

國立政治大學日本語文學系研究所

碩士學位論文

清沢満之における浄土真宗の思想  
— 中国儒教思想との比較からの試論



指導教授：徐翔生 博士

研究生：陳宏沛 撰

中華民國 109 年 07 月

## 謝辭

從論文主題的選定到文章的細部修改與最終發表，以至未來進學方向，徐老師都不辭辛勞，參與其中，在此深表感謝之心。還有平日的教學生活中，徐老師也對每一位學生都細心照顧，關愛無微不至，在此亦深表敬愛之意。

還感謝山藤老師、楊老師、鄭老師等師長們一直以來的提點、關心與鼓勵。此外，也很感謝又菁與李零助教一直以來對我的幫助與關照。

哲愷，庭穎，佳穎，文晴很高興能與你們成為同學與朋友，如此一路相伴，亦希望往後大家都能幸福、快樂。

希望泱伶能夠早日如願赴日學習、相見米妮。許久不見祝願家輝也一切順利、一切順心。香萱，幸福快樂。禕玲，也會找到自己的快樂與生活。祝福張芷，學業順利，繼續陽光快活地生活。佳筠、東縉，寶萱、瑞瑤…，也希望致上心中祝福之意。

最後希望老師能早日開始撰寫自己的著作。

並感謝母親、妹妹的支持與陪伴，沒有妳們的支持與陪伴，不可能心無旁騖、專心致志地努力學業。

## 要旨

清沢満之は、日本における近代仏教の先覚者である。清沢満之は宗教の神髄を親鸞が開いた浄土真宗の根本精神である信に見て取り、浄土真宗の思想を近代の東西文化交流の内に甦らせ、その独自の精神主義を構築するようになった。本論では、比較思想・比較宗教の観点から、清沢満之の思想を研究している。することを通して 清沢満之の浄土真宗思想の内実もより深く理解すると同時に、浄土真宗と中国儒教の宗教思想に関する理解を深める。この論文において、まず清沢満之が汲む親鸞の思想伝統、彼が生きていた明治時代の思想課題の時代背景からその思想形成を説明すると同時に、清沢満之の思想形成における他力信仰の思想の深化を明らかにする。そして、浄土教の思想史を辿り、『教行信証』と『歎異抄』を取り上げて、親鸞の浄土真宗思想を説明しながら、清沢満之の他力救済の思想を親鸞の思想と照らし合わせて論述する。それから、儒教の思想を歴史的に考察しながら、『論語』と『孟子』を取り上げて、孔子と孟子における天人合一の思想について述べてみる。最後に、他力救済と天人合一の思想をめぐって、日本浄土真宗と中国儒教を比較しながら、その共通点と相違点を検討し、浄土真宗と儒教思想の独自性をよりいっそう明らかにする。以上の研究を通して、清沢満之の浄土真宗思想への理解、及び日本と中国の宗教思想研究に少しでも役に立つことができれば幸いである。

キーワード：清沢満之、浄土真宗、中国儒教、他力救済、天人合一

## Abstract

Kiyozawa Manshi is the pioneer of Modern Japanese Buddhism. Kiyozawa Manshi took the faith of Shin Buddhism as the fundamental spirit of religion and developed his philosophy of Seishin Shugi, reinvigorating the role of Shin Buddhism philosophy in modern culture exchange between the East and the West. This article studies the philosophical thoughts of Kiyozawa through the lenses of comparative thinking and comparative religion, so as to develop deeper understanding of Kiyozawa's Shin Buddhism thoughts and to compare the relationship between the infinite and the finite individual self of Shin Buddhism's "Other Power" and Chinese Confucianism's "Unity of Heaven and Man".

This article starts with explaining Shinran's teaching that Kiyozawa inherited and the philosophical issues that existed in Kiyozawa's time of Meiji Japan, which together reveal Kiyozawa's path to the realization of "Other Power" belief.

The next part of the article discusses the intellectual history of the Pure Land Buddhism, elaborates Shinran's Shin Buddhism teaching through *Kyōgyōshinshō Tannishō*, and uses Shinran as a reference to investigate the relationship between Kiyozawa's philosophy and Shin Buddhism. The article then extends to the intellectual history of Confucianism and elaborates the idea of "Unity of Heaven and Man" through "The Analects" and "Mencius". The article concludes with a comparative study and summary of "Other Power" and "Unity of Heaven and Man". The purpose of this study is to develop in-depth understanding of Kiyozawa's thoughts and contribute to the future study of Chinese and Japanese religious philosophy.

**Keywords:** Kiyozawa Manshi, Shin Buddhism, Chinese Confucianism, Other Power, Unity of Heaven and Man

## 摘要

清澤滿之是日本近代佛教的先覺者。清澤滿之視淨土真宗的信為宗教精神之體現並建構其獨特的精神主義思想，使淨土真宗在東西文化交流日趨繁盛的近代化浪潮中重新展現出飽滿的宗教的生命力。本論文從比較思想、比較宗教的觀點對清澤滿之的思想進行探究，以期深化吾人對清澤滿之的淨土真宗思想之理解，並展示淨土真宗的他力救濟與中國儒教的天人合一各自作為宗教思想的獨特之處。論文首先說明清澤滿之承繼的親鸞思想，清澤生存的明治時代的思想課題，並揭示清澤思想之形成過程中他力信仰之深化的脈絡。其後探討淨土教的思想史，再以《教行信證》《歎異抄》論述親鸞的淨土真宗思想，並以親鸞之思想為參照考察清澤滿之思想與淨土真宗之關聯。爾後說明儒教的思想史開展，並以《論語》《孟子》為例闡釋孔子與孟子的天人合一的思想。最後針對淨土真宗的他力救濟與儒教的天人合一思想進行對比研究闡述其異同，並對淨土真宗的他力救濟與中國儒教的天人合一的內涵作出概括性總結。期寄以上研究，對清澤滿的思想能有更深入之理解，並對中日宗教思想研究有所貢獻。

關鍵字：清澤滿之、淨土真宗、中國儒教、他力救濟、天人合一

## 目次

第一章 序論 .....	1
第一節 研究動機及び研究目的.....	1
第二節 先行研究 .....	2
第三節 研究方法及び研究内容.....	4
第二章 清沢満之の宗教思想の形成 .....	6
第一節 清沢満之の思想背景.....	6
第二節 清沢満之の時代背景.....	11
第三節 清沢満之の真宗思想の展開.....	14
第三章 浄土真宗の思想 .....	20
第一節 浄土真宗とは何か.....	20
第二節 親鸞の他力救済の思想.....	24
第三節 清沢満之の他力救済の思想.....	30
第四章 中国儒教の思想 .....	37
第一節 儒教とは何か.....	37
第二節 孔子の天人合一の思想.....	41
第三節 孟子の天人合一の思想.....	46
第五章 浄土真宗と中国儒教の比較 .....	52
第一節 他力救済と天人合一の思想の共通性.....	52
第二節 他力救済と天人合一の思想の相違性.....	55
第三節 他力救済と天人合一の思想の宗教関係.....	60
第六章 結論 .....	65
参考文献 .....	69

# 第一章 序論

## 第一節 研究動機及び研究目的

日本では、仏教思想の中では浄土真宗が特殊な意味があると思う。浄土真宗は葬式仏教のような生活儀礼に定着したほかに、日本の思想文化にも大きな影響を及ぼしている。仏教哲学者鈴木大拙によれば、浄土真宗の開祖親鸞に至ってはじめて日本的宗教原理が確立され、日本的靈性が目覚めたという。<sup>1</sup>そして近代に入ってから、清沢満之や曾我量深などの宗教学者が輩出し、親鸞によって開いた宗教の自覚が脈々と受け継がれている。浄土真宗の思想はさらに近代の哲学者にも影響を与えている。例えば、日本近代哲学の京都学派においては、田辺元や武内義範など親鸞に深い親縁性を示し、他力救済に宗教の立場を置いた人はいれば、禅仏教の伝統に思想の源を持っている西田幾多郎や西谷啓治なども浄土真宗に深い関心を持っている。以上述べた浄土真宗の思想は、深い宗教生命の伝承がなければ、その相続と展開が不可能である。本論では、日本文化から生まれた独自の浄土真宗の思想を近代の東西文化の激しい交流の内に甦らせた浄土真宗学者清沢満之の思想を研究対象としている。

清沢満之の思想には近代・宗教・東洋という三つの要素を持っている。近代では、人間が個という自覚が目覚めて来て、世界も文化交流によって一つになりつつあるが、一方非合理的な自我の拡張、文化の名の下でなされた権力の競争が現れ、根源性の欠如している生活において精神の虚無が文化活動の全般に影を落としている。以上のような問題が潜んでいる近代において、生命の問題を中心にし、生命の深き事実根ざしている東洋の宗教思想が重要な役割を果たすべきところがある。東洋の宗教思想が文化間、宗教間の対話を行うことで、時代の難問に取り込み、世界の歴史的な文化進展の内に独自の文化生命力を生

---

<sup>1</sup> 鈴木大拙『日本的靈性』角川書店、2010、p.126。

き、積極的に働いていくことにより、世界がより良くなることが期待されうる。

本論では、まず清沢満之の思想が浄土真宗の信仰の自覚の伝統に根をもつことを確認しながら、親鸞の浄土真宗との思想連関を探り、その他力救済の思想の根底にある共通した独自の宗教関係を論述する。そして、清沢満之の思想を研究する時、以上述べた近代・宗教・東洋の要素を考慮に入れながら、その思想を研究する。これまで清沢満之に関する研究は主に浄土真宗、または西洋思想と比較する視点から論じられてきたが、東洋思想との比較研究はほとんど見られない。この論文では、他力救済の宗教思想の中核である宗教関係の検討を踏まえ、清沢満之の浄土真宗思想と中国の儒教思想と比較することによって、日本宗教と中国宗教の特性を解明し、その相違も明らかにしようと考えている。この研究によって清沢満之の思想への理解、及び日本と中国の宗教思想研究に少しでも役に立つことができれば幸いである。

## 第二節 先行研究

清沢満之は明治時代に生まれた。西洋と東洋という異なった二つの伝統がぶつかりあう明治時代において、清沢が担った課題である学問の革新に関する研究は多く見られる。例えば現代思想学者今村仁司は『清沢満之の思想』において、清沢満之の思想が西洋哲学を中心に、インド・中国の東洋思想、方法論の異なる新旧仏教研究を広く深く摂取し、西洋哲学と日本仏教の交渉と対決を行い、浄土真宗の思想を哲学化体系化した普遍的な学組織を目指す学道と行道としての統一的建設であると述べ、哲学者として清沢思想の現代的な意味を評価している。<sup>2</sup>また、宗教哲学者西谷啓治は「清沢満之先生と哲学」では、清沢満之に見られる仏教の再生は、仏教精神が深刻な危機として現れた時、「歴史を再び伝統として甦らせ得るような、新しい空間を開」くことであり、「新し

---

<sup>2</sup> 今村仁司『清沢満之の思想』人文書院、2003



い歴史的現實の地盤を突破して、新しい創造力をもったものとして生れ出る」と述べている。<sup>3</sup>

そして、倫理学者竹内整一は『自己超越の思想』において、明治時代後期という生の根拠を失う煩悶の時代に、清沢満之を北村透谷に始まり西田幾多郎へと連なる一つの「内部への超越」の系譜の代表的な思想家として位置付けている。<sup>4</sup>また、仏教学者安富信哉は『清沢満之と個の思想』では、日本では日清戦争から日露戦争まで一種の精神危機が若者の心を襲っていたが、清沢満之が提唱した精神主義は若者の思想的課題への一つ解答であったともいう。<sup>5</sup>

以上は清沢満之の思想とその時代背景に関する研究であるが、一方、その著作から行われた清沢の思想研究もある。例えば仏教学者長谷川琢哉は清沢満之の前期の著作『宗教哲学骸骨』について、その理論構成が理論的探究の上に、宗教哲学が重ね合わされており、前期清沢の宗教思想の特徴が「有限と無限」「学問と信仰」の両立にあると言っている。<sup>6</sup>そして、清沢満之の中期の著作『他力門哲学骸骨試稿』について、前期清沢の思想に潜んでいる「有限と無限」の矛盾が現われ、学問と宗教の両立を語っていた前期の思想から学問と信仰との緊張関係を推し進め、他力信仰の発得へと至る変貌を示しているという。<sup>7</sup>

そして、倫理学者長谷川徹は「信の契機—清沢満之の精神主義を読み解く」において、清沢満之の思想の結実である精神主義を取り上げ、その信仰の契機が「外物他人」の束縛と「闇愚無能」の自覚と述べ、信仰の自覚によって得られる精神の充足の根拠が「本体」の顕れの如来と自分の信念の内的宗教関係にあり、人間の根本的成立である「万物一体の真理」が公德の基礎であると指摘

---

<sup>3</sup> 西谷啓治「清沢満之先生と哲学」『西谷啓治著作集十八巻』創文社、1990、p.225

<sup>4</sup> 竹内整一『自己超越の思想』ぺりかん社、2001、p.82

<sup>5</sup> 安富信哉『清沢満之と個の思想』法蔵館、1999、p.194

<sup>6</sup> 長谷川琢哉「『宗教哲学骸骨』再考：「前期」清沢満之における哲学と信仰」『現代と親鸞(34)』親鸞仏教センター、2016、p.65

<sup>7</sup> 長谷川琢哉「哲学の限界と二種深信：「中期」清沢満之における宗教哲学の行方」『現代と親鸞(37)』親鸞仏教センター、2018、p.57

している。<sup>8</sup>また、仏教学者寺川俊昭は『清沢満之論』では、清沢満之の信仰の自覚が晩年の「我は此の如く如来を信ず」に至って醇乎たる表現を以て頂点に達したと同時に、信念の根本問題である宗教関係について極めて明確な内容を与えていると述べている。<sup>9</sup>

以上述べた論著は清沢満之の思想を理解しようとする際、欠かせないものと思われる。ところが、これまで清沢満之に関する研究は浄土真宗または西洋思想の観点から多く行われるが、東洋思想との比較研究はあまり見られない。本論では、上述した先行研究の研究成果を踏まえながら、中国儒教と浄土真宗の思想の比較を行うことによって、清沢満之の思想を明らかにしようとする同時に、日本宗教の独自性を照らし直したいと思っている。

### 第三節 研究方法及び研究内容

本論では、清沢満之における浄土真宗の思想を中心に、中国の儒教思想と比較しながら、浄土真宗の他力救済と中国儒教の天人合一における宗教関係について述べてみる。本論において、浄土真宗と儒教の思想を解釈する時、その思想の外面的な意味だけでなく、浄土真宗や儒教の経典なども取り上げて、その思想をより深く研究しようとする。そして、浄土真宗と中国儒教の思想を比較しながら、その共通性と相違性を検討し、その相違についても論述する。上述した研究方法を通して、清沢満之における浄土真宗の思想をはっきりさせることを目的とし、比較思想・比較宗教の観点から研究を進めたい。具体的な研究内容は以下のとおりである。

第一章では、まず本論の研究テーマ・研究動機・研究目的などについて述べてみる。そして、清沢満之の思想に関する先行研究を整理してみる。最後に、

---

<sup>8</sup> 長谷川徹「信の契機－清沢満之の「精神主義」を読み解く」『日本思想史学（45）』日本思想史学会、2013、p.130-145

<sup>9</sup> 寺川俊昭『清沢満之論』文栄堂書店、1973、p.255

本論の研究方法及び研究内容について説明する。

第二章では、清沢満之の浄土真宗思想の形成について述べてみる。宗教思想には、現在と伝統、普遍的超歴史性と特殊的歴史性が交流的に相即しているのので、まず、清沢満之の思想背景である親鸞の信仰伝統について説明する。そして、清沢思想の時代背景である近代における個人の自覚について論じてみる。最後に、清沢の宗教思想を浄土真宗の他力信仰の深化という方向性において展開したことについて論述する。

第三章では、浄土真宗の思想における他力救済の思想について論述する。本章では、まず、浄土真宗とは何か、ということから述べてみる。そして、浄土真宗の創始者である親鸞の他力救済の思想について論述する。そして、清沢満之の他力救済の思想である精神主義を論述する。これによって、他力救済の思想の根底にある凡夫と如来の対応の構造を明らかにする。

第四章では、中国儒教の思想における天人合一の思想について述べてみる。本章では、まず、中国儒教とは何か、ということから述べてみる。次に、孔子が説く仁の実践によって天を知るに至る天人合一の思想を論述する。そして孟子が説く心と性と天が一貫する天人合一の思想を明確にする。これによって、天人合一の根底にある人と天の連続の構造を明らかにする。

第五章では、比較思想の観点から浄土真宗と中国儒教の異同について論述する。本章では、まず、浄土真宗の他力救済と儒教の天人合一の共通性について述べてみる。次に、浄土真宗の他力救済と儒教の天人合一の相違性について述べてみる。そして、以上の共通性と相違性を踏まえ、比較思想の観点から両宗教における宗教関係を明らかにしたい。これによって、浄土真宗と中国儒教の相違が明らかになると同時に、清沢満之の宗教思想を深く理解することもできると思う。

第六章では、清沢満之の浄土真宗と中国儒教との比較研究をまとめる。そして根源の位相における共通性の観点から、浄土真宗と儒教との比較研究に関する今後の課題について述べ、本論を結ぶことにする。

## 第二章 清沢満之の宗教思想の形成

宗教は、世界から独立しながらも世界の内にいる人間の根源的要求によるものである。そして宗教思想は一種の文化の結実で、歴史文化と互いにはたらか合って築き上げたものでもある。したがって、清沢満之の思想を研究する時、その時代背景とその思想に潜んでいる宗教要素を理解する必要がある。本章では、まず親鸞が開いた浄土真宗の思想を述べ、浄土真宗の思想と清沢の思想との関わりについて述べてみる。次に、当時の時代背景を考察しながら、清沢の思想形成とその時代の歴史課題との関連について説明する。以上述べたことを踏まえ、清沢満之の宗教思想の深化とその展開を探りながら、その宗教思想の特徴を理解したいと思う。以下、まず清沢満之の思想背景としての親鸞の信仰から述べてみよう。

### 第一節 清沢満之の思想背景

清沢満之は一八六三年に生まれたが、一八七八年に一五歳で浄土真宗の得度を受けた。一八八二年に東京大学に入り、哲学を学んだ。その後、宗門の招きにより、京都府立尋常中学校の校長となった。一八九〇年に辞任し禁欲生活を始めるが、結核を患うことを契機として他力信仰に目覚めた。清沢満之は結核に苦しみながら、革新的な信仰運動を展開するようになった。宗門改革運動を提唱することにより一時大谷派を除名されるが、一九〇一年に精神主義を唱えて仏教の思想を普及する『精神界』を創刊した。その後、真宗大学（現大谷大学）の初代学長に就任したが、一九〇三年の明治三六年に四〇歳でその一生を閉じた。

以上のように、清沢満之は江戸時代に生まれたが、その一生はほとんど明治時代に生きていた。すでに述べたが、日本では、明治時代は西洋と東洋という異なった二つの伝統がぶつかりあう激動の時代であった。そこで清沢が担った

課題は、この新しい時代に、浄土真宗教団の宗教的生命をいかに甦らせるかということ、また浄土真宗教学の革新をいかに行われるかということである。ところが、真宗教団の改革については失敗に終わったが、真宗教学の革新については重要な成果を上げた。

清沢満之はまず浄土真宗の宗祖親鸞の思想を伝統的な言葉ではなく、近代の新しい言葉で語ることにした。また、浄土真宗の思想の確証を教団の権威によらずに、自分の宗教経験に求めた。そして、精神主義の唱導を通して、浄土真宗の思想を広く人々へ開かれることである。そのために、清沢満之は近代日本の哲学・宗教思想の歴史において、きわめて重要な位置を占めている。

周知のように、日本では明治時代に入り、廃仏毀釈が盛り上がり、仏教に対する嫌悪が広まり、神道を国家の宗教にするために宗教統制が行われた。当時欧米から文化の輸入、キリスト教が盛んになったので、浄土真宗は西洋の宗教の自由という近代的理念を掲げて、日本の宗教統制から離脱して、布教する自由を求めようとした。明治八年（1875）に、京都大谷東本願寺教団が廃止された後、伝灯の真教師を育てる育英教校を設立したなど様々に試みて切り抜けようとした。この時、清沢満之は学問を続けたいと思って、真宗の寺門に入り本山の教育を受けたが、やがて本山派遣の東京留学生に選ばれ、明治十五年（1882）に東京大学哲学学科に進学するようになった。その後、同大学院に入って宗教哲学を専攻したが、明治二十一年（1888）に本山からの要請を受けて、一宗門人の自覚を以て愛山護法のために京都府立尋常中学校校長に赴任し、大学の学者から宗門の教育者へと転換した。

明治十年から明治二十年までの時、西洋から近代科学・哲学などの思想が日本に入ってきた。西洋思想の流入によって、日本では仏教批判が現れるようになった。このような時代背景のもとで、仏教は主として近代の思想的立場によりながら、自らの真理を弁証しようとしていた。以上のように、この時の仏教は西洋の科学、哲学思想との類似性があり、さらにそれに対する優越感を以て仏教を復興しようとする傾向がある。明治二十年（1887）に、仏教哲学者井上円了の『仏教活論序論』が出版された。この本はその最も代表的なものである

とも言えよう。

明治三十年ごろになると、仏教の知的・客観的な理解を超え、人間を信仰的実存として自立させる、という近代宗教の自立の課題が注目されるようになった。清沢満之はこのことを浄土真宗の歴史的課題として受けて、自らの宗教的活動を展開した。もっとも、清沢はすでに明治二五年（1892）に井上円了の試みが「泰西理学の浅近なる学理を以て標準」<sup>10</sup>とするものであったと批判し、それを批判的に乗り越えようとした。その故に、哲学者としての清沢の宗教哲学の仕事の現代的意味は、宗教をその内から理解し、新たに打ち立てようとする宗教の自立への道という脈絡の中で理解すべきであろう。寺川俊昭によれば、清沢の学問的な取り組みの裏には、一つ実存的な求道者の深い自己要求と責任感があることを見受けなければならない。<sup>11</sup>それは当時井上円了や南条文雄などが代表する実証主義的、啓蒙主義的な哲学思想による客観的な仏教理解とは違うところであるという。<sup>12</sup>

明治時代中期に、浄土真宗が「愚夫愚婦の宗教」と言われ、とても低く評価された。その時、清沢満之は近代日本の知性を以て、個の自覚という人間の根源的な要求に促されてこの歴史課題を受け、浄土真宗の信念を新しく精神主義として捉えて唱えるようになったのである。清沢満之のこのような深い自己要求と責任感を探ってみると、『阿含経』と『歎異抄』と『エピクテタスの語録』という「予の三部経」と深く関わっている。清沢満之は『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』という浄土三部経になぞらえて、「人生の指針となる聖典、そこから魂に触れる聖語」を記した釈尊の『阿含経』、古代ギリシアの哲学者エピクテタスの語った言葉を書き記した「エピクテタス氏教訓書」、親鸞の『歎異抄』を「予が三部経」とした。その中で、特に『歎異抄』を「安心第一書」として高く評価し、そこから深い感化を受けたのである。

『歎異抄』は親鸞が亡くなってから、弟子の唯円が親鸞の語った言葉を編集

<sup>10</sup> 清沢満之「仏教興起」『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2002、p.220

<sup>11</sup> 寺川俊昭『清沢満之論』文栄堂書店、1973、p.25

<sup>12</sup> 寺川俊昭『清沢満之論』文栄堂書店、1973、p.43

したものである。その中で、浄土真宗の信仰的自覚が語られている。実は『歎異抄』には、唯円の視点が入っていることもあり、この本は成立してから約二百年の間に禁書とされた。室町時代に蓮如は『歎異抄』を注目し書写して、この本を浄土真宗の聖教としたが、「無宿善機無左右不可許之者也」(『歎異抄』)<sup>13</sup>と蓮如が書いてあるように、この本は仏縁の浅い人には見せるべきものではないという。明治末期以後、親鸞に関する近代的な研究が確立されてからも、『教行信証』をはじめとする親鸞自身の手による著作が親鸞研究の一次史料として重要視されるに対して、聞書である『歎異抄』が史料の直接性を重視する実証主義の態度から軽視される傾向がある。しかし、すでに伊藤益が指摘したように、『歎異抄』は、親鸞晩年の思想に触れた唯円が、その思想の精髓を汲み取り、浄土真宗の最も重大な課題である悪人の救済の問題をめぐって展開したものと見なすべきであるという。<sup>14</sup>また、『歎異抄』についてそれよりも大事なのは、明治時代に入ってから清沢満之以来の浄土真宗改革運動の思想的潮流の中において多くの近現代を生きる人々を親鸞へ導いた事実の有する実存的な意味である。<sup>15</sup>清沢満之は『歎異抄』とともにある親鸞という近代の「親鸞問題」の最初の提示者である。<sup>16</sup>宗教学者藤井淳によれば、『歎異抄』を現代に見られるように開放し、高い評価を得るに至らせるには、清沢満之を必要としたのである。<sup>17</sup>

そこで清沢満之にとってどのような実存的な意味を持っているのであろうか。つまり、清沢満之においてどのような実存的な課題に応答する歎異抄を選び取ったのであろうか。それは、清沢満之に終生において持ち続け、生きて抜く

---

<sup>13</sup> 金子大栄校注『歎異抄』岩波書店、2002、p.94

<sup>14</sup> 伊藤益『親鸞一悪の思想』集英社、2001、p.8-22

<sup>15</sup> 伊藤益『親鸞一悪の思想』集英社、2001、p.23-27

<sup>16</sup> 子安宣邦「今村仁司と「清沢問題」」『東京経大会誌(259)』東京経済大学経営学会、2008

<sup>17</sup> 藤井淳「近代日本の光と影—夏目漱石と清沢満之」『文学(2)』岩波書店、2001

「処世の立脚地」<sup>18</sup>、「自己とは何ぞや。これ人生の根本的問題なり」<sup>19</sup>という、近代の到来という変革の時期において、人間の自己の存在そのものに関する深刻な問い、即ち人間の宗教的自覚に関する問いである。その課題に面して、清沢満之は聖教としての歎異抄を見つけたのである。彼は『歎異抄』を「親鸞聖人御安心の極致を伺ふ」書、即ち「浄土真宗の信仰的自覚の極致を最もあらわす書として受けとめる」。<sup>20</sup>清沢満之は著作、筆録、日記等において、繰り返し『歎異抄』の同じ文言を引用し、自己の精神において反芻していた。また、清沢満之はそこから先師親鸞の教えを虚心に聞く聞思の態度と本願の教えを受け、宗教的自覚が立った一人としての深い責任感である自他の宗教生活に対する批判的な歎異の心を深く読み取ったのである。<sup>21</sup>寺川俊昭によれば、親鸞は日本古代社会の崩壊、中世社会の形成という時代の転換期に、本願念仏を高らかに称えた法然の教えを受け、それを大乘仏教の至極であるとし、一切煩惱衆生の解放を実現することを自分の課題とした。一方、清沢満之は宗派的限定の枠を破って実存的に親鸞の開く浄土真宗の根本精神である信を生き直すことで、近代という新たな時代の東西文明の出会いの中に近代的宗教的自覚を開発すること、浄土真宗を再び世界的文化の創成者として甦らせることを自分の歴史的課題としたのである。

以上述べてきたように、清沢満之の生きた時代は仏教の停滞の時期であり、仏教精神の危機が現れた時でもある。そこで、『歎異抄』から深い感化を受け、宗教の神髄を親鸞が開いた浄土真宗の根本精神である信として掴んでいる。清沢満之は、聞思と歎異の精神による実存的姿勢を取り、信仰的自覚を身を以て受け継ぐ深い宗教生命の伝承があるこそ可能となった精神の創造力を以て、現実の難問に真摯に向き合い、東西文化の出会う日本の近代という新しい歴史的

---

<sup>18</sup> 清沢満之『清沢満之全集第八巻』岩波書店、2003、p.363

<sup>19</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.3

<sup>20</sup> 西本祐攝「清沢満之における『歎異抄』の受容とその背景」『真宗研究(50)』真宗連合学会、2006

<sup>21</sup> 寺川俊昭『清沢満之論』文栄堂書店、1973、p.36



現実から仏教の宗教的生命力を新しく甦らせようとしていた。このように考えてみれば、清沢満之はその思想形成に、親鸞の浄土真宗の思想から深く影響を受けたと言わなければならないであろう。

## 第二節 清沢満之の時代背景

以上、清沢満之の思想を受け継いだ親鸞の思想伝統について考察してきた。これまで述べてきたように、清沢満之の思想形成に際しては、親鸞の浄土真宗の思想から大きな影響を受けた。それでは、清沢満之の思想はいったいどのように形成されたのか。またその思想は当時の時代背景とどんな関連があるのだろうか。以下、これらのことに焦点をしばって述べてみたいと思う。ここでまず清沢満之の生きていた時代から述べてみよう。

すでに述べたように、清沢満之は明治時代に生きていた。実は明治時代に入ってから身分制度が廃止されたことによって、人間は近世の封建的な身分から解放され、個人としての自我の意識が芽生えるが、逆にその個我のあり方も問われるようになる。そこで明治時代の中頃から、自我意識を強調する利己的な個人主義が壁にぶつかるようになる。何故ならば、日本では近代に入ったとはいえ、国や家を重視する伝統社会の封建的思想が相変わらず存在しており、個人として自由に生きていくことは容易ではなかった。例えば明治二二年（1889）に発布された大日本帝国憲法、翌二三年（1890）に公布した教育勅語は、いずれも国や家を中心に個人が臣民として位置づけられ組み立てられたものである。このような体制のもとで、国や家の立場を無視して、個人の考えを主張することが許されなかったのは言うまでもない。以上述べた時代背景の下で、新しい個の自覚が現われてきた。そこで、明治時代の思想家たちはそれまでとは異なった生の根拠と個のあり方を模索している。北村透谷はその最も代表的な人物とも言えよう。

北村透谷は明治十六年（1883）から十七年（1884）まで、自由民権運動に参加した。自由民権運動は個の意識を解放するものであったが、一種の欧化主義

の延長線上にあるだけに、当時の日本社会では地盤を築くことは難しかった。そのために、透谷は後に自由民権運動を離れて文学に転じ、またキリスト教に入信し、そこから新しい愛のあり方を学んだ。この新しい愛のあり方から透谷が再び個としての自己の在り処を見出した。しかしその後、透谷は恋愛に破れ、キリスト教からも離れていく。やがて日清戦争へと進む国家主義的な潮流が抬頭してくる中に、透谷は社会の流れに背を向け、個我の解放を文学に託し、近代的人間の内部生命の実存を強調する『内部生命論』を書いた。この本において、透谷は自己の確立を社会の内に求めず、自身の心奥の内部生命にその場を見出したのである。ところが、人間の内部世界の自立を説いた北村透谷は、ついに明治二七年（1894）に二十五歳の若さで自殺した。やがて明治後期に至ると、国家主義がさらに強くなりにつれ、自立の生の根拠と個のあり方を模索してきた青年たちは、いよいよ深い煩悶と懐疑の深淵に陥っていく。第一高等学校の学生である藤村操もそのような青年たちの一人である。明治三十六年（1903）に、藤村は「巖頭之感」という遺書に、「万有の真相は唯だ一言にして悉す、曰く、「不可解」。我この恨を懐いて煩悶、終に死を決するに至る」という句を言い残して華巖滝で自殺した。藤村操の自殺の原因としては、哲学的な悩みであるかどうかは別にして、どうしようもない生の難問がついに底のない虚無の煩悶となり、当時の青年たちの心に襲い掛かかっていることは確かであろう。

以上述べたことから分かるように、明治時代に入ってから文明開化が行われたが、文明開化が物質的革命として急がれた結果、日本人の精神が何らの革命も経ないままに西洋近代の激浪に投じて、みずからの精神の基礎を喪失してしまった。そこで、人間の精神が無根拠な危機状況にあった。西谷啓治によれば、当時西洋文明の移入が日本人の精神の表層に次第に沈殿し、その精神の眼はもっぱらそれに奪われ、その精神の深層が次第に空白になった。そのために、国民の性格、倫理的・宗教的な実質が次第に失われてきた。当時の日本の精神運動は、宗教性の内に精神的覚醒を求めようとした人々が、西洋文明の移入に

よって生じた深い問題を感じ取った危機感と深く結びついていたという。<sup>22</sup>哲学者竹内良知によれば、明治二十年（1887）以来、日本人は自己の実現を内面的な超越に求める観念論的な方向を取り、ロマン主義的な性格を帯びるようになっていたという。<sup>23</sup>また竹内整一の解釈によれば、北村透谷に始まり西田幾多郎へと連なる一つの流れを明治後期の煩悶状況の中に内部への超越ともいうべき系譜とされ、清沢満之は北村透谷と西田幾多郎の中間にあって、この思想系譜の最も代表する思想家であると位置付けられているという。<sup>24</sup>以上のように、明治時代の若者が面した課題は、生きる場所との関係の喪失がもたらした独我論の状況をいかに脱するかということにあった。清沢満之の精神主義は、明治時代の若者の思想的課題への応答であったとも考えられよう。

清沢満之の思想は日本近代の明治時代のほかに、近代一般という時代の性格にも深くかかわっている。近代という個の自覚の時代の根本性格が個の自覚が知らずに我の拡張となるところにある。西谷啓治によれば、近代の人々の根本問題が自身の有限性に気づかずに生活を送り、人間が自身を追究する我の拡張となり、一種の虚無の自動的反復に陥るところにある。清沢満之は近代の個に即して、近代的信仰を確立し、近代的な個の立脚地を極めた点に現代的意義があるという。<sup>25</sup>清沢満之は近代の個に即して、近代的信仰を確立し、近代的な個の立脚地を極めた点に現代的意義があるという。そこで、清沢満之はヘーゲル、カントを中心とするヨーロッパの近代哲学の洗練を受けた先鋭な知性の持ち主として近代の日本知性の代表である点に深い意味があると思う。なぜならば、清沢満之の求道とは「如来、我を救ふや」という問を解こうとしたものであった。<sup>26</sup>清沢満之が言う「我」は、まさに近代の自己の自覚に立った人間、如来から独立し如来に背いて自己主張する我である。清沢満之が生き直した親

---

<sup>22</sup> 西谷啓治『西谷啓治著作集第一八巻』創文社、1990、p.227

<sup>23</sup> 竹内良知『西田幾多郎』東京大学出版会、1966、p.236

<sup>24</sup> 竹内整一『自己超越の思想：近代日本の二ヒリズム』ペリカン社、2001、p.82

<sup>25</sup> 西谷啓治『西谷啓治著作集第十巻』創文社、1990、p.295

<sup>26</sup> 寺川俊昭『清沢満之論』文栄堂書店、1973、p.28

鸞の信仰である精神主義は、如来がこのような近代の個を本当に救うかという時代的課題に取り組むことで獲得した新しい信仰である。つまり、清沢満之の確立した近代的信仰は、近代人の私の立場、いわば凡夫の極致の私の立場を発展しつつも、その根底に潜む罪、有限性を見失わせない立場である。それと同時に、清沢満之の精神主義は他力思想の真義を把握し、絶対他力が自力をして自力たらしめる意味を有しているを明らかにしている。<sup>27</sup>清沢満之の精神主義において、近代の個によって強調されている自力も絶対他力によってはじめて生かされ、徹底した自力が絶対他力においてはじめて成就されることが明らかにされている。浄土真宗の信仰の内実と近代の意義は、この如来の摂取不捨によって煩惱の自己が救われるところにあると言わなければならない。そこにおいて宗教的信仰がむしろ正しい意味での人間の立つ土、個の生の立脚地となる。

以上述べてきたように、明治時代の若者が面した課題は、生きる場所との関係の喪失がもたらした独我論の状況をいかに脱するかということにあった。清沢満之の精神主義は、明治時代の若者の思想的課題への応答であったとも考えられよう。そして、精神主義は自力をして自力たらしめる浄土真宗の他力信仰を甦らせるところに、清沢満之の思想の近代的意義であると言わなければならないであろう。

### 第三節 清沢満之の真宗思想の展開

以上では、清沢満之が対面した時代の課題について述べた。本節では、清沢満之の宗教思想の展開における他力思想の深化について述べてみたい。四十歳で終えた清沢の生涯は「血で書かれたもの」と言われる苛酷で辛酸に満ちたものであったと言われている。<sup>28</sup>例えば、石水時代の時、明治二十七年（1894）に自らに課した極度な禁欲的行者の生活とインフルエンザの重なりにより当

<sup>27</sup> 西谷啓治「現代の虚無と信仰」『現代しんらん講座』弥生書房、1964

<sup>28</sup> 長谷正當『欲望の哲学—浄土教世界の思索』法蔵館、2003、p.307

時不治とされた結核にかかり、明治三十一年（1898）浄土真宗の宗門改革に失敗し、宗門からの除名処分を受けた。<sup>29</sup>最後の浜風時代の時、大浜に戻った自分の病がいよいよ悪化し、命の灯火が消えようとしていたが、一年も足らずの間に大学病院で最新の治療を受けていた難病の長男が逝き、ついで清沢の献身的な介護のいかなく妻が、そして愛らしい盛りの三男まで相次いで亡くなり、彼を追い越し先立っていた。<sup>30</sup>以上のことはいずれも一人の人生に破壊するような力をもったものであったが生き抜いた。このような状況において、深く感じられるのは、一人の人間にはいかに悲惨といえるほどの生と体験にこれほどの強さを以って対面して生きていくことであろうかということである。そこに深い生命があり、それこそ宗教である。そこから一種の宗教思想が生まれるのである。つまり、宗教が根本的に人間生命の深い自己理解とそれによる身心全体を挙げて生じた実存的な自己転換である。またこのような自己理解と自己転換によって、有限の自己と無限としての世界がどのように関わっているかについて会得される人間の自己に対する全体的な理解である。清沢満之において日記だけではなく、『宗教哲学骸骨』、『他力門哲学骸骨試稿』などの哲学論考から、『在床懺悔録』、『有限無限録』などの思索ノートまでの書の名には、つねに時々当面の実存的な課題が表現されているところから、清沢満之の思想がいかに深く自分の生命に根差し、いかに生命の問題に対面しているのかを見て取ることができる。

以下、清沢満之の著作を取り上げて、その中に見られる宗教思想を中心に、宗教思想の基礎にあたる宗教存在論としての有限と無限の思想論をめぐって、その思想の展開と深化を辿りながら、清沢満之の思想の基本を検討したい。清沢満之の思想を無限と有限、哲学と宗教の関わりという視点からすれば、前期と後期に分けることができる。清沢思想が東京大学時代から『宗教哲学骸骨』時期までが前期である。その時、無限と有限の連続、宗教と哲学の両立を語っ

---

<sup>29</sup> 藤田正勝『清沢満之が歩んだ道』法藏館、2015

<sup>30</sup> 村山保史「信ずるは力なり」『文藝春秋（4）』、2014

ている。そこから無限と有限、哲学と宗教の関係に対する理解には変化が現れ、無限と有限、哲学と宗教の緊張関係についての思索が徐々に深められていく。後期の精神主義の時期に至ると、宗教は哲学から独立したものであると強調するようになった。清沢満之が最後に書いた「我は此の如く如来を信ず」という文章からも分かるように、その思想は清沢主に信仰者の学問知の否定の立場、そして有限の無限による救済の立場に立っている。前期と後期の宗教思想の転換が主に宗教体験の深化によってもたらされたものである。以下で、清沢満之の代表的な著作を取り上げて、その思想にどのような変化が現われるのか、またそのような変化はいったい何を意味するのであろうかを述べてみる。

『宗教哲学骸骨』は清沢満之の初期の代表的著作である。この本において、東洋と西洋思想における存在論を比較しながら、浄土真宗が説く信の思想を無限と有限という概念で論述し、有限と無限が同体であるという二項同体の観点から宗教の存在論の論理的・体系的な思索が行われている。<sup>31</sup>清沢満之によれば、有限と無限の思想が質的に違うが、相離れることはできないという。また無限の外に、それ以外のものが存在するはずがないという理由から有限と無限の関わりが二項同体であるとしている。<sup>32</sup>そこで、無数の有限が相互に関連し合って一つの統一としての無限となっている。この全体において、各部分が相寄り相待ってそれぞれの特種の機能を果たしている。清沢満之にとって、宗教は人間の福祉、将来の幸福に関わる実践を規定する実践哲学でもある。その故に、以上述べた世界の実在の究明が行われた上で、有限と無限の調和が失われている時、その調和をいかにして回復するかという宗教実践の問題を課題として、人間と他者との関わりという主伴互具のことが論じられている。<sup>33</sup>この全体の関係の中で、各々の有限がそれぞれの機能を全うするために、各々の有限が主となる時は、他の一切の有限はその伴属となって互いに相具足するのであ

---

<sup>31</sup> 清沢満之「宗教哲学骸骨」『清沢満之全集第一巻』岩波書店、2002、p.9

<sup>32</sup> 清沢満之「宗教哲学骸骨」『清沢満之全集第一巻』岩波書店、2002、p.9

<sup>33</sup> 清沢満之「宗教哲学骸骨」『清沢満之全集第一巻』岩波書店、2002、p.10

る。<sup>34</sup>そこで、個としての一人は両親、兄弟、友人などの他人と無数の関係性の中にいることによって、各々の個を中心とする無限の全体が形成されるのである。つまり、主伴互具の関係の覚知は宗教の要でもある。人間は主伴互具の真理を信知し、有限が我執という迷いの状態から脱し、本来あるべき主伴互具を回復して、はじめて有限と無限の調和という心の安心に至るのである。

以上、清沢満之の初期の著作『宗教哲学骸骨』を取り上げて、その宗教思想の論理について述べた。そこからも分かるように、この時期の清沢満之の宗教思想には、徹底的な論理的展開として、有限と無限の間に対立した矛盾の関係というより、むしろ互いに統一するところが強調される。しかし、すでに岡村康夫が指摘したように、清沢満之の宗教思想は「その内に常に宗教の実際に触れているというところに、この論理の立場を徹底しつつ、その論理を超えた境域への転換の必然性を秘めていた」という。<sup>35</sup>そして明治二十一年（1888）に京都府立尋常中学校校長に赴任した二年後始まった禁欲的行者的生活の実験とその破綻ともなった不治の病である結核にかかり、垂水の結核療養中で病床で死に面した。清沢がのちに「回想す。明治廿七八年の養病に、人生に関する思想を一変し略ほぼ自力の迷情を翻転し得たり……」<sup>36</sup>と書いた。それは大死といえるほどの決定的意味を持った回心の経験である。それをきっかけに、新たな思索が始まり、有限と無限、及び哲学と宗教の関係に対する姿勢も変化していくことになる。そういうぎりぎりの限界状況のなかで、他力信仰の理解の深化を極度の集中力をもって記述したのは『他力門哲学骸骨試稿』である。

後期の著作『他力門哲学骸骨試稿』になると、『宗教哲学骸骨』で論じられた有限と無限の概念・基本的な構造を受け継いながら、主体的宗教実践の破綻による宗教回心を媒介して、それとは少し異なる論理が展開して、「根本の撞着」という矛盾の概念が現われている。根本の撞着とは、「無限有限其体同一

---

<sup>34</sup> 清沢満之「宗教哲学骸骨」『清沢満之全集第一巻』岩波書店、2002、p.10

<sup>35</sup> 岡村康夫「清沢満之の精神主義運動について」『山口大学哲学研究（23）』山口大学人文学部、2016、p.6

<sup>36</sup> 清沢満之「明治三十五年当用日記抄」『清沢満之全集第八巻』岩波書店、2003、p.441

たると同時に有限の外に無限の存在することを知らざるべからざるなり」<sup>37</sup>ことである。「根本の撞着」という概念によって開き示された事態により、有限と無限の関係性に一つ変貌を示している。

実は『宗教哲学骸骨』において、有限は無限の外に存在し得ないことから、両者の関係は二項同体で捉えられると同時に、異体であることも示されている。つまり、有限と無限の関係において、一つの矛盾が孕んでいる。『宗教哲学骸骨』では、この矛盾は無数の有限が集まった全体が無限となるというかたちで解消され、深刻的に受け取められなかった。しかし、二項同体は無限の側から有限無限の関係を考えるのに対して、二項異体は有限の側から限界や区別を持つ有限がそのまま無限であると考えることができない。そこで、無限が有限の外にあると考えざるをえないので、有限と無限の関係が二項異体となったのである。<sup>38</sup>『他力門哲学骸骨試稿』においては、二項異体が明確に見えており、有限と無限が二項同体でありながら、二項異体で矛盾的に一つ総体となっていることが再び浮かび上がり、根本の撞着という根本的な矛盾が見出されている。

<sup>39</sup>

清沢満之においては、宗教の要が「有限と無限の一致」<sup>40</sup>として押さえていた。『他力門哲学骸骨試稿』においても、有限と無限の相互転化を介して有限無限根本の撞着を超えて、有限と無限の同体表裏に至ろうとする試みが行われたのである。有限には有限性を表にしているが、その裏に無限性を具えている。そして無限には無限性を表にしているが、その裏に有限性を具えている。清沢満之は有限と無限との関係の二面性を転化という相において、動的なものとして捉えたのである。<sup>41</sup>有限を表とし無限を裏とするものは、必ず無限を表とし

<sup>37</sup> 清沢満之「他力門哲学骸骨試稿」『清沢満之全集第二巻』第二巻岩波書店、2002、p.47

<sup>38</sup> 清沢満之『清沢満之全集第二巻』岩波書店、2002、p.47

<sup>39</sup> 清沢満之『清沢満之全集第二巻』岩波書店、2002、p.47

<sup>40</sup> 長谷川琢哉「哲学の限界と二種深信：「中期」清沢満之における宗教哲学の行方」『現代と親鸞（37）』、2018、p.43

<sup>41</sup> 清沢満之『清沢満之全集第二巻』岩波書店、2002、p.55



有限を裏とするものへと、無限を表とし有限を裏とするものは、必ず有限を表とし無限を裏とするものへと転じなければならない。つまり、有限の無限への転化は無限の有限への転化と一つになっている。具体的に、有限はその内に内包している無限の面を顕在化し、開発させるには、無限の慈悲による縁という方便、即ち無限を表とするものが有限を表とするものに転じる方便が欠かせない。以上のように、『他力門哲学骸骨試稿』は『宗教哲学骸骨』で構築された有限無限の基本的な構造を受け継いながら、根本の撞着という概念で示した宗教関係における矛盾の面に真正面から向き合うこととなる。また、人間の心の安心を与えるという宗教の目的に深く関わっている無限有限の相互転化も検討されたのである。

以上、『宗教哲学骸骨』と『他力門哲学骸骨試稿』を取り上げて、清沢満之の前後期にわたる思想の展開とその深化について述べてきた。以上述べてきたように、清沢満之は仏教の思想を有限と無限という近代哲学の概念で論じようとする。またその宗教思想の根本が浄土真宗の信念にある。しかし、回心という宗教体験の深化を経て、その思想の他力信仰の側面が次第に深まり、浄土真宗の思想の要である無限と有限の断絶性が明らか現れてきたとも言えよう。

### 第三章 浄土真宗の思想

前章では、清沢満之の宗教思想について述べた。前章で述べたことから分かるように、清沢満之の宗教思想は、当時の時代背景と密接な関連があるが、浄土真宗の思想からも多大な影響を受けている。本章では、浄土真宗の親鸞と清沢満之における他力救済の宗教思想を述べてみる。まず、浄土真宗とは何か、ということから述べてみよう。

#### 第一節 浄土真宗とは何か

浄土真宗は親鸞によって開かれた日本の浄土教であるが、日本の浄土教は実はインド、中国の浄土教と深い関係を持っている。そのために、浄土真宗を考えるには、インド、中国における浄土思想に遡ってみる必要がある。以下、まずインド、中国の浄土教について述べ、それから日本浄土教の思想、また親鸞の浄土真宗の思想について述べてみる。

浄土教は一〇〇年頃インドで成立した。インドの浄土教は大乗仏教の教えの一つであるが、その原初の形態は一世紀頃に成立した『無量寿経』と『阿弥陀経』にある。そしてインド浄土教の発展は、龍樹と世親と密接な関連がある。龍樹は大乗仏教の空の論理を明らかにしたと同時に、浄土思想を説く『十住毘婆沙論』を書いた。この本において、仏教修行の方法が難行道・易行道と区別されて、阿弥陀仏の名号を唱えるという易行道を通して、浄土に往生することができる」と述べられている。その後、世親は『無量寿経』を註釈して『往生論』を書いたが、その中で浄土に往生するための方法、特に浄土を観想するという修行方法が説かれている。龍樹と世親の思想は後世に大きな影響を与えて、のちの浄土教の基礎となるのである。

インドで成立した浄土教は二世紀後半に中国に伝わり、中国に広がるようになった。中国浄土教の中では、比較的大きな影響を及ぼしたのは曇鸞、道綽、

善導であるという。この三人は浄土教典の注釈書に力を入れ、浄土教を普及させようと努力し、日本の浄土教にも大きな影響を及ぼしたのである。以下、まず曇鸞、道綽、善導の説を取り上げ、中国浄土教の思想について述べてみる。

中国においては、浄土教は四世紀に慧遠によって始まったが、浄土教の教義を体系的に確立したのは六世紀頃の曇鸞である。曇鸞の『往生論註』は世親の『往生論』に註解を加えることで他力本願を強く唱える浄土思想を築き上げたものである。曇鸞は浄土教の経典『無量寿経』の四十八願の内の第十一願・第十八願・第二十二願の三願の解釈を以て浄土教の他力思想の基盤を築き上げた。そして曇鸞は龍樹が説く難行道と易行道を浄土教に取り入れ、此土において不退転に至る難行道であるのに対して、阿弥陀仏を信じて浄土に往生することが易行道であると易行道の益を説く。浄土教の修行についても、世親の念仏と観想を含む五念門を如来の他力本願と信心成就を中心にして解釈し直した。曇鸞の浄土思想は他力本願と信心成就の深化がその特徴であり、のちに親鸞に強く影響を及ぼしている。

曇鸞の思想は弟子道綽によって受け継がれた。道綽は曇鸞の主張した称名念仏を専修して、さらに仏教を聖道門と浄土門と二つに分ち、聖道門は自己の力で悟りを開く難行道であるが、浄土門は仏の力で浄土に生まれる易行道であるとする。道綽はその著作『安楽集』において『観無量寿経』『浄土論註』を幅広く引用して、すべての仏教をそれぞれ浄土門と聖道門に位置づけて、人々に易行道の浄土信仰を説くと同時に、念仏によって浄土に往生することを勧めた。道綽はまたこの世を末法と捉え、末法時代には自力の悟りは成り立たなくなり、浄土信仰が人々の苦しみ悩みを取り除く唯一の教えであり、最も適した教えでもあると述べている。「正に是れ懺悔修福し、応に仏の名号を称うべき」(巻二・大四十七)<sup>42</sup>というように、称名念仏という浄土他力の教は末法時の機に最も相応する仏法であるという。

道綽の思想は善導に継承されたが、善導は道綽について称名念仏を修持した

---

<sup>42</sup> 佐藤心岳『安楽集』玉川大学出版部、1983、p.224

が、曇鸞の『浄土論註』からも大きな影響を受けた。善導は一切の衆生における現生成仏の可能性を否定し、一切衆生が菩薩の実践階位上にすら存在し得ない凡夫であることと主張した。人間は深い罪の凡夫であるが、自分が凡夫であることを自覚して今までの罪を懺悔し、浄土に往生したいという心が起して、阿弥陀仏の本願のままに念仏すれば、阿弥陀仏の救済を直接に受けて浄土に往生することができるのである。善導において、凡夫である人間は成仏の可能性はないが、阿弥陀仏の存在は衆生救済者としての性格が強く表し、阿弥陀仏の本願力によってすべての凡夫が救われ、阿弥陀によって衆生救済の場所として生成した極楽浄土に往生することができるという。

以上、曇鸞・道綽・善導の説を取り上げながら、中国浄土教の思想の歴史的展開について述べてきた。それでは、日本の浄土教はいかに形成されたか、また中国の浄土教とどのような関連があるのであろうか。以下、日本浄土教を明らかにする。中国の浄土教は七世紀に日本に伝えられが、平安時代中期から後期に新しい救済の宗教として浄土教が盛んになった。周知のように、日本では平安時代中期に末法思想が盛んでいた。そのために、来世への救済を望む声は広がり、死後極楽浄土に往生することを説く浄土教が流行した。特に当時源信は『往生要集』を著して、浄土教の発展に画期的な意義をもたらした。

源信は『往生要集』において、道綽の『安楽集』の思想を受け継ぎ、「往生極楽の教行は、濁世末代の目足なり」（巻上「序文」）<sup>43</sup>と、浄土教の教えと修行が末法時代の人々にとって大切なものであると説き、浄土教が「覚り易く行ひ易からん」（同巻・同上）<sup>44</sup>という易行道であると述べている。この考えは道綽の思想に基づき、『安楽集』の思想を受け継ぐものであると考えられる。

『往生要集』には、穢土としての現世と浄土としての来世のありさまが詳しく描写されており、浄土の楽しさと穢土の恐ろしさが克明に説かれている。そのために、厭離穢土・欣求浄土の信仰を促進する結果となり、浄土教は全盛時代

---

<sup>43</sup> 石田瑞麿校注日本思想大系 6『源信』岩波書店、1970、p.10

<sup>44</sup> 日本思想大系『源信』岩波書店、1970、p.10

を迎えるに至る。

源信の思想は法然に継承されたが、「道綽・善導の一家によつて、師資相承の血脈」<sup>45</sup>というように、自らは道綽と善導の系統を受け継ぐ法統であるとしている。法然の主著が『選択本願念仏集』である。選択ということは、まず「道綽禪師、聖道・浄土の二門を立てて、しかも聖道を捨てて正しく浄土に帰する」<sup>46</sup>と、道綽に従って仏教を聖道門と浄土門に分け、浄土門の立場を選択したことを明らかにしている。また法然は善導において称名念仏が如来の本願であるとして認めるを受け、正行である称名念仏を主な教義として選択したことを指している。法然によれば、末法の時代に生きている人々は念仏を唱えることで救われるという。『選択本願念仏集』にも書いてあるが、「当今は末法、現にこれ五濁悪世なり。ただ浄土の一門のみありて通入すべき路なり」<sup>47</sup>、「称名念仏はこれかの仏の本願の行なり。故にこれを修すれば、かの仏の願に必ず往生を得るなり」<sup>48</sup>というように、一向に称名念仏をすれば誰でも必ず往生できるが、末法時代において称名念仏が最も優れた方法であるという。

法然の思想が親鸞に受け継がれたが、親鸞は法然について称名念仏を修持したが、さらに浄土宗を浄土真宗に発展させていったのである。すでに伊藤益にも指摘されたように、日本浄土教の思想は、源信の『往生要集』とそれを継承する法然の『選択本願念仏集』を通して、人間存在の罪悪の自覚があらわになり、人間に弥陀を信じる能力の有無が疑問とせざるを得なくなった。<sup>49</sup>そこで、親鸞に至って徹底した他力信仰の浄土真宗の思想が築かれるようになった。

『歎異抄』にも書かれているが、「親鸞にをきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまひみらすべしと、よきひとのおほせをかぶりて、信ずるほかに別の子

---

<sup>45</sup> 大橋俊雄校注日本思想大系 10『法然』岩波書店、1971、p.93

<sup>46</sup> 日本思想大系『法然』岩波書店、1971、p.88

<sup>47</sup> 日本思想大系『法然』岩波書店、1971、p.88

<sup>48</sup> 日本思想大系『法然』岩波書店、1971、p.95-96

<sup>49</sup> 伊藤益『親鸞一悪の思想』集英社、2001、p.123

細なきなり」(「二」)<sup>50</sup>というように、親鸞はただ念仏して阿弥陀仏に助けられるという法然のおおせを信じ、師匠法然の言葉に根拠を以ているのである。それは、自己の人格を全て投げ捨てて先師のまことを信順することである。親鸞がまた『高僧和讃』において以上に述べてきた浄土教の七人の祖師を讃えている。以上のことから分かるように、親鸞の先師に対する信は弥陀の本願を根源として持つ人から人へを通して流れている法の伝承を信じることである。実際、親鸞の思想の根本なところがまさに自己を捨て果て信じる無我の信のところにある。以下では、親鸞の思想について説明する。

## 第二節 親鸞の他力救済の思想

『教行信証』は十三世紀前半に親鸞によって著わされたものであり、浄土真宗の根本聖典とされている。その中で、親鸞の信仰が語られているだけでなく、その思想も体系的に論じられている。『教行信証』は親鸞が宗教的真理の教、宗教的行為の行、宗教的信仰の信、宗教的生活の証という四つの面から浄土真宗の信仰と思想が体系的に論じたものである。そのために、親鸞の思想を理解するために、『教行信証』を検討しなければならない。以下、まず『教行信証』を取り上げて、親鸞の思想について述べてみる。

### (一) 他力救済の信

信は親鸞の仏教思想の独特なところである。仏教学者星野元豊にも指摘されたように、一般的に、仏教では教えを理解し、そのままに修行して、その結果として証を開くという教行証が順序である。しかし『教行信証』という言葉からも分かるように、親鸞は行と証との間に信を挿入している。信が挿入されることによって、『教行信証』の内容は一変して、教行信証と言われる独創的

<sup>50</sup> 金子大栄『歎異抄』岩波書店、2002、p.42-43

な内容を持った組み立てとなった。親鸞が説く信は、実は『観無量寿経』に説かれている三心のことに基づき、善導の思想と密接な関連がある。『観無量寿経』には、浄土に往生する者は至誠心・深心・廻向発願心という三心を持つべきと書かれているが、善導は『観無量寿経』に説く三心の中の深心を拠り所にして、『観経四帖疏』において深心を二種深信と解釈している。『教行信証』においては、親鸞は善導の解釈を引いて深心を二種深信として捉えている。「深心といふはすなはちこれ深く信ずる心なり。また二種あり。一には決定して深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没しつねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。二には決定して深く、かの阿弥陀仏の、四十八願は衆生を摂受したまふこと、疑なく慮りなくかの願力に乗じてさだめて往生を得と信ず」（「信巻」）<sup>51</sup>という。即ち深く信じる心という深心には、救われがたい罪惡生死の凡夫である私という機の深信と、阿弥陀仏の本願によって必ず救われるという法の深信がある。

すでに石田慶和が指摘したように、二種深信は親鸞の獲信の立場であり、宗教的自覚の転入の問題にも関わっているという。<sup>52</sup>転入とは、仏が人を救済するために第十九願・第二十願の自力・第十八願の他力という救済の導きを建て、人間がそれらを経過して真実の信を獲得する三願転入のことである。三願転入において、人間は自力から他力の信樂へと導かれる。自力を離れ信心決定した他力信樂は、本願力廻向の信心という弥陀の働き、如来の信である。それ故に、その信がもはや人間的な信ではなくなり、如来による「決定心」（「信巻」）<sup>53</sup>、「金剛不壊の真心」（「信巻」）<sup>54</sup>、「真如一実の信海」（「信巻」）<sup>55</sup>である。第十八願の他力の信の内実は即ち二種深信である。また、そこにおいて

<sup>51</sup> 星野元豊等校注日本思想大系 11『親鸞』岩波書店、1971、p.76

<sup>52</sup> 石田慶和『親鸞の思想』法蔵館、1981、p.121

<sup>53</sup> 日本思想大系『親鸞』岩波書店、1971、p.99

<sup>54</sup> 日本思想大系『親鸞』岩波書店、1971、p.72

<sup>55</sup> 星野元豊「『教行信証』の思想と内容」日本思想大系『親鸞』所収、岩波書店、1970、p.5

人間が煩惱の凡夫のまま弥陀に投げ出したのである。即ち、獲信の転入ということは、他力信樂を自覚する時と同時に、疑心自力を自覚する時でもあり、他力信樂の立場から疑心自力の返照がある。以上に述べた親鸞の信心の内実と獲信の転入は、浄土真宗の宗教関係における無限と有限の二重性を表している。

親鸞が説く信の成立は、実は宗教的行為である行と一体両面となっている。『教行信証』にも書かれているが、「謹んで往相の廻向を按ずるに、大行あり大信あり。大行とは則ち無碍光如来の名を称するなり」（「行巻」）<sup>56</sup>と書かれているように、阿弥陀仏が本願力によって往相を有限の衆生に廻向することには、無限の仏のはたらきによる大行と大信がある。大行とは、他力廻向によって如来の本願から凝縮される阿弥陀仏の名を称えることである。また「真実の信心は、必ず名号を具す」（「信巻」）<sup>57</sup>というように、真実の信心には必ず南無阿弥陀仏を唱える称名念仏が備わっている。つまり、行と信は分けて考えることができない行信不二の立場を表している。長谷正當によれば、信と名号の関係において、名号が信において如来の願心を確認するための認識根拠で、信が名号の根源において名号を成立せしめている。即ち、行は願心から出発して名号となって表現する。信は名号から出発して願心の方向に追求するという循環の関係となっている。<sup>58</sup>阿弥陀は南無阿弥陀仏の名号となって衆生に呼びかけ、無量の光となって全ての衆生を隔てなく照らし救うのである。念仏は私の口から出たが、私の声ではない音である。従って、本願成就した南無阿弥陀仏の名号を称えた衆生はただちに救われるのである。それは、死生に沈む我々を哀れんで、大悲を以て必ず救おうとするこの阿弥陀仏の本願のはたらきが如来の大悲廻向である。

名号の呼応において、阿弥陀の呼びかけが先でその呼び声を聞いて私たちは目覚め、阿弥陀の呼びかけに応じて己を捨てておのずから南無阿弥陀仏という無我の念仏となっているのである。「しかれば南無の言は帰命なり。（中略）

<sup>56</sup> 日本思想大系『親鸞』岩波書店、1971、p.21

<sup>57</sup> 日本思想大系『親鸞』岩波書店、1971、p.95

<sup>58</sup> 長谷正當『欲望の哲学—浄土教世界の思索』法蔵館、2003、p.258-259



ここをもつて帰命は本願招喚の勅命なり」（「行巻」）。<sup>59</sup>「南無」は己を投げ捨てて阿弥陀のいのちに帰命することであり、如来の本願招喚の勅命である。衆生の南無阿弥陀仏の念仏を称するのは、阿弥陀の本願招喚の勅命の呼び声である。つまり、南無阿弥陀仏の名号において、阿弥陀の呼声と衆生の応答が重層している。その故に、名号は我々に到来している我々の根源から促される如来の呼び声である。名号のはたらきが即ち仏の摂取不捨のはたらきであるからである。<sup>60</sup>「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。されば、それほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」（「後序」）<sup>61</sup>と親鸞が言ったように、名号において如来の誓願が表現され、如来の絶対意志が親鸞一人という意志の先端において個の意志と出会うのである。法蔵菩薩の思惟が衆生を救おうとする誓いをたてられ、五劫という永い時間をかけて衆生の身となって案じたが、今度、親鸞の思惟も親鸞が案ずるのではなく、親鸞を捨てて仏と一つとなって案ずるのである。如来の本願は、親鸞一人を救うためであったとされ、自身のこととして身を以て実感してくるのである。親鸞一人は「それほどの業をもちける身にてありける」と、本来救われることが不可能である罪深い身だけに、五劫思惟という言い尽くせないほど長い時間弥陀の本願の有難さを感じずにいられないと同時に、自分の罪業の深さも目覚めさせられたのである。如来は、罪業深い自分のために時間の中に入って来て、迷って苦しんでいる衆生に呼びかけ、真実のいのちの世界を我々に知らせ、真実のいのちの世界に導こうとするようとしている。

## （二）他力救済の証

親鸞が説く信の決定は、宗教的な生である証を開くのである。信念の決定に

---

<sup>59</sup> 日本思想大系『親鸞』岩波書店、1971、p.42

<sup>60</sup> 星野元豊「『教行信証』の思想と内容」日本思想大系『親鸞』所収、岩波書店、1970、p.5

<sup>61</sup> 金子大栄『歎異抄』岩波書店、2002、p.87

において、仏と衆生は矛盾的に自己同一の関係を保ち、人間が固執された自己中心的な観点を放棄し超越させられて、仏の境地から物事を考え捉えることになる。信心の定まる状態は、不真実の凡夫の心と真実弥陀の心が感応動交して、矛盾的に一つに溶け合うのである。それは闇から光への転換と光から闇への転換という動的な逆対応の構造となっている。自己を捨て果てたという真実なる智慧の生起は、必ず自己を捨てきれないという有限性が自覚させられる。つまり、信心に与えられる光は、たんに我々を闇から超越さしめられる光ではなく、闇を闇として明らかにする光でもある。そもそも、闇を闇として知らしめられるも如来の光に照らされた時はじめて可能となるのである。いわば、如来の光が照らすと同時に人間の影という闇が浮き出てくる。どこまでも逆方向に離れていくような関係である阿弥陀仏と衆生との関係が、矛盾的に一つに溶け合う状態である。信心の人には「本願圓頓一乘は 逆悪摂すと信知して 煩惱菩提体无二と すみやかにとくさとらしむ」（「高僧和讃」）<sup>62</sup>、「煩惱を断ぜしめずして、すみやかに大涅槃を証すとなり」（「浄土文類聚鈔」）<sup>63</sup>というように、本願の海に転入して獲信すれば、煩惱を断つことが出来ない凡夫として死生の場に身を置きつつも如来の本願力に乗じる故に涅槃の場が開かれ、死生・涅槃が本願の海において一味として証らされるのである。

親鸞において、信心が定まる人は往生が定まる人である。信心の人は今生のいのちが終わる時に、必ず滅度に至るとなる現生正定聚の人である。<sup>64</sup>それと同時に、「信心が定まるとき、同時に往生も遂げられる」とあるように、即得往生、現世での往生で、浄土という彼岸の世界が現実世界に浸透しているともされている。<sup>65</sup>実は、以上述べた往生に関する二つの立場は、矛盾でありながらも矛盾ではないと言える。往生が定まることは、実はすでに往生が遂げられ

<sup>62</sup> 石田瑞麿訳「高僧和讃」『親鸞全集』春秋社、2010、p. 499

<sup>63</sup> 石田瑞麿訳「浄土文類聚鈔」『親鸞全集』春秋社、2010、p.38

<sup>64</sup> 星野元豊「『教行信証』の思想と内容」日本思想大系『親鸞』所収、岩波書店、1970、p.5

<sup>65</sup> 伊藤益『親鸞—悪の思想』集英社、2001、p.173

ることであり、ただ有限の凡夫の身を持っている限り、往生が遂げられることがそのまま往生が遂げられないことでもある。往生が遂げられることは、己の死生がすでに阿弥陀仏の大きないのちに預けて生きるから、「念仏者は無礙の一道なり」（「七」）<sup>66</sup>という。それと同時に、信心が定まる人が凡夫の身があるから、阿弥陀仏と違っている。そこで、今生のいのちが終わる時に仏に成る。それは阿弥陀仏のいのちと一つになるのである。「つつしんで真仏土を案ずれば、仏はすなはちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり。しかればすなはち大悲の誓願に酬報するがゆゑに、真の報仏土といふなり。すでにして願います、すなはち光明・寿命の願（第十二・十三願）これなり」（「真仏土巻」）。<sup>67</sup>阿弥陀仏のいのちは、第十二願の「光明無量の願」と第十三願の「寿命無量の願」による無量光明土という真実の世界である。「ひそかにおもみれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり」（「序」）<sup>68</sup>というように、無量の光明は妨げられる障害が一切なく、平等無碍であらゆる衆生に行きわたる無明の闇を破して救う知恵である。無量の寿命は、我々を超えて絶しつつ、自己否定して我々のいのちを包み、生きている真実のいのちである。故に阿弥陀のいのちと一つになることは、阿弥陀のいのちに帰ることであり、真実のいのちそのものはたらしきになるのである。

以上のことから分かるように、親鸞が説く二種深信の信において、自分の煩惱・有限性を知ると同時に如来によって包まれることも信知された。つまり、機と法という方向としては正反対である信が同時に生じてきたのである。称名念仏の行において、念仏は如来に呼びかけられ、如来に呼応し、帰命することである。必至滅度の証において、信心が定まるとき、同時に往生も遂げられるという。人間は煩惱の現世の土に立ちながら自由な心境が開かれるようになり、如来の立てた浄土が現実世界に浸透してくるのである。そして、信が如来から

<sup>66</sup> 金子大栄『歎異抄』岩波書店、2002、p.52

<sup>67</sup> 日本思想大系『親鸞』岩波書店、1971、p.161

<sup>68</sup> 日本思想大系『親鸞』岩波書店、1971、p.10

授けられたもので、行も如来に帰命させられることで、信心の定まる人の行く先、或いは立ち所も阿弥陀に立てられた浄土である。つまり、親鸞の浄土真宗の他力救済の思想において、人間を超える如来という絶対他力が強調され、人間は他力に包まれ、生かされているのである。以上のことから、他力救済の宗教思想が親鸞の信・行・証を貫いているを明らかにした。

### 第三節 清沢満之の他力救済の思想

以上、浄土真宗の聖典『教行信証』を取り上げて、親鸞の思想について述べた。前節で述べたことから分かるように、『教行信証』における親鸞の思想は信をめぐる展開されていて、信は親鸞思想の独特なところとも言えよう。実は清沢満之が親鸞へ繋ぐ道も信にある。清沢は『教行信証』における親鸞思想の根本である信の思想を引き継ぎ、信のことを精神として捉えている。本節では、清沢満之の著作をめぐる、精神主義における凡夫と如来の関係を探りたい。

#### (一) 精神主義の信

清沢満之は明治三十一（1898）から明治三十二（1899）年まで『臘扇記』を書いたが、この本では宗門改革運動に挫折し、病の身を抱えて自坊の大浜西方寺へ帰った清沢が保養中「自分とは何ぞや」（「臘扇記1」）<sup>69</sup>という根本の問いで生じてきた信念の確立のことが書かれている。清沢満之が言う精神主義は、『臘扇記』に如来に乗託した妙用として自覚され、「我は此の如く如来を信ず」というように、如来を信ずると表白されている浄土真宗の信仰的自覚である。清沢満之の考えでは、人間が生きている限り必ず「外物を追ひ他人に従

<sup>69</sup> 清沢満之『清沢満之全集第八巻』岩波書店、2003、p.363

ひて、為に煩悶憂苦すること」（「精神主義」）<sup>70</sup>と、外物を追って他人に従う煩悶憂苦があり、そこからくる種々の如意不如意が生じてくる。このような煩惱から解脱して、処世における完全なる立脚地の確立に目覚めようとすることは精神主義の課題である。

清沢満之における人間の処世上の種々の煩惱や不如意の内実は、実は親鸞が説く人間の凡夫として煩惱と罪悪性の思想と深く関わっている。親鸞の浄土真宗の信仰的自覚において、二種信心がその核心であり、特に機の深信において人間の存在論の悪が深く見つめられている。<sup>71</sup>清沢満之はそこから深い感化を受けた『歎異抄』の内に「しかるに仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおおせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけりとしられて、いよいよたのもしくおぼゆるなり」（「九」）<sup>72</sup>とも書かれた。人間は自分が凡夫であることを知らないから、煩惱に満ちたこの現世に執着があり、浄土を願う心が起こって来ない。しかし仏はこのことをかねてから見通しのうえで、煩惱具足の凡夫を救おうと仰せられている、と親鸞は述べている。以上のように、清沢満之は親鸞と同じように、人間の自己の無能・罪悪に対する深い自覚に至ったのである。つまり、清沢満之の精神主義は親鸞が説く罪悪の意識を問題にしながら、人間の処世上の時の完全な立脚地を求めようとしている。<sup>73</sup>そこで、清沢満之は外物を追って他人に従う煩悶憂苦、また自分には倫理道徳が実行できない間愚無能・罪悪を「吾人々性の至奥より発する至深の苦痛」（「万物一体」）<sup>74</sup>と言い、やがて解脱の見地を惹起するに至るのである。

清沢満之によれば、精神主義は「精神内に充足を求むる」（「精神主義」）

---

<sup>70</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.3

<sup>71</sup> 伊藤益『親鸞一悪の思想』集英社、2001、p.78-106

<sup>72</sup> 金子大栄『歎異抄』岩波書店、2002、p.54

<sup>73</sup> 清沢満之「精神主義」『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.3

<sup>74</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.11

<sup>75</sup>と、解脱の見地へ至る精神の発達する条路であるが、精神の充足しうる根拠は如来に乗託した精神にあるという。そして信の一念において、外物他人から揺動されざるをえない不如意なあり方としての我を去り、自分をないものにする。<sup>76</sup>それと同時に、絶対無限者である如来に乗託した精神として自己の主観において信じることである。精神主義において我が当てにされるのは、その背後に無限の如来が感知され、それに支えられるからであり、即ち如来へ帰依することによって、人間は処世における完全な立脚地を獲得することである。その時、精神は自由を得ると同時に、万物一体の正念を会得することとなる。真実の信念において、自己の根底を知ることは、そのまま絶対的無限の光明が内外世界の一切の事物の中に本体として顕われ、無限光明に包まれる万物一体の真理を信知することでもある。如来を信知することで、自己の根底が一切の根底であることが会得される、と清沢満之が考えている。<sup>77</sup>そして、清沢満之は浄土教の伝統の教説を承けて、智慧・慈悲・方便という三つの概念を以て絶対無限の如来の能力について次のように説いている。「如来は私がひとたび如来を念ずるようになるとき、煩悶苦悩を脱せしめる大いなる無限の慈悲、邪智邪見の迷妄を脱せしめる無限の智慧、力弱く善悪をまったく分からない愚かな私をこの世界に何物にも怖れることなく、虚心平気に死生することができるように生かす無限の能力である」（「我は此の如く如来を信ず」）。<sup>78</sup>即ち如来は「絶対無限の妙用に乗託して、任運に法爾に、此の境遇に落在せるもの」（「絶対他力の大道」）<sup>79</sup>というように、現前の重い業縁の中にあって煩悶苦悩する自分を生かしている無限の能力である。

精神主義において、「如来の大悲の実現を我等は決して我等の信念以外に感

---

<sup>75</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.3

<sup>76</sup> 清沢満之「自ら侮る自ら重すと云ふ事」『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.125

<sup>77</sup> 清沢満之「精神主義」『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.3

<sup>78</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.332

<sup>79</sup> 清沢満之『清沢満之全集第八巻』岩波書店、2003、p.363

することは出来ぬ」（「我以外の物事を当てにせぬ」）<sup>80</sup>、「信の一念の外には如来はない」（「我以外の物事を当てにせぬ」）<sup>81</sup>と語っている。清沢満之はまた宗教は主観的事実であると言い、自分の信念について、「私共は神仏が存在するが故に神仏を信ずるのではない。私共が神仏を信ずるが故に、私ともに対しで神仏が存在するのである」（「宗教は主観的事実なり」）<sup>82</sup>と強調している。そして、明治三十六年（1903）に清沢満之が死の直前、「我は此の如く如来を信ず」と述べた。それは遙かに親鸞の「ひとえに親鸞一人がためなりけり」（「十八」）<sup>83</sup>の信仰告白に響き合っている。清沢満之の信念の表白には深い宗教的自覚がその真実を表している開頭している。それは直接に弥陀に對向して向き合う単独者の内面に成り立つ信である。<sup>84</sup>また、宗教自覚における生き生きとした有限と無限の交渉である動的な対応関係を表している。如来はとりもなおさず私に対する無限のはたらきであり、我々を離れた客観という形で実体化された如来という独断、如来の実体視する客観妄を打ち破り、信仰的自覚の事実を厳密に表明しようとしたのである。精神主義の信において、信じる心と信じられる如来が同一であり、信仰的自覚がそのまま如来の自己表現の超越的な心である。<sup>85</sup>

以上のように、清沢満之が宗教に対する信念は、浄土真宗の信仰的自覚、親鸞が説く「如来より賜りたる信心」（「後序」）<sup>86</sup>という廻向の信を示している。清沢満之は宗教的救済が現在の自己の精神的事実として確認されるべきものであり、親鸞の浄土真宗の真理が信心における絶対現在の救いであるとよくよく見て取り、人々に訴えようとしている。

---

<sup>80</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六卷』岩波書店、2003、p.135

<sup>81</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六卷』岩波書店、2003、p.135

<sup>82</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六卷』岩波書店、2003、p.283

<sup>83</sup> 金子大栄『歎異抄』岩波書店、2002、p.87

<sup>84</sup> 伊藤益『親鸞一善の思想』集英社、2001、p.114-123

<sup>85</sup> 寺川俊昭『清沢満之論』文栄堂書店、1973、p.260

<sup>86</sup> 金子大栄『歎異抄』岩波書店、2002、p.50

## (二) 精神主義の証

清沢満之は死ぬ前に書かれた「他力の救済」において、以下のように述べている。「我、他力の救済を念ずるときは、我、物欲のために迷わさるること少く、我、他力の救済を忘るときは、我、物欲のために迷わさるること多し」（「他力の救済」）。<sup>87</sup>つまり、一度信念において如来を感知すると忘れきることはないが、しかし憶念する時もあり、忘れる時もある。他力の救済を忘れて自我に帰るついにその身に現起する苦悩と迷悶を縁として、再び如来を憶念する心に立ち帰る我である。大悲がいつまでも私を照らしてくださる大悲であると並行して、我がついに碎かれた。自己の罪悪と無能を懺悔して、如来の前にひれ伏すばかりである我である。如来が救われるものを救うのではない。救いたいものを救うのが阿弥陀の摂受である。苦悶の中で凡夫の身を凝視している内に、煩悶苦悩に即して如来の慈悲に接して対応するところに、清沢満之の宗教思想がある。つまり、清沢満之の信の根本には、親鸞と同じように自己が無限から隔てられ無限に応じる有限存在である分限の自覚がある。

清沢満之はまた「我、他力の救済を念ずるときは、我が処するところに光明照し、我、他力の救済を忘るときは、我が処するところに黒闇覆う。嗚呼、他力救済の念は、よく我をして迷倒苦悶の娑婆を脱して、悟達安楽の浄土に入らしむるが如し。(中略)清風掃々の光明海中に遊ぶを得る」（「他力の救済」）<sup>88</sup>と述べている。つまり、如来を念ぜない限り、自分の居場所が真っ黒の闇であるが、ひとたび如来を念ずれば、自分の生きているところに悟りに至る安楽の浄土の光がある。またその時、涅槃の功德が風薫っている光明海中に遊ぶようである。清沢満之における精神主義の要は、以上述べた現在安住にある。現在安住には親鸞の現生正定聚の考えがあるとされてきた。親鸞において「真実信心をうれば、すなはち無碍光仏の御こころの内に攝取して、捨てた間はざるなり。摂はおさめたまふ、取はむかへるとまふすなり。おさめとりたまふと

<sup>87</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.329

<sup>88</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.329



き、すなわちとき日をもへだてず、正定聚のくらみにつきさだまるを、往生をうとはのたまへるなり」（「一念多念文意」）<sup>89</sup>というように、浄土真実の行の念仏に帰すれば、信心の人に浄土が開かれ、相対有限の中に絶対無限なるものが現れる。即ち「信心が定まるとき、同時に往生も遂げられる」と見ていた。<sup>90</sup>清沢満之においても、信心の人は深い満足の中で自己に安住し、「虚心平気に、此世界に死生するこ死生する」<sup>91</sup>ことができるという。そこで、業縁の重さの中に身を置きつつも外物他人に追従せず求めず、真に自由な行為を発動せしめる根拠を得、処世の大道を切り開くこととなる。つまり、現生正定聚は、此土を去って彼岸に至ることではなく、此土を超えるものに触れることで、自分の住む世界が有限の世界であると知りながら、そこに安んじるところに開かれる自由な心境である。

そして、現世安住が処世の大道が自覚されるところと、清沢満之の精神主義の実行主義のところ、清沢満之の浄土真宗の信仰的自覚の特質と新味がある。すでに寺川俊昭が指摘したように、清沢満之の精神主義において、浄土真宗の信仰が倫理をその契機として持ちながら、独自の性格を持つ信仰的自覚として展開した。<sup>92</sup>絶対無限者である如来は、自己を無限大悲に乗託して生きる者であると目覚ましめる根源的なはたらきであると同時に、他面では業縁の中で人間を精神として自立せしめ、実践を内面から促し至誠を尽くして行為せしめる根源的なはたらきでもある。精神主義は現在の宗教的信念において、畢竟依の確認と現在への安住を説くことで、個人の内面的自覚に止まるものではなく、倫理道徳を基礎づけ、実際の処世行為として展開することになるのである。清沢満之の言葉を借りれば、「之を要するに、精神主義は吾人の世に処するの實行主義」（「精神主義」）<sup>93</sup>であるという。

---

<sup>89</sup> 石田瑞麿訳『親鸞全集』春秋社、2010、p. 291

<sup>90</sup> 伊藤益『親鸞一悪の思想』集英社、2001、p.173

<sup>91</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.332

<sup>92</sup> 寺川俊昭『清沢満之論』文栄堂書店、1973、p.136

<sup>93</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.5

以上のことから分かるように、清沢満之の精神主義は処世上の種々の煩惱や不如意から出発したが、やはり人間が煩惱・罪悪が満ちた存在である機の深信にたどり着いた。また、本節において親鸞思想の考察を踏まえて、その後期の著作に書かれている精神主義を考察してみた。具体的に、清沢満之の精神主義の信における如来に乗託した精神という有限と無限の対応、他力念仏における凡夫の無能と他力の救済の対応、現在安住における有限の世界と安楽の浄土の対応を述べながら、親鸞思想と照らし合わせて論じることで清沢満之の他力救済の思想を明らかにした。



## 第四章 中国儒教の思想

前章では、浄土真宗の他力救済について述べたが、本章では、中国儒教の孔子と孟子における天人合一の思想を述べてみる。まず儒教とは何かから述べてみよう。

### 第一節 儒教とは何か

儒教は孔子によって創始される思想である。儒教の思想は、二千年後の今日まで相続され来て、今でも人の生活の中に深く根を下ろし、生き生きした生命力を持った思想として人々の精神の養分となっている。以下、まず孔子を始めとする先秦儒教の思想について述べてみよう。

孔子によって開かれた儒教は、生命の学問で生活を本源としている。その関心は、天と人のつながりにおいて、生活の実践を通して根源の道と人間の徳を絶え間なく実現していくところにある。孔子は本源の仁から学問の端を示したのである。「孔子曰く、道二つ、仁と不仁とのみ」（「離婁章句上」）<sup>94</sup>と言われたように、孔子の思想が仁学である。『論語』では、仁を説くものが極めて多く、仁についてもいろいろな解釈がある。それは、孔子が真理を明示的に指し示そうとする理論の言葉を以て仁を語るのではなく、何よりもまず人々を啓発する水のような生活の言語を以て仁を語っている。即ち、孔子は仁のことを様々な具体的な生活の状況に即して重層的に照らし出しているのである。そして「下学して上達す。我を知る者は其れ天か」（「憲問第十四」）<sup>95</sup>というように、仁の生活において身近なところから仁を実践していく内に、おのずから天を知る境地に至るを説いている。

孔子が仁の思想から始まり、孟子が仁から心性の学を築いた。「仁は人の安

<sup>94</sup> 吉田賢抗新釈漢文大系 1『論語』明治書院、2012、p.243

<sup>95</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.328

宅なり。義は人の正路なり」（「離婁章句上」）<sup>96</sup>というように、仁が人の最も安心して住める家である。孟子は、孔子が開いた大本大源の仁から、人間の善の根拠である心性論を築き上げたのである。人間に惻隱・羞恥・辞讓・是非という四端の心がある。人間は生活において四端の心という善の端本を拡充することで道德の主体として立ち上がるのである。孟子において、天が主体の心性の本原である。心・性が道德実践を通して天と一貫することも述べている。孔子と孟子の天人思想において、人間は根源の仁から出て、またそこへ帰っていくのである。天が道德の本源として強調されるようになると同時に、儒教の天人合一の思想の旨も現われている。

『論語』『孟子』が根源の仁から始まるが、『中庸』『易伝』の根源性が天道論として現れる。『中庸』では、人間の徳性の本源としての天命が説かれていると同時に、誠の工夫を通して心と性と天が一貫することも説かれている。

『中庸』では、性と道のことはまた次のように述べられている。「天の命ぜる、之を性と謂ふ」（「第一段」）<sup>97</sup>というように、天命は根源の道から生き生きした性として現れている。「性に率ふ、之を道と謂ふ。道を脩むる、之を教と謂ふ」（「第一段」）<sup>98</sup>というように、人間は天から受け継がれている善向の性を以て人生の大道を歩んでいることが、そのまま天の活動に参入して実現することである。また、この道に励んで礼樂教化が展開されて、心の生長、道の実現ができるという。

『易』においては、中国古代文化における宇宙論を吸収し、それに道德哲学の深義を深化、賦与した。『易』が宇宙秩序が道德秩序と不可分であることを開示したことを通して、先秦儒教の本体宇宙論の構築に寄与した。「一陰一陽をこれ道と謂う。これを継ぐものは善なり。これを成すものは性なり」（「繫辞上」）<sup>99</sup>というように、根源の道から陰陽という二つでありながら一つでも

<sup>96</sup> 内野熊一郎新釈漢文大系4『孟子』明治書院、2008、p.257

<sup>97</sup> 赤塚忠著新釈漢文大系2『中庸』明治書院、2013、p.199

<sup>98</sup> 新釈漢文大系『中庸』明治書院、2013、p.199

<sup>99</sup> 本田濟『易』朝日新聞社、1975、p.491

ある弁証和合的動向が現れてくる。そして、天の道から受け継がれるものが善である。天道は実践を通して人間に具体化、内在化されて、性となるという。即ち、天道から現れる善の方向性を受け継ぐことで、人が宇宙造化に参入しながらそれを本性として成就するを説いている。以上のことから分かるように、『中庸』と『易伝』において中国儒教の主客両面の展開が成された。<sup>100</sup>

宋代に入ると、儒学者は『論語』『孟子』『大学』『中庸』『易』という五つの教典を取り上げて、儒教の思想を説くようになった。<sup>101</sup>当時の儒学者は天人合一の思想を受け継ながら、伝統的な儒教論理を支える形而上学を築き上げた。<sup>102</sup>北宋の儒学者と言え、周濂溪、張横渠、程明道は代表的な人物とも言えよう。上述した儒学者は『中庸』と『易』における天の思想から、孔子と孟子が説く仁の思想へと回帰するという学問の歷程を辿り、その形而上学的なものを開展したのである。<sup>103</sup>周濂溪は誠を中心に、道德の根源と宇宙の本体を説明した。<sup>104</sup>張横渠には人間が至善の天地の性に返ることで天地と一体になることを説いた。<sup>105</sup>程明道に至ると、先秦儒教の天人合一の思想を呼応しながら、天地の生意と結びつける仁が人と自然を貫いている、という心・性・天の一本論を築き上げた。<sup>106</sup>北宋前三家の儒教思想には、内在的な心と超越的な性・天という主客両面をともに重視している。

南宋になると、朱子は、北宋の程頤を受け継いで、超越的な理法である理を重んじ、人の内在の道德本性と超越の形式性の原理の内在一致性という性即理を主張している。理学は窮理の格物による客観的な理法の認識と居敬の涵養による主観的な道德実践を含む居敬窮理の工夫を説いている。<sup>107</sup>さらに、「体用

<sup>100</sup> 牟宗三『心体與性体第一冊』正中書局、1968、p.34-36

<sup>101</sup> 牟宗三『心体與性体第一冊』正中書局、1968、p.19

<sup>102</sup> 金谷治『中国思想を考える』中央公論社、1993、p.213-218

<sup>103</sup> 牟宗三『宋明儒学の問題與發展』聯經出版、p.149

<sup>104</sup> 山井湧「宋明の哲学」『中国の哲学』明德出版社、1964、p.169-171

<sup>105</sup> 山井湧「宋明の哲学」『中国の哲学』明德出版社、1964、p.171-172

<sup>106</sup> 島田虔次『中国思想史の研究』京都大学学術出版会、2002、p.18

<sup>107</sup> 金谷治『中国思想を考える』中央公論社、1993、p.216

は「一源にして、顕微は無間なり」（「序」）<sup>108</sup>の理念の下で、道徳の実践と認識が弁証的に関連し合って推進していく内に、ついに道徳の根源活動に返って「吾が心の全体大用明かならざる無し」（「格物補伝」）<sup>109</sup>の「豁然貫通」（「格物補伝」）<sup>110</sup>に至るのである。

明代になると、王陽明の心学は、道徳の内在の主体性を重んじ、本心と天理の内在同一性という心即理の思想を主張している。心学は内在の道徳動力の自覚から日常の実践を推広していく知行合一の工夫を説いている。さらに、道徳の本心を開発するを通して心と性と理が一貫するを唱えている。心学は北宋の周濂溪・張横渠・程明道と同様に、心と性と天が一貫する心の自覚を重視するが、前者において性・天の根源性と超越性が完全に絶対主体性の心に摂取され、後者において心の内在性と天の超越性がともに重視されていると言える。<sup>111</sup>

以上、儒教思想の形成と変遷について述べてきた。中国儒教は本源の天道において成徳の工夫を根本として天人合一を実現していくことを説いている。先秦の儒教において、孔子と孟子は、生活における仁の実行を重んじる。『中庸』と『易伝』には、道徳実践を強調していると同時に、本体論・宇宙論をさらに理論的に完成、深化した。宋明儒教の思想が先秦の儒教が確立した天人合徳思想を基本としてそこから展開、充実したものであると言える。以上述べたことから分かるように、中国儒教の中で、天と人は本来一体であるという天人合一の思想がある。この考えは儒教思想の中で最も注目すべきところであると言える。以下、孔子と孟子における天人合一の思想を述べてみる。

---

<sup>108</sup> 程頤『周易程氏傳』『二程集』里仁書局、1982、p.689

<sup>109</sup> 朱熹『大學章句』『四書章句集註』鵝湖出版社、1998、p.6-7

<sup>110</sup> 同上。

<sup>111</sup> 牟宗三『心体與性体第一冊』正中書局、1968、p.47-48

## 第二節 孔子の天人合一の思想

すでに述べたように、孔子の思想が仁学である。孔子において、仁は重層的であると同時に、本源的でもある。孔子は様々な日常生活の状況に即して、人々の内に躍動している仁心を指し示し、人々を己の仁心の自覚に導いていこうとしている。

### (一) 仁

中国哲学研究者加地伸行の解釈によれば、仁は積極的に人を愛するあり方として現れているという。<sup>112</sup>『論語』にも書いてあるが、「樊遲仁を問う。子曰く、人を愛す」（「顔淵第十二」）<sup>113</sup>というように、仁から人を愛することができる。そして「仁遠からんや。我仁を欲すれば、斯に仁至る」（「述而第七」）<sup>114</sup>というように、仁は遠いところにあるものではなく、己の心に求めば、其の場ですぐ現われるのである。また「憤せざれば啓せず。悱せざれば発せず」（「述而第七」）<sup>115</sup>、「仁を為すは己に由りて、人に由らんや」（「顔淵第十二」）<sup>116</sup>とあるように、その自覚と実践は何よりも自分自身から出発すべきことである。仁は日用人倫に現われる真実の生命活動である故に、仁を存することで人間が生安定を得ることができる。「不仁者は以て久しく約に処る可からず。以て長く楽に處る可からず」（「里仁第四」）<sup>117</sup>というように、仁に安んずることは、生命の定常に安んじることである。また「惟仁者のみ能く人を好み、能く人を悪む」（「里仁第四」）<sup>118</sup>とも言っている。実は知性の把握、善悪の

<sup>112</sup> 加地伸行『儒教とは何か』中央公論社、1990、p.81

<sup>113</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.277

<sup>114</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.173

<sup>115</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.156

<sup>116</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.258

<sup>117</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.88

<sup>118</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.89

判断、苦楽の感受だけではなく、人間のすべての活動の終始が仁によって貫かれるだけ、真実の活動、純善の実現となる。

そして、孔子一生の実践は仁の展現である。「聖と仁との若きは、則ち吾豈敢てせんや」（「述而第七」）<sup>119</sup>というように、孔子の仁は純にしてまた已まざる努力で、生々の善の活動である。己も人も安いに仁者として認めないところに、孔子が説く仁の無限性を読み取れるであろう。また「知者は水を楽しみ、仁者は山を楽しむ」（「雍也第六」）<sup>120</sup>とも言われる。山が心の止まる場所の穏やかさ、水が心の創造不断の用の健やかさを示している。仁にして智であると言われるように、仁者において仁と知が動静一如となっている。「子は温にして厲し。威ありて猛からず」（「述而第七」）<sup>121</sup>というように、温の含蓄した人格の広さ、威の示した人格の深さからも、仁者の人格の深遠のあり様を見て取れる。以上に仁者の生命を見てきた、そこから進んで仁者という主体を生成している根源の仁を見て行きたい。

仁は人間の真の生命でありながら、人間の生に先行する生々の活動である。仁は人間の生に対して根源的である。それは、特に人間の死生に関する以下のような文章から見て取られる。孔子は「未だ人に事うる能わず。焉んぞ能く鬼に事えん。（中略）未だ生を知らず、焉んぞ死を知らんと」（「先進第十一」）<sup>122</sup>という。鬼神と死について、孔子は抽象的な論議を以て答えようとしなない。孔子は死のことを弁解するより、むしろ当下の生から始まらなければならない態度を示しようとしている。人間は常に既に仁において居、人間の死生も仁においてある。人間は死の表象に囚われなく、生き生きした今を離れないで只今の生活に参入して生きていけば、必ず死生を超えて包む生々の仁を体得することとなる。仁において死生、幽明、隠顕も一つとなる。その時、人間の死生の問題が超えられると同時に、死生のことも本当に成就されたと言える。生々不

<sup>119</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.175

<sup>120</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.142

<sup>121</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.178

<sup>122</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.240



息の生活において、人間は道徳的、価値的生命に生きていく内に、たえず生命の根源である仁の流行から出て、またそこに立ち返る。人間の一生の歷程は、仁に一貫された真実の成徳の歷程となることができる。

## (二) 天

仁の生活において人間が天に耳を傾け、呼応している。「夫子の文章は、得て聞くべきなり。夫子の性と天道とを言ふは、得て聞く可からざるなり」（「公冶長第五」）<sup>123</sup>ということが伝わってくる。しかし、それは天について神秘的で、理性で判断しにくいものとして判断を控えようとしているわけではなく、それよりもっと深い意味があると思う。なぜならば、孔子は理性と神秘の分別の境に立っているのではなく、生活の無分別の境に立っている生活者である。孔子には、鬼神、或いは天道のことが人間の知性と思議によって勝手に想像し、抽象的に弁解するものではない。天または鬼神を議論するだけでは、却って只今の生活における仁の現れを見過ごす恐れがある。鬼神について「祭ること在于すが如くす。神を祭るには神在すが如くす」というように、神を祭ることは真誠の心の状態においてのみ、さながらあるごとく現れている感応の経験である。つまり、孔子において、鬼神の信仰・道徳の理性・人文の礼教はむしろ分けながらつながっている。そして天のことも知性の議論に存するものではなく、生活の感応においてこそ真実に現在している。

『論語』において、孔子は生活の言語を以て生活における天道の現れを語っている。天道の働きは「天道」という言葉が見られないところに、生活の顕れとして我々に語ってくる。天道と生活が次のように領会されている。「逝く者は斯くの如きか、晝夜を舍めず」（「子罕第九」）<sup>124</sup>という。すでに孟子がこの文について「仲尼亟と水を稱して曰く、水なる哉、水なる哉と。何を水に取るや。孟子曰く、原泉混混として、晝夜を舍かず。科に盈ちて而る後に進み、

<sup>123</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.114

<sup>124</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.208

四海に放る。本有る者は是の如し」（「離婁章句下」）<sup>125</sup>と解釈している。本源の天道と根源の生活は川の水のように流れていく。仁の生活は無言の天命を聞き取る場所である。そして、「天何をか言わんや。四時行われ、百物生ず。天何をか言わんや」（「陽貨第十七」）<sup>126</sup>と言い、天は無言の内に流れている。

「予言うこと無からんと欲す」（「陽貨第十七」）<sup>127</sup>と言い、孔子も天命を領会して根源の自由において歩いていく。天は無言の内に孔子の一挙手一投足に体现している。

孔子は晩年人生の歷程について、次のように述べている。「吾十有五にして学に志す。三十にして立つ。四十にして惑はず。五十にして天命を知る。六十にして耳順ふ。七十にして心の欲する所に従へども、矩を踰えず」（「為政第二」）。<sup>128</sup>それは、「詩に興り、礼に立ち、楽に成る」（「泰伯第八」）<sup>129</sup>と照らし合わせて理解すると、以下のようなになる。まず詩教という生活の言語を学んでいる内に自覚し、学道の志向が興るようになる。そこから、人間は礼を以て己を正し、自立させる。そして、ようやく惑うことなく生命の定向性を以て生命の大道を歩み出す内に、生活に現われる天命において自然気命の制限が分かると同時に、無窮の天道を体得している。やがて孔子は無言の天命を無礙に聞き取れるようになる。それは人が仁を踐みながら天地万物と一体となり、人心も天命と隔たりなく通じ合っ一つとなる諧和の境に至るのである。孔子の自陳した人生の歷程から、生活において天命を領得して天道の生き生きした造化を賛ける仁者の生命が面目躍如となってくる。

天命は孔子の人生の徳を成すと学を成す歷程に貫いて孔子にとって深遠な意義を持っている。「五十にして天命を知る」（「為政第二」）<sup>130</sup>という言葉

<sup>125</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.292

<sup>126</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.401

<sup>127</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.401

<sup>128</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.40

<sup>129</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.185

<sup>130</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.40

からも分かるように、孔子は五十歳以後の生命歷程の内に天と天命に対する体験が深くなった。そこで、孔子は「君子に三畏有り。天命を畏れ、大人を畏れ、聖人の言を畏る」（「季氏第十六」）<sup>131</sup>といい、また「命を知らざれば、以て君子為ること無きなり」（「堯曰第二十」）<sup>132</sup>という。つまり、君子は天命の存在を意識して、無窮の天命に対して敬畏している。また、天命を知らなければ君子としての資格はない。しかし、孔子のいう天命は、『尚書』『詩経』における天から人に則を垂示する単なる客観的なことでも、或いは人間が己の心において己を慰め、人心の安らぎを求める単なる主観的なことでもない。もしそうであるならば、五十歳に至って初めて天命を知るはずがないからである。

「子の疾病なり。子路禱らんことを請ふ」（「述而第七」）<sup>133</sup>とき、孔子はかえって「丘の禱ること久し」（「述而第七」）<sup>134</sup>と言い、神祇に解決を求める禱りを否定している。孔子には実体視される超越的存在者を素朴に認めなく、むしろ生活そのものに居ながら、生活から天命の領会を得て、天道を推し広めていた。つまり、孔子は禱ると同じような真誠の心で天道に委ねつつ、天命を領会して実現しているのである。

「任重くして道遠し」（「泰伯第八」）<sup>135</sup>というように、人間は無窮の天命を知り、畏れ、戒慎しながら、義の当然を己の担うべきところとして認める。また、「憤を發して食を忘れ」（「述而第七」）<sup>136</sup>、「老の將に至らんとするを知らず」（「述而第七」）<sup>137</sup>と、日常生活においても、前向きな姿勢で生きているなら、いかなる境遇においても、天命の無限の意義を感じ取ることができて、道徳的な創造の行為をなすことができる。孔子の天命は生活に耳を傾け、

---

<sup>131</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.370

<sup>132</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.438

<sup>133</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.176

<sup>134</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.176

<sup>135</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.185

<sup>136</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.165

<sup>137</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.165

生活において生きしていくのである。そこで、人徳の成就がそのまま天徳の流行となる。天と人が共同に働いている道德の創造の歷程において、物が各々自己に返り、人も世界を愛することで天地の造化を賛げることができる。

以上のことから分かるように、孔子の思想が仁学である。仁は人間に内在する仁、人間の真の生命である。人間は仁から人を愛することができる。そして、仁は人間の真の生命でありながら、人間の生よりも大きな生々の流れでもある。それは天の現れとしての共感の仁である。孔子には、共感の仁は、天の現れで、源としての仁であると言える。この仁のはたらきにおいて、人間が天に耳を傾け、呼応している。孔子において天は水のような源として理解され、天命も無言の内に流れいる。孔子は五十歳の時ようやく天命を知り、やがて無言の天命を無礙に聞き取れるようになると述べていた。仁の生活において、孔子は天を領得している内にそこから生成されて己に命じて仁を実践し、努力してやまない人生の歷程を通して無窮の天道を実現している。以上、孔子における天人合一の思想を述べてきた。

### 第三節 孟子の天人合一の思想

孟子は孔子の思想を引き継ぎながら、心性論を以て仁の思想に枠組みを与え、儒教の思想の展開に大いに寄与した。孟子は人間の心性と道德の実践の問題をめぐって、人間と禽獣の相違の観点から人性の弁明を行い、心性論を展開した。

#### (一) 心性

『孟子』には、「人の禽獣に異なる所以の者幾んど希なり」（「離婁章句下」）<sup>138</sup>といるように、人間と禽獣と違う点はごくわずかである。孟子によれば、人間に内在する仁義の徳性が人間の人間たる性、人間に内在する徳性である。「其

<sup>138</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.293

の大体に従へば大人と爲り」（「告子章句上」）<sup>139</sup>というように、それが道徳生命、価値生命で人間の「大体」である。「大人なる者は、其の赤子の心を失はざる者なり」（「離婁章句下」）<sup>140</sup>というように、徳のある人はそのような仁の心を生きているのである。それは「行うて得ざる者が有れば、皆諸を己に反求す」（「離婁章句上」）<sup>141</sup>というように、あくまで自分自身に返って反省して自覚すべき性である。また「求むれば則ち之を得、舍つれば則ち之を失ふ」（「盡心章句上」）<sup>142</sup>というように、人間が求めれば得られるが、自覚しなければ失われてしまうものである。以上の人間の内に求め、内から発動する徳性は、人間の内なる真性である。そして、人間は内在の仁の心性に勉めるなら、仁の実践がおのずから現れてくる。仁は内と外が一貫して、体用一如のところにじめて道と言える。

「仁は人の安宅なり。義は人の正路なり」（「離婁章句上」）<sup>143</sup>というように、仁は人の最も安らかな居場所であるが、義というものは人の正しい行路である。「仁者は人を愛し」（「離婁章句下」）<sup>144</sup>というように、それは愛として現れる。具体的に、孟子は「仁の實は親に事ふる是れなり。義の實は兄に従ふ是なり」（「離婁章句上」）<sup>145</sup>、また「堯舜の道は、孝弟のみ」（「告子章句下」）<sup>146</sup>というように、日用人倫の孝弟から仁義を開き示している。「苟も能く之を充てば、以て四海を保んずるに足り」（「公孫丑章句上」）<sup>147</sup>ということからも伺えるように、人間は自分の父母を愛して、その愛情が次第に人の父母に及んで、さらに祖先の生命に通じることができる。そして自分の兄長を

<sup>139</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.404

<sup>140</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.288

<sup>141</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.257

<sup>142</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.444

<sup>143</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.257

<sup>144</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.304

<sup>145</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.245

<sup>146</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.413

<sup>147</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.111

敬愛して、人の兄長に及んで拡充していくと、皆兄弟となるのである。つまり、人間は心に仁義の性を現し、人世にそれを相続させて拡充していくと、人間の徳が実現されると同時に、天地万物を感化し、成就するにも至るのである。

仁の心性は人間の道德主体性として、「天の我に與ふる所の者、先づ其大なる者を立つれば、則ち其小なる者奪ふこと能はざるなり」（「告子章句上」）<sup>148</sup>というように、天道の経験から立てられた「大なる者」である。つまり、孟子が説く性善論の背景には、天道の根源性が潜んでいる。「人性の善なるは、猶水の下きに就くがごときなり」（「告子章句上」）<sup>149</sup>というように、人の性が何よりもまず純善の生々の力動で、性の自身に力動性と方向性を持っている。人の性は自然のままで成長させていくと、おのずから善の動向が現れてくる。<sup>150</sup>孟子によれば、心性の善の動向性は必ずその場その場で仁の感通において現れて生成してくる。<sup>151</sup>「今人乍ち孺子の將に井に入らんとするを見れば、皆怵惕惻隱の心有り」（「公孫丑章句上」）<sup>152</sup>という。孟子は「端」を以て源、本のことを表している。そして「乍ち」という境遇を通して、源としての仁の感通を示そうとしている。すでに孔子において「今の孝は、是れ能く養ふことを謂ふ。犬馬に至るまで、皆能く養ふこと有り。敬せずんば、何を以て別たんや」（「為政第二」）<sup>153</sup>というように、父母が父母として、犬馬と同じではないことは、敬の心、仁という根源の感情においてしか生じてこないのである。つまり、仁はすべての存在がそこにおいてはじめてその自体として、真実の存在として現れてくる生き生きした根源の感通の活動である。<sup>154</sup>孟子も「皆怵惕惻隱の心」（「公孫丑章句上」）<sup>155</sup>のことを以て一体の感通、本然の感情、根源の

<sup>148</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.404

<sup>149</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.379

<sup>150</sup> 唐君毅『中国哲学原論・原性篇』台湾学生書局、1984、p.29

<sup>151</sup> 唐君毅『生命存在與心靈境界下冊』台湾学生書局、1986、p.280

<sup>152</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.111

<sup>153</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.45

<sup>154</sup> 牟宗三『中国哲学的特質』台湾学生書局、1983、p.76

<sup>155</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.111

仁の生活を伝えようとしている。

孟子のいう皆怵惕惻隱の心は、己と孺子ともに現在している最醇なる生活である。それは、名声、人情、利害、自己の問題などについての思慮、分別を入れる余地は寸毫もなく、直接的に現れてくる本然一体の仁の経験である。仁の心において人間は万物と一体となる。それは「萬物皆我に備はる。身に反して誠なれば、樂、焉より大なるは莫し」（「盡心章句上」）<sup>156</sup>というような一体未分の善の経験である。そして、惻隱仁心の感通の共同において、孺子の存在が保たれたと同時に、その仁愛の場において仁の不安の情が身を以て体知され、実感されることで人自身も仁の主体として現れてくるのである。それは「火の始めて然え、泉の始めて達するが若し」（「公孫丑章句上」）<sup>157</sup>というように、生き生きした善の端本である。皆怵惕惻隱の心は点としてではなく、水の面のような境遇における仁道の感通である。皆怵惕惻隱の心は道の顕れとして現在している。それは愛する人間がそこから立ち上がって、またそこへ帰っていく根源の感情である。

## （二）天道

孟子において、天はまた心性の源である。<sup>158</sup>本源としての天は、心性を拡充し、道徳を実践している内に現れてくる。道徳生活の「原泉混混」（「離婁章句下」）<sup>159</sup>の勢いから、天が深く測ることができないこととして知られるようになる。そして、天の底知れなさがそのまま心の底知れなさとなる。人間にはその一生の内に心性の表現が尽きることがなく、限りない心を尽くしている内に心性の生長と本源の天の深遠さを体験しているのである。<sup>160</sup>そして、孟子における天と人のつながりも孔子の天命と同様に、具体的な立命の問題として捉

<sup>156</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.445

<sup>157</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.111

<sup>158</sup> 唐君毅『中国哲学原論・原道篇』台湾学生書局、1986、p.244

<sup>159</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.292

<sup>160</sup> 唐君毅『中国哲学原論・原道篇』台湾学生書局、1986、p.245

えられている。孟子は孔子の天命の思想を受け継いだが、孔子の天命の領会に対して、立命の予備的な修養を重んじている。つまり、物事に臨む時、平日の修養に努めていたことがあってはじめて天命の存するところを知り、敬畏の心を以てそれを引き受けることで天命を体現し道を尽くすことができるのである。<sup>161</sup>

孟子は「其の心を盡す者は其の性を知る。其の性を知れば則ち天を知る。其の心を存して其の性を養ふは、天に事ふる所以なり。夭壽貳せず、身を修めて以て之を俟つは、命を立つる所以なり」（「盡心章句上」）<sup>162</sup>と言い、その天人合一の思想の旨を示している。「其心を盡す者は其性を知る」というように、道德の動源である心性を尽くし、拡充することで、おのずから天を知るようになる。つまり、理想的な充尽・推拡のことを述べている。「其心を存して其性を養ふ」というように、俗情に流れされなく、道德の心を失わないように努め、善である本性を養い育てていけば、天に事えるということになる。つまり、現実的な存養・保任のことを述べている。以上のように、人間は自分の修養に務め、道德の実践を通して、天の善を知り、天の善を実現することができる。そして、「身を修めて以て之を俟つは、命を立つる所以なり」というように、この両者はともに天命を立てることである。道德の実践をしながら天の善を実現するにおいて、人間は天の超越性を体験していると同時に、人と天が無二であることを領会している。そこに一種の絶対の安立が生じくるに違いない。また、そこから、人間に真の自信が生じ、本心を護持しそれを軽くしないこととなり、純にしてまた已まざる努力の内に天道と人道の一貫を証するのである。

孔子は「人能く道を弘む」（「衛霊公第十五」）<sup>163</sup>といった。孟子も「義無く命無きなり」（「萬章章句上」）<sup>164</sup>という。人間は有限の生命を以て無限の道德生命を成就することができる。人生の歷程の中において、人間は人生にお

---

<sup>161</sup> 唐君毅『中国哲學原論・導論篇』台湾学生書局、1984、p.537

<sup>162</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.442

<sup>163</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.355

<sup>164</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.343



いて種々の制限に面している。しかし、その種々の境遇は人が積極的に自命と天命を実現する具体的な場所でもある。人生の種々の境遇を制限としてとらえているだけでは、種々の境遇が未だ命とは言えない。むしろ当の命の制限の内に吾人の義が開き示され、人もまた義を以て処するときこそ、人世の境遇はことごとく命の存するところとなる。そして、人間は義に命の所在を見て、命の所在に義を相続させるなら、すべての境遇が命であると同時に、また義でもある。<sup>165</sup>天が孤高ではなく、人が孤獨でもない。天の流行と人の呼応の感通の内に、天命と自命の往復の歷程において、人の命を知る、命を立てることが天命の現れとなる。そこに天命と自命の感通による天人合一がある。これは孟子が説く天人合一の思想ではないかと思う。

以上のことから分かるように、孟子は孔子の仁から心性論を築き上げた。人間の心性が天道から生成された者である。それは純善の生々の力動としてその自身に力動性と方向性を持っている。孟子において四端の心が説かれている。四端の心は源としての仁の心で、一体の感通である。それは天の現れとして道徳の力動の根源である。仁の共感において、心を尽くして拡充することで、おのずから善向の性を知り、生々の本原の天を知るようになる。また、心に内在している仁を失わないように努め、善向の性を存して養うなら、仁の実践がおのずから現れ、天に事えるようになる。天の実現と人の実践は道徳の活動において連続的に一つ円環となっている。以上、孟子における天人合一の思想を論じた。

---

<sup>165</sup> 唐君毅『中国哲學原論・導論篇』台湾学生書局、1984、p.535-536

## 第五章 浄土真宗と中国儒教の比較

以上では、浄土真宗と中国儒教の宗教思想について論じてきた。本章では、以上に論じたことを踏まえ、浄土真宗の他力救済と中国儒教の天人合一の共通と相違についても述べてみる。そして、以上の共通性と相違性を踏まえ、浄土真宗の他力救済と中国儒教の天人合一の内実である宗教関係を明らかにしようとする。これによって、両者の共通性と相違性の内実を深く見て取ることで、両宗教の思想に関する理解を深めることができる。

### 第一節 他力救済と天人合一の思想の共通性

浄土真宗と中国儒教における宗教の救済が一見にして比較できないほど大きく違っている。浄土真宗の宗教救済が衆生の帰命如来と阿弥陀仏の摂取不捨を説く他力救済である。中国儒教の宗教思想は人間の道德実践を重んじるので、自力救済であるかどうかはさて置いて他力救済の思想ではないことが確実である。しかし、それにしても、浄土真宗の他力救済と儒教の天人合一には多くの共通点を見出すことができる。以下、まず浄土真宗の他力救済の思想から述べてみよう。

親鸞の浄土真宗において、『教行信証』の「真宗の教行信証を案ずれば、如来の大悲回向の利益なり」（「証巻」）<sup>166</sup>とあるように、絶対の他力救済が説かれている。前章にも述べたが、親鸞の浄土真宗思想の中心が信であり、その信は他力救済の思想に貫かれている。『教行信証』において、自己の煩惱無能と阿弥陀仏の摂取という二種深信が説かれている。このような他力の信の思想は『歎異抄』においても見えている。「如来より賜りたる信心」（「後序」）<sup>167</sup>というように、衆生の信が如来による廻向の信であると述べている。また、

<sup>166</sup> 日本思想大系『親鸞』岩波書店、1971、p.76

<sup>167</sup> 金子大栄『歎異抄』岩波書店、2002、p.50

信と一体となった行の内実も「しかれば南無の言は帰命なり。…ここをもつて帰命は本願招喚の勅命なり」（「行巻」）<sup>168</sup>というように、阿弥陀の攝取不捨に帰命させられるのである。さらに、信の結実である証は、「つつしんで真仏土を案ずれば、仏はすなはちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり」（「真仏土巻」）<sup>169</sup>というように、信心が定まる人の行く先、或いは立ち所は阿弥陀に立てられた浄土が考えられるのである。真実の浄土は無量寿で如来のいのちである。阿弥陀仏の大きないのちは平等一つのちとして、人間の小さないのちを攝取し、支えて生かしている。

清沢満之においても、以上述べたような他力救済の思想も見えている。清沢満之が「如来は（中略）力弱く善悪をまったく分からない愚かな私をこの世界に何物にも怖れることなく、虚心平氣に死生することができるように生かす無限の能力である」（「我は此の如く如来を信ず」）<sup>170</sup>と、如来の本願は何よりも人間を超えて生かす大悲の愛であると述べている。また、清沢満之の精神主義の信も、「絶対無限の妙用に乗託して、任運に法爾に、此の境遇に落在せるもの」（「絶対他力の大道」）<sup>171</sup>というように、信において精神の充足しうる根拠は精神が乗託した如来にあるという。つまり、如来へ帰依することによって、人間は現世における完全な立脚地を獲得するのである。そして、信の結実である証は、「呼、他力救済の念は、よく我をして迷倒苦悶の娑婆を脱して、悟達安樂の浄土に入らしむるが如し」（「他力の救済」）<sup>172</sup>とあるように、人間は此土に居ながらも此土を超える如来の安樂の浄土に触れることを通して、この娑婆の現実世界に立ち続けると同時に、虚心平氣に死生することができる自由な心境に至るのである。

以上のように、浄土真宗における他力救済の思想は、人間を超える如来とい

---

<sup>168</sup> 日本思想大系『親鸞』岩波書店、1971、p.42

<sup>169</sup> 日本思想大系『親鸞』岩波書店、1971、p.161

<sup>170</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.332

<sup>171</sup> 清沢満之『清沢満之全集第八巻』岩波書店、2003、p.363

<sup>172</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.329

う絶対他力を強調している。人間は阿弥陀とのつながりにおいて、他力救済の宗教境地に至ることができる。では、中国儒教の場合はいかがであろうか。以下では、中国儒教の天人合一の思想に即して見ていきたい。

実は中国儒教において、人間の仁の実践は天人合一という天と人のつながりの中で説かれたものである。天と人が一貫するつながりにおいて、道德実践の動源である徳が天の現れとして生まれてくる。孔子は「五十にして天命を知る。六十にして耳順ふ。七十にして心の欲する所に従へども、矩を踰えず」と自陳した。孔子は努力してやまない人生の歷程を通して無窮の天道を体得していた。「天何をか言わんや。四時行われ、百物生ず。天何をか言わんや」（「陽貨第十七」）<sup>173</sup>というように、天命は無言の内に流れている。「予言うこと無からんと欲す」（「陽貨第十七」）<sup>174</sup>というように、孔子も天を領得している内にそこから生成され、己に命じて仁を実践していく。そして、やがて天命を無礙に聞き取れるようになる。天は無言の内に孔子の一挙手一投足に体现している。

孟子にも「心を盡して性を知るれば則ち天を知る」（「盡心章句上」）<sup>175</sup>というように、人は本心を尽くし、拡充することで、おのずから善向の性を知り、体験することになり、また、生々の本原の天を知り、体験することになる。また「心を存して性を養ふは天に事ふる」（同上）<sup>176</sup>というように、人は感性の生命にいつまでも戒慎し、恐懼して、俗情の流れと理知の暗しに墮しなく、道德の心を操存保任し、放逸しない。人間はその自身の内に善の力動性と方向性を持っている人間の徳性を養い、存続させるなら、仁の心が必ず内と外を照らし、仁の実践もおのずから生活日用において現われて来て、天という純善の活動を実現することとなる。そして「身を修めて以て之を俟つは、命を立つる所以なり」（「盡心章句上」）<sup>177</sup>というように、心性の盡知と存養は、そのま

<sup>173</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.401

<sup>174</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.401

<sup>175</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.442

<sup>176</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.442

<sup>177</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.442

ま天の善を知ることと天の善を実現して天命を立てる実践である。以上のように、孟子にも、人間は道德実践の工夫を通して必ず天道と一貫することに至る。

以上述べたことから分かるように、浄土真宗の宗教救済が自己を捨て果て如来に帰する他力救済である。他力救済の思想は衆生を如来とのつながりにおいてとらえている。中国儒教の宗教思想は浄土真宗の他力救済の思想ではないが、浄土真宗と同様に人間を超える次元を持っている。中国儒教の天は、浄土真宗の如来と同じように、人間を超える次元を表している。人間の仁の実践は天人合一という天と人のつながりの中で説かれたものである。その故に、人間は仁を実践することで、天を知る或いは心と性と天が一貫する境地に至ることができる。このように考えてみれば、浄土真宗の他力救済と中国儒教の天人合一の共通性は、両方ともに人間を超える次元とのつながりにおいて、人間の宗教の救済と理想の境地をとらえていることであろう。

## 第二節 他力救済と天人合一の思想の相違性

以上、浄土真宗における他力救済と儒教における天人合一の思想の共通点について述べた。人間を超える次元につながっていることが浄土真宗と儒教の共通性であるが、その相違点は人間と人間を超える次元とがどのようにつながっているかと言う点にあると思う。本節では、浄土真宗の他力救済と儒教の天人合一の思想の相違点について述べてみる。

前章にも述べたが、浄土真宗において他力救済が説かれているが、他力救済の強調に相応して、人間が無力な凡夫であることも説かれている。親鸞は、『教行信証』において「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没しつねに流転して、出離の縁あることなし」（「信巻」）<sup>178</sup>というように、人間は生死輪廻を抜け出せ得ない凡夫であり、自分に囚われて阿弥陀仏から隔

<sup>178</sup> 日本思想大系『親鸞』岩波書店、1971、p.76

てられた存在である。親鸞の『歎異抄』が説く悪人正機もこの点をこの上なく明白に示している。「善人なほもつて往生をとぐ、いわんや悪人をや」（「三」）<sup>179</sup>自己に囚われている人間には本当には善を成すことができない。自分が善人と思う人間は、「信心かけたる行者は、本願を疑ふによりて、辺地に生じて疑の罪をつぐのひてのち、報土のさとりをひらくとこそ」（「十七」）<sup>180</sup>というように、自力を頼みにして信心を欠けているので、まず阿弥陀仏が立てた「辺地」である「方便化土」に生まれる。そこで阿弥陀仏の本願他力を信ずるようになり、やがて真実の仏土に生まれるのである。それに対して、人間の存在が悪であることを明確に自覚する悪人こそ、真実の仏土に往生することができる。そして、人間は悪であることは、たとえ如来に摂取され、信心の定まる現生正定聚の人となっても変わることがない。親鸞が「煩惱具足と信知して 本願力に乗ずれば すなはち穢身すてはて 法性常楽証せしむ」（「善導讃」）<sup>181</sup>というように、阿弥陀仏の働きによって煩惱具足の身を知らしめながらも、生死煩惱を超越してしめて涅槃を得ることが語られているのである。

清沢満之も「内観を盛にして自己の立脚地を省察せば、我等の第一に感知する所は、自己の闇愚無能、所謂罪惡生死」（「精神主義」）<sup>182</sup>と言い、またそれが「吾人々性の至奥より発する至深の苦痛」（「万物一体」）<sup>183</sup>であると言っている。そして、すでに述べたように、精神主義の要である現在安住は、親鸞の現生正定聚の考えと深く関わっている。精神主義の現在安住について、清沢満之の「嗚呼、他力救済の念は、よく我をして迷倒苦悶の娑婆を脱して、悟達安楽の浄土に入らしむるが如し。（中略）清風掃々の光明海中に遊ぶを得る」（「他力の救済」）<sup>184</sup>というように、浄土真宗の信において、浄土という彼岸

<sup>179</sup> 金子大栄『歎異抄』岩波書店、2002、p.45

<sup>180</sup> 金子大栄『歎異抄』岩波書店、2002、p.81

<sup>181</sup> 石田瑞麿訳「高僧和讃」『親鸞全集』春秋社、2010、p. 513

<sup>182</sup> 清沢満之「精神主義」『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.303

<sup>183</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.11

<sup>184</sup> 清沢満之『清沢満之全集第六巻』岩波書店、2003、p.329

の世界が現実世界に浸透し、此土を居ながらもそこに安んじる自由な心境が開かれる。それと同時に、人間があくまで人間の身、人間の心であり続けることが変わりがない。

浄土真宗においては、人間は罪悪生死の凡夫で、人間が煩惱を満ちた、悪のようなものと考えられる。伊藤益の解釈を借りれば、人間の存在自体が悪であるという。<sup>185</sup>人間の悪の自覚は、浄土真宗の信の要で、信を得た後も人間が悪ではなくなるのでは決していなく、むしろはじめて自分の煩惱・罪悪を信知して自覚するようになるのである。また、その故に、人間の自力の善行が原理上から否定され、人間のいかなる実践によっても宗教の救済に導くことが不可能であるとされている。それは、阿弥陀仏から隔てられた存在であるからである。そして、人間の本性が如来と隔てられた煩惱・悪性に定められるので、宗教の救済における決定的な作用が如来という他力の働きに求められる。

以上のように、浄土真宗の他力救済において人間は如来から隔てられた存在であると同時に、如来に包まれ、救われ、生かされる存在である。では、中国儒教の場合はいかがであろうか。以下では、天人合一の思想に即して見ていきたい。

中国の儒教の天人合一においては、人間は生活・天命に耳を傾けて仁を実践していくことが説かれている。孔子は「人能く道を弘む。道人を弘むるに非ざるなり」（「衛霊公第十五」）<sup>186</sup>と述べている。「人能く道を弘む」というのは、人間は道の外にあるのではなくて、人間はいつも天命に耳を傾けている内に天から生まれるから、人間が道を弘むことはそのまま道が道を弘むことで、人間の徳の実践はそのまま天道の徳の実現となる。儒教では、人間は天から隔てられた存在ではないから、道を実現することができる。それと同時に、また人間はいつも仁の生活から生成され、道もいつも仁心の感通において現れているから、道が人間の外にある絶対の他者・他力となっていないのである。そこ

<sup>185</sup> 伊藤益『親鸞－悪の思想』集英社、2001、p.78-106

<sup>186</sup> 吉田賢抗新釈漢文大系 1『論語』明治書院、2012、p.355

から「道人を弘むるに非ざるなり」と述べている。孔子が「道に志し、徳に據り」（「述而第七」）<sup>187</sup>というように、人間が道に志し、そこからくる善を自分の徳性として内在化すべき。また、逆に言えば、人間の内なる徳性が天道から具体化したものである。そこから、孔子は「我れ仁を欲すれば、斯に仁至る」（「述而第七」）<sup>188</sup>と言ったように、人間は内在の仁を直下に肯定することができる。「樊遲仁を問う。子曰く、人を愛す」（「顔淵第十二」）<sup>189</sup>というように、仁から人を愛することができる。以上のことから分かるように、孔子はいつも天と人のつながりにおいて仁を説いている。

孟子は「原泉混混として、晝夜を舍かず。科に盈ちて而る後に進み、四海に放る。本有る者は是の如し」（「離婁章句下」）<sup>190</sup>と言い、道德の本源としての天が原泉混混の水に喩えられている。そして「天の我に與ふる所の者、先づ其大なる者を立つれば、則ち其小なる者奪ふこと能はざるなり」（「告子章句上」）<sup>191</sup>というように、人間の心性が天から立てられた「大なる者」である。孟子にも人間の心性とそれによる仁の実践は天人合一という天と人のつながりの中で説かれたものであり、即ち天と人が一貫するつながりにおいて道德実践の動源である徳が天の現れとして生まれてくる。さらに「今人乍ち孺子の將に井に入らんとするを見れば、皆怵惕惻隱の心有り」（「公孫丑章句上」）<sup>192</sup>という。怵惕惻隱の仁心は、乍ちという今において現在している仁の共感で、その場その場で現れてくる善の始本としての仁道の感通である。そして仁の感通において「心を盡して性を知るれば則ち天を知る」（「盡心章句上」）<sup>193</sup>というように、人は仁心を尽くし、拡充することで、おのずから善向の性を知り、

<sup>187</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.155

<sup>188</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.173

<sup>189</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.277

<sup>190</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.292

<sup>191</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.404

<sup>192</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.111

<sup>193</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.442



体験することになり、また、生々の本原の天を知り、体験することになる。孟子において、天の現れと人の実践は道德の活動において連続的に一つ円環となっている。

中国儒教において、人が天道と分けながらも一貫してつながっている。前に述べたように、人は天命から生まれるので道と隔てられた存在ではなく、道も人間を生成している仁のはたらきであるので人間と隔てられた絶対他者ではないことである。その故に、中国儒教の宗教思想は他力救済ではない。また、それと同じ理由で自力救済でもない。生活の様々な境遇が天の現れで、道の現れであり、天命が無言の内に流れている。そして、孔子と孟子における天の現れは何よりも始本としての仁愛である。仁は大本大源の「原泉混混」の生活としての仁で、ゆたかな理論の可能性を示す「水なるかな水なるかな」としか言いようがない源としての仁である。中国儒教において、天道は何よりも仁の生活において現れている。人間という存在も天命を聞いている内に、仁の生活から、道から生成されているのである。こうして、人間の本性の実現が善の行為であり、そのまま天の実現でもある。またそのゆえに、中国儒教が他力救済ではないと同時に、その道德実践も浄土真宗の批判している自力行善ではない。中国儒教の道德実践は人間が生活・天命に耳を傾けることである。人間はいつも「萬物皆我に備はる」（「盡心章句上」）<sup>194</sup>の一体感、「今人乍ち孺子の將に井に入らんとするを見れば、皆怵惕惻隱の心有り」（「公孫丑章句上」）<sup>195</sup>の境遇性、「憤を發して食を忘れ、樂みて以て憂ひを忘れ、老の將に至らんとするを知らず」（「述而第七」）<sup>196</sup>の生活において、天道に耳を傾けている、またそこことから生まれ、仁を生きているのではないかと思う。

以上述べてきたように、親鸞と清沢満之の浄土真宗において、阿弥陀仏の他力の働きとそれによる人間のはからいの無化が強調され、人間が煩惱を超えようとする超越に志向している。他力救済の思想において、人間は如来から隔て

<sup>194</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.445

<sup>195</sup> 新釈漢文大系『孟子』明治書院、2008、p.111

<sup>196</sup> 新釈漢文大系『論語』明治書院、2012、p.165

られた存在である。人間の自力が徹底的に無力となる。ところが、まさにこの一切の自力の救いが閉ざされているところに、自分が実は常に既に他力によって救済されていたことが信知されて、一切のはからいを捨てた世界も開かれるようになる。つまり、人間が如来からあくまで隔てられた存在でありながら、如来に包まれる存在でもある。これに対して、孔子と孟子の中国儒教において、人間は天から分けながら天とつながって一貫している。儒教には人間の方から道徳的な努力が強調されると同時に、道徳実践があくまで天とのつながりにおいてとらえられている。天の現れは何よりも始本としての仁である。仁は万物と人間を貫通している内に、人間も天地の化育を賛けることができるようになる。人間は生活において天命に耳を傾けながら、天から生まれ、己に命じて仁を實踐していく。そこで、天道の生々は仁の生活への具体化の方向は強調される。

### 第三節 他力救済と天人合一の思想の宗教関係

以上、浄土真宗における他力救済と儒教における天人合一の思想の共通性と相違性について述べた。本節では、以上の議論を踏まえ、浄土真宗の他力救済と儒教の天人合一の内実である宗教関係をより明確にしたい。

清沢満之は浄土真宗の宗教とは有限と無限との対応であると道破したという。<sup>197</sup>即ち、浄土真宗の宗教救済が対応という語に凝縮していると言える。すでに前章で親鸞の他力救済の思想を論じたとき、他力救済の信における機と法の対応を述べた。信において、他力救済の信において決して救われない衆生がすでに阿弥陀仏に摂取され、如来の無量光に包まれたという法の深信が生じながらも、衆生の方も真実の光に照らされることで初めて罪惡死生の自分の姿に気づいたという機の深信も深く信知されている。そして、信心を成り立たせる

<sup>197</sup> 金子大栄『光輪鈔』『親鸞教学（29）』大谷大学真宗学会、1976、p.2-3

行である名号における帰命如来と攝取不捨の対応を述べた。他力救済の名号において衆生を救うために、如来が自己否定的に名号となって人間に呼びかけると同時に、人間もこの如来の勅命に応じ、自己の闇愚無能を自覚し、自己否定的に自己の根底が如来であることを自覚するのである。つまり、逆方向でありながら互いに接しているということである。また、信が定また人の信心の生における煩惱と菩提の対応を述べた。即ち他力救済の証は有限無限の一体表裏の関係性を覚了した境地として了解されている。清沢満之の他力救済の思想についても、精神主義の信における如来に乗託した精神という有限と無限の対応、そして、他力念仏における凡夫の無能と他力の救済の対応、また、現在安住における有限の世界と安樂の浄土の対応を述べた。

そして、すでに前節で浄土真宗における人間の煩惱・罪悪性の解釈を通して、浄土真宗の他力救済において阿弥陀仏と衆生との間に隔たりながらつながっているという宗教関係が成り立っていることを説明した。阿弥陀仏と衆生との間に隔たりながらつながっているという宗教関係は、如来と凡夫の対応という浄土真宗の他力救済の内実であると言える。以下、浄土真宗の他力救済には信心のある人間が往生することが必要であるということから、さらに以上の浄土真宗の宗教関係を一層明確にしたい。浄土真宗の往生は阿弥陀の大きないのち、無限の存在に往生するのである。人間のいのちは凡夫の生、有限の存在者の生で無限の存在ではない。また人間の生が阿弥陀仏のいのちとの間に断絶を挟んでいる。その故に、阿弥陀仏のいのちという無限の存在に帰入するために、往生する必要が生じるのである。浄土真宗の往生のことは、前に述べてきた煩惱と罪悪の人間観とともに、浄土真宗の他力救済の宗教関係における隔たりという断絶性を浮き彫りにしていると言える。

浄土真宗における宗教関係はまた水と氷に喩えられることができる。形而下の有限者に定められ、縛られた人間は固定化した氷のことで、形而上のはたらきである如来は水のことである。氷は水に包まれていると信知するだけに、自分が水と隔たりがある有限であることが痛感されている。氷が氷である限り、そのまま水そのものとならない。その故に氷の方から言えば、氷がつねに水か

ら隔たっている。ただ氷が溶けたとき、氷の水となるのではなく水と一となるに違いない。他方、水の方から言えば、水は存在の働きとして有限の存在者である氷に貫いている。即ち、氷が常に既に水において居、水に充実され、水に溶けているのである。以上のことから、浄土真宗の他力救済の宗教関係について、断絶性と連続性をともに有する「隔たりながらつながっている」という対応の関係として定式化することができる。そして、すでに述べたように、中国儒教の根本には天人合一の思想がある。以下、中国儒教の天人合一における天と人の宗教関係を述べてみる。

前節も述べたように、儒教において天と人との間に分けながらつながっているという宗教関係が成り立っている。天と人との間に分けながらつながっているという宗教関係は、天と人の連続という中国儒教の理想の境地の内実であると言える。前章で孔子と孟子における天人合一の思想を論じた。孔子において、仁は人間の真の生命でありながら、人間の生よりも大きな生々の流れでもある。それは天の現れとして仁の感通である。孔子には仁の感通は天の現れで源としての仁である。仁のはたらきにおいて、人間が天に耳を傾け、呼応している。仁・生活・天道を領会している内に人間がそこから生成されている。人間は常に既に仁の生活において居、即今の生活に参入して生きていけば、必ず生々の仁を体得することとなる。孟子においても、天は心性の源である。人間は心性を拡充し、道徳を実践している内に、本源としての天が現れてくる。即ち、人間の皆怵惕惻隱の心が境遇における仁道の感通であり、人は仁心を尽くし、拡充することで、おのずから善向の性を知り、体験することになり、また、生々の本原の天を知り、体験することになる。天の現れと人の実践は道徳の活動において連続的に一つ円環となっている。天は愛する人間がそこから立ち上がって、またそこへ帰っていく根源である。人間の本性の実現が善の行為であり、そのまま天の実現でもある。

中国儒教に於いて人間の心性の実践を強調しながら、一体の仁の感通或いは生々の天道がその生成の根源となっている。仁の生活において天命を領会しきながら大道を歩んでいく内に、人が人として立つと同時に、天も根源のはたら

きとして流れていく。即ち、天人合一の思想において、根源の道が人間の内在の徳性へと具体化していくと同時に、人間が道を志し、尊び、そこから現れてくる徳性を自己の徳性として内在化し、天地の造化、文化の創成に参入しようとしているのである。中国儒教において、人間は生活から隔てられた存在者ではない。人間は仁の生活において無限の根源動力を受け継ぎ、世界の自覚点となっている。道德実践の主体が無限の存在である仁の生活、天の現れから生まれ、また無限の仁、天に融けていく。人間の道德の生はそのまま無限の道の現れとなり、人間の生以外のところに無限の道があるわけではない。道からの根源の力動と徳性を受け継ぐ人間の参入によって全体の世界が豊かとなると同時に、人間の生活も豊かとなる。以上のように、儒教において天と人は互いに賛け合う円環として連続的に体験されるのである。

中国儒教における宗教関係はまた水と波に喩えられることができる。人間と天はあたかも波と水のように分けながらも一貫してつながっている。まず、水と波を以て、形而上の体と用を考えると以下ようになる。水は形而上の体であり、波は形而上の用である。波が水の現れであるが、波という水の現れもそのまま水である故に、波が水の現れであると同時に、波の水が水とは別のものではない。なぜならば、波の水は波の所有している水ではなくて波という水で、また水そのものは動にして動かざる形而上のはたらきであるということから、水そのものという形而上の体がそのまま水の現れという形而上の用である。水そのものは現在している現れの活動である。そして儒教において人間は有限者に定められ縛られた存在というより、むしろ道德の実践が天道の実現であるところに人間の実質を見ている。波が水から生まれて波として超越していくと同時に、波から波への用の超越がそのまま波から水へという用の体への超越である。言い換えれば、人間の生活が有限者としての人間がみずからの生を所有している生活ではなく、人間の生きることが生々の現れそのものでありうる。以上のことから、中国儒教の天人合一の宗教関係について、「分けながらつながっている」という連続の関係として定式化することができる。

以上、浄土真宗と中国儒教における宗教関係を述べてきた。宗教関係性は人

間と無限の関わり方で宗教思想の核を表している。人間の世界に対する根本的な理解である宗教関係性の自覚において、人間と世界の間分離と再連結の仕方の相違によって異なる宗教思想が築き上げられたと言える。一般的に、西洋宗教思想のキリスト教の宗教思想において人と神の間に絶対的な断絶性があるとされているに対して、東洋の宗教思想において人と道の上に連続的な関係が認められる。以上のことから西洋の宗教関係が外在超越的と、東洋の宗教関係が内在超越的と言われている。このような宗教関係の相違はまた東西宗教における無限に対する認識或いは体験の仕方にも反映している。西洋の思想において無限は絶対存在者として対象化、実体化の活動によって立てられた絶対存在者であるのに対して、東洋の思想において無限は人間の分別意識の超越、或いは人間の直下の実践的な参入によって生じて来る人間の脱自の生命活動において、存在そのものとして現れてくる純粹の活動である。ただ、本章の議論からも分かるように、東洋の諸宗教思想には宗教関係のことについて共通点を持ちながらも相違点も存在している。つまり、浄土真宗において如来という無限は人間の自己の底抜けにおける他力の現れであるに対して、中国儒教において天という無限は生々の流れの感通として現れる。そして、中国儒教の天人関係が連続性を重んじるのに対して、浄土真宗の凡夫と如来の関係が断絶性と連続性をともに有している。即ち、浄土真宗の宗教関係性は断絶でありながらも連続であるパラドキシカル関係性となっているが、人間と無限の宗教関係において断絶性を含んでいる点でキリスト教と類似していると同時に、隔てられているか隔てられていないかという点において中国儒道と浄土真宗の宗教との相違がある。

本章において、浄土真宗における宗教関係を隔たりながらつながっている構造として、儒教における宗教関係を分けながらつながっている構造として特徴づける。浄土真宗と中国儒教は共に内在超越の系譜を汲みながら、浄土真宗における如来と凡夫の宗教関係は断絶しながらも連続するというパラドキシカルな特徴を有する一体観である。それに対して、中国儒教の天と人の間に連続性の強い一体観が現れているのである。

## 第六章 結論

本論では、清沢満之の思想を中心に、その中に見られる浄土真宗の思想を述べながら、その宗教思想について論じてみた。また浄土真宗と中国儒教の思想を取り上げて、宗教関係の観点から浄土真宗と中国儒教の思想を比較することによって、両宗教思想の異同を明らかにしようと考えている。

第二章において、清沢満之の宗教思想については、まずその思想背景である親鸞の信仰伝統、近代における個人の自覚、及び清沢満之の思想の展開を述べてみた。清沢満之は親鸞の信仰伝統を汲みながら、近代西洋思想の流入による仏教批判及び東西文化の出会い時代に対面し、近代仏教のあり方を課題とし、思想と宗教としての近代仏教を確立しようとした。そして、近代の日本では、個の自覚が目覚めると同時に、精神・文化の基層が風化しながらも、いまだ新しい個のあり方を見つからない内に、新しい個のあり方が課題として現れる。また、近代一般では、個の自覚が知らずに我の拡張という在り方に陥っていく内に、近代の個にふさわしい信仰のあり方が課題となっている。清沢満之は、以上述べた課題を受けて、近代という新しい歴史的現実から自力をして真に自力たらしめる信仰として他力信仰を甦らせ、精神主義を唱えるようになった。さらに清沢満之の思想の展開については、彼の思想が深い人生の体験と反省の上に育てられたものを指摘した。また、人生の体験、回心の体験、宗教の思索を媒介した前後期の思想における有限無限の捉え方の変化の軌跡を探りながら、清沢の宗教思想が浄土真宗の他力信仰の深化という方向性において展開したことを考察してみた。以上の考察から、清沢満之における他力信仰の思想の深化を明らかにしたと同時に、親鸞の浄土真宗から受けた影響についても検討してみた。

第三章において、本論では、まず浄土教の思想から出発して、インド浄土教と中国の浄土教を歴史的に考察しながら、日本浄土教と浄土真宗との関連を述べてみた。それから親鸞の浄土真宗の思想について述べてみた。親鸞の他力救済の思想について、まず浄土真宗の聖典『教行信証』と『歎異抄』を取り上げ

て、二種深信における機と法の対応、信心を成り立たせる名号における帰命如来と撰取不捨の対応、信心の人の生における煩惱と菩提の対応を論述し、如来と凡夫の対応という他力救済の宗教関係が親鸞の信・行・証を貫いているを明らかにした。そして清沢満之の思想については、親鸞思想の考察を踏まえて、その後期の著作に書かれている精神主義を考察してみた。清沢満之の精神主義は処世上の種々の煩惱や不如意から出発したが、人間が煩惱・罪惡を満ちた存在である親鸞の思想と深く関わっており、その思想形成に浄土真宗から多大な影響を受けていると指摘した。そして、清沢満之の他力救済の思想について、精神主義の信における如来に乗託した精神という有限と無限の対応、他力念仏における凡夫の無能と他力の救済の対応、現在安住における有限の世界と安樂の浄土の対応を述べながら、親鸞思想との関連を論じてみた。

第四章において、儒教の思想については、まず儒教を歴史的に考察しながら、儒教の天人合一の思想を述べてみた。それから孔子と孟子における天人合一の思想について論じてみた。本論では、仁について、孔子が説く仁が人間の真の生命で、仁から人を愛することができる。そして、仁は人間の真の生命でありながら、人間の生よりも大きな生々の流れでもある。仁のはたらきにおいて、人間が天に耳を傾け、呼応している。天について、孔子が説く天の現れは始本としての仁愛である。天道と生活は、無言の内に流れている。仁の生活において、人間が仁・生活・天道を領会している内に、そこから生成されて、己に命じて仁を実践していく天命の思想を説明した。また『孟子』に書かれている心と性と天のことを述べながら、人間の心と性は天と通じ合っているという孟子の天人合一思想について論じてみた。孟子によれば、人間に内在する仁義の徳性が人間の人間たる性、人間に内在する徳性である。仁の心性は人間の道德主体性として、天道から生成されている。それは純善の生々の力動としてその自身に力動性と方向性を持っている。皆怵惕惻隱の仁心はその場その場で直接的に現れてくる本然一体の仁の経験で、道の顕れとして現在している。それは愛する人間がそこから立ち上がって、またそこへ帰っていく根源の感情である。人間には心に内在している仁を勉め、善向の性を存して養うなら、仁の実践が



おのずから現れ、また、生々の本原の天も知り、体験することとなる。以上のように、孔子と孟子の思想を中心にした儒教では、道徳の実践が重視され、人間は道徳の実践によって天と一体となるという天人合一の思想が説かれている。このような天と人間の捉え方は、儒教の独特な思想とも言えよう。

第五章において、他力救済と天人合一の思想をめぐって、浄土真宗と中国儒教を比較しながら、両宗教の共通点と相違点を検討してみた。浄土真宗では、人間は最初から如来と隔てられたのである。人間には自己救済と自力行善がともに不可能とされる。そして人間は如来から隔てられながらも如来に包まれているということから、他力救済が唱えられたのである。また凡夫の生活が有限の生、限りのあるいのちである故に、有限者の生活が消えてから、無量のいのちに往生することが信知されている。つまり、浄土真宗において、人間が如来との間に断絶性を含みながら如来に包まれ、支えられた有限の存在者である。一方、儒教では、天道と人間が分けながら一貫しているということから、天人合一の仁の道徳実践が説かれたのである。中国儒教において、人間は仁の生活から生まれ、仁の生活に返る生活者である。仁の生活は天道の現れ、生々の活動、仁のはたらきである。人間は仁の生活から生まれ、天道と隔たりもない。天道が流行している内に、人間もそこにおいて生きていきながら超越していく。そこで、人間の自命が天命であり、人間の自己超越が天道の超越である。人間と天道が一体不二である。以上の議論を踏まえ、浄土真宗の他力救済の宗教関係について、隔たりながらつながっているという断絶性と連続性をともに有する「断絶しながら連続する対応」として定式化した。中国儒教の天人合一の宗教関係について、分けながらつながっているという連続の関係を「分けながら連続する円環」として定式化した。

以上述べてきたように、本論では日本の浄土真宗と中国の儒教を比較研究の視野とし、他力救済と天人合一の思想を焦点にして、浄土真宗と中国儒教の相違と共通を比較する論考をなした。本論でも論じたように、浄土真宗と中国儒教を比較する内に、他力救済と天人合一の宗教救済において異なりながらも、根源の視座においてむしろ非常に近いところがあることを見て取っている。実

は、他力救済における根源の存在が阿弥陀仏にせよ、天人合一における根源の存在が仁にせよ、いずれも愛の思想と関わっている。

浄土真宗の阿弥陀は、いのち、如来とも言われる慈悲の働きである。西田幾多郎によれば、如来の愛はどこまでも、背いて逃げる我々の自己を追い、それを包み、摂取する無限の慈悲であるという。<sup>198</sup>浄土真宗における阿弥陀仏の愛は、仏教の慈悲である。もとより、慈悲の根本が空のところにある。つまり、伝統の仏教において、空は否定的な仕方で絶対の真理を示しているに対して、浄土真宗のいのちは、肯定的な仕方で仏教の絶対の愛を表している。浄土真宗の慈悲には、空であると同時に、阿弥陀仏のいのちでもある。つまり、浄土真宗の愛は、従来の空を基底としている慈悲の意味合いを有しながら、肯定的な仕方で表示されたいのちの愛でもある。それだけに、生の意味合いを有している愛の働きとして、儒教の生々の仁と比較し得るところが多いと思う。中国儒教の仁について、中国思想史の研究者島田虔次も指摘したように、儒教ないし中国思想の共通の前提で生と深く関わっている。天地の徳は生であり、天地の生生は道であり、即ち仁である。<sup>199</sup>そして、孔子の教えた仁も、究極において天地の生生と万物一体の仁が万物と人間に貫いている、及び人間はその天地の自覚点で天地の化育を賛げることができるという根源の事実<sup>200</sup>に立脚している。<sup>200</sup>以上からも分かるように、浄土真宗のいのちと中国儒教の仁は、ともに無限の愛・生のはたらきである。

今後の研究課題は浄土真宗のいのちと儒教の仁が根源的な愛の地平としてどのような共通性を持っているのか、現代に生きている私たちにどのような示唆を与えてくれるのかという点に集中し、東アジアの宗教における愛という課題で、浄土真宗と儒教における慈悲と仁の思想を深く検討したい。

---

<sup>198</sup> 西田幾多郎「場所論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集第十巻』所収、岩波書店、2004、p.344

<sup>199</sup> 島田虔次『中国思想史の研究』京都大学学術出版会、2002、p.16

<sup>200</sup> 島田虔次『中国思想史の研究』京都大学学術出版会、2002、p.18

## 参考文献

### 史料文献

- 赤塚忠著新釈漢文大系 2『中庸』東京：明治書院、2013
- 石田瑞麿校注日本思想大系 6『源信』東京：岩波書店、1970
- 石田瑞麿校注『親鸞全集』東京：春秋社、2010
- 内野熊一郎著新釈漢文大系 4『孟子』東京：明治書院、2008
- 大橋俊雄校注日本思想大系 10『法然』東京：岩波書店、1971
- 大谷大学編集『清沢満之全集』東京：岩波書店、2002-2003
- 星野元豊等校注日本思想大系 11『親鸞』東京：岩波書店、1971
- 本田濟著『易』東京：朝日新聞社、1975
- 吉田賢抗著新釈漢文大系 1『論語』東京：明治書院、2012

### 研究書

- 伊藤 益『親鸞－悪の思想』東京：集英社、2001
- 伊藤 益『日本思想の論理』東京：北樹出版、2019
- 伊東恵深『親鸞と清沢満之』東京：春秋社、2017
- 今村仁司『清沢満之語録』東京：岩波書店、2001
- 今村仁司『清沢満之』京都：法蔵館、2002
- 今村仁司『清沢満之の思想』京都：人文書院、2003
- 今村仁司『現代語訳清沢満之語録』東京：岩波書店、2003
- 今村仁司『清沢満之と哲学』東京：岩波書店、2004
- 上田閑照編集『西田哲学』東京：創文社、1994
- 大峯 顯『親鸞のコスモロジー』京都：法蔵館、1990
- 加地伸行『儒教とは何か』東京：中央公論社、1990
- 金谷 治『中国思想を考える』東京：中央公論社、1993
- 小坂国継『西田哲学と宗教』東京：大東出版社、1995

- 小坂国継『西田哲学と現代』京都：ミネルヴァ書房、2001
- 小坂国継『近代日本哲学的なかの西田哲学』京都：ミネルヴァ書房、2016
- 島田虔次『中国思想史の研究』京都：京都大学出版会、2002
- 朱 熹『四書章句集註』台北：鵝湖出版社、1998
- 鈴木大拙『日本的靈性』京都：角川書店、2010
- 寺川俊昭『清沢満之論』山口：文栄堂書店、1973
- 唐 君毅『中国哲学原論・導論篇』台湾学生書局、1984
- 唐 君毅『中国哲学原論・原性篇』台北：台湾学生書局、1984
- 唐 君毅『中国哲学原論・原道篇』台北：台湾学生書局、1986
- 唐 君毅『生命存在與心靈境界』台北：台湾学生書局、1986
- 唐 君毅『唐君毅全集』台北：台湾学生書局、2014
- 西谷啓治『現代しんらん講座』東京：弥生書房、1964
- 藤田正勝『清沢満之が歩んだ道』京都：法蔵館、2015
- 藤田正勝『日本文化をよむ』東京：岩波書店、2017
- 安富信哉『清沢満之と個の思想』京都：法蔵館、1999
- 林 安梧『論語聖經譯解』台北：台湾学生書局、2019
- 竹内整一『自己超越の思想』東京：ぺりかん社、2001
- 武田龍精『親鸞浄土教と西田哲学』京都：永田文昌堂、1998
- 竹内良知『西田幾多郎』東京：東京大学出版会、1966
- 武内義範『武内義範著作集』京都：法蔵館、1999
- 田辺 元『懺悔道としての哲学』京都：燈影舎、2000
- 竹村牧男『西田幾多郎と仏教』東京：大東出版社、2002
- 程 頤『二程集』台北：里仁書局、1982
- 中村 元『仏教思想 1 愛』京都：平楽寺書店、1985
- 長谷正當『心に映る無限』京都：法蔵館、2005
- 長谷正當『欲望の哲学』京都：法蔵館、2003
- 西谷啓治『西谷啓治著作集』東京：創文社、1990
- 西田幾多郎『西田幾多郎全集』東京：岩波書店、2002－2009

- 西村見暁『清沢満之先生』京都：法蔵館、1951
- 牟 宗三『中国哲学的特質』台北：台湾学生書局、1983
- 牟 宗三『心体與性体』台北：正中書局、1968
- 牟 宗三『從陸象山到劉蕺山』台北：台湾学生書局、1993
- 牟 宗三『牟宗三生全集』台北：聯經出版社、2003
- 山本伸裕等編集『清沢満之と近代日本』京都：法蔵館、2016

## 研究論文

- 岡村康夫「清沢満之の精神主義運動について」『山口大学哲学研究（23）』山口：山口大学人文学部、2016
- 金子大栄「光輪鈔」『親鸞教学（29）』京都：大谷大学真宗学会、1976
- 子安宣邦「今村仁司と「清沢問題」」『東京経大会誌（259）』東京：東京経済大学経営学会、2008
- 長谷川琢哉「『宗教哲学骸骨』再考：「前期」清沢満之における哲学と信仰」『現代と親鸞（34）』東京：親鸞仏教センター、2016
- 長谷川琢哉「哲学の限界と二種深信：「中期」清沢満之における宗教哲学の行方」『現代と親鸞（37）』東京：親鸞仏教センター2018
- 武田龍精「親鸞における阿弥陀仏の絶対的自己否定－西田哲学を契機として」『印度学仏教学研究（58）』東京：日本印度学仏教学会、1981
- 田村晃徳「西谷啓治の清沢満之観」『宗教研究（323）』東京：日本宗教学会、2000
- 西本祐攝「清沢満之における『歎異抄』の受容とその背景」『真宗研究（50）』京都：真宗連合学会、2006
- 長谷川徹「信の契機－清沢満之の精神主義を読み解く」『日本思想史学（45）』仙台：日本思想史学会、2013
- 藤井 淳「近代日本の光と影－夏目漱石と清沢満之」『文学（2）』東京：岩波書店、2001
- 脇本平也「清沢満之の生涯に学ぶ」『アンジャリ（7）』東京：親鸞仏教セン

ター、2004

