

清沢満之における至誠の心

脇, 崇晴
九州大学大学院 : 博士後期課程 : 倫理学

<https://doi.org/10.15017/1448728>

出版情報 : 哲学論文集. 45, pp.39-57, 2011-10-01. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

清沢満之における至誠の心

脇 宗 晴

はじめに

明治時代に浄土真宗の僧侶、宗教哲学者として生きた清沢満之は、親鸞の名著『教行信証』を考察したノートである『在床懺悔録』の中で、阿弥陀仏の本願である第十八願の「三段の心」について次のように述べる。

要するに三段の心「至心、信樂、欲生」は皆共に有限の無限に対する真実心にして毫末の虚妄不誠を容れざるの心なり。是れ則ち念仏行者の弥陀に対する帰命の一心なり。夫れ唯帰命の心なり。知る可し。他力回向（授伝）の心なることを。夫れ唯他力回向の心なり。知る可し。凡夫虚妄の心にあらずして徹底至誠の仏心なることを（儒者をして云はしめは一毫人欲の私を交へざる至公至誠の道心なりと云はん乎）。夫れ唯仏心なり。以て仏果を開くの仏因とす。真に其処を得たるを知るべし。念仏行者浄土往生の大因全く此信心にあり。（・15, [1] = 論者・補）

ここで彼は「三段の心」を至誠の一心に帰している。「三段の心」はまず「眞実心」とされ、「毫末の虚妄不誠を容れざるの心」「仏行者の弥陀に対する歸命の一心」「他力回向（授伝）の心」と言い換えられた後、最終的には至誠の心であると言われる。この至誠の心は仏教における「徹底至誠の仏心」であるとともに、儒教でいう「至公至誠の道心」であるとも言われるから、仏教と儒教の両者に共通する理想的な心のありようとして考えられていることが分かる。そこで、儒教と仏教の両者における至誠の思想史的な意味を押さえる必要がある。そのことを踏まえた上で、さらに清沢のいう至誠の心とはどういうものなのかが明らかにされなくてはならない。とりわけそれが本来的には仏の心であり、仏ならぬ我々（「凡夫」）はそれを「他力回向の心」つまり仏（他力）から差し向けられる（回向）ことでのみ持ち得る心であると言われる点が彼の他力信仰を理解する鍵となってくる。

以上のように、「至誠の心」が儒教と仏教との関係、あるいは他力信仰のありようをめぐって中心的な位置を占めていることが窺える。しかし、彼における至誠の心について正面から論じた先行研究は寡聞にして知らない。そこで本稿では、至誠の心に定位して、彼の思想の核心を探っていく。それを通じて、清沢が儒教的な伝統の上にあること、そこにおける至誠の心を浄土教の伝統上から位置づけ直すとともに、他力信仰の要として据えたのだという点を明らかにしたい。そのため、次の諸点を論じる。まず思想上の至誠の意味を儒教と仏教の両者において純粹な心ないし行為における内外一致と押さえ（一）（二）、清沢においても至誠の心とは純粹な心のありようであり、それが道德と宗教との結節点とされること（三）、ただ至誠の心から発した内外の一致する行為のみを眞の道德的行為とする点が儒教の至誠と合致するということ（四）、自力の修行（道德的な行為の努力）によっては自己の心が至誠たることができなということ（五）、自力の修善への反省（自己省察）と不可分に結びついた形で他力信仰においてしか我々は至誠たり得ないということ（六）、他力信仰において至誠の心は他力回向の心として仏から与えられるものであり、どんな場合も仏のはたらきの至誠さに大いなる慈悲を見出すような無条件的な信が清沢の行き着いた他力信仰のありようであること（七）、これである。

一 儒教における至誠

冒頭の引用で、至誠の心は儒教でいう「至公至誠の道心」でもあると言われていたが、そもそも至誠の文字は古くは儒教の古典（『孟子』や『中庸』）に見られ、とりわけ江戸期の日本では「誠」中心の儒学³が形成された。そこでまず儒教における至誠の思想的な意味を押さえておきたい。

では、日本の儒学者たちに即して「至誠」ないし「誠」の意味を見ていこう。まず林羅山は「智・仁・勇をいつはらぬところを、すなはち実と名づく。その実は我心也⁴」あるいは「此智・仁・勇の三つ、一もかくべからず。もとより一心の誠なり⁵」と、徳（ここでは智・仁・勇）を偽らぬこととして誠（実）を規定した。偽りの心なく「達徳を以てよく達道を行ふ⁶」のが道徳を実践する上で重要となる。⁷

いち早く朱子学を批判して誠を道徳の要に据えた儒学者・山鹿素行においては「誠の字経伝出す所、其の文義各々軽重あるも、其の已むことを得ざるの情を以てするは一なり⁸」と、誠とは「已むことを得ざるの情」である。「情」とは道徳においては「惻隠・羞惡・辞讓・是非あるはこれ情なり⁹」と言われるいわゆる「四端の心」（孟子）を指す。この押さえがたく内から発動する情が「節に中る」（過不及のない）ように努め行なうことが我々の道徳の実践となる。つまり、やむにやまれず内から発動する情に純一に行為するのが誠のありようである。それが極まったありようが「至誠」と呼ばれる。「凡そ聖人の至誠は、已むことを得ざるの誠を究め尽して、一言一行一事一物の間、誠あらずといふことなきの謂なり¹⁰」とあるように、至誠は「已むことを得ざるの誠を究め尽し」た聖人のありようである。つまり、いついかなる場面でもその言動が誠から出たものであるようなありようが聖人の至誠である。素行とほぼ時期を同じくする伊藤仁斎の「誠は実なり。一毫の虚偽無く、一毫も偽飾無き、正に是れ誠¹¹」とし、「所謂仁義礼智、所謂孝弟忠信、皆誠を以て之が本と為¹²」という誠の理解も、

やはり少しも偽りなく徳目を実践することを道德の根本とするものである。具体的な場面では「誠」のいわば似像である「忠信」の工夫を努め行なうことが実践の基本となるが、「其の貌を視るときは、則ち儼然たる儒者なり。而るに其の内を察するときは、則ち勝を好み外を務むるの心、知らず覺えず、常に胸中に伏す。是れ信に敬を持することを知つて、忠信を以て要と為ざるが故也」という言葉は、外面を儒者らしく取り繕っている偽善者に対する強烈な批判として受け取られる。

以上のことから、日本の儒教における誠の基本的性格を整理しておきたい。林羅山において誠は徳を偽らずに行うことであつた。さらにまた、山鹿素行はやむにやまれず内から発動する情に純一に行為するのが誠のありようと理解した。伊藤仁齋の誠もまた少しも偽りなく行為することを意味するものであつた。ここでは、行為における心（あるいは情）の偽りのない純粋さが求められる。したがつてまた、道德的行為の場面において内面の心と外面の行為との一致（内外一致）が実現していなくてはいけない。

二 仏教における至誠

先に触れたように、またその一方で、仏教史上ではいわゆる浄土三部経の一つである『観無量寿経』（以下『観経』と略す）が漢訳される際に（サンスクリットの原典は散佚）、浄土への往生の要件となる三つの心の一つとして「至誠心」が説かれたことが知られている。ここでは、それを踏まえて、善導『観無量寿経疏』（以下『観経疏』と略す）、親鸞『教行信証』に即して、浄土教における至誠の意味を簡単にではあるが押さえておく。

中国浄土教の大成者である善導は『観経疏』の中で、「経に云く、『一者至誠心』、至は真なり、誠は実なり。一切衆生の身口意業に修するところの解行、必ず真実心の中に作すべきことを明さんと欲す。外に賢善精進の相を現じて、内に虚仮を懐くことを得ざれ。貪瞋邪偽奸詐百端にして、悪性侵め難く、事蛇蝎に同きは、三業を起すといへども名て雑毒の善を為す。

また虚仮の行と名く。真実の業と名けざるなり¹⁷と注釈している。「二で「至誠心」は「真実心」であり、この真実心をもつて往生業を行うべきことが述べられる。「貪瞋（貪欲、瞋恚）」といった煩惱の雑じった心で為した行為は、たとえ外面は善を行っていたとしても、「雑毒の善」「虚仮の行」であって、「真実の業」とはならない。こうして外面の善行と内心との一致が要求されることとなる。

親鸞は『教行信証』『信巻』に先の善導の言葉を引用する際に、独特の訓点を施してこう読み替えている。「経に云はく、『一者、至誠心』。至とは真なり、誠とは実なり。一切衆生の身口意業の所修の解行、必ず真実心の中に作したまひしを須あることを明さんと欲ふ。外に賢善精進の相を現じることを得ざれ、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽奸詐百端にして、悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ。三業を起すといへども名けて雑毒の善と為す。また虚仮の行と名く。真実の業と名けざるなり¹⁸。至誠心が真実心であるという理解を引き継ぎつつも、「外に賢善精進の相を現じることを得ざれ」と、外面の行為だけを取り繕ってはいけないと言われる。なぜなら、我々の内心は「虚仮」つまり蛇やさそりのように欲深いのであって、真実心を持ち得ないからである。そこで、第十八願の三心（至心、信樂、欲生）が根本的には少しも疑心がまざっていない純粹な真実の信心であるとされる¹⁹。つまり、常に真実心から善を行ったのは阿弥陀仏であって、我々は阿弥陀仏の願を信ずる心としてのみ真実心（＝至誠心）を持ち得るのである。

『親経』の至誠心をめぐる善導と親鸞の理解は、煩惱の雑じらない真実心であるとする点では一致している。ただし、善導が、儒教におけると同様に、外面の行為と内心との一致を要求するのに対して、親鸞では我々に真実心はなく、疑心の雑じらない信心として我々は真実心を持ち得るとする点が異なっている。善導から親鸞へと至って、至誠心が語られる場面が、いわば行から信へと転換していることがはっきりと見て取られる。

三 清沢における至誠の心

これまで、儒教と仏教における至誠の思想史的な意味を見てきた。それでは、清沢のいう至誠の心とは何か。先に押さえた至誠の基本的な意味を踏まえつつ、その内実を探っていきたい。まずは、彼の言う至誠の心が純粋な心のありようを意味し、それが道德と宗教との結節点とされることを押さえたい。「破邪顯正談」（明治三十三年）では次のように述べられる。

信の成立は直接自立的にして巧智の構造製作を待つことなし 故に其性質や単純なり直裁的なり表裏あることなく両頭あることなし 故に或は之を至誠の心と云ふ 是れ固より宗教の要義なりと雖とも畜其のみならずして復た道德の源基なり 実に宗教と道德と聯関せる一要点は正に此心にあるなり 若し至誠の心なくして而も道德的行為ありと云はんか 偽道德にして真道德にあらざるなり 是れ所謂偽善にして真善にあらざるなり 真善真道德は必ずや至誠の心に基かざる可からず。(・379)

「信」が「至誠の心」と言い換えられ、「直接自立的」で「巧智の構造製作を待」たないものであるとされる。それは、「単純」「直裁的」といった性質からもわかるように、他のものを容れることなくそれだけで純粹にあるような心を意味する。さらに、至誠の心は「実に宗教と道德と聯関せる一要点」であるから、それが道德と宗教との結節点として考えられていることが見て取られる。この至誠の心は宗教の根本としての「信」であり、また道德においてはその行為を真に道德的たらしめる基礎となる。後者に関しては、続いて、至誠の心と道德的行為の一致が述べられる。つまり、至誠の心が伴わないで為した善は見せかけの善（偽善）であって、本当の善ではない。このように、道德的行為の場面では偽らずに「表裏ある

ことなく、行為する心として至誠の心が要求される。

以上、至誠の心の基本的意味を、まずは純粹な心のありようとして押さえた。それは、宗教においては「信」であり、徳においてはその行為に表裏がないといういわば「内外一致」としても捉えられる。ここでは、道徳と宗教の両者に共通するものとして至誠の心が語られていることがわかる。それらのことを踏まえて、冒頭の引用で、仏教と儒教の両者における「至誠の心が語られていたことの意味を解釈していきたい。

四 内外一致としての至誠

それではまず、ただ至誠の心から発した内外の一致する行為のみを真の道徳的行為とする点が儒教の至誠と合致するといふことを論じる。次の文章で、「内外一致」のありようがより明確に語られる。

倫理的行為は、其類決して鮮少にあらざるなり、而して此等行為の大本は何物なるや……其要とする所は、蓋し吾人が各種の人倫に於ける至誠の発動に外ならざるなり、乃ち之を換言せば、吾人が忠信孝悌等百般の倫理的意義を實踐し得る所以は吾人に一片至誠の心の存するに由るものにして、若し此心なくして、唯形式的に道徳の外面を装ふものは、其体裁如何に礼儀に合し作法に順すと雖とも、決して真の道徳的行為と云ふへからざるなり。（・279、「倫理の大本と宗教との関係」明治三十四年）

先の引用と同様、ここでも「至誠の心」が道徳を實踐するための要として捉えられる。つまり、至誠の心は「忠信孝悌等」のあらゆる徳目に実質を与えるものであり、道徳的行為は内なる至誠の心が発動して外面にあらわれたものである。逆にい

えば、道徳の実践ができないのは己の心が至誠とならないからであるといえる。我々の内面における至誠の心が伴わないで「唯形式的に道徳の外面を装」ただけの行為は決して「真の道徳的行為」とはならない。それは、先の引用でいえば、畢竟「偽善」に外ならない。このように道徳の実践においては内面の至誠の心から偽りなく行為することが求められる。

清沢が「唯形式的に道徳の外面を装」うのではなく、内なる至誠の心の発動として為された行為を真の道徳的行為と見る見方は、山鹿素行が「己むことを得ざる」「誠」の発動として徳目の実践を捉える見方と合致するものである。そのことは、「誠は実なり。一毫の虚仮無く、一毫も偽飾無き、正に是れ誠、」所謂仁義礼智、所謂孝弟忠信、皆誠を以て之が本と為」と外面を飾り偽ることなく、徳目の実践において誠を根本とする伊藤仁斎の倫理的な姿勢とも重ねられる。以上のことから、ただ至誠の心から発する偽りなき行為のみを真の道徳的行為とする点（「内外一致」）が儒教の至誠と合致するということが明らかである。^②

五 自力修行の不可能

清沢のいう至誠が、内外一致という点で、儒教のそれと合致するということを示した。しかしその一方で、冒頭の引用では「徹底至誠の仏心」について語られていた。したがって、彼の思想において儒教の至誠と仏教のそれがどのような関係にあるのかが問題となる。さらに、至誠の心が「他力回向の心」と言われていたことから、彼の他力信仰のありようを論じる必要がある。最終的には至誠の心が彼の他力信仰の核心となっているということを示すために、ここではまず自力の修行によっては自己の心が至誠たることできないということを示し、自力と他力という枠組みをpushさしつつ、明らかにしたい。次の文章では自力と他力との関係が述べられる。

他力の信仰に入る根本的障礙は、自力の修行が出来得ることの様に思ふことである。其自力の修行と云ふ事は色々あれとも、其最普通の事は我等の倫理道德の行為である。此道德行為が立派に出来るものであると思ふて居る間は、到底他力の宗教に入ることが出来ぬ。然るに倫理道德に就て真面目に実行を求むるときは、其結果は終に倫理道德の思ふとおりに行ひ得らるゝものでないことを感知する様になるのが、実に宗教に入る為の必須条件である。此場合には畢竟自力の迷心を降伏するが主眼であるから、真宗俗諦の教でも、世間普通の倫理道德の教でも、或は又五戒十善でも、諸善万行でも、何でも差支はない。(・153, 「宗教的道德(俗諦)と普通道德との交渉」明治三十六年)

「他力の信仰」と「自力の修行」という対比のもとで、自力の修行(ここでは道德的行為)から他力の信仰へという構図がはっきりと示される。「世間普通の倫理道德」および仏教における「真宗俗諦」、「五戒十善」、「諸善万行」といったものはすべて自力の修行とされる。「漸次修行すれば段々完全に近くことができる」(・152, 同前)というのがその内実となるだろう。「仏教の目的はつまり至誠の心を吾人に発得せしめんとするの外はない」(・277, 「至誠の心」(『心靈の諸徳』明治三十三年)とされるから、自力の修行において、行為の場面での「内外一致」という点で道德と宗教は区別されない。それに対し、他力の宗教においては、その信仰に入るには自力の修行が思うとおりにできないと知ることが「必須条件」となる。つまり、はじめから直ちに(他力の)宗教へと入るのではなく、その前段階として「倫理道德に就て真面目に実行を求むる」ということがなくてはならない。そのとき、道德はその実行が問題となるのではなく、「畢竟自力の迷心を降伏するが主眼である」。

そうしてまず取られるのは「自力の修行」の道である。実際、彼は「ミニマム・ポシブルの実験」と呼ばれる「猛烈なる制欲主義の実行」⁽²⁾を行った。彼は洋装を袈裟に改め、人力車も使わず、一切の肉類を断ち、水に溶いた蕎麦粉で飢えを凌ぐまで徹底した禁欲修行を行った。人見忠次郎はその修行について「皆な実験上聖道諸家の高僧の行状を研究せられたるもの

なるは云ふまでもなし⁽³²⁾と、「聖道」(自力)の修行を身をもって確かめるためのものであつたことを伝えている。しかし、結果的には肺結核という当時不治の病のために友人たちの制止により挫折を余儀なくされた。しかし、それは病氣という単なる外面上のことを意味するものではなかつた。むしろ、それを通じての内面における反省が彼のにとつて大きな転機となつたことが次の文章から窺える。

精神主義は此思念「善惡の思念」の対向すべき方を自己自身であると指定するのである。私共が善惡の判断を下すべき切要なる範圍は、他人の云為行動にあらずして、自己の云為行動にあるのである。私共自身が日夜に経営する所の云為行動に就き、其善なるか悪なるかを省察して見よ。其能く言行忠信表裏相応一点の自家乖反なきも果して幾何かある。(・82,「善惡の思念によれる修養」明治三十四年、「論者・補」)

ここで、自己自身の行動に「善惡の判断を下す」という自己省察のことが述べられる。このように、前述の自力の修行においては、道徳であれ宗教であれ、自己の行動が至誠の心から出たものか否か、つまり内心と行為の一致がそのつど自己省察によつて厳しく問われなくてはならない。「私共自身が日夜に経営する所の云為行動に就き、其善なるか悪なるかを省察して見るとき、どの行為を取つても表に現れる言行が心裏の忠信すなわち至誠(「至誠は忠信なり 内外なきなり 表裏相応なり」(・122,『有限無限録』)と乖離していることが明らかとなる。至誠たらんとして自己を省察すればするほど、かえつて至誠の心をもつて行為することができない自己の姿が露わとなるのである。

清沢は「ミニムム・ボシブルの実験」を振り返つて、「どうもあの時分の私は実に我慢の極点に達して居ました」(・352,『養病対話「抄」』明治三十五年)と、「我慢」つまり我への慢心という我執に根深く囚われていたことを述べている。それは「道徳行為が立派に出来るものであると思ふ」(前出)という慢心であり、我々の行為の際にはこうした「何でも自

分かえらく思はれたい、自分が責められたいと云ふ自我的欲望」(・125、「自ら悔る自ら重すると云ふ事」明治三十五年)が付き纏う。しかし、「不能を不能とする是れ恥つへきことにあらず 不能を蔽ふて能く装はんとする是れ大に恥つべきの罪なり 虚飾は大罪なりと信知すべし」(・120、「有限無限録」と、「不能を蔽ふて能く装はんとする」というのは「虚飾」にすぎないのであって、恥ずべき大きな誤りであるとされる。こうした我執によってできないことをできると思い込んでしまふ「自力の迷心」が生じるのであり、それは大きな苦しみのもととなる。実際、彼は道徳的行為の「不可能」に直面して自殺も考えるほど苦しんだといふ。²⁴⁾「日夜に経營する所の云為行動に就」いてさえ至誠であることが難しいと言われるように、彼の行った聖道門的な禁欲修行は「所謂人倫道徳の教より出づる所の義務のみにて、之を實行することは決して容易のことではない」(・164、「我信念」明治三十六年)ものであったと反省されている。

以上のように、本節冒頭の「倫理道徳の思ふとおりに行ひ得らるゝものでないことを感知する」とは自力の修行(ここでは道徳的な行為の努力)では至誠たることができないということの意味すると理解できる。前に見たように、まずもって「倫理的道義を實踐し得る所以は吾人に一片至誠の心の存するに由る」のであった。したがって、「自己を省察すとは、自己行動の如何を省察する」という自己省察によって、内なる心が至誠であるか否かが厳しく問われなくてはならない。しかし、その自己省察によって露わとなるのは深く我執に囚われた自己の姿である。このようにして、自力の修行はその根本である至誠の心を持ち得ないと自ら知ることによって行き詰まってしまうのである。

六 自力から他力へ

今度は自力の修行から一転して「他力の宗教に入る」と言われたありようにおいて至誠の心が「他力回向の心」として与えられるということを論じたい。六でまず前者(「他力の宗教に入る」)がどのような事態であるかを押さえ、七で後者

(「他力回向の心」)について述べる。

自力の修行から他力の宗教に入るといふ轉換のありようは『臘扇記』(日記)の中でも次のように言われる。

自力の修善を勤むべし(之を勤めざるは人間にあらざるなり)。然れども之を勤めんとするに能はざるなり。如かず自力を捨て、他力に歸し、其信仰の結果として、自ら避惡修善をなし得らるるを期せんには(四日対面のエビクタス氏語参照すべし)(It is not possible to effect 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) 而して修善を勤めんとせば又従來の自力的妄念の紛起するを感知せん 是れ却て愈々他力を信樂するの刺戟なるべし 此の如く信仰と修善と交互に刺戟策勵して以て吾人を開發せしむるものはれ則ち絶対無限なる妙用の然らしむる所豈讚歎に堪ゆべけんや(念々称名常懺悔と云ふことあり 是れ信者が修善の事に従ふて当て常に自力の妄念に攪亂せられ其度毎に自力無功の懺悔と共に他力の恩徳を感謝するの称名即ち讚歎の発作なるものを指説するなり)。(・366-367)

ここで「自力の修善」と「他力の信仰」が対比され、我々が人間として勤めるべき修善を勤めようとしてもできないとなつたところで、「自力を捨て、他力に歸」といふ轉換がなされると言われる。先に見たように道德的行為は至誠を根本とするものであったから、自力の修善とはやはり至誠の心をもって行為することと解される。自力の修善を努めようとしてもできないとは、先に見たように、自己省察を通じて至誠たり得ない自己の姿がはつきりと分かることを意味する。自力の修行(自力の修善)において自己の心が至誠たり得ないということが明白となつた以上、それが可能となる道は自力でなく他力によるほか残されてはいない。その他力信仰のありようが「自ら避惡修善をなし得らるるを期せん」と言い表される。つま

り、自力の修善が実行の不可能に突き当たってはじめて他力の信仰という宗教の次元が開かれるのである。しかし、「自ら避悪修善をなし得らるるを期せん」と言いながら、その一方で「吾人は他力を信せば益々修善を勤めざる可からず」ともされるのはどういふことだろうか。

それは、他力信仰に立つや否や自力の修善がまったく無意味となるのではなくて、むしろ自力の修善が本当はできないという自覚と他力信仰とが不可分に結びついているからであると同理解できる。「修善を勤めざる可からず」に続く文章では「而して修善を勤めんとせば又従来の自力的妄念の紛起するを感知せん 是れ却て愈々他力を信樂するの刺戟なるべし」とある。ここでは我執を離れられない自己を感知することがすなわちただ他力を信するよつになる刺戟であると言われる（「自力無功の懺悔と共に他力の恩徳を感謝する」）。修善に際して自力の妄念が起こるのを知る「其度毎に」他力信仰へと向かうのであるから、自力の修善に行き詰まったそのつど他力信仰への転換が生じる、換言すれば自力の修善への反省（先述の「自己省察」）を離れて他力の信仰はないと言つことができる。

七 他力回向の心としての至誠の心

これまで自力と他力との関係を問題にしてきたが、清沢の他力信仰がどのようなものであるのかについては立ち入って論じてはいなかった。冒頭で引用した『在床懺悔録』の文章では、至誠の心は本来的には「凡夫虚妄の心にあらずして徹底至誠の仏心」であって、仏ならぬ我々（凡夫）にとつては「他力回向の心」として仏から与えられる真実の信心（「真実心」「念仏行者の弥陀に対する帰命の一心」）であると言われていた。つまり、我々の心はその至誠の心をただ仏（他力）から差し向けられる（回向）ことによつてのみ至誠たり得るのである。⁽¹⁵⁾これらの点に着目しつゝ、「他力回向の心」という形で言い表される他力信仰の内実とはどういふものであるかを検討したい。

それを明らかにするためにまずもって手がかりとなるのは「神のみに目を向ける (looking to God only) こと」によって外の仕方ではこれらのものを追放する (eject these things) ことはできない」というエビクテートの言葉が引用されていたことである。「これらのもの」とは、当該箇所を参照すると、その直前にある「悲しみ、恐れ、欲望、羨望、悪意、貪欲、柔弱、放縱」⁽²⁶⁾といったいわば夾雑物となる欲求や感情であることが分かる。したがって、彼における「避悪修善」の内実は自己の内面からそうした夾雑物を追放することであり、しかもそれはただ神に従うことによってなし得られる。

これと同様に、清沢においては他力の信仰という形で避悪修善がなし得られるのを期するという態度になる。ただし、先述のように(五)、「宗教に入る」という場合には「畢竟自力の迷心を降伏するが主眼」となるから、他力信仰において重要なのは、実際に修善の行為ができるかどうかではなく、むしろ「自力の迷心」「自力的妄念」を雑じらせることなく一心に他力を信する(「他力を信樂する」)ようになることにあるといえる。エビクテートとの関係でいえば、彼が神に従うことによって夾雑物となる欲求や感情を追放しようとしたことは、清沢においては他力の信仰によって「自力の迷心」「自力的妄念」を降伏しようとしたことに対応している。ただし、エビクテートとは異なり、清沢にとって真に追放されるべきは、直接的な欲求や感情ではなくて、修善の際に心に忍び込む我執(自力の迷心)であった。

二で見たとように、善導から親鸞へ至って、行から信へと転換された次元において「至誠心」が語られていた。つまり、親鸞において「至誠心」とは阿弥陀仏に対する疑心を容れない純粋な真実の信心を意味した。清沢においてもまた至誠の心が彼の他力信仰の要となっている。行から信への転換において、至誠の心は本来的には阿弥陀仏の心であり、仏ならぬ我々(「凡夫」)の心はそれを差し向けられることによってのみ至誠たり得ると捉え直される。そのとき、他力回向の心としての至誠の心とは我々にとって阿弥陀仏への「信」に外ならない。では、我々の信のありようとはどのようなものであるか。それは、阿弥陀仏の至誠のありようへの無条件的な信であるということを確認したい。そのために、次の三つの文章を検討する。

(α) 天は大慈大悲なり 然れども風雨震害等を降して顧みざるか如き蓋し亦其必然動かすべからざる分を守るもの歟 / 是れ却て天の至誠を表明するものなるべし 吾人は此等不可思議に對し疑惑すべからず 只益彼の至誠しじびょうに信憑しんぴやうし天との分に安住すべきなり。(・388)

(β) 天道(他力) 何れの処にか在る 自分の稟受に於て之を見る 自分の稟受は天命の表顯なり 之を尊び之を重んじ以て天恩を感謝せよ(報恩)。(・420)

(γ) 無限他力、何れの処にか在る。自分の稟受に於いて之を見る、自分の稟受は、無限他力の表顯なり。之を尊び、之を重んじ、以て如来の大恩を感謝せよ。(・112)

(α) と (β) は『臚扇記』(明治三十一〜三十二年)、(γ) は「絶対他力の大道」(明治三十五年)からの引用である。

(α) の文章でまず「天の至誠」への信が語られるのが確認できる。ただし、この「天」は「大慈大悲」という仏の特性を帯びたものである(「大慈悲心は是れ仏心なり」(・363))。天のはたらき(たとえば「風雨震害等を降」す)は「天の至誠を表明するもの」であるから、我々に対して現に生じていることが天(しかも、仏の特性を帯びた)の慈悲の表れであるというありようが見て取られる(「至誠 慈悲」)。しかし、ここで言われるのはあくまで「天」についてであり、そこに仏のありようを見ることができるとは断言できない。

そこで、まず(β)の引用を見ておきたい。明治三十二年二月二十五日の記事である。そこでも依然として天のありようが語られるが、天に「他力」を見えるという観点が新たに捉えられている。

しかし、この文章は後年、(γ)のように書き改められている。⁽²⁷⁾「天」とあった箇所が「無限他力」あるいは「如来」と明らかに書き換えられている。如来と仏とは同意義であるから、ここではつきりと仏(如来)に言及されていることがわかる。清沢は天のはたらきを通じて仏の至誠を「自分の稟受」に見ている。⁽²⁸⁾たとえ現状が「風雨震害等を降して顧みざるか如き」

であつたとしても、それを仏の慈悲の表れと信するのである。倫理的な場面で言えば、それは「親が殴つとも撫で摩するとも、孝子は常に親を信じてその恩を感謝すると同じく、我々は順逆、如何なる場合にても、他を信じて疑はぬやうにせねばならぬ」(・6)。「信するは力なり」明治三十四年)というよつな信のありようである。ここでは、自分が殴られようと撫でられようと親をひたすら信じ続けるという点に、儒教の徳目である「孝」のありようが見て取られている。どんな場合にても「他を信じて疑はぬ」という無条件的な信のありようこそが「真実の信」(同前)である。先の引用で言えば、「風雨震雷等を降して顧みざるか如き」ありよつが仏の慈悲であることは我々にとって一見不可解にも思えるが、しかし「吾人は此等不可思議に対し疑惑すべからず」というのが清沢の行き着いた他力信仰のありようであつた。

おわりに

本稿で、清沢は至誠の心を儒教と仏教の根底にあるものと捉え、至誠を仏教、とりわけ他力信仰の中心としているということを明らかにした。儒教と仏教における至誠の思想史的な意義を押さえた上で、第一にただ至誠の心から発した内外の一致する行為のみを真の道德的行為とする点が儒教の至誠と合致するということ、第二に、自力の修行(道德的な行為の努力)によつては自己の心が至誠たることができず、至誠の心を持ち得るとすればそれは他力によるほかないということ、第三に他力信仰において至誠の心は他力回向の心として仏から与えられるものであることを論じた。

彼の言つ至誠の心は本来的には仏のものであり、しかも他力回向の心として浄土教の文脈において語られるものである。しかしまた、彼の他力信仰には自己省察を通じて道德の実行に際して我執を離れられない自己を知ることが不可欠であり、その意味で両者は不可分の関係にあるといえる。そのとき、阿弥陀仏への無条件的な信こそが至誠の心である。晩年の「精神主義」において、「我々は是非とも精神の基礎を見つけねばならぬ。さらば其基礎とは何であるか。それは……一

個の至誠の心である。……我々が此堅固なる至誠の心を一たび見つけ来るとき、そこで始めて我々が安立すべき精神の基礎を得ることが出来る」(・7、同前)と、「精神主義」の「精神」とは根本的には至誠の心を抛りどころとして存立する自己のありようを示すものであるとされる。このように、『在床懺悔録』(明治二十八年)から晩年の精神主義(明治三十四三十六年)に至るまで、至誠の心が彼の思想の中核をなしている。彼が至誠の信に生きたことは「信力院釈現誠」という法名によく表されている。

註

(1) 引用は岩波書店刊行の『清沢満之全集』(大谷大学編、二〇〇二丁二〇〇三年)によった。巻数と頁数は、ローマ数字とアラビア数字によって表記した。たとえば(・160)は『清沢満之全集』第六巻、一六〇頁を表す。助詞や送り仮名などで片仮名ものは適宜平仮名に改めた。送り仮名の付け方が現在とは違っていたり、仮名表記において濁点があるべきところに付されていないなど、なかつたりする場合がしばしば見られるが、原文のままにした。

なお、本稿で主に扱う清沢の著述は以下の通り。

『在床懺悔録』(・326、明治二十八年)、『有限無限録』(・101-150、明治三十二丁三十三年)、『臘扇記』(・337-427、明治三十一〜三十二年)、「精神主義」に関する諸文章(・337、明治三十四〜三十六年)。

(2) 清沢における至誠の重要性に言及したものは若干見られる。寺川俊昭『清沢満之論』、文栄堂、一九七三年、一八八頁や竹村牧男『西田幾多郎と仏教』、大東出版社、二〇〇二年、五三頁を参照。しかし、これらの論もやはり至誠を主題としたものではない。

(3) これについては、相良亨『誠実と日本人』、ペリかん社、一九八〇年(一九九八年増補版)所収の論文「徳川時代の儒教」に詳しい。

(4) 林羅山『三徳抄』、日本思想大系『藤原惺窩 林羅山』、岩波書店、一九七五年、一五九頁。

(5) 同前、一六一頁。

(6) 同前、一五九頁。

(7) もちろん林羅山は朱子学を奉ずるものであり、次に挙げるような朱子学批判に立った儒学者(山鹿素行や伊藤仁斎)とは立場を

異にするが、ここでは両者の思想の相違点や対立点は問題にしない。

- (8) 山鹿素行『山鹿語類』、『山鹿素行全集』第九巻、岩波書店、一九四一年、四九六頁。
- (9) 山鹿素行『聖教要録』、『日本思想大系』『山鹿素行』、岩波書店、一九七〇年、二六頁。
- (10) 「五常」「仁・義・礼・智・信」は情の発して節に中るなり」(同前、一九頁、「論者・補」)。
- (11) 「己むことを得ざる、これを誠と謂ふ。純一にして雑^{まじ}はらず、古今上下易ふべからざるなり」(同前、二〇頁)。
- (12) 山鹿素行『山鹿語類』、前掲書、五〇三頁。
- (13) 伊藤仁齋『語孟字義』、『日本の思想』伊藤仁齋集、筑摩書房、一九七〇年、一五九頁。
- (14) 同前、一六一頁。
- (15) 同前、一四九頁。
- (16) 『観経』にこう述べられる。「上品上生」とは、もし、衆生ありて、かの国に生まれんと願う者、三種の心を発さば、すなわち往生す。なにをか三とす。一には、至誠心、二には、深心、三には廻向発願心なり。三心を具つれば、必ず彼の国に生まる」(中村元・早島鏡正・紀野一義訳註『浄土三部経(下)』ワイド版、岩波文庫、一九九一年、六九頁)。また、『無量寿経』でも至誠心が語られる。「もし、(この人)深法を聞き、歡喜信樂して、疑惑を生ぜず、ないし一念に、彼の仏を念じて、至誠心を以て、その国に生れんと願わば、この人終るときに臨んで、夢のごとくにかの仏を見てまつりて、また往生をう」(中村元・早島鏡正・紀野一義訳註『浄土三部経(上)』ワイド版、岩波文庫、一九九一年、一八八―一八九頁)。
- (17) 善導『観経疏』、『散善義』至誠心釈、『浄土宗全書』第二巻、山喜房佛書林、一九七〇年、五五頁。
- (18) 親鸞『教行信証』、『信巻』、『日本思想大系』『親鸞』、岩波書店、一九七一年、七六頁。
- (19) 「いま三心」「至心・信樂・欲生」の字訓を按ずるに、真実の心にして虚偽雜はることなし、正直の心にして邪偽雜はることなし。まことに知んぬ、疑蓋間雜なきが故に、これを信樂と名づく。信樂即ちこれ一心なり。一心即ちこれ真実信心なり。この故に論主「世親^{せしん}」建^ために一心と言へるなりと、知るべし」(同前、八四頁、「論者・補」)。
- (20) 『観経疏』に「正しく彼の阿弥陀仏の因中に、菩薩行を行ひし時、乃至一念一刹那も、三業の所修、皆是れ真実心中に作す」(善導、前掲書)とあり、『教行信証』『信巻』にも引用されている。

- (21) なお、清沢自身は山鹿素行や伊藤仁斎の名を挙げて彼らの著作からの引用を行っているわけではない。しかし、彼が佐藤一斎の『言志録』を愛読していたことが知られている。「先生」＝清沢」曰く、余嘗て、古人の隨筆數種を讀む。自然の大道に合し、從容として通らざるものは、我れ佐藤一斎の『言志録』に於いて之をみる」（安藤州一「信仰坐談」、・421、[＝論者・補]。『言志録』では「雲烟、已むを得ざるに聚まり、風雨、已むを得ざるに洩れ、雷霆、已むを得ざるに震ふ。斯ち以て至誠の作用を觀る可し」（佐藤一斎『言志録』、日本思想大系、佐藤一斎 大塩中斎、岩波書店、一九八〇年、三〇～三一頁。）とある。「已むを得ざる」ありよつに「至誠の作用」を見る点は山鹿素行の「已むことを得ざるの誠」という理解とも重なるものである。
- (22) 稲葉昌丸・記、晁鳥敏・西村見晈編『清沢満之全集』第三卷、法蔵館、一九五七年、六八九頁。
- (23) 同前、七〇五頁。
- (24) 「……所謂人倫道德の教より出づる所の義務のみにても、之を實行することは決して容易のことでない。若し真面目に之を遂行せんとせば、終に『不可能』の嘆に歸するより外なきことである。私は此の『不可能』に衝き當りて、非常なる苦みを致しました。若し此の如き『不可能』のごとの為に、どこ迄も苦しまねばならぬなれば、私はとつくに自殺も遂げたであります」（・164）。
- (25) 「……吾人が無限に対する信仰は全く他力賦与の信仰なりと信知するに至る」（・214、「他力信仰の發得」明治三十二）。
- (26) *The Discourses of EPICTEtus* vol.1, translated by George Long, London, 1908, p.200 (book2, chap.16), ・353（『臘扇記』に引用）。
- (27) 「三一 絶対他力の大道／明治三十五年（一九〇二）年六月十日發行『精神界』第二卷第六号を依拠本とした。「精神界」欄に掲載されている。清沢の日記、『臘扇記』（本全集第八卷所収）の明治三十一年（一八九八）年十月二十四日から翌三十二（一八九九）年四月五日の中から抜粋されたものである」（・388-390、「解題」より）。
- (28) 清沢における天と仏との關係がどのようなものであるのか、またはなぜ天にとどまらず仏が出てくるのか、あるいは彼にとつて阿弥陀仏とはどのような存在か、といった問題が生じてくるが、紙幅の都合によりここでは論じられない。後日、稿を改めて論じることとしたい。