山本伸裕、碧海寿広編

『清沢満之と近代日本』

(法蔵館・二〇一六年)

佐野 智規

さほど遠くではないところの、何かを見つめているような清沢満之の肖像。本書のカバーに印刷されているのは、おそらく三十代後半の姿なのだろう。本書のタイトルに従えば、清沢が見つめているのは一九〇〇年頃の「近代日本」、あるいは本書所収の論考を踏まえれば、「絶対無限者」を、「親鸞」を、あるいは「学生」や「門弟」を、あるいは肖像を前にして礼拝するひとびとを、あるいはそれぞれの「私」を、かもしれない。本書の趣意はその題目に尽くされているが、「第一部 清沢満之の思想」に三本、「第二部 時代の中の清沢満之」に四本の論考が配され、それらを序章と終章がはさみ込み、編者による「はじめに」「おわりに」が付され、さらに「付録」として「清沢満之の評伝——東本願寺と清沢満之」「関連人物紹介」「参考文献一覧」が並ぶ、という伽藍のような構成になっている。ここでは序章から終章までの九本の論考についてその概略を紹介するが、山本伸裕による「はじめに」及び付録「清沢満之の評伝——東本願寺と清沢満之」、碧海寿広による「おわりに」、名和達宣によ

る「関連人物紹介」及び「参考文献一覧」についてのコメントは割愛する。

序章・末木文美士「清沢満之研究の今——「近代仏教」を超えられるか?」は、近年上梓された清沢研究の成果と課題を丁寧にとめた前半部と、それを踏まえて末木じしんによる清沢哲学試論が展開される後半の二段構えになっている。前半部の批判的整理は峻烈で、たとえば山本伸裕の〈精神主義は清沢思想に非ず〉説に対しては「成文」決定の方法的困難さを指摘するのに加え、精神主義期を切り捨てた清沢思想はアクチュアリティを持ち得ないのではないかと問う。このアクチュアリティ、つまり〈私たちの生きる地平を越える強度を持ったなにか〉を清沢のうちに探求するのが後半部で、安富信哉と今村仁司の論考を手がかりに末木は、後期清沢の「内観」という手法による「絶対無限者」との邂逅の可能性を、フッサール現象学を参照しつつ彫琢する。内観には前期清沢の宗教哲学的・理性的「無限」論とは方法論上の断絶が認められ、また万人に開かれた思惟実践の様式を提唱した点に、すぐれて現代的な意義を認め得ると末木は主張する。

第一部第一章・氣多雅子「清沢満之の宗教哲学——自力門・他力門の概念を手引きに」は、『宗教哲学骸骨』と「他力門哲学骸骨試稿」の精読によって、宗教哲学への寄与を論じる。氣多の方法は洗練されていて、ひととしての清沢をではなく、そのテクストのみを徹底的に読み抜き、清沢がいかにして自らの

概念と語彙の体系を、西洋哲学に由来するそれから仏教のそれへと移行したか、そしてこの移行によって、いかにして哲学一般から宗教の問いへ、さらに宗教一般から他力門の思索へと移行し得たのか、を問題にする。清沢の無限論の展開——信仰によって接近すべき無限から、信仰へとひとびとを誘引する無限へ——は、(哲学することの土着化)のシーンでもある。氣多によれば、清沢は「自力門／他力門」という特殊仏教的な概念によって、哲学的思惟の二つの相異なる様態を指し示している。「他力門哲学」なる否定性をうちに含んだ思惟の様態において、「主伴互具」「因果の理法」は能動の実践の可能性を開く方途となる、と。

第一部第二章・西本祐攝「親鸞と清沢満之」は、清沢の親鸞受容、特に『歎異抄』『教行信証』理解を論じる。清沢はそれぞれのテキストから抜き書きを作成したもの、まとまった解釈は残さなかったらしい。このような行論上の困難に対して西本は、抜き書きに伏在する思索を再構成するという方法を探る。「勸信誠疑」を『歎異抄』の主題であるとする深励『歎異抄講義』が当時の標準的な理解だとすれば、清沢はこれとは異なり、「善悪」の最終的な規範としての「唯信」、「善悪」に対して唯一可能な立場としての「信」を読み取った、と西本は推論する。つぎに『教行信証』受容について一八九四年以降に書かれた「在床懺悔録」を分析し、清沢は『浄土三部経』・『教行信証』の概念構成に、『宗教哲学骸骨』の有限無限論と主伴互具

論を接合した安心論を展開した、と見る。また解釈内容如何にかかわらず、『教行信証』を解釈することじたいが、当時の宗内においてはスキヤングラスな実践であったとも西本は指摘する。

第一部第三章・春近敬「教育者としての清沢満之」は、観照的で観念的なインテリとしての清沢ではなく、実践的でコミュニケーションタイプな清沢を描き出す。清沢は「坊主の立場」から、教育の目的を知識や道徳の獲得ではなく精神的救済におき、その根本として「注入的教育」「開発的教育」いずれとも異なる「因縁果の理法」を探るのだという。「因縁」であるがゆえに清沢実践は、教える者から教えられる者への一方的な関係性を断念し、互いに「相感ずる」ものでなければならぬ。そこで清沢が重視した方法が「問答」で、権威的態度や「自暴自棄」にならず、互いに自らを、無限に発達可能なのだと信じることが要請される。私たちにとっても過度にリベラルなものに見える清沢教育論の根本には「坊主の立場」なる矜持があった、という点が本稿の妙味だろう。過剰な競争と業績主義とに疲弊する研究者業界においても、このような清沢の態度をときどき思い起こしたい。

第二部第一章・星野靖二「清沢満之の「信」——同時代的視点から」は、宗教の核心を信仰に求める観念の歴史的生産過程を、清沢や同時代の仏教者たちのテキストを手掛かりに辿る。星野は大内青巒と境野黄洋を引証し、一九〇〇年前後に仏教者

による「信仰」なるものの扱い方が転回した、と主張する。転回以前において仏教の使命は社会との連携にあるとされ、「信」は愚民の「盲信」と地続きのものだと考えられていた。しかし転回後、仏教の本旨は信仰の深化にあると喧伝されるようになる。星野はこの転回に、清沢たちが何らかの役割を果たした、と推定する。では清沢信仰論の同時代的特徴とは何か。井上円了や大内青巒が哲学的言辭による仏教の弁証を試みたのに対し、中西牛郎と清沢は、仏教が含みもつある種の超越性を擁護している。星野は古河老川の批評を引きつつ、清沢は主観的・実存的な「信」を、新たな「独断」として選択した、と評価する。清沢信仰論は、「学問的」宗教批判に抗し得るものだったが、しかし脱呪術化され抽象化された「信」が前提されていた可能性も排除できない、とも星野は指摘している。

第Ⅱ部第二章・長谷川徹「明治文学界の思想的交響圏——満之・漱石・子規の近代」は、清沢と夏目漱石の間接的な影響関係を記述的に論証する。「交響圏／交響性」という概念と「浩々洞門人」「漱石門下生」というメンバーシップによって、長谷川は多層多重的な関係性の網の目、いわば縁を描き出してゆく。しかしこの作業が精緻を極めるほど、決して出会うことのない網の目、清沢と漱石がなぜに「自己省察」なる自己統治の技術を得たのか、という同時性の謎が逆照射される。それは半ば宗教の事業に属する謎だが、しかし本論考の思惑によれば、関係性の網の目を詳述することによって説明されるはずの謎なの

だ。一九〇三年、漱石が藤村操の自殺に狼狽していた頃、清沢は「我信念」に「私は宗教によりて此苦みを脱し、今に自殺の必要を感じませぬ」と記した——というくだりに私は強く印象づけられたが、それは年表と、必要に応じてのコメント、という挑戦的な叙述方法を本論考が選択したことによる必然的な効果なのだろう。

第Ⅱ部第三章・福島栄寿「甦る清沢満之」は、清沢イメージ再生産の歴史的メカニズムを、その物質的側面に注目して考察している。それは本書の企図に対する強烈な唯物論的批判になるはずだけれども、しかし福島は「実像」研究の困難さを気遣いつつも、イメージ生産の研究が〈実像と虚像〉という不毛な二元論を乗り越えたところに成り立っていることを声高に主張しはしない。福島は①筆名からの「故」表記の脱落、②肖像の頒布とそれへの礼拝、③忌日の追悼会と年忌講演会、その儀礼と講演内容、④伝記の登場とその定型化、を取り上げる。そこで生産された清沢イメージは、戦後出版された西村見暁『清沢満之先生』と吉田久一『清沢満之』の基礎となる。ではこのイメージ生産過程に清沢が一切関わっていないかといえは、そうではない——と示唆するところが本論考の眼目である。すなわち〈汚染されざる純粹な清沢〉を抽出することの原理的な困難さが、清沢じしんの方法論的態度に由来することを、福島は論証しているのだ。

第Ⅱ部第四章のジェフ・シュローダー著／碧海寿広訳「仏教

思想の政治学——金子大榮の異安心事件をめぐる——は、金子が大谷大学を辞職するに至った一九二八年の「異安心事件」を辿る。本論考は思想史にしばしば登場する二元論の真宗版、すなわち「清沢に連なるリベラルな学風の近代主義者たち」対「宗内の有力者でな」ことにも權威性を重視する伝統主義者たち」という構図を基調としつつも、しかし同時に、単線的な二元論的物語の外部を指し示している。というのは、対立の位相を叙述するたびにシユローダーは、この二元論的構図にうまく収まらないひとびとを登場させるからだ。本論考は①知の政治、②制度の政治、③国家の政治、と三つの位相を転位していくが、それぞれに①内観を論理内在的に批判する多田鼎、②金子についての侍董寮の裁定を、法主へ提出することに逡巡する教学部長、③ある種の原理主義的立場によって、異安心裁定制度を擁護するにとどまらず、神社崇敬を含む他宗教及び精神的風潮までも排撃すべしと唱える下間空教——といった魅力的なひとびとが、二元論的構図に異議を唱える。そして何にもましてこの構図の奇妙さを証するのは、金子そのひとだろう。戦中期に復職した金子と曾我量深は、かつて自らを放逐した侍董寮に入り、教学の権威者となったというのだから。

終章・安富信哉「現代思想としての清沢満之——そのカレイドスコープの一視角から」は、序章と同じく清沢のアクチュアリティを論ずるものだけでも、ここにおいて現代と清沢を媒介する不可欠の契機となっているのは、安富という実存である。

大谷大学・松原祐善ゼミの先輩から受けた「自己を問え」「自己を通してものをいえ」という思索と発話の作法は、安富の採る方法であり、また清沢の問い、「自己」とは何ぞや」でもある。安富は清沢の実践の核心に「個」を看取するが、それは近代市民社会に適合的な「個」とは異なるあり方、すなわち弱さによって、悪によってつながり、それゆえに原理的には分割線や境界やを持たない共同的主体を指し示すらしい。本論考は、直観によって先取りされた清沢像を基礎にテクストを読解する手法のようにも見えるが、しかしその読解の一つ一つが、安富というすぐれて現代的な媒介による吟味を経たのち提起されている。それは、清沢の方法に叶うものだろう。

本書をこのように読んでみると、論考のそれぞれが、論者の意図にかかわらず何らかの仕方、清沢の思想的実践に拘束されていることがわかる。分析対象との対話、などというなまやさしいものではない。むしろ清沢の方法すなわち「安心」のための諸実践の原理の誘引力に、必死で抗っているようにも感じられる。清沢という「無限」への対向のあり方が、否応なく問われるのだ。この抗いの跡こそ、論考者それぞれが選択を余儀なくされた、論述の「方法」だろう。

ここで清沢の方法が清沢研究に与える困難さを、さしあたり二つに分けて整理してみよう。ひとつめは「共同的な主体のあり方」、ふたつめは「観念の実践性」と仮に名付けておく。まず「共同的な主体のあり方」について。思想史研究にとつ

て扱いやすい対象は、明瞭な個性を備えた、首尾一貫した主体、たとえば知識人である。対して愚民や付和雷同の衆などの思想を論じることは、技術的に多くの困難を伴う。「思想史が「エリート」史であることを過剰に恐れる必要はない」という河野有理の決意は、この困難さに対する一つの身構えなのだろう。しかし本書の諸論考が示唆するのは、どうやら清沢は少なくとも、明瞭な個性性を否定し棄脱しているらしい、ということだ。一方向的な知の相承ではなく双方向的で対等な知の交換こそ清沢教育論の本旨であると説く春近、瀟洒な文体に出来事そのトポスを重視した年表という叙法で「交響圏」を描き出す長谷川、清沢じしんの実践が清沢死後のイメージの生産過程に寄与していると指摘する福島、そして清沢の実践した「個」を自らの実存において再演する安富。これらの論考はそれぞれに工夫された方法で〈共同的な主体のあり方〉を説明しようとしている。けれども、このような主体のあり方を実践し得たのは本書に登場するひとびとのみだ、と清沢鑽仰論的に考える必要は全くないのであって、特定の歴史的条件、すなわち本書のタイトルに言う「近代日本」において、複数の起源を持ち、それぞれに特異な歴史的振る舞いをなした、と考えるべきなのだろう。その問題はひとまずおき、〈観念の実践性〉について触れた。清沢の思想形成がその実践と不可分に結びついていたこととは言うまでもないが、高度に観念的なその思想内容じたいが、ひとびとに不断の実践を要求する能動性を持っていたこと

を、多くの論考が強調している。しかしこの特徴は同時に、それぞれの論考にある種の緊張をもたらす。というのは清沢について述べる論考そのもののアクチュアリティはどのようなものか、と文上の清沢に常に問われるのだから。精神主義期の「成文」をも含めた清沢の総体からアクチュアリティを引き出そうとする末木、他力門哲学というプロジェクトにおいては「主伴互具」「因果の理法」がひとびとの自己変革の媒介へと変容することを説く氣多、『教行信証』を独自に解釈することが当時の宗門においてはタブーへの挑戦であったと指摘する西本、「宗教」のアイデンティティを「信仰」に求めつつ、同時にあるべき「信仰」をも措定せんとする清沢の言説を注意深く取り上げる星野、伝統主義者たちと対立しつつ、しかしかれら清沢門下生たちもまた権威へと頹落する可能性を示唆するシユローダー、そして清沢の方法を再演することによってそのアクチュアリティを彫琢する安富。いっけん観念的な清沢の思想的実践のみならず、清沢研究もまた、現代世界において芳醇なアクチュアリティを持つことを、本書は十分に示し得ている。しかしここでもふたたび鑽仰論の誘惑に抗して、このような実践的な観念論の系譜を複雑化し、またそれらの歴史的機能について吟味する余地が、本書の外側に残されていないだろうか。清沢とその仲間たち、真宗大谷派、近代仏教、近代日本等々の個性と境界とを越えて。

このように考えたとき、本書で末木がその問題設定を評価し

ていた近藤俊太郎と、そもそも本書にノミネットされていないが興味深い清沢論を提供している繁田真爾、この二人の論争的な清沢研究を紹介することで、本書の成果と課題がより明瞭になるかと思う。

近藤は、清沢と精神主義運動の見かけの超越性に惑わされることなく、その歴史性すなわち清沢たちの生きた歴史的現在にとつてのアクチュアリティを、徹底して問う。この作業は清沢たちに対する仮借ない批判として表れるが、しかし清沢じしんを「無限」ではなく「有限」に属するものとして書き直す近藤説は、清沢の方法に忠実に従って、清沢たちに向き合う作業だとも言える——このような理解は近藤の好むところではないかもしれないが。さて、清沢たちにとつてのアクチュアルなもの最終審級とは何か。近藤によればそれは、天皇制国家である。清沢たちの思想的実践は、現実の全面肯定すなわち天皇制国家への自発的隷従へと帰結する、というのが近藤説の要点である。

対して繁田が清沢の実存の奥底に見出すのは「挫折」である。この立場からは、清沢的な主体のあり方も、個体としての主体形成の挫折の反復という否定性あるいは「悪」を含みもつたもの、となる。有限と無限、そのどちらにおいても挫折し、その間を絶えず往還する運動性を繁田は「部分否定」と名付け、また近代日本においてこのような特質を持つ運動の登場を「清沢的契機」という概念によって横断的に把握し、清沢たちの問

うた「安心」と、国家が問い続ける「統治」とを統合的に考察する。完全円満なる安心も完全円満なる(？)統治もつねに挫折せざるを得ない。その不可能性を特定の歴史的文脈において凝視したのが清沢であり、「異端的教誨師」たちだった——と考えるのが繁田説である。

近藤と繁田は、清沢とその系譜について、その方法に即しつつ、その歴史的アクチュアリティを再考している。本書の論者たちは、かれらの論争にどのように介入するのか、せざるを得ないのか。清沢について学び、そして清沢を主人公のひとつとして語りだす仏教史を学び捨て、近代仏教史研究から近代日本研究、そして近代世界の研究へと位相をずらしてゆくために、本書の成果と課題はよい導き手となるだろう。