

今村仁司と「清沢問題」

子 安 宣 邦

「最後の親鸞を訪れた幻は、〈知〉を放棄し、称名念仏の結果にたいする計^{はから}いと成仏への期待を放棄し、まったくの愚者となって老いたじぶんの姿だったかもしれない。」

吉本隆明『最後の親鸞』

「知なしにも信はありうる。しかし知に支えられないと、信はとめどなく呪術に短絡する。」

今村仁司『清沢満之と哲学』

1. 「親鸞問題」ではない

日本の近代思想史には「親鸞問題」がある。それは思想史の研究上の問題として「親鸞問題」があるということではない。近代日本の知識人たちが宗教問題に直面するとき、多くの場合、親鸞に向かって問いが発せられ、親鸞を介して問題が深められるという形をとるということである。つまり〈信〉とは何かを自らに問うのは、彼らにおいて親鸞あるいは『歎異抄』を通してだということである。この意味での「親鸞問題」を最初に提示したのが清沢満之である¹⁾。「親鸞問題」がわれわれの問題となるのは、清沢以来である。吉本隆明における親鸞は現在のわれわれのよく知るところである。また野間宏において親鸞は、生涯を通じて彼の作家としてのあり方に深くかかわるものであった。三木清が遺稿として残したのは、親鸞をめぐる考察であった。「なぜ彼らにおいて親鸞なのか」と問うところから、恐らく思想史の問題は成立するだろう。しかし私はここでその問いに答えようとしているのではない。「なぜ彼らにおいて親鸞なのか」という問題は、「最後の親鸞」ならぬ私の「最後の思想史」の問題であるからである。ただ今回、今村仁司の「清沢問題」を課題として与えられ、それを考えることを通じて、私の「最後の思想史」に取り組むべき時期が近づいたようにも感じている。

ところで今村仁司における問題は「親鸞問題」ではない。「清沢問題」である。今村において親鸞ではなく清沢満之であることのうちに、まさしく『清沢満之と哲学』の問題があるであろう。では今村において親鸞ではなく、なぜ清沢満之なのか。一人の思想家において「親鸞問題」があることは、親鸞によって彼の〈信〉が問われていることだと私はいった。吉本は『最後の親鸞』²⁾を書いた。だがそれをなぜ書いたのか、なぜ親鸞なのかを彼は何もいわない。もちろんこれによって己れの〈信〉を問うているのだといたりもしない。ただわれ

われに分かることは、吉本において〈信〉はこのような形でしか、すなわち親鸞を徹底して読むという形でしか問われないということである。彼は親鸞のまさしく「最後の親鸞」にいたるまで徹底して読むのである。その著書の「最後の親鸞」という一章はそのようにして書かれた。「なぜ彼において親鸞なのか」とは、なぜ親鸞を読むという形で彼の〈信〉が問われざるをえないのかということである。おそらくわれわれにおいて〈信〉とは、たとえば親鸞を読むことを通じて、はじめて問われることであるのだろう。

親鸞によって問う〈信〉とは異質であるが、本居宣長を徹底して読むことを通じて彼の〈信〉を問うたのは小林秀雄である。小林は宣長によって、彼の〈信〉を問うているのである。彼の大著『本居宣長』は小林の信仰告白だと私には読めた。小林は「日本の神」を、宣長を徹底して読む形でしか語らない。そしてその宣長は、『古事記』を読むことによって「日本の神」をはじめて語り出したのである。ここには読むことの重なり合いがある。この重なり合いは、宣長や小林に限られることではない。親鸞についても同様である。親鸞の絶対他力の〈信〉の教説は、『教行信證』における仏典、先師の教説の徹底した読みと読み直しに基づいている。われわれにおける〈信〉とは、先師・先人の〈信〉の跡を読むことを通じてしか基本的に問われないのである。そしてこの読むことの重なり合いの究極に聖典・経典があるであろう。

今村仁司において「親鸞問題」ではなく「清沢問題」であることは、彼が親鸞を読むことを斥けて、清沢を読むことを選んだということである。

2. 「清沢問題」とは何か

今村において「清沢問題」であることは、彼において親鸞を読むこととは異質のものとして清沢を読むことがあったことを意味している。しばしば著述のほんとうのモチベーションは著者によっては語られない。それは傍^{はた}から勝手に推測するだけである。私は今村の「清沢問題」には、吉本の『最後の親鸞』への強い反撥があったのではないかと推測している。たとえこの推測が下種の勘ぐりであったとしても、吉本の『最後の親鸞』を今村の『清沢満之と哲学』³⁾の傍らに置くことによって彼の「清沢問題」の性格はいつそう明らかになると考えられるのだ。

吉本の「最後の親鸞」とは、『末燈鈔』や『歎異抄』によって読み出されていく親鸞である⁴⁾。その最後の親鸞は、私が冒頭に引いた吉本の「最後の親鸞を訪れた幻は、〈知〉を放棄し、称名念仏の結果にたいする計^{はから}いと成仏への期待を放棄し、まったくの愚者となって老いたじぶんの姿だったかもしれない」という言葉に尽くされている。〈知〉の頂きを極めたところで、〈非知〉に近づき、〈非知〉としての還相の知を説かざるをえない親鸞の逆説は、親鸞を徹底して読むという知的働きの極まるところで、〈知〉を放棄する最後の親鸞を読み出すことで終

えざるをえない吉本の読みの逆説に重なってくる。この親鸞は吉本によって、「親鸞にをきてはただ念仏して、弥陀にたすけまいらすべしと、よきひとの仰をかふむりて、信ずるほかに別に子細なきなり。……せんずるところ、愚身の信心にをきてはかくのごとし。このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御計なり」という『歎異抄』の言葉とともに読み出される。しかし今村はこの〈非知〉の親鸞おおせの読み出しを、それが読み出される『歎異抄』とともに斥ける。彼は近代日本の知識人における『歎異抄』とともにある親鸞を否定する⁵⁾。かくて清沢満之が親鸞に代わって今村の問題となる。

だが清沢満之とは『歎異抄』とともにある親鸞という近代の「親鸞問題」の最初の提示者ではなかったか。今村がこの近代の「親鸞問題」を斥けるのであれば、彼の「清沢問題」とはこの「親鸞問題」の反対側に構成されてくることになる。それは〈非知〉の親鸞ではなく、〈知〉の清沢である。〈知〉の清沢とは、仏教を宗教哲学として再構成しようとする清沢、仏教をぎりぎりまで哲学的言説化しようとする清沢である。『宗教哲学骸骨』の清沢である。今村はこの清沢をほんとうの清沢だとするのである。この清沢によって「精神主義」の清沢までも読み切ろうとするのである。それは『教行信證』にほんとうの親鸞を見て、『歎異抄』には見ないことに対応している。だから今村の「清沢問題」とは仏教の哲学的言説化の問題である。さらにいえば今村の「清沢問題」とは、清沢の〈信〉によって己れの〈信〉が問われていくような問題ではない。今村において〈信〉とは、〈信〉と〈知〉とが〈信知〉として合一する極限にまで、哲学知をもって極められねばならないものとしてある⁶⁾。「清沢問題」を構成しているのは今村の哲学的要求である。だから清沢は今村において、親鸞が吉本において徹底して読まれたように、あるいは宣長が小林によって徹底して読まれたように読まれるものではないのである。決して「最後の清沢」まで読みぬこうとする読みではない。むしろ「最初の清沢」によって清沢を最後まで読みぬいてしまおうとする今村的な読みである。

だから今村の『清沢満之と哲学』にあるのは、そのタイトルの通りに清沢を介して展開された今村の仏教的社會哲学である。そこでは決して清沢の哲学が究極的な問いとしてあるのではない。だが清沢のテキストの今村的解釈によって彼の社會哲学的言説が展開される時、ではこの社會哲学的言説の真とはどのように考えたらよいのか。『清沢満之と哲学』の頁を繰りながら、私の心に常に引っかかるのはその問題であった。

3. 全責任主義

清沢を介しての今村の社會哲学的議論において強い緊迫性をもって展開されている問題がある。現世的存在における倫理主義的な目覚めの過程と、目覚めた者いわゆる覚者による全責任主義的な倫理的共同性の形成をめぐる問題である。これは浄土宗における往相廻向・還相廻向の教義を、今村が解釈的に再構成した議論である。ところで今村のこの議論を導いて

いるのは「全責任主義」という倫理的な理念、あるいは理想的基準である。この全責任主義を軸として今村の議論は次のように展開される。

「存在の理法からいえば、存在していること自体が我に対して全責任の命令を発しているに等しい。しかし有限な自我は全責任を実行することが不可能である。例えば、我が、苦しむ一人を助けるとき、他のすべての苦しむ人々を助けることを放棄しなくてはならない。有限な我に助けることができる人数は限られている。この範囲を超える他の存在者への責任は放棄することを余儀なくされる。」

「万物は我が子あるいは我が父母であるべきであるが、有限な我はその要請を負いかねるのである。全責任主義は倫理の理想的基準であり、倫理の超越論的条件である。この条件が有限の我に対して「実行不可能」の苦痛を押しつける。」

「この苦痛はどうして解消できるのか。ここにおそらく目覚めの瞬間の問題がはじめて登場する。ところで、清沢はこの解消の方法を、万物一体論をもって、つまり全責任主義の要請の根源になる存在の理法をもって答えようとする。」⁷⁾

これは有限性の自覚の深化を通じて無限に接触する、すなわち目覚めの過程を微妙に叙述する、今村の論におけるもっとも緊迫した箇所である。そしてこの議論を今村は、上の引用の末尾にいわれているように、清沢の「精神主義」的責任論を前提にして展開させている。たしかに今村の議論は、私も以下に引く清沢の『精神主義』における論説を前提にしている。今村のこの議論における緊迫は、彼の社会哲学的立場と清沢の「精神主義」的テキストとの間でかわされる解釈的交錯あるいは交戦がもたらす緊迫でもある。今村が「全責任主義は倫理の理想的基準であり、倫理の超越論的条件である」という「全責任主義」とは、今村が構成する概念であって、清沢のものではない。「全責任」という言葉は清沢のものであっても、「全責任主義」といった究極的倫理態度の表明は清沢にはまったくない。だから今村の清沢論とは、今村の社会哲学と清沢のテキストの間における解釈的な交戦なのである。私はいま今村の「清沢問題」をのべながら、いわずもがなのことをいっているのかもしれない。しかし「これは清沢なのか、今村なのか？」といった疑いは、『清沢満之と哲学』という書が終始読者に突きつけている問題である⁸⁾。

まず今村が依拠する清沢の「精神主義」的責任論の一節を引こう。実は今村が引いているのは、以下に引く一節の後半部であって、前半部の議論は割愛されている。

「責任と云うことは、(其の文字にも何となく現われてある様であります)、一種の苦痛を含んで居ることが多い。況んや宇宙万有に対して、全責任を負うと云うに於いておや。然るに精神主義より出でたる全責任は、そう云う苦痛を含んでおるものではありません。夫れは如何なる都合かと申すに、通常^レの責任は万物別体の上に立てらるるが故に、責任は我が外物他人に対する責任と云うことになり、我が其の責任を尽くす能わざるときは、我は他人に苦痛を与え、又他人が我に苦痛を与うることとなる。故に責任と云うものが、我と

他人と、双方へ苦痛の因となることであります。＊然るに、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、全責任と同様の心情を持つことになります。換言すれば、責任と云うことが、総て自己が自己に対することになりなりますゆえ、所謂自業自得と云うことが明白に感ぜられ、随っ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じずして、常に自由行動の喜樂を感じることになります。」⁹⁾

今村が省いているのは、清沢が現世における通常の人びとにおける責任主義について言及する前半部である。ことに上の引用文中の傍点の箇所である。清沢は通常の世界における責任主義とは責任分割主義だといっているのである。彼のいう責任分割主義とは、自分の負う責任はここまで、お前の責任範囲はそこまでと分割し、あるいはまた社会内、組織内のポジションにしたがって責任範囲が分割され、分担されるあり方をいうのである。これがそれぞれにとっての責めという抑圧と苦痛をもたらしていると清沢は言っているのである。決して今村がいうように履行不可能な全面的責任主義が、有限者における挫折の苦悩・苦痛を与えるなどといっているわけではない。私の責任はここまでだからその先は負いかねるとか、これはお前の責任だから最後まで自分で始末しろといった責任分割主義が、むしろ抑圧的苦痛や人びと相互間の争いをもたらしているといっているのである。そこから清沢は、「責任分割主義を取りて、天下に争鬪の種を蒔くより、責任不分割主義を取りて、天下に安楽の地を拓く方が望ましいことあります」¹⁰⁾ といっているのである。この責任不分割主義を清沢は全責任主義というのである。それは決して今村のいう全面的責任主義ではない。しかも責任分割主義が世間における責任主義であるとするれば、責任不分割主義あるいは全責任主義は現世的には無責任主義である。清沢のいう全責任主義とは現世的には無責任主義であるのだ。全責任主義とは絶対無限の側に成立するのであって、現世の側からすればそれは無責任主義になるのである。

清沢のいう全責任主義とは、今村におけるように存在の根柢から聞こえてくるような全面的責任への倫理的要請ではない。現世でわれわれ一般人はそのような要請に応えられないことの苦悩や苦痛をもつわけではない。むしろ身近の親一人をも救えないことの苦痛をもつのである。

4. 〈信〉と〈知〉

全責任主義とは清沢では、現世における自己の責任主義的計らいを棄て、絶対無限に己れを委ねることから生まれてくる非責任主義的に全責任を負うという逆説的な立場である。自己の責任主義的な計らいを棄て、絶対無限に己れを委ねることは宗教的回心といわれる。それは宗教的〈信〉の確立でもある。この回心が一回的ではなく、連続的な過程であるにせよ、

そこにはなお飛び越えていく内的体験がある。この飛び越えをもたらすものは何か。清沢が社会的には無責任主義でもある「精神主義」を説くことに対して、それを反社会的な教説だといった非難を浴びせる人びとに彼はこう答えている。

「動もすると^{やや}隠遁主義である、非社会主義であると、攻撃する人がありますが、別に私共は、社会を忘れたのでもなく、社会より離れて隠遁したのではない。只だ絶対無限の力のみ、社会を云々し得るのであるが、私共には此の力の無きことを知った故、為さんとせぬのである。」¹¹⁾

絶対無限に頼る自己とは非力な自己である。自己の計らいの無力を知ってしまった自己である。清沢においても最後の飛び越えは、自己の一切の計らいの最終的放棄と同時的である。宗教的な〈信〉の確立にとって出家は必要かという問いに清沢は、「(自分の身体がどこにしよう)それはどうでもよいが、唯だ一つ肝心なのは、心で家や、職業や、妻子や、朋友や、国家や、学問や、知識やを頼みにしないようになって、一心専念に如来に帰命するところにあるのです」¹²⁾と答えている。最後の清沢にあるのはやはり〈非知〉であり、〈非力〉の自己認識ではないか。

私は最初に吉本の『最後の親鸞』が、「最後の親鸞」における〈非知〉を読み出すことをいった。そして下種の勘ぐりとして、今村の清沢は吉本の親鸞への強い反撥から出るのではないかと私はいった。今村は「最後の親鸞」の〈非知〉を斥けるとともに、「最後の清沢」の〈非知〉をも斥けるのである。「清沢が言うように」と、清沢を己れの発言の前提に取りながら今村はこういつている。

「清沢が言うように、知と信は両立するし、またそうさせなくてはならない(知と信の極限的結合が仏教でいう信知すなわち智慧である)。両者が反発するとき、宗教は空虚になり、狂信に転化する。知の契機を消滅させるとき、宗教は呪術と同じ平面に転落し、呪いと儀式の制度になる。」¹³⁾

清沢がこんなことをいつているわけではない。ただ今村にとって「最後の清沢」の〈非知〉は、「最後の親鸞」の〈非知〉とともに空虚とみなされただけである。

『清沢満之と哲学』という書名は、「清沢満之と今村哲学」を意味しているようだ。この両者を「と」で結ぶあり方は、今村における哲学的言説の展開上の問題をも示している。さきに指摘したように、「これは清沢なのか、今村なのか?」といった疑問が、この書を読む上で終始つきまとうのである。もし「これはすべて今村だ」というのなら、清沢の言説を前提にした、一種の解釈的言説としての展開のあり方をとるべきではないだろう。今村の社会哲学がもつ緊切な問題提起を「清沢満之と哲学」という著述のあり方は、不毛な結果に導くだけであると思われる。今村の社会哲学的な問題提起にとって、「これは清沢なのか、今村なのか?」といった疑問は、不毛な問いである。そして私がここでしてきたような議論もまた不

毛な言及でしかない。

「目覚めは自分が光明をうることに尽きるのではない、それは他人との関係、社会関係を、現存の社会関係とは違う方向で作りかえることでもある」¹⁴⁾ という自己覚醒を問うことは、現在、国家社会の問題に直面し新たな共同性の創出を考えるものにとってもっとも緊要な問題である。この問題を基底にすえるものであるかぎり、今村の社会哲学は哲学的考察としての正当性と現代性をもつものである。その真価は今村の遺著『社会性の哲学』¹⁵⁾ においてこそ問われることであるだろう。

注

- 1) たとえば寺川俊昭はこういっている。「彼（清沢）の『歎異抄』発見によって、この書は長い間の沈黙を破り、一宗門の聖典の枠をこえて、民族の宗教書として時代の脚光を浴びて来ることとなるのである。」（寺川『清沢満之論』文栄堂、一九七三）。
- 2) 私が手にしているのは、『増補最後の親鸞』（春秋社、一九七六）である。
- 3) 今村仁司『清沢満之と哲学』岩波書店、二〇〇四。
- 4) もちろん私は吉本がただ『末燈鈔』『歎異抄』によるだけで「最後の親鸞」を読み出したといっているのではない。多くの専門的研究者が『教行信証』によってこそ真の親鸞を見出しうるといような、親鸞の読み方を吉本はとらないといっているのである。
- 5) 今村が末木文美士との対談「清沢満之と仏教の今日的再生」（『思想』九六七号、二〇〇四年十一月）で、ともに近代日本の知識人における『歎異抄』による親鸞理解あるいはその受容をきびしく批判している。末木の「単純に親鸞と『歎異抄』を同一視するのは間違いと思っています」という発言を受けて今村は、「私個人の意見では、清沢が『歎異抄』を世に知らしめたのですが、ある意味で余計なことをしてくれたと感じます。そのために、大甘の自己弁護的な親鸞論が明治以来作られ、それが非常に悪い影響を及ぼしてしまった。『歎異抄』問題は徹底的に考える必要がある」といっている。
- 6) 今村は仏教における「信」はそのまま「知」であるとして、こういっている。「仏教的「信」は、我と宇宙の縁起論の全体を知的・概念的に把握し、同時にそれを体得することであるから、信はそのまま知である。信知は仏教的な智慧の別名であるともいえる。」（『清沢満之と哲学』第一部・第三章「智慧の開示」）。今村の清沢論は、今村によって再構成される仏教哲学的な「智慧（信知）」の立場によって、絶対他力の信に立つ後期清沢の「精神主義」をも読み切ってしまうとする議論である。
- 7) 今村『清沢満之と哲学』第一部・第四章「目覚めの構造」。
- 8) これは今村における社会哲学的記述が、たとえばヘーゲルによる解釈的な理論展開としてしばしばなされることからくる問題であるだろう。『清沢満之の哲学』を読みながら私はただ「これは清沢なのか、今村なのか？」という疑問だけをもったのではない。頁を繰り返しながら私は、「これはヘーゲルなのか、今村なのか？」「レヴィナスなのか、今村なのか？」「ベンヤミンなのか、今村なのか？」といったたえざる疑いをもたざるをえなかった。
- 9) 清沢満之『精神主義』第二「精神主義」第四回、法蔵館、一九六三。引用に当たっては仮名遣いを改めた。また傍点も子安。引用文中の*印は今村における引用箇所を示す。
- 10) 『精神主義』第二「精神主義」第三回。

今村仁司と「清沢問題」

- 11) 『精神主義』第三「精神主義」。
- 12) 『精神主義』「精神講話」第四、「宗教的信念の必須条件」。
- 13) 今村『清沢満之と哲学』第一部・第三章「智慧の開示」。
- 14) 『清沢満之と哲学』第一部・第二章「無限と倫理」。
- 15) 今村仁司『社会性の哲学』岩波書店，二〇〇七。