

学位請求論文

清沢満之における「他者」

— その思想と問題を巡る考察 —

真宗学専攻 川口 淳

学位請求論文

清沢満之における「他者」

— その思想と問題を巡る考察 —

真宗学専攻

川口 淳

序章	本論の目的――清沢満之という人と研究の可能性――	3
第一章	清沢思想の基礎的考察――「有限無限」の思索を中心に――	18
1、	本章の目的	18
2、	有限と無限とは何か	20
3、	語れない無限、語る無限	23
4、	無限の擬人化――阿弥陀仏――	25
5、	無限が与える世界観――浄土莊嚴――	27
6、	本章のまとめ	31
第二章	信仰と倫理道德	33
1、	本章の目的	33
2、	宗教と倫理は同じなのか――井上哲次郎と清沢――	35
3、	われわれには、倫理以上の安慰と根拠が必要である	39
4、	宗教は真正の、歓喜の道德を生む	45
4―1、	万物一体と、全責任無責任の思想から	45
4―2、	同情心――如来の光明の中にある自己――	52

4 3、内観主義―その思想と誤解―	5 5
5、真正の道德は倫理的苦悩を超える ―全責任主義と無責任主義―	6 3
6、本章のまとめ	6 8
第三章 清沢と社会批判 ―かれの仏教的社会観―……………	
1、本章の目的	7 0
2、生存競争主義という思潮	7 0
3、清沢の反応	8 0
4、主我主義ではなく無我心	8 9
5、国家と不諍―阿含経読誦から―	9 8
6、雑誌『政教時報』における生存競争主義批判	10 8
6 1、問題提起	10 8
6 2、雑誌『教界時言』と『政教時報』	10 9
6 3、「心霊の諸徳」のテキスト批判	11 5
6 4、「心霊の諸徳」における戦争と不諍	12 4
6 5、和合と同胞	13 2
7、社会主義への視点	13 7
70	

第四章 『臘扇記』とエピクテトス―自己と他者の真の関係を求めて―……………

149

8、本章のまとめ……………146

1、日記『臘扇記』とその倫理性……………149

2、三つの日記……………154

3、エピクテトスとの出会い……………156

4、なぜ、エピクテトスだったのか……………160

5、エピクテトス思想とその影響……………166

5―1、如意なるものとは何か……………166

5―2、死の恐怖……………175

5―3、エピクテトスの神への信仰……………178

6、ジョージ・ロングの解説―倫理を生む信仰―……………183

7、自己とは何か……………190

8、信仰と修善の関係と、信仰と理性の関係……………194

9、真の友とは何か……………195

10、本章のまとめ……………199

第五章 「服従」思想を巡る問題……………

201

【目次】

1、本章の目的	201
2、問題の所在――清沢・暁鳥思想への「服従論批判」研究――	201
3、清沢とその弟子――山本伸裕「精神主義」研究を踏まえて――	207
4、「服従論批判」の検証への入り口	212
5、『臘扇記』と「服従」という用語	219
6、『有限無限録』（五三）「執着は奴隸心の源なり」の考察	225
7、「明治三十六年『当用日記抄』中の「奴隸」という用語	227
8、ソクラテスの見方にある「服従」という用語	231
9、「心霊の修養」と「服従の美德」における服従思想	241
10、「心霊の諸徳」の「従順の心」「和合の心」について	251
11、「服従」の誤解の可能性	256
12、論文「自由と服従の双運」の考察	260
13、本章のまとめ	264
結びにかえて	267
参考文献一覧	272

【凡例】

一、 主要なテキストの底本は以下のものを使用した。

大谷大学編『清沢満之全集』岩波書店、2002～3年

親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集』法蔵館、1969年

真宗聖教全書編纂所編『真宗聖教全書』一「三経七祖部」、大八木興文堂、1941年初版

The Discourses of Epictetus; with the Enchiridion and Fragments. Translated, with notes, a life of Epictetus, and a view of his philosophy, by George Long (1801-1879), London: George Bell and Sons, 1877.

一、 テキストの略記は以下の通りである。

・ 大谷大学編『清沢満之全集』（岩波書店）第一巻、一頁 ↓ 『全集』1-p.1.

・ 『定本親鸞聖人全集』 ↓ 『定親全』

・ 『真宗聖典』 ↓ 『聖典』

・ 『真宗聖教全書』 ↓ 『真聖全』

・ 『大日本校訂大蔵経』 ↓ 『大日蔵』

※また併せて『大正新脩大蔵経』の該当箇所も『大正蔵』と略記して付した。

・ 『仏説無量寿経』 ↓ 『大経』

・ 『大乘起信論』 ↓ 『起信論』

- ・『無量寿経優婆提舍願生偈註』 ↓ 『論註』
- ・『顯浄土真実教行証文類』 ↓ 『教行信証』
- ・『宗教哲学骸骨』 ↓ 『骸骨』
- ・「他力門哲学骸骨試稿」 ↓ 「試稿」

・ *The Discourses of Epictetus ; with the Enchiridion and Fragments.* を *Epict.* と略記し、巻数と章番号を以下のように、略記した。

BOOK I. CHAPTER I. → Bk. I. Ch. I.

- 一、引用にあたって、読みやすさを考慮し、カタカナ表記をひらがな表記に変更したものがある。
- 一、引用にあたって、旧漢字や踊り字を通行体に変更した箇所がある。
- 一、引用にあたって、原文の傍点を省略した箇所がある。
- 一、本論文では人物等の敬称は省略した。

清沢満之における「他者」

― その思想と問題を巡る考察 ―

序章 本論の目的 ―清沢満之という人と研究の可能性―

清沢満之は、激動の幕末期、一八六三（文久三）年、尾張国名古屋黒門町に生まれ、日露戦争の前年一九〇三（明治三十六）年に三河大浜西方寺にて約四十年の生涯を終えた。

清沢は、幕末の士族の子として生まれ、幼き頃、篤信の母につれられ真宗の寺の門をくぐったことで、真宗と関係を深めるようになる。幼少から天才・神童と称され、得度し大谷派に身を置き、宗門の奨学生として東京大学に留学した。その後大学を首席で卒業し、大学院に進学した。大学院では宗教哲学を専攻しながら、哲学館の講師も勤めていたが、宗門の要請により、大学院を退き、京都尋常中学の校長となる。翌年には校長を辞し平教員となって、厳粛誠実な生活態度をとり、ミニムポッシブルと称した禁欲生活のなかで、少欲知足の生き方を実践した。その後、結核を患うも、大谷派の改革のために痰ツボを抱えて各地を演説して奔走した。かれは改革運動の途中で僧籍剥奪処分を受ける。改革運動を続けるが十七号をもって改革雑誌『教界時言』廃刊し、一時療養に入る。その後処分が解け、新法主の要請を受けて東上する。東京の地では真宗大学の移転創設に尽力し、そこでの青年教育と、大谷派新法主の教育に従事した。東京での生活は、清沢を慕って集まった仲間と浩々洞と名付けられた共同生活を行った。そこでは信仰などについての自由活潑な座談がなされ、対外的には『精神界』という雑誌が発行された。その信仰生活のさ中で、学生のストライキによって真宗大学の学

監を辞職し、三河大浜西方寺に帰寺し、療養と執筆、さらに三河での講話会を通じた聞法生活のなか、明治三十六年六月六日に亡くなった。かれの生涯は決して長いものではなかった。

清沢思想は様々な切り口から見る事が可能である。私は本論の題目を、「清沢満之における「他者」―その思想と問題を巡る考察―」とした。

「他者」とは、「自分以外の者。また、あるものに対する他のもの」(『日本国語大辞典』)である。一般的にはこうに定義されている。他者とは基本的に、自己以外の「人」を指す言葉として用いられることが多いかもしれない。しかし「他者」とは「他人」という意味を越えて、さらに種々の自己に対する他なるものを包む概念でもあるし、私もそのような広い意味として「他者」という概念を本論文タイトルで用いた。本論文で「他者」という捉えにくい概念を用いたのは、以下のような本論の関心を纏める概念として用いているからである。つまり清沢の倫理観、社会観、国家観といったものを「他者」観と纏めることで、本論文のタイトルとして「他者」という用語に託したのである。このタイトルにしたのには次のような関心が念頭にあるからである。今までの、清沢満之思想に対する他者理解の欠如という評価、他者が不在であるという批判的评价についてみる時に、その具体的他者とは、自己に対する「他人」あるいは「社会」あるいは「国家」といえよう。清沢思想への他者性の欠如という批評は、ただ隣人との倫理的な関心のみにその欠如があるのではなく、かえって、国家社会という視点を重要な視野に入れている。またその範囲設定は然るべきことであろう。自己と他者の関係を考えるとは、個々人同士での倫理観であることは当然であるが、それにとどまるものではなく、それをもっと

大きくくりとしてとらえ直していったとき、それは自己と社会という問題であるし、自己と国家という問題でもある。その意味で本論文では清沢の倫理観、社会観、国家観といったものを「他者」観と纏めることで、本論文のタイトルとして「他者」という用語に託したのである。「他者」という概念を採用する事によって、この論文で焦点を当てたい清沢思想へのアプローチは以下のようになる。

まず、第一章では、清沢の「他者」についての思想的立場を考えるにあたり、清沢の思想における基礎的な用語と思想基盤を理解する。具体的には、有限無限という概念を用いた宗教哲学を考察する。

第二章では、清沢の信仰と倫理^①を巡る思想を考察する。そのことによって、清沢の内観主義について、今ま

「倫理と道德という言葉についてはじめに少し触れておきたい。倫理の概念を扱った論考については、

① 子安宣邦「近代「倫理」概念の成立とその行方―漢字論・不可避の他者」『思想』912、2000年。

② 西悠哉「「ethics」概念の受容と展開―倫理教科書を中心として―」『佛教大学大学院紀要 文学研究科篇』38、2010年。

の二つの論文を挙げておく。

倫理学という用語は井上哲次郎が *ethics* の訳語として使用し現在、定着している。道德は西周が *moral* の訳語として使用し定着している。また井上円了は倫理学とは「モラル・フィロソフィー」又は「モラル・サイエンス」ともいつている。

しかしながら、一方で倫理学ではなく「倫理」という言葉の意味は、儒教的思想伝統の中にもともとあり、明治初期に「人倫の道」、「共同体の秩序」といった意味で用いられている（② p.41 参照）。現代でも倫理とは道德の事であるという意味もあるように、明治期にも倫理と道德は完全に分かれた意味を持つていない面があると同時に、倫理学としての倫理という時には、倫理と道德を区別するという面もある。

例えば、当時の『精神界』内の投稿者の論文でも、同様に以下のように言われる。「学術としての倫理と、徳教としての倫理とは大に区別せねばならぬ。…中略…倫理学は理論を主とするものなれども徳教は理論的でなく、實際的である。…」（中尾教厳「日本将来の宗教を論じて現時学者の態度を誠しむ」『精神界』1-8, p.8.）このように、倫理とは倫理学を意味する場合と、徳教（道德の教え）としての倫理の使用が認められる。倫理と道德はほぼ同一

での先行研究でいわれてきたような外面を無視した内面への沈潜によって他者理解が欠落した清沢という理解に対して、また違った他者理解を清沢の晩年の思想に見出すことができることを論じる。

第三章では、清沢が思想表現の場で活躍した明治二十年代後半から三十年代前半の社会と国家の問題を踏まえて、清沢の仏教思想に基づいた社会観、国家観を考察する。

第四章では、清沢の他者への倫理性を、エピクテトスを通して考察する。

第五章では、清沢の他者理解を巡る現代の批判が、かれの「服従」を巡る思想に向けられている。この思想にエピクテトスを通した視点があるので第四章を終えた第五章で扱ったのであるが、それらもふまえて清沢の服従思想とその問題を検討する。

以上が本論の簡単な流れとなっている。本論の副題を、「その思想と問題を巡る考察」としたように、それは、清沢の「他者」観に関係する清沢思想を考察することが第一の目的である。また清沢の「他者」観における思

のものととして使われるということの方がもとの意味には近いのであろう。

ちなみに安富信哉によると清沢の使用例からするとかれはほぼ同一の意味として使用しているとされる。（安富信哉「信仰と倫理―清沢満之に想う―」『つむしび』706、2011年。）

和辻哲郎の『人間の学としての倫理学』（岩波書店、1934年。2007年文庫を使用。）によると「倫理」の意味を「単に個人的主観的道德意識を倫理という言葉によって現わすのははなはだ不適当」といい、そこから区別し「人間共同体の存在根拠たる道義」であるとする。

清沢の場合、倫理以上の根拠としての万物一体の信仰から生じる倫理道德を語るが、それは確かに、個人的道德意識の話ではなく、無限の共同体を感覚する所から生じるものである所は和辻の言説に共通する所はある。しかるに清沢はそれを主観主義、内観主義という。それは一切が自己と別のものではないとみるから、他者はその意味では客体でないからだと思われる。

想的問題性・限界性のこれまでの指摘を踏まえた考察という意味を込めて、「問題を巡る考察」としたのである。

本論で上記のような課題をあえて設定したのは、自分自身の大きな関心事に清沢像の再考再検討をしたいという意欲があるからでもある。例えば、多くの先行研究を拾い読みしてかれの清沢像を描くとき、清沢の禁欲生活について「松脂を食べるほどの禁欲生活をしたせいで結核になった」として、清沢の生き様を悲劇的な聖者ととらえることも、あるいはその生き様を非難し敬遠することもできよう。しかし、清沢の禁欲生活の内容について誤解を含んだものであったことを発見した。そのことが清沢像の再考の意欲を持つ一つのきっかけであった。数年前、大学院で学友と安藤州一のエッセイを輪読していた時、清沢が松脂を食べていないという記述に出会い、後日、他の文献で、かれは栄養不足にならないように鶏卵を食べている²²という記事を読んだ。松脂を食べるまでに至ったとされる自らの体調を省みない激烈なる禁欲生活で知られる清沢像が実は研究史の

²² 安藤州一「清沢先生の使命」(明治四十五年七月)『精神界』12-7、p.46.

この安藤のエッセイには、「東京の浩々洞で、暁鳥兄が「清沢」先生に向て、あなたは松脂を喰べたそうですねと尋ねられた時、いや私が喰べたのではない、巖窟中の行者が喰べたのであると申された事を、予は今尚記憶して居る。先生も蕎麦粉までは試みたに違ひはないが、松脂までは行かなかつたやうに聞て居る」とある。

²³ 実際は、清沢は、肉魚は断つた時期があつたがその時期でさえも体が栄養不足にならないように、鶏卵は食べるように心がけていると語った言葉も残されている。

清沢の友人稲葉昌丸の回想では、当時、清沢が、人力車に乗ることを廃したり、禁煙を断行し自宅から学校までの一里以上の道を徒歩で往復して、本願寺の晨朝に参詣してから、学校に出勤していたことを振り返り、次に食生活の節制が行われたことに触れて、こう振り返った。

「次には菜食主義の実行が起りました。友人の人見忠次郎氏が西派の佐竹某といふ念仏者の談話を伝へて、清沢師は屹度身体を損ぜらるべしとの事を云はれた時、師は笑つて、僕は豫め之を慮りて、鶏卵丈は用ゐると答へられました。」(「清沢先生言行録第一集」No.17、『資料 清沢満之(資料篇)』p.278)

すなわち、食事の栄養が偏ることにならないような配慮も見せていたのである。

中で問われていないままになっている先入観念であつたのである[＊]。これは、小さな発見と思われるかもしれないが、極端に聖者化した清沢像を見直すべき契機となる意味を持っている。私にとって先行研究の前提に無批判でいるという自身の姿勢そのものが課題化してきたきっかけの一つであつたように記憶している。敬遠されたり批判されたりしている清沢像が実は、後から構築されたものである場合もあるのである。膨大な研究の蓄積があるからこそ、かえって沈黙化されてきた領域がある。

そして「他者」という観点も本論においていくつかの問い直しができると考えているし、そのために本論を執筆したのである。

まず、第二章で主に扱ったことから述べていみたい。本論の関心事である清沢思想における他者理解・他者配慮という観点の意義を見出すために極めて重要な清沢の用語は、「内観主義」であると主張するならば、清沢の研究者に嘲笑を浴びるかもしれない。

＊清沢がミニマムポツシブルを断行していた時に、京都には、狸谷の行者と黒谷の行者といわれる巷で有名な行者生活者がいた。二人のなかで狸谷の行者は、噂では松脂の粉や蕎麦粉を頬張ったといわれる。清沢はそれを聞きつけて、狸谷の行者に蕎麦粉を送ったというエピソードが残されている。（「清沢先生言行録第一集」No.19.『資料 清沢満之（資料篇）』p.279.）

暁鳥敏は、清沢のことを回想して、清沢の行者生活について「そば粉と松脂をたべてのみ」過ごすほどの厳しい禁欲生活を行ったとしている（暁鳥敏『清沢満之の文と人』大東出版社、1939年、pp.273~4.）。暁鳥は一九〇八年（明治四十一年）に「清沢先生の信仰」のなかで「松脂などを食つてをられるに至りました」といわれる（『暁鳥敏全集』8.p.468.）。このエピソードを後の研究者が援用しているが、実はそのエピソードは、清沢の時代に実際にいた苦行者のエピソードを、暁鳥は記憶のなかで混同している可能性が高いことは安藤の回想で明らかであろう。実際に安藤は清沢がそれをしていないと否定したことを記しているし、また当時の清沢の親しかった人物も、清沢が松脂を食べたなど誰も語っていないのである。

例えば近代以降の真宗学の伝統として、曾我量深は、徹底的に相対有限なる「機の分限の自覚」⁵という姿勢を清沢思想の意義として捉えている。その清沢の見解に立脚してのちの教学者は「自己の相対有限の自覚」ということを、清沢の思想の根本的な信仰態度としてきた。そのような流れもあってかどうかはわからないが「内観」という行為は「自己の相対有限の自覚」へ向かわせる方法であるように受け止められてきているのではないだろうか。一方で末本文美士は内観主義を自己の内面へ沈潜する方法としてとらえ、その方法自体の社会性の欠落を批判している。要するに、内観ということを、肯定的にみるにせよ、批判的にみるにせよ、宗教的自覚へ至るための方法論としてしかとらえられていないように思われる。

しかしそうだとするならば私は別の見方を提起したい。清沢は以下のように「内観主義」を定義する。「内観主義は、一切の事変を主観的に処理せんとするものなり。吾人の心を無限絶対の地位にありて活動せしめんとするものなり。一切の活動を以て我の活動と認めしめんとするものなり。一切の責任を以て、自己の責任と観せしめんとするものなり。吾人の存在を以て、徹底相対有限なりと為す間は、到底無用たるものなり。然れども宗教は吾人に絶対無限の性能を覚悟せしむるものとせば、其性能を覚得したる者は、此主義を確守せざるべからざるべし。」⁷もしこの言葉から、清沢の信仰内容が単純に相対有限の自覚ということに収まると結論づけ

⁵ 「分水嶺の本願」『曾我量深選集』11、p.251, p.253を参照。他にも、機法の分限という問題をよく講じている。

「名義相応」『曾我量深選集』11、p.44, p.46。／「感応の道理」『曾我量深選集』11、p.106, pp.125~6。

⁶ 例えば、松原祐善『松原祐善講話集 他力信心の確立』法蔵館、2013年（p.201.）など。

⁷ 「内観主義」『全集』6、p.268。

るのなら私はそれを否定せざるを得ない。清沢のこの文章を素直に読むべきである。この「内観主義」という論文で、清沢は、宗教とは、われわれ人間の存在が徹底的に相対有限なるものであるという見方を脱却させ、われわれに無限の性能を悟らせようとするものであるといっている。そして「内観」は、すべての人（われわれ）に備わった無限の能力を悟らせようとする宗教的なはたらきに出遇ったときに守る態度であり行動であると清沢は言いたいと私には読める。要するにわれわれ一切の人間の性能を無限という限りなき深みと奥行きをもつてとらえるということが、倫理性の発露の根源的根拠なのだということを清沢は言いたいのではないだろうか。ここに清沢の信仰から倫理へという思想表現がみられる。私にはどうしても内観主義の文章が、相対有限の自己という宗教的自覚へ至るための方法であるとも、内面へ沈潜するためだけの方法であるとも読めない。かりに沈潜という言葉を使うとしても、それは内面への沈潜からの倫理的復活なのではないだろうか。『内観主義』とは、倫理性の根源的なものを見出すことができる概念であると考えている。このことについて考察することで読者の批判指摘をいただきたい。このような観点を踏まえて先行研究の再考と清沢の信仰と倫理道德観についての考察を行ったのが第二章である。

＊本論文では扱わなかったが、清沢は最晩年に「我信念」を脱稿後、あるいは執筆の最中に、日記にこう記している。「善悪論復活を演ず」と。有名なことであるが、「我信念」には、何が善だやら、悪だやら到底わからないという清沢の宗教的実感が述べられている個所がある。善悪の標準がわからないという実感である。しかしそれが実際的な生活態度としての結論なのかどうかは、極めて重要であろう。私は結論ではないとしたい。なぜなら、清沢はその実感を述べている時に、「善悪論復活」という清沢の所信を誰かに述べていることが日記から明らかであるからである。この点はあらためて発表していきたい。

第三章では、「清沢と社会批判」と題して考察を行った。

この章では清沢が社会、国家に対していかに発言をしたか、あるいはどのような意見を持った可能性があるのかを考察している。清沢の国家観・社会観を考えるにあたって、避けて通れない近年の研究者として、山本伸裕と近藤俊太郎の名を挙げることでしよう。山本は雑誌『精神界』論文のテキスト批判という面で大きな成果を挙げた⁹⁰。その研究で同氏は『精神界』の清沢満之の記名論文がかなりの部分で手が加えられたり、別の人物が成文していたということを検証したのである。同氏は、浩々洞のメンバーの証言⁹¹などに基づいて、独自の検証基準を設けてテキスト批判を行い清沢記名論文の成文、代筆の状況を考察したのである。同氏の検証

⁹⁰ 山本は『精神界』の清沢記名論文が、本当に本人が執筆したのかどうかを研究してまとめようとしている。「私は、二〇一一年六月に法蔵館から刊行された『「精神主義」は誰の思想か』の中で、これまで見過されてきた清沢満之の思想をめぐる根本問題、すなわち、清沢満之晩年の執筆と見られてきたテキストのうちに、第三者により執筆されたり改変されたりしたものが紛れ込んでいること、されには、それら本人以外の執筆である可能性が高いものとそうでないものとが区別されることのないまま、長年、その思想的真価をめぐる議論がなされてきたということなどを明らかにした。」（山本伸裕『清沢満之と日本近現代思想―自力の呪縛から他力思想へ―』明石書店、2014年、p.5.）

⁹¹ 例えば、暁鳥敏は、浩々洞のメンバーや暁鳥自身が成文した論文を、清沢が書いた文章として載せていた、という証言をしている（暁鳥敏『清沢満之の文と人』大東出版社、1939年、参照。）。また浩々洞のメンバーに遅れて参加した、安藤州一は、『浩々洞の懐旧』（『資料 清沢満之（資料篇）』同朋舎出版、1991年、所収。）という著書の中で清沢の思想を変化させられる形で論文が発表されてきたことを明記している。

清沢は『精神界』が始まって二年を目途に廃刊したいということをはじめたが、清沢が大浜の西方寺に帰った後も暁鳥を中心に刊行が続けられこともわかっている（暁鳥敏「浩々洞時代の清沢先生」『清沢満之』観照社、1928年、p.199.）などと挙げるにいとまがない。

について多少疑問があることが、雑誌『精神界』における清沢記名論文が他者の編集執筆の影響を受けているという大枠としての山本の指摘は正しいし、浩々洞のメンバー自体がそう回想しているのだからそれに従うべきであろう。さらにわれわれが、今後、問題にしなければならないのは、『精神界』以外の雑誌に掲載された清沢の論考についての検証である¹²。

山本の研究で私が疑問に思うのは、かれの著書で「明治三十四年一月発行の『家庭』誌に、近藤純悟の「成文」で発表されている清沢の講話、「因縁と諦むること」が、数年後に暁烏の編集で出版される『法蔵館版全集』¹に採録されるにあたり、いかなる表現の書き換えがなされているかを確認することによって、ある程度まで推測がつく。」「精神主義」は誰の思想か』p.52」と言っていることで、たんなる誤字であるのかもしれないが、『法蔵館版全集』は昭和三十一年頃の出版である。ここでもいいいたいことは四十〜五十年経っても暁烏は文章を変更して掲載していたことを言いたいのだろうか。

また山本は清沢の『精神界』以外の媒体で発表されているものでは、清沢はほぼ例外なく「吾人」を使用している。」「精神主義」は誰の思想か』p.48.）とするが、明らかにそうではない。ただ山本のいう事も一理あり、他の雑誌に掲載されているものも、講演が多いという事もあって、一人称表現が「我等」「私共」など様々な形で編集されているという事で、他者の刊行本に清沢が寄稿した序文を見る限りすべて「吾人」になっている。しかし問題なのは、直筆原稿が存在する「エピクテタス氏」に関して「我等」という一人称表現をしている事である。ただ、同じく「エピクテタス氏」の原稿を見ると面白いことがわかるが、それは原稿で「吾人」と書いたのを訂正して「吾等」としているところもあることである（影印本「エピクテタス氏」参照）。これをみると、東京の地から西方寺に戻り、明治三十五年の後期からは少なくとも積極的に「吾人」という表現から抜け出していることになっている。ただ「吾人」を訂正して「吾等」とするぐらいであるので、清沢は相当「吾人」という表現に慣れ血肉になつていた表現であることも確かであろう。ゆえに私見では、明治三十四年か明治三十五年初めごろまでは「吾人」を愛用していた可能性が高い。その後は寄稿文の性質により「吾人」を使用するかよりくだけた「我等」などの表現を使用するか、使い分けていた可能性の方が高いのではないだろうか。それに明治三十四年以前の文章は、清沢以外の執筆者もほとんど「吾人」を使用している。口語表現である「私共」や「我等」という表現が定着していく過程で、清沢の表現方法にも変化が表れているとみる方が自然であるように思われる。この点は今後の課題としたい。

現在、『精神界』以外のテキスト批判についての研究発表について、私は知らないが、当然、行われなければならない視点であり、いずれ研究されてくることであろう。特に『精神界』と同時期の連載である『政教時報』「心

一方、近藤俊太郎は「精神主義」批判を展開し、今までの批判論²³を理論的には継承しているように思われるものの、独自性として見出せるのは、清沢と浩浩洞のメンバーの思想上の基本的立場の同一性を強調する点であろう。詳しくは本論で触れるが、同氏の結論だけをみると、「精神主義」²⁴ 清沢という立場で、清沢の信仰とは、現実の全肯定であり、清沢という信仰主体は倫理主体を喪失した存在だとするのである²⁵。また近藤によれば当時の軍国主義や社会主義に対して清沢（＝「精神主義」）がほぼ無関心であったと位置づけられている。

そこでまずそれらの視点について、清沢がどのような見方をし、批判を加えたのであればどのような思想に基づきどのような批判をしたのか、などをこの章で再考した。特に、生存競争主義という思潮に着目して清沢の思想をみるという方法をとった。生存競争という言葉は、軍国主義的言説として国家間の競争を肯定するものとして唱道され、また一方で社会主義に関心がある思想家を中心にその国家資本主義の競争淘汰の現実は批判されていた。清沢が軍国主義や社会主義に無関心であったとよく言われるのは、およそ清沢の晩年（「精神主義」の時期）の生存競争主義批判についてほぼ無視されてきたことに起因すると思われる。思潮として、天賦人権論が否定され、権利に生来の自己の権利をみるのではなく、強者と弱者との関係のなかで権利が理解され

霊の諸徳」は注意されるべきであると思われるので、本論では多少その事も踏まえて考察した。

また『教界時言』の論考で、『全集』に収められているものは、清沢満之の記名は一つの論考しかなく、それ以外は無記名であるが、それも、一人称表現という観点からは「余輩」、「予輩」の二パターン使用されていて、明らかに統一性がない。これは確定することは難しいが今後問題となっていくと思われる。

例えば、赤松徹真、福島寛隆、川本義昭などの諸論文は、以前の清沢批判の典型的な論述である。また、論文名は、参考文献一覧を見ていただきたい。

近藤俊太郎『天皇制国家と「精神主義」——清沢満之とその門下——』法蔵館、2013年、参照。

る加藤弘之流の思想が流行し、それによる人間間や国家間の倫理が競争主義的な主張として表現されていく状況があった。また教育界では「教育勅語」の解釈を巡って天皇への忠義のためには自己を「塵芥」のようにしていのちも省みずに尽すという道徳・徳育が「勅語衍義」によって唱道された。さらに明治三十年代に入ると、国家至上主義思想が思想界を賑やかし、国家という有機体への役割が重視されるなかで、自己への尊厳が過小化され、個人は国家の細胞として国家の為の有機的役割が個人の道徳を規定するものとされた。このような時代において、清沢があえて（徳育として）自己や他者のなかに無限を観る存在把握を主張したこと¹⁵は清沢思想の重要な意義である。国家至上主義のような自己の過小化、国家の細胞という捉え方をみたとき、反対に清沢が人間を無限性というところで把握するのは、改めて評価されなければならない社会批判的な人間観である。清沢の思想のとして自己を無限の性能を有する者としてとらえるということを評価してきた研究はほとんどないが、その視点は先述のような社会思想と照らし合わせたとき、私には極めて社会批判的な思想態度であるとうつるのである。それゆえに日清戦争を経験する過程で顕著にあらわれてくる国家主義、軍国主義の主張と清沢の主張を関連させて論じることとも本章の課題である。当時の時代背景である、帝国主義、富国強兵、優勝劣敗の競争主義（社会進化論）の思潮のなかでの清沢の競争主義批判についてはほとんど研究はなされていない¹⁶。

¹⁵ 詳しくは本論で論じるが、特に自己と他者が「無上の価値」を有するとか、無限の性能を有している、ということに根差した徳育を清沢は論じていると思われる。

¹⁶ 先行研究として、以下のものが挙げられる。

神戸和磨「清沢満之の精神主義—進化論的人間観への批判—」『資料清沢満之 論文篇』同朋舎、1991年。神戸和磨『清沢満之—その思想の軌跡』法蔵館、2005年。船山信一『船山信一著作集第六卷 明治哲学史研究』ハルシ

ゆえに上述の視点を清沢の仏教に基づいた社会観として考察していきたい。

ただし先に断っておかなければならない事は、この方法は、清沢思想の正当性や正統性を主張するための弁解ではない。むしろこの章の関心は、清沢が、彼自身の生きた時代のなかで、何を批判し、何を受け入れたのか、「全肯定思想」という清沢像」によってかなり見えにくくなってしまっている問題から脱して、清沢理解を再構築するために大きく寄与すると考えているものである。

第四章では、『臘扇記』とエピクテトス」と題して、日記『臘扇記』に着目して論じた。この『臘扇記』は清沢思想の基礎的な位置づけとされることが多く、近藤や菱木などの清沢批判論では、清沢がギリシャの哲人エピクテトスから学んだとされる「如意不如意」の言説を関連させて、その論理が社会への無批判な全肯定を生むことが指摘され、さらにそれは清沢と親しく接した清沢の教え子である暁烏敏の「服従論」との思想的な接点であり、暁烏と清沢の両者の思想的な立場の同一性を意味しているとされる。しかし私は、エピクテトスから清沢が学んだもの、あるいは共感したものとして、信仰から倫理的意欲（避悪就善の意志）が起ると

書房、1989年。鶴浦裕「明治時代における仏教と進化論——井上圓了と清沢満之——」『北里大学教養部紀要』23、1989年。角田玲子「清沢満之の進化論批判」『印度学仏教学研究』52-2、2005年。

これらの研究も大いに参考になったが、特に「仏教と進化論」（明治二十八年）にそった論述であり、他の時期の論文などを含めてもう少し大きく扱う事を本論の目的としている。また清沢は独自に、進化論批判を「不諍」の思想とともに語っている。その背景、すなわち非戦論者としての清沢についてはあまり明確化していないと思われるので、それらもふくめて今回の論文の内容としていきたい。

「安丸良夫「天皇制下の民衆と宗教」『岩波講座 日本歴史』16巻、1976年、p.334. の指摘から、『臘扇記』の「如意不如意」論は精神主義の基本的立場として理解されるようになっていいると考えられる。

というような、倫理主体の確立としての信仰（宗教心）のとらえ方であったと考えるし、その根拠があり、それに基づいて論じた。

第五章では『服従』思想を巡る問題」と題して論じている。本論文の副題として「その思想と問題を巡る考察」としたが、その「問題」とは清沢の他者理解の問題性として、すでに述べてきているような「服従」という用語を巡る論理展開で批判されるものを特に表しているのである。つまり「服従」という、清沢がよく使用する概念は、清沢が社会に対して全肯定の立場を示すために使ったかのようにとらえられ、批判的になっている³⁰。しかしそのような思想把握では清沢の思想を読むことはできないことを論じることが一つの主張点でもある。しかしそれは清沢が、社会の全ての事象や事柄に関して、正当に的確に批判し得たという事を言うわけではない。まずそんな人はいるはずない。清沢が社会への無批判・全肯定者としてみられるところから脱却すべきだと考えるところからの主張なのである。この主張にどっちつかずな印象を受けるかもしれないが、私が表現したいのがまさにそこなのである。全肯定者という超人的な思想家よりも、様々な事象に複雑な立場をとったという清沢像の方が人間らしいと考える。例えば、清沢批判論で問題となっている国家と戦争という観点についていえば、清沢はおそらくこういう立場だった。清沢は、国家社会が戦争に向かっていく社会状況とその思潮には相当批判的であったが、一方で戦役という点に関しては否定はしなかったのである。このようなある種の二重性とも言える清沢像がある。こういう見方は、社会への無批判・全肯定者という見方では捉えられ

³⁰ 例えば、近年では、近藤俊太郎の研究や、菱木政晴の研究が挙げられる。本論に詳細に記した。

れないだろう。

おそらくこの二重性が生まれる原因は、戦争へ向かう風潮に対しては、否定的主張をしているが、一方で戦役に対しては義務に関わることであり、清沢がその位相を割り切っていたために、この義務性にはあえて否定しなかった所にある。またその態度はソクラテスとエピクテトスの思想に基づくものであった可能性がある。その様な事から、本章では清沢批判論の見方を脱却して、さらに上記の様な二重性を持つ清沢の思想を提示する。

このように清沢満之における「他者」に関する未開拓な面に焦点をあて考察することを本論の目的とし、清沢思想の「他者」に関する意義と可能性と問題性を再考・再検討をするために上記の五章立てで考察を行っていく。

第一章 清沢思想の基礎的考察 —「有限無限」の思索を中心に—

1、本章の目的

清沢は自身の基礎的な「存在論的構成」¹⁹において無限と有限の概念を定義している。それは空虚に見えるほどに抽象的な概念であるが、清沢の「宗教哲学」、「他力門哲学」そして、最晩年までその言葉を使うことを貫いた生涯の基礎語である。

この論文では、大部にわたって清沢の有限無限の宗教哲学に立ち入るつもりはない。しかし、それが、かれの生涯を貫いた基礎概念であることは疑いようのない事実であり、このことを抜きにかれの思索の一部分だけを切り抜いて、思想を読み込むことなど到底できないと思われる。清沢は阿弥陀仏とわれわれの関係を語るために、無限（阿弥陀）と有限の語を生涯使用した。それはかれの読者が宗派内・仏教者と限らない、幅広い分野の人達であつたからであろう。

まずは『宗教哲学骸骨』（以下、『骸骨』）、「他力門哲学骸骨試稿」（以下、「試稿」）の考察を中心にみていくべきであろう。ただし、本論文では、『骸骨』、「試稿」の詳細な思索の意義や背景を考察するのが目的である。¹⁹ここでは清沢の有限無限の思索の営みを今村のこの言葉によって位置づけた。「これは、自然と人間を含む宇宙全体という意味での世界の存在論的構成のことです。」（今村仁司「清沢満之における「他力門哲学骸骨試稿」の思想的意義」『現代と親鸞』9、2005年、p.169.）。

はない²⁰。

この清沢の基礎概念や思考方法は『大乘起信論²¹』の影響が強く見られる²²。清沢が宗教哲学という方法を用いてやりたかったことは、大乘仏教を新たな言語の上に位置づける試みであるという一面があつたと考えられる。

この章では考察の基礎とするために、清沢の生涯の思想としての鍵概念である「有限無限」などを使用する思索を考察することにしよう。

²⁰ 宗教哲学に触れる研究はすでに数多くあるので、細かい背景や内容はそれらの先行研究に譲ることにする。

²¹ 馬鳴『大乘起信論』。

ここでは、主に、入手しやすい岩波文庫の宇井伯寿・高崎直道訳注を考察のための参考とした（『大乘起信論』岩波書店、1994年）。

²² それが論じられるのが、角田佑一の論文「清沢満之の宗教哲学における転化論」（『宗教研究』78-1、2004年）である。角田はここで、清沢が大学時代に、原坦山の「印度哲学」の講座で『大乘起信論』の講義を受けたという思想のルーツについても指摘している。

また、安富信哉の論文「個立と協同——石水期・清沢満之を手懸かりとして——」（『親鸞教学』82・83）では、無限の絶対的不変面と相対的随縁面は、『大乘起信論』の真如縁起の教学を手掛かりにしたことを紹介している。清沢は、無限について、不変真如（凝然真如）と随縁真如の二側面があるとしている（『全集』2-p.74~6 参照。）が、その点も『起信論』の影響であると指摘されている。

例えば、『起信論』の「覚、不覚」、「生滅不生不滅」というのは、清沢の有限なるものの自覚の統一とか、靈魂論の考察の中に現れる。『起信論』の「妄念・妄想」という言葉は、清沢の生涯を通じた愛用語である。『起信論』における「離言真如」、「随縁真如」などの真如の論述や、「不思議業相」という唯一なる真如が衆生の迷いに従つて無量の相となりはたらくという視点などは、清沢の「試稿」の「無限の因果」という思索に強く影響を与えている。清沢が無限のはたらくを、「用」という漢字で表す点も『起信論』の影響であろう。またもとより、清沢が有限無限という定義付けのなかで、「有限と無限が同体である」とか、「有限の内に無限がある」ということをいう根拠が、『起信論』の真如万法の関係を論じたこの思想からヒントを得たものである可能性が高い。

2、有限と無限とは何か

有限Ⅱ依立Ⅱ相對Ⅱ多數Ⅱ部分Ⅱ不完全

無限Ⅱ獨立Ⅱ絶對Ⅱ唯一Ⅱ全体Ⅱ完全

①有限はそれ以外のものへ依存して成り立っているから**依立**であり、無限は境界があつては無限ではなくなつてしまうので**獨立**である。

②ゆえに、有限は他者と相對して存在するから**相對**であり、無限はそれ以外にないから**絶對**である。

③有限は他のものを前提としているので**多數**であり、無限は他のものがないから**唯一**である。

④有限は**部分**であり、無限はいかなるものの部分にもなることはなくそれ自体で**全体**である。

⑤有限はそのものもつ特性に限界をもっているから**不完全**であり、無限は限界がないから**完全**である。²³
重要なこととして、無限と別に有限があるのではない。なぜならば有限が無限と別にあるならば、無限の「唯

一・全体」という定義と矛盾することになるからである。ゆえに、有限と無限は同体である（「二項同体」）。そして有限なものが、無数個ある総体が無限である（「有限無数」）。また、その個々の無数の有限は相互に依存しながら有機的に無限を構成している（「有機組織」）。その相互依存関係の、一つの有限に焦点をあてると、その

²³ 以上、『全集』1・pp.9～を参照しながら考察した。

有限はそれ以外のすべての有限によって成り立ち、さらにどの有限に焦点を当てても同様に相互依存の関係で成り立っている。つまり、すべてのものが、一つの有限（主）を成り立たせ、その有限も他のすべてのものを成り立たせる構成員（伴）であり、その意味で有限は主人でありかつ伴属（それにともなつたつながら）である性質を互いに具えている。それを「主伴互具」という。

そしてこの真実の有機的な連関を覚知する時は、われわれがすべてのものによって成立していることを覚知する。すなわち、自己は無限によって成り立っていることを覚知する。そしてまた自己は無限と同体であることを覚知する。

また個々の有限者に無限となる因が内在することを認めるべきである。「万有の真理は其体無限のものなり²⁴」とかれはいう。無限を覚知すべき存在は、有限の数だけいる。だから無限自体も無数にある（「無限無数」）

²⁵⁰

そして有限無限の定義より、実践的には二つの方向性が成り立つ。有限な自己の内に無限が個々に潜在的にあると信じて、自分の力でその無限を開発しようとする「自力門」の宗教が成立する。

²⁴ 『全集』2・p.61.

²⁵ 1)のように、無限＝真理とし、真理は唯一かつ無数であることから、かれは遍理論者でもある。その清沢が論じる根拠は、衆生（の）心のなかに如来性が隠れて深奥に内在しているという『起信論』の「如来蔵」思想にその根拠があると考ええる。『起信論』では、衆生（の）心とは、それ自体で、生滅（妄）と不生不滅（真）が結合して和合しているとする。両面性を含んだ、個々人のあり方を「阿リ（頼）耶識」（アーラヤ識、ālayaは貯蔵所の意）と呼ぶ。清沢にとって生滅性は有限とされ不生不滅は無限とすることができると述べている。

また一方で有限なる自己という覚知から、自己の外に無限を認めかつ自己は無限の内にあるとして、無限の妙用に帰依する「他力門」の宗教が成立する。²⁶

しかし、実際に自力門と他力門の二者を、同時に修道の立場とすることはできない。ただし、他力門において、われわれは、有限なる自己という把握と同時に、その自己を成り立たせる不可思議な無限を覚知する。この覚知においては、自己は有限者でありながら、同時に不可思議な無限なるものを感じることになる。よって、清沢は「吾人の靈妙なるは有限なると同時に、無限なるにあり²⁷」という捉え方を晩年になってもするうちに、自己は有限かつ無限であるという自覚でなければならぬ。

有限は無限と同一体である。しかし有限の観点に立てば無限は有限の外にある。矛盾である。よって人間は、無限に包まれてあり同体であるという感じと、しかしどこまでも有限と無限を同一に見ることに潜む危険との葛藤と撞着がある。

基礎的な有限と無限という定義は『骸骨』から「試稿」への展開のなかで「有限と無限の撞着」など新たな視点が見られる²⁸ものの、定義の上では大筋で変わっていないと思われる。

²⁶ 『全集』1-p.11. 『全集』2-p.48.

²⁷ 『全集』2-p.126.

²⁸ 『全集』2-p.46~7 参照。

この点については先行研究において、『骸骨』から「試稿」への思想的な深化として指摘されている。例えば藤田正勝「清沢満之と西田幾多郎」『清沢満之 その人と思ひ』（法蔵館、2008年）p.125を参照のこと。

3、語れない無限、語る無限

先の定義を前提にしながら、清沢の思索に基づいて「他力門」の宗教について考えていきたい。

かれによれば、われわれは「因縁果の理法」（因は直接原因、縁は間接原因、果はその因と縁が相俟って生まれる結果）によっている²⁹。よって以下の事が問われる。それは、われわれのような「**因縁果の理法**」を生きる**相対的なものが絶対無限とどう接点があるのか**、である。それが清沢の他力門哲学の大きな課題であつたと私は考える。

『起信論』では、それと同じ問いの立て方をしている。まず真如とは一切の存在と別のものではないのであるが、その真如なることにおいて語ることができない。そうならばどうやって人びとはこの真如に随順することができるのかという、問いを立てている³⁰。われわれは真如という限りなく不思議な真実性を実際に生きていながらも、それに目覚めていないという問題を抱えている。

真如が諸存在（万法）の迷いに随順し関係するはたらき（不思議業相）があることについて、『起信論』で

²⁹ 『骸骨』「絶対と因果」に「吾人転化の原則たる因縁果の理法を究明したるに際し茲に一の最大注意を要すべきことあり 他なし 此理法は有限相對間の理法にして絶対無限界の理法にあらざることは是なり：以下略」（『全集』1-p.22.）とある。

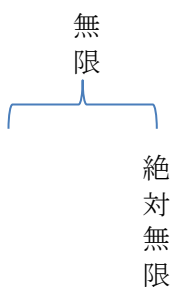
³⁰ 「此真如の体は遣るべきものあること無し、一切の法は悉く皆真なるを以ての故なり、亦立すべきものも無し、一切の法は皆同じく如なるを以ての故なり。当に知るべし、一切の法は説くべからず、（また）念ずべからざるが故に、名づけて真如と為すのみ。

問うて曰く、若し是の如き義ならば、諸の衆生等は云何が（これに）随順し、而も能く入ることを得ん。」（宇井伯寿 高崎直道訳注『大乘起信論』岩波書店、pp.24～7 参照。）

は「不思議業相とは智の淨なるに依るを以て、能く一切の勝妙の境界を作すという。謂う所は無量の功德の相は常に断絶することなく、衆生の根に随うて自然に相応し、種種に而も現じて利益を得しむるが故なり。³¹」と教示している。

それと同様に清沢は、無限が無量の徳相として有限なるものに関わるという。以下、清沢の「宗教哲学」や「試稿」、「在床懺悔録」などから、「相対的なものが、絶対無限とどう接点があるのか」という問いへの思索を確認していきたい。

清沢は『大経』の教説が因果の理法によって説かれることに注目する³²。それは『大経』において、法蔵菩薩が因願を起こしその行を思惟し成就し衆生を摂取するといわれる内容である。清沢はそこに注目し、われわれが無限と関係するには、無限が因果の形式に置き換えられる必要があると考えた。言葉を換えれば、無限が相対的な有限の形式に下降して現れることである（「**展現有限**」無限が展開・現象した有限）。そこで単に絶対無限と相対有限という対立概念だけでなく、「**相対無限**」という概念を持ち出してくる。「相対無限」とは、相対化した無限であり、われわれと関わるはたらきとしての無限のことをそう呼んだのである。



³¹ 『起信論』p.33~5.

³² 「他力門哲学骸骨試稿」では「〔二七〕無限ノ因果」「〔二九〕無限ノ因果」「〔三〇〕願行成就（無限ノ因果）」。

相対無限Ⅱ 展現有限

4、無限の擬人化 — 阿弥陀仏 —

經典に説かれる仏陀（阿弥陀仏）が擬人的で譬喩的な表現で説かれた³³事、つまり無限が物語という形をとって最高の譬喩をもって擬人的に語られたということは、清沢にとって極めて大きな意義であった。

清沢は、世界の本体（無限）は因果の形式で擬人的に語らねばならないという。つまり世界の本体は「吾々の智力に向ふて説き、更に感情的に實際的に其体を慕わしむる即帰敬せしむると云には、人格をして方処を定め、因果を示して、即其果上の徳用によて、吾人を救済することの出来る尊体也とせしめねはならぬ³⁴」というのである。それは「擬人化」、「擬人論」、「擬人主義」（personification）とも定義される。

「擬人論」とは、言葉によってあらゆる現象を語るときに人間の身体的性格を適用することである。人類以外の生物だけではなく無生物無機物をも、われわれ人類と同様の身体的性格の作用があるように語ることである。清沢にとって、無限が擬人化される事、つまり法蔵が修行し阿弥陀仏となったことは、われわれが無限と

³³ 今村仁司は譬喩についてこう述べている。

「清沢満之はその『宗教哲学骸骨』および『他力門哲学骸骨』のなかで、一見では空虚にみえるほどに抽象的な論理學を駆使しているのだが、そしてそのなかで卓抜にも言説における「比喩」の必然性と危険性を同時に把握している。まさにそれは現実における衆生説法の構造の真実のありかたを解明にすることであった。」（『清沢満之と哲学』岩波書店、2004年、p.507.）と今村は述べる。

³⁴ 『全集』1-p.p.226~7.

接点を持つために極めて重要なものであった。

清沢は、言語というのは概ね人間の身体的なはたらきから生じたものであるが、人間でないものにも適用され、それを特徴づけるはたらきがあることに注目する³⁵。そして世界の本体（無限）を人間的に位置づけるという言葉の営みについて、かれは「擬人論の真の性質にあうもの³⁶」であるという。つまり無限を擬人的に語るからこそ擬人論の本領なのである。しかも教説のように無限が擬人的に説かれるからこそ、われわれに関わり、自己の心を問いなおす糧になるともかれは考える。清沢はその事について「吾人が元一本体を以て霊体と為す以上は吾人の自己心を尋ねて其善なり美なるものを集めて完全にしたるものを以て之を表彰せざるへからず 故に万象万化の本体なる霊体は其智十方に遍ねく其寿永久に亘り万徳を備へて円満し万昏を照して不断なるものと云はさるへからず³⁷」というのである。

また無限は（有限者と接点のある）無限の徳性を無数に有するのだから「心霊的性能を完備³⁸」している。

³⁵ 「今日吾人の使用し居れる言語は全く無意無心の物象に適用して更に人類の体性作用に関することなきか如きもの誠に多しと雖とも細に其本源を察すれば概子皆人類の体用より出たるものなることを知る 此事たる未だ語言学者の深く注意する所たらざるか如しと雖とも蓋し其然るべき所以の理あるを見る」（『全集』1-p.184.）

³⁶ 「擬人論を以て不可思議界に適用するは此論の真性に合するものにして人獣動植物死物等吾人の智力を以て其判別を弁証し得べき可思議界内に擬人論を生したるは人智の未だ充分進化せざりしに由るものにして之を元一本体に適用するの階次たりしなり 則ち擬人主義の種々の進化は不可思議の元一本体を以て心霊或は霊体なりと為すに至りて止まるものと知る可し」（『全集』1-p.185.）

³⁷ 『全集』1-p.186.

³⁸ 『全集』2-p.4.

「心霊」とは「在床懺悔録」ではその言葉に「パーソナリチー³⁹⁾」とルビを付しているので、人格とか、精神、人間としての存在、という意味であろう。また、「試稿」では「心霊」について「吾人各自の如きもの⁴⁰⁾」とし、何れにしても、心霊とは、われわれ人間の持っている性質を表わしているのである。無限がわれわれに尊いものとして関わるには經典のような美しい譬喩で擬人的に語らねばならない。こういう考えから清沢は經典の神話的言説に意義を見出していくのである⁴¹⁾。

5、無限が与える世界観 ―浄土莊嚴―

しかしでは人間の持っている悪や邪見といった面までもが無限に備わっているといえるのだろうか。

それには、かれは、無限が心霊的な面を有するからといって、人間の悪なる性質があるとはいわない。つま

³⁹⁾ 『全集』2-p.4.

「personality」のナリ。

⁴⁰⁾ ここでは、清沢は、「(三)無限と心霊」の「心霊」という箇所にも、「パーソナリチー」と書いている。「試稿」が書かれる少し前の思索に当たるので、大いに参考になると考える。

⁴¹⁾ 『全集』2-p.56.

⁴²⁾ ハリまで論じてきた清沢の思索は經典の非神話化ともいえよう。非神話化は、ブルトマン(Rudolf Karl Bultmann, 1884)による。非神話化とは、神話的な言説を排除して合理化するのではなく、その言説の実存的解釈である。

明治時代の仏教界では「西方浄土」などの神話的な思想を訂正しようとする考えがあったが、清沢がそう主張している言葉はないし、逆に哲学的思索により神話的言説を無限の最高の譬喩表現でありそれがなければわれわれは無限と出会うことができないというほどに經典の強力な意義づけをしていることは注意される。

なお浄土教における非神話化の思想は、藤吉慈海「浄土教における非神話化の問題」(『親鸞教学』20)を参照した。

り「独立無限こそは真に完全無欠の心霊たる可けれ 然れども偏頗邪惡の心霊にあらず悲[◎]智[◎]円満の心霊なり⁴²⁾」
とかれはいうのである。

なぜこう言えるのか。まず「偏頗邪惡」なるあり方は、有限者がその本質を見失い個々独立しているという妄念によつて思行することから起きる。だから無數の有限の相依り相対して關係性を構築している総体としての「無限」にはその妄念性がない。さらに、無限とは有限の關係した総体であるので、無限はわれわれに對しては、われわれが独立していると思ひ込み見失つた他者との關係性を、目覺めさせ教示する尊体として関わる。だから無限は邪惡なる心霊とは表されないのである。

定義により無限とは唯一である。唯一とは分割されないこと、つまり無分別であることを意味する。無分別であるので無限とは、主我的利害関心 (self-interest) がなく、彼我の對立固執のないものをいうので、無限とは平等を意味する⁴³⁾。これらの無限の性質は、有限者には明瞭にはそなわらない。無限は、無限の内部にあるわれわれに「徳性 (徳の性質)」としてはたらく。以下の引文を見ていただきたい。

無限 (或は無限を知覺せるもの) に至りては彼箇別の觀念は是れ只一面の表現にして更に彼我平等一体の一面 (寧ろ実相) あることを覺了するが故に他の痛苦は即ち之を自の痛苦と感し他の歡樂は即ち之を自

⁴²⁾ 『全集』2.p.5.

⁴³⁾ 清沢の論理展開を補うために、山口益『世親の浄土論』p.123を参照した。

の歓楽と感するか故に自利の全きか為には利他の全きを要し利他の成就是即ち自利の成就と感知するか故に其大智慧は忽ち大慈悲に転して茲に摂化救済の大方便を提起するに至る是れ全く必然的の事項にして決して然らざる能はさることなりとす

智慧方便の必然なること此の如しとせは今實際上に在て既に無限の存在を確信する以上は必ずや其摂化救済の事業を仰信せざる可からざるなり 若し之を仰信する能はさるものは未だ真個の無限に接せざるものなり世の信者たるもの以て自ら省検すべし⁴⁴

この引文で清沢はこういうことを言っている。まず無限は「平等一体」という実相である。ゆえに自己と他者は別ものではない。だから他者の痛みは自己の痛みであり、他者の歓びは自己の歓びである。無限は同一体なるものだからこそ、その「感じ」を与えるのである。無限は、われわれの他者と苦痛を共にしようする意志の源泉である⁴⁵。無限は有限の総体であるから無限自らの完全は、利他の完全であることを相互に要求する⁴⁶。無限が無限であるという自利的面は「智慧」である。無限が無限への覚知を促す利他的面は「慈悲」であ

⁴⁴ 『全集』2・p.65.

⁴⁵ 1)の問題は『論註』においては「実相を知るを以ての故に、則ち三界の衆生の虚妄の相を知るなり。衆生の虚妄なるを知れば、則ち真実の慈悲を生ずるなり。真実の法身を知れば、則ち真実の帰依を起すなり。慈悲と帰依との巧方便は下に在り」(『真聖全』1・p.339.)と説かれている。真実の相を知ることによって、それによって真実の慈悲と真実の帰依を起す、という展開が清沢の立場に反映されている。

⁴⁶ 「自利利他円満」とか、「願作仏心」と「度衆生心」がそれにあたると思われる。

る。そしてわれわれに関わる実的な行動が「方便」という意志的な動作である⁴⁷。

その意志はわれわれに方向性を示す願いである⁴⁸。無限の方便（意志）の目的は何か。それには清沢は「大悲方便の目的は何に在るやと云はば正しく迷界の一切生靈を摂引して自家同一味の伴類たらしめん」とする⁴⁹」ものであるという。つまり、無限（阿弥陀）の目的は、われわれに、どんなものでも共に家族であり仲間であるという事実をすでにあたえている存在であり、かつわれわれにその実感をも与えようとするのである。

清沢は「試稿」にて、曇鸞の『論註』の莊嚴論に基づいて考察する中で、無限とは「眷属」とか「自家同一の伴類」というあり方をわれわれに与えると考えている。すなわち、無限は、自利的には、無限自身を成就する（衆生世間の仏莊嚴（主莊嚴））。また利他的には眷属（仲間）莊嚴を成就する（衆生世間の菩薩莊嚴（伴莊嚴））。また共利的には主と伴が共享する（ともに楽しむ）有機的な国土（器世間の国土莊嚴）を成就するものである⁵⁰。

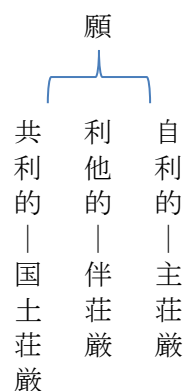
⁴⁷ 「其自利の徳性之を智慧と云ひ利他の徳性之を慈悲と云ふ（此智慧慈悲の二用は前智、情に相当するものなり）此二徳性よりして実際の行為を生ず 之を方便と云ふ（意に相当す）」（『全集』2・p.64～5.）。

⁴⁸ まことに無限からの意志的作用として感じ受けるから他力でありそれが本願力といわれる必然的理由である。

⁴⁹ 『全集』2・p.84.

⁵⁰ 『全集』2・pp.79～81 参照。

以下は清沢が願の無量の徳相を自利、利他、共利の三種に集約させて述べる箇所である。「自利の願は其結果として主莊嚴の徳相を成する所のもの仏の光明寿命等の徳相に関する願是なり 次に利他の願は其結果として眷属莊嚴の徳相を成する所のもの眷属の光明寿命の无量を願する等是なり 此内特に一切の有限を摂取するの願を他力教の要願とす 第三に共利の願とは主伴の両者が居住する所のものにして国土清浄純善无悪妙楽円満等の徳相を願する所のもの是なり」（『全集』2・p.80.）このように清沢は『論註』に基いて願の功德を考察している。



無限とは、他者とわれわれが同一の本体であることを感受させる。従って「他の痛苦は即ち之を自の痛苦と
感じ他の歓楽は即ち之を自の歓楽と感ずる」共感を生む源泉である。それと同時に無限とは「摂化救済」の意
志が生じる原理なのである。その意志的なたらきは「自家同一の伴類」という共同的な社会を実現させよう
とする源なのである。このように清沢は無限（＝阿弥陀）の願いそのものに社会性を持つはたらきを了解して
いると考える。

6、本章のまとめ

以上の有限無限という言葉を用いた他力門哲学としての思索の一部に焦点を当て、阿弥陀のはたらきに社会
性をみていることを考察した。これを清沢の社会観の基礎的な考察としたい。また言い換えれば、生涯を通し
て持つかれの社会観（世界観）に、この「眷属」、「自家同一の伴類」などの思想が基礎に置かれ、清沢はそ

れが実現する事を願いとして持ち続けたとしたい。つまり次章以降での考察では、清沢が晩年にも、万物一体という思想を持ち続けていき、「如来の子」という立場を重視したり、エピクテトス思想や万国同胞という思想に共感を持ったことも論じようと考えているが、それらへの共感の背景に、「眷属」、「自家同一の伴類」という無限の共利的なとらえ方があるのではないかと考える。

第二章 信仰と倫理道德

1、本章の目的

筆者は清沢の信仰と倫理道德の捉え方に、現代的な意義を見いだすことが出来ると考えている。

筆者はその事を論じるためにこの問題から出発したい。現代、真宗の問題は社会への外向的な問題ではなく、自己の問題であるというような立場は多く耳にする。近年の震災は、宗派内において、ボランティアに参加することが自力作善、慢心おごり、偽善であるとするような意見が聞こえ、また『歎異抄』における聖道、浄土の慈悲の解釈をめぐって、人間がものをあわれみ、かなしみ、はぐくむ、一つの意識をあらためて問題にする議論を耳にするようになった²⁰。例えばボランティアを「偽善的行為」であると断じるような見方があったのである。この問題で明らかになることは、一人の人間における信仰主体と倫理主体の関係性が如何なるものである。

²⁰ 木越康は、震災のボランティアへ参加への意見として「自力作善ではないか、慢心おごりがあるのではないかとご心配くださる声もあったが…」（「悲しみのこころ」『名古屋御坊』2011年10月号）といっている。また大桑斉は、『歎異抄』第四章の慈悲の問題をあげ、「震災で苦しんでいる方々に、自力の善ではなく、ただ念仏申すのみといえるでしょうか」（「同朋新聞」2011年6月号）という問題提起を揚げている。

また最近、木越は『ボランティアは親鸞の教えに反するのか―他力理解の相克―』（法蔵館、2016年）において、よく耳にした言葉に、「ボランティア活動は自力、聖道の慈悲ではないか」とか『歎異抄』に伝えられる親鸞の「慈悲」に関する教えを援用して、「ボランティアは聖道の慈悲であり、自力作善なので避けるべきだ」という主張がなされたことを紹介している。

木越は同書でその問題点を的確に論じていると思われる。

あるのかということが見えづらくなっているという問題は現代における大きな問題であるということである。

ところで、人は、道德意識や責任觀念に苦しむ場合がある。そのような人間の調和を求めながらもともに歩むことの出来ない苦悩の中には、われわれが他者から自己の正しさを承認されることを欲望する存在としての苦悩があるのではないだろうか。パスカルによれば、人間は「虚栄の欲望」を持った存在である。パスカルは自尊心を虚栄心ととられる。その理由は、自尊心が、「力と偉大さへの欲望を神の側面ではなく、自分自身へと振り向けることで⁵²」である。今村仁司は、『社会性の哲学』において、人間は自分自身へ力と偉大さを振り向けることで、自分の存在があたかも充実しているかのようにふるまい、そして外部や他人への承認を求めるとしている。自己の価値を肯定的に評価されたいと欲望する。われわれは、社会の何らかの立場が作り出した評価価値を善とする。他者の眼差しに怯え、社会的な評価を得たいと希求し、人は虚栄心を抱いて自分の立場と違うものを排除したり、間違った立場であると決めつけて否定していく。ある社会領域の、他者からの評価（善悪）が人を大きく揺さぶる。

この時代社会を超えた問題を踏まえて、清沢思想に触れる時、かれはその人間の苦悩に着目して、宗教的信念と倫理道德がどう位置づけられるべきかを考察しているといえる。すなわち清沢の問題関心は、様々な位相の倫理的責任の苦悩を超える事にあつた⁵³。あるいは正確にいえば、清沢にとって真の信仰が持つ意義は、人

⁵² 今村仁司『社会性の哲学』岩波書店、2007年 p. 166.

⁵³ 今村仁司の清沢論は、「全責任主義」という言葉に着目して、全面的倫理の不可能性への苦痛を中心に描いているように思われる（例えば、『清沢満之語録』p.481.）。しかし私の読み方では、むしろ、清沢が描いているは、様々

を倫理的責任の苦悩から解放し、かつ倫理的意欲へと回帰させるような二重の役割を持っていることである。それでこそ、宗教は倫理と区別した重要な意義を有するのである。そこに清沢思想が現代の苦悩へも通じている接点を見ることができるのである。本章では、清沢の信仰と倫理道德を再考する。

2、宗教と倫理は同じなのか―井上哲次郎と清沢―

まず問わねばならないのは、宗教と倫理は同じとしていいのか、あるいは宗教と倫理は違い、それゆえに両者固有の役割があり有機的な関係性を有しているとすべきなのかである。清沢は明らかに後者であった。

一般的な善悪の観念は、社会のある範疇の中で形成されるものであるから、それは様々な位相が生じ、衝突が生じる。つまり、あることをなそうとすれば、一方で他のことができないという必然的な不可能に突き当たることになる。清沢はそれゆえに倫理を超えた宗教がなければならぬと考えた。

時代状況を把握するために『精神界』の社会欄を引用し当時の思潮をみてみよう。

な位相の道德が衝突して成り立たないということへの苦痛を超える道を、「全責任主義」として論じていると考えられている。普通の道德は「忠ならんと欲すれば考が立たず」とよく言われるように他者のためにと思ってたことも、しばしば全く道德的であることが不可能な事態に陥る。普通の家庭生活も全く上手くことが運ばない。しかしわれわれは往々にしてその道德に最も依頼して苦悩するものである。

一般の傾向が倫理に向ひて集注しつつあるは、現代の日本思想界の趨勢なり。政法、教育のことはいふに及ばず、哲学者も倫理を中心として其学説を組み立てむとし、文学者も倫理の規律に違反せむことを恐る。甚だしきは宗教の徒、亦此倫理のみに基き、此倫理の範囲のみに滞まるを以て甘むぜむとす。⁵⁴

このように、宗教と倫理の峻別化よりも倫理への統合の動きが強くあらわれ、宗教も倫理の範囲のみが正当といわれたり、人は倫理規範に背くことを恐怖と感ずる時代であつたことがうかがえる。

この時期の雑誌をみると倫理と宗教を同一化する井上哲次郎や、倫理的宗教であるべきと語る村上専精の思想⁵⁵がよく批評されている。ここでは明治期知識人の仏教観・社会観の一例として井上哲次郎の思想を見てみよう。

井上哲次郎は、明治三十二（一八九九）年に、論説「宗教の将来に関する意見」を『哲学雑誌⁵⁶』に発表した。井上は「仏教の現状」について「勢力は衰退⁵⁷」しているとし、「仏教の短所」として、厭世的、悲観的、

⁵⁴ 『精神界』1-6（明治三十四（一九〇一）年六月）p.41.

⁵⁵ 村上専精「仏教倫理の大本」『仏教』137。「未来二十世紀間に於ける宗教観」『哲学雑誌』15-157。（明治三十三年（一九〇〇）年三月）pp.211~

⁵⁶ 井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」『哲学雑誌』14-154。（明治三十二（一八九九）年十二月）

⁵⁷ 【仏教の現状】「仏教……単に残骸を留むるのみ、其状真に氣息奄々として死に瀕するが如し、……中略……徳川時代に至りて、大に其精神を失ひ、維新以後に至りては全く文明の背後に遺され、其勢力の衰退は言ふまでもなく、将に残余の生命をも併せて之れを亡はんとするの状あり、而して之れを挽回せんには遂に其人なし、近時仏教界の消息と云へば一として其頹敗に関するにあらざるはなし」（井上哲次郎「前掲」p.902.）

禁欲的であるので社会の發達進歩に背いていて、社会の思潮とも合っていないと批判する²⁸。そしてそのような仏教ではだめで、宗教とはすべて社会の發達進歩に貢献するために倫理的であるべきだと考え、さらにそれを推し進めて宗教は倫理に吸収されるべきだと考えたのである。かれは、宗教とは、どんなものでも、共通の理論があると考えている。それは、無限の大我という實在の声を私たちが感じ、その大我の声にしたがい倫理的な実行をすることを理想とし、反対にわれわれの小さな我に従ってはならないという考え方である²⁹。そし

【仏教の短処】「仏教は徹頭徹尾、厭世教にして悲觀的の主義……中略……仏教は此の如く厭世的の宗教なるが故に社会の發達進歩と相背馳せざるを得ざるなり……其他尚ほ仏教の短処として算ふべきは、其禁欲主義なるにあり……」（井上哲次郎「前掲」p.906~7.）

井上は、「仏教にありては、如来は抽象的に之を言へば、真如実相にして世界の實在なれども、又各自の精神にあり……中略……現象の方面より見来れば、数多あるが如きも、其実唯「一」なり、所謂万法一如、是れなり、個体主義 principium individuationis を超絶して、唯「一」体の如来あり、是れ各自の内部に於て真我として認むる所のものたり、此の如き我内界に於ける如来は、一切作法の枢紐なり、是故に之を倫理的實在と称するも、何の不可か之れあらん」（「前掲」p.917.）として、さらに倫理的實在を人が心のうちで感じることで、道德行為ができるとする。すなわち、「道德的行為に關する最も重要な点は、此心の内に感ずと云ふことにあるなり、此心の内に感ずる、其感じは一切道德的行為の枢紐にして、倫理的觀念の因りて發生する所なり、此心の内に感ずることが意思を誘起し、發して一切の道德的行為となるなり」（「前掲」p.920.）と述べたり、「此内に感ずる所は侮蔑すべからず、是れ実に先天内容の聲にして、始めて我混沌世界に萌すものなり、一切の經驗を超絶せる平等無差別の實在界より來たるものなり、個々別々になれる小我の意思によりて起すにあらず、小我の意思に先ち、一切を融合せる無限の大我より來るの聲なり、……中略……此大我の聲に逆ふものは、則ち小我の聲にして、全く一個の情欲即ち私欲より來たる、大我の聲に従ふものは、善、小我の聲に従ふものは、惡、善惡の分るゝ所分明にして青天白日の如く、復た疑を容るゝの余地あるなし」（「前掲」p.921.）「一たび小我を捨てゝ、大我に従はゞ、夢の醒めたるが如く、始めて人道の正に歸するを得べきなり、之を要するに、先天内容の聲を本とするの倫理、即ち小我を捨てゝ、大我に従ふの倫理は実行上最も効力ある主義にして、諸宗教共通の点なり、是故に一切宗教の形体を離れて、我教育界現今の欠陥を充たすべきものは、此の如き倫理を置いて、他に求むべきにあらざるなり、」（「前掲」p.925.）と、倫理至上主義、あるいは宗教の倫理的である面のみを評価価値の対象としている。

てそのすべての宗教に共通する考え方は倫理と同じ⁶⁰であり、違うのは宗教の個々の表面に現れた形式や文化（歴史的特殊性）だけだから、それらの違いを廃し倫理的に統一されるべきであるというのである。

宗教が旧来の歴史的特殊性を脱却して、一旦変形し、今日の時勢に適応すべき合理的のものとならんか、最早単に之れを宗教と称するを得ざるべし、或は倫理的宗教といふべきか、将た又宗教的倫理といふべきか、或は又全く他の名称を付すべきか、吾人は未だ何等の名称を以て最も適當とすべきかを知らず、何れにせよ宗教といふ名の余りに狭小にして今後其変形せるものを蔽ふこと能はざるを知る、⁶¹

このように、当時の思潮には、倫理至上主義的な宗教観があった。また、それは井上が認める倫理以外のその他の宗教の要素を削り落としてしまうことであり、それが最善でかつ時代社会に合うと考えた。というのも井上は、日本の国体の方向性を決定づけた「教育勅語」を解釈して、忠孝を重んじるかどうかで宗教の価値を見た面があったのである⁶²。井上の思想の中には、天皇制国家への主従道德として自己を捨身することまでも

⁶⁰ 「宗教の本体は人類の行為を規定する主義にして、実践倫理の根本主義と異なることなきものなり」（「前掲」p.930。）

⁶¹ 井上哲次郎「前掲」pp.930~1.

⁶² 井上は「勅語」の精神は日本の実践倫理であるとし、それは「一家の中に行ふべき孝悌」から「共同愛国」に至り、「国家の為」、「君の為に死すべき」ものこそが臣民としてのわれわれの義務であり「国家主義」であるとして、キリスト教にそのような思想がないことでその宗教を否定しているのである。（井上哲次郎『教育と宗教の衝突』敬業社、1893年、pp.33~4.）

美德とするような忠孝倫理が、かれの倫理観の具体的な内容として重要な位置を占めるものであったと同時に、世界唯一倫理教のような宗教統一主義がかれの思想に共存していたのである。

清沢の主張は、この倫理至上主義的宗教観に対して、名指ししては反論していないが、それを意識して対照的な立場を明示していると考えられる⁶³。かれは「宗教は社会上の利益や倫理上の行為の外に、一種の別天地を有する」とする立場をとった⁶⁴。倫理以上の安慰と根拠が必要であると主張したのである。

3、われわれには、倫理以上の安慰と根拠が必要である

「宗教は社会上の利益や倫理上の行為の外に、一種の別天地を有する」。

清沢が、このことを述べたのは、倫理上の行為を超える別天地がなければ、倫理が絶対化してしまい、倫理的行為ができないことからくる苦しみを超える場所がないと考えたからである。

例えば、一方の人を助けようとすればもう一方が助からないなど、どうしてもなく倫理の実行が不可能な場合、その思いが強ければ強いほど人間は悩み悶え苦しまねばならない。

⁶³ 例えば、井上哲次郎の主張が展開された『哲学雑誌』において、清沢は「宗教と文明」という論文を発表して、「故に今時に於て、将来の宗教を倫理的ならしむる必要ありと云ふは、宗教を根本的に倫理的たらしむべしと云ふにはあらざるや、若し果して宗教を根本的に更革して之を倫理的たらしむべしと云はゞ、吾人は之を領解する能はざるなり」(『全集』2-p.395.)とこって名指しではないが井上哲次郎の思想を容認できないことを鮮明にしている。

⁶⁴ 『全集』6-p.297.

清沢の周りに集まった青年たちは、その「責任」観念の苦しみを抱えた若者たちだった。かれらは「我等の常に求むる能はざる一の苦悶あり。即ち責任なるもの正にこれ」といって「責任煩惱」に苦しんだ⁶⁵。かれらは責任に背反する自己に苦しみ、その苦しみを清沢に告白したのであった。

例えば、清沢を慕っていた安藤州一の苦悩にかれがこう応えたという。「責任といふことを言ふなら、私は百遍切腹しても申訳が立たぬ⁶⁶」と。清沢の思想にふれるとき、かれ自身が「責任」ということで大きく苦しんだことがわかる。

そして、そこから語られた清沢の言葉が安藤州一の成文により「倫理以上の安慰」という論考になった⁶⁷。安藤の成文であるので清沢直接の文章ではないが、倫理と宗教が同一ではなく別天地として観るべきであるとする清沢の思想は鮮明に反映されている。そこでは「倫理以上に大安心の立脚地を持つ」つことが肝要であると思われる。

⁶⁵ 「責任煩惱」「精神界」1-9, p.4~5. / 近藤純悟「入洞の記」二 洞中の自由「精神界」1-11, p.40.

また、安藤州一『浩々洞の懐旧』には、「東片町時代の先生は、実に責任煩惱の解決者であつた、浩々洞君を尋ねて苦悩を訴へる人は、大抵責任煩惱の負傷者であつた。他人の事は第二として、私〔安藤州一〕が責任煩惱の重傷者であつた。」(安藤州一『浩々洞の懐旧』『資料 清沢満之 資料篇』p.185.)とあり、「責任」ということへの苦悩が浮かび上がってくる。

⁶⁶ 安藤州一『前掲書』p.185.

⁶⁷ 清沢満之(安藤州一成文)「倫理以上の安慰」「精神界」2-9 (『全集』6-p.121~4.)

この「倫理以上の安慰」の論考の成立について安藤は、「先生が私を慰撫して話されたことを、私が筆を取って文章に綴り、先生が閲覧して二・三の文字を修正したが、殆んど私の原稿のままであつた。」(安藤州一『前掲書』p.185.)といっている。

本論考は清沢が確認したといわれているのでかれの思想を反映していると考えることができよう。

この倫理と宗教とを区別しようという考え⁶⁸は、明らかに井上哲次郎の思想と対立している。ともかく、かれは、倫理と宗教を井上とはあえて別の意味を与える必要があると考えた。この思想は一見驚くべき視点に立っている。かれが倫理的責任を放棄したかに見える言葉を語るのである。

宇宙間一切の出来事に関しては、私は一も責任を持たない、皆如来の導き玉ふ所である、蓮如上人が仏法は無我にて候と仰せられたが、如来の威神力を信知したるものは、一挙手一投足が皆如来の成さしめ玉ふ所である、更に自我と言ふことを見ないのである。自我がないから従て自分の責任を言ふこともないのである、若し蓮如上人にして今日の世に出で今日の言にて仰せられなば必ずや、仏法は如来の威神力にまかせて無責任なりと申さるゝでありましよう。⁶⁹

この引文の通り、如来を信知した自己は責任を持たないと語る。またそれは「自我」ではなく「無我」に立つべきだという。それを聞くと一見、無我になって無責任になるなら、盗みも殺しもなんでもしてよいのかという疑問がわく。それについて「おれがやるとか、おれが殺して見せるとかいふことは、無我どころではない、

⁶⁸ 曾我量深は次のようにいっている。「清沢満之先生の一代の努力といふものは、畢竟ずるに道德といふものと宗教といふものの違ひを明らかにするといふことに尽きてをつたやうであります。」(『曾我量深講義集』4-p.p.144~5.)
⁶⁹ 曾我によれば清沢の課題は、宗教と道德の区別を明確にしようとなされたことであつたと補論してくれる。

⁶⁹ 『全集』6-p.121.

大々的⁷⁰我を主張して居る人であります⁷¹」ということで、何でもしてもよいという考え方自体が「自我」に立脚していることであると否定する。そして「実⁷²際⁷³に無我になりて一切を如来にまかせた人は、どれ丈の仕事が如来の分で、どれ丈の仕事は自我の分であるなどは夢にも心に浮はぬ⁷⁴」⁷⁵といひすべてが如来の活動であり、「我々の心の上にも同時に如来の所為と自我の所為とを感じる筈はない⁷⁶」⁷⁷という。

また人間の心の有様が、「如⁷⁸来⁷⁹の心⁸⁰に還⁸¹りて居⁸²る時⁸³は、自⁸⁴我⁸⁵は全⁸⁶く滅⁸⁷却⁸⁸せられて、宇⁸⁹宙⁹⁰間⁹¹のこ⁹²と皆⁹³如⁹⁴来⁹⁵の成⁹⁶さしめ⁹⁷玉⁹⁸ふ所⁹⁹となる、若¹⁰⁰し煩¹⁰¹悩¹⁰²の余¹⁰³習¹⁰⁴に依¹⁰⁵りて、如¹⁰⁶来¹⁰⁷を忘¹⁰⁸れて自¹⁰⁹我¹¹⁰に還¹¹¹りた時¹¹²は、天¹¹³地¹¹⁴は悉¹¹⁵く自¹¹⁶我¹¹⁷の眼¹¹⁸に映¹¹⁹して自¹²⁰我¹²¹の境¹²²界¹²³と成¹²⁴る。そ¹²⁵こで責¹²⁶任¹²⁷を感¹²⁸ずる様¹²⁹にな¹³⁰り、従¹³¹て苦¹³²悶¹³³に沈¹³⁴む事¹³⁵か多¹³⁶い¹³⁷」¹³⁸という。

人間の苦悩の根源を自我に見定め、如来に帰ることを無我となることとするのである¹³⁹。

さらに「如¹⁴⁰来¹⁴¹の威¹⁴²神¹⁴³力¹⁴⁴を信¹⁴⁵知¹⁴⁶する者¹⁴⁷の前¹⁴⁸には、失¹⁴⁹敗¹⁵⁰とい¹⁵¹ふこ¹⁵²とは断¹⁵³じてない¹⁵⁴」¹⁵⁵という。そして如来に帰ると同時に、自己の責任煩惱や、罪惡の念が転じられて、歡喜、感謝となるという内容を親鸞の言葉を通して以

⁷⁰ 『全集』6-p.122.

⁷¹ 『全集』6-p.123.

⁷² 『全集』6-p.123.

⁷³ 『全集』6-p.123.

⁷⁴ 1)の⁷⁵ように無我⁷⁶という⁷⁷ことを、自我執心と對比させて論じているが、仏教学的な「無我」の本来の意味としては、

ア⁷⁸ー⁷⁹ト⁸⁰マン⁸¹ (atman) の存在を否定しているという意味なので、輪廻転生していく不変の主体が存在しないということ⁸²を主張することに主眼があることは注意が必要かもしれない。日本仏教の場合⁸³は、我執を捨てることと、無我⁸⁴という⁸⁵ことが、セットで語られることが多い。その典型として、清沢のこの論も見ることができのかもしれない。

(小川一乗『大乘仏教の根本思想』(法蔵館、一九九五年)を参照にした。)

⁷⁵ 『全集』6-p.124.

下のように語られる。

自己の責任と思ひ、罪惡と思ふたものが、皆転じて、威神力の活動となる。「無碍光の利益より、威徳広大の信を得て、かならず煩惱の氷とけ、すなはち菩提の水となる、罪障功德の体となる、氷と水の如くにて、氷多きに氷多し、さわり多きに徳多し」とは此の味である。煩惱即菩提といふても、是程の煩惱即菩提はない。今の今まで悲歎の原因であつたものが、如来に帰ると同時に、直ちに、実際に、歎喜となり、感謝となる。親鸞聖人が、弥陀の他力本願を讃歎して、一乗究竟の極説と言はれたのは、実に道理至極した言と思ひます。⁷⁶

ここで「無明の海水」が転じ「功德の大宝海水」と成るが如きという親鸞の転成の意を『高僧和讃』によつて確かめている。清沢の無我の教説は人間の苦痛をどう超えるのかに関心がある。

助けられないとか善をなしたくてもなせない、という困難は本当にそういう想いが強いほど苦痛であり、この問題は宗教の意義を倫理上のみに見いだすのでは解決しえないものである。それが、かれが倫理以上の安慰、立脚地が必要であると語ったゆえんである。

⁷⁶ 『全集』6・p.124.

⁷⁷ 『教行信証』『定親全』1・p.78, 『聖典』p.198.

しかし未だ、「如来を信知した自己が一切の責任を持たない」（無責任である）ということの真意がいまいち明確でないように思われる。その事をこれから考察していかなければなるまい。

精神主義は、倫理道德を捨象化したのではない。しかし問題は複雑で「精神主義」には、暁鳥のように盗なども可とする表現（「精神主義と性情」と、安藤が成文したようにそれを可とするのは自我を大々に主張した仏教からかけ離れたものだという正反対の思想が内在していた。窃盗を可とする表現と反対に窃盗を可とするのは仏教からかけ離れているとして認めない表現が同じ浩浩洞の門人のなかに存在している。このことから、「精神主義」というものを単純なひとくくりとして扱うことに私は賛同しない。かりにそうした場合、先述の相容れない思想を同じ思想と見る欠点が致命的すぎる。

本題に戻ろう。ともかく清沢は「精神主義」期においても、宗教的信念から「真正の道德」、「歓喜の道德」が生まれるという意見を持ち続けており、その発言が多く見受けられる。それは同じ安藤の成文では「倫理以上の根拠」という論考に明らかにされている。そこでは、絶対無限は「倫理以上のことであれども倫理の実行には、なくてはならぬこと」であると論じて、倫理の源泉としての宗教という面を認めているのである。⁷⁸『精神界』論文以外でも、清沢は「道德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⁷⁹」である、ともいうように道德を重視し多くの箇所では宗教が道德の源泉であるとしているのである。

⁷⁸『全集』6・p.p.132~4 参照。

⁷⁹『全集』6・p.233.

その意味では清沢の論には宗教と倫理道德の関係に関しては二方向あるといってもいいだろう。

① 宗教（仏教）は倫理的責任に対して安慰を与える。

② 宗教（仏教）は他者と関わる真正の道德を生む源泉である。

われわれはこの事を詳細に考察するには清沢が無責任という言葉と、全責任という言葉を使って伝えようとした思想を巡る考察をしていかなければならない。次章では、②の方向性としての宗教と倫理（道德）の関係を考察していきたい。

4、宗教は真正の、歓喜の道德を生む

4―1、万物一体と、全責任無責任の思想から

清沢の主張は、宗教とは道德の苦痛を脱却させるためのものであり、かつ宗教が真正の道德を生み出すものとなる、という主張である。宗教がなぜ真正の道德を生むというのかについて、まず「万物一体」の真理と

80 「万物一体」『全集』6-p.11.

「万物一体」論は、この論考の十年以上前のロツツエ哲学の講義のなかですでに原型が現れている（『全集』3-p.44参照）。

この万物一体という語は、中国では莊子や慧遠に見られ、また王陽明の「万物一体の仁」で有名である。安藤州一など清沢の近しかった人物が陽明学を研究するのもうなずける。仏教と儒教をつなぐ親和性をここに見ることができる。

いう思想から考察してみよう。

宇宙間に存在する千万無量の物体が、決して各個別々に独立自存するものにあらざして、互に相依り相待ちて、一組織体を成ずるものなることを表示するものなり。⁸¹

この内容は、個々のものが別々に独立しているのではなく、すべてのものは有機的な相互依存関係にある一体であるという意味であり、それを「万物一体」という。真理はそれを自覺的に生きているかどうかを抜きにして遍在的にある⁸²。

「万物一体」としての意味を知るのは比較的容易である。しかしその意味を自覺的に生きることがどうできるかとなると容易なことではない。

真理を自覺するとはどういうことか。それには、「阿弥陀仏の德音⁸³」がなければならぬという。われわれ

清沢の時代、儒教は国権主義として論じられるなかで、「仁」という徳目以上に、忠孝が重視された。清沢は本当の儒教は国権主義思想のなかでの儒教とは違うと思っていただろう。清沢は本当の儒教と仏教ならば共通性があり対話ができると考えた可能性はある。清沢は明らかに儒教に親しんでいるが、国権主義の儒教教育には物足りなさを感じていたのである。

⁸¹『全集』6.p.11.

⁸²「万物一体の真理は、吾人が之を覚知せざる間も、常に吾人の上に活動しつつあるなり」(『全集』6.p.11.)

⁸³「阿弥陀仏の一心正念より出づる德音に促されて、…」(『全集』6.p.13~4.)

山本伸裕によれば、この「万物一体」の論考は、宗教から真正の道德が生まれる事を語るのに、「阿弥陀の一心正念」などの宗派性の高い語を出して論じてしまったことで、清沢はこの論文が出来なかったといっていると推定

のような千差万別の機根に、無限（阿弥陀）は徳として関わる。

その「徳音」に促される人はどのような生の方向性を与えられるのか。われわれがすべての他者と同一の根底にあるという「万物一体」の真理は、われわれに真の関係性の感受を与えるみなもとである。「他人というものは全く自己と別ではない」とか、他者が自分の身体であるという感受である。それは他者の痛みは自己の痛みであることを感じ知ることである。それは、すなわち、實際上の倫理的な場面では、目の前の他者と自己が同時に同一の根底にあると相い感ずること（「相感」、「相応」）が重要である⁸⁴。それは向こうから刺激を受けたから感ずるという一方通行ではなく、他者と自己が同時に相感ずることである。

今は吾々の感ずる事は天地間の根本の働と云ふ所に坐りまして其感ずる時にはどうであるかと云ふと、此二つのものが互に相感ずると云ふ事である、互に相感ずると云ふ時には通常向ふから刺激をしたからこつちが感ずると云ふやうに向ふからとかこつちからとか申しますが夫は間違である⁸⁵

されている。（山本伸裕『精神主義』は誰の思想か』p.86 参照。）

⁸⁴ 清沢は「相感ずる」という人間のはたらきについて以下のように述べている。

「人間の働の内でも最も根底となるものは人間の相感ずると云ふ事が即ち根本である、感ずると云ふ事から総てが起つて知情意と云ふ事になつて物を知るとか動くとか欲すると云ふ働が出来て来る、相感ずる相応すると云ふ事がなければ総ての働が出来ない」（『全集』7・p.354.）※傍線筆者。

⁸⁵ 『全集』7・p.354.

受動的でも活動でもない一つのものがあるとしますれば其ものが互に同じやうに感じ合ふ、夫が因縁である、其感ずるのはこつちが前きに往つて待て居るのでない同時に感じ合ふ、同時に感じ合ふと云ふ事はあつちにも一種の有様があるこつちにも一種の有様がある夫が一つであるから感じ合ふと云はなければならぬ⁸⁶

此物と此物と相感じ合ふと云ふ所に一つ根底を置かなければならぬ⁸⁷

自己と他者が同一の根底にあることに基づいて、他者と「相感」、「相応」することは万物一体の精神の具体性なのである。私が存在していることはすべての他者との関係によつて生かされていることであるが、それを同一体として感じる事が大切だとするのである。

万物一体の感受とは、私がここに存在するという事実が、無限無数の事物を含めたすべての他者の関係によつて成りたしめられていることであり、万物が自己と一体であることである。すなわちすべての他者が自分であるとか、自分の身体であるという感じである。すべての他者が自分の身体であると感じるのだから、他者の痛みは自己の痛みであると感じるようになる。ここに道德への意志が起こる。自己と他者が同体であるとか、

⁸⁶ 『全集』7-p.355.

⁸⁷ 『全集』7-p.355.

さらに進んで万物が一体であるという感じは、宗教心（信仰）であると同時に、道德の源泉でもある。

このように、清沢はこの万物一体の真理に基づいた阿弥陀仏の平等無碍の心がわれわれを発動し、その発動した心は「宗教の真髓」であると同時に、「道德の源泉」でもあると考えているのである。それが以下の文である。

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・、
万・物・一・体・の・真・理・に・基・け・る・平・等・無・碍・の・正・念・よ・り・起・こ・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・徳・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・。∞

また、別の箇所ではこれを「真乎の同情」といい、無限の「同体の大悲」こそ道德の頂点であり、われわれはそれに基づいて修養しなければならないという思想を語る。

若し吾人か彼の本体に帰し大用に就て観せは如何 所謂他人なるものは全く自己と別体にあらざるなり
其諦観の程度不十分なる間は完全なる同情も発現する能わさるべしと雖とも其は唯程度の論にして若し其

⁸⁸ 『全集』6・p.14.

⁸⁹ 八八では清沢は「本体」というが無限と置き換えた。

諦観の程度充分なるを得ば他人の感情は自己の感情たらさる能はさるなり 之を真乎の同情と云ふ（其苦痛に対するを同体の大悲と云う） 是れ道德の頂点にして其修養の必要なること論を待たさるなり。⁹⁰

逆に清沢にとって罪惡の根本的な原因は、我と彼が同一団体であるという感じの見失ったあり方である。⁹¹ だからその見失ったあり方に懺悔し万物と一体であることに自覚的に生きていこうとする修養が大切となる。すべての「根本は一つ」であり、「天地万物は一体」であり、それぞれが別個に存在していないという事を信じる。⁹² 心は、価値観や物の見方の根本的な変革を伴う。それは一切が無上の価値を有することに気づく瞬間なのである。どんな子どもでも無限の可能性をもっているように、すべての存在は完全無限に発達するべきものであることを感じ知るようになる。⁹³

そのような感情は、他者と関係し相互に尊重し敬い大切にすべき仲間であるという心の成立根拠を知る。

これは言うのは簡単だが、この感情は一時的で、また道德や善惡を詳細に規定しうるものではないので、実際

⁹⁰ 『全集』2-p.154~5. ※傍線筆者。

⁹¹ 「社会上の罪惡道德上の罪惡と云ふ事は、此我と彼と其境界はありながら其実は一つのものであると云ふ事を忘れて、唯境界があると云ふ事に主眼を置いて、其境界を拡張やうと云ふ事をするから争が出来て来る、夫より外罪惡の根本の説明の仕方はなく」（『全集』7-p.356.）

⁹² 「先づ大体因縁果と云ふ理法から云ひますれば大体根本は一つであると云ふ事を信ぜぬければならぬ、天地万物は一体であると云ふ事を信ぜぬければならぬ、天地万物が別々であると云ふ根本を払はぬければならぬ」（『全集』7-p.357.）※傍線筆者。

⁹³ 『全集』7-p.362~3.

に常に振る舞うことはできない。だからこそ修養をどこまでも精進すべきと考えている。

「実際に此境界に到達するには、勿論修養錬磨を必要としますが、中に就きて最も注意を要するのは、反観内省の事であります」といい、一つ一つのものが独立で存在しているという思い込み（＝妄念等）を内省し続けていく生き方を修養としている。われわれの、他者との関係を遮断してしまう主我性への深い内省が重要なのである。万物一体ということで、誤解してはならないことは、個々の違いを無視して平等面同一面だけを問題にするのではない。清沢の視点は、一つ一つのものが独立で存在しているという思い込みを内省していく生き方である。

仏教で説て居る事になるとそこはなかく愉快になつて居る、我々の精神と云ふものがずっと進めば天地万物は一も外のものでないやうになる、一切の生きたものは一人も他人でないやうになる、天地万物は皆な我有である、一切の生きて居るものは皆な我子であると云ふやうな具合になる、それが最後の有様であるとしたならばそれに依て一つ我々は精神を錬らぬければならぬ、我々の今日の有様に於て我々が其事を思ひ、幾らかそれに従て働く事が出来るとすれば益す精神を奮ひ少しも早くそれに到ると云ふ事が我々の本分であらうと思ふ、それが徳育であらうと思ふ⁹⁵

⁹⁴ 『全集』6-p.303.
⁹⁵ 『全集』7-p.360.

われわれは、真理に相応した心境において、すべてのものが無上の価値を有するという「精神上的値打⁹⁶」に気づく。するとわれわれは大変な値打ちを持ったものである、完全無限に発達すべきものであるという心境が必ず起こり、その立場で自分が行動していく生き方になっていくという⁹⁷。この引文は明治三十三年の講演録であるが修身教育のなかで頻繁に用いられた「德育」という言葉が何度も述べられ清沢独自の德育観を示している⁹⁸。

4―2、同情心 ―如来の光明の中にある自己―

⁹⁶ 「もう一つ精神上的の値打があると思う…」(『全集』7-p.362.)

⁹⁷ 「因縁果の道理が確かな事であるれば我々は非常なる値打を有したものである、完全無限に発達すべきものと云ふ事が是非起つて来る、其完全無限に達し得べきものであると云ふ事が真に信ぜられて、夫を以て自分が行をやつて往くと云ふ、是れが今日の我々の信仰上からして德育を立てて往く根本である、此事は真に其事を信ずると信じないのに依て働きの違ふ事である」(『全集』7-p.362~3.)

⁹⁸ 教育勅語の精神を德育として浸透させるために、国家の為に自己を軽じて尽すことが主張されたがそのような背景が当時あったことを考える時、清沢が自己が無限に開発するものであるとして德育を論じた意義は大きい。当時の德育と敢えて真逆の主張を論理的にしたのである。

ところで清沢は「宗教哲学」、「他力門哲学」を考察していた時期に、有限に無限への発達を認めたり、個人の中に無限性を認めるという立場を「自力門」の修道としてきた。しかし、それに似た語りがあえて晩年によくなされる。私はその事情についてこう考えている。すなわち、有限が無限へ発達するという立場は、無限が有限者に与えようとするものであると、清沢は了解し直したと考える。自己のうちに無限性を認める事を「大悲」のはたらきとして語るようになったと思われるのである。

清沢にとって「同情」という言葉は重要な位置にある。「真乎の同情」といい、われわれは決して独立して成り立っているのではなく「根本的に公共的の者」であるから「同情」という道義が重要になるとされる。そこでここでは「同情」という視点からかれの思想を見ていきたい。

ところで普通、「同情」とは「我が身を他人の位地に投じてその感情を同じにしよう⁹⁹」という人間の感情で、「彼が憎むから我も憎む、我が怒るから彼も怒る」など、情を同じにすることで闘争が始まる¹⁰⁰というマインナスなイメージもある言葉であることは清沢も配慮している。普通によく使う「同情」とは様々な問題を含んだ言葉であることは、言葉の持つ語感からも感じられるところである。

一方、清沢が重要と考える「同情」はこれら普通という同情と区別されるべきであろう。すなわち、「真乎の同情」である。

清沢は同情という視点から「無限は長時不斷に十方を遍照して吾人を摂取しつゝある¹⁰¹」という。つまり、かれは、すべてのものに無限の感情が遍満していることを「同情」というのである。われわれは、如来の願い（無限の意志）がすべてのものに遍在していることで、それに包まれているからこそ、「同情」が重要なのだと考えたのである。

99 『全集』2-p.154.

100 『全集』7-p.261 参照。

101 『全集』6-p.211.

「同朋間の同情を大要義¹⁰²」とするのである。「有限を知るを得ば必ず随て無限を認知」する。そして同情が「人世の第一義¹⁰³」であることが知らされると主張している。「吾人は吾人のみならず一切衆生か吾人と同く彼の光明の摂取中」の「同朋」であることを感じ受け取る¹⁰⁴。

同情は吾人に争闘を許さゝるなり、同情は吾人に我慢を許さゝるなり、同情は吾人に各分限あることを教ふるなり、同情は吾人に富て驕るべからさることを教ふるなり、同情は吾人に強暴なるべからさることを教ふるなり、同情は吾人に貧者を救済すべきことを教ふるなり、同情は吾人に弱者を扶助すべきことを教ふるなり、同情は吾人に寛容を教ふるなり、同情は吾人に謙譲を教ふるなり、同情は吾人に克己復礼すべきことを教ふるなり、同情は吾人に自害被害すべからさることを教ふるなり、同情は吾人に自利利他せざるべからさることを教ふるなり、同情は吾人に一切の道德を教ふるなり¹⁰⁵

このように「同情」とは、われわれに生き方を教える無限からののはたらきである。如来の光明のなかにある同朋存在であるという事実が、われわれの一切の道德のみなもとなのだと主張するのである。

¹⁰² 『全集』6-p.211.

¹⁰³ 『全集』2-p.210.

¹⁰⁴ 『全集』6-p.212.

¹⁰⁵ 『全集』6-p.212~3.

4―3、内観主義―その思想と誤解―

清沢には「内観主義」という論文がある。以前、末本文美士は「内観主義」の論文などを引用して清沢をこの位置付けた。一つは、「我々の側には一切責任がないと主張する」清沢や、その弟子暁鳥敏が「無責任主義」という言葉さえ積極的に用いる」という点が清沢の欠点であるという事。もう一つは、内観によって外面を無視することで内面へ沈潜したという事である。¹⁰⁶しかしこの文章は本当にそう読めるのだろうか。

内観主義は、一切の事変を主観的に処理せんとするものなり。吾人の心を無限絶対の地位にありて活動せしめんとするものなり。一切の活動を以て我の活動と認めしめんとするものなり。一切の責任を以て、自己の責任と観せしめんとするものなり。吾人の存在を以て、徹底相対有限なりと為す間は、到底無用たるものなり。然れども宗教は吾人に絶対無限の性能を覚悟せしむるものとせは、其性能を覚得したる者は、此主義を確守せざるへからざるべし。¹⁰⁷

¹⁰⁶ 末本文美士『明治思想家論』トランスビュー、2004年 pp.135~7.
¹⁰⁷ 『全集』6-p.268.

「内観主義」とは主観主義¹⁰⁸ともいう。「主観化、主体化」(subjectification)という術語が哲学のなかにあるが、清沢は、他者を主観化し自分と関係ないものとしてとらえない立場を言おうとしたのではないだろうか。「内観主義」とは言い換えれば、すべての他者を大きくくりのなかで主体的に捉えることにより、自己と他者存在の意義を無限へと拡張する事である。この文章で一番見逃してはならないことは、宗教が、すべてものに無限の性能があるという自覚を与えるということである。内観は、一切を主観的なものとしてみるのだから、外面を無視するという極端論ではなく¹⁰⁹、その意味では「外界の一切を断念」するのではなく、外界のものともしいうるものを内なるものとして観る事である。だから、内観主義では一切のものに自身は責任を持っていると説く。外界のものを無視するというよりも全く逆で内観から導き出される結論は外界のもの(＝一切のもの)へ自己が責任を持っているという意味である。素直に読めば外界のものを無視するという意味と全く逆のことが書いてある。

内観主義は一切の責任を自己の責任として引き受けさせようとするはたらきに基づくことである。この主義

¹⁰⁸ 『新佛教』116.『全集』6-p.p.266~8.

¹⁰⁹ ただし、「客観主義の弊害を脱却すべし」という主語が「我等」となっているものには、われわれの主観がすべて判定しているから、自分自身の意見を標準にすべきであるという主張になっている。この論文について、『精神界』のテキスト批判をした山本伸裕は特に触れていないが、内観、主観という清沢の使用の仕方からは合わない奇異な論文である。それがちようど、「吾人」ではなく「我等」という主語となっている。

もしこの論文が清沢の主張の主眼であるのなら、外面を見ないで内面だけに沈潜したという批判が正しい事になるが、ほとんどの箇所内観という言葉を使っている箇所があるが、それが「客観主義の弊害を脱却すべし」を中心とした内容を弁明しているものと思われる。

は「くせしめんとするもの」と語っているように、われわれができるかどうかではない。そうさせようとするはたらしに生きる基礎を置くべきだと主張している。われわれのような相対有限者であっても不可思議な無限の性能の存するという覚知を与えようとするはたらしにわれわれは頼っていくべきであるとするのである。内観という方法は、われわれの有限性を自覚する方法と考えがちであるが、むしろそうではなく、われわれに無限の性能の存することを覚知させようとするはたらしによることである。それには自己の自我意識を反感内省することが必要になる。少なくともただ単に内面に沈潜することとか、内面と外面を分けて心の内面をみるという意味では使用されていない。

清沢は内観主義で仏教用語をほぼ使わないで「慈悲¹¹⁰⁾」について語ったのである。原始仏教において慈悲はすでに、一切の生きとし生けるものを対象に注がれるべきことを理想とし、「全世界に対して無量の慈しみの意を起すべし¹¹¹⁾」といわれている。真宗の伝統では、『大経』の法蔵菩薩を想起させる。曇鸞が無上菩提心とは、

¹¹⁰⁾ 「慈」と「悲」とはもとは別の語である。「慈」とはパーリ語の *metta*、サンスクリット語の *maitrī* という語の訳である。この言語は語源的には「友」「親しきもの」を意味する *maitra* という語の派生語であって、真実の友情、純粹の親愛の念、を意味するものである。これに対して「悲」とは、パーリ語及びサンスクリット語の *karuṇa* の訳であるが、一般には「哀憐」「同情」を意味するものである。

この二つのことばは、意義がいちじるしく類似している。仏教の解釈学的文献においては、一般に、「慈」とは他人に樂を与えることであり、「悲」とは他人の苦しみを抜くことであると解釈している。しかしこの両者は、心情としては同じものに起因しているから、実際には殆んど区別されない。だから *maitrī* あるいは *karuṇa* という単独の語が、「慈悲」と訳されることも、しばしば行われている。そうして古来の日本人の一般的通念としては、「慈悲」の両字で一つまとまった観念を表示しているのである。」(中村元『宗教における思索と実践』サンガ、2009年 pp.92~3.)

¹¹¹⁾ 中村元訳『スッタニパータ ブッダのことば』岩波書店、1984年、pp.37~8.

願作仏心と度衆生心¹¹²であると、語ったが、かみ砕いていえば、生きとし生けるものを苦悩から救いたいとする心である。真理を知れば、衆生の虚妄性を知る。それを知れば必ず、慈悲の心を生ずる。それは一切の生きとし生けるものの苦悩とともに歩む覚悟である。それを大悲心というのであれば、清沢は、一切の生きとし生けるものの責任をもつて自己自身の責任とさせようとするはたらしに頼る事、すなわち大悲心によることを主眼とし、そのためには内観が必要であると考えたのである。

また、主観主義というのは、自己と他者のそれぞれに尊さを自覚するためには客観主義的な評価を基準にすることはできないという立場である。例えば、偶像や絵像は、客観的には当然評価をすることができない。たんなる像とみなすことも、たんなる物質とみなすこともそれぞれにできる。かりにそれを基準としてしまっても、世の中の多くのものは無価値化されてしまう。

清沢の「内観（主観）主義」にとつては、「人の心に靈的感化を与ふるものは、以て真神とすへし。吾人の心に靈的感化を与へざるものは、以て偶像とすべし」さらには「鰯の頭と雖、若し吾人の心に靈的感化を与ふる

¹¹² 「實相を知るを以ての故に則ち三界の衆生の虚妄の相を知るなり。衆生の虚妄なるを知る則ち眞實の慈悲を生ずるなり。眞實の法身を知れば則ち眞實の歸依を起すなり。慈悲と歸依との巧方便は下に在り。

何者か菩薩の巧方便廻向と。菩薩の巧方便廻向といふは、謂はく説禮拜等の五種の修行をして、集むる所の一切の功德善根をして、自身の住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かむと欲ふが故に、一切衆生を攝取して共に同じく彼の安樂佛國に生と作願せり。是を菩薩の巧方便廻向成就と名くと。

王舎城所説の『无量壽經』を案ずるに、三輩生の中に更に優劣有りと雖も、皆无上菩提の心を發さざるは莫し。此の无上菩提心といふは、即是願作佛心なり。願作佛心は即是度衆生心なり。度衆生心は即是衆生を攝取して有佛の國土に生ぜしむる心なり。是の故に彼の安樂淨土に生と願ずるは、要ず无上菩提心を發するなり。」（『論註』『眞聖全』p.339.）

ものは、以て正信の対象となすに足るべし」という少々驚くべき発言をする。清沢がこのようないうのは、客観主義に依るのでは物事の尊さが限定的、一面的になってしまいうからであろう。客観とは、ある集団の中で承認されうるものであるが、それはその集団の中での主流な主張や強い意見の中で、評価されない他の価値が覆い隠されていくであろう。

このように内観主義は、人間の無限性を自覚させようとするはたらきに頼る主義であることを確かめた。この内観主義を発現した当時（明治三十三年の冬から三十四年頃）、加藤弘之に代表される生存競争主義への批判を清沢が展開していること、また清沢は忠孝倫理に関する批判的言説がみられるのであるが、それと内観主義の思想は密接な関係にある。これらについては第三章で詳論するが、生存競争主義は天賦人權論否定の論理に立っているし、他方で教育界では国家に対して自己を軽んじて尽すべきという忠孝倫理、共同愛国心の煽情がなされたり、権力者に対する恐怖の服従倫理を唱える思想が科学的鎧をかぶってなされたのである¹¹³。その時代性の中で重要なのは、清沢が、自己と他者に「無上の価値」（比べることのできないもの）があり、「絶対無限の性能を覚悟」とするという事を語り、個の尊厳を説くことをあえてし続けたことである。

内観（主観）的に物事を処理することは、万物一体に基づいて、すべての他者が自分と団体と感ずることに根差した存在把握をいうのであり、内的反省のみの意味合いとは区別されるべきである。またそれは「阿弥陀の德音」というように、ある種のはたらきかけである。それによって「此一の色一の香が無上の性質を備えて」

113 本論文第三章参照。

いるというように、われわれに無上の価値を与える¹¹⁴。個々の有限者に比べることのできない無限という意味を与ようと無限ははたらいっている。それは自分自身の捉え方にも影響を及ぼす。自己に「絶対無限の性能を覚悟」する。それは一切の責任を引受けようとする意志（用き）であり全責任主義と清沢がいうのと同義である。

子安宣邦は、今村仁司の清沢論を「清沢のいう全責任主義とは、今村におけるように存在の根底から聞こえてくるような全面的責任への倫理的要請ではない。¹¹⁵」と批判しているが、反対に、存在の根底から聞こえて

¹¹⁴ 『全集』7-p.361.

¹¹⁵ 子安宣邦『歎異抄の近代』白澤社、2014年 p.42.

同氏は、今村仁司が『清沢満之と哲学』のなかで描く清沢像について「これは清沢なのか、今村なのか」がわからないという批判を加える。しかし、それはどの著者が描く人物像でもその主観が介在している以上は同じようなことが言える。今村が、清沢を解釈するなかで、拡張的であれどのような意義が清沢から見出せるか、という事に主眼が向けられていたとするなら、その今村の方法は一つの個性的視点であるだろうし、それを「清沢なのか、今村なのか」という視点で批判する必要がある。その今村の方法は一つの個性的視点であるだろうし、それを「清沢なのか、今村のか」という視点で批判する必要がある。清沢の哲学ではなく、清沢を素材とした哲学なのである。

ところで、先に引用した箇所では、子安は「清沢のいう全責任主義とは、今村におけるように存在の根底から聞こえてくるような全面的責任への倫理的要請ではない。現世でわれわれ一般人はそのような要請に応えられないことの苦悩や苦痛をもつわけではない。むしろ身近の親一人をも救えないことの苦痛をもつのである。」（p.42.）と論じている。

このように、子安は今村が清沢の全責任主義を全面的責任主義として倫理的責任を背負うと解釈したことを批判している。今村の理論は難解であるが、私が読む上では、有限者は全責任主義の不可能（アポリア）によって内観反省し、その苦痛と煩悶から無限への希求が生じ、無責任主義を生きるようになる」と論じているように思われる。しかし私の読みはこの今村とも少し違った視点である。内観とはそのような意味ではなく、全責任に立つことで、普通の道徳的苦痛（すなわち親一人をも救えない）という苦痛を超え、清沢が論じているように感じる。そして子安がいうような清沢の全責任主義は「全面的責任」を意味していないという事とも異なる。清沢は無限は

くるような全面的責任への倫理的要請といってもいいような側面を清沢思想は持っていることを、上述の内観主義の考察から見出すことができよう。

ところで「精神主義と三世」では、「精神主義は常に此信念を發揮せんが為に此無限大悲を感知せんが為に、敢て客観主義を排して主観主義を唱ふるなり。¹¹⁶⁾」という。無限大悲を感知するために、あえて客観主義を排して主観主義を取るものであつて、客観自体を無視することではないと弁明するように主張される。

実は、清沢は縷々に客観ということを排するのではない、と『精神界』上で弁明しているのであるが、おそらく『精神界』の言説がそう捉えられかねない誤解があつたのであろう。山本伸裕の研究によつて特に清沢記名論文がかれの執筆でない可能性のものが多く含まれることが指摘されたが、その清沢が執筆していない可能性が高いものに「客観主義」を執拗に排するべきだと主張されていることがわかる。¹¹⁷⁾ 清沢はこう弁明している。

吾人の所謂精神主義は、実に内観主観を要義とするものなり。然れども、此が為に外界客観を否定するもの

有限者にその「一切の責任」を自覚させようとはたらいでいて、それを自身の修養として自覺的に生きようとするべきであるとも清沢は考えていたと思われるし、それは私が「内観主義」から読み取れると考える読み方である。

¹¹⁶⁾ 『全集』6・p.92. ※傍線筆者。

¹¹⁷⁾ 例えば、「客観主義」を排するということを強く主張する論考として、「心機の發展」（暁烏敏執筆、清沢記名。主語は「私共」）／「客観主義の弊習を脱却すべし」（山本は未検証。主語は「我等」）が挙げられる。

また「精神主義」（三十五年講話）は、清沢の死後四年後に暁烏が編集した文章であるが同様の傾向がみられる。

にあらざることは、先に屢言明する所たり。而も外界客観に対して頓着することなしと云ふ場合は、彼の外客の模様によりて煩悶し悩乱せざるを云ふなり。決して接触を拒否し、共同作用を廃絶するにあらざるなり。固より強ちに隠遁を排し孤棲を斥することは、之なしと雖とも、而も、社会同胞に交際して、共同の事に従ふに於て、決して蹢躅逡巡することを要とするものにはあらざるなり。 118

外界客観を否定するのではない。また、外界客観に対して頓着しない、と主張するのは外界客観を気づかわなかったり無視するのではなく、外界客観によって自己が煩悶・悩乱させられないようになることを目的としているだけであると弁明している。暁烏が「自分が成文した」とのちに語った「心機の発展」や、その論理展開に極めて類似するエッセイ「宗教的信念の必須条件」の主張は、人は思想が進むと、外界や他人善悪などに「とんと無頓着¹¹⁸」になるような高次の次元の思想へと進むこと（「心機の発展」¹¹⁹や、宗教的信念に入るとなんでも肯定できるような思想を獲得する（「宗教的信念の必須条件」）ように語られるが、そういう内容を弁明している文章が、このさきに引用した「精神主義と共同作用」の中にあることは明白であろう。このようにみるとき、清沢の発言には、およそ、外部の読者と浩々洞内部の誤解に要因があつたと推測できるのである。

¹¹⁸ 「精神主義と共同作用」『全集』6-p.97. ※傍線筆者。

¹¹⁹ 暁烏敏執筆、清沢満之記名論文「心機の発展」『全集』6-p.65.

5、真正の道德は倫理的苦悩を超える ― 全責任主義と無責任主義 ―

先ほどから自己に無限性を認める、という晩年の清沢の一視点を論じてきている。それはほとんど論じられることがないが、忘れてはならない視点であろう。確かに、われわれは有限なるものであるが、一方でわれわれは自分自身の徳性や能力に関わらず、「如来の子」として無限なるものである。存在そのものの尊さとしては無限なるものでなければならない。第三章で詳説するが、天賦人權説が国家主義の中で否定される言説があり、一人の人間としての尊厳がなきものとされる社会の闇、全体主義への道程を着実に歩んでいた時代状況をみる時に、清沢の如来の子とか、吾人の無限の性能という事を大切に信仰はそれ自体で時代思潮を批判していると捉えるべきである。

すべての人びとは、個々の能力や職業を問うことなく、皆、如来の子としての存在の限りなき尊さを体现しているものである。あることそのものの限りなき輝き、その一点において人は無限なるものである。

清沢にとって「如来の子」としての視点は思索の重要な位置を占めている。『法華経』の「今此三界皆是我有、其中衆生悉是吾子¹²⁰」という言葉であり、清沢はいくつかの論考でその視点に注目している¹²¹。そして「精神

¹²⁰ 「今此の三界は、皆是れ我が有なり。其の中の衆生は、悉く是れ吾が子なり。」『妙法蓮華経』「譬喻品第三」『大正蔵』9-p.14.

¹²¹ 『法華経』の「今此三界皆是我有、其中衆生悉是吾子」の語や、『涅槃経』からの「悉有仏性」という言葉への注目は、かれが三十歳前後の時に講義した「宗教哲学講義」の中にすでにあらわれる。（「宗教哲学骸骨講義」（明治二十五年九月～二十六年三月、真宗大学寮講義・上杉文秀筆記・暁烏敏校合）『全集』1-p.p.99～100.）

主義」〔明治三十四年講話〕においては、その事を本当に「実験」して立場とする事が全責任主義であると語られる。

宇宙万物が皆我物である以上は、如何なるものをも棄つべきではありません。一切の動物が、皆我子である以上は、虫一疋をも害すべきではありません。慈悲忍辱恭敬尊重等の心は湧然として現起せねばなりません。又宇宙万有が皆我物であ、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ものであるります¹²²

ではしかし、どうして、万物一体という真正の（歓喜の）道德において、倫理的な責任からくる苦しみが乗り越えられるのか。その事についてかれの思索をもう少し追ってみたい。

それは真正の道德というものが、全責任主義的な要請だからであるという命題をここで私は提示しよう。無限はいう、汝よ、われと同じ願いに生きよ。普通、人は責任を負うことで特にそれが不可能な時に苦しむ。しかし清沢はその苦しみは責任分割主義に立っているから起こるのだという。無限は私に責任を分割するように要請しない。少なくとも無限と私は責任が分割されない。無限の全責任の中に同じように私がいることの気づ

また、晩年では「転迷開悟録」、論文「万物一体」、「精神主義」〔明治三十四年講話〕に引用されている。

¹²² 「精神主義」〔明治三十四年講話〕（明治三十四（一九〇一）年一月二十日）『仏教講話集』（関西仏教青年会）『全集』6-p.300.

きなのである。かりに無限が単に私に無際限の責任を負わせするような存在であるのなら確かに子安のいうように全責任の中での苦しむであろう。しかし、無限は無限自らが全責任を担う行動者であり、それはどのような行動するかといえば、われわれのような有限者へ一切衆生と共に歩もうとする全責任を気づかせようとしていたと、われわれが気づくことである。単に孤独に無限の重荷を負うのではない、無限がわれわれに無限自らと共に歩ませるようにさせる。

一切の動物を以て我子とする仏心は、決して責任の分割を思ひませぬ、此仏心の得られざる間は、責任を分割的に考ふるも、止むを得ないことでありますが、若し此仏心を得此仏心に住せんとする人士は、責任は決して分割的に限るべきものでないことを思案すべきであります、彼が我を欺いた我を罵りた我を辱しめた、決して容赦が出来ぬと云ふ、或は其理あるべし、然れども、全責任の觀念は此の如き報復の情を一掃すべきであります、教員が悪い、事務員が悪い、僧侶が悪い、外教徒が悪い、と云ふ皆責任分割の主義に従ふものにして、精神的全責任の主義に反するものであります、責任杯と云ふことを一切思はぬ様になれば兎も角、然らざる間は、責任分割主義を取りて、天下に争鬭の種を蒔くよりは、責任不分割主義を取りて、天下に安樂の地を拓く方が願はしいことであります、¹²³

清沢がいう全責任主義とは責任を分割しない「責任不分割主義」なのだから、自己が一人だけで背負うような責任もなければ、他者に責任を押し付けるようなこともない。人はその時初めて、責任煩惱の苦痛から解放される。

「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¹²⁴」る。全責任主義はお前のせいだと押し付けることも、自分のせいだと落ち込むことも超えているから無責任主義ともいえる。全責任主義に立たないと、責任という苦痛が越えられないと教えているのである。

つまり万物と一体で他者も自分も一つ、ということへの歓喜において責任の苦痛を超えらるというのである。倫理道德が「できない」という苦痛が消えるし、それが「できるとかできない」という差別化もない心境である。自他同一の感じから、これは私の責任、あれは誰その責任ということへの苦悩を解放するのである。倫理的苦痛からの解放である。

しかし同時にそれは先に述べたように、他人も自分も同一の痛みのなかにある感覚でもあるから道德意識が、再度生まれる場所でもなければならぬ。

しかも、その道德意識とは何か既存の社会的範囲に規定された道德と重なるところもあるだろうが、区別が必要なものである。なぜなら万物一体という感覚から生起する意欲なのだからである。それゆえに、「真。正。の」

¹²⁴ 『全集』6-p.302.

「歓喜の」道德というのである。清沢にとって万物一体の心境は、責任の苦痛なき無責任の心境でもあり、しかしかえってそれは道德の源泉にもなっていくのである。

実際にわれわれが思いはからい行為する中で、自らの理想に当てはめたり、それに背反する事態に直面することがいつでも起こる。そこで道德が宗教の最終目的となってしまうのなら、「できる・できない」の二つが価値判断の最終基準となり差別化が生じてくる。

だから道德はそれ自体が目的ではなく、宗教的な信念へ向かうことが目的でなければならぬ。清沢はそれを「宗教的道德（俗諦）¹²⁵」と呼んだ。普通の道德は道德が目的であるので「できない」苦痛を味わったとき、

¹²⁵ 『全集』6・p.148～58.

ちなみに、近藤俊太郎はこの清沢論文「宗教的道德（俗諦）と普通道德の交渉」の「宗教と道德の区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』6・p.158.）と、こう文章によつて、「清沢は「宗教」と「道德」は別領域に存すると押さえており、両者が否定や緊張の関係を切り結ぶことを全く想定していなかった。こうした言明から浮かび上がってくるのは、清沢が現実の相対化を徹底するとともに、相対化した現実をそのまま肯定していることである」（「天皇制国家と「精神主義」——清沢満之を中心に——」『現代と親鸞』33, p.240.）と論じている。

しかしわれわれがこの清沢の文脈で確かめるべきは、道德とは例えば人を殺すことを罪悪とするが、宗教はその罪悪をも漏らさず救う事を目的としなければならないように、それぞれの自分が両者にあって、それを守る事こそ国家や社会に貢献することだと論じている文脈であることである。この清沢の文章の流れは、つまり道德家は人を殺すことが悪であるという事をどんな時代であっても守っていくべきで、宗教はその罪悪性を救うことを本分とするのである（第三章で論じるが清沢は善悪は時代が変化しても変えてはならないものがあると、社会進化論に基づく善悪観を批判していたこともある。）。宗教が国家道德のなかに消化されていく時代背景を踏まえて読む必要がある。近藤は清沢が「宗教」と「道德」が別領域に存する」と捉えたことを問題であるとしているが、この清沢の捉え方そのものは井上哲次郎などの宗教を吸収するような倫理論に反対して語られた文脈である。つまり「宗教」と「道德」が別領域に存すると考えた方が当時の歴史的な文脈からすれば、井上らの思想を批判している文脈となる

そのまま乗り越える手段がない。一方で宗教的道德の場合は、それを契機に信念に入るのである。

6、本章のまとめ

これまでの考察で清沢における信仰と倫理道德について論じた。特に真正の道德など、信仰において成立する倫理性について、その根拠となる思想を論理的に訪ねてみたいという思いから考察した。

それには不断の修養を要するが、そこでわれわれは自我の心でお前のせいだ自分のせいだ云々と責任分割しながら苦悩することから脱却していく。それが無責任主義である。内観主義、無責任主義とはよく外界を無視して倫理性を失ったと批判されることであるが、反対にむしろ清沢思想の信仰と倫理の核心ではないだろうか。

以上のような、考察から、清沢にとって真の信仰が持つ意義は、人を倫理的責任の苦悩から解放し、かつ倫理的意欲へと回帰させるような二重の役割を持っていることであることを論じた。宗教は倫理と区別した重要な意義を有し、またその意義は現代のわれわれにも通底するものである。

ことは明白である。

またこの論文は興味深いことに、暁鳥が清沢名義で執筆した「精神主義と性情」に論じられた文脈をもう一度引つ張ってきて、「姦淫したきものをして姦淫せしめよ」などというのは宗教的見地からは、どんなものでも「救済を異にすることなきことを説く」ためだと弁明しているところがある。宗教的な赦しと道德的行為として「なんでもよい」という全肯定に陥ることは違うことを明確に区別したいという意図が最晩年の文章から読み取ることができ。

次章では「清沢と社会批判」と題して、具体的にかれがどういふ社会観を持ち、現実の社会に意見をしたのかを考察してみたい。

第三章 清沢と社会批判 ―かれの仏教的社會観―

1、本章の目的

清沢は、日清戦争による国家意識の高揚、軍国主義、その後の不景気下における社会主義思想の萌芽などに對して、いかなる態度をとったのか、これはあまり明確になっていないと思われる。われわれは清沢の社會への眼差しをいかに理解すべきだろうか。あるいは何を批判し得たのだろうか、何を受け入れたのだろうか。ここではその事を明らかにするために数節を設けて考察する。

2、生存競争主義という思潮

「生存競争主義¹²⁶」。

この言葉は、清沢が社會の思潮を端的に表現し、把握する時に比較的よく用いる。かれは、自身の生きた時代の闇を、生存競争主義という傾向に進んでいることにあるとみた。またその生存競争主義をかれはいくつか

¹²⁶ 「心靈の諸徳 和合の心」、「獨立の精神」などの中の言葉。

言い換えている。進化主義¹²⁷、活動主義¹²⁸、「人を見ればかたきと思へ」という主義¹²⁹、仇敵主義¹³⁰、自我独尊主義¹³¹、主我主義¹³²、争闘主義¹³³などである。

われわれは、清沢の社会性を考察するにあたり、かれがこの生存競争主義をどう見て、どう対峙したのかを
探る必要がある。この生存競争主義とは当時の社会進化論的な思潮に対して清沢が述べた言葉である。

そこで清沢と進化論について論じた先行研究を挙げておこう。加藤弘之の進化論説に対する形で論じたのは
神戸和麿である。清沢論文「仏教と進化論」では、近世の進化論者について「単純を去りて複雑に就くをよし
とす¹³⁴」という物質的進化主義であるのに対して、清沢自身は精神的な統合を求める精神的進化という方向

¹²⁷ 「仏教の効果は消極的なるか」。
「進化主義」とは国家が生存競争によって進化していくことを述べた加藤弘之に代表される政治思想を表してい
る。

¹²⁸ 「仏教の効果は消極的なるか」。
「進化主義」と「活動主義」は競争という視点は同じである。

活動主義という言葉は、それだけでは生存競争主義の言い換えとは関係していないように思われるが、この活動主
義のなかで国家至上主義という思潮を清沢は挙げる。その思潮は後で論じるが、国家間の競争を主眼とした帝国主
義を主張するものである。天皇の国家が始まって以来、国家にはその本元からの意志がありそれに基づいていくべ
きだと主張された日本主義を指す。

¹²⁹ 「心霊の修養 11」

¹³⁰ 「心霊の修養 11」

¹³¹ 「心霊の修養 12」

¹³² 「無我主義へ公共主義ナリ」「転迷開悟録」

¹³³ 「心霊の諸徳 忍辱の心」

¹³⁴ 『全集』3-p.317.

性を大切にし仏道の問題を推求したのだとして評価している¹³⁵。この視点は加藤弘之の社会的ダーウィニズムに対して如何なる批判を加えたか、というよりも、清沢が違う方向を呈示したのであるという面が強調されている。

同様に角田玲子の考察も、清沢の「仏教と進化論」に依拠して、「精神の進化」という点を強く評価している¹³⁶。

また、鵜浦裕は論文「明治時代における仏教と進化論―井上圓了と清沢満之―¹³⁷」で、井上圓了と清沢満之という進化論理解の対象的な二者について考察している。この論文では、井上については「護国愛理」のスローガンを掲げ、その仏教進化論を用いて側面から明治の国家主義を支えた」と評価し、一方で清沢については「進化論を仏教の因縁果論の中に完全に包み込」むことで、「国家よりも個人の生命を尊ぶ仏教本来の価値観を最後まで失わなかった」と評価している¹³⁸。

これらの先行研究をみると、基本的には清沢の「仏教と進化論」が主な典拠として挙げられているが、清沢は様々な時と場でその「生存競争主義」を批判しているので、今回はそれを踏まえて考察していくことにしよう。「生存競争主義」とはいかなるものか、また清沢がそれを批判したのはいかなる意味を示しているかを把握

¹³⁵ 神戸和麿「清沢満之の精神主義―進化論的人間観への批判―」『資料清沢満之 論文篇』同朋舎出版、1991年p.576。

¹³⁶ 角田玲子「清沢満之の進化論批判」『印度学仏教学研究』53-2、2005年。

¹³⁷ 鵜浦裕「明治時代における仏教と進化論―井上圓了と清沢満之―」『北里大学教養部紀要』23、1989年。

¹³⁸ 「前掲」p.100。

するために、少し時代思潮について考察していきたい。

清沢がいう「生存競争主義」とは、日本における「社会進化論」(social Darwinism / theory of social evolution)の浸透と日本的受容に関わって出てきている。十九世紀後半にハーバート・スペンサー (Herbert Spencer, 1820-1903) は自然選択説を社会に適用して、「最適者生存¹³⁹⁾」によって社会は理想的な状態へと発達していくという社会進化論を唱えたが、このスペンサーに代表される社会進化論が世界的に大流行する。また日本においてもスペンサー、ダーウィンやヘッケル、ベンジャミン・キッドなど様々な進化論者の議論がなされたのがこの時代なのである。

その明治期にはこの社会進化論の誤解や恣意的な了解が様々な形でなされ、そして「優勝劣敗生存競争」の言葉が流行し、現実社会を競争という用語の上で把握するという営みがなされたことがわかる。

船山信一によれば、社会進化論は都合のいいように変質させられ受容されて解釈され利用されていた¹⁴⁰⁾。進化論は国権主義の理論として用いられ、またキリスト教や自由民権論を批判するための武器となり、仏教を

¹³⁹⁾ 'Survival of the Fittest', (Spencer, *Principles of Biology*, Vol.1, London, 1884, p.444.)

¹⁴¹⁾ 彼は、赤塚徳郎『スペンサー教育学の研究』東洋館出版社、1993年、p.81を参照した。また同氏は、「かれ(スペンサー)はダーウィンの「自然淘汰」に対して、「最適者生存」(Survival of the Fittest)という歴史的成句を作」ったと指摘している。

¹⁴⁰⁾ 「明治の進化論が保守主義に利用されたことは、当時の人々が思想を歴史的に、客観的に評価することができず、与えられたものに無批判的に飛びつき、またそれを自分の立場に都合のいいように解釈し利用したことを示すものである。」(船山信一「明治哲学史研究」『船山信一著作集』第6巻、こぶし書房、1999年、p.334.)

擁護するための理論ともなり、国家主義を基礎づける理論ともなった¹⁴¹。明治時代には進化論は論者によって変幻自在にその主張点を変化させて用いられていったのであった。

また、その後、特に清沢の死後明治三十年代後半になると、進化論は生物進化論的な面から社会主義の根拠になり、どんな人間や生物でも元をたどれば同一の祖先であるという思想は、当時の天皇制を揺るがしかねない危険思想として、思想警察の取り締まりの対象となっていくという面をもつようになったといわれる¹⁴²。

時代を少し戻して、清沢が生存競争の主義を批判した時期は、進化論における「生存競争」(struggle for existence) が国家間の競争や、国家社会の発展進歩に必要不可欠であると強調されたことがわかる。

清沢によれば「生存競争主義が日本の通義であり、教育もそれに則って行われている¹⁴³」という社会思潮の現状があった。その生存競争が過大視されその思想を皆が語ったという事が清沢の生きた時代にあったのである。清沢が「日本の通義」というような社会進化論思想群が一体どういうものなのかを少し触れてみたい。

¹⁴¹ 『船山信一著作集』第6巻、p.333 参照。

¹⁴² 右田裕規『天皇制と進化論』(青丘社、2009年)に詳しく。

¹⁴³ 「心霊の諸徳」『全集』7・p.305 参照。

そこには「世の人或は云はん、生存競争の主義は、今日日本の通義であり、又児童が教育を受くるも亦此主義ではないか、…中略…ナル程今日日本の現状は生存競争の主義に支配せられて居ると云ふてもよろしいかもしれん」とある。

ここで単に児童たちに競争という事を教えたとは解釈するべきではない。児童たちには国家間の競争のために「共同愛国心」を教育していたのである。愛国や共同という事自体はそれが極端なものでない限り問題にするほどのことではないが、それが生存競争主義という国家意志に向けての共同愛国であった。だから清沢は「生存競争主義」が教育にも浸透しているとしたのである。

時代は遡って、清沢が東京大学（後の帝国大学）に在学時代、加藤弘之は同大学の法理文三学部の総理であり、そしてかれは後に大学の総長となる人物で当時の思想界に強い影響を与える人物であった。そもそも、加藤は自身の初期の著作である『立憲政体略』、『真政大意』、『国体新論』という、天賦人權論にたった立憲政体思想の著書を絶版にし、自身が説いてきた天賦人權論を否定し、『人権新説』（明治十五年）を著わした。加藤はモースによるダーウィン生物進化論の紹介や、スペンサー思想を日本で初めて講じたフェノロサやアメリカ帰りの日本人初の社会学教授外山正一といった人物の影響により、進化論的思想を学び始め、そしてそれらの模倣ではなく独自に受容していったのであろう¹⁴⁴。加藤はダーウィンの用語“Struggle for Existence”を「生存競争」と最初に翻訳したことでも知られる。かれは『人権新説』において、「進化主義を以て天賦人權主義を駁撃せんと欲するなり…¹⁴⁵」と述べて自身が進化論の立場に立つことで天賦人權論を放棄することを世間に表

¹⁴⁴ 井上哲次郎は当時の進化論需要についてと加藤弘之の進化論についてこう述べている。

「私が未だ学生で居ります時に進化論が初めて日本に輸入された。それは米国のエドワード・エス・モールス氏が来て進化論を唱へたのであります。之は動物学の方から唱へたのであります。殆ど其れと同時に外山博士が海外から帰朝されて、同じく進化論を主張されました。又幾くもなく米国からフェノロサ氏が聘せられて来て、之も同じく進化論を主張致しました。斯くして初めて進化論が日本に輸入されたのであります。其頃からして加藤博士は従来の持論を抛つて進化論に一変されたのであります。」（井上哲次郎「哲学上より見たる進化論」『日本哲学全書』6、第一書房、1936年 pp.421~2.）と述べている。

清沢は学生として加藤は教授としてフェノロサに出会い影響下にあった。

また、山下重一は『スペンサーと日本近代』のなかで、フェノロサの東京大学で講じた社会進化論についてスペンサー社会学についてや、加藤弘之の思想の転向について詳しく分析している。（お茶の水選書、1983年、pp.123~）

¹⁴⁵ 加藤弘之『人権新説』谷山樓蔵版、1882年、p.13.『明治文化全集』5、p.359.

明した。それに対し、自由民権論者などが加藤の天賦人權批判に反論している¹⁴⁶。しかしながら加藤はもっぱら社会的ダーウィニズムに磨きをかけ、明治二十六年、五十八歳にして日本語とドイツ語で『強者の権利の競争¹⁴⁷』(*Der Kampf ums Recht des Stärkeren und seine Entwicklung*)の出版を果たした。その後、『道德法律の進歩』(明治二十七年)、『道德法律進化の理』(明治三十三年)などの独自の進化論に基づいた書を世におくった。

『強者の権利の競争』以降、清沢は何度か名指しで加藤弘之を批判する。『強者の権利の競争』の主張点は、「權利」とは天賦人權にあるのではなく、強者の権力にあるとされていることである。すなわち強者と弱者という社会状況では強者の権力がそのまま權利となっている未開社会であるが、弱者が進歩して強者となり両者が強者となった時、衝突が起き、互いに認許されるところで、正当な權利が生じるという社会発達論を説いた思想である。しかし思うに戦争などの衝突では結局勝者敗者という構図を再生産するから加藤の「正当な權利」とは平等な權利にはなりえないし、弱者と強者という構図は変わらない。加藤の理論は、極めて現実的な歴史社会の把握から今後の社会もまさにかれの進化論の通りに進むであろうとしている。当然、その視点から導き出される結論として、「戦争」とは「生存競争の最も劇烈なる」もので「実に已むべからざること」という戦争必須

¹⁴⁶ 矢野文雄『人権新説駁論』明治十五年。馬場辰猪『天賦人權論』明治十六年。植木枝盛『天賦人權弁』明治十六年、などが挙げられる。

船山信一『船山信一著作集』6、pp.338~参照。

また、加藤の『人権新説』がスペンサー思想の進化論との不整合な怪しいものであると批判した人物として、外山正一の「人権新説の著者に質し併せて新聞記者の無学を賀す」、「再び人権新説著者に質し併せてスペンセル氏の為に免を解く」(明治十六年)の評論を受けている。

¹⁴⁷ 加藤弘之『強者の権利の競争』哲学書院、1893年。

論である¹⁴⁸。それゆえに、「学者宗教者の廢戦説は其心情は甚だ善なるが如くなれども全く人間社会の道理を知らざる愚説と言はざるを得ず¹⁴⁹」と、どこまでも現実主義者としての戦争論を展開する。だからかれは日清戦争期に義のための戦争ならば肯定されるとされた義戦論¹⁵⁰に対しても冷ややかな態度をとる。なぜならこれによって戦争とは義戦として正当化するものではなく、社会進化の過程の必然的現象として採用すべきものであった。戦争とは善も悪もなく必然のものである。なぜなら善悪（道德）とは国家内部だけのものであり、戦争という国家間の事変においては、自国の善など他国からすれば一方的な「（正）義」であり、両国共通のものではないからである。世界の国家が一体として「一大宇内国」とならなければ善悪は規定されないのである¹⁵¹。

加藤の「社会進化論」は、「日清戦争から日露戦争を経るころには、国権主義者にとって都合がよく、民衆にとって耳心地の良い」ものとして「持て囃され大流行する¹⁵²」ようになったといわれる。これについて特に生存競争主義として清沢は批判するのであるが、その時期は要するに清沢が『臘扇記』や『有限無限録』、「心霊の諸徳」、「心霊の修養」、「精神主義」などさまざまな主要な著作を記した時期と重なるのである。上述のよう

¹⁴⁸ 加藤弘之「戦争」『加藤弘之講論集』3、敬業社、1899年、pp.227~8.

¹⁴⁹ 加藤弘之『前掲書』p.229.

¹⁵⁰ 例えば、内村鑑三「日清戦争の義」『国民之友』234（明治二十七年九月二日）pp.17~.内村「日清戦争の目的如何」『国民之友』237（明治二十七年十月三日）pp.12~.内村「時勢の觀察」『国民之友』309（明治二十九年八月十五日）pp.1.などの寄稿論文参照。『明治文献版』十五・十六巻参照。

内村はその後、日露戦争を経験するなかで自らの義戦論を否定して、非戦論者となった事は、夙に有名であろう。

¹⁵¹ 加藤弘之『前掲書』pp.231~3参照。

¹⁵² 中園嘉巳「加藤弘之と社会進化論」『青山スタンダード論集』7、2012年、pp.179~80.

に加藤の思想は、戦争に対する論理性を与えることに寄与した。加藤の進化論は個人間にも国家間にも競争を認めねばならないものであった。ただ加藤にとって競争や戦争は善悪ではなかった。

ところが、進化論は持て囃され大流行するといったように、その進化論に影響された「競争」、「自然淘汰優勝劣敗」という言葉は、多くの思想家・文筆家・政治家など、広範にその言及が見られるようになる。そのなかで大勢として国家主義としての国家間の競争論を肯定するものがあつた。

日清戦争以前には「南進論」、「北進論」という領土拡大が、進化論的競争思想の中でうたわれた。そして同様に日清戦争前後には進化論的な帝国拡大思想が展開された。日清戦争を経験することで、「自然淘汰優勝劣敗」が天則であると、日本と列国との競争思想として受け止め¹⁵³られていく。国家は「膨張するもの」としてとらえられ、また「大なる日本」という観念がうたわれるなかで¹⁵⁴、競争とは個人間ではなく国家間のなかで行われるべきものであるという認識が大勢となっていくように思われる。というのは国家間の競争のために国体意識を向上させる必要性や、「教育勅語」の共同愛国心との思想的な整合性を保つために、「競争」とはほとんど国家間のものとして、あるいはそのための国力増強のための思想として受容されていくようになる。「国民の戦

¹⁵³ 井上毅「財政論」『国民之友』248（明治二十八年三月二十三日）pp.38~『明治文献版』昭和四十一年、16-p.p.128~.

¹⁵⁴ 「支那論」『国民之友』230（明治二十七年六月二十三日）pp.6~『明治文献版』14-p.p.314~5.

「支那論」『国民之友』232（明治二十七年七月十三日）pp.7~『明治文献版』15-p.p.26~.

ここでは日清戦争が「日本人種」としての競争であること。「我国民の膨張性」や「大なる日本」という観念が唱道された。

「世界に於ける日本の位地」『国民之友』235（明治二十七年九月十三日）p.6.『明治文献版』15-p.103. ここでは日清戦争は「膨張的日本を建設する為め」の戦いとされた。

争」として「国民の一致」が唱道され¹⁵⁵たり、日清戦争そのものが最高の「愛国的教育」なのであると共同愛
 国心の養成と国家間の戦争が両立する形で説かれた¹⁵⁶のである。他方で、ハンセン病患者や犯罪者などを弱者
 劣者と規定して国家の発展の為に結婚を禁ずるべきであるというような優生思想による国家主義的主張¹⁵⁷が
 見られるようになる。このような日清戦争を経験する過程における列国との競争思想、軍国主義化という社会
 状況下において、進化論の概念はその時代性を肯定するために様々な思想へ意味を変えながら適用されていっ
 た。それはまさに個人間の競争を否定して種間（国家間）の競争にシフトするものであり、それに向けて対内
 的には富国のための人材淘汰が存在していた。社会進化論とはいってもスペンサーの穏健な個人主義的面が
 否定されてしまった日本的受容をしていく面が強くみられることになる¹⁵⁸。後で触れるがこれらの軍国主義的
 性格は特に大日本協会の『日本主義』にあらわれる言説にその強い傾向を示していた。

さらに、三国干渉や義和団事件後のロシア兵の介入などを経験することで、「植民的競争¹⁵⁹」という視点が
 浮上し、満州、ロシアなどをどうすべきかという議論が盛り上がるのが清沢の晩年の思潮であろう。そしてロ
 シアと開戦するべきか非開戦かの議論が頻繁になされる事になる。

日本社会とは列国間の競争のため、国民間では競争ではなく一致を世間の論者が主張していた。しかし一致

¹⁵⁵ 「臨時会議」『国民之友』237（明治二十七年十月三日）pp.5~7.『明治文献版』15-p.136.

¹⁵⁶ 「愛国的教育」『国民之友』241（明治二十七年十一月十三日）pp.4~6.『明治文献版』15-p.206.

¹⁵⁷ 浩々堂主人「人種改良上の国家主義」『国民之友』253（明治二十八年六月十三日）pp.15~.『明治文献版』16-p.218~.

¹⁵⁸ 竹内楠三の国家至上主義はこの代表的位置にあると思われる。（『倫理学』（松栄堂書店、1898年）参照。）

¹⁵⁹ 石井勇「満州開放に対する謬見」『日本人（第三次）』140（明治三十四年六月五日）pp.24~.

を叫ばれるなかで、現実社会は資本主義経済にどっぷりつき、国民たちは経済上の強者と弱者の関係から競争淘汰されるという社会問題¹⁶⁰が存在した。つまり対外的には競争が叫ばれ、対内的には国民間で人材淘汰などの社会問題があった。清沢の生存競争主義批判とはこの両義性のなかで主張されたことなのである。清沢がいう生存競争主義とは世間の論者の大勢であるので（世の論者と清沢自身がいうので）、その対象が、列強国の経済的競争で競い新領土を開拓し、国家膨張や領土拡張を主義として資本家の利益が中心関心となった、所謂、「帝国主義」の事を指さないという事は考えられないのである。

3、清沢の反応

清沢は明治二十八年の論文「仏教と進化論（一端）」を書いてその当時主張された進化論に対して、仏教思想から進化論を考えるとどうなるかを考察している。この点については先行研究を先に挙げたので今は多くは触れないが、この論文では、「仏教の因果説と進化論が関係しているのか」、「近世の進化論が仏教の教えのなかにあるのか」という問題提起をしている。それは例えば、寺田福寿が加藤弘之の『強者の権利の競争』を批評する中で、加藤のいう進化論は仏教の因果論と同じであると主張した¹⁶¹ことからすると、仏教が加藤のいう進化

¹⁶⁰ 例えば、田島錦治「社会問題に就て」『日本人』41（明治三十年四月）pp.18~.

¹⁶¹ 寺田福寿「加藤博士の強者の権利の競争を読んで仏教上より所感を述べ且つ質疑する所あり」『哲学雑誌』9-86（明治二十七年四月）pp.267~.

論と本当に同じなのかというのも清沢の課題であつたのであろう。

ところで、清沢は直接に名指ししてある同時代の人物の思想を批評するという事は少ないが、「仏教と進化論」を記したほとんど同時期、加藤弘之の論文「仏教ニ所謂因果応報ハ真理ニアラズ¹⁶²」に対して『哲学雑誌』上で議論を行った事がある。論述の滑り出しは加藤弘之という大先輩¹⁶³の哲学者に対して丁重な態度をとるが、その批評内容自体、加藤の思想をほとんど容認できないとしているようである。

この論争は、加藤「仏教ニ所謂因果応報ハ真理ニアラズ」に対する清沢の「加藤先生ニ質ス¹⁶⁴」という論考があり、その後加藤は清沢に、「因果応報論に関する答弁一束¹⁶⁵」という論文に「徳永文学士の疑問に答ふ」という一節を設けて応答した。それに対して清沢は再び、「善悪の因果応報論に付て再び加藤先生に質す¹⁶⁶」として問うた。

加藤の論点を簡潔に示すならば、道德や善悪の觀念とは社会の發達進歩に基づいて規定されるものであるは

¹⁶² 加藤弘之「仏教ニ所謂因果応報ハ真理ニアラズ」『哲学雑誌』10-100（明治二十八（一八九五）年六月）pp.424-7. 以下、『加藤弘之講論集』3、敬業社、1899年、pp.60-を参照とした。

¹⁶³ 清沢が東京大学に入学したのが明治十六年であるが、当時加藤弘之は東京大学の総理であつたので、清沢と加藤とは生徒と学長という関係とほぼ同じである。つまり日本思想界の最高権威者に批判を加えたことになる。

¹⁶⁴ 徳永（清沢）満之「加藤先生ニ質ス」『哲学雑誌』10-102（明治二十八（一八九五）年八月）pp.591-5.

¹⁶⁵ 加藤弘之「因果応報論に関する答弁一束 徳永文学士の疑問に答ふ」『哲学雑誌』10-104（明治二十八（一八九五）年十月）pp.745-52.

¹⁶⁶ 清沢満之「善悪の因果応報論に付て再び加藤先生に質す」『哲学雑誌』10-106（明治二十八（一八九五）年十二月）pp.919-32.

ずなのに、仏教の善悪因果応報論では、「善悪の別を以て天然一定のものと誤認する¹⁶⁷」ものであると仏教が善悪を一定に規定している否を論じた。この主張点はかつて天賦人權論という天然の権利を否定した点と同じように進化論的視点に立って、善悪が一定のものなどないという理由で仏教を否定するのである。それに対して清沢が反論した二つの論文はどちらも九項目に分けて加藤の問題点を指摘する形となっている。そのすべてをここで論じる事はしないが特徴的な論点を見てみたい。

一つは加藤が、真理について「真理は必一つに限る」という一元論的思想であるのに対し、清沢が真理は「万多無数」にあると多元的真理を認める立場にいたることである。

清沢は加藤の進化論に乗っかって加藤の説の自己矛盾を痛切に以下のように指摘している。「特に〔加藤弘之〕先生の依りたまふ進化論に従へば人間は下等動物より進化し来りて未だ甚だ久しからざるものなれば其今日に至る経験は甚だ恃み少きものなり　：中略：此の如く恃み少き経験を基礎として将来無限時の事変に對する真理・非・真理を判定せんとするは是甚だ危険の業と云ふ可し¹⁶⁸」と指摘したうえで、「〔加藤〕先生が自家の説のみを唯一の真理として仏教の説を攻撃したまはゞ仏教者は亦其自家の説を唯一真理として反撃」することになるので「水掛論」に過ぎないと批判する¹⁶⁹。ところで清沢の真理が無数にあるとする主張は、一人の人の上に無限の尊厳があるという視点に立っている。加藤によって天賦人權が否定されたことを鑑みるならその発言も時

¹⁶⁷ 『加藤弘之講論集』3、敬業社、1899年、p.67.

¹⁶⁸ 『全集』2-p.298.

¹⁶⁹ 『全集』2-p.299.

代的意味がある。清沢がわれわれを有限者でありかつ無限なる存在であるとよく述べるのはその時代的背景を考えると極めて重要なことである。

もう一点紹介しておきたい。加藤は善惡について社会の衝突と發達に基づいて生じるものであるので、一定不変のものは存在しないとして仏教を批判する。それに対して清沢は、「仏教は十善は何処迄も之を善とし十惡は何処迄も之を惡とし社会の浮説が如何に變遷すればとて（喻へば殺人は善行なりと云ふ世の中になればとて）」仏教は決して之が為に其定説を更改することなく（殺生は何処迄も惡行なりと認定して）千古万古一定不動の善惡説を確守するものなり」として、いかなる時でも、社会狀況に左右されない不変な善惡觀がなければならぬと主張するのである。

この論争が日清戦争直後の明治二十八年にあたるものであることは看過されてはならないだろう。「殺人は善行なりと云ふ世の中になればとて」仏教は決して之が為に其定説を更改することなく……などと述べるのは、その時代性を考える時、清沢の思いがにじみ出た言葉であるだろう。日清戦争は義戦や競争や愛国心のための戦争として正当化された意見がほとんどの時代に、その時代に迎合しない仏教徒としての清沢の立場を鮮明に映し出しているのである。

また清沢は「愛知教育会総集会ニ於ケル文学士清沢満之君演説」という講演録のなかでも、加藤弘之の説について言及している。そこでは加藤の進化説について実際の歴史上の社会の成り立ちとしてある程度認めなが

らも、「競争淘汰優勝劣敗」の道理が今後の社会に適用されなければならないという思潮には「是から前きへ進む主義ではない」と断じて明白に批判している。

この講演は、明治三十三年十一月十一日の演説で十二月に発行されている¹⁷²。『精神界』発行とほぼ同時期である。加藤弘之の『道德法律進化の理』が明治三十三年四月であるので、この書を踏まえての発言である可能性はある。加藤の取った社会進化論は、歴史上にあらわれた現象としてはあながち批判しようと思わないが、それをこれからも採用しなければならないとするのならば異を唱えるというのが清沢のここでの立場であった。加藤の社会進化論は採用すべき方向性ではないと批判したのである。

ところで、鵜浦裕が井上円了と清沢の進化論理解の対照的側面を考察しているように、井上は西洋の進化論を仏教の衰退観を踏まえて、「護国愛理」のスローガンを掲げ、明治の国家主義を支える思想として受容したといわれる。特に、戦争とは社会の「発達進化」にとって必ず起こらなくてはならないとし、臣民は同胞兄弟であり、君上に対する忠義が重視され、「元氣精神」を全うして、死を以て国家に報ずる道を説いた¹⁷³。

¹⁷¹ 『全集』7-p.359.

¹⁷² 『愛知教育雑誌』163（明治三十三年十一月）の特別広告欄では、十一月十一日に愛知教育会の総会が開かれそこで演説会が開催されたことがわかる。十二月号に掲載された講演録はその時のものである。

¹⁷³ 資料として井上円了の『戦争哲学』（明治二十七年）を数か所、掲載しておくことにする。

・「戦争は社会変遷の一現象にして、苟も社会の進化発達する上は必ず起らざる得ざるものなり、故に古来勿論將來と雖も決して社会に戦争を絶つこと能はざるべし、是れ実に天地自然の理法にして、社会人事の常則なり、是れ予が戦争は常道にして変道にあらずと謂ふ所以なり」（『戦争哲学一斑 全』哲学書院、1894年 p.6.）

・「太平を以て常道とせば戦争も亦常道ならざるべからず、戦争なくんは太平なく、太平なくんは戦争なし、故に

その井上像はかれの一面であるが、清沢が「發達進化」とか「發達進歩」、「元氣勇氣」などという言葉に一見すると消極的な意味を付すようにみえるところがあるのはこれらの言葉が国家主義の関連のなかで使われていたからであることを見逃してはならない。このように清沢の言説が社会進化論の風潮と大きく関わっている事が知られるのである。

また清沢は、活動主義者が「国家至上主義者」であることを指摘している。すなわち「人世は常に活動して止まざるものなり、而して其活動の本元は各国建創の極初にありと、(我国近時の国家至上主義論者は特に之を我国の専有主義と見做せるものゝ如し)¹⁷⁴」と、清沢は、国家の活動を本元に捉える国家至上主義論者について

余は社会の進歩は太平戦乱、戦乱太平の前後相交通して変遷するものにして、社会上に太平戦乱の別あるは猶ほ天地の上に平穏変災の別あり、又身体に健全病苦の別あるか若しとなすなり、是を以て戦争は社会を免るへからざる常態にして、其進化変遷の際吾人の経過せざるを得ざる常道なりと謂ふべし、之を要するに、世界万有は変遷活動を以て常性とし時々刻々変々化々して已まざるものなれば、其変化の際或は順あり或は逆あるは到底免るべからず」(『戦争哲学一斑 全』p.10~1.)

・「顧みて我邦を見るに、今や風雲の機に際会して連戦連勝大に威武を中外に輝かしたれども、今後東洋の中心に立て益々国勢を世界に宣揚し、隻手東洋の平和を維持せんとせば、爾後数回の戦争あるべきことを覚悟せざるべからず、豈に今日の日清戦争のみに止まらんや、故に我が国民たるものは益々戦争に注目し、全国民挙げて軍人の志氣を以て精神とし、国家の独立を以て目的とし、一死全力を尽さんことを努めざるべからず」(『戦争哲学一斑 全』p.p.26~7.)

・「然らば吾人臣民は啻々に同胞兄弟たるのみならず、又実に皇室と一家を成して今日に至りしなり、…中略…吾人臣民たるもの縦ひ肉身を棄つるも、唯々祖先伝来の元氣精神を完うし、一死を以て国家に報ずるの一道あるのみ、…中略…果して然らば戦争上我邦特殊の要素は、一死以て君恩に報ずるの一道にありと言はんのみ」(『戦争哲学一斑 全』p.p.74~5.)

¹⁷⁴ 「仏教の効果は消極的なるか」『全集』6-p.193.

て指摘している。

明治三十年、雑誌「日本主義」という大日本協会の機関雑誌が発行された。この雑誌の思想傾向は、仏教やキリスト教に反対し、また世界主義を否定し¹⁷⁵、国家の進取膨張を主義として生々活動を旨とし¹⁷⁶、国民の一致団結を主張し個人主義を否定する国家主義を基層とした¹⁷⁷。竹内楠三はその第一号で「国家至上主義¹⁷⁸」という主張を展開した。ここでは『倫理学¹⁷⁹』として刊行された書物から、その主張を見てみよう。かれは「道德意識の説明」という章で、権威者（強者）と服従者（弱者）という人間関係を説明し、権威者の下に服従者が「統一せられ、己れの欲求以外に「為サザル可カラザルコト」を意識するに至れるを以て人類に於ける道德意識の起源となす¹⁸⁰」とした。そしてその道德意識は権威者からの命令の心地を感じて「一種の恐怖¹⁸¹」を覚える意識状態で、権威者を尊敬し、権威者の意志に適うようにならなければならないとした¹⁸²。つまり道德と

¹⁷⁵ 井上哲次郎にいわせればこの国も世界主義を實行していいのだからわれわれが世界主義を實行するのは不利であり日本主義を實行するべきだというのである。（井上哲次郎「進取の気象を助長するの主義」『日本主義』10、p.p.10~1.）

¹⁷⁶ 「日本主義の一発展」『日本主義』25、p.2.

¹⁷⁷ もちろん日本主義の中でも様々な強調点や思想的差異がある。ここでは編集を担当したといわれる竹内楠三の思想にせまってみよう。

¹⁷⁸ 竹内楠三は、明治二十九年に『哲学雑誌』108、109号において、「国家の意志と道德の標準」を発表し、その後、明治三十年『日本主義』1号上に「国家至上主義」などを掲載。その後それらをまとめて『倫理学』を出版した。

¹⁷⁹ 竹内楠三『倫理学』松栄堂書店、1898年。

¹⁸⁰ 竹内『倫理学』p.238.

¹⁸¹ 竹内『倫理学』p.240.

¹⁸² 竹内『倫理学』p.233 参照。

は権威者への服従者の恐怖意識に起源するのである。そして「服従者相互の争闘¹⁸³」は堅く禁じられ、服従者同士では和睦しなければならぬと主張された。

権威者とは、その最大なるものが国家であり、民は服従者である。そして国家を一つの有機体として一定の意志と目的を備えたものであると解釈する¹⁸⁴。その上で、大日本帝国とは神武天皇の国家の統一とそれ以来の人民の統合を強調する¹⁸⁵。「国家は実に至大至高の有機体なり、人格なり¹⁸⁶」とする一方で、個人についてはその国の「細胞」に過ぎず、国家という意志存在の欲求へ絶対的に服従しなければならないのである¹⁸⁷。

竹内はそのような主張点から、国家以上の真理を認めようとする仏教やキリスト教は迷信であるとして否定¹⁸⁸し、さらに、正義論やスペンサーなどの個人主義、そして世界主義、人類主義などをことごとく否定した¹⁸⁹。

そして結論的には、国家は一つの有機体、意志体であること。個人は「教育勅語」という国家の意志に無条件絶対的に服従すべきであること¹⁹⁰。国民間は国家という有機体を組織しているのだから争わないようにする

¹⁸³ 竹内『倫理学』p.233.

¹⁸⁴ 「第二章 国家の性質及び国家と個人」では、国家の概念を「国家は単に大数の人民が一定の邦土に集合せるものにあらざりて、統治主権によりて有機的政治的に統合せられ、複雑なる精神を有し、統一的活动をなし、吾人の如く成長発達する所の人格的存在たるなり」(竹内『倫理学』p.251.)と捉えている。

¹⁸⁵ 竹内『倫理学』p.258.

¹⁸⁶ 竹内『倫理学』p.259.

¹⁸⁷ 竹内『倫理学』p.260.

¹⁸⁸ 竹内『倫理学』p.263.

¹⁸⁹ 竹内『倫理学』pp.264~7.

¹⁹⁰ 竹内『倫理学』p.281.

こと。一方で、国家間は未だ有機体でないから、競争すべきであり、そのために軍備を拡張しなければならないこと、などを主張したのであった¹⁹¹。

このように国家至上主義の言説を確認すると生存競争主義とは国家間に当てはめて主張されたのである。国家の成立の本来に活動の根拠を据えてその上で、国家間の競争主義を主張するのである。

清沢が生存競争主義を批判するのは、特に「世の論者」とか「世の通義」、「日本の通義」とされている生存競争主義であるので、それは国家間としての競争主義、すなわち国家の方針としての競争主義を視野に入れない事はある得ない。清沢が批判する「世の論者」とは大勢として、国家間競争を正当化し、国民間競争を否定したのである。宗門発行の『常葉』を参照すると概してこの国家間競争の論調に同調しており、宗門内外の論者を含めた思潮であったことがわかる¹⁹²。それに後で触れるが「心霊の諸徳 不諍の心」では生存競争主義について戦争や紛争という国家間競争を想起させる明言をしているからそのように解するべきであろう。

国家至上主義として竹内は道德の基礎は権威者への恐れにあると主張したが、清沢は反対に「歎喜の道德¹⁹³」

¹⁹¹ 竹内『倫理学』p.274, p.276などを参照。

¹⁹² 明治三十一年時の『常葉』を参照すると、多くの箇所に戦争における競争心と功名心について述べられ、「今日我が帝国が巻き込まれたる世界気運の大風潮なるものは即ち是れ生存競争の大風潮にして片時と雖も油断すべきに非ず」（『教界人才論』『常葉』21p.1.）などといわれる。

また同時に、同じような論理展開で、仏教各宗派の連合と、外教との競争と国家の保護を主張する思潮が、内地雑居の気運に従って生じた（『常葉』28, p.6〜7など）。これは『教界時言』での清沢たちの主張と対立する主張となった。

¹⁹³ 雑誌『常葉』から『宗報』に移ると、生存競争主義のあからさまな主張はあまりみられなくなるようである。

¹⁹³ 『全集』6-p.18.

を勧めた。竹内が道德は国家という有機体のなかで規定されるというのに対して、清沢は国家という範囲を超えた万物一体の信念が道德の基礎であると主張したり、宇宙間の縁起から競争主義を否定した。第二章でみたように、清沢は自己について無限性を付与するのが無限の役割であるとみたが、竹内は自己について国家の細胞としてのはたらきをみようとした。このように清沢の思想が軍国主義的国家至上主義の時代思潮に反対する形で形成されている事は見逃してはならないだろう。

次に、このような生存競争主義という時代性を踏まえて、われわれは、いくつかの点を考察していきたい。一つに清沢の社会観がどういう思想に基づき、生存競争主義を批判するようになったのかという事である。そこではかれが生存競争主義を主我主義であるとして、仏教の無我の思想を自身の立場としたこと、また阿含経読誦による国家観と不諍の心について愚考していきたい。

またもう一つに清沢が明治三十四年以降「精神主義」を浩浩洞のメンバーたちと語る頃、雑誌『政教時報』を中心に生存競争主義批判を主張するようになった理由は何かなどを訪ねてみたい。

4、主我主義ではなく無我心

清沢は「無我」という仏教用語を用いて、社会の現状に対し仏教の見地から発言している。「無我」とは、仏教では三法印の一つ「諸法無我」に挙げられるように仏教の仏教たるゆえんを示すに値する思想である。清沢

の社會觀、倫理觀が仏教思想を基礎としていることは、明らかであり、ここでは「無我」という言葉に着目して考察してみよう。

『無尽燈』所収の「心靈の修養」には「無我」と題された項目がある。ここで清沢は、当時の社會の思潮、風潮の危うさを極めて強く意識していることが感じられる。その文章を長文になるが引用してみよう。

一概に優勝劣敗競争淘汰とは云へども、其勝敗競争に段々の進歩あり、始には物力腕力の競争なりしも次には金力智力の競争となり、今は亦進みて道義信念の競争に入らんとす、故に競争淘汰も其内面に就きて之を観察すれば、決して未來の社會を啓導するに於て、欠失あることなしと、是れ蓋し今日の競争論者の鉄壁とする所ならん、然れども惜哉彼等の根本思想が道義信念の原理に背反するを如何せん競争と云ひ勝敗と云ふことは、到底自我独尊の主義を脱する能はざることなり、然るに道義信念の教示は此自我独尊の主義を破却せんことを要するなり、道德宗教の根基は宇宙万有を一有機体と視んことを要す、宇宙万有が相依て一有機体を成すとせば、其成分は決して個々別々のものにあらずして、常に彼此相離るべからざる關係に立つべきなり、其間に於て決して優勝劣敗競争淘汰の念あるべからず、其間に於て決して自我独尊人皆仇敵の念あるを許さざるなり、乃ち万有一体の原理より出で、吾人自他の相依相待の眞狀を了達する、是れ無私の信念の發動する所にして、道德宗教の流出する源泉なり、¹⁹⁴

¹⁹⁴ 「無我」「心靈の修養」『無尽燈』明治三十三年四月『全集』7-p.p.219~20.

このように、清沢は、当時の社会について、「優勝劣敗競争淘汰」、「物力腕力の競争」、「金力智力の競争」、「道義信念の競争」という競争を主とする社会であるとみている。かれは宗教や道德とは、本来は「自我独尊の主義を破却」することのかなめとすべきであるのに、「道義信念の競争」という社会になってしまっていると批判する。つまり道德までもが競争淘汰という排除社会を唱道する形で「善」として機能する有様を問題視しているのである。

当時の社会進化論の用語を借用した国家主義的主張のなかで進化という科学的表現を盾に特に国家間の競争のために国内の共同的道德を規定した思潮が存在し、善悪とは強者と弱者との競争という衝突のなかで規定される（加藤弘之説）などの思潮があったという事は「生存競争主義という思潮」のなかですでに述べた。それを踏まえて、清沢は宇宙万有がすべて有機体なのだから、その宇宙の間のすべてが「決して優勝劣敗競争淘汰の念あるべからず、其間に於て決して自我独尊人皆仇敵の念あるを許さざるなり」というのである。つまり先に考察した「国家至上主義」は、国家という単位で有機体を規定し国家間競争を正当化する。しかし国家有機体説の国家間の競争主義に対して、清沢は宇宙が有機体なのだからそこで競争淘汰の念があるべきではないと主張しているのである。清沢は本当の存在の意味から見出される道德を主張するのである。

ところで、清沢は「試稿」において「有限は無我」であると定義している。仏教の真理である「諸法無我」の諸法とは有限のことであり、有限とは常住不変の実体的我ではなく本来的に無常なるものであり無我である

と定義するのである¹⁹⁵。かれは仏教に基づいて、あらゆるものの存在の仕方は無我であるといい、一方で、無限とは「我」なるものの、常住なるものであるという。

無限：我、常住、不変

有限：無我、無常、変化

「常楽我浄」という仏教の術語があるが、それは、われわれが、無常であるものを常と見なし、苦であるものを楽と考え、無我であるものに我ありとアートマン (ātman 漢訳で「我」) を主張し、不浄なものを清浄と見なす、顛倒したわれわれの迷いの在り方を示す面と、一方でこの「常楽我浄」は、大乘仏教では特に『涅槃経』によって、涅槃の四徳とされるように、われわれが本当に求めるべき在り方を表す術語である¹⁹⁶。

¹⁹⁵ 【無我の定義】「宗教中の最高なりと称せらるゝ、仏教の原理に諸法無我の真理あり 是れ有限の成立に対する根本の誤謬を排撃するものにして或常耳を驚かすことなきにあらず 今其至理を略論すべし 抑有限は其存在に境界なかるへからざるか故に變易にして無限は其存在に境界あるべからざるか故に不變易なり：中略：然るに通途の所謂我なるものは常住不變の一体を指すものなり 此の如きものは是れ有限中に存在すべからざるものなり 今夫れ仏教の所謂諸法とは所有の有限を云ふものなり 此等有限の中には常住不變なるものあるべからざるか故に諸法無我なりと言はざる可からざるなり 果して然らば彼の所謂造業感果（善悪業感）の事如何にして説明し得らるや 若し因果応報の間に一体の継続して造受の行を作すものなしとせば彼の所謂業報なるもの誰か之を造り誰か之を受くるや 若し因果感報其事確立せずんば修因感果の仏道豈全く破滅せさらんや 是れ須らく考究すべきの問題なり（「試稿」「七」（有限ハ無我ナリ）『全集』2-p.p.48-9.）

¹⁹⁶ すなわち、「ニルヴァーナは永遠であり（常）、安樂に満ち（樂）、絶対であり（我）、清浄である（浄）」（中村元『佛教語大辞典』の「常楽我浄」の項目を参照。）と、涅槃は「常楽我浄」とされる。

中村元によれば、無我説は原始仏教では身体などの自分自身を構成している精神的あるいは物質的な要素（五蘊）をわがものとしたり、常住不変なるものとして依存してはならない事を説くが、「我が存在しない」と主張したのではなく、寧ろ倫理的な意味においては積極的にアートマン（我）の意義を主張し、真の自己を求めることを説いたといわれる¹⁹⁷。

このような思想背景を見る時、清沢が有限なるものを無我と定義し、無限なるものを我と定義した事は筋のある視点であろう。清沢は、仏教に基づき無限と有限を定義できると考えて試みているのである。

「無我」という用語によつて清沢はどのような社会観をもったのか。

先に見てきたように、当時（明治三十年代前半）の社会的思潮では、競争主義社会が真理とされ、その主義によつて競争に勝つ「元氣勇氣」が主張されていた。清沢は「無我の信念」という自身の立場が、一般社会の競争思潮から背いているとされることに言及する。

無我の信念は之を確立すること容易の業にあらずと雖ども、更に現在の社会に於て之を養立することの難きは他なし、其觀念が現在社会の思潮と背馳する所あればなり、其故は彼の自我独尊を根本とする所の競争主義が絶対の真理なりと認めらるゝのみならず、彼の主義に同伴せる元氣勇氣が無我の信念と背馳すと思はる

¹⁹⁷ 中村元『「新版」宗教における思索と実践』サンガ、2009年、pp.39～66の「自己の自覚」の章を参照した。

ればなり、然れども公明に之を觀察せば、彼の元氣勇氣は、決して競争主義の専有にあらざるなり、¹⁹⁸

また以下の文では、元氣勇氣が唱道されているこの競争主義社会の思潮をみると、多くの場合、そこに潜む自らの妄念を対治する方向性には、元氣を發動しないで無氣力のまま放置されているのではないかとする。

看よ有形的競争上に於ける元氣勇氣の盛なるものは、多くは心裡の妄念を対治するに於ては甚だ無氣力なるもの、或は全く妄念の為に駆役せられて彼の元氣勇氣を発するに至りたるものなることを、¹⁹⁹

このように、清沢は社会的に元氣勇氣として肯定されるものが人間の妄念や、欲情によつて駆り立てられた競争主義的なものに偏っていると指摘し、かえつて欲情を治める方面には元氣を向けるべきことを主張した。清沢が無我の信念を提唱するのは、真の社会的関係を成り立たせるために妄念から生じる競争心や排除心としての欲情自体を問い治めなければならないことを意味する。言い換えるなら「仏に於て無我説を宣揚するは差別の妄見を破するにあり²⁰⁰」である。自分自身の差別的な見方を破るためにあるといつてもいい。

また「転迷開悟録」では生存競争主義を「主我主義」という言葉でおさえ、それを破る理論こそ無我論であ

¹⁹⁸ 「無我と元氣」「心霊の修養」「無尽燈」明治三十三年四月『全集』7-p.220.

¹⁹⁹ 「無我と元氣」「心霊の修養」「無尽燈」明治三十三年四月『全集』7-p.220.

²⁰⁰ 「〔一八〕(六) 無我説ノ効用「転迷開悟録」」『全集』2-p.197.

ると記している。

吾人は主我的利害 (Self-interest) を以て趣帰とすべきや 或は公共的利害 (Communal interest) を以て趣帰とすべきや

……中略……

強者伏弱迭相吞噬は主我主義の結果なり

生存競争優勝劣敗は主我主義の結果なり

今の世の論者教者往々此主義を趣帰とす 浩歎に堪へざるなり

仏教の根基は最大の公共主義を趣帰とし又其理論的説明を確立するにあり 是れ無我論の説ある所以なり
主我主義は執我を根本とす 執我は則ち有限者独立自在の観想なり 是れ先に所謂迷倒なり 迷倒を翻す
は有限者独立自在の不成立を説破するにあり 乃ち執我の妄見を破滅するにあり 破我確立せば主我主義
自ら壞れて公共主義自ら成立す 仏教の要義公共主義の大慈悲を宣揚するにあり²⁰¹

「強者伏弱 迭相吞噬」とは、『大經』には、「その一つの悪というは、諸天人民蠕動の類、衆悪を為らんと欲

²⁰¹ 『全集』2-p.p.165~6.

えり。みな然らざるはなし。強き者は弱きを伏す。転た相剋賊し残害殺戮してして迭いに相吞噬す²⁰²」とあることからきている。迭相吞噬は、互に呑みあい噛みつきあうことである。「強者伏弱 迭相吞噬」とは、仏教では第一の悪とされているがそれを寧ろ主義とすることが主我主義であるとするのである。注目されるのは清沢のいう「世の論者」は「強者伏弱迭相吞噬」であり「生存競争優勝劣敗」を主義とする主我主義者であると批判する点である。「強者伏弱迭相吞噬」とは『大経』の文脈では真っ先に戦争が想起され、また「生存競争優勝劣敗」を肯定的に使う世間の論者は国家間の競争に理由を与える言説として使われていた。ここで仏教を「最大の公共主義とおさえるのも、国家内での公共主義よりも範囲が広いことを暗示している。清沢のいう「世の論者」は思潮として批判しているので誰のことを言っているのか特定することはできないが、一例としてほぼ同時期の外山正一²⁰³の思想を紹介してみよう。

生存競争、適者生存は、客観的事実なり。而して、吾人は、吾人自らも、亦、其の範囲内にある事を認知する者なり。国家の生存、社会の生存には、国家的主我心、社会的主我心の必要なる事も、是れ亦、吾人の認定する所なり。国家衰亡の一大原因は、此没自的主我心の消滅にある事は疑ひなきが如し。…中略…国家競争の、最も激烈なるものの起らむとする今日に際しては、此の精神は益々之を養成すべきなり。意識的な

²⁰² 『大経』『真聖全』p.35.『聖典』p.66.

るも、無意識的なるも、我邦人の普く此の精神を懐かむ事は、実に今日の急務なり。²⁰³

このように外山は個人の自我主義を批判して、国体的利害の為に各人は没目的である必要がある一方で、国家的には「主我主義」を唱道するのである。外山が使用するように、「主我心」や「生存競争」などの用語は、このように個人間には唱道されないでむしろ国家間の競争において唱道された例が多い²⁰⁴ので、清沢の「世の論者」への主我主義批判は単に個人の競争意識を批判したのではない。

参考になるのは、明治三十四年に幸徳秋水が、帝国主義、軍国主義として批判をした国家社会の構造とは、国民を他国との競争に目を向けさせることで、国内の愛国心を煽り、国民間は競争ではなく団結をはかるところに基礎づけられると、端的に、痛烈に競争主義批判を行っている²⁰⁵ように、清沢のいう世間の論者のとる競

²⁰³ 外山正一「人生の目的に関する我信界」『哲学雑誌』11・114（明治二十九年八月）pp.623~4.

外山は、清沢が大学在学中の教授であった恩師である。清沢は『臘扇記』の日記中に、東京へ旅立った際、外山先生を訪った事とが記されている。明治三十一年九月二十四日「外山先生を訪ひ、教育、道徳、宗教の意見を叩く：」とあり、清沢と外山は同じ哲学の専門であり明らかに思想的な交流がある。肯定面と否定面も含めてかれの影響があつた可能性が高い。

ここで、国家的主我主義を唱道しているかれの思想を踏まえて清沢が主我主義を批判しているという事は、なお言い得ているのではないだろうか。

²⁰⁴ 八の事は、先の国家至上主義や加藤などの国家主義を考察するなかで確認した。

²⁰⁵ 「四境の外を見よ大敵は迫れり、国民は其個人間の争闘を止めて、国家の為に結合せざる可らずと、彼等は実に個人間に於ける憎悪の心を外敵に転向せしめて、以て各々為めにする所あらんとする也。而して之に応せざるあれば即ち責めて曰く、非愛国者也、国賊也と。知らずや所謂帝国主義の流行は実に這箇の手段に濫觴せることを、所謂国民の愛国心、換言すれば動物的天性の挑発に出でたることを。」（幸徳秋水（伝次郎）『帝国主義』警醒社、1901年、p.17.）

争主義とは個人間の事というよりも、帝国主義、国家主義に位置づけられる言説への批判と考えるべきである。

清沢は競争主義という方向性の迷いの根源は我執であるとし、社会の主我的なあり方を批判し、最大の公共主義に立たねばならないといい、その理論的根拠を与えるものを「無我」の教えとする。そしてまた仏教の意義は公共主義という大慈悲を世にいきわたらせることとするのである。最大の公共主義として仏教思想から国家間を超えた最大の公共を主張したのである。かれは無我主義に立って、他者を仇敵視する思想の問題性を指摘するのである。国家内の一体性ではなく、宇宙間の一体性や公共性を仏教思想の中から重視しているといえる。

清沢が『阿含經典』を重視したのもこの「不諍」という視点の重要性を認識していたからであると考えられる。その事を次に考察してみよう。

5、国家と不諍―阿含經誦誦から―

清沢は、阿含經誦誦から何を学び得たのであろうか。ほとんど注目されることのないことであるが、住田智見の回想談には、清沢が『阿含經』の仏陀の教説のエッセンスが「不諍」にあると語ったことが分かるものがある。清沢はこう語ったという。

『阿含經』中で、面白きことは沢山あるが、『中阿含經』十七卷の初めに出てある長寿王の話が有りがたい。若以諍止諍、至竟不見止、唯忍能止諍、是法可尊貴（もし諍いをもって諍いを止めんはついに止むことを見ず。唯だ忍よく諍いを止む。この法、尊貴すべし。）、と、弟子に教訓されたので、仏の御意が分かるでないか。²⁰⁶

『中阿含經』の『長寿王本起經²⁰⁷』の話で、この話とほぼ同じ話は『増一阿含經 高幢品²⁰⁸』にもある。その經典では、長寿王という王が、隣国の王ボンマダツに攻め入れられ、長寿王自身最強の兵士であるにも関わらず、罪を作るという理由で戦わない事を選び、その後、処刑される。その時、長寿王の子長生太子は民衆のなかに混じってその状況を見ていることしかできなかった。父である長寿王は処刑される前にこういう内容の言葉を叫んだ。あらそいは、恨みによっても、憎しみによっても、また諍いをあらそいによっても解決することはいできない、耐え忍び慈愛を報じていくのだという内容の遺言である。息子長生太子は、何度も復讐をしようと思いつが、父の遺言をそのたびに思い起こし、復讐を何度も思いとどまる。そして最終的にはボンマダツ王とも手を取り許した。そういう内容の物語である。仏教における非戦の根拠になっている個所である。

「若以諍止諍、至竟不見止、唯忍能止諍、是法可尊貴」。あらそいをあらそいという手段によって解決するのではなく慈悲（慈愛）によっていくべきであること。清沢は、それこそが仏のこころである、と住田智見に語

²⁰⁶ 「清沢先生言行録第一集」No.2.『資料 清沢満之（資料篇）』p.272. ※（）内の書き下しは筆者。

²⁰⁷ 『大正蔵』26,p.532c~.

²⁰⁸ 『大正蔵』125,p.626~.

ったとされている。

『阿含経』の中の重要な教えの一つとして、かれは長寿王の物語を選んだのである。この物語について、清沢が当時の戦争や軍国主義社会を意識しないで語るといふ事はほとんど考えることができないような内容の物語である。雑誌『政教時報』のコラム「心靈の諸徳」では、おそらくこの物語など『阿含経』の思想から「不諍の心」と題目にしているのであろう（「心靈の諸徳」は項を改めて論じる）。

ところで清沢は新法主の東京留学に伴って新法主に勉学を教示した時期があった。清沢は、明治三十年十一月、教団改革運動における全国革新同盟会解散²⁰⁹という一応の区切りの後、三河大浜西方寺にて療養しながら阿含経読誦を行っている。その後、雑誌『教界時言』を十七号で区切りをつけ廃刊²¹⁰した後、京都白川でも生活していた父を連れて西方寺に帰寺した。その後、日記『臘扇記』を記しているところから、東京留学した新法主からの指名をうけ、ついに三十二年清沢はかれの教育係と東京での青年布教を務めるため東上する事に

²⁰⁹ 『教界時言』13.（明治三十（一八九七）年十一月）。「全国同盟会記事」、「全国同盟会解散之理由」参照。

²¹⁰ 『全集』8-p.307 参照。

『徒然雑誌』によると、清沢は『教界時言』十七号発行のために西方寺から京都白川の教界時言社への出発すること延引しており、最終号の編集には全く関与していない可能性が高い事がわかる。

その後、新たな会（白川会か？）の発足と、『教界時言』の廃刊を決議している。この間に、清沢かあるいは他の会員の心境の大きな変化があらわれていると思われる。

『教界時言』最終号となった十七号には、今までの号には見受けられなかった、直接的な富国強兵論が掲載されているが、そのような宗門内の意見のなかで大谷派の革新という事をこの雑誌発行という事で可能なのか、そういうことを改めて突き付けられた思いが清沢にもあったのかもしれない。

なる。その新法主への講義のために書いたノートが「御進講覚書」²¹¹である。明治三十二年から明治三十五年頃に講義していたが、その始めの時期に使用したノートと思われるものが『全集』に収められている。およそ、講義内容は、釈尊、孔子、ソクラテスの三聖者を講義するのが差し当たりの目標であったのであろう²¹²が、『全集』に収められているのは釈尊伝と布施についてや、生天論などを「阿含經典」を中心に經典から引用して釈尊について語ったと思われる部分のみである。実際に三聖者ともを講じるまではいかなかったのか、もしくはノートの最初の部分しか残されていないのか、あるいは孔子以降の部分は思想的に掲載できなかったのか、は判らない。孔子については、現行の修身道德で教える儒教的教育に物足らなさを感じていた面が書簡²¹³に書かれているので、清沢独自の孔子観が講じられたのかもしれないなど、興味深い所は沢山ある。しかしほぼ同時期の思索と言われる『有限無限録』には儒教的徳目の思索がみられるので、それが、孔子を講ずるという意欲と関連しているし、それが孔子の講義の部分にあたるのかも知れない²¹⁴。

²¹¹ 『全集』7-p.p.188~202.

²¹² 『全集』7-p.191.

²¹³ 以下は、「偉人概観」として、「釈尊、孔子、瑯氏」とあり、「瑯氏」はソクラテスを指す。

²¹⁴ 「明治三十四（一九〇一）年一月九日稲葉昌丸宛書簡」『全集』9-p.255.

²¹⁵ 子安宣邦はこの『有限無限録』の思索が普通の人が読めば、他力の教えの思索ではなく、儒教的な思索であることを指摘している。

また清沢がその思索を戦略的に行った。すなわち、「（国家の公）を相対化する（天の公）を立てる近代日本における稀有な道德論的な言説を見出した」（『歎異抄の近代』p.84.）と述べる。

私もこの点については大筋正しいと考える。清沢が国家道德に對峙して、本当の儒教は何か、を意識しなかったという方が清沢の思索内容からしてあり得ない話だろう。しかし子安は指摘していないと思われるが、清沢は仏教についても同じように国家的公への批判的視点で見た。というのは、清沢は、自己の存在は宇宙間に相依相待して

「御進講覚書」は、教育勅語への批判的言説が見受けられることから、久木幸男は「内容が激烈なため、教育勅語批判にかなり許容的な雰囲気が生まれていた当時においても、公表は難しかったと思われる²¹⁵」といっている。同氏の『検証 清沢満之批判』は、正確な面と、無理な論述が入り組んでいるようで、何人かの研究者がその検証を不満足に感じている²¹⁶が、少なくとも、「教育勅語」における忠孝倫理観について清沢がそれを絶対的なものとしては採用しない態度をとったことは、清沢の論述の様々な箇所から言い得る²¹⁷。「教育勅語」を見る限りでも、その指南書として修身道德の教科書的存在となっていた、井上哲次郎の『勅語衍義』

成り立ち無我であるので、主我的な態度や他者への仇敵心を持つべきではないと（この事はすでに前節「主我主義ではなく無我心」で論じた。）、宇宙間の一体性や公共性を仏教思想の中からも同様に重視しているからである。それゆえに清沢は上述のような時代状況の中で、そのような時代だからこそ、仏教と儒教の（真）の親和性を顕彰することを希求したと考えるのではないだろうか。

²¹⁵ 久木幸男『検証 清沢満之批判』法蔵館、1995年、p.102.

私はこの久木の評価については実際にどのレベルで発禁などの事態に遭遇するかなどは判断できなかった。

²¹⁶ 例えば、伊香間祐学は、「清沢満之―銃を肩にして戦争に出かけるもよい―考」という文章において、「（久木氏は）それらの批判がすべて当を得ていないと反論しているが、筆者の感想としては、清沢批判の重要な部分については全く反論が成立しておらず、久木の検証には多くの無理があるので今後それらの問題も指摘し続けていくように考える。」（『解放の真宗』3、1996年、pp.90～1.）とつづ。しかし久木自身も、清沢批判の「諸批判が」といって誤解の産物だとも言い切れない（『検証 清沢満之批判』「はしがき」p.i.i.）と、誤解に基づくものと、そうでないものがある事を指摘している。このことを伊香間は気づいていない感情的反論であることも否めないが、伊香間は久木の検証について重要な部分で無理があるとする。

²¹⁷ 例えば、「御進講覚書」を参照。

また忠孝の倫理についてそれを絶対視してはならないという視点は、清沢だけでなく、ともに「精神主義」を展開した、特に佐々木月樵や安藤州一などはその視点を清沢から継承しているように思われる。

安藤州一は先生から「真の大安慰の思念に住する者は、国家を以て最後の依憑者となさず」（『信仰座談』『全集』9-p.442.）と聞いたといっている。

を見ても、「孝悌忠信の徳行」を修め「共同愛国の義心」を養うことが最上級の道德とされている²¹⁸。しかし清沢はそれを相対的なものとみなし²¹⁹、倫理の根本的規定は無限（宗教）によってなされなければならないと考えた。

『勅語衍義』が国家道德として「国家の為めには一命を塵芥の如く軽んじ、奮進勇往、以て之れを棄つるの公義心なかるべからず²²⁰」と国家のために自己を省みないで尽すことを指導していたことを鑑みれば、清沢がその思想を批判する形で社会に発言している個所がいくつもあることがわかる²²¹。それゆえに、清沢は万物に無限の性能を有するという、個を軽んじない面を徳育として強く主張した²²²のは、極めて重要なかれの思想

²¹⁸ 井上哲次郎『勅語衍義』上、井上蘇吉ほか、1891年、p.3.

²¹⁹ 例えば以下の文章では清沢の修身道德に対して、上から暗記させて教えるだけの道德教育として、不満を持っている事がわかる。

「誤謬の生ずるありて、修身道德と云ふも、其教訓或は理論を誦して、以て其事成れりと思惟するに至る、宗教に於てすらも、動もすれば、其教文理義を記誦して、以て能事と為すに至ることあり、此の如きは、修養に心を用ふるものの尤も注意せざるべからざる所なり」（雑誌『無尽燈』5-1（明治三十三年一月）。『全集』7-p.209.）

²²⁰ 井上哲次郎『勅語衍義』上、1891年、p.2.

²²¹ 例えば清沢は「自己を捨てて国家の為に尽す」という「極端なる利他主義」について、平和への道ではないと批判している。（『全集』7-p.258 参照。）

²²² 清沢は「一切の衆生は悉く無上無限の仏になる性質がある」と仏性思想をもって、万物に「無上の値打」が備わっているとみななければならないという。またそれは「主観主義」的方法によって「精神上の値打」をみるようにしていかなければできない。しかしこうやってわれわれ万物が本当に無限に達するべき性能を備えているのだとして、生活し他なるものと接していくことを、「徳育」として打ち立てたのである。（以上、「愛知教育会総集會に於ける文学士清沢満之君演説」『全集』7-p.347~63 参照。）それは清沢が現行の国家の帰属意識から生じる「徳育」ではない、全く違った「徳育」を仏教的見地から主張しているのである。

の一面であろう。

明治三十年頃の仏教は忠孝がないという日本主義から仏教批判に対して、真宗は忠孝を説いているという反論²²³はあったものの、清沢のように明治の徳目自体へ批判を行うことはかれの思想の特質ではないだろうか。清沢は以下のように忠孝があるかどうかで宗教の正当性を選別するという方法自体を明確に反論しているのである。

パンの為、職責の為、人道の為、国家の為、富国強兵の為に、功名栄華の為に宗教あるにはあらざるなり。人心の至奥より出づる至盛の要求の為に宗教あるなり。²²⁴

∴宗教は明らかに倫理道德の圏外に超絶せるものなることを。

然るに今の世の人、或は倫理を以て、或は利害を以て、或は親の為を以て、或は君の為を以て、或は家族の為を以て、或は国家の為を以て宗教の価値を批定せんとす、豈に誤ならずや。

而して或は非倫理的、非国家的、亡国的、隠遁的、厭世的、消極的等の悪名を以て仏教を貶せんとする

²²³ たゞか「内地雜居後の教育」『無尽燈』2-6.p.p.72~4.（明治三十年七月）や、鷗浦「日本主義時評記者に答ふ」『無尽燈』2-12.p.p.53~4.（明治三十年十二月）などを参照。
²²⁴ 『全集』7-p.188.

が如きは、実に迷盲と云はざる可からざるなり。²²⁵

2 积種敗滅

出家入山は、积尊が忠孝以上に宗教を求め玉ふ態度なり。而も此は成道以前に属す。成道以後に於ける积尊の倫理観は如何。今之を対国家の上に就きて見んか、积種敗滅の時に於ける积尊の態度を伺ふべきなり。

増一阿含経等見品第三十四第二经（呉二ノ三〇）に曰く

聞如是……………

親族之蔭涼 积種出於仏

尽是我枝葉 故坐斯樹下

……………

欲使空為地 復使空為地

本縁之所繫 此縁不腐敗²²⁶

²²⁵ 『全集』7-p.192.

²²⁶ 『全集』7-p.192~3.

また経文の書き下しは、以下の通りである。

「聞くこと是の如し……………」

親族の蔭は涼し 积種は仏より出づ

尽く是れ我枝葉なり 故に斯の樹下に坐するなり。

……………」

この三つの引用のように忠孝倫理を絶対化した論理を批判している。清沢のいう「今の世の人」（明治三十二）三年頃に相当する）が宗教の価値を忠孝倫理のなかで判定、批判しているという事を痛烈に否定している。

ここで清沢がノートに引用した『増一阿含経』『等見品』の内容に触れておこう。

ある時、釈迦族の国の隣、コーサラ国にハクシ王という王がいて、ハクシ王は自分の嫁が欲しいと釈迦国に申し出た。その時に、釈迦国は、奴隷の娘を綺麗に仕立てあげてハクシ王と結ばせた。その結果、ビルリ王子が誕生した。ビルリ王子は、子どものころ、釈迦国に留学したことがあった。その時に、ビルリ王子は奴隷の生んだ子として大変な迫害を受けた。その因縁で、ビルリ王子が王位につき、王様となった時、釈迦国を滅亡させる決意をした。その事を知った、釈尊はどういう行動をとったか。

ビルリ王が大軍を引き連れて進軍してくる時、釈尊はその道にそびえる大樹に坐禅を組み瞑想したのである。そして、ビルリ王がなぜ坐禅をするのかを尋ねると、釈尊はこう応えた。

「親族の蔭は涼し 釈種は仏より出づ 尽く是れ我枝葉なり 故に斯の樹下に坐するなり。」

と。つまり、釈尊はどんな身分の人間も如来の子として無限に尊いし、それは私ゴータマとも一つなのだ、と大樹のたとえをつかってビルリ王に説いた。この動じないところに怖れをなしたビルリ王は進軍を思いとどま

空をして地と為さしめ 復地をして空と為さしめんと欲すること
本縁の繋ぐ所にして 此の縁は腐敗せざるなり。」

『増一阿含経等見品第三十四第二経』『大日藏』呉 2・30 / 『国訳一切経』「阿含部九・十」 pp.54～.

り引き返す。しかし、再度、ビルリ王は大臣の言葉により怨みが再燃する。そして三度目の進軍のときついに、釈尊はその進軍を止めることが出来なかった。弟子の目連尊者がビルリ王の進軍に神通力で対抗しようとしたがそれも不可能だと釈尊がなだめた。その時に述べた言葉が、

「空をして地と為さ使め 復地をして空と為さ使めんと欲すること

本縁の繋ぐ所にして 此の縁は腐敗せざるなり。」

という言葉である。ビルリ王の憎悪を作った因縁の鎖は腐敗することなく縛りついてとれるものではなかったのである。

釈迦国は壊滅してしまう。ビルリ王は釈迦国にいた自分の母親の血縁の人びとまでも殺してしまったことも苦悩しこんなことになるなら進軍するべきではなかったとさらに後悔する。釈尊も自身もこの事態に苦悩していく。

この「等見品」が伝えていることは、人種、身分、国家、血縁などを越えて等しくそれらを見ることが教えられる。また人種、身分、国家、血縁などを生き方や行動の根本にしてしまうことで生じてくる苦悩を国の滅亡という事態を通して物語っているのである。

清沢が、宗教が国家や忠孝のためにあるのではなく、それらをこえた他者とのつながりのなかであるべきであると考えた根拠になっている經典の一つである。清沢は「宗教は倫理の圏外に超絶（超越）している」と、宗教（仏教）は倫理以上でありかつ倫理の本当の根拠なのであるとしたのである。それゆえに忠孝倫理を批判

したのである。

清沢が、釈尊の成道後の倫理観として「等見品」を選び新法主に講じた。第二節「生存競争主義という思潮」などで見たように、これを語った当時、他国を仇敵と見なす思想や、国家間の生存競争のために富国強兵論を主張し国体論を展開する思想がうたわれるなかで、清沢は国家倫理や忠孝倫理を超えた、如来の子としての尊さに基づいてわれわれは世界を見ていかなければならない事を教えた。「等見品」で説かれた成道後の釈尊の態度、それは決して情念で戦わないこと。燃え盛る煩惱の炎の相手に対して自らの落ち着いた不動なる心で対すること。そしてその人に対してどこまでも如来の子としての関係のなかで平等一如であることを詩によって説いたこと。すなわち国家という単位を超えた「等見」という立場を教えていると考えられる。実に、清沢の新法主への御進講のノートは、清沢がその時代に対してどういう姿勢だったのかを物語っているのである。

次に、その時代の流れのなかで、法主への講義と並行して、清沢は『政教時報』という雑誌に「心靈の諸徳」というコラムを掲載するようになる。その『政教時報』にあらわれる「生存競争主義」批判を見ていこう。

6、雑誌『政教時報』における生存競争主義批判 6―1、問題提起

これまでの考察で、生存競争主義が、進化論を借用した国家主義、国家至上主義と関わっている事をまず検

証し、それが戦争、国家膨張などの「元気な」（積極的な）手段に託すことで社会が発展していくという思想として唄われ、清沢はそれに反対し「無我」に元気を向けるべきと主張したり、国家間の競争や宇宙間に仇敵心を仏教思想に基づき否定したことがわかった。これらは軍国主義の理論への批判に他ならない。かれは阿含経読誦でもその視点を学び、「御進講覚書」においてはその思想的背景から国家や忠孝倫理をどう見るべきかに関心を持って新法主に講義していることを指摘した。

次に考えていきたいのは、清沢が「生存競争主義」を最も目立って批判したのが、雑誌『政教時報』に掲載された「心霊の諸徳」というコラムであったことである。「仏教と進化論」という論考を書いてから、すでに六年近い歳月が経過した明治三十四年頃、そして「精神主義」と並行した時代の「生存競争主義」批判を考察していく。この「心霊の諸徳」というコラムの位置づけと時代についての把握を考察し、なぜそこで清沢が「生存競争主義」批判を行ったのか、に何らかの糸口を示すことを目的としたい。

6―2、雑誌『教界時言』と『政教時報』

まず先に『政教時報』という雑誌について触れておきたい。この雑誌が「仏教徒国民同盟会」という団体の発行として、いくつかの綱領を第一号から掲げる。その綱領ではこの雑誌は、強く政府に働きかけ、政府に仏

教の公認教としての保護制度を要求していることがわかる²²⁷。「政教」という雑誌名にも表れるように、国家（政府）に対する仏教の立場という視点が色濃く出ている。

雑誌発行当時、日清戦争戦勝後、欧米列強が日本に対する不平等条約の解消のために要求してきたのが、外国人に対して居留地を設定しないで、自由に国内に居住させる「内地雑居」であった。その状況下で、キリスト教が公式に公認され、神仏二道と同列に扱われるであろうということが問題になっていた。

その問題を激化させたのが、特に有名な巢鴨監獄教誨師の問題であろう。『政教時報』には、仏教は公認教であり、キリスト教は私教であるのに、仏教の教誨師が左遷され、キリスト教教誨師が就任したという仏教側からすると危惧を生じさせる事件が第一号で取り上げられている²²⁸。

²²⁷ 「仏教徒国民同盟会綱領」『政教時報』1（明治三十二年一月）より。

²²⁸ 三、本会の目的は仏教本来の面目を発揮し其感化によりて先づ国民の一致力を強固にし漸く富国の術を講じて国家の独立と社会の文明とに資せんとするにあり

…中略…

四、（ハ）政府をして公認教の制度を立てしむること

（ニ）政府をして速かに非公認教に対する処置を明了らしむること

（ホ）政府をして公認教の保護せしむると共に又其監督を厳にせしむること

（ヘ）殖産興業の道を講ずること

（ト）社会問題を研究し社会的慈善的事業を興すこと

（チ）新聞雑誌其他有益の書籍類を発刊すること

（リ）仏教の繁栄を妨げんとする不正の行為を為すものあるを見認むるときは官民の区別なく自制上飽くまで之を排斥すること

このように明白にこの雑誌が強く政府に働きかけ、政府に仏教の公認教としての保護制度を要求していることがわかる。

²²⁸ 『政教時報』1・pp.2~3.

この雑誌の発行が、特に発行当初は、極めて国家の保護を強くうち出した雑誌であったことがさしあたりいえる。『政教時報』は仏教界の自律性を守るために果敢に政界に運動した面と、国家保護公認教運動に含まれる国家との一体化を志向する傾向を姿勢として持っていた²²⁹。

この雑誌は近角常観という人物の主催した雑誌であった。この雑誌ができる以前の清沢と近角の関係としては、近角は、清沢の学制改革の進言で復活した、東京留学の制度において、清沢から優秀な学生と一目置かれ東京に留学。そしてその後、明治二十九年には、清沢が京都白川村で五人の同志たちとともに出版社「教界時言社」を設立して、雑誌『教界時言』を発行して、宗門改革運動を提唱したときも、近角は賛同者として参加している。

ここで興味深いのは、『政教時報』で主題として扱われた、宗教法案と内地雑居という話題や、仏教が国家から保護を受けるように進める宗門の政治的立ち位置の話題は、清沢らが以前発行した雑誌『教界時言』のなかでも大きく取り上げられていたことである。

そこに、特筆すべき点がある。それは、雑誌『教界時言』での清沢らの主張が『政教時報』の主張とは真逆にみえることである。清沢らは、本山が国家の保護を受けるために邁進しているのは本末顛倒であると批判し

²²⁹ 岩田文昭の『近代仏教徒青年―近角常観とその時代―』（岩波書店、2014年）という研究書の中で、かれは『政教時報』の評価について触れ、常光浩然（『明治の仏教者』下）と赤松徹真（『仏教公認運動の論理と状況』の二者の対立する評価について、「前者は、国家による管理に反発して仏教界の自律性を守るため、政府に対して敢然と反対運動を展開したことを評価している。後者は、公認教運動に含まれる国家との一体化への傾向性を非難している。」（『岩田』p.49.）と、その両義性が認められることを指摘している。

ていたのである。つまり国家の保護に邁進して宗教性を見失った宗門を批判したり、また国家の賞罰に則って宗門内でも賞罰が加えられるという国家寄りの宗教を批判してきた²³⁰のがこの『教界時言』の特徴ともいえるのである。例えば『教界時言』『自称実務家』の中で、

試みに彼等に向て宗門の盛衰興敗する所以を問へ、彼等は財力の大小を以て之が原因と為すものあらん、政府の保護を受くると然らざるとを以て、之が原因と為すものあらん、…中略…彼等は種々の手段に頼りて政府の保護を得んと勉めたりき…中略…政府の保護は之を乞ふの必要を見ざるなり²³¹

と、国家の保護のために奔走することが宗門のあり方ではないと主張していた。清沢の場合は、宗門に政府の

²³⁰ 例えば、清沢の同志の清川円誠は以下のように、政府の賞罰にそつて本山が賞罰を決めるのは宗教性という観点から容認できないということを主張している。

すなわち、「余輩は本山報告に於て稀に道徳的行為に關する賞罰あるを見出さざるに非ず、然れども是等は政府より賞罰を得たる者のみに就て、更に宗門より賞罰を重ね行ひたるものに過ぎず、試みに問はん、政治的賞罰を受けざる者は必ず宗教的賞罰を受くべき行為なき者なるか、且つ政府の賞典に与かる者は必ず宗門の賞典を行はざる可らざる者なるか、蓋し必ずしも然らざるべし、其範圍と性質とを異にせる政治的賞罰の蹟を求めて、之を宗教的賞罰を行ふ標準とす、失体に非ずといふ可らず、…中略…当路者が行ふ所の賞罰は、最も非教学的否反教学的のものにして、…」（清川円誠「現当路者の非教学的的精神」『教界時言』3-p.22~3）という論文からも明らかである。

教界時言社の同志たちは、真宗の教えを明らかにしてそれを社会に発現する事こそ、国家への貢献になると考えていた点でおそらく一種のナショナリスト（国家主義者）としての面を有していた。しかしそれは国家の保護とか、国家の道德觀念に沈むことではなく、それから自立していることで初めて宗教的な社会貢献ができると考えたのである。

²³¹ 「自称実務家」『教界時言』7-p.6~9.（一八九七（明治三十）年五月）。『全集』7-p.74.

保護という前提があると宗門の宗教性を失いかねないと考え、政府の立場に左右されるような宗門に陥らないで欲しいという教団改革運動の志願を持っていたのである。

政府の保護を受けると宗門の自律性を失うと考えていた清沢と、一方で仏教の自律性を守るため政府の保護へ運動をした『政教時報』という、国家と仏教という観点での対象的な価値観が浮かび上がる。

『教界時言』に代表される改革運動に対して、宗門はある程度聞き入れた点もあつた²³²が、主唱者の除名処分や真宗大学初代学監（学長）に就任した占部観順²³³の異安心調理に代表されるように見るからに歓迎されな

²³² 改革運動の成果として、専制体制であつた執事渥美契縁を退陣に追い込み、議制局の拡張がなされた。

また学事改正として真宗大学東京移転を石川舜台が聞き入れたことも、運動後の事であるが、宗門改革運動の成果と見るべきであろう。

²³³ 真宗大学初代学監は、一般に清沢満之であるとされるが、これは真宗大学が東京移転に伴って、再出発した時を初代とし、清沢満之を初代学監としている。もともと真宗大学初代学監は占部観順であり、その人選に清沢も深く関わっている。占部に会い学監となつてもらえるように相談したという事実は書簡からも明らかであろう（『全集』9-p.147の書簡には「昨夜占部老僧に会し、学監一条相相談致候処」とある。）。

占部観順は当時の三講者の嗣講という役職にいた人物であつた。かれは清沢から思想上の信頼が厚い人物でもあつた。すなわち清沢は「占部観順師が、自力の効なきことを明白に宣べられてあることを、称讃して」いたのである（「清沢先生言行録第一集」No.48参照。）。

清沢は明らかに宗学者のなかでは、占部の事を慕つて信仰上の立場も近かつた可能性が高い。宗門事務革新運動の中で清沢は講師の座を増やすことで、その座にかれを就任させたいとも思っていた（『全集』9-p.146~7の書簡には「最急要点」としてそのことが書かれている。）。

改革運動の中で、真宗大学寮が真宗大学と改変され、明治三十年、占部観順が初代学監に就任した。これには清沢など改革派が強く関わっていると考えられる。しかしその後、占部の異安心問題が燃焼し始める。そしてかれは同年学監を免職処分となつていく。

また近年、清沢の運動が、江戸宗学（宗学者）対近代教宗学という対比で了解されることがあるが、清沢が宗学を否定したのではない。むしろ、清沢は占部という当時の宗学者を慕っていたし、その占部と安心問題で対立したこと

い面が多くあった。逆に『政教時報』に代表される近角の宗教法案の反対運動には、宗門は絶賛し様々な報酬を与えているのである。

また『政教時報』の宗教法案反対運動に対して、清沢がとった態度というのは、友人²³⁴の証言から明らかになる。

宗教法案の問題も、「清沢」先生の胸を痛められた一つであつた。此問題については先生は其が宗教的でないために、同意せられなかつたのであります：以下略。²³⁵

と、やはり『教界時言』時と同様に、清沢は仏教の国家保護運動へ賛同しなかつた。この『政教時報』は、成立と方針をみればどちらが正しいという事ではないが清沢の立場と食い違う面を持っていた可能性を否定できない。さらにその違う点が、国家と仏教（国家と宗門）という関係をどのように見ていくのかという点においてであつた。『政教時報』が宗教法案反対運動に参加した時期は清沢の連載がないが、近角が東本願寺の指令を

のある講師細川千巖の説教も謹聴したとされる（「清沢先生言行録第一集」No.106.）。

宗門改革運動は、自由なる学問を目指し、それは思想上の差異や好き嫌いで人材が淘汰されている現状の批判から始まつたのであつた。

²³⁴ 月見覚了という人物で、改革運動主唱者の一人であり、「教界時言社」最初期からの社員の一人であり、その後白川会員としての交流などもあったといわれる。

²³⁵ 月見覚了談「清沢先生言行録第一集」No.61.『資料 清沢満之（資料篇）』（同朋舎出版、1991年）、p.302. ※
〔〕内は筆者が補った。

受けて明治三十三年四月から三十五年三月まで欧米社会の宗教制度の視察に外遊している期間、清沢は『政教時報』『信界欄』を担当した。その間、東上した暁鳥敏、多田鼎、佐々木月樵も途中からその担当に加わったようである²³⁶。

6―3、「心霊の諸徳」のテキスト批判

『政教時報』に収められている『心霊の諸徳』『精進の心』を見ると国家と宗教の関係に関して、清沢のスタンスからは不自然な文章がある。

その文を見ていると「君の為国の為」という当時の道徳的な風潮に対して変わった論じ方をする。ここでは「君の為」という時は君の利害ばかりが主要なものとして考えてしまい、そういう時に、人は色々な道徳的な位相で利害の衝突が起こり苦しむことになってしまうから、あれこれと思案を交えないで、「君上の聖勅に服し国家の命令に従²³⁷」っていくべきであると説かれるのである。天皇や国家の命には何も考えずに服従すべきだと読み取れる。この「精進の心」というエッセイに関しては、近年までも、幾人かの研究者が個性的な評価を

²³⁶ 『暁鳥敏傳』によれば、暁鳥は明治三十三年八月三日、外交官志望の心魂をひっさげて初めて東京へ出た。「清沢」師は不在であるが、師の寓居に宿を求めた。」（野本永久『暁鳥敏傳』p.91.）とある。また同書によれば、その東上した後、八月十一日に三河安城教会堂にて、清沢、佐々木、多田、暁鳥が会い、その翌日に佐々木と多田も東上することを決めたことがわかる。（pp.91～2 参照。）

²³⁷ 「心霊の諸徳〔七〕精進の心」『全集』7-p.293.

下している。例えば久木はこれを「聖勅」への無条件服従ではなく、真理の王としての天皇と、真理の王国としての国家である場合のみ服従するということであるとする²³⁸。また今村仁司は、これは誤解をまねいてきたが、言いたいことは「いつさいの欲念を放棄し、「本来なきもの」として自分をみなすとき、現世の他者を受け入れ可能になり、そのことで「他者への排撃」という暴力性から解放される事をいいたいのであるとしている²³⁹。しかし、それらの見解を採用しないで違った視点から論じてみたい。この「心霊の諸徳」の連載は山本

²³⁸ 久木幸男『検証 清沢満之批判』ではこう論じている。清沢は以前から「教育勅語」批判を続けており、さらにこの「精進の心」の後にも教育勅語批判があるのであるから、この「聖勅順守」（「君上の聖勅に服し国家の命令に従う」）を勧めるように見える文は、天皇や国家に無条件に従うことを意味するのではなく（＝少なくとも教育勅語には従っていないのだから）、従うべきものとそうでないものがあると考えていたのであるとする。その従うべきものとは、真理の王国としての国家であり、真理の王としての天皇である場合に限るということである。清沢は「師命論」という論文で、大谷派の法主を公明正大でないものは法主と呼べないとしているので、天皇も公明正大でないものは天皇ではないとしていたはずであり、聖勅順守とはいっても、それは公明正大なる天皇のあり方において服従することができるのであって、無条件服従ではないのであるとする説を論じている。（pp.120～3.）久木のような読み方について、私はソクラテスを敬愛した清沢が取りそうなスタンスであると感じた。つまりソクラテスは国法への服従という事をどこまでも極めて重要な位置に置くが、一方でたとえ国法であってもそれが自らの知を愛して生きること（哲学）を放棄させるような暴力であるのなら絶対に服従しない態度をとるのである。思想全体から判断すれば確かに久木のいうように読めるように思われるが、しかし、この「精進の心」を読んだだけで久木のいうような清沢のスタンスが読み取れるはずはない。それは重要な問題点である。

²³⁹ 今村仁司『清沢満之と哲学』岩波書店、2004年、p.153 参照。

つまり、ここで今村は、清沢の過激なレトリックが誤解されてきたが、清沢の思案を交えずに「君上の聖勅に服し国家の命令に従う」という事をそのまま受け取ってはいけなくしているのである。しかし今村のように言いたいという清沢の心裏までは普通の人が読んで理解しないだろうし、その今村のように言いたいことを伝えるのなら清沢も違う表現方法を取るべきであったと言わざるを得ないだろう。

今村の主張は、「精進の心」ではなく次のエッセイ「忍辱の心」ではしっかりと読み取れる。すなわち、そこでは精進について「勉強」と「自己を忘れる」とことと定義をし直して、社会の争闘や競争における仇敵思想を批判す

の「精神主義」テキスト批判²⁴⁰を応用しなければならないと考える。

「心霊の諸徳」として『政教時報』の信界欄に収められているエッセイは十二編ある。西村見暁は「心霊の諸徳」は「中学生を対象にして書かれた²⁴¹」としている。しかし本当に対象がそれだけなのかは実際のところわからないのではないか²⁴²。また清沢が講演などで語ったものを代筆したものか、原稿はあったのかなど現段階では実は判らない。

まず「精進の心」というエッセイについてみてみよう。このエッセイだけは「清沢満之」という記名が「清野満之」という誤植で出版されている。この発行の時期を踏まえると怪しい問題が浮かび上がる。というのは『精神界』第一巻第一号の発行時期と、ほとんど変わらない時期なのである。「精神主義」の研究において有名

ることで、公共を唱道しているのである。

²⁴⁰ 山本は「精神主義」関係の清沢執筆と思われる論文についてその検証を行い成果を挙げている。（『精神主義』は誰の思想か『参照』。）

²⁴¹ 西村見暁『清沢満之先生』p.277.

²⁴² 私はこの「心霊の諸徳」が中学生だけに向けられたものとする事には賛同できない。西村見暁がそう解釈したかは断定することは難しいが、かれの文はそう読み取れる表現ではある。西村見暁は中学生を対象にして書かれた根拠として、真宗中学校長であった稲葉昌丸宛書簡（『全集』9・p.255.）を挙げている。しかしそれを読むと元来中学教育に対して一般に使用されてきた儒教的教育の物足らなさのなかで、「心霊の諸徳」を説布したといわれ、その流れで、参考書としてどういうものを使うのがいまいかという仏教書の提案をしたり、仏教に基づいた「幼学綱要」という教科書を製作する提案をする文の流れとなっている。ということとは、修身においての道德教育の物足らなさと、道德の教科書の国定化の議論が浮上してくる中で述べられた書簡であったことがわかる。「心霊の諸徳」は当時の教育界やさらにそれを牛耳ろうとしていく政界を視野に入れて思索したものではないだろうか。仏教教育がどうあるべきかを、当時の思潮の中で問うたものであり、内容的にも、当時の思潮や教育界を批判する内容がよく出てくるのもそのためなのではないだろうか。

な話だが、清沢は『精神界』の最初の発行のために、三十四年の「精神主義」論文を執筆してすぐに京都に行かなければならなかった。「諸君どうか宜しく頼みます²⁴³」と言って出ていった。それはどういうニュアンスで言ったのかは今となっては判らないが、その後、「信ずるは力なり」という論文を清沢満之の記名で多田鼎が代筆した。その『精神界』第一号と、「精進の心」が掲載される『政教時報』第四十六号は発行時期がほとんど同時期である。『政教時報』第四十六号にはすでに『精神界』第一号の広告が入り、その広告の目次として清沢満之「信ずるは力なり」と記されている。「精進の心」が掲載される『政教時報』の発行時にはすでに『精神界』第一号の大枠が完成していたのなら、「精進の心」の時期は、清沢は東京の地にいなかったかギリギリのスケジュールであった可能性がある。

ところで、この「心霊の諸徳」が掲載される「信界欄」の連載についてみると「至誠の心」、「満足の心」、「少慾の心」、「克己の心」、「不動の心」と最初の五回はコンスタントに掲載されていたのがぴたりとやみ、「無畏の心」が掲載されると、今までの「吾人」という主語表記が「我々」に変化しているのが見て取れるのである²⁴⁴。この時期から後の浩々洞のメンバーである、暁鳥敏・多田鼎・佐々木月樵のエッセイが「信界欄」に掲載され始める。暁鳥の東上は八月であり「不動の心」を執筆した前後に東京に来ているが、東上時すでに清沢

²⁴³ 暁鳥敏 談「清沢先生言行録第一集」No.112、『資料 清沢満之（資料篇）』（同朋舎出版、1991年）、p.338.

²⁴⁴ 山本伸裕は『精神界』のテキスト批判において、主語の表記の不統一性を重視して考察されているが、こゝでもそれによってみよう。

は居にいなかったことがわかって²⁴⁵いるので、次に掲載される「無畏の心」から暁烏たちと清沢は同じところに棲んでいる中でエッセイが世に出されたことになる。すると不思議なことに「無畏の心」のエッセイは、主語が「我々」と変化している。これは不自然な現象である。

また明治三十四年一月の雑誌『精神界』は記念すべき第一号にも拘らず、すでに代筆が確認されるのは不自然ではないか。それは同時期でかつほぼ同一のメンバーが揃う思想表現の空間であった『政教時報』にも同じような現象がすでにあつたからできたことではないだろうか。浩々洞と『政教時報』の事務所はすぐそばにあつたのであるからなおのことである。

ところで成文という事情は、雑誌『教界時言』の時も、清川円誠という清沢の友人の記名論文が、清川自身の多忙により全文他者が書いたという事があつた²⁴⁶。多忙である上に、社員として執筆者が限られながら、出版物の刊行期限が迫り、刊行を優先することで、代筆という事態が起きるのである。代筆してもらつた負い目からその文章に不満があつてかりに口頭ではそれを伝えたとしても、紙面上では何もいわなかつたということもあつたのかもしれない。『政教時報』は月二回の発行という切羽詰まつた駆け足の編集が想像できるが、そのなかで清沢の多忙さや体調などを考えると代筆という選択が『精神界』の段階よりも前からすでになされた

²⁴⁵ 野本永久『暁烏敏傳』p.91.

²⁴⁶ 清川円誠は『教界時言』第四号(p.21) 第五号(p.22)において他者の代筆を告白している。ちなみに、清沢が雑誌『教界時言』に自身の記名で載せてある論文は一本しかなく、『全集』では社説、「教界時言欄」に掲載された論文が無記名ではあるが、清沢のものとして載せられている。ただしそれも思想的にみるためにはテキスト批判が必要になると考える。

可能性も否定できない。

さて、ここで試みに「心靈の諸徳」の論文のタイトルに使われる「至誠」、「満足」などの熟語が本文中に何回使用されているかを調べ、そのエッセイの一人称表現と、生存競争主義批判の有無を以下の様に挙げてみた。

- 〔一〕「至誠の心」では「至誠」が二一回／※主語「吾人」
- 〔二〕「満足の心」では「満足」が三四回／※主語「吾人」
- 〔三〕「少慾の心」では「少慾」が一七回／※主語「吾人」
- 〔四〕「克己の心」では「克己」が一五回／※主語「吾人」
- 〔五〕「不動の心」では「不動」が一九回／※主語「吾人」
- 〔六〕「無畏の心」では「無畏」の使用はないが、「恐」の使用は五八回／※主語「我々」
- 〔七〕「精進の心」では「精進」が二回／※主語「吾人」
- 〔八〕「忍辱の心」では「忍辱」が九回。（「精進」の語が三回）／※主語「吾人」 「競争主義批判」アリ
- 〔九〕「不諍の心」では「不諍」が一二回／※主語「吾人」 「競争主義批判」アリ
- 〔一〇〕「従順の心」では「従順」が二五回／※主語「吾人」、「我々」
- 〔一一〕「和合の心」では「和合」が三四回／※主語「吾人」 「競争主義批判」アリ
- 〔一二〕「自由の念」では「自由」が四〇回／※主語「我々」

となっている。このように「心霊の諸徳」の清沢論文では、タイトルに用いた二字熟語を畳みかけるように文中にちりばめる特徴があることや、主語表記が統一されていないことが一目瞭然でわかる。この連載中、「〔五〕「不動の心」」の文章が出来上がったころでは、暁烏・多田・佐々木は清沢と共同生活を始めていないが、「〔六〕「無畏の心」以降は共同生活をしている。その「〔六〕以降で文章の傾向にばらつきが見られ始めるのがわかるのではないだろうか。気になるのが、「無畏の心」では「無畏」の語がゼロ回と「精進の心」では「精進」の語が二回という異様な少なさである。「精進の心」の次論文「忍辱の心」ではもう一度「精進」という言葉を定義し直し、「精進の心」よりも「忍辱の心」の方が「精進」という言葉を多く使用しているという異質な連続のエッセイなのである。さらに、「無畏の心」と「自由の念」では、主語が「吾人」ではなく「我々」となっているが、それが、タイトルの用語を最も多く使用しているものと、全く使用していないものの両極端に見られるのも異様な雰囲気を感じる。また「従順の心」では「我々」と「吾人」の二者を使っている。という事は「吾人」という表現を意識したものと、それを全く意識せず「我々」という表現を使用したものなど何人かの手が加わった可能性も高い。このように主語表記が「吾人」でも「我々」でも同様に他者の手が多少介入している可能性が高い。少なくとも西村のいうように原稿があつたとするならば同じ形式の連載にもかかわらず、主語の変化があるのは異常な問題である。

その異様な感覚を受ける「心霊の諸徳」のいくつかのエッセイのなかで、最も思想的に疑問に思うのが、「心

霊の諸徳」の「精進の心」である。それ以前の論文では自己の徳を問題にしている文章が目立つが、その「精進の心」では国家へは考えずに服すべきと読める文章がのり、次の「忍辱の心」以降から、国家や社会の方針へ争闘主義は止めるべきだと生存競争主義批判を急に始めるのである。当時、列強との競争、軍備拡張と帝国主義としての政策を国家の方針としていたのであるから、明らかに国家の方針に従うべきでないと清沢は言い始める。この雑誌が『政教時報』という名である雑誌に掲載されているという事もあり、この批判が政治的意味（国家批判）を加味していない事はない。

となると、「精進の心」という論文はその間に挟まれて宙ぶらりんの思想を呈している。「精進の心」では国家に対して、何も考えず何でも命に従って勇猛に進んでみるべきと考えていたはずなのに、次の「忍辱の心」以降では国家や社会の方針に急に言及し始め、生存競争主義、争闘主義、仇敵主義はやめて公共共同主義をとるべきだというのである。その後、なぜか主語に「我々」が出てくるエッセイだけ生存競争主義批判が無く、主語が「吾人」のものにはその批判が出てくる。これは明らかに不自然な連載である。

思想的な矛盾については、例えば、「克己の心」で、己に克つためには、その己の善悪とか正邪というものを知らねばならないといい、そのために実際上は各自に反感内省して、智力上の討究を為すべきと、学理、思索において討究するという姿勢を重視するが、一方で「精進の心」では何も考えず命に服してやることだと説くのである。しかし次の「忍辱の心」では「精進は所謂勉強である²⁴⁷」と定義し直すのである。明らかに変調な

²⁴⁷ 『全集』7-p.296.

論述である。「忍辱の心」で「精進」概念を「精進の心」では須いかなかった概念で冒頭で断るように定義し直すのは普通考えられない。

それと同時に、「精進の心」で国家に対する無条件ともとれるような服従を述べた次の論文「忍辱の心」以降、堰を切るように国家社会の方針に関する批判的言及が出てくるというのは、私は何らかの事情があったと考えている。

また同様に、最後のエッセイである、「自由の念」では主語が「我々」になっていて異質な感覚を受けるものであるが、その内容も急に、生存競争主義の批判がパタツと止む。またこのエッセイでは自由について、今の自分には自由はあり得ない、自由は未来の希望の中にしかないというが、そのような使い方で自由という言葉を使うのは、他の論述では見られないように思われるのである。

『政教時報』に関しては編集の回想談を渉猟の及ぶ限りでは見つけられていないので確証はできないが、「精神主義」と同時期で同じメンバーが何人もいたのであるから、『精神界』と同じように代筆の可能性があり、また講演を編集したものであるなら編集者によって文章構成が変えられている可能性は否定できない。

また雑誌の発売禁止などの制裁措置が取られないように、清沢自身もある程度、自分の社会批判をオブラートに包んで掲載することを許容していたのかもしれない。『政教時報』という政治界と仏教界に意見する雑誌であったという性格を考慮するとあり得る仮説である。これは今後回想談などが発見されたりすればまた研究が進む事であろう。

6―4、「心霊の諸徳」における戦争と不諍

『政教時報』における清沢の文章は、扱いが難しい事は了解していただけたのではないかと思われる。ここで、われわれはまた別のアプローチでこの「心霊の諸徳」の論文を見て、そこにあらわれる生存競争主義批判について考察してみたい。この「心霊の諸徳」は扱いが難しいが少なくとも清沢は政治色の強いこの雑誌で生存競争主義批判を行っている。

清沢のエッセイは「何でも服従する」といった「精進の心」の次の「忍辱の心」から急に生存競争主義批判が始まる。

生存競争と云へば、吾人が生存の為には他人と競争し奮闘せねばならぬと云ふ争闘主義を意味するものと解し、優勝劣敗と云へば、吾人が互に相食み相殪することを意味するものと解して、吾人は益其方向に進まねばならぬものであると思ふ、此は慥に進化論を誤解したものである、²⁴⁸

ここでいう「争闘主義を意味するものと解し、優勝劣敗と云へば、吾人が互に相食み相殪することを意味する

ものと解して」とのは、当時の社会思潮のことであるが、「殪す」とは「殺す」とか「死ぬ」という意味が含まれるから、生命の奪い合いの意味も含まれる。社会進化論が変質し、戦争や人物淘汰の社会へ「共同」して進む論理に寄与した事はすでに述べたが、その点を清沢は的確に指摘しているのである。もちろん、「心靈の諸徳」には「競争」と「戦争、紛争」という言葉を明確に関連させて²⁴⁹、不諍や寛容を主張しているところさえもある。清沢は進化論とは生存競争や優劣敗に重点があるのではなく、「適者生存」にその思想の主眼がある²⁵⁰のだといって、それが暴力性を帯びた思想ではないことを主張する。つまり、「適者」の「適とは自分自身丈に就ての適ではなく²⁵¹」く「共同公共の精神に適したるものが本当の適者である²⁵²」として思潮のなかでの社会進化論を批判し、清沢自身で社会進化論の了解を「共同公共」という言葉で示したのである。それに加えて、争闘社会、競争社会について批判を加えるようになる。

それは一九〇〇年、義和団事件が起こり、列強が清国に出兵したことやロシア兵の素行などが報道されるようになる、世論に日清戦争時の話題が浮上してくるが、そこで清国の救済論、戦争を善とする説も同時にあ

²⁴⁹ 『全集』7-p.299, p.301.

²⁵⁰ 「若し進化論がユークス意味の論であれば、其は慥に世界の実相を誤解したものである、世界の実相は明に変化して止まないものである、之を変化〔進化力〕と云ふ点から見ても差支はないが、其進化は吾人の上に在りては、生存上に長短があり、適者が生存し不適者が死亡して、その生存と死亡との連続する間に社会が進化すると云ふ次第である、進化の中心点は適者生存と云ふことにあるのである、決して競争だの勝敗だのと云ふことにあるのではない」(『全集』7-p.296~7. ※〔〕内は『全集』の注記である。)

²⁵¹ 『全集』7-p.297.

²⁵² 『同前』

らわれてくるので、それを受けての発言である可能性がまず考えられる。また一方で、明治三十三年、三十四年頃には、新聞雑誌上に、帝国主義の伊藤博文政権を「積極主義」、「軍備拡張の戦争党」などとして、競争主義にたった政権・国家の批判をする論者も目立つようになる²⁵³。そのような思潮のなか清沢はその国家批判者の思想と親和性を持っているといえよう²⁵⁴。清沢の思想を消極主義という名で回想した安藤州一の言葉もある

²⁵³ 例えば、幸徳秋水「排帝国主義」『萬朝報』2564（明治三十三年十一月）では、列国や日本の競争主義や、領土拡張など、国家を帝国主義として批判している。

また「対外的傾向と政党」『日本』4086（明治三十四年一月四日）では、伊藤博文や立憲政友会（旧自由党）が軍備拡張の発案者であり、また野党も「国際上強者の権利を是認し、即ち戦争の傾向を包有することは、政友会派と何程の差違もなきに似たり」として、当時の社会進化論をもとに対外的政策を展開するのは、「軍備拡張の戦争党」であり与党も野党も同じだと批判した。

また「猶ほ進取の方針か」『日本』4100（明治三十四年一月十八日）では、今の時代を「列強互に外展を競ふの時代」とし、日本がその方針をとり、「国是は進取に在り、政策は積極主義に在り、対外の方針は拡張膨張に在り」としている国家の方針を批判した。

安藤州一の『信仰座談』などの回想によると清沢は「積極主義」をよく批判していたとされる。

このように競争主義が国家の方針であり、競争主義批判が国家批判のなかで展開されていることも、清沢にも影響があるだろうし、あるいは相互に影響があるのかもしれない。

世間の風潮に対して、清沢が「積極主義」と名付けたのではなく、国家の政策を「積極主義」として批判する言説を知る中で清沢もそれを批判した可能性が高い。

²⁵⁴ 多田鼎、佐々木月樵、暁鳥敏の連名にて明治三十四年に執筆された、清沢の考えについて、見てみよう。ここでは物質主義、積極主義、帝国主義、功利主義という事が極めて批判的に捉えられていることがわかる。

「清沢先生は常に真宗大学が東京に来らば、東京の如き、物質主義、積極主義に反して、精神主義、消極主義の大活泉を得たと談じ居られ候。兎に角、われらは当地に來りしより、一層われら真宗大学が世界に於いて、日本に於いて、働くべき責任の重きを感じ申候。今や何れの国も、悉く殆んど世を挙げて功利の埃にまみれ、帝国主義の塵に汚るる時にあたり、誰がこの世を救ふべき、この任務は果して誰が尽すべき、と思ひ来り候はば、われらはこれをオクスフォード、ケンブリッジの大学にも望まざ、パリ、ベルリン、ライプツヒ、モスコウの大学にも求めず、ましてハーバートやシカゴやの大学にも望むを得ず。我が国の二大学の如きは無論のことに候。彼等は皆な

ように、「積極主義」と逆行する思想を提示しようとした面があると考ええる。

また清沢は、国家に傾きがちな雑誌『政教時報』内に見られる思想への警句としても生存競争主義批判を展開している。生存競争と国家の戦争を結び付ける言説は、清沢が『政教時報』に文章を載せ始める以前から、同紙上にも、全国の仏教徒の会や団体を紹介する欄では見受けられた²⁵²。

しかし、極めて大きく「競争」ということを取り上げて、戦争を道義的なものとして扱う論文がでてくるのである。中尾教厳は「共同と競争との関係を論ず」という論文で、「例へば支那征伐の如きは道義的競争にして、

自己の名誉を望み申候。国家の隆盛を論じ候。人類の道を研究し居候。され共、われらの思ふ道は一も彼等に望むべからず候。かかる世界にありて、われらは真宗大学の責の重かつ大を思はずんばあらず候。……中略……

清沢先生、頃日西都より帰られ、種々の談有之候内に、真宗の学生中に、この大学に中学校教員養成の資格を得たしと望む学生のあるは嘆ずべきことと申され候。此言大いに味はふべき事と存候。」(『無尽燈』6-4。(明治三十四年四月)／『清沢満之全集』(法蔵館版)8-p.348~9.)

※これは清沢の直接の文ではないが、三人の連名ということもあり、近い人、清沢の考えであると承認していたという意味では、論文を一人で成文したものより信憑性がある。

清沢が真宗大学の東京移転を願った目的は、①国の風潮が、功利主義、積極主義、帝国主義に偏重していることに對峙していくこと。②「我が国の二大学」、すなわち、東京と京都の帝国大学が、自己の名誉と国家の隆盛、人類の道を論じるが、それが望むべきものではないこと。それらに對峙するためか、真宗大学をあえて東京帝国大学の付

近に建設することが述べられた。また物質主義、積極主義とは、物質(資本)にのみ価値をみて植民地へ進出するために対外的積極策をとる帝国主義的な競争主義の事であるので、それに反對して精神主義、消極主義があると主張した事がわかるであろう。

²⁵³ 「然れども歴史は明に人種の競争は避くべからざるを教へ……」(「東亜同文会」『政教時報』10(一八九九(明治三十二)年五月発行) p.13.)とか、「抑も兵戦は國家の安危に關すべく商戰は民力の榮枯に關すべく宗教戰は人心の向背に關すべし苟も三戰其一を劣敗せば國運の前途果して如何んぞや」(「上越仏教俱樂部 緒言」『政教時報』11(一八九九(明治三十二年六月) p.7.)という生存競争主義的な世界観が、様々な仏教会の趣旨に掲載された。

盜賊群をなすが如きは非道義的共同なり²⁵⁶」と、かつての清国との戦争は東洋の平和のために共同しておこなった競争であるとし、それは共同的な行為であるので道義的なもの、すなわち善であるとしている。かれは「人間は生存競争の中に棲むと云へり、勿論人間は生存競争の中に棲むに相違なし、又た生存競争をなさざるべからず、此所は大に読者の注意を希ふ、ソは他にあらず、道義的の生存競争ならば、益社会の福利を増進せしめ、非道義的の生存競争は、社会の目的に違背し、益社会の破滅を催すに至る²⁵⁷」として道義的競争とは人間が共同して生きる営みのなかでも重要なものであると位置づけ、さらにその道義的競争の代表として「清国の討伐」を挙げる²⁵⁸。戦争を道義的競争と位置づけているのである。さらに、競争という概念には、禽獣の競争と人類の競争などの種類があり、畜生道の禽獣に存する非道義的競争ではなく人間界の道義的競争をわれわれは取らなければならないとし、その道義の代表例が国家的共同行為としての日清戦争なのだ主張されたのである。

清沢がその文意を意識して批判したととれる内容が「不諍の心」のなかにある。

争闘は悪るいことである、戦争もよいことでない、然るに近来は競争淘汰とか優勝劣敗とか云ふことが、

²⁵⁶ 中尾教蔵「共同と競争との關係を論ず」『政教時報』43（一九〇〇（明治三十三年）十一月）p.8.

²⁵⁷ 『前掲』p.8.

²⁵⁸ 『前掲』p.7~.

この箇所では、西洋に対する東洋主義、清国を救済するためという義戦的戦争観に立って、共同と競争を論じていることがわかる。

善いことの様に思はるではないか、而も其善いと云ふに就て、野蛮社会にも其事がありた、禽獣世界にも其事がありた、と野蛮社会禽獣世界の事が、其説明の根拠とせらるるではないか、人間の行為を規定するに、其標準を禽獣世界に取るとは、不都合ではないか、或者は云ふ、競争勝敗は必要のことである、シカシ其競争勝敗の由る所のものは進化する、腕力体力等の競争が進化して権力智力等の競争となる、故に文明社会の標準を野蛮社会や禽獣世界より取り来ると云ふことはなけれども、競争と云ふことの必要は禽獣界と人間界とに通して必須欠くべからざることである、と、此説で見れば、競争と云ふことは禽獣界にも人間界にも通して、只其競争の種類が違ふ、禽獣界の競争は劣等な競争で、人間界の競争は優等な競争であると云ふので其要点は、競争と云ふことが善であるか悪であるかと云ふにあらずして、競争に優劣の差別があると云ふのである、畢竟進化論や文明論では、競争と云ふことの善悪は判定しないのである、故に吾人が争闘は悪なことである、戦争は善いことでないと言ふに対して、進化論や文明論は全く無関係でなければならぬ。²⁵⁹

このように、戦争が道義的なものとして語られる背景や、また競争という概念が禽獣と人間で変わり、人間の競争を善であるか悪であるかで考えるということ踏まえながら批判しているのである。「禽獣界の競争は劣等な競争で、人間界の競争は優等な競争」であると競争に優劣を付け、競争自体に種類分けをしてそれによって善悪の烙印を押すことに対して極めて批判的であることがわかる。この「不諍の心」が批判した対象を一つ

²⁵⁹ 「不諍の心」『政教時報』56（明治三十四年六月）。『全集』7・p.299.

に特定する必要はないが清沢の論旨は明らかに中尾の論文のような主張を取り上げて批判していることがわかるであろう。

ところで、中尾の示すように、日清戦争は共同性という観点から道義的競争として善いことに位置付けられた、その後一番近い時期の清沢記名エッセイ（※清野となっている）は「精進の心」なのであるが、そのエッセイでは生存競争主義に対する批判的な見方は全くなく、次の「忍辱の心」以降にならないと出てこない。私にはどうも清沢が「精進の心」の次のエッセイから堰を切るように国家・政治思想の批判をしていると読める。このように清沢の言説を様々な人々が繰り広げる思想の時空の中で見ようとする時、「精進の心」というエッセイが不思議な位置にあることを付け加えておきたい。

「不諍の心」の論旨は、直接的には中尾論文のような競争と戦争が善として結びついたものに対して、加藤弘之の進化論や福沢諭吉の文明論²⁶⁰によっても戦争や競争を善とは言っていないではないかという。清沢は、

²⁶⁰ 清沢は、²⁶¹ いいで福沢諭吉『文明論之概略』（明治八年 ※ここでは岩波書店、1995年版を参照。）のことを指していると思われる。福沢は未開から半開、そして文明へ発達すべき課程を論じる。特に「第十章 自国の独立を論ず」で、国家的エゴイズムを認めている面がある。例えば、「戦争は独立国家の権義を伸ばすの術」であるなどと述べるし、キリスト教の万国同胞という観念についても儒教的な用語で説明した上でキリスト教のこの観念は個人としては認められるが国家としては認めるべきではないとする。すなわち、「一視同仁、四海兄弟の大義と、報国尽忠、建國独立の大義とは、互に相戻て相容れざるを覚るなり。故に宗教を拈て政治上に及ぼし、以て一国独立の基を立てんとするの説は、考の条理を誤るものというべし。／宗教は一身の私徳に係るのみにて、建國独立の精神とはその赴く所を異にするもの」（p. 275）とする。しかし福沢は、競争や戦争を善とするまでは言っていないようである。それを受けて、かりに清沢の「不諍の心」では文明論に立ったとしても、競争や戦争を善とはできないではないか、というのである。

加藤弘之の説を批判し自分でも採用しないが、もしかりに加藤のいう強者の権利の競争という社会進化論に則ったとしても、競争が善となる説までは成り立たないと批判している。

ところで「不諍の心」が掲載される二か月前に、『精神界』にも露国との戦争を「義戦」ならば可とする論説が掲載されている²⁶¹。これには直接的には批判していないが、「戦争がよいことに聞こえる」という状況は清沢の周辺にもあり、それを含めた批判であつたのであろう。

「不諍の心」では、そういう戦争や紛争が起こらないように、競争や争闘主義を否定して、われわれは万物一体の真理に安住して他者を敵とみないようになるか、自己を無限小の位地において他者を降伏させるような人間ではないと寛容主義に立つしかない、また自己を無限小にすることの方がわれわれにあっているように、主張するのである。

次に清沢は、上述の時代背景の中、その時代を危惧して、和合主義に立つべきだと世に訴えていく。その事について少し論じてみたい。

261 「戦の可否」

「義のための戦争は可なり。利のための戦争は不可なり。我国の民か露と戦ふも辞せざる、或は可ならむ。され共、露の満州占領は我国に不利なりとの根本思想より湧き出たる我国民の戦意なれば、我等は取らず。我等はブラゴウエスチエンスクに、通州に殺戮を行ひ、人の子を虐け、人の子を盗まむとする露国を憐む。其神の意に反し、平和に敵する露国は実に憐むべきものならずや。我等起ちて之を匡正するに非ずんば、正義を忘れて眠れる露国は、尽未来際警醒する時ならん。かくて彼の国は、永劫罪惡の谷に苦まむ。ああ憐むべからずや、スラブ人種の国。罪惡の国、貪欲の国、是等の国に教ゆる所あらんがため我等は我國の軍費の多きを辞せさりき。奮へ、不動の劍、汝は恐らくは正義の爲めに、慈悲の爲めに、血にまみるるを辞せざるべし。」（無記名「社会欄」1・4,p.47.）

6―5、和合と同胞

「和合の心」というエッセイの、和合主義、同胞主義について考えてみたい。かれの社会に対する姿勢がそこによく現れている。このエッセイで「生存競争主義」という「通義だの輿論だのに頓着すべきでない」と云へば、其が取りも直さず不和合ではないかと云はるゝかも知れない」がそれに従わずに「和合主義」を取るべきだといっている。要は、世間の声が「生存競争の主義は、日本の通義²⁶²」だから、国家間の競争主義のために国民は共同すべきなのに、競争主義を取るべきでないという事をいうこと自体が国家社会に対する不和合ではないかという批判があるかも知れないがそれには断然反対しなければならぬという意図である。明らかに政治思想を批判している。

清沢は「和合の心」の根拠について、「四海兄弟」「万国同胞」という觀念があることを指摘する²⁶³。「四海兄弟」という言葉には、『論語』の言葉²⁶⁴としてや、曇鸞の『論註』莊嚴眷属功德成就をわれわれは想起する

²⁶² 『全集』7-p.305.

²⁶³ 『全集』7-p.306.

²⁶⁴ 『論語』顔淵第十一、

「司馬牛憂²⁶⁵て曰はく、「人皆兄弟あり、我独り亡し。」
子夏曰はく、「商之を聞けり、『死生命あり。富貴天に在り』と。君子敬して失ふことなく、人と恭しくして礼あらば、四海の内、皆兄弟なり。君子何ぞ兄弟なきを憂へん。」
といわれる。また『死生命あり。富貴天に在り』の一句は清沢が好んで引用している。

ことができる。『論語』については清沢がよく引用する²⁶⁵ので儒教臭さがあるなどと批判するのは取るに足らない²⁶⁶。むしろ、様々な思想領域の言葉から真理を感じることが出来る²⁶⁷のは、思想の柔軟性を現しているのである。

曇鸞はこういう。

彼の安楽国土は是阿弥陀如来正覚浄花の化生する所にあらざること莫し。同一に念仏して別の道無きが故に、

²⁶⁵ 例えば、「天」という儒教的な用語をよく使用する。また「死生命あり。富貴天に在り」は絶筆にも引用され、清沢の信仰を現す代表的な言葉になっている。

さらに清沢は『論語』は世界の三部経であるとしていたと住田智見は回想している。（住田智見『白毫の光』『住田智見遺稿集』4、真宗典籍刊行會、1943年、p.232.）

また安藤州一は『信仰座談』の中で、「先生常に机上に載する所の書は、小本の『四書』、『エピクテタス』、『阿含経』 竹紙小本『支那歴史年表』、『臨床医典』、香月院の『歎異鈔講義』、小川丈平翁の著『経釈拔萃法語集』等なりき。」（『全集』9-p.396~7.）と座右の書として『四書』を挙げ、「論語の如き書は、古今東西、比類なきの良書」（『全集』9-p.422.）であるとしている。他にも晩年の浩々洞において『論語』に親しんだことがわかる。

すでに論じてきているように、清沢は明治の儒教を使つた国家道徳に対しては批判的であったが、孔子などの思想にはむしろ敬愛して親しんでいたと考えられる。それは清沢の儒教的なものに対する両義性である。

²⁶⁶ そのような批判は良くなされてきたが、ならば曇鸞やそれを引用した親鸞さえも儒教臭さがあり、だめだという事になる。

²⁶⁷ 例えば、安藤州一の回想によると、

「一方の説を峻拒して、他の一方の説にのみ依頼せる信仰は、恐くは他日の変動を免れざるべし。余はエピクテタスの主義に従ふ、しかも他力本願の信仰は動かざるなり。余は、ソクラテスを尊信す、しかも如来の救済を疑はざるなり。余はキリストの山上の聖訓を喜ぶ、しかも大悲の制約の誤らざることを信ずと。」（『全集』9-p.425.）
といわれているが、この内容は清沢の思想領域が何かに偏り閉鎖されたものを真理としていたのではないことがわかる一例であろう。

遠く通ずるに夫れ四海の内皆兄弟と為するなり。眷属無量なり、焉んぞ思議すべきや。²⁶⁸

私の愚解を述べたい。われわれが住む世界をよくよく考えてみる。その世界の人々はみな、苦しみや喜びをそれぞれに異なつて受けている。どのように生まれたかも、それぞれに違いがあり、その生により背負う背景が様々にある。生とはすでにそれぞれに苦悩を背負う意味を持つ。そしてわれわれは他者を選び、他者を羨み、退けていく。その世界は「眷属若干²⁶⁹」である。いくつかの種類の仲間の中で縛られ、苦悩する。生まれるというのは普通実体的な話である。それを『論註』では「四生²⁷⁰」という思想で表している。生じるというところに苦悩をみる。しかし、仏教ではその実体的生まれを越えた生の意味をわれわれに与えている。浄土に生じることである。阿弥陀の、つまり無限の、いのちの苦悩を見捨てることなく課題としてきた如来の本願を知り、感じ、報いていこうとするとき、如来により生の意味をすでに与えられていたことを知る。それは安楽国土、浄土に生まれたいと願うという願生である。その深い生の意味はただ一人のものではない。またいくつかの間内での話でもない。量り知る事のできない無限のいのちたちが同じ課題を与えられている。念仏とは、量り知れない、比べる事のできない無上なるいのちを真理とし、それを抛り所としていくことであろう。その生き

²⁶⁸ 曇鸞『論註』『真聖全』1-p.325.（※漢字は現行のものに改めた。）

²⁶⁹ 莊嚴眷属功德成就の中で、「雑生の世界」を「眷属若干」と言い当てている。（『真宗聖教全書』1-p.325.）

²⁷⁰ 「四生」とは、「胎生」や「卵生」や「湿生」や「化生」のこと。また「化生」は「自らの業力によって忽然として改変すること」で、その後の「弥陀如来正覚浄花の化生」とは区別される。

方によればこそ、どんな世界にしようとも、どんな立場にしようとも、同じその教えに出遇うという道を与えられているのだから、全世界のみなぎ兄弟のようなものである。私はどんなところにもいようと一人ではない。だから眷属無量である。曇鸞大師は真理（念仏）に基づいていくことではじめて、自己と他者の本当の意味に出遇うのだと考えていたのであろう。浄土のはたらきとは一切衆生を眷属としてみるという自覚を与えるものである。

では次に「万国同胞」ということはどういうことか。この言葉が出てくる背景にはいろいろ考えられる。ここには西洋的な思想も背景にあるのだろう。清沢の初期の「西洋哲学史試稿「ストア学派」」には、

然れとも賢者は一国の民にあらず天下の民と感ずるか故に「コスモポリト」天民なり（基督教の万同胞と同じ） エピクテート氏云く万民は同胞（兄弟）なり共に一神を父とするがゆへにと 他人を害する自己を害するより哀し 其人の自由なると然らざるとに閑せざるなり。・・・²⁷¹

²⁷¹ 清沢満之「西洋哲学史試稿「ストア学派」」『全集』4・p.47. 原文は、カタカナ

「西洋哲学史試稿」は清沢が明治二十一年（二十二年頃）に起筆したものと考えられている。当時、清沢はエピクテトスをしっかりと読んでいなかったと考えられている。しかしその当時から、エピクテトスの思想に万民同胞という思想を認めていたことは言えるのではないだろうか。

また、その根拠を *The Discourses of Epictetus* から見出すならば、例えば、Bk. I. Ch. IX. “HOW FROM THE FACT THAT WE ARE AKIN TO GOD A MAN MAY PROCEED TO THE CONSEQUENCES.”（第一巻第九章「われわれは神と親類である、ということからして、人はどういう結論に達するか」）において、ソクラテスについて言及され、ソクラテスはどこの人かと尋ねられたとき、どここのものであるとかと答えずに「世界市民」（a citizen of the world）である、と答えたと言われる。

とあり、この和合の心のエッセイの十年以上前から、エピクテトスの思想の中にも、「万国同胞」の根拠をみていると考えられる。また例えば、仏教的な視点では、清沢は「如来の子（寵児）²⁷²」という言葉をよく使う。それは、どんな国の人も、如来の同じ国土に生まれたものとみるということだと考えられる。みな如来の子として尊いという見方である。そのようなことから「万国同胞」という言葉が語られているのである。

清沢はそのことが「和合主義」が成立する根拠といった。だから次に清沢はこういう意図を「和合の心」で述べる。世間では、国家の愛国心と万国同胞主義では衝突するだとか、ある範疇に立てば他の範疇と衝突するとかいうのは空論であると。ちょうど「和合の心」の数カ月前に、社会主義者たちが「社会民主党」を明治三十四年五月に結党し、届出後すぐに結社禁止を受けているが、その「社会民主党宣言書」に、第一の理想として「人類は皆同胞たりとの主義を拡張すること²⁷³」を掲げている。清沢は愛国心と万国同胞という、当時の一

また、Bk.I Ch. III. "HOW A MAN SHOULD PROCEED FROM THE PRINCIPLE OF GOD BEING THE FATHER OF ALL MEN TO THE REST." (第一巻第三章「神が人々の父であるということからして、どういう結果になるか」) には、「われわれ皆は元来神から生じたのであって、神は人々や神々の父であるというこの考えに、しかるべく同調ができるならば、人は自分について、賤しくもつまらなくも考えないだろうと思う。」(『人生談義』上(岩波書店、1958年) pp.24~5) などと言われている。

²⁷² 「無限大悲の如来に信憑するものは、皆共に如来の寵児にして、互に兄弟姉妹なり、故に其関係は、相愛相扶の親情（如来回向の仏心即ち大慈悲心を根本本源とす）に出づべき也。これ我等の現在に於ける仏心の活動也。然れども尚ほ相対有限の分位にあるが故に絶対無限の相愛相扶は未だ発現する能はざる也。惟大悲回向の分限に於て、互に相愛扶するを得るのみ。」(『全集』9・p.455. ※傍線筆者。)

²⁷³ 『初期社会主義研究』13、2000年、p.54から引用した。

種の国家主義対社会主義の衝突を例に挙げ、その衝突で「万国同胞」という觀念が失われるなど空論だと批判する。また思想的にその衝突から国家は万国同胞主義を採用しないと主張したのは古くは福沢の『文明論』にもあるし、競争主義を主張した思想群にも表れるが、それらを「空論²⁷⁴」と批判しそれに悩まされる必要はなく和合主義を採用すべきというのである。実際に人と接し、人に対して振る舞っていく場面では、目の前にいる人とその場でできることをするしかないからだ。だからどんな範疇の人が目の前に現れようとも、「和合の心」で接していくべきだ²⁷⁵と。実際にわれわれが実践する道德は和合ということが根底にあるものであれということだろう。

清沢は、『歎異抄』にも若い頃からよく親しんだと言われている。「和合主義」でこのような思想を展開しているのも、「世々生々の父母兄弟なり」とか、「まず有縁を度すべきなり」と記された『歎異抄』の言葉²⁷⁶が念頭にあるということも言い過ぎではない。真宗の土壤に親しんだ清沢は和合の心の修養を語る中で、その『歎異抄』の心を当時の現代語で語ろうとしたのである。

7、社会主義への視点

²⁷⁴ 「役に立たない理屈」の意。

²⁷⁵ ハのエッセイは最後に「吾人は常に其現前に直接し来たる所の人物に対して、同胞主義の觀念によりて和合の心を修養すればよい」（『全集』7-p.307.）と結んでいるように、どんな範囲の人でも「万物同体の原理」で同胞としていくことが説かれる。

²⁷⁶ 『歎異抄』第五条『定親全』4-p.p.8~9.『語典』p.628.

「転迷開悟録」では、「社会主義」というタイトルで思索されているが、これはよく批判の的となっている²⁷⁷。
一応、全文を挙げてみたい。

〔三〇〕（八）社会主義「転迷開悟録」

仏教は一種の社会主義を包有す 真正の宗教は皆一種の社会主義を欠くへからざるなり 然れども彼の徒に平等を叫び猥りに自由を叫びて以て君臣上下の分を滅し国家社会の秩序を壊乱するか如きは決して宗教的の社会主義にあらざるべし 仏は平等と共に差別を立て自由と共に不自由を認む 而して其状態は分業者の各其分を守りて以て全体の幸福に資するを要とす 個人主義と国家主義とを調和して以て些の衝突を認めさらしむるか仏教の正鵠なり 天地万物皆我有 一切衆生皆我子 是れを大覚人の理想とす 大禹途に罪人に遇へば車を降りて之を労して曰く 嗚呼我の過なりと 仁徳天皇歌ふて曰く 高き家に登りて見れば煙たつ民の竈はにぎはいにけり と²⁷⁸

社会構造の変化をすることなく、平等と差別や個人主義と国家主義を調和するとは如何なることか。その社

²⁷⁷ 菱木政晴『極楽の人数―高木顕明『余が社会主義』を読む―』白澤社、2012年など。
²⁷⁸ 『全集』2-p.198.

会構造を批判的に見ない視点から精神内の自由を得る、全体主義である、という指摘がなされる。

引文中において、かれは仏教など本当の宗教は「一種の社会主義的思想を有する」と主張したが、次のところに、「いたずらに、平等を叫び猥りに自由を叫」び、「君臣上下」をなくするような主張には批判している。「君臣上下」とは君は君主であり天皇、臣は臣民であり国民のことであり、王と民があり、その上で上下の差別があることをいう。

一般に仏教において説かれる物語を読む限りでは、普通に国王がいてその民が存在している社会を是認したうえで物語が展開している。アショーカ王のように仏教の思想に根差した政治を行った偉大な王の物語さえある。

一方で釈尊の教団に入れば大海に注がれる支流のごとく、その階級が平等なる釈子の名のもとになるのだとして、階級社会を超えることを釈尊が目指した面がある²⁷⁹。最もそれらを踏まえて清沢が君臣上下をいたずらになくすべきではないとか仏教でも平等と差別を認めていると発言したかどうかはわからないが、かれは天皇の存在自体は否定しないし、確かに上下の差別を是認している。天皇について否定していないのは、この清沢の執筆より少し後になるが、幸徳伝次郎（秋水）が「社会主義と国体」において「日本の皇統一系連綿た

²⁷⁹ 『律蔵』チュツラヴツガ九、一、四。

「比丘らよ、例えばガンデス河、ヤムナー河、アチラーヴティ河、サラブー河、マヒー河なるこれらの大河は、大海に到りなば、以前の名と姓とを捨てて、ただ大海とのみ呼ばれるのごとく、比丘らよ、そのごとくこれらの四姓、すなわちクシャトリヤ、バラモン、ヴィシヤ、シュードラは、如来の説きたまえる法と律とにおいて出家せば、以前の名と姓とを捨てて、ただ「沙門釈子」とのみ称す」（中村元訳）

るのは、実に祖宗列聖が常に社会人民全体の平和と進歩と幸福とを目的とせられたがために、斯る繁栄を来したのである、是れ実に東洋の社会主義者が誇りとする所であらねばならぬ²⁸⁰」といい、清沢と同じく仁徳天皇などを挙げることによって、天皇の社会主義的政治をわれわれの誇りとすべきだとして、天皇自体を否定することなく社会主義に立脚した国体論を唱えていた。その当時の幸徳の思想も君臣を認め、その意味では平等と君臣という差別を立てた上での社会主義であった。それは当時の社会主義者には、突飛な視点ではなかった。

また清沢が上下という差別を認める形で語った代表的な講演が「覚悟之必要²⁸¹」であろう。ここでは現実の貴賤や男女などの差を、完全に平等にするべきとはいわないで一応そういうものがある社会を認めている。社会構造としての平等を急進的に推し進めることにも消極的と考えられる。その講演では、富のあるもの、ないものなど差別が現にある上に自由平等が成り立つにはどうすればいいかというと、「互ひに思ひ遣りの心を以て其差別を忘れて上たるものは下のものゝことを我身のごと²⁸²の如く思ひて其苦悩を救ひ。下たるものは上の方々の盛なるのを見て我身のことの如く思ふて其慶福を喜ぶといふ様に²⁸²」、福祉とは、上下という現実の差別を忘れて、本来同体であることに基づいて両者が思いやり接しなければ実現されないことを常に論じている。し

²⁸⁰ 幸徳伝次郎「社会主義と国体」『六合雑誌』263（明治三十五年十一月）p.43.

²⁸¹ 『全集』6・p.248.

これは本山機関紙『宗報』に掲載された「浅草別院内婦人会」における講演録であろう。ゆえに、清沢の女性観を見る資料にもなると思われる。『宗報』には清沢はほとんど掲載したことがないので、テキスト批判は難しいと思われる。本論では清沢の思想として扱う。

²⁸² 『全集』6・p.251.

かしそこでの婦人觀などは基本的に現代的な価値觀を是とした場合は批判されるべき内容のものである²⁸³。清沢には、現実の差別は現にあることは認めなければいけないという思いと、そのうえで本当の福祉が成り立つにはその差別を忘れ互いに思いやることがなければ成り立たないという思いを持っていた。

ところで、清沢は別の箇所では社会主義と国家主義についてこう批判を加える。「要するに、この主義は他のために自己の利益を抛つと云ふ主義なり、他のために自己を犠牲にするに躊躇せざる主義なり²⁸⁴」として、自己犠牲や、個人の尊厳の欠落した思想が、社会主義と国家主義の中に存在するのだとみている。個人の尊厳を国家の有機体のなかに過小化していく思想があった事はすでに述べてきているが、その意味でも、極端な国家主義は個人を見ていないと清沢は批判し、だから国家主義と個人主義は調和されなければならないと考えている。清沢の思想の中で、当時の社会主義という言葉に表されるイメージは、自己を犠牲にしたり、個人をみない側面がある主義だとされているが、それは社会主義の一部の傾向であって社会主義全体を否定したものではない。

社会主義というと当時どういうものを指したのかについて、長澤説という人物の社会主義の紹介によると、

²⁸³ 1)の講演録では、「社会の上流の婦人たち」に講演しているという意識が強くあらわれている。そこで女性觀として、「ウツカリ男女同権や女尊男卑等の主義が流行しては日本の国家は実に変である」といわれて、当時の価値觀を踏襲している。またここでは上流階級という見方を認め、その婦人たちを対象に語っているという意識が強い。そこでその婦人たちが大切なことは、「上」であることを忘れて思いやることや、物質的なものや金銭などに心が支配されてはならない事が説かれ、また女性の役割として、男子を助けたり、児童に教育する事が重要なこととして説かれた。

²⁸⁴ 「極端なる利他主義」『全集』7・p.258.

広義としては、無政府主義や虚無党主義、共產主義などの主義も含まれること²⁸⁵、さらに純社会主義、国家社会主義、基督教社会主義、仏国公有主義、共和社会主義、国際社会主義などが挙げられることを紹介し、国家社会主義が最も進んだ思想だとしていた²⁸⁶。

清沢は「虚無共產の党人」、「社会党虚無党²⁸⁷」と触れている個所がある。ロシアの虚無党のテロ事件やビスマルクの社会党鎮圧法などの報道は明治十年代にはしばしば新聞を賑やかし、すでに日本にもそれらの分析が始まっている。虚無党はロシアにおいて皇帝暗殺の非常手段に訴えた革命家を非難して呼んだものである。またドイツのビスマルクは社会党鎮圧を掲げる反面、労働者の社会保障や、教育費の無償化など社会主義的政策を掲げることで労働者階級の福祉を向上させたが、かれは自らの政策を「国家社会主義」と呼んだといわれる。社会主義については賛否両論でさまざまに雑誌上で論じられていた。それらの背景は当然清沢は詳しく知り得ているであろうが、そのどの思想の影響下にあったかどうかまでは私は判らない。

社会主義思想がすでに紹介されて来ているなかで、君臣上下を否定するような社会主義とは特に虚無党主義のなかにあらわれていることがわかる。その点について、清沢は君臣上下を否定するような、すなわち天皇の

²⁸⁵ 長澤説（別天）「社会主義一斑」『日本人』2-10（明治二十七年三月）p.101.

雑誌『日本人』で以下、一四号まで毎回掲載されるが、一四号の「カール・マルクス」の論説が発禁となったのである。かれは国家社会主義を最も「進歩したる社会主義」としていたが、その考察の前に発禁となったのである。

²⁸⁶ 『前掲』p.97.

²⁸⁷ 『臘扇記』『全集』8-p.400.

存在を脅かす革命党は否定的にみているが、それでもなお、痛切には否定しないで、それ自体も重要な主張として心に留めなければならぬとしている。つまり『臘扇記』では「社会党虚無党」などの思想が産まれてくるといふ事を、富者は心に留めるべき（留心）であるといふ²⁸⁸。また清沢は「六花翻々」（明治三十年頃）と名付けられた日記からは、「虚無共産の党人」が産まれるという状況をみて富者はそれをあらかじめ注意して、「国家的社会主義」を宣揚するべきであろうかと、確信を持つてはいなかったがメモをしている。

社会の変遷は将に虚無共産の党人を産せんとす 夫れ之か警戒を要する今日の急務は富者の先んじて国家的社会主義を宣揚するにあるか²⁸⁹

その日記中に「仏心者大慈悲是 如何が之を實行せん²⁹⁰」と『観経』の仏言を引用し、この現実社会で、仏意が表現されるにはどうすべきかを思索している。清沢は仏教とわれわれの生きる社会を別の事として考えなかった。とはいえ清沢にとってもおそらくは確固たる答えではなく、断片的に短く思想を試みたものが残っている。

²⁸⁸ 『全集』8-p.400 参照。

²⁸⁹ 『全集』8-p.161.

²⁹⁰ 『全集』8-p.161.

国家的社會主義とは

国家を以て一段の社會の範圍とし其社會の間に飢渴に苦むの民なからしむるの方法を實行するにあり之を處する道左の二条あり

- (一) 國家社會の民人に最下級の可忍的生計を与ふる國家の任務と為すこと
- (二) 生存競争を轉して収益の競争たらしむること

慈善の種類（真意）

彼の懶惰の徒に漫施するは慈善の真意に反すと云ふものあり

學ふに資なく究むるに財を欠くものに給する是れ真正の慈善なりと云ふ

然れとも惰者と勉者と其甄別甚た難しとす

彼の國家社會主義は能く彼の惰者を廢轉して勉者に資するの結果を得るに庶幾しとす 況んや義務就學の年限を延長し官設の圖書館を増して其費を國家經濟に任するに於ておや²⁹¹

日記に書かれたものであまり情報がないので細かいことは言えないが、かれがいう「國家的社會主義」とは、國民が飢渴に苦むことのないように國家という單位の中で機能するべき立場のことを指す。最下級の生活をし

²⁹¹ 『全集』8-p.p.161~2.

ている人が、それを耐え忍び生計を可能とするために、国家が機能しなければならない。すなわち、最低限度の生活を営むことを可能とさせる義務が国家にはあり、それを受ける権利が国民にはあると考えている。このように貴賤の差別の現実を全く無視しているのではないが、完全に財産を均等配分するような事にも賛成していない。清沢の大学同期で友人である岡田良平は、すでに明治二十一年に「社会主義の正否」と題して欧米の社会主義的傾向（社会主義的臭気）の持つ国家政策として、貧民税という富者から貧者へ分配されるような税があることや、労働者の最低賃金と労働時間の制限を設ける法律などを紹介してその重要性を主張していた²⁹²。およそそのような国家的政策として清沢も似通った意見を持っていたということがわかる。

もう一つは、生存競争という競争社会から収益の競争という社会にしていくべきと考えている。これは、ハーバート・スペンサーの思想に少なからず影響を受けているのではないだろうか。

スペンサー研究者の山下重一によれば、スペンサーは社会有機体説において、軍事型社会（militant type of society）から産業型社会（industrial type of society）に社会が進化するべきだと考え、軍事的構造は強制的協同（compulsory co-operation）に基づき、産業的構造は自発的協同（voluntary co-operation）に基づくと考えた²⁹³。軍事的な強制力に基づく社会ではなく、自由な産業型の高次な社会へと進化すべきと考えたのである。

²⁹² 岡田良平「社会主義ノ正否」『哲学会雑誌』2-18（明治二十一年七月）pp.315~24 参照。

²⁹³ 山下重一『スペンサーと日本近代』お茶の水選書、1983年、p.77 参照。

当時、生存競争とは国家主義、富国強兵論と結びつけられて扱われ、そして国家予算の大半は軍備拡張費に回されていた。生存競争とは軍事型社会を象徴している。それが収益の競争に移り変わるべきであると考えたのかも知れない。

次に、「慈善の種類（真意）」として述べている。短く言うと、学究の志がある者に施すことが真正の慈善であるという意見もあるが、が、なかなかだらけた者にとつめはげむ者の区別をつけるのは現実的には難しい。ゆえに国家的社会主義とは、皆に学を志す心が生じることを願うものであるべきである。そのために国費において、義務教育年限の延長や図書館の新設など学術の環境を整備していくという事は当然であるというように記されている。

清沢の思索が何か明確な答えを出しているとは思えないし、清沢が一般的な明治の価値観の中で語った思想をそのまま現代のわれわれが認めるわけにはいかない部分もあるが、かれは仏教の慈悲が社会に発現されるにいかなる国家・社会でなければならないのかを課題としていたし、その課題を残した事は、われわれが主体的に受け止めるべきことではないだろうか。

8、本章のまとめ

以上のように、清沢の社会観をいくつかの視点から考察してきた。

清沢の言説が当時の思潮のなかでどう位置づけられるのかを生存競争主義批判から考察した。帝国主義、国家主義、国家至上主義、国体思想などの思潮のなかで清沢を位置づける考察をしたのである。

そこで論じたように「心靈の諸徳」は編集の問題も研究されていかなければならない。複数の者が、清沢の思想をある程度取捨変更して載せている可能性が高い事は今回の検証で明らかであろう。そのような現状のなかで伝わりにくい面や清沢の真意でない表現もなされながらも、しかし清沢は生存競争主義という一種の軍国主義批判をしている。かれの生存競争主義批判というのが、帝国主義に潜む最も根本的な問題に批判の視点があつた事は見逃してはならない。生存競争主義は明らかに軍国主義を正当化する理論としての政治思想とそれに伴った教育倫理思想を指す面があり、それを清沢が批判している。例えば、明治期に足尾銅山が閉山できなかったのも列国間の競争という帝国主義の富国政策が背景にあつたことを鑑みるならば、清沢の生存競争主義批判はその社会全体の闇を包括したような根底的な批判である。

しかし清沢は社会制度の变革以上に、信仰によって人間そのものが変わらなければ社会は根本的には変わらないと考へたのかもしれない²⁹⁴。社会制度そのものに対する批判という面では具体性という意味で、やや物足

²⁹⁴ 例えば、当時の廃娼運動や禁煙運動に関しては、制度上の禁止によってそれらが本当になくなくなると思つていなく、少々冷ややかな態度を持つてゐる。しかしそれらが本当に実現されるには仏道に帰し小さな樂を捨てて淨を求める仏教の信仰に依らなければならぬと、つまり制度以上に、根本的に人間を变革することがなければならぬという方向性が強かつたようである。

すなわち、日記『徒然雜誌』（『全集』8-p.327.）には、「今の世人道德の敗類を羈々するもの多くは枝端末梢に注目して未だ根蒂本幹に着眼せざるか如し 或は喫煙を禁し或は飲酒を制し或は色情を壓せんとす 我其到底効なきを思ふ 抑彼の數者は是れ何物そや 煩瑣なる枝末の現象のみ自淨其意の道に入らざるもの豈此少樂を捨るを

りなさを感じる。また清沢は共產主義などの制度上の財産などの完全な均等分配を理想とはしなかったし、それは不可能だと考えたのかもしれない。ゆえに現実存在する貴賤の上下も一応認めている。一方で、その差（別）を忘れ同一であるという立場で他者を思いやるべきだとしている事や、国家の制度として最低限の生活を営むことがすべての人ができる保障と、すべての人が質の高い教育を受けことができるようにすることが国家に求められる社会主義的政治（国家的社会主義）であると思案した。また軍国主義的生存競争主義から脱して、収益の競争原理を残すべきと考えていた可能性が高く、この明治三十年時点ではスペンサーに似た樂觀的平和主義者といえるかもしれない。この後の思想変遷やそれらの立場の評價批評については今後の課題としたい。

得んや」と記しており、かれの立場が、仏道の信仰によって少欲知足を發揮しなければ實際に禁煙、飲酒、色情などのそれらの少ない楽しみを捨てることができはしないと考えていた。

第四章 『臘扇記』とエピクテトス²⁹⁵―自己と他者の真の関係を求めて―

1、日記『臘扇記』とその倫理性

清沢には『臘扇記』という日記がある。明治三十一（一八九八）年八月十五日から翌年一月二十五日までの連続した思索と、二月二十五日「偶坐安定」及び「四月五日記」からなる三十六歳当時の日記である。その日記には古代ギリシャの哲人、エピクテトスの言葉が多く書き写され、またその言葉を通じた思索が記されている。エピクテトスの書を読むことは清沢にとって大なる「読書の恵み²⁹⁶」であった。

清沢は結核による咯血のなかで、一人の人間として、死を恐れ、生きていくことへ苦悩する。後に『当用日記』のなかで清沢は当時の周辺の事情を、「人事の興廃」、「人情の煩累」と表し、端的に苦悩の内容として述べている²⁹⁷。死とは何なのか、生とは何なのか、恐れとは何なのか、そして自分自身は何ものなのか、その思いが切実ならば切実なほどに、自分自身のなかに問いと、それを探ろうとする欲いが湧き上がってくる。かりに

²⁹⁵ Epictetus をカタカナ表記する場合、清沢はエピクテタスとしているが、現代ではエピクテトスとすることが多いと思われるので、それに従う。

²⁹⁶ 『臘扇記』には、以下のようにエピクテトスの書を読むことの恵みについて記している。

「○余や昨今咯血不停なれとも只少しく静黙を勤むるのみにして起居動作毫も変ずる所なく或は却て心意の快然に於て益す所あるを感す 蓋しエピクテート氏の所謂病に在ても喜ぶ者に達せざるべしと雖とも幾分之に接近するを得たるもの乎 読書の恵亦大なる哉」（明治三十一年十一月十六日『臘扇記』『全集』8・p.385.）

²⁹⁷ 『全集』8・p.441.

それを求道心と呼ぶことができるとするならば、かれの『臘扇記』は、単に毎日の行事のみ記されるようなものではなく、日々懷に抱き続けた求道心の思索と一筋の関心で貫かれた思想書なのだ。

かれの日記、『臘扇記』とはいかなることが書かれているのか。そこで思索された信念の内容は、死生の宗教的な決着であるという意味ではかれの「死生観」をうかがうことができる資料である。

その日記で告白された清沢の信念は、何を問題としていたのか。

自己とは何そや 是れ人世の根本的問題なり²⁹⁸（※傍線筆者）

という言葉に明白なように、自己を探求するのが問題となるのだが、それは単なる一個人の「人生」の問題ではなく「人世」の問題として捉えていたことは注目すべきところである。かれの問題関心は、単なる個人としての自分自身が何なのかという関心ではなく、自己と他者との関係のなかで問われてくる関心事であることに、牢乎として自覚的であったのである。それは、この世に処して生きていく、生き方である。つまりそれはかれの「倫理観」である。もつと正確に言えば、かれの問題関心は「信仰と倫理の関係は？」²⁹⁹というもののなのである。

²⁹⁸ 『全集』8・p.363.

²⁹⁹ 清沢の『臘扇記』の言葉では「信仰と修善の関係」と記して大部の思索がある。

清沢にとって『臘扇記』は単なる行事を記したものでない。死とは何か、自己の生とは何かという切なる探求であり、また同時にどう生きるか、いかに生きるかの探求であることは一目して感じ取れる。

われわれは他者と関係し生きている。しかし何に基づいて他者とともに生きるべきだろうか。その問いは、様々なことで苦悩し憂慮するものの奥に必ずある探求すべき時代社会をこえた普遍的な課題である。

事実、清沢の『臘扇記』は、「死生への決着」（信仰）と「倫理的な事柄や善悪の問題」（修善）が中心に考察されている。

しかし、清沢思想に関して、近年まではあまり倫理的視点が真正面から論じられることがなかった。さらに先行研究によつては、清沢という人物は、しばしば、社会性や倫理性の欠如を批判される。清沢の思想には多様な評価がある。その評価の一つひとつを詳細に検証することはできないし、評価の多様性を否定する必要もない。しかしその評価の多様性の原因の一つに、清沢の考える倫理や善悪をどう見るかという事がある。しかし私の『臘扇記』の読み方からすると、信仰から倫理的主体が誕生するのだということが明確に打ち出されている。そのことを明らかにすること、すなわち、信仰と倫理の関係を明らかにすることが、本章の第一の視点である。

示唆を受けた研究を一つだけ挙げるとするなら、今村仁司の清沢満之研究である。今村は、「死の倫理的性格³⁰⁰」という節題を儲けて、死を修練することが倫理的な事柄であると述べた³⁰¹。かれはそこで清沢の死生観と

³⁰⁰ cf. 『清沢満之語録』岩波書店、2001年 p. 177. / 『清沢満之と哲学』岩波書店、2004年 pp. 131~5.

倫理を分断して考察されるべきではなく、極めて密接に考察されるべきであることを示唆している。またその強力な根拠はこの『臘扇記』にあると思われる。

本章では『臘扇記』の中に多く引用されているエピクテトスの思想が清沢に何を与えたのだろうか、あるいは清沢が何を学んだのだろうか、という問いを通して、清沢が単に内面に沈潜する思索にふけたのではなく、自己の倫理性について考えたという面が強くあることを論じていきたい。

自己配慮は、実質的には、ストア的な「死の配慮」であった。死とはいつか死ぬであろう死であるには違いないが、ストアの倫理では、可能な死が現在にあり、現在の生が死に押し迫られた死であり、つまりは臨終の生である。死を想起するとは、死がまさに生のなかにあることを「慮る(cura)」のである。清沢がストアから学んだのは、まさにこの論点であった。死の現前、すなわち臨終とは、毎日の人生のなかに死を先取的に引込み、自分で自分に対して表象的に死を与えることである、つまり自分の死のイメージを生き生きとした形で与えるのである。それはけっして簡単なことではないからこそ、修練(修行)とよぶことができる。

(『清沢満之と哲学』p.134.)

³⁰¹ 今村は、人間(世俗内的、社会的人間)の定義を、「他人に対して私の優越を誇示する虚栄心」をもち、「他人の欲望を欲望する」「自我的欲望」存在であるとする。その虚栄心は他人への承認欲望であるがそれで人間は満足できない。そこで自我的欲望を除去しようとする生き方を求められる。そこに、清沢はストア派の「死を覚悟する」(メレーテ・タナトウ(melete thanaton 死を憂(こころ)思う)、未来の死を先取的に現前させ、あたかもいま死につつあるかのように日々を送る)という態度の修練(アスケーシス)を学ぶ、とする。

この論理の行き着く先が、死を覚悟して生きるということである。…中略…

死を覚悟したものにとって所有(私的所有として財産)への執着はないから、すべてを他者に分け与えることができる。所有か無一物かというのは、自利他論のひとつの具体的でわかりやすい例証でしかないが、しかしこれは利他行為にとって決定的である。それは人間的存在の根源に内在する贈与論理の具体化である。

(『清沢満之と哲学』p.133.)

などと論じている。しかしエピクテトスの具体的な思想との連関においてそれが論じられているわけではないなど、考察する余地は十分にあると考えている。

また『臘扇記』解釈においては清沢の思想に重点がおかれエピクテトスとの思想的な関係性に未だ不鮮明さが残っている。もともと『臘扇記』という日記は、浩浩洞出版『清澤全集』（大正四年）に掲載されて世にでたときには、エピクテトスの引用がかなり省かれてしまっていた。その省略の意図も後の研究者によつては、清沢が「真宗の人物である信用性を護ること³⁰²」にあつたのではないかと推測されている。

清沢の信仰は「近世哲学者の神³⁰³」への信仰なのだという批判を、後に、清沢を師として慕った人物からも受けるようになる。この批判は「近世」という限定とその哲学者は誰かという不透明な曖昧さを併せ持つ非学的な批判である。ただ現代において、清沢の思想に大きく影響したと思われる哲学者のいう「神」さえもその影響を覆い隠してしまうことはできないであろう。

清沢が時代をこえてエピクテトスの神への信仰とその世界観に共感を持ち、仏教の「如来」や儒教的な「天」との親和性を、国際的で歴史的な思想の時空のなかから見出し、自身の思索を展開させていた事実とその評価が埋もれてしまうのであれば、清沢という人物を檻のように狭いところにみているだけではないだろうか。もし清沢が、仏教は仏教用語だけでなく世界の思想言説の中でも語り直すことができるのだと考え、世界の様々な思想を学ぶことで、それらとの共通性と仏教の独自性を意識しながら、さらに様々な思想に偏見をもたずに

³⁰² W. S. Yokoyama, "Editing Epictetus Kiyozawa Manshi's Rōsenki and Long's Discourses of Epictetus." 『花園大学文学部研究紀要』1998年 pp.61~2.
³⁰³ 多田鼎は「清沢満之師の生涯及び地位」（昭和八年）において、「師の所謂如来は、西洋の近世哲学者の神であり、又天命であつて、阿弥陀仏ではない。」（『資料 清沢満之（資料篇）』、同朋舎出版、1991年 p.167.）と述べる。

学び、その教えを喜んだとするのなら、清沢が哲学者の神へ共感したというのは、まさに清沢の欠点でも隠すべきところでもなく、むしろ評価されるべきところでなければならない。

だから、あえて清沢は「哲学者の神」に何を学んだのか、を考察すべきである。エピクテトスのいう神についてであり、エピクテトスという宗教者としての信仰である。

その本論に入る前に少々前提が長くなるが、次節では「三つの日記」として清沢の書いた日記についてもう少しふれ、その次の節では、「エピクテトスとの出遇い」と題して『臘扇記』の位置づけを考えていく事にする。

2、三つの日記

清沢には、明治三十一年一月一日から翌年の三十二年一月二十五日までの約一年一ヶ月のあいだ、一日も欠けることなく記された『病床雑誌』『徒然雑誌』『臘扇記』という三つの日記がある。実にこの三つで清沢の現存する自筆の日記の六割を占める³⁰⁴。それらの日記は清沢が「信念の確立」と一貫して語る課題のもとで思索された「人生記録（ヒューマン ドキュメント）³⁰⁵」であった。

『病床雑誌』と『徒然雑誌』は、初期仏教の聖典『阿含經典』や『仏本行集経』などの釈尊伝とともに思索

³⁰⁴ 加来雄之「臘扇記」といとなみ』『臘扇記 注釈』法蔵館、2008年 p.234.
³⁰⁵ 『同前』

され、また『臘扇記』は、ギリシヤの哲人「エピクテトス」の言葉とともに深められた思索であつた。

清沢は近い人、『阿含経』とエピクテトスの言葉と『歎異抄』を「予の三部経」（「余の三部経」）³⁰⁶と語つたという証言があるが、そのことによつてもそれらの書物の思想と清沢思想の連関を研究することは必要である。また事実そうされてきた。

『病床雑誌』、『徒然雑誌』に紐解かれるのが特に『阿含経典』である。その経典を読んだ清沢は、「生死巖頭の観に住すること尤も必要たるを知³⁰⁷」つたと語り、「生死巖頭」という実存的課題のもとで読誦したことがうかがえる。しかし『病床雑誌』『徒然雑誌』では、經典の要約された抜き書きが大半であり清沢自身の思索が語られることは少ない。それが研究のし難さの一要因であるのか未だに多くの研究はなされていない³⁰⁸。

³⁰⁶ 住田智見は清沢の「予の三部経」として三者を挙げ、赤沼智善も「余の三部経」といつて同様の三つを挙げる。稲葉昌丸は「先生在世の日、常にその机上にありし書三あり、『阿含経』なり、『歎異抄』なり、『エピクテトス』なり。」と記憶している。

さらに稲葉昌丸は清沢がエピクテトスの本 *Teaching of Epictetus* を『西洋第一の書』としていたと述べている。（稲葉昌丸『エピクテトスの教訓』浩々洞、1904年 p.1 参照。）

³⁰⁷ 「転迷開悟録」『全集』2-p.187.

ちなみに生死という仏教的な言葉と、死生という一般的な儒教的な言葉の区別は、「生死巖頭」という論考を見る限りではない（『全集』6-p.206 参照。）。

ただ語感としては区別していたのかもしれない。例えば「生死」というと後に「苦海」とか「流転」という語を思い浮かべやすい。「死生」というと「有命」という語を思い浮かべる。

ここからいえば、「死生」とは迷いと苦悩を連想させるが、「死生」というと本来人が天命に乗じてあるものという意味を連想させる。

³⁰⁸ この辺りも、今後の課題としたい。先行研究として、守屋友江「清沢満之における『四阿含』―『教界時言』との関係を中心に―」『親鸞教学』69、1997年。名畑直日兄「清沢満之における『信念』の獲得―阿含読誦と釈尊との出遇い―」『教化研究』128、2003年などがある。

一方でエピクテトスの言葉については、『臘扇記』に引用とかれ自身の思索や訳出が多く存在する。もちろんその他の文献からの引用もありそれらのことをないがしろにすることはできないが、さしあたり、清沢がエピクテトスの思想から学んだことが、かれの信念に重大な影響を与えていることは言を待たないのである。まず清沢はエピクテトスの思想とどのように出遇ったのであろうか。

3、エピクテトスとの出遇い

清沢の、エピクテトスの書との出遇いについて『臘扇記』や書簡、『教学報知』などを参照して描写してみよう。

清沢が日記『臘扇記』を綴り始めてからしばらくたった日、宗門人にとっては一大事件が起こる。明治三十一年八月二十三日に起こった新法主及び連枝の失踪事件³⁰⁹である。ことの顛末は、石川舜台参務等の計らい³¹⁰が発端で、これから宗門を背負っていく新法主たちに本山を離れて社会の中で青年布教と勉学を研鑽するよう

また新法主への御進講の覚書（「御進講覚書」『全集』7-p.p.188~202）は、阿含經典や釈尊伝の經典を用いて講義をしたことを知ることができる。

³⁰⁹ 二十三日の夜、郊外散歩として外出後、本山には帰らず、新法主・大谷光演と浄曉院・大谷瑩亮は東京へ、能浄院・大谷瑩誠は台湾へ、慧日院・大谷勝信は清国北京へと、新法主及び三人の連枝はそれぞれ旅立った。

³¹⁰ 『教学報知』87（明治三十一年九月七日）※『法蔵館全集』より参照。
そこには石川舜台、平野履信の二名が黒幕として挙げられる。

に内密に留学させたのであった。この事件は瞬く間に全国を駆け巡り、様々な人の賛否を叫んだ³¹¹。石川参務が内密に計画したのは、順序立てて賛同を得て留学を決行すると、反対されて余計難しくなりかねないといふのである。

清沢にとって新法主は思い入れの深い人物である。かれは、数年前、新法主の教育係を務めたこともある。しかし当時の新法主は、本山の任務のため、講義勉強を欠席しがちになりなかなか集中的に修学することができなかった。それを嘆き、清沢は、連名で本山に建議してその現状を訴えるほど、新法主への教育に熱心に取り組んだのであった³¹²。そんな思い入れの深い新法主が、留学して学問研鑽される勇断を喜び、自坊でその留学の報告演説会を催し、涙を流して新法主の決断に感謝した。さらに西方寺の満堂の聴衆も涙で袖を絞ったと報道されるほどであった³¹³。

³¹¹ 『教学報知』84（明治三十一年九月一日）参照。

³¹² 明治二十四年四月に、当時の本山執事、渥美契縁に連名で建言書を提出している。その一人に清沢も「徳永満之」として出てくる。（『岡崎御学館ノ儀ニ付』『全集』7-p.p.163-6.）

³¹³ 『教学報知』88（明治三十一年九月九日）参照。

ちなみに、清沢はよく話が難しく、話すのが下手だったとされることがあるが、逆に聴衆が涙を流すほどの迫力のある演説をしたというエピソードもいくつか存在している。また南条文雄は清沢について「得意の弁」と言って弁論や理屈を論じることに関しては得意だったと回想している（『清沢先生言行録第二集』No.155参照）。おそらく演説や弁論が得意で、法話の類があまり得意ではなかったのではないだろうか。『臘扇記』には「演説序銘」として自らの演説のための自戒を日記丸々一ページに堂々とした大きな文字で記している（『影印本』『臘扇記』参照）。演説前に必ずこれを読みあげてから演説に向かうという心構えが記されている（『全集』8-p.340.）。

その数日後、京都へ出発。白川会員³¹⁴の月見覚了、清川円誠、今川覚神などのメンバーに会い、新法主の決断へ感謝の意を本人に伝える方法などを話し合い、それを東京にいる村上専精に細書してもらい新法主へ渡すこと、などを決した。

すると数日後、新法主の側近、葦原林元より（※清川宅へ？）「スグノボレ」の電音を受ける（※この数日間に新法主と村上専精が接触したかは未確認）。その命により、京都から三河西方寺に帰寺し、早速次の日には月見と合流の後、東京に十日間、旅立っている。その間に約一年前の宗門事務革新運動で東京の主導的立場であった、村上専精、南条文雄、近角常観などに会い。また新法主に拝謁。石川舜台参務や、友人であり改革運動賛同者・沢柳政太郎・稲葉昌丸などや、大学時代の恩師外山正一、同級生で友人である岡田良平をはじめとする様々な人と会合する。

そのような中、清沢は九月二十七日、沢柳政太郎宅において開催された「宗教的経験談話会」に出席するために、同宅を訪問した。

その時、かねてより気にかかっていた哲人、エピクテトスの書を、沢柳政太郎の書架のなかに発見し借り受ける³¹⁵。かれは、その洋書を幾度となく読み、その深い思想の中に飛び込んでいった。同日、二十七日からエピクテトスの言葉が日記に綴られるようになるのである。

³¹⁴ 白川会員とは、清沢の友人であり、共に京都白川村で教界時言社を結成したメンバーが、改革運動後も会員規約を作り、定期的に会うことにしていた。

³¹⁵ 「エピクテタス氏」『全集』6・p.313 参照。

清沢はその洋書を「エピクテタス講話」とか、「エピクテタス氏教訓書」と呼んだ。その書は、*The Discourses of Epictetus : with the Enchiridion and Fragments*. Translated by George Long(1801-1879), London, 1877. という、ジョージ・ロングの訳・解説の書が比定される（それを本論では、*Epict.* と略記して用いる）。³¹⁶

³¹⁶ 清沢が読んだエピクテトスのテキストについて少し述べておこう。清沢はエピクテトスとの出あいをこう語っている。

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ます。特に肺病にかかりて後、専ら精神の修養を思うこと盛なるに従うて弥追慕の念が切になりました。しかるに、氏の伝記等は極めて乏しくありまして、近年迄は一向、其人に就て知る所がなくて苦んで居りましたが、去る三十一年の秋に東京へ参り沢柳政太郎氏を尋ねました節、フト其書架中に「エピクテタス講話」と題する一書を発見しまして、直に借り受けて参りまして、爾来、幾回も之を通読し、其の意義に就て知人にも話し忝して楽しんで居ることであります。然るに、本年五月に至り、更に一同人の手を経て「エピクテタスの教旨」と云う一本を得まして、之をも反復読誦して居ります。（「エピクテタス氏」『清沢満之集』pp.23~4.／『全集』6-p.313.）

このかれの言葉から、かれ自身、二つの本を手にして読んでいることがわかる。一つは清沢が『エピクテタス講話』と呼ぶ書物である。これはエピクテトスの言葉を弟子のアリアノスが筆録したものがある。清沢は、明治三十一年に英訳本を沢柳政太郎の書架から借り受けている。*The Discourses of Epictetus : with the Enchiridion and Fragments*. Translated by George Long(1801-1879)である。ジョージ・ロング訳『エピクテトスの語録・提要・断片』である。この書はエピクテトスの弟子アリアノスの筆録（「語録」）と、その要点の抜粋である「提要」（*the Enchiridion or manual.*）と、散見するものを集めた「断片」（*the fragments of Epictetus.*）からなり、ジョージ・ロングが英訳したものである。

現在、日本語訳は、ラテン語版からの訳出で、鹿野治助訳『人生談義』上・下（岩波書店、1958年）がある。参考した。明治三十一年の清沢の日記『臘扇記』には、この書の引用が多数あり、またかれが亡くなる一年前に記した『当用日記』の一節に「三十一年九月東上、沢柳氏に寄宿し、同氏蔵書中より、エピクテタス氏教訓書を借来す。」と記されている。

清沢が「エピクテタス講話」と「エピクテタス氏教訓書」という呼び方をしている二つの名の書は、時期の関係から同一のものであると考えるべきであろう。その書を読んで「頗る得る所あるを覚え」と当時を回想して記され

4、なぜ、エピクテトスだったのか

清沢はしかしなぜ、沢柳の邸宅のおよそ膨大な数の蔵書からエピクテトスという哲人の書を選んだのだろうか。かれの回想を見てみよう。

エピクテタス氏は、小生が十数年来追慕して居た哲人ですが、特に肺病にかかりて後、専ら精神の修

ている。このようにかれの思想に大きく影響を与えたことが知られている。

もう一つは「エピクテタスの教旨」という書物を得たと記されている。これは *The Teaching of Epictetus, Being the Enchiridion of Epictetus, with Selections from the 'Dissertations' and 'Fragments'. Translated from the Greek, with introd. and notes, by T. W. Rolleston (1857-1920), London: Walter Scott (The Scott Library.)* であり、大谷大学に所蔵されている本書には、「明治卅五年五月十一日本郷区本郷大和屋ヨリ購入 清沢満之所蔵」との書入れや「西洋第一の書」と太々と書入れてあると言われ、大切にされた書であったことがうかがえる。ちなみにこの書は清沢の死後、かれの親友であった稲葉昌丸が翻訳して、『エピクテタスの教訓』として浩浩洞から出版された。

『臘扇記』に引用された書は、前著書の *The Discourses of Epictetus* で、後者は当時まだ見ていなかった。(cf. W. S. Yokoyama. "Editing Epictetus Kiyozawa Manshi's Rōsenki and Long's Discourses of Epictetus." 『花園大文学部研究紀要』1998年。※この論文は、底本が違うなど誤解もあるようであるが、この論文では、清沢が最初手にした著書が、*The Teaching of Epictetus* であるという誤解を指摘しているなど重要な指摘がある。教学研究所発行の『清沢満之 生涯と思想』では *The Teaching of Epictetus* を最初に読んだことになっているので、今でも多くの読者が誤解していると思われる。)

また清沢は *The Discourses of Epictetus* のロングの解説、"The Philosophy of Epictetus."にも注目し、それも『臘扇記』に引用している。

養を思うこと盛なるに従うて弥追慕の念が切になりました。³¹⁷

と明治三十五年に回想している。この三十五年の文章をさらに読むと、エピクテトスに関しては、以前から何らかの思想や生き様に関心を持っていたこと。しかしかれの思想内容としては伝記の内容で少し知る程度だったことがわかる。ということは、清沢はかれの著作をほとんど読んだことがなく、歴史辞書・哲学史の本などの解説に載せられたものを読んだ程度であったようだ³¹⁸。

なぜエピクテトスに興味を持ったかという事に少なくとも二つの視点を見ることができると考える。一つはエピクテトスの生き様である。もう一つは、清沢がすでに知っていたエピクテトスの思想内容が何だったのかである。

エピクテトスの生き様については、かれが奴隷の身分でありながら、「安んじて哲学を講習³¹⁹」していたところに敬慕の念があった。エピクテトスは、奴隷で、主人のエパフロデトに足かせを碎かれたことで足が不自由になったとか、もともと足が弱かったと言われている。しかしかれはそのような立場にありながら、哲学を講じるほど、心が修練されていて安らかであったとされる。その人物像は、結核で死の恐れを抱いた清沢が、

³¹⁷ 『清沢満之集』p.23.『全集』6-p.313.

³¹⁸ 清沢の書簡を参照すると、ドイツ語訳の『提要』(manual)を友人に入手するように頼んでいるが、実際に入手できたのかまではわからないし、かりにそうだとしてもそれは『語録』ではないので、おそらく『エピクテトス語録』は読んだことがなかったと推測する。

³¹⁹ 「エピクテタス氏」『清沢満之集』p.27.

この世と自らの死生に安心を求める根源的な要求と重なったということであろう。安富信哉は「自由」の語が『エピクテタス語録』に百三十回出てくるということに着目し³²⁰、西方寺での清沢の境遇や肺病の身の不如意の境遇と、自由に生きたエピクテトスという人物の境遇を重ねて、その言葉に聞いたとされる。また近年、名和達宣の研究によって指摘されているのが、エピクテトスの言葉を最初に引用する中で“free will”と傍線を引きながら書き換えて引用され、「自由意志」と読もうとしていた可能性がある意義を考察している³²¹。これらは重要な視点であろう。

しかしそもそも自由意志とは自らの意志で選択する力であり、倫理的問題ではないだろうか。エピクテトスに関しては清沢が結核になる前から、すなわち、『宗教哲学骸骨』を書き上げるよりも前から、追慕していたという事実を考察しなければならない。つまり、エピクテトスが体の不自由さと精神の自由さを併せ持っていた人物だったから清沢が興味をもったというだけでは片付かない問題がある。おそらくそれはエピクテトスへの追慕の念を増進させた要因であり原点ではない。自由意志という問題は自らが主体的に善悪を選んで自らの立場としていくという自由があるのかどうかという倫理的問題であり、そもそもわれわれはその自由意志が賦与されている存在なのかどうかという意味では宗教的な問題と関わっていると考えたい。

³²⁰ 安富信哉『清沢満之と個の思想』（法蔵館、1999年）p.117.

ここでは、オールドファザー（Oldfather）の“*Epictetus*”I, Loeb Classical Library, Introduction xvii によっている。

³²¹ 名和達宣「清沢満之を「一貫する」思想——『臘扇記』を手がかりとして——」『現代と親鸞』28、p.24.

そこで興味深いのが、清沢がジョージ・ロング訳に出遇う前に知り得たエピクテトスの思想内容である。回想に示される通り、清沢はかれの思想内容そのものに十数年来興味を抱き続けた。

その十数年前という時期に、清沢はエピクテトスのどういう思想を知っていたのだろうか。清沢の初期の「西洋哲学史試稿「ストア学派」」には、

然れども賢者は一国の民にあらず天下の民と感するか故に「コスモポリト」天民なり（基督教の万同胞と同じ）エピクテート氏云く万民は同胞（兄弟）なり共に一神を父とするがゆへにと 他人を害する自己を害するより哀し 其人の自由なると然らざるとに關せざるなり。³²²

とある。清沢が、エピクテトス思想について少し述べているところであるが、ここで書かれているのは、エピクテトスのいう神についてである。そして人は同じ神が父であるとして信仰しすべての人が同胞であるとし、だから、他者が限りなく尊く害してはならないという内容である。この思想をエピクテトスの主要点として了解しているのだから、清沢が追慕していた時に知り得ていた視点は、エピクテトスの神への信仰であり、その信仰と倫理的側面のつながりということになろう。安富信哉は「西洋哲学史試稿」に注目し、「満之にとってな

³²² 「西洋哲学史試稿「ストア学派」」『全集』4-p.47.

ぜエピクテタスであったのか、幾分理解できるように思われる³²³」として、このエピクテトスの人間観について評価しているが、それは重要な指摘であると考ええる。

また、もう一箇所、清沢が『臘扇記』以前に記したエピクテトスの内容を長文になるが見てみよう。

ムゾニウス氏は一〇〇年頃の人にして亦倫理を専重し最上の善即ち徳は悪を離れ欲《*Begehren*》を離るゝにありとし犬儒学派に近似せり

フリギアのエピクテート氏（一三五頃）も亦同様のことを教へたり（乃ち宗教と博愛を重し犬儒的ストア説を為せり）氏が奴隸の身分に在て示せしストア的虚平心《*Gleichmuth*》は世人の知る所なり 氏は書を著はさゝりしが其門下の歴史家アルリアン氏師の口説に基きストア道義の小冊を編纂せり是れ今日尚愛読さるゝ所のものなり エ氏は自己脆弱の覚知を以て哲学の起点とし靈魂療治の工夫を以て人生の目的と為せり 哲学者は医者にして健全の為にあらず病患者の為にあり神の使僧にして「ツオイス」の人間に下せる使節なりとす 故に賢者を蔑如するものは神に抵抗するものなりと云ふ 知識は其自ら価値あるものにあらず思想《*Philosophieren*》は何をか避忍し何をか欲望すべきやを知るにあり 吾人の左右し得べきもの只一あるのみ 他なし 意志即ち觀念の使用是なり 諸他の事件は外部的のことにして吾人の程度に適合せざるものなり 吾人に適合する《*treffen* 適合する》ものは皆必然的にして善なり 賢者は不幸或は疾病

³²³ 安田信哉『清沢満之と個の思想』pp.44-6.

の為に其心地の安寧を破らず却て其能苦者《Painiger 能苦者》を愛すべし 人は皆天帝の子にして其国家の同胞《Genossen》なり 故に吾人の本国は世界（万有）なり 吾人は皆神子なるか故に吾人の精神は彼所に帰らんことを望む 然れども吾人は粗暴に之を身体と分離せしむへからずとす³²⁴

とある。

この文章でも、「天帝の子」、「神の子」という言葉や、「国家の同胞なり」、「本国は世界（万有）なり」という言葉が書かれ、世界市民としての人間観が紹介されている。清沢が万国同胞や同胞主義とか、また如来の子という言葉を晩年によく使ったといわれる証言³²⁵があるが、それらにつながる思想こそすでに簡単には知っていた思想だったのである。

このようにエピクテトスを追慕した理由について、まずは万人が神の子であり同胞であるという思想を重視している事と、エピクテトスの生き様が虚心平気で自由であった事の二つを考えることができよう。

もともと『臘扇記』は、エピクテトスの思想を記すために始められた日記ではない。むしろ『臘扇記』を書くという課題が、エピクテトスに出遇わせたと言った方が適切だろう。やはり、その関心を追うには、前日記

³²⁴ 『全集』4・p.63.

³²⁵ 安藤州一の『信仰座談』には何度か「如来の子」と出てくる。

安藤は浩々洞に一年遅れて入洞しているので、晩年の清沢とよく語り合った事になる。

『徒然雜誌』を見なければならぬが字数制限の関係上本論では触れず課題とし、多少注記しておいた³²⁶。

5、エピクテトス思想とその影響

5―1、如意なるものとは何か

『臘扇記』は人に見てもらうために書いた解説書ではない。それゆえに、エピクテトスの思想をある程度おさえないと『臘扇記』は読めないことは言うまでもない。そこでエピクテトスの考えたことに少し足を踏み入れてみたい。

まず、エピクテトスは「心」というものをどうとらえていたのか、から見ていこうと思う。かれの基本概念に、「心像 (appearances, impression)」という言葉がある³²⁷。それは、われわれの心がさまざまな像を作り

³²⁶ 『徒然雜誌』七月九日と八月十四日の思索をみると、この課題が『臘扇記』に継承している事がわかる。七月九日には「人生において己を知ることを貴いとする。人は、己を知るために死ぬ。私とは、神仏の清らかで明瞭なことが知られる場所だ。私は神仏のために死ぬ。どうして最高の快樂でないことがあるのか。」という内容の思索がなされており、「自己とは何か」という事をたずねることを重視していたことがわかる。

またその自己とは、神や仏と出会う場所の事であると考えている事が知られる。とても興味深い思索である。同時に、この日の日記は、娼婦運動や禁煙禁酒の運動をどう見たかという事がわかる資料としても面白い。清沢はそれらについてあまり効果を挙げられないのではないかと考え、本当に喫煙や飲酒や色情の事を制する事ができるのは、自身を本当に清浄ならしめなければならない、すなわち、信仰においてでなければならないと考えたようである。

³²⁷ *phantasia*と言われるもの (*Epict.p.439*.『断片』九(一八〇)「ゲリウス」など)。このギリシャ語は、「表象」と訳される。ジョージ・ロングによれば、appearances, impression, phantasy, などの語を使って説明している。

上げるとをいう。要するに、われわれはさまざまなものを心に思い描く。善ではないのに善であると見たり、避けられないものを避けたいと思う。そして例えば、死のように避けられないものを恐怖する。そのように心に様々な感情があらわれてきて、人はその思いに強固に固執して、もがき苦しんでいる。

その苦悩の状態が生じるのはなぜか。それはかれによれば、「理性（道理、ロゴス）に適っていないことを追求めることによって、情念（パトス）が起る³²⁸」という。わかりやすく言えば、求めても思い通りにはなら

「この想像(*phantasia*)は、視覚によって捉えられるものだけではない。視覚によって作られた印象や、一般に感覚機能によって受けたすべての印象を意味する。また、精神内に現在するだけで本当には不在であるにもかかわらず、まるで現在するかのように、物事を表現する精神的な力である。想像のこの力は、また動物にも、それぞれに備わっている能力に従って様々な程度に、存在する。動物たちは心像を使用する。しかし人だけが心像の使用を理解するのである。」(cf. *Epiet. p. xxviii.*)と解説する。また、エピクテトスは、基本的には心像（印象）を支配的に使用して行動する能力は、人間にも動物にも備わっているが、「心像を吟味し理解する能力、正しく心像を使用する能力」（＝理性的能力）は人間のみに神から与えられたものであるとしている。しかし、ジョージ・ロングは注においてアリなど、人間以外の動物の行動の中にもその能力があると主張することもできるだろう、としており、この理性的能力という点で動物、人間を峻別するのは完全にはできないという立場も認めていると思われる。

鹿野治助は、『人生談義』において、*phantasia* に対して「心像」という訳語を当てている（ただし、論文「エピクテトスの哲学」（『京都工芸繊維大学 工芸学部研究報告 人文』1952年）では、「表象」と訳している）。私は、この論文では「心像」という言葉に従うことにする。

また、*Epiet. Bk. I Ch. XXVII. "IN HOW MANY WAYS APPEARANCES EXIST, AND WHAT AIDS WE SHOULD PROVIDE AGAINST THEM."* p.80. には、以下のように、心像を規定している。

「①存在し、また存在していると見えるもの。②存在しないし存在しているように見えないもの。③存在しているが存在しているように見えないもの。④存在しないのに、存在しているように見えるもの、の四種である。」（『人生談義』上、第一巻第二十七章「心像の種類と、それらに準備すべき救助手段」より）このように、すなわち、心像とはわれわれの心に映し出される様々なものを言い表している。

³²⁸ エピクテトスは快苦を否定したわけではない。真の快とはロゴス的に生きることである。後に論じるが、かれにとっては、自然本性に従って生きるという事こそ本当の喜びなのである。

ないような道理にかなっていないものを求めることで怒り苦しむのである。

われわれは、外物を自分の思い通りに変えたいと思う。それができないなら、邪魔立てするものを排除しようとする。それができないなら、罵ることのできるものはすべて罵る。エピクテトスは「神でさえも罵る³²⁹」のが人間であるといったが、これは鋭利な刃物のような洞察である。

ちなみにエピクテトスの「神」とは、自然の道理の崇敬した言い方に近く（※神の考察は後で触れる）、清沢は、儒教的な「天（天道）」、仏教的な「他力」という訳語などをそれに当てていると考えられる³³⁰。『臘扇記』にも、「天を怨むに至³³¹」るといわれる。

そのような天をも怨むような思いとどう対峙すべきなのだろうか。それには、エピクテトスの重要な鍵概念を捉える必要がある。

「人間の本領はロゴスにあるのであるから、人間らしく保持するということはロゴスの体面を保つことであり、付属物である物や名や肉体を保つことではない。故に肉体においては苦痛でも、快であり得る。俗に言う痛快ではないが、一種の快感である。ロゴスにはそういう快が伴う。」（『エピクテトス―ストア哲学入門―』, p. 115.）

³²⁹ “When then the gods appear to us to be an impediment to this, we abuse them and throw down their statues and burn their temples,…” (Epicet. p. 178.) 『人生談義』上 p. 223.

³³⁰ 清沢は、神 (God) を「天」「天帝」「天道」などの言葉に託して翻訳している。それは God が当時の辞書（『哲学字彙』など）でも、「天帝、神」などと訳すことになっているので不自然ではない。しかし最もその理由であると思われる。「天」は「The heavens」とも英訳されたが、「Nature」とも英訳されるし、「天理」は “Natural principle” であり、「天性」は “Natural character” と訳された。それらは儒教的な思想のなかで、万物の根源を「天」としたことに基づいていると考えられる。

³³¹ 『全集』8-p. 400.

‘in our power, not in our power’³³²（われわれの権内にあるもの、われわれの権内にはないもの）「如意なるもの不如意なるもの³³³」という概念である。

「如意なるもの、不如意なるもの」とは、清沢が『臘扇記』において当てた訳語である。『人生談義』では「権内にあるもの権内にはないもの」と訳される言葉である。

先にも述べたように、われわれはさまざまなことを心に思い描く（「心像」）。思い通りにならないものを追い求め、魂を奪われたように外界のものへ隷属する。不如意なるものを追い求めることからくるのである。そこには心身の苦悩が存在している。特にエピクテトスは人間の地位などを追従することを避けるべきだと考えている。それらに追従してしまうあり方は、「slavish」であると考えている。外界のものに魂を奪われることを奴隷的と表現する³³⁴。

反対に、われわれにとって自由なものがあるとするならこれだ。

それは、われわれが何かに対して、いかなる意見を持つのか、何を望み、何を避けるのか、といった主体的な立場を吟味していく力においてのみ自由なのである。清沢の訳では「意見動作及欣厭」である。これは『語

³³² *Epict. Bk. I. Ch. I. "OF THE THINGS WHICH ARE IN OUR POWER, AND NOT IN OUR POWER."* (cf. 『人生談義』上 p.14~) / cf. *Epict. "THE ENCHEIRIDION, OR MANUAL."* p.379. (「提要」より)

³³³ 『全集』8-p.356.

³³⁴ 第五章で詳しく触れるが、この辺りを暁鳥敏の「服従論」という論文では、むしろ外界のものに対しては奴隷的に従うことが、如来帰依者の倫理的態度だと表現されてくる。この辺りにインスピレーションを受けて、奴隷という表現内容が変化して受容していると考えられる。

録』では“moral approving and disapproving faculty”（倫理的な承認と否認の能力）と対応している³³⁵。

その能力に人が属しているときに自由（如意）であり、むしろ外界のものへ追従するとき不自由（不如意）と考えるのである。主体的に立場を選ぶことができる力だけが、私たちの権内にあるのだ。すなわち神は「心像の正しい使用だけはこれをわれわれの権内に置いたが、その他のものはこれをわれわれの権内に置かなかったのである³³⁶」と、エピクテトスはいう。われわれの権内にあるものとは、心に思い描く様々なものと向き合い見つめどうすべきか判断する力、理性的能力のことである。それは「心像の正しい使用」ともいう。これは自然の道理にあうように生きる力であり、自身の立場を吟味する力を「理性的能力」と呼び、立場を選択していく力を「意志的能力」と呼ぶ³³⁷。それは、心に映る対象に意欲したり拒否したり、求めたり避けたりしようとすることを吟味させ立場を選択することができる「神」から人間に与えられた能力なのである。かれによれば、人間は神から与えられているものに感謝しなければならない。例えば、見ることや聞くことなど自身に備わった能力のこと、そして生きること、そしてその生きるために必要なものたちのことを、そしてそれ以上に、そ

³³⁵ 第一巻第一章のジョージ・ロングの脚注を参照されたい。

³³⁶ *Epict.p.4*. 『人生談義』上 p.15.

³³⁷ ‘rational faculty’

他に、その能力の事を「自分自身を考察し、また他の一切を考察するもの」、「心像を使用する能力」と言い換えている。（こずれも *Epict.p.3~4*. 『人生談義』上 p.14 参照。）

ちなみに、雑誌『精神界』に掲載された訳語では、「理性的能力」は「合理的能力」となっている。

また神から与えられた理性的能力によって、自身の心像を判定し、使用するという側面を言い当てて、意志（*proairesis*=will, choice）と称している。エピクテトスにとっては、意志と、理性は同一の二側面である。

れらすべてのものを使用する能力を与えられているし、さらに心像そのものを吟味する能力、価値を考える能力を与えられている。その能力、すなわち理性的能力を与えられていることが最も感謝すべきところであるとエピクテトスは考える³³⁸。エピクテトスは、この理性的能力が与えられているのが人間の特徴で、動物たちにはそれがなく、そして、身体と精神を明確に区別するように教える³³⁹。

人間には様々な妄念妄想が湧き起こる。その思いには、欲望してねがい求めても得られない、厭い避けようとしても避けられない、それで苦悩することがある。例えば、「疾病、死、貧困は不如意なるものなり／これを避

³³⁸ cf. *Epiet.* p. 182. 『人生談義』上 p. 228 参照。

ここで、神から与えられた最も優れたものとして、「吟味するもの、各々の価値を考える」能力を挙げている。それは、理性的能力のことである（理性的能力については、特に第一巻第一章で定義される）。

³³⁹ 例えば、“Since these two things are mingled in the generation of man, body in common with the animals, and reason and intelligence in common with the Gods, many incline to this kinship, which is miserable and mortal; and some few to that which is divine and happy”. [意訳]「だから、われらの二つのものは人の生成の中で入り混じっている。動物と共通している身体と、神々と通じている理性と知識である。この動物との不幸で限りのある血族関係へ多くの人は傾倒し、わずかな人は、神的で幸福なる血族関係へ傾倒するのである。」*Epiet.* Bk. I Ch. III. (『人生談義』上 p. 25 参照。)とある。

しかしその身体と精神の区別が動物と人間に明確に分けてしまっているのが、エピクテトスの欠点であるように感じる。この点について差し当たり、清沢はそのことに注意したり、その点を採用したりしたかは明確には判らない。

ただ、清沢が「霊物」という言葉で思索している個所がある。

「吾人は一箇の霊物なり 只夫れ靈なり故に自在なり（意念の自在あり） 只夫れ物なり故に不自在なり（外物を自由にする能はざるなり） 而も彼の自在と此の不自在と、共に皆絶対無限（他力）の所為なり共に是れ天与なり吾人は彼の他力に信順して以て賦与の分に安んずべきなり」（『全集』8-p. 359~60.）

これはエピクテトスの思想のなかで、Soulとbodyが人間の構成要素であり、soulに神と通じる意志が内在し、同時にbodyも神が見事に「ねた粘土“finely tempered clay”のようなもので、神によって創られたとするエピクテトスのSoulとbodyを考慮して、「霊物」と書いていると思われる箇所がある。

けんを欲するときには苦悶を免るゝ能はじ³⁴⁰」と清沢が引いている。病や死や貧困というのは苦悩の代表格であるが、特に死などは避けようとして避けられるものではない。

われわれが誤解しがちなのは、エピクテトス思想を、外界のものは如何ともすることができないが、自分の心の中のことは修練によって自由に変えられるから心の中で平安を得るという精神論と考えることである。つまりエピクテトスは、主体の内面と外面を分けて、内面によるべきだというような清沢批判の常套句を述べようとしているのではない³⁴¹。

エピクテトスの重要な用語に「意志」(*proairesis* = will)があるが、それは理性的能力の能動的な側面を表しているものであり、意志的能力も理性的能力も神と関係する能力である。だから、意志とは神の意志を想定しているべきである。清沢が「如意なるもの」と独創的に訳したのは神の意志へ従うあるいはその意志へのやすらぎということに配慮していると考えられる。エピクテトスは、単に自分の心の内部の意志によって、自由な

³⁴⁰ 『全集』8-p.356 参照。

“But if you attempt to avoid disease or death or poverty, you will be unhappy.” *Epict.* p.380. の意をくんだ清沢の訳出。

³⁴¹ 近藤俊太郎『天皇制国家と「精神主義」』p.38.

近藤はこの38頁において、清沢の“THE ENCHEIRIDION, OR MANUAL.”の訳出である、「如意なるものと不如意なるものとあり：（以下略）」を『静観録』より引用し、「清沢はこの「如意」「不如意」論によって主体の内面と外面とを分離して理解しえた。そして外面を断念し内面へ沈潜して、そこで「絶対無限者」により「不変不動の立場」を確立することで精神的安定を獲得しようとした」などと論じているが、このエンケイリディオンの文が近藤の清沢理解のための論述根拠とするなら清沢だけでなくエピクテトス思想も近藤の批判に該当するのだからか。

想像力をはたらかせて苦悩から脱却するような精神論を述べているのではない。意志とは、確かに自分のなかにあるものであるが、神から賦与された本当の価値を吟味する理性的能力によって立場を選択していく力なのである。そこによって主体的にどう意見を持つべきか、どう行動すべきか、何を願うべきか（「意見動作及欣厭」）、などを吟味していくことにおいてはじめて人は自由なのであると説いたのがエピクテトスであった。神と関係する「意志」において人間は初めて自由と言えるのだと考えている。それは自身の強い欲望やうぬぼれからの自由（解放）でもある。

エピクテトスが説いた人間の生き方の核心は、死のように自然の道理から避けられないものを避けるのではない。「自然の道理に反しているものを避けるということこそ本当の避けるである³⁴²」。自然の道理に合っているものを欣うことこそ苦悶なき「欣い」である。ねがいとは意志である。意志とは神と交渉した、神の願ったように生きたいという神から与えられた自らの意志でなければ苦悩を脱却することができない。

自然の道理との一致の生き方を語っているのが以下の文である。

（人間にとっての）進歩はどこにあるのか。もし諸君の中の誰かが、外物から身を引いて自分の意志に向かい、それを形成し完成して、その結果自然本性と合致して、気高く、自由で、妨げられず、邪魔されず、

³⁴² 以下の文の趣意。“Take away then aversion from all things which are not in our power, and transfer it to the things contrary to nature which are in our power.” (*Epiet.* p.380.)

誠実で、つつしみがあるようになる…³⁴³

エピクテトスが「自由」といった主体的な生き方は、自然の道理との一致を選択することができる生き方なのである。外面を断念するのではなく、如意なるものに従うとは極めて倫理的な生活をいう。この生き方こそ、エピクテトスのいづく「哲学する」ことである。かれによれば、哲学は「どんな場合でも、指導能力を自然本性にかなうように保持するだろう³⁴⁴」と約束する。この命題がかれの哲学の定義の一つであろう。「指導能力」とは、心を支配している能力である³⁴⁵。わかりやすくいうと、人間の心のはたらきを自然の道理にかなうように生きるために哲学をするのだ。

ところで、指摘されがちな問題であるが、かりに、エピクテトスが、避けられないものは求めてはならない、仕方ないから耐えなさいなどと、単に心の内部の欲情を抑え込む忍耐だけを説いたのなら、それは、ただ人生に忍耐力とあきらめが必要だという教訓に過ぎない。それゆえに、社会性もなく、厭世的で、個人の心の内部

³⁴³ 『人生談義』上, p.28.

“Where then is progress? If any of you, withdrawing himself from externals, turns to his own will (*proaípeōis*) to exercise it and to improve it by labour, so as to make it conformable to nature, elevated, free, unrestrained, unimpeded, faithful, modest;” (*Epiet.* p.16.)

³⁴⁴ “In every circumstance I will maintain, she says, the governing part conformable to nature.” (*Epiet.* Bk.I Ch. XV. “WHAT PHILOSOPHY PROMISES.” p. 49.) (『人生談義』上, p.68.)

³⁴⁵ 指導能力（支配能力）*τὸ ἡγεμονικόν*, the governing part, the ruling faculty) とは、「人間の魂の「指導能力」。知性的、感情的、意志的なもので、「良心」の意味でもあり、或る場合には理性とか知性、或る時には意志の意味で用いる」ものであり、自己自身の知性、感情、意志を指導し支配する能力をさす。

の平安のための教訓に過ぎないのではないかという疑問が出てくるのではないだろうか。

しかし、明らかにそうではない。清沢がエピクテトスに関心を持った視点は、かれの倫理性・社会性にあると私は考える。そのことはこれから明らかにしたいことであるが、先取的にいうと、清沢はエピクテトスの信仰から倫理性へという動的な修養の展開を学んだ。それは清沢の信仰と修善の関係という思想の源流がエピクテトスにあることを意味する。また、清沢はそれにとどまらず、他力門の思想からそのことを捉え直し、人間の営みの中では、「自己省察↓修善↓他力の信↓他力報謝の心↓自信教人信（讃嘆名号）↓自行化他↓修善の心³⁴⁶」という信仰と修善の連鎖的循環的営みであるとしたのである。

このようなことをエピクテトスの思想をたどりながら明らかにするために、改めて問題となるのは、自然の道理、自然の本性に合うように生きるとは一体どういうことなのだろうか、ということである。その重要な鍵となるのが、エピクテトスの死などの恐怖を取り去る神への信仰という側面である。それについて、次節と次々節において論じてみよう。死の恐れに対してどのような姿勢でいるかということである。

5―2、死の恐怖

³⁴⁶ 『全集』8-p.p.367～8.を参照にした。

Epict.「第二卷第一章 心像に対していかに戦うべきか³⁴⁷」を短くまとめるとこんなことが説かれている。

人は火に薪を投げ入れ炎が燃え上がるように欲望が大きく成長していく。人はその中に理性という火消水のよ
うなものが適用されなかったならばどんどん炎が増大していくのである。理性とは先にも述べた自然の道理
に合わせようと思ひ、自己の立場を吟味していく能力である。人の心が大嵐の時のように大波を立てている
のは、この理性が追い払われているときである。その嵐を沈め心に穏やかな風と晴れやかな大空が訪れるには、
「死の恐怖」を取り去るのがいいと説かれる。以下はその文脈の中から『臘扇記』に書き綴られたところであ
る。

Take away the fear of death, & suppose as many thunders & lightnings as you please, you will know
what calm and serenity there is in the ruling faculty.

Epict. Bk. II, Ch. XVIII, p. 162.³⁴⁸

死の恐怖を取り去るがいい、そして君が好きで多くの雷鳴や電光のよう（に君の欲望を乱すよう）なも
のを想像してみるがいい、そうすれば、そのところを支配する能力（指導能力）の中で、何が穏やかで平

³⁴⁷ *Epict.* Bk. II Ch. XVIII. “HOW WE SHOULD STRUGGLE AGAINST APPEARANCES.”
³⁴⁸ 『全集』8-p.354.

静であるかがわかるだろうから。349

死の恐れを解決するのなら、雷鳴のごとき動乱にも心を乱されることがない。心を支配しているはたらきは、落ち着き平穏なものとなる、と説かれている。このエピクテトスの言葉は清沢の人生にとって大きな意味を持った。かれが、何人もの友人への書簡にこの言葉を書き綴っているほど記憶に残った言葉である³⁵⁰。

「死の恐怖を取り去るがいい」とは、すなわち、死の恐れが苦悩の根本であるのだから、その解決こそが他の苦悩の解決にもつながるということである。それが、清沢がエピクテトスから学んだ道なのである³⁵¹。

³⁴⁹ 鹿野治助訳『人生談義』上 p.202.を参照して多少文意にあうように試訳した。

³⁵⁰ 『臘扇記』の引用では、明治三十一年十月三日である (cf.『全集』8-p.354.)。また書簡において、少なくとも四人の友人にその文を送っている。すなわち、月見覚了・清川円誠・草間「関根」仁応・稲葉昌丸宛の四氏である (cf.『全集』9-p.p.172~8.)。

³⁵¹ 死の課題について、次の文も『臘扇記』から参照しておこう。

① (明治三十一年十一月十一日)

“I depart to the place where no man will hinder me from living, for that dwelling place is open to all; & as to the last garment, that is, the poor body, no one has any power over me beyond this.” (Epiet. p.75./『全集』8-p.377.)

「私は、住むのに誰も邪魔しない処へ去ろう。というのは、その住家(死)は、何人にも開かれているからだ。そうして最後の下着、すなわち肉体(を脱ごう)、これ以上は誰も私に対して何ら力を持っていない。」(鹿野治助訳『人生談義』上, p.99.)

② (明治三十一年十一月十二日)

“True philosophers make it the whole business of their lifetime to learn to die. Phaedo, p.57.” (『全集』8-p.378.)

「本当に哲学にたずさわっている限りの人々は、ただひたすらに死ぬこと、そして死んだ状態にあること、以外のなにごとをも実践しない「のだが、このことに恐らくは他の人々は気づいていないのだ。」(岩田靖夫訳

われわれの心は、所有への欲望と損失への恐怖に纏縛されている。そして、苦しみ、不安、悩みも、そこから生じる。死が必然であるから恐れは常にあるのである。反対に死に対する覚悟が苦を超える道である。

生死は人界の最大事件 如何なる人事と雖とも一死此が終りを為さゝるはなし 故に吾人若し死に對して
覚悟する所あれば般百の人事決して吾人を苦むるものなし 何んとなれば彼の般百の人事は皆一死（人皆只
此一死を恐怖す 故に恐怖煩悶止むことなし）以て之を終ふへければなり 是れ死に對する觀索の人界に必要な
所以なり 352

死にたいする覚悟があるのならどんなことが起きようとわれわれを苦しめるものはない。なぜなら、すべての恐怖憂苦の噴出し口は、死への恐れ、生の損失への恐れなのだから。

5―3、エピクテトスの神への信仰

それでは、具体的に、死生の恐怖、苦しみというものにどう決着していくのか。それにはエピクテトスはこ

352 『ペイドン』p.29.)
『全集』8-p.393.※傍線筆者。

う断言する。苦しみや怒りなどそれらを棄て去るには、「ただ神のみを仰ぎ、そのみに従い、彼の命令によって清められるのでなければ、他の仕方では放棄できない」と。

それが以下の文で、清沢はその部分を『臘扇記』に三度も引用する。ここでは十一月十二日の日記から引用してみよう。

Clear away your own. From yourself cast from your thoughts away sadness, fear, desire, envy, malevolence, avarice, effeminacy, intemperance. But it is not possible to eject these things otherwise than by looking to God only, by fixing our affections on him only, by being consecrated to his commands. But if you choose anything else, you will with sighs and groans be compelled to follow what is stronger than yourself, always seeking tranquility & never able to find it; for you seek tranquility there where it is not, and you neglect to seek it where it is.³⁵³

(※『臘扇記』(明治三十一年十一月十二日)引用、また傍線部は十月三日にも引用している重複部分である。)

あなた自身に片を付けなさい。あなた自身から、あなた自身の心から、悲しみ、恐れ、欲望、妬み、悪意、

³⁵³ Cf. *Epict.* p. 153./『全集』8-p. 380.

強欲、めめしさ、不節制を投げ捨てるのです。だがこれらのものはただ神のみを仰ぎ、あなたの感情を神のみに定めることにより、神の命令（天命）によつて清められるのでなければ、他の仕方では放棄できない。しかしあなたが他の何かを選択するのなら、あなたはため息と罵りとともに、自分自身ではなく何かより強いものに従う事を強いられるだろう。いつも落ち着きを求めながら、決してそれを見つけることができない。なぜならあなたは落ち着きをない所に探し、ある所に探すことを忘れているのだから。³⁵⁴

『臘扇記』には、この文言の傍線部が重複して書き写される。加えて、“It is not possible to eject these things otherwise than by looking to God only”の文は、さらにもう一度、他の箇所にも書き綴られ、計三回も引用される。

自力を捨て、他力に帰し其信仰の結果として自ら避^オ悪就善の為し得らるゝを期せんには（四日対面のエピクテタス氏語参照すべし）（It is not possible to eject these things otherwise than by looking to God only）さて此の如く他力を信せば修善は任運に成就され得べしと放任すべきかと云ふに決して然らず 吾人は他力を信せば益々修善を勤めざる可からず（是れ信者の胸中に湧起する自然の意念たるべし）……以下

³⁵⁴ 鹿野治助訳『人生談義』上, p.191~2.を参照し試訳した。※傍線筆者。

略。355

英文は「これらのものはただ神のみを仰ぐのでなければ、他の仕方では放棄できない」という意味である。エピクテトスがいう「神」とは、どういうものなのだろうか。かれは、神については、かれ自身の地域の慣習的民衆的な信仰の神、ゼウスの名を用いている。かれのゼウスは、「神々とわれわれ人間の父」であるという³⁵⁶。それについて、簡潔に三点だけ特徴的な言説を私なりにまとめた。

・一つ、神とは人間に生きるためのすべてのものを与え、さらにわれわれに、吟味し判断する理性的能力を与え、自然本性に合うように志向する意志的能力を与えた存在であり、われわれはそれに感謝すること。

(cf. *Epict.* Bk.1 Ch.16. / Bk.2 Ch.23.)

・二つ、神とはわれわれ人間の父である。つまり、われわれは神の子である。だからわれわれは自分についても他者についても、賤しくつまらないような卑下した見方をしない。

(cf. *Epict.* Bk.1 Ch.3.)

³⁵⁵ 『全集』8-p.366.

³⁵⁶ *Epict.* Bk.1 ch.3 p.12. ジョージ・ロングの「神」についての注記1

“Epictetus speaks of God (*ὁ θεός*) and the gods. Also conformably to the practice of the people, he speaks of God under the name of Zeus. The gods of the people were many, but his God was perhaps one. “Father of men and gods,” says Homer of Zeus;” (エピクテトスは神 (*ὁ θεός*) と神々について話をする。またそこに住む人びとの慣習に従って、ゼウスの名で神について語る。その住民たちにとっての神々は多数であったが、かれにとっての神はもしかすると一つであったかもしれない。「人びとと神々の父」と、ホメロスではゼウスについていう。)

・三つ、神とわれわれはつまり親類関係にあるのだから、それゆえに、世界の人々はみな親類関係にある。だから誰に対しても、自分の利益のためにへつらう必要もなく、恐れる必要もない。

(cf. *Epict.* Bk.1 Ch.9.)

このように神の観念はエピクテトスにとって、神への感謝としての信仰を生じさせると同時に、自己と他者の存在そのものに尊さを見ることにより倫理を生じさせる根拠になっている。

清沢はそのエピクテトスのいう神に大きな示唆を受けながら、「他力」、「天命」、「如来」、「無限の妙用」、「不可思議の妙用」という言葉に托して思索している。清沢は、晩年になっても、われわれすべてのもののことを「如来の寵児³⁵⁷」といたり、『法華経』の「今此三界皆是我有、其中衆生悉是吾子」や、「人を見れば仏と思へ³⁵⁸」といたりするが、それはおそらくエピクテトスの思想との親和性の中で清沢は身体的に受け入れたともいえよう。

この一連の思想的な関係から注目には値するのは、『臘扇記』において、神についての箇所をいくつか引用していることに加えてさらに、ジョージ・ロングの脚注から、“God is in man is an old doctrine”³⁵⁹（「神は人の中に在る」というのは、古来よりの学説です。）という言葉が引用しているところである。また、ジョージ・ロングの解説がエピクテトスのいう神の観念から帰結する人間の社会性倫理性についてよく詳説しているところ

³⁵⁷ 『全集』8-p.455.

³⁵⁸ 『全集』7-p.305.

³⁵⁹ *Epict.* p.119.note.5. (明治三十一年十月三日)『全集』8-p.353.

も注目されるべき視点であるだろう。このことは重要な視点であると考えられるので後に別章で論じよう。

清沢はおそらくエピクテトスの持つ、宗教者としての社会性に大きな影響を受けているといえるだろう。エピクテトス思想としては、人はみな同じ自然（神）から生じた同胞であり、親類であり、そこには清沢が最晩年まで変わらずに持っていた「同胞主義³⁶⁰」を語る原型がすでにあるのである。清沢の仏教理解とエピクテトスのかれの理解は強い親和性をもっていたのであり、清沢にとって大きな示唆があったということは特筆に値する。

6、ジョージ・ロングの解説―倫理を生む信仰―

前章で、少し指摘した通り、ジョージ・ロングの解説の影響を考える必要が、われわれにはあるのではないだろうか。

ところで、清沢は、エピクテトスによって、「意の如くなるものとならないもの」の区別を学び、自分の心は意の如くなるのだからそれを修練することを学んだ、という視点から、清沢は個人主義的で、社会性の欠落を指摘されるということが今の清沢理解には多くある。その原因の一つは、『臘扇記』において、かれが「避悪就善の意志」とか、様々な他者配慮や修善への意欲ということへ思索を及ぼしていたことに対する、理由や思想

³⁶⁰ 「和合の心」『全集』7-p.306.

的背景が、今までの研究では明確になっていないということに問題があるのではないか。日記なのだから日記だけで読むという事が如何にその思想を理解するのに壁となっているか、日記の文章の行間を探り埋める作業を、われわれが今必要としていることなのである。それは今後の清沢を読むものの課題の一つなのではないだろうか。

そのことを指摘したうえで、われわれは、ジョージ・ロングの解説の影響を考察したい。清沢がテキストとしたジョージ・ロング本の解説にも、テキストを読み込むための指南としての大きな役割があつたであろう。かれは、ジョージ・ロングの解説“*The Philosophy of Epictetus.*”から三箇所引用している。その中でも二つの箇所は、神についての箇所、もう一箇所は、恐れについて書かれた箇所である。

ここでは、前章の流れから神についての解説を手掛かりにしてみたい。日記の流れとして十月二十二日に解説の一部が引用され、翌日、英文で「重要なことは未来である。われわれは（将来）何をするのだろうか。どのようなわれわれはふるまうであろうか。」（二十三日）という問いをだす。翌日二十四日には「自己とは何ぞや」という問いが出され、その自覚の内容を語る。自覚の内容とは絶対（エピクテトスでは神）がわれわれに善悪の観念をもつて、避悪就善の意志を賦与したものであることを記す。その後、それを心の展開として捉え直し、それ以降も数日は、神についてと、信仰と修善の関係について、を考察し続ける。その後数日は『無尽燈』に連載原稿「仏教の効果は消極的なるか」を起草・推敲したり、野寺事件という清沢の周辺の問題についてあたっているなど、様々なことがありエピクテトスを日記に写すことから離れているが、引用が再開され

る十一月十日には、「天道は平等の道なり。人道は差別の道なり。吾人須く人道（我に在る者）を尽して天道（彼に在る者）に順ふべきなり。所謂、当に人事を尽して天命を待つべきなり³⁶¹」と記される。いかにも、この十月、十一月の一連の思索は、信仰と人の為すべきことの関係、すなわち、信仰と修善の関係を主題的にしているわけである。「人事を尽して天命を待つべきなり」と記した後、また再開される引用は、神について書かれた文章が多く引用されていく。そのジョージ・ロングの解説を踏まえた一連の神の考察がかれの思想に大きく影響を与えているとみるのは自然ではないだろうか。ジョージ・ロングの解説を見てみよう。

エピクテトスの倫理の根拠は、ストア哲学者、クレアンテスがゼウス（神）賛歌の中で宣言した「われわれの種族（人類）は、ゼウス、あなたに由来する」という教義である。エピクテトスは、われわれが尊び供養しなければならないと、神々について語る。一方で神については、それがわれわれのすべてを特別な方法で生み出すのだと語る。「神は、人びとと神々の父である。³⁶²」この最も偉大な家系は、われわれに、われわれ自身を、いやすく卑劣なものと考えないようにすべきであると教えているのである。…中略…摂理（神意）についての章（第一巻第六章）の中で、エピクテトスは、すべてのものや生じるものによって、神の存在と世界についての神の統治を論証しようと試みた。しかしこれらの証明を理解するために、かれはこう言

³⁶¹（明治三十一年十一月十日）『臘扇記』。この書き下しは『臘扇記 注釈』p.50.脚注を参照した。
³⁶²『人生談義』上 pp.24～5に該当する箇所がある。

う。人は、「すべての人や物に何が属し何が生じたのかを見る能力と、感謝の気持ちを持たねばならない」と。

…中略…エピクテトスは他の章（第一巻第九章）中で、われわれが神と同族であるという事実から、どのように人はその帰結へ進むのであろうかと考察した。そこで、エピクテトスは、この世界の統治を、知恵（intelligence）によって観察し、偉大な共同社会が人びとと神から構成され、そして地球上のすべての存在、とりわけ理性によって神と統合されている理性ある存在は、神から作られたものであると知ると示している。（それを受けてエピクテトスはこう問うている。）―「なぜそう知った人が、自分を世界市民といわないのだろうか。なぜ神の息子といわないのだろうか。またなぜかれは何か世間に起こるいかなる事柄を恐れるのだろうか。…中略…人が、創造主としての神、父としての神、保護者としての神を抱くとき、そのこと自体がわれわれを悲しみと恐れから解放するだろう。³⁶³」また、この章中は、体の束縛とこの生活の悩みのために、それらを取り去り、かれらの同族へ出発しようとしている人びとのために、エピクテトスが講演したとされるものがある。・・・³⁶⁴

³⁶³ *Epict.* p. 31. / 『人生談義』上 pp. 44～5 に該当する箇所がある。
³⁶⁴ 資料として、本文を載せておこう。

The foundation of the Ethic of Epictetus is the doctrine which the Stoic Cleanthes proclaimed in his hymn to Zeus (God), "From thee our race comes." Epictetus speaks of Gods, whom we must venerate and make offerings to; and of God, from whom we all are sprung in an especial manner. "God is the father both of men and of Gods." This great descent ought to teach us to have no ignoble or mean thoughts about ourselves. In a chapter of Providence (i. c. 6) he attempts to prove the existence of God and his government of the world by

と、このように、神の考察が展開されていく。すなわち、エピクテトスのいう神がわれわれすべての人や物の父であり、例えばそれは自らを世界市民と自覚する根拠であるなど、それが倫理的な根拠となる。

また誰でもその神の子という意味から自らを卑下することも他者へおそれへつらう必要もない。そしてここでは、神という存在から、神が親類であるのだから、今の生活を取り去って、すなわち極論としては、自殺をして神々のもとに行くことも正当化できるではないか、という意見に対して、またその同族であるという帰結からそれてしまうという問題に対して、エピクテトスがどう答えたかということに話が展開する。

十一月十日には、第一巻第九章の神とわれわれの関係を語った文章を、ジョージ・ロングが省略した箇所も引用し、三度も引用する。また、十一月十日の一つ前の英文引用である十月二十二日の引用には、ジョージ・ロングの解説が二箇所引用される。以下の文章である。

everything which is or happens ; but in order to understand these proofs, a man, he says, must have the faculty of seeing what belongs and happens to “all persons and things, and a grateful disposition”(also, i. c. 16). ... He examines in another chapter (i. c. 9), How from the fact that we are akin to God, a man may proceed to the consequences. Here he shows that a man who has observed with intelligence the administration of the world, and has learned that the greatest community is that which is composed of men and God, and that from God came all beings which are produced on the earth, and particularly rational beings who are by reason conjoined with him, — “why should not such a man call himself a citizen of the world, why not a son of God, and why should he be afraid of anything which happens among men? — when you have God for your maker, and father, and guardian, shall not this release us from sorrows and fears?” In this chapter also is a supposed address of Epictetus to those people who on account of the bonds of the body and the troubles of this life intend to throw them off, “and to depart to their kinsmen.”... (*Epict. pp. xxiv~xxvi*)

かれ（エピクテトス）はソクラテスの例を挙げている。ソクラテスは、もし神がどこかにわれわれを置いたなら、われわれはそこを去るべきではないと言った。

エピクテトスの教えを簡潔に言い表せば、こうなる。すなわち、人間はあらゆる事柄について神に感謝すべきであり、何が起きても常にそれに満足すべきである。というのも、神が選ぶものは、人間が選ぶものよりも善いからである。これはバトラー司教が次のように言うことと同じである。すなわち、「われわれの神の意志への忍従（*resignation*）、われわれの意志がなくなり、神の意志のなかに溶け込むとき、われわれが、われわれの目的として、それ自体で最も正しく、最も善いものとして神の意志のなかにやすらうとき、完全であると言える。」（*Joseph Butler, Sermons.*）³⁶⁵

われわれは神の子であり、すべての人びとも同じようにそうだから、他者に対しても自分自身に対しても、それを軽んじる振る舞いをすべきではない。しかしそれでも、その事実からそれてしまうもの、また様々な理

³⁶⁵ 『全集』8-p.361.

いずれも、今村仁司の訳出を参考にした。（『清沢満之と哲学』岩波書店、2004年p.192～3.）今村仁司は、この文章がジョージ・ロングのものではなく、清沢の独自の文章であるとしているが、『臘扇記 注釈』の注釈者によって訂正されている。

由からそれができないもの、またそれができないということから束縛となり（神の処へ帰ろうと）命を絶つ選択をするものにどうこたえるのかという問題がある。

このエピクテトスの着想に強く惹かれている。なぜなら、清沢にとって、それがあまりにも、そして最も切迫したこの身自身の問題であつたからである³⁶⁶。そしてエピクテトスはその問題への方向性を示しているわけであるし、また、何よりも、その問題への一つの方向性を与える言葉として、ジョージ・ロングの引用がなされたのである。エピクテトスは神が私をここに置いたのだから、神の意志（自然本性）に従つて生きるためにも、自らその命を絶つことがないようにと、ソクラテスの言葉を語った。清沢はそれを『臘扇記』に引用した。そして、バトラー司教のいう、神の意志へ従いわれわれはやすらうことができるという内容に、清沢は何らかの着想を得たのであろう。それを次に『臘扇記』に引用した。

清沢が日記に自覚的に「避悪就善の意志」が賦与されると語った思想の流れる音が感じられる。この流れから、清沢が信仰から修善へという方向性を見出した。「避悪就善の意志」、つまり人が苦悩から新たに立ち上ることを実感と共に記したのである。それはエピクテトスの倫理の基礎である神への信仰に親しんだ、当然の帰結なのであろう。

³⁶⁶ 清沢が亡くなる直前に執筆した、絶筆「我信念」では、不可能ということにつき当たって苦しみ「自殺でも遂げたでありませう」と、そのことで大いに苦しんだことがわかる。

7、自己とは何か

前章でおさえた流れから、以下の思索がなされる。

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ゝるものなり

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。さ。る。へ。か。ら。さ。る。所。以。

只生前死後然るのみならんや 現前の事物に就ても其 ダス ワス Das Was デス ワルム Des Warum に至りては亦只不可思議と云ふべきのみ

此の如く四顧茫々の中間に於て吾人に亦一円の自由境あり 自己意念の範圍乃ち是れなり γνῶθι σεαυτόν Know Thyself is Motto of Human Existence? 自己とは何そや 是れ人世の根本的問題なり³⁶⁷

すなわち、科学や哲学は死後を考える学問ではない。生前や死後は思いはかることができない。それだけではない、現前の事物が、なにで、どんな理由で存在しているのか（Das Was・Des Warum）さえも思いはかるこ

³⁶⁷ 『全集』8-p.p.362~3. ※清沢満之の原文では、ギリシヤ語のアクセント脱落

とができない。そして、不可思議のただ中にあるわれわれは、「自己意念の範囲」を問う存在となるという。

“γνῶθι σεαυτὸν”とは「汝自身を知れ」の意で、英文では、その問いこそ人間存在のモットーではないだろうか、といっている。この自己への問いが、人間が世にある中で根本的な問題である、というのである。

“Know thyself”という言葉自体は、エピクテトスの書を借り受けた初日にすでに注目し、その言葉に傍線をつけている³⁶⁸ので、その注目度の高さが伺えるだろう。

清沢は「自己とは何ぞや 是れ人世の根本的問題なり」の問いの後にこう述べる。

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即ち是なり

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ておや 追放可なり 獄牢甘んずべし 誹謗擯斥許多の凌辱豈に意に介すべきも

³⁶⁸ (明治三十一年九月二十七日)『全集』8-p.351 参照。

また、清沢のエピクテトス理解へ大きな指南を果たしたのである。ジョージ・ロングの解説(“The philosophy of Epictetus”)によれば、エピクテトスの哲学が、ストア哲学よりもむしろ、ソクラテスの強い影響下にあることを指摘して、こう述べる。“He also valued Plato, who accepted from Socrates many of his principles, and developed and expanded them. So Epictetus learned that the beginning of philosophy is man’s knowledge of himself (γνῶθι σεαυτὸν), and the acknowledgment of his own ignorance and weakness.”(Epict. xxi) (「エピクテトスはまたプラトンも高く評価した。プラトンは、ソクラテスからかれの主義の多くを受容し、それらを広げ発展させた。このように、哲学の起源は、人のその人自身についての知識であり、自分自身の無知と欠点を認めることである」と、エピクテトスは学んだのである。)」

清沢がエピクテトスを通して、自己知と、自力無功の自覚という側面を重視するようになったというのは想像に難くないことである。

のあらんや 否之を憂ふると雖とも之を意に介すと雖とも吾人は之を如何ともする能はさるなり 我人は寧ろ只管絶対無限の吾人に賦与せるものを楽まんな

絶対吾人に賦与するに善。悪の観念を以てし避悪就善の意志を以てす 所謂悪なるものも亦絶対のせしむる所ならん 然れとも吾人の自覚は避悪就善の天意を感す 是れ道德の源泉なり 吾人は喜んで此事に従はん

何ものか善なるや 何ものか悪なるや 他なし 吾人をして絶対を忘れさらしむるものは是れ善なり 吾人をして絶対に背かしむるものは是れ悪なり（…以下略）³⁶⁹

絶対無限の妙用が与えるものは、善悪の観念、避悪就善の意志であり、それは道德の源泉である。このことは極めて重要である³⁷⁰。この文を見て、道德が生まれるのだといっているのは一目瞭然である。「自己を知る」ということは修善の生活へ展開するのである。

自己を知るとは「外物と相関係して離れざる自己を知る³⁷¹」ことである。また自己を知るとは、「自己以外

³⁶⁹ 『全集』8-p.363.

³⁷⁰ 寺三俊昭「願生の人・清沢満之―乗托妙用の自覚から避悪就善の意欲へ―」（『親鸞教学』63、1994年）など多くの先学に指摘されている。

またこの文が『精神界』へ「絶対他力の大道」と題し多田鼎によって引用された際には「避悪就善の意志」が切り捨てられている。

³⁷¹ 「本位本分の自覚」『真の人』大日本仏教婦人会、明治三十四（一九〇一）年四月十八日。『全集』6-p.342.

の人物に対して、如何に交際し如何に応動すべきやを自覚すること」であるともいわれる。この意味で倫理的である。自己知とは、われわれが他者とともにある自己の実感である。清沢の実感を完璧に推し測ることなどではしないが、「絶対無限の妙用」という言葉には、無限無数の他者と共にあるという感覚が、不可思議で、偉大で、妙なるはたらきとして感じられたのだろう。

自己とは不可思議な妙なるはたらきに包まれ、そこに乗り、身をあずけているようなもの。清沢にとって死への恐れに憂うるものを取り去る一点はそこにあつたのである。すなわち、無限（バトラーのいう神）の意志へのやすらいであり、その自覚において、人は無限の意志に従おうという新たな歩みを始めることができる。なぜなら、無限がわれわれに与える実感は、無限無数の他者と共にあるという感覚であり、あるいはエピクテトス風にいうならば、神がすべてのもののなかにあまねく真理としてあるという感覚であるのだから、われわれはその実感が真実性を帯びたものであればあるほどに、その真理に基づいて生きていきたいと、その生の歩みの中で新たな一步を踏み出すことができるのである。それが世間的な善悪を超えた、避悪就善の意志としてあらわれるのである。

誤解を恐れず強いて解釈するなら、清沢のいう善とはその感覚を見失わない意志であり行為だ。逆に悪とはそれを忘れ逆行する思いや行為なのであろう。また、エピクテトスの思想から言えば、善とは神の子としてのあり方から帰結する行為であり、そのことを見失わないことである。

しかし、それらの善は具体的な行為になった時、やはり、自己の限界性や善悪が不確かであるという実感を

伴わざるをえないだろう。この問題に、関心が強く向いていたのも清沢の特徴であるだろう。『臘扇記』のその言葉の通り、日々の信仰生活の実感としては、信仰と修善の心への循環的な営みである。

8、信仰と修善の関係と、信仰と理性の関係

他力の信仰の結果として自ずから悪を避け善に就こうとする。善を修めることは、勝手に放任することではなく、他力の信仰に基づいて修善を勤めることである。修善の意志とは、他力の信仰によって自然に湧き起るものなのだ、といっている。そしてまた、修善を勤めることによって「自力の妄念に攪乱³⁷²」される自分であり、そしてまた自分自身に気付かせるはたらきにあう。そしてそのはたらきを感じるたびに、「自力無功の懺悔と共に他力の恩徳を感謝するの称名念仏³⁷³」となるという。そしてまた修善の意志へと歩き出すことができる。循環的な信仰（称名念仏）と修善の関係があると清沢は感得したのである。

ところで、『臘扇記』第二号の最初には、「³⁷⁴」と大きく確かな文字で書かれた清沢の思索がある。意味をくみ取るのが難しい部分もあるが、私自身の解釈でそれを考察してみたい。

「死」とは、避けようと思っても避けられないものである。われわれは生と死を併せ持っている。しかし「死

³⁷² 『全集』8-p.367.

³⁷³ 『同前』

³⁷⁴ 『全集』8-p.391.

は生に対する最大怨敵³⁷⁵」であり、われわれは矛盾した真理を併せ持っている不可思議としか言いようのない存在である。自己のなかに矛盾したものを併せ持っていることが強く浮き彫りになって自覚化してくる。それならば、われらとは根本的に矛盾した存在であるというのが道理ではないか。従って、われわれには到底尋ね尽すことのできない不可思議なる意味を、私自身、現に今生きている。「不可思議なる他力の妙用」によって生きそして死んでゆく、それこそ、自然の道理なのではないか。エピクテトスの思想である、「自然の道理」に合うように生きるということは、矛盾した自己そのものを受け止めること以外になかったのである。では、自然の道理にしたがって生きるという理性的な生き方は、突き詰めると、不可思議なるものへの信仰と一致する。それは信仰と理性の一致である。よって清沢は真の信仰と理性は対立するものではないと考えたのである。清沢の求道とは、信仰と理性の一致である。そして、実践的には信仰と修善のダイナミックな関係なのである。

9、真の友とは何か

では、最後に、実際に他者とどのような関係を構築していくと清沢は考えたのであろうか。それについて清沢がそうしたようにエピクテトスの言葉に注目してみよう。「第二巻第二二章 友情について³⁷⁶」の一部は『臘

³⁷⁵ 『全集』8-p.392.

³⁷⁶ Bk. II. Ch. XXII. “ON FRIENDSHIP.” p.176.

扇記』に引用される。

「友情について」の章でエピクテトスは、自分の利益、利害関心の自己中心性に言及する。

一般に、……すべての動物は、何によっても、自分の利益によってほどは支配されていない……かくて何であろうと、その利益に対して自分に邪魔立てをしていると思われるものは、それが兄弟であろうと、父であろうと、子供であろうと、自分の愛してる者であろうと、自分を愛してくれる者であろうと、これを憎み、これを見棄て、これを呪うのだ。本来自分の利益を愛するほどは、何物をも愛しないようにできているからだ³⁷⁷。

エピクテトスがいうように、われわれは「自分の利益」になるかどうかの関心に最も支配されている。われわれは、自分の利益を邪魔するものを何であろうと呪い罵る。

この章では、「首飾り」という所有欲の象徴が述べられる³⁷⁸。それに目がくらみ家族の関係が破壊される。自身の利益を、意志に置くのではなく、外界に置くことからくる悲劇を描写している。

自分の興味や利害関心を、外のものへ振り向けてまるで所有物であるかのように振る舞う。それでは、本当

³⁷⁷ cf. *Epict.* p.178. / 『人生談義』上 p.223.
³⁷⁸ cf. *Epict.* p.181. / 『人生談義』上 p.226.

の意味で他者との関係が成立することはないのである。清沢が書写した所を見てみよう。

彼ら自身の利益をどこに置くか、外界に置くか、意志に置くか、どっちかということだけを吟味するがいい。もし彼らが外界に置くならば、彼らを誠実であるとか、危なげがないとか、勇敢であるとか、自由であるとかいうべきでないと同様、友人ともいうべきではない。むしろ君に分別があるならば、彼ら人間とさえいうべきではない。というのは互に咬み合わせたり、中略だがもし君が、これらの人々が本当に善を意志のある処、心像の正しい使用のある処、そこだけにあるのだと思ってるのを聴くならば、君はもはや彼が息子や父であるかとか、兄弟であるかどうかとか、長い間学校へ一緒に通った者で仲間であるかどうかということに、心を煩わすことはないだろう。むしろただそれさえわかれば、彼らを誠実で正しいと公言するように、彼らを友人であると堂々公言するがいい。379

379 鹿野治助訳『人生談義』上, p. 225.

(明治三十一年十一月十三日『臘扇記』引用文該当箇所本文。)

“but examine this only, wherein they place their interest, whether in externals or in the will. If in externals, do not name them friends, no more than name them trustworthy or constant, or brave or free; do not name them even men, if you have any judgment. But if you hear that in truth these men think the good to be only there, where will is, & where there is a right use of appearances, no longer trouble yourself whether they are father or son, or brothers, or have associated a long time and are companions, but when you have ascertained this only confidently declare that they are friends as you declare that they are faithful, that they are just.” (『全集』8-p.382. cf. *Epict.* p.180.)

この文では、どこで「友」ということが成り立つのかを教えてくれている。「友」とはお互いが外界の物事に執着しそれらを利益の対象としているような関係には成り立たない。真の友が成り立つことは、すべてのものがそれぞれ外界に関心を抱いている世界ではありえない。野獸的な考えを抱き、外物を所有物としている限り、真の友人とはならない³⁸⁰。われわれは外界のものを追い求め野獸的に友情を裂く。その考えを、憎み断ち切り、放逐するべきであるとされる³⁸¹。

どんな関係の人であろうと「心を煩わすことはない」という。どんな立場の人でもどんな関係の人でも、真の価値観においてなら、友という立場を創造することができる。

清沢も同じように、真宗中学の生徒へ向けて語った。いかなる人物に対しても、またどのような範囲の人に対しても「同胞（同朋）主義の觀念によりて和合の心を修養すればよい³⁸²」と。

また清沢の「真の朋友」という論考を見ると、

世俗の所謂朋友は、相対有限の根拠に立つがゆえに、常に不足を感じて止まないが為に、朋友を求めて其欠陥を補はんとすることである、然るに、此の如きことは、一寸成功する様な場合もあれども、其根拠

³⁸⁰ “but neither will they be friends nor you, so long as you retain these bestial and cursed opinions.” (*Epict.* p.181.)の文を参考にした。

³⁸¹ “cut out these opinions, hate them, drive them from his soul.” (*Epict.* p.181.)の文を参考にした。

³⁸² 〔心霊の諸徳〕『全集』7-p.307.

が不完全であるから、何時互に相離反し相侵害する様になるかも知れない、真に危険なことである³⁸³

自分に宗教的信念の確立を求むるのである、自分の精神に於て、絶対無限に信憑して、毫も外物他人に依頼せずして安心し得る丈の資格を求むる³⁸⁴

などと述べられる。清沢が「真の朋友」で言いたかったのは、つまり、相対有限を根拠とし、外物他人を追い求めてそれに依頼することでは不完全であり、危険である。無限への信仰によってかえって、有限なる外物他人に執着しないこと以外に「真の朋友」という事が成り立つ可能性がない。それは真の自己が明らかになったものの関係である。このように、エピクテトスの思想に清沢は真の人間関係を創造するための種を見つけたのであった。

10、本章のまとめ

³⁸³ 『全集』7-p.312.

こいでのような範囲の人でも、すなわち、最も身近な家族からどんな国の人でもすべて同胞主義の観念で接すべきであるとしている。第三章ではこの思想が、社会主義と国家主義の衝突という時代背景を踏まえてなされていることも簡単に指摘した。

この思想は清沢思想の社会観を考える時極めて重要な思想といえる。

³⁸⁴ 『前掲』

『臘扇記』という思索の営みにおいて、エピクテトスから学んだもの、それは死の恐怖と死生の苦悩への克服と、そのいとなみが他者とともにある真の関係性を見出すのだ、というものであった。外界のものを追い求め執着するのではなく、それらから自由になることによって真の他者関係が成り立つ。

これらから明らかのように、清沢が自己の内部に沈潜し社会的な視点を失ったというような評価を下すのは適切ではあるまい。むしろ、清沢のとった視点は、自己の求めるべきものや自己への関心の持ち方がはっきりしたところでない、真の人間関係は成り立たないのだという視点であり、それこそ、現代に見失われ忘れられた視点であるような感さえある。注意しておきたい点は、清沢自身も、エピクテトスに関しても、その思想の根底に信仰を極めて重視した点であろう。信仰に基づいた倫理性という側面を両者から奪ってしまうと、両者の思想は、自分の所有でないものには関心を払わないで、社会に関わることを苦しみのもとであると否定しているような錯覚に陥ることになる。

第五章「服従」思想を巡る問題

1、本章の目的

この章では『服従』思想を巡る問題」と題して論じる。近年の清沢思想の先行研究で、問題となっている個所の一つに、かれが頻繁に用いた「服従」という思想がある。（※この論文では「服従」という用語の使い方に関する思想的な批判研究のことを「服従論批判」と呼ぶことにする。）

今までの研究では暁鳥敏の論文「服従論³⁸⁵」と清沢の「服従」を巡る思想の密接な思想影響があるとされている。この章では、その暁鳥の「服従論」と清沢の用いた「服従」という用語の思想を比較し、両者の思想的なつながりは何なのか、あるいはどこが違うのかを考察する。この服従という用語はエピクテトスの思想とも密接に関わっていると思われるのでその視点も踏まえて論じていきたい。

2、問題の所在 — 清沢・暁鳥思想への「服従論批判」研究 —

³⁸⁵ 暁鳥敏「服従論」（『精神界』2-4, 1902年4月）

ただし、この論説の思想が暁鳥の生涯全体を貫く考えであるという前提で取り上げるのではない。思想は変遷する。清沢は若くして亡くなったが、その後の暁鳥はさらに様々な時代を生き抜いた。論説「服従論」はその若かり頃の思想の一面を表している。

近藤の根本的な問いは「精神主義」運動とは何かであり、その客観的歴史的位置づけを追求する方法論は評価されるべきであり、今すべての論述を批判するつもりはないが、しかし清沢の服従思想が暁鳥の「服従論」と同じかのようにその論証を勧める点には、学術的にかなり問題があると私は考える³⁹¹。私は久木が取り上げなかったいくつかの文章に清沢の「服従」思想を読み解く鍵があると考えている。

どのような思想として服従という語を用いたのか改めて考えていきたい。

始めに、暁鳥敏の「服従」の論説から見てみよう。かれは雑誌『精神界』に投稿した論文「服従論」において、「男らしい服従」(Manly obedience) ということが人の徳であるとして論じている。かれがいう「男らしい服従」についての特徴的な言説を三つ見てみよう。

のように批判する場合久木の論述への詳細な再検証が必要であるのは自明であろう。

³⁹¹ 近年、名和達宣は「清沢満之研究の道程」という論文のなかで、山本と近藤の研究の交錯について取り上げているが、そのなかで、「近藤の根本的な問いが“「精神主義」運動とは何か”であるのに対し、山本の究極的な問いは“清沢満之とは誰か”であり、目指す方向性は、近藤が信仰と歴史的状況の「複／雑」な関わりを追求するのに対し、山本の探究するものはむしろ今村と近く、初期の「宗教哲学」を基盤に清沢の生涯を貫く思想を紡ぎ出そうという、「単／純」なる清沢像である。」(p.137)と研究のベクトルの違いと、問題領域の違いを論じている。私はその点に異論があるわけではないが、しかしながら近藤が、清沢と暁鳥の思想的関連性を指摘している論点が、ほぼ「服従論」に尽きている点は、近藤が「単／純」なる清沢像を「服従」を巡る思想のなかで了解しているのであり、その点を批評し丁寧にみる必要があると考える。つまり近藤は「複／雑」な関わりを追求する方法論をとっているなかで、「服従」思想からくる全肯定という「単／純」なる清沢像を定義したうえで、暁鳥などへの「複／雑」な関わりを論じているので、その点はやはり再考する必要がある。

近藤の論証は方向性が違うというだけで片付けてはいけない、学術的な欠陥がある。確かに近藤の方法論は重要であり否定するつもりはない。しかしそれにしても近藤は「精神主義」運動の歴史的帰結から清沢思想の特徴を抽出する方向に偏りすぎていると考える。それゆえに、「服従」という語を巡る思索を尋ね直さねばならないと考える。その上で、清沢と暁鳥の「服従思想」の明確な違いと、接点(継承点)の両方向を尋ねていくべきだと考える。

世間が何と云はうが。³⁹²それに抵抗しないで、「はい」、「はい」、「よろしい」、「よろしい」と平気で行ける、そこが男らしい服従」のできるところである。³⁹²

大体私共が人と物とに喜ばしい服従のできぬと云ふのは未だ女々しい自己と云ふ考が離れられぬからである。私共が無我にさへなつて居れば、何物にでも、誰にでも、いかなる場合にでも、いかなる事にでも喜んで服従ができる筈なのだ。³⁹³

要するに私の宗教は弱き自分に打ちかつところの宇宙の大法に向つて、大胆に、真摯に、男らしく服従することによつて成立して居る。而して私の倫理の根本は、この如来の命令に従ひ、導きに服するの心を以て人に対し、動物に対し、物に対して男らしき服従を実行することに基いて居る。されは私の宗教は明に奴隷的である、私の道徳も従ひて奴隷的である。³⁹⁴

これらの主張は近藤によれば、「暁鳥は状況に対し無抵抗の態度をとることを「男らしい服従」だと論じ、そ

³⁹² 暁鳥敏「服従論」『精神界』2・4,p.33. ※傍線筆者。

³⁹³ 暁鳥敏「服従論」『精神界』2・4,p.38. ※傍線筆者。

³⁹⁴ 暁鳥敏「服従論」『精神界』2・4,p.38. ※傍線筆者。

れを積極的に奨励³⁹⁵し、「足尾銅山の具体的問題を不問に付して「心の中」のみを問題化することを要求し、その「心の中」で権利思想を放棄することにより、被害を受けても何ら疑問を持たない主体を成立させようとしている。³⁹⁶」さらに、「暁烏は自己の踏まえる宗教を「奴隸的」と特徴づけ説明している。その内実は、「弱き自分」を解決するものとしての「宇宙の大法」に対する「服従」とそれを起点とした現実に対する「服従」である³⁹⁷」としている。暁烏の「服従論」を読むと確かにそう読むことができる。

ただ近藤の論説の特徴は、暁烏の「服従論」が、「まさに〔清沢の〕「精神主義」に起因する問題³⁹⁸」であるとするものである。

近藤は、清沢の「精神主義」、「精神主義」〔三十五年講話〕、「社会主義」（転迷開悟録）という三論文を挙げ、結論的に、

これまで暁烏敏の「服従論」も度々批判にさらされてきたが、表面的な批判に終始して、それを「精神主義」の基本構造との関連において把握されることはなかった。本章では、暁烏の「服従論」が清沢満之によつて提唱された「精神主義」の基本的立場ゆえのものであったということを論証した³⁹⁹

³⁹⁵ 近藤『前掲』p.71.

³⁹⁶ 近藤『前掲』p.72.

³⁹⁷ 近藤『前掲』pp.73~4.

³⁹⁸ 近藤『前掲』p.75.（※〔〕内は筆者が補った。）

³⁹⁹ 近藤『前掲』p.80.

といって、清沢が論じた「精神主義」思想の基本的立場が暁烏の「服従論」を生んでいると主張するのである。

菱木の指摘はどうか。ここでは、『極楽の人数―高木顕明『余が社会主義』を読む⁴⁰⁰』によってみよう。

菱木は、この書の中でおおむね、三つの点で清沢を批判している。

一つ目は、清沢の思想が「絶対的服従」という信仰によって心に安住を得るものだとし、その信仰に陥ったから、社会的な批判原理を見失い、すべてのものに服従していく泣き寝入りのな宗教観であったということ。

二つ目は、そのような清沢思想が暁烏などに継承されたことで、特に暁烏の「服従論」という思想が生まれてきた、というもの。

三つ目は、暁烏の「服従論」を生んだ清沢の思想として近藤の挙げた三論文と全く同じ論文で批判している⁴⁰¹。必然的に同じ論文が選ばれるべきものなのかはさておき批判内容も類似している。三つの論文の内、最後の「社会主義」（「転迷開悟録」所収）についてはすでに別章で及ばずながら考察した⁴⁰²。

服従論批判では基本的に「精神主義」論文に限定するのではなく清沢のそれ以外の論文からも根拠を得ようとして清沢の全体の思想としての批判をしているので、私も清沢の『精神界』以外の論文からも考察する事

⁴⁰⁰ 菱木政晴『極楽の人数―高木顕明『余が社会主義』を読む―』（白澤社、2012年）、pp.97~112.

⁴⁰¹ 菱木も近藤と同様に「精神主義」（一九〇一（明治三十四）年一月発行『精神界』1-1）、「精神主義」（三十五年講話）（一九〇七（明治四十）年六月発行『精神界』7-6）、「社会主義」（「転迷開悟録」所収）で、この三者を批判根拠として挙げるのである。

⁴⁰² 第三章第七節「社会主義への視点」を参照。

する。

清沢の用語としての「服従」をどのように捉えるかで、清沢像、あるいは清沢の見え方に甚大な影響を及ぼすことも、ここで述べておきたい。そして、清沢が服従という用語を使用することで伝えたかったことが何なのかを考えていきたい。

ただ、その前に、近年の清沢研究の大きな成果として、山本伸裕の『精神界』論文のテキストの批判的研究・検証を外してはならないだろう。それを踏まえて私自身の見解も少し述べておきたい。

3、清沢とその弟子 ―山本伸裕「精神主義」研究を踏まえて―

近年、山本伸裕は『精神界』の清沢記名論文が、本当に本人が執筆したのかどうかを研究してまとめとしてこういつている。

私は、二〇一一年六月に法藏館から刊行された『「精神主義」は誰の思想か』の中で、これまで見過されてきた清沢満之の思想をめぐる根本問題、すなわち、清沢満之晩年の執筆と見られてきたテキストのうちに、第三者により執筆されたり改変されたりしたものが紛れ込んでいること、さらには、それら本人以外の執筆である可能性が高いものとそうでないものとが区別されることのないまま、長年、その思想的真価をめぐる

議論がなされてきたということなどを明らかにした。⁴⁰³

ただよく疑問に思われるのが、それが正しいとしても「他の人が『精神界』に清沢満之の記名で論文を書いたのだったら、なぜ、それを清沢は何も言わないのか、何も言わなかったのが清沢の落ち度である」という見方ができることである。確かに論文を他者が執筆していたことについて、清沢は癩癰を起して否定したという記録はない。ただし、山本が紹介しているように、例えば、暁鳥の証言によると「人の名など出すのは卑怯だ、やたらに人の名を出すのは人の面をかむって何かやらうとすると同じだと言はれたことがあつた^{きん}」と回想し、清沢は著名な自分の名を使って他人が思想表現をしていることに間接的に注意をしたと思われる。

また暁鳥の証言では、清沢が暁鳥との考えの違いを真剣に論じあつた情景が容易に想像できる。

何か論じ始めると両方が真剣になってやりました。他の人は、喧嘩かと思つて大層心配したものです。その位両方とも一生懸命だった。右だといへば、左だとやられる。左だといへば、右だとやられる。私のいったことを「清沢先生が」「うんさうだ。」と肯かれたことは一度もない。⁴⁰⁵

⁴⁰³ 山本伸裕『清沢満之と日本近現代思想―自力の呪縛から他力思想へ―』明石書店、2014年 p.5.

⁴⁰⁴ 暁鳥敏「清沢先生の信仰」涼風学舎版『暁鳥全集』第八巻、涼風学舎、1976年 p.491.

⁴⁰⁵ 暁鳥敏『北安田パンフレット第一九 この師とこの弟子』香草舎、1929年 pp.67~8. (〔〕内は筆者が補った。)

この回想談は、清沢が暁鳥の意見を肯定することができなかったことを物語っているともいえる。清沢と暁鳥の関係は、免許皆伝的な師弟関係ではなく、それぞれの意見をぶつけ合い言いたいことが言い合える親密な関係だったのである。もしかしたら清沢ほど暁鳥の思想に真剣にぶつかった人はいなかったのではないだろうか。清沢は暁鳥に対して「そうだ」と言わずに、かれの思想を問い続け、それが周りからは喧嘩をしているようにも映るほどであったといわれるのである。

師弟だから意見が同じだということにはならない。単純なことだが、私が恩師と同じ思想を持っているはずがない。暁鳥は真宗中学時代に五カ月、清沢のセルフヘルプ『自助論』を原文で読む講義を受けた⁴⁰⁶。生徒としての講義はその数ヶ月である。もちろんその後宗門改革運動などを通して清沢と何度か談話を繰り返したり、講義や講演を聞いたりすることはあった。しかし思想として清沢と暁鳥という見方を前提とすることは方法論として疑問を持たざるをえない。

安藤州一の回想談では「当時に於ける浩々洞の思潮は、多田君が道德の宗教、佐々木君が智慧の宗教、暁鳥君が悪人の宗教といふ有様であった⁴⁰⁷」と述べているが、浩々洞とは、唯一の「精神主義」を推し進める団体ではなかった。それぞれがそれぞれの思想を持って自由に議論し合える空間であったとみる方が実態に合っているだろう。思想をそのままの形で受け継ぐのではなく、それぞれの仕方、それぞれの視点で、受容・展開

⁴⁰⁶ 暁鳥敏回想談「清沢先生言行録第二集」²⁴⁴、『資料 清沢満之（資料篇）』同朋舎出版、1991年 p.408。
⁴⁰⁷ 安藤州一『浩々洞の懐旧』『資料 清沢満之（資料篇）』同朋舎出版、1991年 p.240。

していったのである。

清沢たちは、お互い会って文意を問い喧嘩に見えるほど真剣に言い合える仲であったので、仲間の思想への疑問に対しては、雑誌論文の紙面上で解決するような事はしないであろう。だから、どこの論文にも清沢が名指しなどして執筆弁明する事はない。ただし名指しではなく、文脈上で事実上弁明している内容になっている文章がいくつかあることは、この論文の他章の本文や脚注の中で多少指摘したとおりである。

簡単にいえば、面と向かつてはソクラテスのような方法で問い続けていたのである。紙面上に清沢の弁明が明確には残っていないが、暁鳥の回想からすると、実際のところは譲れない部分を強く意識していて、それを問答という形で議論したと思わされるのである。「暁鳥などが成文した論文に何も言わなかったのが清沢の落ち度である」というのは紙面上に現れているかどうかという視点を過大視しすぎている。

今回取り上げている「服従」という用語は、近藤などの先行研究では、暁鳥の「服従論」が、清沢の「服従」思想の基本的立場からくるものとされる。しかし、これは清沢の日記の上でも、かれ自身が暁鳥の「服従論」を意識して、警句を促そうとしている意志を感じ取れるものもあることを、先に記しておこう。ただ清沢思想の持つ傾向を極端化して暁鳥が継承している面も見られる。そのことは論文の中で明らかにしていきたい。

ところで、清沢は弟子たちが代筆したことを知っていたのだから清沢に責任が問われるだろうが、清沢はそのことに責任を持つ態度を示しているともとることができる。

当時、曾我量深は「精神主義」の批判者の筆頭とも呼べる人物であった。曾我は三十五年二月二十四日、「精

神主義」の論難の最中に上野精養軒にて開かれた京浜仏徒の会での清沢の講演を聞いて考えが大きく転換した。曾我によれば、当時から多くあつた精神主義批判に対して、清沢が自分を弁護して守るのかと思いきや、慚愧の表白をし、かれ自身、心動かされ清沢の森厳なる姿を忘れることができないと回想している⁴⁰⁸。「慚愧」とは『涅槃経』を見ると、『慚』は自ら罪を作らず、『愧』は他を教えて作さしめず。『慚』は内に自ら羞恥す、『愧』は発露して人に向かう。『慚』は人に羞ず、『愧』は天に羞ず。これを『慚愧』と名づく⁴⁰⁹とある。阿闍世王が父殺しの自らの苦悩を名医耆婆に打ち明けたあと、耆婆が阿闍世の告白は慚愧の告白であると評価する所である。

曾我には、清沢が自分が書いたのではないから自分は悪くないと弁明するような態度をとらなかったと映つた。曾我には清沢が慚愧の姿に映つた。「慚愧」、すなわち、罪を恥じ、自分も他者も同じような過ちをしないようにと願ひ、そしてちゃんと自分の罪を他者に告白して、自分のこととして受け止めている姿である。その姿に曾我は心を強くうたれた。他人が書いたのだから他人の罪であると弁護できるようなことを自らの罪とした清沢の態度が、曾我には常識を逸するほどの誠実な森厳なる姿に映つた。曾我は「私は則ち「自己を弁護せざる人」として「清沢」先生を忘ることが出来ぬのである⁴¹⁰」といっている。

ただ、曾我のように感じた人もあれば感じなかった人もあろう。しかし「精神主義」の批判者の筆頭でもあ

⁴⁰⁸ 曾我量深「清沢先生言行録第一集」No.136.『資料 清沢満之（資料篇）』同朋舎出版、1991年 p.p.352~3.

⁴⁰⁹ 『教行信証』信卷所引『涅槃経』の文。『定親全』1.p.162.『聖典』p.257.

⁴¹⁰ 曾我量深「清沢先生言行録第一集」No.136.『資料 清沢満之（資料篇）』同朋舎出版、1991年 p.353.

った曾我には少なくともそう感じ、それを機に曾我の清沢への見方は大きく転換した。その点は、一方的に清沢が代筆の責任を取らなかったという判定はできない事を意味するだろう。曾我には清沢がその問題に対して一切を背負い慚愧していると感じたのである。

4、「服従論批判」の検証への入り口

師弟関係やその思想の継承に関する認識について述べてきた。

服従論批判では、清沢の基本的立場が暁烏の「服従論」の立場とつながっているとされている。しかしでは清沢の服従という思想の基本的立場が今までの清沢研究史の中でどれほど了解されているのだろうか。私にはそれがこれまでに丁寧に理解されてきているとは思えない¹¹¹。われわれは第一に、「清沢の服従という思想の基本的立場」をしつかりとおさえなければならぬ。まず、服従論批判では、清沢の思想が典型的に現れ、さらに暁烏の思想に影響を与えた文として、「明治三十五年（六月四日）講話」「精神主義」という名の論文が挙げられる。しかしその論説の背景をみるといくつかのことに気づかされる。

¹¹¹その理由は、先に取り上げた服従論批判の論文も含めて、服従論批判論文では、服従という用語は、清沢が多くの箇所で使ったものであるのに、たった一部の論文の一部分を切り取って取り上げて考察されるだけで、さらに雑誌『精神界』内で清沢が最も服従という言葉をよく使用している論文「自由と服従の双運」さえも取り上げないで論述しているからである。

この文章は、清沢の死後数年（四年ほど）を経過して発表されたもので、清沢が校閲しているはずはないし、録音もない時代に、ある人が執った清沢講話のノートを何年もたってから編集したものであること。さらにそれが載せられた雑誌『精神界』のまえがきには、「定めし聴き誤りもあるであろうが、其責は私にあるのである⁴¹²」と筆記した李蹊生という号名の人物が書き添えていること。そのノートを暁烏は編集掲載していることなどである。すでに山本伸裕は「明治三十五年講話」「精神主義」の問題性や思想的な差異を指摘している⁴¹³。しかし、もっと、おかしなことに気づく。次の二つの時期を比較してほしい。

・暁烏の「服従論」↓「明治三十五年三月十日掲載」
・ここで問題になっている「明治三十五年講話」「精神主義」↓「明治三十五年六月四日講話、明治四十年雑誌掲載。」

かりに、「明治三十五年講話」「精神主義」が、清沢の講話を正しく記してある論説で暁烏が聞いていたとしても、暁烏の「服従論」よりも、後に講話されたものを、暁烏の「服従論」に影響を与えた思想として取り上げることができないことは明らかである。

さらに、その後、五年（清沢の死後からは四年）経過して他者のノートを暁烏が編集し雑誌上に掲載したものである。清沢思想が暁烏に継承されたと論じるために、清沢思想の代表として挙げている文章の成立は、暁

⁴¹² 『精神界』7-6（一九〇七（明治四十）年六月）。

⁴¹³ 三本『「精神主義」は誰の思想か』法蔵館、2011年 pp.27~31.及び脚注を参照。

鳥論文と時間的に完全に逆になっている。暁鳥の「服従論」よりも、後に講話されたものをさらに、清沢が亡くなってから四年もたって暁鳥が編集したものが、暁鳥の論説に影響を与えたものとすることはできない。清沢が亡くなり清沢像を改めて創造し、自らの想いの中に美化していく過程で生まれた論説が「明治三十五年講話」「精神主義」なのではないか。

とはいえ、このようなテキスト上の問題もあるが、私が本論文全体を通して言いたいことは、若かりし日の暁鳥思想の批判ではない。

清沢を真に批判するためにも、また清沢と浩々洞の門人が本当は何を思想的に継承したのかを見るうえでも、また近藤がいうような「精神主義」全体が現実の社会でどのように機能したかという視点を考えるためにも、清沢の服従を巡る思想を丁寧に見ていくべきであろう。

第一、「服従」という用語自体は晩年の清沢の思想を見るための鍵概念であり、それを丁寧に見ていかなければ実は清沢の思想は見えてこない。ともかく、引き続き、服従論批判を読み解いていきたい。雑誌『精神界』創刊号の巻頭を飾る論文「精神主義」に対する服従論批判である。

次に根拠として挙げられるのが「〔明治三十四年〕「精神主義」」論文である。それにも山本伸裕がテキスト上の検証をしているが、要約すると山本は、この「精神主義」論文は清沢が筆をとり、清沢の思想を表現しているものだ、とされている⁴¹⁴。山本の検証では「〔三十五年講話〕「精神主義」」には返答していても、「〔三十四

414 例えば、この「精神主義」論文は「処世という側面を軽んじることのない「精神主義」が、如来〳〵無限の恩寵

年」「精神主義」論文の服従論批判への直接的な返答をしているわけではない。ゆえに近年の服従論批判に対して詳細に検証した研究は未だに存在しないと思われる。

この「(三十四年)精神主義」論文には「絶対的服従」という言葉がある。菱木説によれば、清沢の思想は「完全なる立脚地」が、社会に対する「絶対的服従」となる⁴¹⁵などと、清沢思想の社会への無批判性を問題にしている。しかし、これは菱木が清沢を批判する際に、菱木自ら「社会に対する」という言葉を付け加えて批判しているのであって、はたして清沢の思想には「社会に対してなんでも服従します」という意味合いの言葉が本来にあるのかどうか。それならば第三章で触れた清沢は国家社会の生存競争主義(軍国主義)、すなわち「日本の通義」という最も批判しづらいものに徹底的に従ってはいらないと考えていたのはどう位置づけるのだろうか。

ともかく菱木説の批判を簡略化すると、こうである。

・菱木説の批判内容↓清沢が「絶対的服従」という言葉を「社会や国家に「絶対」に(※無条件に)「服従します、そのことによって自由や安心を得ます」という意味で使ったと解釈している。よって社会的な批判原理を見失い、すべてのものに服従していく泣き寝入りの宗教観であったとされる。

を強調するだけの門人らの「精神主義」とは、思想的に似て非なるものであることは明らかであると述べる。(山本『前掲』p.82.)

⁴¹⁵ 菱木『極楽の人数』p.109. ※傍線筆者。

また近藤説の批判内容は以下である。

・近藤説の批判内容↓菱木説と同様に、「精神主義」論文の文章、「……完全なる自由と絶対的服従とを双
運して以て此間に於ける一切の苦患を払掃するに在り⁴¹⁶」を引用して、それについてこう批判する。「完全な
る自由」は現実の諸問題に対する断念を外しては実現しえない⁴¹⁷。「服従」のなかに「自由」をみる「精神
主義」は、現実に対する服従と引き換えに、精神内におけるエゴイズムの自由を獲得した⁴¹⁸とする。

この二者の説については是非を論じるのは後にして、清沢が晩年に使用した「服従」という語の意味する所に
できる限りまず迫ってみたい。服従という用語例が結局、「精神主義」の一部の論文だけを取り上げる形で、批
判がなされている。しかし、その論拠は「三十五年講話」「精神主義」という暁烏の「服従論」よりも後に講話
され、さらに清沢の死後四年も後に暁烏自身で編集した文章で補完しなければ成り立たない。つまり批判の根
拠が「三十四年」「精神主義」だけで、しかもその文章だけでは実際のところ社会に対して「絶対的服従」する
という意図で「絶対的服従」という語を使ったのかもわからない。つまり絶対的服従とは、絶対（如来）への
服従を意味し、社会に対する絶対的服従という意味ではない可能性がある。清沢が晩年に様々な所で使ってい
る服従用語の思想から総合的に判断する必要がある。

⁴¹⁶ 清沢『精神界』1-1.（一九〇一（明治三十四）年一月）『全集』6-p.5.

⁴¹⁷ 近藤『前掲』p.77.

⁴¹⁸ 近藤『前掲』p.78.

清沢が「服従」思想を晩年、いくつかの場所で用いた。

- ①『臘扇記』中の思索⁴¹⁹
- ②『有限無限録』〔五三〕「執着は奴隸心の源なり」⁴²⁰
- ③『転迷開悟録』〔二七〕「ソクラテス氏ニ就キテ感服ノ点」⁴²¹／「ソクラテスに就きて」『無尽燈』第五卷第一号⁴²²
- ④『心靈の修養』〔一五〕「服従」〔一六〕「心の動転」〔一七〕「理想」〔六一〕「光明主義」〔六一〕「精神主義」の内容⁴²³
- ⑤雑誌『勝友叢誌』第二編第一輯、「服従の美德」⁴²⁴
- ⑥『心靈の諸徳』〔一〇〕「従順の心」⁴²⁵〔一一〕「和合の心」⁴²⁶
- ⑦雑誌『精神界』第一卷第一号、論文「精神主義」⁴²⁷

⁴¹⁹ 『全集』8-p.p.425~7.※自筆原稿あり。

⁴²⁰ 『全集』2-p.p.123~4.※自筆原稿あり。

⁴²¹ 『全集』2-p.196.

⁴²² 『無尽燈』5-1.（一九〇〇（明治三十三年）年一月）『全集』7-p.p.267~9.

⁴²³ 『無尽燈』5-8.（一九〇〇（明治三十三年）年八月）『全集』7-p.p.230~2.／『無尽燈』6-10.（一九〇一（明治三十四年）十月）『全集』pp.258~9.

⁴²⁴ （一九〇〇（明治三十三年）年十一月）『全集』6-p.262.

⁴²⁵ 『政教時報』60.（一九〇一（明治三十四年）年八月）pp.16~18.『全集』7-p.p.302~4.

⁴²⁶ 『政教時報』66.（一九〇一（明治三十四年）年十一月）pp.17~18.『全集』7-p.p.304~5.

⁴²⁷ 上の論文は服従論批判の根拠になっている論文。

⑧ 雑誌『精神界』第一巻第三号、論文「自由と服従の双運」⁴²⁸

⑨ 明治三十五年二月二十三日『精神講話』講題「服従」⁴²⁹（※現存せず）

⑩ 明治三十六年『当用日記抄』中の思索について⁴³⁰

⑪ 安藤州一『信仰座談』〔No. 111〕⁴³¹

試みに、大体時系列に、十一箇所挙げてみた。

この中からできるだけ時系列にそって重要と思われるものを考察していきたい。自筆に依拠している①『臘扇記』②『有限無限録』③『転迷開悟録』は他者の編集がないという意味で正確な晩年の清沢の思想を表している。④『心霊の修養』⑥『心霊の諸徳』はほぼ「精神主義」と同時期の著作であり考察する必要がある。⑤はタイトルが「服従の美德」となっている。すでに久木は「服従の美德」について取り上げているがまた違った視点で考察し、かつ同時期の④『心霊の修養』「服従」の中で、一緒に取り上げようと思う。⑧「自由と服従の双運」は、暁烏と清沢への服従論批判では取り上げられないが、しかし「精神主義」の服従思想をみるためには避けて通れない論文である。⑩の『当用日記抄』は原本が存在しないが、最晩年の重要な思想を提示してい

⁴²⁸ 『全集』6-p.29.

⁴²⁹ 雑誌『精神界』参照。

清沢が「服従」というタイトルで講話をした記録であるが、残念ながら「講話」の内容は文章化されて現存してないと思われる。

⁴³⁰ 『全集』8-p.453~.

⁴³¹ 安藤州一『信仰座談』『全集』9-p.391.

浩々洞内で安藤州一が清沢から自由と服従の話聞いた内容が記される。

る日記であるので併せて考察する。これらの考察で、久木の『検証』では取り上げられていないものも、いくつかあるので新たな視点が見えると思われる。

5、『臘扇記』と「服従」という用語

まず、『臘扇記』から見てみよう。

第四章で考察した『臘扇記』は、周知のように清沢の現存の日記の中でもおそらく最も知名度の高いものだ。

ここでは、『臘扇記』内最後の日記「四月五日記」に出てくる「服従」の用語を手がかりとしてみよう。

この『臘扇記』は友人沢柳政太郎から借り受けた *The Discourses of Epictetus*⁴³²をもとにおもに思索されており、「四月五日記」も同様にその哲学書に影響された思索である。

「四月五日記」では“externals”⁴³³（外界のもの）という言葉を考察したところがある。“externals”とは、「（一）忘念（二）他人（三）外物」である。この「外界のもの」へのかれのスタンスが、かれの服従思想を見

⁴³² *The Discourses of Epictetus : with the Enchiridion and Fragments. Translated, with notes, a life of Epictetus, and a view of his philosophy by George Long* (1801-1879), London : George Bell and Sons, 1877. 清沢の引用にはこの書が比定されるので、それを使用する。また参考として、エピクテートス、鹿野治助訳『人生談義』上下（岩波書店、1958年）を参照した。

詳しくは第四章を参照。

また、ここでも“Epict.”と略記して記す。

⁴³³ 清沢は「エクステルナルス」という。

るうえで避けては通れない思索である。

まず「忘念」について、岩波『全集』や『臘扇記 注釈』では「妄念の意か⁴³⁴」と「忘念」の語に注記を施し、解説で「忘」は「妄」の誤記かも知れないなどと指摘されていた⁴³⁵が、字体を尊重して「忘念」という語が採用されていた。その後近年「忘念」という言葉に大きな意味があると指摘された⁴³⁶。

しかしそもそも『臘扇記』では「妄念」は「外物」の一種として定義される⁴³⁷が、「忘念」は「externals（外界のもの）」の種類の中で、「外物」「他人」「忘念」が並列で扱われているので、「忘念」と「妄念」は区別されるべきであろう。「忘念」とは、様々な經典に「不忘念」と記される仏教用語でもあり『雜阿含』にみられる表現であるので、「忘念」については清沢は確実に知っていたといえよう⁴³⁸。仏の教えを忘れ見失うことである。清沢の『臘扇記』によれば「天道を知見するの心」を忘れ去ること、すなわち自己を見失うこととの連関の中で使用されている。

「他人」は文字通りの意味である。

では「外物」とは何か。それは、雑多なものであり、自分に属していない動物・植物や物質的なもの、それ

⁴³⁴ 『全集』8-p.471では、注記で「妄念力」となっている。／『臘扇記 注釈』（法蔵館、2008年）、p.118には「妄念の意か」と注記されている。

⁴³⁵ 『臘扇記 注釈』p.251。

⁴³⁶ 最近、名和達宣は「清沢満之における「忘」の意義——『臘扇記』を手がかりとして」（『真宗教学研究』37、2016年）という論文を発表し、そこで、「妄念」ではなく意図的に「忘念」と使ったと指摘された。

⁴³⁷ 「妄念妄想も外物なり」（『全集』8-p.424。）

⁴³⁸ 「二十億耳経」「雜阿含経」卷第九。『大正大藏経』『阿含部』2-p.p.63a~b。『国訳一切経』『阿含部』1-p.211。

と、自らの身体や自ら思い描く妄念妄想のことである⁴³⁹。このように「妄念」とは外物の一つであるので、「忘念」とは区別されなければならない。

「(一) 忘念 (二) 他人 (三) 外物」は「主我に従属すべきもの⁴⁴⁰」とされる。主我とは利己的なあり方という意味である。つまり、忘念、他人、外物を主としてしまうと利己的なあり方につながるとする。「外物他人に追従」して本来の自己を見失うという「忘念」の状態に陥る。だからその外物他人に追従するあり方を除いていかなければならないとされる。外物を追求し他人に服従することが、自己を見失ったあり方としているのである。すなわち、以下の文である。

而して外物他人の内に於て他人に服従するの忘念は畢竟外物を追求するの念慮あるか為なり

故に忘念の根源は外物を追求するにありと知るべし

今此根源を刈除せんとせは先つ外物の何たるやを考究すべし 外物ママは畢竟吾人に無関係インジフヘレントのものたるべきなり 吾人は之を収用するを妨けず 然れども之を執着し之に服従せらるべきものにあらざ 吾人は却て

外物を服従せざる可からず

他人は外物を所有するものにあらざ (他人も外物には無関係たるべきなり) 吾人は若し外物を服従し (即

⁴³⁹ 『全集』8-p.424 参照。

⁴⁴⁰ 『臘扇記』『全集』8-p.426.

ち外物に牽制せらるゝの念慮を刈除し）了せば決して他人に服従圧服の意すべき必要なきなり 他人も亦吾人を服従圧服の意（煩悩を生ずる従順なり）すべき必要なきなり 故に他人と我人とは同等の位置に住すべきなり（他人の命に順応するは自由の行為なり／順応は煩悩なき従順なり）

之を要するに

	忘念は――伏滅せらるべきものなり
	外物は――無関係たるべきものなり
他人は――同等たるべきものなり ⁴⁴¹	

このように、清沢によると、他人に服従する忘念は、外物を追求するところから生じる。それを取り除くには、外物とは私に「無関係（indifferent）たるべき」であるという。

「indifferent」とは「無関係なもの、善悪無差別なもの、無頓着なもの、無関心なもの」などいえるが、『エピクテトスの語録』の文脈を参照すれば少し意味が見えてくると思う。

例えば「第三卷第十八章 知らせによつて心を混乱されてはならないということ」“THAT WE OUGHT NOT TO BE DISTURBED BY ANY NEWS.”という章の冒頭では、

⁴⁴¹ 『臘扇記』『全集』8・pp.426～7. ※傍線筆者。

君に何か心を混乱させることが知らされた時、君は意志的な何事についても、「そういう」知らせは起らないということを心しておくがいい。というのは人が君に、君が悪く受け取り、悪く欲望するように知らせるということはできまいね。

できません。

しかし或る人が死んだという知らせ、一体それは君に対して何のかかわりがあるのか。人が君を悪しざまに話してるといふ知らせ、一体それは君に対して何のかかわりがあるのか。：中略：それは意志に対してではあるまいね。⁴⁴²

とある。清沢が外物は無関係であるべきだと言ったのは、外界のものや出来事は意志とは関係ない。つまり、外界のものから意志は妨げられないということである。意志とは単なる自分の心という意味ではない。意志とは神から与えられた正しく生きようと選択する能力である。人がどう生きるべきかは、他人や外物に影響されて変化するものではないという意味である。エピクテトスは、自然本性（＝エピクテトスのいう神）に合致するように、自身をつつしみ、誠実に生きるという哲学を、どんな状況でも「無関係」になされるべきであると考えたのである。

われわれの権内にはない外物・他人に服従するのではなく、むしろ、従うのは、自然本性であり、その神ゼウ

⁴⁴² *Epict.* p.239. 『人生談義』下、p.62.

スであり、神がわれわれに与えた自己の権内にある理性と意志なのである。

「外物」は、自身が自然本性に合うために行動する原理とは無関係なものでなくてはならない、という意味が、清沢の「無関係」という言葉から見えてくる。

「外物」に、自分が執着し影響されて自分の行動が揺れるのではない。また、「外物」が、今の自分の善悪を規定するものでもない。有徳に生きるには「外物」は自身の徳とは無関係であるという立場でなくてはならない。エピクテトスがいう哲学して生きるとは「外物」に影響されて断念するものではない。こういう思想に基づいて清沢は「外物は無関係たるべきもの」といったのだと考えられる。

『臘扇記』の文脈に戻ろう。「外物」とは自身で用いることができるものであるともされる。例えば、金銭などもそうだ。清沢はそれらへ「執着し之に服従せらるべきものにあらす 吾人は却て外物を服従せざる可からず」という。外物に執着し服従させられてはならない。むしろかえって外物を服従しなければならぬ。「外物を服従せざる可からず」とは意味の取り難いところではある。ただ、服従とは圧服の意として注記しているところがあるので、自分が外物に服従するのではなくむしろ抑制するぐらいのものであるべきだと考えていることは明白であろう。

短くまとめよう。人は、外物を追い求めることをやめ、それに執着しなくなれば、他人に服従する必要がなくなる。また反対に他人も私に服従する必要がなくなる。ゆえに他人も私も同等である。外物や他人を追い求め執着しそれらに服従しては真の他者関係は成り立たないということをしているのである。

このように、『臘扇記』においては、服従論批判で指摘されるような清沢像と全く異なることはすぐにわかる。なぜなら暁鳥は「人に対し、動物に対し、物に対して男らしき服従を実行する」というのであるが、清沢は反対に、そういう物や他人に服従してはならないと明白に言っているからである。また外物を追従しなくなれば他人にも服従する必要がなくなると考えているからである。『臘扇記』を見る限り、清沢思想と暁鳥の「服従論」は全く逆なものではないだろうか、とさえ思える。

ただこの数年後、「精神主義」の論文を発表したときに思想が変化したのかもしれないという疑問が残る。その清沢思想の一貫性か、変質か、どちらなのかということも視野に入れながらさらに読み進めてみたい。次は、②『有限無限録』〔五三〕「執着は奴隸心の源なり」を参照してみよう。

6、『有限無限録』〔五三〕「執着は奴隸心の源なり」の考察

明治三十二年、清沢は、新法主・大谷光演の東上の要請があり、ちょうど原子広宣という学生が面倒をみることを申し出てくれたので、結核の体に鞭を打ち東上した。そして、東京本郷森川町に明治三十二年から同三十三年、浩々洞に住むまでの一年間をそこで過ごした。『有限無限録』はその間に書かれたものと言われている。『有限無限録』〔五三〕「執着は奴隸心の源なり」には、こうある。

奴隷心とは我をして彼に服従せしむる心なり 人自ら独立自由を欲す 然れども執着或は愛着は我をして其執着或は愛着の目的に服従せしめ之か為に使役せられしむ 是れ豈我をして彼の目的の奴隷たらしむるにあらずして何そや

…中略…

奴隷心を滅せんとせは愛着心を絶せざるへからず 或は愛着心を以て快樂の源と思ふものあり 是れ奴隷心を以て快樂の源と為すものなり 吾人は固より快樂を求むるものなるべし 吾人は固より奴隷心を脱せざるべし 然れども若し快樂を求めは無限の快樂を求むべし 若し奴隷心に住せんには至上の奴隷心に住すべし 至上の奴隷心は絶対無限に帰服するにあり 無限の快樂は涅槃の妙樂にあり 而して無限に帰せんには有限に帰するの念を断せざるへからず 涅槃の樂を得んには相對の樂（苦樂相代るの樂）を離れざるへからず 是れ破執求中の要ある所以なり⁴⁴³

ここでの清沢の意見を短くいってしまえば、有限なるものに服従していくことは奴隷心である。そういう奴隷心を絶つために、無限（＝如来・真理）に帰服するべきであるという内容である。

暁鳥の場合は、「如来に服従したのは無我の境地だから、却って有限なるもの（人、動物、物）に対しても服従すべき」という思想であり、清沢の思想と外物他人に対する態度が全く違う。

⁴⁴³ 『有限無限録』『全集』2-p.p.123～4.※傍線筆者。

また、「奴隷心」という言葉に焦点を当てると、清沢は「如来への至上の奴隷心を持つべきで、有限なものに対する奴隷心は断つべき」と考えている。しかし暁鳥は、「（無限に対する）宗教も、（有限に対する）道徳も両方とも奴隷的である」べきとする。この文でも、清沢と、暁鳥の「服従論」の両者は全く相容れない。

さらに、清沢はその暁鳥の「服従論」のような見方への警句ともとれるような言葉を残している。それが⑩の「明治三十六年『当用日記抄』」中の思索にある。時期は前後するが先に最晩年の「明治三十六年『当用日記抄』」中の思索について考察してみたい。

7、「明治三十六年『当用日記抄』」中の「奴隷」という用語

『当用日記抄』は現在自筆の在処は不明である。また、この『抄』は清沢晩年の日記を、清沢の死後『精神界』『雑纂欄』に「臘扇日乗」と題して、抜粋編集掲載されたものが初出であろう⁴⁴⁴。その浩々洞の編者は、明治三十六年のものであるとしている。抜粋の方針や意図が不明瞭であり、時代状況を加味した抜粋編集であったかもしれないが、今から取り上げる箇所は、暁鳥の「服従論」の後に書かれた日記『当用日記抄』の一部である。

⁴⁴⁴ 『精神界』3・7～。

清沢の死後数カ月にわたり、清沢の未発表の思索が連載され世に出る事になった。
清沢の言葉として「雑纂欄」に掲載され、その文末には（明治三十六年）と記されている。

如来の奴隷となれ、其他のものゝ奴隷となること勿れ。

○

我を迫害するものあり、如何せむ。迫害を止めしむるべし。如何にして止めしむべき。其は迫害と相談せざるべからず。

彼若し如何にしても止めざれば如何。止めざれば何事かある。我甚だ困る、困ると困らざるとは彼のことにあらず、汝の事也。汝自ら困らざる覚悟をなすべし。

困らざる覚悟なきを如何せむ。困らざる覚悟の出来ざるは汝の力の及ばざる所なればならずや。力の及ばざる所は如来の領分ならずや、汝は之に就いて懸念するを要せず。 445

暁烏の「奴隷的道德観」では、如来の奴隷となるから他人や物に対しても奴隷的に服従すると言っていた。それを踏まえて、警句的に清沢は「如来の奴隷となれ、其他のものの奴隷となること勿れ」といつているようにも見えるほど、ぴったり当てはまる文句である。「如来の奴隷となれ、其他のものの奴隷となること勿れ」の後に、本当の日記ではどれぐらいの文章があったのかはわからないが、続いて、こういう問題提起をする。

「私を迫害するようなものにはどうするのか」と。そして清沢は「迫害を止めしむるべし」と記している。

実は、ここの文章も暁烏と清沢の正反対の言葉が見つかる。

暁烏は「迫害せらるゝ時「よろしい」と云ひ、嘲弄せらるゝ時に「よろしい」と云ふのです⁴⁴⁶」と男らしく服従すべきことを説く。それと正反対に、清沢は「迫害を止めしむるべし」と記しているのである。

清沢にとって、暁烏の「服従論」は自身の思想を省みる問題提起であった可能性もあり、そして暁烏の「服従論」を否定したと読めるほどピツタリとした正反対の言葉である。

人が、迫害や権利を阻害されている時、暁烏はそれに「迫害もよろしい」と服従しなさいと教えている。しかし清沢はそれを否定している。そして清沢は、その状況に服従するのではなく、しっかりと相談し、自己の無実性を主張する権利を行使すべきであると考えている。

暁烏は、エピクテトス思想が迫害されることを抵抗しないでよろしいと服従することができるといふ男らしさを表した思想であると理解し、従って人に自由などの権利思想を吹き込むことは良くないことだと理解している。

一方で清沢は権利を否定することがない。むしろ、迫害をやめさせるべきで、迫害を受けるなら相談するべきだという。しかしそれでもどうしても迫害され、どうしても聞き入れてもらえない、という時こそ、エピクテトスの思想が真価を発揮すると清沢は考えている。その時、私のいうことが聞き入れられるかどうかは、私の分限ではなく他者の分限であるとするのだ。

⁴⁴⁶ 暁烏敏「服従論」『精神界』2・4, p.38.

丁寧というなら、相手が聞き入れてくれるかどうかによって、自身の態度を何も変える必要がないということの意味するのである。すなわち、自身が困り、悩み、苦しみ、自己を見失い、狂気な振る舞いをする必要がどこにあるのか、いやそんな必要はない。なぜなら、どこまでも、「如来の寵児⁴⁴⁷」(エピクテトスでいえば「神の子⁴⁴⁸」)としての振る舞いをしようとしていくときのみ苦悩を脱却するのだから。清沢は、現状に服従することを説くのではなく、どんな現状でも如来に服従することを自己の生き方とするべきであるということを説いた。

一方、暁鳥は何に対してもよろしいと服従できる精神的な強さ(男らしさ)を如来の奴隷となることと強調している。その決定的な違いが『当用日記抄』の中から分かるだろう。暁鳥の思想と、正反対の主張をしているとしか読めない。足尾鉍毒事件を背景にした暁鳥の「服従論」に、清沢は疑問を持ち、自らの思想を再考する機会ともなった可能性がある文脈について、今まで見逃されてきたのではないだろうか⁴⁴⁹。

清沢の思想からは、どんな状況にあっても、如来に従った(服従した)生き方をしていこうとすること、それは何にでも服従せよとは決して言わない立場でもあることが確認できる。

『当用日記抄』は清沢の最晩年の日記として思想の一貫性という観点から重要な意味を持っている。残念ながら、暁鳥の「服従論」が執筆された当時の、清沢の日記などはほとんど残っていない⁴⁴⁹。しかし最晩年にも、

⁴⁴⁷ 明治三十六年当用日記抄』『全集』9-p.455.

⁴⁴⁸ 久木の『検証 清沢満之批判』でも、私に取り上げたいくつかの点を指摘していないが、これらの点は、清沢と暁鳥の思想を考える時に決定的な意味を持っている。

⁴⁴⁹ 1)の日記が存在しないという理由については、「最初に編集に関わった人物が掲載することを拒んだ」とか、「思想内容が過激で掲載できなかったか」とか、想像だけは容易にできるが、判断しようのないことであるのでこれ以

清沢は暁鳥の論文「服従論」を批判しているもとれる文脈があり、思想上の差異も下記のように決定的である。

・清沢Ⅱ他人や外物には服従しない、奴隸的であるべきではない。

・暁鳥Ⅱ他人や外物には男らしく服従すべき、奴隸的であるべきである。

しかしそう簡単に考察を終えるわけにはいかない。次の考察では、清沢と暁鳥の思想的連絡を感じるものを考察したい。先取的に私の見解を述べると、それは清沢の国家の捉え方に、多角的な面が存在する可能性があるということである。特に、初めに、清沢のソクラテス観、エピクテトスの国法の捉え方などを見ることで、その辺りを見ていきたい。

次の考察は『転迷開悟録』に見られるソクラテス観である。また、国家、そして戦争の捉え方という点も考察の対象とする必要があると思われる。それらを踏まえて論じていきたい。

8、ソクラテスの見方にある「服従」という用語

これから、『転迷開悟録』(二七)「ソクラテス氏ニ就キテ感服ノ点」を見てみたい。それを改訂して雑誌『無尽燈』に投稿したのが「ソクラテスに就きて」(『無尽燈』第五卷第一号)であると言われている。『転迷開悟録』

上述べるつもりはない。

のものは草稿である。ここではそれを扱う。

これは、清沢がソクラテスの人格で感服したところを綴ったエッセイである。「服従」思想を考えると、ここでは次の引用の特に、傍線部が問題になろう。

生活の實際に於て実に公明嚴肅温乎として慕ふべく凜乎として犯すべからざるものあるに感服せり 氏か
戦役に命せらるるや快然として之に服し優然として之に尽したりと云ふ 実に服従の大義に公明なるもの
あるを感す 又其究問に遇ひ極刑に処せらるるや毫を仮借する所なく飽迄自家の所信を主張し決して屈撓
する所なきのみならず愈進みて愈盛なる気焰を吐けるか如き 実に烈士の模範たるを感するなり⁴⁵⁰

清沢の文章を見ると、ソクラテスが戦役に従ったことが「服従の大義」として捉えられている。これを見ると国家的な義務としての戦役には基本的には服して従うことが大義であると考えていたと思われる。

私はソクラテスの戦役に対する見方そのものを評価する能力はないが批判を恐れずに、清沢のソクラテス観を考えていきたい。

清沢は生涯ソクラテスを愛したといわれる⁴⁵¹。清沢のソクラテス像はプラトンの対話篇（清沢は『談話篇』と

⁴⁵⁰ 『全集』2-p.196. ※傍線筆者。

⁴⁵¹ ソクラテスを生涯愛したことは、例えば、安藤州一『信仰座談』で確認できる。「余、先生に問て曰く、先生は屢ヘーゲルの哲学を談じ、またソクラテスの信念を賞讃す。二人に対する先生の尊敬は、毫厘も軽重あらざるかと。」

か『問答篇』ダイアログと呼んだ。)のソクラテスの言葉に主に由来している。清沢は、プラトンの意見がソクラテスの言葉として語られる中にも付加されているだろうことに注意している。そして対話篇からソクラテスの言葉に出あうことを、「恰も砂金の水中に在るが如し、如何にプラトンの語中に混ぜらるゝとも、睨視すれば、別に一種の光彩を放ちて、之を識別すること難からざるなり⁴⁵²」と語ったといわれる。清沢はプラトンの著作から光を放つソクラテスの言葉を見つけ出しそれに親しんだというエピソードである。最晩年までプラトンのソクラテスを親しんだことを感じる事ができよう。それらの詳細な確かめも興味深いが、しかし今回は、以下の一点だけを考えてみたい。

ソクラテスが戦役に従ったことが、「服従の大義」として捉えられているのはなぜか、である。

そのために、まず、ソクラテスは自らの戦役に対してどう語っているのだろうか、というところから出発したい。最晩年のソクラテスは、国家に禍をもたらすものとされ裁判にかけられた。その弁明の記録であるプラトン著『ソクラテスの弁明』(清沢はアポロギイと呼ぶ)は有名であろう。ソクラテスが戦役に行ったのは、人生において三度あり、かれは死の危険に直面する戦地の持ち場での自身の立場を最後の法廷でこう語ったという。

知を愛し求める「哲学の徒の」生きかたをして行かなければならないことになっているのに、その場に

先生曰く、ヘーゲルに対する尊崇の念は、近時少く減退せるを覚ふ。されど、ソクラテスを信ずるに至ては、前後更に變ずる所なしと。」(『全集』9-p.434.)と、ソクラテスを生涯高く評価しているのがわかる。

⁴⁵² 安藤州「『信仰座談』『全集』9-p.434.

おいて、死を恐れるとか、何か他のものを恐れるとかして、命ぜられた持ち場を放棄するとしたなら、それこそとんでもない所業になるでしょう。・・・⁴⁵³

そしてまた『弁明』では、戦場でも、そしてどんなところでも、持ち場を神に与えられたものと信じ、「死を恐れないこと」、「自らが無知であるということを知っていること」が愛智者の立場であると主張される⁴⁵⁴。戦役という過酷な場面であっても愛智者としての立場を変えず、また法廷の前にいるときもその立場を変えない哲人ソクラテスを物語っている。そして、かりに裁判で、「知を愛し求めることはもうしないことだ」という条件付きで放免してくれるとしてもそれには絶対に従わないと言い放つ。

わたしが命に従うのは、むしろ神に対してであって諸君にはないだろう。すなわちわたしの息のつかぎり、わたしにそれができるかぎり、決して知を愛し求めること（哲学）を止めないだろう。⁴⁵⁵

このように哲学（愛知）という立場に徹底的に従い、貫く姿勢として語られる。

⁴⁵³ プラトン著、田中美知太郎訳『ソクラテスの弁明』『プラトン全集 1』（岩波書店、1975年）、p.82。
⁴⁵⁴ 「死を恐れるということは、いいですか、諸君、知恵がないのに、あると思っていることにほかならないのです。」文を参照。（『前掲書』p.82.）
⁴⁵⁵ 『前掲書』p.83.

ここで、清沢が「服従の大義」と捉えた思想的な背景を探ってみたい。そのためには、ソクラテスの国法への服従の理解を見ていく必要があるのではないだろうか。そこで、プラトン著『クリトン』の中の対話を見ていくことで、ソクラテスの国法理解を考えてみよう。

『クリトン』では、監獄の中で死刑執行を待つソクラテスを、友人クリトンが救出しようとするところが舞台となっている。ソクラテスは結局、クリトンの説得を拒み死刑判決に従うことを選ぶのである。

ソクラテスは、クリトンに自分が脱獄しないことを説くために、国法を擬人化し自らの言葉で語り始める。つまりソクラテスが語った国法とは、ソクラテスの本音なのかもしれないし、一方で、クリトンと共に対話すること、ただ生きるのではなく、不正を犯さないで「よく生きる」道を論理的に導き出すために、様々な角度から国法を擬人化して語らせたのであって、ソクラテスの本音ではないところも当然混在しているのだとすることもできるだろう⁴⁵⁶。

ともかく、その国法の論旨はこうである。

⁴⁵⁶ 中澤務「ソクラテスはなぜ脱獄を拒否したのか―「クリトン」研究」『関西大学哲学』23、2003年 pp.161~85. 例えば、この論文では、国法と国家を擬人化して語ったソクラテスの言説が、クリトンの説得の言葉に対応することを論じる。そしてソクラテスの言葉が、「第一の論証」と「第二の論証」と区別してすることができるとしてこう述べている。「われわれは、第二の議論を、クリトンを説得するために、かれに受け入れられる理由を持ち出して、正当化を試みた議論として理解すべきであるように思われる。その意味で、確かに第二の論証は、クリトンに対する対人論法的議論であるといえる。」(p.181.)などと論じている。

(1) 国家国民の承諾を得ないで脱獄することは、国法と国家全体を一方的に破壊しようとするもので、不正な行為である。一旦投票によって下された判決は、有効でなければならないという法律を一方的に侵害するからである。⁴⁵⁷

(2) 人は祖国と国法に従って、子を産ませている。祖国と国法は生みの親、育ての親である。この国に住むことを選択したからには、みな国法に従って教育を受け、育ってきた。ゆえに国家が命令することはいかなることも実行しなければならない。それは戦場においても、法廷においても、である。⁴⁵⁸

(3) 脱走の企ては不正である。なぜなら、この国の法律や習慣が気に入らないのなら出ていくことができる自由を設けていたのに、ずっとこの国に住み、この国の法に服従して生活することに同意してきた。それに国法は、乱暴な仕方で指令しているのではなく、ソクラテスは説得と選択の余地を残されたのに、どちらもなかったのだから、法に同意したことになる。だから脱走は不正となる。⁴⁵⁹

(4) 脱走すれば、ソクラテスの知人たちも追放になったり、財産を失ったりするだろう。そしてその行いのせいで、判決が正当であったという裏付けを与えることになるからだ。⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ プラトン著、田中美知太郎訳『クリトン』第一二章『プラトン全集 1』cf. pp. 138~9.

⁴⁵⁸ 『前掲書』cf. pp. 139~46.

⁴⁵⁹ 『前掲書』cf. pp. 144~8.

⁴⁶⁰ 『前掲書』cf. pp. 147~8.

そしてソクラテスが国法に語らせた言葉に、クリトンは反論することなく、脱獄の説得をあきらめていく。「国法の言葉」Ⅱ「プラトンが描くソクラテスの思想」ということには即断できない面もあるだろう。とはいえ、このように、国法に服従することを重要な生き方とし、それは戦場にかり出される場合も例外ではないという。ソクラテス自身が国法に語らせた言葉を否定することなく、友人の説得を拒み脱獄することを拒否したのである。このソクラテスの国法への服従に対して様々な見方が可能であるし、思想的な問題をはらんでいる。特に、正当な法だけでなく不当な法をも含めて法に服従すべきであるのかどうか、をどのように読み解くのが極めて難解な問題であろう⁴⁶¹。

しかしながら、ともかく、ソクラテスにとって国法とは、自らの不正を犯して破壊してはならないもの。国法へは正当な論理によって申し立てるべきもの。そして正当な申し立てをしないのならば、あるいはそれを過去にしてこなかったのならば、国法をそれまで認めてきたのであるから、国法へは服従すべきもの、なのである。そしてそれは戦役という場合においても同様である。

ただし、たとえ国法でも、またどんなものでも、自身の与えられた持ち場において「よく生きること」、「哲学（愛知）して生きること」を妨害されるようなことがあるなら、決してそれに服従してはならない。その妨害には徹底的に不服従の態度をとるのである。そしてそれも戦役という場合においても、同様にそういう態度

⁴⁶¹ 海原裕昭「法に対する服従義務の哲理（一）（二）」『同志社法學』40-1,2（1988年）では、ソクラテスが正当な法だけでなく不当な法をも含めてすべての法に服従すべきであると主張したのか、しなかったのか、という視点から、その論争も踏まえて論じている。

をとるべきなのである。

清沢は上記のようなソクラテスの生き方に共感している面があると考ええる。服従と法廷での不服従の態度を、最も従うべき愛智という立場から、自らの行動として導きだしていることである。

さらに次は、エピクテトスがソクラテスの戦役についてどう見たかを読み解く必要があると考える。アリアノスが描くエピクテトスはプラトンのソクラテスに関する記事が圧倒的に多く大きな影響下にあった⁴⁶²。

第四卷第一章「自由について」では、ちょうど、ソクラテスの戦役への服従について述べられた箇所がある。それを参照してみよう。

また、それらのことについて、孤独な人間だとか、妻や子がないだとか、祖国がないだとか、友や、親類がない人：、その人が、それらの関係によって、様々な方向について「の立場を」、曲げさせられたり引き抜かれたりする可能性のない人についての説明をあなたに示したのだとは思わないように、ソクラテスを例にとってみよう。かれは妻や子を持っていながら、それらをわがものとしてはみなさなかったという事もあるでしょう。かれは、祖国を持つことが適切だった限り、適切な形で祖国を持っていた。友や親類についても持っていた。しかしソクラテスは、それらのすべてを、法のもと、そして法に服従する義務のもとに

⁴⁶² “He quotes the teaching and example of Socrates continually, and the example of Diogenes the Cynic, both of whom he mentions more frequently than Zeno the founder of the Stoic philosophy. He also valued Plato, who accepted from Socrates many of his principles, and developed and expanded them.” (*Epiet.* p. xxi.)

捉えたのである。それゆえ、ソクラテスは、必要であつた時に、軍人として第一に出発し、そして戦いの中で、かれは自身を全く躊躇なく危険なところにとさらしたのである（注57番）。そして、ソクラテスは、暴君たちによつてレオンを捕らえるよう、命令された時に、それに応じるかどうかについてなお熟慮しなかつたのである。というのは、かれはそれが下品な行動だつたと考えたからである。拒めばかれ自身は、死ななければならぬという事を知っていたが（注58番）ソクラテスにとっては何の意味も持っていなかつた。それは、つまり、かれは何か本当にすばらしいものを維持し続けようと思ひ、かれの貧しい肉体ではなく、かれ自らの忠実さと、かれの志操の正しい性格を維持しようと思つていたのである。⁴⁶³

また、参考として、注番号、57と58も挙げておこう。

注57・・・ソクラテスはポティダイアとアンピポリスとデリオンで戦つた。かれはデリオンでの勇姿

⁴⁶³ And that you may not think that I show you the example of a man who is a solitary person, who has neither wife nor children, nor country, nor friends nor kinsmen, by whom he could be bent and drawn in various directions, take Socrates and observe that he had a wife and children, but he did not consider them as his own; that he had a country, so long as it was fit to have one, and in such a manner as was fit; friends and kinsmen also, but he held all in subjection to law and to the obedience due to it. For this reason he was the first to go out as a soldier, when it was necessary, and in war he exposed himself to danger most unsparingly; 57 and when he was sent by the tyrants to seize Leon, he did not even deliberate about the matter, because he thought that it was a base action, and he knew that he must die (for his refusal), if it so happened. And what difference did that make to him? for he intended to preserve something else, not his poor flesh, but his fidelity, his honourable character. (*Epicl.* pp. 318~19.)

のために賞典を得たと言われている。かれは哲学（愛智）者であったばかりでなく勇敢な戦士でもあった、という異例な特性を兼ね備えていたのである。（プラトンの『弁明』）⁴⁶⁴

注58・・・ソクラテスは他の人たちとともに、アテナを統治していた三十人の暴君から「サラミス島でレオンを逮捕し、処刑するために連行するように」と命じられた。しかしソクラテスはその命令に従うことを拒否したのである。その状況下で、ソクラテスがしたことをできるのはほんのひとにぎりの人だろう。（プラトンの『弁明』、アントニウス、vii.66.）⁴⁶⁵

このように、この『語録』の中で、ソクラテスは、まず戦役に服従し果敢に厳しい戦火の最前線で戦った勇者であった点と、一方で暴君たちの命によって無実の罪のレオンを捕らえに行かされたが自らの死をも省みずにその命に服従しなかったという、二つの点が挙げられる。前者は、法への服従の代表であり、後者は、法への不服従の代表である。そのような二面性をソクラテスが持ち合わせていたのはなぜか。法というのは服従すべきものであるという点と、それ以上に、自らの生きるべき立場を曲げるということをしていないという哲学者と

⁴⁶⁴ note 57... Socrates fought at Potidaea, Amphipolis and Delium. He is said to have gained the prize for courage at Delium. He was a brave soldier as well as a philosopher, a union of qualities not common. (Plato's *Apology*.)

⁴⁶⁵ Note 58... Socrates with others was ordered by the Thirty tyrants, who at that time governed Athens, to arrest Leon in the island of Salamis and to bring him to be put to death. But Socrates refused to obey the order. Few men would have done what he did under the circumstances. (Plato's *Apology*; *M. Antoninus*, vii. 66.)

してのソクラテスの立場をエピクテトスは述べたのである。

このように、ソクラテス、エピクテトスが、清沢の立場に寄与しているものは大きい。ソクラテスにとって、法への服従とは守るべき重要な事柄であるが、それ以上に、自らの哲学者としての立場を守るということは、法律などのこととは比べる事のできない、絶対的な自らの姿勢だったのである。それと、極めて類似している清沢の立場は、やはり、国家や法に服従するということは守るべき重要な事柄であるが、それ以上に、仏教者としての「如来に従う」という立場が自らの姿勢なのであった。

そして、清沢が戦役を「服従の大義」として語ったのは、その是非は抜きにしても、何らかの積極的な意義を感じていたことは間違いないだろう。

つまり、清沢思想には、その国法への服従義務は強く意識され、今までに徴兵制という法に対して異議申し立てをしていないのにいざ戦争という時にその戦役に一人拒絶して従わない場合は、法と自分自身の関係から不正である場合がある。（もちろん、その戦争が暴君の独断的侵略だった場合などは国家が不正であるので従わないと選択することもある。）一方で、清沢は国家社会が戦争という方向へ進むことについては自らの平和と不諍（和合主義）という立場で反対し拒絶していたと考えられる。これは清沢思想に共存したものであった。

9、「心霊の修養」と「服従の美德」における服従思想

「心霊の修養」は『精神界』の発行時期と重なり、他の雑誌ではどのように語ったのかという資料としても価値が高い。ここでは『心霊の修養』(二五)「服従」(二六)「心の動転」(二七)「理想」(六一)「光明主義」(六二)「精神主義」の内容を検討してみたい。

「心霊の修養」は、雑誌『無尽燈』に掲載された文章である。雑誌『無尽燈』とは、真宗大学の有志によって教学振興のために一八九五(明治二十八)年十一月に創刊された。清沢が「心霊の修養」のコラムを載せたのは、真宗大学が東京へ移転され、その後初の真宗大学学監(学長)となった明治三十三年一月から、その後明治三十五年六月までである。

そこで、服従思想がどのように表現されたのかをみていく。この時期に興味深い思想界の出来事として、まず明治三十二年に福沢諭吉が『修身要領』を執筆し、国民の道德観念として「独立自尊主義」を唱道した。以前、井上哲次郎は『勅語衍義』においてむしろ服従主義の道德を唱道しているが、その思想を井上はこの時期も基本的に継承していることもあり、井上は明治三十三年六月「独立自尊主義の道德を論ず⁴⁶⁶」と題して福沢論を痛烈に批判している。要約すると福沢は独立自尊という方面を強調しすぎて服従面をみていないという批判である。ここで服従という言葉が定義され、井上は「服従といふは、隷属の意味にあらず、即ち衆多と共同一致する恭順の徳をいふなり、換言すれば、公共的精神をいふなり⁴⁶⁷」としたうえで服従を擁護し、独立自尊

⁴⁶⁶ 井上哲次郎「独立自尊主義の道德を論ず」『哲学雑誌』15-160(明治三十三年六月) pp.479~501.
⁴⁶⁷ 『前掲』p.482.

主義だけでは「主我即ち利己主義に傾きやす⁴⁶⁸」いと批判するのである。この論述だけをみると井上の論は清沢とかなり重なる面があるが、しかし井上はその人類相互の関係、すなわち有機体としての社会の最上なるものは「国家」である⁴⁶⁹ので、服従として想定されているものがどこまでも国民道德としての忠孝なのである。そしてそれこそ教育勅語の精神であるとする。井上はその立場で福沢を批判した。

この井上の論が出てから二か月後に、清沢の「服従⁴⁷⁰」というタイトルの文章があり、福沢、井上の議論が踏まえられているとみるべきであろう。

ここで、清沢は一般に服従という言葉の持つ感覚が、案外服従することで自分の威厳や価値が損なうと思っていることを指摘する。しかし服従すべき場合に服従することで自己の価値が下がることはない。そうすべき

⁴⁶⁸ 『前掲』p.488.

⁴⁶⁹ 「社会に種々あり、あらゆる共同団体は皆社会なり、然れども実権を有する最上の社会は国家なり、吾人は皆国家の下にありて所謂国民を成す、換言すれば、国家と称する社会に属するものなり、」(『前掲』p.483.)

⁴⁷⁰ 【資料(廿五)「服従」】

「吾人は服従を好まざるなり、服従を好まざるにあらず、服従すること能はざるなり、何故に吾人は服従を好まざるや、何故に吾人は服従すること能はざるや、蓋し吾人の不明吾人をして然らしむるにあらざるか、抑吾人は服従の場合に於て如何なる感動を生ずるや、吾人は服従によりて、幾何か自己の威厳を損し、幾何か自己の価値を失するが如く思ふことなきや、多くの人の服従に対する反抗は此点に出づるものの如し、果して吾人は服従によりて、自己の威厳を損し、自己の価値を失するものなるや、吾人は之を然りと云ふ能はざるなり、服従すべき場合に服従するは、毫も威厳と価値とに損失なきなり、何となれば、服従すべき場合に服従するは、抵抗すべき場合に抵抗すると同じく、至当のことなればなり、而して服従に就きては、更に此より大なるものあり、何ぞや、抵抗を至当となす場合に服従を為すこととなり、此の如きは一方より見れば、寔に無気力無精神の行為なるが如しと雖ども、他方より之を見れば、実に非常なる気力と精神とを要するものなり、韓信の胯下に屈従せしが如き、大石の凌辱を甘受せしが如き、非常の智慮あり自信あるものにあらずば、決して能し得る所にあらざるなり、」(『全集』7・p.230.)

でない場合に抵抗したりそれに従わないという選択をするのと同様に、至極当然のことである。われわれは服従と不従の両者の選択をして日々生活しているが、その両者とも重要な行為である。また抵抗するのが当たり前と世間的に思われる場合でも、服従することが立派な場合もある。清沢は、その例えで、古代中国の武将、韓信を出す。韓信は、町の少年に、俺を刺せなければ俺の股をくぐれと言われるが、その少年を刺さずに、股をくぐることに従ったので、大衆の笑いものになった。このように服従ということが立派な場合もあるといわれる。服従と不従（独立）についての清沢のスタンスは、何にでも服従するのではなく、両者の質が問題であるという主張である。

また、論文「服従の美德」でも同じように論じている面がある。服従とは、強いものや、その通りだと思っているものに服従することは簡単だ。だが自分よりも弱いものとか、一般的な弱者へ服従するということが難しい。しかしそういう場合に案外、立派な精神で服従している行為である場合があることが述べられる。ここから清沢の服従とは君主や家長への忠孝倫理という強く大きなものへの服従よりも反対に弱者への服従の方が立派な精神の場合があるといっている。結論的には「人が立派であるか卑劣であるかの価値ねうちの相違は、其精神の立派であるか卑劣であるかによるものである、決して服従と抵抗によりて定まるものではない⁴⁷¹」として服従も抵抗もそれ自体が立派な行為ではなく、その質に重きが置かれた。

「服従の美德」という言葉は、井上哲次郎の『勅語衍義』では、「臣民にして君主の命に随」うことであり、

471 『全集』6・p.264～5.

「如何なる人も、国の臣民として、君主の意を体し、之れに背戾することなかるべきは、弁を待たずしてあきらかなり⁴⁷²」という文脈の中で使われ、君主の命に随う事自体が美德とされている。井上は福沢諭吉につて「福沢）翁が修身要領中に忠孝の事を言はずして、単に独立自尊を説く処、分明に教育勅語と相背馳せり⁴⁷³」と教育勅語の倫理性と合致しているかどうかで思想の正否を判断する。この姿勢が井上の忠孝への服従主義の基礎になっているのである。

一方清沢が「服従の美德」と題して語ったのは、服従すること自体に価値があるのではなく、服従も抵抗もその精神において価値のある選択かどうかが決まるといふ主張である。この清沢の主張自体が井上の忠孝倫理に基づく「服従の美德」への批判になっている。清沢は服従という井上と同じ言葉を使いながら、井上とも全く違う思想を提示してくれる。

ところでここで注目したいのは清沢が「服従の美德」や「心霊の修養」の「服従」を書いた時期に、ちょうど暁鳥は「服従」に関する考えが変わったということである。暁鳥の「服従論」には、「私も二三年前〔※明治三十三年頃に当たる〕までは実際、そんな事か大に嫌ひで、服従たとか、従順だとかと言ふ者を見てさへ、腰抜け奴か何をぬかすんだと云ふやうに思ふて軽蔑した位である⁴⁷⁴」といっているところがある。暁鳥は、自分

⁴⁷² 井上哲次郎『勅語衍義』下、p.42.

⁴⁷³ 井上哲次郎「独立自尊主義の道徳を論ず」『哲学雑誌』15-160（明治三十三年六月）pp.500.

⁴⁷⁴ 暁鳥敏「服従論」『精神界』2-4,p.30.〔※〕は筆者が補った。

のような明治の青年には服従などという言葉は軽蔑され、「独立とか、自由とか、権理⁴⁷⁵とか、義務⁴⁷⁶」という思想で育てられたとも言っている。しかし、かれの考えが明治三十三年頃からガラッと変わったという。ちょうど、清沢が服従と不従のどちらもその精神にこそ真価があると論じている時期と重なる。

しかし暁鳥は、「独立とか、自由とか、権理とか、義務」ということ自体をあまり良いものと思わなくなる。明治三十三年当時の暁鳥の論文には、すでにこのような文章がある。

我国の民の僣慢心の募るやうになつたのは維新以来、ルーソーの民約論や天賦人權説や、ミールの代議政体論などが盛に読まれたのは一の原因であるに違ひない、それにこのころでも加藤弘之博士の如きは盛りにホツブスやベンザムの倫理説を唱道し、福沢諭吉氏の如きは熱心に独立自尊主義とやらを主張し、宣布しつゝあるさうな、私は是等の教により我國民は益々僣慢に陥りはせぬかと、及ばずながら心配をして居るのである。・・・⁴⁷⁷

やはり暁鳥のなかでも福沢諭吉の主張が問題となっているが、暁鳥は、福沢一派の説や自由や権利の思想を

⁴⁷⁵ 権理とは、「権利」のこと。福沢諭吉は right の訳語として、「権義」、「権理通義」という訳語を付した。加藤弘之は right の訳語として「権利」という言葉を与えた。

⁴⁷⁶ 暁鳥敏「服従論」『精神界』2・4, p.30.

⁴⁷⁷ 暁鳥敏「僣慢なる私」『政教時報』40（1900年10月）p.15.

悉く西洋から輸入した悪主義であるかのように否定して、そこに「服従」を入れ替えるように正当なものとして主張するようになっていく。そのことは『精神界』第一巻第一号の「精神主義」を清沢が論じる明治三十四年初頭よりも少し前から、すでに暁鳥の思想の中に芽生え始めていたことは上述で明らかである。一方、清沢は明治三十三年には「独立の精神⁴⁷⁸」という論考を記し、自己の尊厳や「独立」という語を極めて重視している。「精神主義」の基本的立場が暁鳥の「服従論」を生んだという考えはその意味で否定されなければならない。暁鳥は近代の西洋思想の概念を悉く否定するか、低いものとして扱う傾向があり、そのため代替して上位に服従思想が浮上してくる。

清沢の服従思想は服従するべきところに服従しむしろ服従しない自由も主張されていたが、暁鳥の思想として受容された時、何でも服従できる強さ（男らしさ）が重視されるようになる。暁鳥の「服従論」においては、普通の人が嫌がりそうなことに服従することそのものが男らしい服従として賞賛されるようになっていくのである。

内容を、清沢の「心霊の修養」の文に戻そう。（二六）「心の動転⁴⁷⁹」では、服従と、不従を選択する自由と

⁴⁷⁸ 『全集』6-p.p.255~7.

⁴⁷⁹ 【資料（廿六）「心の動転」】

「服従するも吾人の自由なれば、服従せざるも吾人の自由なり、服従するとせざるとは全く吾人の自由であり、故に自由は服従と不従との上に位して此二者を包括し、以て吾人の尊貴なる所以の特徴たりと云ふ、人間の自由固より尊貴なる所あり、然りと雖ども、単に自由と云ふ、決して其自身に尊貴なるにあらざるなり、吾人の心が動転を免れざるは此自由あるが為なり、功名の念は此自由を動転し、富貴の念は此自由を動転し、忠孝の念は此自由を動転し、仁義の念は此自由を動転し、慳貪の念は此自由を動転し、瞋怒の念は此自由を動転し、其他善悪邪正百般

いう権利を各人格が有していると考えている。

要は、われわれは、服従すべきものに服従しそうでないものに服従しない、という選びの自由を持っている。この箇所での清沢の「自由」という定義は、服従すべきものに服従し、服従すべきでないものに服従しないという、従うか、従わないかを自在に選択できることである。

しかしわれわれは、よく様々な想念⁴⁸⁰によって、心が動転することによってその自由な選択を阻害され誤る。清沢は、例えとして、「功名の念、富貴の念、忠孝の念、仁義の念、慳貪の念、瞋怒の念、善悪邪正の念⁴⁸¹」などの様々な想念を挙げる。これらの想念によって自由なる選択ができない。ここで忠孝仁義の念を挙げるのは注目に値する。天皇制国家の国家道德の枠組みもそれが絶対的なものとなれば、心を動転させる要素になってしまう。井上は忠孝の服従主義を価値判断の基礎に置いたが、清沢はそれを心で自由な選択を阻害するものと指摘している。

われわれが従うか、従わないか、という自由のなかに、悪い感化が侵入する入り口が存在するのも事実である。の念想は此自由を動転す、自由は決して自由に働くものにあらず、実に他の念想の為に左右せらるるものなり、然り而して此の如く左右動転せらるる所が、正に是れ教化訓化の成立し得る所以の根柢なり、此点より見れば、吾人の心の動転し易きは、是れ吾人の進修に就きて頗る重要なことたるを失はざるなり、然れども悪感化の侵入し得る所の門戸も亦此処にあるが故に、吾人は決して吾人の自由を以て、直に尊貴の特徴とし、道義の標準とは為すべからざるなり、畢竟吾人の心意は諸多の念想に動転せられて之に服従するものなるが故に、吾人は勉めて其念想の善良なるものを択みて、之に服従するの途に進むべきなり、」⁴⁸⁰ 清沢は「念想」という用語を用いている。仏教では、「瞑想すること」。「仏を心に思い描く」ような行を意味するが、清沢の文脈では、現代語の「想念」が当てはまるだろう。普通に「想い描く考え」のことであろう。

⁴⁸¹ 「心霊の修養（廿六）心の動転」『全集』7-p.231 参照。

る。だから、自分が服従するか、しないか、ということが、尊い選択であるともいえないし、道義善悪の標準であると即断することなどできない。このようにわれわれは様々な想念によって、服従するもの、しないものを選択してしまっているのも事実である。

次の(二七)「理想」では、その想念についての考察が展開される。想念の最高な最善なものをかれは「理想」という。しかし「理想」もそれぞれの有限なる個から生じる想念であるから、個人的な単位で見ても時の流れの中で変化していくものである。個人がずっと同じ理想を持ち続けていくことなく、またすべての人が同一の理想を持つべきであるということでもない。清沢は「唯理想を求め理想に従ふの精神を養成することは、決して怠るべからざる要義なることを主張せんのみ⁴⁸²」と述べて、その精神的修養を怠たらないでつとめていくべきことを述べる。自分の持つ理想に反省する態度を持っていくことである。清沢は、自らの想い描くものをいつまでも絶対化しないように、修養していく営みを重視したのである。

次に(六一)「光明主義」(六二)「精神主義の活動」では、清沢は二つの極端な主義を否定する。

その二つとは、「何でも自由だという利己主義」と「何でも服従すべきという利他主義」である⁴⁸³。社会のために自己を犠牲にするのでもなく、自己のために社会を犠牲にするのでもない。そういうような自由でもな

⁴⁸² 「心霊の修養(廿七)理想」『全集』7-p.232.

⁴⁸³ 「吾人は自由のみを知りて服従を知らざる利己主義を讃する能はざると同時に、服従のみを知りて自由を知らざる利他主義にも讃する能はず。吾人はこの二主義を超絶したる精神主義を取るものなり。」(「心霊の修養(六一)光明主義」『全集』7-p.258.)

く、利己でもなく、服従でもなく、利他でもない立場を見出さなければならない。

ただし、自由も、利己も、服従も、利他も必要ないということではない。これが極端になると、自己のために他を犠牲にする。国家や社会のために自己を犠牲にするという風になる。ここで極端に「国家の為」、「社会の為」に自己を犠牲にするような国家主義と社会主義について、その両極端を、「世と人とに平和を来す道にあらざるべしと信ず⁴⁸⁴」と否定している。では清沢はどういう立場なのか。

精神主義は自由と服従を双運し、利己と利他とを並進する主義なり。⁴⁸⁵

然らしめんとて動くにあらずして、然らしめられて動くなり。則ち天意に頼りて動くなり、如来のみ心のままに動くなり。これ精神主義の活動なり。⁴⁸⁶

清沢の真意を読み取るのは難しいが、当時の時代状況をみると少し見えてくる。明治三十四年前後の清沢のもとに集まった青年の言説をみると、忠孝の国家倫理とか社会的慈善活動を脅迫的倫理として感じ、すえ通らない自己に強く責任を感じ煩悶する若者たちが多くいた。清沢はそれに答えようとした。倫理や人の様々な社

⁴⁸⁴ 「心霊の修養（六〇）極端なる利他主義」『全集』7・p.258.

⁴⁸⁵ 「心霊の修養（六一）光明主義」『全集』7・p.259.

⁴⁸⁶ 「心霊の修養（六二）精神主義の活動」『全集』7・p.259.

会的活動に対して、「然らしめん」として動くような力みではなく、自己と他者を無視するような極端な主義に陥らない立場を提供しようとした。

しかしながら、清沢の語り方には、精神主義という立場は、如来のみ心のままに自在に動けるようになるを読み取ってしまう恐れがある。「如来のみ心」というのは、実際には自身が想い描く利己的な「理想」であるかもわからない。また国家至上主義的な理想を天意と感じたり、様々な有限な理想を天意と感ずることもあろう。

精神主義を採用すれば、自由も服従も自在にすることができるようになるのではなく、清沢の真意としては、タイトルに『心霊の修養』とあるように、精神主義は、どこまでも、生涯、「如来の心のままに動く」、つまり、「如来の奴隷となる」ことを修養していくものである。精神主義という立場を取った時点でそれが完成されるものではなく、生涯の修養として読まなければ誤解を生んでいくのではないだろうか。

10、「心霊の諸徳」の「従順の心」「和合の心」について

「心霊の諸徳」のエッセイは、雑誌『政教時報』に掲載されたものである。第三章では「精進の心」を批判的に考察した。そこで多少触れているが「心霊の諸徳」で今回取り上げる箇所に入っていない。

「従順の心」では、「服従」という語は用いていないが、文字通り「従順」をテーマとしている。しかし第三章で論じたようにこのエッセイは「我々」と「吾人」の二つが使用されているし、ちょうど生存競争主義批判が

なくなる。主語に「我々」が入っている場合にすべて生存競争主義批判がない。この「心霊の諸徳」のテキスト問題はありますが、ともかく「従順の心」に入っていこう。

そこでは、「堪忍」して従うような世の中の風潮を取り上げて、それは苦痛や不平不満を辛抱して押さえて統治されている世の中で、そのような教えが氾濫しているという。そしてこう述べる。

世の中で、君の為めだの、親の為めだの、誰の為めだの、彼の為めだのと云ふて居る人々の有様は、多くは比類である、此では堪忍の教が、畢竟苦痛の種を蒔きつける様なものである、ソコデ、堪忍の教の根底として、従順の教が必要である、⁴⁸⁷

天皇のためだとか、親のためだということを一方的に堪忍させる形で押し付けるようなものは「苦痛の種を捲く」のような行為に他ならない。そして堪忍して従うような教えではなく、従順の教えが根底として必要だという。

その「従順」について、

如何にして其従順の心は成立することであるか、吾人が仏陀の御慈悲に接したる時に成立するのである、

吾人が仏陀の御慈悲に接して、自己を脱抑したるときは成立するのである、此従順の心は、常に感謝報恩の心を伴ふものである、他に圧抑せられてしたがふにあらずして、仏陀の慈光を認めて進んで之に従順せんことを欲するのである、⁴⁸⁸

という。「従順」とは、仏陀の慈悲への報恩感謝の心に基づいて、仏陀の慈光に従順したいと欲することである。仏陀の慈光に従順したいとおもうことを、「社会交際上」の行動のみなもととなる、とするのである。

この「従順の心」ではこういう要点の主張がなされる。

① 仏の慈悲を感じる。② 報恩感謝が伴う。すると、③ 仏陀の慈悲の心に従って私も生きたいと欲望する。そして④ 抑圧的な道徳から解放される。⑤ その道徳感情の本源は、抑圧的なものではなく、人をただの人とは見ないで、「仏陀の慈光の顕現」であるとみる。⑥ それは無上の（比べる事のできない）尊い存在として他者を見ていくことである。⑦ 人に対して、抑圧されて従わされるのではなく、他者を尊い存在として、進んで従うという行為が出てくる。⑧ それが交際上手くいかなくともますます如来の慈光を感じることにへつながら改めて歩み出すことができる。

編集で多少内容が変更されている可能性はあるが、文の大意としては、清沢は仏への信仰によって不断の修養をつとめることを説いている。この文章は、道徳の抑圧的なものを脱することと、仏への信仰によって他者

と接していくべきということを意図した文章である。

では次の「一一」「和合の心」ではどうか。この「和合の心」では「服従」という用語が出てくる。

清沢は、この「和合の心」で、生存競争主義がその時代の通義であるとか世論であるということに頓着し従う必要はないという。かれは生存競争主義には服従してはならないと考えている。第三章で論じたように、当時、政府批判として列国との生存競争を批判する言説があり、それと同時期に同じように清沢は「日本の通義」とされる生存競争主義を批判していた。『政教時報』という政治色の強い雑誌で、国家批判とも極めて関連性が高い生存競争主義批判を行ったのであり、特に「不諍の心」では戦争と絡めて生存競争主義批判がなされた。

「和合の心」では生存競争主義に従わないのが不和合だなど世間からいわれるかも知れないが、競争主義には従わないで正に「和合主義」を発揮していかねばならないという。

和合主義は常に服従主義しうじうを忘れざる者でなければならぬ、吾人は前に従順の心に就て少しく開陳したことがあるが、今茲に云ふ所の和合の心は常に彼の従順の心を予定するものである、通義だの輿論だのに頓着すべきでないと言ふのは、各自が精神的に只和合主義を思ふて、其が通義だの輿論だのに如何なる関係であると言ふ様なことを思はなくてよいと言ふのみである、實際外面に発動する所に於ては、外物他人に対する時は、専ら従順を表して、自由にあり得べき所には自由に行ひ、服従すべき所には快く服従して、競争だの勝

敗だのと云ふ念慮を忘却して、只管和合の心に住して行動すべきである、⁴⁸⁹

この文を一部だけ読んで清沢の言いたいことを明確に知ることは実は相当難しい。例えば、ここで「外物他人に対する時は、専ら従順を表して」と書いてある。それを、論述の流れを知らずに普通に読むと、「外物や他人には専らこころよく従う」という意味合いになろう。しかし次に「自由にあるべきところは自由に、服従すべきことには服従して」と言われるから何でも従うわけではない。「従順を表す」とは、その前のエッセイ「従順の心」で明らかにした「仏陀の慈光に従順」した態度を表すことである。

ここで「服従主義」といわれるが、ルビが「しうじう」になっている。ルビをみると従順^{じうじゆん}と服従の読みが混在しているようにも見えるが、それはともかくとして文脈的にみて清沢は「従順主義」といった（書いた）のかもしれない。というのは服従はすべきものと自由であるべきものがあると考えている文脈が「服従主義」の語のすぐ後にくることや、「服従主義」のすぐ後に「前に従順の心に就て少しく開陳した」と言われ「服従」ではなく如来の慈光への「従順」のことを述べるからである。また「従順」は「専ら従順を表す」などポジティブに使われるが、「服従」はすべきものとすべきでないものがあるというスタンスをとっているから如来の慈光への従順に主義という語を付す理由はあっても、服従に主義という語を付す理由は文脈からは見出せない。たゞ本当に「服従主義」といったのなら、思想上如来への服従という意図でないと清沢のこの文章は矛盾がある

事になる。

この文は、外物他人に専ら従うという意味ではなく、外物他人に対する時は、仏の慈悲に従った生き方であれらと向き合っていくことである。それが外物他人には専ら（仏への）従順の心を現すということであり、それは具体的には「自由であるべきは自由に服従すべきは服従して、世論の競争主義には不和合だと批判されようとも従ってはならないといい、仏の慈光への従順の心を表して和合の心を発揚すべきである」ということである。

1 1、「服従」の誤解の可能性

ここに一つの仮説を唱えることができる。「心靈の諸徳」はおそらく複数の人物が編集したり、あるいは代筆するなかにその思想的問題性と清沢の思想的獨創性が混在する形で世に出ていた。

ここで、視点を変えて、雑誌『精神界』の清沢満之記名の論文「宗教的信念の必須条件⁴⁹⁰」について一考してみよう。この論文は山本伸裕がテキスト批判をして、清沢記名であるが、大幅な思想の修正加筆や暁烏の成文の可能性を指摘している⁴⁹¹。

⁴⁹⁰ 『精神界』1-11.（明治三十四年十一月）『全集』6-p.p.76~9.

⁴⁹¹ 山本伸裕『「精神主義」は誰の思想か』法蔵館、2011年、p.p.94~9.

この「宗教的信念の必須条件」では、宗教的信念が確立されれば、戦争に行くことも、よいとされ、何でもよい、よいと全更定思想となるようにとれる文脈がある。本文には「国に事ある時は銃を肩にして戦争に出かけるもよい」とあるのがそれである。この箇所への批判はここで挙げる必要もないほど有名である。

確かにこの論文は暁鳥の成文とした方が色々な矛盾が解ける。例えば清沢はほぼ同時期に「心靈の諸徳」の「不諍の心」のなかで戦争や紛争という対立が起こってしまわないように、競争主義ではなくわれわれは寛容主義に立つべきであるとしていた。おそらく暁鳥の場合はどんなことが起ころうとも、どんなことをされようとも「よい（いいよ）」といえる男らしい強い服従、すなわち清沢とは別の意味での寛容が強力に前面に出るように清沢の思想を消化し、その結果、清沢が戦争にならないように寛容に立てと教えていたのに、暁鳥は戦争をしてもいいよという別の意味での寛容性にずれていった可能性はある。

しかしながらそれを結論としてもいいのだろうか。やはり再考すべき問題がある。暁鳥自身の清沢在世時の思想についての問題である。かれは、京都で、真宗大学を卒業し、その後一九〇〇（明治三十三年）年に、法主に対して外交官になりたいと志願書を捧呈している。そこで暁鳥は、「軍備拡張の汲々たる世界を化して、兵戈無用の社会たらしめんとは慈父のわれに与へ給ひしの志願なり⁴⁹²」という言葉で志願書き始め、『大経』の金言「兵戈無用⁴⁹³」の精神に基づいて、武器を用いることのない社会を作りたいと願って外交官を志願した。

⁴⁹² 暁鳥敏「外交官志願上申文下書」（一九〇〇（明治三十三年）五月）。『暁鳥敏全集』第21巻、（涼風学舎、1976年）、pp.200~1.

⁴⁹³ 『大経』『真聖全』p.41, 『聖典』p.78.

さらに、暁鳥自身清沢の存命時の『精神界』論文において、富国強兵論も批判している文脈がある⁴⁹⁴。一方で「殺すことの大命下らば敢て殺さんのみ⁴⁹⁵」と何をするにも「天皇の」大命次第だということを強力に前面に出して戦争を把握している。つまり行動原理に主体性を排除することで、主体的な行動でないのだから何をするにも大命次第で何でもよいという論調に陥るっているようにもみえる。

当時の暁鳥は好戦論者でも富国強兵論者でもない⁴⁹⁶。ただ重大な問題としてかれは仏説で、罪業への抑止⁴⁹⁷

⁴⁹⁴ 暁鳥は「精神界」において富国強兵論を批判していると思われる。

「私は考えるに、総て人があまりに財産にあせると、パクホムのやうな運命に陥ることは明白である。之と同じく国家でも、あまり富国とか、強兵とか云ふてあせると、国が富むと共に国が亡ぶる事はあるまいかと思ふ。

国でも人でも、財産ばかりに心を奪はれるやうになり、財産さへあればと思ふやうになると、パクホムのやうに悪魔の窺ふところとならねばなるまいかと思ふ。」（暁鳥敏「常人の一生」『精神界』1-10, p.32.）

ここで暁鳥は富国強兵思想へ傾く社会について危惧している。

⁴⁹⁵ 暁鳥敏「雜纂欄 獅子奮迅三昧」『精神界』2-12, p.44.

ここで、暁鳥は以下のように述べている。

「国家の戦時に於ける国民の行動は、盗を為すこと、人を殺すことを以て自己の命ぜられたる聖職なりと信ずるがために、花々しき行動を為し得るにあらずや。只我等は平時の場合に於ては盗を為すこと、人を殺すことを以て聖職と信ぜられざるが故に、敢て盗を為さず、敢て人を殺さざるのみ。されば一度我に盗むことの大命下らば敢て盗まんのみ、殺すことの大命下らば敢て殺さんのみ。只その盗まず、殺さざるは、我に盗むこと、殺すことの大命の下らざれば也。」

このように、何をするにも、善悪も大命次第だ、という思想を強力に打ち出している。

⁴⁹⁶ しかし、清沢の在世時、無記名で日露関係の悪化から軍備拡張論を止むをえないとする意見が社会欄に無記名で掲載される。それが誰の執筆かは判らないが「戦の可否」と題して、

「義のための戦争は可なり。利のための戦争は不可なり。我国の民か露と戦ふも辞せざる、或は可ならむ。され共、露の満州占領は我国に不利なりとの根本思想より湧き出たる我国民の戦意なれば、我等は取らず。我等はブラゴウ エスチエンスクに、通州に殺戮を行ひ、人の子を虐け、人の子を盗まむとする露国を憐む。其神の意に反し、平和に敵する露国は実に憐むべきものならずや。我等起ちて之を匡正するに非ずんば、正義を忘れて眠れる露国は、尽

が説かれた事を重視しているとは思えない。暁鳥は大命によってわれわれに命じられることが善悪や行動を規定する原理になっている。一方で清沢は、第三章で論じた加藤弘之と清沢の論争で触れたように、仏典にすでに存在する固定的な善悪観についても重要な意義があると評価する。また宇宙間を縁起として把握し他者への仇敵の念を悪としてとらえている。しかし清沢はソクラテス・エピクテトスが戦役自体を否定したわけではないことをそのまま受容しているようにも見受けられる。その背景を知っているということが、「銃を肩にして戦争に出かけるもよい」という言説へと成っていった可能性があり、また暁鳥のものであるのならば清沢がその言説へ強い追及はしなかった可能性もある。この当りは今後の課題としたい。

未来際警醒する時なからん。かくて彼の国は、永劫罪惡の谷に苦まむ。ああ憐むべからずや、スラブ人種の国。罪惡の国、貪欲の国、是等の国に教ゆる所あらんがため我等は我國の軍費の多きを辞せさりき。奮へ、不動の劍、汝は恐らくは正義の爲めに、慈悲の爲めに、血にまみれるを辞せざるべし。」（無記名「社会欄」1-4.p.47.）
と論じられている。ここで義戦論については可としていることや、軍備拡張論を肯定していることなどがわかるが、かりにこの文章が暁鳥のものならば清沢の在世時からその時代状況に左右されながら主張をしていたことになる。

この文章のすぐ後、（掲載時期でいえば二か月後）清沢は『政教時報』の「不諍の心」のなかで「戦争がよいことのように聞こえる」思潮について批判している。（本論第三章参照。）

⁴⁹⁷ 善導によれば、『大經』に説かれる唯除について、五逆と謗法という二罪を抑止するために如来が方便して往生できないと説いたのであって、撰取しないというのではない。『觀經』ではすでに造った五逆罪と未だ造っていない謗法罪とについて説かれたものとして、もし罪を造ったものであれば大悲によって撰取すると解した。（『觀經四帖疏』「散善義」『真聖全』1-p.555.）

つまり、暁鳥は、われわれが罪を造る事をおそれて「往生を得ず」と抑止した意味よりも、大命によってわれわれに命じることが善悪や行動を規定する原理になっている。

12、論文「自由と服従の双運」の考察

最後に、「自由と服従の双運」について考えてみる。ここでは安藤州一の回想談とともに考察したい。安藤州一の回想談をみると、清沢が「自由と服従の双運」を語った背景がよくわかる。

その回想談では、当時の一般的な自由と服従の見方を考えることから始まっている。

普通、人は、自分が服従の位置にいる時、「他人の自由を羨み、富を羨み」どうにかそれを得たいと苦しむ。逆に、自分が自由の位置にいる時は、ややもすれば、他人の苦を見てもなんとも思わず、横暴を極め、それによって恨まれ、さらに恐れる、という。

つまり、服従の位置にいる時は、全くわが心は服従の心ではない。命に従うのではなく、自由を得たいと苦しむのだ。

一方、自由の位置にいる時は、全くわが心は自由の心地ではない。それを保持するために、恐れ、苦しむのである。

このような自由や服従は結局どちらも迷いの真ただ中の人間であり、自由がいいわけでも、服従がいいわけでもない。どちらも迷いである。こういう自由と服従の在り方を越える立場を考えていきたいと清沢は思っている。それが「自由と服従の双運」という思想を生み出す思想的な背景である。安藤州一の「信仰座談」では、「自由と服従の双運」の内容が、この時代の人々のともしびとなるはずだと考え、さらに、その論文が清沢

自身でもある程度納得のできる出来栄えの論文であつたということがわかる。清沢から安藤はこう聞いたようだ。

此思想なくして、生存競争の激しき人世の渦中に住み、終年終日、人を羨み、世を恨み、胸中焼くるが如きの徒、嗚呼亦惨なり。我嘗て、『自由と服従の双運』の一文を草して誌上に揚ぐ。稲葉昌丸、京都より書を寄せて、頗る其意を領することを告ぐ、善く我意を得たるものと言ふ可し。⁴⁹⁸

「自由と服従の双運」の内容に入ってみよう。

私たちは、他人を苦しめずに自由であることを欲するし、逆に、苦しまないで服従することを願う。しかしそれなのに現実の通りになることは略ぼないといえるだろう。

では、そのように、自分と他人とが互いに害しあうという苦しみは、なぜ生じるのか。自己と他者とのあいだの利害が対立しているからだ。だから自分が自由に振る舞う時、他者を不快にさせ苦しめる。他者へも快く接することができない。

そこでわれわれが修養していくべきことがある。

⁴⁹⁸ 安藤州一『信仰座談』『全集』9-p.392.

私たちは、「万物一体の真理」によって成り立っている。万物は「如来の子⁴⁹⁹」である。その意味において、比べる事のできない尊さを個々に与えられている。われわれは、この存在把握に基づいていくこと、そしてその生き方を修養していくべきなのだ。このことを自身の生き方に自覚的に反映していくべきである。われわれも、そしてどんなものでも、この万物一体の真理から決して離れたものではないとわれわれが自覚していくことである。

結局、それは自分自身を通して実行することになっていくので、個々で程度の差が生まれてくる。その真理を実行上に本当に明らかにしながら生活するということは、ほとんどできないであろう。それはそれぞれの修養の程度によつて違いがある。どこかの時点でその修養が完遂するということでもない。

ただし、それができる範囲においては、自分も外物他人という区別も問題にならず、自由と服従ともに問題にならなくなる。すなわち苦しみとなくなる。ここが清沢思想の胆だろう。自由も服従ともに、万物一体の真理を表現した同じ方向性の行為になり、自由も服従も利益を同じ方向性の中に見出している。そこには服従という命に従うことへの苦痛が存在しないわけだ。しかも、自由も服従も、どちらもが存在の比べる事のできない尊さを讃え、あるいはその尊さを尊重している行為・態度・姿勢である場合、どちらかが苦でどちらかが楽だという選択論からも超越していることになるのだ。ここにおいて清沢は自由と服従が「調和」する

⁴⁹⁹ 安藤州一の回想談には、「万物一体の見に住し、一切衆生皆如来の子なることを知り・・・」とある。（『全集』9-p.391.）

という事態があると考えていたと思われる。「自由と服従の調和」である。

清沢が想定している、このような自由と服従が本当の意味で成り立つような関係とは、例えば、「南無」という言葉にある。

有名な文句であるが、親鸞は『教行信証』『行巻』の御自釈に、

「南無」の言は帰命なり。「帰」の言は、至なり、また帰説「よりたのむなり」なり。説の字、悦の音、また帰説「よりかかるなり」なり、説の字は、税の音、悦税二つの音は告ぐるなり、述なり、人の意を宣述るなり。「命」の言は、業なり、招引なり、使なり、教なり、道なり、信なり、計なり、召なり。ここをもつて、「帰命」は本願招喚の勅命なり。 500

と、善導和尚の導きによって解釈している。「帰命」というのは、「本願招喚の勅命」といわれている。南無という言葉は弥陀の本願の世界へ出遇っていきなさいという呼びかけに他ならないとしているわけである。その勅命に対して、従おうとすること自体には、一般的な服従に対して持つような嫌な感じがあるかどうかは問題にならない。それは、その勅命が、われわれに真の方向性を与えるものであるからだ。

本当に真理に基づくときだけ、人は自由と服従が双運できる。自由と服従が調和できる。自由と服従が真に

500 『教行信証』『定親全』1-p.p.48~9,『聖典』p.177.

同じ方向性のものとして共存できる。真理の要求（本願）に従って生きることが本当の自由であるといいたいのである。エピクテトスからすれば自然本性に従う事が本当の自由なのであろうが、その思想ともつながる考え方である。

結局、そのような思想を展開することで清沢が問題にしていた背景というのは何なのかをもう一度押さえてみよう。

生存競争主義の中で様々なものが淘汰され差別されていくのがこの社会である。そこでは他に服従しなければならぬということに苦しみ、反対に自由を獲得しなければならないということに苦しめられている。それは、他者と自己が利害を別にする別個の存在であるとみている迷謬に他ならない⁵⁰¹。そのことを越えていくために、「万物一体の真理」に基づいていかなければならない。ただし、それはどこかで完遂できるという意味ではない。また苦楽が自己と他者で別になり万物一体の修養が不可能だと感じることも、自身の修養の至らない点に由来するのだから、自由と服従の調和への歩みを絶望すべきではないということが説かれる⁵⁰²。

13、本章のまとめ

⁵⁰¹ 「彼我利害を異にする所の個別の存在と為すの迷謬」（「自由と服従の双運」『全集』6-p.31.）
⁵⁰² 『全集』6-p.31 参照。

以上、本論文では、「服従」という言葉を追うことで清沢の思想に迫る試みをし、清沢の「服従」思想がいかなるものとして映るのかを検討した。

歴史は個々人の複雑な思想や思惑が絡み合って躍動していく。個々の人物が、清沢の言葉に出会い、それに大きく影響を受け、思想を新たに展開し、思想を飛躍させ、あるいは思想を誤解し、あるいは思想を自分の立場に利用していったことを含め、様々な形で展開した。

清沢は服従と不従の選択の自由があると考えていた。一方暁鳥は明治三十三年頃に「服従は良くないもの」と考えていた自身の感覚が大きく変化し、「自由」「独立」などの近世西洋思想を悉く人間を弱くするものと考え男らしい服従を主張していく。ただし、暁鳥は様々な時代を生きた思想家であり、暁鳥自身も多くの思想変遷があつたと考えられるので、これはこの三十三年頃から数年間に限定した立場のことをいうのである⁵⁰³。ただ一つだけいえるのは『精神界』が刊行される前に「服従論」につながる思想がすでに暁鳥のなかに芽生えていたのである。

以前から言われたような、清沢と暁鳥の「服従」という思想の同一性という結論は誤解に基づくものであると思えないほど、二者の思想の論理展開は、全く逆のところもいくつかあつた。また同じ言葉を使ってもその言葉が表す姿勢が決定的な所で全く逆になっていた。

さらに、清沢自身は、暁鳥の「服従論」に対して、批判的な考えを持っていた可能性が高いということも『当

⁵⁰³ 例えば、一九二一年には『独立者の宣言』という書がある。

用日記抄』の「如来の奴隷となれ・・・」以下の文言を通して明らかになった。

「心霊の諸徳」では、明治時代当時の争闘・競争主義や富国強兵思想などを批判し、仏教的な和合主義、同胞（同朋）主義へ転換していく目論見として主張された面がある一方で、暁鳥の服従思想との関連性を暗示する文脈があるという二重性を有して連載が展開していた。前者は、社会への無批判どころか、強い社会批判の精神に根差し、何でも服従するとは反対に日本の通義としての社会思潮に批判されようとも従ってはならないと主張されたものであった。その意味でも第三章から論じているテキスト検証が今後重視されるべきである。

清沢にとって、人間が従うべき生き方とは如来へ従う生き方なのであり、その他のものに一方的に服従してはならないという考えを『臘扇記』を記した頃から最晩年まで持ち続けていたことがわかった。しかし、その中で、国法に如何なる態度を持つべきと考えていたか、ということも清沢思想を見ていく重要な視点であると感じかされた。清沢のソクラテス観、あるいは、かれの周りで共有していたソクラテス観のなかに、清沢と暁鳥の「服従」という思想の連絡があるのかもしれない。

最後に論文「自由と服従の双運」からは、われわれが普段とっている自由という立場も服従という立場もどちらも迷いであり、万物一体の真理によった生き方を修養していくことで、自由と服従の調和を求めていくべきだと考えていたことがわかった。これは清沢の服従を巡る思想の核心である。

清沢を扱った研究はすでに多く存在する。しかしだからこそ、清沢像を再考していかなければならない問題がまだまだ多数あると改めて感じる。

結びにかえて

本論文は、「他者」という言葉で大きく枠組みを括り、清沢の思想的関心のなかで信仰と倫理の関係について、また仏教に基づいた社会観について、またエピクテトスの思索における信仰と倫理の関係について、また最後に清沢の国家観や他者理解に関わる「服従」という表現の問題について考察してきた。

第一章では、「清沢思想の基礎的考察——「有限無限」の思索を中心に——」と題して考察した。ここでは清沢の無限の捉え方に、「眷属」、「自家同一の伴類」という無限の共利的なとらえ方があることを論じた。そしてそれは清沢思想の社会観の生涯の基底的なものではないか、ということを描した。

第二章では、「信仰と倫理道德」と題して考察した。この章では、清沢にとって真の信仰が持つ意義は、人倫理的責任の苦悩から解放し、かつ倫理的意欲へと回帰させるような二重の役割を持っていることについて、特に清沢の晩年の思想から解明しようとした。特に、内観主義という用語の定義を自分なりに見直すことで新たな見解を提示した。

第三章では、「清沢と社会批判——かれの仏教的社會観——」と題して考察した。この章では、清沢の言説が、帝国主義、国家主義、国家至上主義などの当時の思潮のなかでどう位置づけられるのかを生存競争主義批判から考察した。また、「心霊の諸徳」へのテキスト批判や、清沢の社会主義への見方にも言及した。

第四章では、『臘扇記』とエピクテトス―自己と他者の真の関係性を求めて―と題して考察した。ここでは『臘扇記』という日記を、特に清沢が信仰から倫理主体へという視点をもって思索している事に注目し、その思想の背景としてのエピクテトス思想は如何なるものかということを中心に考察した。

第五章では、『服従』思想を巡る問題」と題して考察した。この章では、全肯定思想として位置づけられるような清沢思想について扱った。ここでは、全肯定思想として清沢をみることの誤解を服従という観点から論じた。また考察のなかでは、清沢のソクラテス観における戦役の捉え方から戦役をことさらに否定しない清沢が浮かび上がる一方で、国家主義構造の問題性についても、戦争へ向かう社会についても批判しているという複雑な清沢像が浮かび上がった。この点からも全肯定思想としての清沢像から脱却することが必要であると考える。

一部の研究において「服従」を巡る思想が、清沢と暁鳥の思想的継承点であるように研究されてきていたが、清沢と暁鳥の思想連関については今後再考しさらに深い思想的継承性を明らかにしていかなければならない。清沢の思想を全肯定思想とするのは、清沢がその時代を冷静に見つめられた点と無批判に受け入れた点の両方向あることを発見しづらくしてしまい、単純で極めて雑な把握であると言わざるを得ない。その捉え方に真の清沢批判ができるとは到底思えない。清沢と暁鳥などの近くにいた門人たちの思想的な基盤というものを、今後再考されねばならないと考える。

また、本論では、清沢がなぜ倫理道德と信仰の関係という事を晩年の大きな課題としていたかや、かれが関心を持って今この社会に語らねばならないと考えたものを、かれ自身が社会批判として生存競争主義批判を何度も主張したことなどを通して考察した。

論文中で、時代状況を表す言葉として「積極主義」という語を紹介した。「積極主義」とは、国家間の競争、強者の権利の主張を背景とした軍国主義に対して、またそれと関連した国力増強のなかでの国家内部での競争淘汰など資本主義社会の闇に対して向けられた言葉である。そして足尾銅山鉍毒事件などはこの象徴的な問題であろう。この「積極主義」という用語は清沢が社会の状況を言い当てる時に用いた用語としてみられる場合もあるが、そうではなく、「積極主義」という言葉が、精神主義期に、軍国主義、競争主義的な言説を言い当てるものとして他の社会批判を行った思想家に用いられていた事に注意する必要がある。

清沢は世間からも消極主義といわれ、また安藤州一の回想によれば清沢は世間が積極主義ならわれわれは消極主義であると語ったとされる⁵⁰⁴。安藤の回想では見えづらいが、その当時の「積極主義」という用語は、「軍国主義、生存競争主義」を言い当てるように使用されているのならば、清沢の態度はそれの反対を唱導すべきだとして、思想表現を展開したことになる。清沢思想が「消極的」であるという当時からある評価について、

⁵⁰⁴ 『全集』9-p.389 参照。

また清沢は、消極主義とは、世間が仏教に対して、消極的であると揶揄するようなものとは違い、われわれは取るものは、「真の積極主義」でもあると語ったとされる。

社会の積極主義としての軍国主義、生存競争主義について否定的な言説があったからであると、これまでの考察を通して断言したい。時代を冷静にみた時代洞察の所産である。

清沢が本格的に思想表現をした明治二十年代後半から三十年代には、ちょうど、儒教主義が国権主義と結びついていた思潮があったことを考えると、清沢は、真の道德とは何か、そして本当の儒教とは何か、という事を課題としたのではないか。そしてその課題は自身の仏教信仰や、あるいはエピクテトスの思想とも、孔子、莊子、王陽明などの思想とも、万物一体という核心部分で通じている。清沢は、国家有機体としての国家主義という思潮ではなくいわば宇宙有機体説としての世界同朋主義を思想的基盤として大切にしたいといえる。エピクテトスをしっかりと読むことになる十年近く前にいったエピクテトスの思想を表す次の言葉、「万民は同胞（兄弟）なり。共に一神を父とするがゆゑに」と。他人を害するは自己を害するより哀し。」

十年以上エピクテトスの書を追慕し、その思想を追求したのは、倫理と信仰という課題が、国家主義への対峙という生涯の追求すべき課題であったからであるとみるべきであろう。国家が道德の最上単位であると主張された思潮が存在したなかで、清沢は煩悶しなければならなかったとするならば、エピクテトスの倫理的側面にその本当の意味での答えを求めたという清沢の深層の思想的要求が感じられる。まただからこそかれは、万物一体の真理を核心とした世界的な真の思想たちの共通性を見出そうとする立場を鮮明にしたのではないだろうか。清沢にとって、社会のなかで社会批判として自己の思想を表現することと、エピクテトスの思想に行き着くということは、極めて自然な因縁があるのである。

ところで、清沢の周囲の人びとの戦時下の歴史的な帰結というところを出発点にして、その原因を清沢思想に求めるといふ清沢批判の方法論は非常に重要な視点であるし、その成果は大きく評価されるべきである。しかしその方法論の問題として、清沢の社会に対する視点を批判する内容が、硬直化し無理な論証もあわわられてきているように感じざるを得ない。それでは、当時最先端の社会批判者であり平和主義者であった幸徳秋水や堺利彦が清沢について敬愛の念を持っていた事に説明がつかない⁵⁰⁵。また戦後、平和主義者になった暁烏敏がなぜ清沢にさらに強く敬意を持つようになったのか、などそれらに根拠を与える事は今までの研究では不十分であつたと思われる。

本論文がそれに真つ向から答えられているとは到底言えないが、しかし本論文では、課題として、清沢から本当に社会性を見出すことがきでないのか、清沢の思想の対他の側面をどうみるべきだろうかということを再考することで、近年の全肯定主義的清沢像からの解体と構築を多少試みたことである。本論文では、その意味でも、清沢が思索した「他者」という概念からいくつかの角度を考察・再考することを目的としたのである。

⁵⁰⁵ 例えば、堺利彦は『週刊 平民新聞』二号において、

「精神界、噫是れ清沢満之の遺業也。多く俗界に知れずして逝きたる宗教界の此一人傑が、如何に清冽なる噴水を社会の一隅に遺して、人心洗滌の用を為さしむるかを思ひ、吾人は常に此雑誌に対して敬愛の念を絶たざる者なり。」と述べている。

また、幸徳秋水は獄中で、「正岡子規」、「清沢満之」が明治においてともに結核で短命にして亡くなったことを回想しその生きざま死にざまに「感嘆」の意を示している。（「愛生」参照。）

これらは、山本伸裕「【公開講座】「清沢満之とその時代」一人を見失わない」（2016年、名古屋）を参照した。

参考文献一覧

テキスト

- ・大谷大学編『清沢満之全集』岩波書店、2002～3年。

補助テキスト

- ・『清沢満之全集』法蔵館、1956年。
- ・清沢満之『影印本 臘扇記』第一号・第二号。
- ・清沢満之「直筆原稿 清沢満之 エピクテタス氏六紙」。

【明治期雑誌】（五十音順）

- 『愛知教育雑誌』（愛知教育会）
- 『教界時言』（教界時言社）
- 『教学報知』（教学報知社、法蔵館版『清沢満之全集』より参照。）
- 『国民之友』（明治文献版を参照。）
- 『政教時報』（<http://chikazumi.cc.osaka-kyoiku.ac.jp/01/0001.html>より参照。）
- 『精神界』（法蔵館復刻版を参照。）
- 『宗報』（真宗大谷派宗務所出版部復刻版を参照。）
- 『勝友叢誌』（勝友叢誌社）
- 『哲学雑誌』（有斐閣）
- 『常葉』（真宗大谷派宗務所出版部復刻版を参照。）
- 『日本』（ゆまに書房復刻版を参照。）
- 『日本主義』（大日本協会）
- 『日本人』（日本図書センター復刻版を参照。）
- 『無盡燈』（無盡燈社）※本文では、『無盡燈』と表記。
- 『萬朝報』（日本図書センター復刻版を参照。）
- 『六合雑誌』（不二出版復刻版を参照。）

【書籍】（五十音順）

ア行

- 赤塚徳郎『スペイン―教育学の研究』東洋館出版、1993年。
- 暁鳥敏『清沢満之の文と人』大東出版社、1939年。
- 安藤州一『浩々洞の懐旧』『現代仏教』105、1934年。『資料 清沢満之（資料篇）』所収。
- 伊香間祐学『北陸聞法道場叢書3「精神主義」を問う―直す―近代教学は社会の問題にどう答えたか』、北陸聞法道場出版部、1992年。
- 稲葉昌丸訳『エピクテタスの教訓』浩々洞出版、1904年。
- 井上円了『戦争哲学一斑 全』哲学書院、1894年。
- 井上哲次郎『勅語衍義』上・下、井上蘇吉ほか、1891年。
- 井上哲次郎『教育と宗教の衝突』敬業社、1893年。
- 今村仁司編訳『現代語訳 清沢満之の語録』岩波書店、2001年。
- 今村仁司『清沢満之の思想』人文書院、2003年。
- 今村仁司『清沢満之と哲学』岩波書店、2004年。
- 今村仁司『社会性の哲学』岩波書店、2007年。
- 今村仁司『親鸞と学的精神』岩波書店、2009年。
- 宇井伯寿、高崎直道 訳出『大乘起信論』岩波書店、1994年初版、第13版。
- 植木雅俊『梵漢和対照・現代語訳 法華経』上、岩波書店、2008年。
- 宇野精一『儒教思想』講談社学術文庫、1984年。
- 碧海寿広『近代仏教のなかの真宗―近角常観と求道者たち―』法蔵館、2014年。
- 碧海寿広『入門近代仏教思想』ちくま新書、2016年。
- 大谷大学編『清沢満之』観照社、1928年。
- 大谷大学真宗総合研究所『清沢満之「精神界」論文集』大谷大学真宗総合研究所、1999年。
- 大谷大学編『清沢満之』一〇〇回忌記念シンポジウム 清沢満之における哲学と宗教』2003年。
- 大谷大学真宗総合研究所編集・注釈『臘扇記 注釈』法蔵館、2008年。
- 大谷大学真宗総合研究所真宗同朋会運動研究班『同朋会運動の原像―体験告白と解説―』法蔵館、2014年。
- 大谷栄一『近代仏教という視座―戦争・アジア・社会主義』ぺりかん社、2012年。
- 大谷栄一、吉永進一、近藤俊太郎編『近代仏教スタディーズ』法蔵館、2016年。
- 太田雅夫『初期社会主義史の研究―明治30年代の人と組織と運動―』新泉社、1991年。
- 小川一乗『大乘仏教の根本思想』法蔵館、1995年初版、第3版。
- 荻野富士夫『初期社会主義思想論』不二出版、1993年。

カ行

- 加来雄之『天命に安んじて人事を尽くす―清沢満之の求道にける自己と他者―』碧南市清沢満之記念館、2016年。
- 加藤智見『いかにして「信」を得るか―内村鑑三と清沢満之』法蔵館、1990年。
- 加藤地三『教育勅語の時代』三修社、1987年。

- 加藤尚武編『他者を負わされた自我知——近代日本における倫理意識の軌跡——』見洋書房、2003年。
- 加藤弘之『人権新説』谷山樓蔵版、1882年。
- 加藤弘之『強者の権利の競争』哲学書院、1893年。
- 加藤弘之『道徳法律の進歩』敬業社、1894年。
- 加藤弘之『加藤弘之講論集』3、敬業社、1899年。
- 加藤弘之『道徳法律進化の理』博文堂、1900年。
- 鹿野治助訳『エピクテトス 人生談義』(上・下) 岩波書店、1958年。
- 鹿野治助編『世界の名著 13 キケロ エピクテトス マルクス・アウレリウス』中央公論社、1968年。
- 鹿野治助『エピクテトス』岩波書店、1977年。
- 金子大栄『清沢先生の世界——清沢満之の思想と信念について——』文明堂書店、1977年。
- 神島二郎『近代日本の精神構造』岩波書店、1961年。
- 亀井鏞『父と娘の清沢満之』大法輪閣、2001年。
- 神戸和麿『清沢満之 その思想の軌跡』法蔵館、2005年。
- 木越康『ボランティアは親鸞の教えに反するか——他力理解の相克——』法蔵館、2016年。
- 教化研究所編『清沢満之の研究』教化研究所、1957年。
- (佐々木蓮磨『清沢満之の信仰』／宮城顥「浩浩洞」／広瀬杲「真宗大学」)
- 児玉曉洋『清沢満之に学ぶ——現代を真宗に生きる——』樹心社、2002年。
- 小森龍邦『宿業論と精神主義』解放出版社、1993年。
- 子安宣邦『歎異抄の近代』白澤社、2014年。
- 近藤俊太郎『日本仏教史研究叢書 天皇制国家と「精神主義」——清沢満之とその門下——』法蔵館、2013年。

サ行

- 信楽峻磨『近代真宗教団史研究』法蔵館、1987年。
- 末木文美士『近代日本の思想・再考Ⅰ 明治思想家論』トランスビュー、2004年。
- 末木文美士『近代日本の思想・再考Ⅱ 近代日本と仏教』トランスビュー、2004年。
- 末木文美士『仏教VS.倫理』ちくま新書、2006年。
- 末木文美士『日本宗教史』岩波新書、2006年。
- 末木文美士『近代日本の思想・再考Ⅲ 他者・死者たちの近代』トランスビュー、2010年。
- 住田智見『白毫の光』『住田智見遺稿集』4、真宗典籍刊行會、1943年。

タ行

- 高橋文博『近代日本の倫理思想——主従道徳と国家——』思文閣出版、2012年。
- 竹内楠三『倫理学』松栄堂書店、1898年。

竹内整一『自己超越の思想―近代日本のニヒリズム―』ペリカン社、2001年。
 田代俊孝『親鸞の生と死―デス・エデュケーションの立場から―』法蔵館、1989年。
 田中浩『近代政治思想史―思想と歴史のダイナミズム―』講談社、1995年。
 田中美知太郎、藤沢令夫編『プラトン全集』岩波書店、1975年。
 田畑忍『加藤弘之』吉川弘文館、1959年。
 田村圓澄『日本仏教史5・浄土思想』法蔵館、1983年。
 寺川俊昭『清沢満之論』文栄堂、1973年。
 寺川俊昭『自己とは何ぞや―大谷派なる宗教的精神―』無量塾、2010年。
 寺川俊昭、脇本平也、鹿野政直、柏原祐泉、久木幸男、村越末男、安富信哉『近代の宗教運動『精神界』の試み』法蔵館、1986年。
 同志社大学人文科学研究所編『『六合雑誌』の研究』教文社、1984年。

ナ行

中村元『「新版」宗教における思索と実践』サンガ、2009年。
 中野目徹『政教社の研究』思文閣出版、1963年。
 中野目徹『明治の青年とナショナリズム―政教社・日本新聞社の群像―』吉川弘文館、2014年。
 南条文雄『懐旧録―サンスクリット事始め―』東洋文庫・平凡社、1929年（1979年版使用）。
 西谷啓治『清沢満之の哲学と信仰』黎明書房、1961年。
 西村見暁『清沢満之先生』法蔵館、1951年。
 日本哲学史フォーラム編『日本の哲学』8、昭和堂、2007年。
 日本倫理学会編『日本倫理学会論集22 近代日本における国家と倫理』慶応通信、1987年。
 延塚知道『「他力」を生きる』筑摩書房、2001年。
 野本永久『暁鳥敏傳』大和書房、1974年。

ハ行

橋本峰雄 編『清沢満之 精神主義ほか』中央公論社、2015年。
 長谷正當『欲望の哲学―浄土教世界の思索―』法蔵館、2003年。
 長谷正當『浄土とは何か―親鸞の思索と土における超越―』法蔵館、2010年。
 長谷正當『本願とは何か―親鸞の捉えた仏教―』法蔵館、2015年。
 ハーバート・スペンサー著、澤田謙訳『第一原理』『世界大思想全集』28、春秋社、1927年。Herbert Spencer, *First Principles*. London: 1870.
 林恵海『社会有機体論の研究』平野書房、1935年。
 久木幸男『検証 清沢満之批判』法蔵館、1995年。
 菱木正晴『非戦と仏教―「批判原理としての浄土」からの問い―』白澤社、2005年。

- 菱木政晴『極楽の人数―高木頼明「余が社会主義」を読む―』白澤社、2012年。
- ヒルティ著、草間平作訳『幸福論（第一部）』岩波書店、1935年初版、1961年改版。
- 福沢諭吉『修身要領』1899年。
- 福沢諭吉『文明論之概略』（1875年）岩波書店、1995年版参照。
- 福島栄寿『思想史としての「精神主義」』法蔵館、2003年。
- 福嶋寛隆・赤松徹真 編『資料清沢満之』同朋舎、1991年。
- （曉鳥敏「浩々洞と『精神界』／神戸和磨「清沢満之の精神主義―進化論的人間観への批判―」／真宗教学研究所「清沢教学への諸師の意見」／曾我量深「精神主義」／花田衆甫「排精神主義―精神主義を難じて浩々洞の諸師の答えを望む―」／安藤州一「浩々洞の懐旧」／寺川俊昭「清沢満之の「精神」について」／境野黄洋「羸弱思想の流行―ニイチエ主義と精神主義―」／田村円澄「精神主義の限界」／山田月樵「白河録」／宮谷法含「宗門各位に告ぐ（宗門白書）」／原子広宣「清沢先生百行録第一集」／吉田賢竜「エビクテタス推奨者としての清沢先生」／宮谷法含「教学について所信を語る 宗門白書の質疑に応えて」／赤松徹真「近代宗教思想史における精神主義の位相―清沢満之の信仰とその陥穽」『（論文篇）』／西村見曉「精神主義と浄土」『（論文篇）』／原子広宣「清沢先生百行録第二集」『（論文篇）』／福島寛隆「精神主義の歴史的品格」『（論文篇）』（『日本仏教』50・51、『伝道院紀要』25）／花田衆甫「精神主義」を評して宗教の誤謬を正す『（資料篇）』／福島和人「精神主義」の地方展開―加賀における異安心事件を中心に―『（論文篇）』／川本義昭「清沢満之の教学的陥穽―「精神主義」における「諦的問題」―」『（論文篇）』／小野良世「清沢満之の社会有機体説」『（講演篇）』。
- 福田正治編『清沢満之の哲学と信仰』黎明書房、1963年。
- （曾我量深「如来とその本願―清澤先生を偲びつ―」）
- 藤田正勝訳『現代語訳 宗教哲学骸骨』法蔵館、2002年。
- 藤田正勝・安富信哉編『清沢満之―その人と思ひ―』法蔵館、2002年。
- 藤田正勝訳『現代語訳 他力門哲学骸骨』法蔵館、2003年。
- 藤田正勝訳『現代語訳 精神主義』法蔵館、2004年。
- 藤田正勝訳『現代語訳 わが信念』法蔵館、2005年。
- 藤田正勝訳『現代語訳 在床懺悔録』法蔵館、2007年。
- 藤田正勝『清沢満之が歩んだ道―その学問と信仰―』法蔵館、2015年。
- 船山信一『明治哲学史研究』ミネルヴァ書房、1965年。
- 船山信一『船山信一著作集第六卷―明治哲学史研究―』いぶし書房、1999年。
- ベネディクト著 角田安正訳『菊と刀』光文社、2008年。
- 法蔵館編集部編『新装版 講座 近代仏教 上巻―概説・歴史・思想―』法蔵館、2013年。
- 堀治良『清沢満之の信仰と思想』永田文昌堂、1964年。
- 本多弘之『シリーズ親鸞 第十巻 現代と親鸞―現代都市の中で宗教的真理を生きる―』筑摩書房、2010年。

マ行

- 松原祐善『汝自身を知れ』同朋舎、1988年。
- 松原祐善『松原祐善講義集』一卷、文栄堂、1990年。

松原祐善・寺川俊昭 編『定本 清澤満之文集』法蔵館、1979年。
 （安富信哉「清沢満之の生涯と歴史的意義」／寺川俊昭「清沢満之の人と信念」）。
 松本三之介『明治精神の構造』岩波書店、1993年。
 右田裕規『天皇制と進化論』青弓社、2009年。
 水島見一『近・現代真宗教学史研究序説―真宗大谷派における改革運動の軌跡―』法蔵館、2010年。
 水島見一『臘扇―清沢満之の宗教哲学―近代日本の学問形成史小景―』法蔵館、2013年。
 箕浦恵了『清沢満之と宗教哲学―近代日本の学問形成史小景―』法蔵館、2013年。
 峰島旭雄編『明治思想家の宗教観』大蔵出版、1965年。
 峰島旭雄編『近代日本の思想と仏教』東京書籍、1982年。
 宮川透『日本精神史の課題』紀伊國屋書店、1980年。
 宮城顥、選集刊行会『宮城顥選集』16「浄土論註聞記Ⅰ」法蔵館、2014年。

ヤ行

安富歩、本多雅人、佐野明弘『親鸞ルネサンス―他力による自立―』明石書店、2013年。
 安富信哉『清沢満之と個の思想』法蔵館、1999年。
 安富信哉『シリーズ親鸞 第九巻 近代日本と親鸞―信の再生―』筑摩書房、2010年。
 安富信哉編、山本伸裕校注『清沢満之集』岩波書店、2012年。
 山口益『世親の浄土論』法蔵館、1966年。
 山口静一『フェノロサ社会論集』思文閣出版、2000年。
 山下重一『スペンサーと日本近代』御茶ノ水書房、1983年。
 山本信良・今野敏彦『近代教育の天皇制イデオロギー―明治期学校行事の考察―』新泉社、1973年。
 山本伸裕『「精神主義」は誰の思想か』法蔵館、2011年。
 山本伸裕『清沢満之と日本近代思想―自力の呪縛から他力思想へ―』明石書店、2014年。
 吉田久一『人物叢書 清沢満之』吉川弘文館、1961年。
 吉田久一『日本人の行動と思想』6 日本近代社会と仏教』評論社、1970年。
 吉田久一監修『現代日本と仏教Ⅱ 国家と仏教―自由な信仰を求めて―』平凡社、2000年。

ラ行

歴史科学協議会編『歴史科学体系第20巻 思想史〈近現代〉』校倉書房、1983年。

ワ行・洋書

脇本平也『評伝 清沢満之』法蔵館、1982年。

渡辺和靖『明治思想史―儒教的伝統と近代認識論―』ペリカン社、1978年。
 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波書店、1934年、2007年文庫を使用。
 和辻哲郎『日本倫理思想史4』岩波書店、2012年。

The Discourses of Epictetus : with the Enchiridion and Fragments. Translated, with notes, a life of Epictetus, and a view of his philosophy by George Long (1801-1879), London : George Bell and Sons, 1877.

The Teaching of Epictetus, Being the Enchiridion of Epictetus, with Selections from the 'Dissertations' and 'Fragments'. Translated from the Greek, with introd. and notes, by T. W. Rolleston(1857-1920), London: Walter Scott

【論文】

ア行

青木馨「清沢満之の墨蹟について」『同朋仏教』38、2002年。

青木忠夫「清沢満之の少年時代に関する一考察 ―名古屋の居住地とその時代―」『同朋大学仏教文化研究所紀要』25、2005年。

赤松徹真「明治中期における政教の関係構造」『龍谷史壇』66-67、1973年。

赤松徹真「近代日本思想史における精神主義の位相」『仏教史学論集』、1977年。

赤松徹真「清沢満之の青年時代―思想形成過程の諸問題―」『国家と仏教近世・近代編』1980年。

赤松徹真「清沢満之についての覚え書―教団革新論と運動の挫折をめぐる―」『龍谷史壇』78、1980年。

暁鳥敏「清沢先生への信仰」1909年。『暁鳥敏全集』8（涼風学舎、1976年）所収。

暁鳥敏「絶対他力の大道」1954年。『暁鳥敏全集』8。

暁鳥敏「外交官志願上申文下書」『暁鳥敏全集』21。

阿部達彦「浩々洞と精神主義運動 ―清沢満之を中心に―」『京都大学教育学部紀要』23、1977年。

網沢満昭「清沢満之試論」『近畿大学教養部紀要』28-2、1996年。

安藤文雄「清沢満之の平等思想」『真宗総合研究所紀要』11、1993年。

伊香間祐学「真宗大谷派近代教学の戦争責任」『解放の真宗』Ⅱ、1994年。

伊香間祐学「清沢満之「銃を肩にして戦争に出かけるもよい」考」『解放の真宗』Ⅲ、1996年。

石田慶和「清沢満之と西田幾多郎」『親鸞の思想』法蔵館、1978年。

池田英俊『『明治仏教史』最近数年の研究動向』『日本仏教』58、1983年。

一楽真「清沢満之に於ける教育」『真宗総合研究所紀要』11、1993年。

伊東恵深「近代真宗教学の課題―清沢満之と曾我量深の応答を手がかりとして―」『現代と親鸞』9、2005年。

伊東恵深「他力門哲学」における覚醒の構造」『親鸞教学』90、2008年。

伊東恵深「他力門仏教の再構築―清沢満之「他力門哲学骸骨試稿」の思想的意義―」『現代と親鸞』14、2008年。

伊東恵深「清沢満之の有限無限論 ―二つの「骸骨」を中心として―」『真宗教学研究』30、2009年。

- 伊東恵深「他力門仏教に帰す―「他力門哲学骸骨試稿」の実存的意義―」『現代と親鸞』33、2016年。
- 出雲路暢良「清沢満之の主題と方法」『金沢大学教育学部紀要』23、1974年。
- 出雲路暢良「清沢満之の主題と方法」2『金沢大学教育学部紀要』24、1975年。
- 出雲路暢良「清沢満之の主題と方法」3『金沢大学教育学部紀要』25、1977年。
- 今村仁司「清沢満之の出会い」『同朋』1999年1月。
- 今村仁司「求道（フロロソフィア）と智恵（仏智）の関係―「驚くべき」の意味について―」『真宗教学研究』22、2001年。
- 今村仁司「清沢満之と宗教哲学への道」『思想』943、2002年。
- 今村仁司「清沢満之における縁起の概念」『親鸞教学』80・81、2003年。
- 今村仁司「覚醒者の作法」『無限洞』1（盛岡市：日野岳唯照・主宰）2003年。
- 今村仁司「清沢満之の哲学」『無限洞』2、2004年。
- 今村仁司「清沢満之における『宗教哲学骸骨』の思想的意義」『現代と親鸞』6、2004年。
- 今村仁司・竹内整一・本多弘之・田村晃徳「信仰と理性―清沢満之は現代に何を語り得るか―」『現代と親鸞』6、2004年。
- 今村仁司「清沢満之における「他力門哲学骸骨試稿」の思想的意義」『現代と親鸞』9、2005年。
- 今村仁司「仏智に至る道―清沢満之の求道―」『信濃講座講義録』、2005年。
- 今村仁司「エッセー（二）本願とは何か」『無限洞』4、2006年。
- 上田閑照「宗教の根源的立場―清沢満之の精神第一主義について―」『宗教研究』1958年2月。
- 上田閑照「宗教の根源的立場―清沢満之の精神第一主義について―」『宗教文化』1962年5月、高野山大学密教研究会。
- 上田閑照「宗教の根源的立場―清沢満之の精神第一主義について―」『密教文化』59・60、1962年。
- 海原裕昭「法に対する服従義務の哲理（一）（二）」『同志社法學』40-1,2、1988年。
- 鶴浦裕「明治時代における仏教と進化論―井上田了と清沢満之―」『北里大学教養部紀要』23、1989年。
- 梅田隆行「暁鳥敏の研究」『近代仏教』7、2000年。
- 雲藤義道「真宗における真俗二諦の主体論的考察―宗教と道徳との関係について―」『石田充之博士古稀記念論文集』1982年。
- 王成「近代日本における「修養」概念の成立」『日本研究』29、2004年。
- 大桑齊「清沢満之の思想形成―東京留学期における―」『大谷学報』56-4、1977年。
- 大谷栄一「福島栄寿著『思想史としての「精神主義」』」『近代仏教』11、2004年。
- 岡田正彦「清沢満之と真宗大谷派―リフォーマーとしての清沢満之―」『大正大学大学院研究論集』15、1991年。
- 小笠原史樹「絶対無限の所在―清沢満之の精神主義―」『理想』685、2010年。
- 小川一乗「大谷大学の役割―清沢満之における近代化―」『親鸞教学』80・81、2003年。
- 桶谷秀昭「井上田了と清沢満之の共同研究」井上田了とその時代』『井上田了センター年報』11、2002年。
- 奥貞二「エピクテトスの哲学」『紀要』40、2007年。
- 小野蓮明「清沢満之の「信念」―その源泉と内実―」『親鸞教学』82・83、2004年。

カ行

加来雄之「内観の系譜」『親鸞教学』58、1991年。

- 加来雄之『『宗教哲学骸骨』(The Skeleton of Philosophy of Religion)の意義——選択と実験に基づく思索——』『真宗総合研究所紀要』11、1994年。
- 加来雄之「清沢満之における宗教言説の間へ直し」『親鸞教学』82・83、2004年。
- 加来雄之「清沢満之と多田鼎の宗教言説観」『親鸞教学』85、2005年。
- 加来雄之「清沢満之の手紙」『大法輪』75-10、2008年。
- 加来知之「清沢満之批判の諸相(その一)」『教化研究』128、2003年。
- 角田佑一「『信念』の探求—清沢満之の「余が三部経」をふまえて—」『上智哲学誌』15、2003年。
- 角田佑一「清沢満之の宗教哲学における転化論」『宗教研究』340(78-1)、2004年。
- 梶原敬一「精神主義の陥穽—精神主義からみた名号論についての考察—」『教化研究』128、2003年。
- 柏原祐泉「『精神主義』の教团的基盤」『印度学佛教学研究』26(13-2)、1965年。
- 柏原祐泉「近代における教団論の模様」『親鸞教学』11、1967年。
- 柏原祐泉「真宗における近代的思维の形成—真俗二諦論を中心に—」『真宗研究』12、1967年。
- 加藤潤「近代日本における青年の自我構造に関する試論—明治後期青年像の方法論的位置付け—」『名古屋女子大学研究紀要』人文・社会編』35、1989年。
- 加藤智見「近代人・満之はいかにして信を得たか」『教化研究』128、2003年。
- 加藤智見「日本宗教思想史における清沢満之の位置」『現代と親鸞』19、2009年。
- 松原祐善・広瀬早ほか「座談会・宗門と清沢満之」『真宗』10-12、1968年。
- 鹿野治助「エペクトレスとアウレリウス」『理想』222、1951年。
- 鹿野治助「エペクトレスの哲学」『京都工芸繊維大学工学部研究報告』人文』1、1952年。
- 金子大栄「自覚——清沢満之の先生を憶う——」『親鸞教学』3、1963年。
- 金子大栄「真言と解釈(12)」『親鸞教学』44、1984年。
- 河谷正雄「清沢満之の研究(1)」『聞光』14、1977年。
- 河谷正雄「清沢満之の研究(2)」『聞光』15、1978年。
- 河波昌「近代浄土教における私の自覚史」『東洋学研究』3、1969年。
- 神戸和麿「清沢満之の仏性論」『聞光』19、1980年。
- 神戸和麿「清沢満之の名号論—如実修行相応—」『親鸞教学』80・81、2003年。
- 神戸和麿「乗托妙用の自己——予の三部経——」『親鸞教学』84、2005年。
- 北野裕通「清沢満之の回心に関する一考察」『相愛大学研究論集』8、1992年。
- 木越康「真理は涯底あることなく、人智は反って窮極する所あり」『教化研究』128、2003年。
- 木越康「真宗教学の近代化と現在—浄土理解の変遷を通して—」『親鸞教学』82・83、2004年。
- 清史彦「清沢満之批判を受け止めて」『解放の真宗創刊号』、1993年。
- 熊本剛「清沢満之のノート—近代的信仰の確立—」『親鸞教学』43、1983年。
- 児玉曉洋「本願史の中の清沢満之—縁起と本願—」『真宗教学研究』24、2003年。
- 子安宣邦「近代「倫理」概念の成立とその行方—漢字論・不可避の他者—」『思想』912、2000年。

子安宣邦「天」と「公」と―清沢満之における「儒家的なもの―」『現代と親鸞』33、2016年。
 近藤俊太郎「教団改革運動期の清沢満之」『国史学研究』30、2007年。
 近藤俊太郎「精神主義」と社会問題―足尾鋳毒事件を中心に―『近代仏教』16、2009年。
 近藤俊太郎「天皇制国家と「精神主義」―三教会同・天皇の代替わりをめぐる―」『佛教史学研究』52-2、2010年。
 近藤俊太郎「天皇制国家と「精神主義」―清沢満之を中心に―」『現代と親鸞』33、2016年。
 近藤祐昭「宗教と差別―清沢満之の『平等観』を中心として―」『同朋仏教』25・26、1991年。

サ行

斎藤昭俊「清沢満之の教育―仏教教育史の一試論―」『智山学報』18、1970年。
 繁田真爾「日清戦争前後の真宗大谷派教団と「革新運動」―清沢満之「精神主義」の起源―」『近代仏教』15、2008年。
 島菌進「近代の宗教観と現代宗教学の課題」『親鸞教学』90、2008年。
 清水研『『ヒビクテトス』の提要』(Enchiridion Epicteti)、『その対訳及び「解説と批評」(1)』『梅花女子大学文学部紀要』26、1991年。
 清水研『『ヒビクテトス』の提要』(Enchiridion Epicteti)、『その対訳及び「解説と批評」(2)』『梅花女子大学文学部紀要』27、1992年。
 清水研『『ヒビクテトス』の提要』(Enchiridion Epicteti)、『その対訳及び「解説と批評」(3)』『梅花女子大学文学部紀要』28、1993年。
 清水研『『ヒビクテトス』の提要』(Enchiridion Epicteti)、『その対訳及び「解説と批評」(4)』『梅花女子大学文学部紀要』29、1995年。
 清水研『『ヒビクテトス』の提要』(Enchiridion Epicteti)、『その対訳及び「解説と批評」(5)』『梅花女子大学文学部紀要』30、1996年。
 白山亮一「明治思想界の先覚―清沢満之を語る―」『佛教思潮』4-6、1951年。
 末木文美士「内への沈潜―清沢満之―」『福神』26、2001年。
 末木文美士「近代日本の仏教と国家」『宗教研究』79-2、2005年。
 末木文美士「清沢満之における宗教と倫理」『現代と親鸞』14、2008年。
 末木文美士「今村仁司氏の清沢満之の研究」『東京経大会誌』259、2008年。
 鈴木朋子「心霊の諸徳」における清沢満之の信と知」『人間文化創成科学論叢』10、2007年。
 鈴木朋子「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』36、2009年。
 鈴木弘「清沢先生の宗教哲学」『教化』14、1952年。
 鈴木裕輔「清沢満之における宗教と社会についての試論」『法政大学大学院紀要』60、2008年。
 曾我量深「自己を弁護せざる人」『曾我量深選集』1(明治42(1909)年6月発行『精神界』9-6)。
 曾我量深「清沢先生の「わが信念」」『大谷学報』168(45-4)、1966年。

タ行

高橋功「清沢満之における求道の意味―特にその教育活動について―」『富士大学紀要』16-1、1983年。
 高橋直美「井上田了と清沢満之―その時代と精神―」『井上田了センター年報』11、2002年。
 高柳正裕「自己とは何ぞや」に伏在する問題について―真宗同朋会運動の「個の自覚」の意味と課題から―」『教化研究』128、2003年。

- 年。
- 高山秀嗣「清沢満之の教育観―真宗大学を中心にして―」『宗教研究』79-4、2006年。
- 武田未来雄「近代真宗教学における時間論 ―清沢満之の「現在安住」を中心として―」『真宗教学研究』22、2001年。
- 竹内整一「日本人の超越感覚」『親鸞教学』78、2001年。
- 竹内整一「『精神主義』と現代」『真宗教学研究』23、2002年。
- 竹内整一「清沢満之における内在と超越」『現代と親鸞』12、2007年。
- 竹橋太「『縁起』の教説から見た清沢満之の思想にめぐって」『教化研究』128、2003年。
- 竹村牧男「清沢満之と寸心・大拙」『近代仏教』10、2003年。
- 田村晃徳「『真の自力』としての信念 ―西谷啓治の清沢満之観―」『親鸞教学』76、2000年。
- 田村晃徳「清沢満之の心理学理解」『宗教研究』77-4、2004年。
- 田村晃徳「霊存としての自己―吾人の価値は如何―」『現代と親鸞』6、2004年。
- 田村晃徳「『道理心』と『宗教心』」『親鸞教学』84、2005年。
- 田村晃徳「清沢満之における『霊魂』」『日本仏教学会年報』71、2005年。
- 田村晃徳「清沢と学問」『真宗教学研究』27、2006年。
- 田村晃徳「学と信の関係―清沢満之における「宗教と学問」―」『現代と親鸞』16、2008年。
- 田村晃徳「満之の骨格―『宗教哲学骸骨』を中心に―」『現代と親鸞』33、2016年。
- 田村晃祐「〈井上円了と清沢満之の共同研究〉円了の「中」と満之の「中」」『井上円了センター年報』10、2001年。
- 近角常観「清沢満之師及其信念」『政教時報』103号、1903年8月。
- 寺川俊昭「精神主義をめぐる二三の問題 ―宗教的自覚の観点から―」『真宗研究』15、1970年。
- 寺川俊昭「願生の人・清沢満之 ―乗托妙用の自覚から避悪就善の意欲へ―」『親鸞教学』63、1994年。
- 寺川俊昭「大谷派なる宗門は大谷派なる宗教的精神の存する所に在り」『親鸞教学』80・81、2003年。
- 寺川俊昭「道理心と宗教的信念―清沢における哲学と宗教―」『現代と親鸞』6、2004年。
- 寺倉襄「清沢満之・住田智見両師にかかわる安心問題」『同朋仏教』19、1985年。
- 東儀道子「清沢満之の社会観 ―「無限平等」の弁証法―」『社会科学討究』40-1、1994年。
- 徳田幸雄「清沢満之の「宗教的回心」 ―宗教学的回心研究の一試論―」『東北大学文学研究科研究年報』53、2003年。

ナ行

- 中川皓三郎「歓喜と慶喜」『親鸞教学』80・81、2003年。
- 中澤務「ソクラテスはなぜ脱獄を拒否したのか―「クリトン」研究」『関西大学哲学』23、2003年。
- 中園嘉巳「加藤弘之と社会進化論」『青山スタンダード論集』7、2012年。
- 名畑直日児「精神主義 ―世紀を開く―」『真宗教学研究』22、2001年。
- 名畑直日児「清沢満之における「信念」の獲得―阿含読誦と积累との出遇へ―」『教化研究』128、2003年。
- 名畑直日児「清沢満之の「信念」 ―不可思議としての仏智―」『教化研究』143、2009年。
- 名畑直日児「正岡子規と清沢満之 ―生と死をめぐる―」『教化研究』149、2010年。

- 名和達宜「清沢満之を「一貫する」思想——『臘扇記』を手がかりとして——」『現代と親鸞』28、2014年。
- 名和達宜「清沢満之研究の道程——没後百周年という交差点——」『近代仏教』23、2016年。
- 名和達宜「清沢満之における「忘」の意義——『臘扇記』を手がかりとして——」『真宗教学研究』37、2016年。
- 名和達宜「『臘扇記』を読む——清沢満之における転換期——」『現代と親鸞』33、2016年。
- 西悠哉「『ethics』概念の受容と展開——倫理教科書を中心として——」『佛教大学大学院紀要 文学研究科篇』38、2010年。
- 西谷啓治「清沢先生と哲学」『教化』14、1952年。
- 西谷啓治「清沢満之の精神」『親鸞教学』3、1963年。
- 西谷啓治「清沢満之とその宗教哲学」『現代しんらん講座』3、普通社、1963年。
- 西本祐攝「清沢満之の「現在安住」に関する「考察」」『宗教研究』77(4)、2004年。
- 西本祐攝「現在の信念における無限大悲の実現——清沢満之における「現在安住」の時間的側面に関する考察——」『親鸞教学』87、2006年。
- 西本祐攝「石水期・清沢満之における「現生正定聚論」の究明（上）——清沢満之における「現在安住」の思想的背景——」『親鸞教学』91、2008年。
- 西本祐攝「石水期・清沢満之における「現生正定聚論」の究明（下）——清沢満之における「現在安住」の思想的背景——」『親鸞教学』95、2010年。
- 西本祐攝「大谷大学編『清沢満之全集』編纂の背景と課題」『現代と親鸞』33、2016年。
- 西村見曉「精神主義と仏教的立場」『印度学佛教学研究』2(1-2)、1953年。
- 延塚知道「真宗大学の特質——清沢満之の願い——」『親鸞教学』60、1992年。
- 延塚知道「井上円了と清沢満之の共同研究——近代の仏者清沢満之——」『井上円了センター年報』10、2001年。
- 延塚知道「真宗大学開学の精神」『親鸞教学』80・81、2003年。

ハ行

- 橋田尊光「清沢満之と真宗大谷派教団——白川党宗門改革運動をめぐって——」『親鸞教学』80・81、2003年。
- 橋本芳契「清沢満之の精神主義の意義と由来について」『印度学佛教学研究』72(36-2)、1988年。
- 長谷正當「『自己』とは何ぞや」という問いをめぐって——清沢満之の「無限の因果」から見た二種回向の理解——」『現代と親鸞』17、2009年。
- 長谷正當「自己を“証する”(attester)”ものとしての弥陀の本願——本願は「い」において働くのか——」『親鸞教学』28、2014年。
- 羽田信生「『伝道者』から『求道者』へ——清沢満之との関係における暁烏敏の転機——」『現代と親鸞』20、2010年。
- 波田野和代「清沢満之の宗教観」『場所』3、2004年。
- 林克樹「『縁起存在論』の出会い」『教化研究』128、2003年。
- 林信康「清沢満之の倫理思想」『研究紀要』9、1996年。
- 春近敬「清沢満之の門下の「信念」——清沢没年前後を中心として——」『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』31、2015年。
- 樋口章信「清沢満之の「信念」について」『親鸞教学』59、1992年。
- 樋口章信「清沢満之の文化・文明観」『親鸞教学』65、1995年。

- 樋口章信「アメリカに渡った清沢満之の精神―野口善四郎の1893ChicagoWorld Parliament of Religionsをとおり―」『大谷学報』75-2、1995年。
- 樋口章信「〈井上円了と清沢満之の共同研究〉井上円了の真宗哲学の一考察―活の精神復興をめざして―」『井上円了センター年報』12、2003年。
- 久木幸男「清沢満之とその教育思想」『横浜国立大学教育紀要』8、1968年。
- 久木幸男「無一物の教育者―清沢満之の教育論」『親鸞教学』61、1993年。
- 久木幸男「清沢満之と教育勅語」『日本仏教教育学研究』2、1994年。
- 久木幸男「清沢満之ともう一つの近代」『真宗教学研究』22、2001年。
- 広瀬果「教団の人間―清沢満之の場合―」『大谷大学宗教化学研究会紀要』3、1969年。
- 深澤助雄「我は此の如く如来を信ず―清沢満之先生の信仰について―」（第五回暁烏賞入選論文、1989年）。
- 深澤助雄「哲學家としての清沢満之先生」『親鸞教学』58、1991年。
- 深澤助雄「近代親鸞教学の系譜―清沢満之と曾我量深―」『現代と親鸞』11、2006年。
- 福島栄寿「思想史学の方法についての覚書―清沢満之の批判論をめぐる―」『大谷大学大学院研究紀要』10、1993年。
- 福島栄寿「『精神主義』の波紋についての一考察―清沢満之の思想についてのある言説をめぐる―」『真宗研究』39、1995年。
- 福島栄寿「思想史としての『精神主義』―序章 本研究の方法と視座―「精神主義」研究の現状と課題―」『仏教史学研究』43-1、2000年。
- 福島栄寿「『国民宗教』の創出―戦時期・暁烏敏の教説をめぐる―」『真宗研究』48、2004年。
- 福島栄寿「『国民宗教』の教説―暁烏敏の『古事記』解釈をめぐる―」『宗教研究』77-4、2004年。
- 福島栄寿「戦争の論理とスピリチュアリティ―仏教者暁烏敏の場合―」『宗教研究』81-4、2008年。
- 福島和人「清沢満之の精神と真宗同朋会運動」『教化研究』128、2003年。
- 福島寛隆「帝国主義成立期の仏教」『仏教史学論集』1977年。
- 福島寛隆「清沢満之の信仰とその歴史的性格」『伝道院紀要』24、1979年。
- 福島寛隆「清沢満之―本願寺改革運動と「精神主義」―」（〈宗派別〉日本の仏教・人と教え4 浄土真宗）1985年。
- 藤井祐介「暁峻義等と浩浩洞―精神主義の医学における展開―」『教化研究』148、2010年。
- 藤田正勝「日本における西洋哲学の受容と清沢満之」『親鸞教学』82・83、2004年。
- 藤田正勝「日本における西洋哲学の受容―清沢満之と大西祝―」『現代と親鸞』6、2004年。
- 藤田正勝「清沢満之における学問と信仰」『名古屋教学』14、2005年。
- 藤嶽明信「根本的問題としての自己―清沢満之に学ぶ―」『親鸞教学』84、2005年。
- 藤原正寿「清沢満之に於ける宗教的実践とその意義について」『親鸞教学』60、1992年。
- 藤原正寿「内観の仏道―精神主義の現代的意義―」『現代と親鸞』6、2004年。
- 保呂篤彦「前期清沢満之における宗教と道德」『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』5、2005年。
- 保呂篤彦「後期清沢満之における宗教と道德」『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』6、2006年。
- 本多静芳「真俗二諦管見（その二）真俗二諦と清沢満之の「宗教的道德（俗諦）と普遍道德との交渉」」『武蔵野女子大学仏教文化研究所紀要』9、1991年。
- 本多弘之「近代真宗教学の問題」『印度学佛教学研究』60(30-2)、1982年。

本多弘之「親鸞教学の法印―満之の信仰課題の展開―」『現代と親鸞』6、2004年。

マ行

- マーク・ブルーム「レヴィナスと清沢満之―宗教哲学における「倫理」の位置―」『親鸞教学』84、2005年。
- 松岡雅則「清沢満之の教育観」『日本仏教教育学研究』4、1996年。
- 松岡雅則「清沢満之における青年教育―『心霊の諸徳』『心霊の修養』を中心として―」『日本仏教教育学研究』通号5、1997年。
- 松岡雅則「清沢満之と環境倫理」『印度学佛教学研究』94(47-2)、1999年。
- 三宅守常「明治仏教と教育勅語―1―仏教系の勅語衍義書を材料にして―」『大倉山論集』20、1986年。
- 三浦統「清沢満之における近代日本思想の側面について」『哲学論集』44、1997年。
- 三浦統「清沢満之の關係論」『大谷大学大学院研究紀要』15、1998年。
- 三浦節夫「井上円了と清沢満之の共同研究」井上円了と清沢満之―二人のエリートの関係とその資料―『井上円了センター年報』12、2003年。
- 三浦節夫「井上円了と清沢満之―近代仏教におけるエリートの軌跡と特質―」『近代仏教』10、2003年。
- 水島見一「近代親鸞教学の基本的視座」『親鸞教学』82・83、2004年。
- 水島見一「〈書評〉藤田正勝・安富信哉編『清沢満之―その人と思ひ―』」『日本仏教教育学研究』15、2007年。
- 水島見一「大谷大学の学的精神―清沢満之・村上專精―」『親鸞教学』103、2014年。
- 水谷英順「清沢氏の行動と思想の背景にあるもの」『教化研究』128、2003年。
- 峰島旭雄「明治期における西洋哲学の受容と展開」1〜4『早稲田商学』205・211・216、1968-70年。
- 村山保史「清沢満之の内観主義」『宗教研究』83-4、2010年。
- 森敦「清沢満之の有限無限」『名古屋教学』14、2005年。
- 守屋友江「清沢満之における『四阿含』―『教界時言』との關係を中心に―」『親鸞教学』69、1997年。
- 守屋友江「近代における宗教的道德の諸相―福沢諭吉・清沢満之・今村恵猛―」『日本思想史学』31、1999年。

ヤ行

- 安富歩「他力思想の射程―清沢満之の「如来」への信念―」『atプラス』13、2012年。
- 安富信哉「清沢満之の万物一体論」『親鸞教学』58、1991年。
- 安富信哉「明治中期の真俗二諦論と清沢満之」『親鸞教学』62、1993年。
- 安富信哉「信仰と自律―清沢満之における「修養」の位置―」『大谷学報』277(73-2)、1994年。
- 安富信哉「清沢満之『精神界』所載論文校訂集」『真宗総合研究所研究紀要』13、1996年。
- 安富信哉「宗教的「個」の論理―清沢満之と精神主義―」『大谷大学研究年報』49、1997年。
- 安富信哉「清沢満之―その「個」の位相―」『親鸞教学』72、1998年。
- 安富信哉「清沢満之と「精神主義」」『真宗教学研究』22、2001年。
- 安富信哉「井上円了と清沢満之の共同研究」清沢満之の人と思想」『井上円了センター年報』11、2002年。

- 安富信哉「清沢満之の公共思想」『真宗研究』48、2004年。
- 安富信哉「個立と協同―石水期・清沢満之を手懸かりとして―」『親鸞教学』82・83、2004年。
- 安富信哉「宗教的「個」の課題―精神主義における自己と他者―」『日本の哲学』8、2007年。
- 安富信哉「信仰と倫理―清沢満之に想う―」『ともしび』706、2011年。
- 安丸良夫「天皇制下の民衆と宗教」『岩波講座 日本歴史』16巻、1976年。
- 山口知丈「求道の課題としての万物一体」『真宗教学研究』22、2001年。
- 山下重一「ペンサム・ミル・スペンサー邦訳書目録―」『参考書誌研究』10、1974年。
- 山本伸裕「清沢満之の靈魂論」『現代と親鸞』12、2007年。
- 山本伸裕「学問的真理と宗教的真理の關係や如何―清沢満之の「宗教哲学」を中心に―」『現代と親鸞』15、2008年。
- 山本伸裕「「精神主義」はだれの思想か―雑誌『精神界』と梶鳥敏―」『日本思想史学』41、2009年。
- 山本伸裕「清沢満之における「他者」理解」『現代と親鸞』17、2009年。
- 山本伸裕「清沢満之における生命観と倫理観」『死生学研究』11、2009年。
- 山本伸裕「「精神主義」とは如何なる思想なのか?―雑誌『精神界』掲載「我信念」をめぐる一考察―」『現代と親鸞』20、2010年。
- 山本伸裕「『有限無限録』を読む―「公」とは、「国家」とは―」『現代と親鸞』33、2016年。
- 古田曉正「清沢満之と大乘思想」『名古屋教学』14、2005年。
- 吉田久一「『新仏教』・『精神界』・『無我の愛』」『思想』456、1962年。
- 吉田久一「信仰と福祉―清沢満之と内村鑑三―」『社会福祉』24、1983年。
- 吉田久一「清沢満之 信仰と社会―信仰形成100年を記念して―」『親鸞教学』67、1996年。

ラ行

ワ行その他

- 脇崇晴「清沢満之における至誠の心」『哲学論文集』45、2009年。
- 脇本平也「清沢満之と大谷派教団―前半生の心理分析から―」『親鸞教学』13、1968年。
- 脇本平也「「我が信念」近代の仏教者―富永仲基と清沢満之―」『日本の仏教』14、筑摩書房、1968年。
- 脇本平也「清沢満之における「自己」」『親鸞教学』45、1985年。
- 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』104、1997年。
- 和田昌太郎「清沢満之の研究」『印度学佛教学研究』15(8-1)、1960年。
- 渡部清「仏教的存在論としてのロツツェの形而上学―清澤満之の『純正哲学』について―」『哲学科紀要』30、2004年。
- 渡邊雄一「清沢満之における「修養」思想について」『日本仏教教育学研究』13、2005年。
- W. S. Yokoyama, "Editing Epictetus Kiyozawa Manshi's Rōsenki and Long's Discourses of Epictetus." 「エピクテータスを編集することの問題点」『花園大学文学部研究紀要』(30) 59、1998年。
- 『現代と親鸞―特集 清沢満之研究の軌跡と展望』第33号(2016年)所収論文。

