

## 清沢満之における生命観と倫理観

山本伸裕

### 一 「生命倫理」を問い直す視座

人文学的視点の欠如

臓器移植や生命維持装置、遺伝子操作といった、先端科学による生命への人為的介入を可能にする技術の発展にともない、以前には予想だにできなかった種々の生命をめぐる倫理的諸課題に直面させられているのが現代である。

これら新たな課題が倫理上の問題としてはじめて議論の俎上にのぼるようになったのは、一九七〇年代初頭のことであった。以来、生命倫理についての議論はつねに展開され続けてきたわけだが、現在では、いわゆる「生命倫理学」の扱う領域は、一般に生命科学と医療の問題をめぐる学際的領域において理解される傾向にある。しかしそこには、近年、「死生学」といったような視点から、一種の限界も叫ばれてきているのもまた事

実なのである。

「生命倫理学」と呼ばれるもののそもその起源を辿れば、アメリカで癌の研究に携わっていたV・R・ポッターが提唱したBioethicsに遡ることができる。ポッターによつて最初に構想されたbioethicsとしての生命倫理学は、もともと彼の地球環境に対する強い危機意識から起こったものとされる。つまり、人類が地球環境の危機を回避して「生き残るための科学」として、生物学を基礎に人文科学をも含む諸科学の成果を結集させた新たな学の構築を試みようとしたところに、ポッターの提唱する「生命倫理」の本来の構想があつたのである（土屋、一九九八）。

こうしたポッターのオリジナルな構想に照らし合わせて、昨今の「生命倫理」の議論における特色を剔抉するならば、その最も顕著なものとして、人文的要素の欠落という点が指摘されなければならない。人文学が問題とする対象・領域が、地球環境という世界において生き、そして死んでいく有限な「私」という存在をめぐるものにほかならないとすれば、いわゆる「生命倫理」の議論から、死生観に深く関わる人文的要素が欠落してしまふということは看過できない問題であろう。要するに、現在、主流をなしている生命倫理学の議論の枠組みのうちでは、世界のうちに生まれ、生き、死んでいく人間の実存を深いレベルで問うことができないというように、問題の本質があると考えられるのである。

実際、「生命倫理」が抱えている限界の一つをそうした点に指摘しなければならないことは、たとえば次のように論じられる。すなわち、現今の「生命倫理」における「死」をめぐる議論では、「いわゆる延命治療のあり方はどうあるべきか等々といった話題」ばかりが先行することになり、結局のところ「生の終わりの最後の数日間〜数時間」をいかに過ごすかといった、「生の内側に完結した話」に終始してしまふ。そこでは、「死」そのものをどう理解し、あるいは死ということを生全体の関係でどうとらえるか、ということに直

接関わる」議論までは深く踏み込むことができない。しかしながら、「ターミナルケアにとってもっとも本質的なのは、まさにそうした『死』そのものをどう理解するか、ということではないか」（広井、二〇〇〇）と。人文学とは、まさに人間の死と生をめぐって展開されるものと言つて過言ではなく、私たちがより良く生き、そしてより良く死んでいく、そうした人生のありようを問わんとすることにこそ、そのエッセンスがあるに違いない。そのことは、言い換えれば、そこに人間がもつ命の尊厳というものに対する真摯な問いかけが内在しているということでもあろう。そして、そうした人間存在の生き死にに関わる事柄を、数多くある人文的営みのなかでも、とりわけ深く見つめてきたのが、私たちが「宗教」と呼ぶところのものであろう。

もつとも、人間の命の尊厳ということを、現在の「生命倫理」がまったく無視する姿勢をとり続けているかといえは、そうとばかりは言い切れない。実際、そこでは単に「延命治療」といった技術的な視点だけでなく、QOL (Quality of Life) にも目が向けられてきているからである。にもかかわらず、そうした眼差しは、生きて死にゆく人間の実存を見つめるうえで十分なものとは言えないのではないか。それは、あくまで「自律性原理」や「自己決定権」などといった議論に回収されてしまうような、言ってみれば、底の浅いものに過ぎない。現在の「生命倫理」の議論が命の質ということにまで目を向けているとは言え、現実にはせいぜいのところ臨床の死生学に力点が置かれているのが現状であつて、そこにはむしろ現今の「生命倫理」の視座の限界が如実に現れているとすら考えられるからである。

臨床といった短いスパンで死生を問うだけでは、生きて死にゆく存在としての人間の実存に関わる重大な問題に太刀打ちできるような視座を見出していくことは、おそらく不可能であろう。私たち人間の生き死にをめぐる問題は、「自律性原理」や「自己決定権」に先立つ、より根源的かつ原理的な問いであることは確かだからである（小松、二〇〇四）。

### 仏教という宗教思想のもつ可能性

それでは「宗教」は、果たして私たちが現在、「生命倫理」の課題として直面している諸課題に向き合うにあたり、それらを原理的に展望し解釈し得るような有効な視座を準備してくれていると言えるかどうか。かりにそこにそうした可能性が秘められているとしても、そこに内包されたより深い原理について、換言すれば、生命や死そのものについて、これまで実りある討議が十分になされてきたとは言えない。

生命倫理と多くのテーマや視座を共有する環境倫理の問題をめぐっては、デイープ・エコロジーといった視点が主張されることがある。デイープ・エコロジーというのは、「人間にとつての環境」という視点から、「生命圏から見た人間」という視点の転換がもたらされることで、生命観、ひいては人間の生き方そのものに根本的な翻りが起こるようなものの方であるとされるが、そこには実際、私たちの命そのものに対する価値観を一変させる力が秘められていると考えられている（間瀬、一九九八）。そうした見方には、少なくとも仏教という宗教に限って言えば、そこで示される生命観に大いに通じるところがあるようにも思われるけれども、現在の生命倫理や環境倫理の議論では、そうした「生命中心主義」的もの見方は、科学的根拠も、また哲学的考察の深みも不十分であるという理由で、その枠組みから排除されているのが現状なのである（村上、二〇〇七）。

宗教的ものの方を取り入れて「生命倫理」を考えるための枠組みをあらためて問い直したいという私自身の問題意識は、このことと決して無関係ではない。そうしたことも踏まえて、本論では、特に親鸞の流れを汲む浄土真宗の思想において捉えられてきた死生観に焦点を当ててみたい。

言うまでもなく、死生をめぐる問題は浄土教の中心テーマの一つであり続けた。したがって、そうした視点から現代の生命倫理をめぐる諸問題に新たな視座を提示しようとする研究は、決して数は多くないもの、こ

れまで何人かの仏教者によつてなされてきてはいる。いま、そうした考究によつて示される視座を大まかにまとめるとすれば、概ね次の二つに集約できるといふように思う。

それは一つに、浄土真宗の生命観もまた仏教一般が示す縁起という見方に立脚するものである以上、そこにはあらゆる生命を平等のものと見なす眼差しが確実に保持されていること。つまり、人間の命は、必ずしも森羅万象のもつ命のなかで特別・絶対のものとして位置づけられるものではないということ。二つに、「デス・エデュケーション」(田代、一九九〇)、あるいは平生からの死の受容(鍋島、一九九三)の重要性が強調されることであるが、そういった主張が「自己決定権」や「自律性原理」などといった観点からなされる議論とはおよそ縁遠いものがあることは明らかである。実際、仏教が、「モノ化」され「私有化」された生命観を「分段生死」と呼んで、私たちにそうした見方を克服すべきことを説き続けてきたことは事実である。そうした視点に立つてあらためて生命というものの本質を問い直すとうとするとき、果たして生命倫理をめぐる問題にいかなる新しい途を切り拓くことができるであろうか。

本論では、そうした問題を深く掘り下げて考えていくための素材として、倫理の問題を生命という視点を踏まえながら論じることを試みた明治期の人物、清沢満之(一八六三―一九〇三)の思想を取り上げる。清沢満之は、明治期を代表する哲学・思想家として当時から多くの人々に知られていた人物であるが、同時に浄土真宗(真宗大谷派)の一僧侶として、生涯、他力・浄土門の立場に立つて思想を展開していった人としても知られている。

ここで浄土教的な死生観を考えるにあたり、清沢満之の思想に注目することの意義は、彼が他力門という思想に立脚点を置きつつも、自身が所属する宗派の教学に縛られることなく、さらには伝統的な仏教用語を一切用いることなく、明治近代に宗教性に根ざした道徳倫理を確立せしめんと努めた点にある。

いま、私たちが「生命倫理」をあらためて問い直すそうとするとき、特に強く求められる姿勢は、それぞれのもつ死生観という思想的バックグラウンドに立脚しつつも、特定文化の死生観への偏りを越えた対応であるに違いない（島蘭、二〇〇八）。明治という時代もまた、ある意味で、私たちの置かれた思想的状況に近いものがあつたと推測される。清沢の生きた明治近代という時代もまた、さまざまな文化的価値観を越えて、人間の根本的なあり方に立ち返つて倫理を問い直すことが求められた時代だつたということである。

## 二 清沢満之の生命観と人間観

### 偏在する「いのち」観

清沢満之の思想は、晩年に彼と彼の弟子たちによつて盛んに唱導・展開されていくことになる、いわゆる「精神主義」の活動を中心に理解され語られるケースが圧倒的に多い。そして事実、以下のような批判は当時からしばしば投げられてきたのだが、「精神主義」というのは、ともすれば倫理を蔑ろにする反倫理的思想であるかのように受け止められてきたのである（末木、二〇〇四）。

しかしながら、晩年の清沢が書き残したものに広く目をとおせば、そこで再三、強調されているのは、むしろ倫理や道徳の「根基」には宗教的視線が絶対的に不可欠であるということなのであつて、彼らの思想が倫理を省みないといった批判は、必ずしも的を射たものとは言い難い。あるいは、清沢の思想については、晩年に至つて「精神主義」の名のもと、積極的に思想活動が展開されていく以前と以後とでは、思想上の大きな転換が見られるという指摘がなされることも少なくない。だが、私見によれば、そこに決定的な思想的断絶を見出すことはほとんど不可能であるように思われる。それゆえ清沢の生命観および生命観に根ざした倫理観の全体

像を掴むためには、是非とも若き日に展開されたいわゆる「骸骨期」にまで立ち戻って、彼の思想を再検討していく必要があるものと考えられるのである。

ところで、清沢が示す世界観・生命観の下地に「縁起」という発想があることは、彼の思想があくまで仏教を前提とするものである以上、当然といえば当然のことといえる。もつともそのことが彼によつて語られるときには、「縁起」といった伝統的仏教用語ではなく、「有機組織」などといった哲学的概念が用いられることになるわけだが、それはたとえば、前期の代表的書物である『宗教哲学骸骨』のなかで、「吾人の手」は「全身と相別離すべからざる関係を有する」ため、もしこれが切断されれば「全身に非常の影響を及ぼすのみならず手其物は全く手たる活動作用を失」つてしまふ。あたかもそのように、世界のあらゆる事物は、有機的に連鎖し合うかたちで、「無数の有限が相寄て無限の一体を成」しているといった具合に説明される。そして、このようなかたちで仏教の縁起観が語り直されていく過程で、必然的に見出されてくることになる「唯一無限体」に向き合うことをつうじて、換言すれば、「有限」な存在である私たちが、その「無限」なるものを理想として視線の先にとらえることをつうじて成立してくるものこそ、まさに「宗教」であるというのが、清沢が考える「宗教」の普遍的な基本構造でもあった。

このように、前期のいわゆる「骸骨期」に展開される思想において、「宗教」は、世界の万物を有機的に組織されたものと見る見方のなかから成立してくるものとして記述されてくるわけだが、ここで重要なのは、清沢のそのような「縁起」の思想の語り直しの姿勢のうちにすでに生命的な視座、および偏在する生命観に基づく倫理観の萌芽を垣間見ることができるといふことであろう。現に清沢は、有機的に組成されるところの「唯一無限体」を、「万物一体の真理」であると押さえたうえで、「万物は皆我が為めに存在するものなりといふも決して不当にあらざるなり」と述べ、以下のような持論を展開している。

夫れ吾人をして、最も吾人の赤心を表せしむるものは、財産の事と子孫の事とに過ぐるものなし。而して今や天地万物が皆我財産たり、一切生物が皆な我子たり、吾人は万物を保重し、生物を愛重せざらんとするも能はざるべし。吾人にして実に万物を保重せんか、吾人は決して之を傷害せざるべし。吾人にして誠に生物を愛重せんか、吾人は決して之を悩苦せしめざるべし。公共の道德此に於てか生し、救済の教法此に於てか起る。<sup>3</sup>

このように清沢は、有形無形を問はず「天地万物」の一切は、「吾人より別離せる外物ではなく、本来一体のものである」という世界観から、「天地万物」に対するときには、私たちはつねにそれらを「保重」「尊重」すべく努めなければならないとして、そこに「公共の道德」や「救済の教法」の本源を見て取ろうとしていることがわかる。つまり、彼は前期の思想において「有機組織」、あるいは「万物一体」といった概念で仏教の縁起観を語り直すことで、そこに生命という視座を持ち込み、さらにはそうした世界観を基盤に、倫理や道德の成り立つ根拠を示そうとしているものと理解できるのである。

### 人間の位置づけ

しかしながら、このような縁起観から命の偏在性と、生命の平等な分かち合いといった見方が引き出されてくるあり方には、以下のごとき根本的な問題を指摘し得るであろう。それは、そのような視点に立脚するだけでは、生物と無生物との間の違いもさることながら、とりわけ人間と、人間にとって外物である無生物との違いを明確にする論理は、わけても人間と、外物としての無機物との違いを明らかにする論理を導くことができないう問題である。実際、清沢は、「万有心霊」ということを主張しているが、それは世界を構成する



「万有ハ皆悉ク彼此相関絡シタルモノタラザル可カラズ」といった理由に基づき、「草木」や「瓦石」のごとき無機物にさえも、人間と同じように智情意のはたらきを備えた「心霊」の存することが認められる。「万有各々ニ智的意的情的ノ三用アリト」すれば「万有ハ悉ク心霊的ノモノナリト云ハサル可カラズ」といった主張にほかならない。<sup>4</sup>

ここで示されているのは、万物を一体のものと思わず世界観を真理とするからには、少なくとも理論のうえでは、万物にも一様に人間に観察されるのと同様の「心霊」の作用が認められるのでなければならず、そのときには、人間や神仏だけを特別視するような思想は、当然、捨て去られなければならないという発想であろう。ただ、もしかりにそうだとすれば、私たちの主体性ということとはもはや問題にしくなくてもよいということになるのだろうか。私たちはどこまでも有限な存在である。そうした拭い難い現実があればこそ、仏教の教えは必要だということなのではないのだろうか。

ところで、清沢の宗教哲学では、かの「唯一無限体」のありようが語られる際に、「有機組織」「万物一体」と並んで、「主伴互具」ということが示される。そうした概念を提示しなければならなかった背景には、宗教的な世界観が開かれることで、私たちの主体性の問題が霧消してしまうことに対する強い危惧があったように思われる。

『宗教哲学骸骨』で、彼は「主伴互具」という着想について次のように語っている。

夫れ此の如く万多の有限は有機組織を成すが故に各有限が其自性自能を全ふする為には他の一切の有限は此が機械たるなり 即ち甲が其性能を全ふするには乙丙丁等の一切有限は之が機械となり乙が其性能を全ふするには甲丙丁等之が機械となるなり 他語以て之を言へば宇宙間各一の有限が主公となるときは他の

一切有限は之が伴属となりて互に相具足するものなり 故に一对の主伴を挙げば常に無限の全体を尽すものなり 然り而して甲乙丙丁等何れの一が主となるも常に同じく無限の全体を尽すと雖ども其無限の内部の關係に於ては一々相異なるものなり<sup>5)</sup>

「天地万有」を構成する諸事物は、有機的に互いに関連し合つて存在している。そうした眼差しをもつて世界を眺めることができるなら、万物を平等であると思ふ見方を否定することは、もはやできない道理であるに違いない。とは言え、現実的な観点に立ち返つて、いまいちど自己という存在が押さえられるときには、私たちはどうしてもこれとは正反対の感想を抱かざるをえないのではないだろうか。つまり、私たち一人ひとりの存在は、どこまでも有限なものに過ぎず、それぞれは個々の特殊な立場や視点からしか物事を把握できないということもまた、私たち有限者にとつて逃れ難い現実だということである。

ならば、一方で一切の存在が平等であるという世界観を真理として保ちつつ、他方で有限な自己という存在の個性性に立脚することを可能にするような論理は、果たして示し得るものなのだろうか。「主伴互具」という発想は、まさにそうした困難な哲学的要請に応えるべく用意されたひとつの思想的到達点であるとも言えよう。

ところで、清沢がこの「主伴互具」という考え方を説明する際に興味深いのは、この關係において「主」となるものは、無数に存在する有限のなかでも、人間存在だけに限られているような印象を受けてしまう点である。

彼は「主伴互具」の關係を説明するのに、家族における關係を具体例として挙げてくるのだが、私にはこのことは単なる偶然のようには思えない。というのも、彼は後の日記に、「主我ニ從屬スベキモノ」としてモノ

〔外物〕とヒト（他人）とをはつきりと区別したうえで、前者については、「主我」は「之ヲ収用スルヲ妨げないけれども、決してそれらに「執着」し「服従」されるようなことがあってはならない、むしろこれらの「外物」は「服従」しなければならぬと記し、対照的に、「他人」に関して、「主我」はそれらとの間に一方的な「服従」や「圧服」といった関係を生じさせてはならず、どこまでも「他人ト我人トハ同等ノ位置ニ住スベキ」であるといった趣旨のことを書きつけているからである。

このことが示唆するのは、つまり相互に「主」となり「伴」となる「主伴互具」の平等な関係は、現実にはあくまで人と人との関係に限って適用されるべきであって、人と物との間には安易に適用されるべきではないということであろう。

このことから、「万物一体」という考え方を真理として示す一方で、人間という存在に対しては特殊な位置づけが与えられようとしていることは、ほぼ間違いないように思われる。だとすれば、次に考察されるべきは、どういった理由で、清沢は数ある有限存在のなかで、人間存在をとりわけ重視しなければならなかったのかということになる。

### 人間中心主義

この点について検討を進めるにあたって、さしあたりもう一点ほど、清沢の人間観について触れておくことにしたい。

清沢は、人間と外物との間に明確な区別を設けようとするだけではない。生き物として分類される存在のうちでも、動物を含む広い意味でのいわゆる「衆生」と、「植物」との間に、「心識」あるいは「自己覚知ノ作用」といった観点から区別を設けることが可能であることについてこう指摘している。

先ツ仏教ニ於テ衆生即生物界ト云フハ、自己覚知ノ作用アリテ、生々活動スルモノニシテ、其心識衆多生  
死ヲ受クルモノヲ云フ。故ニ、植物ニハ心識ナシトシテ之ヲ衆生外ニ置ク（固ヨリ艸木国土悉皆成仏ノ談  
ニ於テハ、此等ニモ心識アルカ如ク見ユレトモ、是レ別途ノ談ナルカ、今ハ之二論及セズ）。

ここでなされている主張によれば、植物と動物（「衆生」）との間を分かつのは、端的に「自己覚知ノ作用」  
をもたらす「心識」の有無ということになる。しかしそうしたものは、「万有ハ悉ク心靈的ノモノ」で  
あつて、万有にも人間と等しく「智的意的情的ノ三用」が認められるのでなければならぬとする先の見解と  
は明らかに矛盾するものであろう。

もつとも、「艸木国土悉皆成仏ノ談」は「別途ノ談」であるから「今ハ之二論及」しないと、但し書きのこ  
とく括弧付きで言葉を書き加えているのを見れば、そうした矛盾は清沢自身にも十分に意識されていたこと  
がうかがえる。ともかくも、確かなことは、ここで彼は艸木国土等のいわゆる「外物」と、「衆生」との間に、  
そのような観点からはつきりとした線引きをしているということなのである。

この矛盾を解きほぐすひとつの糸口は、「宗教は情感を主とする也。智は本来動くものなれば安泰の相なし。  
智が情に入りて始めて安住を得べし」といった指摘にある。ここに挙げた言葉が示すように、清沢が「宗教」  
の本質を、私たちの心霊における知的認識の方面にではなく、「情」の満足という方面に見ようとしているこ  
とは事実である。宗教性に目覚め、無限の理想を志向する人間は、智情意によつて構成される精神機能の三要  
素のなかでも、とりわけ「情」の要素に強く影響されるといふのが、彼の一貫した持論でもあつた。

清沢は「他力門哲学骸骨試稿」で、智的作用を「求心（感覺）作用」、意的作用を「遠心（意行）作用」、情  
的作用を「中心（感情）作用」と分析している。要は、智的作用と意的作用の間の中心作用としてはたらく

「情」は、多くの場合、自己の獲得した認識、すなわち自己という存在が「万物一体」の「悉有仏性莫不成ノ公理」に包まれてあるといった了解と、自己に現実を為しえる行為との間に生じるギャップの間に生まれてくるものなのであつて、むしろそこに生まれてくる強い「慚愧」の念こそ、個々人の宗教上の修徳をますます推し進める力としてはたらくというのが、彼の修徳に対する見解でもあるのである。

心霊の三作用の間の関係に基づき、清沢のこのような修徳論が意味するのはいったい何か。一口に言えば、「万物一体」ということが理想として構想されるということは、単に「天地万有」の存在間の差別性を消し去るということを決して意味しないということにほかならないであろう。

もしも、そうしたことが現実にある人間のうえに起り得るとすれば、その人がもはや人ではなくなつたということの意味しよう。それは有限界を脱して、まったく完全に無限なるあり方と一つになつたということであればならないからである。清沢は「瓦石」、「草木」、「人間」、「神仏」をそれぞれ「熟睡セル心霊」、「半睡ノ心霊」、「半覚ノ心霊」、「大覚セル心霊」と呼んでいるが、<sup>11</sup>そこには人間という存在が「瓦石」や「草木」に比して、自覚という観点からすればより神仏に近い存在であるとする見方が如実に現れていると言える。そこにこそ「半覚ノ心霊」としての人間存在の特別な位置づけをうかがい知ることができるということである。

#### 「全責任主義」か、「無責任主義」か

このように、自己の行為という個別性の視点もたらず認識と、「万物一体」という全体性の視点に立つ認識は、論理的には一元化されることのないまま、人間の「心霊」において中心作用をなす「情」の要素において感受されることで「宗教」の「実際」を成立させると清沢は言う。このような行為（意行）と認識との間に生まれてくる「情」の循環的はたらきこそ、清沢は「宗教」の基本構造を見ようとしていたのである。

清沢は、宗教と倫理の関係を「双翼両輪」とも称している。もし宗教が本質的にそのような二元性を内包させているのだとすれば、宗教においては処世の態度として、表面的には相容れない二つの態度が語られてくることにならざるを得ない。「全責任主義」および「無責任主義」として語られる二つの処世態度がそれである。ちなみに、しばしば精神主義の思想が厳しい批判にさらされるのは、それが第二の主義として「無責任主義」という態度を鮮明に打ち出しているからでもあるが、そうした態度はあくまで「全責任主義」と表裏一体のものとして切り離せないものである以上、単純な意味で倫理の放棄が語られているわけでないことは言うまでもない。

そこでまずは、清沢のいう「全責任主義」とはどういった主義なのか。彼は縁起の世界観を敷衍して、「万物一体の理想の上に立つ所の責任観は不分割的である」とし、次のような主張を展開している。すなわち、「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ない。「虫一疋をも害すべきではない。」「宇宙万有が皆我物であり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。」「天下に一の無辜を誅し一の無罪を罰することあれば、一として我は其に対する責任を免がるる訳はない筈で」ある、と。

いったん、こうした主義に自己の倫理的足場が置かれるならば、私たちは天下の「一の無辜」、「一の無罪を罰すること」はおろか、「虫一疋」すら害してはならない。まして、我だ彼だといった分割観から生み出されてくるつまらぬ「報復の情」などは一掃されねばならないことは言うまでもない。つまりは、そうした「全責任主義」という見方が確立されてこそ、はじめて万物万有の「安樂」を願う倫理の地平が開かれてくるというのが、ここでなされている主張の要点であると考えられるのである。

ではそうした「全責任主義」に対して、それと裏腹に主張される「無責任主義」とはどんな主義なのだろう

か。

清沢によれば、私たちが通常、宇宙万有に対する「責任」というときには、そこには必然的に「一種の苦痛」が含まれているという。しかるに、「精神主義より出たる全責任は、ソー云ふ苦痛を含んだるものではない。「通常の責任」というのは「万物別体の上に立て」られるために、私たちが「責任」ということを考えるとき、それは「我が外物他人に対する責任と云ふことになり、我が其責任を尽す能はざるときには、我は他人に苦痛を与へ、又他人が我に苦痛を与ふる事」になつてしまふ。そのため、「責任と云ふもの」は、「我と他人と双方へ苦痛の因となる」。それに対して、「万物一体の上に立つ所の責任は、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」ことになり、「責任と云ふことが総て自己が自己に對すること」になる。それゆえ、「所謂自業自得と云ふことが明白に感ぜられ、随て自由に事の成り行きに服従することを得るが為に、決して压制束縛等の苦痛を感ぜずして、常に自由行動の喜樂を感ずること」となると言っているのである。<sup>13</sup>

「主伴互具」という視點に重きが置かれるとき、一面で立ち現れてくるのは、全世界を「伴属」として従え、それらに對して無限の責任を負う自己という存在のあり方である。だが、「主伴互具」という論理は、同時に自己を「伴」に置くことを認めるものでもある。だから、そうした方向に眼が転じられて自己という存在をあらためて捉え返すなら、その自己は全世界、無限の世界に支えられたものとして觀ぜられることになる。「原責任者」と「被責任者」とが「同一心」である、「全責任が無責任と同様の心状を持つことになる」とは、そうした視點の自在な轉換ということがあつてこそ可能になるものと考えられるのである。

晩年、清沢は自身の日記に「天命に安んじて人事を尽くす」という言葉を書き残している。この言葉には、知的認識と現実の行いとの間乖離が、個々の心霊の修養を促す強い原動力となると主張されていたのと同様、

「天命」に対する眼差しと「人事」に対する眼差しとが、つねに相互に策励しつつ、私たちが倫理道德の道を歩んでゆくことを可能にしてくれるとする彼の宗教道德に対する考え方が端的に表現されていると見ることができよう。

その際、重要なことは、これら相互に策励する二つの主義の關係は、決して単なる論理として示されているわけではないということである。宗教を「情」を中心とするものと考え、清沢が強調するのは、何より腑に落ちて実感されるということの大事さなのである。<sup>15</sup>このことは、「全責任主義」と「無責任主義」からなる二つの主義が両立するものとして領かれる場合にも、当然重視されなければならない点であろう。そのためには、私たちはまず、「内觀の工夫を凝らして自己の立脚地を省察」することが肝心である。そうした内觀反省を通じて私たちが「第一に感知する所は、自己の闇愚無能、所謂罪惡生死の凡夫である」ということだと清沢は言う。このことを、真宗の伝統用語で表現するなら、「機の深信」ということになるが、こうした思想が、真摯な自己省察をおして自己の「暗愚無能」を知らされることで、そこにはじめて阿弥陀の救いがある、すなわち「法の深信」を獲得できるとした親鸞の思想に通じるものであることは言うまでもない。

ところで、宇宙万物に対して無限の全責任を負っているながら、同時に一切の責任を免れた存在としても感得される自己のありようは、「落在セルモノ」として以下のようにも表現される。

自己トハ他ナシ 絶対無限ノ妙用ニ乗托シテ任運ニ法爾ニ此境遇ニ落在セルモノ即チ是ナリ<sup>16</sup>

もしかりに、「自己トハ何ゾヤ」といった自己存在への真摯な問いかけが、結局のところ自己が「罪惡生死の凡夫」であるという認識に帰結するだけのものだとすれば、そこには存在の尊嚴のごときものは一切認め



られないということになってしまっているのではないか。だが、ここで言われるところの自己とは、「絶対無限」に「乗托」している自己でもあり、そうしたありようで現在の境遇に「落在セルモノ」にほかならない。要するに、落在することがかえって「絶対無限ノ妙用」に乗ることができ自己のありよう、言い換えれば、宗教的な地平に救いとられることで生き生きと現在の身を生きることのできる自己のありようを実現できると、清沢は言っているのである。そこに私たちは、「罪悪生死ノ凡夫」という深い自覚が、逆に自己存在の尊厳を回復させてくる「宗教」の構造を見ることができようであろう。

自己の内観省察をとことんまで押し進めていけば、自己が「暗愚無能」、「罪悪深重」なる存在以外の物でもないとの「自覚」に至ることは必然であると言えるかもしれない。にもかかわらず清沢は、そうした「自覚」のうちに起こってくるものは「善悪ノ觀念」であり、「避悪修善ノ天意ヲ意志」であると主張する。こうした主張にも、私たちは「暗愚無能」にして「罪悪生死ノ凡夫」が、単に一抹の尊厳も認められない、一切の尊厳をもたない存在なわけではないとする清沢独自の人間理解を垣間見ることができようであろう。

#### 路傍の急患者に対して

このように、私たち人間が有限な存在でありながらも、その存在の背後につねに無限のはたらきがあるといった「自覚」を有していることは、この世界をいかに生きるかという実際上の課題において、二つの異なる心的態度を同時に成立させることになる。清沢によれば、それはひとつに、自己分限内の事柄については「絶対無限」から自己に賦与されたところの自由を分限内において十分に發揮しようとする態度である。そして、もうひとつの心的態度は、分限外の事柄については、それらを為しえないという意味において不自由であることと自体に十分な満足を見ようとするものであるとされる。<sup>18</sup>

しかしこの場合にも、とりわけ後者の態度に対しては、倫理的な観点から強い批判が投げかけられてくるであろうことは想像に難くない。こうした批判に対して、清沢は路傍の急患者といった具体的事例を持ち出して、かかる事態に「精神主義」はいかなる振る舞いをするのかについて興味深い議論を展開している。

批判者は言う。たとえば、「路傍に急患の為に呻吟する」人が倒れていたとして、その急患者に「一顧の恵を与へ之が一時の急を救ふ」ことが容易であるようなときでも、なおこれを「無限大悲の妙巧」にうち任せて、「平然知らぬ振りして通過し去る」というのが、精神主義の者の態度なのか、と。それに対する清沢の応答は次のようなものである。

今彼の路傍の急患者の場合の如き、精神主義が之に対して他力の妙巧を信ずと云ふは、決して知らぬ振りして平然通過し去ると限るべからず。寧ろ直に歩を止め全力を尽して之を介抱するを当然と云ふべきなり。其介抱と通過とは、精神主義の一定する所にあらず。無限大悲が吾人の精神上に現じて、介抱を命じたまはば、吾人は之を介抱し、通過を命じたまはば、吾人之を通過するなり。<sup>19)</sup>

ここでいったいどういうことが語られようとしているのか。引用した箇所前後で言われていることを含めて、清沢が言わんとしていることをまとめて言えば、そもそも私たちにはどんな行為が善であり、どんな行為が悪であるかを究極的に分け知る能力もなければ、行為の結果を見通す力もない。地震が来て「家屋將に顛覆せんとするとき走り出づべきか、走り出づ可からざるか」。「走り出でて災害に逢ふことあり、災害を免るることあり」、はたまた「走り出でずして災害に逢ふことあり、災害を免るることあり」なのであつて、そのような「吾人の知見し得る所にあらざる」ことに「狂乱するは無用のこと」である。無用のことについては、

ただただ「無限大悲の指命を待つあるのみ」である。同じように、「路傍の急患者」を「介抱」するか「通過」するかについて、さらにはそのどちらかで迷うということまでも含めて、私たちはひたすらに、「勉めて虚心平氣の工夫を尽し」て「無限大悲の指命を待つ」のみであると。

この一連の議論に顕著に現れているのは、私たちが主体的に判断し行動していると思いなしていることの一  
切は、実は「無限大悲の指命」の結果にほかならないという発想である。これは一見、倫理道德というものに  
対する不敵な挑戦であるようにも映る。しかし、そこにあるのは、倫理や道德を否定せんとする意図ではない。  
むしろ清沢がここで明らかにしようとしているのは、いったん道德の外に精神の立脚地を確立せしめることを  
つうじて、そこから逆説的に一般通常の「道德」が「真正の道德」としてはたらき出す筋道なのである。

だからもし、逆にそうした精神の立脚地が見出されなのまま、いわゆる「一般普通の倫理道德」<sup>20</sup>だけが世間  
の倫理道德として鼓吹されるなら、私たちはその実践において最終的に「不可能」の嘆に沈むよりほかな  
いであろうと清沢は言う。<sup>21</sup> そのことは、とりもなおさず、絶えず振る舞いが求められる現実世界において身動  
きが取れなくなることを意味する。それは言ってみれば倫理的行為の破綻であろう。<sup>22</sup>

清沢が声高に叫んでいるのは、私たちが本当の意味で倫理的責任を果たそうとするなら、むしろそうした狭  
い倫理の立場を打ち破らなければならないということ、別言すれば、「全責任主義」の立場を貫こうとするこ  
とと表裏一体に、「無責任主義」が心的スタンスとして保たれていなくてはならないということなのである。

### 三 死生観

#### 死モ亦吾人ナリ

ここまで、残されている清沢のテキストに即して、「有機組織」から「万物一体」へと展開されていく「縁起」観、さらには「全責任主義」「無責任主義」等の原理的な議論や実践的事例を踏まえて、「真正の道徳」が確立されてくる根基に「無限」を理想として志向する宗教的眼差しが不可欠であるとする「宗教道徳」論へと議論が展開されてきた。その過程には、偏在する命への視座がすでに盛り込まれていたわけであるが、現代における実践的問題にも対応し得る可能性を有する思想として浄土教の思想を問い直すにあたって、最後に死生観という見地から清沢の思想を検討しておきたい。

明治三十一年一月一九日付けの日記に、彼は「生ノミガ吾人ニアラス。死モ亦吾人ナリ。吾人ハ生死ヲ並有スルモノナリ」と死生についての感想を書きとめている。<sup>23</sup> こうした死生観が示されてくる思想的背景には、見てきたような縁起観に基づく世界観があることは間違いないところだが、注目すべきはこのように表白されてくる死生観を、清沢は現実世界の倫理道徳のあるべきありようを可能にする不可欠な観索と位置づけている点である。つまり彼は、もともと万物は一体であつて、私たち人間もまた「生死ヲ並有スルモノ」であると考えられる以上、「死モ亦吾人」とする覚悟さえ定まってしまうえば、もはや人事百般に望んで何ら煩悶することも、何に迷うこともないと主張し、次のような議論を展開するのである。

抑今の所謂国家問題、社会問題なるものは、生活問題の真意義に於て誤る所なきか。生あれば滅あり。活あれば死なきを得ず。生と滅と、死と活とは、是れ両々相具して相離れざるものなり。若し其生のみを欲

して其滅を嫌ひ、其活のみを求めて其死を厭ふが如きは、是れ先づ生活死滅の実相に対して誤るものたるなり。今の所謂国家問題、社会問題なるもの、果たして常に生の滅と相具し死の活と相離れざることを忘れざるや。<sup>24</sup>

万物一体という思想を踏まえて獲得されてくる死生観に基づき、まず清沢は、私たちが直面するあらゆる「国家問題、社会問題」の根源は、畢竟「生活問題」が解決されない点にあると断言したうえで、諸々の国家・社会問題が解決し難いもののように思えるのは、「生活問題の真意義に於て誤る所」があるからである、「死活問題」「生死問題」に対する人々の迷倒した見方があるからだと主張する。それは、「生くべきものと死すべきものとの分界を弁知せずして、強て死すべきものをも活かさんとする」<sup>25</sup>ごとき自然に逆らう死生観が原因なのだとも論じているのである。

こうした発言も、相当にラディカルで突き放したような、ともすれば大きな誤解を生じさせかねないもののように感じられる。確かに、縁起というものの見方に立脚して死生の問題を捉えるなら、「快く生死の自然に従うべし」といった発想が導かれてくることは理の当然であるとも言える。実際、個々人のレベルで個々人が「死すべきときに死する」といった覚悟をもつことさえできるなら、社会に立ち蓋がるあらゆる倫理的問題はたちまち解決してしまうであろうことは論を俟たないであろう。それは、正論過ぎるほど正論であろう。

なるほどここで主張されていることは、ある意味反論の余地を許さないほどの理屈を備えている。しかしながら、そうした言説には、人間が生きながために死を選べというがごとき大矛盾が内包されていることが指摘されなければならないことは言うまでもない。倫理問題とは、そもそも、いかに人と人とが互いにうまく生きていけるかということを主題とする問いなのである。それゆえ、多くの人がそうした清沢の主張を文字通り

受け取ることができないと感じるとしても、無理からぬことのように思える。

ただ、「生活問題」と題されて上梓されたこの一文の最終段落には、次の言葉が確認できる。それは、「吾人が精神主義を唱導して人生の解決を主観的の基礎に成立せんと云ふは、蓋這般の消息を告白するに過ぎず<sup>25</sup>」というものである。私にはここには「生活問題」において語られる清沢の死生観を理解するにあたって、その解釈を左右する重大なポイントが示されているように思われる。

「精神主義」のことを、清沢はしばしば「主観主義」とも表現している。その場合の「主観」とは、自己にとつてあてはまることだが、そのまま自己以外の第三者にも同様にあてはまるわけではないということを含意すると考えられる。そのことは、絶筆となった彼の文章が、「我が信念」として、自己の固有の体験をもとに、いかに自己の「信念」が確立されてきたかを述べつつ、終始、「我」一人称の視点から語られていることと無関係ではあるまい。要するに、国家社会問題の「真解決」のためには、「生死厳頭に立つ」べしといった主張は、あくまでも清沢個人による一人称的「告白」に過ぎないと解されねばならないと考えられるのである。

晩年の日記に、彼は「既ニ殺戮餓死ヲ覚悟ス」と生死に対する自身の覚悟を述べた後で、妻子眷属に賦与できる衣食が残されている場合には、まずもって彼らに与えよと記している。<sup>26</sup> それでなお、自身の扶養のために用いるものが残っていれば、それをもつて自らを「被養」すべしと言うのであるが、こうした言葉からも一人称的の視点で語られる彼の死生観が垣間見えるであろう。少なくとも、ここでは明らかに妻子眷属の生命よりも自身の生命が軽いものと見なされているのであって、「死モ亦吾人ナリ」とする覚悟は、どこまでも清沢自身<sup>27</sup>の覚悟として語られていることは明らかなのである。

普遍的な視点から生命の価値が問題にされる場合には、個々の存在における命の質ということは問題になりにくい。けれども、実社会、実生活において問われるべき倫理的課題は、つねに具体的関係において問われて

くるものにほかならない。だから、個別具体的視点を抜きにして倫理を語ることは、実際のケースにおいてはそれほど意味のあることであるとは思えない。妻子の命が自己の命に優先すべきことが語られてくるとき、そこに生死を不離なものとする見方が下地になっていることは間違いないとしても、そのことは、畢竟、我一人の覚悟として獲得される「信」のうえにしか成立たないということを意味しているに違いないのである。

「親鸞が一人がためなりけり」という言葉は、『歎異抄』に伝えられる有名な言葉だが、この言葉に象徴されるように、およそ「宗教」とは本質的に「一人」の主体的感得においてしか成り立ちえないものなのであろう。清沢が「宗教道徳」を論じるプロセスで再三主張していることは、各人に真理が主體的に把握されてくるのではない限り、言い換えれば、「絶対無限」との出会いが、各人の「情」において感応を引き起こすのではない限り、倫理上の諸問題に根本的に対峙するための地平は絶対に関われないことなのである。

ただ、問題は、それがいかにラディカルな主張であるとしても、たとえばディーブ・エコロジといった視点が現在の生命倫理の議論において排除されているのと同様の理由で、現代のさまざまな倫理問題が問われていく過程で、ほとんど省みられることがなかったというのが現実だという点にある。むしろ、そうした議論は、生命倫理をめぐる現代の語りのなかでつねに避けられてきたと言っている。

無論、そこにはこうした視点が議論の俎上には乗りにくいなど、それなりの理由が存在していることは確かである。とりわけ臨床を中心として展開されている現在の生命倫理をめぐる諸問題に対しては、早急に答えを出すことが求められる議論の場に持ち込まれる視点としてふさわしくないと判断されるのも、ある意味で頷ける。

けれども、この種の人文学的蓄積に目を向けることなく、現代社会で出口の見えにくくなっている倫理の諸課題に解決の道を探ろうとするような態度から、いったいどんな有効な議論が生まれてくるであろうか。死生

学という学問に寄せられる期待は、決して小さいものではない。

■註

1 「骸骨期」とは、清沢満之がはじめて著作『宗教哲学骸骨』を公にした一八九五年前後数年の思想活動期を指す。この時期は若き清沢が宗教を哲学として語ることに心血をとりわけ盛んに注いだ時期でもあった。

2 『宗教哲学骸骨』(『全集』一九一〇)

3 『万物一体』(『全集』六一一)

4 『他力門哲学骸骨試稿』(『全集』二六〇)

5 『宗教哲学骸骨』(『全集』一一〇)

6 『臚扇記第二号』(『全集』八四二六〇四二七)

7 『迷悟十界』(『全集』一三五七〇三五八)

8 『宗教哲学骸骨講義』(『全集』一九六)

9 『他力門哲学骸骨試稿』(『全集』二五七)

10 これは以下に示す「有限無限録」中にある「(五一) 宗教ノ情ハ実修門ニアリ」(『全集』二二二〇二二三)を要約したものである。

「自力門ノ行者其解行ノ相応セサルヲ省ルヤ 毎ニ慚愧ノ情ニ堪ヘサルベシ 是レヤガテ懺悔ノ門ニ入ルモノナリ  
而シテ悉有仏性莫不成仏ノ公理ハ更ニ踊躍歡喜ノ情ヲ催シ勇奮行ノ事ニ從ハシム 其情ノ切ナルニ從ヒ其進修益盛ナルヲ得ベシ

他力門ノ行者ハ其自己ノ陋劣ナルヲ省ルヤ 毎ニ慚愧ノ情ニ堪ヘサルベシ 而モ仏陀ノ大悲ヲ仰觀スルヤ 其撰取不捨ノ過タサルヲ思フテ踊躍歡喜ノ情ヲ催シ念々称名ト共ニ勇ミアル報恩ノ事ニ從フベシ 而シテ其情ノ切ナルニ從



ヒ報恩ノ経営益盛ナルヲ得ベシ

而シテ自力門ノ進修ト他力門ノ経営ハ共ニ自利々他ノ六行万行タルヘキト論ヲ待サルナリ

- 11 「他力門哲学骸骨試稿」(『全集』二二六〇)
- 12 「精神主義(明治三十四年講話)」(『全集』六一〇〇)
- 13 「精神主義(明治三十四年講話)」(『全集』六一〇二)
- 14 「……所謂人事を尽して天命に安んずるは、吾人の適従すべき道教にあらずや(精細に之を云へは余は天命に安んじて人事を尽すと云ふの可なるを思ふ、然れとも其は今の要点にあらざるか故に詳議せず)」「祈禱は迷信の特徴なり」(『全集』六一三九～二四〇)
- 15 「精神主義(明治三十四年講話)」(『全集』六一〇三)
- 16 「臘扇記第一号」(『全集』八一三六三)
- 17 ちなみに、清沢が「自覚」という言葉を用いるとき、そこで意味されているのは、無限との関係において有限な自己を掴み直すことにはかならない。そしてそれは同時に、有限な人間が「自覚」というはたらきを「縁」として、「因果の形式」に従って「因」であるところの自己のうちに「無限」の「果」を取り込んでいく過程において決定的に重要なはたらきをなすと考えられているのである。
- 18 「精神主義と他力」(『全集』六一七四)
- 19 「精神主義と他力」(『全集』六一七四～七五)
- 20 「宗教的道德(俗諦)と普通道德との交渉」(『全集』六一五二)
- 21 清沢は自身が倫理的問題に苦しんだ経験を、次のような言葉で綴っている。「所謂人倫道德の教より出づる所の義務のみにて、之を実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」の嘆に帰するより外なきことである。私は此の「不可能」に衝き当りて、非常なる苦みを致しました。若し此の如き「不可能」のこの為に、どこ迄も苦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」(「我信念」『全集』六一一六四)

- 22 「倫理以上の安慰」(『全集』六一二二〜二二四)を参照。
- 23 「臘扇記第一号」(『全集』八一三九二)
- 24 「精神主義と他力」(『全集』六一七四〜七五)
- 25 「生活問題」(『全集』六一一七)
- 26 「臘扇記第二号」(『全集』八一四二五)

■テキスト

『清沢満之全集』全九巻、岩波書店、二〇〇二〜三年。

■参考文献

- 新井俊一、「浄土教的生命観と生命倫理」(『現代社会と浄土真宗の課題——信楽峻磨先生傘寿記念論集』、法蔵館、二〇〇六年)。
- 上田紀行、「(いのち)の価値を保証する仏教」(末木文美士編『現代と仏教——いま、仏教が問うもの、問われるもの』、佼成出版社、二〇〇六年)。
- 小川一乗、「脳死・臓器移植についての一仏教徒の視点」(『印度学仏教学研究』第三九巻第一号、一九九〇年)。
- 神戸和磨、『清沢満之の生と死』、法蔵館、二〇〇〇年。
- 小松美彦、「なぜ『宗教と生命倫理』なのか」(『宗教と生命倫理』、ナカニシヤ出版、二〇〇五年)。
- 島蘭進、「死生学とは何か——日本での形成過程を顧みて」(『死生学「1」死生学とは何か』、東京大学出版会、二〇〇八年)。
- 下田正弘、「閉ざされた死からの解放——「諸行無常」がひらく世界」(『死生学研究』二〇〇四年春号、二〇〇四年)。

田代俊孝、「死の受容と臓器移植について」、『印度学仏教学研究』第三九卷第一号、一九九〇年。

田代俊孝、『増補新版親鸞の生と死——デス・エデュケーションの立場から』、法蔵館、二〇〇四年。

土屋貴志、『Buddhism』から『生命倫理学』へ——米国における Buddhism の成立と日本への導入（加藤尚武・加茂直樹編、

『生命倫理を学ぶ人のために』、世界思想社、一九九八年）。

永田えり子、「宗教は生命倫理を語れるか——仏教・儒教と生殖技術」、『季刊仏教』第三四号、一九九六年。

鍋島直樹、「法然・親鸞からみた尊厳死の問題」、『印度学仏教学研究』第四二卷第一号、一九九三年。

鍋島直樹、「生命操作を仏教者はどう見るか」、『季刊仏教』第三四号、一九九六年。

鍋島直樹、「浄土教における死と慈愛——ビハラの八つの視座」、『現代社会と浄土真宗の課題』信楽峻磨先生傘寿記念

論集、法蔵館、二〇〇六年）。

鍋島直樹、『親鸞の生命観——縁起の生命倫理学』、法蔵館、二〇〇七年。

新田智通、「仏教とSOL——仏教の生命観を問い直す」、『死生学研究』二〇〇五年春号、二〇〇五年）。

広井良典、『死生観を問いなおす』、ちくま新書、二〇〇一年。

間瀬啓充、『生命倫理とエコロジ』、玉川大学出版部、一九九八年。

村上喜良、『基礎から学ぶ生命倫理学』、勁草書房、二〇〇八年。

安富信哉、『清沢満之と個の思想』、法蔵館、一九九九年。

ワルド・ライアン、「現在と未来——近現代浄土真宗における死生観の問題について——野々村直太郎の異安心事件を中

心に」、『死生学研究』第九号、二〇〇八年）。

(やまもと・のぶひろ 親鸞仏教センター研究員)

## Kiyozawa Manshi's Outlook on Life and Ethics

Nobuhiro Yamamoto

In recent years we have been confronted with a variety of new and unique ethical issues. The purpose of this thesis is to seek a well defined and realistic method for solving these ethical problems from a Shin-Buddhist viewpoint. In this thesis, I concentrate on the outlook on the life and ethics of one particular person from the Meiji era.

1. Kiyozawa Manshi [1863-1903] is known as a monk of the Shinshū-Otani sect who rediscovered the Tannisho. He is also famous as a philosopher representative of the Meiji era in Japan. In his discussion regarding the philosophy of religion, he always starts his discourse from the viewpoint of 'organic organization'. By this he means that the total of finite things, including so-called inorganic substances such as stones, have 'Life' and that these things compose the entire (infinite) world. Such thought comprises the groundwork of his philosophy of religion.

2. However, the above philosophical standpoint engenders a fundamental problem, namely: how can we clarify the difference between what is animate and what is inanimate; or, of even more significance, how can we identify differences between human beings and the other entities that occupy our universe.

We can say that the driving motivation behind Kiyozawa's thought is aimed at establishing a system of ethics based on religion. For him, religion can help only those people who believe in the existence of "the infinite" and devote themselves to it. That is to say, the issue of whether or not an individual can find comfort in

religion depends on his or her own personal experience. Therefore, Kiyozawa admits that, to some degree, religion cannot avoid displaying a tendency toward human-centrism. In such a view, equality of life never applies equally to both human beings and all of the other matter that constitutes nature.

3. This contradiction complicates the understanding of his thought. One of the reasons he specially treats humans is because they are the only ones endowed with awareness. This awareness derives from realizing that all things in the world are originally related to each other and compose a oneness (Infinity). Though we have a kind of special ability to grasp the concept of oneness, and though each of us has the capability to recognize him or herself as a component of that oneness, we can never be the oneness itself as long as we are in this world. In this way, Kiyozawa considers human beings to be an existence half awakened in this sense. And, definitely in this point, it is clear that Kiyozawa views human beings as an existence whose uniqueness lays its ability to pursue religion.

4. This awareness is brought about by a kind of belief. Kiyozawa agrees with Shinran in his promotion of a two-fold system of faith whereby: one must believe in the inferiority or stupidity of oneself; and, on the other hand, believe in oneself as living in absolute oneness. This way of thinking can only derive from a deep faith. It is easy to point out that there is an obvious contradiction between these two faiths. However, Kiyozawa insists that passion is the most important factor in religion. He says that only passion can link two faiths together and make them one.

Once one attains this kind of deep faith, he can transcend both life and death, and then also regain dignity from the oneness within himself. Kiyozawa says that if a man acquires an understanding of the inescapability of death he will never feel suffering in his life, and will be able to handle life's vicissitudes with a peaceful mind. In other words, he insists that such an attitude can support our ethics in a practical and demonstrable manner.

5. Depending on how we evaluate his thought, he could be seen as

disregarding moral ethics. However, Kiyozawa's claims rest merely on his own mental attitude toward life and death. In interpreting Kiyozawa's words, one must realize that he never insists that all people should share his outlook on death. This means that even if one is allowed to confess one's faith in public, we cannot force a certain faith on another person as long as faith is something that is based on personal experience. Admitting that ethics tends to demand rules, Kiyozawa insists we must also continue having a viewpoint beyond the normal ethic.