

# 個立と協同

—石水期・清沢満之を手懸かりとして—

安 富 信 哉

はじめに

日本の近代において、〈自立と共同〉は、大きな課題であったといわれます。ある日本思想史の研究者は、明治・大正・昭和と続く日本の近代における思想史の流れを振り返って、明治を自我覚醒期、大正・昭和を共同性の発見の時期とみております。<sup>①②</sup>これによれば、明治期における思想的課題は、自我確立の問題であったが、大正・昭和期の日本人において、それは、共同性の創造の問題に移行したというのです。恐らく思想史の上では、日本人の課題にはこのような変遷、あるいは変容が見られるのだろうかと思えます。

ただ、思想史の上で、そのようなアクセントの違いがあるということは、現代に生きている私たちにその問題がすでに解決済みだということではありません。〈自立と共同〉ということは、いつの時代でも課題的な事柄です。

今年、清沢満之先生の没後百年にあたる年ですが、清沢先生においても〈自立と共同〉ということは、大きな課題でした。先生はそれを仏教・真宗に学び、明らかにしていきました。清沢先生がこれについて明らかにされたことは、仏教・真宗に学んでいる私たちにとって、大変に意味深い示唆を与えてくれるものと思えます。

そこで今回の真宗学会大会では、「個立と協同」という奇妙なタイトルを出しました。この発表のキーワードである「個立」と「協同」について、まずはじめに若干の説明をしておきたいと思います。「個立」という語は、辞書にも見いだせない、こなれない言葉ですが、「個立」は、自律と自立を含みながら、それよりも強い概念で、自己の個として存立、また同時にそれを基点として、他にも働きかけるような宗教的な生き方を意味します。つまり信仰による、〈真実の個としての独立〉というような意味あいで、私は、この語を用いたいと思います。たとえば、清沢先生に、

真個の独立を為すには、此等の依頼を悉皆解脱せねばならぬ、父母に依頼して居たるとき、父母の擁護は有難く感じ居たるも、而も依頼文は早く脱せねばならぬと念して居たことである。其と同様に、今真個の独立を希望する以上は、現在四方八面の恩恵は有難く感ずるも、其に対する依頼心は早く之を脱却する様努力せねばならぬ。：我々は益此精神を策励して、真個独立の位地に達することを勉めねばならぬ。

〔「真正の独立」明治三四年一〇月発行『精神界』・岩波書店『清沢滴之全集』〔以下全集〕第六卷七一頁〕  
という一文がございます。この場合、「真個の」という言葉の意味は、恐らくこの一文の標題となっている「真正の」というニュアンスで用いられているのですが、私自身は、「真個」という語を〈真実の個〉という意味あいで理解したいのです。

一方、「協同」という語は、一般には、①一致する。②多くの人・団体が、力をあわせて、一緒に物事をする。〔『新漢和辞典』大修館書店〕などの意味内容をもつています。清沢先生は、たとえば『精神界』に執筆した「精神主義と共同作用」という一文において、精神主義がどのようにその共同性を創造していくかについて述べています。一般に「共同」は、他者との結合関係を示しますが、清沢先生が「共同作用」といった場合、この作用という語は、活動を同時に表し、そこには、自主的・自発的に他者との関係を互助的・互恵的なものとして創造するという積極的な意

味合いがあるように思われます。その場合、単に「共同」よりも「協同」という語を用いたほうが、その積極性が出てくるように思います。たとえばこの論文に、

社会同胞に交際して、共同の事に従ふに於て、決して躊躇逡巡することを要とするものにはあらざるなり。

〔全集〕第六卷九七頁

という一節がございます。この場合、共同は、力を合わせるということで「協同」の意を含みます。そういう含意から、私は、共同作用を「協同」と表したいのです。清沢先生自身も、「和衷協同」(『全集』第六卷一八五頁)といわれる場合があります。

申すまでもなく、その原理の掘ってきたところは、「主伴互具」「万物相関」あるいは「有機組織」の語で語られる仏教の縁起論です。その主伴互具の思想的な表明は、早く『宗教哲学骸骨』に示されています。

宇宙間、各一の有限が主公となるときは、他の一切有限は、之が伴属となりて、互に相具足するものなり。故に、一対の主伴を挙げば、常に無限の全体を尽すものなり。(『宗教哲学骸骨』第二章「有限無限」〔全集〕第一卷一〇頁)

この概念は、縁起論をベースとして、かなり早くから抱かれ、一貫して保持されたものですが、事物の存在が、あるときは主となり、あるときは伴となつて、無限に連関するという真理を表明するものです。したがつて、「協同」という概念を清沢先生に即していうと、「主伴互具」ということになると思います。

今回は、〈清沢思想における「個立と協同」の概念〉について、このような視点から尋ねてみたいと思います。このテーマは、すでにこれまで先学によって深く追求されてきた事柄で、私の発表には、内容的には何も目新しいことはないことを、あらかじめお断りしておきます。

ご承知のように、岩波書店から今秋より、没後百周年記念として『清沢満之全集』全九巻が刊行されますが、私は、たまたま全集第二巻「他力門哲学」の編集に関わらせていただきました。第二巻に収録された論稿の多くは、清沢先

生の初期思想を扱っています。それらのいくつかの論文を拝読しながら、私は、『宗教哲学骸骨』からの展開ということを考えさせられました。

そこで、本日の発表では、この「個立と協同」というテーマについて、先生の所謂「石水期」の論稿を手懸かりとして尋ねてみたいと思います。

## 一、石水期について

### a・石水期の概観

西村見暁氏は、その著『清沢満之先生』の冒頭で、清沢先生の生涯を、その雅号に基づいて(1)建峯、(2)骸骨、(3)石水、(4)臘扇、(5)浜風の六期に分けて、その歩みを概観しています。清沢先生の生涯の区分については、いくつかの見方があります。たとえば、1. 大きく哲学期と宗教期とに二分してみる見方、2. 前期(思想期)・中間期・後期(宗教期)と三分する見方、あるいは、3. 育英教校期、東京留学期、実験期、改革運動期、浩々洞期と五分する見方など様々です。今は、西村氏の見方に従いたいと思います。これによれば、石水期は、一八九四年(明治二七)から九八年(明治三一)までの五年間です。

一八九四年四月、清沢先生は厳しい禁欲持戒の実験の結果、体調を崩し、結核と診断され、教職を辞します。六月、友人たちの勧めを受け入れて、須磨・垂水に転地療養します。これに先立ち、先生は、京都で大谷中学の学制改革に献身し、いよいよ新しい学事体制が発足しましたが、これが中学校の同盟休校により頓挫します。垂水でこの報を聞いた先生は、一八九五年七月、憤然たる思いの中で、療養を切り上げて帰洛し、寺務改正の建言書を宗門に提出し、宗務の根本方針を教学に置くべきことを申し入れます。一八九六年一〇月、洛東白川村に籠居、同志とともに『教界時言』を発刊、宗門改革を呼びかけます。翌年二月、大谷派革新同盟を結成して、請願書を提出。運動の主唱者とし

て除名処分を受けます。十二月、同盟会を解散。この頃より『阿含経』に親しみます。一八九八年三月、『教界時言』を廃刊。除名処分を解かれます。五月、家族とともに三河の自坊である西方寺に帰ります。

以上、大略的にその五年間の行跡を振り返ってみました。このような先生における内外の激動期が石水期です。

石水の名称は、『病床左録』に「石水生」と記されていることによつています。「岩間をつとむ苔水の自然にその情をたくされたもの」といわれます。<sup>④</sup>

#### b・石水期の著述

石水期の主要な著述を挙げれば次のようです。

一八九四年（明治二七）三二歳 『病床左録』

『保養雑誌』

一八九五年（明治二八）三三歳 『在床懺悔録』

『他力門哲学骸骨試稿』

一八九六年（明治二九）三四歳 『教界時言』 諸篇

一八九七年（明治三〇）三五歳 『教界時言』 諸篇

一八九八年（明治三一）三六歳 『教界時言』 諸篇

『病床雑誌』

この他にも雑誌などに執筆したいくつかの論稿が、この期間にあります。

今回の岩波書店発行の『清沢満之全集』では、『病床左録』『保養雑誌』『病床雑誌』などの日記類は、第八卷「信念の歩み」の中に収録されます。『在床懺悔録』『他力門哲学骸骨試稿』という思索的な論稿は、第二卷「他力門哲

学」の中に収録されます。

c・石水期への視点

清沢満之にとつて、石水期はどのような意義をもっていたのでしょうか。これについて、まず参照されなければならないのは、その日記に記された「往事回想」の文です。その一節につきのようにあります。

明治廿七八年の養痾に、人生に関する思想を一変し、略は自力の迷情を翻転し得たりと雖ども、人事の興廢は、尚ほ心頭を動かして止まず。乃ち廿八九年に於ける我宗門時事は終に廿九卅年に及べる教界運動を惹起せしめたり。

而して卅年末より、卅一年始に亘りて、四阿含等を読誦し、卅一年四月、教界時言の廢刊と共に此運動を一結し、自坊に投じて休養の機会を得るに至りては大に反觀自省の幸を得たりと雖ども、修養の不足は尚ほ人情の煩累に對して平然たる能はざるものあり。  
(『当用日記』明治三十五年五月末、「全集」第八卷四四一頁)

ここに石水期が3つの大きな意義をもっていることが窺われます。すなわち、

1. 「自力の迷情の翻転」：信仰上の轉換、つまり回心
2. 「教界運動の惹起」：宗門改革運動
3. 「阿含経の読誦」：反觀自省、そして修養

です。1と3は、〈個の確立〉の問題に関わり、2は、〈協同への展開〉の問題に関わります。

〈個の確立〉と〈協同への展開〉問題は、清沢先生においては、原理的には、いずれもその無限觀と重なります。

ご承知のように、先生は、有限無限論を基軸として、自らの思索を展開しました。そして有限無限論それ自体は、清沢先生個人の問題にとどまらず、広く現代にも通ずる問題です。現代哲学者のレヴィナスは、

現代哲学のひとつの潮流は、無限の觀念の宗教的伝統のなかに全面的に位置づけられる。<sup>④</sup>

といっています。したがって、無限について考えることは、現代の哲学にも連なる大きなテーマです。本来は現代哲学の無限觀も視野に入れることが望ましいのですが、いまの私にはそこまで目を配ることはできません。今後これらの事柄についても学んでいきたいと思ひます。

それはともかく、この石水期における二つの課題について、今回の発表では（無限と個立）、（無限と協同）という視点から、『在床懺悔録』『他力門哲学骸骨試稿』という石水期の論稿を通して窺つてみたいと思ひます。

## 二、『在床懺悔録』

a. 本書のアウトライン

最初に『在床懺悔録』を窺いたいと思ひます。このタイトルですが、「在床」とは、申すまでもなく、結核で病床にあることを示します。つぎに「懺悔」という語ですが、この頃先生は、「愚蒙の改悔それ此の如し。穴賢々々」といい、父への不孝を詫び、家族に短い遺言を記しています。「懺悔」とは、その心情を語っているものといつてよいでしょう。と同時に、真宗で懺悔とは、回心懺悔の意義を含んでいるので、宗教的回心をも意味して、この語が用いられているとも考えられます。

本論稿において、先生は、真宗教学の研究を行い、二十三の項目について考察します。病氣療養中の先生はなぜかと改めて教学研究を行ったのでしょうか。宗門が新しい時代を迎えて、いよいよ内外に向かつてその存在意義を社会に公開しなければならぬというとき、先生が期待したことは、教学の振起でした。先生は、一八九二年（明治二五）一〇月四日の手紙の中で、

教学は一宗の生命に有之候ゆゑ、一日も忽にすべからざるは勿論に存居候処、今日の有様本山に於いては再建負

債の二大件の為、教学に充分の基礎を置く暇無之は如何にも慨嘆の至りに候

〔全集〕第九卷四七―八頁

と言っています。本論稿は、宗門の現状に、このような危惧の念を抱いた時期の病氣療養中に、真宗教学の本義を自ら確認するために執筆されたものです。

この『在床懺悔録』は、全体として『宗教哲学骸骨』の有限無限を基想としながらも、ほぼ伝統的な了解に則って論じています。その構成は、「一」から「二」までが「仏陀」（阿弥陀仏と本願）、「七」から「九」までが「教」、「一〇」から「一六」までが「行」、「一七」から「二二」までが「信」、「二三」が「証」であって、『教行信証』の四法に従って真宗の綱格を明らかにしています。ただし先生が扱ったのは「証」の途中までで、『教行信証』が取り上げる回向（往相・還相）、浄土（真仏土・化身土）の問題には触れていません。

本論稿では、獲信における、救済の現在性がひとつの問題となっており、最後「二三」に「已下削」として親鸞の現生正定聚の思想を解釈していることが注意されます。

#### b. 無限と個立

清沢先生は、厳しい行者生活の結果、結核を病む身になったのですが、この厳しい行者生活の実践へと先生を駆り立てたものは、一言にしていえば、仏弟子としての責任感です。このように真の仏弟子たらんとする心を、仏教では菩提心と呼ぶのですが、先生のミニマム・ポシブルの実験は、その菩提心に徹底せんと努める血みどろの闘いでした。先生の「個」は、最初、この菩提心を根基に形成されていったといっていでしょう。しかし、それが一途な責任感に基づいている以上、倫理的「個」の追求という側面を払拭できなかったのではないのでしょうか。

私たちは、『宗教哲学骸骨』を読んでいると、先生の宗教観は、理論的にはほとんど完成しているように見えます。清沢先生の思考の枠組みは、その後も変わっていないという印象を受けます。しかし先生は、それにもかかわらず、

さきほどの『当用日記』の「往事回想」の文の中で、

自力の迷情を翻転して

と書いています。それは、宗教への関心が理論的関心から救済論的関心へ移行したことを物語っています。先生が自らについて、有限な存在であり、その有限者たる我が「個」として存立するには、無限に媒介されねばならないという痛切な自覚を持たれたのは、結核発病という事態を経たことが大きいと思います。「自力の迷情を翻転して」とは、いわば理性によって立った「個」が本当に他力の信心によって立った「個」（宗教的「個」）へと転回したことを意味しています。清沢先生が宗教一般の立場からではなく、真宗教学に基づいて、すなわち自らを真宗に引き寄せて、『在床懺悔録』を記していることは、その事実を反照しています。先生の教学への関心は、宗門の現状への危惧とともに、先生自身の主体的要求がしからしめたものと思われまます。

先生の生涯一貫した宗教定義は、〈宗教は有限と無限の一致である〉ということですが、この定義は、すでに早くから表明されています。『宗教哲学骸骨』は、その根本基想に立つて宗教を理論的に解明したものです。

無限は、それ自体としては、私たちの観念を超えた絶対性を保持しています。しかしそうであるかぎり、相対的世界に住んでいる私たちは、無限に接することはできません。ここにおいて先生は、『宗教哲学骸骨』の論点をさらに進めて、『在床懺悔録』の冒頭で、無限と有限を媒介する有相の阿弥陀仏の意義について述べておられます。

仏陀（特に阿弥陀仏）は其本体固より絶対なりと雖とも、其衆生に対する場合、或は現に衆生界（相対界）に化現せる場合に於ては、亦相対界の理法に順従せざるを得ず。久遠実成の阿弥陀仏も、衆生済度の為には相対因果法に依らざる能はず。…是れ仏教に於て、報身仏の重切なる所以なり。是れ真宗に於て、久遠十劫両仏中、特に十劫正覺に就て済度の教ある所以なり。（久遠仏は絶対仏、十劫仏は相対仏也）。

清沢先生は、自らの意識の底に無限の観念を入れなくてはだめだと考えましたが、その場合、無限は抽象的無限、理念的無限であっては具体性をもちません。『在床懺悔録』が、このように仏陀論から始まっていることは、先生における無限論の新しい展開を示しています。

### c. 無限と協同

つぎに『在床懺悔録』において、協同性という問題がどのように取り上げられているかという事柄に入ってみたいと思います。今日のお話の最初に申し上げましたように、私は、清沢先生の協同性の理念を「主伴互具」の概念を通して窺いたいと思います。その主伴互具の概念は、先生において、おそらく華嚴教学の「主伴互具」の思想に導かれて受け止められていったものと思われます。主伴互具は、一切の存在が重々無尽の無限に広がるネットワークの中にあるという、存在の理法を示す教説です。つまり諸法が相即相入して成り立っている縁起の世界において、私たちは重々無尽の関係の中を生きているということであり、その真理は、私たちが、本来体得すべき智慧であると説かれます。

しかしながら、我他彼此の差別的な観念に囚われている私たち凡夫は、日常性に没入して、個々の主観に閉じ籠り、そのような世界の真理性を把握できません。これについて、先生は、

有限個立的の宿習は、尚其習慣情勢を奮て、常に此主伴互具の関係を壅蔽せんとしつつあるを免れざるなり。

〔在床懺悔録〕「一五」全集「第二卷」一頁

と指摘しています。人間は、本来、主伴互具の有機的な世界に生きているのですが、自らの過去の習性によって、自他差別の観念から脱け出すことができません。そのような凡夫の生き様を、清沢先生は、「有限個立的」と表現しています。有限個立とは、分断的孤立ということ、さきほど私が意味規定したような「真個独立」ということでは

ありません。

それでは、凡夫はどのようにして主伴互具の真理を体得するのでしょうか。清沢先生は、有限者たる私たちが、一念發起して主体的に無限に対する関係を覚知するとき、人間は主伴互具の生き方を回復するといっています。

有限が一旦無限に対する関係を認得するや、翻て前の有限個立の思念に返る能はず、主伴互具の關係は湛然として不動なる、是れ所謂不退轉の義相なり。〔同〕一三三「全集」第二卷一四頁

ここで先生は、主伴互具の精神を生きる道を真宗の教学の上で確認し、真宗の念仏行者が、無限の観念を受け入れるとき、正定聚不退轉の位に入るといっています。そしてこのように生きる人を、浄土をこの現実の娑婆世界で生きる「穢土の仮名人」であるとしています。<sup>5)</sup>この語は、もともと『浄土論註』に「浄土の仮名人」と対置して用いられる言葉で、ここで先生は、正定聚不退轉の人を指してそう呼んでいます。「穢土の仮名人」とは、いわば無限と有限の境界線の上に立在する宗教的「個」であるといえます。

### 三、『他力門哲学骸骨試稿』

a. 本書のアウトライン

『在床懺悔録』は大体一八九五年（明治二八）一月に書き上がりました。二月の初めから三月にかけて、先生は、垂水洞養寺で『他力門哲学骸骨試稿』に筆を染めます。これは、題名の「試稿」というただし書きが示しているように、『在床懺悔録』と同様、生前に未発表の論稿です。大体一日一項ずつ記して四十五項目にわたっていますが、三月一杯で書き終わっています。この論稿は、『宗教哲学骸骨』を踏まえつつ、『在床懺悔録』で追究された他力門仏教を『浄土論』『論註』『大乘起信論』等を背景にして、さらに哲学的に解明しようとするものです。これは、基本的な内容面では、さきの『宗教哲学骸骨』の基本的な構想をベースにして、他力門仏教（浄土真宗）の問題構成を究明し

ようとするものです。今村仁司氏は、この二つの著述を「同一の構想の下にある双子著作」と指摘されています。<sup>⑥</sup>

この『他力門哲学骸骨試稿』の構成は、「一」は「総説」で、「二」から「一一」までが「有限無限論」、「一二」から「一六」までが「心靈論」、「一七」から「二〇」までが「神仏論」、「二一」から「二九」までが「仏徳論」、「三〇」から「三四」までが「浄土論」、「三五」から「四五」までが「転迷開悟論」とひとまず整理することができます。

#### b. 無限と個立

この『他力門哲学骸骨試稿』は、そのタイトルが示すように、他力門の立場を哲学的に究明しようとするものです。ここでもやはり有限無限論が根本基想となっていますが、本稿には、三年前の『宗教哲学骸骨』から新たな展開がみられます。それについて一、二ここで触れてみたいと思います。まず清沢先生は、この稿の冒頭において、宗教は安心立命のために「必須不可欠の要法」であるとしています。ここには、宗教の一般的な定義とは違って、結核を宣告され、死を身近なものと感じている先生の切実な救済への要求が窺われます。安心立命とは、清沢先生のいわゆる「真個の個立」、今回の発表の文脈でいえば「個立」と言うことができます。その安心立命の根拠として、先生は、これまでの観点を基として、「安心立命は無限の境遇に対して精神を適合するにある。」と示されます。安心立命のためには有限である者が無限と一致することが必要であると説かれます。

この有限と無限との一致について、さきの『宗教哲学骸骨』では、有限と無限とは異体ではなく、同体であるとして、「二項同体」という独自の術語を用いて表現しました。しかし『他力門哲学骸骨試稿』では、この論に「根本の撞着」があるとし、さらに「有限の外に無限あり」という一節を設け、絶対無限と相対有限は同一体でありながら、有限の側からは無限はどこまでも別体たらざるをえないと述べています。ここに先生の有限無限論のひとつの展開が

みられます。なぜ清沢先生にこのような了解の展開が生じたのか。『宗教哲学骸骨』の「二項同体」説の捉え方などのような難点があったのか。これについて、藤田正勝氏は、「この捉え方はそれ自身のうちに一つの問題をはらんでいる。つまり、有限をそのままの形で肯定する可能性、換言すれば、有限の絶対化の可能性がそこには存在している。」と鋭く洞察されています。

ご承知のように、真宗教学者の金子大栄師は、

満之先生は宗教とは有限と無限との対応であると道破せられた。有限より見れば無限は有限の外にあり、無限より見れば有限は無限の内にある。

と教示されています。この言葉は、私たちに親しいものですが、この言葉の背景に『他力門哲学骸骨試稿』の有限無限論があったことを改めて思います。

『他力門哲学骸骨試稿』の有限無限論でもうひとつ注意されることは、その無限が、他力門の立場から、衆生を導く手立てを含んでいると捉えられていることです。そのはたらきが「方便」であるとされます。

方便は無限の真相より出てて、有限の当相を完収せざる可からざるなり。乃ち無限より出てて有限に接し、有限を転じて無限ならしめざるへからざるなり。

したがって無限とはいっても、それは、衆生の世界に内在化された無限です。清沢先生は、このような無限を「相對無限」と呼んで、「絶対無限」と区別しています。

絶対無限は凝然真如なり、相對無限は隨緣真如なり。…衆生濟度は隨緣真如に仍らざる可からざるなり。…吾人各個が其涅槃の彼岸に到達するは、是れ隨緣方法還元の一部なり。方法悉く還元して、茲に隨緣真如の流轉門が、其還滅門を全うする得るものなり。

門が、其還滅門を全うする得るものなり。

〔同〕〔二八〕〔全集〕第二卷七五頁

相對無限ということは、言葉としては自己矛盾的でありましょう。なぜなら相對的とは、非絕對的なもの、有限的

なものだからです。しかし私たちが、もし「無限」といった場合、その無限は言語化された無限であって、無限それ自体ではありません。言語化とは、有限化に他なりません。しかし有限な衆生に無限の本質を示すためには、有限な言葉をもって表現しなければなりません。大乘仏教の伝統で、二種法身説や真俗二諦説が展開されたのも、この難関を超えるためであつたでしょう。

ここで清沢先生は、無限の絶対面と相対面を、『大乘起信論』の真如縁起の教学を手掛かりにして了解しておられます。無限をこのように、絶対平等門と相対差別門の二面から見ていくことは大変にユニークな視点です。このような見方が西洋哲学の伝統に見い出されることなのかどうか不明ですが、先生は、『大乘起信論』の教説に着眼して、独自の無限観を追究し、人間が「真個の独立」を獲得するために必要不可欠な無限の具体相を示しています。

### c. 無限と協同

つぎに『他力門哲学骸骨試稿』において、協同性という問題がどのように取り上げられているかという事柄に触れてみたいと思います。これもさきの『在床懺悔録』の場合と同じように、「主伴互具」の概念を通して窺う必要がありますが、それが主題的に扱われることはありません。ただ、「三〇」「願行成就」（無限の因果）から「三四」「有限の信心」（花開蓮現）で探求される浄土観において、主伴互具の実相が具体的に述べられています。この浄土については、すでに先生は、『宗教哲学骸骨』第六章「安心修徳」において、「無限の妙境界」あるいは「無限界」という言葉で表現しました。また『在床懺悔録』では、浄土にまで言及ぶことはありませんでした。しかしこの『他力門哲学骸骨試稿』において、清沢先生は、とくに世親の『浄土論』（無量寿経優婆提舍願生偈）に示唆を受けながら、浄土の具体相を尋ねています。その『浄土論』によれば、浄土という世界は、衆生世間と器世間より成り、衆生世間は主尊と伴属、器世間は国土によって、それぞれ象（かたど）られているとされます。これを三種莊嚴といいます。

この三種莊嚴の浄土觀を清沢先生は受けとめています。その三種莊嚴の浄土の世界について、先生は様々に尋ねていきます。浄土は、それぞれ本願によって、自利・利他・共利の徳が円満した、すなわち、主・伴・国土が有機的関係を結び、円満成就した世界であるといえます。浄土が主・伴・国土から成り立つということは、そこに暮らす住民とそれを取り巻く環境とから成り立つ具体的世界であることを意味します。その意味では、浄土は協団体です。同時に、浄土は無限界でありますから、それは、〈無限協団体〉ということができます。

しかも清沢先生によれば、浄土は、私たちが住んでいるこの有限・差別の世界と隔絶したものではない、といわれます。

三種の莊嚴は、是れ万有の成立上に必然なるものなりとす。其所由如何と云ふに、抑万有は是れ有機的組織に存立するものにして、其状様之を主伴互具の關係と云ふ。〔他力門哲学骸骨試稿〕「三一」〔全集〕第二卷八一頁

浄土の三種の莊嚴は、万有すなわち「あらゆるもの」の成立のために必然すなわち「必ず然るべきこと」であるといえます。すなわち、浄土は、万有の存在の根柢にある理法です。しかし有限者である私たちは、その理法に気がつくことなく、迷いの世界に生きています。その意味で、浄土は、この迷界に住む有限者から見れば有限者の外にありますが、無限者から見れば、有限者を内に包んでいます。浄土は有限の世界に接触しつつ、有限者に対応します。すなわち浄土は、有限者に開示された無限の世界です。

このように見れば、『他力門哲学骸骨試稿』は、主伴互具の論理の具体性を、〈無限協団体〉である浄土の三種莊嚴の上に確かめたと云ってよいでしょう。

### おわりに

以上、今回の発表では、清沢先生の石水期の作である『在床懺悔録』と『他力門哲学骸骨試稿』を手懸かりに、

「個立と協同」という問題にアプローチしてみました。この石水期の出発点に、自らの発病という重い出来事がありました。したがってこの二つの著述は、病床の中の切実な宗教的探求を記録していると言うことができます。

清沢先生は、宗教が〈有限と無限の一致〉であると、すでに早く述べています。その基本的了解は終生変わることはありませんでした。しかし石水期において、宗教への関心は、理論的関心から救済論的関心へ、あるいは本質論的関心から実存論的関心へと曲線を描いて移ってゆきます。『在床懺悔録』と『他力門哲学骸骨試稿』において、先生は、自ら真宗の仏教者であるという自覚に立って、これまでの宗教理解を真宗の文脈の中で再確認しています。たとえば、無限の具体性を、阿弥陀仏の上に、あるいは浄土の上に確かめています。

人間がいかにして個として自立し、またいかにして他者と協同してゆくか、ということは、誰にとっても大きな課題ですが、石水期の先生は、「個立と協同」の原理を真宗の教学に尋ね、阿弥陀仏と浄土が私たちに持つ意味を改めて掘り起しました。すなわち人間個立の根拠が阿弥陀仏に、また人間協同の根拠が浄土にあることを確認しました。

しかしその具体性は、さらに確かめられていく必要があります。〈個立〉の問題については、石水期後半から『阿含経』の釈尊伝に親しみ、やがて『エビクテタス』の語録を座右に置いたということに注意する必要があります。それは、個として自立した人間像をさらに具体的に求めたということを意味していると思われま

す。〈協同〉の問題については、石水期後半から宗門改革運動に挺身していったということに注意する必要があります。それは、主伴互具の協同の論理を現実世界の上に確かめ、浄土の協同体を教団の上に映そうとしたことを意味していると思われま

す。いずれにしても石水期は、清沢満之先生の生涯において、浄土の真宗を確かめた大切な時期であったと申すことができます。

註

① 「日本の近代思想を評価する重要なメルクマールとして、近代的自我の『解放』あるいは『覚醒』ということがある。…明治維新後、西洋文明を受容した時点で、日本人は、その世界観的基礎である認識論的自我に遭遇したはずである。それは、形としては必ずしも現れなかったが、西洋文明の基底にあるものとして、確実に人々の精神に浸透していった。」

② 「大正昭和思想史の課題は、もはや『自我』の確立にはない。『自立』した主体が、いかにして『他者』を発見するか、そして、いかにして新しい『共同』性を創造するかにこそ、この時期の思想的課題は存したのである。」

(同『自立と共同—大正・昭和の思想の流れ—』ぺりかん社一九九頁)

- ③ 西村見暁『清沢満之先生』法蔵館五頁
- ④ エマニュエル・レヴィナス『他性と超越』ちくま学芸文庫八五頁
- ⑤ 『浄土論註』・『教行信証』行巻所引、『真宗聖典』東本願寺出版部一六九頁
- ⑥ 今村仁司『現代語訳 清沢満之語録』岩波書店「解題」
- ⑦ 藤田正勝『清沢満之と西田幾多郎』・『清沢満之—その人と思想』所収、法蔵館一二五頁
- ⑧ 金子大栄『光輪抄』・『親鸞教学』（大谷大学真宗学会）第一九号「二頁所収