

〔論 説〕

今村仁司『社会性の哲学』を読む ——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか

堅 田 研 一

1. はじめに——本稿の課題
2. 『社会性の哲学』における今村の哲学的人間学
3. 今村は清沢をどう読んだか
4. 『社会性の哲学』における人間学と清沢の宗教哲学

1. はじめに——本稿の課題

本稿は、今村仁司が遺著『社会性の哲学』⁽¹⁾において提示した哲学的人間学と、今村が後年その研究に打ち込んだ清沢満之の宗教哲学がどのような関係にあるのかを検討することである。

今村が主にフランスの現代哲学や人類学をはじめとする社会科学に大きな影響を受けながら、第三項排除に代表される自らの思想を形成していったことはよく知られている。ところが今村は、その生涯の終りの十年余りを、「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」⁽²⁾と彼の評する宗教人清沢満之の思想研究に捧げることになる。ところが、今村がなぜ清沢にそれほどまでに魅了されたのかについては論争があり、また今村思想の研究が進むにつれ、この問題はますます重要になってくるだろう。本稿は、上で述べた問題設定の下で、この問題を考えようとするものである。

もちろん今村が清沢研究に打ち込んだのは、西洋哲学にはない重要な洞察を清沢のなかに見いだしたからであるだろうが、今村はその洞察を取り

出すのに、あえて、とりわけ西洋の哲学思想や概念を基にしながらか清沢を読み解こうとする。

彼〔清沢のこと〕に関してなすべきことは、彼の哲学上の内容を、彼に代わってひき伸ばし、拡大することである。清沢の思想のなかにある可能性の芽を育て、あるいはそれを潜在から顕在へと展開するためには、内外で蓄積されてきた哲学的思想や人間科学の成果を動員しなくてはなるまい。清沢の著作や草稿の文字面をどのようにひねくりまわしても、彼の思想を取り出すことはできないし、読解の原理からしても不可能なことであるからである。清沢の思想の内在的展開のためには、逆説的ながら、外部から解読コードを導入するほかはないのである。こうすることで、彼の諸著作のなかに伏在するイデーを掬いあげることができる。それを、解読コードとしての蓄積された哲学的概念に衝突させ、突き合わせるなかで、おもいもよらぬ斬新な着想が見つけだされるだろうし、またそれを現代の思想として鍛えあげることができるだろう。(今村仁司『清沢満之の思想』人文書院、241頁。〔 〕は堅田による補足)

さらに、この今村の読解の方法は、清沢自身が用いた方法でもある。

清沢は、まさに純粹の哲学者であったからこそ、西洋思想から概念的思考という意味での「哲学すること」、つまりいっさいの民族文化から解放された哲学一般を取り出し、それを道具にして、今度は仏教のなかに潜在する概念的思考を取り出すことができた。他方で、清沢が苦心して取り出した仏教に内在する概念的思考(哲学)を、今度は西洋思想に対して適用し、両者を衝突させてみることで、西洋的観点では見えない貴重なものを西洋思想から救い出すことができる。こういう二重の操作をすることで、清沢は仏教の学的内容を、たんに再発見するだけでなく、内容的に発展させ、拡大的に展開することができたといえよう。(『清沢満之の思想』、17頁)

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）
今村によれば清沢は、西洋哲学の概念的思考を用いながら、宗教思想を概念化し、理性的に理解可能なものにする。そしてそうすることで、仏教に独自の思想を取り出し、万人にも理解可能なものにしようとする。さらにこれは、西洋哲学にはない、仏教独自の思想を救い出すことでもあるのである。西洋思想の研究者である今村は、西洋の哲学や人間科学の知見、ときには最前線の知見を用いながら、西洋哲学の概念によって表現された清沢の思想（＝仏教に独自の思想）をさらに展開し、その現代的意義を明らかにしようとするのである。

2. 『社会性の哲学』における今村の哲学的人間学

それでは、『社会性の哲学』の第一部第一篇「存在の贈与論的構造」で展開された、今村の哲学的人間学の概略を描き出してみたい。

今村は、人間が存在することの原理的考察を行う。今村によれば、人間はその存在を、語りえぬ何ものかによって与えられて—ある。そしてそれを感じ取る。この何ものかを知ることはできず、とにかく与えられてあることを人間はただ受け取るのみである。与えられてあることを感じ取ることによって人間は、「負い目」の感情をもつ。そして、この負債をこの何ものかに対して返そうとする。何をもって返すのか。それは、自分の生命や身体をもってである。したがって、人間は根源的に、「自死」への傾向をもつ。つまり、人間が存在することそれ自体が、それとは矛盾するものを抱え込んでいるのである。このパラドクスを処理しない限り、人間は生き続けることができない。

人間の「与えられて—ある」を与えるこの「与える働き」そのものを人間が認識することはできない。比喩的にいうと、それを見ることはできない。人間は、この「与えられて—ある」を感じ取ることによって、つまり「与える働き」の結果から、この働きを感じ取ることができるだけである。

これを今村は、次のような比喩を使って説明する。人間性というのは、混沌のなかに引かれた一本の線であり、またそこから出現する。「与える働き」とは、この線を引く働きであるが、線を引く働きがあったということは、実際に引かれた線が存在することによってはじめてわかることである。つまり、線を引く働きそのものは不可視である。ところで、線を引くことによってその痕跡が残るが、線を引くことと痕跡が残ることとは一つである。線を引けば必然的に痕跡が残るし、痕跡があるということは、線を引く作用があったということである。したがって、線を引く作用が不可視であるならば、その痕跡も不可視である。ところが、実際に引かれた線は目に見える。したがって、痕跡と、可視的な線とは区別しなければならない。今村によれば、可視的な線（つまり人間）とは、「痕跡の痕跡」である。これを今村は次のようにいう。

痕跡は線引きの動きが後に残す軌跡である。痕跡は線引きなしにはありえないが、線引きの動きは痕跡のなかに姿を消す。ここでいう線引きは、線を引く動きそのものであり、目に見えない働きである。この動きは動きの結果と区別できない。線引きは痕跡と区別できない。痕跡が現れるそのつどに線引きの動きが（すでに）ある。その意味で線引きと痕跡はひとつの同じことである。人間の現実存在に即していえば、人間が存在することは線を引くこと（根源分割）であり、同時に線引き運動の痕跡である。分割線が入る瞬間に痕跡が生じる。分割することが直接に痕跡になる。〔中略〕しかし痕跡と可視的な軌跡（足跡）は違う。痕跡は不可視である。質料的な実物を結果として残す働きそのものが痕跡である。痕跡と線引きは同じものである。痕跡は線を引く動きにして効果であるのだから、それは線引きが不可視であるように不可視である。不可視の線（痕跡）が運動として可視的なものを、人間存在とそれがおいてある場所を、結果として残す。（『社会性の哲学』、24-25頁）（強調は原文）

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）

この論理はかなり難解である。つまり、線を引く作用（与える働き）と一体となった、実際に残る線とは異なる不可視の「痕跡」があるというのである。今村はこれを「一次的痕跡」と呼び、可視的な、現象する結果を「二次的痕跡」と呼ぶ（同書、25頁）。

線が引かれることによって、混沌のなかに形、秩序が持ち込まれ、「こちら」と「あちら」の区別ができる。こちらが存在者、有限なるものの世界であるならば、あちらは存在、無限なるものの世界である。この無限なるものとは、原初の混沌状態としての無限なるものそのものではなく、いわばその痕跡である。秩序が成立することによって、この原初的な無限なるものはもはやそれ自体としては存在しなくなり、もはや決してそれ自体として認識することはできない。それは「存在」へと縮減される。原初的な無限なるものは、その痕跡である存在を通じて間接的に認識しうるのみである。そして、存在者として自らを有限なるものの世界に位置づける人間は、その存在者としての性格から、かろうじて存在へと通じており、この存在を通じて、原初的な無限なるものにもまた接近することが可能である。

前に述べた難解な論理の言い換えが、今述べたような事態であると思われる。したがって、不可視の痕跡とは、秩序の成立した後の、原初的な無限の痕跡である無限の世界、つまり存在のことであるだろう。

ところで、今村によれば、人間は、自己破壊への欲望と同時に、自己保存への欲望をもつ。自己破壊への欲望とは、原初の何ものかへの欲望、つまり負債を返済したいという欲望である。これは、今村による、人間存在の根源的なあり方の特徴づけから導くことができる。これに対して、それとは相反する、自己保存の欲望はどこから来るのだろうか。それは、人間が自己を、存在者の側に位置づけるところから来るのだと思われる。存在者は存在し続けねばならない。存在者に属する人間もまたそうであるだろう。

この自己破壊と自己保存という矛盾した傾向を抱えて生きる人間が生き続けるためには、破壊の対象を他者へと転嫁し、他者を犠牲として殺すことによって、そこに自己破壊の欲望の満足を見いだすのでなければならな

い。次の今村の文章は、この過程を簡潔にまとめている。

ヘーゲルの承認概念を借りていえば、人間の原初的存在において、人間は自己の存在を語りえない何ものかによって承認されることを欲望している。人間は自己の存在を他なる何かによって「与えられた」と感じつつ、存在している。原初的な「ある」は、人が与えられて—あると感じつつ受け取っている存在である。これを負い目の存在感情と呼ぶなら……、人間は負い目の感情に駆動されて、自己の存在を何ものかに向かって返す身振りを示す。したがって、理論的には二つの返済可能性がある。ひとつは、自分の自然的（身体的）生命を「返す」、すなわち自死を実行する。もうひとつは生存しつつ自己の死を物（実物にせよ象徴的な物にせよ）に移転させながら「返す」。人間は生き続けるかぎり自死は不可能になるから、小出しの自死としての労働によって生命の返済の代理とする。これは事実上自己保存の動きである。（『社会性の哲学』、177頁）（強調は原文）

この引用文では、生命の返済の代理として労働が挙げられているが、それは何よりも、他者（人であることもあれば、物や動物であることもある）を犠牲とすることによる、自死欲望の転嫁である。「負い目の返済には、自己保存が働くから、自死の可能性は阻止され、そのときから自死の代理を他人に求める欲望もまた働き出す。人間は自死欲望を他人に転嫁する。それが社会的欲望として展開するとき、身代わりの犠牲のメカニズムが社会現象として立ち上がってくる」（『社会性の哲学』、178頁）。

以上のような今村の哲学的人間学を要約した今村自身の文章を、少し長いが引用しておこう。

人間の原初的存在は無限内包摂であり、無限的能与作用による自己の所与存在を負い目として感じつつ存在することである。自己の現実存在を「与えられ」と感じるのが、負い目を負うことであり、その負い目を解消させる行

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）

為が自己贈与であった。自己保存的な現実存在（現世内存在）は自己破壊的傾向に不断に脅かされている。その意味では生きることすなわち自己保存は自己破壊のたえざる抑圧であり、さらには限定否定によって破壊の方向を内から外へと転換することである。根源分割から生まれた人間的存在は無限に向かう傾向（自己破壊的贈与）と有限な現世に向かう傾向（自己保存）を本質的要素として内在させている。／負い目には歓喜と苦痛に向かう二つの方向がある。存在の与えられたことを喜び、無限内包摂を歓喜する感情がある。またそれと反対に、負い目のゆえに自己贈与（生命の贈与）を義務であり必然であると感じるときの苦しみがある。歓喜と苦痛は存在感情のなかで分離しがたい。「ある」ことが負い目としてあるのだから、二つの感情は方向の違う同じものである……。／存在の歓喜が保存原理として優越するとき、そしてこれが正常な生存であるが、自己否定の契機は抑制される。しかし自己否定の傾向は人間の存在構造に由来する必然的な欲望であり、必ずいつかはどこかで充足されなくてはならない。欲望は一般に充足されることを強く求める。保存的歓喜が優越するからといって、自己破壊欲望（自己贈与の契機）が消滅するのではない。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る。自己破壊の傾向あるいは自死の欲望は、人が自己保存的に生存するかぎり、潜在的にであれ、たえず他者の死のなかに代理充足を求め続けている。（『社会性の哲学』、111-112頁）（強調は原文。／は改行を示す）

この犠牲作成メカニズムの原理的説明は、今村の第三項排除の原理的説明でもあると考えられるが、今村は、この犠牲作成を乗り越えるための道筋を考え出そうとする。「われわれの観点では、原初的存在構造に内在する自己破壊の他者への移転傾向こそが、他者犠牲を要請するものである。だからこの自己破壊の外部化を反転させ、破壊の方向を他者ではなく自己の側へふりかえ、したがって自己変容を目指すことなしには倫理はありえ

ない」(『社会性の哲学』、124頁)。これを今村は「覚醒倫理」と呼ぶが、この「覚醒倫理」を構想するための大きな示唆を与えたのが、清沢の「目覚め」の概念であったと考えられる。(ただし、今村の死によって、「覚醒倫理」は十分に展開されることはなかった。)

以上述べたように、今村は、人間の根本的なあり方を、語りえぬ何ものかによって存在を与えられ、それによって負い目を負わされ、それを返そうとする、と特徴づける。この特徴づけは、現実の線である人間の現実存在の観察・経験から抽象されたものであるだろう。この抽象をなすにあたって、人間の存在の根源に迫った哲学的・宗教的等々の文献が重要な資料となるであろう。今村の思想的な歩みを振り返って考えた場合、清沢満之研究を柱とする彼の仏教思想研究が大きな役割を果たしたことは間違いないように思われる。今村はハイデガーの存在に関する思索、とりわけ『存在と時間』における人間学に大きな影響を受けていたが、それに根本的な問題点をも見出していた。この問題点を克服しつつ、ハイデガーの思索を発展させること、これが、今村を清沢満之研究に向かわせた重要な理由の一つであると私は考える。

3. 今村は清沢をどう読んだか

(1) 清沢における仏教と哲学

今村によれば、清沢は、明治期に流入した西洋の哲学を学び、そこから理性的思考様式、つまり概念的な思考の仕方を学びとる。概念とは、日常用語を素材にして、学問的な体系へと展開されるようにできる限り厳密に定義された言葉である。清沢が理性的な思考を展開するとき、その場合の思考の道具である概念は、まずは西洋哲学において用いられてきた概念である。例えば、有限と無限、主体と客体、理性と信念、等々。仏教思想の

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）
普遍的価値を確信する清沢は、このような概念を駆使しながら、仏教思想を概念的・理性的に表現しそれによって仏教、とりわけ彼の属する浄土門における普遍的な要素を取り出そうとすると同時に、それを越え出る、仏教独自の価値をも見いだそうとする。

今村によれば、清沢が表現する、西洋の哲学や神学にはない仏教独自の特徴とは、次の点である。そもそも仏教は、神のような実体化された超越的な存在を認めない。つまり仏教は無神論である。仏教においては、無限と有限とは一体である。有限な存在者は相互の連関のなかにあり、一つとして無関係なものはない。この相互連関が無限なのである。この相互連関を首尾一貫した言説（ロゴス）をもって語ることによって、無限に至る。これは、至福の境地であるが、この境地に至る手段は、沈黙のなかでいわば神秘的に無限と一体になることではなくて、学的・哲学的な言説・語りによって実現されるのである。ところで、有限なるものの理解と、無限なるものを感じ取ることとの間には、絶対的な、乗り越えることの不可能なはずの断絶がある。この断絶を、乗り越え不可能なはずにもかかわらず乗り越えさせるのが、清沢のいう「目覚め」（仏教でいう「正覚」、浄土門でいう「信知」）である。今村は、この清沢の概念を基にして、「覚醒倫理」を構想する。この「覚醒倫理」こそ、今村の有名な「第三項排除」論の実践的・倫理的な結論を構成するはずのものであった。

ただし今村によれば、前期の清沢の立場と後期の清沢の立場には相異がある。前期の清沢においては、哲学的・理性的な言説は、無限との合一という宗教的な立場に至るための道である。この前期の立場について今村はいう。「学知だけで無限の信念（無限内包摂の確信）が得られるのではない。人間の理性は不完全であり、それだけで無限に達することは原理上できない。学知は一種の案内者であり、信念獲得の門前まで導くにすぎない。信念の門を潜り抜けるのは、理性的知の仕事ではなくて、別の精神の仕事である。それをどのような名前でもよぶことができるが、仏教では正覚（目覚め）とよび、浄土門では信知とよぶ」（今村仁司『清沢満之と哲

(4)
学]、13頁)。

これに対して、今村が「仏陀の学」と名づける後期⁽⁵⁾の立場では、すでに無限との合一を実現した者が、理性的な言説をもってその経験を語るというものである。ところが、無限との合一とは神秘的な経験であり、そこに理性的な言葉は不要のほずである。この場合、理性的な言葉は、神秘経験を語るための「比喩」として機能することになる。

前期清沢は、宗教哲学の形式をもって、哲学による宗教の解釈を試みた。彼においてアクセントは哲学に置かれているが、哲学を通して宗教に至る道……を探求していたといえよう。けれども後期清沢は徐々に哲学一般ではなく、仏陀学そのものを純粋に追求するようになる。哲学的な語りを最後まで残すとしても、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。世界の存在論的構成の問題は背後に退き、個人と阿弥陀との関係のみがすべてになる。阿弥陀の慈悲と個人の信心（無知と悪を自覚し、そこからの目覚め）が仏陀学を成立させる。哲学は非＝理性的な（理性とは違うという意味での）信念を直接にも間接にも「語る」ことはできない。宗教的経験の「非合理的な、不可－思議な」性格、ありえないようにみえてやはりある経験を理性的形式を借りて語る、あるいは原理的に人間の有限な理性をもっては「語りえないもの」をあえて語るのが仏陀の学である……。〔清沢満之と哲学〕、8頁）（強調は原文）

それでは、無限との合一を実現した者が、なぜその経験を語らなければならないのだろうか（現に彼らは実際に語っている）。仏陀の学にはこのパラドクスがつかまとう。

信念をもつものにとっては、信念の「哲学的」基礎づけなどは不要である。また信念をもたないものにとっては、信念の「哲学的」基礎づけは何の意味もないし、どうでもいいことである。清沢の宗教哲学は、このディレンマを

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）
抱えている。彼自身もそれを自覚しているように、「信念をもつものにとっては宗教についての哲学的語りは不要である」と述べている。では、誰のためには彼は語っているのであろうか。目覚めを待つもののために彼は語るのである。（『清沢満之と哲学』、20頁）

（2）問題意識

今村が清沢の思想のどの点に関心をもったのかをはっきりと示す文章がある。

私の社会哲学的関心の中心は、もっとも抽象的で原理的な場面では、社会形成の条件が「無限者」（特定の個人的身体に受肉すると民衆によってみなされる）の産出であり、有限者と有限者との関係が無限者によって媒介されることにある、という論点にあった……。他方、清沢満之の仏教的信念の成立は、有限な個人の孤立的な、そして「自力的」な努力によるのではなくて、無限者による「媒介」（浄土門仏教における無限者による摂取不捨をそのように解釈したい）にある。私の場合は、具体的な現実の社会形成（複数の人間たちの「社会性」の成立）が問題になるが、清沢満之の場合では、信念の獲得という精神的な旋回が問題になる。二つの場面は、たしかに異なるが、しかし現世内人間の存在構造からみれば、同じ事態の別々の現われである。現世内人間は、どの領域で行為しようと、身体的・欲望的に行為しようと、精神的・観念的に行為しようと……とにかく世界のなかで人間と事物が交渉しつつ、特定の領域で特定の目的を成就するべく行動するとき、人間は自覚するしないにかかわらず、無限としかよびようのない「何ものか」を導入したり、それに対して特異な交渉をしたり接触したりするのである。（『清沢満之と哲学』、v-vi頁）

ここで今村のいう「媒介」（＝無限なるもの）とは、「第三項」のことにはほ

かならない。つまり今村は、第三項排除論（今村によれば、これが社会形成の普遍的な論理である）のさらなる深化のために清沢を読もうとした、ということになる。そもそも今村の第三項排除論は、現代のフランス哲学の強い影響のもとに構想された。これを、清沢仏教哲学によってより発展させようというのである。これは、清沢は、現代フランス哲学が十分に気づいていない、あるいは解明できていない何かを発見・解明していると今村が考えたことを意味するだろう。他方では、今村によれば、清沢が自らの仏教哲学を明確に表現するためには、西洋哲学がつくった概念を用いる必要があった。まさしく清沢において、東洋と西洋とのきわめて重要な意味をもつ出会いが実現しているのである。

今村の社会哲学においておそらく最も重要な問題が、ヘーゲル哲学に由来する「承認欲望」の問題である（このような今村のヘーゲル解釈は、アレクサンドル・コジエヴの強い影響を受けたものである）。今村の承認欲望の説明を見てみよう。

たとえば、自己意識の発生の場面を取り上げてみよう。この場面で問題になる事柄は、自然から特殊人間的なものへの移行である。〔中略〕一般に、人が他人に出会うとき、自己の優越性を他人に押しつけながら、同時に他人の価値を不当におとしめるように行動する。これが虚栄心であり、虚栄心を原動力として対面する両者は同じ行動をする。圧縮していえば、これがヘーゲルにおける承認を求める闘争の要点である。生物的ヒトが特殊に人間的な存在へと生成する……とき、人は他人の欲望を自分の側に振り向け、自分を他人の欲望する価値の位置に置こうとするのである。他人が私の価値をあたかも彼の価値であるかのように欲望させるように、私のほうが欲望するのである。この場合、私の価値は人間的価値でなくてはならないが、その価値の「人間性」とは、単に肉体的に生存する動物的な生を否定することである。人間的価値とか尊厳と言われるものは、動物的生命を否定し、それを超出したことを意味する。自己感情の動物的性格が削除され、自己を自覚する状態へと前

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）
進するためには、自己否定（身体の否定）を実行しなくてはならない。（『社会性の哲学』、157-158頁）（強調は原文）

今村によれば、それぞれに承認の欲望をもつ二者の関係とは必然的に闘争の関係であり、もし双方が生き残るならば、一方は「主人」、他方はその「奴隷」になる。そこには社会秩序なるものは存在しえない。社会秩序が存在するためにはもう一項が必要である。他の二者が力を合わせてこの第三者を暴力的に彼らの共同体から排除することによって、社会秩序が形成される。したがって承認欲望とは、社会秩序の形成の原動力である。

ところが今村は、『社会性の哲学』において、「承認欲望の奥にあるもの」（175頁）について語ろうとする。なぜ人間は承認欲望をもつに至るのか。つまり、なぜ自己の人間的な尊厳・価値の感覚をもつに至るのか。ヘーゲルはそれを前提にしてしまい、承認欲望をもつものが人間存在となるべきものであり、承認欲望に由来する「承認を求める生死を賭けた闘争」によって人間存在は現実人間存在になると言っているだけではないだろうか。これは、人間存在となるべきものが人間存在になると語っているだけではないだろうか。⁽⁶⁾つまり、人間存在は承認欲望をもつ時点ですでに人間化されているのではないだろうか。このいわば根源的な人間化のプロセスを今村は解明しようとして、『社会性の哲学』における人間学にたどり着いたと考えられる。この「承認欲望の奥にあるもの」を発見するためには、おそらくは「贈与」の問題（なぜ贈与がなされるのか）の探求が重要であったと思われる。つまり、人間的尊厳の源泉は、人間が、「遠い昔から（おそらく人類発生とともに）、存在の負い目をもち、負い目を消す自己贈与を行ってきた」ことにあるだろう（『社会性の哲学』、178頁）。またそれと並んで、清沢の仏教哲学が大きな影響を与えたと思われる（この問題については、第4章で述べる）。

(3) 今村による清沢思想の解釈

今村は、万物の有機組織（有機的構成）という、清沢の概念を重視する。これは、有限の世界、つまりわれわれが生活する世界の存在構造を示すものである。この世界の存在の理法は、「因・縁・果」であると清沢はいう。この論理によれば、私のこの現実存在は、私以外のすべての（有限な）存在者（人間や自然）によるものである。これを今村は次のように説明する。

ひとつの「結果」を構成するときには、主要な原因と副次原因が参加する。この副次原因は、清沢の用語法では「縁」であり、それをわれわれの現代的用語に翻訳するなら「条件・状況」であり、要するに状況的機會原因である。直接的な主要原因に加えて、間接的で条件的な機會的副次原因が参加するとき、ひとつの結果が生まれる。これが因・縁・果の理論である。それは複合原因論なのである。（『清沢満之と哲学』、66-67頁）

さて、因・縁・果の因果論を時間系列で見ると、「現在の結果」を構成する主要原因と副次的条件的原因のそれぞれもまた、過去の時点ではひとつの結果であった。それもまた主要原因と副次原因から構成されている。そして以下同様に続く。したがって、「現在の」結果（例えば現在の「我」）を生産するためには、無数の、限りない「世代」（ジェネレーション）が「原因」（複数）として参加しているし、さらに加えて人間的存在だけでなく、「事件」も「自然の元素」も、人間以外の生き物も、間接的に参加して現在の「結果」に、その度合いを違えて、参加している。極端に言えば、現在の「我」の事実存在（実存）は全人類史と全自然史を「原因」としている。万物すなわち一切衆生はすべてことごとく「いまの我」のなかに関与しつつ「我」の構成要素として「実在している」。万物は「我」の身体と精神の構成要素であり、万物と我はひとつである。[……] したがって「我」自身を構成するいっさい

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）

の事物、生き物、他者たちは、それぞれ何らかの形で「我」自身なのであるから、「我」はそれらを破壊することができない。ところで他方では、現実の「我」は、そして人間の社会は、事実上つねに、万物を破壊しつつ実在している。原理的には、「我」は、そして人間たちは、有機的組織（構成）論からいえば、そうした破壊に「責任」をもっている。責任とは、「我」が自分以外の他者たち（人間だけではない）につねに「繋げられ縛られている」、その意味で他者たちに「囚らえ」られている事態をさす。自覚するしないにかかわらず、ただいま現在の我の実在において他者すなわち万物に対して責任を負っているのである。（『清沢満之と哲学』、67-68頁）

したがって、清沢によれば、他のすべての有限な存在者は私の所有物であり、また私の父母であり子である。したがって有限な世界において私は、私以外の万物に対して責任を負う。清沢の「全責任主義」を今村はこのように解釈する（この解釈の当否は今⁽⁷⁾は問わないことにする）。ここには、今村によれば、存在の理法と道徳・倫理的理法との混同がある。存在の理法が倫理的理法になるためには、「理想あるいは目覚めの目的が介入し」なければならない（『清沢満之と哲学』、136頁）。つまり清沢は、目覚めへと導こうとしているのだから、このような論じ方になったということであろうか。「倫理的語りは、存在の理法から直接には出てこない。倫理的な言説が可能になるには、万物が一体であることを感じ取ることがなくてはならない。この感受作用がなければ、倫理としての全責任主義を「感じる」ことはできない」（同書、137-138頁。強調は原文）。その感受への道が、清沢のいう「内観反省」であると今村はいう。これは、「自己を「認識する」ことであると同時に、自己を「配慮する」ことである」（同書、138頁）と今村はいう。自己を認識するとは、万物の有機的な構成、つまり存在の理法を認識し、「我」と万物は一体であること、及びその万物を我が破壊しつつ生きていることを認識することであろう。それでは、自己を「配慮する」とはいかなることであろうか。それは、今村によれば、ス

トア的な「死の配慮」である（清沢はストア派から大きな影響を受けている⁽⁸⁾）。それはつまり、現世において、社会のなかで生きる限りにおいて人間が必然的にもたざるをえない虚栄心または承認欲望から自由になることであろう。この虚栄心が人間を痛めつけ、不安に陥れる当のものと、清沢自身が語っている⁽⁹⁾。

虚栄心を放棄するためには、心の痛みを経験しなければならないだろう。この苦痛こそが、今村のいう「アポリア」または「パラドクス」の経験である。

本来、「我」は、万有に全責任を負っている。存在の理法によって我は世界全体に全責任主義的に生きているはずである。ところが、我は有限な（不完全な）存在であるから、この全責任を完全にまっとうすることができない。存在の理法からいえば、存在していること自体が我に対して全責任の命令を発しているに等しい。しかし有限な自我は全責任を実行することが不可能である。例えば、我が、苦しむ一人を助けるとき、他のすべての苦しむ人々を助けることを放棄しなくてはならない。……／ここに、ひとつのパラドクスまたはアポリアが出現する。我は存在の理法からすれば、私の存在自体において全責任主義的でなくてはならない。しかるに有限な我はその全責任要求を実現し成就することは原理的に不可能である。倫理を問題にすると、この「不可能性」（清沢の用語）、あるいは現代の用語でいえば「パラドクス」「アポリア」を際立たせなくてはならない。万物が我が子あるいは我が父母であるべきであるが、有限な我はその要請を負いかねるのである。全責任主義は倫理の理想的基準であり、倫理の超越論的条件である。この条件が有限的我に対して「実行不可能」の苦痛を押しつける。（「清沢満之と哲学」、136-137頁）（強調は原文。／は改行を示す）

この苦痛を解消するためには、「目覚め」が必要である。つまり、「存在の理法において全責任主義の要請を受けていながら、現世的存在として有

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）
限な我にはその責任を実行することが不可能であるというアポリアを内観
によって自覚することである」（『清沢満之と哲学』、138頁）。すると、「こ
こから、現世的自我の欲望存在であることに直面し、そうした欲望的自我
を放棄することから、無限への願望、ならびに無限との接触の可能性が出
てくる」（同書、138頁）。

すなわち、今村の清沢解釈によれば、われわれが全責任主義の要請を感じ
取ることができないのは、われわれが承認欲望に囚われているからである。
したがってそれを自覚し、承認欲望を放棄しなければならない、というこ
とになる。それへと導くのが、自己の「認識」と「配慮」及びアポリア
の経験による苦痛である。実際、今村も引用している「競争と精神主
義」などを参考にすると、このような清沢解釈も十分に成り立つように思
われる。すなわち、競争があるために、つまり承認欲望または虚栄心に人
間が囚われているために、人間は自らの現実存在を、自分以外の万物に
負っているという有機的構成を認識し、さらには感受することができな
い、言い換えると、私以外の万物を自分の父母や子として感じることは
できないのだ、と。つまり、自分が承認欲望に囚われていることに気づくこ
とは、全責任主義を感受するための前提であることになる。

それでは、この無限との接触、すなわち「目覚め」とはいかなる事態だ
ろうか。少し前に引用した部分を含む今村の記述を引用する。

ここから、現世的自我の欲望存在であることに直面し、そうした欲望的自我
を放棄することから、無限への願望、ならびに無限との接触の可能性が出
てくる。自我の放棄あるいは無我（としての「自己」）という契機なしには、清
沢がいうような「一切万物に服従し囚われている自分である」ことを知るこ
とが、そのまま同時に、「自由自在に」他者を助ける行為に出る、といったこ
とはできない⁽¹⁰⁾。一切万物と一体であるとは、万有への服従であり、人間的他
者への服従であり、無数の他者の苦痛へ応答することができる境地である。
他者への配慮は、苦難の他者、現世的欲望に引きずり回され、しかも自分の

欲望の不充足で挫折し悩む他者への配慮であり、それは、欲望的自我を消した存在としての無我的で無所有の自己による他者の迎え入れである。〔清沢満之と哲学〕、138頁）（強調は原文）

この記述から今村は、清沢のいう「目覚め」を、レヴィナスのいう「卓越した歓待の迎え入れ」⁽¹¹⁾、つまり絶対的歓待の概念に引きつけて理解していることがわかる。つまり、レヴィナス的にいえば、自分と対面する他者の顔の彼方に、自分自身を無条件的に歓待してくれている他者を見だし、自分もまた、この絶対的な歓待者によって歓待された客人であることを悟り、それによって自分の対面者を歓待する、つまり自分の所有する家に迎え入れるに至る、ということである。

今村は、全責任主義についてある箇所ですら次のように説明する。「つまり、他人のなす悪行、他人から我に向けられる悪い行為にすら、「我」は責任を感じ、それに応答しなくてはならない。他人への応答と責任は苦痛である。なぜなら、責任を負いながら実行できないがゆえに（「至らなさ」のゆえに）苦痛を感じるからである。有限な自我を無限のなかに乗せるとき、この苦痛は消える。そのとき苦痛は楽しみ（歓喜）に変化する」（〔清沢満之と哲学〕、140頁）。そして、これを次のような喩えによって説明する。

全責任の絶対命令を根源において受けていながら、その責任を負えないところに、有限的自我の有罪性があり、その悪であることの自覚は無限を通過することなしには不可能である。殺人者に対面して「ハッタと悟る」という場合、殺人者は縁であり、縁によって接触するのが無限である。殺人者の「顔」の向こうに無限の視線と表情がみえる瞬間がある。その瞬間を経験するときが、無限との接触の経験である。だが、その接触は、現世に生きる欲望的自我（他人の評価を求める虚栄心）を焼きつくす「火」のなかをくぐる経験であらねばならない。〔清沢満之と哲学〕、141頁）

今村仁司「社会性の哲学」を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）

この記述において、「無限」または「無限の視線と表情」と呼ばれているものは、私が述べた絶対的な歓待または卓越した迎え入れをなす者に相当することがわかるだろう。当然、今村自身もこの結びつきを自覚しながらこの文章を書いたと思われる。（おそらく今村からすれば、清沢的な他力＝無限はレヴィナスの「顔」、及び絶対的な「歓待」の概念と同様のものとして解釈すべきだし、また清沢の目覚めの思想の解釈においては、レヴィナスやジャック・デリダがいうようなパラドクスやアポリアの要素を強調すべきである、ということではないだろうか。さらに、レヴィナスの「顔」と「歓待」の概念の方も、清沢の他力＝無限として解釈すべきだと今村は考えているだろう。）

つまり、自分が、そして他のすべての人間が承認欲望に囚われている結果、今自分を殺そうとしている者を殺人者に行っていることを悟れ、そして承認欲望に囚われた自我と決別し、自我と所有を放棄した境地で他者に接すべし、ということだろう。

目覚めの体験それ自体は言語を越えたもの、言語化不可能なものである。したがって目覚めた者、例えば親鸞がそれを言語化する、さらには概念でもってそれを語る必要はないはずである。もしその必要があるとすると、それは、その目覚めの体験を、現世を生きる他者たちに対して言語化し、他者をも目覚めへと導くためである。けれども今村は、目覚めの経験自体が、言語なしにはありえないのだという。なぜなら、その体験が本当に目覚めの体験なのか、それとも単なる個人的な妄想にすぎないのかは、それを他者に対して言語で表現し、他者がそれを理解し、それについて論議しうるかどうかにかかっているからである。（もちろん、目覚めの体験を表現する言語は、言語化しえないものの言語化であるから、比喩的な表現形式とならざるをえない。）そしてこれは、目覚めという自利が利他を要求するという目覚めまたは覚醒の特徴の説明でもある。

自己が自分だけの覚醒にとどまるなら、それはたんなる主観的・確信にすぎな

い。それは、誰にでも起きることだが、主観的確信である以上は、自分だけの信であり、けっして客観的に・相互主観的に、真実の覚醒であることを証す……ことができない。だから目覚めたと主観的に確信するだけでは、それは妄想や妄念や錯覚でありうるし、少なくとも自分だけでは妄想妄念……の可能性を消去することはできない。〔中略〕／浄土門による主観的妄想妄念の乗り越えは、還相的態度を実行することにある。覚者が目覚めたと確信したとき、それが主観的妄想や狂気でありうる可能性を退けて、客観的に真実の目覚めであると確信できるためには、他者の存在に自己を（言説的に）関係させることで十分である。〔中略〕こうして、一方の覚者と他方の他者との間で論議の応酬が開始される。そして幸運にも覚者が最初の他者の意見（ドクサ）を論駁し、他者をしてその主観的確信を妄想妄念であると思うようにさせ、それらから解放することによって、覚者と同じ境地に立たしめるなら、そのとき覚者は自己の智慧をもって他者を目覚めさせたのである、少なくとも目覚めへの一步を踏み出させたのである。この他者との言説的關係（「説法」）が還相の關係である。そしてこの還相の關係は利他の關係であり、それによって同時に覚者の自己確信は主観的妄想の可能性から解放されて、客観的にも真実であると「言うことができる」証し（証明の証し）を獲得する。（『清沢満之の思想』、159-161頁）（強調は原文。／は改行を示す）

清沢においては、全責任主義は、正確にいうと、全責任主義の要請を果たすことは、有限者には不可能であるということは、自分の全責任を無限に対して委託すること、この意味で無責任になること、を意味する。この清沢の考え方が、責任は一切無限（阿弥陀仏）に任せて、自分は何をやってもよい、罪を犯してもかまわない、という意味に解釈されてはならないと今村はいう。このような解釈を防ぐためには、アポリアの体験、アポリアに苦しむ体験を強調する必要があると今村はいう。つまり、（経験不可能なはずの）アポリアの経験において、他者の顔に直面し、その他者の悪行とそれに対する自己の責任に苦悶しながらもその顔の彼方に絶対的な歓

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）
待者を見出すこと、それによって、レヴィナス的にいうと、自分もまた、
絶対者によって歓待されている者であることを悟り、たとえ自分を殺そう
とするような他者であっても歓待するようになること、これが、今村に
よって解釈された、清沢の目覚めであるだろう。今村の言葉を引用してお
こう。

アポリアの経験（不可能なものの経験）なしには信念または目覚めはない。
全責任主義の命令を厳格に受けとめて、それを実行するべく努力するなかで
アポリアを経験すること、それこそが決定的である。苦痛と煩悶の経験が決
定的である。それがないと信念への原動力がない。／よくいわれるように、
「他力が責任をすべて引き受けてくれる」から私の無責任主義になると考える
のは間違いであろう。〔中略〕無限・他力に関して、人間が「無－責任－にな
りうる」というのは、自力的な責任意識を消去することを意味する。自我は
責任を負うが、無我は責任を負うことはできない。無限によって包摂されて
無我となった自己は、自我的責任から解放される意味で無責任になる。とこ
ろが、無限内存在になった自己は、自我の零化であり、一切をあるがままに
「受け入れる」こともできる——あたかも阿弥陀が一切衆生を摂取するのと同
様に。無限との関係では、自我的な意味では、無責任であるが、自己の意味
では全責任ともいえる。（『清沢満之と哲学』、148頁）（／は改行を示す）

もちろん、清沢が「顔」や「歓待」や「迎え入れ」の概念を用いること
はないから、今村はとりわけレヴィナスの思想をもって清沢を補完してい
る（正確にいうと、清沢が明示することなく暗黙のうちに考えていたこと
を、レヴィナスの思想によって補完している）のである。

（４）清沢とレヴィナス

おそらく今村からすると、レヴィナスのいう絶対者を、清沢のいう他力

= 無限と解釈することは、レヴィナスの理解にとっても重要であるだろう。その理由として、次の二つが考えられる。①レヴィナスのいう「無限」⁽¹²⁾、「絶対的に他なるもの」、または絶対的な歓待をなす者、を超越的な存在として考えることを防ぐことができる。②レヴィナスの倫理学においても概念的認識が重要であることを示すことができる。私からすると、今村が清沢に魅了された第一の理由はここにあるのではないと思われる。なぜなら西洋形而上学において、有限者に対する無限者は、超越的な存在であると考えられているからである。今村はこれを批判し、そうではない無限の考え方を模索していたと思われる。コジューヴの仏教への関心⁽¹³⁾を知っていた今村は、その鍵が仏教思想にあるのではないかと目星をつけていたと思われる。そして、清沢に出会ったのである。さらに、今度は清沢の思想も、レヴィナスやデリダがそうしたように、アポリアやパラドクスの要素を強調することによって、さらには「歓待」のような概念を用いることによって、より深化させることができるとも考えたと思われる。

無限は、それが何であるかという問いへの答えを与えることができない何ものかである。それについて論証できないものは語りえないものであり、言説をもっていうことの不可能性をさすのだから、それについては、厳密に言えば、沈黙するほかはない。にもかかわらず、古来ひとは無限なるものについて、際限なく語ってきた。この伝統的な語り方は、ほぼ例外なく、超越的なものと無限を同一視して、無限を有限界の外部に実在するものとしてきた。無限を語る時、ひとは大抵は宗教=神学的な語り方をする。／無限を超越存在にせず、しかも無限がなんらかの仕方であると言うことはできるのだろうか。あるいは、本来的に言説をもってしては語りえないなものかについて語るような特殊な仕方があるのだろうか。ここには存在に関する「根本の撞着」(清沢満之の言葉)、すなわち言説上の撞着(矛盾)がひかえている。(「清沢満之の思想」、133-134頁)(強調は原文。／は改行を示す)

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）

仏教における覚醒の経験は、「すべてを有意味に語り尽くした後で言葉を失う沈黙」（『清沢満之の思想』、134頁）である。「覚醒は存在に関する論証の語りを出し尽くした後ではじめて、語りをこえたものに非言説的にふれる経験である。それは消極的にしか示すことができない」（『清沢満之の思想』、134-135頁）（強調は原文）。非言説的性格をもつ行為を「指さす」行為と定義するならば、語りえないものについての特殊な語りとは、「本来的には語りではない指さしの身振り言語」である（参照、『清沢満之の思想』、135頁）（強調は原文）。そこで今村は次のように問う。「ここで問題になる事象は、論証が終わるときから、まさに指でもって指し示すまでの間の過程である。この過程をひとはたしかに通過する。何が起きているのだろうか」（『清沢満之の思想』、135頁）（強調は原文）。

このときひと（有限な個人）は、アポリア（道のないこと）の経験をすると今村はいう。そもそも道がないのだから、それを経験する、つまり通り抜けることはできない。けれどもこの不可能な経験をひとは経験するのでなければならぬ。そもそも道のないところを通過するように求めるのだから、それは苦痛・苦悶となる。けれども、今村によれば、清沢のいう無限に触れるためには、このようなアポリアの経験をしなければならない。そしてこのアポリアこそ、全責任主義にともなうアポリアであるだろう。

アポリア的不可能性は量的無際限にかかわるのではなく、質的無限（無限としての無限）にかかわる。／二つの無限、すなわち無際限としての無限および本来の（質的）無限は、それらが立つ地平を異にする。〔中略〕無際限の修行をするなら、いずれは連続的に円滑に（質的）無限に到達するだろうと想像するのは妄想でしかない。そのような考え方のなかには、量的努力に比例する成果がもたらされるという経済計算がある。質的無限と関係する経験は、そのような計算可能な仕方で行われるのではない。比例計算（「しかじかの量的投入に応じて」の原則、計量的思念）は、自力修行の基礎になっているようだが、それは呪術的＝技術的思考（めざす標的を入手するために計算的に

熟慮された技法を使うこと)であり、それは通過の不可能というアポリアがまったくないという前提の上に立っている。(『清沢満之の思想』、136頁)(強調は原文。／は改行を示す)

4. 『社会性の哲学』における人間学と清沢の宗教哲学

今村が、「覚醒倫理」を構想するにあたって、清沢の思想から決定的な影響を受けたことはわかる。けれども、『社会性の哲学』において表明された、人間存在の根源にかかわる今村の考え方(第2章で素描した)の形成にあたって清沢の思想はどのような影響を与えた(それとも与えなかった)のだろうか。子安宣邦によれば、存在の贈与と負い目という、今村のいう存在論的構造は、今村のこれまでの贈与論研究から導き出されたものであって、清沢とは違う問題ではないかという。子安は、「存在の理法からいえば、存在していること自体が我に対して全責任の命令を発しているに等しい。しかし有限な自我は全責任を実行することが不可能である。例えば、我が、苦しむ一人を助けるとき、他のすべての苦しむ人々を助けることを放棄しなくてはならない」という、今村の文章を引用したうえで(『清沢満之と哲学』、136-137頁)、これに次のようなコメントをする。「ここでいわれている問題はすべて、基本的には存在の負い目というか、あるいは存在の受託というか、贈与と負い目というあの存在論的構造からくる問題なのですね。この辺りのすべての問題は清沢満之に託して語られた〈贈与論〉から来ている問題だと思いますが、ともかくこれは清沢満之の文脈の中で展開されていくわけです⁽¹⁴⁾」。つまり子安は、今村の全責任主義の解釈は、今村の贈与論の論理を清沢の外から持ち込んで生まれたものだといっているのである。

子安によれば、今村の全責任主義の解釈は、清沢のその解釈としては誤りではないか、という。けれども、今はこの問題は問わない。問題は、

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）
（西洋哲学の研究者である）今村が『社会性の哲学』において展開した哲学の人間学を形成するにあたって、（東洋の仏教者である）清沢の思想は意味があったのか、それとも清沢を読まずとも同じような人間学をつくることができたのか、ということである。

私の考えでは、今村が『社会性の哲学』において自己の哲学を体系的に提示しえたのは、清沢の思想に依るところが大きい。今村は、清沢が、人間存在の根本にかかわる自分と同じ問題に取り組んでいることを発見し、これまでの自分の贈与論的研究を読解コードにして強引に清沢を読み解くことによって、「覚醒倫理」に関する新たな着想を得ると同時に、自分の哲学（それは、哲学の人間学に始まる）を体系化するための概念的図式を得たのではないかと思うのである。（さらにいえば、この自分の哲学の体系化の作業は、清沢哲学の「徴候的読解」、または清沢哲学を首尾一貫した言説へともたらず作業でもあったはずである。）とりわけ、清沢の「顕在的無限」、及び「他力」という考え方は、すでに述べたように、今村にとって、西洋哲学にはない（ただし、スピノザは例外であったと思う）無限の考え方を示唆したのだと思う。今村はいう。

仏教では彼岸は比喻以上のものでなく、彼岸の比喻で指示される内容は実際には此岸に内在するのだから、仏教では実質的にはひとつの有限な世界が現実に存在するだけである。だからこそ、仏教においては、有限な人間が「語る存在」として実存する「この世界」が決定的に重要であり、仏教の学的探求は有限世界に集中する。ここに仏教の超越なき哲学という特質が生じる。だが仏教は、この有限な世界の内部において「無限的なもの」をも探求し、その自覚のなかに完全な満足を求める。この点で、仏教は西洋の無神論と本質的に異なる。その相違は、無限者がたんなる無ではなくて、語りえざる充実とみる態度にある。要するに、仏教では、有限世界と無限がひとつであり、無限を超越的存在にしないのである。（『清沢満之と哲学』、11-12頁）

人間存在はすでに始めから無限、今村の言葉でいうと「語りえない何か」のもとにあり、それによって包まれている（今村の言葉でいうと、その存在を与えられている）。この顕在的無限は、人間の「有限的」世界と対立しながら、他方ではその世界に内在している。有限な人間は、現世的世界の認識を通じて、かつ有限と無限との間の「飛び越し不可能な深淵」（『清沢満之と哲学』、69頁）を、アポリアの経験からくる苦痛を経ていわば飛び越すことによって、この無限と出会うことができる。それは、すでに自分を包摂している無限に気づくことであり、これが「目覚め」である。このような考え方は、まさしく他力門のものそのものであると同時に（今村によれば、自力門の場合には、計算的な等価性または合理性が働いている）、デリダやレヴィナスの倫理学の高い水準での先取りでもある。それどころか、この他力門の考え方をを用いることによって、デリダやレヴィナスの倫理学の意味をより明確にし、発展させることができる。今村はこう考えたのではないだろうか。

今村は、この仏教的な無限がすでにそこにあり、そこに有限者をすでに迎え入れている（包摂している）と捉え、この迎え入れを、無限による、有限者への根源的な贈与であると捉える。こう捉えると、今度は人間の側からも返礼、対抗贈与が必要となる。この対抗贈与として人間は、「身体としての我」を無限に贈与する⁽¹⁵⁾。このようにして、清沢の議論を基にしながら今村は、それを贈与論、及び犠牲論として展開していくのである。

けれども清沢には、負い目という考え方、及び自己贈与としての自死を回避するために自己の死を他者に振り向けるという、犠牲形成という考え方はないように思われる。

ところが、今村流に解釈された全責任主義には、負い目の問題があるのである。子安が的確に指摘しているように、「今村さんの全責任主義というのは……存在論的贈与からくる問題です。負い目として出てくる問題なのです」⁽¹⁶⁾。つまり、全責任主義の要請を受けながらそれを果たすことができないという有限な人間の宿命が人間に一種の負い目を負わせるのであ

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）
る。この負い目は、万物の有機的な組織、万物一体を、ただ認識するだけでなく、感受することによって生じる。これは、万物が我の形成に参与していること、つまり我に贈与を行っていることを感受するということではないだろうか。そして、この万物と一体となったものとして無限がある。したがって、万物一体の感受とは、無限の自己贈与の感受でもある。万物の贈与、したがって無限の贈与を感受するがゆえに、万物に対して責任を負わねばならない、けれどもそれを果たすことができないという負い目が生じるのだと考えることができる。これは、今村のいう原初的存在構造における負い目、つまり「語りえない何ものか」によって存在を贈与されたことによる負い目と、同じとはいわないがかなり近いのではないだろうか。

さらに今村は、レヴィナスの倫理学を介して、犠牲形成メカニズムを清沢のなかに読み込んでいるように思われる。まず、レヴィナス倫理学について今村は次のようにいう。

レヴィナスの身代わり倫理は、万人に対する全責任主義であるといえる。全責任を負うとは、他人たちのすべての行為、すなわち他人たちの苦しみだけでなく過失にも応答し、それらを「我がことのように」引き受けるのである。全責任主義に立つ我は、万人の苦痛と過失を、自分一人において背負い、引き受けるのでなくてはならない。しかしそれは現世の人にとって現実には不可能なことである。一人の他人の苦痛すら、人は担うことができない。ましてや万人に関しては不可能である。しかしおそらくこの不可能事を可能にする論理は理念上ありうる。それはレヴィナスの関心からいえば、聖者の道である。彼が聖者性 (sainteté) を強調する所以である。しかし聖者倫理学を構築しようとしても、人はそれを実行することができない。ここに問題点があるのだが、われわれの観点からこの問題を考察するなら、ひとまず原初場面を変更して議論を組み立てるべきであろう。われわれの観点では、原初的存在構造に内在する自己破壊の他者への移転傾向こそが、他者犠牲を要請するものである。だからこの自己破壊の外部化を反転させ、破壊の方向を他者で

はなく自己の側へふりかえ、したがって自己変容を目指すことなしには倫理はありえない。〔『社会性の哲学』、124頁〕（強調は原文）

「レヴィナスの身代わり倫理」についての今村の説明は次の通りである。「他の人が「彼の」他者のために死ぬからこそ、彼にとっての他者である私もまた「自分の」他者のために／代わりに死ぬことが可能である。その可能性に気づき始めるとき、倫理は自然発生的ではなく（単に習俗的ではなく）、自己の負い目を知り、それを責任として身に引き受ける自覚的な倫理になる。〔……〕倫理の成立条件は、我がこの世に登場する前にすでに無数の他者たちが「彼らの」他者のために、したがって彼らの他者の一人である我のために、死んでいるからこそ（そのように我の側から感じ取るからこそ）、その他人たちの「ために」我が「自分で自分に死を与える」可能性もまた生じるのである。倫理的意味での自死の可能性は、他人の死（可能的でもあるし、事実的でもあるような他人の死）においてある。〔『社会性の哲学』、122頁〕。

今村はさらに次のように続ける。

レヴィナスは他人の死の「ゆえに」我の応答と責任があるという。彼はそういう事態を「他人の人質になっている」とよぶ。〔……〕「人質である」ことは有限世界の無数の相互関係の「なかにいる」ことを意味することもできるし、個々の有限存在との関係を通して「絶対者」のよびかけに縛られているとも解釈できる。相互依存による水平的関係と絶対他者との垂直的關係の二つが「人質」という言葉のなかに含まれている。他人の「顔」または視線のなかに絶対他者の痕跡を見るレヴィナスの立場を考慮するなら（レヴィナス『全体性と無限』を参照）、「人質」論のなかに今述べた二つの要素が重ねられていると理解することができる。しかし人質論は直接には現世内の相互依存関係であり、そこから直接に「他人の代わり」の自己犠牲は出てこない。現

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）

実の世界では、むしろ、間接的にであれ（社会構造を媒介にして）人は無数の他人を「殺害」しているのが実情である。他人の身代わりになるどころか、人は意図するしないにかかわらず他人を犠牲にして生きている。種々の利害をめぐる闘争と殺害が圧倒的に現実的相互依存の世界を構成している。そこからは他人（の死）の「代わりに」というモラルは生まれようもない。レヴィナスは他人との関係（「まっすぐな関係」）のなかにひそかに想定される絶対他者から倫理的行為への原動力を引き出すが、それは結論であって、出発点にはなりえない。（『社会性の哲学』、122-123頁）

すでに述べたようにレヴィナスにおいては、人は他者の顔と対面することにおいて、その顔の彼方に絶対的他者、絶対的歓待者を見だし、それによって自分もまたすでに歓待されていることに気づく。それによってこの関係は平和的な関係に転換する。けれども今村によれば、平和的な関係に転換しないことの方が普通であろう。つまり、二者関係は、ほとんどの場合、闘争の関係になるのである。人は他人を犠牲にして生きている。そのことを客観的に認識し、他者を犠牲にする論理を解明しないと、それを克服する倫理を構築することもできない。レヴィナスはその解明を行っていない。レヴィナスには、「対面から犠牲論的倫理への通路をつくる論理が欠如している」（『社会性の哲学』、123頁）。今村はこう批判する。そしてこの論理の解明が、今村の哲学的人間学、とりわけ「原初的存在構造に内在する自己破壊の他者への移転傾向」、つまり犠牲形成のメカニズムである。

ところで、このレヴィナス批判は、そっくりそのまま清沢にも当てはまるのではないだろうか。おそらく今村は、清沢における万物の有機組織の認識のなかに、あるいは「内観反省」の概念のなかに、この他者犠牲のメカニズムを読み込むことができると考えたのではないだろうか。つまり、清沢の認識論によって、このレヴィナスに対すると同様の批判を回避することができるのである。（先に、今村は、清沢の思想によって、レヴィナ

スの倫理学においても認識論が重要性をもつことを示すことができると考えていたのではないかと指摘したが、それはまさにこの問題である。）

仏教的な立場に照らし合わせ、信念と実行の場面とか、仏教が持つ本来最も得意とする思想の原理に即して、あるいは私の言葉でいうところの「縁起的な存在の理論」という基礎に乗せて、近代と現代の人間の生活のあり方を説明することは原理的に可能である。（『清沢満之の思想』、221頁）

現代世界を理解する場合、客観的な構造を知らなくてはならない。それは先に指摘した資本主義の場合がそうである。しかしそれだけではすまない。そのなかで生きる「自己」の認識までつき進むとき、はじめて「自己とは何か」という仏教本来の課題に迫ることができるのである。そのときこそ仏教は、客観認識によって基礎を与えられた不動の姿勢で、自己認識を深めることができる。その自己認識は、古来種々の言い方がされてきたが、清沢満之の言葉によれば、それこそが内観反省である。（『清沢満之の思想』、224頁）

この内観反省は、例えば次のように行われることができる。

「自己自身を知る」ことがそのまま世界を知ることに通じるということは、ある意味ではごく単純なことではある。ただそれを身にしみて知り、かつ実行することが大変難しいだけである。たとえば、米一粒を口に入れるという場合、米は自分がつくったのかと問えばそうではなく、近代の都市型社会では自分以外の誰かがつくったのである。それは誰なのかといえば、それは農民である。では農民はどうやって米をつくっているのか。現在では有機農法ではなく、石油エネルギーに依存した人工肥料にたよって米作りをしている。古代的農業技術が近代的な農業テクノロジーにとって代えられた。なぜ近代技術が農業生産のなかに導入されるようになったのかを、理論と歴史に即して知るためには、近代産業経済の仕組みを知らないではすまない。（『清沢満

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）
之の思想』、227-228頁）

今引用した三か所を含む今村の『清沢満之の思想』の第七章「自我の欲望と暴力と現代世界」は、「縁起」の理論によって現代社会を客観的に認識し、そのなかの暴力現象を把握することが可能であることを示そうとしたものである。

全責任主義の要請を実行できないという負い目を負った我が、意識するしないにかかわらず、とりわけ構造的に他者に暴力を加え、他者を犠牲にして生きていることを認識したとき、さらにそれでも自分にはどうにもならないと知ったとき、苦悩が生じるであろう。そこに目覚めの契機がある。つまり、この苦悩を取り除くために、その原因である承認欲望、虚栄心から脱しようとする。それは現世からのいわば脱出行為であるから、宗教的なものと呼べるだろう。それが「行」である。ところが現世離脱の方法をめぐる、自力門と他力門とは全く異なる考え方をする。

贈与された「自己」に気づくことは「目覚め」と呼ばれる。この自己は現世的自我とはレベルを異にする。それは現世的自我の否定ですらある。目覚めとは現世的身体とひとつの自我によって隠されていた「自己」の発見であり、無限を感じる自己への回帰であるともいえる。修行の「行」とは、無限による迎えずなわち無限による「目覚めの贈与」に返礼する行為である。論理の順番では、修行があるから救われるのではない（これは自力のスタイルである）。まずはじめに無限の包摂がある。無限による「迎え」と自己の存在の無限からの贈与があり、それに応じての返礼的自己贈与がある。何らかの自己贈与の行為（極限的には自死であるが、生物的死ではない種々の自己贈与が多々ありうる）を同時に伴わないような無限との関係はない。「行」とは自己贈与の形式である。自力門でも他力門でも自己贈与としての行を行なうが、自己贈与と「行」の位置づけと解釈がそれぞれにおいて異なるであろう。（『清沢満之と哲学』、62頁）

今村は、清沢に依拠しながら、自力門の行を厳しく批判する。

清沢満之の指摘によれば、自力主義は無限との関係が自分のなかで潜在的で可能的であるとみなし、だからこそ刻苦勉勵の自力修行によって無限に接近する、あるいは無限を顕在化させようとする。自力主義は人間の側からの働きかけを重視する人間中心主義または人間主体中心主義ともよぶことができる。人間の努力次第で、その努力の計算可能な成果に比例して（経済的比例の観念）無限への接近と救いが実現するとみなされる。西欧ではこの経済主義的、功德蓄積的、簿記会計的救済論の墮落形態が、教会による「免罪符」の販売であった。〔中略〕自力門はまさに自力修行を手段として「計算された（はからわれた）」結果をもたらそうとするがゆえに、すなわち有限世界のなかで有限な手段をもって救済という本来的に無限に属することを（つまり有限者にとって不可能なことを）実現しようとするという点で、まさに自力門は本質的に「呪術」であるからなのではないか。（『清沢満之と哲学』、63-64頁）

そして今村によれば、行が呪術に墮落することを防ぐためには、信は知によって支えられなくてはならない。

通常の理性的知から連続的に信が生まれるわけではない。両者は、たしかに、別次元の問題である。けれども、清沢が言うように、知と信は両立するし、またそうさせなくてはならない（知と信の極限的結合が仏教でいう信知すなわち智慧である）。両者が反発するとき、宗教は空虚になり、狂信に転化する。知の契機を消滅させるとき、宗教は呪術と同じ平面に転落し、呪いと儀式的の制度になる。〔中略〕知なしにも信はありうる。しかし知に支えられないと、信はとめどなく呪術に短絡する。（『清沢満之と哲学』、125-126頁）

清沢の論理において重要なことは、苦悩すること、修行することは無限

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）

との合一を何ら保証しない、ということである。苦悩すればするほど、修行すればするほど無限との合一が可能になるという考え方は、そこに等価性の原理、計算的・経済的合理性の論理を忍び込ませており、それは今村によれば自力門の考え方である。他力門ではそれは保証されない。ところで、犠牲形成とは、それによって自死の欲望を満足させるためのものではあるが、これを自己保存の観点を中心にして考えると、自己が生き延びるために犠牲を産出する、とも考えることができる。もちろんこの側面がないと人間は生き延びることができないのだから、それを一概に否定することはできない。けれども、それをギブ・アンド・テーク、経済的合理性の観点から考えると、犠牲形成は一種の呪術ようになってしまう。今村はこれに対して警戒をしていたし、自力門における修行にはこの考え方があるのではないかとさえいう。これに対して、清沢における苦悩や修行の要素は、その見返りを得るためのものではなく、まさしく存在論的なもの、人間存在に必然的に伴うものである。そしてこれこそが、他力門の特徴である。この他力門的な修行を今村は、「自己贈与」と表現したのであろう。

したがって、清沢における経済的・計算的合理性の否定、つまり自力門的な修行の否定と、犠牲形成の問題とはつながっていると考えることができるし、今村もそう考えたと思う。清沢の目覚め、あるいは無限との接触とは、計算的な犠牲形成とは異なる形の救済のあり方を語っている、と今村は感じたことだろう。もちろん、犠牲形成がなければ人間は生きることができない。問題は、それが生き延びるための計算的なものになってしまうことである。ところで、現実には、他者犠牲とはすべて、意識するしなにかかわらず、計算的な犠牲形成ではないだろうか。そして、この計算的な犠牲形成の仕方をもってなされた自己犠牲（例えば、自力門的な修行）は、他者犠牲と本質的に変わらないのではないだろうか。つまり、探求しなければならないのは、計算的でない犠牲形成の仕方である。おそらくそれは計算的でない自己犠牲の仕方の問題である。この問題を論じてい

る今村の記述を引用しておこう。

問題の「瞬間」〔アブラハムが、信仰のために、神の命令に従って、自分の愛する息子であるイサクを犠牲の山羊として神に贈与する。ところが、アブラハムがイサクに刀を振り下ろすまさにその瞬間に、神はアブラハムの手を押しとどめて、彼にイサクを返す。その「瞬間」のことである〕は人間集団の秩序（あらゆる意味での order、政治の権力、貨幣と資本のような経済権力）の成立する瞬間である。すなわち絶対的贈与（供犠）が世俗的な交換主義（give and take）に瞬時に転換することなしには、社会の構造と再生産はありえないのである。この転換が「瞬間的」であるといえるのは、人間が生まれるたびに、そのつどこの供犠と供犠の否定が瞬間的同時に実現しているからであり、万人が毎日の生活のなかでそれを実行しているからである。その経済の供犠から供犠の経済への転換を過程として考察するなら、原初的な存在構造の論理に従う万人の無意識的行動が浮かび上がる。自己の負い目から自己贈与（自己破壊）を実行しようと欲しながら、自己保存の圧力によって「瞬間的同時に」自死を他者の死へと転換させて、身代わりの犠牲を制作し、それによって生き延びを図る。これを圧縮していえば、社会形成と再生産を保証する「第三項排除」という供犠的要素である……。人間の社会（政治、経済、観念組織を含む）は、一般に他者の死を作り出すという意味での供犠が不可欠であるばかりでなく、世俗の掟（エコノミー）を否定する自己犠牲から、ヴィクチム（殺されるもの）の交換経済への転換の契機を必ず内蔵しているのである。この転換によって、しかもこの転換の無意識性によって、「純粋な」自己犠牲（自死の欲望）は知らぬ間に「不純な」献身すなわち報酬と見返りを期待する努力に変わり、しかしそれをあくまで「純粋である」と信じる「見せかけ」と「ふり」が、つまりは自己欺瞞が人間の精神のなかに決定的に定着する。自己犠牲の見せかけのモラルなしには世俗経済はない。自己欺瞞なしには社会と国家の存立もない。見せかけだけの純粋主義と自己欺瞞は人間が生き延びるための大黒柱である。これをなくそうとするなら、

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）

人類は滅亡するだろうが、しかし見せかけのモラルと欺瞞に頼り続けることもおそらくできない。この深淵を越えることが倫理的実践であり、現世離脱の倫理あるいは覚醒のための精神修練になることだろう。（『社会性の哲学』、151-152頁。〔 〕は堅田による補足）

ここで「見せかけ」や「ふり」と呼ばれているものこそが、今村の提起する問題の根源にあると私は考える。承認欲望または虚栄心とは、まさしく自分を自分以上の存在に「見せかける」ことである。また、人間の存在論的構造における他者犠牲がいわば「純粋なもの」であるのに対して、現実世界において実際に行われる他者犠牲は、自己が生き延びる計算を忍び込ませた「不純な」ものであるだろう。この不純な他者犠牲が、われわれが現実世界において行使する暴力（今村はこの暴力も「他者犠牲」と表現する）の本質ではないだろうか。

ところが、この「見せかけ」や「ふり」をなくしてしまうと、人間は生き延びることができない。このアポリアを乗り越えるためには「現世離脱の倫理あるいは覚醒のための精神修練」が必要であると今村はいつている。私はこれこそが、今村が清沢のなかに探し求めたものであると思う。その前提として今村は、清沢が自分と同じ問題に取り組んでいたと解釈していたはずである。このような今村による清沢の読みは、この問題が普遍的でありかつ現代の世界において決定的に重要であることを考えると、清沢思想の普遍的・現代的価値を十分に明らかにするものだと思う。この問題に答えようと今村が清沢を読み込んだのだとすると、例えば「今村の清沢解釈は、清沢の用語で展開された今村哲学そのものである」というような批判は誤りであることになる。それどころか、この「見せかけ」と「ふり」の問題に取り組んでいた今村にとって、清沢の思想は決定的な意味をもったことであろう。

この「見せかけ」や「ふり」のアポリアを乗り越えることが問題である。そしてそれは、他者犠牲的でない犠牲形成の仕方を問うことである。

まずそのためには、自己を犠牲にするしかないだろう。それを表現したのが、すでに何度も引用した今村の次の記述である。「われわれの観点では、原初的存在構造に内在する自己破壊の他者への移転傾向こそが、他者犠牲を要請するものである。だからこの自己破壊の外部化を反転させ、破壊の方向を他者ではなく自己の側にふりかえ、したがって自己変容を目指すことなしには倫理はありえない」（『社会性の哲学』、124頁）。そしてこれが、今村のいう「覚醒倫理」である。われわれは犠牲を形成しなければ生きられない。けれども、それが計算的、呪術的なものになってはならない。それを防ぐためには、まずは他者の代わりに自己を犠牲にするのでなくてはならない。もちろんこれは、生き延びるためのものであるから、自死ではない。それはまさしく自己変容である。このような自己変容としての自己贈与が計算的ではない自己贈与であるためには、アポリアに基づく苦悩を経験しなければならない。このような苦悩に基づく自己変容でなければならない。そしてこのアポリアの経験は、現実の客観的な認識に基づく「内観反省」、つまり自分が客観的世界において実際に（多くの場合には制度や構造のなかで）他者に暴力を行使している、つまり他者を犠牲にしていることの認識と、全責任主義の要請によって生じるのである。そして、このようなアポリアを認識させるのは、知の力である。

最後に、今村が自己贈与的特徴づける目覚めについての今村の記述を引用しておこう。

目覚めた者が、なお現世で生き続ける間、現世において取りうる行動は、他者を忍耐的に受容すること、要するに、他者との「正しい関係」を築くことである。自己配慮は同時に他者配慮である。〔中略〕ここで、私が他者受容と言った事柄は、実質的には、阿弥陀による利他心の「回向」・恵み・贈与に等しいと思われる。いわば阿弥陀が一切衆生のために自己贈与するともいえる。〔中略〕阿弥陀による摂取不捨は、法蔵／阿弥陀の自己放棄／自己贈与の利他心として定義されている。〔……〕念仏によって目覚めた者……は、阿弥陀の

今村仁司『社会性の哲学』を読む——なぜ今村は清沢研究に没頭したのか（堅田研一）

自己贈与と同じ行為をするのではなくてはならない。それが他人を忍耐して迎える／助けるということである。他者への責任であり応答である。（『清沢満之と哲学』、154-155頁）（強調は原文）

以上の検討から、今村の「覚醒倫理」は、「見せかけ」と「ふり」のアポリアをいわば乗り越えるためのものであることがわかった。次の問題は、この問題設定の基で、「覚醒倫理」をわれわれが展開することである。

- (1) 今村仁司『社会性の哲学』岩波書店、2007年。以下、同書からの参照・引用にあたっては、『社会性の哲学』とのみ表記する。
- (2) 今村仁司〔編訳〕『現代語訳 清沢満之語録』岩波書店、2001年、490頁。以下、同書からの参照・引用にあたっては、『語録』と表記する。
- (3) 今村仁司『清沢満之の思想』人文書院、2003年、241頁。以下、同書からの参照・引用にあたっては、『清沢満之の思想』とのみ表記する。
- (4) 今村仁司『清沢満之と哲学』岩波書店、2004年、13頁。以下、同書からの参照・引用にあたっては、『清沢満之と哲学』とのみ表記する。
- (5) 参照、『清沢満之と哲学』、6-10頁。この今村の見解に対して、末木文美士が疑問を投げかけている。参照、末木文美士「今村仁司氏の清沢満之研究」、『東京経大会誌——経済学——』第259号、2008年、四・五頁。
- (6) この問題については以下の拙稿を参照していただきたい。堅田研一「アレクサンドル・コジェーヴと今村仁司——「プロプリエテ・ベルソネル」の問題をめぐって」、『東京経大会誌——経済学——』第259号、2008年、所収。（なお、この拙稿は、拙著『法の脱構築と人間の社会性』（御茶の水書房）、2009年、に収録されている（第三章）。
- (7) 子安宣邦は、今村の解釈は、清沢の「全責任」の解釈としては誤りであるという。参照、子安宣邦「今村仁司と「清沢問題」」、『東京経大会誌——経済学——』第259号、2008年、所収。
- (8) 今村によれば、清沢は特にエピクテトスに大きな影響を受けたという。参照、『清沢満之と哲学』、183-184頁。
- (9) 清沢満之「精神主義（その一）」のなかの「七 競争と精神主義」を参照せよ。『語録』、247-250頁。
- (10) この引用文中の、清沢からの二か所の引用は、『清沢満之全集 第六巻』岩波書店、2003年、302頁による。
- (11) この問題については、次の拙稿を参照していただきたい。参照、堅田研一「『歴史の終わり』と正義—コジェーヴとレヴィナス」、仲正昌樹編『近代法とその限界』（叢書アレティア11）御茶の水書房、2010年、所収。
- (12) Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, 1971, p. 21. 邦訳と

- して、エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』（上）熊野純彦訳、岩波書店（岩波文庫）、2005年、39頁。
- (13) Cf. Dominique Auffret, *Alexandre Kojève*, Grasset, 1990. 邦訳として、ドミニック・オフレ『評伝アレクサンドル・コジューヴ——哲学、国家、歴史の終焉』今野雅方訳、パピルス、2001年。
- (14) 参照、『東京経済大学学術研究センター年報』2007年度・第8号、210-211頁。
- (15) この問題については、『清沢満之と哲学』のなかの「無限による摂取と贈与論理」（59-62頁）を参照していただきたい。この箇所を読むと、清沢の無限の考え方と、今村のいう人間の原初的存在構造とのつながりがよくわかる。
- (16) 参照、『東京経済大学学術研究センター年報』2007年度・第8号、213頁。