

井上円了と清沢満之

その時代と精神

高橋直美

takahashi naomi

井上円了は誠に気宇壮大な思考の持ち主であった。

円了は『仏教活論序論』において、「仏教を改革して開明世界の宗教」たらしめようとした。しかも、天台の中道思想を最高の哲学として掲げ、そこに至る途上の哲学としてカントからヘーゲルに至る西洋哲学の発展を考察している。この中でヘーゲルの絶対者を天台の中道実相と同一視しており、日本におけるヘーゲル紹介の先覚者の一人として位置付けられる。一方、仏教界内部においては、帝国憲法発布後、仏教を国の公認教とするべく、仏教公認運動を起し、建白書の提出を図ったが、内務省からの内示により企画は中止となる。しかし、円了の企画が仏教の復興に火を付け、各宗派の団結の機運を高め、明治二十九年には各宗派教会が成立し、また、海外布教への基礎が作られた。

このように、円了は西洋哲学を以て仏教の正統性を証明しようとした先駆者であった。

江戸時代、幕府はその支配原理として儒教道徳を採用した。この儒教道徳において仏教は「現実離れ」した教えであり、僧侶は非生産的遊民、時には金貸しとしての存在でしかなかった。要するに、江戸中期頃から始まった近代経済体制が進む中では、死後に極楽浄土を求めるような仏教は離俗的なものであり、無用の長物に過ぎな

くなつていった。それゆえに、明治維新时期における「廃仏毀釈」は、仏教が「和魂」の中に存在していない状態を明確に示しているのである。

社会の変動で国民に一番影響を与えるのは生活、即ち経済活動である。今日の米国によるグローバリズムも結局は経済活動の優先によるものである。敗戦後の日本は明治同様の混乱期となり、しかもGHQは徹底的に「和魂」を否定した。敗戦国である日本はその意に従い日本古来の伝統や精神よりも経済復興を第一義として再建の道歩んで来た。一方、先達である明治維新时期は、江戸時代からの儒教の合理主義の継承と、明治新政府の神道国教化政策のため、「和魂」は国家神道と儒教道德の面からとらえられ、仏教は侮蔑・迫害の波に晒されたのである。

近世に入ってから仏教は、キリシタン禁止政策や檀家把握による門徒管理など、幕藩体制下で「御用宗教」となり、教団や寺院が金満化弱体化してしまったため、明治維新时期の仏教復興活動での教団自立・宗力刷新が急務となった。しかも、海外貿易や国際化に伴い、思想・文化をとめない怒涛の如くに押し寄せたキリスト教に改宗するブルジョア階級・知識階級が増加し、仏教復興のみならず神道を始めとする土着の宗教との間にも軋轢が高まっていった。

このような状況下において仏教界は、キリスト教の実践的な部分と自由主義的精神構造とに対応する手段として仏教の近代化の道を歩まねばならなくなったのである。その先駆者が明治の仏教運動の担い手である、島地黙雷や田中智学、井上円了、清沢満之等であった。

真宗の教団改革は西本願寺派においては長州藩出身の末寺僧侶が、大谷派においては加賀門徒・三河門徒（井上円了は越後、清沢満之は三河出身）が推進力になっている。（『真宗史料集成第十三巻 真宗思想の近代化』森龍吉）

この人員構成を見ても分かるように、西本願寺派は明治政府と歩調を合わせてその改革を推進した。しかし、大谷派は長州派のような維新政府との接点を持つ推進僧侶が居なかった。反対に、徳川の本拠地である三河と、維新のアウトサイダーであった加賀藩が中心である。この二藩は明治新政府との接点がないどころか、昨日の敵ではあっても今日の友にはなれなかった。それゆえ、政府と歩調を合わせる改革などできる筈がない。大谷派の教団改革は内面的な自己改革を行うしかなく、反体制的な様相を呈しながらも、末寺僧侶や門徒から改革の波が生まれ、それが連体をうみ、運動の輪へと広がった。西本願寺に劣らぬような宗門改革を目指す大谷派は、改革の根本となる優秀な人材を輩出したいと考えた。改革に重要なのは資金と人材である。その人材をもって、開放的な真宗、世界の真宗を目指した。その人材育成事業の中から輩出したのが、円了や清沢である。この人材育成という目標を飽くまで誠実に守り、世界へ人材を輩出することを生涯の目標としたのが井上円了であった。円了は仏教を基にした教育を以て人材を輩出し、社会の平安を求めた。しかも、その資金集めに自ら奔走するなど、門徒としてのあり方をそのまま忠実に示している。

大谷派も西本願寺派と同様財政建て直しが急務であり、また、両堂再建という問題があった。明治二十七年に完成した大殿堂は巨額な資金だけでなく、百人の死者と二百人の負傷者、五十三本の毛綱を残す大事業となり、「愛山護法」のスローガンを残した。

このような大谷派の歴史的見地から円了という人物を考察していくと、宗門の改革と円了の行動理念とのつながりを見ることが出来る。

円了がカントやヘーゲルといった西洋近代哲学を学び、その哲理を基にして仏教の近代化を図ったのは、宗門の改革方針であった「世界の真宗」同様、世界に通用する仏教哲学を確立するためであった。宗教は「信仰」が

なければ成立しないが、仏教哲学はあくまでも哲学である。そして、明治維新において「廃仏毀釈」により、非生産的な無用物と迫害され、「和魂」からも排斥された仏教を、西洋近代哲学よりも先端にもつていこうとしたのである。

しかも円了が当時の人材育成の場であった育英教校の教えを心肝に染めていたのであれば、哲学館設立の理念も過程も納得することができる。

外に向かつて改革を行おうという発想、個々人の浄財による学校開設という運営法から、自己の基盤である宗門を愛し（愛山）、法門を護る（護法）を基にした「護国愛理」の信念、末寺の僧侶と門徒との連帯から改革を推進したことに類似する「修身教会」等真宗の目指したものと同様な理念が円了の教育理念にはうかがえる。

円了は日本の将来のため古来より日本の精神的支柱であった仏教の再認識を図った。「和魂」には古代精神や儒教道徳と同様、仏教が大きく影響している事実を訴えている。円了は西洋近代文化をあくまでも「洋才」つまり、外面的な技術や経済、産業であると認識していた。

当時の森文相の教育改革案に、「嚴肅なる規律を励待して体育の発達を致し学生をして武毅順良の中に感化成長せしめ以て忠君愛国の精神を涵養」する（「森文相教育上奏案」とある。要するに教科書や説教では「忠君愛国」の健全な精神は養成されず、ひとり「健全な精神は健全な肉体から」生じるという考え方である。

ところが、円了は「忠孝活論」の中で「わが邦人が古来大和魂と称して高明純潔の精神を愛重せしも、またこの気なり、けだしわが国民は一種靈妙の精気を固有せる一民族にして、ひとたびその気を発現するや忠君となり愛国となり、国体これによりて立ち、皇室これによりて安んじ、余はこれを神氣、靈氣、もしくは神聖靈妙の気という」と述べ、宇宙の神気の発動により、それが自然界の現象となつて富士山や琵琶湖が出来、国体において

は万世一系の皇室をなし、日本民族においては大和魂として発現したと述べている。

円了のいう「大和魂」は歴史上日本という国の精神的土壌を構築してきた神道・仏教（テラス道徳としての儒教）をさしている。しかも、円了の場合、『真宗哲学序論』において、真俗二諦を真宗の本旨として述べ、「敬神愛国仁義礼讓ノ如キ世道ヲ遵守スルコトヲ勸メ国家ト共ニ其教ヲ盛ニセンコトヲ期シタル」と書き記している。

ここで注意しなければならないのは、真宗の宗祖・親鸞の教義が「厭離穢土 欣求浄土」であるのに対し、円了は政治と一体化した宗教、日本近代国家の精神的基盤としての概念である仏教を目指したことである。

西洋諸国がキリスト教を基礎として成立したのとは逆に、近代日本の成立に合わせた国家宗教の確立を円了は目指した。しかも、それは日本という国体に一致するようなもの、キリスト教に対抗できうるものでなければならぬ。円了はそれを「絶対的忠孝」と呼んだ。

歴史・文化・民族の全く異なる日本においては、キリスト教はあくまでも「余所者」であり「お門違い」ではない。それゆえ、森の崇拜するキリスト教的忠孝を「創造主たる神による仮の忠孝」と指摘し、「死物的忠孝」「無精神的忠孝」であると論破した。日本の忠孝は仏教の中道に通じる真如であるから、活物的・精神的であり、天地正大より生じた必然の結果、つまり純粹な日本の産物であると規定している。

つまり、忠とは「忠孝活論」第八講で「その昔、至理とは、上下徳を一にして、もって天休を徴すは、忠の道なり、天の覆うところ、地の載すところ、人のふむところ、忠より大なるなし、忠は中なり、至公にして私なし、天に私なければ、四時行われ、地に私なければ万物生ず、私なければ大いに亨貞す、忠はその心を一にするの謂（い）いなり、国をつくるもととなり、なんぞ忠によるなからん（中略）これ精これ一、まことにその中をとれ。」と述べ、人の目指すべき最高のものと規定したのである。

また、第三講ではその元である天地の成立の課程を述べ、キリスト教は創造説、日本の諸教（仏教・儒教を含む）は開闢説（開発説）であり、特に、仏教においては「色即是空 空即是色」（般若心経）、「一色一香無非中道」「真如即方法方法即真如」（天台）と論定し、これらの上に発する霊徳が忠孝であると説く。このことから、円了は忠イコール中（空仮中の三諦の中諦）イコール真如というイメージをもっていたと考えられる。そして「忠孝活論」付講で「その他、実大乘諸宗の説の帰するところみな同一にして、これその中道の中道たるゆえんなりとなす」として、中道実相を究極のものとした。

円了は確かに仏教者としてキリスト教を破折し、宗門の近代化、仏教の活性化を目指したが、本願寺派の改革同様、明治新政府の国家政策への同化を免れなくなっていた。

円了の愛理と国体との一致は、彼の「教育勅語」観に明確である。

「教育勅語」は円了が森有禮の欧米主義に危惧を覚えたのと時を同じくして発布された。この勅語は政治的というよりは、社会生活にとって必要なもの、つまり、円了流に云えば、徳育の開発、すなわち、忠孝の開発以外の何ものでもなかったのである。

円了はこの「教育勅語」に自らの理想を見出し、人の道における指針として崇めた。これは円了の考える「和魂」、すなわち、仏・神・儒のエッセンスがお互いに張り合うことなく満載されていると考えたからであろう。

円了は宗門における諸改革を見聞し、改革とは本来民衆から奔出するものでなければならぬと考えたのかもしれない。大谷派の改革は中枢からのお仕着せではなく、周辺の僧俗から沸き起こっている。円了は自己の仏教改革・教育促進も、底辺から奔出させねばならないことを強く思ったのではないだろうか。中央任官拒否も東本願寺への奉職拒否も、底辺からの改革がその根本思想であったからであろう。

しかも、国体との関係により、日本独自の精神基盤を確立することが出来、キリスト教が日本固有の道徳である絶対的忠孝に及ばないことを明確に示すことができる。

もつとも、当時の日蓮主義の流行も多分に影響があつたのかもしれない。「立正安国論」等は、仏教と国家（国土）との関係を教義の上から明確に指摘している。

ところで、円了の後輩であり、真宗大谷派の改革者、大谷大学創立者でもある清沢満之を考えると、その絶筆「わが信念」に、「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、如来といふことゝ、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ようにあります。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す。私の信念とはどんなことであるか、如来を信ずることである。私の云ふ所の如来とはどんなものであるか、私の信ずる所の本体である。別けて云へば、能信と所信との別があるとでも申せませうか、即ち、私の能信は信念でありて、私の所信は如来であると申しておきませう。或は之を信ずる機と、信ぜらるゝ法との区別であると申してもよろしい。」と書き出している。円了と違い、清沢は如来を根本に据えている。「私が如来を信ずるのは、私の智慧の窮極であるのである。人生の事に真面目になりてからは、どうも人生の意義に就いて研究せずには居られないことになり、其の研究が遂に人生の意義は不可解であると云ふ所に到達して、茲に如来を信ずると云ふことを惹起したのであります。」（同書）と述べ、自己の経験から如来に対する絶対的な信、言い換えれば、如来を「絶対無限者」とした「絶対他力」を確信した清沢の親鸞体験ともいえるべきものがそこには見られる。

宗学の教義では実感としての「信念の確立」を成し得ることができず、東本願寺から除名処分を受けた清沢は、友人・沢柳政太郎から借りたエピックテタスの語録を読み、自らの挫折と苦悩の昇華をそこに求め、精神の支

えとした。

エピクテタスの教訓書から清沢は「自己省察」と「禁欲的な実践」を学び、一時的な心の平安を得る。真宗の宗門革新を進めた清沢の内的な精神遍歴は阿含経とエピクテタスの多大な影響下にあったが、彼の真宗信仰はそこから「自己否定」すなわち、「私が一切のことに就いて私の自力の無効なることを信ずる」「此私をして虚心平氣に、此世界に生死すること得しむる能力の根本本体、即ち如来」へと帰依していき（「我が信念」、独自の「嘆異抄」と親鸞の近代への再生を成し遂げる。清沢は宗門改革を行いながらも、真宗僧侶として如来を求め、あくまでも親鸞の教えに忠実であろうとした。

しかし、当時の潮流から西洋哲学の影響が色濃く、エピクテタス影響下の初期においては、外界に対して関心をもたないストア的な自己禁欲生活が清沢の慰撫となり、そのため純粹なる他力本願の悟りを得ることはできなかったのではないだろうか。この時期の清沢は親鸞の「厭離穢土 欣求浄土」の意味を悟りきれず、あくまでも、エピクテタスに心の平安を見いだし、真宗信徒として、仏教の奥義にまで到達することは出来なかったと考えられる。

しかし、その後の清沢があくまで親鸞へ回帰しようとしたのに対し、円了はその立脚地を国家宗教を基にした国体に求めた。

浄土真宗大谷派の寺の長男として生まれ、十四歳で得度をしたにも関わらず、親鸞の教えや真宗の教義よりも、当時の宗門改革から、更に国家の基盤であり、国民の精神的な支柱となるべき国体の確立へと向かっていった。

「倫理摘要」の緒言に「倫理の道理は古来東洋にありて存し、わが国にもその道あり、なんぞ必ずしも西洋を

待つを要せんや。ただ東洋の短所は、実験上の事実をもって論拠を構成せざるの一点にあり。この欠点を補うものは西洋近世の進化説なり。これ余がさきに、進化の原理に基づきて倫理書を編述したるゆえんなり。」と記し、倫理は社会で実践しなければ何の用も足さないと述べている。

円了の哲学は社会や国家を見据えてその重要性を説く。円了の教育者としての情熱は人づくりが即ち国づくりだという観点をもち、日本独自の国家倫理をもつことで仏教の安定を保つ人材を輩出することができると考えたのであろう。

一方の清沢は、宗門改革断行により旧弊を排そうとして傷付き、そこから「信仰体験」や「実験」を得、結果的には親鸞と近代を結び付ける役割を果たし、しかも、「内観を盛にして、自己の立脚地を省察せば、我等の第一に感知する所は、自己の闇愚無能、所謂罪惡生死の凡夫であるといふことであります。」（「精神主義」という信念を体得し、近代における親鸞的人間である自己を発見した。

同じ宗門改革、仏教刷新運動に身を捧げた二人であるが、その目指すところは国体と自己という対極的なものになっていった。

円了の国体への接近は同時代の仏教改革者・田中智学に通ずるところがある。

しかし、智学は円了と異なり西洋哲学にその証明を求めなかった。智学は墮落した教団と僧侶に引導を渡して、在家の仏教運動を広げていく。智学の仏教運動も円了同様社会活動・国家体制に添うものであったが、仏教劇等の文化活動や関東大震災での寄付集め等、社会福祉にも力を注いだ。しかし、その純粹日蓮主義が国土世間に執着し過ぎたため、徐々に政治的傾向を帯び、国体擁護へと傾いていくことになる。

田中智学や井上円了の仏教と国体との連動は、はたして当時の社会状況の生んだ仏教の異端児であったのだら

うか。宗教や国体は時世に應じて刻々と変化する。敗戦後、GHQの統制下で円了の教育理念である「護国愛理」はその居場所をなくした。のみならず、日本語の問題、すなわち、旧仮名遣いや正漢字の問題、歴史教科書の問題等、今日様々な社会問題も噴出して来ている。

国家社会には基準となる立脚点がなければならぬ。そして、それを基準として国家社会の手綱をしっかりと握らなければ国家安泰はない。国体に執着しすぎ、宗教から乖離してしまった円了という人には、清沢のような信仰も、宗教を基にした神秘体験も本来の意味ではなかつたのかも知れない。

その宗教体験の無さが、いつのまにか仏教から実用的な道徳である忠孝へと視点を移動し、国体の精神である「教育勅語」信奉へと傾倒したと思われる。「信」や「宗教体験」がなかつたがゆえに、真怪を宗教レベルにまで持ち上げながらもついには妖怪を否定せざるを得なくなってしまうという悲劇を生んだのかもしれない。

円了が和田山に哲学堂を建てたのも、仏教を内的な法楽として享受できなかつたため、せめて一々の建築物に哲学的な名称を付けて自己満足を求めたのではないだろうか。

仏法というものは仏の悟りである。「法華経」方便品第二に「諸佛智慧。甚深無量。其智慧門。難解難入。一切聲聞。辟支佛。所不能知。」（諸佛の智慧は甚深無量にして、其の智慧の門は難解難入にして一切の聲聞や辟支佛も知る所あたわず）と説かれているが、仏法を完璧に理解することなどできないし、仏法は理解するものでもない。その智慧の門に入れるか入れないか、すなわちその法を体得できるか否かは「信」があるかないかで決まる。ゆえに、仏法は西洋哲学・近代科学などで説き明かされるようなものではない。

科学の最先端に行く宇宙飛行士が、宇宙から地球を眺めたとき、そこには何物にも抗しがたい宗教的な感情が噴出したという。

桶谷秀昭氏が円了は泣き顔であると指摘されたが、それは高尚な目標を掲げながらも、仏教者としての「信」と「体験」を得ることができなかつた悲哀からではないだろうか。円了の社会事業は言い換えれば、自らの「信」と「宗教体験」を求める旅だったのかも知れない。

結局、円了の悲劇はその時代性が内包していた混乱期の悲劇でもあつたのである。

【参考文献】

- 『井上円了選集』東洋大学
- 『評伝 清沢満之』脇本平也 法蔵館
- 『日本仏教思想の展開―人とその思想―』平楽寺書店
- 『定本 宮沢賢治全集』筑摩書房
- 『法華経』岩波書店
- 『真宗史料集成第十二巻 真宗教団の近代化』同朋社
- 『明治の仏教者 上』常光浩然 株式会社春秋社
- 『二葉憲香博士古稀記念 日本仏教史論叢』永田文昌堂
- 『悲劇人の風貌』(『サティア』連載) 桶谷秀昭