみずから気づきそれを認めることができなかった。ここに、彼が自力修行によって我執からの解放（開悟、成仏）へと至ることができなかった根本的原因があると考えるのが妥当であろう。

さらに自力と他力の関係について言えば、自力の迷情に囚われ続ける限り、他力への転換は生じない。言い換えれば、自身の努力によって立派に修行が貫徹できるという思い上がりに囚われ続ける限り、「先の我慢我見が転却し去りて、単に此罪惡の救済を専求するに至る」ことはしない。他力信仰への転換には、自力修行の際に隠れた仕方で自己を縛って来る迷情からの離れがたさを徹底的に思い知ることが少なくとも不可欠な前提となる。³⁴⁾

しかしあしかけ四年にわたる激しい修道生活は、最終的に極度に思い上がった自己の姿をこの上なく明白な仕方で突き付

けることとなった。実験によって証明されたことが最も確実である以上、実験によって明らかになった自己が「罪惡の塊団」であることは、いかに目を背けようとしても否定しえない厳然たる事実であった。

おわりに

以上、清沢満之がミニナム・ポシブルの実験を行ったことの思想的意義について考察してきた。最初にそれが厳肅な禁欲主義であるという従来の捉え方を検討した。そこでは彼が、単に禁欲修行をしていたという以上に、むしろ仏教の頹廢を憂えていたことを動機として修道生活に入り、さらには僧侶の模範としてまた西芳寺にふさわしい後継者として人類に貢献できる立派な僧侶になることを目的としていたことを見た。

さらに清沢の修道生活を自力修行とする見解について検討を進めた。そのためにまず「知行合一」の立場を踏まえて、『骸骨』に即して宗教の目的である「無限」へと至る二つの入り口として自力門と他力門を押さえた。そして、具体的な宗教的実践が無限なる慈悲と智慧の行いとして示されるのを見た。有限な自己のなすべきことは統一の行き届く範囲内で仏陀の「悲智の行業」に倣った行為をし、さらにそれを拡充していくことであり、それはやはり自力修行の道だったといえる。松脂や蕎麦粉で飢えをしのぐほどの苛烈な修行もそうした努力の結果であると理解できる。しかし清沢は「自力の迷情」（我慢我見）に深く支配され、自身の努力でそこから脱することができなかった。同時にそうした罪惡の自己を自覚することが彼にとって「自力の迷情を翻転」して他力信仰へと入る不可欠な契機でもあった。後年の他力信仰との関連も考慮すると、肺結核にかかるほどひどく体調を崩しても頑なに非を認めず修行に打ち込んでいた彼に、自力修行にのめり込むほど隠れた仕方
で自己を縛って来る自力の迷情、言い換えれば罪惡深重の自己を徹底的に思い知らせたという点にこそ、ミニナム・ポシブルの実験が清沢の思想形成に与えた最も深い意義が見て取れる。

註

- (1) 例えば、「文化生活といふと変に聞えるようですが、今から考へて見ると、実際清沢さんのその頃の生活は、文化生活といつてもいい位でした。西洋煙草をくゆらしたり、又は洋服なども新式名ものを作り、それともかなり色々の種類の^{こしら}を拵へて着用してゐられたやうです」という証言がある。(大井清一「清沢さんと私」、曉島敏・西村見曉編『清沢満之全集』第三卷、法蔵館、一九五七年、六七八頁。旧漢字は適宜現在の常用漢字に改めた。以下同様。)
- (2) 同前、七〇五頁。「」内の補足と傍線による強調は論者による。以下同様。
- (3) 同前、同頁。
- (4) 同前、六八九―六九〇頁。
- (5) 同前、六九一―六九二頁。
- (6) 同前、七四三頁。
- (7) 同前、六九四頁。
- (8) 吉田久一『清沢満之』(人物叢書、吉川弘文館、一九八六年〔新装版〕(初版一九六一年)、四一頁。
- (9) 脇本平也『評伝 清沢満之』、法蔵館、一九八二年、五六頁。
- (10) 加藤智見『いかにして〈信〉を得るか 内村鑑三と清沢満之』、法蔵館、一九九〇年、一四四―一四五頁。
- (11) 鈴木裕輔『清沢満之における宗教哲学と社会』、法政大学出版局、二〇二三年、一四八頁。
- (12) 小川空恵。前掲法蔵館版全集第三卷、六八七―六八八頁。ふりがなは論者による。以下同様。
- (13) 当時の日記に「洋服を着用せず。／和服に絹類を用ゐず、僧服は最簡鹿の衣体を着用す。／表打革緒の下駄を用ゐず。／食膳は麦飯一葉及び漬物とし、菜は質素を尚ぶ。／茶を用ゐず、素湯或は冷湯を用う。」といった行為指針が記されている。(明治二十三年八月。同前、四八四―四八五頁。)
- (14) 稲葉昌丸。同前、七〇一頁。
- (15) 大井清一。同前、六九一―六九二頁。

- (16) 青木(井上) 豊忠宛の書簡では「山田町内川崎と云ふ処にて万行寺流念仏者の有名なる村田静照氏訪問致候。津市にては西来寺前住職天台宗真盛寺派管長坂本西教寺住職、及び曹洞宗四天王寺住職参訪致候。益する所不少候。」とある(明治二十六年七月二十七日。大谷大学編『清沢満之全集』第九卷、岩波書店、二〇〇三年、七五―七六頁)。また、西方寺の義理の両親に宛てて東京で「雲照律師にも参詣を遂げ」たことを報告している(両親宛、明治二十六年八月十五日。同前、七七頁)。
- (17) 両親宛、明治二十六年五月七日。同前、六〇―六一頁。
- (18) 松宮全之助宛、七月二十七日。同前、四頁。
- (19) 西村見暁「解説」。前掲法蔵館版全集第三卷、七五八頁。
- (20) 安藤州一「信仰座談」、前掲岩波書店版全集第九卷、四三五頁。
- (21) これについてはすでに「清沢は当時から「信仰」の問題に取り組んでおり、『骸骨』こそが「予の信仰の中心」であったと述べている」という指摘がなされている(長谷川琢哉「『宗教哲学骸骨』再考——「前期」清沢満之における哲学と信仰——」、『現代と親鸞』三十四号、現代親鸞仏教センター、二〇一六年、四七頁)。
- (22) 大谷大学編『清沢満之全集』第一卷、岩波書店、二〇〇二年、二九頁。
- (23) これについて、長谷川はさらに明治二十四年に行われた宗教哲学の講義の中で「宗教哲学は実践哲学中最重要な位置を占める学」(同前、二〇二頁)とされる点に着目し、「『宗教哲学』がただちに実践に関わるものとして規定されていることに注意が必要である」と指摘している(前掲長谷川論文、五五頁)。
- (24) 前掲岩波書店版全集第一卷、二八頁。
- (25) 同前、三十二頁。
- (26) 明治二十五年「宗教哲学骸骨自筆書入」。同前、四十四頁。「」内の書き下し文は論者による。
- (27) 同前、九十九頁。
- (28) 大谷大学編『清沢満之全集』第六卷、岩波書店、二〇〇三年、三三二頁。
- (29) 同前、三五―三五二頁。全集の解題によると『養病対話』は「明治三十四(一九〇一)年七月末に行われた清沢満之と藤岡了空との対話を収めたものである」(同前、四〇六頁)とある。

(30) 同前、八十三頁。原文の傍点は省略した。

(31) 「明治三十五年当用日記抄」。大谷大学編『清沢満之全集』第八卷、岩波書店、二〇〇三年、四四一頁。

(32) 「懺悔」について、親鸞は『尊号真像銘文』で「『即懺悔』といふは、南无阿弥陀仏をとらふるは、すなはち无始よりこのかたの罪業を懺悔するになるとまふす也。」と説明している（親鸞聖人全集刊行会編『定本 親鸞全集』、法蔵館、一九七三年（保存版）、九十二頁）。つまり、念仏を称えることの内にすでに過去につくった罪業を悔い改めてその許しを求めるという行為が包含されていると述べられる。

(33) 西谷啓治「宗教とは何か」。『西谷啓治著作集』第十卷、創文社、一九八七年、三九頁。なお、「自執」は、原文の文脈では、我執と同じ意味で使われている。

(34) この点については最晩年に書かれた「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」（明治三十六〔一九〇三〕年）でも「他力の信仰に入る根本的障礙は、自力の修行が出来得ることの様に思ふことである。……真面目に実行を求むるときは、其結果は終に倫理道德の思ふ通りに行ひ得らるゝものではないことを感知する様になるのが、実に宗教に入る為の必須条件である。此場合には畢竟自力の迷心を降伏するが主眼である」と述べられる（前掲岩波書店版全集第六卷、一五三頁）。詳細な解釈は、脇崇晴『清沢満之の浄土教思想——「他力門哲学」を基軸として——』、木星舎、二〇一七年の第四章、第五節（九七—一〇〇頁）を参照されたい。

（九州大学人文科学研究院・学術研究員）