

後期清沢満之における宗教と道徳

保 呂 篤 彦

《要旨》

前期の清沢満之は、道徳的な善悪の判断基準はその究極において宗教的でなければならず、それゆえに道徳は宗教に基礎づけられてはじめて可能になると主張し、そのような道徳を「真正の道徳」と呼んだ。そして、この見解に基づき、宗教家も道徳を、また道徳家も宗教をそれぞれ論じるべきであると主張した。これに対して後期の清沢は、前期の議論の多くを受け継ぎつつも、善悪に関する判断の客観的な基準の確定が有限者には不可能であることを認め、さらに宗教家と道徳家は互いに相手の領分を侵すべきでないことを主張するようになった。本稿は、これら連続面と断絶面とを検討し、後期の清沢が、他力信心を経た道徳、還相の利他行としての道徳こそが「真正の道徳」にはかならないという理解を維持しながらも、「自力無功」の自覚を深めた結果、道徳的実践の自力による不可能の自覚を通して信心獲得に案内されるという最晩年におけるいわゆる「俗諦案内説」の表現に到達したこと、宗教が世俗道徳に妥協すべきであるという当時の風潮に反論して宗教と世俗道徳との峻別を説きつつも、信心獲得によってはじめて真の道徳的実践が可能であるという理解を変更しなかったことを明らかにする。

《キーワード》

清沢満之、宗教、道徳（倫理）、宗教的道徳、世俗道徳、往相還相、二重性

はじめに

周知のとおり清沢満之は明治期に仏教の近代化に大きく貢献したと言われる真宗大谷派の僧侶であるとともに、日本最初の宗教哲学者の一人でもある。この清沢の思想の重要な焦点の一つとして「宗教と道徳」をあげることには異論はないであろう^①。彼を高く評価する研究者も、また彼を厳しく批判する研究者も、多くの場合、広い意味でこの論点をめぐって議論を展開していると言っても過言ではあるまい。このような事情の背景には、まず、清沢という人のパーソナリティーにおける厳格な道徳性がある。彼が道徳的な生への献身において徹底的であったことについては多くの証言があるし、後述する最晩年のいわゆる「俗諦案内説」^③もそのような厳格な道徳的感覚なくしては生まれえなかったと言えよう。また、それに加えて、当時の真宗教団が流布していた「真俗二諦双翼両輪説」との対決ということがある^④。上述の「俗諦案内説」はこの対決の最終的な成果であると言つてよからう。さらに、一八九三（明治二六）年に井上哲次郎が出版した『教育ト宗教ノ衝突』によつて端緒を開かれた《宗教と倫理との関係》に関する当時の思想界全体を巻き込んだ大論争との関わりもある^⑤。本稿は不十分ながら、これらの要因を考慮しつつ、宗教と道徳との関わりを真摯に思索した宗教哲学者による両者の関係理解の一例として、とりわけ彼の後期の思想の解明を試みるものである^⑥。その際、まず前期の清沢がこの問題についていかなる立場を取ったかについて第

一節において簡単にまとめ⁷⁾、後期の清沢においてそれらがどのように保持され、またどのように展開されていったかを第二節、第三節で検討したうえで、第四節ではこの問題をめぐる清沢の基本構想をまとめて提示したい。

一 前期における宗教と道徳

当時の真宗教団が流布していた「真俗二諦双翼両輪説」は、真諦と俗諦とをそれぞれ前者は死後の救いに関する教え、後者は真宗門徒の現世での生き方についての教えであるとして分離し、宗教は前者についてのみの教えであり、後者は世俗のこととして為政者・道徳家に委ねられるべきことであるので、真宗門徒は現世の生き方に関しては世俗の為政者の教えに従うべきであるという考え方を提示していた。これに対して清沢は、その名著『宗教哲学骸骨』⁸⁾へ一八九二(明治二五)年八月出版)においてはもちろんのこと、それに先立つ時期においてすでに、このような考え方を克服する思想を有していた。すでに当時の清沢にとって、宗教は単に死後の救いに関する教えではなく、まさにこの現世をいかに生きるかということに関する教えにはかならなかった。それゆえ、同じく現世での生き方に関する道徳の教えは、宗教に基づかなければならないのであり、そのような道徳こそが「真正の道徳」⁹⁾へ一八九一(明治二四)年ないし一八九二(明治二五)年の論攷)全集第三卷、二六七頁、「宗教と道徳」¹⁰⁾へ一八九二(明治二五)年一月二七日発行『法之雨』第四九編所収の論攷)全集第七卷、三七二頁)であるという主張を清沢は一貫して行っている。本節では、この問題をめぐる清沢の議論をいくつかの論点に分けて提示する。

一・一 「至誠心」に基づく論拠

道徳が宗教による基礎づけを必要とすることを論じる際に清沢が掲げる論拠の一つとして「至誠心」がある。「宗教哲学骸骨初稿」¹⁾へ一八九〇(明治二三)年ないし一八九一(明治二四)年から一八九二(明治二五)年八月までの間に書かれた原稿)において、仁義智などの道徳上の基本的な徳目(「原徳」)に関して「総テ之カ根底タルハ至誠ノ精神タリ」(全集第一巻、四〇七頁)と述べられているが、この「至誠ノ精神」が当時の清沢にとって宗教的概念、宗教においてはじめて可能となるものであった。このことは、「宗教哲学骸骨講義」²⁾へ一八九二(明治二五)年九月七日から一八九三(明治二六)年三月まで、清沢が自らの著書『宗教哲学骸骨』をテキストにして真宗大学寮三年生を対象に行った講義の記録、上杉文秀筆記、暁鳥敏校合)において明瞭に述べられている。すなわち、そこで清沢は、「仁義」という道徳上の徳を實行するのが「勇」という徳であり、この「勇」を養う基となるのが「信」であって、この「信」こそが「至誠」の中心にほかならず、「至誠」がなければ「勇氣」もないと言い、さらに「されば道徳上にて最も大切なるは信なり。而してこの至誠の信は、宗教によらでは養ひ難し。宗教上の信仰の確立する時に、至誠の心あるべし。故に道徳は宗教に至らざるべからず」(全集第一巻、一〇五頁)と述べている。

一・二 「制裁」に基づく論拠

上記の「宗教哲学骸骨講義」には、道徳が宗教に基づかなければならないと考える別の根拠も掲げられている。それは、道徳的行為の実行に不可欠な動機を担保するものとしての報い(清沢はその積極的側面

を「権利」、その消極的側面を「制裁」と呼んでいる）を提供しようのが「宗教」にほかならないという議論である。清沢によると、道徳には「義務」がつきものであり、特に西洋倫理学は「義務」をやかましく言うが、ただし「義務」があれば、他面に必ず「権利」があるというのは誤りである。そのうえで、清沢は次のように述べる。「道徳上の義務には権利なし。よし、これありとするも、それは人間以外の権利にして、人間上には、これなし。通常の権利義務は、人間以内の事也。吾人は、かく権利なき義務にては、満足する能はず、又これを行ふ能はざるべし。故にこれを行はしむる或る者がなかるべからず。即ち義務には権利あるか、さなくば制裁なかるべからず。是に於いて道徳は宗教に入らざるべからず。宗教は道義の権利也、制裁也、天帝也、善悪因果の制裁也。善悪因果てふことは、宗教ならではあるべからざる也。かく吾人は宗教によらずして、道義を実行することは容易ならざる也」（全集第一卷、一〇六頁）。ここでは、「権利」が「制裁」の対概念とされ、特に実行の動機のうちで道徳が道徳だけでは成立しえず、宗教を必要とする旨が語られている。

一・三 善悪の「標準確定」に基づく論拠

しかしながら、前期清沢が、道徳は宗教によってはじめて可能になるという自らの議論を支持するためにあげる根拠として最も重視しているのは、善悪の「標準確定」に関する議論であるように思われる。

まず、先にも見た彼の名著『宗教哲学骸骨』において掲げられている論拠はまさにこれのみである。すなわち、この書物の叙述によると、「善悪」を弁えて行動するという課題は、単に道徳にだけ関わるものではなく、宗教にも同様に関わるものであって（全集第一卷、二七頁）、しかも善悪の基準の確定（標準

確定」(全集第一卷、一五頁)は宗教の領域においてこそ行われるとされる。すなわち、清沢は、「宗教の目的は無限にあるが故に之に向ふを善とし之に背くを悪とするなり」(全集第一卷、二六頁)と述べ、それゆえ、私たちが実際の行為について「標準を確認して整齐たる徳行を修めんとせば到底宗教に依らざるべからざること瞭然たり」(全集第一卷、二八頁)と結論している。宗教は道德と区別され、両者はそれぞれの領分を有するとされてはいるが、清沢にあっては、同時にその間に深い関わりがあること、つまり道德の善悪の基準が宗教にこそその根を有しており、道德的に真に善い行為を実践しようとするならば、宗教によらなければならないという点で、道德の基礎は宗教(仏教)に存すると主張されているのである。

この議論はその他多くの論攷に繰返し現われている。たとえば、やはりうえで見た「宗教哲学骸骨講義」においても次のように言われている。「吾人は客観的に善悪を置くを要す。善悪をおくとせば、それが標準なかるべからず。然るに通常の倫理にては、この標準を定むること容易ならず。之に反して、宗教によるときは、容易に此の標準を定め得べし。已に善悪と云へば、断じて宗教に係らざるべからざることとは、『骸骨』に述ぶるが如し。されば、道德は是非共、終極は宗教に入らざるべからざる也」(全集第一卷、一〇五頁)。

さらに清沢は、以上の著作よりもさらに早くに執筆されたと考えられる論攷「宗教哲学講義」『教学誌』所載⁽¹³⁾」へ一八八八(明治二)年一二月から一八八九(明治三)年四月に発行された日本仏教学会の『教学誌』に掲載された論攷」においてもすでに、「人ノ此世ニ生存スル必ズ其従行スベキ定道アリ 其此世ヲ送過スル必ス其願求スヘキ妙境アル者ナリ 乃チ此道ト境トハ是非善悪ノ本源、正邪曲直ノ標準ニシテ百行百為ノ意義ヲ有シ目的ヲ有スル所以ノ根底ナリ 然ラハ則チ倫理宗教ニ哲学ノ此道ト境トヲ研究スル無リセハ人生ノ意義目的亦全ク堙晦ニ歸セサルヲ得サルベシ 果シテ然ラハ吾人カ此世界ニ住シ此身心

ノ安泰ヲ享有セント欲セハ瞬時片刻モ欠クヘカラサル者ハ倫理宗教ノニ哲学ニアリト云ハサルヘカラサルナリ」(全集第一卷、一六三頁)と述べて、同様の観点から道德を宗教のうえに基礎づけている。¹⁴⁾

一・四 還相の利他行

道德における善悪の「標準」が究極的には宗教の領域でこそ「確定」されるとするこの観点は、道德上の実践が究極において宗教上の行にほかならないという主張に帰結するように思われる。

上述の「宗教哲学骸骨講義」において清沢は、これを善悪の「標準確定」に関する論点とは別の論点として立てつつ、次のような議論を組み立てている。すなわち、道德は、施す(「仁」)施さない(「義」ということを語るが、一体何を施し、何を施さないと言うのかが問題である。施すものとは、私たち有限者が必要とするものでなければならぬが、精神上、身体上、必要なものの究極は「幸福」あるいは「安心立命」である。それゆえ、「道德」も究極的には他者に「安心立命」を与え、「安心立命」を妨げるものを与えないようにせよということ教えるものとならざるをえない。「即ち人を悟に導くが仁也、人を迷に導かざるが義也。此の点より云ふも、道德は安心立命を教ふる宗教によらば、其の實質を得る能はざるが故に、宗教によらざるべからずといふことを知るべし」(全集第一卷、一〇七頁)。つまり、道德の究極はまさに宗教的な利他行にあるというのが、清沢の結論であると言ってよかろう。

(7) そして、道德的な実践が宗教的な行にほかならないのであれば、そのような実践ないし行は、自力の行でないし行でありながらも、同時に単に自力によって実践されるものとはいえない。「一行己れか行にあらざ、仏陀の行を修するなり、一善己れか善にあらざ、仏陀の善を行するなり」(「法話」¹⁵⁾へ一八九三

(明治二六)年三月から四月にかけての『反省雑誌』第八年第三二五号所載)全集第七卷、三七七頁⁽¹⁶⁾と
 言われるゆえんである。前期の清沢においてすでに「真正の道德」は宗教に基礎づけられた道德、往相の
 信心獲得と表裏一体をなす還相の利他行に究まるような《宗教的(仏教的)道德》にほかならなかったの
 であり、それゆえ彼にとって、真宗門徒は、為政者が構成した世俗道德をこの現世で従うべき道や教えと
 してそのまま受け入れてよいというわけにはいかなかったはずなのである。

一・五 道德と宗教との連続性

前期清沢においては、以上のように道德は宗教に基づいてはじめて可能になるものであり、さらに両者
 は連続的に考えられていると言ってよからう。さらにここでの「道德」は、あくまでも本来の道德、ある
 べき道德、清沢自身の言葉を用いて言えば「真正の道德」にほかならない。それゆえにこそ、清沢は、当
 時の真宗教団が流布していた「真俗二諦双翼両輪説」という「ダブルスタンダード」⁽¹⁷⁾の理論から帰結する
 道德家と宗教家との棲み分けの論理に反対し、「宗教と道德」という論攷において、次のように主張した
 のである。「此二種の関係」「有限との関係」と「無限との関係」は通常一を道德上の関係と云ひ、一を
 宗教上の関係と云ふ、此二種の関係は全く相隔別なるものなるか、或は二者互に親密の関係あるものなる
 や、若し夫れ二者全く相別離するものならば、道德家は道德のみを考説し宗教家は宗教のみを開説せは可
 なるべけれども、或は夫れ然らずして二者親密の関係あるものならんか、宗教家が道德を考究すべきは勿
 論、道德家も亦宗教を尋究せざるべからざるを知る可し」(全集第七卷、三六八頁)。このような考えは、
 先に引用したごく初期の論攷「宗教哲学講義」(『教学誌』所載)においても同じく次のように現われて

いる。「倫理宗教ハ其実践上ニ於テ相離ル可カラサル關係ヲ有シ之ヲ研究スルニ哲学モ随テ亦相分ツ可カラサル關係ヲ有スル者ト知ルヘキナリ」(全集第一卷、一六三頁)。つまり、宗教家と道徳家について述べられたことは、倫理学者と宗教哲学者についても当てはまる。宗教哲学者である清沢満之が「宗教哲学講義」において「宗教哲学」のみならず、「倫理学」「道徳哲学」にまで言及しているゆえんである。「真正の道徳」は「宗教」抜きにして語りえないという確信に彼は到達していたと言えるであろう。

二 前期との連続面

「真正の道徳」が宗教に基づくものでなければならぬとする以上のような見解は、一八九四(明治二七)年ないし一八九五(明治二八)年の結核発病とそのため療養生活を機に起こったとされる回心体験以後も、清沢において基本的には変化しなかったと思われる。本稿筆者は、この立場を清沢が終生一貫して維持したと考えており、以下においてもこのことを論じる。

しかしながら、前節において検討した論点のうちのいくつかには、次第に変化が現われ、晩年のいわゆる「俗諦案内説」に見られるような宗教と道徳との関係についての表現へと洗練されていくことも確かである。そこで、本節では、前節で取り上げた論点のうち、後期における連続性がはっきりしているものを、まず確認しておきたい。

二・一 「至誠心」に基づく議論

まず、一八九九（明治三二）年秋から一九〇〇（明治三三）年春にかけて書かれた手記である「〔転迷開悟録〕」に含まれている「破邪顕正談 講話集原稿¹⁸⁾」という文章における次の叙述を見ておこう。

信ノ成ハ直接自立的ニシテ巧智ノ計画〔構造〕製作ヲ待ツコトナシ 故ニ其性質ヤ單純ナリ直裁的ナリ 表裏アルコトナク両頭アルコトナシ 故ニ或ハ之ヲ至誠ノ心ト云フ 是レ固ヨリ宗教ノ要義ナリト雖トモ亦道德ノ源基ナリ 実ニ宗教ト道德トノ関鎖ハ正ニ此心ニアルナリ 若シ至誠ノ心ナクシテ而シテ道德的行為アリト云ハンカ 是レ所謂偽善ニシテ真善ニアラサルナリ 偽道德ニシテ真道德ニアラサルナリ 真善真道德ハ必スヤ正誠ノ心ニ基カサル可カラズ 而シテ至誠ノ心ハ如何ニシテ成立スルヤ 所謂無限ヲ認知スル所ニ成立スルナリ 即チ宗教ノ端的是ナリ「中略」故ニ道德ニ深く稽ラントセハ必スヤ宗教的ニ至誠心ノ成立ヲ期セサル可カラサルナリ（全集第二卷、一七二—一七三頁）¹⁹⁾

ここで前期以来の「至誠心」による道德の宗教的基礎づけに関する議論が引き続き行われており、そのように基礎づけられる道德が「真道德」、つまり「真正の道德」であると考えられていることは明らかである。そしてこのような道德と宗教との相違が、「只其道德ヤ誠心ヤ頗ル渾沌トシテ所謂知ラス識ラス帝ノ則ニ順フノミニシテ明瞭ナル根蒂アル能ハサルナリ」（全集第二卷、一七三頁）という点、つまり道德では無限の認知の明瞭さが宗教よりも程度において劣るといふ点のみであるかのように述べられている。つまり、後で見るように、この時期の清沢は相変わらず、道德と宗教とを無限指向性という基本的性質に

において共通するという視点を中心にして両者を連続するものとして考察していたと言ふことができよう。

また、一九〇一（明治三四）年三月一五日発行の『仏教』第一七〇号に掲載された「倫理の大本と宗教との関係²⁰」という論攷においても、道徳が真の道徳であるためには「倫理の大本たる至誠の心」（全集第六卷、二七九頁）が不可欠であるという前期以来の考えを再説し、その確立には宗教的信念の確立が必要であるとして、「宗教的信念の確立する所に、倫理の大本も確立し、宗教的信念の確立せざる所には、倫理の大本も確立せざるを知るべし」（全集第六卷、二八一頁）と論じている。²¹

二・二 「制裁」および「責任」を基にする議論

道徳の成立に不可欠な「権利」と「制裁」とを保証するものとして宗教を評価し、これに基づいて道徳が宗教に基礎を有するとする前期清沢の議論は、次に掲げるように、一八九九（明治三二）年六月から一九〇〇（明治三三）年春までの手記である「有限無限録」に含まれる論攷「七六」道徳ト宗教²²」においても継続されているのが見られる。

制・裁・ハ如何ニシテ確立シ得ベキヤ 是レ道徳上ノ根本問題ナリ 「中略」道・徳・的・制・裁・ノ成立決シ
 テ人爲人力ノ創造シ得ルモノニアラサルナリ 「中略」是レ二世ニ亘リ（耶教ノ如キ）三世ニ亘リ（仏教
 ノ如キ）テ因果応報ノ説アル所以ナラズヤ 「中略」而シテ宗・教・的・世・界・ハ絶・対・無・限・ノ制・裁・ヲ以テ罪・惡・を
 制・止・スル・モノナリ 「中略」絶・対・無・限・ノ制・裁・ト罪・惡・ノ観・念・トハ並・存・セサル可カラサルナリ 「中略」絶・対・無・限
 ノ制・裁・ナキ所ニハ真ノ罪・惡・ノ観・念・成・立・スル能ハス 罪・惡・ノ観・念・存・立・セサル所ニハ絶・対・無・限・ノ制・裁・アル

ナキナリ「〱」而シテ罪惡ノ存立ハ信念タラサル能ハズ「〱」絶対無限ノ制裁モ畢竟亦信念タラサル能ハサルナリ「〱」〔中略〕故ニ吾人道德行為ノ制裁ハ畢竟吾人ノ信念ガ自ら活動スルモノニ外ナラズ「〱」自ノ信念ガ自ノ妄想ヲ制裁スルモノ是レ道德的ノ制裁ナリ「〱」而シテ完全ナル道德ハ完全ナル（不動ノ）信念ヲ要ス 完全ナル（不動ノ）信念ハ絶対無限ニ対スル信念タラサル可カラズ「〱」絶対無限ニ対スル信念ハ是レ正ニ宗教ノ精髓ナリ「〱」故ニ曰ク道德ノ成立ハ宗教ヲ待タサル可カラサルナリト（全集第二卷、一三四—一三五頁）²⁴

また、道德がその「責任」の觀念の確立のために宗教に基づかなければならないという類似の議論も、一八九九（明治三二）年一月一日発行の『無尽灯』第四卷第一号および同年一月一日発行の同第一二号「論説」欄に掲載された論攷「宗教と道德との相関」²⁵において、次のように展開されている。

今倫理道德の實行上よりするも吾人は亦自因自果的の見地により、吾人各自の先天性及習慣に對する責任は、寸毫も之を避くる能はざるものなりと云はんとするなり、是れ仏教の常に三世因果法を揚言する所以にして、亦倫理道德が唯相對有限の現生のみの事と成立する能はず、必ずや絶対無限に對する信念を基本とする宗教に依らざるべからざる所以なり、（全集第六卷、二三四頁）

二・三 善惡の「標準」を基にする議論

さらに、善惡の概念を通して道德が宗教なしに成り立たないことを示そうとする前期の議論については、

たとえば、一八九六（明治二九）年七月の講演を基にして書かれ、一八九六（明治二九）年一月二四日発行の『仏教講話集』に掲載された論攷「宗教と道德の關係」⁽²⁶⁾における次のような叙述にも同様の議論の展開を見て取ることができよう。

此の如く掲表するときは宗教と道德とは判然たる區別ありて二者全然其性質を異にすべきなるか如しと雖とも亦決して然るものにあらざるなり 抑吾人の實際行為なるものは如何なる性質のものなるやと云ふに有限の境界は不完不全不足のものなるか故に決して安立不動なること能はざるなり 故に變転動作を免るゝ能はざるなり 之に反して無限の境界は完全満足のものなるか故に動転不安なることなし 故に吾人の實際行為は此相對有限の不完全なる境界を進めて絶対無限の全円満なる境界に達せんとする動作に外ならざるなり 而して此進路に順応するの行為は之を善行と稱し之に逆反するの行為は之を悪行と名く 故に宗教も道德も共に悪行を制して善行を勧むるものにして二者は全く同性質のものと云ふて可なり（全集第二卷、三一七頁）

ここでは、宗教と道德とが「共に悪行を制して善行を勧むるもの」であると捉えられており、その善悪の「標準確定」は「絶対無限の全円満なる境界に達せんとする動作」との關係という宗教の次元において為されていると言つてよい。そのうえで、宗教と道德とが「全く同性質のものと云ふて可なり」とさえ言われている点が注目される。この時期の清沢にとって道德は宗教的であり、宗教は道德的であるわけであるが、それは清沢の関心が、この現世を無限との關係においていかに生きるかという点に集中していたことの証である。

また、一八九八（明治三一）年九月から一二月にかけての『無尽灯』に掲載された論攷「仏教の効果は消極的なるか」⁽²⁷⁾にも次のようにして、同様の叙述が見られる。

彼の道徳や宗教やが人世に必須なる所以は蓋し吾人をして彼絶対無限に体達せしむるに外ならざるべし 何んとなれば道徳や宗教やは人世最後の要求を充さんことを期すのもの 而して要求とは常に不足を除きて満足を得せしめんとするものなればなり 道徳や宗教やは人世最後の不足を除きて満足を得せしめんとす是れ善悪転進の由て起る所の根基なり 然らば善悪の標準は如何に之を標示すべきや 他なし人世最後不足を除き得るものは善にして此に背反するもの悪なりと云ふべし 而して人世最後の不足は何によりてか之を除き得べき 絶対無限にあらずは決して之を完成する能はざるが故に更に善悪の標準を換言せば絶対無限に体達せしむるものは善にして之に背向するものは悪なりと云ふべし（全集第六卷、一九七—一九八頁）

そして、清沢はこれに引き続いて次のように述べている。「吾人は此の如く善悪の標準を究得したり而して道徳宗教の要は絶対無限に到達せしむるにあることを審にせり」（全集第十六卷、一九八頁）。少なくとも、この時期の清沢は、世俗の道徳の諸理論が明確にすることのできなかつた道徳の善悪の「標準」を、宗教（仏教）は明確にすることができるのであり、自らそれを実行したと考えていたと言つてよからう。⁽²⁸⁾ただし、次に見るとおり、それはだからといって、信心を獲得すれば道徳の実践が自ずから為されうるということを意味したわけではない。善悪の「標準」が「確定」され、実践すべきことが明らかになればなるほど、その「善」を為し「悪」を避けるということのできない自らが明らかになってくるというのが、

清沢の理解であったということには注意を払う必要がある。

二・四 還相の利他行

道徳的な善悪の「標準確定」が宗教的次元において行われる以上、道徳的実践は宗教的行にはかならないという理解もまた、後期の清沢において基本的に変わらなかつた。一八九九（明治三二）年六月一五日発行の『仏教』第一五一号「討議」欄に掲載された論攷「他力信仰の発得」⁽²⁸⁾においても、清沢は次のように述べて、「真正の道徳」が他力信仰の結果としての、無限に対する報恩の行にほかならないことを示唆している。

此の如くして有限無限の關係は終に吾人が無限に対する信仰を發得せしめ、他力信仰の結果は吾人の同朋に対する同情となり、同情の開展する所は道徳を策進して真正の平和的文明を發達せしむるに至るべきなり（全集第六卷、二一五頁）

またすでに取り上げた「有限無限録」に収められている手記「〔七二〕報恩ノ経営ハ義務ヲ守ルニアリ」⁽³⁰⁾における次のような記述も、「真正の道徳」が無限に対する報恩の行であることを示唆していると言えよう。

絶対無限ハ我ヲ救済スルノ大慈悲者ナリ 其慈恩ニ報スルノ心ハ愈大悲ノ救済を顕揚セントスルノ

情操タルベシ 而シテ報恩ノ経営ハ情操ノ発現スル所ニシテ自ラ絶対無限ヲ顕揚スルノ義務ヲ厲守スルヲ期スベシ 故義務ヲ守ルノ心ナキハ報恩ノ情ヲ欠クモノナリ 故ニ道德ニ勇マサルハ宗教ヲ得サルカ為ナリ(宗教トハ大慈悲者ニ対スル信仰ナレハナリ)(全集第二卷、一三二頁)

特に注意すべきは、「宗教ヲ得サルカ為」に生じる現象であると言われているのが、『義務を守れないこと』や『道德の實踐ができないこと』ではなく、「義務ヲ守ルノ心ナキ」ことや「道德ニ勇マサル」ことであるという点である。善悪の基準が宗教(仏教)の信によって明らかになったとしても、道德的實踐が容易になるわけではない。しかし、信心獲得したならば、「義務ヲ守ルノ心」が生じ「道德ニ勇マサル」をえない。それが他力宗教の論理である。しかしながら、義務を守れず、道德を實際には実践できないという現実は残る。そして、それは甚だしい苦痛を生じる。それを宗教の立場はどのように見るのか。その問題が、とりわけ後期清沢が新たに組み込んだ課題であったと言える。

なお、信心獲得によって無限に対する報恩の行として行われる「同朋に対する同情」の行為が、単なる自力の行為でないことを、さらに一歩進めてどのように理解すべきかについて、先に見た「他力信仰の発得」は次のように重要な示唆を提示している。

吾人か無限を信するにあるか、無限か吾人をして信せしむるにあるか、吾人か無限に対する信仰は自力なりとせんや将他力なりとせんや、此問題を釈せんには吾人と無限との関係を略解するを要す、吾人か未だ無限の認知せざる間は吾人は吾人に独立の能力ありと思ひ、此能力によりて無限を信すと思ふなるべし、然れとも此は未だ理の思想なり、若し一旦無限なるものを認知し得んか、彼の無限は

無限の能力なることを信すべし、無限の能力は其他に独立の能力の存生を許さざるなり、然れば先に有限の自力なりと思ひたる能力は、豈に計んや、全く無限能力の作用たりしなり、故に吾人が無限に對する信仰は全く他力賦与の信仰なりと信知するに至る、「中略」彼の信仰は無限有限の一致にして又平等差別の調和なり、其の實際は不可思議と云はざるべからずと雖とも、強て之を言説せは無限と有限と一致するも而も無限は有限を滅せざるなり、平等と差別と調和するも而も平等と差別と亡せざるなり、故に無限は無限にして有限は有限なり、又平等は平等にして差別は差別なり、而して彼の信仰が吾人に発現すと云ふことは有限差別の方面に於ける事項なり 故に知るへし信仰の発得せらるゝや吾人有限の方に於ては其時節に差別あることを、(全集第六卷、二一三―二一四頁)

ここで清沢は、「無限有限の一致」を「信仰」に限って論じているが、「行」、すなわち還相の利他行についても同じことが論じられうるであろう。「無限は無限の能力」であり、「無限の能力は其他に独立の能力の存生を許さざる」以上、しかもそれにもかかわらず「無限は有限を滅せざる」がゆえに、「有限は有限」のままであり、「信仰が吾人に発すと云ふことは有限差別の方面に於ける事項」である以上、「信仰」が「無限」の「信仰」であつて、しかも同時に「有限」たる人間の「信仰」であるのと同様に、還相の利他行も「無限」たる「仏陀」の「行」でありながら、しかも同時にそれを行ずるのは「有限」な人間である。「口」にはかならないであろう。

次に掲げる「万物一体」³²へ一九〇一(明治三四)年二月一五日発行の『精神界』第一卷第二号「精神界」欄所載の論攷のテキストからの引用は、以上の議論を通して明らかになつた「真正の道徳」という前期以来の清沢の觀念に本来含まれていた豊かな思想内容を凝縮して表現していると言つてよからう。

蓋し吾人の道に達し徳に進む能はざるは、只自己の云為能力のみを以て徳を造作せんとするによる。所謂虚偽虚飾偽善偽徳の汜濫するは、畢竟此が為めなり。蓋し道徳を以て一己の私行となし、其成績によりて以て己が威福の資に供せんとするによるものなり。然るに眞正の道徳は決して此の如き隔歴差別の妄念より生ずるものにあらず、万物一体の真理に基ける平等無碍の正念より起るべきものなり。而して此の如き正念の本体は是れ阿弥陀仏なり。阿弥陀仏の一心正念より出づる德音に促されて、吾人に一心正念の発動するもの、是れ即ち宗教の真髓なり、道徳の源泉なり。(全集第六卷、一三一—一四頁)

二・五 道徳と宗教との連続性

以上の四点いづれにおいても後期の清沢が前期の立場を連続して受け継いでいる以上、五つめである「道徳と宗教との連続性」という論点においてもさしあたり彼が前期の立場を受け継いでいるのは当然であろう。「宗教と道徳」という論攷における「宗教家が道徳を考究すべきは勿論、道徳家も亦宗教を尋究せざるべからざるを知る可し」(全集第七卷、三六八頁)といった言葉は確かに見出されないが、本稿二・四で引用した論攷「万物一体」のテキストからも、道徳と宗教との連続性という清沢の理解ははっきりと読み取れるであろう。また本稿二・一において見たように、「破邪顕正談 講話集原稿」においても、道徳と宗教とは連続的に捉えられており、その相違が無限に対する認知の程度であるかのように述べられていたし、二・三において見たように、論攷「宗教と道徳の関係」においては、「宗教も道徳も共に悪行を制して善行を勧むるものにして二者は全く同性質のものと云ふて可なり」(全集第二卷、三二七頁)

とすら言われ、「仏教の効果は消極的なるか」という論攷においても、「道德宗教の要は絶対無限に到達せしむるにあることを審にせり」(全集第六卷、一九八頁)と言われており、両者の連続性は明らかであると言えよう。しかしながら、後で見るとおり、一九〇〇年以降のテキストには、一見これに真向から反するような叙述が現われる。これについては、本稿三・二において検討することにする。

三 前期からの展開と変化

前節では、前期の議論を引き継いでいる後期テキストの記述を主に検討したが、本節では、これに続いて、前期からの展開・変化が明らかに見て取れるテキストを検討し、その展開と変化の内容と原因・理由とを考察したい。

三・一 善悪の「標準確定」の放棄

おそらく最もはっきり目につくのは、善悪の「標準確定」に関する論述における変化であろう。本稿二・三で見たとおり、道徳と宗教とに共通する善悪の「標準」を確定しえたという清沢の思いが、一八九八年(明治三二)年後半のテキストにはまだはっきりと現われていた。ところが、一九〇一(明治三四)年九月の論攷「心機の発展」⁽³³⁾へ一九〇一(明治三四)年九月一五日発行『精神界』第一卷第九号所収)においては次のように言われるようになる。

倫理上の主義から見ると、私共が一番始めに到達するのは、善悪の判断を客観的方面に求むるのである。即ち功利主義なるものは、倫理に志すものゝ一番最初に入るの門である。其次になると、この客観的標準の不確を感じるやうになつて、この標準を主観の方面に求むるやうになる。これが即ち、直覚主義と云ふものゝ起る所以である。ところがこの思想が、尚ほ一辺進むと、善悪の標準などゝ云ふことには、とんと無頓着になるやうになる。所謂、善を思はず、悪を思はぬ境に達するのである。
(全集第六卷、六五頁)

ここには、従来の清沢が繰り返してきた、道徳的善悪の「標準」の無限との関係による宗教的「確定」は一切語られず、倫理・道徳を志す者が「標準確定」をめぐる窮めるべき境地が「善悪標準」への「無頓着」であることが述べられている。

さらに、一九〇二(明治三五)年の『無尽灯』第七卷には、次のような文章が掲載されている。

吾人は標準の標準を求めて、廃止する所ある能はざるべきなり、標準を求むるものは、終に標準の不可得なるを知るべきか、(「七〇」標準は不可得なり)³⁴へ一九〇二(明治三五)年三月二〇日『無尽灯』第七卷第三号所載(全集第七卷、二六三頁)

善と悪とを分別するの標準ある能はず、美と醜とを分別するの標準ある能はず、真と偽とを分別するの標準ある能はずとせば、則ち善悪なく、美醜なく、真偽なきか、決して然らざるが如し、善悪美醜真偽の標準ある能はずと云ふは、蓋し客観的標準のある能はざるを云ふなり、若し夫れ主観的標準を問はゞ、各自の心内常に一定の標準ありて、能く真と偽とを分別し、美と醜とを分別し、善と悪と

を分別するを知る、(「七十一」客観的標準なきなり)⁽²³⁾へ一九〇二(明治三五)年六月一日『無尽灯』第七卷第六号所載)全集第七卷、二六四頁)

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、故に、主観的標準は唯一可得の標準なりと雖とも、其有効の範囲は、実に個人以外に及ぶべきものにあらざるなり、或は其以外に及ぶものあるは、偶然に過ぎざるなり、(「七十二」主観的標準)⁽³⁶⁾へ一九〇二(明治三五)年六月一日『無尽灯』第七卷第六号所載)全集第七卷、二六四頁)

このような客観的な善悪標準の認識不可能性の主張は、後で見るように、「自力無功」の自覚の深まりと深く関わっていると思われる。すなわち、自力が道徳の実行においてのみならず道徳的判断においても無功であるという自覚に清沢が達したことの結果である。そしてまたさらに、それにもかかわらず、この「主観的標準」の現実性が強調されるのは、それが自己省察に基づく「修養」の可能性を保持し、それを通して宗教の信心獲得への途が準備されると清沢が考えるからでもある。⁽³⁷⁾この考え方がいわゆる「俗諦案内説」に通じていることは疑いえないであろう。

このような自らの思想の展開と深化を顧みて、最晩年の清沢は、しばしば引用される有名なその絶筆「我信念」⁽³⁸⁾へ一九〇三(明治三六)年六月一日『精神界』第三卷第六号所載)において、次のように述べている。

何が善だやら悪だやら、何が真理だやら非真理だやら、何が幸福だやら不幸だやら、一つも分るもの

でない。我には何にも分らない、となつた処で、一切の事を挙げて、悉く之を如来に信頼する、と云ふことになつたのが、私の信念の概要であります。(全集第六卷、一六二頁)

私も以前には有限である不完全であると云ひながら、其有限不完全なる人智を以て、完全なる標準や、無限なる実在を研究せんとする迷妄を脱却し難いことである。私も以前には、真理の標準や善悪の標準が分らなくては、天地も崩れ社会も治まらぬ様に思ふたることであるが、今は真理の標準や善悪の標準が、人智で定まる筈がないと決着して居ります。(全集第六卷、一六三頁)

しかしながら、これらの叙述をもって、清沢が自己の内面の信仰に閉じこもり、外的な道德的実践に無関心となり、その結果いわば道德的なアナキズムに陥つたと考えるのは短絡的であろう。以上のような善悪の「標準確定」の放棄を含め、道德的に見て極めて消極的な態度を示すように見える清沢最晩年のテキストに見られる論述は、その当時にあつても清沢の思想の単なる一面の表現でしかなかつたということには十分注意を払う必要がある。この点については後述する。

三・二 道德と宗教との峻別

後期清沢のテキストにおいて前期のそれと明らかに異なる点の第二は、前期においては道德と宗教との連続性が強調され、両者が同じ性質のものであるとさえ言われていたのに対して、後期のテキスト、とりわけ一九〇〇(明治三三)年以降のテキストのなかには、それまでとは反対に両者の相違点を強調し、その混同を戒めるもの、さらにそれに基づいて、宗教家と道德家が互いに相手の領分を侵すべきではないと

いう主張を前面に押し出すものが現われてくるという点である。

たとえば、「宗教と文明」⁽³⁹⁾へ一九〇〇(明治三三)年六月一日発行の『哲学雑誌』第一五卷第一六〇号所載」という論攷においては、「宗教には宗教の天地あり、倫理には倫理の範囲あり、宗教と倫理とは各独立の乾坤を有して決して混合するを要せず、二者其区分を守りて而も互に相補足することを得ればなり、然るに今此二者を合糅し、倫理を標準として宗教を組織せば、其合成の結果は何を生すべきや、吾人は宗教的の方面よりしては、其宗教の本領を失却せんことを恐るゝなり」(全集第二卷、三九五頁)と言われているし、「(四九) 時世と宗教」⁽⁴⁰⁾へ一九〇一(明治三四)年三月一五日の『無尽灯』第六卷第三号所載」では、「吾人は、天文の事は、之を天文学家に問ひ、法律の事は、之を法律家に問ひ、道德の事は、之を道德家に問ひ、宗教の事は、之を宗教家に問はんとするものなり」(全集第七卷、二五〇頁)と言われている。

論攷「法律、道德、宗教」⁽⁴¹⁾へ一九〇一(明治三四)年五月二一日発行の『教学報知』第五六五号所載」においても、「法律と道德と宗教とは、夫々別々のものでありて、決して混同する必要はない、又混同してはならない」(全集第六卷、二九三頁)と言われ、さらにその道德について次のように述べられている。

ツマリ道德と云ふものは、一種漠然たる世の風潮を以て、其根拠とするものであるから、之を精密に学理的に確定することは出来ないものである、社会の制裁だの、輿論の制裁だのと云ふのは、この漠然たる風潮の制裁を云ふのである、故に道德の範囲は、此の如き風潮の波及する所に止まるものである、「中略」世に良心の制裁と云ふことが唱へらるゝか、此は畢竟宗教上の制裁の一種に過ぎないのである、之を道德上の制裁とするのは、宗教と道德とを混同するものである、之を要するに、法律と

道徳とは対他的のものであるのに、宗教は対自的のものである、(全集第六巻、二九二頁)

しかし、「良心」をその範囲に含まず、「一種漠然たる世の風潮を以て、其根拠とし」もっぱら「対他的」であるような「道徳」、宗教と明確に区別され、無限との関わりを一切欠くこのような「道徳」がこれまで検討してきた清沢の「真正の道徳」と異なるものであることは明白であろう。ここで清沢が念頭においているのは、当時の世論が《宗教は道徳的たるべし》としていたところの「道徳」、つまり近代日本国家が国民道徳として立てようとしていたイデオロギー道徳、徹底的に世俗的な道徳にほかならないであろう。清沢は、「宗教」がこの種の「道徳」に同調・妥協すべきであるという世間(あるいは為政者)の議論から、本来の宗教の信を、それゆえまたそれに基づく「真正の道徳」を擁護するために、「宗教」と「道徳」(「世俗道徳」)との峻別をあくまで強く主張し、世俗の道徳家による宗教に対する暴論を封じようとしたと言ってよからう。

この種の議論は、「宗教的道徳(俗諦)と普通道徳との交渉」や「精神主義(明治三十五年講話)」(一九〇二(明治三五)年六月二四日関八州講習会席上での講演を基にした論攷で、一九〇七(明治四〇)年六月一〇日『精神界』第七巻第六号所載)など、最晩年のテキストにおいても引き続き行われている。例えば、「宗教的道徳(俗諦)と普通道徳との交渉」には、次のような叙述が見られる。

俗諦は真諦と相並で他力真宗の教義である。即ち道徳の教ではなくして宗教の教である、人道の教ではなくして仏道の教である。そうして見れば俗諦は宗教家の説くべき所にして宗教的効果を目的とすべきは言ふ迄もないことである。然るに道徳は道徳にして宗教ではない。人道の教にして仏道の教で

はない。故に此は道德家の説くべき所にして、道德的効果を目的とすべきである。「中略」宗教と道德とを區別して居る以上は其領分を乱す必要はない。(全集第六卷、一五六―一五七頁)

宗教者は宗教的見地よりして法を説き道德家は道德的見地よりして説を為す。二者別立して毫も抵觸する所なきことである。(全集第六卷、一五八頁)

宗教と道德の區別が明かでありて宗教者は宗教の分を守り、道德家は道德の分を守りて各其能を尽せば各其功績を国家社会に貢献することである。(全集第六卷、一五八頁)

また、「精神主義〔明治三十五年講話〕」においても次のように言われている。

法律や倫理も、単に人が仮りに定めたもので、之れを称ふるのは、其局に當つた人の為すので、私共宗教の上より云へば、我が心を開發して、絶対無限の智を開くが、絶対の善である。宗教を見る時は、政治、法律、倫理以上にあるので、私共の云ふ所は、往々にして世間の通の義に背くと云ふは、以上の点に導かんとするのである。(全集第六卷、一七〇―一七一頁)

世間の倫理や法律其他は、人の仮りに定めたもので、時々変化をして行くものである、其れ故時に宗教とは、一致せぬ所があるのであります。(全集第六卷、一七一頁)

ただし、このような議論が前面に押し出されているとしても、宗教を基礎にした「真正の道德」、無限への報恩の利他行としての道德という思想が捨てられたわけではない。このことについては後述する。それゆえ、これをもって清沢が自己の内面の信仰に閉じ籠もり、道德的实践から逃避したというのは当たらず

ない。

四 後期清沢の基本構想

本稿は、第二節において清沢が前期から引き続き維持していた基本的な考え方を取りあげて検討した。そして、「真正の道徳」は宗教によって基礎づけられていなければならないこと、さらにそれゆえにこそ、宗教家もまた道徳について積極的に言及すべきであるということ、これらが、前期後期を一貫する清沢の基本的見解であることを指摘した。また、第三節においては、後期のテキストに新たに現われる見解・主張を取り上げて考察した。そこで本節では、以上、二つの点を踏まえて、宗教と道徳との関わりに関する後期清沢の思想がいかなるものであったか、また後期清沢が結局いかなる立場を取っていたと考えられるかを、まとめて提示したい。

四・一 「自力無功」の自覚の深まり

まず、本稿三・一で見たように、最晩年の清沢は、善悪の客観的な「標準確定」が可能であるという前期から後期前半にかけて行ってきた主張を撤回している。それは「自力無功」の自覚の深化の結果であったと言ってよい。多くの研究者が指摘するとおり、清沢において「自力無功」の自覚は晩年になるほど強くなっている、論致におけるその表現も増えている⁽⁴³⁾と言ってよい。

その結果、前期において明確に打ち出されていなかった、道徳と宗教との間にある断絶の側面が、最晩

年の清沢においては明確に打ち出されるようになった。すなわち、「真正の道德」は、道德の實踐における「自力無功」の自覚による自己否定を通して生じる信心獲得によってはじめて行じられるものであることが明確に語られるようになった。つまり、「俗諦案内説」と呼ばれる清沢の立場が明確に打ち出されるのも、「自力無功」の自覚の深化の結果であると言つてよからう。前期の「真正の道德」における報恩の利他行という語り方自体が、それを行ずるのが「己」であるという側面に力点があると見えるかもしれない。仏陀の行を行ずると言つても、行ずるのはやはり「己」にはかならない。もちろん、それが間違だといふわけではないが、そうした語り方に客観的な「標準確定」の可能性を信じる傲慢、自力への執着が残つていたと清沢自身が自覚したように思われる。「我信念」において清沢自らが語るように、自らの有限性を語りながら、自力への囚われを脱するという点で不十分であつたと言つてもよからう。

これに対して最晩年の清沢は、おそらく前期のそのような自分自身に対する反省に基づいて、還相の利他行が他力の行であるという側面を、極端な形で強調するようになる。《無責任主義》とでも表現される思想がこれを物語っているであろう。すなわち、清沢は、「万物一体論」に基づいて「宇宙万有が皆我物であり一切動物が皆我子である以上は、我は天地万物に関して全責任を有する」「中略」、万物一体の理想の上に立つ所の責任観は不分割主義であります」（「精神主義〔明治三十四年講話〕」全集第六卷、三〇〇頁）と述べて「全責任主義」「精神的全責任の主義」を説きながらも、さらに別の論攷では次のように述べて、有限者たる自己の《無責任》を打ち出している。

誠の義務責任と云ふものは、無限なもので、なくてはならぬので、到底私共の為すことの出来ぬものである。私共の為し得る所の義務責任は、唯其一部分である、即ち義務責任に関して、私共の絶対

の力無き故、之を全然尽すと云ふことは出来ないもので、又強てなさずともよいのである。(「精神主義
 [明治三十五年講話]」全集第六卷、一六七頁)

無限大悲の如來は「中略」、一切の責任を引受けてくださるゝことによりて、私を救済したまうことである。「中略」何事でも、私は只自分の氣の向ふ所心の欲する所に順従ふて之を行ふて差支はない。其行ひが過失であらうと罪惡であらうと、少しも懸念することは入らない。如來は私の一切の行為に就て責任を負ふて下さるゝことである。私は只此如來を信ずるのみにて、常に平安に住することが出来る。(「我信念」全集第六卷、一六四頁)

四・二 有限と無限との二重性あるいは循環

しかしながら、このような強調点の移行が誤解を招く基ともなっている。つまり、上述の《無責任主義》には多くの批判が清沢の同時代人からも現代の研究者からも向けられている。⁽¹⁴⁾しかし、そのいずれもが清沢におけるこのような重点の置き方の変化ということに対する注意を怠っているように思われる。今村仁司も指摘するように、清沢の《無責任主義》は《全責任主義》と表裏一体の主張であることを見逃してはならないであろう。⁽¹⁵⁾批判者はいずれも「あれかこれか」の観点からこれを見て、清沢が《全責任主義》という無謀な主張から反転して《無責任主義》に至り、倫理的アナーキズムないしは現状の無批判な受容に陥ったと批判するが、これは当たっていない。彼の《無責任主義》は《全責任主義》と表裏一体であり、それを切り離して論じることに誤りがある。

このことは、先に引用した「精神主義 [三十四年講話]」のテキストからも見て取ることが出来る。こ

のテキストもまた、「万物一体の上に立つ所の責任は、原責任者と被責任者と同一心なるが故に、此の如き苦痛は共に消散して、全責任が無責任と同様の心状を持つことになりませぬ」(全集第六卷、三〇二頁)と述べて、確かに《無責任》を主張している。しかし、これが《全責任主義》からの反転や転換でないことは、次のような清沢の言葉を見れば明らかであろう。「精神主義に基き自ら天地に対して全責任を有するものであると覚悟するときは、総ての動作が皆自由の動作となります故に、決して外来の圧抑制制を感ぜずして、常に自由の天地に逍遙自適することになります」(全集第六卷、三〇三頁)。つまり、まさに《全責任主義》の立場に立つからこそ、無限の撰取をもって《無責任》の境地からの実践が可能になるのであり、《全責任》と「自力無功」との鋭い自覚を欠くならば、《無責任》の自由の境地もありえない。だからこそ清沢は、「吾人の生存が根本的に公共的である以上は、吾人は社会公共の利害を以て自家の利害とし社会公共の責任を以て自家の責任とすべきである」(「八」忍辱の心⁴⁶)へ一九〇一(明治三四)年三月一日発行『政教時報』第五〇号所載)全集第七卷、二九八―二九九頁)、「何事にも自ら進んで責任を負ひ、自ら罪悪のものなりと自覚せる人物の住する所は、恭順和楽の天地を構成することになります」(「精神主義」(三十四年講話)、全集第六卷、三〇四頁)と述べて、有限者たる私たちが実際の生活・行動に際しては《全責任主義》をもってあたるべきことを主張するのである。

同様のことが、無限と有限との二重性に関する清沢の主張についても言いうるであろう。次の言葉に見られるように、清沢にとって、私たち人間は「有限」であって同時に「無限」でもあるという二重的存在である。

蓋し仏者は同時に二種の世界に住する者たるを要す、二種の世界とは何ぞや、或は世間出世間と謂ふ

べく、或は真諦俗諦と謂ふべく、或は絶対相對と謂ふべく、或は有限無限と謂ふべし、(「仏教者蓋自重乎」⁴⁷へ一八九八(明治二二)年一月二九日発行の『教界時言』第一五号所載)、全集第七卷、一四〇—一四二頁)

吾人ノ靈妙ナルハ有限ナルト同時ニ無限ナルニアリ(「五七」宗教ノ境界ニハ善悪ナシ)⁴⁸へ「有限無限録」内、一八九九(明治三二)年六月から一九〇〇(明治三三)年春までの手記)全集第二卷、一二六頁)

吾人は、**両重の存在**を為すものなり、其一重たる小なる存在(所謂小宇宙)として、吾人は全く相對有限のものなり、然れども、其他の一重たる大なる存在(所謂大宇宙)としては、吾人は全く絶対無限のものたるべきなり、(「宗教と道德との相関」全集第六卷、二三〇頁)

そして、それゆえ、私たちは有限者のなかで有限者を通して無限を実現するほかない。私たちは《全責任》を負うものとして真剣に道德的实践に取り組み、苦惱しつつ、そのなかで同時に自らを救い導く無限への信によって安心と救いを見出し《無責任》を享受するほかない。安心と救済(無責任)は道德的な苦痛(全責任)のただなかにあるのであって、安心や救済(無責任)が道德的な苦痛(全責任)を滅ぼし去るのではない。道德的苦痛は有限の有限たる証であって、有限が有限でなくならない限り消え去りはしない。道德の苦惱、精神の変動・不安定(全責任)は宗教の安心・救済、精神の安定(無責任)と二重的に存在し、経験される。それゆえ、清沢は次のように言う。

我々の精神が、この「絶対無限の」体を見とめるのも、この差別に融即して見とめるのである。随つ

て我々の精神に於いても、変り動く所の精神の中に融即して、この不変不動の一念を得るのである。

決して変動する精神を、全く打ち滅ぼして、この一念を得るのではない、それ故に我々の精神は、全く不変不動の冷灰枯木の如くなるのではない、常に变り、常に動き、常にはたらしながら、而も其中に不変不動の「落ちつき」を得るのである。(「一念」⁴⁹へ一九〇一(明治三四)年三月一五日の『精神界』第一卷第三号所載)、全集第六卷、二八頁)

仏者に貴ぶ所は、心塵俗の外に出で、差別を平等の上に観ると共に、身は塵俗の裏に入りて平等を差別の間に眺め、以て救世利生の事を行ふに在り、唯夫れ差別を平等の上に観る、是故に法界唯理の一を樂しむと雖ども、其間国家あり社会あり人倫あり、歴然として自他親疎の別の存するを認むるなり、(「仏教者蓋自重乎」全集第七卷、一四一頁)

したがって、私たちは信心獲得によって道徳的実践の努力やそこに纏綿する苦悩とからまったく解放されてしまふわけではないと言うべきであろう。

人間におけるこのような《二重性》、自力と他力あるいは道徳と宗教との二重的關係に、清沢は次のような表現をもって、かなり早い時期にすでに到達していた。「臘扇記第一号」⁵⁰における一八九八(明治三二)年一〇月二六日の手記においては、上述の《二重性》が次のように絶えざる「循環」という關係において捉えられていると言つてよからう。両者は別の事態ではあるまい。

自力ノ修善ヲ勤ムベシ(之ヲ勤メサルハ人間ニアラサルナリ) 然レトモ之ヲ勤メントスルニ能ハサルナリ 如カズ 自力ヲ捨テ、他力ニ帰シ其信仰ノ結果トシテ自(オ)ラ避惡就善ノ為シ得ラル、ヲ

期センニハ「中略」サテ此ノ如ク他力ヲ信セハ修善ハ任運ニ成就サレ得ベシト放任スベキカト云フニ決シテ然ラス吾人ハ他力ヲ信セバ益々修善ヲ勤メサル可カラス（是レ信者ノ胸中ニ湧起スル自然ノ意念タルベシ）而シテ修善ヲ勤メントセハ又従来ノ自力的妄念ノ紛起スルヲ感知セン是レ却テ愈々他力ヲ信棄スルノ刺戟ナルベシ此ノ如ク信仰ト修善ト交互ニ刺戟策励シテ以テ吾人ヲ開發セシムルモノ是レ則チ絶対無限ナル妙用ノ然ラシムル所豈ニ讚歎ニ堪ユベケンヤ（念々称名常懺悔ト云フコトアリ是レ信者カ修善ノ事ニ従フテ常ニ自力ノ妄念ニ攪乱セラレ其度毎ニ自力無功ノ懺悔ト共ニ他力ノ恩徳ヲ感謝スルノ称名即チ讚歎ノ発作ナルモノヲ指説スルナリ）自信教人信ニ至ル第一要件ナリ（全集第八卷、三六六―三六七頁）

吾人ハ日常不如意ノ事アルナリ「〱」如意ヲ得ント欲セハ分ヲ知ラサル可カラズ「〱」是レ自己省察ノ心起ル所以ナリ「〱」自心省察ノ結果ハ修善ノ心トナル「〱」修善ノ心ハ他力ノ信心ニ入り「〱」他力ノ信ハ報謝ノ心ニ転シ「〱」報謝ノ心ハ（讚歎名号）自信教人信ノ心トナリ「〱」自信教人信ハ自行化他ノ念ニ入り「〱」自行化他ノ念ハ復修善等ノ心ニ反ル「〱」以上連鎖的循環行事（全集第八卷、三六七―三六八頁）

ここでは、宗教と道徳（の意識）、他力と自力（無功の自覚）とが連鎖的に循環しつつ修養を深めていくという形で相依相資の関係を為すことが語られている。この相依相資が当時の教団の「真俗二諦双翼両輪説」の相依相資と内容的に大きく異なっていることは明らかであろう。ここでの自力ないし道徳は世俗道徳とは次元を異にしている。さらに、ここには、真摯な道徳的取り組みが「自力無功」の自覚を生み、それが宗教への目覚めに通じるといふ、後の「俗諦案内説」と称される立場に繋がる考え方が明らかに見て

取れる。清沢は、一般的に彼が最晩年になってようやく到達したと考えられている思想に、実際にはかなり早く到達していたと言うことができるであろう。結論を先取りして言うならば、最晩年の彼は、すでに到達していた思想的立場を放棄したのでも、思想上大きな展開を経験したのでもなく、それを表現する際の重心の置き方を変更したのだと言うべきであろう。

四・三 「道徳」という語の三つの用法

ところで、本稿三・二において示したように、後期清沢のテキスト、とりわけ一九〇〇(明治三三)年以降のテキストには、宗教と道徳とを、そして宗教家と道徳家との役割を峻別すべしという主張が多く現われていたが、そこで語られている「道徳」は、前期以来清沢が論じてきた「真正の道徳」、宗教によって裏打ちされた道徳とは明らかに異なったものであった。それは「良心」といった現象を含まず、外面的な對他関係に限定されるものであると述べられ、「法律」と並んで統治に当たる人間が構成するものであるともされていた。

つまり、ここで語られる「道徳」は、イデオロギーとしての道徳、当時のいわゆる世俗道徳にほかならない。すでに言及したように、当時、宗教界は宗教が(世俗)道徳的でなければならぬという圧力を強く受けていた。つまり、宗教は為政者によって整えられつつあった儒教的・国家主義的な国民道徳に妥協すべきである、そのような世俗道徳を受け入れ、それとの調和を図るべきであるという強い圧力を受けていた。当時の真宗教団の「真俗二諦双翼両輪説」もそれとの妥協の産物であったであろう。したがって清沢が、「宗教」が「道徳」とは異なる地平を有することを主張して、こうしたイデオロギー道徳ないし世

俗道徳を唱道する道徳家の議論から宗教を擁護しようとしたのは当然であったと言える。すでに見たように「宗教と文明」や「時世と宗教」、「法律、道徳、宗教」、「精神主義（明治三十五年講話）」などが、まさにそのような文脈において「道徳」を論じていると見てよいであろう。そして、これらの論攷の主張は、教団の「真俗二諦双翼両輪説」の「ダブルスタンダード」と表面上一見類似していることも確かであろう。

しかしながら、この時期の清沢はもう一方で「道徳」という語を別の文脈でも語っており、その際には、「道徳」はむしろ「法律」と対照的に、「対自的」でもあり、内的（内面的）事象であると述べ、「真正の道徳」を引き続き問題にしていると言える。上述の論攷「万物一体」における叙述や（四二）道徳と法律」における「外形は美にして内心醜なる者あり、内心美にして外形醜なる者あり、彼は法律上の正人にして道徳上の罪人なり、此は道徳上の正人にして法律上の罪人なり」（全集第七巻、二四五頁）といった叙述や、一九〇一（明治三四）年二月一五日発行の『精神界』第一巻第二号「講話」欄所載の論攷「公徳問題の基礎」⁵⁰における「苦痛の道徳を排斥して、歡喜の道徳を實行せんとするものである。吾人は此が真正の道徳でありて、彼の苦痛の道徳は真正の道徳に入るの門であると思ふ」（全集第六巻、一七頁）といった叙述などは明らかにその例である。

同様のことは、一九〇二（明治三五）年八月一〇日発行の『精神界』第二巻第八号所載の論攷「天職及聖職」⁵²以降の諸論攷についても言いうる。論攷「公徳問題の基礎」においても「真正の道徳」は「歡喜の道徳」と呼ばれ、それに至る前段階として「苦痛の道徳」が語られているが、「天職及聖職」にあつては、「天職」がこの「苦痛の道徳」に、そして「他力信仰の導による行為」（全集第六巻、一二〇頁）である「聖職」が「歡喜の道徳」、すなわち「真正の道徳」にほかならない。一九〇二（明治三五）年九月一〇日発行の『精神界』第二巻第九号所載の論攷「倫理以上の安慰」⁵³や、一九〇三（明治三六）年一月一〇日

行の『精神界』第三巻第一号所載の論攷「倫理以上の根拠」⁵⁴においても、倫理・道徳が倫理・道徳以上のもの、つまり宗教に基礎づけられることで真の倫理・道徳たりうることを論じていると言いうる。これらの論攷には「真正の道徳」という表現こそ出てこないが、「倫理の実行が、絶対無限即ち倫理以上の根拠の上に立たねばなら」（全集第六巻、一三三頁）ず、そうなれば「其道義の実行は、円満無礙の大自在を得る」（全集第六巻、一三四頁）と述べられているところから、これが「歎喜の道徳」「真正の道徳」に相当するものであると考えて間違いない。

ただし、「苦痛の道徳」の段階の道徳は、清沢が宗教と峻別しようとしている世俗道徳と同じものではない。「苦痛」は内面からの真摯な取り組みを待って始めて可能だからである。この位相こそを、「宗教的道徳（俗諦）」と普通道徳との交渉」において清沢は「宗教的道徳（俗諦）」と呼んだと見てよからう。これは「宗教的道徳」と呼ばれているが、前期以来清沢が語ってきた宗教に基礎づけられる「真正の道徳」とも必ずしも全面的に一致しない。それゆえ、「宗教的道徳（俗諦）」と普通道徳との交渉」という論攷を読む際には注意が必要である。ここで「宗教的道徳」と呼ばれているものは、前期以来清沢が「真正の道徳」「歎喜の道徳」と呼んできた還相の利他行としての本来の宗教的道徳そのものではなく、むしろ往相の信心獲得の一側面を語っているからである。「此開悟が即ち俗諦の教の要点であるのである」（全集第六巻、一五六頁）という言葉は、このことを明確に示している。

このように、「宗教的道徳（俗諦）」と普通道徳との交渉」「精神主義（明治三十五年講話）」「我信念」などの最晩年に執筆された諸論攷には、「真正の道徳」、還相の利他行の側面に關する叙述がほとんど見られない。彼が述べるのもっぱら世俗道徳（「普通道徳」）か、あるいは「宗教的道徳（俗諦）」（「苦痛の道徳」）のいずれかについてである。しかしながら、それは、それ以前から清沢の思想にあった還相の利

他行としての「真正の道德」という理解が否定されたり、捨てられたりしたということを決して意味してはいない。それはただ、清沢が自ら到達した思想のどの側面を強調したか、あるいは、二重性の境地、有限即無限の境地において、そのいずれの立場に重心を置いて宗教と道德を語ったかという点で、最晩年に変化があったというにすぎないであろう。⁶⁵

おわりに

最後に、第四節において述べたことを再度まとめておきたい。晩年の清沢は、「自力無功」の自覚の深まりとともに、「真正の道德」における実践ないし還相の利他行が他力の行にはかならないという側面を強調するに至り、それが有限の《無責任》という表現に繋がった。そして、これについて多くの研究者が、清沢は厳しい責任意識あるいは過剰な責任意識から、具体的な行為場面において突然一挙に一切無責任の立場に転換してしまうと述べて、これを危険視し、批判するのであるが、その場合それが同時に《全責任主義》の立場と相即するものであることが忘れ去られている。それはまた、完全な客観的善悪判断を有限に求めることはできないという事実を厳粛に受け止める清沢の謙虚さを不当にも評価しておらず、無限の働が具体的な「自力無功」の有限の働きを通してしか実現しないこと、そして往相の信心獲得が還相の利他行と相即することへの注意をも怠っているように思われる。有限が有限でありつつ無限の救済の行を行わずという還相の利他行の二重性を清沢が「真正の道德」として語っているのだとすれば、真諦に案内する俗諦（これを清沢は上記の論攷において「宗教的道德」と呼んでいるのであるが）は、それと相即する往相の一側面でしかない。清沢の俗諦理解を中心に据えて、彼が主観的な信仰に閉じ籠もり、結

果的に無制限の現状肯定、道徳的なアナキズムとでもいったものに陥ったと批判する研究者たちは、この側面、つまり往相に関する論述のみを見て、それを清沢の全体像だと判断していると言うことができるであろう。

しかしながら、清沢にとつての「真正の道徳」は、まさに還相の利他行の方にこそある。いかなる世俗道徳であれ、また真宗の俗諦（「宗教的道徳」）であれ、それを完全に遵守することは決してできない。それゆえ、徹底的にそれを遵守しようと真剣に願ひ、試みる者は挫折せざるをえない。世俗の道徳は挫折を運命づけられている。逆に言えば、この挫折を運命づけられている道徳自体が、そして、その運命を突き詰めることなく、その道徳のなかでいわば「善人」として生きること自体が、宗教の見地からすると「悪」にはかならない。この世界を「善人」として生きる人間は「悪人」である。したがって、世俗道徳はひとたび否定されなければならぬ。清沢は、宗教者は宗教の本分を尽くすために宗教的効果をねらつて宗教を語るのであって、道徳の破壊を意図しているわけではないと言ひ、「其が為に道徳が破壊されるれば其は道徳が自ら壊れるのである」（全集第六卷、一五七頁⁵⁷）、つまり、そのような道徳であれば、壊れても仕方がない、壊れてしまつても構わないと考えているが、これもまさに上述のことを述べたものと理解すべきであろう。自力の自我に善悪の標準など確定しうるはずがない。そのような自力の自我が織り成す世俗社会の通常の道徳と宗教とは別の領域の事柄である。道徳家は道徳のことを、宗教家は宗教のことを説けばよいと、晩年の清沢が述べるとき、それは教団の真俗二諦「双翼両輪論」の立場と表面上同じことを説いているように見えるとしても、実際にはそうではない。清沢は、むしろ、世俗の道徳が宗教と並行して、宗教から独立してそれだけで成り立ちうると考えてはいない。これに甘んじて生きる人は、真に倫理的、道徳的ではない。つまり、やはりこれは「真正の道徳」ではない。その遵守をめぐる苦痛・煩悶

を経て、無限に触れて、無限の善を己の善とする還相の利他行という「真正の道德」に転換するのでなければならぬのである。清沢は先に引いた論攷において、真宗俗諦の教えを「宗教的道德」と呼び、世俗の道德を「普通道德」と呼んでいたが、厳密には、真宗俗諦は《普通道德・世俗道德の宗教的使用ないしは宗教的意義》とも呼ぶべきものであって（これがいくつかの論攷では「苦痛の道德」と呼ばれていた）、還相の利他行こそが彼本来の《宗教的道德》、「真正の道德」にほかならないと言うべきである。

それでもなお、道德と宗教とを峻別するこの議論が結果的に世俗的な国民道德、イデオロギー道德に「道德」として通用する認可を与えることになったのではないかという批判を、清沢は完全に退けることができないかもしれない。《道德家は道德家の、宗教家は宗教家の分を守ること、それぞれ社会に貢献できる》という語り方は、世俗道德に対する直接的な批判を避けたものであると言わざるをえない。清沢は世俗的な国民道德から宗教の独自の地平を単に守るだけではなく、その宗教に基礎づけられた「真正の道德」、宗教的道德を真っ向から積極的に主張することによって、流布されていた世俗的国民道德の怪しさや不十分さを適切に批判することができなかったの⁵⁸であろうか。

しかしながら、この点については、清沢の「真正の道德」、無限に対する報恩の行としての道德、《宗教的道德》といったものが実際のところ具体的にはどのように展開されたのかということ明らかにした上で判断すべきことのように思われる。

実際、清沢自身が特に「有限無限録」においては「公」ないし「公共」に関する自身の思考の記録を多く残しているし、一九〇〇（明治三三）年一月から一九〇二（明治三五）年六月までの間、真宗大学同窓会の機関誌である『無尽灯』や、同じく一九〇〇（明治三三）年五月から一九〇三（明治三六）年四月までの間、『政教時報』に掲載された諸論説には、彼の考える「仏教の信仰に基く独自の人間観と倫理」「信

仰が展開する倫理」が「青年の人間形成の不可欠の規範として」語られていると言われる⁽⁸⁹⁾。また、それに基づき、「有限無限録」の時期からの諸論攷において清沢が社会倫理の端緒を開いているという指摘が、阿満や安富らの研究者によって為されている⁽⁹⁰⁾。さらに今村は、清沢が「真正の道徳」たる「目覚めの倫理」を十分展開しなかったと考えて、清沢が展開すべきであった「目覚めの倫理」を現代の視点で自ら再構成しようと試みている⁽⁹¹⁾。そこで、上述のような清沢批判を行う前に、まず、これらのことを考慮し、清沢自身による上記の諸テキストを十分検討してみる必要がある。そして、これらのテキストに表われている思想が前期以来の清沢の「真正の道徳」(今村が「目覚めの倫理」と呼ぶ)の具体相ないし清沢自身によるその展開として適切なものと見なしか、またいかなる価値を有するものであるか、まず考察してみなければなるまい。しかしながら、これについてはさらに今後の課題としたい。

注

- (1) 藤田正勝「解説」(清沢満之(著)、藤田正勝(訳)『現代語訳 わが信念』法蔵館、二〇〇五年、一九七―二二二頁所収)二〇七頁を参照。藤田は、『精神界』の「講話」欄に掲載された清沢の諸論攷について「道徳と宗教の問題が強く意識されている」と述べているが、このことは前期の清沢についても当てはまるであろう。なお、清沢のテキストを見る限り、彼が「道徳」と「倫理」という二つの語を意識的に使い分けていた形跡はない。それゆえ本稿においても、これら二つの語を使い分けることはしない。

- (2) たとえば、安富信哉『清沢満之と個の思想』法蔵館、一九九九年、二三三頁、脇本平也『評伝 清沢

満之』法藏館、一九八二年、一三三—一三七頁などを参照。

- (3) 安富によると、これは佐々木月樵による命名である。安富信哉「明治中期の真俗二諦論と清沢満之」
 〈大谷大学真宗学会(編)『親鸞教学』第六二号、一九九三年九月、一一—一七頁所収〉三頁、同『清沢満之と個の思想』八二—八三頁を参照。安富も指摘するとおり、これは、清沢最晩年の論攷「宗教的
 道徳(俗諦)と普通道徳との交渉」(一九〇三(明治三六)年五月一〇日『精神界』第三卷第五号所
 載、全集第六卷、一四八—一五八頁所収)の立場を呼んだものである。「未だ真諦の信心獲得は出来ず
 とも、兎も角倫理道徳として真宗の俗諦の実行を勉むる様な場合に、其が終に真諦の信心を獲得せし
 むる案内となるのである」(全集第六卷、一五四頁)という清沢自身の言葉を見るならば、この命名は
 妥当と言えよう。しかし、清沢自身が真諦の信心獲得後に俗諦がなお有する意義や働きの重要性をむ
 しろ強調している点を考慮するならば、「案内」の意味を、信心獲得の後にも俗諦がその実行しがたさ
 の自覚によって「弥真諦の信心の有難味を感じる」(全集第六卷、一五四頁)ように導くというところ
 まで拡張して理解すべきかもしれない。本稿では、清沢の最晩年のこの立場を表現するのに、この言
 葉を用いることにする。なお、本稿において清沢満之のテキストを指示・引用する場合、清沢満之全
 集(大谷大学編集、全九卷、岩波書店、二〇〇二年一月—二〇〇三年七月)によることとし、この
 全集の巻数と頁数とを割注にして当該箇所後に挿入する。引用に際して、清沢自身によって原文に
 付された圈点やルビなどはすべて外す。したがって清沢からの引用文中にある圈点による強調はすべ
 て引用者によるものである。また以下、本稿において「全集」とのみ記す場合、それはこの岩波版清
 沢満之全集を指すものとする。

- (4) 「双翼向輪説」については、安富信哉「明治中期の真俗二諦論と清沢満之」、同『清沢満之と個の思

想』七四―八三頁、守屋友江「近代日本における仏教の自己変革——清沢満之の教団改革——」〈日本宗教学会(編)『宗教研究』第三二〇号、一九九六年十二月、七一―九三頁所収〉などを参照。なお、これと前期清沢の思想との関係については、拙稿「前期清沢満之における宗教と道徳」へ『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第五号、二〇〇五年三月、六三―九八頁所収〉において論じた。

(5) 当初井上によって俎上にあげられたのはキリスト教であったが、一九〇二(明治三五)年に出版された『倫理と宗教との関係』は、この問題がキリスト教のみならず仏教をも含む宗教の根幹に関わるものであることを多くの仏教者にも明らかにしたと思われる。鈴木範久は、この論争が人々に宗教について考える機縁を与えることとなり、これによって宗教が「維新の鬼っ子的位置に押しやられていた存在から、しだいに、そのあるべき姿の回復をみせてきた」のであり、同時に「これによって、宗教を研究する機関と、研究する人々が、やがて生ずる地ならしができた」と述べているが、清沢の思索に対しても何らかの影響を与えたであろうと思われる。鈴木範久『明治宗教思潮の研究——宗教学事始め——』東京大学出版会、一九七九年、九一―二〇〇頁参照。

(6) 本稿では、結核発病とそのため余儀なくされた療養生活を機縁として一八九四(明治二五)年ないしは一八九五(明治二六)年頃に生じた清沢自らが記している回心体験を軸にして、それ以前を「前期」、それ以後を「後期」とする。したがって、本稿で「前期」「後期」というのは単にその時間上の前後だけを指しており、その間で決定的な思想上の展開があったというような思想内容に関する区別を含意していない。なお、宗教と道徳との関係に関する「前期」清沢の思想については、すでに本稿注4において述べたように、特に当時の真宗教団が流布していた「真俗二諦双翼両輪説」との関係を中心に拙稿「前期清沢満之における宗教と道徳」において本稿筆者の分析と見解を示したので、

これを参照されたい。

- (7) 詳細については前掲の拙論を参照されたい。
- (8) 全集第一卷、三—三四頁所収。
- (9) 全集第三卷、二六四—二六七頁所収。
- (10) 全集第七卷、三六八—三七七頁所収。
- (11) 全集第一卷、三七六—四〇八頁所収。
- (12) 全集第一卷、五一—一〇七頁所収。
- (13) 全集第一卷、一六一—一九九頁所収。
- (14) なお、この論点は、「〔教学問題〕」(一八九三(明治二六)年頃から一八九五(明治二八)年頃に記されたノートの記述、全集第二卷、二三八—二四四頁所収)においても次のような形で現われている。「所謂道義トハ人生ノ究竟目的ヲ提起シテ吾人ノ依テ履践スヘキ標準ヲ示スニアリ 既ニ標準アレハ之ヲ各般ノ事情ニ応用シテ徳育ノ体系ヲ建立スルヲ得ベシ 而シテ世間ノ説ニ於テハ功利ヲ標準トスルアリ 道心ヲ標準トスルアリ 神勅ヲ標準スルアリ 仏者ハ将ニ安心立命ヲ以テ標準トセサルヘカサルカ如シ「中略」将シテ然ルヤ否ヤ 要スルニ標準ヲ確定シテ徳育ノ体系ヲ開説スルハ吾人今日ノ最急務トスル所ナリ」(全集第二卷、二四一頁)。
- (15) 全集第七卷、三七四—三八〇頁所収。
- (16) この文に先立って、「真諦は俗諦と共に弥厚く俗諦は真諦より流出」すると述べられているが、ここで「流出」と言われている事態を、佐々木月樵が赤松連城に帰している「俗諦流出説」に関連づけるべきではあるまい。なぜなら、まず、靈山勝海によると、この「俗諦流出説」は佐々木による「論評

的命名」でしかなく、赤松自身もこの語を用いていないからである。靈山勝海「真俗二諦論の再検討（承前）——流出説の再生——」（京都女子大学人文学会（編）『人文論叢』第二三号、一九七四年一月、一七九—一九二頁所収）一七九頁を参照。さらに、後述するが、信心獲得しても道德的実践が自ずからないうるようなものではないことは、この時期の清沢にも明らかであった。それゆえ、ここでの「流出」も往相の信心獲得が還相の利他行と表裏一体であるという宗教の論理を表現するものとするべきであろう。なお、このような宗教の論理の基本を清沢がすでに『宗教哲学骸骨』において捉えていたことについては、前掲の拙稿「前期清沢満之における宗教と道德」八四—八五頁において論じた。

(17) 寺川俊昭「道理心と宗教的信念——清沢における哲学と宗教——」（親鸞仏教センター（編）『現代と親鸞』第六号、二〇〇四年九月、一〇一—一四八頁所収、講演の記録であり、一二八頁の途中以降はその際の質疑応答の記録）一四一頁（質疑応答の部分）。

(18) 全集第二卷、一六六—一八二頁所収。

(19) (一)はそのなかの言葉が原文では該当する行のうえに書き加えられていることを示す。以下同様。なお、一九〇〇（明治三三）年六月発行の『仏教講話集』所載の「破邪顕正談」（全集第二卷、三七二—三八七頁所収）三七九頁を参照。本稿本文中に引用したテキストはこの論攷の原稿であり、対応する叙述が見られる。

(20) 全集第六卷、二七九—二八二頁所収。

(21) この論攷において、「若し此心〔至誠の心〕なくして、唯形式的に道德の外装を装ふものは、具体裁如何に礼儀に合し作法に順すと雖とも、決して真の道德的行為と云ふへからざるなり」（全集第六卷、

二七九頁)と述べてられているところなどからして、この「至誠」を中心とする道徳と宗教との関係に関する議論は、「良心」の概念を中心にして、「道徳」が内的(内面的)な事柄として「宗教」と共通し、その点で単に外的(外面的)な規範である「法律」と対立することを論じる議論(たとえば、「(四二)道徳と法律」へ一九〇一(明治三四)年一月二五日発行の『無尽灯』第六卷第一号所載、全集第七卷、二四五頁所収)における論述など)にも通じていると見てよいように思われる。これについては後述する。ただし、「至誠」の概念に関する考察は今後の課題とせざるをえない。

(22) 全集第二卷、一三三―一三七頁所収。「八月十八日」、「八月十九日」の日付が付されている。

(23) 原文は「タル」となっているが、全集編集者の注に従ってこのように読む。全集第二卷、三九九頁参照。

(24) 「」は原文における改行箇所。以下同様。

(25) 全集第六卷、二二三―二三四頁所収。

(26) 全集第二卷、三二二―三二八頁所収。

(27) 全集第六卷、一九二―二〇五頁所収。

(28) なお、このように宗教的な「標準確定」を道徳に適用する考え方は、この時期ほかにも「病床雑誌」[第一号]に収められている一八九八(明治三一)年一月一四日金曜日の手記における叙述などにも見ることができる。全集第八卷、一六七頁参照。

(29) 全集第六卷、二一一―二一五頁所収。

(30) 全集第二卷、一三三頁所収。

(31) 宗教的な信心獲得が無限に対する報恩の行としての道徳の重要性の自覚をもたらすという同様の議

論は、すでに言及した論攷「宗教と道徳との相関」の次のような叙述にもはっきり見て取ることができ、「吾人が根本たる宗教的安立を獲得せば、其必然的結果として、他人に対する道徳的云為の最も重要なことを覚知するに至るを見る、故によしや或一種の人物は、自己の安立のみの為に、直接に宗教的要求を起すことあるも、其人物が真に宗教的見地に達入「原文は「達人」とあるが、全集編集者の注に従ってこのように読む。全集第六卷、三七八頁を参照」せば、必ずや、道徳の厳守せざるべからざることを覚知すべきなり、此点より之を云へば、道徳の重要なことを覚知せざるものは、未だ宗教的見地に達入せざるものなりと断言し得べきなり、然れども、道徳の厳守せざるべからざることを覚知すると、能く道徳を實踐し得ること、は、自ら別件なるが故に、宗教に達入せるものは必ず能く道徳を實踐し得べしと云ふべからざるなり、是れ吾人の道徳宗教相関の終に一言を要する所の問題なり」（全集第六卷、一三三頁）。ところで、稲葉秀賢はこの点を踏まえて、「宗教と道徳との相関」における清沢の立場には、「制裁」の觀念を通して道徳に宗教的基礎を見る先の論攷「道徳ト宗教」における理解を踏まえつつも、さらにそこからの「大きな思想的展開」が見られると論じている。稲葉によれば、「道徳ト宗教」では制裁という観点から道徳の成立のためには宗教の確立が必要であるということの指摘に基づいて《道徳から宗教へ》という一方的な視点のみが現われていたのに対して、「宗教と道徳との相関」には、これに加えて宗教の信を得た者は、道徳的実践を必ずしも実行できないとしても、その実践が必要なことを自覚するのであり、この自覚を欠く者はまだ宗教に到達していないと言いうるといふ清沢の主張に基づいて、《宗教から道徳へ》という逆方向の視点もまた同時に提示されており、これによって宗教と道徳との双方向的な関わりが明らかにされている。また稲葉は、この思想が熟して、「宗教的道徳（俗諦）と普通道徳との交渉」といふ清沢最晩年の論攷に発展したと主張

している。稲葉秀賢「清沢先生の真俗二諦論」〈大谷大学真宗学会(編)『親鸞教学』第三号、一九六三年、一四―二五頁所収〉二〇―二二頁を参照。なお岩波版全集が(それゆえ本稿も)「道徳ト宗教」および「宗教と道徳との相関」と表記している論攷を、稲葉はそれぞれ「道徳と宗教」「宗教と倫理との相関」と表記している。また全集および本稿が「宗教と道徳との相関」としているこの論攷は、今村仁司(編訳)『現代語訳 清沢満之語録』〈岩波書店、二〇〇一年〉には「宗教と倫理の相関」〈同書、一七九―一九六頁所収〉として収録されている。稲葉による二つの方向の区別の指摘は適切であり重要でもあるが、『宗教から道徳へ』という方向が上記の二論攷のうち「宗教と道徳との相関」においてはじめて現われたと言いうるかどうかは疑わしい。なぜなら、「道徳ト宗教」はさほど長くない手記であるし、ここで「道徳ト宗教」というテーマに関する当時の清沢の思想のすべてが盛り込まれていると想定することはできないであろうからである。さらに同じ「有限無限録」に含まれ、したがってほぼ同じ時期に記されたと考えられる手記「(五) 智仁勇」〈全集第二卷、一〇四頁所収〉にも、「我無限ヲ信知シテ(智) 茲ニ道義ナルモノ(仁) ヲ認知シ得タリ」(全集第二卷、一〇四頁)という叙述があり、「宗教と道徳との相関」に現われていたのと同じ『宗教から道徳へ』の方向の議論の展開を示唆しているからである。

(32) 全集第六卷、一一―一四頁所収。

(33) 全集第六卷、六三―六六頁所収。

(34) 全集第七卷、二六三頁所収。

(35) 全集第七卷、二六四頁所収。また、「実際の行為上に於ても、精神主義は決して客観的に善悪邪正等を認定しませぬ」(「精神主義(明治三十四年講話)」へ一九〇一(明治三四)年七月六日から四日間開

西仏教青年会第一〇回夏期講習会で行われた講話、同年一月二〇日発行『仏教講話集』（関西仏教青年会）所載、全集第六卷、二九四―三〇四頁所収）二九七頁）といった言葉も参照。

(36) 全集第七卷、二六四頁所収。

(37) たとえば、「善悪の思念によれる修養」(一九〇一(明治三四)年二月一日『精神界』第一卷第一二号所載、全集第六卷、八〇―八三頁所収)には、以下のように、自己に対する善悪の判断が自家修養における進歩をもたらすという考え方が述べられている。「私共の善悪の判断は、私共が私共自身を覚知する為に最も切実なる要件である。私共が此世に処して、其真価を知り、其天職を尽すの根本は、私共が私共自身を覚知するにあるのである」(全集第六卷、八一頁)。「私共が自己の行動云為に對する善悪の判断が、切なれば切なる丈け夫れ丈け、私共は自家修養の道に進歩することである、「中略」此は倫理道德の事に忠実なる人の常に実験する所のことにして、決して口舌の理論家や世道に忠実ならざるもの知る所ではない」(全集第六卷、八二―八三頁)。

(38) 全集第六卷、一六〇―一六四頁所収。

(39) 全集第二卷、三八八―三九六頁所収。

(40) 全集第七卷、二五〇頁所収。

(41) 全集第六卷、二九〇―二九三頁所収。

(42) 全集第六卷、一六五―一七一頁所収。

(43) たとえば、安富信哉『清沢満之と個の思想』二二三頁、二三五―二三六頁などを参照。

(44) ごく最近では、たとえば、末木文美士「内面への沈潜——清沢満之」(同『明治思想家論——近代日本の思想・再考I』トランスビュー、二〇〇四年、第五章)一三四―一三五頁、同「内への沈潜は

他者へ向かいうるか」〈同『近代日本と仏教——近代日本の思想・再考Ⅱ』トランスビュー、二〇〇四年、第二章〉三六一—三七頁、今村仁司、末木文美士「〈対談〉清沢満之と仏教の今日的再生」へ『思想』第九六七号、岩波書店、二〇〇四年一月、一二八—一四六頁所収〉一三六頁における末木の発言など。

(45) 今村仁司『清沢満之と哲学』岩波書店、二〇〇四年、一三八—一三九頁、同『清沢満之の思想』人文書院、二〇〇三年、二八頁、九九—一〇〇頁などを参照。

(46) 全集第七卷、二九六—二九九頁所収。

(47) 全集第七卷、一三九—一四四頁所収。

(48) 全集第二卷、一二六—一二七頁所収。

(49) 全集第六卷、二五—二八頁所収。

(50) 全集第八卷、三三七—三九〇頁所収。

(51) 全集第六卷、一五—一八頁所収。

(52) 全集第六卷、一一八—一二〇頁所収。

(53) 全集第六卷、一二一—一二四頁所収。

(54) 全集第六卷、一三二—一三四頁所収。

(55) 晩年の清沢の言説が往相の方面に傾きがちであったこと、しかしまたそれにもかかわらず還相の方面が重要な位置を占めるものであったことについては、阿満もまた指摘している。阿満利磨「清沢満之と高木顕明——仏教者の社会倫理——」〈藤田正勝・安富信哉(編)『清沢満之——その人と思想——』法蔵館、二〇〇二年、一三九—一五二頁所収〉一四七—一四八頁を参照。

- (56) 久木は清沢批判の傾向をまとめて「清沢は「主観的信仰」に自閉して現実批判の契機を喪失したとして批判される」と記す。久木幸男『検証 清沢満之の批判』法藏館、一九九五年、ii頁を参照。脇本もまた同様のまとめ方をしている。脇本平也「近代仏教とキリスト教——仏教の近代化を押し進めた清沢満之の思想——」〈『創造の世界』小学館、一九九七年、第一〇四号、四八―五五頁所収〉五四頁を参照。たとえば、次のような研究者の研究をあげることができるであろう。田村芳郎「天皇制への明治仏教の対応」〈戸頌重基(編)『天皇制と日本宗教』伝統と現代社、一九七三年、一五八―一七六頁所収〉一七五頁。安丸良夫「天皇制下の民衆と宗教」〈『岩波講座 日本歴史16』岩波書店、一九七六年、三二―三五八頁所収〉三四四―三四五頁。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、二〇〇三年七月、四―六頁所収〉五一―六頁。末木文美士「『精神界』と日露戦争」〈『清沢満之全集 月報5』岩波書店、二〇〇三年三月、一―三頁所収〉二頁。同「内面への沈潜——清沢満之」〈同『明治思想家論——近代日本の思想・再考I』第五章〉一二六頁、一三四―一三七頁。同「日本の近代はなぜ仏教を必要としたか」〈同『近代日本と仏教——近代日本の思想・再考II』第一章〉一五頁。同「内への沈潜は他者へ向かいうるか」〈同『近代日本と仏教——近代日本の思想・再考II』第二章〉三五―三七頁、四六―四八頁。同「《書評》 仏教の非神話化とそのゆくえ——今村仁司『清沢満之と哲学』をめぐる——」〈『思想』第九六七号、岩波書店、二〇〇四年一月、一一三―一二七頁所収〉一二二―一二三頁。

(57) 清沢はこの言葉に続けて次のように述べている。「しかしながら此の如き漫然たる議論は果して実際に適當するのであるかどうか」(全集第六卷、一五七頁)。清沢からすれば、宗教者の教えによって「破壊」されるという「道德」は「真正の道德」ではなく、むしろ宗教者の教えに基づく「真正の道德」

が、「破壊」された「道徳」に代わって機能するはずであるから、清沢はこの言葉をもって、「道徳」の内実と根源を究めない「漫然たる議論」の妥当性を否定していると言えよう。

(58) しかしながら、この時代、このような世俗道徳を正面から批判することが極めて危険であったことを忘れるべきではないであろう。久木は特に徴兵拒否の思想に関してこのことを指摘し、注意を促している。久木幸男『検証 清沢満之批判』一一二—一一三頁を参照。

(59) 寺川俊昭「解説」〈全集第七巻、四一一—四一八頁所収〉四一八頁を参照。

(60) たとえば、安富信哉「清沢満之の公共思想」〈真宗連合学会(編)『真宗研究』第四八巻、二〇〇四年、二八九—三〇三頁所収〉、久木幸男「清沢満之の公共観」〈日本印度学仏教学会(編)『印度学仏教学研究』第四五巻第二号、一九九七年、六一五—六二〇頁所収〉、阿満利磨「清沢満之と高木顕明——仏教者の社会倫理——」、同「真宗の社会倫理——清沢満之と高木顕明を貫くもの——」〈同『社会をつくる仏教——エンゲイジド・ブッディズム——』人文書院、二〇〇三年、二六一—四七頁所収〉など。

(61) 今村仁司『清沢満之の思想』、特に一三一—二六二頁、二〇三—二三八頁を参照。

(本研究所客員研究員・筑波大学大学院人文社会科学研究所助教)