

「真の自力」としての信念

——西谷啓治の清沢満之観——

田 村 晃 徳

はじめに

西谷啓治（一九〇〇—一九九〇）の思索の中心に仏教、特に禪が大きな位置を有していたことはいうまでもない。彼の著作、あるいは一生をみても、それは十分に理解でききる。しかし、その一方で浄土教、ことに親鸞を宗祖とする浄土真宗に関する言及も多いことは存外注意されない点である。その点についての理由は明らかではないが、一つには体系だてた論文が少ないという点があるが、一つには体系だてた論文を見る限り、講演も含まれて、親鸞あるいは浄土教の名が数多くみられることもまた事実であり、看過してよい問題ではないと思われる。

西谷に親鸞や今回見るように清沢満之（一八六三—

一九〇三）についての言明が多い理由としては、大谷大学で教鞭をとっていたことが大きく関係していると推察できる。西谷は京都大学卒業後まもなく大谷大学で教鞭をとることとなるが、その際に師である西田幾多郎に「清沢先生が初めから関係された学校」と大谷大学を紹介されたことを述懐している^①。そのような大谷大学との出会いの起点からして、清沢との関係は深かったと言い得るであろう。大谷大学での教鞭を通じ浄土教、さらには清沢への理解、関心も深まっていたのは想像に難くない^②。しかし、そのような外の状態にのみ理由を求めることはできない。冒頭にも述べたように西谷の思索の背景には禪が大きな位置を占めている。その点からすれば親鸞、つまり浄土真宗を思索の背景とする清沢と西谷の間には距離が存していたことも当然であろう。それにも拘わら

ず西谷が多く浄土教、ことに清沢を数多く論じていることを思えば、そこには何らかの積極的な動機が見出されると思われる。この小論は明治期における浄土教再興の中心的役割を果たした清沢満之を、如何に西谷が認識していたのかについての考察を通して、西谷が清沢の信仰に何を見出していたのか、その現代的意義をどこに看取していたのかについて論述してみたい。その際には西谷の言う「真の自力」との多少聞き慣れない表現を中心として考察が進められるであろう。後に確認するように、その表現にこそ西谷の清沢観の主旨が収斂されていると思われるからである。

一

まず簡単に西谷と浄土教関連の論述について触れておくことも有益であろう。先に触れたように、西谷は浄土教に関して体系だてて論じていたわけではない。

西谷は浄土教の概念について、たとえば「信心」、「本願」、「名号」についても彼独特の思索を加えている。一例をあげれば、西谷は彼の名著『宗教とは何か』に於いても、「信心」についてキルケゴールの単独者の概念や、デカルトの「我」の概念と比較させつつ考察している。

そこではあくまでも自由な立場から、つまり伝統的解釈にとらわれずに、浄土教の用語、概念について哲学的解釈を試みていたのである。^③

だが、西谷の浄土教論述の特色は用語の哲学的解釈のみではない。その特徴の第二点として具体的人物の記述をあげることができる。それはどのような理由によるのであろうか。

仮に、用語の解釈に終始するとき、それはどれだけ緻密に考察されても単に理論化された宗教論に陥る可能性を常に孕んでいよう。西谷は「宗教の理論は宗教ではない」という主旨の言葉を幾度か述べているが、そうであるならば仏教、または浄土教の言葉に解釈を加えるとき、その解釈はどこで具体性を与えられていたのか。換言するならば、たとえば信心について考察を加えるとき、そのような信心がどこに現前していたのか、との問いが答えられねばならない。思想に対しての具体性、現実性の付与、その仕事を為すためにはその概念が宗教史、あるいは仏教史において如何に歴史的に現前していたのか、その確認が必要となる。西谷が具体的人物、つまり今回のテーマで言えば清沢満之という歴史的に実在した人物を論じているのは、そのような確認を為すためではなか

ったのか。そのように考えることができるならば、西谷の浄土教観、あるいは仏教観を考察するときに彼の清沢満之観を外すことはできないのは明らかであろう。

二

周知のように清沢満之は明治期に生を受けた浄土真宗の仏教者である。東京大学で西洋哲学を学び、教団の改革運動などを経て、後に「精神主義」の名称で知られるようになる彼の思想的立場などをふまえて、清沢は一般に近代の仏教者の先駆的人物として評価されている。

では、西谷は明治という時代における清沢をどのように評価していたのか。幾度かにわたり西谷は記述しているが、その中心は清沢を「宗教改革者」と定義する次の言葉におよそおさまるであろう。

一言でいえば、仏教は明治の時代に入って以来、宗教改革の要請を孕んだものになって居り、清沢先生はその要請から生まれた一個の宗教改革者であった。

即ち一人で同時に信仰者・教学者・哲学的な弁証家・革新的な実践家であった。^④

清沢の生きた明治時代、ことに三十年代は「一種の精神的覚醒の時代」（西谷）であった。周知の通り外から

は西洋からの思想導入により、そして内からは廃仏毀釈と、仏教界は内外の圧迫に危機感を増し、それぞれの対応法を模索していたのである。

そのような状況をふまえ、西谷は清沢の人生は「画期的な出来事」^⑤であったとの評価を与える。先に一言したように、清沢には「浄土教の改革者」との称号が付与されているが、彼無しには浄土教の「近代化」はありえなかった。浄土教の「近代化」とは幾通りかの側面から指摘できようが、ここでは真宗に対しての哲学的側面からの接近、換言すれば哲学的概念により真宗を解明しようとした点を指摘できる。曾我量深が指摘しているように真宗の「他力の信念」や親鸞が、「愚夫愚婦の宗教」ではなく、「日本の思想界の最高峰」と位置づけられるまでに至ったのは、清沢の文字通り身命を捧げた思想的営為によるのである。^⑦もちろん、清沢の真宗における貢献が、哲学的表現に見られるような、いわば知的側面のみ還元され得ずに、その真髄は彼の信念にあることは言うまでもない。しかし、「愚夫愚婦の宗教」と呼ばれていた親鸞の仏教について、清沢の後に日本の少なくとも一哲学者を含める多数の知識人が考察していることを、先の曾我の言葉と併せつつ想起するのであれば、清沢の日

本思想界における影響力、その「画期的」な面は窺うに十分であるう。

しかし、その「画期的」と評される清沢の事業は、次の西谷の言葉からも分かるように、決して浄土教、具体的には浄土真宗という限られた、いわば一宗派内の改革運動として限定し評価されるべきものではないのである。

画期的ということは、滅びに向かって行き詰まりつつあるものが、未来に生きる可能性を見いだし得るような、また過去における自らの全歴史を再び伝統として蘇らせ得るような、新しい空間を開くということである。仏教は、先生に於いて初めてそういう新しい空間を開示した。

西谷が「画期的」と清沢の人生を評価するとき、そこには「仏教が今後に生き得んがためには当然開かるべき新しい地平」^④が開かれたとの認識がある。ここで十分に注意が払われなければならないのは、「仏教は」という表記である。つまり西谷は清沢を浄土真宗という一つの宗派内における人物としてではなく、宗派を問わず「宗教」としての「仏教」再生の可能性を担った、西谷の言葉を用いれば「自らの全歴史」、すなわち仏教全体の蘇生を託すことのできる人物として見いだそうとしていた

のである。しかし、その仏教再生の可能性、つまり西谷が言う「新しい空間」とは仏教が教理として、あるいは単なる文献学として生き長らえることではない。生き長らえる「新しい空間」、それは仏教が「生ける宗教」として再生、そして存続するための出発点を意味するものでなくてはならない。「生ける宗教」の具体性とは、教理としての仏教と対比されるときに自ずと明白になろう。西谷によれば教理学としての仏教、それはどれほど発展、進化しようとも「第二義」の意味しか与えられず、宗教にとつては「手段」でしかない。西谷は別の箇所ですべて知性の立場にはなまの生から遊離してゆく傾向が内包されていると説いていたが、それは宗教の空理化、遊戯化に他ならない。では、空理化、遊戯化に陥った宗教を、ここで「死せる宗教」と仮に呼ぶのであれば、「生ける宗教」とはどのような宗教を指すのであろうか。それは宗教が「生活の一番根本における深い形成力」となることに他ならない、と西谷は述べるのである。

何といつても宗教は生きたもの、生ける生命でなくてはならない。生ける宗教そのものは、やはりそれを生かす人間のうちに生きている。人間のうちに生きて活動している。ということは、宗教が人間を生

かしているということですが。人間の生活のうちで、生活の推進力になり生活を根本からつくっていくも、生活の一番根本における深い形成力になつていくということ、そういうことがないと、宗教というこの意味がないのであります。

西谷は別の箇所では「生産的で創造的な生活」であるとしている。西洋から様々な思想が輸入された明治という時代において、仏教は排仏毀釈などの弾圧、また実体的な極楽浄土などの迷信を説くものとして、人々の生活から遊離し、その宗教的生命力を喪失していった。そのような時代における清沢の最大事業、そして存在意義とは仏法に再び宗教的生命力を与えたこと、以下に示す西谷の印象的な比喻を用いるのであれば、「仏教の泉」から「仏法の水」をもう一度吹きださせ、「近代人が飲めるようにする」ことにあつたのである。

清沢先生のされた仕事は、その近代化された生活の地面にいわば一つの穴をあけて、そこから仏教の泉がもう一遍湧き出てくる、そういうボーリングのよきな仕事であつたと思います。地下の水脈を掘り当てて、仏法の水をもう一度吹き出させ、近代の人間が飲めるようにする、まあそんなふうな仕事だつた

わけです。

先にみたように西谷は清沢を「宗教改革者」としたうえで、いくつかの側面から定義していた。しかし、以上みてきたような諸点から考えるならば清沢が清沢たる所以は何よりも「信仰者」としての側面であることは明白であろう。そして、浄土教の再興者のみならず仏教再興の萌芽さえもその一生に看取していたのである。

三

以上が明治時代における清沢の存在意義である。しかし、単に明治という時代における存在意義が限定されるのであれば、清沢について論じることは現代とは没交渉な、単なる歴史的事実の叙述となるであろう。西谷の清沢論とはそのような性格、先の表現で言えば、現代という時代から「遊離」したものであるうか。

だが、私たちは西谷が宗教、あるいは浄土教を論じる際には、現代という時代状況が思索の発足となつていくことを想起しなければならない。そこには常に現代の精神状況に對しての危機意識が述べられていた。現代の精神状況についての危機意識、それを西谷はある箇所では現代の世界における「根本的な欠陥」としている。

現代の世界のすべての動き、現代の人間のあらゆる営みのうちに、何かが根本的に欠けているように感じられるということである。この欠陥は簡単に言うところ、人間のあらゆる個人的な、また社会的な、生き方や考え方の根底に潜んでいる精神的な「空虚」とも言うべきものであって、これは、近代という時代の成立とともに発生した、「人間」にとつての根本問題である。

人間の根底に「空虚」または「虚無」が潜んでいるとの認識は西谷の思索の基底をなすものであったが、そのよ
うな人間の認識それ自体は新しいものではないであろう。例えば浄土教を例にしても「空過」という言葉で示されるように、古来から指摘され継承されてきた中心的人間観である。虚無とは自身の存在の意味が無意味の問いと化すことである、と一応は説明されようが、そのような問いを克服する道、それを浄土教など、各宗教は提示してきたのに相違ない。その意味で虚無は人間の存在とも
にもあり、ある種の普遍性を携えているのである。しかし、今西谷が殊に問題としているのは「近代という時代の成立」とともに誕生した「虚無」である。ここで詳細に立ち入ることはできないが、西谷の言葉によれば、人

間の機械化とともに始まった一つの立場として「自覚化」される「虚無」である。

近代的性格を有している虚無とは何よりも近代の人間のあり方と密接に関連しているものに他ならない。西谷も指摘しているように、近代における人間の特色はデカルト以来の「自我」つまり「我」の発見に性格付けられるであろう。そこには自我を拡大する傾向、換言するならば「積極的に自分を生かしてゆく立場」が内包されている。そして、そのような立場がより確固としたものになるに従い、自身の足下に潜む虚無の自覚は希薄となることもまた免れないのである。

そしてそのような事態は近代のみにとどまるものではなく、先の西谷の指摘にもあるように現代に通じる一面をも持つ。例えば現代における宗教の意義を説く際に、一方的に人間の罪悪性を指摘するだけでは、現代人に受け入れられることはなく、現実から遊離することとなり、「現代不在の宗教」と指摘される事態となるのは明白である。しかし、それは決して現代人の根底に虚無が無くなったことを意味しない。いうならば、意識されなくなった分だけ、よりその虚無は深刻の度合いを増しているとも言えよう。そのような現代の状況において、宗教は

如何にあるべきか。換言するならば、現代の人間に信仰は如何にその形態を与えられ、如何に人間にはたらくのか。実は、この点の探求にこそ西谷の清沢論の中心点があると思われるのである。

西谷は現代の信仰に求められるものとして、次のように述べていた。

現在の問題は、一方では信仰という立場から、どこまでも人間の空しさとか罪業とかいうものを、すなわち人間の有限性を、はつきり説明すると同時に、他方では人間の主体性、つまり人間としての活動の全き自由をもつということ、この二つの点の結びつきにあると思います。^⑩

宗教的信仰が自身の真実の姿、つまり「空しさ」や「罪業」と呼ばれる事実を明らかにするものである以上、人間の有限的側面、または否定的側面を説くのは必然である。しかし、同時に単に否定するのではなく、そこに現代人特有の「活動の全き自由」^⑪ 追及の方向、人間の「主体性」も追及されねばならないのである。この独自の問題を信仰の側面から如何に「さばく」^⑫のか、それこそが現代において仏教、あるいは浄土教が直面する問題なのである。では、そのような現代的問いに現実の仏教は答

えられているのか。仏教にそのような問いを「さばく」能力はあるのか。換言するならば仏教は現代の人間生活から「遊離」することなく、「生活の形成力」と成りえているのだろうか。

西谷によるとき、答えは端的に否である。西谷はその言説によるかぎり、現実の仏教界に対しては、ほぼ絶望的とも言えるような意見を提出している。

仏教が無力なのは、一言でいえば仏教に近代がないからである。仏教は未だに中世に足踏みしている。むしろ現代日本の精神文化のうちでは、仏教が唯一の中世の名残である。(中略)ただ仏教だけには近代化に対する内から出た努力の跡が殆どみられない。日本における近代化とはすべて西洋文化による変貌であるが、仏教も現在我々の生活へ内外ともに浸透している西洋文化との交渉から、根本的に新しくならなければならないはずである。それではなければならない。^⑬ つまでも現実遊離から脱せられない。

仏教は国民生活から遊離し、生きた伝統ではなくなっている、とも同時に西谷は述べている。その原因としては各仏教教団の閉塞化、つまり教団や教流の交流を持たず、錯乱した状況にあることを挙げて、それは現実の仏

教における「致命的な欠陥」、「末期的な徴候」であり、その打破は「到底望めそうにもない」と辛辣に評していた。

では、仏教に再生の可能性は見いだすことはできないのか。もちろん、上に指摘されるような状況である限り、現実の仏教界に望むことはできないであろう。先の問い、つまり人間の根底に潜む虚無感、あるいは罪の意識などを忘却させること無く、有限性を自覚させつつも、活動の自由、つまり「主体性」の確保はいかにして可能か、との問いに答えは見つかるのであるか。

この問いを考える際に参考となるのは、よく知られた清沢自身の次の言葉であろう。

私の信ずることのできる如来と云うのは、私の自力は何等の能力もないもの、自ら独立する能力のないもの、其の無能の私をして私たらしむる能力の根本本体が、即ち如来である。(中略)この私をして虚心平気に、此の世界に生死することを得しむる能力の根本本体が、即ち私の信ずる如来である。

「能力の根本本体」としての阿弥陀の理解、当時の常識的理解とは一線を画す理解を示すこの文章には、清沢の「無能の私」という自身の限界性の認識、そしてそのよ

うな自身であるが故の宗教に出遇えた実感が描かれている。西谷が注目するのはそのような限界性の認識、つまり自身、更には人間の根底に潜んでいる虚無の認識と、そのような有限的な人間に於ける宗教の意味の近代的表現であろう。西谷はこの文を次のように理解していた。

絶対他力ということは、そこで初めて本来の意味での自力の生活が正しい形であり得るところというわけではないか。正しい形といったのは、つまりこの世を本当に生きぬく力が、そこから湧き上がってくるということ、^④「如来は私に対する無限の能力である」というその如来から、生き抜く力が与えられるということでしょう。

「本来の意味での自力の生活」とは聞き慣れない言葉であるが、注目されるべき表現である。清沢自身の言葉では「此私をして虚心平気に、此世界に生死することを得しむる」ということである。無能と信知された自身が、それでも「虚心平気」に生きていく力を与えられる、私たちはここに信心が人間に与える最も具体的な救済の効能を見なければならぬ。この世を生き抜く力を与える如来、それは自身の真の姿を知ることと離れて存在しないことは明白である。そしてそのように自身の真の姿を

知らせるもの、それこそが「宗教」に他ならない。その意味では従来強調されてきた「自力」、「他力」とは区別されるべきものではない。西谷は両者が結びついて考えられないかぎり、どちらも本当の意味にならない、とも述べている^②。これを単なる折衷案とみてはならないであろう。自身が「無限の能力」としての絶対他力に支えられていることを覚知することにより、人生を「生きぬく力」が与えられる。その意味で西谷は清沢の根本特色として、「自力の面と言われたものが、絶対他力にまで包み込まれ、他力の立場から生かし直されている」^③一点、換言するならば「自力をして真の自力たらしめる」^④信仰をあげている。そして、この信仰こそが、現代求められるべき信仰であり、私見によれば、この信仰の発見こそが西谷の清沢論の中心点かつ現代的意義なのである。

このように見てくると、西谷が先に引用した清沢の文において「智慧」、「慈悲」ではなく、「能力」に特に注目していた理由についても首肯されよう。清沢は如来を「私に対する無限の能力」であるとしていた。その「能力」の内実に「無能の私」をして「虚心平氣に、此の世界に生死することを得しむる」点を挙げていたことは先に見たとおりである。この清沢の告白では如来への信、

つまり宗教を信じることによって一生を「虚心平氣」に生きている一人の信仰者の姿が明確に示されているのである。西谷の表現で言えば「この世を本当に生きぬく力」を清沢は宗教から得ていたのである、とも表現できよう。「この世を本当に生きぬく力」は人間が生きることに於いて、その日々の生活の根底を宗教、つまり「我が信念」により与えられる。同時にそれは宗教が「生活の一番根本における深い形成力」となり得ていることを意味するのに他ならない。「生活の一番根本における深い形成力」である宗教、これこそが西谷の言う「生ける宗教」であつたことが、ここで再び想起されなければならないであろう。

清沢が如来を「私に対する無限の能力」と定義したと、この表現は確かに伝統的な理解とは異なるものであろう。しかし、西谷がこの一種積極的、能動的ともいえる表現から看取したのは「生ける宗教」の現前以外の何ものでもない。宗教を信じることはどのような力が与えられるのか、それは「虚心平氣に、此の世界に生死することができる力であり、西谷の言う「真の自力」を人間が獲得している具体的な姿である。そして、そのような力を人間に付与するものこそ「無限の能力」として

の如来であり、「生活の一番根本における深い形成力」としての宗教なのであった。如来を「無限の能力」と見た清沢の信仰、ここに西谷は宗教がまさしく「生ける」ものとして告白されていることを看取したのであろう。それ故に西谷は「無限の能力」、という「能力」との表現に注目したのであると思われる。

理性に対しての信頼は矛盾、破綻に陥らざるを得ない。何故ならば、それは有限な人間の思惟に基づいているからである。だが、理性への揺るぎない信頼を近代の特徴とするとき、理性の否定は近代人にとり自身の否定となることも免れない。そこには思想的苦悩がつきまとうのも必然であろう。周知の如く、清沢自身も自分の能力の限界を知ること、つまり「自力の無効」を信じること、これこそが「甚だ骨の折れた仕事」であったと絶筆「我が信念」において印象深く述懐している。

此自力の無効なることを信ずるには、私の智慧や思案の有り丈を尽して、其頭の挙げやうのない様になると云ふことが必要である。此が甚だ骨の折れた仕事でありました。^⑦

では、「自力の無効」を信じることは自身への落胆、または絶望のみを意味するのであろうか。しかし、清沢

は「自殺の必要を感じ」ずに、「安楽と平穏とを得ている」と同じく「我が信念」で告白している。^⑧ そのように無能と知られた自己に絶望することなく、清沢の表現を用いるのであれば「自殺の必要を感じ」ることなく、その先に開かれる新しい世界、無能の自身をして「それにもかかわらず」生きていける力の顕現。そのような生きていく力を与えるものこそ宗教である。そして、右のような宗教観がある故に、清沢において「能力の根本本体」としての如来という理解が誕生したのに他ならなかったのである。

四

「絶対他力」と「自力」との関係に関する先のような西谷の指摘をふまえ、清沢を読み返してみると、清沢自身もその論述に於いて自身の自力と言われうるものも、実は他力、つまり如来をその根本に有していた点について幾度か論述していたことに気づく。

之を我が一身の行為に就きて云はゞ、彼の人事を尽して天命に安んずるの事に過ぎずと雖も、我は寧ろ之を、天命に安んじて人事を尽す、と云はまく欲す。

その故は天命に安んずるは勿論、人事を尽すまでが

皆な天与の恩賜なれば、先づ天命に安んずるにあら
ずば、人事を悉すこと能はざればなり。^⑩

此の自力も亦た他力の賦与に出づるものなり。^⑪

右でいわれる「人事を尽くす」とは通常自力の立場とし
て理解されている。しかし、清沢が言明している「人事
を尽くす」とは一度自力の破れ、つまり「自力無効」の
自覚を経たものに他ならない。そのような「尽くす」行
為、つまり自力とは他力をその根底に携えている新しい
質を具備しているのである。それが西谷が言う「真の自
力」であろう。「無能」とされた自身が「人事を尽くす」
し、世を生きていけるのは信仰により誕生した「真の自
力」の顕現によるのである。

西谷は「本当の意味での自力」を次のように述べてい
た。

现实生活を生き抜くということ、それは自力とい
うことの一徹徹底した姿だと思ふんです。けれどもそ
ういう風な自力、自分自身の生活力というものが、
本当の意味で徹底した姿であらわれてき得るとい
うことは、実は絶対他力の無限な能力によつて生かさ
れるということ初めて可能になる。如来を信じて
生きるという場で初めて成就することである。^⑫

この西谷の指摘は重要である。なぜならば、清沢の思
想については常に批判が伴ってきたが、その代表的なも
のは清沢の思想を内省にのみ向かわせる消極的なものと
して批判するものであった。例えば古くは清沢の主張を
「羸弱思想」（境野黄洋）と性格付ける批判である。しか
し、先の西谷の指摘によつて再確認された清沢の思想は
決してそのような性格ではないことは明らかである。西
谷は清沢の宗教思想は決して消極的なものでなく、かえ
って最も積極的なものとも言い得ることを明らかにした。
自身の有限性の自覚を通じつつも、絶望に陥ることなく、
かえつて新しい力を付与される。西谷は清沢の信仰には
近代人の「虚無」の自覚と同時に「活動の全き自由」が
与えられていることを看取したのである。この点に西谷
の清沢論の特徴がある。それは現代、そして今後の日本
の宗教状況において仏教が如何にして再び宗教的生命力
を取り戻すのかについての考察が、清沢という歴史的に
実在した人物を通じ為されているのである。

もちろん、清沢が西谷が指摘するような近代的虚無を
直接的に感じていたか否かについては更なる考察を必要
とするであろう。しかし、このことは逆に言えば、清沢
の宗教の問い方、自己についての告白の描写、そこに内

包する近代的性格と呼び得る側面を西谷は看取したのである。ここにこそ西谷の清沢観の独自性の一端がうかがえるのであり、西谷の清沢観によつて清沢の近代的側面がより明瞭になったといえよう。その考察を通じ清沢が近代のみならず、現代の思想的状況においても、より具体的な、現代の宗教思想状況において指南役を担える人物として明らかにされたのである。西谷の清沢論の意義はこの点にも求められる。

おわりに

以上の諸点を踏まえまとめをしてみたい。

西谷に於いて清沢とは「宗教改革者」として理解される。「明治開国の以後に於いて仏教の進むべき道を、その一身上に具現した人」と西谷が述べるように、信仰を第一においた清沢は浄土教の枠を超えた、仏教の再興者として理解されていた。しかし、西谷が主眼としていたのは右の言葉にならうのであれば「現代仏教の進むべき道」をその信仰に、つまり有限性の自覚と活動の自由が見事に調和されている清沢の信仰に見いだそうとしたのである。その意味では西谷において清沢を浄土真宗という一つの宗派内の仏教者と見る視点はほばなかった

のであり、日本の仏教、ひいては宗教が如何に進めばいいか、その道標として認識されていたのに相違ない。

もちろん、冒頭に述べたように西谷の思索の背景に禅があることは言を待たない。その点より見れば西谷の例えば「絶対無」と清沢の「絶対無限」に或る隔たりが横臥していることも当然であり、両者を同一の地点から論じることが不可能であることもまた自明である。その意味で、浄土教、今回の主題から言えば清沢論が西谷の思索において如何なる位置を付与されるのか、この点については更なる考察が必要とされるであろう。つまり西谷の清沢論は、主体、虚無など西谷哲学の重要語により展開されている事からも看取できるように、西谷哲学の全体像からも捉える試みがされねばならないのである。

だが、その一方西谷が一人の人物について幾度も語り、文章を書いているというあまり例のない事実は看過してはならないであろう。先に「或る隔たり」と書いたが、より重要なことは「隔たり」があることではなく、そのような「隔たり」があるにも拘わらず西谷は清沢を論じたという事実、この事実こそがより重要であると思われる。今回の小論で幾度も確認してきたように、西谷の主眼は「生ける宗教」としての仏教の再生である。そして、

その再生の基軸として信仰があげられることは言うまでも無い。西谷は絶対他力が「自力をして真の自力たらしめる」ものとなっていた清沢の信念に、仏教、宗教の今後を託していたのである。

西谷が清沢に見いだしていた「画期的出来事」は私たちも読み取らねばならない課題ではないだろうか。

註

- ① 『西谷啓治著作集』二六卷（創文社 以下『著作集』と略記）三〇六頁
- ② 西谷は西田から清沢の話を直によく聞いていたようである。西田が清沢を非常に尊敬していたことは「非常にハッキリして」いたと西谷が述べていた（『著作集』二〇巻三〇七頁）ように、西田からの影響も手伝って、清沢への関心が深まっていたことも十分推測はできよう。
- ③ 『著作集』十巻 三二二頁参照
- ④ 『著作集』一八巻 二二六頁
- ⑤ 同前 二二五頁 西谷は同時に、清沢は仏教の新しい地平が臆げながら姿を現わしている「一つの曙光」であった、とも述べている。
- ⑥ 例えば橋本峰雄は、仏教の近代化について「明治以後の西洋の思想と文明との受容に対応し、また対抗して、日本の伝統的ないし因襲的な仏教を改革し強化し宣伝することを意味」すると述べている。（『日本の名著43 清沢満之

鈴木大拙」中央公論社七頁）

⑦ 「絶対他力道」（山田亮賢編 法蔵館）六一―六二頁参照

⑧ 『著作集』一八巻二二五頁

⑨ 同前 二二四頁

⑩ 同前 二八〇頁

⑪ 「清沢満之とその宗教哲学」（以下「宗教哲学」と略記『現代しんらん講座3』所収 弥生書房）一四〇―一四一頁

⑫ 同前 一三六頁

⑬ 同前 一四二頁

⑭ 『著作集』二〇巻 緒言

⑮ 『著作集』一八巻 六六頁

⑯ 同前 一九三頁

⑰ 同前 七九頁

⑱ 『著作集』一六巻 六六頁

⑲ 『著作集』四巻 七二頁

⑳ 同前同頁参照

㉑ 『清沢満之全集』（以下「全集」と略記）六巻 一三三〇頁

㉒ 清沢は如来を「我が信念」において「無限の慈悲・無限の智慧・無限の能力」として定義しているが、この背景には「浄土論註」「障菩提門章」の「智慧門・慈悲門・方便門」があると指摘されている。『定本清沢満之文集』（松原祐善・寺川俊昭編 法蔵館）四七二頁

㉓ 「宗教哲学」一三三頁

②4 同前 一三四頁

②5 同前 一三八頁

②6 『著作集』十六卷 八一頁

②7 『全集』六卷 二二九―二三〇頁

②8 この「自力無効」の覚知に見られるような自己の有限性の自覚こそが、他の仏教との比較において浄土教、ことに親鸞の仏教の独自性として、哲学者をはじめとした知識層に認識されてきた点は十分留意されるべきであろう。明治以降、少なくとも哲学者により数々の親鸞論が書かれてきたが、親鸞が自身を「愚禿」とした「愚」の自覚に注目したり、『教行信証』『信卷』の通常「悲歎述懐の文」と呼ばれる箇所が数多く引用されてきたという事実は、浄土教、特に親鸞の人間観のどのような側面に注目していたのかについて語るものである。

②9 『全集』六卷 一三三頁

③0 『全集』七卷 七五頁

③1 『全集』七卷 三七七頁

③2 『宗教哲学』 一三三頁