

真宗的生命観とその思想的展開

—— 暁烏敏の事例

山本 伸裕

はじめに

真宗大谷派の近代教学の基礎を築いた清沢満之きよざわまんしの高弟とされる暁烏敏あけがらすはや（一八七七―一九五四）は、生涯の活動を通して、清沢晩年の思想といわれる「精神主義」をひろく世に知らしめた人物として知られている。しかしながら、清沢の唱えたいわゆる「精神主義」の思想は、厳密な意味で清沢満之その人の純粋な思想とはいえないということが、近年の資料研究等を通じて明らかになってきた。従来、清沢晩年の思想と押さえられてきた「精神主義」の思想には、何人かの弟子たちが筆を加えていたり、「成文」というかたちで、師の名を借りつつ自由に文章を作文し媒体に発表していたりすることがわかってきたのである。

その過程で主導的役割を果たしていたのが、清沢門下の、浩々洞こうこうどうの三羽鳥の一人である暁烏なのだが、彼は自身の回想文のなかで「清沢先生は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」と、注目すべき発言をしている。

明治三四年（一九〇一年）に、清沢を主幹とした雑誌『精神界』を新都東京で出版しようという話が持ち上がった際、仲間うちでひそかに語り合われていたことらしいのだが、平易な文章で新時代にふさわしい思想を世間に発表していく新雑誌を発行すると同時に、東京を拠点に真宗の思想に基づく清新かつ自由な思想活動を展開していきたいという情熱は、真宗大学を卒業したての若年僧侶らの間に勃然とわき起こり、後々まで『精神界』を中心とした言論思想活動を牽引していったであろうことが、この言葉一つからもうかがい知れる。

そして、さらに注目すべきは、後年、暁烏敏に師事した毎田周一に語った内容として伝えられている次の言葉であろう。

私は先師の個人雑誌「広大会」を編集してみたが、師は私にいはれた。わしの文章を存分を思ふ存分直していい。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。あんたも遠慮なしにさうしてくれないと困る、と。

かういつてをられるところへ、もと石川県立図書館の館長をしてをられ、そのときは東大図書館の方に勤めてをられた田中邦造氏が訪ねて来られた。氏はいはれた。私は今河北郡の宇ノ氣村にある西田記念館を訪ねて来ました。そこには西田博士の論文集その他の原稿が陳列されてみまして、それを手にとつて見ることが出来、本当にありがたいことでした。これを聞かれて先師は仰言つた。ほう、そんなものがあるがたかつたのか。わしら清沢先生原稿など鼻かんで捨てたもんぢやと。先師は自分の著書を自らの排泄物²としか思つてをられなかつたのだから、それも無理はないと私は思つた。

門人の口を介した証言であることを割引いても、暁烏が語ったとされるこの言葉は見過ぎてせない。事実、雑誌『精神界』に清沢の文章として掲載されているもののうち、自筆原稿が確認できるものについていえば、思想の根本にかかわる重大な書き換えの跡を見てとることができているからである。³ しかも、たいていの場合、この種の書き換えは、清沢の校閲も許可もなしに行われていると推察される。⁴ である以上、暁烏が「清沢先生の『精神界』に寄せられる文章を勝手に直した」と語ったとする毎田の証言は、決して裏付けのないものでないであろう。

清沢満之の思想、特に「精神主義」と呼ばれる思想をめぐっては、その思想や信念を受け継ぐ人物であることを公言してきた暁烏が、明治から昭和に至る時代状況のなかで、師の名声に依拠しながら、国家主義的思想に強く傾いていき、やがて真宗の「戦時教学」を支えるトップランナーとして言論界を積極的にリードしていくようになったという事実から、思想的な限界が指摘されることも少なくなかった。⁵ つまり、「戦時教学」を生み出していった思想の大本は、やはり清沢満之の思想のうちに見いだされなければならないという意見が、学界の趨勢を占めてきたといつて過言ではないのである。

けれども、師の思想として宣揚されてきた重要な部分が、実は暁烏オリジナルの思想に基づく創作、あるいは恣意的操作を経て語り伝えられてきたものとすればどうだろうか。かの大戦に至るまでの「精神主義」の一連の思想的展開は、まずは清沢満之その人の思想と切り離れたかたちで再検討される必要がある出てくることはいうまでもない。

では、清沢と暁烏の間には、根本的思想レベルで如何なる違いが指摘できるのか。断つておくが、こうした問題設定は、単に清沢の思想が価値ある「正しい」もので、戦時教学を支えた暁烏の思想が無価値で「誤った」ものであるということを立証せんがためのものではない。清沢には清沢の、暁烏には暁烏の、それぞれの

真宗理解があつていいのである。問題は、あくまで両者の思想が、現に渾然一体の一連の思想の流れに沿うものとして捉えられてきたという歴史的経緯が存在するということであり、それゆえ本論の主眼は、両者の間の思想的違いを、その原点、思想の立脚点にまで立ち返り、それぞれの「精神主義」として、従来の「精神主義」の理解をあらためて描き直すことにある。そして実際、両者の思想の間には、いくつかの点で、一見、微妙ではあるが、根本的な違いを指摘し得るものと思われるのである。

生命観と「宗教」の関係について

言及すべき重要なポイントはいくつか考えられるが、第一のポイントとしては、「宗教的信念」が獲得され、「他力の宗教」に出会つていく両者のルートの違いということが注目される。

清沢にしても暁鳥にしても、「宗教的信念」「他力門の宗教」に基づく「信念」をもとに思想・思索を展開していったことに關しては、異論の余地はない。ところで、清沢によれば、「宗教」の基本的構造はおおよそ以下のよう⁶に説明される。

清沢の思想は、世界の万物を元来一体のもの、無限の「命」に包まれたものと見る見かたを基本にしている。万物一体の世界は無限の有限により有機的に構成されている以上、私たち個々の存在、個々の有限な「命」は、その一体であるところの世界がもつ無限の「命」と切り離されたものではないことになるのはいうまでもない。私たちを含め、無数の諸存在に「命」を吹き込み、世界にあらしめているところの本体は「絶対無限」とも呼ばれるが、要は、この世のあらゆる存在は「絶対無限」のはたらきにより、「絶対無限」のうちから生まれ生かされている「命」にほかならないというのが、清沢の説く思想の根底にあることは疑いない。⁶かかる世界

観は、当然のことながら、私たちの死生観に深く関与してくる。要するに、「宗教」とは、自己の有限な「命」や存在を超えて万有を包み込む、大いなる「命」としての「絶対無限」の観念に目覚めた者が、それに真摯に向き合つて生きることではじめて成立する何かだというのが、清沢が描き出す「宗教」の基本構造なのである。そうした信念、「絶対無限」の観念を獲得した私たちが「絶対無限」によつて世界にあらしめられているという事実を直視するとき、私たちは私たちをして世界に生滅せしめている「無限」の「命」のはたらきに気づかずにはおれない。有限な「命」は、いうまでもなく個々の存在に賦与されたものである。けれども同時に個々の有限な「命」は、私たち以外の無数の有限な「命」のお陰で、無限なる命のはたらきによつて有機的に生かされていることもまた事実だ、という死生観が獲得されるのは、実にそうした論理による。

暁烏にしても、自己の有限性、限りある命を生きているという現実に対する眼差しや問題意識を有していたことは間違いない。彼もまた大いなる命のうちに自身の有限性に対する救いを見ていたことは確かである。だが、清沢と暁烏の間には、自己の有限性を、何を通じて見ていたかという点で、換言すれば、どのような内観反省を経て「宗教的信念」が獲得されたかというルートにおいて大きな違いが指摘されなければならない。そうしたルートの違いにこそ、両者の思想の間に決定的な違いを生じさせる要因の一つがあると想像されるのである。

清沢における生命観と宗教観

自己が有限な存在であることを身をもって思い知らされることは、宗教的な観念が開かれていくうえで必須条件であろう。「死」を見つめることは、確かに自己という存在の有限性を知らしめ「宗教」へと眼を開か

せる、最も普遍的で分かりやすい契機だともいえる。だが、自己の存在の有限性を、「死」を見つめることで感得し、「絶対無限」の観念を獲得するか、それともそれとは別の内観反省を通じて「宗教的信念」を獲得するかは、その後に展開されていく宗教思想の点で、特に道徳＝倫理というものをどう捉えるかという点で、看過できない違いを生じさせると考えられる。

そこでまず、清沢における「宗教的観念」の開発および獲得が、如何なる経験、如何なるプロセスを経てなされるに至ったのか、ということから確認しておきたい。

清沢の場合、自己の有限性の認識を踏まえて「無限」の観念が獲得されていく過程において、「死」の問題にほとんどタッチしていないように見受けられる。実際、死の問題が有限性の自覚と宗教的信念の獲得において重要な役割を果たしたということを示す記述は、残されている膨大な資料のどこにも見だせない。このあたりは、後でも見るように「死の問題」から宗教に入っていく梟鳥のケースと好対照をなしているといえるが、それはたとえば、「命を捨てる気になれば、何でも出来る」と語った門人の言葉に「命を捨てずに何が出来ますか」と切り返したとされるエピソードにも象徴的にあらわれている⁹。

清沢は、自身の経験を振り返り、自己という存在の有限性を深く観ずることで、自己能力の限界を自覚するところに絶対無限の観念が獲得され、宗教性へと開かれていく道が拓かれた、と語っている。自己の死を見つめるということもまた、有限性が開示される一つのきっかけとなることはいうまでもない。だから「命」の有限性に真摯に目を向けることも、宗教的視座が獲得されていく契機となり得ることは、まったく否定できないはずである。実際、自身の生死を見つめることが、自己存在の有限性を知らしめ、無限に出会っていくための契機となるということは、一般論としてはあり得べきルートとして押さえられていたようである。だが、ここで重要なのは、清沢個人はどうだったのかということ、彼自身の「実験」に即していえば、「死」の問題は、

有限性を思い知らされる重要な契機として位置づけられていなかったことは確かである。

清沢が自身の宗教的信念の開発プロセスを語る際に強調するのは、もっぱら自己の能力の限界、すなわち「自力無功」の感得ということである。そのあたりは、晩年に執筆されている「我信念」のなかでも、はっきりと語られている。そのなかで、彼はまず「他人」に対する義務、「家庭」や「社会」、「親」や「君」、「夫」「婦」、「兄弟」「朋友」に対する義務等、「所謂倫道徳の教より出づる所の義務」だけでも、「之を実行すること」は、決して容易のことでない」と述べたうえで、「若し真面目に之を遂行せんとせば、終に『不可能』の嘆に帰するより外」ない、自分は「此の『不可能』に衝き当りて、非常なる苦みを致し」たといい、さらには「若し此の如き『不可能』のことの為に、ドコ迄も苦まねばならぬなれば、私はトツクに自殺でも遂げたでありませう」とまで述べている。

倫道徳の実行における『不可能』の嘆、本気で自殺まで考えなければならなかったような苦しみから彼を救ったのが、自身が獲得した宗教的信念にほかならなかった。換言すれば、「我信念」の確立によつて倫道徳上での塗炭の苦しみから解放されたということだが、この信念の内容こそ「一切のことに就て、私の自力の無功なることを信ずる」ということ、すなわち「自力無功」の感得であつたというのである。

清沢の「信念」

「自力無功」を信ずるということは、自己がもてる能力の有限性、自己の「愚」なることを身に沁みて思い知らされるということを意味している。真宗に「機の深信」という言葉がある。清沢のいう「自力無功」の感得とは、真宗でいわれてきた「機の深信」を感得するということにほかならない。清沢によれば、「機の深信」

は必ずや「法の深信」をもたらす。機法の二種深信は、論理的にはもともと表裏一体の「信」なので、「機の深信」すなわち「自力無功」の感得は、「法の深信」すなわち「絶対無限」の觀念とその救済とを、私たちにただちに確信させずにはおかない構造を有している、¹⁰ ということである。

そうした「深信」の構造を、清沢は真宗のみならず、ひろく宗教一般に見られる信の基本的構造と見ようとしているが、ともあれ清沢自身の宗教的信念が開かれる契機が、人生の煩累、倫道德における躓きに由来する「不可能の嘆」に置かれていることは、その後の宗教思想の展開にきわめて大きな意味をもつと考えられる。そもそも、「宗教」が必要とされるのはなぜなのか。それは、倫道德上のさまざまな煩悶を越えて、「虚心平氣」に生きていける心境の獲得が求められたからにはかならない。要するに、清沢にとって「悟り」とは、倫理や道德の世界を否定し乗り越えることによって実現されるようなものではなく、倫理の世界を超えた眼差しの獲得を通じて、俗世間にあつてなお「虚心平氣」に生きられる境涯が獲得されることによってしか実現され得ない何かであつた。倫理の問題に躓くことではじまった苦悩は、あくまでも倫理上の諸問題に如何に向き合つて生きるか、ということに対する解決の道が開かれることでしか解決されないというのは、理の当然というべきであろう。¹¹

このことは、死去の直前に書き上げられた論文のタイトルが「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」であることにも象徴されている。晩年の思想的テーマが、「宗教」的視座を前提とした「道德」というものが如何に成り立つか、ということにあつたことは明らかである。清沢のいう「宗教道德」とは、宗教的視座の獲得のうえに成立する道德、宗教を「根基」として成り立つ道德のことにほかならない。そのような「宗教道德」の確立が求められたのは、世間交際のうちに生じてくる種々の煩悶や惑乱を超えて、なお自己の存在、自らの生を肯定して「虚心平氣」に生きられる心境を開発することが絶対的に必要とされたからである。したがつて

「宗教」とは、清沢にとつて、どこまでも有限者が有限者として世に処して生きていける方途を与えてくれるものでなければならなかった。¹² それはまた、罪惡深重の身のままに現生を生きていくことを可能にしてくれる道でもあった。そうである以上、彼の宗教思想にとつて、倫道德上の問題はどうでもよいことでは、決してなかった。それどころか、倫理に積極的に努めることが宗教的信念の開発にとつて不可欠だというのが、清沢の説く「精神主義」の肝であつたのである。このことを、私たちはまずしっかりと押さえておく必要があるであろう。

しかし、なぜ清沢は宗教的信念の開発のために、「俗諦」、すなわち「倫理」にむしろ積極的にかかわつていく必要があると考へたのか。彼は、「宗教的道徳（俗諦）」と普通道徳との交渉¹³で、なぜ真宗では「真諦」の教えと並んでつねに「俗諦」が説かれてきたのかという問題を自ら提起し、独自の解釈を披瀝している。それによれば、真宗の教えで「俗諦」の重要性が説かれ続けてきたのは、「俗諦」すなわち倫道德が教える教えを立派にやり遂げられることを期待してのことではない。そうではなしに、私たち有限者が「俗諦」の教えを立派に行おうと努めれば努めるほど、「俗諦」の実行が如何に困難であるかを痛感させられ、その結果「自力の無功」なることに気づかされることになるからだという。高弟の一人であつた佐々木月樵^{げっしやう}は、そうした清沢の思想を「道徳案内説」と名づけているが、道徳に積極的に努め励もうとする姿勢が、人をますます深い宗教的信念に導く（案内する）というのが、清沢が描こうとした宗教と道徳の関係だつたというわけである。

このように、倫理や道徳における躋^しぎの経験から開発されていくことになる「宗教的信念」は、絶対無限なるものに対する眼差しを維持しつつ、そこから新たに形作られてくるところの倫道德を成立させる基盤となるというのが、晩年の清沢が力点を置いて主張する「宗教道徳」の考え方である。そうである以上、清沢の「精神主義」においては、倫理の問題はいつたん宗教的視座が獲得されてしまえば、あとはどうでもよい、といつ

たようなものでは、断じてないということは想像に難くない。

暁烏敏の宗教的信念と生命観

それに対して、暁烏は如何なる経験を踏まえて、如何なるルートで「宗教」に眼が開かれていったのか。

「我をして宗教の門に入らしめしは、この死の問題なりし、我をして仏の懷に隠れざるを得ざらしめしは、この死の恐なりし」¹⁴と公言する暁烏にとつて、「死の問題」「死」に対する恐れが、決定的に重要な契機であったことは明らかである。一九〇四年に『死の問題』というタイトルの本まで出版しているけれども、自己の「死」が、彼の味わう「宗教」においてどれほど大きなものとして位置づけられていたかは、この書に表白されているいくつかの言葉にも如実にあらわれている。

我死の問題を思考し來る時、自力の計画総て捨てられ、あらぬ欲望と愛着は忽ち泡と消え、ただすらに自己のはなかさとかよわさとに心奪れ、仰ひて大慈の御親にすかるの外に途なきなり。我は実にこの死の問題の前に弱きために慈父を愛すること深きに至りしこと幾許万々、世の妄念を掃ひ易きに至りしこと幾許ぞや。¹⁵

しばしば述べられていることだが、暁烏は少年時代からほとんど神経質といつていいほど死を恐れていたという。そして、そのような死への強い恐怖心は、生涯、彼を捉えて離さなかつたともいわれている。¹⁶その理由について暁烏は、子どもの頃から周囲の人々に「とても二十五までは生きられまい」とささやかれるほど身

体が弱かったことや、十一歳の時に最愛の父と死に別れたことなどが影響しているのではないかと自己分析を行っているが、ともあれ「死」の恐怖心を少しでも和らげ、何とか「死の問題」を乗り越えて生きていくのに不可欠だったものの、それが「宗教」だったというのである。

そうした「宗教」との出会いのプロセスが、「自力無功」の感得を通じて「絶対無限」に対向し、宗教思想（「精神主義」）へと展開されていった清沢のプロセスと明らかに異なっていることはいうまでもない。倫道徳の躓きから始まる清沢の宗教的信念や思想が、必然的に倫理上の諸問題、「現生」の方向に解決の方途を見いだしていくのとは対照的に、死の恐れを克服したい一心から「宗教」へと入っていく暁鳥の場合は、死の恐れ
の克服それ自体に解決の道が与えられることで、「宗教」の主たる目的は事実上果たされることになる。「浄土門の教えでは我々の死のあなたに輝かしい世界があるということを教えます。その世界に目覚めて、それに照らされて始めて人生といふものが明るくなるのであります」といった言葉には、そのあたりのことが象徴的にあらわれている。

「死のあなた」の「輝かしい世界」について語る暁鳥にとって、「死の恐」の克服を可能にしてくれる唯一の希望は、死んでも必ず浄土に生まれ、そこで永遠に生きられるという「浄土門の教え」にあったと考えられる。死ぬことは決して気の毒なことではない。変なことをして生きているよりは死んだ方がよほどよい。そして「死がきたら長いことお世話になりましたと導かれるままに、どんなところへでも行く。そこに永遠の命があ」¹⁸るとというのが、彼によって語られる浄土観・生命観であった。

倫理をめぐる思想の展開

清沢の思想の斬新さは、因襲的な浄土門の教説、浄土教の理解に対して、「現生」、すなわちこの生活のただなかにおいて、自身の「信念の幸福」はすでに毎日毎夜に実験されていることなのだから、来世にどんな生が待っているかについては、自分は一切問題にしないと、きっぱりと言い切っているあたりにも指摘できる。「我信念」に、「来世の幸福」は「私はマダ実験しないことであるから、此処に陳ることは出来ぬ」という言葉も見えるが、「死後の往生」という伝統的教説に対して、自らの思想的立場を鮮明に打ち出すことをあえてしているのである。¹⁹⁾

死後の往生を宗教上の課題とはしなかった清沢と、死後の往生に宗教上の救いと希望とを見いだした暁烏。そうした二人の往生観・救済観の違いは、その後の思想的展開にどのような影響を及ぼしていくことになるのか。それが最も端的にあらわれてくるのが、両者の間の倫理・道徳に対するスタンスの違いであろう。言い換えれば、自己が相対する「他者」という存在をどのようにに理解し、どう向き合っていくかということに、直に関係してくる問題である。

とはいえ、暁烏は、自分が理解する「宗教」のありようと、師である清沢が理解する「宗教」のありよとの間に、根本的な違いがあるとは考えていなかった。少なくともある時期までは、自身の思想が清沢の思想の延長上にあると、本気でそう信じていたようなのである。²⁰⁾

私が過去に於ける総ての罪悪が如来の恩寵であると味ふやうに未来の罪悪も亦如来の計らひであると思ひます。私の罪悪はなかなか止まないが、どんな罪悪をやりましても、過去の総ての罪悪が喜びの種子であ

つたやうに未来の罪惡も過去の天地になほる時にはやはり如来の恩寵と味はるるにちがひない。過去の一部を引受けて計らうて下さった如来は未来に於てもすつかり引受けて下さるるにちがひない。清沢先生はこの信念よりして、「心の欲するままにふるまうて、何をやつても差支はない」と申されました。総てが如来の計らひであると信じた上でなくては、こんな大膽な表白は決して出来るものではありません。過去の罪惡までが如来の恩寵であると喜ばるるので、未来にどんなことをしてもかまわぬといふ覺悟が出て来るのであります。この信念に到らずしては、實際の安心は得られないのであります。²¹

ここに紹介したのは、清沢の死から四年後に発行されている『精神界』（第九卷第五号）に掲載された「罪惡も如来の恩寵也」の一節である。暁烏はこの一文を清沢満之の絶筆「我信念」の「内容的註釈」として発表しており、このこと自体、注目に価することだが、そのなかで「心の欲するままにふるまうて、何をやつても差支はない」という師の言葉を、暁烏は「過去の罪惡」のみならず、未来においても「どんなことをしてもかまわぬ」という教えと受け止め、自身の解釈を披露している。暁烏はかつて『精神界』誌上で「絶待無限、衿哀大悲の光明」は殺生や姦淫、偷盜、妄語であつても、これらの行為を「止めざれば救わずとは宣わず」、と述べて大いに物議を醸したことがあるが、そうした主張がなされたのも、清沢の思想に照らして十分に擁護可能なものだと考えられていたからであろう。

いったいなぜ、そのような論理展開が可能だったのか。そこに暁烏自身の死生観が少なからず関係していることは間違いない。要するに、死んで浄土に生まれ、「永遠の命」が獲得されることで、自己の抱えた現世の課題がすべて解決されるとするなら、現世のことは、畢竟、どうでもよいことになり、倫理や道徳に関する問題意識というものが、宗教的な課題から抜け落ちてしまうと考えられるのである。

清沢の「精神主義」において「無責任主義」が説かれているのは事実である。「我信念」でも、如来Ⅱ絶対無限は、「私の一切の行為に就て責任を負ふて下さる」のだから、「何事でも、私は只自分の気の向ふ所心の欲する所に順ふて之を行ふて差支はな」い、「其行ひが過失であらうと罪惡であらうと、少しも懸念することは入らない」とまで、自己の宗教的信念が吐露されている。だが、清沢の説く「無責任主義」は、あくまでも「全責任主義」と表裏一体の關係に成立するものでなければならぬ。もしも、その点が見過ごされてしまうなら、彼の主張する「無責任主義」は、単に「全責任主義」の対極にあるものと誤解されてしまうことになってしまう。

清沢独自の表現に「落任者」という言葉がある。彼の思想によれば、「全責任主義」と「無責任主義」とが表裏一体に成り立つところ、「機の深信」と「法の深信」とが同時に成り立つところに、自己の有限性、罪惡性にもかかわらず、現実世界を生き生きと力強く生きていける力が与えられる、まさにそうしたところに「落任者」として「絶対無限」に乗托した生活が可能になるとされる。清沢の主張する「精神主義」とは、そうした「落任者」の生き様を可能にしてくれる思想にほかならない。

したがって、清沢の思想がいくら倫道德の側面を重視しているとはいえ、一方の極に「無責任主義」を捉えていることは事実で、その方面の視座を欠いては、彼のいう「宗教道德」はとうてい成り立ち得ないことはいうまでもない。ところが、暁鳥は、清沢の説く「無責任主義」の方面だけに着目して、それを自説に都合よく取り込んでしまった。そのために、清沢の「精神主義」がもつ倫理方面の視座が見失われてしまい、宗教的信念が一足飛びに世俗道德を顧みない「恩寵主義」の味わいいに行き着いてしまうような言説が、際限なく生み出されていくこととなったと考えられる。

清沢における「宗教」と「倫理」

清沢の思想にあつて看過されてはならないのは、「如意」と「不如意」との区別が説かれていたり、未来のことについては「奮励主義」であることが説かれていたりするという点である。²³ このことはつまり、清沢の場合、倫理上の問題が困難に直面したとき、何でもかんでも「無責任主義」に一足飛びに至るわけではなく、「如意」と「不如意」、「責任」と「無責任」の間に、相応のグラデーションの成り立つ可能性が示唆されていることを意味している。

晩年の日記に、次の言葉が綴られている。

既ニ殺戮餓死ヲ覚悟ス 若シ衣食アラハ之ヲ受用スベシ尽レハ從容就死スベキナリ

而シテ若シ妻子眷属アルモノハ先ツ彼等ノ衣食ヲ先トスベシ 即チ我有ル所ノモノハ我ヲ措テ先ツ彼等

ニ給与スベシ 其残ル所ヲ以テ我ヲ被養スベキナリ 只我死セハ彼等如何ニシテ被養ヲ得ント苦慮スルコ

ト勿レ 此ニハ天道ノ大命ヲ確信セハ足レリ²⁴

ここに引用した箇所の前段には、「独立者ハ常ニ生死巖頭ニ立在スベキ」であり、「殺戮餓死固ヨリ覚悟ノ事タルベキナリ」という言葉も見られるが、もしかりに、清沢が死後の浄土の永遠の命を信じることで「殺戮餓死」の覚悟を決めていたとすれば、妻子眷属の衣食を先とすべし、などといった発想は出てこなかったのではなからうか。なぜなら、大いなる生命、永遠の命という観点からだけでは、自分の命と妻子眷属の命の間に意味や価値の違いを導き出すことは、原理的に不可能だと思われるからである。そもそも「死ねば浄土」で救わ

れるのなら、誰が先に死のうが同じことであろう。にもかかわらずここでは、他者と自己の命の重みは、必ずしも同等のものとして捉えられてはいない。そこには、そうした論理だけには収まりきらない何かが見据えられているに違いないのである。

ここで自分の命よりも妻子の命を優先すべしといわれているのは、そこに倫理的な視座が入り込んでいるからだと解釈する以外にはないのではないか。つまり、清沢も、究極的には妻子眷属の命運は「天道ノ大命」に任せて「苦慮スルコト勿レ」と「無責任主義」を唱えてはいるけれども、現実には彼らを助ける道があると考えられる限りは、自己の命を差し措いても彼らの命を先にせよ、と主張しているものと理解されるのである。

清沢にとって、信念とは一人称単数の自己においてしか成立しないもの、語ることでできないものであった。それゆえ、子の立場からすれば親の命を先にすべし、妻の立場からすれば、夫の命を先にすべしとされることは、十分にあり得べき論理であつたろうと推察される。そうしたモザイク模様の論理が成り立つのは、信念というものは、どこまでも「我信念」なのであつて、他人とは共有され得ないものだといえらるからに相違ない。

しかるに、曉烏の語りでは、清沢において「吾人」一人にしか成立し得ないと捉えられていた信念の問題が、いとも簡単に「我ら」の問題に置き替えられてしまう。

大体人間は生れたら死なにやなんのだから、きつとお別れにあうてゆかにやならぬ。その中に何がきてもそれに驚かぬ、それに縛られぬ、それにくくられぬ、とういふことが教の大切なところであります。そこがいただかれたとき、助かつたといふのである。そのお助けをいただいてをると、さあ何でもこい、とういふ覚悟が出来る。²⁵

こうした信念の表明一つをとつても、「我一人」の視点から発せられたものとはいえない。人間は生まれながらにはいずれ死なねばならない。だが、如来大悲の教えのお助けをいただいたならば「さあ何でもこい、といふ覚悟が出来る」、などとといった勇ましい信念の表明には、どこか他人にも同じ覚悟を求めるかのような響きを感じずにはおれない。そうした言葉の背景には、死の恐れを克服し、死を恐れない心境の獲得があることは間違いないが、清沢は弟子たちに常々「他人ノ云為ニ干渉」²⁶するような語りのありようを戒めていたといわれる。こうした語り口は、清沢が最も嫌った説法者の語り口だったのである。

だが、死後の永遠の命に対する暁鳥の信念は、「他人に強てかうせよと勧める」²⁸がごとき強情的な口ぶりに乗せて、しかも清沢の信念に重ね合わせたかたちで次のように語られてくる。

私の師匠清沢先生は、人間が死ぬことが恐ろしいやうで何か出来るか、といつも云はれました。戦争ばかりではありません。どんな文化的の仕事でも、死を賭してやらにやろくなことは出来ません。²⁹

ここで暁鳥は、またもや清沢の言葉を都合よく解釈して、たとえ戦争であつても死を賭してやれ、とまで高弁してみせる。戦争というのは、いうまでもなく倫理上の懸案を含む重大事件であらう。ひろく他者の問題を含んだ倫理上の諸問題に躓くことから「宗教」に入つていった清沢の思想と、自己の「死の問題」を越えるという個人的課題を克服し、戦争をも肯定していくことになる暁鳥の語りとは、内的に、いったいどのように関連し得るのか。いわゆる戦時教学へと発展・展開していく暁鳥の思想的素地の一つは、おそらくはこのあたりに指摘できるに違いない。

無限を何に見るか——「戦争」をめぐる

清沢晩年の日記『臘扇記』に「生ノミガ吾人ニアラス。死モ亦吾人ナリ」という言葉が記されている。このことから、「死モ亦吾人ナリ」と捉える死生観の裏に、より大きな命のようなものが想定されていることは確かで、有限な自己の死生は、彼が「絶対無限」と呼ぶところの、すべての「命」を包み込むはたらきのうちにあるものとして捉えられていることがわかる。

清沢に大なる命の存在が確信されていたことは間違いない。しかしながら、それが来世の幸福につながる命であるかどうかといったことは一切問題にされていないし、「浄土」「往生」などといった真宗にかかわる用語の使用すら、意図的に避けられてきたと考えられる。真宗の教えは、「愚夫愚婦の宗教」ともいわれ、長い間、封建的社会を支える有効な思想的基盤として機能してきたといわれる。その代表的な教えの一つが「死後の往生」であつたわけだが、真宗が死後の幸福を保証する教えとして多くの人々に支持され、安心を与えてきたことは紛れもない事実である。この世で叶わぬ願いも、念仏して死後、浄土に生まれれば、必ずや実現される。そうした教えは、負の影響としては、人々の目を現実の苦しみから来世に向けさせることで、人事上で解決が可能な問題の多くを隠蔽してきたともいえる。

戦争は、人間の行為によつてもたらされる罪惡の最たるものであろう。むろん、一人一人の人間は、いったん戦争という巨大な社会の渦に巻き込まれてしまえば、なす術なく翻弄されていくよりほかに無力な存在なのかもしれない。だが、そのことと、先頭切つて陣太鼓を打ち鳴らし、人々を積極的に戦争へと駆り立てていくこととの間には、雲泥の開きがあるというべきであり、まして「お浄土まあり」と称して「衆と共に命を捧げて御奉公を申しあげる」³⁰とまで謳い、多くの同胞を戦場に送り込んでいった暁烏の言動は、宗教者の所業と

して強い疑問を禁じ得ない。

進撃は平和までであります。「此の願満足せず誓ふ正覚を取らじ」この世界がお浄土になるまで我が日本の皇軍は進軍を止めるのであります。(中略)かうした偉大な精神的の戦に参与せしめられる現代に生れ合せた我々は非常な光栄であります。又喜びであるのであります。³¹

このように曉烏は、戦争の遂行を弥陀の本願成就になぞらえ、念仏者として積極的に戦争に荷担していくようになる。この場合、戦地へと赴く軍人たちの慰みは、死後の浄土での親しい人達との再会に保証が与えられることを通じて与えられることはいうまでもない。そしてさらには、真宗で説かれる「往還二回向」論を独自に解釈して、「死んだら生れ変つてくる。幸にお浄土へ行つたら、すぐまた日本にかへつてくる」、それが自分の信念の目的だとまでいつてのける。³²何度でも生まれ変わつて、日本のため、天皇のため、敵国の目を醒まさせんために、どこまでも奉公せよと説くのである。

いつたいどこをどう解釈すれば、「絶対無限」を奉ずる清沢の思想が、そのような教説に結びつくのか。³³だいいち「無限」というのは、どこまでも絶対の「無限」なのであって、「有限」なものではない。清沢は絶対無限を「理想」とも言い換えているが、少なくとも彼にとつて「宗教」とは、有限者である私たちを万物一体の「理想」の実現へと向かわしめるもの、際限のない反省を私たちの現実の身の上にもたらしめるものでなければならなかった。だからこそ、そこに固着した教義や神のような実在者は想定されなかったし、むしろ「有限」なもののうちに安易に「絶対」を見て安心するのと同時に、不断の反省の眼差しや、理想へと向かう現実の姿勢が見失われてしまうことへの警戒を、つねに怠らなかつたといつていい。

真の大安慰の思念に住する者は、国家を以て最後の依憑者となさず、父母を以ても最後の依憑者となさず、金銭位階の如き勿論依憑者と成さざるなり。唯だ絶対に依憑す可き者は、独り如来の慈光のみ、大悲の救済のみ。³⁴

こうした言葉などは、「有限」なるもののうちに「絶対無限」を見て、それに「依憑」しがちな人性に対する警策と理解されなければならない。清沢にとつて、私たちを存在させ、生かしてくれている宇宙の本体であるところの「絶対無限」は、それが絶対である以上、特定の神仏などの名で語ることさえできないものであった。無限の「理想」から、有限者としての自己のありようをたえず点検する眼が与えられる。それが、清沢の捉えるところの「宗教」であった。したがって、阿弥陀如来であれゴッドであれ、特定の存在として信奉されるとき、そこに排他性や党派制の生じてしまうおそれのあることを警戒したということは、容易に想像のつくことであろう。

しかるに、清沢の高弟であることを自認する暁鳥は、師の懸念を知つてか知らずか、自身の思想を真宗の用語を用いて積極的に語り、さらには真宗の立場をも超え出て、超国家主義的な立場から言説を紡いでいくようになる。具体的には、天皇という存在や日本という国に阿弥陀仏を重ね合わせ、ついには阿弥陀仏さえも天皇や日本の神の従位に置くかのごとき言説を生産していくようになる。³⁵

そこには、同胞である日本人の命が軽んじられることはもちろんのこと、敵国人の命や日本軍の進軍によって踏みにじられていく人々の命に対する眼差しなど、まったく存在しないといつていい。「淫祠邪教に陥つて」、日本という偉大な国家、絶対神聖の天皇を奉ずる「我が国体の尊厳を侵し、人をたぶらかす」ものは、「仮借なしにこれを足蹴にかけてふみにじつてもよい」とまで主張する暁鳥の「正義」は、もはや清沢の説く「精神

主義」とは似ても似つかないものとなつているとしかいようがない。絶対無限の「理想」の見地からすれば、日本だけに「正義」があるといった見かたなど、とうてい成り立つはずがない。絶対無限の眼からすれば、日本の「義」もまた、有限な「義」でしかあり得ないのだから。

「念仏」の効用について、清沢は「われ、他力の救済を念するときは、我か世に属するの道開け、われ、他力の救済を忘るるときは、我か世に処するの道閉つ」という言葉を書き残している。そこには、如来の視点に仮託される「理想」の観点から、有限の世界に絡め取られて身動きのとれない自己の「愚」があらためて照らし出されることを通して、有限な今この生に無限の如来のはたらきを取り込まれると同時に、どこまでも愚かな、有限な自己の視点をたよりに、自分自身がその時々を下した判断に甘んじることなく生きていく生きかたが示唆されていると理解される。そこには阿弥陀仏からの具体的な要求もなければ命令もない。まして天皇や国家などといった「有限」を「絶対」に見立て、それらへの服従を説くような思想が、どれほど清沢の説く「精神主義」とかけ離れたものであるか、もはや論ずるまでもあるまい。

念仏を通じて、煩惱に曇らされた自己の眼に絶えず気づかされ、愚かな身ながらもこの世界で自らが何とか判断し行動していける道が拓かれていく。そこにこそ、絶対無限を念ずるという行為の意味と最大の効用があるといつて過言ではない。

結びにかえて

このように、両者の思想の間には、表面上の類似性の皮を剥いでみれば、根本的な次元において似て非なるものといつてよいほどの違いがあることがわかる。そしてその相違は、とりわけ、倫理というものにどう向き

合うかという点で、大きな違いとなつてあらわれてきているといえる。

暁鳥の清沢理解は、彼自身の自認や自負とは裏腹に、明らかな逸脱・暴走を孕んでいるといわざるを得ない。しかも、彼は純粹無邪氣に師の思想を誤解したわけではない。当初から、哲学者である清沢の思想に違和感を覚えていて、師であるはずの清沢に、自らが理想とし、自身が味わつてきたのと同じ「真宗の宗乗」の味わいを語ってもらいたいという思いを強く抱いていたことは、はつきりしているからである。

「弟子は勿論師匠に感化せられるが、師匠も又弟子の影響を受けるのである」³⁷とは、暁鳥敏の指導のもと、昭和二六年に西村見暁が出版している伝記、『清沢満之先生』にある言葉だが、現実には、むしろ両者の間には最初から最後まで、思想的影響関係などなかったというほうが正確であろう。清沢は生前、宗教的な感動に溺れやすい暁鳥に、しばしば「冷い理性の水を注いで鍛え」ていたといわれる。³⁸それに対し暁鳥は、「何を生意気な」と、そのたびに師と対等に張り合つたといわれる。つまり、清沢の思想は、あくまでも清沢満之、その人の思想であり、暁鳥の思想は、あくまでも暁鳥敏その人の思想であつたと考えられるのである。

現在でも、清沢の思想には戦争賛美に結びつく思想的芽が胚胎しているといった理解は根強く存在している。そうした思想の萌芽は、清沢の名前で発表されている「宗教的信念の必須条件」という講話文に見られる「国に事ある時は銃を肩にして戦争に出かけるもよい」という表現などにしばしば指摘されてきたわけだが、この一文に関しては、暁鳥の執筆である可能性がきわめて高いと考えられる。³⁹詳細についてここで論じることができないが、清沢晩年の思想とされる、いわゆる「精神主義」の思想には、暁鳥を中心に、幾人かの門弟らの思想が少なからず紛れ込んでいるということは否定できない事実である。

清沢満之の思想が、無邪気な戦争賛美につながり得るものかどうか、戦争を積極的に推進するような言説を生む論理を内包しているかどうかといった問題は、さまざまな問題を再度整理したうえで、今後、さらに詳細

に検討・検証されていく必要のある課題であらう。

■ 註

- 1 暁鳥敏『更生の前後』（『清沢先生へ』（『暁鳥敏全集』第二二卷、涼風学舎、一九七九年）七頁。
- 2 毎田周一「先師と清沢師」（『毎田周一全集』第七卷、毎田周一全集刊行会、一九七〇年）四〇三頁。
- 3 拙著「雑誌『精神界』所収論文をめぐる諸問題——「他力の救済」「我信念」を中心に」（『現代と親鸞』第一九号、親鸞仏教センター、二〇一〇年）参照。
- 4 拙著『精神主義』はだれの思想か——雑誌『精神界』と暁鳥敏（『日本思想史学』第四一号、日本思想史学会、二〇〇九年）参照。
- 5 『願慧』昭和一八年七月号収録の「清沢先生満四十年忌」で、暁鳥は「先生の人格と信念が大谷派一派に清氣を与へ、戦時下の日本の推進力となることはよろこばしき極みである」と述べている。
- 6 実際、清沢は「衆生」だけでなく草木瓦石にも「靈魂」があり、一切諸物に生命があるとしなければならないと述べている。詳しくは、拙稿「清沢満之の靈魂論」（『現代と親鸞』第二二号、親鸞仏教センター、二〇〇七年）を参照のこと。
- 7 『涅槃経』にも「一切衆生の生命は如来より出づ」という言葉が見える。このことから、「絶対無限」としての如来を一切衆生の生命の本源であるとする清沢の理解は、真宗の思想に照らして決して矛盾していないことがわかる。このあたりまでの理解については、清沢と暁鳥の間に見解の相違はないと見てよい。
- 8 『清沢満之全集』第三卷（有光社、一九三五年）二五六頁。
- 9 たとえば安藤州一「清沢先生信仰坐談」（『浩々洞出版部、一九〇四年、一二一〜一二四頁』に、死の問題の解決は、「現在憂苦の問題」の解決のために不可欠で、「パンの問題」、「妻子死別の問題」、「侮辱に対する安慰」などの問題は、

決して生活問題の範囲内で決着のつくような問題ではないと述べたとされる、清沢の言葉が紹介されている。

清沢は絶筆となった「我信念」で、自身の「信念の要点」について次のように綴っている。

「私の信念には、私が一切のことに就て、私の自力の無功なることを信ずる、と云ふ点があります。此自力の無功なることを信ずるには、私の智慧や思案の有り丈を尽して其頭の挙げやうのない様になる、と云ふことが必要である、此が甚だ骨の折れた仕事でありました、其窮極の達せらるる前にも、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しまったことが、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、何が善だやら悪だやら、何が真理だやら非真理だやら、何が幸福だやら不幸だやら、一つも分るものでない、我にはナンニモ分らない、となりた処で、一切の事を挙げて、悉く之を如來に信賴する、と云ふことになったのが、私の信念の要点であります」。

真宗の用語に依らずに自己の信念を語ることにつとめた清沢は、ここで「機の深信」「法の深信」という表現は使っていない。しかしながら、「私の自力の無功なることを信ずる」とは「機の深信」を、「一切の事を挙げて、悉く之を如來に信賴する」というのは、「法の深信」を意味していることは間違いない。というのは、たとえば「在床懺悔録」の中で「機ノ深信トハ我身ノ罪惡深重ナルヲ確信スルコトニシテ法ノ深信トハ大悲救済ノ廣大ナルヲ深信スルコトナリ」と「機法二種ノ深信」に触れていたが、「有限無限録」の中で「身心脱落」「脱落身心」という道元の言葉に対して「身心脱落ハ機ノ深信ナリ 脱落身心ハ法ノ深信ナリ」などと述べていたりするからである。「在床懺悔録」に言われる「我身ノ罪惡深重ナルヲ確信スルコト」は、真宗にとつて決定的な信とされてきたことはいうまでもない。清沢はかかる信念を「自力無功の信」と表現しているのである。

また、「宗教哲学初稿」には「他力門ニアリテハ報身ヲ深信ス」という言葉も見える。これは「自心自力ナルモノアルコトナシ」という自己の押さえを前提に語られる「深信」のありようであるが、報身Ⅱ阿弥陀仏を深信するとは、いろいろかたちもなき「法身を信ずる、ということにはかならない」。

そのような如來Ⅱ他力を深く信じるとき、自力の無功を信じるとき、いったいどのような意念が湧起してくるのか。「臘扇記〔第一号〕」に「吾人ハ他力ヲ信セバ益々修善ヲ勤メサル可カラス（是レ信者ノ胸中ニ湧起スル自然ノ意念

タルベシ」という言葉が確認できる。なぜ信者の胸中にそのような意念が生じるのか。ここでは「自然ノ意念」としか述べられていない。つまり、清沢は自己の信の実験（実体験）に基づいて、これを自力無功の信の自然の成り行きと捉えているのである。詳しくは、拙稿「清沢満之における『深信』の構造」（『倫理学年報』五八集、日本倫理学会、二〇〇九年）を参照。

このことは、安藤州一により記録された『清沢満之信仰坐談』（六五頁）が伝える次のエピソードにも垣間見える。それによれば、正岡子規が日記に綴っている、これまでは「宗教上の悟りなるもの」「悟道の真意」を、「如何なる時に於ても、平気に死することを得る」ことにあると考えていたけれども、今は「如何なる困難の苦境にも、平気に活くことを得る」ことにこそ「悟道の真意」があるのだとわかった、という趣旨の文章に触れて、清沢は「この語あるかな、この語あるかな、真に是れ悟道絃上の響きなり」と「莞爾として掌を撫し」ながら感想を述べられたとされる。

明治三六年の四月に真宗大学で開かれた「親鸞聖人御誕生会」の祝辞として書き送った文章「他力の救済」に、清沢は「われ、他力の救済を念するときは、我か世に属するの道開け、われ、他力の救済を忘るるときは、我か世に処するの道閉つ」と綴っている。このことから、清沢にとって、他力の救済を念ずること、つまり宗教的視座をもち続けていることは、倫理に置き、処世の道の閉ざされた自己に、世に処する道の開けをもたらす唯一の方途とされていることがわかるであろう。

たとえば「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」（『清沢満之全集』第六卷、岩波書店、二〇〇三年）には、「其実行が出来る」と云ふ方が主眼ではなくして、其実行の出来さることを感知せしむるが主要である」といった言葉が見える。

14 暁鳥敏『死の問題』（文明堂、一九〇四年）二五頁。

15 同、一二〜一三頁。

16 野本永久『暁鳥敏傳』（大和書房、一九七四年）三二二頁。

17 暁鳥敏『ありがたいお話』（北安田パンフレット第四十九、香草舎、一九三七年）一二〇頁。

18 同、一四〇頁。

19 清沢が死後の往生という考え方を否定していることは明らかである。これは、親鸞が「現生正定聚」という主張に力点を置いていることと深く関係していると思われる。若い頃から、清沢は浄土真宗の宗乗をわかつていないという不満を覚えていた暁烏の思想は、実のところ江戸時代以来の古い宗乗の伝統を引きずっていた、と自ら告白している。それに対して清沢の思想の革新性は、古い殻を打ち破り、明治近代という新しい時代にマッチした他力門思想を提唱することにあつたと考えられる。

20 清沢の死から一五年後の大正八年に、暁烏は「清沢先生へ」という回顧文を発表している。そのなかで、清沢師の死後、十年の間に、自分たちが「いつのまにか、先生の澁刻たる中心の信味を、徳川時代に墮落し来たつた便利の為に考へられた所謂宗乗の殻に入れようとし、また殻に入れてしま」つたこと、そのことで「先生の名によりて、旧いつまらぬ信仰の概念が新しい粧ひをしてきた」（『暁烏敏全集』第二卷、涼風学舎、一九七九年、七〇八頁）と懺悔している。

21 暁烏敏「罪惡も如来の恩寵也」（『精神界』第九卷五号収録）

22 明治三四年一二月発行の『精神界』第一卷一二号に暁烏は「精神主義と性情」という論説を発表している。そのなかで「飲酒する者は飲酒する儘、妄語する者は妄語する儘、偷盗する者は偷盗の儘、邪淫する者は邪淫の儘、殺生する者は殺生の儘、我を頼め極楽に迎へむとはこれ吾人が救主の大悲招換の勅命にあらずや」と主張を展開して、世間の激しい非難に曝されたのだが、彼はこの大胆な主張が清沢の説く「精神主義」に矛盾するものではないという裏付けを、何とか清沢の言葉から見つけ出したかったに違いない。

23 拙著「清沢満之における『他者』理解」（『現代と親鸞』第一七号、二〇〇九年三月）参照。

24 『清沢満之全集』第八卷（岩波書店、二〇〇三年）四二五頁。

25 暁烏敏『皇太子殿下御誕生の年末年始の法話』（北安田パンフレット第四十一、香草舎、一九三四年）九三頁。

26 死に対する恐れ克服と戦争肯定の思想については、たとえば「出征軍人に与ふる書」（『精神界』第四卷四号収録）で、「人は戦争を恐るるのは何であるか、畢竟死を恐るると云ふに外ならないではないか。（中略）諸君よ、諸君か

出征についての第一番の準備は、この死の問題を考へて、楽しんで死につくの覚悟を定めることではないか。この死の覚悟さへ出来れば大丈夫である、之でこそ立派な皇国の軍人である」などと語られている。

27 『清沢満之全集』第九卷（岩波書店、二〇〇三年）二八四頁。

28 『精神主義（明治三十五年講話）』（『清沢満之全集』第六卷、岩波書店、二〇〇三年）一六七頁。

29 暁鳥敏『学生に親鸞聖人を語る』（北安田パンフレット第五十一、香草舎、一九三八年）一〇五頁。

30 暁鳥敏『国体と仏教』（北安田パンフレット第五十六、香草舎、一九四〇年）一三三頁。

31 暁鳥敏『進撃はどこまで』（北安田パンフレット第五十二、香草舎、一九三九年）三六頁。

32 暁鳥敏『報恩講暦』（北安田パンフレット第六十、香草舎、一九四二年）二三頁。

33 『暁鳥敏伝』で、野本永久は「一つの性向として最も尊崇する人の子孫に対しては理窟なしに敬愛する情感をもつ。たとえば、師清沢満之を尊崇するのあまり、その子孫に対して愛しびの心をもった。理窟はなかった」（五九六頁）と、暁鳥の性向、理窟抜き的情感の激しやすさを指摘している。

34 『清沢満之全集』第八卷（法藏館、一九五六年）五〇二頁。

35 たとえば『国体と仏教』では「日本の国に神聖なるものは天皇陛下様だけである」（二〇頁）「それが阿弥陀様であらうが、それがゴッドであらうが、日本の皇祖皇宗の御前に跪かぬやうなものなら日本から出ていつてもらひませう」（二二三頁）と述べられている。

36 暁鳥敏『国体と仏教』（北安田パンフレット第五十六、香草舎、一九四〇年）二三頁。

37 西村見暁『清沢満之先生』（法藏館、一九五一年）三〇一頁。

38 同、三〇二頁。

39 拙著『精神主義』は誰の思想か』法藏館、二〇一二年。

The Philosophical Development of the Shin-Buddhist Life View: The Case of Akegarasu Haya

Nobuhiro Yamamoto

Akegarasu Haya (暁烏敏 1877–1954) — whose thought is commonly regarded as being in the tradition of Kiyozawa Manshi's *seishin-shugi*, or 'spiritualism,' (精神主義) — has been accused of leading a great number of Japanese people into war in Kiyozawa's name. Kiyozawa is an extremely important figure in the development of Shin thought in the Meiji period, and might rightly be considered a torch-carrier for the tradition. However, it is a fact that Akegarasu, a disciple of Kiyozawa, led Japanese citizens in his role as a Shin-Buddhist preacher. This is a large stumbling block when one seeks to evaluate the ideological parameters of Shin.

One may assert that there are some critical differences between Kiyozawa's way of thinking and Akegarasu's. The first point is the difference in their approach to the word 'religion.' Kiyozawa, in his final essay "Waga-shinnen (我 信 念)," describes how he, through his efforts to lead an ethical life in the real world, came to a realization of how truly powerless he was as a person and how he finally came to an understanding of 'religion' or, "the real faith of Shin-Buddhism." In contrast, Akegarasu confessed that he had feared death since he was a child and that he felt that he needed to be saved through the compassion of Amida Buddha.

Differences, such as this, between the master and his pupil inevitably influence their sense of ethics. For Kiyozawa, matters of ethics are essential to his view of religion, as he acquired his faith through a deep sense of failure in ethics. He felt that in order to be liberated from the bonds of suffering it was necessary to seek

for religious meaning while remaining in the everyday world. In other words, he couldn't live without religion in his life. On the other hand, Akegarasu's faith shows a striking contrast. As a matter of fact, his faith in Amida Buddha was necessary solely for overcoming his own fear of death. He insists that once people die they are sure to be reborn in Amida's Pure Land, achieve eternal life, and even be reunited with their families and intimate friends. According to his belief, one needn't worry about what one does in everyday life, whether it be good or bad, as one will unquestionably be saved by the prayer of Amida Buddha after death. This must surely explain why there seems to be no ethical element in Akegarasu's interpretation of Shin-Buddhist thought.

Their contrasting attitudes in regard to ethics may also be rooted in their understanding of Amida Buddha. Kiyozawa interpreted Amida as 'Absolute Infinity', whereas Akegarasu grounded Amida in reality, relating him to real-life elements such as the Emperor of Japan or the Empire of Japan. For Akegarasu, though he was a Buddhist priest, the Emperor was of more value to him. Actually, some who knew him well point out that he placed particular value on the idea of lineal purity and even became obsessive over the issue. Therefore, from his point of view, there was no need to argue points on the "great righteous cause" of Japan. Thusly, he was unswerving in his view that people must never hesitate to lay down their life and cut down all those that stand in the way in establishing the Pure Land in this world.

Thus, one must take particular care when dealing with the concept of *seishin-shugi*.