

内観の系譜

加 来 雄 之

まえがき

明治初期から中期とは、日本が西欧の列強からの外圧に深刻な危機感をもち、近代国家として世界に伍していくべき努力を払った時代である。仏教はいまだ封建的な重苦しい教権（教学）の下に喘ぎ、しかも外からはキリスト教また哲学、科学など理性、合理主義を代表とする西欧文化、内からは明治政府による廃仏毀釈などの天皇制を中核とするナシヨナリズムの台頭などこれまでの仏教教団の基盤が大きく揺らぎ、自らの意義を見失い、時代社会への対応を模索しなければならなかった。旧い仏教徒は封建教学のもと近代理性を否定し、新しい仏教徒は近代合理主義におもねろうとする。そして真摯な努力にもかかわらず多くは仏教を外なる価値、人間的関心で弁証することにとどまった。前近代の遺物としての教権、そして近代の知的関心・倫理的関心によって仏教を意義づけようとするあり方に鋭い刃先を突きつけ、宗教そのもの・仏教そのものの意味を回復しようというところに清沢満之（一八六三—一九〇三）を嚆矢とする「近代教学」の流れがある。つまり「近代教学」とは、近代の装いをまとった教学という意味ではなく、近代の課題を担った教学という意味であろう。

一 清沢と曾我の呼応

周知のように清沢の教学の精華は精神主義として結実した。そしてその「要義」が主観主義・内観主義にあることは明らかである。『清沢満之全集』には、「精神主義」という表題の下に三篇の論文が集録されており、その展開を検討することで精神主義がなをを目指していたかをうかがうことができるが、「その二」において精神主義を標榜する理由を、明治中期の仏教界で尽力した人々を取り上げながら、次のように押えている。

「精神主義が明らかならざるときは、學術の進歩や、時世の変遷によりて、宗義が左右せらるゝかの如く思ふ過失を免れない。勿論、夫を過失と思はずにして居る。…最早宗教を門外より批評するの必要を見ざることであります。此が正しく精神主義の立脚地であります。故に精神主義は門外を標準とせずして門内に標準を置き、客観的構成に着眼せずして、主観的心地を主要とするものにして、時には或は内観主義を以て之を標し、或は主観主義を以て之を標することあります。」(清沢満之全集Ⅵ一六二頁)

つまり哲学や倫理などで仏教の教義を弁護したり批評する風潮に対して、今一度仏道の源泉に立ちもどり、どこまでも仏道の確認は「主観的心地」を主要とするべきであるとする。内観主義はそのための方法として選ばれたのである。清沢のいう精神主義とは、自らの宗を確認する標準を明らかにする主義に他ならない。

さて曾我量深(一八七五～一九七二)は清沢満之の伝統を自覚的に生きようとした。清沢が明らかにしようとした宗教そのものの意義を内観としてとらえ、そしてそれが仏教の本流であり、仏教の人類に対する唯一の捧げものであると了解する。だからこそ精神主義に対する主観主義ではないかという批判に対してどのように弁明するのではなく、逆にもっとも批判されている精神主義の主観主義・内観主義を教学的に明らかにすることを使命としたのであり、このことは次にあげる二つの文章によくあらわれている。

「今日は我等の恩師清沢先生の第三四回の御正忌である。(中略)抑も先師が身を捧げて証驗せられたる内観の道なる精神主義の信念は決して先師個人の自性唯心の道ではなく、釈尊の行信証教し給ひし仏道の本流であります。その内観の精神は文集全部を一貫して居ります。総て客観的事象、世界と人生一切を以て、之を与へられたる問題として最も謙虚平等の見地に立って解決せざるべからずとなし、此与へられたる問題を解釈せんとせば、吾人は自己の現在の境遇の中に於て、満足の見地を発得せざるべからずとし、吾人が現在に於て客観的事象に対して差別妄念に障碍せられて、平等の見地に住する能はざるは是れ畢竟主観の真理の自覚未だ充分ならざるによるものにして、吾人はさらに深く心機を開展して、実際に満足と自由を享有すべきであるとせられました。夫故に絶対他力の大道を表明するに当りて絶対無限の力が各自の精神に感ぜらるゝ所を基本とし、此内観の事実を離れて論理遊戯をせられなかった。宗教は主観の事実である。内観の道は従果向因の方向であるが故に思惟と修行は常に一如に平行し、静かに願作仏心に専念することが自ら聖道の大悲心と一致し、世界の平和に対する一転機たるであらふ。現代濁乱の裡に悩む我々は此内観の慧灯を仰がざるを得ないのであります。(六月六日)」「開神」

「清沢先生」曾我量深選集V—三〇頁)

「仏教は畢竟内観の一道である。是内観の道を離れて古今一貫永遠現在の仏教史の行体は存在し得ないであらふ。」「開神」『内観の一道』同一五八頁)

このように曾我は「内観の一道」こそ清沢の教学の根源をなすものとして理解している。しかし内観とは何か。内観は、一般的には自分の心の内面を覗きこむこと、内省 (introspection) 自己の意識現象を観察すること) また仏教学では内省によって心の内に仏性を観ずることとして理解される。しかし安田理深が指摘しているように、「内観」とは「止観」という仏教本来の行を近代のことばで表現したものと理解すべきである。それは仏陀の教言を通して本来の自己を照し出す方法である。

曾我が晩年（一九六五年曾我九〇才）清沢から与えられた衣鉢について語り、

「如来ましますが故に、我等衆生は之を信ずることが出来るのか、そうではなくして、われら衆生に深い願いがあり、信あるがゆえに、如来はあらわれたものであるか。衆生の信が先であるか、如来の本願が先であるか。

こういう問題を、清沢先生が明治三四年から三五年までの間に掲げて、わたしたち学生に、思索せよというように仰せられた。」（『我如来を信ずるが故に如来まします』曾我量深選集Ⅶ—一六四頁）

と、「衆生の信が先であるか、如来の本願が先であるか」という問いであったと押えていることは象徴的である。つまり、曾我にとって清沢に教えられた内観とは、如来（本願）と自己（信）に関する自覚の方法に他ならない。曾我ははやく「如来我を救ふ乎」（同Ⅱ—二八頁）と題する論文で、このテーマを取り上げているが、おそらくこの確認は清沢の絶筆である明治三十六年六月「我が信念」の次の告白に基づくものであろう。

「信ずるということ、如来ということ、（中略）二つの事柄が一つのことであります。私の信念とはどのようなものであるか、如来を信ずることである。私のいう所の如来はどんなものであるか、私の信ずる所の本体である。」（『我は此の如く如来を信ず』清沢満之全集Ⅶ—二二七頁）

この宗教的自覚があらゆる他の学に対する仏教学の根源的独自性を決定した。ここに近代教学の出発点が確立される。この宗教的自覚こそ内観の立脚地である。宗教心を、外なる絶対者から与えられたものでもなく、自らの体験の内閉じこめることもできないものとして、宗教心が宗教心の因位を明らかにする方法が内観である。それは宿業の身を生きているからこそ無限に深まっていく、どこまで掘り下げてでも汲みつくすことのできない本願の自覚である。

宗教的自覚が内観を必然とする所以である。内観は宗教的な信念を獲得するための一つの手段ではない。内観こそ宗教的自覚そのものであり、宗教的生活の内容である。

しかし、よく知られているように曾我は清沢から単純に衣鉢を継いだのではない。むしろ曾我自身が述懐している

ように、清沢との邂逅は批判という逆縁からであり、またそのことが深い意義をもつのである。それは批判から信順へという展開が決して「前非を悔いて軍門に降る体ものではなかった」(『宗教の死活問題』後記一三頁)からであり、むしろ批判という契機を通して仏道の内観という課題が深化させられたからである。

明治三十四(一九〇一)年から明治三十五(一九〇二)年は、曾我が清沢を通して自らの信仰を内に深く確認する時期であり、とくに上野精養軒京浜仏徒の会での出会いは象徴的意味をもつ事件であった。惟うに、曾我は清沢によって「得道の人あり」という確信をえたのであろう。「自己を弁護せざる」宗教的人格を誕生せしむる原理として精神主義の主観・内観主義を見出したのである。ここに主観主義・内観主義に対する曾我の深い転回を見ることができる。

宗教の本質を明らかにすること、ただその使命をもって曾我は清沢の精神主義を批判し、精神主義が曾我に応答していく。その意味で宗教の主観内観が、近現代の歴史の上でこれほど先鋭的にしかもラディカルに問われたことはなかった。これが清沢と曾我の呼応に注目する理由である。

二 曾我による精神主義批判の意義

当時、まだ真宗大学の研究生であった曾我は明治三十三年(一九〇〇)一月二月の『無尽燈』『弥陀及び名号の観念』において、仏教を①教権派と信仰派、さらに信仰派を②直覚派と③合理的信仰派に分類し、清沢とその同人の思想を次のように位置づけている。

故に教権主義は直覚主義を容れて、初めて生命ある信仰を成立するを得べし。即ち仏陀は無限の直覚者なり。而して無限は仏陀にあると共に吾人亦あり。是故に吾人は此の先天内容の無限の通性を直証する、是れ仏教の真髓にあらずやと。之を唱ふる者は清沢満之を初とし『無尽燈』に於る非無(晝鳥)古川(伊藤)一派の諸君なり。

諸君は有限界を以て不完全とし、自我を以て罪惡とし、而も此等を超絶せる無限の光明あり、吾人は元来此光明

中の寵児なるを自覚せざるべからずと。」(會我量深選集一―二五七頁)

ここでなされてる批判の核心は、如来(無限とか実在)とは何かということであり、さらには有限差別を生きる衆生との関係についてである。つまり清沢のいう無限について、

「吾人は無限界中の一員として生存する疑ふべからざる事実なるも、吾人なくんば何等の無限かあらん。特に倫理宗教の成立に付て、一派の論者は専ら無限の觀念を以て之を説明せんとするも、實際上有限と無限との関係によらずんば到底説明する能はざるものなきか。」(同―二五四頁)

「要は無限力とは、個々の力の相関係する所以にして、唯だ原理に過ぎず、一箇所の無限力なるものありて後有限力の生じたるものにあらず、唯だ有限をしてしかあらしむる原理のみ。決して第一原因にあらざるなり。無限他力説の論者、乞ふ少しく省る所あれ。」(同―二二五頁)

また、

「無限には無限の智慧を有し、無限の慈悲を有し、無限の力を有すると云ふが如きは無意義の言のみ。此れ無限を人格化し、無限を万有の第一原因となすの僻見に過ぎず」

と述べ、そのような無限は「唯だ無限の言語を弄するもの」でしかないと批判する。つまり無限は有限の事実を離れて成立しないのであって、具体的な信仰が対する無限とは「有限化された無限即ち寧ろ一箇有限のものとするを正当とす」と主張する。結局このような無限観から導き出される「信仰不変論」(同―二六〇頁)への危惧に集約される。

清沢の主張が単なる教権主義・偏固な直覚主義ではないことを認めながらも、「凡庸にありては或いは偏固なる狂熱に陥り易」(同二五九頁)という危険をもつこと、また「唯だ賤むべき教権主義の旧仏教徒が諸君を以て自己の外援とし、依って以て社会の黒闇を持續せんとする」(同二五九頁)ことになるとして、「憂えて自重を求め」るのだと語る。同人たちに対してあれほど激しい批判をする會我の底に流れている切ないほどの感情は、精神主義が標榜する無

限観にたつ信念では、本当の意味で、固定した教義の下に現実を解釈し人間を押しつぶしてしまうような前近代的封建的な宗教のあり方から解放されないということにある。無限という概念を問題にするのは、決して教理的関心からでなく、形而上学的根拠が宗教観、さらには人間観、世界観、歴史観を規定するからに他ならない。

明治三十三（一九〇〇）年の九月、清沢のもとに京都の真宗大学を卒業した晚鳥敏、佐々木月樵、多田鼎が集り、浩浩洞を結成、さらに翌年明治三十四（一九〇一）年『精神界』の発刊という形で精神主義が表明されていく。同じ十月十三日に東京に真宗大学開校。年が明けて明治三十五（一九〇二）年一月、清沢批判をしつつあった曾我は、その清沢によって佐々木などとともに真宗大学の教授に抜擢されているが、この同じ月に『無尽燈』一月号「明治三十四年に感謝す、精神主義、精神主義と本能満足主義の酷似、常識主義、希望ある第三十五年（臨水）」の五篇の論文をもって精神主義批判を正面切って始めるのである。

「吾人は明に精神主義の第一の信者なることを断言せむ。則ち吾人は此主義に関して、屢々諸君と議論を上下し其指教を乞ひたるなり。而も吾人の此主義に関する疑團は容易に解けず。」「吾人は精神主義が人生生活の主義として如何に危険なる乎を観るなり。精神主義は非理性主義なればなり。盲動主義なればなり。」「要するに精神主義は其の消極的態度を過去に専注し過去の失敗に即罪惡に対するアキラメ主義とする点に於いて非常に有効なるも、これを将来の行為の指導者としては、其の価値殆ど零なりと云はざるべからず。彼は将来に対して唯だ盲動的活動力を与ふるに過ぎざるなり。」（『精神主義』曾我量深選集Ⅰ―抜粋）

この批判の基礎はすでに「弥陀及び名号の観念」にあらわれているが、ここでは精神主義は将来の理想・指導を与えることができないとし、それが与える人生を「良心の苦悶を主観迷妄の裡に没し去りたる人生の価値」として批判する。精神主義は肉体の現実を忘れ、良心を見失った主観・内観主義というのである。曾我にとって内観は決して主観の内に埋没する観念の方法であってはならなかったのである。

また「第二の疑点は其形而上的根拠に在り。」と精神主義の無限観を「消極的統一原理」にしか過ぎず、そのような原理に根拠している如来によるかぎり消極的な人生しか生まれないと決めつけている。そして自らの無限観は、現実を求める積極的統一原理に基づく「過失を責めずして善なる理想に導き玉ふ如来」(同1—二九七頁)であり、そこに「理想的活動」が生れると定義する。

この論難に対して翌二月に『精神界』は「精神主義と三世」などを発表して応答するが、曾我を納得させることはできず、かえって曾我は「頑迷なる信仰論(臨水)」(旧信仰者の叫び(臨水生))の二篇の論文を『無尽燈』に掲載する。「頑迷なる信仰論」において、批判はさらに鋭く推し進められる。精神主義の形而上学的根拠(実在論)は、結局のところ「哲学者の所謂絶対無限の観念を以て、信仰を説明せんとするもの」(同三二頁)であり、そのような根拠に立つから「一度確立した信仰は永久不壞なり、不変なり」と主張することになるというのである。それに対して「生ける信仰」とは「寧ろ是れ散乱疑惑心の時々興起する所に在」(同三五頁)るものとし、その教証として親鸞の「誠に知りぬ悲かな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近くことを快しとせず、恥す可し、傷む可し」(『教行信証』信巻)という述懐をあげる。「生ける信仰」は、有限な我が身の上に「無上正等覺」を実現するための一步一步の歩みとして成就していなければならない、これが曾我の立場である。

しかし一方で、同号に掲載された「旧信仰者の叫び」(選集では「再び精神主義を論ず」の名で所収)では、

「我等が本誌前号に掲げたる、精神主義に関する疑問に対して、精神主義の諸君は「精神主義と三世」「一念の問題、永劫の問題」「我等は何をなすべき乎」等の題目の下に、丁寧なる説明を与へられたり。多謝々々。されど、我等は不幸にして殆ど何等の得る所なきを悲しむ。我等の疑問は依然として残れり、如来は我等に心靈的鍛練をなさしめんが為に、猶暫く是疑問を解釈せしめ玉はずと覚ゆ。我等は謹んで疑問を撤回せむ。我等は唯だ感

謝の外なき也。」(同一三〇七頁)

と一応疑問を撤回している。つまり一方では、批判の純度が最高に達し、他方では疑問が撤回される。この矛盾に曾我の転回の鍵があると思われる。この『無尽燈』二月号は二月二十日に発刊されており、大きな転機となる出会いはまだない。しかし内面には精神主義を全く違う視点からとらえなおす機縁が熟しつつあったのだろう。とにかく曾我は主観主義、内観主義そのものを否定するのではなく、むしろ精神主義のいう主観・内観では不徹底であり、恩寵的な自覚しか成立しないと批判するのである。

曾我自身の述懐「自己を弁護せざる人」(明治四十二年清沢満之沢七回忌法要によれば、二月二十六日京浜仏徒の会で目の当たりにした清沢の姿勢が精神主義をとらえなおす転機となった。

「我々は何等をも主張するでなくただ自己の罪惡と無能とを懺悔して、如来の御前にひれふす計りである。要は慚愧の表白に外ならぬ。」(「自己を弁護せざる人」)

そのすがたが「現に慚愧しつつある、この人を見よ」という威力をもって迫ってきたのであろう。絶対無限を仰いで止まないその人が、有限相対者である事実を一步も離れず敵存しているではないか、との衝撃であった。曾我は、教義を説く人ではなく、主義を生きる人に触れたのである。そしてそれは批判する曾我の立脚地そのものへの鉄鎚であった。

清沢の主義が、苦悩から逃げ恩寵の中に埋没するための主観内観ではなく、如来によって苦悩を生きる信念を求め、激しい求道の魂から絞り出されたものであったことに気づいたのであろう。信念の最後の関門は「得道の人」にあうしかないのだろうか。この意味で曾我の転回は学問的な敗北ではなく、求道の魂に対する懺悔を意味する。これ以後、曾我は自らの生涯をかけて清沢に具象化された宗教的人格、清沢を清沢たらしめた精神について深い考察を続けていくことになる。

三 因位への道

清沢は、「宗教は主観的真理である」と宣言する。教義の説明や抽象的な真理ではなく、今、ここで苦悩している自己の苦悩が生み出されてくるその源泉にまで遡っていくような主体的な真理こそ宗教の真理であるというのである。即物的即事的な対策でなく、原理的に、普遍的に、どのような状況であっても、平等にその苦悩を超える道を求めて止まない深い要求に応える真理である。

曾我がもった危惧は、主義が、実体化し体系化されると、想像以上にわれわれの生に強い影響を与えるというところにあった。それは現実を解釈し、どのように現実に関わるかを規定するからである。しかし清沢のいう主義とは、固定した教義ではなく、どこまでも自己の立脚地の表明であった。むしろ仏教が本来そうであるように分別によるイデオロギーであることを超えようとするところに課題をもっていた。仏教が外道が主張する形而上学的根拠の論破に力を注ぎ、教えとしてあらわされたのも、外道の思想が存在の意味を疎外し、人間を傷つけている事実があるからに他ならない。たとえば、釈尊が当時のブルシャ(punsa 神我)を否定することは、その形而上学的根拠が不十分であるというよりも、その思想がカースト制度に根拠を与え、人間を差別の中に繫縛していたからである。

『スッタニパータ』に次のような言葉がある。

『わたしはこのことを説く』、ということがわたしにはない。諸々の事物に対する執着を執着であると確かに知って、諸々の偏見における(過誤を)見て、固執することなく、省察しつつ内心の安らぎをわたしは見た。』

(岩波文庫『仏陀のことは』一八六頁)

本来、仏教は固定した教義を必要としない。しかし教えもことばであるかぎり、常に分別による実体化、固定化の危険に晒されている。実体化された主張によって諍論が惹起する。諍論のところには寂滅はない。仏教が戯論・諍論

を厳しく排斥し、「戲論寂滅」(『中論』)を主張する所以である。仏教がことばを必要とするのは、どこまでも実体化されたことばに縛られ苦しむ人間が存在するからであり、仏説が「諸説中第一」(『中論』)と呼ばれるのは、それが理論的に完璧であるためでなく、戲論・諍論を超えているからである。教言が、自我による実体化の作用(執着)を破り、自己の実相を映す鏡としてのことばであることは内観による。その意味で教言にとって内観とは、実体化を破り、論理遊戯から解放されるための必須の道なのである。清沢の精神主義はこのような「道」を目指していたのである。

之を要するに、吾人の所謂精神主義は實際門内の主義にして、理論上の系統にはあらざるなり。而して心機の開展を説き、満足と自由を唱ふるが為に、或は唯心一元論の、絶対自由の万有開展と、混ざるが如きことなきにあらざるが如しと雖も、精神主義は万有の成立の説明に對して、其の唯心論たるを唯物論たるを、物心二元論等たるとに關せず、主客両觀相對立せる實際上に於いて心機の開展を唱導すること(第一)、其の對立せる主客兩觀上に就いても、善惡正邪、有害無害等の對立的性質は、之を客觀的實在の上に存するものと見ずして、全く主觀的精神の開展如何によるものなりと定むこと(第二)、及び、此の主觀的精神其の物の成立に對しても、決して之が哲學的説明を要せず、只實際的發動の上に於いて、満足と自由を享有し得べきことを宣揚すること(第三)によりて、充分に唯心論や其の外哲學的諸論と區別し得べきなり。「精神主義と唯心論」清沢滿之全集Ⅴ―二九頁)

曾我の残されたノートはこのような清沢の姿勢を次のよう語っている。

清沢師が教へられた大方針は云何

師は何等の結論を与へられなかった唯第一歩の方針を与えられた(中略)

先生は何等學說を教へられなかった 先生は未成品であった 大器晩成とある 絶大の器は永久の未成品でなければならぬ

『宗教の死活問題』一一二頁)

しかし精神主義も、それがことばによる信念の表明であるかぎり主義主張として捉えられることはやむをえなかつ

た。内観といい、主義という以上、多くの誤解と疑難の中に建てられなければならないことは、仏教の長い歴史が証明している。

「宗教的信念は古来一方には積極的なる独断的主張と混同せられ、また他方には消極的なる主観的感情と誤認せられた。」〔開神〕「正信念仏」曾我量深選集Ⅴ―四八頁

理性の立場からの批判は、内観主義は社会への具体的な視野と働きかけを欠くということである。たとえ貧困に苦しむ人に、貧困の原因から目をそむけさせ、貧困から脱出する方法でなく、貧困によって打ち拉がれることのない主体を求めることを強制するものとして、それはやはり阿片ではないかというのである。しかし自覚は強制するものではない、強制として作用することがない主義を政治権力と同じものとして混同はできない。貧困の中で押しつぶされようとしている人に対して、貧困は社会の構造的問題であって、科学的にその矛盾を把握し、合理的に具体的にそれを解決する方を優先させるのでなければ、それは社会の抑圧者に与するものである、として批判することはたして妥当だろうか。科学的認識による批判に対する謙虚さは必要であるとしても、それに振り回される必要はない。

はたして内観主義は現実を喪失させるのだろうか。内観は生きる自己（の内面）を離れて現実を見ることができないという有限な存在の分限を我われに教えてくれる。もちろん個人の主観は社会的現実の状況によって規定されており、主観に根拠を求めることはその中に取り込まれることであるともいえよう。

しかしそのために選択本願の念仏が与えられている。人生の問題が、「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらさずべし」という教言によって照り返されるとき、個人の苦悩にとどまらず本願という普遍的な深さと広さの中で受けとめられていく。「念仏しながら考えたことを語り、念仏の心において受け取るだけのことを語ってゆくならば、それはいかに貧しそうに見えてもすぐれた思想であり、本当の精神生活である。」と金子大栄がいう所以である。

今ここに迷悶しながら存在する自己の意味を求めるなら、内観こそ、唯一の方法である。すべてを奪われた底下の存在に、失われることのない無上の主体を明らかにするために与えられている唯一の方法が内観である。ただ苦悩に打ち拉げられる人にとっての唯一の道であるというのみ。内観主義は決して社会に働きかける人々の努力をことさらに無視し批判する立場の表明ではない。同時に社会に働きかけない人を批判する立場の表明でもない。それは他を批判する立場ではなく、自己の立脚地を確認する立場なのである。

「さふいふと世間からはそんなら倫理にモトルのではないか。道德に背くではないかと非難する人があるかも知れぬが、私共の守っている主義は他人に強いてかうせよと勧める実行上のことではない。唯だ私共自身に感じて信じて居る所である。之に対して仁義忠孝に反くと責めらるゝならば、私共は之を甘んじて受けるものであります。」（精神主義その三」の第二点目清沢全集Ⅵ―七七頁）

清沢は少なくとも社会運動をするものに対して、いや誰に対しても冷笑を送らなかつた。「歯がゆく感じたほど」（Ⅷ―二三九頁）寛容であつた。「自己を弁護せざる人」として忘れることができない人格に触れたことが曾我に内観主義の具体性として決定的な視点を与えたのである。

主観主義は現在安任を主張せざるをえない。それを「無条件の現実受容」として批判する立場は客観的な調査を元に病人を分析し冷徹に切り刻む病理学者の論理である、彼らは客観的に病人を観察する。しかし彼らにとって病人はいない、自らの学説が正しいことを証明する材料が必要だけである。病人が戦っている不安には一瞥も与えない。病気を治すよりも病人がその病気を引き受けて生きる主体を与えることなど逃げ道としか思わないだろう。心身の苦痛からの解放を問題にしなから、存在の苦悩は視野に入らない。

「宗教は迷悶者の安慰である」とは清沢の表白である。迷悶しない健康人が病人の苦悩の歩みを批判することに腐心しているのは滑稽でさえある。安田理深が清沢の宗教的人格を次のように語る。

「満之先生に於いてその現存在は、仏教用語をもってすれば、我々と同一なる、世間内存在としての凡夫である。その限りに於いて先生は、余りにも人間的な人間、即ち過激なまでに敏感なる情熱、いわば煩惱の Sturm und Drang をいだきながら、極端にまでに厳しい倫理的意志と明晰なる近代的知性とを同時に所有するところの、

それ自身の内在的対立に苦悩する、完全円満なる衆生であったのである。」(寺川俊昭『清沢満之論』序文)

宗教的人格を「完全円満なる衆生」としてとらえることは、仏陀こそもっとも凡夫であることを尽くした人であり、人間的な人間としての苦悩の限りを果たした人である、という視点から開かれてくるのであろう。釈尊は、苦悩からの解放を求めた、しかしそれは悩みをもたない生物になることを求めたのではない。人間としてのもっとも深い悩みを超えようとしたのである。まさに「無底の深さ」をみつめる中で「無上の正覚」を求めたのである。釈尊が人類の教主である所以は、釈尊が人間であるかぎりの病いに苦しむ絶対絶命の病人であることによる。三時殿の快樂によっても、六年の苦行によっても救われないほど重い病人、それが私たちの敬慕する釈尊である。とくに深い病に苦しまれたのが『大無量寿経』を説かれる釈尊であった。自らの生れたときを五濁の世と感しておられる釈尊である。その病を引き受けていく精神的歴史を法蔵菩薩と名づける。『大無量寿経』こそもっとも重い病人のための宗教である。如来こそ本当の病人である。衆生病むが故に我れ病むとは如来自身の因位の姿ではないか。

「一切衆生病むを以て、是の故に我れも病む」(維摩経文殊師利問疾品)

とは釈尊こそもっとも深く普遍的に病むものであることの宣言である。むしろ私たちはいいかげんで中途半端である。そこそこ自己の能力と可能性を信じ、適当に理性や自己反省を依頼している。

曾我が「機の深信」を生涯の深い課題としたのは、完全円満なる凡夫を生きるものとしての深さをもつ信念の根拠を求めたからである。清沢も曾我も、近代の中で教権の奴隷であったり、傲慢な理性存在であったりすることを苦しんだ「完全円満なる凡夫」であったのであり、その苦悩こそが教学の歩みを支えたのではないか。曾我の面目は清沢

の苦悩の因位に触れたところにある。曾我は、「仏道の本質は内観である」という確信をはやくからもっていた。ただその課題を問う主体にたいして決定的な方向と姿勢を与えたのが清沢であったというべきであろう。つまりその系譜は、既成の教義体系における学派であるというよりも、学ぶ主体のあり方における学系である。それは教理としての伝統ではなく、宗教心を掘り下げ明らかにしていくことを使命とする内観の伝承であったように思われる。有限な存在の安心は、どこまでも底辺を尽くし証明しようとする如来因位の精神に触れるほかなく、その因位へ自己を向わしめる唯一の道こそ内観なのである。

私は内観の系譜に帰依していることを感謝しつつこそあれ恥じはしない。私は清沢・曾我を近代人の病を悩みぬいた人として忘れることはできない。むしろ私が多くの内観の系譜に向けられた批判に対して慚愧にたえないのは、自らが病人である自覚もできず、病人のための宗教を生きる責任として内観道を尽していないことである。