清沢満之における儒教徳目の解釈とその位置づけ

——仁・義を中心に——

鈴木 朋子

はじめに

近代化を急務とした明治の日本は、科学的な知見を重視し、道徳教育においても現実社会に立脚した教えを必要とした。そこで注目されたのが儒教であり、一八九〇（明治二三）年には、儒教道徳を尊王愛国の立場から再編成した「教育勅語」が發布される。一方、仏教で説かれる因果応報の説、地獄・極楽の存在は、非科学的な信憑性を欠くものとみなされ、さらに仏教の持つ脱世俗的な性格は、世俗道徳と相容れないものとして、批判を受けることになる。明治期の仏教者たちは、こうした批判を乗り越えようと苦慮するのであるが、殊に、念仏のみを行とし戒の遵守を不要とする浄土真宗において、世俗道徳をいかに位置づけるかということ、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。

浄土真宗の仏教者である清沢満之（一八六三—一九〇三）は、この課題に尽力した一人である。そこで本稿では、清沢において儒教徳目がいかに解釈され、いかに位置づけられているのかを、仁・義を中心として検討し、日本仏教における倫理・道徳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。

一 『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

本章では、一八九二（明治二五）年に刊行された『宗教哲学骸骨』の初稿や、真宗大学寮で清沢が行った宗教哲学講義のための下書き、およびその講義筆録から、清沢における儒教徳目の解釈について検討する。

これらの資料によると、清沢において道徳とは、「有限の有限に對する關係」「有限が有限に對する働き」あるいは、自己保存・同類保存という「二方面の關係を全うする」ことであると述べられてゐる。有限とは、宇宙に存在する万物の一つ一つを示す語である。したがって、「有限の有限に對する關係」である道徳には、万物の一員である自己の自己に對する關係と、自己の他者に對する關係との二つがあることになる。自己保存とは、前者の關係についていわれることであり、自己が自己に樂を与え、自己を守ることである。同様に、同類保存とは自己が他者に樂を与え、他者を守ることである。つまり、清沢において道徳的行為とは、自己共に對し樂を与えこれを守る行いであるということが出来る。

また清沢は、「吾人か良心の指導により彼我の間に行爲するに當て茲に數種の關係あり。之を道と名く」(一巻、三四八頁)と述べ、自他のさまざまな關係を、良心による行爲がなされる場として捉え、それを道と稱してゐる。具体的には、親子・夫婦・兄弟・君臣・長幼・同朋の道があり、これらの道に準じて行爲する各々の性能が、徳であるとされる。また、自己の「一の心の用き」の種類によつて徳を分類したものは、仁義、智仁勇、仁義礼智、仁義智勇、仁義礼智信などがあり、これらはすべての道に通じる根本的な徳として、原徳とも呼ばれるという。各々の原徳に對する解釈とそれらの關係については、以下のように論じられてゐる。

まず、清沢は「己の欲する所、之を人に施せ」を仁、「己の欲せざる所、之を人に施す勿れ」を義とする。そして、これら二つの文言は道徳の原則であり、仏教で説かれる「諸惡莫作、衆善奉行」に相應すると述べてゐる。しかし、施す所、施さざる所は、ただ感情のままに己が欲する所、欲せざる所であつてはならず、それが欲するべき所か否かが考慮されなくてはならない。これを判断するものが智であり、仁・義を實行へと導くものが勇、これらが表に現れたところが礼であるという。さらに、すべての徳の最も根本に置かれてゐるのが、至誠であるところの信である。

ところで、清沢が仁を表す文言として挙げている「己の欲する所、之を人に施せ」は、『新約聖書』のマタイによる福音書七章一二節や、ルカによる福音書六章三一節にみられるものである。清沢はこれを「カント氏の倫理、耶穌教の倫理」に相應するものであると述べており、その出典が聖書であると知つていたことがわかる。

また、「己の施せざる所、之を人に施す勿れ」の出典は、『論語』であり、衛靈公⁵および顔淵⁶にみられる。清沢もこれを「東洋倫理即ち支那の道徳」で説かれるものと述べてゐる。しかし、衛靈公においてこの言葉は、恕とは何かという問いに對する回答であり、顔淵ではこれを仁としてゐる。『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つてさまざまに説かれており、恕とは仁の具体的なあり方を示したものである。したがって、

この言葉が恕であると同時に仁であることは矛盾するものではないが、義であるという叙述はない。周知のように、義に仁と同等の価値を置き、これを説いたのは孟子である。

清沢によってこれら二つの文言で示されている仁・義とは何かを、中国思想に求めるならば、それは、孟子に始まり五常の内に置かれた仁・義、すなわち同情心と正義感に近似している。清沢は、それをわざわざ『新約聖書』や『論語』の文言を媒介に解釈しているのであるが、その意図するところは、五常の仁・義と仏教の「諸悪莫作、衆善奉行」とをストレートに重ねることを回避しようとする点にあったと考えられる。つまり、清沢は、五常即仏教、世俗道德即仏教という見解に、否定的な立場をとっているのである。

とはいえ、世俗道德と仏教とを区別するという清沢の見解は、真宗教団における真俗二諦論を容認するものではない。当時の真俗二諦論では、来世の教済に関わる教えを真諦・仏法とし、現世における教えを俗諦・世法であると区別しながらも、両者は共に真宗の諦、すなわち真理であると説く。つまり、仏教の真理の一つとして世法をそのまま認め、これに従うことが求められるのである。この真俗二諦論こそが世俗道德即仏教の立場をとるものなのである。したがって、五常の仁・義を即「諸悪莫作、衆善奉行」とせずに解釈をほどこしているという事実は、この時期すでに清沢が、真俗二諦論に対して否定的な姿勢をとっていたことを

立証する、一つの根拠となり得るものと思われる。

また、清沢が五常即仏教としなかったもう一つの理由として考えられるのは、世俗道德が「有限が有限に対する働き」にとどまるという点である。五常の仁・義も「諸悪莫作、衆善奉行」も、共に他者へ楽を与え苦を与えないという意を含んでおり、それは仏教で説かれる慈悲に通じることができるといえる。つまり、「有限が有限に対する働き」である世俗道德は、互いに隔別相對した有限な自己から有限な他者へ、楽を与え苦を与えないことで成立するものであり、仏教用語に換言するならば、凡夫による衆生縁の慈悲なのである。

しかし、大乘仏教においては、自己と他者という對立を離れ、有限な自己を超えたところからなされる慈悲、すなわち無縁の慈悲が、有限對有限としてなされる衆生縁の慈悲に比して上位に置かれている。つまり、「諸悪莫作、衆善奉行」の内実が、世俗道德のそれと同一ではなく、そこには世俗道德を超えたものが要請されているのである。清沢が道德と宗教とについて論じるとき、大乘仏教で説かれるこのような慈悲のありかたというのが、念頭に置かれていると考えられる。

二 倫理学草稿における儒教徳目の解釈

次に、道德と宗教についての清沢の見解をさらに明確にするため、前章で扱った文献とほぼ同時期のものとされている、倫理学

草稿における儒教徳目の解釈について検討したい。

倫理学草稿によると、我々が行為をなすその源には、善や楽に対する希求があると指摘されている。しかし、他人に苦を与えることによって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。したがって、苦を避けるためには、真善真美の安全・快楽を欲し、目指すところは安楽界でなくてはならないと清沢はいう。それは、自他共に楽を得られる行為によって成立している世界である。このような見解は、自己保存と同類保存の双方を両立させることを説く、宗教哲学関連の文献と一致している。

さらに清沢は、我々が目的地へ到着するために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あり、その道を進まなくてはならないという。それは、五達道あるいは五倫と称される、君臣・父子・兄弟・夫婦・朋友の道である。その道を守り「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」が徳である。

徳には、他人に対する仁、己に対する義、仁義の発動を伴助する勇、仁義の裁定をする智があるとされる。また、仁恵（布施）・正義（戒律）・勇進（精進）・智恵（知識）という四徳を挙げ、これらを買くにあたって「誠を以てす」という記述もある。「己の欲する所、之を人に施せ」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重なるものとなっている。

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、楽であるもの、つまり一身上において大切なものを、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り、生命・財産・品位・悟達に対して、仁慈・正義・守礼・智恵の徳があるという。さらに清沢は、善行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。

このように、倫理学草稿には、自他の生命・財産を益する行為を仁・義とする解釈がみられるのであるが、それは、仏教で説かれる十善を念頭に置いて書かれたものと思われる。その理由としては、同時期に書かれた宗教学に関する草稿に、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、と述べられていることが挙げられる。また、一八九三（明治二六）年頃のものとして推定されているノートには、十善・五戒・五常が並べて記され、十善・五戒の不殺・不盗と仁・義が、各々相応するものとして結ばれている。⁹⁾

しかし、倫理学及び宗教学草稿が、どのような意図で書かれたものであるかは明らかでなく、これらが表に向けて発表されたものではないのに対し、宗教哲学関連の文献にみられた徳の解釈は、実際に学生の前で講義されたものである。また、その後の手記や論説では、個々の徳目の解釈よりも、道徳の根底に必要とされる信に主眼が置かれるようになるが、一八九九（明治三二）年に書かれた「有限無限録」には、「仁は対他的なり。義は対目的なり」（二巻、一〇四頁）という叙述がみられる。したがって、生命・財産を益する行為を仁・義とする解釈は、儒教道徳と仏教との接点に関する思索の過程において記されたものであり、「己の欲する所、之を人に施せ」「己の欲せざる所、之を人に施す勿れ」として示される仁・義が、道徳の基本として引き続き保持されているといっただろう。

ところで、清沢は各々の徳を發揮するにあたり不可欠な徳として、至誠であるところの信を置いている。清沢は、至誠を欠いてなされる行為は偽道徳であるとも述べ、さらに至誠は信仰が確立するときに成立するという。また、宗教哲学関連の文献においては、施す所、施さざる所を判断するものとして智の徳が挙げられ、倫理学草稿では悟達と智恵の徳とが結びれていた。清沢は、我々において最も必要なもの、すなわち施す所の終極は、安心立命であり悟達であると述べている。つまり、信によって智を獲得することが悟達であり、また悟達という安心立命の境地へ至らしめる

行為が、清沢において仁なのである。そして、この一連の流れとして語られるところが、清沢の説く真の道徳なのである。

このように清沢は、信・智・仁という儒教徳目を、真宗において要とされる信、通仏教的に重視される智、さらに仏教の目的とするところの悟りに配して、道徳を論じている。したがって清沢は、儒教徳目に基づいて説かれる道徳を全面的に否定しているわけではない。しかしながら、道徳と仏教とを単に重ねあわせているわけでもない。清沢において道徳と仏教とは、互に分ち難く結びつくものと捉えられているのである。そして、儒教徳目を仏教の枠組みにおいて解釈し直し、信仰を離れた世俗道徳を偽道徳であるとするとする清沢の見解には、やはり当時の真俗二諦論に対する批判的な態度が看取されよう。

三 他力信仰における道徳の位置づけ

清沢において道徳とは、「有限の有限に対する関係」であり、自己双方が楽に満たされた世界、すなわち安楽界を目指すものとされていた。つまり、道徳をなす主体である自己は、他者と隔別相対した有限存在なのである。しかし、自己と他者が別々のものであれば、自己の欲する楽が他者にとっても楽であるとは限らない。また、他者に対する親疎や上下関係があることにより、自己の他者へ対する施しは、無差別平等なものとはなり得ない。

さらに、道徳的行為が他者へ楽を与えるものであると同時に、

自己の樂を伴うものであるのは、道德をなす自己が、他者と隔別相對する有限な自己であるという点に起因している。有限は、他者と異なる存在として各々かけがえのなさを持つものであり、それを守ろうとする自己愛を有している。そして、自己は他者との關係性の内に存在するものであるから、自己を愛し自己が樂を得るためには、同時に他者も樂を得られなくてはならないことになる。つまり、道德が成立する背景には自己愛があり、自己愛を持つものは他者と隔別相對した有限な自己なのである。しかし、有限な自己による道德が自己愛に根ざしたものである以上、それは純粹なものとはいえなくなってしまうだろう。

清沢が、信仰と離れた世俗道德を偽道德とした理由は、以上のような点にあると考えられる。仁・義が完全に実践され、自他共に樂に満たされた安樂界とは、自己が有限である限り理想の世界なのである。

ところで、清沢において安樂界はまた、無限界とも称されている。無限界とは、すべての相對有限を超えた唯一絶対の世界であり、そこでは施す自己と施される他者という區別は超えられている。したがって、先に述べたような偽道德に陥る可能性は皆無である。つまり、安樂界へ到達することとは、他者と隔別した有限な自己を離れ、有限な自己によるみずからのはからいを離れるということにはかならない。それゆえ清沢は、自力による道德的行為を積むのではなく、自力を離れることで安樂なる無限へ到達で

きるのだと信じることに、すなわち無限への信を説き、他力信仰という立場をとる。

とはいえ、このような清沢の主張が道德的行為を放棄するものでないことは、「避惡就善は有限差別の間に無限的境界を連接するの唯一法なればなり」(二卷、一二六頁)という叙述に明らかである。無限界へ到達するためには、道德の完全な遂行を目指しその境界に突き当たり、自力の有限性を徹底して知らしめられるという過程が必要とされているのである。これが、他力信仰において道德がもつ意義の一つである。

また、我々はたとえ無限界へ到達できたとしても、有限な自己を捨て去ることはできず、有限界に立ち返った自己は、君臣、親子、兄弟といった區別をもって他者と接することになる。しかし、無限界へ到達した者は「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」(二卷、一八八頁)と清沢はいう。無限界においては、自己とすべての他者とが一つの存在となっているため、自己はすべてを所有し満たされている。そう気づいたならば、感謝の念を持ち、おのずと他者への施しへと向かうことができる。これが、他力信仰における道德の二つめの意義である。それは、他者との隔別相對を超えた見地からなされる道德であり、すべての者へ無差別平等に行われる道德である。

しかし、そのような道德もまた完全になされることはなく、有限存在である自己を捨て去ることのできない我々がなす仁・義は、

有限なものにとどまってしまう。清沢は「修善を勤めんとせば又従来の自力の妄念の粉起するを感知せん。是れ却て愈々他力を信樂するの刺戟なるべし」(八巻、三六六頁)という。他者と隔別相對した自己を離れた無限というありようにおいてのみ、絶対の善がなされ絶対の樂に満たされる。無限への信を得、無限界へ到達した上で「修善を勤めん」とする者は、そのことを「感知」し他力への信心を深化させていく。それが、他力信仰において道徳をなすことの三つ目の意義である。

おわりに

清沢における儒教徳目の解釈は、東洋のさまざまな思想を摂取した彼独自のものである。そして、彼が道徳の基本としたものは、「己の欲する所、之を人に施せ」と「己の欲せざる所、之を人に施す勿れ」の二つであり、これらが完全に実行されうる眞善眞美の安樂界は、自己と他者との隔別を超えた無限界であった。清沢は、この無限界に到達する契機なるものとして、道徳の実践へと向かい挫折を味わうことを必要としている。また、無限へ到達した者が導かれるすべての他者へ対する無差別平等な施しも、再び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。

このような道徳と信仰とに対する清沢の見解は、それが語られる際、いずれに比重が置かれるかによって、あるいは受け手がい

ずれに着目するかによって、正反対な評価を生むことになる。つまり、一方では自力的であると受け取られ、またもう一方では道徳の実践をあきらめたものと理解されるのである。しかし、一見肯定しているかのように思われる自力の道徳も、否定的なニュアンスをもって語られる道徳も、他者と隔別相對した有限な自己においてなされる道徳、すなわち凡夫による衆生縁の慈悲を意味するものと捉えることにより、この矛盾は解消されるように思われる。

衆生縁の慈悲は、無縁の慈悲に比する限り、不十分であり否定されるべきものである。だが、我々は有限な自己を捨て去ることができないため、無縁の慈悲を目指しつつも、その行為は衆生縁の慈悲となってしまうことは免れ得ない。したがって、無縁の慈悲を志向し続けることは、同時に凡夫としての慈悲を實踐し続けることになるのであり、その限りにおいて、有限な自己によってなされる道徳は肯定されるのである。

- (1) 本文中の引用文は、『清沢澗之全集』(全九巻、大谷大学編集、岩波書店、二〇〇二年、二〇〇三年)による。本文中には巻数と頁数を記す。なお、片仮名は平仮名に、旧漢字は新漢字に改め、句読点をつけ、傍線・ルビはすべてはずした。

- (2) 「だから、人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい。これこそ律法と預言者である」(『新約聖書・新共同訳』日本聖書協会、二〇〇八年、一一頁)

(3) 「人にしてもらいたいと思うことを、人にもしなさい。」(同右、一三三頁)

(4) 「自分の人格のうちにも他の誰もの人格のうちにもある人間性を、自分かいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい。」(人倫の形而上学の基礎づけ) 平田俊博訳、カント全集七、岩波書店、二〇〇〇年、六五頁

(5) 「子貢問うて曰く、一言にして以つ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) 全訳漢文大系第一巻、集英社、一九八〇年、四四三頁

(6) 「仲弓仁を問ふ。子曰く、門を出でては大賚を見るが如くし、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、謂ふ斯の語を事とせん。」(同右、三三〇頁)

(7) 信楽峻磨「清沢満之の真俗二諦説」(「清沢満之全集月報9」岩波書店、二〇〇三年)、久木幸男「検証清沢満之批判」(法蔵館、一九九五年)、安富信哉「明治中期の真俗二諦論と清沢満之」(「親鸞教学」第六二号、一九九三年)によると、この時期の清沢は当時の真宗教団が説いた真俗二諦論を受け入れていた、と指摘されている。

一方、こうした見解に異論を唱えるものとしては、保呂福彦「前期清沢満之における宗教と道徳」(「岐阜聖徳学園大学仏教研究所紀要」第五号、二〇〇五年)がある。しかし、双方とも、清沢における儒教徳目の解釈の仕方という点には、言及していない。

(8) 親鸞の『教行信証』真仏土巻には、曇鸞の『無量寿経優婆塞持論生傷註』から三種の慈悲について述べた部分が引用されており、清

沢はこれを大学四年度のノートに抜き書きしている。(「清沢満之全集」四巻、一六六頁参照)

(9) 五戒と五常を対比することは、すでに中国仏教における『提謂経』や顔之推の『家訓』に見られ、日本では空海によって論じられている。(中村元『東洋のこころ』講談社学術文庫、二〇〇五年、一一八―一二〇頁参照)

(すずき・ともこ、日本倫理想史、

お茶の水女子大学大学院)