

「内観の根拠」

加 来 雄 之

はじめに

「内観主義は主観的な安心を目的とするために、個人的な主観の中に閉塞し、社会に対する客観的な認識を失い、その結果として反動化する。」

「内観」を主義とする宗教的あり方に対して、このような疑難が投げかけられることが多い。批判は多分に宗教的な生に対する無理解によるが、「内観」を一般的な語義としてのみとらえ、仏教の独自の方法として理解しなかったことも一因である。今一度「内観」を概念を、仏教の独自の術語として教学的に確認する必要があると思う。その方向を模索することがこの発表の目的である。その意味で「内観の根拠」という発表題目は二つの問題提起を含んでいる。

(一) 清沢満之・曾我量深が、近代真宗教学で内観主義を表明する教学的根拠は何か。結論的には、その源泉を「唯信」という教言に求めたい。

(二) 「内観」が、仏教の伝統的な方法であるならば、何を根拠とし、何を動機とし、どのようにしてなされるのか。それを明らかにすることで有漏的な認識を根拠としてなされる

個人主観的な観念と簡別したい。

a. 〈その根拠について〉 「内観」は仏の言(ことば)を依止(根拠)とする。少なくとも「内観」が仏教で用いられるとき、恣意的な自己反省や心理を対象とする客観的観察を意味するのではない。「内観」は、「仏の教言を根拠として自己の人生を自覚する方法」、仏弟子として生きる方法として明らかにされなくてはならない。

b. 〈その動機と方法について〉 仏教が苦悩から出発する以上、「内観」の対象となる素材は、苦悩する現実の人生問題でなければならぬ。なぜなら教法を根拠として生きようとする態度は、苦悩の人生をどのようにして生きるかということから始まるからである。我々に与えられている具体的素材は人生の苦悩である。その意味で、苦悩に無関係な教法ということとはそれ自身矛盾である。しかし苦悩を内観するということはどういうことだろうか。それは苦悩の本質を如実に自覚し、受け止めていくことであろう。そのような自覚は、自我の認識によって成立しない、ただ「如実な認識に相応する」ことによってはじめて可能になる。そして「如実な認識による教言」に相応する方法が「内観」ではないか。

近代真宗教学における内観

清沢の提唱による精神主義は、「内観」をその要義としたことに独自の業績が見出せる。ただ清沢においては、「内観」という概念が宗教的実践項目という意味で使用されていた一面もある。もちろん、そこに清沢の清沢たる面目もある。しかし清沢

が明らかにしようとしていたのは、仏道の伝統的で独自のな行としての「内観」であつたと思う。清沢の関心が、若い頃から無限と有限の関係にあつたことを思うと、「内観」もその具体的な実践方法として考えられていたのであろう。清沢の「内観」には、辞書的な定義ではつくせない独自の意義が託されているが、それが直接的に仏教学また親鸞の教学を通して厳密に根拠づけられることはなかった。清沢の「内観」を「仏道の本流」として位置づけ、生涯をかけて教学的に基礎づけたのが曾我である。

しかし親鸞が明かにした仏道は「内観」の道なのだろうか。親鸞は、求道において決定的な機縁となつた法然との出遇いを、内面化して「雑行を棄てて本願に帰す」(『教行信証』信巻)と表明する。親鸞はなぜ「山をおり」たのだろうか。倫理的関心から墮落した僧侶に失望したからか、知的関心から、比叡山で行われていた教義にあきたらなかつたからか。おそらくどちらでもない。

倫理的真面目さも、完璧な教義も、それが生の根源的な繫縛に対して無力であることに絶望したからこそ、親鸞は山をおりなくてはならなかつたのである。「一切衆生の救い」という理念も、それを表現しようとする自らの生も教義の中で観念化してしまふあり方に、親鸞は戦いた。自分の生を観念の遊びの中に終らせたくない。この切実な要求が親鸞をして山をおりさせたのであろう。

後に親鸞が退ける自力聖道門とは、個人の資質、理性、倫理などに根拠する人間観・修道観に外ならない。そのような根拠に立つて教義が、自らの実存的な苦悩を切り捨て、やがては自他が共に生きる場をも破壊するものであることは明らかであった。そのことをあまりにも見事に、歴史的に暴露し実証した事件が、親鸞が『教行信証』後序に記す「承元の弾圧」なのである。

それに対し、法然の説く「おおせ」は、観念の遊びから生を解放するものであった。「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」(『歎異抄』)と言いきり、「学問の念」「観念の念」(一枚起請文)を徹底して廃する法然に、観念を超える道が具象化されているのを親鸞は目の当たりにした。しかし、観念の廃捨は「内観の道」の否定を意味するのではない。法然はまた、

「三心は行者の至要なり。……一心少けぬれば是れ更に不可なり。茲に因って極楽に生れんと欲わん人は、全く三心を具足すべし。」(『選択集』三心章)

と語り、この教言が、親鸞によって「よきひとのおおせをかぶりて信じるほかに別の子細なきなり」(『歎異抄』)「唯信」として継承されていくことは周知の通りである。

『浄土論』の止観と内観の関係について

親鸞が真実教と呼んだ『大無量寿経』には観はない。観は、むしろ方便の教とした『観経』の主題であるように思われる。しかし法然・親鸞が重視した『無量寿経優婆塞提舍願生偈(浄土論)』には、「止観」が重要な意義をもつて論じらる。『浄土論』の「止観」は「観経」の「観想」とは区別されるべきである。『浄土論』における五念門は、『無量寿経』の仏道を、止観(内観)という仏道の伝統的な行に応答するものとして教学的に体系づけたものとして受け止めることができる。

そして一層重要な視点は、「一切苦悩の衆生」の実相を明かにすることを別にして浄土を象徴する意味はないということである。浄土の止観は、私たちの苦悩の現実生活と無関係な観念ではないからである。つまり一切苦悩の衆生に「止観」をあたえる道と

して、『浄土論』は仏教の歴史に真正面から応えたのである。この止観の意義が、近代において内観と表現されていくのではないか。^④

親鸞の教学「三一問答」と内観

『教行信証』信巻に、本願の「至心・信楽・欲生」と『浄土論』の「一心」の一異を問う、三一問答と呼ばれる教学的な事業がある。その第二問答の答えに、

答う。仏意測り難し、然りと雖も竊かに斯の心を推するに、斯の至心は則ち是れ至徳の尊号を其の体とせるなり。

と、「竊かに斯の心を推することによって如来の因位の願心を明らかにしていく。」「至徳の尊号」とは、如実な認識から衆生に呼びかける清淨意欲を表現しているのであるが、その「至徳の尊号」を依り処として、「一心」が「至心・信楽・欲生」として次第に深まり展開していく。ここに「本願に帰す」意味が、名号と「唯信」との必然的関係として見事に表現されている。「三一問答」は親鸞が確認した厳密にして純粹な「内観」の形式であるといえる。しかもそれは教学者だけの理論ではなく、どのような無知の念仏者の内面生活にも必然する形式なのである。

おわりに

「止観」とか「唯信」という教言は、特定の時代だけに通用する仏道のあり方であって、現代社会では、通用しないのだろうか。または倫理的な実践や努力の前提でしかないのだろうか。法然・親鸞が力を尽くして破ろうとした立場とは何であったのか。なんら特別な資質も必要としない「止観」が、選択本願によって明ら

かにされた。この意義を見直すべきである。

この「止観」の意義を、清沢・曾我は近代において「内観」主義として表明していったのである。つまり「内観」は個人的主観の中に自己を埋没させるためではなく、むしろ主観的観念から脱出するため、また人生を主体的に生きるための方法として求めたのである。それは「内観」こそが、現前に与えられた人生の意義を仏陀の眼をもって問う方法であるからであろう。

註

① 煩惱の激しさ、教理への失望、僧侶の墮落への批判、民衆を忘れた仏教への批判というだけでは、比叡山を捨てる理由にはならないように思う。山には、まだ厳しい修行があっただろうし、また教理だけなら山にいた方が実現できるだろう。そして山をおりて、当時民衆の中に入って慈善活動をしていた聖（ヒジリ）たちの下にも身を寄せなかった。このことから親鸞にとってはもっとも大きな苦悩は仏弟子としてのあり方であったといえると思う。

② 「他力には義なきをもって義とすと、本師聖人のおおせごととなり。義というは、行者のおのおのほからうところなり。このゆえにおのおのほからうところをもつたるほどをば自力というなり。よくよくこの自力のようをこころうべしとなり。」「尊号真像銘文」 「もろこし、わがちょうに、もろもろの智者たちのさしたし申さるる観念の念にも非らず。又、学文して念の心を悟りて申す念仏にも非らず。ただ、極楽往生のためには、南無阿弥陀仏と申して、疑いなく往生するぞと思いとりて申す外には、別の子さい候らず。但、三心四修と

申す事の候は、皆決定して南無阿弥陀仏にて往生するぞと思
う内に籠り候也。」(一枚起請文)

③ 「後世のたすからんずる縁にあいまいらせん」と「ただ、
後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出ず
べきみちをば、ただ一筋に仰せられ候いしをうけ給わりさだ

めて」(恵信尼消息)

④ ただ親鸞には『浄土論』の作願観察だけが内観ではなく、
五念門全体が「世尊我一心」という仏弟子の一心を内観する
ことよって見出された本願の歴史であるという了解が出さ
れる(『入出二門偈』)が今は言及することはできない。