

「心霊の修養」における清沢満之の信と知

鈴木 朋子

はじめに

近代日本における浄土真宗の仏教者であり、思想家である清沢満之（1863－1903）は、『宗教哲学骸骨』を初めとして、数々の論説を残している。その一つである「心霊の修養」は、真宗大学の有志によって教学振興のために創刊された雑誌『無尽灯』において、1900年（明治33年）から1902年（明治35年）にかけて連載されたものである。当時の清沢は、結核の発病、宗門改革運動の挫折、といった苦難を経て、信心を揺るぎないものとする、すなわち信念の確立を得ている¹。そのような状況にあって執筆された「心霊の修養」は、清沢の説く信仰に基づく道徳について論じられたものである。そこで、本発表においては、この「心霊の修養」における清沢の信と知に対する見解を考察することによって、彼が重視する信念の確立とはいかなるものか、それがなぜ道徳の基礎として必要なのか、信念確立によってどのような道徳が生まれると考えられているのかを、明らかにしたい。

1. 信念の確立

まず、清沢における信念確立とは、どのようなものかを明らかにするために、彼の世界観について確認しておく。清沢は、宇宙を有限と無限という二つの概念によって捉えている。次の定式は、その概念が最も端的に表されたものである。

有限＝依立＝相対＝単一＝部分＝不完全

無限＝独立＝絶対＝唯一＝全体＝完全

（『宗教哲学骸骨』1巻、9ページ）²

清沢によると、宇宙に存在する万物は、他を因・縁として生じる果であると考えられている。したがって、ある事物は他の事物があって初めて存在し得るものであり、他の事物に限界づけられ、そのみでは不完全な存在であるため、有限となる。また、果である一個の有限は、同時に他の有限の因・縁となるものであり、すべての有限はこの因・縁・果の関係、すなわち因果の理法で結ばれ、一体を成している。これが無限である。つまり、無限とは、すべての有限を包摂しており、それらが融合した唯一完全絶対なものであ

る。

このような清沢の世界観によると、万物の一員である自己とは、因果の理法に従い、他の事物に限られる有限でありつつ、他のすべての有限と一体となった無限としての自己という、二つのありようを持つものといえることができる。

では次に、清沢において信心とはどのように定義されているのかを検討したい。『宗教哲学骸骨』によると、信心とは修行と共に宗教の因分であると述べられ、以下のように定義されている。

有限が無限の存在を覚信し之に由て其有限の境界より進んで無限の境界に到達し得べきことを認信し一心の安泰を得ることなり

（『宗教哲学骸骨』1巻、28ページ）

つまり、宗教の因分としての信心とは、すべての有限が一体となった無限という存在があり、自己がその内にあると目覚め信じることであり、有限な自己が、もう一つの自己である無限としての自己というありように至ることが可能であると、認め信じる心である。信念の確立とは、そのような自己のありようを信じる心が揺るぎないものとなったことである、ということができよう。

さて、このような清沢の世界観に対し、近代の科学的知見とは、自己と自己以外のものを切り離し、各々独立して存在しているという認識に基づくものである。自己は、他と分離されることによって、外物を対象として客観的に観察することが可能となる。そして、このような認識方法に基づいて、自らの理性、すなわち知によって見出された事柄のみが真理として認められることになる。つまり、科学的知見とは、人間の知に絶対の信頼を置くものである。

一方、自他同一の無限の内に自己が存在するものと考え、そのような自己のありように目覚めることを説く清沢の論は、人間の知に絶対の信頼を置く科学的知見に対して、批判的な態度を示すものであるといえることができる。

では、清沢が、自他隔別の意識に基づく知による認識に疑いを向ける根拠はどこにあるのか、「心霊の修

養」における叙述をもとに考えてみたい。清沢は、大小・長短・美醜・知愚・愛憎等、反対を示す概念は、二者を分離し、対比することによって生じるものであり、そのもの自体が持つものではないと述べている。そして、二者の峻別を普遍的なものにするためには客観的標準が必要であるが、あるものを標準としたならば、さらにその標準の標準が求められてなくてはならず、標準の追求は限りなく続き、有限な我々の知によってその終着点にたどり着くことは不可能であるという。

つまり、自己と切り離されたものをさらに何らかの根拠をもって分割し、真理を追究していこうとするには限界があるとするのが、清沢の見解である。このように、各々が独立し、別個に存在するものとする認識法が万能ではないと清沢が説く理由は、二者を分離する客観的標準を確立することができないという点にあることがわかる。

2. 道徳における信の必要性

さて、清沢が信仰に基づく道徳を説く根拠もまた、二者を隔別する標準を得られないという点にある。彼は、有限な我々には善悪の普遍的な標準を見出すことは不可能であり、それゆえ道徳の完全な遂行もまた不可能であると説く。そして、そうであるにも関わらず、善の実行が遂行できなかったことに失望するのは、自己が不完全なものであることを忘れ、自我独尊の妄見に陥るものであると批判している。また、道徳の標準については、次のような叙述をみることができる。

吾人各自の心内に真善美に対する主観的標準ありと云ふ、特に所謂道徳上に於ては、良心の命令する所と称して、之を尊重するに至る、然れども、此の如き主観的標準なるものは、是れ個人各自に有効なるのみにして、之を他人に適用すべからざるのみならず、若し之を他人より貶斥せんとせば、是れ邪見なり、妄想なり、迷信なりと云ふも、決して不可なきなり

（「心霊の修養」7巻、264ページ）

つまり、我々が善と判断し、なす行為は、あくまで有限な自己の知の範囲にとどまるものであり、それを絶対に正しいと思い、他人に押し付けることは、誤りであるというのである。そして、このような「邪見」「妄想」「迷信」を離れるためには、「無限者万能の宗教的信念に入らざるべからざるなり」（「心霊の修養」7巻、266ページ）という。無限とは、一切の有限が

融和しそれを包摂するものであるゆえ、あらゆる点において欠けることのない万能なものである。そのような無限の存在を信じ、自己がその内に在ることを信じられるということは、二者隔別の意識のもとに自己の知によって物事を認識することから離れ、自他同一の境地において物事を見ることを可能とするのである。

しかし、たとえそれが可能となったとしても、自己は有限から無限へと成り代わることはできず、あくまで有限としての自己を生きていかななくてはならない。有限界に生きる我々は、その有限な知によって主観的に判断された善をなすのみであるが、自他同一の無限の境界があることに目覚めることにより、自己の有限性が明らかとなり、その自己によってなされる善とは、常に不完全を免れ得ないことが自覚されることになる。そこで、自分の判断・行為を絶対なものと思い、他人の意見を排除するような、驕慢から離れることが可能となるのである。

さらに、清沢は、自己が他の有限と隔別するものではないこと、有限としての自己は他の有限があつて初めて存在し得ることを覚知することにより、すべての有限へ向けた同情が生まれるとし、この同情を「人世の第一義」とであると述べている。他の有限との競争を離れ、隔歴差別の現世において平等融和を実現しようとするのは、この同情から発するものなのである。

また、すべてを無限という唯一の存在のもとに捉えることは、生と死とを対極のものと考え、生のみに執着することから離れることを可能とする。清沢は、財産・名誉・権利等に執着するのは、それらによって生命が支えられるためであり、生への執着を離れることにより、それらに対する食欲、得られないことへの怒りは減すると説いている。したがって、生死を対極のものとする認識を離れることは、財産・名誉・権利等を他人と奪いあう競争から離れることへと通じるのである。

このように、清沢は、自らに知によって物事を認識することから離れ、自他同一の無限の境界へ自己を置くことにより、新たな道徳が生まれると考えている。それは、自己の真のありように目覚め、それを確信するという信念の確立なくしては実現され得ないものであり、清沢はそれを「真正の道徳」と称している。

3. 知の必要性

しかし、清沢は知のはたらきを全面的に否定しているわけではない³。彼は、神秘的な技法によって真の自己のありように目覚めようとするのではなく、自らの知を尽くすことによってその限界を知らしめられ、

「絶対真理の前に帰敬信順するに至る」（「心霊の修養」7巻、225ページ）と述べている。つまり、自他同一の無限の内に自己を捉えるためには、まず知を尽くして自己が有限であることを自覚することが必要なのである。

清沢の説く修養とは、その具体的方法を示すものであり、それはまず、自らがなした行いが、善であるという判断に基づき選択・決定されたものか否かを省察することに始まる。この省察を反復することにより、財産や名誉が得られるなどという理由から行為を決定するのではなく、行為の決定基準を善であることに置くこと、善であると判断された行為を実行する意志を強固にすることを目指すのである。しかし、そうした修養を重ねるほどに、自己において善の選択・決定・実行がいかに困難であるかが、知られることとなる。

自らの判断・行為の不完全性に対する自覚とは、自らの知が有限であることの自覚である。その自覚は、自己という存在自体が有限であり、それゆえ自己は他の有限との結びつきの内に在ることの了解へと導く。さらに、そうした自己のありように対する自覚が深化するにつれ、自他同一の無限の境界への信に至るのである。このことは、「求道の端緒は善悪是非の甄別に開発して、其究竟目的は中道実相の妙理に終極するものたるが如し」（「心霊の修養」7巻、233ページ）とあることから明らかである。有限な知を尽くして善悪の標準を追求し、その限界に突き当たるという過程を経た上で、善悪という二者隔別を超えた境界があることに目覚めることができるのである。

しかし、自己はあくまで有限を離れることはできず、有限界に存在する自己は、自他隔別の意識の上で自らの知によって物事を認識することになる。そこで、清沢は、信念をさらに強固なものとするために、再び自らの知を尽くす修養の必要を説くのである。「学問と宗教、智識と信仰とは、亦互に相融和して決して相反撥すべきものにあらざるなり」（「心霊の修養」7巻、260ページ）という清沢の言葉は、このことを意味していると考えられる。そして、それはまた、宗教と道徳とが衝突するものではないことを表すものであると、いうことができよう。

以上のように、清沢の信と知に対する見解は、人間の知によって見出された真理のみを認めようとする近代の合理的思考に疑問を投げかけるものである。また、清沢が、自然を支配しようとする人間中心主義、他人との結びつきを離れた優勝劣敗の競争主義・個人主義へと進む傾向にあった、当時の社会へ対する批判

的精神を持っていたことを示しているということができる。

4. エピクテートスとの比較

次に、先に述べた清沢の道徳論と、ローマ帝政期におけるストア派の哲学者・エピクテートス(55?～135?)の思想とを比較してみたい。清沢は、東京大学在籍中に西洋哲学を幅広く学んでいるが、1898年(明治31年)に読んだという『エピクテタス氏教訓書』は、清沢自身によって『歎異抄』『阿含経』と共に「予の三部経」として挙げられており、彼がその思想に多大な共感を寄せていることがわかる⁴。

エピクテートス哲学の基盤となっているのは、事物・事象をおのれの権内にあるか否かによって区別することにある。おのれの権内にあるということは、自らの力によって左右できるということであり、他からの妨害や強制を受けることはない。意見・意欲・忌避等がそれに当たる。一方、権内にないものとは、肉体・財産・評判・官爵等である。権内にないということは、自らの力が及ばないということであるから、それらに対する憂慮は不要である。

権内にないものへの欲は、思い通りに得られなければ苦となり、得られれば得られるほどそれを失うことへの恐れが生じる。こうしたさまは不自由であり、権内にないものは自分にとって何物でもないとする認識が、不自由からの解放、不動の心、平安な心をもたらすのである。このように、エピクテートスは、自らの意のごとくなるものとならないものとを明確に区別し、後者をいわば無視することによって苦を離れることを説くのである⁵。

このようなエピクテートスの思想が、外物への貪欲を離れ、互いに争わず和合することを説く清沢の道徳論と共通性を持つものであることは、明白である。しかし、両者の思想にある確然とした相違は、エピクテートスが、自己と外物とを無関係なものと捉えているのに対し、清沢は万物一体論を説く点にある。清沢は、自己と外物とが一体となっていることを覚信することにより、すべては与えられており、それ以上欲することは不要であることに気付くと考えている。また、自他同一の境地を覚信することにより、自己の有限性の自覚が徹底され、自らが得ることのできるものは、因果の理法に従って与えられる範囲にとどまることが知らしめられるのである。

さらに、エピクテートスにおいて理性及び知識とは、神から与えられたものであり、自己はそれらによって神とつながっていると認識されている⁶。つま

り、知と信とは矛盾するものではないのである。したがって、清沢のように、理性を離れた自他同一の境地に目覚めること、すなわち知を離れ信を得ることに基づき食欲から離れるということは、エピクテトスにおいては考えられていない。

あらゆる事物へ対する執着を離れることにより、そこから生じる食欲・瞋恚を減することは、仏教における根本的な教えである。また、有限無限論は清沢の初著においてすでに確立している。したがって、清沢は、外物への食欲を離れることから生まれる道德の可能性を、エピクテトスと出会う以前から認識していたと考えられる。そしてそれは、エピクテトスの言説によって裏付けられるものとなり、一層強い確信となつて、彼の道德論として展開されていったのであろう。

終わりに

清沢が生きた近代の日本は、西洋思想の流入や科学の発展に伴い、人間の知に絶対の信頼をおこうとする傾向に進みつつあった。そして、神や仏といった超越的なものと人間との距離は次第に遠のき、仏教は非合理的・非現実的なものであるとの批判を受けることになる。そうした時代にあつて、多くの仏教者たちは、仏教の思想が合理的であることを主張し、現世的・倫理的な仏教を目指した。

このような動きに対し、清沢もまた『宗教哲学骸骨』『他力門哲学骸骨』にみられるように、仏教に内在する哲学的思考を取り出し、もはや阿弥陀神話を信じるのできなくなった近代人に、仏教が西洋思想に堪えうる学的内容を持つものであることを示そうとした。しかし、清沢は、人間の知を重視しつつも、それを疑う方向へと向いていたのである。

現代の我々は、さらに知への絶対的信頼を加速させ、自己は超越的なもののみならず、自然や他人ともますます離れてしまっている。そうした現代社会が抱える様々な問題を考える上で、清沢の主張する信仰に基づく道德論は、一つの手掛かりとなり得るのではないだろうか。

注

1. 「明治廿七八年の養病に、人生に関する思想を一変し略ぼ自力の迷情を翻転し得たり（後略）」（「明治三十五

年当用日記抄」8巻、441ページ、上段）とあり、1894年（明治27）ないし1895年（明治28）を境に、清沢が他力信仰の立場を確立したことがうかがえる。しかし、後に述べるように、清沢がこのいわゆる「回心」によって、自らの知による営みを放棄したわけではないとするのが、論者の立場である。

2. 引用文は、『清沢満之全集』（大谷大学編集、全9巻、岩波書店、2002年11月～2003年7月）による。本文中には、書名、論文名に続けて巻数とページ数を記すこととする。なお、引用文の片仮名は平仮名に改め、句読点をつけ、傍点、ルビはすべてはずした。
3. 従来の研究では、回心後の清沢が知を全面的に放棄したとする見解が一般的であったが、このような解釈を見直すことの必要性は、田村晃徳「霊存としての自己—吾人の価値は如何—」（『現代と親鸞』第6号、親鸞仏教研究センター、2004年）今村仁司・竹内整一・本多弘之「鼎談・信仰と理性—清沢満之は現代に何を語り得るか」（同）等により、指摘されている。
4. 「卅一年九月東上、沢柳氏に寄宿し、同氏蔵書中より、エピクテタス氏教訓書を借来す」（「明治三十五年当用日記抄」8巻、441ページ～442ページ、下段）とあるように、清沢はこの書を友人である沢柳政太郎宅で見つけ、借りて読んだ。1898年（明治31）から1899年（明治32）の日記「臘扇記」（8巻）には、この書から英文のまま書き抜きされたものや、清沢自身の手で論旨を要約したものが散見される。それらは、「有限無限録」（2巻）「転迷開悟録」（2巻）にもある。また、「解題」（8巻、482ページ）によると、「引用されるエピクテトスの英文は、“The Discourses of Epictetus:with the Enchiridion and Fragments, Translated with notes, a life of Epictetus and a view of his Philosophy” by George Long (Bohn’s Classical Library) London:George Bell and Sons, 1888. が比定される」とある。
5. 「すべての出来事は、もしそれが「意志外のものであるならば、わし（エピクテトス：筆者註）にたいしてなんのかかわりもない」ということを知るために学んだ」（エピクテトス『語録』鹿野治助訳、『世界の名著13』中央公論社、1968年、308ページ）
6. 「「そうすると理性は、いったいなんのために、自然から授かったのでしょうか」それは、心像を使うべきように使うためだ」（前同、296ページ）「エピクテトスよ、もしできたならば、わし（神：筆者註）はおまえの小さい肉体やわずかな財産をも、自由で、じゃまされないものとしたことだろう。だが現に一忘れるでないぞー、これはおまえのものでなくて、うまくこねられた粘土なのだ。わしはそれができなかったからこそ、おまえにわしどもの一部、すなわち意欲と拒否の能力、つまり心像を使用する能力を与えたのだ」（前同、279ページ）