

「自己」という死角——清沢満之の思索に尋ねて

親鸞仏教センター嘱託研究員 中村玲太

仏教復興の時にいろんな形で復興の試みが試みられた訳ですが、仏教を哲学として復興させるとか、或は文化として復興させるとか、こういう色んな試みがあったんだと思うのです。その中で自己として復興させようという、そういう道をひらいた。それが清沢満之先生の持つ意義じゃないかと思うのです。(安田理深『信仰的実存——落在せるもの』文明堂 [1968]、51頁)

◆自己とは何ぞや

世界の解像度がふと上がる時がある。背景に沈むはずのマンション、その窓枠の不均等な汚れまで細部へのこだわりがあまりにも「リアル」。沈むのをやめてこちらを捉えてくるようで思わず、ジオラマみたい、と現実に対してつぶやいてしまう。無論、現実には以前からそこに在るのであるが、我々が生きているうちには「我々の意識の死角に入っているような」ものがある。歌人・穂村弘は、「我々の意識の死角に入っているような言葉」を論ずる中で、言葉が（リアル）である第一義的な条件をこう語る。

人間にとっての日常的、社会的な行動の殆どすべては、このような合目的な意識と方法によって支えられている。日常の多くの場面において、我々は、5W 1Hを明確にすること、矛盾や混乱を排除すること、を要求され続けてきたはずだ。そして人間のすべての目的とは最終的には「生き延びる」という大目的に収斂されるのである。[…]

すべての人間にインプットされている「生き延びる」という目的とそれに向かう意識こそが、我々を詩のリアリティから遠ざけているのではないだろうか。／[…]以上の仮説に基づいて一応の結論を述べるならば、我々の言葉が（リアル）であるための第一義的な条件としては、「生き延びる」ことを忘れて「生きる」、という絶対的な矛盾を引き受けることが要求されるはずである。(『短歌の友人』[河出文庫 2013]「(リアル)であるために」より)

「生き延びる」ことに在る中では見えてこないものがある、我々の死角となるものがある。

西田幾多郎等、近代思想界の泰斗にも影響を与え、近代仏教の先駆的存在として

知られるのが真宗大谷派の僧侶として生きた清沢満之（1863～1903）である。彼の日記である『臘扇記』に「人世の目的」についてこう記している。

人の多く誤る所は人生の目的に在り。多くは彼の問題に入らずして直ちに衣食の必要に着眼して之を立論の基礎と為さんとす。衣食固より必要なり。然れども是れ生命を維持せんが為なり。若し人生の目的にして生命の維持を要せざるの時は是れ更に別の思案を要するの時なるべし。然れども此事亦非常の件にあらず。吾人は寧ろ生活の第一着歩に此件に対する解釈を為さざる可からず。(岩波『清沢全』巻八、400頁)

人は生命を維持する——「生き延びる」ための衣食を追い人生の目的、この一大事について考えようとしていないとする。肺病を患った清沢のこの『臘扇記』には「終日血跡不絶」（同、387頁）などと吐血の記録もあるが、その思索はまさに死と直面したものであった。その生涯を39歳11カ月で終えるが、清沢の思索は今に響くリアリティを失ってはいない。

我々の死角に入る根本的なものとは何であろうか。清沢は、「自己」の問題を「人世の根本的問題」とするが、我々の死角に入る根本的なものはまぎれもなく「自己」なのではないか。清沢は自己を「生のみが吾人にあらず。死も亦吾人なり。吾人は生死を並有するものなり」（『臘扇記』：同、392頁）と述べるが、「生き延びる」という中だけに在ってはこの死せる存在である「自己」もまた死角に入らざるを得ないのではないか。確かに清沢はまさに死が身近であったのであるが、清沢が言うように人生の目的を思案することはそうした非常事態だけの問題ではなく、誰の「生活の第一着歩」でなければならないのは、我々の存在が生だけではなく死をも並有するものだからに他ならない。だからこそ清沢の思索は今なお我々の信仰あるいは哲学に対して直接的に問いかける力をもつのだ。

しかし、如何にして「自己」を知ることができるのか。清沢は「自己とは何ぞや。是れ人世の根本的問題なり」と問いを發起してこう応答する。

自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗託して任運に法爾に此境遇に落在せるもの即ち是なり。(同、363頁)

◆吾人各個が其涅槃の彼岸に到達するは是れ随縁万法還元の一部分なり

最後に示した言葉は、「絶対他力の大道」と呼ばれる抄物のその冒頭として知られるものである。「絶対他力の大道」は、「清沢の死後、法要や集会で「聖典」のごと

く唱和されるなど、後学の間で最も大切に伝えられ、また「清沢満之の思想」を表す言葉として親しまれてきた文章の代表格（名和達宣「清沢満之を「一貫する」思想——『臘扇記』を手がかりとして」。『現代と親鸞』28号〔2014〕、10頁。註23も参照）と言われる。

しかし、「絶対他力の大道」は、浩々洞発行の雑誌『精神界』（第2巻第6号）に明治35年（1902）に一般公開されたものである。この「絶対他力の大道」は、これに先立って先の『臘扇記』にその文章の原型が見えるのであるが、それを門弟が編集して発表したものである。この「成文」の問題についてはすでに種々指摘されているが、特に先に挙げた冒頭の文章に関して名和は、「また、先の【十月二十四日】の問答（第一節）が、「自己トハ他ナシ」以下の「応答」部分のみ摘み取られ、「自己トハ何ゾヤ」という「問い」の部分が省かれている点にも疑問を感じる」と指摘している（名和〔2014〕、12頁）。そして名和はこの「自己トハ何ゾヤ」という問いが発起するまでの苦闘の道りを丹念に尋ねている。

さて、この問いへの応答を確認する前に、阿弥陀仏一絶対無限と我々の関係について概観する。有限—無限の関係は清沢が生涯をかけて思索したものでありその問題は多岐にわたるものであるが、今は先の『臘扇記』に繋がる範囲で論じたい。まず『臘扇記』以前の成立である「他力門哲学骸骨試稿」には以下のような記述がある。

仏教他力門に（阿）弥陀の正覚は衆生の往生によりて成り衆生の往生は（阿）弥陀の正覚によりて就なると云ふことあり。一切衆生往生せずば（阿）弥陀は正覚を成り玉はず。（阿）弥陀既に成じ玉へるが故に衆生の往生疑なしと云ふ。今吾人の言にして云はしめば、一切衆生の往生（即ち万法の還元）は（阿）弥陀の正覚（即ち還滅門の必然）より起る。而して既に（阿）弥陀の正覚（即ち還滅の必然）あり。故に衆生の往生（即ち万法の還元）は確固不拔なりと言はんのみ。（岩波『清沢全』巻二、75頁）

清沢の言う還滅／流転門の意味については後に『臘扇記』と共に確認したいが、我々の流転、迷いの航路が迷いとどまらず必ず迷妄晴れた真如の世界に還る必然的な方途がある——むしろもともと我々の流転とはそのような方向性を必然的にもつものであるとも言える（「吾人各個が其涅槃の彼岸に到達するは是れ随縁万法還元の一部なり。万法悉く還元了して茲に随縁真如の流転門が其還滅門を全うする得るものなり」〔「他力門哲学骸骨試稿」：同上〕）。ではその根拠は何処にあるのか。上記の清沢の言葉に依れば、「仏教他力門」における根拠は次のようになる。阿弥陀仏は衆

生が往生しなければ正覚を成就しない、仏陀とはならないとその誓願で誓っている。その阿弥陀仏がすでに阿弥陀仏となり正覚を成就している以上、また衆生の往生も必然だというのである。これを我々の流転が必ず真如の世界へと向かう必然の理に当てている。

◆吾人は流転を弁識し得たるや吾人は還滅を認識し得たるや

『臘扇記』に目を向けると次のような言葉がある。

万物の存立、万化の発展は皆南無阿弥陀仏なり。（岩波『清沢全』八、356頁）

……絶対利他的の大悲の為に一段の流転・還滅を成就するものは是れ弥陀の因果也。／真如の城を後にして無明の暗鬼に迷はされ、昏々々々として曠劫以来の流転の結果茲に人界の生活を得たと共に靈妙なる観想思索の智力を獲得し、宇宙の壯観に其疑歎を発し沈思冥想反りて万化の本源を索め漸く以て其旧里に還らんと欲するの念を起すに至れり。嗚呼曠劫の流転も茲に初めて還滅の緒に就かんとするか。／果して然らば万有の進化は人間に至りて一段の極を結び形体的の進化は此より転じて精神的の進化に入らんとするか。（同、358頁）

清沢は本源として自己が真如たると考えていたのであろう。しかし、その自己は「真如の城を後にして」迷いの生活を送るわけであるが、「万化の発展は皆南無阿弥陀仏」と言われる阿弥陀仏の救済の原理は成就している。ここに今迷いの生活を離れ故郷たる真実の世界に帰らんとする念が起きたのだと言う。

しかし、「他力門哲学骸骨試稿」では「故に衆生の往生（即ち万法の還元）は確固不拔なりと言はんのみ」とする断定的な口調であったが、『臘扇記』ではすぐさま次のように言われる。

人世の目的は何物なりや。吾人の心性は何物なりや。／吾人は流転を弁識し得たるや。吾人は還滅を認識し得たるや。吾人は茲に人世に在り佇立して反観願望すべきにあらずや。／吾人が團圞に在る万象は吾人を駆りて内省の事に従はしむるにあらずや。艱難や苦勞や悲哀や涕泣や皆以て吾人の心裏に求むる所あるものならずや。（同上）

この清沢の言葉について杉本耕一はこう論ずる。

宗教上の「実際」としては、無限から有限への転化（「流転」）のはたらきにより、有限が無限へと向ってゆくこと（「還滅」）を望みながらも、いわば「哲学的

な知によって「弁識」「認識」するという仕方では、それこそが自身の「人世の目的」であり、自身の「心性」の中にそれを可能ならしめる素因があるということを確認することができず、ただ疑問形を連ねて「佇立して反観願望」することしかできない人間の知の姿である。しかし、正確に知を得ることができないからといって人世の根本問題を放っておくこともできず、また、何らかの知を求めようとする要求を捨てることもできず、答えが出ないと知りつつも、「艱難」「苦勞」「悲哀」「涕哭」の中、「吾人ヲ驅リテ内省ノ事ニ従ハ」しめられつつ、「哲学」的に「佇立シテ反観願望」せざるをえないというのが、宗教の事実を前にした哲学者のあり方である。（「清沢満之の「宗教」および「宗教哲学」における「哲学」の意味」。『愛媛大学法文学部論集』巻40〔2016〕、87頁～88頁）

◆自己とは他なし絶対無限の妙用に乗託して任運に法爾に此境遇に落在せるもの即ち是なり

清沢は「自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗託して任運に法爾に此境遇に落在せるもの即ち是なり」というところに自己を見出していた。しかし、先に見たように、これは「絶対無限の妙用」に帰依しもはや真如の世界に還る航路にいる悠々自適な自己を見出したわけではないであろう。『臘扇記』には次のような言葉がある。

吾人は絶対的に他力の掌中にあるものなり。而も日常普通の現象は却て吾人を正反対の思念（※右訓に「万物は個々独立自在なりと云ふ思念」）に誘惑して止まず。蓋し亦不可思議の起因（無始元本の無明）ありて然るもの。吾人は容易に其惰勢を降服して正路に転向する能はざるなり。（岩波『清沢全』巻八、392頁）

絶対無限に帰依しその掌中に在りながら知らされるのは、むしろ絶対無限の理に反する思いを止められない不完全で有限たる自己の存在である。どこか無限なる処に行ってしまうのではなく、あくまで「この境遇」——それはすなわち有限なこの世界に他ならないであろう——に「落ちて在る」のだ。

『臘扇記』はこれに続けて、このような迷妄を超克し「正路に転向する」ことができないのは、存在の「根本的撞着（＝矛盾）」にその根拠があるのだと言う。清沢は「死と生とは吾人の実際に於ける最大撞着なり」ともする。我々の存在が生と死とを並有する根本からして矛盾を孕んだ存在であり、それはいわば有限から脱し得ない存在なのであり、そのような在り方しかできない我々は絶対無限と一致した思考などできないのである。こうした我々の実相が知られるのも絶対無限に触れ得たから

こそであり（有限が有限自身を有限だと覚知することはできない）、ここに曠劫流転にはじめて知るべき自己を知るのである。

終わりに一少しの雑感を

筆者に清沢の思索の全体像を見通すような力量はない。結局、著名な「自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗託して任運に法爾に此境遇に落在せるもの即ち是なり」という言葉を拠り所とするしかなかったが、これは個人的な因縁にもよる。今はその手を伸ばした感覚も忘れてしまったが、確かに自分は、「絶対他力の大道」も収録する『現代語訳 精神主義』（清沢満之著／藤田正勝訳、法蔵館〔2004〕）を選んでいたのだ。約10年ほど前、大学院に進む直前であるが、暇にあかせて哲学、宗教関係の有名な著作を読んでおこうと乱読していた。とは言え、結局横道に逸れてもつとも読んだのは森博嗣であったが。そうした読書の中、すでに古本屋で売られていた『現代語訳 精神主義』を読んでいた。そして今見てみると、先の一文の現代語訳、原文の両ページにドッグイヤーを付けている。その頃の自分にとっても名文であったことは確かなのだろう。その後、縁あって熱き清沢満之の研究と出会った自分にとって、改めて「自己とは他なし」という言葉を自己に問うべきだと感じたのである。

さて最後に自分の専門から少しだけ考えると、絶対無限において自己を知ることとは、中世の浄土教にも同じような事態を尋ねることができる。例えば法然の上足である證空（西山義祖）は、「今仏願の不思議なる事を知る時、無始已來の諸悪悉く是を悟る事を釈し顯すなり」（『散善義自筆鈔』巻一）として本願を知る（※證空にとって「知る」とは「信ずる」の意と同じ）時に自己が無始よりこのかた悪を重ねてきた存在であると知るのでとする。

こうしたある種普遍的な「自己」との直面にまずは驚くべきであるが、では、あえて清沢の思索に尋ねる意義は何処にあるのだろうか。それは清沢における「宗教」と「哲学」というある時には相補的な、ある時には緊張的な関係をもって連動されるその探求的思索から「自己」が見いだされていく過程にあるのだと思う。清沢自身が揺れ動いてきたわけであるが、しっかりとその時々々に答えを出しながら進むどこまでも真摯なその煩悶は、我々の信仰あるいは哲学を揺れ動かす問いになるに違いない。