

第一部門 〈哲学・思想に関する論文〉 入選論文

「清沢満之における至誠心と道徳」

鈴木朋子

〔梗概〕

浄土真宗の仏教者である清沢満之（一八六三—一九〇三）の思想において、誠の極みである至誠心は、信仰においても道德においても、重要な概念として位置づけられている。しかし、至誠心とはいかなるものがあり、なぜ重要とされているのかについては、これまで十分な検討がなされてこなかった。そこで本稿では、浄土真宗の開祖とされる親鸞における真実心についての検討を踏まえ、以下の点を明らかにした。

清沢において自己とは、各々区別を持つ一個の有限というすがたを表としながらも、その裏には、阿弥陀仏という無限なる存在の内に、あらゆるものとの区別を超えて包摂されているという、もう一つのすがたを持つていると考えられている。後者のすがたにおいて、他者と区別された自己の心は、あらゆるものとの区別を超えた阿弥陀仏の真実心に取って代わられており、その真実心が至誠心となって現れるのである。

清沢は、この至誠心に基づく道德を、目指すべき「真正の道德」であると主張する。しかし、我々はあくまで前者としてのすがたを表として生きているゆえ、他者と区別を持った心によって行為することしかできず、「真正の道德」に挫折することになる。至誠心を持たずになされる道德は、自己の独断によって善とみなされたものを、他者へ与えてあげているという傲慢さを持ち、さらに、そのような行為さえも、すべての他者へ無差別平等に行われることはない。

このように、至誠心に基づくことのない道德は、エゴイズムに陥ってしまうということを、我々は「真正の道德」に挫折することで知らしめられる。人間は、エゴイズムを離れることができないとしても、それを自覚し反省することはできるのだ。正義を振りかざし、善という名のもとになされる行為が、エゴイズムを孕んでいることを自覚し、反省することの必要性を、清沢は訴えているのである。

はじめに

誠の一字を目にすると、新撰組を思い浮かべる日本人は少なくないだろう。近藤勇（一八三四—一八六八）を始めとする面々が、徳川幕府に對する私心なくいつわりのない真実の心である誠を旗印に掲げ、反幕府勢力の弾圧に従事したことは、よく知られたところである。

本稿でとりあげる清沢満之（一八六三—一九〇三）は、この新撰組結成の年に生まれ、浄土真宗の仏教者として、宗教哲学者として、活躍した人物である。その弟子である暁鳥敏（一八七七—一九五四）によると、「先生が尤も好まれし文字を求むれば、それ誠の一字か。而して先生の歴史は、この誠の一字にて貫かれたりといふも愚ながらんか」⁽¹⁾と述べられており、清沢の生涯もまた、誠であろうとする志に貫かれていたことがうかがえる⁽²⁾。それは、「信力院釈現誠」という清沢の法名にも、よく表れている。

ところで、浄土真宗では、阿弥陀仏へ對する至誠心を、極樂浄土へ往生するために必要な心の一つとしているが、清沢はこの至誠心を、道德の根本としても位置づけている。つまり、清沢において、誠の極みである至誠心とは、信仰の対象である阿弥陀仏という絶対者へ向けられるものであると同時に、道德行為の対象である他人へ向けられるべきものとして、重視されているのである。

また、倫理学者の相良亨は、「『誠実』を否定する日本人はまずあるまい。他のことは、あるが如く、ないが如く曖昧であるが、この『誠実』だけは倫理として確固として日本人の心の中に生きつづけているようである」⁽³⁾と述べ、日本人は伝統的に誠を中心とする倫理観をもっている⁽⁴⁾と指摘している。

しかしながら、至誠という概念に主眼を置き、清沢の思想を考察するということは、これまで看過されてきた⁽⁴⁾。清沢において至誠とはいか

なるものなのか。至誠が信仰と道德の要とされているのはなぜか。本稿の目的は、従来見過ごされてきたこの二点を明らかにし、清沢における信仰と道德との関係について、新たな角度から再検討することにある。そして、現代の我々が、至誠を要とする清沢の道德観から、何を学ぶことができるのかを考えてみたい。

一 親鸞における三心釈

清沢における至誠心の検討に先立ち、本章では、彼が信仰した浄土真宗の開祖とされる親鸞による、真実の心、誠に対する見解について、確認しておく。浄土に関する代表的な經典には、『大無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の三つがあるが、このうち『大無量寿経』には、法蔵という名の菩薩⁽⁵⁾が四十八の誓願を立て、それらをすべて成就し阿弥陀仏という仏になった、という話が説かれている。これらの誓願のなかで、親鸞が最も重要とする第十八願は、次のような文言となっている。

設ひ我仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂して我が国に生れんと欲して、乃至十念せん、若し生れずば、正覺を取らじ。⁽⁶⁾

中国浄土教の大成者である善導は、この願における「乃至十念」という語を、わずか十回でも念仏を称えることであると捉えた。そして、このような解釈は、善導から日本浄土教の開祖である法然へ、そして法然を師とした親鸞へと継承されていった。したがって、親鸞は、この第十八願を「もしも、私が成仏したとき、あらゆるところにいる生きとし生ける者たちが、心を至して信じ、浄土に生まれたいと願い、わずか十回でも念仏を称えたとしよう。そのような者たちがみな、浄土に生まれることができるのならば、私は完全なる悟りを取るまい」と読んでいる

のである。

この願を含む四十八願は成就され、法蔵菩薩は阿弥陀仏となった。それゆえ、至心、信樂、欲生し、念仏を称える衆生は、樂に満ちた浄土に必ず往生できると確約されている。つまり、衆生が浄土に往生し、苦しみから救われることができるのは、誓願を成就した阿弥陀仏の力によるのであり、この力は本願力と呼ばれている。

では、親鸞において、第十八願に説かれている至心、信樂、欲生とは、どのようなものと考えられているのか。『尊号真像銘文』には、この点について次のように説明されている。

「十方衆生」といふは、十方のよろづの衆生といふ也。「至心信樂」といふは、至心は真実とまふすなり、真実とまふすは如来の御ちかひの真実なるを至心とまふすなり。煩惱具足の衆生はもとより真実の心なし、清淨の心なし、濁悪邪見のゆへなり。信樂といふは、如来の本願真実にましますを、ふたごころなくふかく信じてうたがはざれば、信樂とまふす也。この至心信樂は、すなわち十方の衆生をして、わが真実なる誓願を信樂すべしとすゝめたまへる御ちかひの至心信樂也、凡夫⁽⁷⁾自力のごころにはあらず。「欲生我国」といふは、他力の至心信樂のごころをもて安樂浄土にむまれむとおもへ也。⁽⁸⁾

ここでは、如来、すなわち阿弥陀仏の誓願が真実であることを至心という、と述べられている。誓願とは、すべての衆生を浄土に生まれさせ救いとりたいたいという阿弥陀仏の願いである。それが真実であるということとは、衆生の救済を願う阿弥陀仏の心が、真実であることを意味している。一方、煩惱⁽⁹⁾にまみれた我々衆生には、真実の心などないと、親鸞は述べている。

したがって、阿弥陀仏の誓願が真実であると、ふたごころなく深く信じ疑われない心である信樂も、衆生がみずから起こす心ではないということになる。ふたごころなく深く信じ疑われない心とは、言い換えれば、嘘偽りのない真実心である。しかし、阿弥陀仏には真実心があるものの、衆生は真実心を有していない。そこで親鸞は、阿弥陀仏から衆生に向けられた「信じよ」という勧めが信樂であると、解釈する。

このように、我々はみずからの力によって、心を至し、信じるのではない。我々は、衆生を救いたいと願い、「信じよ」と勧める阿弥陀仏の真実心を、ただ受け取るだけなのである。そして、この阿弥陀仏から差し向けられた真実心によって浄土に生まれようと思え、という阿弥陀仏から衆生への呼びかけが、欲生であるといわれている。親鸞は、この至心、信樂、欲生を「本願の三心」あるいは「三信」と呼んでいるが、それらは共に、衆生みずからの心ではなく、阿弥陀の心であると理解されていることがわかる。

では次に、『観無量寿経』で説かれている三心についての、親鸞による解釈をみてみよう。『観無量寿経』には、浄土に往生するために衆生が起こすべき三種の心について、次のように述べた文章があるが、この三心を『大無量寿経』の三信と比較し、どう理解するかということは、浄土教において一つの論点となっている。

若し衆生有りて、彼の国に生れんと願ぜん者は、三種の心を発してすなわち往生す。何等をか三とす。一には至誠心、二には深心、三には回向発願心なり。三心を具すれば、必ず彼の国に生ず。(10)

この文章をストレートに解すれば、みずから起こす至誠心、深心、回向発願心によって、衆生は浄土に往生できるということになる。善導は、『観無量寿経疏』の中でこの三心について解釈をほどこしており、親

鸞はそれを、主著『教行信証』の信巻に引用している。そのうち、至誠心について説明されている箇所の一部を、次に引いておく。

経に云く一は至誠心、至は真なり誠は実なり、一切衆生の身口意業(11)の所修の解行(12)、必ず真実心の中に作(な)したまひしを須(もち)いることを明むと欲ふ。外に賢善精進の相を現(あらわ)すことを得ざれ、内に虚(うそ)仮(13)を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端(14)にして、悪性侵め難し、事蛇蝎に同じ。(15)

『観無量寿経疏』の原文を見ると、傍線部分は、「作(な)す須(もち)き」「外に賢善精進の相を現(あらわ)じ内に虚仮を抱くことを得ざれ」と読むのが、通常である。しかし、それとは異なる読み方がなされている点に、親鸞の真実心に対する独自の見解が示唆されている。

まず、「作(な)す須(もち)き」の部分であるが、親鸞はここに「作(な)したまひし」という尊敬語を加え、さらに「須(もち)き」を「須(もち)いる」と読んでいる。尊敬語が付加されることにより、真実心のうちに解行をなすその主体は、衆生ではなく阿弥陀仏となり、衆生は阿弥陀仏のなされたところを用いるのだという意味になる。傍線を付した後半部分は、『観無量寿経疏』の読み方に順ずれば、表に善い相を現(あらわ)しても、内に虚仮、すなわち偽りを抱(かか)っていてはならない、という意味にとれる。しかし、親鸞は、内に偽りを抱(かか)っているのだから、表に善い相など現(あらわ)してはならない、と読んで

いる。親鸞があえてこのような読み方をしたのは、第十八願の解釈に表れているように、真実心の所在は如来にあり、衆生は偽りの心しか持たない存在であると、認識されているからであろう。みずからの持つ偽りの心によってなされる行為ではなく、阿弥陀仏の真実心によってなされたところを用いさせていただく、その行ないのみが、親鸞において善と呼

ぶことのできるものなのである。

親鸞はまた、『観無量寿経疏』の「皆真実なる須し。故に至誠心と名づく」という文章を、「皆真実を須いるが故に、至誠心と名づく」⁽¹⁶⁾と読んでいる。阿弥陀仏が真実心のうちになされたところを用いさせていた、とだけということとは、みずからの持つ偽りの心を離れ、阿弥陀仏の真実心を受け取ることにほかならない。したがって、その心は至誠心と名づけられるのである。

衆生は真実心を有していないという親鸞の認識に基づくならば、深心と回向発願心もまた、衆生みずから起こす心ではないということになる。深心とは、自分がみずからの力では浄土に往生することのできない罪悪深重の凡夫であり、阿弥陀仏の本願力に頼ることによってのみ往生が可能になるのだと、深く信じる心である。しかし、親鸞はこの心を、阿弥陀仏の真実心から発せられた「信じよ」という勧めを受け取ったものであると、理解する。

回向発願心は、通常、みずからの善業によって得た功德を差し向けることによって、浄土に往生したいと願う心であるとされる。しかし、親鸞によると、偽りの心しか持っていない衆生によってなされる行為は、善ということができないと考えられていた。善をなすことができないのであれば、浄土往生のために差し向ける功德を積むことはできない。したがって、我々に回向された本願力を信じ、その力によって往生したいと願う心が回向発願心であると、親鸞は述べている。それは、阿弥陀仏が真実心によって願った「生まれむとおもへ」という欲生を、衆生が受け取った心である。

以上のように、『観無量寿経』に説かれている至誠心、深信、回向発願心の三心は、共に阿弥陀仏の真実心が衆生に差し向けられたものであるとするのが、親鸞の考え方である。これら三心は、衆生が阿弥陀仏の真実心を受け取ったものであり、衆生の心が阿弥陀仏の心に取って代わら

れたものなのである。『観無量寿経』の三心は、表には衆生が起こす自力の心として説かれているが、実のところは阿弥陀仏によって回向された心であり、このことは陰に示されているのだと親鸞は捉える。我々はみな、煩惱にまみれた存在であり、その心に真実、誠などありはしないのだという親鸞の人間観が、このような見解となって表れているのである。

二 清沢の三心釈

続いて、親鸞の三心釈が、清沢においていかに受容されているのかという点を検討したい。清沢が記した「在床懺悔録」という論稿には、『大無量寿経』に説かれている至心、信楽、欲生に対する親鸞の解釈が、次のようにまとめられている。

三段の心は、皆共に有限の無限に対する真実心にして 毫末の虚妄不誠を容れざるの心なり。是れ則ち、念仏行者の弥陀に対する帰命の一心なり。夫れ唯帰命の心なり。知る可し。他力回向（授伝）の心なることを。夫れ唯他力回向の心なり。知る可し。凡夫虚妄の心にあらずして、徹底至誠の仏心なることを。（儒者をして云はしめば、一毫人欲の私を交へざる至公至誠の道心なりと云はん乎）⁽¹⁷⁾

清沢はまず、至心、信楽、欲生の主体を有限とし、その対象を無限であるという。続く文章から明らかのように、有限とは念仏行者であるところの衆生を指し、無限とは阿弥陀仏を意味している。つまり、至心、信楽、欲生は、衆生の阿弥陀仏に対する帰命心であり、それは真実心であると語られているのである。次に、その心は他力回向の心、すなわち他の力によって差し向けられた心であり、仏の心であるという。

ここに、「有限の無限に対する真実心」「念仏行者の弥陀に対する帰命

の一心」「他力回向（授伝）の心」「徹底至誠の仏心」は、一つに結ばれることになる。つまり、有限である衆生の、無限なる阿弥陀仏に対する至心、信樂、欲生という真実の帰命心は、阿弥陀仏の誠の極みである真実心が衆生に回向されたものであり、もとを正せば阿弥陀仏の心なのである。衆生のもつ虚妄の心が、阿弥陀仏の真実心に取って代わられたものが、至心、信樂、欲生なのである。一切衆生の往生を願う阿弥陀仏の誓願は、みずからの利益をいささかも求めることのない「徹底至誠の仏心」である。しかし、我々衆生は、そのような誠をもちあわせていないのである。

続いて、「在床懺悔録」から、親鸞における『観無量寿経』の至誠心、深心、回向発願心に対する解釈について述べられた箇所を、みてみよう。先に述べたように、『観無量寿経』の三心は、通常の読み方によれば、衆生みずから起こす心であるということになるが、親鸞はこれを、阿弥陀仏の真実心が衆生に差し向けられたものであると、捉えていた。このような親鸞の考え方を、清沢はいかに理解しているのだろうか。

乃ち第一の至心は、衆生（能）の仏（所）に対する至誠心なり。第二の信樂は、衆生（所）が仏（能）の大悲を信受する深信の心なり。（衆生は受者、仏は授者なるが故に、仏と衆生相能所たるなり）即ち正しく他力の信心獲得の地位なり。第三の欲生に至りては、信樂の其儘に弥陀の浄土（所）に往生せんと願する心（能）にして、他力回向の発願心なり。¹⁸⁾

この叙述によると、清沢は、(一)至心と至誠心、(二)信樂と深心、(三)欲生と回向発願心を、それぞれ同一のものと捉えていることがわかる。そして、(一)と(三)が、衆生という主体から仏および浄土に向けられる心であるのに対し、(二)は、仏という主体から衆生へ向けられた大悲を、衆生が

信受した心であると述べている。仏から衆生に向けられた大悲とは、苦しむ衆生を憐れみ救いたいと願う「徹底至誠の仏心」であり、真実の心、誠の極みそのものである。したがって、衆生が仏の大悲を信受するということは、仏の真実心をもらい受けるということに他ならない。

また、続く文章には、「第一の至心も、審考すれば蓋し、弥陀弘誓の成就によりて逆悪の我等が殊勝にも至心の誠を呈するに至りたるを領するなり」¹⁹⁾と述べられている。したがって、(一)の至心・至誠心も、阿弥陀仏の真実心のあらわれである本願が成就したことによってもたらされる心であり、衆生みずからの心ではないことになる。

さらに、(三)の欲生も、仏の真実心を受け取ったものである信樂が、浄土往生を願う心となったものであるから、「他力回向の発願心」なのである。このように、(一)も(三)も、衆生という主体から仏や浄土に向けられる心ではあるが、その心は衆生みずから持っている心ではなく、阿弥陀仏の本願力によってもたらされたものであり、阿弥陀仏の真実心が届けられたものなのである。

以上のような『観無量寿経』の三心積は、それが『大無量寿経』の「本願の三心」と同一のものとして論じられている点において、至誠心、深信、回向発願心に隠顕の二方面を認める親鸞の捉え方とは、差異がある。

しかし、三心は共に阿弥陀仏の真実心が衆生に届けられたものであるという見解は、親鸞の論じるところを忠実に了解しているといえる。

ところで、ここで疑問となるのは「信受」という語である。「信」の中に、ふたごころがなく疑いがない、という意が内在していると考えれば、ふたごころなく疑いなくもらい受けることが「信受」の意味するところとなる。ふたごころがなく疑いがない心とは、偽りのない心であり、誠であるといえる。したがって「衆生が仏の大悲を信受する」という文言は、阿弥陀仏の誠であるところの大悲を衆生が誠にもらい受ける、と言換えることができる。しかし、衆生の心は虚妄であり、ふたごころな

く疑いなく誠にもらい受けることなど不可能なはずである。さらに清沢は、次のようにも述べている。

唯第十八の三信には、中間の信樂即ち他力回向の真心あるが故に、前後の二心も皆悉く融して他力の真心と化し、三信悉く他力真実の信心を成するに至る。(悟りて後初て仏になりたるにあらざ。無始本来の仏陀たる風情なり)⁽²⁰⁾

第十八願には、仏から与えられ衆生が受動する信樂という所作がおかれている。それは、仏から差し向けられた真心を受け取ることであるから、至心、欲生という心もまた、自力によるものではなく、仏から与えられた他力の真心であるという。しかし、文末に付された「悟りて後」以下の文章は、いかに理解したらよいのだろうか。衆生が「無始本来の仏陀」であるならば、衆生には本来誠があることになり、その心を虚妄と捉える見解とは明らかに矛盾しているように思われる。

三 誠の所在

「在床懺悔録」における清沢の解釈によれば、真実心は仏のみもとにあり、衆生に生じた三心は、仏の真実心が差し向けられたものであるとされていた。他方、衆生は仏の大悲を誠にもらい受け、「無始本来の仏陀たる風情」を持つと、清沢はいう。それは、元来、衆生が仏であり誠を有しているかのような発言である。

そこで本章では、清沢において仏とはいかなる存在であり、なぜその心が真実であるのかという問いを明らかにし、この矛盾点を解決したいと考える。

仏教では、仏に、法性身・報身⁽²¹⁾・応化身⁽²²⁾という三種の身がある

とし、そのうち法性身は真理そのものを身体とする仏であるという。それゆえ、仏の心は真実であり、誠であるのだと考えられるのだが、清沢はこの法性という真理について、以下のように述べている。

万物と云ひ、現象と云ひ、思想と云ひ、変化と云ひ、開発と云ひ、表現と云ひ、転化と云ひ、進化と云ふ。皆是れ法性の然らしむること、真理の然らしむること、然る作用ありて初めて法性をして法性たらしめ、真理をして真理たらしむるものなり。此の然る作用が則ち、万物の真相、真如の実相なり。⁽²³⁾

理法たるや、宇宙万物をして其活動を作さしむるもの也。人類の行為感想、外界の千變万化も、皆此理法の然らしむるもの也。⁽²⁴⁾

事物には興敗存亡があり、生滅起伏があり、栄枯盛衰があり、其千變万化は端倪し難けれども、因縁因果の理法は其何れに於ても整然として乱れず、確乎として動かず、実に公平無私に働きつゝある。⁽²⁵⁾

最初の文章では、法性という真理によって、次の文章では、理法によって、あらゆる事象が生じると述べられている。さらに三つ目の文章では、その理法を因縁因果なるものであるという。したがって、法性とは因縁因果の理法として、万物万象の生起消滅をつかさどる作用を持つものであるといえる。そして、この作用こそが、法性をして法性たらしめているもの、つまり法性の本質なのである。

因縁因果の理法とは、因(原因)と縁(条件)とが結ばれることにより、果(結果)が生じるといふ考え方であり、略して因果の理法とも呼ばれている。例えば、種を因とし、水を縁として、花という果は生じる。

しかし、花が咲くためには、水だけでなく、日光や肥料など様々なもの

が、縁として必要とされる。また、果として生じた花は、様々なものを縁として、実という果を生じさせる因となる。このように、万物万象は因果の理法に従い、複雑に絡み合い相互に結びつき、一体をなしている。清沢は考えている⁽²⁶⁾。

因、縁なくして生じる果は一つとしてなく、万物万象はみな、この理法に従い生起消滅する。したがって、因縁因果の理法は公平無私にはたらいっていると、清沢はいうのである。法性は、この公平無私な因果の理法を本質としている。それゆえ、法性としての身を持つ阿弥陀仏の心は、「一毫人欲の私を交へざる」「徹底至誠」なのである⁽²⁷⁾。

ところで、因果の理法という作用は、法性の本質であると同時に、「万物の真相」であると、清沢は述べている。公平無私にはたらく因果の理法そのものが、万物の真なるすがたであるというのである。このように、万物が、公平無私なはたらきである因果の理法そのものというすがたを持つているならば、我々衆生にも、私心、ふたごころ、偽りのない真実心、誠なるものが内在しているということになる。では、それはいったい、どのようなすがたなのだろうか。

先に述べたように、清沢によると、宇宙に存在するあらゆるものは、因果の理法に従って相互に関係しあい、一体をなしていると考えられている。彼は、この一体を無限と呼ぶ。一方、果として生じる個々の存在は、因、縁に限られたものであるゆえ、有限と呼ばれる。しかし、無限は、個別に存在する有限が集まったものではない。それは、「因果の関係を有せる事物は、別々の本体ある二物にあらざして一物体なり」⁽²⁸⁾という叙述に示されている。

つまり、無限と有限との関係は、海と波のようなものであると考えられる。海にはいくつもの波があるが、それらは共に海という一つの水の流れでもある。この波は、他の波と区別されるものであるが、すべての波は共に融けあい、一つの海として存在している。同様に、果としての

有限は、因としての有限や縁としての有限と区別された存在であるが、それらは共に、因果の理法という秩序をもった一つの流れの中にある。すべての波は一つの海に包摂され、溶け合っているように、すべての有限は一つの流れである無限の内に包摂され、一つに融けあっているのである。

このように、万物の一員である我々は、各々区別を持つ一つの有限というすがたと、すべてのものとの区別を超えて、無限という一つの存在の内に包摂されたすがたという、二つの側面を持っていると、清沢は考えている。しかし、現実に我々が認識している万物のすがたとは、前者のみである。自己は、いかなる存在とも異なるものとして区別され、自己以外のものもまた、各々区別を持って存在している。このように、自己と他者とが区別を持つ存在であるならば、自己の持っている心もまた、他者の心と区別されたものであることになる。

一方、万物のもう一つのすがたとは、通常認識されることのない、一個の有限の裏側にあるすがたである。あらゆるものが区別されることなく、無限という一つの存在の内に包摂されたそのすがたは、すべてが溶け合った水の流れのようなものである。そして、その水は、因果の理法という秩序をもって流れている。したがって、このようなすがたをした存在とは、因果の理法という秩序をもったはたらきそのものであるとも、いうことができよう。

自己と他者という区別を超え、一つの存在としてあるこのようなすがたにおいては、自己の心と他者の心という区別もまた超えられている。何物とも相対することなく、あらゆるものとの区別を超えた一つの心には、私心、ふたごころ、偽りが生じる余地はない。つまり、一個の有限な自己というすがたが翻され、その裏側にあるすがたが体得されたならば、その心は真実であり、誠なのである。

このことは、次のようにも説明できる。因果の理法は、公平無私には

たらいっており、この公平無私な作用を本質とするものは法性である。法性という身を持つているのは仏であり、それゆえ、仏の心は私心なくふたごころのない真実心である。つまり、我々が、因果の理法という秩序を持った一つの流れの内に包摂されているということは、法性に包摂され、仏の真実心に包み込まれているということなのである。このようなすがたにおいて、我々の虚妄な心は、すでに仏の真実心に摂めとられており、仏の真実心に取って代わられているのである。

表に現れている自己のすがたとは、他者と区別を持った一つの有限としてのすがたであり、自己の心と他者の心とは、別々のものとなっていない。それゆえ、私心、ふたごころ、偽りが生じることは、免れ得ない。とはいえ、我々はその裏側に、他者との区別を超えた一つの存在としてのすがたを持つている。そのすがたにおいては、阿弥陀仏の真実心に有限な自己の心は包摂され、取って代わられている。我々が持つこの二つの側面は、一枚の紙の表と裏のように、決して切り離すことはできない。したがって、清沢は、衆生の心を虚妄であるとしながらも、仏の大悲を「信受」し「無始本来の仏陀たる風情」があると述べているのである。

四 道徳の挫折と至誠心

清沢において深信とは、衆生の救済を願う阿弥陀仏の真実心である大悲を、衆生がふたごころなく疑いなく信受することであった。しかし、一個の有限としての衆生には、元来ふたごころなく疑いのない心などない。したがって、真実心は、一個の有限としての自己ではなく、その裏側にあるすがたにおいて信受されることになる。それは、因果の理法という秩序をもった一つの流れ、すなわち無限に包摂されたすがたであり、因果の理法という作用を本質とする法性身を持つ、阿弥陀仏に摂めとられたすがたである。

一個の有限な自己の裏側に、このようなすがたがあるということは、我々がすでに、阿弥陀仏に摂めとられていることを示している。したがって、阿弥陀仏の真実心を、ふたごころなく疑いなく信受するということは、一個の有限な自己というすがたが翻され、その裏側にあるすべてのものとの区別を超えたすがたが、体得されることであるといえる。そのようなすがたにおいて、自己の虚妄な心は、ふたごころなく疑いのない阿弥陀仏の真実心に取って代わられている。つまり、阿弥陀仏の真実心が我々に顕在化したものが、深心であり、至誠心、回向発願心なのである。

では、いかにして我々は有限な自己を翻すことができるのだろうか。清沢は、その契機になるものとして、悪を避け善をなそうとすること、道徳の実践に向かうことにより、その挫折に突き当たるといふ過程を必要としている。親鸞において、衆生は善をなすことのできない罪惡深重の凡夫であると説かれていたように、清沢もまた、有限な我々において、道徳の実行は極めて困難であると考えている。「真正の道徳は、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」⁽²⁹⁾といわれているように、自己と他者とが切り離された別々の存在であると認識し、他者と区別された有限な自己の心をもってなされる行為は、いかなる行為であっても「真正の道徳」とは言い難いものなのである。その理由として考えられるのは、次の四点である。

まず、自己と他者との間に区別がある限り、自己は他者へ対して善を与える主体であり、他者はそれを受け取る客体として位置づけられる。したがって、両者の関係は、決して対等なものではなく、自己は他者へ善を与えているという、優位性を持つことになってしまおうという点である。

第二に、他者の心が何を望んでいるのか、他者に樂を生じさせる善な行為とは何かを、他者と区別された自己の心によって、完全に見極め

ることとはできないという点である。自己によって他者へ与えられるものは、自己の独断によって善とみなされたものであり、他者にとってそれが喜ばしいものであるとは限らず、反対に他者を傷つけてしまう場合もある。

第三に、自己と区別された他者の中には、自己と親しい間柄にあるものと、そうでないものがある。したがって、すべての他者に対して無差別平等に善をなすことは、非常に難しいといえる。

第四に、自己が個別に存在しているならば、善なる行為は自分独りの力でなされていることになる。そのような意識は、傲慢、不遜と言わざるを得ないだろう。

このように、他者との区別を超えた真実の心、誠によらずになされる道徳は、エゴイズムを孕んでいる。それゆえ、我々は、善なる行ない、道徳に適った行ないをしようとすればするほど、こうした壁に突き当たり、苦悩することになる。そして、みずからの力では、到底その苦を克服することができないと自覚されたとき、みずからを超えた力に救いを求めようとする気持ちが生じる。その気持ちは、衆生を苦しみから救おうとする阿弥陀仏の本願力を信じること、すなわち阿弥陀仏の「信じよ」という呼びかけを受け入れることへと向かうのである。

ところで、この「信じよ」という呼びかけを受け入れるということは、仏の真実心を受け取ることであり、清沢の存在論に即していえば、有限な自己というすがたが翻され、仏の真実心に包まれたすがたが体得されることである。つまり、ここに至って、はじめて我々は、真実心がいかなるものであるかを知り、他者と区別を持つ一個の有限な自己の心が、真実心といかにかけ離れたものであるかを知るのである。

有限な自己による虚妄な心をもってなされる道徳は、エゴイズムから離れることができない。あらゆるものとの区別を超えた仏の真実心によつてのみ、「真正の道徳」が可能となる。そう自覚することができるのは、

阿弥陀仏が「信じよ」と呼びかけているその力によるのであり、我々はみずからの力によって、他者と区別を持つ有限な自己の心が虚妄であると気付き、そのすがたを翻して、至誠心を現すわけではない。

しかし、「倫理道徳に就て真面目に実行を求むるときは、其結果は終に倫理道徳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である」⁽³⁰⁾と述べられているように、阿弥陀仏の呼びかけに出会い、それを受け入れるためには、まず道徳の挫折に突き当たる必要があるとされている。それは、月を見たいと望むならば、空を見上げて待つていなくてはならないのと同様であると、清沢はいう。

つまり、道徳の実践へと向かい、その困難さを味わうということは、阿弥陀仏の呼びかけが聞こえてくるのを、耳を澄まして待つていことなのである。一方、他者と区別された自己の心によって善をなすことができるのだと思ひ込んでいる限り、阿弥陀仏がいくら呼びかけようと、その声は我々の耳に届くことがない。なぜなら、そのような態度は、阿弥陀仏の呼びかけに対し、耳を背けるものだからである。

五 至誠心に基づく道徳

自己の虚妄な心が、自他の区別を超えた真実心に取って代わられたものが深心であり、至誠心である。したがって、至誠心を基になされる行為は、自他の区別を超えた心によってなされる行為であり、そのような行為こそが、先に挙げた四つの弊害に陥ることのない「真正の道徳」なのである。このことは、以下のように説明することができる。

まず、一点目は、自己を行為の主体とし、他者をその客体とみなすことから生じる自己の優位性という弊害である。清沢が、自他の区別を超えた至誠心によって、この問題が解決されると考えていることは、布教

や慈善事業を行う以前に、まずみずからの信心を確立すべきであるという主張⁽³¹⁾に、表れているといえる。

信心とは、ふたごころなく疑いのない心であり、一個の有限な自己が持っている心ではない。それは、あらゆるものとの区別を超えた阿弥陀仏の真心が届けられたもの、阿弥陀仏の真心が我々に顕在化した心であるが、至誠心もまた同様の性格を持っている。したがって、信心の確立とは、あらゆるものとの区別を超えた至誠心がもたらされることでもある。

他者との区別を超えた至誠心によるならば、すべての行為は、自己が自己に対してなしているかのように、意図することなく行われ、自己が他者へ喜びを与えているのだという優位性が生じることはない。一方、信の確立なくして行われる布教や慈善事業は、「一種の偽善」もしくは「表面の装飾」とどまると、清沢は述べている。至誠心なくして行われる行為は、自己から他者へ楽を与えてあげているというエゴイズムに満ちたものであり、純粹な善とはいえないのである。したがって、清沢は、布教や慈善事業に先立ち、まずみずからの信を確立させることを、説いているのである。

第二の弊害は、何が他者に楽を与える善なる行為かを、見極められないという点である。自他の区別を超えた至誠心に基づくならば、それが可能になると清沢が考えていることは、仁、義という徳の根本に、至誠が置かれているという点から明らかである。

仁とは「己之欲する所之を人に施すの徳」であり、義とは「己之欲せざる所之を人に施さざるの徳」であると、清沢は述べている⁽³²⁾。我々が欲するものは、総じて楽であり、欲さないものは苦である。したがって、自己にとって楽と思われるものを他者へ施すことが仁、苦と思われるものを施さないことが義であるということになる。しかし、みずからが欲しているものが本当に楽であるといえるのかは、考慮される必要

があるという。それを判断する徳が、智である。さらに、仁、義を実行するためには、勇が必要であるとされ、「総て之が根底たるは至誠の精神なり」⁽³³⁾と、清沢は述べている。

至誠心は、自己と他者という区別を超えた心であるゆえ、その心において楽と感じられるものは、すべてのものに共通した楽となる。したがって、至誠心がもたらされることにより、何を施し施すべきでないかを判断することができ、勇気をもってそれを実行することが可能となるのである。

第三に、すべての他者に対して、無差別平等に善をなすことが極めて難しい、という弊害がある。この点について清沢は、自己と他者とが相互に関係しあい一つに結ばれているのだと悟ることなく唱えられる同情とは、「親しき所に偏し或は好む所に僻するを免がれざるなり」⁽³⁴⁾と述べている。つまり、すべてのものは共に融けあい、無限という一つの存在に包摂されているのだと、明らかに知ることがなければ、あらゆる他者に対する無差別平等な同情は生じないのである。

清沢において、万物のそのようなすがたを知ることが、無限の覚知と表現されているが、無限はすべての有限を包摂しており、その外側に存在するものは何もない。したがって、無限の覚知とは、無限をその外側から眺めることではなく、無限の内にあるみずからのすがたが体得されることで、もたらされるのだとすることができる。そのようなすがたにおいて、自己の心と他者の心という区別は超えられているため、その心に生じる情もまた、あらゆるものとの区別を超えた情となる。このように、自他の区別を超えた心、すなわち至誠心に生じる情は、すべてのものと全く同一の情であり、この情こそが、無差別平等な同情といえるのである。

そして、第四の、善なる行為、道徳的行為が、みずからの力によってなされているという不遜、傲慢という点もまた、至誠心を根本とするこ

とで解決される。先に述べたように、親鸞は、我々が善をなそうとするのであれば、仏が「真実心の中に作したまひし」ところを用いさせていただくしかないとし、そのような心が衆生の至誠心であると述べていた。こうした親鸞の見解を清沢が受容していることは、次の叙述に示されている。

仏の就かしめ給ふには之に就き

仏の去らしめ給ふには之を去り

仏の取らしめ給ふは之を取り

仏の捨てしめ給ふは之を捨て

至誠心を尽して仏の命示を領すべきなり（仏は至誠心の存する所に存し至誠心の指示する所を命示し給ふなり）（至誠心は他力回向の仏心なればなり）⁽³⁵⁾

至誠心は、我々自身の心ではなく、仏から差し向けられた「他力回向の仏心」である。したがって、至誠心を尽くすということは、みずからの持つている偽りの心を去り、仏が命じ示すところを受け取ることなのである。それは、仏の「就かしめ」「去らしめ」「取らしめ」「捨てしめ」なさるところを、用いさせていただくことであり、みずからの力によるのではなく、一個の有限としての自己を超えた力によって、なさせていただくことである。そのような行為に、不遜や傲慢が伴うことはないだろう。

以上のような理由から、清沢は道德の根本に至誠心を必要としているのである。自他の区別を超えた至誠心を欠いた道德とは、みずからの独断によって楽であるとみなされたものを、みずからの力によって、自己から他者へ与えてあげているのだという、押し付けに過ぎず、さらに、そのような行為さえも、すべての他者へ平等になされることはない。至

誠心に基づくことのない道德は、その内にエゴイズムを孕んでいることを、清沢は見抜いているのである。

おわりに

至誠心とは、阿弥陀仏の真実心が、我々に顕在化したものである。それは、無限を覚知すること、すなわち無限に包摂されたすがたが体得されることでもたらされる、自他の区別を超えた心である。清沢は、その心を根底に置いた道德を「真正の道德」と呼び、我々が目指すべき道德であると主張した。

しかしながら、無限を覚知することができたならば、そのような道德がたやすく実践できると考えられているわけではない。なぜなら、我々是一個の有限というすがたを表としており、他者との区別を超え無限に包摂されたすがたは、その裏面にあるからである。たとえば、一個の有限というすがたが翻されることがあっても、この現実世界において、あらゆるものは、各々区別を持つ存在として生きており、その区別が消滅することはない。我々は、一個の有限な自己というすがたに、立ち返らざるを得ないのである。

したがって、自他の区別を超えた至誠心をもって道德をなそうとしても、他者にとつての楽をそのまま自己の楽として感じ、それを意図することなく、すべての他者へ無差別平等に施すことはできず、我々は再び道德に挫折する。しかし、ひとたび無限を覚知した者は、一個の有限な自己というすがたの裏側に、至誠心に基づく道德をなすことのできるもう一つのすがたがあることを確信している。そこで、至誠心に基づく「真正の道德」を目指し、挫折するということが、繰り返されることになる。

この繰り返しによって、みずからの心がいかに至誠心とかけ離れたものであり、その行為がいかに不十分なものであるかが、より深く知らし

められていく。無限を覚知し、道徳に挫折することは、エゴイズムを誠めるものとしてはたぐいである。

我々はとかく、自己を正当化する。自国において善とみなされたものを他国へ押し付けることで、戦争は起きる。清沢は、正義を振りかざし、善という名のもとになされる行為が、いかにエゴイズムに満ちたものであり、そこから容易に離れることのできない人間の愚かさを、痛感していたのであろう。

清沢の生きた時代から百年を経過した現代の日本においては、科学の発展により、人知を超えたはたらき、超越的なものの存在が背後に退いてしまっただけでなく、人と人との結びつきさえも希薄になっている。しかし、自己は決して他者と離れてみずから立っているのではなく、他者と結ばれ、他者との関わりの中に存在している。そして、そこには、自己と他者とを結びつけているながしかのはたらきがある。我々は、他者によって生かされ、人間を超えた力によって生かされているのだ。このようなすがたに気付くことは、我々に謙虚さをもたらす。そして、あるはたらきによって他者と一つに結ばれたそのすがたを裏側に隠してしまい、一個の有限な自己というすがたを表としている我々が、エゴイズムの塊であることを知らしめる。人間は、エゴイズムを離れることができないとしても、それを反省することはできるのだ。清沢の存在論と、それを基に展開される道徳論は、現代の我々にその必要性を訴え続けているのではないだろうか。

註

- (1) 原子廣宣「清沢先生言行録第二集」(『資料清沢満之』(資料篇))
福嶋寛隆・赤松徹真編、同朋舎出版、一九九一年、三八八ページ)
(2) 清沢と親交のあった南条文雄も「私が清沢さんについて感じたこととは至誠で一貫せられたといふことである」と述べている。(原子

廣宣「清沢先生言行録第二集」前掲、三六八ページ)

- (3) 相良亨「吾々にとつての朱子学、陽明学」(『朱子・王陽明』中公バックス世界の名著一九、付録一八、中央公論社、一九七八年、一ページ)

(4) 管見によると、至誠を主題として清沢の思想を論じたものは、拙論「清沢満之の道徳論における至誠―佐藤一斎の誠との比較から―」(『道徳と教育』第三二八号、二〇一〇年)、脇崇晴「清沢満之における至誠の心」(『哲学論文集』第四五号、二〇〇九年)のみである。

(5) 菩提薩埵の略で、菩提(悟り)を求める衆生(一切の生物)を意味する。大乘仏教においては、自らの修行の完成(自利)と一切の衆生の救済(利他)のために、成仏を目指す者をいう。

(6) 『仏説無量寿経』(『真宗聖教全書』第一卷、真宗聖教全書編纂所編、興教書院、一九四〇年、九ページ)以下、經典からの引用文は、原文を読み下し、私見により漢字字体や送り仮名などの表記を適宜改めた。

(7) 仏教の道理を理解していない愚かな者。

(8) 親鸞『尊号真像銘文』(『定本親鸞聖人全集』第三卷、和文・書簡篇、親鸞聖人全集刊行会編、法蔵館、二〇〇八年、七三〜七四ページ)

(9) 貪(貪欲・むさぼり)、瞋(瞋恚・にくしみ)、痴(愚痴・無知)の三毒をはじめとする汚れた心的活動。身心を乱し悩ませ、苦しみのもとになる。

(10) 『仏説観無量寿経』(『真宗聖教全書』第一卷、前掲、六〇ページ)
(11) 身は身体、口は言語、意は心意(思慮)を指し、業とは、行為を意味する。すべての業は、身体的行為、言語表現、心意作用に包括される。

(12) 理解と修行。

(13) 虚妄と同じく、心や行為が真実でないこと。

(14) いつわりが多いこと。

(15) 親鸞『教行信証』（『定本親鸞聖人全集』第一巻、前掲、一〇二ページ）以下、『教行信証』からの引用文は、原文を読み下し、私見により漢字字体や送り仮名などの表記を適宜改めた。また、ふりがな、傍線は筆者によるものである。

(16) 親鸞『教行信証』（『定本親鸞聖人全集』第一巻、前掲、一〇三ページ）。

(17) 清沢満之「在床懺悔録」（『清沢満之全集』第二巻、十五ページ）
なお、本稿において清沢のテキストから引用する場合は、『清沢満之全集』全九巻、大谷大学編、岩波書店、二〇〇二年〜二〇〇三年によることとし、脚注には書名、論文名などに続けて、巻数とページ数を記す。引用に際しては、傍線、ルビをすべてはずし、片仮名は平仮名に、旧漢字は新漢字に適宜改め、句読点と濁点をつけた。

(18) 「在床懺悔録」（前掲、一六ページ）

(19) 「在床懺悔録」（前掲、一七ページ）

(20) 「在床懺悔録」（前掲、一六ページ）

(21) 仏となるための因としての行を積み、その報いとしての完全な功德を備えた身。

(22) ささまざまな衆生を救済するために、それらに応じて現れる身。

(23) 「仏略解」（第一巻、三五四ページ）

(24) 「真宗の教法」（第二巻、二〇五ページ）

(25) 「心霊の諸徳」（第七巻、二七八ページ）

(26) 清沢は、このような世界のありようを、「万物一体」あるいは「有機組織」と称している。安富信哉「清沢満之の万物一体論」（『親鸞教学』第五八号、一九九一年）によると、清沢の万物一体論は、仏教の相依相待的な実相観を根底とし、中国の万物一体論や西洋の有

機体説の影響を受け、形成されたものであると、指摘されている。

(27) 一般に、阿弥陀仏は報身であるとされるが、親鸞によると、報身としての阿弥陀仏は法身の具現化されたものであり、法身と報身とは別々のものではないと考えられている。清沢も同様に、阿弥陀仏が法身という真理そのものとしての身を持つと理解していることは「阿弥陀仏とは現時世人が専心探求する所の真理なり」（阿弥陀仏釈解）一巻、三五五ページ）という叙述に明らかである。

(28) 「転迷開悟録」（第二巻、一七七ページ）

(29) 「万物一体」（第六巻、一三三ページ）この論文は、一九〇一（明治三十四）年発行の雑誌『精神界』第一巻第二号に掲載されたものである。『清沢満之全集』第六巻には、『精神界』から計四三本の論文が清沢の作として収録されているが、このうち「講話」欄に掲載されたものの多くは、清沢の弟子たちによって執筆された可能性があり、「精神界」欄に掲載されたものには、弟子による加筆、修筆の可能性があると、山本伸裕「精神主義」はだれの思想か―雑誌『精神界』と暁鳥敏―（『日本思想史学』第四一号、二〇〇九年）は、指摘している。「万物一体」は「精神界」欄に掲載された論文であり、山本の分析によると、文中に経典からの引用がある、常体をベースとした文体の中に敬体表現を挿入するという手法が用いられている、という二点において、弟子の手が加えられている可能性があるとされている。しかし、道徳を行うにあたって隔歴差別の妄念から脱却する必要性があることは、「心霊の修養」等、他の論文にも述べられていることから、本稿で引用した文章に関しては、清沢の思想と相違するものではないと判断した。

(30) 「宗教的徳徳（俗諦）と普通道徳との交渉」（第六巻、一五三ページ）この論文は、一九〇三（明治三十六）年五月に発行された『精神界』第三巻第五号の「講話」欄に掲載されたものである。註29に

挙げた山本の分析によれば、この論文は原稿に改変が加えられた可能性があるものの、清沢本人により執筆され、編集者へ原稿が提出された形跡が認められるという。したがって、道德の困難さを知ることの必要性を説く論文全体の主旨は、清沢自身によるものと判断し、引用した。

- (31) 「仏教者盍自重乎」(第七卷、一三九〜一四四ページ参照) また、「悲増の菩薩たる已然に、先づ智増の菩薩たれと教へ給ひけり」(原子廣宣「清沢先生言行録第二集」(前掲、三八七ページ)という暁鳥敏の追憶も、このような清沢の見解を示すものといえる。悲増の菩薩とは、他者を救おうとする慈悲にすぐれた菩薩、智増の菩薩とは、悟りに至ろうとする智慧にすぐれた菩薩をいうが、仏教において智と信とは、対立する概念ではない。清沢においても無限を覚知するという智は、自己がすでに救われているのだと自覚されることであり、そこに信が確立されると考えられている。したがって、「先づ智増の菩薩たれ」という清沢の言葉は、まずみずからの信を確立すべきことを説いているといえる。

- (32) 「宗教哲学骸骨初稿」(第一卷、四〇七ページ)

- (33) 「宗教哲学骸骨初稿」(第一卷、四〇七ページ) なお、清沢における儒教徳目の解釈については、拙論「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―」(『比較思想研究』第三六号、二〇〇九年)を参照。

- (34) 「心霊の修養」(第七卷、二二八ページ)

- (35) 「有限無限録」(第二卷、一二五ページ)