

第一部門 〈哲学・思想に関する論文〉 入選論文

清沢満之の死生観形成と宗教哲学確立との関係

丸  
山  
亮

まる やま りょう  
丸 山 亮 さん

**[略歴]**

年 齢 69歳

住 所 埼玉県加須市在住

略 歴 栃木県佐野市出身。

法政大学経済学部卒業後、東京都青梅市立第八小学校勤務を経て、東京都足立区役所を定年退職。

中央仏教学院、大谷専修学院にて仏教を学び、真宗大谷派 咲柳山 報土寺衆徒、真宗大谷派 法輪山 證大寺役僧となる。その後、武蔵野大学大学院 仏教学研究科 修士課程を修了し、現在は、法政大学大学院 人文科学研究科哲学専攻 修士課程在学中。

**【応募動機及びコメント】**

これまで清沢満之の研究を通して、衆生が仏〔覚者〕に成ることについて考えてきました。本稿は、清沢の「死生観」から彼が描いた仏〔覚者〕像を捉えようとしたものです。現われた画像には、物象に対して意味や価値を設定しない精神と、物象に寄り添おうとする姿勢とが見事に表現されていました。ただ単に鑑賞するだけではいけないと、つくづく感じ入ることであります。

このたび、清沢が最も信頼を寄せていた暁鳥敏の名を冠した賞を、いただきご縁に恵まれました。清沢を研究する者として、光栄の極みであります。今回の受賞を励みに、これからも精進して参ります。

指導教員をお引き受けくださった西塚俊太先生には、心より御礼申し上げます。先生の御指導がなければ、今回の受賞はあり得ませんでした。また、退職後の進路決定に賛同し、側面から支援してくれた妻、文江にも感謝いたしたい。

## 〔梗概〕

清沢満之は、明治期の哲学者であり宗教者である。禁欲的な生活を実践し、結核を発病して、四〇歳で亡くなっている。

清沢の思想は「精神主義」と呼ばれ、その要諦は宗教雑誌『精神界』に発表した一連の論文に示されている。清沢によれば、処世における煩悶憂苦は単なる「妄想」であるにすぎず、だから「精神」により解消できるとされる。その「精神」とは、私たちは外物・他者と共に「万物一体の真理」の被反映者であり、私たちが接遇するあらゆる事象は平等にして最適であると覚了することである。この「精神」が「妄想」である煩悶憂苦を解散させると、清沢は説いたのである。当時は日清戦争後の経済発展により「都市市民」層が形成され、多くの人々が未知の他者との交際や競争に心血を注がねばならず、そこから生ずる様々な軋轢により煩悶憂苦していた。清沢は論説の中で煩悶憂苦の解消法と共に採用すべき姿勢や態度も提起しており、「精神主義」は人々の大きな支持を獲得したのである。

本稿は、結核の発病により清沢が死をどう捉え、そこからどのように「精神」を獲得したかを、考察している。まず清沢の周辺状況を見た後、「精神」を「外発的」「死生観」と「内発的」「死生観の二つに分け、それぞれの死生観を日記により解析する。そして、二つの死生観の原型は発病前に著わした『宗教哲学骸骨』において認められるが、「外発的」「死生観は発病後も原型のままであるのに対し、「内発的」「死生観は発病後の反省が加味せられ「精神」を体得する基盤を成していることを、明らかにするものである。

そういう意味で、清沢思想が「精神主義」として結実したのは、『宗教哲学骸骨』で構築した概念と現実としての「死」とが遭遇し、発病後の体験が触媒の役割を果たし「死」に付着する煩悶憂苦が解散していく清

沢における「実感」があつたからだと言える。本稿で「精神主義」を清沢思想の花に例え、「内発的」「死生観が蕾であるとするのはそのためである。

はじめに

清沢満之は、明治時代の哲学者であり宗教思想家である。文久三（一八六三年六月）に名古屋市中で徳永家の長男として出生、明治三六（一九〇三）年六月に三河大浜（現在の愛知県碧南市）西方寺で亡くなっている。約四〇年間の人生である。

死を早めたのは禁欲的な生活を厳格に実行したことに加え、三二才の時、当時は不治の病とされていた肺結核に罹患したからである。病苦に耐える様子や現実としての死に向き合う心境などは、日記により知ることが出来る。そこには、喀血の量や色相の記録と共に、死生についての観方が明確に示されている。

本稿の目的は、その死生観が清沢の思想形成過程にどのような影響を与えたかを考察することにある。そこで、まず発病するに至る経緯等を確認することから始める。次に、日記に記された死生観を分析し、そこに二つの類型があることを示す。一つは、西洋哲学の知識を基本にした「外発的」死生観であり、もう一つは現実体験の反省を基礎にした「内発的」死生観である。この二つの死生観の性質について、『宗教哲学骸骨』（以下『骸骨』と略記）および『他力門哲学骸骨試稿』（以下『試稿』と略記）との関連から検討し、それぞれの死生観がどのように思想的に発展し、清沢宗教哲学の確立に関係したかを、明らかにしたいと思う。

近代仏教の研究者である吉田久一は「明治仏教と清沢満之先生」と題する講演の中で、清沢の業績に関してわれわれの認知が不十分であることを遺憾とし、このように提言している。

「……清沢満之という先生は……まだ日本の共有財産にはなっていないようであります。……やはり清沢先生がわれわれの生活のいちばん根本のところの問題を提起して……全生涯をかけて、非常な苦闘の中で信仰を形成された……こういうことを現在われわれは素直に受けとめなければならぬと思います。そうすることによっては

じめて、われわれ日本の生んだ明治以降の第一級の宗教家であります清沢先生を、国民の共有財産にすることが出来るのではないだろうか」と、こう思うわけです<sup>1)</sup>

死生とは何か。そして、不条理な生を生きていくには何を支えにすればよいのか。清沢の死生観は、死生の本質と人生の根本をわれわれに教示するものである。清沢の死生観と宗教哲学との関係に関する本稿における考察は、清沢の思想を右の引用で吉田が指摘しているような「国民の共有財産」とする一助となるであろう。

## 一、結核発病と当時の清沢の身辺状況

### (一) 結核発病までの経緯

明治二〇年七月、東京大学文学部哲学科を首席で卒業した清沢は、つづいて大学院に進み宗教哲学を専攻する。かたわら第一高等学校と、哲学館（現在の東洋大学）とで教授し、学者としての途を歩み始めていた。学者を目指す進路決定は、自他共に認める最良の選択であった。そこへ、明治二一年七月、宗門から京都府尋常中学校長への就任を要請する通知が届き、思案の末、受諾し上洛する。

学士にして校長である清沢には、高額な月俸が給与された。嵐山にある高級邸宅に住まい、毎朝、山高帽をかぶりモーニングコートに身をつつみ、ステッキ片手に人力車に乗り登校した。櫛の通った髪を真中から分け口ひげを蓄え、香水の匂いを強く漂わせていた。また同年八月に大坊である三河西方寺の次女清沢ヤスと結婚し、翌年には長女みちが誕生している。

ところが明治二三年七月、清沢は突如校長の職を辞して一教師となり、これまでの生活を一変させる。禁欲的な生活の始まりである。食事は麦飯を主食に一食一菜を基本とした。実母を亡くしてからは、塩を断ち煮炊きをやめ蕎麦粉を水に溶かして食し、時には松脂を舐めることもあつ

た。衣服も洋装は止め、綿の白衣、麻の間衣に黒の輪袈裟をつけた僧装に替えた。その動機は、知人に語られている。

「其の時氏子に謂うて曰く。真宗の僧風は次第に衰頽せり。されば、早晚中学校長を辞し、自ら墨の衣、黒の袈裟、綿服を着、木覆を穿ち、各地を行脚し、宗門の真義を發揮して、宗風の拡張を謀らんと欲すと。余曰く。両親、日々老境に迫れり、之を養はむがため猶ほ三四年、其の儘職に在りては如何と。氏曰く。人生朝露の如し。今日あるを知りて明日あるを知らず。何ぞ三四年を待たん。不日余は実行すべしと。而して此の言、終に空しからずして、幾ばくもなく実行せられぬ」(法三、六八七〜六八八)

清沢が上洛した当時、真宗教団は全資金を投入し阿弥陀堂と御影堂の再建に取り組んでいる真最中であつた(2)。両堂再建に傾注する教団の姿勢は、教学振興を重視する清沢の目に「真宗の僧風は次第に衰頽」するものとして映つた。そこで「宗門の真義を發揮して、宗風の拡張を謀(る)」ため一人ひとりの僧の奮起を促すべく、自らも僧としてその先頭に立つことを決意したのである(3)。

清沢は、そうした宗教者としての生き方を「外俗内僧(非僧非俗)」(岩八、一三七)と表現する。「外俗内僧」の意味は、社会的には一介の教師として身を通すが、個人的には僧心に基づき行動するということである。また、「(非僧非俗)は公認された僧でなくとも俗のまま僧として生きていくという意味であり、「外俗内僧」と「非僧非俗」とはまったく同義となる。広く知られるように「非僧非俗」は、親鸞が僧籍を剥奪されこれからの生きる姿勢を自ら称した言葉である。清沢の「されば、早晚中学校長を辞し、……各地を行脚し、宗門の真義を發揮して、宗風の拡張を謀らん」という行動予告は、「承元の法難」後における親鸞の軌跡を想起させずにはおかない。そういう意味で、「外俗内僧(非僧非俗)」なる表現は、宗教者として生きていく清沢の堅い決意を示す例証であると言えよ

う。

## (二) 当時の身辺状況

こうして、一教師として職務に精励する一方、仏教青年会などの開催する講演に講師として招かれては、宗風拡張のため各地を訪れている。また、これまでの宗教哲学に関する論稿を整理し、体系的な論文にまとめ上げる作業も始めている。真宗大学寮(現在の大谷大学)で担当した宗教哲学の講義ノートなども整理し、明治二五年八月に『骸骨』を出版している。本書は翌年に英訳され、その年に開催されたシカゴ万国宗教大会で紹介され好評を博している。

結核の診断が下されるのは、その翌年、明治二七年四月である。「左肺上葉結核性数ヶ月の治療を要す云々」(法三、七五三)というものであつた。後日、所見は「左肺患にあらず、右方症にして、左側には肺腺(?)少しく沈下し、且つ第六肋骨下(?)にも少しく異常あり」(岩八、七一)と、訂正されている。友人たちの強い勧めにより、明治二七年六月から翌年の七月まで播州垂水(現在の神戸市)で療養生活を送ることになる。その間の状況は、「保養雑記 第老編」、「保養雑記 第二編」(療養雑記 第一)、「療養雑記 第二」などの日記により知ることができる。なお、『骸骨』の続編に当たる『試稿』を執筆したのも、この時である。

明治二八年七月に帰洛すると、清沢は宗門の改革を提唱する。同志を募りその先頭に立ち改革運動を始めるが、やがて様々な経緯のうちに失敗に終わり、宗門から除名され讃衆・教導の職も解かれることになる。そのため精神的な疲労と共に経済的にも苦境に陥り、明治三一年五月、家族と一緒に妻ヤスの実家である三河西方寺に帰投する。そこには、実父の扶養問題や入寺から生じる様々な軋轢など、眼前の事象に接遇し苦悶する日々が待っていた。

実父の扶養問題は改革運動に参加した同志たちとも共有され解決策が

協議されたが、結局は西方寺の援助を受けることで解決を見る。このことは清沢にとって負い目として残り、寺における立場を弱いものにした。寺ではかつて発病の報に接した当初には、門徒が清沢の追放を会議していた。それもあつてか、見栄えのしない清沢が法務のため門徒宅を訪れても入室を拒否され、寺で法話をすれば難しいためか聴衆が帰宅してしまふこともあつた。その間にも、挫折した改革運動に対する様々な評価を仄聞したものと思われる。「臘扇記 第一号」、「臘扇記 第二号」(4)は西方寺に帰投した年の八月から記した日記であるが、題名の右脇に付記した「黙忍堂」なる副題は当時の心境を反映したものであろう。

## 二、「外発的」死生観

### (一)「死生相代」と「靈魂不滅」

播州垂水における療養生活中に記した日記で、清沢がしばしば強調するのは「死生相代」についてである。

「生は有為転変なり、死は無為不変なり。而して生死相代は万化の実相なり」(『保養雑記 第老編』、岩八、一一三)

「生死は相代の法なり」(同、同、一一四)

「大人の心は死生を一にすと、如何なる意なりや。曰く死生相代の理に達せずして偏に生を愛し死を憎む。是れ常人の通迷なり。然るに死生もと相代の法なる故に、愛しても生に尽くる時あり、憎みても死に来る期あり。只だ夫れ大人は二者相代の理に達す。故に生と聞くも強ちに着せず、死と報ずるも避けず。死生に対し其の情を均しくす」(同、同、一一五)

「宗教は死生の問題に就いて安心せしむるもの也。若しそれ死生を差別して相離れてたるものとする間は、安心に至らざる也。何となれば、死生の相別離せる間は二者輾転して止まることなし。是に於いてか不安心あり。若し夫れ死生を一にせば二者の相代あるも、不

変不動常住唯一なり。是に於いてか安心あり」(同、同、一一八)

「死生相代」は死と生とがこもこも代わり出ること、すなわち両者が「交代」に「相」することである。清沢も「今夕金鳥西淵に没するや、玉兔直ちに東山より出で、恰も交代を約したるもの、如し」(岩八、一二五)と、「死」を日没後の月出に例えている。当然、明朝には月は没し太陽が出るという「相代」があつて「生」が出現する。いったん生の消滅により死が到来しても死は没し、再び生が現われるのである。ただ、そうではあつても、生と死とが別々にあるのではない。生と死とは、一つのものに於いて現われる両側面なのである。

「生中の事は只だ死生の一偏に過ぎず。一偏の力を以て全体を左右せんとす。豈に得べけんや。之を得べしと云ふは即ち自家撞着なり、

自棄自殺なり」(『保養雑記 第老編』、岩八、一一二)

生と死とは各側面の「相代」としてある。にもかかわらず、われわれは「相代」自体には注目せず、一つの側面だけに気を取られ「相代」に無関心なまま、生を愛し死を憎んでしまうのである。そもそも、生死は別個にあるとすべきではない。というのは、生と死とは「相代」を含みつつある全体がそれぞれ現わす部分だからである。したがって、全体を把握しようとするとき一部分だけを取り上げて考究するのは全く意味をなさない、というのがここでの論旨であろう。それでは、生と死とが全体としてあるとはいかなることなのであろうか。またそれが「不変不動常住唯一」であるとは、どういうことなのであろうか。これらの疑問点に関する清沢の回答は、西方寺で起稿した「臘扇記 第二号」における明治三十一年一月一九日付の日記の中に見出すことができる。

「吾人は死せざる可からず、吾人は死するも尚ほ吾人は滅せず、生のみが吾人にあらず、死も亦吾人なり、吾人は生死を並有するものなり、(正反対のものを並有するは大矛盾なり)、吾人は生死に左右せらるべきものにあらざるなり、吾人は生死以外に壘存するものな

り、(是れ死生を外にする云々の根基也)、然れども、生死は吾人の自由に指定し得るものにあらざるなり、生死は全く不可思議なる他力の妙用によるものなり、(而して生死は只吾人以外の身体に関するものなり)、然らば吾人は生死に対して喜悲すべからず」(大、七三〜七四)

ここで注目すべきは、われわれが「生死を並有」しつつも「生死以外に霊存」するのは、あくまで生死とは「只吾人以外の身体に関するもの」だからであるという指摘である。生と死との違いは、単に身体が有るか無いかの差に過ぎない。霊と身体とが共に有る状態が生であり、霊は有るが身体が無い状態が死である。霊は生においても、死においても存在している。そのため、霊であるわれわれは「生死以外に霊存」し、その霊に於いて身体の有無が交互に繰り返されるため、われわれは「生死を並有」するのである。清沢はこのような理解に立って、生死と無関係に存続する霊は「不変不動常住唯一」であり、また、その霊に於いて交代に発現する生死は、霊と一体的にあるものの各側面であるに過ぎないと捉えたのである。

このように、霊は死に支配されずに存続する、と清沢は考えた。西洋哲学史上、近世まで肯定的に捉えられてきた「霊魂不滅」を認定していたのである。そこで、『骸骨』・『試稿』に登場する「霊魂論」での議論の内に、清沢が西洋哲学から受けた影響を見ることにする。

## (二)「霊魂不滅」と『骸骨』・『試稿』

京都の中学校で清沢の教えを受けた吉田賢龍<sup>6)</sup>は、清沢が校長の職を辞し洋装から僧装に変貌をとげた姿を目撃した一人である。あるとき清沢は訪れた吉田に、クセノポンの『ソクラテス言行録』と『クリトールとフィドール』<sup>6)</sup>を手渡し、「よく読んでみよ」と下命している。また、吉田が高校に入学した際には「今度は一つ之を読め」と言い、「エピクテ

タスと云ふ人の談話を書いてある本」(以下、『エピクテタス』と略記)を与えている<sup>7)</sup>。これらの哲学書のうち、清沢は特に『パイドン』を重視しており、『宗教哲学骸骨講義』<sup>8)</sup>では「ソ氏<sup>9)</sup>の霊魂不滅論は、プラトールの問答篇『フェードール』に出たり。今其の要を摘述せむ」(岩一、八五)として、ソクラテスと弟子たちが問答した論点をすべて網羅し紹介している。その中からソクラテスが死と生との関係、および霊魂について説く箇所を引いてみよう。

「……生は生のみにして死なく、一つのものより反対を生じて、再びもとに帰ることなければ、総ての生物は、何物をも生ずるといふことなくなるに相違なし。……生が死して生き帰ることなければ、人が生ずるといふことも亦なくなるべし」(岩一、八七)

生が生だけであつては死はない。死が死だけであつても生はない。だから生は生のみであることなく、死も死のみであることはない。これは、生が死に変化しても再び生は出現するという「死生相代」の説明である。

「ソ、吾人には身体と霊魂とあり。身体は有形にして見ゆるもの、霊魂は無形にして見えざるものなり。……霊魂若し身体に關せずして純粹に不変不動なるときは誤ることなし。此の状態は吾人の知識也。……ソ、されば、霊魂は真正の不変、単一、不可分解のもの也。

身体はその反対にして、穢れたる複雑なるもの也。然れば身体は解散するも霊魂は解散せざる也」(岩一、九二)

これは、身体は解散するが霊魂は存置するという「霊魂不滅」の説明である。またソクラテスは、「霊魂若し身体に關せずして純粹に不変不動なるとき」という条件を付しながらも、「此の状態は吾人の知識也」と、霊魂とはわれわれの知識であると指摘している。そして、清沢は『パイドン』の紹介を終了するにあたり、次の様に自己の見解を表明している。

「終に予が霊魂論を述べん。『骸骨』に論ぜしが如く、霊魂を以て自

覚の一体なりとせば、不滅と云はざるべからず」(岩一、九三)

「複雑なるものは散ずるも、単純なるものは変化することなし。然れば、……単一のものとは変化せずと考ふるときは霊魂不滅也。……

然るに今、霊魂を自覚の一体と論決する已上は霊魂不滅と考へざるべからず」(同、九四)

ここで清沢は、ソクラテスが「霊魂若し身体に關せずして純粹に不変不動なるときは誤ることなし。此の状態は吾人の知識也」とした「知識」を自覚として捉え、『骸骨』で「霊魂を以て自覚に一体なり」と論じたと述べている。霊魂とはわれわれの自覚であるという見解である。われわれは様々なものを知覚する。そして、身体を形づくる物質が新陳代謝してたとえ全部が新たな物質に入れ替わっても、われわれはかつて知覚した内容を回想することができる。なぜなら知覚は連続して存在し、その連続の内には自覚の統一という通貫する実体があるからである。この自覚の統一こそが霊魂である。こうした『骸骨』での議論によれば、変化なく単一であり続ける自覚の統一である霊魂は、不滅であると結論される。

このように、清沢は『バイドン』で説かれる「生死相代」と「霊魂不滅」とを基に、『骸骨』で自己の霊魂論を展開している。したがって、療養中の日記に記した「生死相代」と「霊魂不滅」とを主幹とする死生観は、発病を契機として形成されたものではない。さらに、清沢は「中世は霊魂不滅を信ずる……近世に至りても……哲学者は種々に論ぜり。デカート氏、スペンサー氏、カント氏、ヒューム氏、スピノザ氏、……カント氏の霊魂論は特に有名也。……ヘーゲル氏は高大なる霊魂不滅論を立てたり」(岩一、九三)としており、西洋哲学の知識を基本にした死生観であることが分かる。そうした意味で、療養中に示した死生観は「外発的」死生観と呼ぶことができよう。

ちなみに、『骸骨』の眼目はわれわれが仏(覚者)に成ることを、合理

的に説明することにあつた。その場合、一概に「われわれ」とは言っても、われわれの何が仏(覚者)に成るのかを特定する必要がある。いつかは必ず解散する身体を以て、仏(覚者)に成る主体とすることはできない。そのため霊魂なるものに論及せねばならず、霊魂の合理的な説明に資するものとして、自覚の統一を相当させたのである。療養中に著わした『試稿』でもわれわれが仏(覚者)に成ることを説明しており、同様に自覚の統一を説いている。

ただし、自覚の統一について、『骸骨』では知覚を回想できることから論じていたが、『試稿』では命の継承と共に相続されるものとして捉え直している。自覚の統一を、一生涯に限定した継続ではなく、命の継承に伴い相続される果てしない継続として認定した結果、霊魂は「不変不動常住唯一」なる無限性を獲得することになったのである。そして、有限と無限との關係を論ずる「有限無限論」の場面では、こうした自覚の統一を以て両者が同体としてであると論定する根拠にしている。そこから、無限性が有限であるわれわれの内を通貫しており、われわれは有限と無限とが同体となつてあるものだから、無限たる仏(覚者)に成り得る条件を満たしていると説明するのである。このように、発病後に執筆した『試稿』において自覚の統一を以てする霊魂の認定に深化が見られるのは、現実としての死に向き合いながら、「生死相代」、「霊魂不滅」を吟味したことが関係しているものかと思われる。

しかし、プラトンをはじめ西洋哲学の知識を基にした「外発的」死生観は、われわれが仏(覚者)に成ることを論理的に説明するのに有効であつたにもかかわらず、清沢はやがてこの死生観を自ら封印することになる。というのは、これとはまた別の死生観が形成されていたからである。それは改革運動の挫折後に帰投した西方寺での様々な体験を通して創出されており、そういう意味で「内発的」死生観と呼ぶに相応しいものである。そのため「内発的」死生観は、眼前の事象に適切に応じ最適

な思想と行動とを採るには、死生を含むあらゆる事態への対処をすべて他力に委託するという覚悟と、他力は「われの為の力である」という信頼があつて初めて可能であるということに重点が置かれている。なぜなら、常に他力は、「……我よりして之を見れば彼の万物は皆我が為めに存在するもの……」（『万物一体』岩六、一）である状況を、現在において具体的に用意しているからである。

ところが、われわれは多くの場合、現在の状況に満足することができない。そのため、われわれは過去に想いを致しては当時の状況について議論し、得られた結論が悪しき現状をもたらした原因であると見立て、その原因を排除しようとする。また未来に想いを馳せては希望の達成と絶望の消滅とを願うあまり、現状にはそれらを実現させる原因が見当たらないと評論し、そうした原因を設定しようと試みる。こうして、われわれは現在の状況に作為を加えるのである。しかし、そうした現状への介入は不要である。なぜなら、他力が具体的に用意した現在の状況は「我が為めに存在する」ものとして、過去にもあつたし未来にもあるからである。過去も未来も共に「現在」の時間的表現形態に過ぎない。われわれは過去や未来を想うことなく、ひたすら現在の状況に満足して生きればよいのである。こうした現在を中心にした死生観の創出が、「生死相代」と「靈魂不滅」とを主幹とし現在よりも寧ろ未来を重大視する「外発的」死生観を封印するのである。

「吾人は過去を回想し未来を追想することを要せず、現前の一念を淨くするを要す。」（此点よりすれば地獄極楽の有無、靈魂の滅否は無用の論題也）（明治三年当用日記抄、岩八、四三六）

現在を大事にして生きることが心掛けさえすれば、地獄極楽があるとかないとか、靈魂は不滅か否かというような議論など、何も必要ないと言うのである。清沢の白鳥の歌となつた『我は此の如く如来を信ず（我信念）』でも、「生死相代」、「靈魂不滅」についての見解を表明することは留

保している。

「……信念の幸福は、私の現世に於ける最大幸福である、此は私が毎日毎夜に実験しつゝある所の幸福である、来世の幸福のことは、私はマダ実験しないことであるから、此処に陳ることは出来ぬ」（岩六、三三三）

明治三六年五月三〇日、このように記して、六月六日に亡くなつてい

### 三、「内発的」死生観

#### （一）「エピクテタス氏」との再会

新たな死生観の創出は、「エピクテタス氏」（以下「エ氏」と略記）との再会から始まる。西方寺に帰投したのち、東京・浅草に滞在中の新法主に面会するため上京した清沢は、投宿した沢柳（<sup>10</sup>）宅で『エピクテタスの教訓』（<sup>11</sup>）（以下、『教訓』と略記）に目が留まる。さつそく借り受け精読すると胸中はたちまち感得で満たされ、常住していた苦悶は退散するのであつた。そのためか『教訓』の扉に「西洋第一の書」と記し、勤行の際には『御文』に替えて『教訓』を誦するほどあつた。清沢はこの間の経緯を、「卅一年秋冬の交、エピクテタス氏教訓書を披展するに及びて、頗る得る所あるを覚え卅二年、東上の勧誘に応じて已来は、更に断へざる機会に接して、修養の道途に進就するを得たるを感ず。卅一年九月東上、沢柳氏に寄宿し、同氏蔵書中より、エピクテタス氏訓書を借来す」（岩八、四四一〜四四二）と、回想している。

吉田の証言にあるように、清沢は発病前から『エピクテタス』を所持し読了している。現に明治二二年から真宗大学寮で教授した『西洋哲学史講義』には「I 古代哲学 第五期 撰択学派 4 エピクテート氏」（岩五、一〇四）とある。しかし、「エピクテタス氏は、小生が十数年来追慕して居た哲人でありすが、特に肺病にかゝりて後専ら精神の修養を思ふこ

と盛なるに従ふて、弥追慕の念が切になりました」(『エピクテタス氏』、岩六、三三三)と、発病後の愛読ぶりを語っている。高弟の一人であった多田鼎は、清沢が『エピクテタス』により闇から救われる様子を述懐している。

「一日、予、胸裏の煩擾に悩むを訴へし時、先生宣はく。子は平生において、かゝる際に於ける精神上の鎮痛法を用意するを要す。予の鎮痛法は、多く『エピクテタス』なり。煩擾胸に起らむか、直ちに此の書を探つて之を読む。彼の煩擾直ちに去つて痕なしと」(法八、二八二)

清沢は、こうして座右に置いた『エピクテタス』をどのように了解していたのか。「臘扇記 第一号」、明治三十一年一月一二日付の日記に、「エ氏」思想の概要を十項目にまとめ記している。そのうち、総論部分と煩悶生起に関する部分を、やや長くなが引用したい。特に冒頭の総論は、同時期に著した『有限無限録』の中の一文<sup>(12)</sup>や友人に宛てた書面<sup>(13)</sup>でも再三強調しており、清沢は冒頭部分を「エ氏」思想の要諦として捉えていることが分かる。

「○如意なるものと不如意なるものあり。如意なるものは、意見、動作、及欣厭なり。不如意なるものは、身体、財産、名誉、及官爵なり。己の所作に属するものと、否らざるものとなり。如意なるものに対しては吾人は自由なり、制限及妨害を受くることなきなり。不如意なるものに対しては吾人は微弱なり、奴隷なり、他の掌中にあるなり。此区分を誤想するときは、吾人は妨害に遭ひ、悲嘆号泣に陥り、神人を怨謗するに至るなり。如意の区分を守るものは、抑圧せらるゝことなく、妨害を受くることなく、人を謗らす、天を怨みず、人に傷けられず、人を傷けず、天下に怨敵なきなり、○疾病死亡貧困は不如意なるものなり。之を避んと欲するときは、苦悶を免るゝ能はじ」(「大」、二七)

「○誹謗を為し、打擲を加ふるものの我を侮(凌)辱するにあらざるなり。之等に対する我意見が我を侮(凌)辱するものなり」(同、二八) 万物万象は、自分の思い通りになる(如意)ものと思ひ通りにならない(不如意)ものと分けられる。誤つてこの区分を取り違え不如意なるものを如意なるものと判定すると、苦悶を回避することは不可能となる。たとえば死は不如意に属する。にもかかわらず如意なるものと判定するから、死を恐れ苦悶するのである。はじめから、死は不如意に属すると正しく判定すべきである。であれば、死を恐れ苦悶することはないであろう。そもそも如意なるものは意見、動作、および欣厭に限られ、外来する死、誹謗、打擲をはじめ、その他あらゆるものは不如意に属するのである。

ところがわれわれは、外来者により自分たちの快樂が破壊されないことを願望するあまり、防衛策や改善法を用意する必要があるから外来者の実態を吟味する以前に、如意なるものと判定してしまう。これはまったく自己の都合だけを尊重した判定であり、むしろ用意した対策の実施は事態を悪化させ苦悶は増大する。それもこれも、外来者は加害者であろうという疑念を払拭できていないからである。

たとえば死についても、われわれはその実態を探求しようともせず害悪を招来するものではないかという疑念を抱いたまま憂い、しかも有効な回避策を発見できずに狼狽する。同様に誹謗、打擲なるものについても、われわれは徹底した実態調査を怠り両者共に不快をもたらすに違いないと、まずもって身構える。したがって、死、誹謗、打擲なるものは加害者であろうという疑念は、一方的な「我意見」なのである。というのも、それら自体はわれわれの都合とはまったく無関係に独自にあり得ているからである。苦悶の原因が外来者にあるとするのは、われわれの都合と疑念とが想定した「我意見」なのである<sup>(14)</sup>。

このように、如意・不如意を適正に区分することが肝要であると強調

する清沢は、外来者に妨害されず悲嘆号泣に陥らない方法を、極めて具体的に提起している。それは、「臘扇記 第二号」にある明治三二年四月五日の日記に記されている。

「……よしや外他の障碍あるか如く見ゆるも、其之に遭ふや、直に自由的に之を排除、或逃避する場合(例せば物を所有せんとするに、他人之を奪取せんとするときは、快く進んで之を附与するが如き)は是れ自由の行為たるに妨げなきなり。喚言せば、障碍或は違背に遇ふて、失望、悲歎、煩悶、悩苦に陥落するか如きは、皆な是れ奴隸的所作たるなり」(大、一一八)

自分の持ち物を他者が奪おうとする時は直ちにこれを与えよ、そうすれば強奪されずに済み、悲嘆に暮れ号泣することも無い、と言うのである。しかし、これはそう簡単に実行できる事ではない。所有者は所有物に自己の意思を投影させており、強奪は正に所有者の意思を一方的に否定することに他ならないからである。そこで、所有者は当然に所有物を死守するが、強奪者は所有者の反撃に対しかさず再攻撃するであろう。これは、所有者が強奪者の意図に従属し自ら強奪者の奴隸となっている状態である。そうなる前に、他者がわれわれに対し発出する行為は不如意なるものとまずもって判定しなければならぬ。如意なるものと判定し防衛しても事態は悪化するばかりである。そうではなく、他者の意図にこちらから進んで同乗し自己の所有物を差し出さずれば、攻撃にも遇わず悲嘆号泣することも無い、という趣旨である(15)。これを死にまで敷衍すれば、「○疾病死亡貧困は不如意なるものなり。之を避んと欲するときは、苦悶を免るゝ能はじ」とあるから、到来する死に対しても「快く進んで之を附与」すべきこととなる。

この提言には、西方寺の体験から湧溢した感慨が深く関係していると思われる。というのも、「障碍或は違背に遇ふて、失望、悲歎、煩悶、悩苦に陥落するか如きは、皆な是れ奴隸的所作たるなり」という文句の内

に、挫折した改革運動に対する幾多の評価を耳にしながら寺での処遇に「黙忍」する心境を、客観的に解析する清沢の姿勢が透けて見えるからである。「進んで之を附与」できるには、冷静にして柔軟に応ずる余裕と共に結果を引き受ける揺るぎない覚悟が必要である。その態度は、自虐的な反抗心や諦念とはまったく無縁なものである。ともかく、死と向き合う清沢にとって「エ氏」の思想は大いなる安心をもたらすものであった。こうして、万物万象を如意と不如意とに分けて死を不如意なるものと判定すべきであるという、もう一つの死生観が生まれたのである。清沢がこれほどまで「不如意」にこだわり、重視するのは何故か。次にそれを考えてみたい。

## (二)「エ氏」哲学と「唯一用」

清沢は、友人たちに宛てた書簡で『エピクテタス』を精読した感想を伝えている。「中々面白く」(岩九、一七二)、「随分愉快ならん」(同、一七三)、「頗る興味を覚え」(同、一七五)、「我等力胸底ノ固疾ヲ療治セン」(同、一七八)と、簡潔に述べている。そして、「エ氏」の言説から抜粋した英文を友人たちに紹介し、その文意を披露している。

「Take away the fear of death, and suppose as many thunders and lightnings as you please, you will know what calm and serenity there is in the ruling faculty」(岩九、一七二、一七三、一七五、一七六、一七七)(16)

(「死の恐怖を取り去るがいい、そして君の好きなだけの雷鳴と、電光とを持って来るがいい、そうすれば、指導能力の中に、どれほど大きな風と晴天あるかがわかるだろうから」(上、二〇二)(17)、「死の恐怖を除去せよ。思うまゝに雷電光りはためくと想え、斯くて爾は気静神閑の主宰中に存するを知るなるべし。―稲葉昌丸氏訳―」(18)「書中の大要は、死生命あり富貴天にあり」(岩九、一七二)、「所謂死生命あり富貴天にあり」(同、一七三)、「蓋し、死生命あり富貴天にあ

り、の真意に体達せしめんとするもの歟」(同、一七六)、「死生命アリ 富貴天ニアリ是レエ氏哲学ノ要領ニ有之」(同、一七八)

このように、「死生命あり富貴天にあり」が「エ氏」哲学の核心であると述べている。それは『論語』「顔淵十二」に登場し、「死ぬも生きるもさだめあり、富みも尊さもままならぬ」<sup>(19)</sup>と訳される。その意は、「死生」と「富貴」とは天が差配するはたらきにより設定されたもので、どうしてもわれわれの思い通りにはならない、と解すことができる。清沢は、「calm and serenity」と「死生・富貴」との不一致はそのままに、「the ruling faculty」と「天にあ(る)・命(さだめ)」との一致を、「エ氏」哲学と『論語』との結節点にしている。このように、清沢が「エ氏」哲学の核心を把握する重要句として「the ruling faculty」に着目した理由は、自己の思想・哲学上の基本概念を構築した『骸骨』の中に見出すことができる。

清沢は万物万象について、有限なものをすべて内に含む集合体として捉えている。万物万象は、部分が結集した全体であると想定しているのである。そのため万物万象の有り様に関して、身体内の諸器官と身体全体との関係に例えて説明している。各器官が自己の役割を完遂することで身体は維持され、各器官は身体の維持があつて自己の能力を発揮できる。また、手が一定の作業をするとき他の器官は一斉に手を支援する。それは手以外の場合でも同様である。清沢はこうした一つの器官が主人公になるとき他の器官がこぞつて援助することを「主伴互具の関係」と呼び、この関係ははたらくことで諸器官と身体全体との有機的な連携が保持されるとしている。そして万物万象も身体と同様に一つの有機体であり、そこにも「主伴互具の関係」がはたらいっていると清沢は考える。そのため、「……宇宙万有は畢竟唯一体あるのみ 故に其活動は唯一用たらざるべからず」(岩一、二二)と述べ、万物万象の内には「唯一(の)用(はたらき)」があるとするのである。したがって、われわれの死も万物

万象の一部である限り「唯一(の)用(はたらき)」の差配下にある。こうして清沢は、「the ruling faculty」と「唯一(の)用(はたらき)」との一致を確認したのである。

ちなみに、手がその能力を十分に発揮できるのは身体が維持されて可能であったように、万物万象が「唯一(の)用(はたらき)」の差配の下にあることを、清沢は実に丁寧の説明する。たとえば人が床の上に立っている場合、それが可能なのは床板があるからである。そして、床板は土台柱に、土台柱は地面に支えられ、その地面は地球の中心にまでとどいている。また、もし上方に空気や天井がなければ身体は宙に浮き、前後左右が真空であれば立つてはいられない。そればかりではない。直立できるのは身体に力があるからで、その力は血液の循環により、血液は食物の摂取によつていられる。いずれの食物も、国内はもとより世界各地から運ばれてきたもので、各国の諸地域における山川草木、動物、鉱物等々に関係しないものはない。食物に限らず、衣服や住居についても全く同様である。さらに言えば、これらは地球が太陽系に属する惑星としてあることによつていられる。

このような物理的な条件と共に社会経済的な条件も満たされなければ床上の直立は実現されない。もしそれらの条件のうち一つでも欠落すれば、床上に直立することは不可能である。すべての条件は床上の直立者を主人公にして万物万象の連携を絶妙に差配する「唯一(の)用(はたらき)」によつて整えられるが、われわれはこの「唯一(の)用(はたらき)」を十全に把握することは出来ない。われわれは床上の直立を表現させている条件を想定できても、その条件が成立するには更に別の条件の成立が必要であると考え条件の条件を探求することになり、こうした追求は限りなく継続され止まることがないからである。そして、ついにわれわれは「唯一(の)用(はたらき)」というものを解明することはできず、「唯一(の)用(はたらき)」は不可思議なものとしてあり続けるの

である。そもそも、われわれは「唯一（の）用（はたらき）」の差配下に存在し、われわれの意識は「唯一（の）用（はたらき）」に包まれているため、「唯一（の）用（はたらき）」を対岸に観ることはできない。したがって、われわれが「唯一（の）用（はたらき）」を管理し、万物万象の連携を我が意のままに差配するなど、到底、叶うべくもないのである。我が意のままになるのは精々「意見、動作、及欣厭」に過ぎず、その他すべては不可思議な「唯一（の）用（はたらき）」の差配下にある。そのため、われわれは外来者の当来と実態とを予知できず、外来者は常に未知なるものとして接近する。未知なる外来者に対し我が意の了解を要求するのは完全に無謀な試みであり、結果として我が意の崩壊が露わになるだけである。

清沢はこうした考えに基づいて、「如意と不如意との区別を遵守せよ」を「エ氏」思想の総論とするのである。そして、各論として「○疾病死亡貧困は不如意なるものなり。之を避んと欲するときは、苦悶を免るゝ能はじ」を置くのである。「唯一（の）用（はたらき）」の差配により到来する死は当然不如意である。このことを容認すれば死について思い煩うことは不要となる。『臘扇記 第一号』（明治三一年一月二四日）には、こう記されている。

「晴。如何に推考を費すと雖とも、如何科学哲学に尋求すと雖とも、死後（展転生死の後）の究極は、到底不可思議の関門に閉さるるものなり。啻に死後の究極然るのみにあらず。生前の究極も亦絶対的不可思議の雲霧を望見すべきのみ。是れ吾人か進退共に絶対不可思議の妙用に托せざるへからざる所以」（大、三五）「自己とは他なし。絶対無限の妙用に乗托して、任運に法爾に此境遇に落在せるもの、則ち是なり。只夫れ絶対無限に乗托す。故に死生の事、亦憂ふるに足らず。死生尚且つ憂ふるに足らず。如何に況んや、此より而下なる事件に於いておや」（同、三六）

ここでは、われわれには十全に把握できない「唯一（の）用（はたらき）」のことを「絶対不可思議」、「主伴互具の關係」を絶妙に差配する「唯一（の）用（はたらき）」のことを「絶対無限の妙用」と、表現している。また、すべての有限を包含してある集合体の外側には何一つ存在するものはないから、集合体に対立するものはないという意味で「絶対無限」という語句を用いている。いずれにしても、ここに見られる死生観の基礎はすでに『骸骨』において用意されていたものである。西方寺における「黙忍」体験が、「エ氏」哲学の核心と「唯一（の）用（はたらき）」とを邂逅させ、新たな死生観がここに誕生したと言える。そうした意味で、この死生観は「内発的」死生観と呼ぶことができよう。

清沢は、「絶対無限の妙用に乗托」すれば「死生の事、亦憂ふるに足らず。……如何に況んや、此より而下なる事件に於いておや」と述べているとおり、「唯一（の）用（はたらき）」に同乗し自己の有り様を委託すれば、死生はもとよりすべての事柄に憂苦は付着しないとしている。こうした理解は、「唯一（の）用（はたらき）」が阿弥陀仏であるという了解に至らざるを得ない。というのも、阿弥陀仏は迷い惑う衆生を憂苦から解放せずにはおかないからである。宗教雑誌『精神界』に掲載された『万物一体』<sup>(20)</sup>では、「万物一体の真理は……千万無量の物体が……独立自存するものにあらずして互に相依り相待ちて一組織体を成ずるもの……」（岩六、一一）であるが、「……吾人の胸裏に一種不思議なる苦痛煩悶を感ずる……」（同、一三）のは、「只自己の云為能力のみを以て道徳を造作せんとする」（同、同）からであるとして、更にこのように続けられている。

「然るに真正の道徳は、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、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」（岩

六、一三）

われわれが「苦痛煩悶」を感覚するのは、自己の都合だけを尊重した「妄想」により思想と行動とを選択し実行するからである。「万物一体の真理」の「本体」である「唯一（の）用（はたらき）」が設けた基準を遵守すれば、「苦痛煩悶」を感覚することはない。この「平等無碍」なる「唯一（の）用（はたらき）」が、「阿弥陀仏」であると清沢は宣明している。これと同様の考えは、絶筆となった『我は此の如く如来を信ず（我信念）』の最末尾に、「エ氏」思想の核心であった『論語』の語句を引用して記されている。

「私は私の死生の大事を此如来に寄托して、少しも不安や不平を感じることはない、『死生命あり、富貴天にあり』と云ふことがある、私の信する如来は、此天と命との根本本体である」（岩六、三三四〜三五）

### おわりに

清沢の宗教哲学思想を概観するとき、その源泉は『骸骨』・『試稿』において認められる。両著の眼目は衆生が仏（覚者）に成る可能性を合理的に説明することにあるから、まず仏（覚者）に成る主体を確定し、そして仏（覚者）に成り得る根拠を説明しなければならない。清沢は靈魂を主体として定立し、われわれは有限である身体に包まれながらも無限的である靈魂を有するから、無限である仏（覚者）に成り得るとしたのである。

このように、清沢はわれわれを有限と無限との同一体として捉えることで、自ら行う修養や他の者からの導きにより、仏（覚者）に成る可能性があると説いている。有限と無限とが同体にしてあることは万物万象にも適用され、有機体説と「主伴互具の関係」との融合から導出された「唯一（の）用（はたらき）」が、そもそも仏（覚者）に成る可能性を担保する原動力であると論じている。

本稿は、このような『骸骨』と『試稿』との議論を踏まえて、二つの死生観を比較検討した。「靈魂不滅」を主幹とする「外発的」死生観は、靈魂を仏（覚者）に成り得る主体として定立するのには有効であった。しかし、靈魂が「不滅」という無限性を有することから仏（覚者）に成り得る可能性を発見できたにしても、可能性という「虚実」を「現実」に転化させるまでの論説は用意されてはいない。一方、「唯一（の）用（はたらき）」と「エ氏」哲学との邂逅から創出された「内発的」死生観は、阿弥陀仏を結実させ、現実界での思想と行動の選択基準を阿弥陀仏に委ねることを始点として仏（覚者）に成り往くまでの道程を教示している。そういう意味で、「内発的」死生観は清沢の宗教哲学思想の生長に深く関与し、その支柱を成していると言つてよい。

たとえば「臘扇記 第一号」、明治三十一年一月二四日の日記では、人生における選択の基準を阿弥陀仏に委ね、「現実」に仏（覚者）に成るまでの道筋が記されている。最初は、阿弥陀仏が整備した「現在」への「満足」から始まり、「満足。無愆心。不動心。胆勇。無畏心。精進。克己。忍辱。不諍心。無瞋心。和合心。社交心。同情心。慈悲心。仏心」（大、三七）と、最後は「仏心」に到達する。ここに徳目として表現された思想と行動は、宗教雑誌『精神界』で阿弥陀仏に依拠する処世法を提唱し、世の注目を集めた「精神主義」思想へと開花する蕾となっている。

清沢は東京で学究者として歩む人生に別れを告げ、上洛の後、それまでの生活を見直し宗教者として生きぬくことを決意した。その表出が、禁欲的生活実践と『骸骨』・『試稿』の起稿である。その禁欲生活の結果として清沢は肺結核を罹患してしまうことになるが、病床において死生を主体的に観ずることを通して、仏（覚者）に成り得る「現実」を実感と共に掴んだのである。

凡例

- 一、旧漢字は新漢字に改めた。
- 一、『清沢満之全集』（暁鳥敏・西村見暁共編、法蔵館、一九五三〜一九五七年）は「法」と略記、『清沢満之全集』（編集・著作権者、大谷大學、岩波書店、二〇〇二〜二〇〇三年）は「岩」と略記し、それぞれ巻数と頁数を漢数字で示す。
- 一、清沢満之『臘扇記 注釈』（編集・註釈、大谷大學真宗総合研究所、法蔵館、二〇〇八年）は「大」と略記、『資料 清沢満之へ講演編』（同朋社出版、一九九一年）は「資料」と略記し、それぞれ漢数字で頁数を示す。

【注記】

- (1) 「資料」、三一頁。
- (2) 工事は明治一三年一〇月に着工し、明治二八年四月に竣工している。完成までに一五年余の歳月を要した。
- (3) 寺川俊昭は真宗の僧侶である清沢が自力行を実践したことに、「僧風刷新の志願」と「教団回復の強靱な願い」とを「読み取るべき」としている。（寺川俊昭『清沢満之論』（文栄堂書店、一九七五年）、六〇頁）
- (4) 「臘」は陰暦一二月の別称である。「臘扇」は冬の扇のことであり役に立たないことを意味する。
- (5) 真宗大谷派の僧である。
- (6) アンリー・モーリー訳・編『PLATO'S CRITO AND PHAEDO』(Dialogues of Socrates before His Death)である。なお「CRITO」はプラトンの『クリトン』、『PHAEDO』は同『パイドン』のことである。
- (7) 「資料」、四六五〜四六六頁。
- (8) 清沢が明治二五年九月七日から翌年三月まで、真宗大學寮で『骸骨』をテキストにして宗教哲学を講義した内容の筆記録である。

- (9) ソクラテスのことである。
- (10) 清沢の大学時代の友人であった沢柳政太郎である。
- (11) ローレストン、『Teaching of Epictetus』である。
- (12) 「病者ニ対シテ示スタメエピクテト氏ノ言ヲ書キ送レト井上豊忠兄ヨリ来書アリシユヘ左ノ数項ヲ書キ送ル」(岩二、一〇九)
- (13) 明治三一年一〇月一〇日、草間(関根)仁応宛(岩九、一七六)。同年同月一二日、稲葉昌丸宛、(同、一七七)。
- (14) 『精神界』創刊号掲載の「精神主義」には、「……精神主義に一種の要義あり……精神主義は総ての煩悶憂苦を以て、全く各人自己の妄念より生ずる幻影と信するにあり」(岩六、四〇五)とある。
- (15) 前注同の「精神主義」には、「……精神主義は、吾人の世に処するの実行主義にして……其の発動する所は、外物他人に追従して苦悶せざるにあり。交際協和して人生の幸樂を増進するにあり」(岩六、五)とある。「追従」は、「他人之を奪取せんとする」企図を認定しそれに対処することを意味する。
- (16) (岩九、一七三)は、「You will know how what」となっている。
- (17) 今村仁司『清沢満之と哲学』(岩波書店、二〇〇四年)、一九二頁。なお、(上、二〇二)は、鹿野治助訳『人生談義』(上・下、岩波文庫)の「上」の頁数を示す。
- (18) 西村見暁『清澤満之先生』(法蔵館、一九七三年)、二一七頁。
- (19) 訳注者 金谷治『論語』(岩波文庫、一九九一年)、一五九頁。
- (20) 『万物一体』は、明治三四年二月一五日発行の『精神界』に掲載されている。