

今村仁司氏の清沢満之研究

末 木 文美士

はじめに

今村仁司氏と直接お目にかかったのはただ一度だけであった。氏の著書『清沢満之と哲学』（岩波書店、二〇〇四）の書評を「仏教の非神話化とそのゆくえ——今村仁司『清沢満之と哲学』をめぐる——」と題して『思想』九六七号（二〇〇四年一月号）に掲載した（この書評は、多少手を加えて、拙著『他者／死者／私』（岩波書店、二〇〇七）に第五章として収録した）。そのとき、一方的な書評だけではおもしろくないというので、当時の『思想』編集長〇氏の発案で氏と対談することになった。その対談がお目にかかった最初で最後になってしまった。氏は豁達に、またきわめて明晰に自説を展開され、アルコールの入った二次会でも終始上機嫌であった。今度は『撰大乘論』をきちんと勉強して、そこから仏教哲学に挑みたいと、意欲満々であった。

その対談は、「清沢満之と仏教の今日的再生」と題して、『思想』の同じ号に掲載されたが、今村氏はそれに加えて、「対談を終えて——末木教授への応答——」という新しい原稿を執筆して、同号に

寄稿してくださいました。それに対してさらに何かコメントを付け加えたら、と編集部からお誘いを頂いたが、私はそうせずに、書評の最後にごく短い形式的な「追記」を付しただけに留めた。基本的には氏の志すところに共感し、問題意識を共有するところから出発しているのであるから、相違点はあっても、それは今後私自身の中で深めていくべき問題で、あえて論争を仕掛けるようなことはしたくなかったし、そもそも私自身の中で氏から投げ返された問題点がまだ十分に整理されていなかった。いずれまた議論する機会があるだろうから、そのときでよいだろうと軽く考えていた。いま思い返すと残念であり、あのとき、もう一度論戦を挑んでいたら、きっと氏からもっと多くのことを引き出すことができたのではないか、と思わないわけにいかない。しかし、それはもはやかなわぬことである。

その後、人づてにご病氣のことをうかがったが、また活動を再開され、時折はメールのやり取りもしていたので、深刻には考えていなかった。それ故、ご逝去の報に驚くことになった。ご逝去後、氏が生涯をかけて追及された思索の総決算ともいえるべき『社会性の哲学』（岩波書店、二〇〇七）が刊行され、あまりに見事すぎる生涯

の仕上げ方に、再び驚くことになった。

『社会性の哲学』には、氏の従来の社会哲学関係の著作に見られない深い宗教性とも言えるべきものが刻印され、氏が最後に到達した世界が垣間見られるようであった。そこから翻つてみる時、その原点となるものは『清沢満之と哲学』にうかがわれ、いずれも五百頁を超える二つの大著は相俟つて、氏の晩年の円熟した思想を築き上げることになった。それまで、いずれかといえば、フランス現代思想の紹介者という面から評価されることの多かった氏は、この二著によつて、余人の追隨を許さない独創的な哲学者として、我々の前に屹立することになった。恐らく氏の名前はこの二著によつて後世長く残り、また影響を与えていくことになるであろう。

以下、ごく簡単に清沢満之と、清沢に関する今村氏の研究、ならびに私との議論のやり取りを概観した上で、「対談を終えて」で氏から問いかけられた問題についていささか考え、氏によつて与えられた課題を不十分ながらも受け止める一歩としたい。氏からものはや応答を受けられないことはかえすがえすも残念であるが、それだけに氏から「贈与」されたものは重い。

なお、以下の本文では敬称を略することをお許しいただきたい。また、氏の著作からの引用に当つては略称を使って本文中に注記することにした¹⁾。

一、清沢満之と今村の清沢研究

清沢満之（一八六三—一九〇三）は、明治後期の浄土真宗大谷派

（東本願寺）の思想家であり、今村が言うように、「宗門内（東本願寺）ではウルトラ有名人、宗門外ではほとんど忘れられた思想家」（語録あとがき、四九〇頁）である。「宗門内ではウルトラ有名人」というのは、説明を要する。清沢の弟子たちの中からは、暁鳥敏・曾我量深・金子大栄・佐々木月樵など、後に真宗大谷派の指導者となる人たちが輩出した。とりわけ戦後には、清沢教学は大谷派の改革派の旗印となり、清沢はほとんど親鸞と並ぶような特別の地位を得ることになった。しかし、それが逆に派内の保守派の反発を買い、派閥権力闘争や、ひいては本願寺の財産をめぐる大谷家と大谷派の裁判にまで及ぶ内紛となった。

そのようなわけで、清沢は思想家としてよりも、派閥闘争のシンボリック的存在となり、改革派にとつては批判を許さない絶対的存在とされる一方、保守派からは憎悪の対象となり、また、同じ浄土真宗でも、本願寺派（西本願寺系）や他の諸派からはまったく無視されるという奇妙な状況を呈することになった。最近では、清沢門下が戦争協力に走ったこともあり、清沢は浄土真宗の左派からも攻撃されるようになっていく。「宗門内ではウルトラ有名人」というのは、このような奇妙な状況を指している。

確かに清沢自身、大学アカデミズムの中の学者ではない。十代で仏門に入り、東京大学文学部哲学科を卒業しているが、その後宗門と関係した教職にいたり、宗門改革運動を志して一時期時破門されるなど、宗門の中で活動している。晩年の明治三三年（一九〇〇）には清沢を慕う青年たちと本郷森川町に浩浩洞を結び、翌年、『精神界』を発刊して、精神主義の運動を始めた。わずか三年間にすぎ

なかつたが、この運動が多くの弟子を育て、後の真宗大谷派に大きな影響を与えることになった。

このように、清沢の短い生涯の中心的な精力は宗門改革や宗門内の思想運動に注がれており、精神主義の運動もその枠内といえる。それ故、その評価は宗門の近代化という観点から見られることが多い、その思想理解も、多くは「近代的個人の確立」の成立を見るというものであった（終えて、一四八頁）。しかし、今村の言うように、清沢は「仏教求道者にして厳密な哲学的思索者という二重の側面」（語録解題、四五三頁）をもっている。大学卒業後には、哲学館（後の東洋大学）で哲学を講じ、哲学論文を著し、三十歳の時には前期の代表作『宗教哲学骸骨』（一八九二）を刊行している。後期の精神主義の活動も、宗門内に留まらない普遍性を持った新しい宗教哲学の創造とみることができる。今村は、このような従来無視されてきた「厳密な哲学的思索者」という面に着目したのである。

今村は『現代語訳清沢満之語録』（岩波現代文庫、二〇〇一）を刊行し、続いて『清沢満之全集』全九巻（岩波書店、二〇〇二―二〇〇三）にも編集委員として加わり、清沢を宗門から解放し、現代の哲学・思想界の問題として提起した。『清沢満之と哲学』はその総決算ともいえるべき書である。それらを通して今村は、清沢の哲学を単なる近代化と見ずに、現代哲学の問題に直結するものとして新たな解釈を示した。

『清沢満之と哲学』は、第一部「清沢満之の基本構想」と第二部「基本構想の展開」からなる。第一部は、「清沢の哲学的著作のなかにある主要概念を中心に、彼の基本構想を可能な限り忠実に再

構成する試み」（同書序文、vii頁）であり、第二部は、「清沢の思索を踏まえつつも、ある程度まで彼から独立して私の解釈を提示しつつ……展開可能な内容をできるだけ顕在化させ、引き伸ばしていく試み」（同）とされている。しかし、実際には第一部も、清沢の思想を現代的に「再構成」する過程でかなり今村の解釈が入っているであり、必ずしも第一部と第二部で厳密に線引きできない。今村は清沢解釈に留まらず、清沢を手がかりとしながら、仏教思想を再構築し、現代の問題に立ち向かおうとしているのである。

私は同書の書評のタイトルを「仏教の非神話化とそのゆくえ」として、清沢から今村に列なる仏教解釈を「仏教の非神話化」として捉えた。長い問浄土教は来世浄土への往生を説き、その点で一種の神話性を帯びたものであったが、それを近代的な観点から来世主義や極楽実在論を除去し、近代的な宗教として解釈する流れに位置づけた。その点から言えば、今村もまた近代的な解釈の流れを外れていないわけではない。しかし、非神話化ということは必ずしも近代主義と合致するわけではなく、むしろ近代的合理性の中に収まりきらない非合理的なものにどう対応するかという問題を含んでいる。「近代」が行き詰った今日に、清沢の思想が新たな解釈をもって蘇る必然性を持っている所以である。

さて、今村の「対談を終えて」は、七項目を挙げて、私の批評に応答している。

- 1、清沢の初期と後期について
- 2、「感じ」の概念
- 3、無限と有限の関係

- 4、語りえないものと語りうるもの
- 5、「滅度」について
- 6、清沢門下の戦争協力について
- 7、死と死者をめぐる

この七項目のうち、1と6はとりわけ直接清沢の思想の解釈に関わる問題であり、それ以外の項目は、清沢解釈と関係しつつも今村独自の説と関わりが多い。そこで、その二点に分けて今村の主張を再検討してみたい。

二、清沢解釈をめぐる

第一の「清沢の初期と後期について」というのは、今村の清沢論が、清沢の初期（前期）の『宗教哲学骸骨』に重点を置く解釈ではないか、という私の指摘に対するもので、今村は、「後期清沢を軽視するとか低く評価するといったことはない」（終えて、一四八頁）としながら、「これまでの清沢研究の状況では、初期の清沢思想の理論的分析が皆無であり、どのようにして彼の処女作が形成されたのがまったく理解できない」（同、一四七頁）として、初期の分析の必要性を指摘する。その上で、後期に関して、それを「近代的人の成立」と見る解釈を批判し、「清沢の精神主義論は、個人的な内面の観察などではなく、覚醒の論理を解明し、それに基づく対他関係を新しく構想することであった」（同、一四八頁）と解している。

私はもちろん清沢の初期（前期）の重要性を否定するわけではな

いが、前期と後期は必ずしも連続するものではなく、そこに断絶的な思想の飛躍があるのではないかと考える。前期においては、清沢はあくまで「哲学」として、思想の体系的・論理的な構築を目指している。その体系的・論理的な構築に挫折するところから、後期の思想の独創性が生れるのではないかというのである。清沢は、「精神主義は自分の精神の内部に充足を求めるものである。だから外物を追い、他人に従うために煩悶憂苦することはない」（語録、二二五頁）と精神主義を定義する。それは哲学的な唯心論とは異なる。「宇宙万有が心的現象であろうと物質的現象であろうと、……精神主義はこれらの哲学的理論には、どのようなものであれ、少しも関係ない」（同、二五六頁）と、「哲学的理論」との相違を明白にする。このことは、単純に「哲学」から「宗教」へという同次元の二項対立的な領域の移行を意味するものではない。今村が、清沢をキルケゴールやレヴィナスと較べるように²⁾、ヘーゲル的な「哲学」から、キルケゴールやレヴィナス的な意味での「哲学」（あるいは「反哲学」）への転換であり、哲学的問題そのものの組み替えである。ヘーゲル的な「哲学」が徹頭徹尾「世界」を説明し尽くそうとするのに対し、キルケゴール・レヴィナス的な「哲学」は「世界」の説明ではなく、「世界」の存立根拠を問い、「世界」そのものの崩壊の中に「他者」との出会いを見出す。レヴィナス的に言えば、「全体性」から「超越」への問題の組み替えである。清沢の精神主義もまさしくそのような意味での「哲学」と言ってもよい。

それに対して、今村は「哲学」と別に「仏陀学」(Buddhologie)という学を立てる。これは「仏教」「神学」(清沢哲学、七頁)とも

言うべきものであり、「理性と知性の限界を越えるような「何ものか」を語ろうとする」（同、八頁）ものである。そして、「後期清沢にとって議論の中心が哲学から仏陀学へと移動していく」（同）というのである。確かにそのような言い方をすることが間違いとはいえない。しかし、そのような「哲学」と「仏陀学」の分離は、いささかヘーゲル的な「哲学」の概念に捉われ過ぎていないだろうか。「仏陀学」と呼ばれる領域が、「哲学」とはまったく別の領域としてあるのではなく、むしろあえて言えば、「哲学」は「仏陀学」としてしかありえない、ということではないだろうか。

このように、清沢の前期の宗教哲学と、後期の精神主義との間では、「哲学」に関して根本的な転換があり、後期に至ってはじめて近代的な「哲学」が超えられた、というのが私見である。今村が、後期の清沢に関して、「学問の否定を学問的に語る」（清沢哲学、一八頁）と語っているのは適切である。それはまさしく近代的な合理主義を乗り越えようとするもので、現代の哲学の課題に直結している。「対談を終えて」で、今村が「清沢の精神主義論ははるかに近代個人主義を超えて出ている」（終えて、一四八頁）と言っているのは適切である。

第二に、「対談を終えて」の第六点として清沢門下の戦争協力の問題が取り上げられているが、これは理論的には宗教と倫理の関係に関わる大きな問題である。私は、「清沢は、現世の道徳と異なる宗教の原理を追求しつつも、現実社会の倫理問題に関しては、現状追認に陥り、問題を残すことになった。とりわけ、清沢門下の戦争協力は大きな問題として残されている。そのような清沢の限界につ

いて目をつぶるのは適切ではないであろう」（書評、一二二—一二三頁）と述べて、清沢門下の問題は清沢の思想自体にその淵源があると考えている。それに対して、今村は、「清沢死後の事件を清沢のなかに遡及して読み込むことは間違いだとみなす」（終えて、一五二頁）と、両者を峻別すべきだとしている。

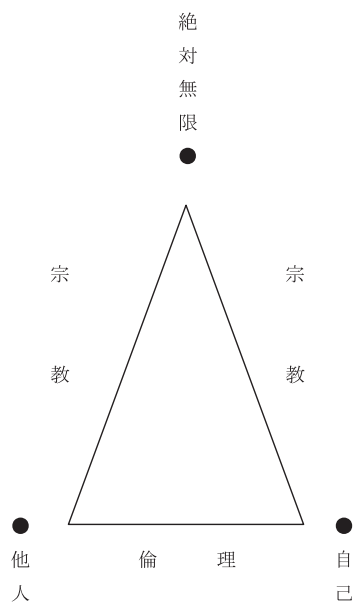
これに関しては、やはり今村の解釈には無理があるように思われる。いちばん問題になるのは、清沢が一方で、「まじめに宗教的天地に入ろうとおもう人ならば、……親も捨てなければならぬ、妻子も捨てなければならぬ、財産も捨てなければならぬ、国家も捨てなければならぬ、進んでは自分そのものをも捨てなければならぬ」（「宗教的真念の必須条件」。語録、三四七頁）と、激烈に世俗の倫理や国家をも捨てることを説きながら、他方で、ひとたび信仰が確立したときには、「国家に異変のあるときは銃を肩にして戦さにかけてののもよい、孝行もよい、愛国もよい」（同。語録、三四九頁）と逆転しているところをどう解するか、ということがある。これに関して今村は、美濃尾張の言葉では、「……よい」は反語であり、「悪いこと、してはならないこと」を意味する」（終えて、一五三頁）と解し、「ここには国家社会への順応主義などまったくない」（同）と断定している。

しかし、文脈的に見ても、この美濃尾張弁説はいささか無理がある。こだけ方言的な語法が出るというのもいささか説得力を欠き、残念ながら今村説は困難なように思われる。やはりこのあたりに清沢の限界と問題点があり、それが門下に継承されると考えるべきであろう。倫理が有限者間の関係であるのに対して、宗教は有限者と

無限者の関係だということは、すでに『宗教哲学骸骨』にも見えるが、その段階では清沢は倫理と宗教の関係について、両者が調和するという楽観的な見通しを持っていた。それが、精神主義の段階に至ると、両者の矛盾が表面化し、宗教が倫理を超えることを主張するようになったのである。このように宗教と倫理とを峻別するところに、後期清沢の特徴がある。

恐らくその背景には当時の時代情勢が反映しているのではないかと思われる。教育勅語発布後、内村鑑三による不敬事件を契機に、井上哲次郎たちはキリスト教批判のキャンペーンを張り、その論争は「教育と宗教の衝突」と名づけられた。教育というのは具体的に教育勅語の倫理であるから、この論争は、「倫理と宗教の衝突」と言い換えてもよい。そして、井上らは、倫理の立場から、キリスト教を代表とする宗教に攻撃を加えたのである。私見によれば、清沢の精神主義はこの論争を踏まえており、そこから宗教と倫理を厳しく分け、宗教を倫理より上に置くことにより、宗教の弁護を図ったのである。

宗教と倫理の関係について、清沢は次のような図を描いているが、これは非常に分りやすい（「宗教と倫理の相関」による。語録、一九三頁）。



このような倫理と宗教の関係はきわめて興味深いもので、今日でもなお示唆するところが大きい。しかし、清沢は精神主義の運動を起こして、わずか三年で亡くなったため、この点に関する思索を十分に深めることができなかった。そこで、今村が指摘するように、「清沢においてすら、新しい対他関係としての倫理、倫理的な意味での正義の概念、「正しい」（ということが出来る）対他関係の理論がまだ十分に構築されていなかった」（清沢哲学、八六頁）のである。

清沢によれば、世俗の中に留まり、責任を引き受けるという観点に立つ限り、全世界の責任を引き受けなければならない「全責任」となるが、それを引き受けきれないところから他力へと転換し、責任を弥陀が引き受ける「無責任」に転ずるといっているのである。だが、そのように転換して、すべて責任を放棄することができるのであるか。今村は、「目覚めの経験と宗教的「倫理」は全責任（対有

者)と無責任(対無限)を同時に引き受けることである」(清沢哲学、一三九頁)と言っているが、適切である。一方を引き受けることで、もう一方を廃棄することはできない。両者は次元の違う問題として、ともに引き受けられなければならないであろう。

しかし、宗教と倫理の関係は、それほど単純に解決するものではなく、だからこそ後期の清沢はそのことに苦しんだのである。清沢を深めることで、今日の宗教と倫理の問題に対しても新しい方向が開けるのではないかと私は考えているが、それはまた別の機会に譲りたい。³⁾

三、今村の宗教哲学理解をめぐって

もともと今村は先鋭的な現代思想に立つて社会哲学を展開してきたことから、必ずしも積極的に宗教に関与していくという立場は取っていない。しかし、レヴィナスはもちろん、デリダにしても晩年は宗教的な問題への関心を深めているように、現代のフランス哲学界は一種の宗教復興的な方向が顕著である。⁴⁾今村は晩年、一方でそのような現代フランス哲学の影響を受けながら、他方で清沢研究を深めることにより、独自の宗教哲学ともいえるべきものを展開するようになってきた。『清沢満之と哲学』はまだかなり生硬で分かりにくいところがあるが、『社会性の哲学』の最初の第一部においては、恐らく氏自身が自らの死に直面する中で深めたと思われる宗教性を帯びた独自の思索を展開している。その中では、「対談を終えて」で取り上げられた問題に関しても詳しく論じられている。

「対談を終えて」の第二で取り上げられたのは、「感じ」ということである。『清沢満之と哲学』では、「無限による包摂」を「感じつつ生きる」(清沢哲学、五四頁)ことを出発点としている。『社会性の哲学』でも「無限に包まれること」(社会性、五五頁)を説くが、「感じること」はそれだけに限らず、より一般的に社会哲学の根本に置かれている。それによると、人の生誕は「環境世界に投げ入れられている」ことである。「しかもこの投げ入れは、投入するものが存在しないところの投げ入れである」(同、八頁)。その被投入がもつとも本源的に感じられるのである。「人は自己の被投入・存在をつねに必ずしも自覚しているわけではないが、しかし、必ず身体的にその原事実を「感じ取って」いる」(同)。その存在感情は、単に「与えられている状態を感じるばかりではない。「何ものか」が「よびかけている」として感じるのである」(同、一〇―一一頁)。そのよびかけの「聞き取りがそのまま自己の生誕である」(同、一頁)。

『社会性の哲学』についてこれ以上立ち入ることは避けるが、このような議論は、当然ながら、「対談を終えて」の第三の無限の問題、第四の「語りえないもの」の問題へと展開することになる。『社会性の哲学』のこのあたりは、後期ハイデガー、レヴィナス、デリダなどの影響が強い。従来の今村の社会哲学は、第二部「政治、経済、法」で展開される具体的な社会の構造論が主であり、ヘーゲル的な体系を志向していた。それ故、第一部と第二部の間にはいささかのギャップがある。というよりも、これまで展開してきた第二部の社会哲学の根源に、そのように明確化できない、さらに根源

的な次元を見出したところに本書の第一部の意味がある。それは現代の西欧哲学（あるいは「反哲学」）によって支えられつつも、清沢研究によって得られた成果が影を落としているように思われる。

今村は基本的に体系的な志向を強く持っていた思想家であり、そのことは、『清沢満之と哲学』にもうかがわれる。そこでは、「オントロロジー、コスモロジー、アンソロポロジーの三部体系」（清沢哲学、三五六頁）からなる仏教的体系的を構想している。先にも触れたように、それはヘーゲルの志向であるが、そこに正反対のキルケゴールやレヴィナス的な反体系、反理性的な方向を結び付けようとしているところに、晩年の今村の意欲が見られる。

「感じ」の問題に戻るならば、「感じ」が理性による構築以前の問題であるということは、私も同意する。「感じ」を根源に置くことは、従来の理性中心主義に対する大いなるアンチテーゼである。「感じ」によってこそ、「語りえないもの」が直接に受け止められる。しかし、その「感じ」を語ろうとするとき、それはすでに「語り」であって「語り以前」ではなくなってしまう。それは「語り以前」を言語によって構築することであり、「語りえないもの」を「語る」というダイレンマから逃れられない。「感じ」は普遍的なものたりえない。それでもそれを語ろうとするとき、どのような語りが可能であるのか。それは、今村が「対談を終えて」の第四として取り上げたことであるが、きわめて慎重な検討を要することがらである。例えば、それは今村のいうような包摂という「感じ」だけであるのか。疎外や嫌悪のような否定的な「感じ」は、根源性を持たないのであろうか。また、「感じ」はただちに「無限」から来るもので

あろうか。それ以外の他者との関わりから生れる「感じ」は二次的なものであるか。死者が呼び起こす欠落感、遠くにいる恋人が呼び起こす恋い焦がれ、等々。それらは無限が与える「感じ」よりもっと身近であり、卑近であるが、だからといって、簡単に低次元のものとして言い切れない本質的なものを持っているのかもしれない。「無限」から出発する前に、もっと身近なところを省みるところから出発する方法もありうるのではないだろうか。

今村はこの点で既存の浄土教を前提にしていまい、やや性急に結論を急ぎすぎているところがあるように思われる。このように、既存の観念にいささか捉われているのではないかと思われるところは、他にもある。例えば、先に少し触れた宗教と倫理の問題に関して、今村はキルケゴールが取り上げるアブラハムとイサクの物語を好んで問題としている。アブラハムに対して、神はその子イサクを犠牲にするように命ずる。アブラハムがその命に従ってイサクを殺そうとした瞬間に、神はアブラハムを押しとどめ、イサクを返す。『清沢満之と哲学』では、それを贈与の理論によって説明しながら、最後はかなり倫理的な解釈を下す。

今村によると、最初にイサクを殺すように命じた神は本当の神ではない。今村は、「アブラハムが「自分の本当の」神に出会う前には、彼は犠牲を要求する神をまだ信じていた。……しかしイサクがまさに殺されようとする瞬間に、「本当の」神は彼の手を押しさえる。……だからアブラハムの神は犠牲を否定する神であるといえる」（清沢哲学、一二二—一二三頁）と自らの解釈を示しているが、これはいささか都合主義的で、平板な合理主義的解釈に陥っている

いだろうか。

『社会性の哲学』では、この物語に関して、デリダの解釈を使いながら、もう少し複雑な読みを示している。それは、アブラハムが捨てたはずの古い「デーモンのなもの」「最初の自己破壊的なもの」(社会性、一三二頁)を見直すべきことを主張している。これは『清沢満之と哲学』における合理主義的解釈を乗り越える方向を示すものとして注目される。⁵⁾

「語りえないもの」の問題に戻ると、「対談を終えて」の第四で、今村が、「私がこの論点を強調するのは、仏教者の語りはいつも「阿弥陀仏は……」という形式で、阿弥陀を主語にして語っているのを奇妙と感じるからである。それは誤謬の言説である。問題は、そのように語る仏教者がどのようにして阿弥陀を主語として語りうる境地に達したか、その過程を語らなくてはならないからである」(終えて、一五一頁)と厳しく糾弾しているのは、適切である。「語りえないこと」を語るのは、論証のしようがないのであるから、いくらでも勝手に言おうとすれば言えてしまう。そこには、「語りうること」を語る何倍もの慎重さが必要とされる。「仏陀学」は、既存の仏教の護教論であってはならないはずだ。仏教を論ずる際に、心して聞くべき言葉である。

「語りえないもの」は、当然「対談を終えて」の第三の「無限」の問題に関わる。「無限」こそもつとも語りえないものだからである。今村は、『社会性の哲学』で「無限」の問題をさらに深め、「存在としての存在、すなわち純粹な存在は、概念としての存在と違って、本来、語ることはできない。存在としての存在は語りえないも

のであるかぎりで、無限とよぶことができる。……この語りえない無限的な存在は、与える働きとしてよびかける」(社会性、一二頁)としている。しかし、「存在としての存在」という言い方は、いささかハイデガー的に過ぎ、分かりにくいし、そのまま納得できるものではない。

今村はそのような「無限」に対して、カントの「物自体」をあてている(清沢哲学、二二頁)。それに対して私は批判を加えたが(書評、一二四頁)、今村は「対談を終えて」で、「未開社会のManu, Haui等々からアニミズムの神々、マナに源泉をもち、マナを抽象的に昇華した唯一神」等々をすべて「超越的な物自体という一語に圧縮し、要約し」(終えて、一五〇頁)たことをあらためて評価している。しかし、それらをすべて同じレベルで、無限「物自体」に集約することができようか。「語りえないもの」にも身近なものや遠いものとの別があるはずだ。日本の神と仏教の仏とユダヤ的な神を、同じように無限「語りえないもの」物自体としてまとめてしまうことは困難である。この点、今村説はもう少し検討が必要である。

「対談を終えて」の第五の「滅度」の問題は、覚者の共同体を理想化するものであるが、その「滅度」が同時に「死」の要素を含むことによって、第七の死と死者の問題に結びつく。死の問題もまた、『社会性の哲学』で深められる。それは、自己の存在を与えられたことと感ずるとき、与えられてあることへの「負目」から生れる(第一部第一篇第四章)。「負目」として存在することが人間的存在の基本構造(その本質的要素)であるとすれば、人間は意識する

としないとかかわらず自死を免れることはできない」（社会性、八三―八四頁）。こうして社会形成の根幹に「死」が位置づけられる。個人は存在する限り、自己保存と自己破壊の両面を持ち続ける。ところが、「自己保存の優位は自己破壊の向かう方向を外部に転じる。本来は自己死への欲望を負い目の原則によって無限の能与者に振り向けるところを、その欲望を外部の他者に振り向け、」（社会性、一一二頁）。こうして、自己の死に代って他者の死が問題となる。自死を他者殺害に犠牲に転化するところに、人間社会形成の根源が求められる。

自殺、殺人という逸脱のように見られる現象が、実は社会を形作る根源にあるという今村の説は、人類学などの成果を生かしながらも、きわめて衝撃的な理論である。その中で、「死者」に対する見直しもなされてくる。「人は生きている間に社会的存在であるだけでなく、死後においても社会的存在である」（社会性、一〇八頁）として、死者を社会の中に組み込んでいく。死者が組み込まれることによって、近代的な合理主義、人間主義は大きく転換し、ある意味では生より死こそ根源の問題として立ち現れてくる。今村は、その危険な一線を踏み越えて、まさしく知の冒険者にふさわしく、最期までその最先端を切り開きながら、向こう側の世界に飛び込んでいったのである。

むすび

『現代語訳清沢満之語録』のあとがきに、今村が清沢満之の著作

に触れるようになったきっかけが記されている。「私が清沢満之の著作に親しむようになったのは、まったく偶然の機会からである。仏教学者平野修先生（九州大谷短期大学教授）が私を講演に招いてくれたことが、私にとつての清沢満之にふれるきっかけになった」とある。平野修（一九四三―一九五）は大きな影響を与えた真宗学者であった。同じあとがきにあるように、今村はその後、平野の薫陶を受けた東北地方の真宗大谷派僧侶たちの研究会「近代現代思想研究会」、後に改名して「無限洞」のグループに招かれ、十年に及ぶ共同研究をリードしてきた。最近、そのグループで二〇〇三年から刊行している機関誌『無限洞』一一四号を頂戴したが、そこには毎年の今村の講義と討論が再現され、熱い雰囲気伝わってくる。それは、今村にとつて、時代の最先端を行くジャーナリズムとは異なる、もう一つの哲学の現場であった。その地道な活動が、彼の清沢研究を生み出した。

今村は単なる現代西洋思想の紹介者で終らず、日本という場で生きた哲学を産み出そうとしていた。その成果はただありがたく押し頂くものではなく、批判し、乗り越えようとするとき、はじめて本当の輝きを示してくる。清沢を現代の哲学として蘇らそうとした今村の志を、今どう受け継ぐことができるかが問われている。本稿を書きながら、もう一度今村の著作を読み返し、清沢の語録を読み返していくうちに、これまでの読みの浅さや誤りにしばしば行き当たり、それを考え直すことで、もう一段、両者に対する理解が深められたように思っている。

今村から「贈与」されたものへの「負い目」をどう返すことがで

きるのか。今村はあのちよつといたずらっぽい目で、いまもじつと私を見つめている。

注

(1) 今村の著作・翻訳・論文を引用するのに当たっては、以下の略称を用いる。

語録Ⅱ 『現代語訳清沢満之語録』、清沢哲学Ⅱ 『清沢満之と哲学』、
終えてⅡ 『対談を終えて』、社会性Ⅱ 『社会性の哲学』

なお、私の書評「仏教の非神話化とそのゆくえ」(『思想』九六七)を引用する際は、「書評」と略称し、拙著に収録したものではなく、もとの『思想』の頁数を挙げる。

(2) 清沢とレヴィナスを比較した最近の研究として、マーク・ブラム「レヴィナスと清沢満之」(『親鸞教学』八四、二〇〇五)がある。清沢とレヴィナスは、「他者」問題を中心に思想を構築しているところに非常に近いものがあるが、次注に触れるように、はつきり異なるところもある。

(3) 例えば、レヴィナスが他者からただちに倫理が出てくるとするのに対して、清沢は宗教と倫理の領域を分け、倫理の由来を別のところに求めているのは、今日示唆するところが大きい。後に、和辻哲郎は『人間の学としての倫理学』で、倫理を「人の間」の問題とする説を提示したが、清沢による宗教と倫理の分離は、和辻的な倫理観を予見するところがある。なお、拙著『仏教vs.倫理』(ちくま新書、二〇〇六)は、清沢による宗教と倫理の分離に大きなヒントを得て、和辻の倫理説と結びつけたところに発想の原点がある。

(4) 現代フランス現象学が、「顕現しないもの」を中心に、宗教的な問題を重視するようになってきている動向については、永井晋『現象学の転回』(知泉書館、二〇〇七)参照。

(5) ちなみに、このアブラハムの話は、レヴィナス的な倫理観に対する有効な反論となりうる。レヴィナスは「汝殺すなかれ」という「他者の顔」の訴えから倫理を築こうとするが、他者は「汝殺せ」と命ずることもあるのであり、他者の呼びかけは「義的に決められない。拙著『仏教vs.倫理』『他者／死者／私』は、「死者」との関わりを根底に置くことにより、哲学の再構築を図ろうとしたものである。