

# 精神主義は自然主義である

——清沢満之と田山花袋、あるいは他力思想としての自然主義——

Naturalism as a spiritualism : Kiyozawa Manshi and Tayama Katai

永井聖剛

NAGAI Kiyotake

キーワード：近代仏教 精神界 自然観 清沢満之 田山花袋

## 1 はじめに

田山花袋はその著作のなかで、彼の自然主義の基調となる自然観をたびたび披瀝しているが、よく引き合いに出される以下の記述には、その自然一元論とも呼ぶべき性格が躍如として表れている。

さて、この自然らしさ、自然といふものを何故さう大切にしなければならぬかと言ふと、それは大分むづかしくなつて、哲学でも宗教でも容易に解釈することの出来ないほど深いものになつて来るが、それはまア言はぬとして、この自然が外部と内部にあることは知つてゐることが肝心である。自分の内面も亦一自然である。他の宇宙が自然であると同じやうに、矢張自己も一自然であるといふ

ことである。そして同じ法則が、同じリズムが同じやうに自他を透して流れてゐるといふことである。

であるから、自然なもの、真なもの、法則に近いもの、リズムに近いものは自己であつて、そして又他であるのである。従つて自然なもの、一番他と共鳴するのである。そこに芸術の生命があり、根本がひそんでゐるのである。

(「新小説作法」、大正六年二月、『青年文壇』)

「自然」は全体であり、かつ部分でもある。「自然」は至るところに遍在し、全体の法則とリズムとを律している。右の引用に例示されているのは、内部(内面)と外部、宇宙と人間、自己と他者といった二

物の区分であるが、これらの区別を乗り越えて「自然」は隅々にまで横溢し、脈づき、全体としての統一を形づくっている。そして、こうした「自然」の実相（「自然らしさ」「自然といふもの」）に触れ、再現することこそが芸術の役割であると、花袋は言う<sup>(1)</sup>。

ところで、花袋のこうした自然⇨芸術観は、明治三十年代にまで遡ることができる。

周知のように、正宗白鳥とのいわゆる「野の花論争」のなかで花袋は、「作者の主観」と「大自然の主観」とを峻別して、こう説いた。「われはこの大自然の主観なるものなくば遂に芸術を為さずと思へり。この大自然の主観なるものは八面玲瓏礙るものなきこと恰もかの富嶽の白雪の如くなると共に又よく作者の個人性の深所に潜みて、無限の驚くへき<sup>(2)</sup>発展を為し、作者をよく冥想し、よく感動し、よく神来の境に入らしむ。作者の主観は概して抽象的なれど、大自然の主観は飽まで具象的に且冥搜的なり。作者の主観は多く類性のもを画くに止まれども、大自然の主観はさまざまなる傾向、主義、主張を容れて、しかもよくそれを具象的ならしむ」（「作者の主観（野の花の批評につきて）」、明治三四年八月、『新聲』）。

また、別のところではこうも述べている。「私の所謂大自然の主観と云ふのは、この自然<sup>ネチユル</sup>が自然に天地に發展せられて居る形を指すので、これから推して行くと、作者則ち一箇人の主観にも大自然の面影が宿つて居る訳になるので、従つて作者の主観は無論大自然の主観と一致する事が出来るのだ」。「けれどこの自然と言ふものは、非常に複

雑に具象的のものであるから、その主観が驚くへく立派に、嘆すべく壮麗に各箇人の眼前に展けられて居るにも拘らず否、各箇人が既に孰れもその主観の想を有して居るのだけれど、しかも明かにその想を攫む事は誰にも中々容易な事ではないのである。是れ私が大自然の主観は冥搜的だと言つた所以で普通の意味での作者の主観とは全く趣を異にして居る訳だ（「主観客観の弁」、明治三四年九月、『太平洋』）——

花袋の自然観は、明治三十年代から大正期に至るまで、基本的なところで一貫していると言ってよい。「自然」は、自己・部分全体の区別を超えて水平方向に拡がり、さらに、過去から現在、未来へと連なる垂直な時間を超えて、つまり、自己という有限存在を超える無限なものとして自律・遍在している。ゆえに、その全体像を思い描くとき、花袋は、「主観」は人間の側にあるのではなく「自然」の側に（も／こそ）あるのだと言うのである。ちなみに、花袋は何度も「冥搜的」という語を用いているが、冥搜とは、目を閉じてあれこれ考えることの意味だから、もともと仏教語である「内観」がこれに近いだろう。すなわち、自分自身を内省して、仏性や仏身などを観することである。しかるに花袋は、「自然」を内観において感じ得るものと認識していたと言えそうである。

さて、花袋のこうした自然⇨芸術観と関連性をもつ同時代思想として、これまで、無常の思想（近代的無常）<sup>(2)</sup> やニーチェの思想<sup>(3)</sup> を考察してきたが、ここではそれらに加えて、国木田独歩の存在を取り上げてみたい。

花袋が、明治三〇年に独歩と日光・照尊院で共同生活を営んだ日々のことを回想した「KとT」（大正六年一月、『文章世界』）のなかに、次のようなエピソードがある。ある雨の日、二人が連れ添って散歩をしていると、やがて道の片側に石地蔵がたくさん並んでいるところに来た。どれも久しい年月の風雨に曝されて、風化している。それを見て感じ入ったK（独歩）は、こう言う。「僕は、これを石とは思はねえ」。「これにも矢張人間の血が通つてゐる。たしかに通つてゐると思ふね」。T（花袋）は聞きながら黙っている。Kが続ける。——「人間の跡だ。過ぎ去つた千年、二千年、乃至永劫の人間の跡だ。人間がかうした形をつくつたといふことをわれ／＼は考へなければならぬ。（中略）人間の苦悶、苦痛、何千年前から我れ／＼と同じやうな苦悶、苦痛、恋の苦しみ、死の苦しみ、人生の苦しみ、さういふものにもだえ苦んだといふ処から、かういふ形を残したと我々は思はなければならぬ。其処に何千年前の人がゐると同じやうに、矢張我々がゐる、これから先何千年後の人間がゐるんだ。人間の形だ。象徴だ」。

Kは眼前の風化した石仏に「永劫の人間」の徴を見、また、眼前の雨に「永劫の雨滴」の徴を見る。そして「かうしたKの考へにはTもある暗示を与へられずには居られなかつた」。

『本当だ。我々も忽ち過ぎ去つて了ふのだ。かうした人間の形と同じものになつて了ふのだ。それを思ふと、つまらない利害や争闘なんかにあくせくしてゐる人間が可哀相になる……』

精神主義は自然主義である（永井聖剛）

『實際だ……。それを思ふと、我々は心から生命の流れを暗示される。さうなると、死は死でなく、生は生でない。かうして僕が君と一緒にこゝを歩るいてゐるといふことも徒爾ではない。世界皆な同胞だと言ふけれども、空間を絶し、時間を絶しても、我々は皆な同胞だ。同じ人間だ……』

回想かつ虚構の形を借りてゐることを差し引かなくてはならないが、それでも、大正六年（冒頭に引用した「新小説作法」と同年）に、花袋が独歩からかうした「暗示」を受けたという歴史Ⅱ物語を編もうとしていたことは疑いのない事実である。「生命の流れ」という無辺の営為（Ⅱ自然）に包摂される人間存在。ここには、すでに無常観もニーチェ（永劫回帰）も流れ込んでいるがそれは措いておき、特に独歩Ⅱ花袋（「KとT」）の文脈では、エマソン、ワーズワース、トルストイ、ツルゲーネフらの名前が文中にたびたび出ていることに着目しよう<sup>(4)</sup>。独歩と花袋とに連なる自然観の背景に、儒教的な汎神論があることを指摘したのは佐々木雅發<sup>(5)</sup>であるが、佐々木によれば、その伝統的な自然観を西洋由来の近代的な名辞でもって説明しようとしたところに花袋の言語遂行上の困難があり、そしてまた、自然をめぐる花袋の言説の分かりにくさもそれに由来するという。首肯すべき、的を射た指摘である。ただし、花袋が、エマソンらに感化された独歩を介してはじめて「自然」を分節する仕方を知つたということは多分に事実であろうし<sup>(6)</sup>、そのエマソンもまた、超越主義と呼ば

れる思想を形成する過程で、東洋古典の思想を貪欲に摂取して(7)、おのずとエマソン思想と儒教との間には重なる部分が多い(8)わけだから、「エマソン→独歩→花袋」などという直線的な影響関係を思い描くことは不可能であるし、問題の所在を単純化する弊に陥りかねない。実態はおそらく、これまで論じられてきた以上に相互交通的に錯綜し、ゆえに、互いに接点を持たない場所さえも共鳴し合っているはずである。その聯絡のあり方を、丁寧に解きほぐしていくよりほかはないだろう。

さて前置きが長くなったが、小論の目的は、花袋と独歩との関係を見直すこと、ではない。花袋にひとつの結末点として見いだされる「自然」の思想を(以下、一般的な「自然観」という語と区別するために「自然思想」という語を用いる)、「精神主義」における「他力の思想」と比較し、同時代思想(近代思想)として共振する部分を括り出すことにある。

## 2 清沢満之と有機組織論

「精神主義」とは、真宗大谷派の僧であり哲学者の清沢満之とその門下生たちが、東京本郷の浩浩洞と呼ばれる私塾および雑誌『精神界』を拠点に展開した宗教運動のことである(9)。

そもそも近代仏教とは、廃仏毀釈や神仏分離によって徹底的に排斥された伝統仏教が、宗教 religion 概念の普及(キリスト教≠プロテスタントイイズムの普及がこれに寄与した)や、日清・日露戦争間の「個

の探求」「自我の探求」の時代に即し、「近代仏教」として再構成されたものに他ならない。したがってその本質は、個人(出家ではなく在家)の信仰を基調とし、儀礼的要素を排した、「ビリーフ中心」のものとなる(10)。

近代仏教史研究の礎を築いたとされる吉田久一『日本近代仏教史研究』(一九五九年三月、吉川弘文館)によれば、二〇世紀初頭の日本社会における「近代仏教成立の指標点」として評価されるのが、清沢満之の精神主義運動と境野黄洋・高嶋米峰らの新仏教運動である。吉田は、「明治仏教は満之に至って、はじめて近代宗教としての市民権を得たといつてよい」とも述べている。明治三十年代の仏教の特徴の一つは「厭世の論理」であるが、清沢の思想は「厭世」を「永遠の人間実存の肯定」につなげるものであり、それは、近代資本主義社会が個に及ぼす負の側面をヒューマニスティックな理想主義によって解決しようとする態度を断念、または否定することによって歴史的な意義を持つに至った。

略歴を辿ろう(11)。清沢満之は、文久三(一八六三)年に、尾張藩士・徳永永則とタキの長男として生まれた。清沢姓を名乗るのは、明治二一年に西方寺の息女・清沢やす子と結婚してからのことで、また、武家の子として生まれた満之が東本願寺の僧侶となったのは、母が熱心な信者だったからである。十四歳のときに僧侶となった彼は、東本願寺が開設したエリート僧侶養成のための育英教校に入学し、のちには、東本願寺が選抜した東京留学生の一人として上京。明治一六

年、東京大学文学部の哲学科に入学した。清沢に哲学科進学を勧めたのは、宗門から一足先に東京留学をしていた井上円了だったと言われる。卒業後は、新設されたばかりの大学院に進んで宗教哲学を専攻したが、東本願寺からの要請に依って、京都尋常中学校（京都府が東本願寺に経営を委託）の初代校長に就いた。この時期以降、たびたび宗門改革・教学改革の提言をして挫折を繰り返したが、京都にあった真宗大学の東京移転を実現させ、明治三二年、初代学長に就任した。また翌年には私塾・浩々洞を開き、彼に師事する門人らとともに真宗信仰に基づく共同生活を開始。この浩々洞を拠点にして明治三四（一九〇一）年一月、雑誌『精神界』を創刊した。同誌および浩々洞において展開された「精神主義」と呼ばれた宗教運動は、同時代の仏教界のみならず知識人らのあいだに大きな影響を与えた。主著『宗教哲学骸骨』（明治二五年）。明治三六（一九〇三）年六月没。真宗大谷派の内部では、近代教学の創造者として特別の尊敬をいまでも払われている。

ではその思想を概観してみよう。清沢によれば「宗教」とは「有限と無限との統一」であり、また、「相対存在と絶対者との統一」であるという（『宗教哲学骸骨』<sup>12</sup>第一章「宗教」）。どうということだろうか。

「有限」とは、人間がそうであるように、その有限性のゆえに他の有限者に依存した存在である。だから、すべての有限者は依存的であり、相対的なものである。また他方で、私たち「有限」なものは、た

とえば宇宙のような「無限」の存在の、その無限性について知ることにはできない。ゆえに「無限」は「有限」の外部にあって、絶対的なものである。「上に述べた二項対立のすべては、つぎのような図式的表現に要約される。有限 $\parallel$ 依存 $\parallel$ 相対 $\parallel$ 単位 $\parallel$ 部分 $\parallel$ 不完全。無限 $\parallel$ 絶対 $\parallel$ 一者 $\parallel$ 全体 $\parallel$ 完全」。

いま「無限」は「有限」の外部にあると記したが、両者は同一の実体から成るものでもある。なぜなら、「無限」が無限であり完全であるためにはあらゆる「有限」を包摂していなければならないからである。この、無数の「有限」が「無限」のひとつの実体を形成する様式または構造は「有機的構成」と呼ばれる。

宇宙は生成に充たされている。「万物は流れのなかにある」、「万物は流動する」。太陽、月、星、山、海、川、身体の力、分子、元素、植物、動物、社会、国家——これらすべてのものはたえざる生成のなかにある。それらは変化し、動き、結合し、分離し、成長し、衰退し、出現し、消滅し、前進し、後退し、繁栄し、衰弱する。要するに、宇宙のなかの何もかも休息せず、静止しない。

（第四章「生成」）

宇宙という無限は、無限としての同一性を保っているが、そこにある有限 $\parallel$ 相対的のものは相関関係からなる流転のただなかであって、たえず変移をしている。たえざる生成こそが無限 $\parallel$ 宇宙の同一性を支

えているのである。この、宇宙＝無限を自律的な自己形成システムと捉える着眼は、以下のように、因と果の問題として展開される。

ひとつの事物の生成のなかで、すなわちひとつの事物が原因の状態から結果の状態へと移行することのなかで、宇宙のすべての事物は変化のための影響力のある要因であり、あるいは変化の条件である。ところで、事物それ自身とそれ以外の宇宙のすべての事物が全宇宙または無限であるのだから、原因と条件のどんなカップルも全宇宙または無限を含んでいるし、どんな生成も、あるいはひとつの原因とそれの条件のどんな作用も、全宇宙の作用であり、あるいは無限そのものの作用である、といえよう。(第四章「生成」)

こうして、私の身の回りに起こるどんな些細なできごと、私の身体や精神に起こるどんな微細な変化も、すべては「全宇宙＝無限そのものの作用」として了解することが可能となる。これを清沢は、「因」と「縁」と「果」の相関(仏教の所謂「因果」「因縁」である)として説くが、つまるところ、有限な「自己」という存在を万物相関の作用の結果として認識できる境地(目覚め＝正覚)にまで人を導くことが宗教の役割(「宗教は有限と無限との統一である」)だということになる。今村仁司は、これらのことを以下のように解説している。

「いっさいのものは、物であろうと人間であろうと、結果である。何かが結果である(結果としてある)というとき、結果を生産する先

行生産過程のすべてを前提とする。「この」ものを語るとき、このものを空間的・時間的に結果として制作する生産過程を語ることである。万物を「果」として把握すること。そして、「果」をつくりだす普遍的相関関係(すなわち生産過程)として「世界」を把握すること、これが清沢の有機組織論である。万物は、万物からなる世界は、有機的に組織(構成)されて存在する<sup>13)</sup>。——人間を含むあらゆる存在を「生命の流れ」という無辺の営為(＝自然)の結果として捉えた独歩＝花袋の自然思想と、清沢の有機構成の認識とが、同時代において共振していたことは確かである。もういちど花袋の言説を引いておこう。「自分の内面も亦一自然である。他の宇宙が自然であると同じやうに、矢張自己も一自然であるといふことである。そして同じ法則が、同じリズムが同じやうに自他を透して流れてゐるといふことである」(「新小説作法」)。

### 3 絶対他力の思想

「自己」とは、ひとつの「果」でしかない。ただしこの「果」には、唯一無限の力が流れている。清沢の宗教哲学の特色は、如上の「万物相関の作用」を「絶対他力」と言い換え、真宗における絶対者である阿弥陀如来の恩恵に浴することを至上の功德とした点である。以下では、その「他力」に焦点を当てながら、「精神主義」およびそれに連なる近代仏教思想を概観することにしよう。

雑誌『精神界』創刊第一号(明治三四年一月)冒頭には「誕生の

辞」が掲げられ、その末尾にはこう記されている。「苦と悲の谷を去りて、安慰と歓喜との野に遊ばむと欲する者は、こゝに来たれ。光明はとこしへに、こゝにましまさむ」。雑誌『精神界』に、読者の「厭世」を「永遠の人間実存の肯定」につなげようとする、すなわち、否定をそのまま肯定へと反転させる志向があったことは、このくだりから見て明らかならう。この誌面こそが、「有限と無限との統一」という宗教目的の実践の場だったのである。

そして、この「誕生の辞」に続いて掲載されているのが、「精神主義」と題された清沢の文章に他ならない。

吾人の世に在るや、必ず一の完全なる立脚地なかるへからず。若し之なくして、世に処し、事を為さむとするは、恰も浮雲の上に立ちて技芸を演せむとするもの、如く、其転覆を免るゝ能はさること言を俟たさるなり。然らば、吾人は如何にして処世の完全なる立脚地を獲得すべきや、蓋し絶対無限者によるの外ある能はさるべし。(中略) 吾人は只此の如き無限者に接せされば、処世に於ける完全なる立脚地ある能はさることを云ふのみ。而して此の如き立脚地を得たる精神の発達する條路、之を名けて精神主義と云ふ。

私たちが生きる上で完全な立脚地を得ようとするには、絶対的な「無限者」によるしかない。精神主義は、この「無限(者)」を求めんがために発達する精神に条理を授けようというのである。さらに清沢

精神主義は自然主義である(永井聖剛)

はこう述べる。「精神主義」は、自家の精神内に充足を求めるものであるから、外物に追随したり他人に従ったりして、そのために煩悶憂苦することはない。自己の充足は、あくまでも絶対無限者に求めるべきものであって、相対有限の人や物に求めるべきではない。また、「精神主義」は完全なる「自由主義」である、とも言う。

之を要するに、精神主義は、吾人の世に処するの實行主義にして、其第一義は、充分なる満足の精神内に求め得べきことを信ずるにあり。而して其発動する処は、外物他人に追従して苦悶せざるにあり。交際協和して人生の幸樂を増進するにあり、完全なる自由と絶對的服従とを双運して以て此間に於ける一切の苦患を払掃するに在り

この引用のなかでは、「完全なる自由と絶對的服従とを双運して以て此間に於ける一切の苦患を払掃する」という部分が重要である。すなわちこれは、絶対無限者に服従することこそが完全な自由をもたらすという逆説めいた主張なのだが、ここから「自力」に対する「他力」の優越という枢要な概念が導き出されてくることに注目しよう。またそれを「實行主義」と称していることも重要である。

「絶對他力の大道」という見出しのつけられた文章のなかで清沢は、「自己」とは絶対無限の側からのほからいに身を任せて運命のままに、いまこの境遇を生きている存在であると述べている。「自己」とは、他

なし、絶対無限の妙用に乗託して、任運に、法爾に、此現前の境遇に落在せるもの即ち是なり」（明治三五年六月、『精神界』）。

「自力」を信じ、有限な自己のなかにも修業によって無限に通じる契機があるとすると「自力門」の宗教的立場に対し、清沢は、有限な存在としての自己が無限に出会えるとすれば、それは絶対無限の側からの妙用はからいの結果でしかないという「他力門」の立場を強調する。

宇宙万有の千變万化は、皆是れ一代不可思議の妙用に属す。（中略）一色の映するも、一香の薫するも、決して色香その者の原起力に因るに非ず。皆彼の一代不可思議力の発動に基くものたらずばあらず。色香のみならず、我等自己其者は如何。其從來するや、其趣向するや、一も我等の自ら意欲して左右し得る所のものに非ず。ただ生前死後の、意の如くならざるのみならず。現前一念に於ける心の起滅、亦自在なるものにあらず。我等は絶対的に他力の掌中に在るものなり。（「絶対他力の大道」）

たとえばこの言説の隣に、同時代思潮の徴候的な現れとしての「巖頭之感」（明治三六年五月）を置いてみると、おのずと「精神主義」の立ち位置が明らかになる。「悠々たる哉天壤、遼々たる哉古今、五尺の小軀を以て此大をはからむとす。（中略）萬有の真相は唯だ一言にして悉す、曰く、「不可解」。我この恨を懐いて煩悶、終に死を決するに至る」。藤村操にとっても、無限と有限との間の如何ともしがた

い懸隔や差異、また、そこから派生する無力感をどう解消するかが問題だったことが判る。藤村にとってそれは「不可解」、すなわち理不尽なものに他ならず、「死」によってしか解消できなかったわけだが、清沢の立脚地から言えば、それは「自力」の呪縛から逃れられなかったがゆえの帰結である。「巖頭之感」が綴られたのは明治三六年五月二二日、その直後（同月三〇日）に清沢は絶筆「我信念」を執筆することになる。

私の信念は、どんなものであるか、と申せば、如来を信じることである。其如来は私の信ずることの出来る又信ぜざるを得ざる所の本体である。私の信ずることの出来る如来と云うのは、私の自力は何等の能力もないもの、自ら独立する能力のないもの、其無能の私をして私たらしむる能力の根本本体が、即ち如来である。私は何が善だやら、何が悪だやら何が真理だやら何が非真理だやら、何が幸福だやら何が不幸だやら、何も知り分る能力のない私、随て善だの真理だの、非真理だの、幸福だの不幸だの、と云うことのある世界には、左へも右へも、前へも後へも、どちらへも身動き一寸することを得ぬ私。此私をして、虚心平気に、此世界に生死することを得せしむる能力の根本本体が、即ち私の信ずる如来である。

（「我信念」、明治三六年六月、『精神界』「講話」欄）

長谷川徹によれば、この文章は藤村操の自殺を念頭に置いて書かれ

たこのことだが<sup>(14)</sup>、このことが示しているように、「他力」の思想に基づく内観的な「有限と無限との統一」と、それによって得られる安心立命こそ、同時代の青年（藤村操と追隨者たちがその一例である）たちが乗り越えられずにいた難所をブレイクスルー可能にする着眼だったわけである。碧海寿広は、清沢晩年の心境についてこう述べている。「清沢は、有限な自己とは、無限という不可思議な力の導きによって、自然に、あるがままに生き続けていくものだ、という確固とした信念の境地へと到達したのである」<sup>(15)</sup>。そして、その境地を求めて、当時の青年たちが「精神主義」によすがを求めるようになる。

清沢没後の精神主義運動は、もっぱら、彼の弟子らによる活動に継がれることになるが、たとえば、雑誌『精神界』刊行の中心人物である暁鳥敏は、誌上の連載「歎異抄を読む」（明治三六年一月～四三年一二月）と全国への布教活動とで『歎異抄』における親鸞の思想を祖述しつつ、他力 $\parallel$ 無限とともに生きることを繰り返して説いた。のちに『歎異抄講話』（明治四四年四月、無我山房）としてまとめられるこの連載は、近代における『歎異抄』解釈に決定的な影響を及ぼしたと言われている<sup>(16)</sup>。

また、清沢の後輩にあたる近角常観は、移転後の浩浩洞の地に学生寄宿舎である求道学舎を開設し、そこで帝大生や一高生たちと寝食を共にしながら、清沢と同じく、親鸞の思想や真宗の教えをもとに彼らを感化した。その学生のなかに、「巖頭之感」にいたく心酔した若き

日の岩波茂雄がいたことはよく知られている<sup>(17)</sup>。近角の信徒教化の方法は、体験の「言語」を用いた宗教実践であった。たとえば、求道学舎で毎日曜日開催していた勉強会で、彼は信徒たちに対して自らの信仰の現状を告白するよう求めていたし、また、彼が創刊した雑誌『求道』には「告白」欄があつて、信徒たちの投書が毎号掲載された。投書したのは、学生、僧侶、主婦、教師、医師、労働者、農夫など多岐にわたつたが、なかでももつとも目立つたのは青年知識人たる学生たちだった。碧海寿広によれば、こうした往還的な関係性が、「自己の過去の宗教体験を振り返りそのもつ意味を再確認するための好機」となっていたという<sup>(18)</sup>。

#### 4 自然 $\parallel$ ありのままの肯定

さて、近代仏教思想との同時代性という観点で自然主義を見てみるときに興味深いのは、両者に共通するのが「自ら然る $\parallel$ ありのまま」の全面的な肯定という点であり、かつ、それを受け容れた読者たちの煩悶、すなわち自己否定的な心性の、自己肯定的なそれへの転換に大きく寄与していたという点である。

この問題を考えるときに、中島岳志が『親鸞と日本主義』（二〇一七年八月、新潮選書）のなかで取り上げた三井甲之の事例がたいへん参考になるので、これを紹介することにしよう。三井といえは、「原理日本」という急進的な右翼集団に属した国家主義者であるが、その出自は、句作と親鸞思想との出会いにあった。一高俳句会に

参加するほど熱心だった三井は神経衰弱にも苦しむ煩悶青年だったが、そんな彼が出会ったのが、一高とは目と鼻の先にある求道会館だった。三井はそこで「日曜講話」に聞き入り、親鸞の教えに傾倒してゆく。明治三十七年に帝大に入学した彼は、同年、根岸短歌会にも入会。『馬酔木』にたびたび投稿した（伊藤左千夫もまた、近角常観および求道会館と縁の深い人物である）。左は、明治三十八年二月の『馬酔木』に掲載された「雑言録 宗教と文学」と題された三井（署名は「某大学生」）の文章である。

小生は親しく御教を乞ひし事無之候へ共子規先生の書か、<sup>(18)</sup> 候も  
のを読むが好きにて候ひしが其中半ば好奇心から親鸞上人の事を聞  
き候ときに其間に完全なる調和を見出し候

三井は子規と親鸞との間に「完全なる調和」があるのだと言う。それはどういうことか。中島はこう説いている。「三井は、「実験の事実」を土台に、文学と宗教を融合しようとした。彼にとって子規が提唱した「写生」とは、「実験の事実」をそのまま表現することであった。そしてその事実の表現こそが、親鸞による自然法爾の信仰だった」（二六頁）。

先にも触れたように、近角常観が重視したのは「実験の事実」であり、苦悩の内的体験に基づく他力念仏への道を説いたわけだが、その教義と実践が、「他力とは事実の不可抗力に順ずる実験的態度」に他

ならないとする境地へと三井を導いたのである。中島は、さらにこう解説している。「三井にとっての信仰とは、「自然の生」のはたらきに「随順」する内的「信」を「芸術」として表現することであり、自力を捨て、絶対他力に包まれた世界をそのままの形で受け入れることこそが重要だった。「悩める自己、エゴイズムを抱え込む自己、どうしようもない悪を内在させる自己。そんな自己の「実験の事実」を親鸞は肯定し、その認識を有する者の救いを提示した。だから、人間は世界そのものを絶対肯定し、その「自然」に随ってあるがまま生きればよい。（中略）世界や生命のあるがままを写実し、芸術として表現し続ければよい。その芸術の美を感ずることこそが、信仰なのだから——」（四一〜四二頁）<sup>(19)</sup>。

こうした思考の様式が、おのれの弱点を弱点としてそのまま認めつつも、それを親鸞（『歎異抄』）というコンテクスト（悪人正機・自然法爾）を援用してまるごと肯定してみせるルール変更、すなわちルサンチマンの典型であることは言を俟たないだろう。そして、これらの「絶対他力」を「大自然の主観」と置き換えさえすれば、ほぼそのまま田山花袋流の自然思想につながることも明らかである。

花袋が主筆を務めた雑誌『文章世界』を見てみよう。読者たちの投書文にはどのような思想的傾向をうかがうことができるだろうか。

『文章世界』創刊号（明治三十九年三月）の投書欄（「文叢」）の、甲賞（論文）<sup>(20)</sup> として掲げられた文章（金生楚翠「やぶにらみ」）は、冒頭、こう始まる。「肉類腐敗して、其生活に適するに至れば蠕蛆生

じ、地球冷却して其生活に適當なるに至りて人類生ず、万物の靈長などと、威張って居れど、造物主の眼より見れば、人間と蠕蛆と相去る五十歩のみ、百歩のみ」。一見して分かるように、投書者は、超越的な視点を取り込むことで、人間も自然(蠕蛆)も皆これ同じ(万物一体)だとする。その上で彼は、「大に世に成功せんとする輩」や「高位顯官を得んとする輩」の俗気を当てこすりつつ、こう述べる。「幸福は富貴の外に在り、顕位高官の外に在り、野心の外に在り、奸策の外に在り、幸福は唯清浄と共に在り唯神の天然にあり、自由あり、誠実あり、真摯ある所そこに幸福あり」——この投書者もまた、自力の計らいを蔑み、「天然〓自然」に対して従順であるところに価値のある生を求めようとしていたのである。

孤立は寂寥也、然れども快樂其中に在り、寂寥は人を離れて一人神を求むる所以也、無辺の宇宙に在つて神と我と二者相對して立つを謂ふ也、此時我に國家なく、社會なく、朋友もなければ父母もなし、唯我に神と天然あるのみ、我は人の声をきかず唯歡呼の叫は僅に遠雷の如く我耳に達するのみ、人我より遠かる時神は我に遠し、秋風寂寥の念更に甚しき時、我に人の知らざる快樂あり。

エマソンの影響を感じさせる<sup>(21)</sup>この引用も同じ投書文からであるが、その趣意はほとんど「精神主義」的でもあると言ってよい。次は、清沢満之の「宗教的信念の必須条件」(明治三四年一月『精神

精神主義は自然主義である(永井聖剛)

界』)からの一節であるが、両者の類似は一見して明らかだろう。

真面目に宗教的天地に入らうと思ふ人ならば、釈尊がその伝記もて教へ給ひし如く、親も捨てねばなりませぬ、妻子も捨てねばなりませぬ、財産も捨てねばなりませぬ、國家も捨てねばなりませぬ、進んでは自分其物も捨てねばなりませぬ。語を換えて云へば、宗教的天地に入らうと思ふ人は、形而下の孝行心も、愛国心も捨てねばならぬ<sup>(22)</sup>。其他仁義も、道徳も、科学も、哲学も一切眼にかけぬやうになり、茲に始めて、宗教的信念の廣大なる天地が開かるゝのである。

清沢のこの一節を解説して、末木文美士はこう述べている。「一見、きわめて消極的な自己の精神への退却は、じつはきわめて積極的な意味を持つ。そして、自己の精神に退却することによって、「絶対無限者」に出会うことになる。精神主義は閉ざされた自閉的な他者不在ではなく、むしろ精神の奥底ではじめて本当の他者に出会うのである。そこに他力主義が成立する」<sup>(23)</sup>。

右の投書「やぶにらみ」に続く「乙賞」に選ばれた論文(渡邊戎嶺「随感十則」)にも、「有限」たる自己がいかにして「無限」に出会うことができるのかという主題が流れている。「永劫万有の流天に於て五十の生命は刹那也、無限絶対の宇宙に於て、五尺の微体は大海の一粟のみ、現世に於て名譽も刹那なり富貴も刹那なり、見聞する所限あ

り覚知する所亦無限なる能はず、人間此間に孑々然として何を為さんとする、想ひ茲に至る毎に吾人はかのグリーンの自己実現説を思はざるを得ず」。

この投書者もまた、世間的・世俗的な自力の計らい（その典型例としての「グリーン」の自己実現説<sup>(24)</sup>）を排すること、「無限の靈光に浴して、光風霽月逍遙自在の地に至り得べきを信ず」と言うのであつて、これもまた他力主義による安心を謳っていると言えよう。

次に、「丙賞」の論文からも一つ拾つておくことにする（山口桐葉「韻文に就いて」）。

蓋し天地は自然の詩、自然の歌にして、詩人歌客は、その美、その妙の真理を観察して、これを詩歌の上に歌ひ出だせるのみ。されどこの詩歌を聞き、又読むもの、感歎措かざるは、その中にその人の魂の籠れるが故なるべし。且や国家の盛衰、人事の推移、時世の変遷、季節の交替、草木の栄枯、これ皆宇宙間に存在せる一大哲理の作用なり。詩人歌客は天地間の美妙、宇宙間の哲理を直覺し、理化学者はこれを研究す。（中略）見よ。かの微々たる野樹枝頭の一花、塚草葉間の一実、皆この美妙と哲理との連鎖を離れざるを。

有機的構成あるいは有機組織論的な世界把握。絶対他力（超越的存在）の妙用の現象としての自然。それらの主観的・内観的な表象としての詩文。この引用にも、精神主義的な性質が躍如としているが、こ

れらの共通点から見えてくるのは、以下のようなことである。

投書者たちはいずれも、勉強立身や修養、自己実現といった語に象徴される世間的・世俗的価値観の中で生き辛さを感じ（おそらく多くは挫折や失敗を経験し）、いわゆる「煩悶」モードの中に囚われていた。その自己否定的なメンタリティを、まるごと自己肯定的なそれに反転させてくれるのが「絶対無限者」などの「他力」に他ならなかった（「大自然の主観」「自然の力」などは、その花袋的な術語である）。その絶対他力を内観し、随順たる自己を実感することは退嬰的なふるまいとも言えるが、同時にそれは、精神主義的な「実践」「実行」そのものでもある。求道学舎での実践がそうであったように、投書者たちは、彼らなりの「実験」（実体験）によって掴み得た「他力の思想」を表白し、他者による承認や共感を得ることで、「煩悶」を超える安心立命の境地を確かなものにしようとしたのである。このとき、雑誌という読者参加型のメディアが（あるいは、内包された読者としての花袋や満之らが）、彼らの自己肯定の手続きに大きな役割を果たしていたことは明らかであるが、見逃せないのが、『精神界』『求道』にしても『文章世界』にしても、読者たちが誌上での交流だけにとどまらず、直接的な交流の場をも有していたということである。『文章世界』が読者と花袋らが直接交わる機会を定期的に提供していたことはつとに知られているが<sup>(25)</sup>、浩浩洞も求道学舎も、もともとは講話などを通した開かれた宗教的実践の場であったことはすでに触れたとおりである。また、『精神界』『求道』両誌には毎号、各地で開催されて

いる仏教会などの動向が掲載されてもいた。

## 5 おわりに―精神主義は自然主義である―

浩々洞での清沢満之の愛弟子の一人に多田鼎がいるが、その多田に「清沢満之師の生涯及び地位」（一九三三年七月、『現代仏教』）という小伝がある。この中で多田は、精神主義の要点を以下の五点にまとめている。(1)精神主義は、現実の煩悶苦悩を解脱する実践的修道であり、各自に精神の満足と自由とを得ることを目的とする。またこの目的を完了する方法として内観主義をとる。(2)この内観を進めるとき、私たちは絶対他力の顕現を見ることができると。(3)絶対無限たる他力は、すなわち如来である。(4)精神主義においては、信は自覚であり、また随順でもある。自他一切の事象を挙げて、これを絶対無限の妙化であることを認めて、常にこれに順うことである。ゆえに精神主義は自然主義である。(5)如来の大神に順う以上は、我々の四圍のことごとくすべてが如来の恩寵にほかならない。ゆえに精神主義は現在安住の主義である。

この中で特に示唆的なのは、言うまでもなく「精神主義は自然主義である」という見解である。小稿はいわば、この多田の見解を具体的に肉付けしてみせたに過ぎないが、「自然主義」を、西洋文学由来の文学運動を基準として捉えている限りでは決して見えてこない同時代的な認識の地平が多少なりとも明らかにしたのではないかと思う。西洋自然主義にある科学認識や社会性が欠如しているからそれは、本

精神主義は自然主義である（永井聖剛）

来的なものとは別物の「日本自然主義」なのだという認識は、根強く研究状況を縛ってきた。自然主義を「前期」と「後期」とに分ける文学史観も同根である。しかしそもそも、こうした「自然主義」観それ自体が、実は、ある歴史のかつ限定的な見方に過ぎないという観点を、いまこそ導入すべきであると考ええる。多田のいう「自然主義」には、明らかに親鸞の「自然法爾」が流れ込んでいるが、それは「自然主義」の誤読ではなく、「自然法爾」という前文脈があるからこそ、精神主義的实践を「自然主義」であると解釈する多田がいるわけであって、これは、仏教やキリスト教が日本流に解釈されて広まったこととまったく同じ出来事である。

たとえば、文学のそれではなく哲学の事典類で「自然主義」を引いてみよう。たとえば、『事典 哲学の木』（二〇〇二年三月、講談社）における加藤尚武の解説によれば、自然主義とはまず、「規範（当為）、概念の意味、数学・幾何学の真理など、プラトンの二元論の立場では自然や感覚的世界を超越するイデア的なものと見なされる観念形態の根拠が、広い意味での存在にあると主張する反超越主義の立場。その基になる「存在」が、人間の欲望・生存本能など生物学的な特性である場合もあれば、風土・産業形態・伝統・慣習を含む社会的な諸関係である場合もある」とされる。つまり「生物学的な特性」に焦点化した（つまりゾラ的な）「自然主義」観はあくまで一つのものの見方に過ぎないのである。

加藤は、この解説の中で、老子をひとつの起源として自然主義を説

明している。「老子の「人は地に法り、地は点に法り、天は道に法り、道は自然に法る」という言葉は東洋では長く影響力をもち、やがてはアメリカの自然主義にまで影響を及ぼす。この考え方は、自然の中に根源的な理法があり、世俗的な人為もまたその理法に従うという自然主義にまで変貌していく。「君臣の上下、手足の内外はすなわち天理の自然、あに人の為すところならんや」(郭象)は、自然と社会生活の理法が根源的に同一であるという立場を示している」。

おおかた予想がつくように、このあと問題はエコロジー思想へと連なっていくのであるが、いまはこれ以上詳述する余裕も準備もない。ただ一点だけはっきりしているのは、自然主義を「西洋から日本へ移入されたもの」あるいは「フランス自然主義文学の影響」という単線的なベクトルで捕らえた時点で、議論のスケールがひどく矮小化されてしまっただろうということだ。おそらく、自然主義をめぐる問題は想像を絶する規模の「間テクスト」的な問題(潜在的に無窮のコードのネットワーク)<sup>(26)</sup>なのであって、その一隅に「精神主義と自然主義」の問題もあるし、「エマソンに感化された独歩の言葉に暗示を受けて「自然」の見方を発見した花袋」の問題もある。もちろん「花袋文学の母胎」が漢学・漢文学にあり<sup>(27)</sup>、また彼が桂園派の歌人でもあったという側面も忘れてはならない。また、雑誌『精神界』にはしばしば、エマソンの詩文が引用されていて、読者たちは親鸞とエマソンを同じ理解の枠組みで読んでいたはずである。——斯くの如く、相互交通的な関係性は、まさに網の目のごとく入り組んでいて、

起源を問うたり、影響に基づく位階的な関係を問うたりすることは生産的ではないのである。

注

- (1) 別の文章でも、たとえば、「自然のコンポジションを洞察するやうに心がけること」が肝要だと説いている(『描写論』、明治四四年四月、『早稲田文学』)。
- (2) 拙稿「自然としての人生—徳富蘆花『自然と人生』と無常観の近代—」(二〇一六年六月、『国文学研究』)
- (3) 拙稿「(自然)のインターテクスチュアリティ—田山花袋はニーチエをどう読んだか—」(二〇一八年六月、『日本文学』)
- (4) 自ら博物学者たることを欲したと言われるエマソンは、その「自然」(一八四四年)と題するエッセイのなかで、こう述べている。「神聖な流通は、決して休むことも、停滞することもない。(中略)量を尊重せず、全体と部分とを同様に通路として浸透してゆくあの力が、その微笑を代表として派遣するため、朝がすがすがしいものになり、また、その精髓を蒸溜して、雨の一滴一滴とする。あらゆる瞬間が、そして自然のあらゆるものが、人間を教育する。英知が、あらゆる形のものに、浸透しているからである」(『エマソン名著選 自然について』、斎藤光訳、一九九六年一二月、日本教文社、二四二頁)。
- (5) 『獨歩と漱石 汎神論の地平』(二〇〇五年一月、翰林書房、一三二—一五三頁)

- (6) 花袋が独歩から得たものについては、「国木田独歩論」(明治四一年八月、『早稲田文学』)にも言及がある。曰く、「人は到底大自然の實外に脱する事は出来ないではないか、人が人として生きる事を考へたとて何の価値がある、此大自然の一点として人間を考へるでなければ空論である。と云ふのが渠の運命觀の大要である」。なお、「自然」を介した花袋と独歩の共通点に関しては、相馬庸郎「日本自然主義の「自然」概念」(『日本自然主義論』、一九七〇年一月、八木書店)が示唆に富んだ見解を示している。
- (7) 斎藤光「エマソンと超越主義」(『アメリカ古典主義17 超越主義』、一九七五年七月、研究社出版、二〇〇二二頁)
- (8) 高梨良夫『エマソンの思想の形成と展開——朱子の教養との比較的考察——』(二〇一一年四月、金星社)
- (9) 雑誌『精神界』創刊号には、浩浩洞には清沢をはじめ一六名が共同生活をし、毎日曜日には内外の有志を集めて清話、すなわち世俗を離れた高尚な議論をするのを通例とする、と記してある(『浩浩洞記事』)。
- (10) 大谷栄一『近代仏教という視座』(二〇一二年三月、ペリカン社、一六〇一八頁)
- (11) 以下は、山本伸裕『清沢満之と日本近現代思想——自力の呪縛から他力思想へ——』(二〇一四年一〇月、明石書店)、山本伸裕・碧海寿広編『清沢満之と近代日本』、二〇一六年十一月、法蔵館)などの、近年における清沢満之研究の文献を参考にした。
- (12) 同書からの引用は、英語版『宗教哲学骸骨』(The Skeleton of Philosophy of Religion、明治二六年、三省堂)を底本とした今

精神主義は自然主義である(永井聖剛)

- 村仁司編訳『現代語訳清沢満之語録』(二〇〇一年七月、岩波現代文庫)を用いた。
- (13) 今村仁司「解説」(『現代語訳清沢満之語録』、四七一頁、注12参照)
- (14) 「明治文学界の思想的交響圏——満之・漱石・子規の近代」(山本伸裕・碧海寿広編『清沢満之と近代日本』、一五五―一五六頁、注11参照)
- (15) 碧海寿広『入門 近代仏教思想』(二〇一六年八月、ちくま新書、一二六頁)
- (16) 『歎異抄』は、親鸞の教えを弟子の唯円が記した書といわれる。長く異端の書として封印されていたものを、室町時代に蓮如が発見して書写し、近代になって清沢満之らが再評価した。清沢や暁烏による『歎異抄』再興の意義については、子安宣邦『歎異抄の近代』(二〇一四年八月、白澤社)に詳しい。ちなみに、暁烏敏は『歎異抄講話』の「例言」において、こう述べている。「明治仏教は本鈔によつて復活した、本鈔を明治の教界に紹介したのは清沢先生であつた」。また松永伍一は、講談社学術文庫版『歎異抄講話』の解説「『歎異抄』を甦らせた名著」のなかでこう評している。「明治の「近代」を希求した知識人たちは、親鸞の思想の核心に触れて奮起し、安心を得た。(中略)昭和になつても「個」の確保のために人々は親鸞を抱きとめようとした。キリスト教における罪悪感からも救われず、マルクス主義の唯物史観からも突き放された知識人たちは、親鸞の「悪人正機」に出会うことで、日本人の「自然なるもの」に對するきびしい肯定を内につかんで、そこに人間にとっての

「近代」と「個」における救済の実感を発見したのである。／それらの知識人の不安から覚醒への（救済への）道すじを、もつとも熾烈に歩んだのが暁烏敏であった」。

- (17) ちなみに藤村操は、求道学舎に足繁く通っていたが、それでは満たされず、自殺の道を選んだという。また、藤村操がワーズワースの自然観に感化され、自然との一体化を望んで投身したことはこれまであまり注目されていない（中島岳志・島蘭進『愛国と信仰の構造 全体主義はよみがえるのか』、二〇一六年二月、集英社新書、五七頁）。

- (18) 碧海寿広『近代仏教のなかの真宗―近角常観と求道者たち―』（二〇一四年八月、法蔵館、七四〜七九頁）。

- (19) やがて三井は、超個人的な「絶対他力」を「祖国日本」と読み替えて、「日本」をひたすら礼拝し、「日本」にすべてを捧げ、「日本」に没入することが正しいとする信念を確立してゆく。

- (20) 評者のコメントはこうであった。「題して「やぶにらみ」といふ、されどやぶにらみにあらず、概して正しき言多し。頗ぶる人生に通じたるものにあらざれば、知る能はず、又言ふ能はず。文章また簡にして尽せり」。この投書者は「人生」とは何たるかが分かっている、というのである。

- (21) エマソン『自然』は、崇高な自然の中に身を置くととき、人は真の「孤独」になることができる、といった内容からはじまる。「森のなかで、われわれは理性と信仰にたちかえる。（中略）私は透明な眼球となる。私は無であり、一切を見る。「普遍的存在者」（神）の流れが私の中を循環する。私は神の一部である。一番親しい友人の名前も、この時は、ききなれぬ名をたまたま

耳にしたように響く。兄弟であり、知人であり、主人や召使いであることは、この時にはつまらぬことであり、障害になる」（『エマソン著作選 自然について』斎藤光沢、一九九六年二月、日本教文社、四八〜五一頁）。

- (22) 単独者の思想であるはずの精神主義が国家主義的な思想に反転してゆく道筋については、中島岳志『親鸞と日本主義』（前出）を参照（五二〜七四頁）

- (23) 『近代日本の思想・再考Ⅱ 近代日本と仏教』（二〇〇四年六月、トランスビュー、三三頁）

- (24) 自己実現説 self-realization theory については、北村光子『青年と近代』（一九九八年二月、世織書房、八五〜九二頁）、日比嘉高『自己表象』の文学史——自分を書く小説の登場——』（二〇〇二年五月、翰林書房、一二九〜一四二頁）を参照。

- (25) 紅野謙介『投機としての文学 活字・懸賞・メディア』（二〇〇三年三月、新曜社、一一一〜一一六頁）

- (26) ジェラルド・プリンス『物語学辞典』（遠藤健一訳、一九九一年五月、松柏社、九三頁）

- (27) 柳田泉『田山花袋の文学（1）―花袋文学の母胎―』（一九五七年一月、春秋社）

#### 付記

引用に際し、原則として旧漢字は現在通行のものに改め、ルビは適宜省略した。