

清沢満之における儒教徳目の解釈とその位置づけ

鈴木 朋子

はじめに

1880年（明治13）に公布された「改正教育令」において、教科の筆頭に修身が置かれたことにより、近代日本の道德教育は一つの転換を迎える。これは、維新以来の西洋文明に対する心酔を改め、儒教に基づく道德教育の必要性を主張する天皇および侍補の強い要請によるものであった。続いて1882年（明治15）の「小学修身書編纂方大意」では、修身の指針を儒教に置くべきことが明示され、さらに1890年（明治23）には、忠・孝を国民道德の核とし、その源を皇祖皇宗の遺訓とする「教育勅語」が發布される。

このような政府の教育方針に対し、世俗からの離脱を説く仏教は、儒教に基づく世俗道德に背反するものとして、厳しい批判にさらされることになる。明治期の仏教者たちは、様々な方向からこの批判を乗り越えようと苦慮するのであるが、殊に、念仏以外の行を一切不要とする浄土真宗において、世俗道德をいかに位置づけるかということは、他力信仰という教えの根幹に関わる大きな課題であった。

みずからの立場を浄土真宗に置いた清沢満之（1863-1903）は、この課題に尽力した一人である。そこで本発表では、清沢の思想において、儒教で説かれる五常や五倫といった徳目がどのように解釈され、位置づけられているのかを検討し、日本仏教における倫理・道德の位置づけという問題を解明する一助とすることを目指したい。¹

1. 『宗教哲学骸骨』初稿および宗教哲学講義の草稿・筆録における儒教徳目の解釈

清沢は、1892年（明治25）に『宗教哲学骸骨』を刊行しているが、この書の基となっている真宗大学寮での宗教哲学講義の下書きや講義筆録、また『宗教哲学骸骨』の初稿や刊行後にこの著書を用いて行われた講義の筆録には、儒教徳目の解釈を交えた彼の道德論が展開されている。

これらの資料によると、清沢は「有限の有限に対する関係」あるいは「有限が有限に対する働き」を道德であると定義している。さらに、自己保存・同類保存という「二方面の関係を全うする」ことが道德であるとも述べている。

有限とは、宇宙に存在する個々の万物を示す語であ

る。したがって「有限の有限に対する関係」である道德には、万物の一員である自己の自己に対する関係と、自己の他者に対する関係との二つがあることになる。自己保存とは、前者の関係についていわれることであり、自己が自己に楽を与え、自己を守ることであり、同様に、同類保存とは、自己が他者に楽を与え、他者を守ることであり、後者の関係における行為である。つまり、清沢において道德的行為とは、自他共に対し楽を与えこれを守る行いであり、自利利他の行であるといえる。

自己の他者に対する関係には様々なものがあるが、「吾人か良心の指導により彼我の間に行為するに当て茲に数種の関係あり。之を道と名く。」²と述べている。良心は、自己と様々な関係にある相手へ楽を与え、相互の関係を良好にすることを欲し、その要求を満たすべく行為へと向かう。自他の様々な関係とは、そうした良心のはたらきによる行為がなされる場であり、それが道であるというのが、清沢の見解である。

具体的な道としては、朋友（同朋）・長幼・君臣・親子・夫婦・兄弟の六つが挙げられ、これらの道に準じて行為する各々の性能が徳と呼ばれる。³また、自己の「一の心の用き」の種類によって徳を分類したものが、仁・義・智・勇・礼・信であり、これらはすべての道に通じる根本的な徳として位置づけられ、「原徳」とも呼ばれている。⁴

個々の徳についての解釈をみると、まず「己の欲する所之を他人に施せ」ということが仁であると清沢はいう。これは、新訳聖書を出典とする言葉であり、マタイによる福音書7章12節⁵や、ルカによる福音書6章31節⁶にみることができる。清沢は、この言葉を「カント氏の倫理、耶蘇教の倫理」に相応するものであると述べており、その出典を知っていたものと推測される。

次に、義とは「己の施せざる所之を他人に施す勿れ」であるという。この出典は論語であり、衛霊公⁷および顔淵⁸にみられる言葉である。清沢もこれを「東洋倫理即ち支那の道德」で説かれるものと述べている。しかし、衛霊公においてこの言葉は、恕とは何かという問いに対する回答であり、顔淵ではこれを仁としている。

論語において、仁とは明確に定義されず、相手やそ

の質問内容によって様々に説かれているため、この言葉が恕でありまた仁であることは矛盾するものではないが、義であるという解釈は見当たらない。また、論語には「己の欲する所之を他人に施せ」が仁であるという叙述はない。つまり、このような清沢の仁・義の解釈は、『論語』におけるそれと一致するものではないのである。

続いて、智とは、仁・義を実行するために必要な徳であり、何を施し何を施さないかを判断するものであるという。無論、それは己の欲す所であり欲せざる所であるが、ただ自分の思うがままに任せるのではなく、誤りのないよう思慮し判断を下すのが智なのである。智に対するこのような解釈は、儒教徳目の根本を示す五常の一つである智のそれと、重なるものであるといつてよいだろう。

智による判断に基づき仁・義を実行に移す勇気が、勇の徳である。勇は五常の内にはないが、『中庸』の三徳や、プラトンの四元徳に含まれるものである。

礼は、智と勇によってなされた仁・義が、外に現れたところである。そして、これら五つの徳が顕現する源となるものが信であり、至誠であるという。

以上のように、清沢は徳について論じているが、「仁義と云ふは云何しても根本のこと」であり、肝心なのは仁・義の実践である。また、彼が道徳について語る際に用いる儒教徳目の語には、東西の様々な思想が摂取されているといえることができる。

2. 倫理学草稿における儒教徳目の解釈

次に、『宗教哲学骸骨』の執筆とほぼ同時期のものとされている、倫理学に関する草稿について検討する。この草稿では、道徳に関して次のように語られている。

夫れ道徳は吾人々世の一大要義にして亦た最大要義なり。世間般百の事項各々其の須要ありと雖も、抑々吾人行為の中に於いて、吾人をして正しく吾人たらしむるの行為ほど大切なるものはなき筈なり。而して道徳は即ち此の行為に外ならざるなり。⁹

清沢において道徳とは、人としてあるべきありようを体現する行為であるゆえ、最も大切なものと考えられていることがわかる。

また彼は、我々は常に、悪や苦を避け、善と楽を求めて行為に向かうという。しかし、他人に苦を与えることを顧みず、自分の楽だけを求めてなされた行為の結果得られた楽は、一時的なものに過ぎず、結局のと

ころ悩苦となる。我々が、楽を欲して行為をなそうとするのであれば、その目指すところは真善真美の安全・快樂すなわち安楽界でなくてはならない。それは、他人に苦を与えることなく、自他共に楽を得るような行為によって、到達可能な世界である。

また、おのれの欲するものは、善きことであり楽であることから、「己の欲する所之を他人に施せ」とは、他人に善をなせということであり「己の欲せざる所之を他人に施す勿れ」とは、他人に悪をなすたと換言できると、清沢は説いている。このように、自他共に善と楽を与える行為が道徳に適ったものであるとする見解は、宗教哲学関連の文献と一致している。

さて、我々が目的地へ到着するためには、歩むべき正しい道があるように、安楽界に到ることを目的とする道徳的行為においても、正しい道が存在しその道を進まなくてはならない、と清沢はいう。それは、君臣・父子・兄弟・夫婦・朋友の道であり、五達道あるいは五倫と呼ばれるものである。

次に、徳とは「人たるの道を守り、目的の境遇に達せんとする性質」あるいは「良心の指導に従ひ、善行に趣向する性能」と定義されている。そして、他人に対するものを仁、己に対するものを義、仁義の発動を伴助するものを勇、仁義の裁定をするものを智の徳であるという。

また、仁恵・正義・勇進・智恵を四徳とし、これを貫くにあたって「誠を以てす」という叙述もみられ、この四徳にはそれぞれに括弧を付して、布施・戒律・精進・知識と記されている。「己の欲する所之を他人に施せ」とは、他人に対する施しを説くものであり、「己の欲せざる所之を他人に施す勿れ」は自己への戒めを説くものであるという点からいえば、徳に関するこれらの解釈も、宗教哲学関連の文献と同様であるといえることができる。

しかし、倫理学草稿には、道徳が自他に善きもの、楽を与える行為であるという点から、前述とは異なる徳の解釈もなされている。それは、我々にとって善きもの、我々が楽を得られるもの、すなわち一身上において最も大切なものを、生命・財産・品位（自由・名誉）・悟達とし、それらを益する行為が善であるとする主張である。徳とは、これらを益する善行をなし、悪行を避けようとする心性であるといわれ、生命・財産・品位・悟達に対して、仁慈・正義・守礼・智慧の徳があるという。

さらに清沢は、これら四つを益する行為をなすにあたり、必要不可欠な真実至誠の心を「誠信の徳」と称し、先に挙げた四つの徳と合わせて五徳としている。

また、五徳を守り善行を実践するに際して、それを助長するものとして「剛勇の徳」が挙げられている。

さて、『中国思想文化事典』(溝口雄三・丸山松幸・池田知久編、東京大学出版会、2001年)によると、ここで清沢が述べている仁の解釈に近似したものが、戴震の『孟子字義疏証』にみられることがわかる。それは、自分の生を遂げようと欲すると同時に、人にその生を遂げさせるのが仁である、という文言である。また、義については『宋書』孝義伝に、災害・飢饉などに際してみずからの財産を投げ出し、他人を救済した人々が、義と評価されているとある。

清沢は、幼少期から東京大学在学中にかけて、四書五経、韓非子、近思録等、広く中国思想を学んでおり、『孟子字義疏証』および『宋書』における仁・義の解釈を知っていた可能性はありうる。しかし、確固とした文献的な裏づけを欠いたままに、自他の生命・財産を益する行為へと向かう心性を仁・義とする清沢の見解が、これら二書に依拠していると断定することは性急であろう。また、同時期に書かれた宗教学に関する草稿には、仏教で説かれる十善に含まれる不殺生・不偷盗を他称したものは仁愛・正義である、という叙述があり、儒教徳目を仏教における善行に包摂しようとしたものとも考えられる。

このように、倫理学草稿における清沢の徳解釈については、宗教哲学関連の文献と年代代のものでありながら相違点がみられ、さらに検討する必要がある。しかしながら、いずれにおいても「己の欲する所之を他人に施せ」と「己の欲せざる所之を他人に施す勿れ」の二つが、道德の根本に置かれているのである。

3. 他力信仰における道德の位置づけ

清沢は「宗教と道德とは有限不完全の吾人か無限完全の妙境に達せんとす必然的趣向より現起する。」¹⁰と述べており、両者とも目指すところは同一であると考えていることがわかる。宗教、道德が共に目的とするこの無限完全の妙境とは、無限界、安楽界、涅槃界など様々に呼ばれるが、それは自他共にすべてが楽に包まれ苦の全くない世界である。

換言すれば、それは道德が完全に実践される世界であるが、清沢の立場は、自力の善行を積んで、その無限界を目指そうとするものではない。彼は、無限界が確かに存在し、自己がその内に存在していることを覚悟せよと説く。

清沢によると、自己は他者と区別をもつ有限でありつつ、その反面すべての有限が同一となった無限の一点であると考えられている。自己は、一個の粘土の塊

からできた人形の手足のようなもので、一本の手であり足である限り他者と隔別するものであるが、一個の粘土としては同一なのである。

自己と他者とが同一ならば、そこに施す者と施される者という区別はなく、己が欲するものを他者に施すことは、同時に己の欲するものを己に施すことになる。自己から他者への施しは、そのまま他者から自己への施しとなり、他者の喜びと自己の喜びとは全く同一のものとなる。清沢の説く仁・義の実践は当然のごとく行われ、一切の行為は道德に適ったものとなり、悪が存在する余地はない。自己と世界とのそうしたありようが覚悟されるということは、みずからの力を必要とすることなく無限界に到達できるという、他力への信となる。

一方、通常我々は、自己の外に自己に対する他者が存在し、さらにそれらの他者は、子という自己に対する親、臣という自己に対する君、というように、相対的に認識される。自己と他者が別々のものであれば、自己の欲するものを100パーセント他者へ施すことは難しい。また、他者と区別された自己が他者への施しから得る喜びは、他者を喜ばすことができたという喜びであり、他者の喜びと自己の喜びとは同一ではない。さらに、親への孝と君への忠が両立しない場合もありうる。

清沢が、自力による道德の実践を積み無限界を目指すのではなく、自他同一の無限界に対する信の確立を主張する理由は、ここにあると考えられる。相対的認識による相対的な善しかなすことのできない有限な自己が、完全に道德を遂行し、絶対の善へ到達することは不可能なのである。

しかし清沢は、「他力門に在りては吾人有限者の宗教的要事は只顯的無限者の他力摂取を信受するものなるか故に、有限者の自力を奮て勉むべき所は唯其道德的奉行にありとす。」¹¹と述べ、道德的行為を否定するわけではない。他者と区別された有限な存在である自己と、他者と同一の存在である自己とは、一枚の紙の表と裏のようなものであり、切り離すことはできない。我々は他者と同一となった自己を信じてきたとしても、なお親子、君臣、兄弟といった区別をもって他者と接することになる。したがって、各々の関係に準じた道を歩み徳を発揮すること、すなわち道德の実践は必要であるとするのが、清沢の見解である。

では、他力信仰の立場において、道德とはいかに位置づけられるのか。清沢は「真に無限に体達せは無限の徳用に感激して其行為は皆謝恩の衷情に発するもの

たるべきなり。』¹²と述べている。無限への体達とは、仁・義が完全に実行され善に満たされた無限界に、自己が存在していると覚信することである。それはまた、自己が欲するものはすべて他者から施されていると気付くことでもある。したがって、無限に体達した自己の行為は、我々がおのずから無限界に存在していること、そして、自己の欲するものを施してくれるすべての他者へ対する感謝、報恩のあらわれとなるはずである。つまり、他力信仰に立つ清沢において、道徳の実践は信仰の証ともいうべき行為なのである。

もう一つは、自力による道徳の実践が、他力への信仰を深化させていくというパラドクスにある。清沢は「修善を勤めんとせば又従来の自力的妄念の紛起するを感知せん。是れ却て愈々他力を信樂するの刺戟なるべし。』¹³という。道徳はなすべき行ないであるが、それはいくら積んでも我々を無限界へと到達させるものではない。無限界を覚信した者は、自力の善を勤めようとするとき、ふとそのことに気付かされ、他者と同一となった自己においてこそ善がなされるのであり、そのような自己はおのずから存在していること、すなわち他力への信心を深化させていくと、清沢は指摘している。それが、他力信仰において道徳をなすことのもう一つの意義なのである。

おわりに

清沢における儒教徳目の解釈は、東洋の様々な思想を踏まえた彼独自のものである。そして、彼が道徳の最も根本に置き重視したものは、「己の欲する所之を他人に施せ」と「己の欲せざる所之を他人に施す勿れ」の二つであった。これらが完全に実行される世界こそが、真善真美の安楽界であり、それは自己と他者とが同一となり、一切の有限が包摂された無限界である。

清沢は、自力による道徳の実践によって、この無限界へ到達しようとするのではなく、他力信仰によって無限界への到達を目指すことを説く。道徳の実践は、自己がおのずから無限界に存在していること、そして自己にすべてを施してくれる他者へ対する感謝と報恩のあらわれであり、また自力の限界を知らしめ他力信仰を深めるものとして位置づけられていた。

以上考察してきたように、清沢は他力信仰を説きながらも、世俗道徳を不要とはしていない。しかし、そうした主張が、自力を肯定し他力信仰に反するものと受け取られ、また一方では、晩年に近づくにつれ顕著

となる、他力信仰の重要性を強調したラディカルな発言により、道徳を放棄するものであると批判されることになる。¹⁴このことは、他力信仰において世俗道徳の位置づけをいかに説くか、ということの難しさを示しているといえるだろう。

註

1. 清沢が、仏教のもつ出世間性と世俗道徳との対立という問題をいかに乗り越えようとしたかという問いは、仏教対天皇制国家という観点からも考察する必要がある。この点からの研究には、ジョアキン・モンテロ『天皇制批判仏教』(三一書房、1998年)、末本文美士「近代日本の仏教と国家」(『宗教研究』、2005年)、久木幸男『検証清沢満之批判』(法蔵館、1995年)等がある。
2. 『清沢満之全集』第1巻、岩波書店、348ページ
本文中の引用は、カタカナを平仮名に改め、句読点をつけ、傍点・ルビはすべてはしした。
3. このような道の細別から明らかなように、宇宙に存在する一切の生物は有限であるが、清沢が自己の有限に対する関係として道徳を述べるとき、そこで対象とされる有限とは人間に限定されている。
4. ここに挙げた道及び徳の順序は、文献により相違がある。また、徳の分類はこの六種に限るものではないと述べられている。
5. 「だから、人にしてもらいたいと思うことはなんでも、あなたたちも人にしてもらいたいと思うことを、人にもしてもらいなさい。これこそ律法と預言者の教えなのだ。」(『新約聖書・共同訳』日本聖書教会、1982年)
6. 「あなたたちが人にしてもらいたいと思うことを、人にもしてもらいなさい。」(同上)
7. 「子貢問うて曰く、一言にして以て終身之れを行なふ可き者有りや。子曰く、其れ恕か。己れの欲せざる所、人に施すこと勿かれ。」(『論語』全釈漢文大系第1巻、集英社、1980年)
8. 「仲弓仁を問ふ。子曰く、門を出でては大賁を見るが如くし、民を使ふには大祭に承ふるが如くす。己れの欲せざる所を、人に施すこと勿かれ。邦に在りても怨み無く、家に在りても怨み無し。仲弓曰く、雍不敏なりと雖ども、請ふ斯の語を事とせん。」(同上)
9. 『清沢満之全集』第3巻、岩波書店、264ページ
10. 同上、第2巻、318ページ
11. 同上、第2巻、318ページ
12. 同上、第2巻、188ページ
13. 同上、第8巻、366ページ
14. 清沢が提唱した精神主義に対する当時の批判は『資料清沢満之〈資料編〉』(福嶋寛隆・赤松徹真編、同朋舎出版、1991年)に所収されている。