

真宗の僧伽を求めて

神 戸 和 磨

真宗の僧伽と課題

今日は清沢先生の臘扇忌法要のご縁をいただき、しばらくの間私の考えていますことをお話させていただきます。テーマを「真宗の僧伽を求めて」と題させていただきました。

この「真宗の僧伽」——、サンガということは、私たち仏教徒の証しとしまして仏、法、僧の三宝に帰依するということを誓います。「自ら仏に帰依したてまつる。自ら法に帰依したてまつる。自ら僧に帰依したてまつる。」と唱えて誓います。その三番目のところに帰依僧ということが言われています。仏法に生きる共同体、集まりのことです。この帰依僧ということは、仏法に帰依する僧、集まりのことです。仏法に帰依する僧のことですが、その帰依する僧が「帰依僧」と、帰依の対象となっています。つまり、僧が僧に帰依するという内容になっているわけです。そういうところに僧伽、仏弟子として生きることはどういうことを考えなければならぬと、先輩方から教えられています。

僧伽——、そのことは確かに三人以上の集まり、共同体のことですが、たんにそのことは個と共同という社会的概念、社会的概念の共同体ということだけでは理解できないといえます。どこまでも仏法に帰依する共同体、信仰によ

る共同体の概念です。ですから僧伽を、すぐに共同体という社会的概念に還元してしまうということはできないといえます。私たちが信仰に生きる、念仏に生きるなかに僧伽（共同体）を賜わり、僧伽に召されて生きる集まり。つまり、教主世尊の教えに生きる者、生きようとする人びとの集まりです。本願に呼びさまされつつ大乘正定聚の機として願生浄土の仏道を歩む、「御同朋、御同行」の共同体として了解いたします。

この僧伽という言葉で想い起こしますが、常盤大定氏が清沢満之の浩々洞に集うなかでこのように述べられています。

先生を中心とする洞の生活は、恰も古代の僧伽を目前に見るが如くに感ぜられた。仏教の僧団にはいふべからざる美はしい長処を含むのであるが、其のうるわしさを現代に実現したのが洞の生活であったと思ふ。

〔清沢全集〕第八卷二九七頁

そういう浩々洞の生活を「古代の僧伽を目前に見る如くに感ぜられた」という感慨を述べられています。そこには長い徳川幕府の鎖国と宗教政策のなかで眠ってしまった仏教がようやく目を醒ました、目を醒しつつ甦えろうとしているという感動があったに違いありません。あの長い徳川の封建制のなかで仏教は生命を衰頹してしまい、教えはただの教理、教理の学問となり、教団は職能集団、あるいは儀式執行の習俗化のなかにとどまり、まったく眠ってしまった。そういうなかで、仏教、親鸞の教えが生命を取り戻してきた。そういう信仰復興の運動の息吹を、

「古代の僧伽を目前に見るが如くに感ぜられた」と言われているのだと思います。

清沢満之を中心とする浩々洞の仏教復興の運動、あるいは信仰復興の運動は、近代の真宗教学として曾我豊深、金子大栄、安田理深という先生方によって継承され、私たちにとっては今の時代を生きる者として、その課題を確かめ歩んでいかなければならないと考えます。その清沢満之を中心としたところの仏教復興の運動、その点の歴史的な変遷と課題については、寺川先生が教団の推進員の方々にお話された『念仏の僧伽を求めて』という本に詳しく語られ

ています。そして、どういう課題を確かめて歩んでいかなければならないかが述べられています。

その書物の最後のところに、三つの点に問題をまとめられ、次のように言われています。三番目は同朋会運動の問題ですから省略しますが、第一、第二の問題点を確かめてみたいと思います。

第一は、教団の現代史は、完全に教学史だということです。近代史では、教団の再編成という課題があったため、いわゆる教団史が大きな重さをもっていましたが、現代史は教団の体制作りの終った以後の歩みでもあり、むしろ真宗の現代固有の様々の問題に触れながら、いかに取り組み、答え、あるいは答えられなかったか、こういう教学の歩みが、現代における真宗の展開の内容そのものとして、非常に大切な意味をもってきているということです。

第二は、この教学の展開と関連して、現代の真宗に対して投げかけられてきた大きな問いは、社会と国家という問題であることに気づきます。社会倫理や社会的正義の主張に対して、真宗はどのように原理をもち、またどのような姿勢をとろうとするのか。あるいは強大な強制力をもって、個人の私生活にまで干渉してくる国家権力の統制力に対して、真宗は一体どのような姿勢をとることが求められ、また可能であるのか。こういう社会という問題が、教学の切実な課題として浮き彫りになってきたという事実です。

第一点目は、明治という時代は近代国家形成のなかで日本のあり方が大きく変貌を遂げていく時代です。そこで教団の再編成という課題です。廃仏棄釈をくぐるなかに明治政府は、新たな国民の精神的支柱を国家神道に結びつけていく宗教統制を行ないます。つまり、大教院の宗教統制によって神道を国教化しようとしています。そういうなかで仏教徒は苦悩いたしますが、仏教徒の人たちは苦悩しつつ戦っていきます。たとえば島地黙雷等の大教院分離運動は、当時の「信教の自由」の戦いとして高く評価されるところです。そういう近代の国家形成のなかで教団の再編成が試みられていくということが、教団の近代史にはあります。

第二点目は、//現代の真宗に投げかけられている大きな問いは、社会と国家という問題であることに気づきます。社会倫理や社会正義の主張に対して、真宗はどのような原理をもち、またどのような姿勢をとろうとするのか――、そういうところに私たちに課せられたところの問題があるのではないかと思えます。明治、つまり近代仏教史のなかではいくつかの確かめていかなければならない課題がありますが、たとえば吉田久一氏は二つの原点ということで押えられています。それは、一つには廃仏棄釈の反省、もう一つは太平洋戦争の責任、戦争協力に対する宗教的責任を自己の課題としていかなければならないことを言われています。『日本の近代社会と仏教』

真宗の僧伽といえますとき、そういう二つの問題を真宗の視座から、親鸞の教えに学び生きる者としてそのことを問い直していかなければならない課題があると考えます。

三つの主義

私たちの学生時代には、よく清沢満之の国家、社会に対する関わりということが問題になりました。私は本学で学びまして郷里が名古屋ですから、帰りましてから、そこで満之に学びたいと願う者が十数人程集まり、「清沢満之に学ぶ会」をでかしました。その会の発起は、郷土的なものです。京都は満之が活躍した場所であり、三河は終焉の地である。やはり名古屋の誕生の地に「学ぶ会」があってもいいのではないかと、でかそうではないかと、そんな願いから始まったのです。毎年六月六日の臘扇忌法要には曾我量深先生に来ていただきお話を聞き、毎月の学習会は会員がレポーターとなり、清沢全集を輪読していろいろと話し合うという会でした。その頃は六十年代の後半から七十年代です。安保闘争、ベトナム戦争の問題を通して、反戦思想ということがよく話題になりました。そのような時、内村鑑三の非戦思想に対して満之の場合はどうかということがよく議論となつたことを思い出します。

内村鑑三の場合、日清戦争では義戦論を主張しますが、日露戦争では非戦を唱えます。日清の義戦を反省した「義

戦の迷信」という一文がありますが、このように言っています。

余も一時は世に「義戦」なるものがあると思った。しかし今はかかる迷信を全く余の心より排除し去った。「義戦」なぜ「義罪」と言わなかったのか。もし世に義たましき罪があるならば義しい戦争もあるであろう。しかし正義の罪惡の無い間は（そうして、かかるものありようはずはない）、正義の戦争なるものありようはずはない。余は今に至って、かつて「日清戦争の義」なるものを、拙なき英文につづってわが国の義を世界にむかつて訴えしを、深く心に恥ずる者である。『内村鑑三信仰著作全集』21三八頁）

そのように「義戦」に対して、なぜ「義罪」と言わなかったのか。他の箇所のところでも「戦争は人を殺すことである。そして人を殺すことは大罪惡である」——、世に義しい罪があるならば義しい戦争もあらうと懺悔するなかに、日露戦争には戦争廃止論、非戦論を主張していきます。

内村鑑三、清沢満之を憶うとき、お二人はほぼ同時代を生きられた人です。鑑三は一八六一年（文久一）から一九三〇年（昭和五）の七〇歳の生涯です。満之は一八六三年（文久三）から一九〇三年（明治三六）の四〇歳の短い生涯です。鑑三の方が三年先輩です。そして清沢は、日露戦争勃発の一年前にこの世を去っていきます。ここで考えられますことは、鑑三の場合においても「義戦」から「非戦」への主張の展開には、やはり明治の時代の新しい国家形成のなかでのナシヨナリズム、そのナシヨナリズムがどこで位置づけられていたかということを考えていかなければならないと思います。

そして、もうひとり、内村鑑三の場合はキリスト教の「無教会主義」の主張者ですが、高山樗牛（1871~1902）の「日蓮主義」の主張があります。そして清沢満之の「精神主義」の主張です。そういう三つの「主義」は、ほぼ同時代のなかを生きるそれぞれの人の主張です。あるいは、さけびといってもいいと思います。鑑三の場合は、キリスト教会を場所として、また満之の場合は大谷派の真宗教団を場所として、仏教に生きる信念から主張していったのです。

高山樗牛の場合は、少し形は違いますが、国家主義に生き、国家主義のあり方に疑問を呈していった人です。はじめは井上哲次郎と共に日本主義、つまり国家主義に生きた人ですが、後に国家主義のあり方に対して反省を促しめていきます。たとえば姉崎正治に宛てた手紙のなかでは、

個人は個人の存在を疑え。其の何の為に既に生き、又何の為に將に生きんとするやに就いて真摯なる考察をめぐらせよ、是れ最も古き疑問にして又最も新しく必要也。社会も亦存立の根拠を疑え。殊に国家は其の憲法と法律と広大なる版図と強盛なる軍備とを擁して何の為に存在するか、又存在せざるべからざるかを疑え。

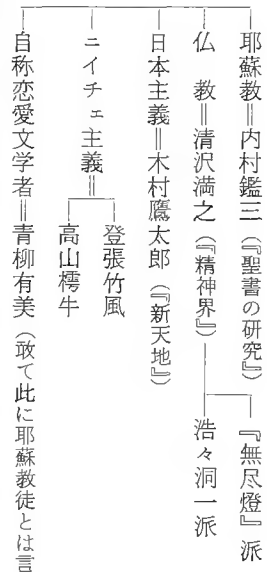
〔高山樗牛全集〕第五卷四三五頁

そこには国家主義の没我的なあり方、個人を国家の内に埋没させ、隸属していくことは大事なものを見失っているのではないかと。//個人は個人の存在を疑え。……社会も亦存在の根拠を疑え。国家は……何の為に存在するか、又存在せざるべからざるを疑え//と。そのように樗牛は国家主義に生き、そして国家主義から個人主義へ、さらに日蓮主義に帰していきます。そういう歩みのなかにも、明治の時代を生きた人のナシヨナリズムの問題を考えていかなければならないのではないかと考えます。そして、清沢満之の場合の精神主義においても、国家の問題、ナシヨナリズムの問題をどのように位置づけていたかを考えていかなければならない。そういう三人のひとについて、その点については課題も広く、十分整理してお話する力ありませんが、私の考えています問題点、課題を申し述べていきたいと思います。

いま申しました//三つの主義——、無教会主義、日蓮主義（ニイチュ主義）、そして精神主義のことですが、この三つの主義について、『新仏教 第三卷第二号』（明治三五年二月）には、次のように記しています。（この点については脇本平也氏の「明治の宗教的風土」『精神界』に教えられた。）

全体耶穌教徒は、利口丈に公平とか寛容とかいふことを口に致し候へ共、其の実は外頑固凝りかたまりが多く候。

凝り固まりは即ち狂熱の由来する所に候。狂熱は一種の病的思想に候。度の狭隘な感情的の人間、或は身体病にかゝりて、神經過敏になり、感情の激動し易くなり候人間など、多く此の病にかゝり易く候。一種妙なる病的思想には、仏耶兩界及び其の他の他の思想界に不思議に一種の連絡を有し居り候。



『精神界』が、最初頗る内村氏にかぶれ、『聖書之研究』にまねて出でたるは疑なき所にて候。

（『新仏教』論説集上、四八三頁）

一九〇〇年（明治三三）の頃には、宗教界をリードした雑誌、『新仏教』とか、『聖書の研究』とか、『精神界』とかが矢継ぎ早に発足します。一九〇〇年の六月に仏教清徒同志会の『新仏教』、十月に内村鑑三の『聖書の研究』、そして一九〇一年の一月に浩々洞の『精神界』が公表されていきます。

仏教清徒同志会の仏教運動は、その会の六条の綱領によっても知られますが、いまはその一々については申しません。「社会改善の根本的方法として、特に健全なる信仰と、健全なる知識との合同一致を期し、清新なる道義の営構を其上に築かん」と言い、あるいは「現今の科学の健全なる知識を基礎としてその上に構成せられる可き清健なる信仰」という、近代的な「理性主義」を立場とした信仰運動です。

その同志会の新仏教運動から、内村鑑三の「無教会主義」、清沢滿之の「精神主義」は「一種の病的思想」という

批判を浴びているわけです。

一種妙なる此の病的思想には、仏耶両界及び其の他の思想界に不思議に一種の連絡を有し居り候。……『精神界』が、最初頗る内村氏にかぶれ、『聖書之研究』にまねて出でたるは疑なき所にて候。

その点について、脇本平也氏は、暁烏敏の「三三年一月二七日の日記にはこうある。『多田、佐々木両兄と共に内村鑑三氏を訪ふ。文明の事、摂理の事、祈禱の事、罪惡の事、靈魂の事、仏基合同の事、依頼の事等を談し来る。』ここで「依頼の事」というのは何かよくわからないが、あるいはこのあたりに「まねた」といわれるような事情があったのかもしれない。『精神界』創刊号の「誕生の辞」に『精神界』は、誇らむが為に、罵らむが為に、怒らんが為に、懲さんが為に、世に出づるにあらず、仏の慈悲を讃めんが為に世に出ずるなり」と暁烏がうたっているのは、上掲の内村の宣言とそこが通い合うものを感じさせる」といわれています。

多田鼎、佐々木月樵、暁烏敏が内村を訪ねているのですから何か交流があったのでしよう。そして『新仏教』からは、「無教会主義」、「精神主義」は「一種の病的思想」という批判を受けていたということを知ることができます。

エクレージャとサンガ

しばらく「無教会主義」と「精神主義」について尋ねてみたいと思います。内村鑑三の著作には『余はいかにしてキリスト信徒になりしか』『求安録』、そして『キリスト信徒の慰め』という三部作があります。ことに『キリスト信徒の慰め』のなかの章は、「愛する者を失せし時」、「国人に捨てられし時」、「キリスト教会に捨てられし時」、「事業に失敗せし時」、「貧に迫りし時」、「不治の病にかかりし時」となっています。

これは例の不敬事件がきっかけとなって、内村が苦難の試練を一拳に受けるなかで信仰に慰められ、耐え生きる道がしるされています。不敬事件とは明治天皇の署名した『教育勅語』が第一高等学校に下付された時の出来事です。

その奉読式、『教育勅語』を読み上げる時に、内村は最敬礼せずにと頭を下げただけであった。そのことが問題となるのです。国に対する不忠義者だ、不敬漢な奴だ、国賊だと罵られるのです。そして友人からも、親族からも、キリスト教会からも捨てられていくのです。そしてそういう苦境のなかで最愛の妻と死別していく悲しい、辛い孤立無援の苦境を生きていく時です。内村はその苦難を平然と英雄的に受けとめて生きたというのではなく、『キリスト信徒の慰め』と題していきますように、その辛らさと悲しみのなかでどう生きたらいいのか解らなくなり、戸惑いつつ生きていくのです。//時にはほとんど神をも——失いたり//という絶望的な表白をしています。信仰が風前のともしびのように揺いでしまう。そういう試練のなかで、『余は如何にしてキリスト信徒として堪えしか』と、ひとりぼっちの孤独、迷悶のなかを信仰に耐え、キリストと共に生きん、と耐えていくのです。

そういう事件で、教会から追い出されてしまう。そういう中に、「余は無教会になりたり」と、名のるのです。そこには当時の教会への絶望がありました。その教会の絶望を契機として、逆に//真正(ほんとう)の教会//とは何かを問うていった、そこに内村の「無教会主義」の積極性があるといえます。ですから、無教会というのは、現在の教会は絶望的だから駄目だと批判し、教会を逃れて個人の信仰の夢を語り、信仰に閉じこもることではありません。彼自身『無教会論』について、次のように言っています。「この『無教会』の無という字をたんに「ナイ」と訓むべきものでありまして、「無にする」とか「無視する」とかという意味ではありません。……真正(ほんとう)の教会は実は無教会であります。」(信仰著作全集18、八六頁)といっています。見捨てられ絶望するなかに、キリストの呼びかける真正(ほんとう)の教会とは何かを問い、建設しようとしたところに、彼の無教会主義があると了解することができます。

『エクレージヤ』という一文に、教会とは何かを尋ねていきます。「マタイ伝十六章十八節」にしるされる言葉によつて、

なんじはペテロなり。われ、わが教会（エクレージャ）をこの岩の上に建つべし
という、ペテロの言葉を、

われ、わがエクレージャを家庭として建てん（同前一五〇一六頁）

と釈義していきます。教会とは「教会の首長」によってあるのではない。エクレージャは、「召し出された者の形成する団体」である。「イエス・キリストの召しを受けし者」であるといっています。親鸞の言葉でいえば、南無阿弥陀仏の名号に仏弟子として生きるということでしょう。南無阿弥陀仏の名号に呼び出され、仏弟子として生きる宗教的自覚を見失っては、僧伽はないということと同じ内容です。

ことに、先の文章で内村が「家庭」といっていますのは、「規則によるに非ず、法律によるに非ず、……愛の信仰を基礎として」というように制度的な教会、教職主義の制度、伝統、権威が支配してしまっているなかに、イエス・キリストに召されていくみずからの信仰に生きる教会の改新が、「家庭」——つまり「兄弟的団体」として言われているわけです。伝統的な教会は生きた信仰より、形式的な制度それを優先して、信仰に生きるという生命を見失ってしまい、信仰が化石化してしまっていると。たとえば、内村はこんな例をだしています。駿河の人と甲斐の人が富士山を眺めて、その両方の人がこちらから見る富士山はほんとうの富士で、そちらから見る富士山はほんとうのものでないと言い合っているように、信仰簡条だけを大事にしている。ほんとうの真理は全能の神のみが知るところを忘れていて。キリストの信徒として生きることを失っている。そういうところに、「われ、わがエクレージャを家庭として建てん」という宗教的信念があるといえます。

その宗教的信念は、キリストの復活に生きることです。その信仰の中心的事実を、「単に昔、在った事としてのみこれを信ずるのではない。今なお、おこなわれる事としてこれを受け取る。復活は信仰簡条ではない。生命の基礎である。……現在われわれが実験することのできる能力」（三分性と復活）信仰著作集13、二〇〇頁）である。そういうと

ところに、内村の苦難にみちた生涯を生きる十字架の信仰があったといえます。その意味では、内村のエクレシヤ、「無教会主義」、それはけっして教会を「無視」するということではなく、真正（ほんとう）の教会とは何かを問い、この日本の土に実験し、土着化させていった人だということが知られます。

もうひとつ内村鑑三の生き方のなかで教えられますことは、よく知られた「二つのJ」ということです。

私は二つのJを愛し、それ以外のものを愛さない。二つのうちのひとつは、イエス、もうひとつは日本である。イエスと日本、私の信仰は一つの中心の円ではない。二つの中心がある楕円なのだ。私の心と精神は、愛する二つの名のまわりを回転する。私は知っている。二つは互に強めあっていることを。イエスは、日本への私の愛を強く浄化する。日本は、イエスへの私の愛を明確にし形をとらせる。これら二がなければ、それは単なる夢想者、形のない個性喪失者になってしまうだろう。

「二つのJ」——、そこで内村が福音の教えに生きることを、私の信仰は一つの中心の円¹ではなく、二つの中心がある楕円²だといっています。そのひとつの焦点は、福音という信仰の實質に関する原理の側面であり、もうひとつは、日本人としての国民文化の形成原理の側面です。そこには福音の信仰に生きるということが、たんにコスモポリタニズムの抽象論を語るのではなく、国民文化の形式原理、日本人としての生活の場所に、真正（ほんとう）の教会を生き歩もうという、内村の志願があります。それでないならば、「単なる夢想者、形のない個性喪失者」になってしまう。そういうところに、内村が福音の信仰に生きていった大地性を、私たちは知ることができるのではないでしょうか。

そういうことが教えられましたのは、渋谷浩という人の『近代思想史の内村鑑三』という書物です。この人は政治学専攻の人ですが、そこでの「二つのJ」を通しての内村のよく問題になるナシヨナリズムについて尋求しています。内村の場合にも「真理ノ為メ國ノ為メ」、あるいは「上帝ニ尽スベキ義務」を自分は与えられているという表現、内

村の愛国心の表現です。そこでの愛国心は、どこまでも福音の教えに生きる信仰の實質からの国民文化の形成の側面であります。その点をナシヨナリズムに二つの区別をたて尋ねられています。ひとつは「国家的エゴイズムに過ぎない民族中心的ナシヨナリズム (ethnocentric nationalism)」と、近代啓蒙主義の中から生まれた多数中心的ナシヨナリズム (polycentric nationalism) の兩種があること (A・D・スミス) を考えておかなければならない。この場合の多数中心性というのは、世界の諸国家群の一員としての自国の相対的価値を十分承認した上での相対的自己主張を意味する」(三三一頁)と。そのようにナシヨナリズムをエスノセントリック、ナシヨナリズム (一民族中心主義)、ポリセントリック、ナシヨナリズム (複数中心主義) に尋ねられています。そして、内村の場合の愛国心は、どこまでも福音の教えに生きる信仰の實質からのポリセントリック・ナシヨナリズムであると言われています。

私たちはナシヨナリズムといますと、すぐに過去のファシズムの亡霊がでてきたように考えてしまいがちですが、そういうナシヨナリズムの二つの確かめ、区別は問題を見究めていく点で非常に大事な点ではないかと、私は教えられたのです。そのことは清沢満之の国家論においても言えることです。いまは内村のエクレシヤを中心に話をしてみました。これからしばらく清沢満之の歩み、僧伽形成を尋ねたいと思います。

清沢満之の場合は、先程の常盤大定氏の言葉ではありませんが、浄土真宗の僧伽の復興運動にあったといえます。浄土真宗の眞の精神は何かと。その自覚的立脚地が求められていくのです。『教界時言』にその宗教的精神は次のように言われています。

試みに問ふ。大谷派なる宗門は何の処に存するのか。京都六条の天にそびえる巍々たる両堂と、全国各地に散在する一万の堂宇を以て、大谷派とすべきか。曰く否、これらは火以て燬くべきなり。水以て流すべきなり。何ぞ以て大谷派とするに足らんや。宗門なるものは、水火を以て滅すべきに非ざるなり。しかれば、かの三万の僧侶と、百万の門徒とは、大谷派となすべきか。曰く否。(中略)大谷派なる宗門は、大谷派なる宗教的精神の存する

所にあり。〔清沢全集〕第四卷二九一―二九三頁〕

非常に潑刺とした格調の高い文章です。いまの教団、宗門にはたして「大谷派なる宗教的精神は存するのか」と問うていきます。制度とか、僧侶、門徒が何万人いるという数、量の問題ではない。大谷派なる宗教的精神のあるところ、それは二人、三人の集まりでも、その宗教的精神の存するところに宗門はあるのだと。そういう信仰復興のさげびです。

そして、「革新の要領」のところでは、

そも／＼余輩のいわゆる根本的革新なるものは、あに、ただ制度、組織の改良のみこれをいわんや、いな制度、組織の改良はむしろその枝末なり。その称して根本的革新というのは、実にその精神的革新にあり

(同前、一九一頁)

と言ひ、「それ、教学は宗門命脈のつながる所、宗門の事業は、教学をおいて他にこれをみざるなり」という願ひに、教団改新の仏教復興の運動が行われていくのです。そのように清沢の仏教の復興運動は、どこまでも大谷派という宗門を場所として、そこにおける宗派内仏教、閉鎖的な宗門のあり方を根本のところから問うなかに試みられていった運動です。その清沢の一生、一生涯の歩みは「臘扇記」に、

自己とは何ぞや。これ人生の根本的な問題なり。

自己とは他なし。絶対無限の妙用に乗托して、任運に法爾にこの境遇に落在せるもの、すなわちこれなり。

ただそれ絶対無限に乗托す。故に死生の事、また憂うるに足らず。死生なおかつ憂うるに足らず。いかにいわんや、これより而下なる事件においてをや。追放可なり、獄牢甘んずべし。誹謗擯斥、許多の凌辱、豈に意に介すべきものあらんや。否なこれを憂うると雖も、これを意に介すと雖も吾人はこれをいかんともする能はざるなり。

我人は寧ろひたすら絶対無限の吾人に賦与せるものを楽しまんかな。(同前、第七卷三八〇―三八一頁)

という、一文に結晶していると思います。

「自己とは何ぞや」——、その事柄はけっして時代社会の状況から抽象した自己、あるいは心理的な自己を言っているのではないのです。

「死生の事」——、そこにはみずから仏陀の教えに生きようとして、ミニマム・ポッシブルの実験と称した修行をします。無理をして風邪がこうじ肺結核になり、一生不治の病のなかを生きられます。後にその当時の実行主義のあり方を、「あの当時は我慢の絶頂でした」と述懐してみえます。「追放可なり」——、先の教団の革新運動のなかで、長い封建制の伝統、法主制の權威の支配した教団から追放される。また「獄牢甘んずべし」——、大浜に入寺され、人間関係のもつれ、人情の煩累、あるいは人からの誹謗、悪口、擯斥を受けるなかに、「絶対無限の妙用に乗托」して生きる者は、そういう「死生の事、追放、獄牢、誹謗、擯斥」のなかに耐え、仏願に乗托して勇氣をもって生きる道があるのだという、志願の表白が聞えてきます。

清沢先生の生涯は、よく、

宗教は迷悶ある者に安慰をあたえたもう。迷悶なき者には宗教は無用なり。

と言われますように、人生をまじめに問い、迷悶した人、信仰に苦悩し生きた人です。そういう表白のなかに、私は身近さを感じます。そして独立者、独尊子として迷悶の人生に願生浄土の仏者として生きられた、そういう志願に教えられます。

精神主義と提唱

大谷派なる宗教的精神(浄土真宗の宗教的自覚)、更には真宗の僧伽が仏陀、親鸞の精神によって問われてくるころには、いままでの宗派的な真宗の了解、閉鎖的な宗派的教団のあり方が問われてきます。

いわんや大谷派本願寺は、余輩の拠つて以て自己の安心を求め、拠つて以て同胞の安心を求め、拠つて以て世界人類の安心を求めんと期する源泉なるにおいてをや。(同前、第四卷一七八頁)

「自己の安心」、「同胞の安心」、「世界人類の安心」——、その期する源泉である宗教的精神こそ求められなければならない。そこには教団の現実を痛むなかでの『真宗の僧伽』への願い、志願があると了解できるでしょう。また「予が三部経」という『エピクテタスの語録』、『阿含経』、そして『歎異抄』、そういう自分の生涯が導かれた、あるいは指針となった三部経の選びのなかにも、近代に仏道を実験し道を探ねてくださった人だ。非常に大胆な人であると同時に、何かどこかでそうだと解かる、共感できるものを感じます。そういうところにも、近代に仏道を生きてくださったという想いが強いのです。

清沢にとつての宗教精神とは、僧とか俗とかという階層、身分性ではなく、人間にとつての菩提心、宗教心を明らかに尋ねてくださった人ではないでしょうか。よく知られた「パンの為、職責の為、人道の為、国家の為、富国強兵の為、功名栄華の為に宗教はあるにあらざ、人心の至奥よりいずる至盛の要求のために宗教はあるなり。」(『御進講覚書』)そこには人間にとつての宗教心、菩提心の推求が示されています。私たちの日々の生活は「パンの為」、生きるためにはパンは必要です。また家族が食べて生きていかなければならない。そのためには「職責の為」、それぞれが重い職業的責任を引き受け生きていかなければならない。「人道の為」、朝、目を覚まして新聞記事を見ていて、いろいろな事件を知り、人間のあり方はこれでもいいのだろうかと考える。「国家の為」、最近では中東湾岸の問題ならば、そのことを通して日本のあり方、また経済はどうであろうかと考える。あるいは「功名栄華の為」ですから、この世を生き抜いていくなかで誉められたり貶されたりするなかに、一喜一憂してそのことに浮き身をやつしつつ日々を生きている。しかし、そういうことにさ迷う日々の生活であるけれども、その生活の根底のところ、「人心の至奥よりいずる至盛の要求」——、人として生まれたことを受けとめていきたいという至盛の要求が、かすかな細い線であるけれども

ずいている、それが宗教心だといわれているのでしよう。

そういうように、宗教心が人間の根源の問題として尋ねられている。それは満之が僧という職業的な身分、世襲制の僧分という人ではなく、ごく普通の在家者から仏道を選んでみえるということも、ひとつはあると思います。もちろん自分では、法然上人、親鸞聖人のように菩提心があつて仏道に入ったのではないと言われていきます。確かに大谷派にご縁をもたれたのも、何か特別な動機があつたということでもありません。たぶん廃藩置県後、お父さんが職を失い経済的な困窮の事情によると思います。医学校で勉強したいと思つてもお金がない。その時たまたま、東本願寺が教団刷新のために新しい人材の登用を求めていた。僧侶、在家の人を問わず人材を求めていた。育英教校に入れば、そのために教育費の奨学金が出してもらえらる。勉強するために教育費が出してもらえらるならば有難い。言葉は悪いですけれど、勉強するために大谷派を利用したのが動機であつたかもしれません。そして、仏教、親鸞の教えに出遇うなかで教団を担い、宗教的情熱に生きていった。仏教復興の運動に生きていった人です。大谷派の宗門に出会われるのはどういう動機にしる、はつきりと仏道を選んで生きられた人であるということは申すに及ばないでしょう。

「精神主義」のなかにこのように言われています。

吾人の世にあるや、必ず一つの完全なる立脚地なかるべからず。もしこれなくして世に処し、事をなさんとすれば、あたかも浮雲の上に技芸を演ぜんとするものの如く、その転覆を免るる事能はざること言を待たざるなり。

(同前、第六卷二頁)

精神主義——、つまり、宗教心とは「一つの完全なる立脚地」の尋求に他ありません。人がこの世を生きるなかでどこに立脚地を見い出すか、そういう自己の掘りさげ、人生の掘りさげこそ、求道といわれる内容でしょう。もし、人が全人生の目標と基礎を見失つて、無目的に自我の欲望のみに傾いていくならば、それはみずからの転覆であり、世のあり方そのものの転覆ではないか。そういう中に「精神主義」は尋ねられていきます。

一、実行主義

二、内観主義

三、全責任主義

四、他力主義

そういう信仰のプロセスのなかに推求されていきます。それぞれの点については尋ねませんが、その四つの段階において、浄土真宗の自覚的立脚地がよく教えられていると考えます。はじめの実行主義のところでは、

これ仏陀の見地なり。これ仏陀の実行なり。吾人の容易に得て企て及ぶ所にあらず。しかれども、これとうてい吾人の企及すべからざる所なりというべからず。何となれば、かくあるべき所の根拠たる万物一体の真理は、決して吾人を離れざればなり。ただ吾人が仏陀と成り得るまでの方法と歲月とは、各自の事情に応じて種々不同あるべきのみ。(同前、六卷七頁)

と、そこには「仏陀の見地」を求め、実行し「万物一体の真理」を見出していく道が示されています。つまり仏教とは教理ではなく、「仏に成る」実行、内観の道のことです。そして全責任主義のところでは、次のように言われています。

自己の立脚地を省察すれば、我等の第一に感知する所は、自己の闇愚無能、所謂罪悪生死の凡夫であると云うこととであります。全責任を負いながら、之を弁ぜざるは闇愚であります。仮令之を知るも、之を果たす能はざるもの多きは無能であります。其の間に於いて昏々として、徒らに生を愛し、妄りに死を憎みつつ酔生夢死するは、是れ罪悪生死の凡夫であります。(同前、七二頁)

ここでは、「万物一体の真理」——、阿弥陀仏の本願の中にありながら日々酔生夢死のなかにあけ暮れていく。徒らに日々を空過し、また毎日食べ、飲み生きればよいと自我関心のなかに無責任な主体を生きているという「罪の身」、

懺悔の表白です。そして、その「罪の身」が覚知されていく、本願他力の世界へと推求が深められ、展開されていくのです。そういう四つの段階には、信仰にいたるところのプロセスがよく示されていると、私は思います。

そういう四つの段階で示されるころには、仏道の大切な内観、いわゆる『浄土論』でいえば止観の道がはっきりと押えられているといえます。そうでありませんと、他力ということが天下りのな棚からばた餅という恩寵主義にとどまってしまうのではないのでしょうか。「助けられる」ということが人間の願望にすりかえられていってしまう。そういう仏道の止観——、内観の道によって、「他力主義」の積極性が明らかにされてくるのです。

そのことは、清沢の最後の絶筆、『我は、かくの如く如来を信ず』という宗教的信念の表白です。私たちはそこに、天親の「世尊我一心、帰命尽十方無碍光如来、願生安樂國」という一心帰命の信の表白を聞きとることができる恩徳があると感じます。仏道の内観、自己を掘りさげ尋ねていく戦いのなかで一心帰命の信、仏道の因位の精神が掘りあてられたといえます。そして、その伝統がやがて曾我量深師の法蔵菩薩論として展開してくる。そういう仏道の因位の精神が明らかにされてきた。そういうところに清沢の仏道の事業があるといえるのではないのでしょうか。

満之の仏性観

満之の一心帰命の信の表白、それは仏弟子の道です。仏弟子の道、そのことを独尊子とされています。

独尊子、住_ニ無畏、安_ニ不動_一也。(中略)(独尊子を誤りて自力仏性家となす勿れ。彼は蓋し、他力摂取の光明に浴しつつあるものなり。)(同前、七卷四三〇～四三一頁)

仏性ということは、『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」の命題です。釈尊がこの世において仏陀と成った。

「ある日、ひとりの人がこの歴史の現実において、仏陀と成った」

その大いなる出来事です。その大いなる出来事が、私たちの日々生きるということとどこで関わりあうのか。そこ

に仏道の探究があるわけです。仏陀が宗教的偉人、あるいは宗教的天才ということでは終るといふことではありません。すべての人が、すべての衆生が仏であることが証明され、仏に成る道が成就した。そこに「一切衆生悉有仏性」の教言があります。

いま、「一切衆生悉有仏性」とは、次のように言うことができます。

(一)、すべての衆生が仏であるということ。

(二)、すべての衆生が仏になることができるということ。

(三)、仏がすべての衆生になつてくださったということ。

清沢先生は、先の本願主義に依れば(一)、(二)の仏道の実行主義の課題を通して、(三)の他力主義——『我は、かくの如く如来を信ず』という本願他力の仏道の積極性といひますか、根源的な事柄を明らかにしてくだされたのです。

少しく、清沢の仏性の問題を尋ねてみたいと思います。仏性といひましても清沢においては精神主義の内容として語っていきます。私たちのよく知っています『宗教哲学骸骨』においても、有限より無限に向う進化は還滅門(悟りの因果)、無限より有限に向う退化は流転門(迷いの因果)という内容にて精神的進化ということがいわれています。ここでいう「進化」ということは、アミバーより進化した、動物より進化したという生物的進化のことではなく、仏道の入迷、悟りの進化のことです。つまり、この世に苦悩して生きる人間が「仏に成る」ということ、そのことはどういふことが尋ねられているのです。ことに真如—無明、仏性—一闍提という入迷、悟りの範疇の中で、人間が真理に目覚め、そのことに覚知して生きるということはどういふことが問題にされています。いま、そのことを仏性という事柄によって尋ねますと、

一は深信仏性(開發)と、一は深信報身(撰取)とにあり。(同前、第三卷三八四頁)

と言われています。いわゆる自力門は有限の力用に依りて無限を認知していく開發の過程であり、他力門は無限の力

用において認知していく撰取のはたらきの違いを確かめつつ、その同一点を、次のように言っています。

無限より来りて開發せしむるも、有限より進んで開發するも、共に畢竟絶対真如の妙作用なれば、二者同一にして異相なきなり。自力門には因性に認め、他力門には果報（報身）に認むれども、実は非因果平等無差別の法性（法身）体なり。之を得べき因を仏性と云ひ、之を得たる果を報身と云ふ。

法身—平等

報身—差別

夫れ此の如く、安心は有限無限の調和（調和は万化の常相）なり。而して此の二者は固より一致のものなり。只だ覚知なきのみ、覚知生ずれば安心なり。（同前、三八六頁）

そのように自力門、他力門の道のあり方に違いはあるが、そのことはどこまでも法身に目覚める自覚内容であることが主要な課題として示されています。

いま、そのような確かめを通して、「深信報身（撰取）」の他力の世界を、このように述べられています。

此の理に依りて、自力門には「悉有仏性」「草木国土悉皆成仏」等の原理を建て、他力門には、無限の因源果海を立つるものなり。



流轉門に対し還滅門の必然
—— 悉有仏性等 —— 自力門
—— 阿弥陀仏の因果 —— 他力門

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る云ふことあり。

一切衆生往生せずば、弥陀は正覚を成り給はず、弥陀既に正覚を成じ給へるが故に、衆生の往生疑なしと云ふ。今吾人の言にて云はしめば、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。尚ほ他力門には不変真如、隨縁真如を法身上に區別して、法性法身、方便法身と云ふ。其の方便法身とは因果的報身仏なり。

真如 〔不変―法身―法性法身―絶対非因果的〕
〔隨縁―報身―方便法身―相對順因果的〕 無限

（同前、第四卷四三九―四四〇頁）

ここに、「既に阿弥陀の正覚（即ち還滅門の必然）あり、故に衆生の往生（即ち万法の還元）は、確固不拔なり」と言われています。つまり、そのことはゴータマ・シッダッタが仏陀と名のつた。ゴータマが仏に成ったのは、ゴータマが見出した法がゴータマを仏にしたということです。それ故、縁起の道理はひとりのゴータマに私有されるのではなく、「万法の還元」です。万法の根元に帰るということに他ありません。たとえば、ニュートンがリンゴの樹を見ていて、お月さまは落ちないのに、なぜリンゴの実は落ちるのか、と、その問いが引力の法則を見出した。たしかに引力の法則はニュートンによって見出されたが、その法則はすでにニュートンが見出すか、見出さないかに先立って、宇宙を貫いている法則であったということが、この世の人びとに知られるようになった。そのことと同じように、ゴータマが法を見出した。見出された時その法がゴータマを仏にした。見出された法はゴータマを超えている。そこに「阿弥陀仏の正覚」は、どこまでも「衆生の往生」を誓う約束、本願の約束として私たちに覚知を促しているといえます。そのことが『浄土論』『論註』の「法性法身、方便法身」、また親鸞の仏道了解の大切な言葉である「法身、報身」の内容によって推求されています。

私たちはこのように満之の親鸞の仏道了解の思索を尋ねてきますと、すぐに想い起こされますのが、『唯信鈔文意』

の言葉です。

「涅槃」をば

滅度という

無為という

安楽という

常楽という

実相という

法身という

法性という

真如という

一如という

仏性という。

仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまえり。すなわち、一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆえに、この信心すなわち仏性なり。仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり。法身は、いろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず。ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたもう御かたちをば、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたまつりたまえり。この如来を報身ともうす。

仏の正覚の内容である仏性、法性、実相、真如が方便法身、報身として衆生のところに来てくだされている「大悲

の誓願」（真仏土巻）の功用です。衆生の迷いを超えたところの真如、仏性が大悲の誓願として衆生の迷いを包み、自我分別心に固執して生きている衆生を転依する。私たち衆生の根元のところに来ている大悲の誓願、つまり法蔵の願心のめざめのことです。

そういう法蔵菩薩の願心に覚知する目覚めは、自力無効の表白です。「この現前の境遇にすなわち落在する者なり」という、落在者の自覚です。親鸞の言葉でいえば、「いずれの行もおよびがたき身なればとても地獄は一定すみかぞかし」という大地に伏した懺悔の表白に他ありません。そして、その地獄一定のどん底から、その地獄を破って発起してくる如来の清浄願心に立つ道です。そういう点は親鸞が、「信巻」の三一問答に「信心仏性」として推求しているところです。その「信巻」には、仏性と一闍提の仏道における大切な課題が語られています。いま一闍提については、次のように言われてきます。

仏教に於いて、迷悟染浄等の差別を立つる所以なり。真理を覚了するの形相を悟といひ、真理を覚了せざる形相を迷といひ、……真理の全体を覚了し尽したる悟浄の極にして、之を仏陀と云ひ、真理の一分をも覚了し得ざるものは、迷染の極点にして、之を一闍提といふ。（同前、第四卷四六頁）

△迷・悟△の極点として仏陀と一闍提が了解されています。一闍提とは『涅槃経』には、種子が一度焦げてしまつて大地に播いても芽がでないと、譬えて言われています。目覚めがない存在、無自覚な存在、無慚無愧のわが身のことです。日々を日常性のなかに埋没してしまつて自我関心のなかにさ迷い、日々を流転して生きる生活者といえるでしょう。そういう一闍提の身、そのことは後の『わが信念』では、「無能の私」という懺悔の表白となつてきます。そういう落在の身に大悲の願心がかげられ、その願心に立つて生きる道を、おおらかに、

この私をして虚心平氣に、この世界に生死するを得しめる能力の根本本体が、すなわち私の信ずる如来である。

と表白されています。その如来は「無限の慈悲、無限の智慧、無限の能力」であると、一心帰命の信の獲得が表白されています。そこには、帰命尽十方無碍光如来の「報身如来」——、大悲の願心に覚知して生きる願生道が、「我は、かくの如く如来を信ず」と清沢の生涯の全身全霊において獲得されていったのです。そういう仏性という事柄の推求を尋ねてみても、仏道の因位の大切な精神が掘りおこされていった大いなる仏道の事業であったことが知られます。

社会的ダーウィニズムの批判

そして、その精神主義は当時の時代社会にどのように批判の眼をもっていたのか。対峙していったのかを尋ねたいと思います。何か清沢の精神主義が主観性にこもった内観であり、閉鎖的であって社会に何も対応していない、批判の眼がないと言われる人がありますが、とんでもない話です。

清沢の精神主義は社会に対しては、「仏道と進化論」、あるいは「文明開化」等のなかに、当時の「善美に趣く」という目をみはるような驚きにあった科学文明に対して鋭い批判をしています。いまは、当時の社会思想の流行であった加藤弘之の社会的進化論、社会的ダーウィニズムの主張に対しての批判を尋ねていきたいと考えます。

清沢が先の育英教校から東京大学に学びました時、その時の総長が加藤弘之です。この人ははじめは「天賦人權」説を唱えていたのです。明治の初期には人權思想を翻訳したりした民権論者でしたが、明治十年になりましてヨーロッパ思想の進化論、ハバート・スペンサーの社会的思想に依拠し、今や天賦人權説は古い学説であると捨て去り、社会的ダーウィニズムの弱肉強食論にたった国家至上主義、ウルトラナショナリズム超民族主義を主張していった人です。

彼の初期の著作には『立憲政体略』、『真政大意』、『国体新論』の三部作があります。それは天賦人權論、目的宇宙観にたった書物ですが、それを絶版して、進化論にたった『新人權説』です。そこで、「進化主義ヲ以テ天賦人權主義ヲ駁撃スル」と、次のように言っています。

体質心性ノ遺伝及ヒ變化ニ於テ優劣ノ異同ヲ生ズルハ特ニ動植物ニ限ルニアラス。動物ノ上位ニ居ル所ノ吾人々類ニ在リテモ亦同シ。(中略)吾人々類体質心性ニ於テ各優劣ノ等差アルコト果シテ疑フヘカラストスレハ、其間ニ生存競争ノ生スルハ決シテ已ムヘカラサルコト云フヘク、而テ此競争ニ於テ優者カ常ニ捷ヲ獲テ劣者ヲ圧倒スルコト、即自然淘汰ノ作用スルハ是レ亦決シテ免カレサル所ニシテ、是レ即所謂優勝劣敗ナリ。是ニ由テ之ヲ觀レハ万物法ノ一大定規タル優勝劣敗ノ作用ハ特ニ動植物世界ニ存スルノミナラス、吾人々類ニモ亦必然スルモノナルヲ了知スヘシ。優勝劣敗ノ作用必然吾人々類世界ニ生スルノ理已ニ疑ヲ容ル可カラストスレバ、彼ノ吾人々類カ人々個々生レナカラニシテ自由自治平等均一ノ權利ヲ固有セリト為セル天賦人權主義ノ如キハ、敢テ信スヘカラサル妄説タルコト既ニ甚タ明瞭ナルニアラスヤ、実理ト矛盾スルモノハ即妄想ト稱セザルヲ得ズ、妄想ト実理トハ決シテ兩立共存スル能ハサルモノナリ。(『明治啓蒙思想集・明治文学全集』一七八頁)

ここでは「実理」―「進化論」に依拠し、「妄想」―「天賦人權説」を批判して、万物法を支配しているのは自然法、実理は何かといえば、動植物界の世界に必然して起こる「優勝劣敗の大規定」だということです。それこそ永遠不動の自然規律であるということです。

此一個ノ大規定ヲ稱シテ優勝劣敗ノ定規ト云ハント欲ス、蓋シ宇宙ハ宛カモ一大修羅場ナリ、万物各自己ノ生存ヲ保チ自己ノ長育ヲ遂ゲンガ為メニ常ニ此一大修羅場ニ競争シテ互ニ勝敗ヲ決センコトヲ是レ勉ムルナリ。

(同前)

と、万物法を支配する規定をそれぞれ「有機体の利己的根本動向」にみることによって、我々の住んでいる人類を生命界の細胞―組織(器官)―個体に嵌め、個人―社会―国家という枠組にて個体維持(国家の安全)のために細胞(個人)の「滅私奉公」を説くところに加藤弘之の主張はあるわけです。

そして、彼の主張は『道徳法律進化の理』のなかで、社会を維持発展させる動力を「唯一利己」、「純粹利己心」に

みて、その利己心から愛他心に変形していくところに人間世界の道德、法律があるという、進化説です。天賦人權といつても、それは蠻気楼のようなものでしかない。天賦というけれども、やはり人間の世界は動物界と同じように、支配している「実理」は、優勝劣敗、生存競争、自然淘汰の自然法である。そのなかで、人間はその利己心の変性、変形によって「忠」とか、「孝」とか、「仁義」とか、あるいは「博愛」とかという慈悲の「利他」的行為を盛にして、利己心を満足することができるのだというのです。そして、そこにひとりひとりの社会を維持して生きる個人の「權利」は、国家の「権力」によって統制されなければならないという論理です。つまり、国家によって個体の維持が保たれていくという国家至上主義、超民族主義の考え方です。そういう加藤の主張に対して、満之は「加藤弘之先生を質す」という文を草しています。そして、加藤の社会的ダーウィニズムに対して、ことに加藤の社会思想の概念としてでてきます「利己」とか、「利他」の問題が仏教の眼からみつめられていますのが、『有限無限録』、『転迷開悟録』です。そこには当時の社会に流行した思想、風潮に対して仏教の視座から、仏道の眼から清沢の思索と探究が重ねられています。そして、清沢の社会的ダーウィニズムに対しての、はつきりとした批判、主張がでてきますのは、次の一文にあると考えます。

強者伏弱送相吞噬は主我主義の結果なり。生存競争、優勝劣敗は主我主義の結果なり。今の世の論者往々此の主義を趣帰とす。浩歎に堪へざるなり。

仏教の根基は最大の公共主義を趣帰とし、又其の理論的説明を確立するにあり。是れ無我論の説ある所以あり。主我主義は執我の根本とす。

執我は則ち有限者独立自在の観想なり。

是れ先に所謂迷倒なり。迷倒を翻すは、有限者独立自在の不成立を説破するにあり。乃ち執我の妄見を破滅するにあり。

破我確立せば、主我主義自から壞れて公共主義自から成立す。仏教の要義公共主義の大慈悲を宣揚するにあり。
弱肉強食—主我主義—執我見—迷倒

—仁慈博愛等

慈悲忍辱—公共主義—無我観—知見

—克己謙讓等

(同前、第七卷七二頁)

ここでは超越の視座を見失った人間知、主我主義にたった生活原理、つまり「強者伏弱選相吞噬」、「生存競争、優勝劣敗」という執我に対する批判がなされています。そして、そのことはただだんに主我主義から公共主義へという、考え方の移行、公式をいっているのではないのです。『宗教哲学骸骨』から一貫しています「転化」——、転換の問題です。「転識得智」の転換のことです。

超越の次元——、それはつまり、真如、無我にたった「万物一体の真理」、彼我同体の縁起観から私たちの無明、万物別体の執我、自己中心性の無明が照破されていく転換の道です。仏智不思議に照らしだされていく道に他ならぬのです。

ですから、ここで「仏教の要義公共主義の大慈悲を宣揚するにあり」ということは、たんなる社会的概念の公共主義ということを行っているのではないといえます。そこでの押えは、仏智不思議に照らしだされていく道です。仏道の入迷・悟Vの範疇から入個・類Vの地平が、「公共主義の大慈悲心を宣揚」するあり方であると展開されているのです。

そして、その仏道の精神主義を自覚的立脚地とした公共主義は、国家観にも源究していきます。その点は『雑阿含經』に、積尊の一生、生き方を尋ねていくなかに示されています。

然るに今の世の人、或は倫理を以て、或は利害を以て、或は君の為を以て、或は家族の為を以て、或は国家の為

を以て宗教の価値を批定せんとす、豈に誤ならずや。

而して或は非倫理的、非国家的、亡国的、隱遁的、厭世的、消極的等の悪名を以て仏教を貶せんとするが如きは、
実に迷言と云はざる可からざるなり。

忠孝兩絶——出家入山

不視国家——积種敗滅

不顧国財——飢饉行乞

不意親^{人命}哀——還郷說法 (同前、一一四頁)

积尊のご一生を「出家入山」、「积種敗滅」、「飢饉行乞」、「還郷說法」と見るなかに、ことに「出家入山」を「忠孝兩絶」、そして「积種敗滅」、积尊の生まれられた王国が滅んだことを「不視国家」と省察しています。その「积種敗滅」については、

出家入山は、积尊が忠孝以上に宗教を求め玉ふ態度なり。而も此は成道以前に属す。成道以後に於ける积尊の倫理観は如何。今之を対国家の上に就きて見んか、积種敗滅の時に於ける积尊の態度に伺ふべきなり。

(同前、一一五頁)

といい、さらに「還郷說法」のところでは、

仏は成道后、故国迦毘羅衛に還り訪ひきふも、更に家族的国家的忠孝的の為にあらず。断然として、冷然として、解脱の大法を宣説し玉ふのみ。(同前一一七頁)

と示しています。そこに清沢の国家観を窺うことができます。

清沢の国家観は、けっして「体制に従属」した国家観ではないのです。当時の風潮である「一身を修めるは国家の為、父母に孝なる為」という忠君愛国の国家観に対して、はっきりとした否定の態度を示しています。「精神主義」

のなかでは、「国家の為を先として自己の為を知らざる主義が吾人に安住を与うるものとする能わざるなり」、あるいは先の『有限無限録』のところでは、「秩序的公共主義は、国家主義と個人主義の調和するものなり」と言っています。その仏道を自覚的立脚地とする公共主義は、当時国家主義が優先するなかで、「民族中心主義のナシヨナリズムが盛んなるなかで、

人類全体に通ずるは一種の公共なり。一国家に通ずる公共は又一種なり。一組織に通ずる公共は又一種なり。一社会に通ずる公共は又一種なり。一団体に通ずる公共は又一種なり。(同前、三七頁)

と書いています。そこにはどこまでも积累の歩まれた僧伽形成に自己を問い、社会を問い、国家を問い生きていった人に他ならないのです。仏、法、僧の三宝に帰し生きる公共主義は、先に述べたように、二つのナシヨナリズムの形態でいえば、ポリセントリック・ナシヨナリズム、複数中心の相対化されたナシヨナリズム、国家観であると理解しなければならぬと考えます。

清沢の国家観にふれましたので、私の思っています課題的なことを申させていただきます。それは河上肇が「日本独特の国家主義」(『河上肇評論集』三七〜三八頁)と題して言っていることです。彼は日本人には西洋の「天賦人權、民賦國權」の思想なくして、「天賦國權、國賦人權」の思想である。それは「個人が個人としての独立の人格を有す」ということが欠落して、「国家の道具として役立つ」人格、否、それはひとりひとりの人權はなくして、國格に依って決められていくと書いています。

そういう指摘を知るとき、先程の清沢の「秩序的公共主義は、国家主義と個人主義の調和するものなり」、あるいは「国家の為を先として自己の為を知らざる主義が吾人に安住を与うるものとする能わざるなり」という、言葉がどのような重みをもっているかということが知らされます。

そしてまた、個人、自己ということに関連していいいますと、『精神講話』の「宗教は主観的事実なり」という言葉

によると思いますが清沢の宗教観は「主観性」にあると批判をされる人がみえます。そこで言っていますのは、神仏の存在、地獄、極楽を他界思想、外のこととする客観主義のあり方でほんとうに宗教の問題となるのか、そこには自己との関わりが欠落しているのではないかとということです。たとえば『精神主義』の「心機の発展」では、「第一の時代は客観主義の時代、第二の時代は主観主義の時代、第三の時代は主客超絶の時代」として、どのように人間の心機が回転していくかを問題にしています。客観主義は「木像を拝む」という偶像崇拜の時代、主観主義は「唯心の弥陀」というに主観的信仰の時代である。宗教の妙味はその二つの領域を超えていく「主客超絶主義の時代」に到らなければならぬ。そういう道を求めるなかでの「心機の回転」を言っているわけです。

そのことは、親鸞の《信心》の問題を考えても了解できるのではないのでしょうか。親鸞の仏道了解においても「心(citta)」は「慮知」(信巻)です。宗教の問題はこの世に苦悩し、煩悶して生きるなかに解脱、真実の道を求めるところに始まります。悩みは誰れかの苦悩ではないのです。私の悩み(主観)であって苦悩一般の客観主義ではないのです。我が身(主)の苦悩であるが故に、また私たちは人(客)の苦悩、痛みを知る」という共感のなかに生きていくのではないのでしょうか。人間の主観性、「慮知」心をはじめから否定して「真実信心」に目覚める転依はないといえます。宗教は積尊にしましても、法然にしましても、親鸞にしましても、苦悩一般からはじまっています。我が身の苦悩からはじまり、「普共諸衆生往生安楽国」の道が求められていくといえます。

「信巻」三二「問答」の如来の願心に覚知する真実信心の展開となる鍵は、善導の三心積です。そこに「至者真也、誠者実也」という字訓釈があります。人間の至誠、主客の間を生きる人間の課題、ヒューマニズムの人間の問題を通して、如来(ターターガタ)の真実心に目覚めていく信仰のプロセスをどのように考えてみえるのだろうか。信仰を歩むとき、信仰の掘り下げは、「自己」、「個」という問題を抜いてはあり得ない、その点は大事な問題です。個と類は切り離して考えることができない問題です。ちょうど木(個)があって森(類)があるのか、森(類)があって

木(個)があるのかというように、切り離して考えることができない、いずれかに還元することができない問題ではないでしょうか。

話が横道へいきましたが、河上肇の天賦人權、人格のところに戻ります。

西洋にあつて最も高貴の人物は最も偉大なる人格を処有するの人物なれども、日本にあつて最も高貴なる人物は最も多く国格を代表する人物なり。恐れ多けれども日本の天皇陛下は即ち最も完全なる国格を保有し給うものにて、国家の利害を自己の利害とし給ひ、国家の公の利害のほか別に個人としての私の利害を有し給はず。故に日本人の信仰よりすれば天皇は最高最貴の方にましますなり。陛下の下に統御せらるる各個人は、決してかくの如き完全なる国格を有しあたわず、皆国家の公の利害のほかに、個人としての私の利害を有するものにて、而して日本人の信仰よりすれば、その私の利害を有すること多ければ多きほど、言い換うればその保有せる国格の少なければ少きほど、次第に卑しき階級に属するものたるなり。

(「日本独特の国家主義」)

そのように天賦人權の独立した人格、人權の自覚のないままに、日本人の信仰は天皇を中心とする国格にあるとし、そこに「貴・賤」の差別構造がうみだされてくるというのです。

そのように、河上肇の鋭い指摘にても知られますように、なぜ「天賦人權」が日本人の生活に根をおろさないで、「国賦人權」になつていったのか、よく考えていかなければならない問題だと思ひます。話は飛躍しますが、超越、普遍的視座である願生浄土の仏道が、なぜ「靖国浄土」という国権のなかに埋没していつてしまったのかという宗教批判、信仰批判は、はじめに申しましたように僧伽の課題として問うていかなければならない大事な問題です。しかし、私はそのことを親鸞、清沢の視座から、鎌倉期に生きた仏者親鸞、そして明治の欧化思想、ナショナルリズムの時代に生きた清沢の仏道の証しから、近代、現代の課題を見据え、掘り下げていかなければならないと考えている者です。

仏弟子の道

——真宗の僧伽形成——

いろいろのことを申ししてきましたが、最後に、はじめに常盤大定氏の「僧伽を目前に見るが如く感ぜられた」と言われるところの僧伽の回復、僧伽形成について、親鸞の仏道に尋ねてみたいと思います。僧伽ということは、よく知られますように、

四大河、海に入れば復大河の名無し。四姓、沙門と為らば積種と称せよ。(増一阿含經)

と言われます。釈尊当時の、ヒンドウー教の民族宗教、バラモン教のカースト制に対してのアンチ・カーストの僧伽、仏法に依る共同体です。バラモンの神の讃歌、儀式を説く『リーグヴェダー讃歌』には、次のように言っています。

彼(梵天)の口はブラーフマナ(バラモン、祭官階級)なりき。両腕はラージャニア(王族、武人階級)となざれたり。彼の両腿はすなわちヴァイシア(庶民階級)なり。両足よりシュードラ(奴婢階級)生じたり。

梵天の口から生まれた者(バラモン)、腕より生まれた者(クシャトリア)、腿から生まれた者(ヴァイシア)、足から生まれた者(シュードラ)というように、生まれたこと自体が梵天(創造神)の差別のなかにあるという祭祀の宗教です。そういう四姓の差別を破って、釈尊の教えは阿弥陀の法に帰せよ、仏法に依る共同体です。そういうところに、仏、法、僧の三宝に生きる仏教徒の証し、つまり、仏法の共同体、僧伽形成があるわけです。

親鸞は仏弟子として願生浄土の仏道に生きることを、

「真仏弟子」と言うは、「真」の言は偽に對し仮に對するなり。「弟子」とは釈迦諸仏の弟子なり。金剛心の行人なり。この信・行に由つて必ず大般涅槃を超証すべきがゆえに、「真仏弟子」と曰う。

と表白しています。仏陀の教えに目覚め生きる仏弟子は「金剛心の行人」であり、「必可超証大涅槃」の仏の歴史に

参与していく身の功德をいただくのだといっています。そして、その仏弟子の自覚内容を、

真に知りぬ。弥勒大士、等覚金剛心を窮むるがゆえに、龍華三会の暁、当に無上覚位を極むべし。念仏衆生は、横超の金剛心を窮むるがゆえに、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。かるがゆえに「便同」と曰うなり。しかのみならず、金剛心を獲る者は、すなわち韋提と等しく、すなわち喜・悟・信の忍を獲得すべし。

と、願生行者の道が「弥勒」、「韋提」の人間像にて証示されています。信心の目覚めは、世間を生きる煩惱、宿業の身、つまり「韋提」の場所に、この世を超える「大般涅槃を超証」する仏になる賜命を得るのだという力強い表現です。

弥勒菩薩は、『大無量寿経』の本願の歴史においては、阿難の問いにはじまり弥勒に付属されていきます。ことに『大経』の下巻では浄土に生まれる「胎生」と「化生」の問題を弥勒が問う。そこに大切な信仰批判があると思えます。その胎生と化生の問題を通して、本願の名号の願生道が弥勒に付属されていきます。そこに名号の大利無上の功德に生きる者は、「たとい大火ありて三千大千世界に充滿せんに……、無上道において終に退転せず」と、無上仏道をこの世界の煩惱の火の中にあつて、そこを超え歩み生きているのだとされています。

弥勒は未来仏です。仏陀の教えが宗教的偉人、宗教的天才という話で終るのではなく、どこまでも未来世を生きる衆生、五濁悪世の煩惱の火のなかに苦悩し葛藤して生きるこの世の衆生のなかに未来仏を生みだしてくる。つまり、
「仏道の相続者」、また「僧伽の相続者」を象徴している人といえます。

弥勒「マイトレーヤ、このマイトレーヤは「約束、契約」という意味をもっているそうです。仏滅後の限りなき衆生、無辺の衆生海に仏の教えが「約束」され相続していくことを意味しています。この弥勒という人を非常に象徴的に表しています物語は、『賢愚経』のなかにでています。

仏陀の養母マハーブラジャーパティは仏陀が出家してから久しく釈尊に遇っていない。一度遇いたい。いつかは

お遇いできるだろうと。そんな想いで金色の織物を紡ぎ、お遇いできたときに献上したいと願っていた。やっと仏陀にお遇いできる日が来て、喜んでその織物を献上するので。しかし仏陀はこう言うのです。「持ち行き衆僧に奉れよ」。養母は「願くば、怒を垂れ我が為に之を受けよ」と懇願するのですが、仏陀は重ねて、母の気持はよくわかるが、「衆僧に施さば報を獲ることいよいよ多し、我、此の事を知り是を以て相ひ勤む」。それで衆僧、〃僧伽〃に献上に行くのです。僧伽を尋ね行くのですが舍利弗も、目連も受けとらない。最後に弥勒ができてこれを受けとるといふ物語です。

そこには、「仏」を上首として〃僧伽〃を受け継ぐ、仏道相続の人ということがよく表されていると思います。

その意味では、「金剛心の行人」——、信心に目覚めた念仏往生の行人は、弥勒の僧伽に生きる人、仏道を相続する人です。先程の仏弟子釈に「龍華三会の暁」とありましたが、兜卒天で修行中（上生）の弥勒が五十六億七千万年後に娑婆世界へ下生して、金剛莊嚴道場の竜華樹で三会の説法をする。第一会の説法では九十三億の人びと、第二会では九十六億の人びと、第三会では九十九億の人びとが救われていくということです。そのことはこの世の無辺の衆生界、無辺の群生海が救われていく仏の後の約束を継ぐ未来仏、衆生の上に未来仏をうんでくることを意味しています。つまり仏の使命を担った信心の行者のことです。本願の名号において衆生の根元の本願の約束に目覚め、本願を担って生きる人ということ象徴しているといえます。親鸞の金剛心の行人は「便同弥勒」、「補処の弥勒」の位を得ると表白するところには、本願に救われたということとは、救われたということと終らない。本願の約束に出発する人、本願を担って生きる賜命を得るといふことです。つまり、仏弟子とは、「仏」を上首とした僧伽形成の課題を担い生きる。そういうところに、金剛心の行人は「便同弥勒」である。願生浄土の仏道の行者は、僧伽形成の願いに、この五濁悪世のただ中に仏になる賜命を生きるのだ。そういう志願の表白であると了解します。

キリスト教の表現ですが、〃見えざる教会〃（僧伽）、〃見える教会〃（教団）ということをいいます。いま、〃弥勒の

僧伽」とは「見えざる教会（僧伽）」といえるでしょう。浄土の「見えざる教会」（僧伽）をどこまでもこの五濁の世の現実に見える教会」（教団）に映し出していく道です。それはインドにおいては王舎城の悲劇のなかに「喜・悟・信の三忍」を得た韋提希、貪瞋の凡夫位の宿業の身に仏になる賜命を生きた。また阿闍世もそうです。つまり、信心獲得とは、僧伽の願いに生きる大乘正定聚の機を得るということです。ですから、親鸞における「便同弥勒」の了解は、未来における仏の待望、ユートピアとして求められるのではなくして、この宿業の大地、この五濁悪世の現実に僧伽形成の使命、志願を生きる。そういう自覚内容が表されているといえるのではないのでしょうか。

「浄土の僧伽」を「穢土の現実」に映す。それはインドの王舎城ではカースト制のなかでの僧伽形成、そして吉水の教団、関東の初期教団では律令制、封建制の身分制度、差別構造のなかに、「御同朋、御同行」の僧伽形成、共同体は実現され願われていったといえます。

そして、その仏弟子の自覚は、「真の言は偽に對し、仮に對するなり」と言われています。

「仮」と言うは、すなわち聖道の諸教、浄土の定散の機なり。

「偽」と言うは、すなわち六十二見、九十五種の邪道これなり。

ここで「仮」と言われていますのは、「聖道の諸教、浄土の定散の機」といわれています。そこで押えられていすのは、仏教に関わっているけれども、その関わりが仮りものであるということでしょう。仏を求めているけれども、理想仏になってしまって三悪趣の現実に応答してこない。人間的な、理想主義の仏教になっていくあり方への批判内容が「仮」といわれています。そして「偽」とは、「六十二見、九十五種の邪道」ですから、仏智不思議に照らされされることのない人間のあり方といえます。具体的にはインドでは「尊祐論」のバラモン教です。そして「宿作因論」の運命主義、「無因無縁論」のニヒリズム、そういう三種外道に集約されるわけです。ことに「六十二見」、また「邪道」と押えられてくるところには、そういう先の考え方が、「我見、我執」を立場とした、人間の自我肯定主義のあ

り方であるというのでしよう。人間の自我肯定において傷つけ合い害し合い、また生まれながらにして人を差別の構造のなかに取り込んでいくあり方。あるいは人間の魂を狂わせ、邪しまな道に転落させていく思想です、つまり、人間の生き方を「偽」りにしていく、虚偽の中に顛倒していくあり方への批判内容です。

そのことは、仏弟子釈の仮、偽の批判内容の後に「阿闍世王物語」が引用され、人間の魂のあり方がどのように狂い、また人を殺害することが、六師外道において自己肯定されていくかということにおいてもよく知られるところで、す。しかし、そういうなかにも、典型的なあり方はバラモン教のヒンヴウーのカースト制度であり、また、インドのマキャベリズムといわれる「王即法」の王権論を主張した六師外道の人たちによって代表されると考えます。しかし、それらのことは、昔のインドの話、昔のインドの出来事ではなく、現代に生きる私たちの人間の問題、また社会のあり方の問題であるといえます。

いまは、そのなかでカースト制、「貴・賤」思想の問題を考えてまいりたいと思います。本学の「同和教育の学習会」にもお見えになった方で、菅孝行という人が『賤民文化と天皇制』という本を書かれています。そのなかで三つの問題で差別の問題を捉えられています。

一、現象としての差別の次元

二、個人あるいは集団の、差別意識の次元

三、構造としての差別の次元

現象、意識、構造という三つの次元によって「差別」の問題を捉えてみえます。第一の「現象としての差別の次元」——、ここでは部落民と非部落民、また健常者と重度障害者の差別、あるいは男と女の差、また権利の認められない異民族「在日」者の差。第二の「個人あるいは集団の、差別意識の次元」——、ここでは人はそれぞれ他の区別を意識する。あいつはデブだとか、頭がよくないとかいって心身の属性の優劣や、職業、宗教、性別、学校、地域、

民族と差別のたねにはことかかない。そこでの「差別意識とは、自分(たち)が自分(たち)と異質とみとめた存在を、劣位のものとして自分(たち)から区別する」。人種差別においてもそうです。色の違いにおいて異質なるものに出会ったとき、相手を劣位なものとしていく、そういう意識構造のあり方といえます。そして、第三の「構造としての差別の次元」については、個別の差別意識を、ひとつの差別構造たらしめるものは、集合的な差別意識の關係に暗黙に働く国家意志であるが、それは必ずしも、権力の座にいる者やその代行者が、直接に、そのようなイデオロギ―を組織することによるのではない。

むしろ、個別の差別意識が自明の前提としている価値観――、物質文明の高度化やそれによって手に入れた便利さへの無条件の肯定とか、この社会への適応能力の高低を、人間的な値打ちの高低と考える価値観とか――が、国家の内から支える共同性として働くことによってであるといわねばなるまい。

この最後のところで、人間の国家意志といいますが、あるいは共同体を支える意識がどこにあるのか。そのことを、それぞれの「個別の差別意識が自明の前提としている価値観」――、つまり「人間的な値打ち」の高低と考える価値観」にあるといわれています。そこに考えさせられます。「人間的な値打ち」を高・低でしか考えない共同体を支えている構造とは何かということです。いったい「人間の値打ち」は何に依って決まるのか。決まるのでしょうか。學歷によるのか、名譽によるのか、地位によるのか。私たちは日頃、いろいろとそれらの事柄によって比較し、較べ合い高低、優劣――、差別の相のなかに生きています。しかし、最後には人間の権能では最終的な意味を付与することはできない。やはり人間を超えたものを求める。そこに「現人神」――、神から現れてきた人という畏敬の人を置かなければならないのです。そういうところに天皇制の問題があるといわれるのです。

そういう意味では、「人間の値打ち」を高・低でみていく価値観、そのことが最終的には「現人神」に帰属していく共同体の構造となっていくのです。そういうところに、「人間の値打ち」とは何かということが問題になります。

人間は何を究極的な関心として生きているのかという、宗教の問題になると思います。

「いい換えますと、私たち人間は、『何を上首』として生きているのか、また生きているのかといえるでしょうか。あなたは、『何を上首』として生きているのか。そのことが仏道の問いであり、僧伽の問いではないでしょうか。「人身受け難し」という仏道の問いは、仏、法、僧の三宝に帰して生きよ。三宝に帰して生きよという共同体です。その共同体は、『人を上首とする』高・低の共同体ではなく、どこまでも『仏を上首とする』水平の、同朋の共同体です。「仏」を上首として仰ぐ南無阿弥陀仏の共同体です。

そういうところに、仏陀の僧伽形成は、「人」――、バラモンを頂点とするピラミッド構造のカースト制に対して、如来、往昔婆羅門を殺す（涅槃経）

という、仏法の共同体――、「法」に帰依する人間の道です。そして、その如来に帰依する共同体はのっぺらぼうの平等論ではなく、自力心の善、悪によって『貴・賤』をうみだしてくる自我心を摧破し、転ずる道に僧伽（共同体）に召され生きていく歩みであるといえます。

仏弟子として僧伽の志願に生きる。そこには、仮、偽なるあり方が信仰批判されていくのです。真における仮、偽の信仰批判、信心が信仰を批判していく歩みを通して、

同一念仏して遠く通ずるに、四海の内皆な兄弟なり

と言う、如来に帰依して生きる仏弟子の道です。そういうところに、僧伽に召されていく「御同朋、御同行」の願生の仏道があると尋ねる次第です。

長時間にわたりました、ご静聴を賜わりまして有難うございました。

（本稿は一九九〇年七月四日、大谷大学で勤められた臘扇忌法要の講演の筆録を、先生に加筆・整理していただいたものである。編集部）