

清沢満之とその彼方——精神主義研究の現在——

碧海 寿広

パネルセッションの趣旨（オリオン・クラウタウ）

本パネルセッションでは、真宗大谷派の僧侶・清沢満之（一八六三—一九〇三）にその起点があるとされる「精神主義」運動の再考を試みた。吉田久一、柏原祐泉、池田英俊など日本の近代仏教研究を代表する研究者らによって、清沢の「精神主義」運動は、境野黄洋らの「新仏教徒同志会」による「新仏教」運動と並ぶ、近代日本仏教思想の頂点のひとつとして評価されてきた。国家に必ずしも回収されることなく、旧来の仏教体制にも固執せずに活動したこれらの運動は、明治末期より益々ナショナリズムの波に

乗じようとした仏教界の主流に対するオルターナティブな可能性として、先述した戦後の研究者らによって盛んに論じられてきた。しかし、ここ数十年、近代日本の仏教思想に関する研究は様々な方面から促進されており、「精神主義」に対するこうした既存のイメージもまた、大きく塗り替えられようとしている。近代仏教思想の頂点としての「精神主義」というパラダイムは既に乗り越えられつつあるが、それだけでなく、新たな研究枠組に基づきその位置づけを考え直すことも、我々がなすべき急務のひとつであろう。本パネルセッションは、「精神主義」研究に対して異なる視点から様々な提言を行ってきた若手研究者ら三名による研究報告と、彼らが互いの見解を突き合わせ問題の

所在を明確化するための討論によって、そうした研究上の課題に取り組むものである。

「精神主義」の政治性——天皇制国家との関連において
(近藤俊太郎)

一九〇一年に雑誌『精神界』創刊により出発した「精神主義」運動は、清沢満之の信仰をその基本的立場としていた。清沢は世俗権力への従属を第一義とするような信仰を批判し、「煩悶憂苦」からの解放という関心のもとで信仰を構築した。信仰確立にあたっては、外面(現実)を断念し内面(「精神内」)へ沈潜することが重要であり、内面で「絶対無限者」によって「完全なる立脚地」を確立することで精神的安定を得られるのだと説いた。そして、信仰が確立すれば、現実に対する不足を感じることなく現実を全面肯定しようとした。

足尾鉍毒事件に際して、「精神主義」運動は「有毒地の人民」に対して「精神的安慰を与ふる事」を課題としていた。暁烏敏は、田中正造直訴事件を批判しながら、状況に対して無抵抗の態度をとることを「男らしい服従」だと論じ、それを「無我」のありようとして奨励した。要するに彼は、人々の苦しみの原因は銅山ではなくそれぞれの「心の中」にこそ存すると説いたのである。日露戦争の際には、

清沢門下は戦争を「如來の我等に降し給へる賜物」と位置づけるとともに、信仰の確立により「国家の上如来の御姿を拝して国家の犠牲となる」ことができるとした。ここでの彼らの議論は、主観的意図としてはどこまでも「如来」への信仰の徹底であり、戦争協力ではない。だが、かかる戦争の意義づけは、国家への奉仕をそれとして意識せず信仰によって基礎づけるものだった。こうした立場は、「精神主義」の信仰とその現実肯定の性格をよく示しているといえよう。

また「大逆」事件の際、清沢門下は天皇制国家の価値観を共有し、国家の「恩」を「同朋」に注入しようとした。そして幸徳秋水らの死刑執行を題材にしながら、「死」を前にしては「世の一切」が頼みにならないこと、すなわち現実は無常で相対的世界にすぎないことを強調したうえで、たとえ「無常」であるこの現実のなかでも信仰の確立によって「恩寵の生活」がもたらされると説いた。つまり、清沢門下は相対的な世俗の価値観をそのまま内面化することではなく、信仰確立を起点とした「恩」によってこそ徹底した「世間の道徳」の遵奉者が成立すると論じ、それを当時期の「忠孝」の空洞化状態に対する処方箋として提示したのである。このように、信仰に支えられた自発性・能动性を重視する「精神主義」の立場を踏まえるとき、たと

えば清沢門下が宗教界の大勢に背を向けて三教会同を批判した理由もよく理解できる。彼らは政府主導の政策とは別の方法で天皇制国家を支えようとしたのである。

明治天皇の死去に際して、清沢門下は死んだ天皇を阿弥陀如来の化身と述べ、万世一系の現人神天皇を浄土教的文脈に位置づけた。彼らは、従来の国家の神話に基づく天皇像に主観的解釈をほどこし、浄土教的文脈における阿弥陀仏としての天皇像を形成することによって、自己の従属に内発性を、そして国家の神話に新たな絶対性を与えたのである。十五年戦争期になると、暁鳥はこうした天皇と阿弥陀仏との重層的な理解をさらに展開し、天皇を「現人仏」として論じるとともに、記紀神話と浄土教を重層的に把握することで天皇制国家を二重に神聖化した。他方で金子大栄は、暁鳥のごとき安易な神仏の同化を避け、仏教の独自性を確保せんとして、みずからの立場を二元化しつつ、自己の信仰とは別領域でのみ天皇制国家の宗教性を受容した。しかしながら、そうした作業によって金子もまた天皇制国家に取り込まれていったのである。

このように見てくるとき、「精神主義」運動が状況への受動的服従に終始したことは否定できない。敗戦直後に暁鳥敏が、仏教のデモクラシーとの適合性を論じ、戦後の価値へと見事に転換したことからもあきらかである。

以上より、「精神主義」運動は天皇制国家支配のなかで煩悶する多くの仏教関係者や知識人層に精神的安定を供給しながら、大局的には天皇制国家の宗教的基盤に彼らを再編成する役割を果たしたといえよう。(付記…拙著『天皇制国家と「精神主義」——清沢満之とその門下』法蔵館、二〇一三年は、本報告とパネル会場での質疑応答を踏まえて執筆した、筆者の「精神主義」研究の現段階における総括となるので、ぜひ参照されたい。)

清沢満之と「近代」

——「精神主義」論争から全体性の思想史へ(繁田真爾)

清沢満之は、近代の真宗大谷派を代表する僧侶であるとともに、日本で初めてドイツ観念論をはじめとする西洋哲学を深く理解し、それを親鸞思想との関係で論じて独自の哲学を提唱した、明治期を代表する哲学者でもあった。いわゆる「近代仏教」研究ではお馴染みの清沢だが、近年では今村仁司や末木文美士らさまざまな分野の研究者に注目され、数多くの論文や著作が発表されている。本報告はいささか奇妙な副題をもつが、論者によって評価が分かれる清沢思想をどのように理解するかという課題とともに、清沢という一人の思想家から出発して、近代日本の思想史を全体として問う研究へどのように架橋していくことがで

きるか、その方法について、私なりの見通しを示すことをねらいとした。

私の清沢研究の立場は、①これまで清沢研究を支えてきた近代主義的な観点からだけでは、清沢思想の意味は十分に捉えることができないこと。またそれと関連して、②清沢に特徴的な「部分否定」ともいえるべき独自の否定性のあり方に注目することが、とりわけ重要であること。この二点を特に強調するものである。

副題にある「精神主義」論争というのは、二〇一一年に私が小論のなかで提起したものである。吉田久一に始まる従来の清沢研究、そして近年特に精力的に論考を発表している近藤俊太郎の研究を批判的に検討しながら、新たな清沢研究の可能性を模索したものである。詳しい論点と内容については、拙稿「清沢満之「精神主義」再考——明治後半期の社会と「悪人の宗教」」（『佛教史学研究』五四巻一号）を参照して欲しい。そこで私が問おうとしたことのひとつに、清沢思想のもつ「否定性」をどのように評価するか、という問題があった。近藤によれば、清沢は結局天皇制国家や国家神道体制（民族宗教）への従属に帰結し、そこに「精神主義の限界」があったのだという。これは、従来の清沢研究でもしばしば議論されてきた論点である。しかし、清沢思想がもつ否定性は、たとえば国家権力に真正面から

対抗した主体（もしそのような主体があるとすれば）を思想史の中に探し、それを高く評価してきた従来のモダニズムの観点からだけでは、上手く捉えることはできないだろうというのが、私の考えである。

たとえば清沢の宗教哲学は、「有限」者はいかにして「無限」（真理）の主体へと到達できるかという問いから出発し、その開発・展化のプロセスを論理的に考察する内容となっている。しかし清沢によれば、有限者は有限者である限り、この世界では無限そのものに完全には開展できない。だから清沢にとつて重要なのは、そうした有限者が現世にありながら、無限へと部分的に到達する道を追求することだった、と私は考えている。このとき、無限＝真理を（たとえ部分的にでも）認識した主体は、それまでの日常生活をどこかで相対化し、それを批判的にとらえ返す否定性を何ほどか有することになるだろう。これはたしかに近藤が理想とするような絶対的な否定性ではないが、現実の素材な肯定ともまた異なることに、十分な注意が必要である。そしてこうした清沢の宗教哲学が、一八九〇年から清沢が四年間継続した禁欲生活とその挫折の経験から、次第に形成されていった事実も重要だろう。華美な文明生活とそこからの離脱という両極に身を置いた清沢は、厳格な禁欲生活がきっかけでやがて結核に罹患する。そして病をかかえ

る有限者としてどこまで現実を否定し、そこから離脱することができるといふジレンマを突き詰めた結果発見したのが、ここで仮に部分否定と呼ぶような、処世の立場だったのである（あるいは外俗内僧という生き方）。

近代日本の知識人たちの多くが、世界を二元論的構造において捉え、その分裂を克服・統一するための原理を探求するという共通のテーマに取り組んでいることは、かなり興味深い事実である。そのなかで、有限・無限の二つの原理から世界を眺めた清沢も、基本的には同じ近代的二元論の哲学者である。しかし清沢の場合、二元論の完全な統一ではなく、その部分的一致といふべき生の価値を発見したところに、哲学者としての重要な特徴があるのだといえよう。そして、思想史研究において、具体的対象に即しつつも個別の議論に完結しないための工夫がもしあるとすれば、それは、こうした全体性の視座がどこかになければ、不可能ではなからうか。そしてこうした視座からみたととき、清沢の部分否定の哲学と実践は、近代主義的な生の規範とは違う、また別の生のあり方を私たちに示しているように思う。生活に内在しつつ、それでいて緊張や批判性を保持しながら安易な一元論におさまらない清沢思想の否定性。それはたしかに直截的で明快な否定性ではないかもしれないが、現代を生きる私たちにとっても、説得的な否定性の

ひとつのあり方だといえるのではないだろうか。

清沢満之と浩々洞の人々（山本伸裕）

「精神主義」とは、清沢満之を中心にその門人ら——浩々洞と名づけられた清沢の寓居で共同生活を行った人びと——により提唱された思想運動で、清沢晩年の思想的精華とされてきた。

「精神主義」発揚の主要メディアとなったのが、浩々洞で編集・刊行された雑誌『精神界』である。当誌には、清沢満之の名前で多くの文章が収められているが、私は『精神主義』は誰の思想か』（法蔵館、二〇一一年）で、『精神界』に掲載されている文章の中には、編集段階で、思想の本質を左右する重要な箇所を、書き換え、もしくは言葉の補足が行われている可能性のあることを明らかにした。

多くの人は『精神界』を、清沢の雑誌と考えているようだが、企画・運営には一切関与していない。企画・運営全般を取り仕切っていたのは、京都時代に清沢の教え子だった、暁烏敏や多田鼎といった青年僧侶たちであり、新都・東京の地で共同生活を行うことを提案したのも、彼らだった。

東大の文学部を首席で卒業している清沢は、同窓生の誰

もが舌を巻くほどの秀才だったが、暁烏や多田など、浩々洞の初期のメンバーは、真宗寺院の生まれでない清沢に対して、「偉い方でありなつかしい方であるが、浄土真宗の宗乗を知られないから、どうかして先生を真宗の安心を味はうて貰ふやうに導かねばならぬ」（暁烏「清沢先生へ」と、ひそかに話し合っていたという）。

実際、『精神界』に発表されている文章のうち、自筆原稿が確認できるものに関して、本人の文章と、編集を経て掲載された文章を見比べた場合、いくつかの重要な箇所で文言の改変が認められる。絶筆文である「我信念」の自筆原稿には、「人智は有限である不完全であると云ひながら、其有限不完全なる人智を以て、完全なる標準や、無限なる実在を研究せんとする迷妄を脱却し難いことである」とあるのが、『精神界』掲載文では、「私も以前には有限である不完全であると云ひながら、……迷妄を脱却し難いことである」となっている箇所などがそうである。暁烏は「哲学の」理論に凝り固まつてをられた「清沢先生は、晩年に「これを迷妄となげ捨ててしまはれた」（暁烏「清沢先生の信仰」と述べているが、自筆原稿には、死ぬまで「実在を研究せんとする迷妄を脱却」できないと書かれているのである。

これが、清沢に「真宗の宗乗を味はうて貰」いたいとい

う願望に基づく意図的改変であることは疑いない。そのことは、後年、暁烏の門人となった毎田周一が、回想文「先師と清沢師」の中に、「わしは清沢先生の「精神界」に寄せられる文章を勝手に直したものだ」という暁烏（＝先師）の言葉を紹介していることから裏付けることができる。

「精神主義」の評価をめぐって、たびたび議論の俎上にあげられてきたものに、「宗教的信念を獲得してしまえば」国に事ある時は銃を肩にして戦争に出かけるもよい」という発言がある。『精神界』（一一一）に発表されている「宗教的信念の必須条件」に見られるものだが、この文章自体、「真宗の宗乗の味は」いを、師に語らせたという思いから、暁烏が、清沢の校閲を経ずに「成文」し、当誌に掲載している可能性が高い。その証拠に、暁烏が清沢の名前で「成文」している「心機の発展」（『精神界』一九）や、暁烏本人の記名で発表している「信仰の関門」（同、二二三）には、「宗教的信念の必須条件」で展開されている論理や文体と、ほとんど二つと言っていいくらいの高い類似性が認められる。

清沢の思想的評価をめぐっては、研究者の間で、喧々諤々さまざまな議論がなされてきた。だが、いわゆる「精神主義」が、清沢の思想を意図的に歪めたものであることがわかった以上、いま一度、清沢の思想をトータルに、混

じり気のないかたちで検討し直してみる必要がある。そのことは、仏教者の戦争協力といった問題を含め、日本の近代思想を広い視野から見直すうえでも欠かせない仕事であろう。

コメントと総括（碧海寿広）

清沢満之という思想家は、戦後の近代仏教研究および真宗大谷派の近代教学において繰り返し考察の対象となり、あるいは近代の開拓者としてしばしば称揚されてきた。だがその考察や称揚のされた方は、時とともに型どおりのストーリーに硬直化していく傾向にあったように思える。本パネルセッションにおける三つの研究報告はいずれも、そうした言説の硬直化の進行に明確な否を唱え、新たな清沢満之あるいは「精神主義」研究の方向性を示そうとするものであった。

三者の研究報告について、ここでは主に二つの視点からコメントしたい。一つは、清沢満之と「精神主義」との関係、ないしは清沢とその弟子たちとの思想的な差異について。もう一つは、清沢満之／「精神主義」研究の、今後の展開可能性についてである。

清沢と「精神主義」の関係について、三者は微妙に異な

る前提のもとに報告を行っている。近藤は、清沢とその弟子たちによる思想運動として「精神主義」を把握し、清沢の晩年の思想も彼の没後の弟子たちによる思想も等しく「精神主義」として位置づけた上で、それらの思想の政治的な問題性について論じている。対して山本は、清沢とその弟子たちの思想を基本的に別種のもとして理解し、「精神主義」は清沢というよりもむしろその弟子たちが主導するかたちで展開された言説とみなした上で、「精神主義」に含まれる享雑物を除去した純粹な清沢の思想へと迫っていく。繁田のスタンスは、どちらかといえば近藤のそれに近いが、しかし議論の対象とするのはあくまでも清沢の「精神主義」であって、その弟子たちが担った清沢没後の「精神主義」には踏み込んだ言及をしない。

清沢と「精神主義」ないしはその弟子たちの思想の位置付けをめぐるこうした前提の相違は、研究対象への多角的なアプローチの並存、という研究の盛り上がりぶりとして論評することもできよう。だが、そうした前提の相違のために、各自の主張が上手くかみ合わなくなり、結果として生産的な討議につながりにくくなっている、といった問題が生じており、これは看過しえない。近藤が「精神主義」の問題性を論じその問題の起点に清沢を置くと、山本は「精神主義」の問題は清沢の弟子らの問題であって清沢の

問題ではないと論の焦点を変え、一方、繁田は清沢のみを論じて「精神主義」の問題に向き合う。それぞれが念頭にしている「精神主義」の像が異なるため、各自が論じてしまっているのである。よって各自の「精神主義」像の違いを相互に確認することに終始するばかりで、「精神主義」の問題や可能性については互いの知恵を出し合い議論を深めていくような方向には進みにくくなってしまっている。複数の研究者の相互交流による研究内容の深化を望むのであれば、こうした状況はおそらく不毛であるといつてよく、今後は互いの前提の相違を乗り越えた、より生産的な議論と協業の方法が求められるだろう。

次に、清沢／「精神主義」研究の今後の可能性についてである。近藤の研究は、「精神主義」思想の天皇制国家への従属の論理を執拗に追跡した業績として、こうした視点からの「精神主義」論の到達点として高く評価しうるものである。だが、そこで問題とされている従属の論理の抽出が、「精神主義」言説の読み込みというレベルでのみ行われているのならば、なぜそうした従属の論理が生まれてくるのかを説明するには、「精神主義」の担い手たちの生活史的な来歴やその思想の受容者層の特性といった、より複層的な条件もふまえてさらに精緻に論じていく必要が

あるだろう。繁田の研究は、清沢思想から導出しうる「部分否定」の理論の意義や近代社会を再考するための「全体性思想史」という視座の提唱など、魅力的な示唆には富んでいる。だが、それらが指し示そうとするものがやや漠然としており、そこに説得性を付与していくためには、具体的な事例に基づく論証の積み重ねが求められよう。山本の研究は、「精神主義」の通説的なイメージを取り払った「真実」の清沢思想に光をあてようとする極めて意欲的な試みであり、清沢について論じる他の研究者にも大きなインパクトを与えている。ただ、清沢思想のエッセンスの抽出に意を注ぐあまり、その弟子たち（特に暁鳥敏）がある種の陰画として否定的に切り捨てられている感触も若干あり、「精神主義」の総合的な再検討のためには、そうしたいわば更新された清沢中心主義に偏向しない「精神主義」論を模索していく必要があるように思われる。

以上のように、本セッションはこれから解決していくべき課題の数々と、研究上の大きな可能性を確認できたという意味で、新たな清沢／「精神主義」研究のために重要な貢献をなしたといえよう。