A Study of moral culture in Modern Buddhism :
Kiyozawa Manshi and Sasaki Gesshō

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2023-06-23 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 鈴木, 朋子 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00029845

近代仏教における修養論 —清沢満之と佐々木月樵—

鈴木朋子

はじめに

明治30年代中頃から40年代にかけて、自己を磨き向上させる修養について論じた著書や雑誌が盛んに世に出され、一燈園や修養団などの修養団体が設立された。その背景には、富の獲得を目指す「成功青年」、柔弱で頹廢した「墮落青年」、生きる意味を模索し実存的な問いに苦悩する「煩悶青年」たちの存在があった（筒井 1995 : 5-7）。彼らに向けて、自己の人格形成に努めることこそ重要であるとし、そのための方法や模範とする人物などを提示した修養論が説かれたのである。

このように、明治期に一大ブームを巻き起こした修養に関しては、これまで社会史、教育史、思想史等、多様な観点から研究されてきた¹。また、当時刊行された修養書の中には、仏教と関わりをもつ人物の手によるものも多く²、近代日本における仏教思想の展開を検討する上で、修養は重要なキーワードの一つであるといえる。

仏教者として修養論を発信した先駆けとなったのが、真宗大谷派の僧・清沢満之（1863-1903）である³。清沢は、1900（明治33）年1月から1902（明治35）年6月にかけて、「心霊の修養」と題した論説を『無尽灯』に連載した。この論説は、1903（明治36）年に『修養時感』として刊行されている。また、ほぼ同時期に『政教時報』に掲載された計12編の論説⁴は、人格形成のために涵養すべき心について説いたものである。そして、1901（明治34）年に門弟の青年層たちと創刊した『精神界』も、修養論という一面をもっている。

『精神界』の刊行にたずさわった門弟のうち、「最もよく先生を理解して居られた」（安藤 1934 : 196）と言われているのが、佐々木月樵（1875-1926）である⁵。佐々木は、『精神界』に発表した論説をもとに編んだ『実験の宗教』を、1903（明治36）年に刊行した。その「例言」には、本書を「崇高なる人格に接して信念を得、修養に資せんと欲する人々の座右に呈

¹ 近年の研究には、升 2014・2015、栗田 2015、和崎 2017、西平 2020、大澤 2022 等がある。

² 例えば、1905（明治38）年に無我苑を設立し修養運動を始めた伊藤証信（1876-1963）は、元真宗大谷派の僧侶であり、雑誌『無我の愛』を刊行した。また、仏教学者の加藤咄堂（1870-1949）は、1909（明治42）年に『修養論』を刊行し、同書はベストセラーとなった。一方、内村鑑三（1861-1930）、徳富蘇峰（1863-1957）、新渡戸稲造（1862-1933）等のキリスト者も修養言説を発信している。

³ 清沢の修養論を主題とした研究には、宮川 1971、安富 1994、渡邊 2005 等がある。

⁴ 大谷大学編『清沢満之全集』第7巻（2003年、岩波書店）では、これらの論説を一連のものとして扱い「心霊の諸徳」として収録している。

⁵ 佐々木が京都府尋常中学校の生徒であった際、校長を務めていたのが清沢である。1900（明治33）年、佐々木は後に浩々洞と名付けられた清沢の居宅で、中学校時代の同窓であった暁鳥敏（1887-1954）、多田鼎（1875-1937）らと共同生活を始めている。

します」(佐々木 1903 : 202) と述べられており、修養を志す者に向けてこの著書を執筆したことが示されている。また、その後に刊行された著作の中にも、修養に関する言説がみられる⁶。

そこで本稿では、清沢と佐々木の修養言説を検討し、近代日本の仏教者における修養論の諸相について、その一端を明らかにするとともに、両者の修養論における共通点とその意義を浮かび上がらせたい。

第1節 修養という営為

① 清沢における修養

はじめに、清沢と佐々木において、自己の人格形成に努める修養とはどのような営為なのか、という点を確認しておく。

清沢の「心靈の修養」には、「修養の第一要義は、自己を省察するにありと云ふ、是れ寔に可なり⁷」(清沢 1900-1902a : 209-210)「修養上に於て、自己を省察すとは、自己行動の實際如何を省察するにあらざるか」(清沢 1900-1902a : 210)「吾人は、常に精しく内心の決定を省察せざるべからざるなり」(同前) という叙述がみられる。修養の根本とされているのは自己省察であり、具体的には自己の行動および「内心の決定」を省察することなのである。我々はみずからの心の内でなすべき行為を決定するが、清沢によると、人には皆「善事には之に就かんことを欲し、悪事には之を去らんことを欲す」(清沢 1900-1902a : 214) 心があるという。したがって、内心においては、倫理的に善いと判断された行為がなすべきものと決定されることになる。

しかし、我々はこの「内心の決定」に反し、異なる行為に及ぶ場合がある。そこで、「実際の行為に就き、内心の決定を明にし、省察の反復によりて、意志を強硬にするは、是れ修養の大体と謂つべし」(清沢 1900-1902a : 212) と清沢は述べている。「内心の決定」に従って行為する意志を強くするために、いかなる行為がなすべきものと決定されたのか、実際になした行為はその決定に従うものであったのかを、繰り返し省みることが必要なのである。

また、清沢は『精神界』に発表した「善悪の思念によれる修養」において、自己のなした行為を省察するにつれ、「自己を以て最重最貴とし、自己の意見を以て総てのことを是非するに足るものと思ひ、所謂我慢我情を先として、世に処せんとしたるの大罪なりしを知る」(清沢 1901 : 82) と述べている。「内心の決定」に従って行為したにもかかわらず、後にその行為が悪であったと判断されたならば、「内心の決定」そのものが誤りであったということになる。そして、自己による善悪の判断を絶対視する「大罪」を犯していたことに気づくのである。このように、善をなし悪を避けようとし、倫理的価値によって

⁶ 佐々木の修養論に関するこれまでの研究には、鈴木 2019 がある。

⁷ 以下、清沢の文章を引用する際は、大谷大学編『清沢満之全集』全 9 巻(岩波書店、2002-2003 年)を用い、句読点を補うなど適宜表記を改めた。

なすべき行為を決定したとしても、その決定が必ずしも正しいとは限らない。したがって、自己のなした行為が「内心の決定」に従ったものかを確認するとともに、「内心の決定」が正しいものであったのかを問い直すことが、人格を形成するためのいとなみとされているのである。

② 佐々木における修養

佐々木は『救済観』において、「修養とは、一口にいへば、自己の直段の訂正である」(佐々木 1904 : 266) と述べている⁸。我々は、自分で自分に値段をつけ、その値段に相応した扱いを受けられないと腹を立て、世間を恨み、相手を咎める。それは、自己を過大に評価しているためであり、こうしたうぬぼれ、おごり高ぶりから離れるために、自己の値段を訂正していくといういとなみが必要とされるのである。

さらに佐々木は、「我身はこれ現に罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に没し常に流転して、出離の縁あること無し⁹」と、自分は初めから一文の価値もないと、所謂自己を零と観ずる人が、即ち是れ修養の極に達したる人(同前)であり、「仏教に無我といふのは、即ちこの意である」(同前)と述べている。みずからのつけた値段に相応するものを求めて貪り、それを得ることができないと怒りや恨みを発しているこの私は、煩惱にまみれ迷い苦しみから解脱できずにいる。そのような自己には何の価値もないのだと認められることが、修養の到達点であり、それは無我を意味するとされている。

一方、『犠牲』には「修養とは、誇大な予想の訂正である」(佐々木 1913 : 378)「すべてに対する予想は愚乎、予想する主体即ち自己の予想まで断滅する人こそ、真に是れ修養の極に達したる人である」(佐々木 1913 : 378-379)「仏教では、之を称して無我の人といひ」(佐々木 1913 : 379) という叙述がみられる。我々は、自分勝手な予想をたて、その通りに物事が運ばないと、不満、不平、怨恨、嫉妬をおこす。そこで、自分がたてた予想を訂正し、終には自己とは〇〇であるはずだ、〇〇であるに違いない、という自己に対する予想を滅することが、修養の到達点なのである。

それは、自己にはこれだけの価値があるはずだという予想を滅することであり、自己の値段を訂正し、最終的に「一文の価値もない」と自覚することと重なりあう。つまり、値段の訂正、予想の訂正といういとなみは、いずれも自己がいかに高慢で利己的であるかを問い、そのような自己は無価値であると自覚されることを到達点とするのである。

では、このような到達点にたどり着いた「無我の人」とは、どのような者なのだろうか。佐々木は、自分を殺そうとしてやってきた弁円を恐れず穏やかに対応した親鸞や、娘のついた嘘を信じた親から非難を浴びせられても気にかけることがなかった白隠の心を「無我」と表現している(佐々木 1904 : 267)。煩惱にまみれているこの私には何の価値

⁸ 以下、佐々木の文章を引用する際は、『佐々木月樵全集』全6巻(国書刊行会、1973年)を用い、旧漢字は新漢字にするなど、適宜表記を改めた。

⁹ この言葉は、中国浄土教の僧である善導が撰述した『観無量寿経疏』の一節である。

もない、と自覚されたならば、他人からどのような扱いを受けようとも、予想に反する出来事に遭遇しようとも、虚心平気でいることができる。そのような人が、佐々木において「無我の人」と呼ばれているのである¹⁰。

第2節 修養の挫折と信仰

① 清沢における修養の挫折と如来への信

清沢において修養とは、自己のなした行為を省察し、それは「内心の決定」に従っていたか、その決定は正しかったのかを問ういとなみであった。しかし、このようないとなみに励んでも、時には欲望に流され、「内心の決定」に従わず悪をなしてしまうこともあるだろう。また、「内心の決定」が正しいものであったのかを問い直し、なすべき行為を間違いなく決定できるよう努めても、いかなる行為が善でありいかなる行為が悪であるかを完全に見極めることができるとは言い難い。したがって、「吾人は吾人の全力を尽して、善を行ひ悪を避くるの事に当らざるべからず、然るに吾人は此事を完成する能はざるなり」（清沢 1900-1902a : 214）と清沢は述べている。善を完全に遂行することはできず、それゆえ修養は挫折を免れ得ないのである。

このように、善の実践がいかに困難であるかを知り、修養に挫折することは、清沢において信仰の入り口と位置づけられている。「倫理道德の思ふ通りに行ひ得らるゝもので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」（清沢 1903a : 153）なのである。また、次の叙述には、清沢自身が倫理的行為をなし得ないことに苦しみ、信仰によって救われたことが赤裸々に語られている。

人倫道德の教より出づる所の義務のみにても、之を実行することは決して容易のことでない。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きことである。私は此の「不可能」に衝き当りて、非常なる苦みを致しました。若し此の如き「不可能」のことの為に、どこ迄も苦まねばならぬなれば、私はとつくに自殺も遂げたであります。然るに、私は宗教によりて、此苦みを脱し、今に自殺の必要を感じませぬ。即ち、私は無限大悲の如来を信することによりて、今日の安楽と平穏とを得て居ることあります。（清沢 1903b : 164）

自殺をしたであろうほど苦しんでいた清沢が信じたもの、彼を救ったものは「無限大悲の如来」であった。それは、「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」（清沢 1903b : 162）であるともいわれている。このような自己と如来の関係を把握するためには、次の叙述が手掛かりと

¹⁰ 以上のように、清沢と佐々木の修養論は精神面のみに目が向けられているのに対し、加藤咄堂や新渡戸稲造は心身両面の修養を説いている。

なろう。

無数の有限は相寄りて無限の一体を成す。其状態を有機組織と言ふ。蓋し彼の多数の単一が互に相寄り相待て一も独立なるものなく、各単一が常に他の一切と相別離すべからざる関係を有するのみならず、其関係によりて各単一が其自性を全ふすること、恰も有機体の各機関が相寄り相待て全体を構造するのみならず、此相寄り相待によりて始めて各機関が其特殊の作用を呈し得るが如きなり。(清沢 1892 : 9-10)

万物は独立自存するものではなく、互いに依存し連関して成立している有限な存在である。したがって、万物の一員である自己は、みずからの力によるのではなく、他者に支えられて存在し、万物が相互に依存し連関し一体を成していることによって、存在せしめられているということになる。また、自己がその性質を実現することができるのも、「無限の一体」が成立しており、あらゆる他者と関係しあっているからである。このように、万物を一つに包摂し、存在せしめている無限なるものが「無能の私をして私たらしむる能力の根本本体」であり、如来なのである。

また、無限なるものによって自己が存在せしめられているということは、善をなし得ない自己が存在することを許され、生かされているということである。つまり、倫理的行為の実践が不可能であることを痛感した清沢は、自己がいかにも不完全で有限な存在であるかを知り、そのような自己が無限なる如来によって存在せしめられていると信じられたことで、苦しみから救われたのである¹¹。このように、善の実践に向かい、修養に努め、挫折することは、自己の有限性を自覚し、その根本本体である無限なる如来の实在に対する信を得るための必須条件となるのである。

② 佐々木における修養の挫折と如来への信

修養とは自己の値段および予想の訂正であるとする佐々木も、「我平生の煩悶苦痛は、是れ蓋し自己の直段がつけすぎてある為めとまで分つても、なかなか私は自分を無価値と観ずることは出来ないのである。否な、之が出来ぬ位じやない、僅かの直段のつけ下げすら出来なんだのが私の身の上であつたのであります」(佐々木 1904 : 267) と語っており、修養がいかにも困難であるかを実感していたことがわかる。では、いかにして我々は自己の値段や予想を訂正し、自己が無価値であるという自覚に至ることができるのか。『実験の宗教』には、自己には何の価値もないと認めることができた人物の一人として最澄が挙げられ、次のように述べられている¹²。

¹¹ 升は、明治20年代から30年代はじめにおける「修養」の意味を六種に分類し、清沢の修養を「有限自覚型」の類型に該当すると論じている。(升 2015 : 110)

¹² 以下の引用文にみられる「愚が中の極愚、狂が中の極狂」「塵禿の有情、底下の最澄」という言葉は、最澄が比叡山に入る際に記した願文の一節である。

大師は内観反省の極、愚が中の極愚、狂が中の極狂と自覚した所で、そこに如来の光明を認め、ここに初めて安心の門が開けたのであります。「松陰のくらきは月の光かな」月の光があつたればこそ、初めて松陰のくらきが判つたのである。今や伝教大師が心のうちに塵禿の有情、底下の最澄といふ自覚の生じたのは、彼が自省の極、遂に如来の靈光と接したからであります。(中略) 伝教大師はさきにいふが如く、今日まで買ひかぶつて居た自己が判り、その知恵よりいふも、その力よりも、誠に自己の無なることを自覚したものであります。彼は茲に自己を以て零に比するを得たのであります。(佐々木 1903 : 19-20)

最澄において自己が無価値であるという自覚は、「如来の靈光」と接したことで生じたのである。また、佐々木自身も「如来の親の御慈悲を感じてより以来、如来の御光明によって正しからざる幾多の予想は日に日に訂正」(佐々木 1913 : 379) されていったと述べている。このように、自己の値段や予想を訂正するためには、如来の力が必要なのである。

我々は、自己を過大に評価していないかを問い、その評価を訂正しようと修養を重ねるなかで、それが容易ではないことに気づく。みずからがつけた自己の値段に相応する処遇を求め、その値段を維持しようとすることから離れられないと自覚されるのである。一方、如来は大いなる知恵をもち煩惱を滅しており、人々を救う力を有している。こうした如来の実在が認められ、その力が感じられることによって、「僅かの直段のつけ下げ」さえもできない自分は、如来と比していかに劣った存在であるかを知らしめられる。こうして自己の値段は訂正され、自己が無価値であると認められるようになるのである。

このように、佐々木において自己が無価値であるという自覚は、如来の力によってもたらされるということになる。一方、みずからの力によって自己の値段を訂正できると思っているかぎり、如来を信じ頼ろうとはしない。したがって、「如来の光明」を認め、これと接するためには、自己の値段を訂正しようと努め、挫折するといういとなみを重ねることが必要とされるのである。

第3節 信後の修養と利益

① 清沢における信後の修養

清沢において、善をなし得ず、修養に挫折することは、如来への信を得るための必要条件とされていた。さらに、如来に対する信は、人格を形成する様々な心を涵養する土台として位置づけられている。

例えば、「吾人の相対的存在なるを思ふて以て同情の心を養成せざるべからずや」(清沢 1900-1902a : 217) と清沢は述べ、自己が他者と「相依り相待て」成立している相対的存在であることを心に留め、他人の身になって感情を共にする同情を養っていかなくはなら

ないと説いている。また、同情は、自分と親しい者、自分の好む者のみに向けられる傾向があるため、誰に対しても平等に同情の心を発動させるためには「吾人の自他隔歴差別の妄念を脱却して、所謂万象有機的組織の心念に安住せんことを勉めざるべからず」(清沢 1900-1902a : 218) と述べている。自己はあらゆる他者と相互に依存し連関し、無限なる如来を根本本体とした一つの有機体として存在しているという心念によって、すべての者に対する同情の心が涵養されていくのである。そして、このような心念をもつということは、万物を存在せしめている如来の實在に対する信を得ることでもある。

また、他人と親しみあう和合の心は、自己と他人とが同胞であるという観念によって成立し、そのような観念は「畢竟万物同体の原理に由来するもの」(清沢 1900-1902b : 306-307) であると清沢は述べている。自己はあらゆる他者ととも一つの有機組織を成しており、そのようにして万物を存在せしめている無限なる如来が實在すると信じられることで、他人を同胞とみなし和合することが可能になるのである。さらに、清沢が身に着けるべき心として挙げている克己、不諍、満足などの心も、如来に対する信を土台として養われていくといえる。

そこで重要となるのが、如来への信を深めていくことである。清沢は「信後の修養を務むへきなり」(清沢 1898 : 367) と述べているが、それは如来に対する信を深化させることにつながるためである。我々は、如来への信を得たとしても、有限で不完全な存在であることには変わりがない。したがって、善をなそうとし、みずからのなした行為を振り返り、「内心の決定」を省察するといういとなみが続けても、再び善をなすことの困難さに直面することになる。こうして、自己の無力さが一層知らしめられることで、如来に対する信が深まっていくのである。

また、注目すべきは「信仰と修善と交互に刺戟策励して以て吾人を開発せしむるものは是れ則ち絶対無限なる妙用の然らしむる所」(清沢 1898 : 366-367) と述べられているように、このような一連の営為は、無限なる如来のはたらきによるものだという点である¹³。我々は、みずからの力ではなく如来の力によって、修養に励み、挫折し、如来を信じるという過程を重ねていくのである。

② 佐々木における信後の利益

一方、佐々木は、信を得た後の修養の必要性については言及しておらず、当時の青年たちが抱えていた悩み苦しみに応答しつつ、如来に対する信を得ることよってもたらされる利益について示している。

例えば、進路の選択に迷う者に対しては、周囲の評判に左右されることなく、自己の適

¹³ このことは、「若し信念解決の後に於ても、猶ほ苦悩の止まざるは如何と云はば、其は如来が我をして自己の相対有限なるを反省せしめたまふものにして、益々絶対無限の大悲を垂加したまふものなるを感喜すべき也。これ信後に於ける精練修養のことたる也」(清沢 1903c : 454) という叙述にも示されている。

性を見極めた上で、どのような道に進むかを決定すべきだと説いている。また、受験や事業などに失敗し、目的を実現できなかったことに苦しむ者に対しては、「たとひ、我当初の目的は達せられぬ事あるとも、世に何一つ無意味のことはないから、必ずどんなか我目的を達して成功するものである」（佐々木 1904 : 282-283）と述べ、当初の目的地であったインドに到着ができなかったコロンブスが、アメリカ大陸に到達したことを例に挙げている。さらに、自分は何のために生きているのか、しなければならなかったからといってそれが何だというのか、と問い、毎日をつまらぬと感じて過ごしている者には、「是非求むべく、きくべきは、我宗教である」（佐々木 1903 : 172）と、その解決を仏教に求めるよう勧めている。

そして、様々な煩悶苦痛が生じる原因の大半は「自己の価値を余りに認めすぎて」（佐々木 1903 : 13）いることにあるという。自己を過大に評価し、進路を選択したならば、失敗を招き苦痛を抱えることになりかねない。また、目的を実現できなかったという苦痛には、何事も思い通りにいくはずだという自己の価値を過大に認める高慢さが潜んでいる。さらに、自己の生を意味づけるものが見出せないという苦痛も、自己には何らかの価値があると認識しており、それを保証するものを希求することから生じるといえる。したがって、如来を信じ、その光明によって自己が無価値であると自覚されれば、そうした苦痛から解放されるのである。

また、佐々木は「如来救済の徳」として、「世界は我為めに存し、万物皆な悉く我に附属すと感ぜらるる」（佐々木 1904 : 254）と述べている。例えば、花が咲いているのは、根や枝や幹だけでなく、土や空気、太陽があるからである。つまり、花以外のものはみな花のために存在しており、花は他のあらゆるものによって存在せしめられていることになる。同様に、あらゆる他者は自己のために存在し、自己はあらゆる他者に支えられて存在せしめられているのである。換言すれば、自己はすべてのものを与えられているのであり、何一つ不足を感じることはないのである。

そして、樹木の根や枝が花のために存在しているように「一切万有、何一つ、それ自身の為めに、それ自身存在するものはない」（佐々木 1913 : 370）と佐々木は述べている。したがって、あらゆる他者は自己のために存在していると同時に、自己もまた自己自身のために存在しているのではなく、他者のために存在しているということになる。このように、自己の存在自体が他者のためにあるのであれば、どのような職に就こうとも、受験や事業に失敗しようとも、その存在意義が失われることはない。いかなるものであっても、それ以外のものを支えている不可欠な存在であり、そこに上下、優劣はないのである。

このように、あらゆるものが相互に支えあいながら一体を成しているという「万物一体」の自覚は、「尽十方無碍の光明の下に、我等が無限大悲の矜哀に感じたるの時、必ず起る」（佐々木 1907 : 621）ものであるという。つまり、如来の光明と接し、その力が感じられたとき、自己はあらゆるものを与えられているとともに、みずからの存在自体に意義があると知らしめられるのである。そして、「すべてに対する人間友情の基礎は、実に

万物一体の自覚にあり」(同前)と述べられているように、あらゆるものを友とみなすことができ、学歴や地位や財産を追い求めて他人と争い、悩み苦しむことから解放されるのである。

第4節 清沢と佐々木の修養論における共通点とその意義

続いて、清沢と佐々木の修養論にみられる共通点と、その時代的意義について検討する。

第一に挙げられるのは、あらゆるものが相互に支えあい存在していると説き、優勝劣敗、弱肉強食という競争社会に対して批判的な態度を示しているという点である。修養ブームがおきた明治30年代中頃には、受験戦争が激化し、立身出世を実現するために学歴を得ることが困難になっていた。また、経済的事情により受験戦争に加わることができず、進学をあきらめざるを得ない者もいた。

一方、清沢は同情や和合などの心を養うべきものであるとし、「生存競争だの優勝劣敗だのと云ふ主義は、人間をして禽獣世界昆虫世界に墮落せしむる主義であるのである」(清沢 1900-1902b : 305)と述べている。また、社会的成功とはかかわりなく存在そのものに意義があることを示した佐々木は、「どんな職業も同価値である」(佐々木 1904 : 270)と主張している。このような彼らの発言は、学歴を得て立身出世するという人生とは異なる道を歩む者に対する励ましになったものと思われる。

第二に、清沢も佐々木も、修養に挫折するという点に積極的な意味を認めていることが挙げられる。社会学者の竹内洋によると、明治期の修養とは「立身出世できなくとも人格や人物を磨いた満足感と爽やかさの大事さを教える癒しの文化でもあった」(竹内 2005 : 221)と述べられているが、自己がどれだけ磨かれたのかを測る物差しはない。したがって、修養に励む中で、果たして自己の人格形成は進んでいるのだろうかと不安を感じたり、一生懸命取り組むほど、みずからの至らなさを感じ、自信を喪失することもありうる。立身出世ではなく自己の人格形成こそ目指すべきものだと思え、修養に努めた者が、必ずしも「満足感や爽やかさ」だけを味わうとは限らないのではないだろうか。

一方、清沢においては、善の実践を目指し修養に挫折することが如来への信を得る入口となり、その信が人格を形成する心を涵養する土台とされていた。また、佐々木は、修養に挫折することでもたらされる如来への信によって、修養の到達点である「無我の人」へ近づいてくと述べていた。このように、修養の挫折がを単なる失敗として否定されるものではないと示したことにより、修養に励む青年たちは勇気づけられたのではないだろうか。

おわりに

清沢において修養とは、自己の行為と「内心の決定」を省察するいとなみであるのに対し、佐々木は、自己の値段、自己の予想を訂正することを修養としていた。このように、

修養とはどのような営為なのか、という点については異なる見解が示されているものの、両者はともに、修養に挫折することを契機として如来に対する信がもたらされると説いていた。そして清沢は、あらゆるものを関係性のうちに存在せしめている如来への信を土台として、他者と敵対し争うことから離れ、人格を形成する様々な心を養うべきであると主張した。一方、佐々木において如来に対する信は、修養の到達点へと導くものであり、我々は如来の力によって、社会的成功を追い求め苦悩することから解放される、と論じられていた。

清沢の思想は、いかに生きるかを悩む学歴エリートの「煩悶青年」に込められたものであったと指摘されている（竹内 2002 : 702）。しかし、競争社会に対して批判的な見解を示している清沢の修養論は、エリートコースからこぼれ落ちた者たちにも希望を与えるものであり、それは佐々木においても同様であったといえる。また、彼らが修養に挫折することに積極的な意味を示したことも、エリートコースからはずれ人格形成に励む者たちに、つまづくことを恐れず修養を続ける勇気を与えることになったと考えられる。

参考文献

- 安藤州一 1934 「浩々洞の懐旧 其二」 福嶋寛隆・赤松徹眞編 1991 『資料 清沢満之<資料篇>』 同朋舎出版、188~199 ページ。
- 大澤絢子 2022 『「修養」の日本近代—自分磨きの150年をたどる』 NHK 出版。
- 亀山光明 2022 「修養と自力：明治後期の真宗系知識人における実践の位相」 『日本仏教総合研究』 第20号、日本仏教総合研究学会、77~99 ページ。
- 清沢満之 1892 『宗教哲学骸骨』 『清沢満之全集』 第1巻、3~34 ページ。
- 1898 「臘扇記第一号」 同上、第8巻、337~390 ページ。
- 1901 「善悪の思念によれる修養」 同上、第6巻、80~83 ページ。
- 1900-1902a 「心霊の修養」 同上、第7巻、209~266 ページ。
- 1900-1902b 「心霊の諸徳」 同上、277~309 ページ。
- 1903a 「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」 同上、第6巻、148~158 ページ。
- 1903b 「我信念」 同上、160~164 ページ。
- 1903c 「明治三十六年当用日記抄」 同上、第8巻 447~457 ページ。
- 栗田英彦 2015 「明治三〇年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」 『宗教研究』 第89巻第3輯、第384号、日本宗教学会、51~74 ページ。
- 佐々木月樵 1903 『実験の宗教』 『佐々木月樵全集（六）』 1~202 ページ。
- 1904 『救済観』 同上、203~286 ページ。
- 1907 『仏教の真髓』 同上 561~628 ページ。
- 1913 『犠牲』 同上、287~420 ページ。
- 鈴木朋子 2019 「煩悶苦痛からの解脱—佐々木月樵における内観と信仰—」 『総合人間学研

- 究』第13号、総合人間学会、107～116ページ。
- 竹内整一 2006 「煩悶」大庭健・井上達夫・加藤尚武・川本隆史・神崎繁・塩野谷祐一・成田和信編『現代倫理学事典』弘文堂、702ページ。
- 竹内洋 2005 『立身出世主義[増補版]近代日本のロマンと欲望』世界思想社。
- 筒井清忠 1995 『日本型「教養」の運命 歴史社会学的考察』岩波書店。
- 西平直 2020 『修養の思想』春秋社。
- 安富信哉 1994 「信仰と自律—清沢満之における「修養」の位置」『大谷学報』73巻第2号、大谷学会、18～30ページ。
- 升信夫 2014 「「修養」、「教養」、paideia—清沢満之、新渡戸稲造、ソクラテス—」『桐蔭法学』第21巻第1号、桐蔭学園横浜大学法学会、1～46ページ。
- 2015 「明治中期「修養」の類型化」『桐蔭法学』第22巻第1号、桐蔭学園横浜大学法学会、93～136ページ。
- 宮川透 1971 「日本思想史における〈修養〉思想—清沢満之の「精神主義」を中心に」古田光・作田啓一・生松敬三編『近代日本思想史体系2 近代日本社会思想史Ⅱ』有斐閣、71～87ページ。
- 渡邊雄一 2005 「清沢満之における「修養」思想について」『日本仏教教育学研究』第13号、日本仏教教育学会、100～104ページ。
- 和崎光太郎 2017 『明治の〈青年〉—立志・修養・煩悶—』ミネルヴァ書房。

(すずきともこ・お茶の水女子大学コンピテンシー育成開発研究所)