

近角常観の宗教的実験

多 賀 瑞 心 (哲学研究室)

Zuishin TAGA

The Religious Experience of J. Chikazumi

1 『信仰の余瀝』

近角常観⁽¹⁾ (1870—1941) の『信仰の余瀝』は明治33年 (1900) に初版が刊行され、それぞれ独立した15編の小論文が集録されていた。同36年の第3版には付録として1編の文章が添えられ、同41年の訂正増補第10版にはさらに本文6編と付録1編とが加えられた。私の所持するこの第10版 (東京、求道発行所刊) でも、本文164頁、付録34頁で、合せても200頁にも足りないポケット判の小冊子である。この古くてちっぽけな書物に対して私は深い愛着と敬意を感じざるを得ない。それは宗教経験の貴重な記録として、今日においても見過し難い価値を含んでいる。近角は専門の学者ではなかったから、学問的な分析や組織に見るべきものがあつたとは言えない。また、文筆家でもなかったから、どこまでも行き届いた文章を書いたとは言えない。しかし、近角は何よりも信仰の人だった。明治風の大まかな叙述の底に、信仰の純粹さとその反省の確かさとがたたえられている。この故に私はこの書を限りなく尊重する。

近角にはこの外に多くの著書がある。その主なものを挙げれば次の通りである。(1)『懺悔録』(2)『信仰問題』(明治37年)。(3)『人生と信仰』(明治39年)。(4)『親鸞聖人の信仰』(明治41年)。(5)『歎異鈔講義』(明治42年)。このうち(1)は著者の入信体験を語ったもので、『信仰の余瀝』の直接の源流をなす。残り4部の書物は『信仰の余瀝』から必然的に発展したものである。すなわち、(2)は欧米留学から帰った著者が、宗教・哲学・社会等の諸問題を自己の信仰の立場から論じたもので、格調の高い見識がうかがわれる。(3)は人生の諸問題と信仰との関係をもう少し整理した形で述べたものである。(4)では親鸞の教行信証によって信仰そのものの姿を明らかにした。(5)は歎異鈔が非常にすぐれた信仰書であることを始めて一般に紹介し、当時の求道者たちを感激させた講義である。そこで、(2)と(3)とは信仰を外から見たもの、(4)と(5)とはこれを内から見たものになっており、相補って著者の信仰体系を表現するものと言える。

私はこれらの有益な書物にもまして『信仰の余瀝』を好んで読む。これは著者みずから筆を下した文章を集めたものであるが、その他のものは、『信仰問題』を除いて、すべて講話の速記をもと

にして出来たものようである。書いたものと話したものと違いがある。もとより宗教上の講話には独自の価値があるけれども、後人にとっての文献としてはやはり直接に書いたものに優位をおくべきであろう。『信仰問題』は著者自身の書いたものでもあり、またどれよりも一番学究的なものとさえ言える。しかし、整っているだけ『信仰の余瀝』ほどの素朴な新鮮さが無い。純粋な宗教経験を関心のまゝにして今の場合、これには重要な参考資料としての位置を認めておくに止めたい。ところが、『信仰の余瀝』の諸論文は著者の常と異なる真摯な態度から生れたと言われる。それはただごとでなく、特にこの書の価値を高からしめるのである。このことについては後にあらためて言及しなければならぬ。

さらにこの書物に特異な点がある。著者の信仰体験は、親鸞のそれに結びついていながら、殆んど教団的な色彩を帯びていない。それだけ一般性がある。自己の信仰経験の強さが、従来の教学的権威に縛られることを許さなかつたのである。仏教の術語はあまり使われなかつた。使うとしても、自己の経験において消化された場合に限られていた。従つてそれには生きて力がよみがえつた。このことは一般の仏教者には例の少ないことである。著者自身も後の著書では次第に特殊な仏教語の使用を多くしていったことを思えば、『信仰の余瀝』の意義はやはり大きいと言うべきである。

今日、一般に清沢満之を知る人はあつても、近角常観を知る人は少ないようである。⁽²⁾しかし、近角は清沢と共に近代における第一流の仏教者のうちに数えられてよい。むしろ、信仰を見る目の深さという点では、近角が上位にあるのではなからうか。そしてこの人の真価は最も手近かには『信仰の余瀝』に見ることができよう。⁽³⁾

さて、『信仰の余瀝』に収められた論文の題目を、第10版によって示せば、次の通りである。

- (1) 宗教的同朋
- (2) 活ける懺悔
- (3) 外、柔にして、内、剛なるべし
- (4) 声を聞くべし、光を見るべし
- (5) 我を捨てんと欲すれば捨つる能わず
- (6) 仏の人格
- (7) 地を固く踏め、されど常に歩を進めよ
- (8) 信界における監獄
- (9) 詩的信仰は一種の懈慢界なり
- (10) 宗教心は最健全なる常識に外ならず
- (11) 因果応報は宗教的自覚なり
- (12) 相對世界の真相
- (13) 生きんが為に働くべからず、働かんが為に生くべし
- (14) 仏陀を近きに求めよ
- (15) 信念の修養は實際問題に如くはなし

- (16) 信ぜんと欲して信ずるに非ず、信ぜざる可からざるゆえに信ずる也
 - (17) 靈化、物化
 - (18) 信ずるとは力を信ずる也
 - (19) 自然の法則
 - (20) 仏陀の真実
 - (21) 涅槃の極果、園林の遊戯
- 付録 (1) 読経余瀝
(2) 予が宗教的実験

私はこれらの論文を読んで、著者の信仰の基本になる二、三の思想を探ってみようと思う。それをあとづけていくうちに、一般に宗教経験の本質がある程度まで浮び上って来るに違いない。

2 実 験

「宗教の真髄は内心の奥底に実験する救済にして、信仰の極致や、天然の顕象、人世の出来事に於て、森厳なる靈勅を感ずるに至る」(序p.4)。

近角常観は『信仰の余瀝』の第3版に始めて自序を載せたが、上の文章はその書き出しの部分である。ここに「実験」という語が見える。これがこの人の思想の中心になる重要な概念である。近角にとって「実験」はあらゆる宗教的事象の言わば範疇であった。実験を通さないならば、宗教も信仰も空しい絵そらごとには過ぎないのである。

「実験」と言うと、我々はすぐに、自然現象に人為を加えて変化を生ぜしめ、観察を容易にする自然科学的方法を、考えがちである。この語感を以て60年前の宗教の文献に向ってはならないだろう。当時の「実験」には、今日のように主体の意志的、作為的な側面はあまり重視されず、むしろ主体の受動的な面が強く感じられる。従って、今日なら「経験」と言ってもよさそうである。尤も、単に外部的な経験を「実験」とは言わなかった。内心における生きた宗教的経験をさしてそう言ったのである。⁽⁴⁾有名な網島梁川の「見神の実験」など、その例である。なお、「実験」と言う以上、主体がものを試すという意味の含まれていることは言うまでもない。宗教的な概念を現実の人生において検証するということは、近角の「実験」の特質として看過すべからざるところである。

近角は、明治37年に書いた<予が宗教的実験>という文章の中に、次のように自分の生涯の時代区分を試みている。「抑々前々からの宗教的の経験を纏めてみれば、三十年の苦悶時代より三十三年迄は信仰の基礎を置きた時代である。夫より已後一生の間は、色々の方面により経験を深める事と考へて居る」(付録p.27)。その数頁前には「明治三十年より三十三年までは我信仰を確立し、又信仰の力を実験した時代であった」(付録p.23)と書いている。近角の根本的立場は「実験」であった。この立場は始め明治30年に成立し、次に33年までにそれが充実され、その後一生を通じて動揺することがなかった。実験の立場そのものは一貫していささかも変らなかったが、その内容には上の三つの時期に応じた発展が認められる。

『信仰の余瀝』に現われる「実験」は、恰も第二期および第三期にかけての段階に当るわけであ

る。そしてこれを理解するにはまず第一期の「実験」を見ておく必要がある。

最初の実験は回心の体験に外ならない。近角は始め道徳的理想主義に徹底せんとして挫折した。「身を殺して仁を為す」とか「怨は怨を以て止むべからず」とか「敵を愛せよ」とかいう格率が、相対五分五分の人間にとっては、ついに不可能のことであることを痛感して、絶望・苦悶の極に達した。しかし、数か月後、仏陀慈愛の光明に接して立ち直ることができた。近角は、涅槃經に見える阿闍世王の獲信の物語（親鸞はこれを教行信証に長々と引用している）の中に、自己のこの経験そのままを読みとって、深く感動した。この事実は『懺悔録』に詳しく述べられ、また『信仰の余瀝』の最初の一編〈宗教的同朋〉にも触れられているが、ここでは後者の第3版の序文に力強い言葉で語られた一節を読んでみよう。

「予や去る明治三十年端なくも苦悶の暗黒界に彷徨し、心中凡ての煩惱を實驗し、口言う能わず、座に堪う可からず、八月の間、宇宙暗澹として黒烟を以て包まれ、精神昏昧にして頑石の野外に横わると撰ぶなきに至れり。慶ばしき哉、幸に仏陀慈愛の光明は予が暗黒の胸底に直射し給い、仏陀靈活の生命は予が乾燥せる心腑を潤沢し給えり。一日仰て蒼穹を望む。慈光世界に満ちて精神遙に雲間の碧空と交り、俯して四圍の同胞に対す。愛情面に溢れて万靈融和の樂土に在り、此に一生を九死の間に得て、内心深く仏陀の救済を蒙るを得たり」(序pp. 4-5)。

これによれば、この時の実験がいかに痛切で確かなものであったかが分かる。この時恐らく近角は、実験を欠くならば、宗教も信仰も意味のないことを、確信したに違いない。最初の実験が確かであったが故に、それから後、実験の裏付けのない、うわの空の立言が信仰についてなされたことは一度もなかった。また、この実験の確かさがあるが故に、我々も安んじて近角を信頼し得ることになるのである。

実験の形態が本来的なものからさらに具体化し始めたことは、〈活ける懺悔〉と題する一章によってうかがわれる。信なき人は信を求め、信ある人はさらに信の深まりを求める。しかし、それには適切な方法が必要である。近角はその方法として懺悔を取り上げた。「一時間にてても真実自己の罪惡を懺悔すれば、一足だけ仏陀撰取の光明に近づくのである。故に懺悔は確かに信仰に達するの道行に違いない」(p. 9)。「予は安心を求むる方法として、活ける懺悔が最も適切と考える。活ける懺悔とは真面目なる少数の同好の人が集まりて、一点包み隠さず其胸中を打明け、信と不信とに拘わらず、自己の宗教上内心の経験を白状することである」(pp.10-11)。これは普通に懺悔と言われるもののあり方である。自己の罪惡を他人に告白することである。しかし、これには却って偽善の伴いがちであることを、近角は見逃さなかった。やがて急いでこの方法を修正して言った。「されど懺悔は内心の事にして、他と相語るに至らば直接でない。故に予は経験上次の如き方法が最も善いと考える。即ち毎夜寝に就く前に、出来るだけ多くの時間を費し、其終日中自分がなしたる言語動作、及び心の有様を跡づけてみるがよい。如何にも自分の不完全なること、残酷なること、心黒きこと、つまり罪惡の塊であることが歴々としてあらわる。余は活ける懺悔の実行法として、誓って諸君と共に継続して試みたいと思う」(pp.11-12)。

第二の実験は懺悔であるが、懺悔は人に対してなすべきものでなく、自己が自己の内心において

単独になすことを本義とする。内へ内へと帰らねばならぬ。他者との交渉を絶ってただ一人きりになる時、始めて自己の全貌が自己の前に映し出されるからである。しかし、それはただ理に止まっていたはならぬ。事においていかなる形態を取るべきかと言えば、近角の指摘した方法にまさるものが果してあるだろうか。一人になろうとしても、昼間は社会人である我々にそれを許さない。職場が、肩書が、家族が、名誉が、利益が、愛情が、これを妨げる。そこでは我々の自己は他者に所有された自己、少くとも他者と共有する自己である。一人になるとは、このような対人関係から脱出して、埋れていた本来の自己を露呈することである。「夜、寝に就く前」だけは誰でも一人になりきれぬ殆んど唯一の時である。それはあまりにも平凡に見えるかも知れないが、これほど堅固な方法はない。だからと言って容易な方法ではない。実験の強さと難しさとがそこにあるが、それを知っているからこそ、近角はこれを勧めるのである。

ここで私はもう一度『信仰の余瀝』第3版の序文を引かざるを得ない。それは近角自身の活ける懺悔を示したいからである。前に抄出した入信経験の叙述に続いてこう書かれてある。「爾来心中頗る恢廓、起居常に仏陀の矜哀を感激し、好んで他人の経験を開きて、酷だしく心絃の共鳴を楽しむ。凡そ一年を経て、偶々教界事あり。切に仏陀の靈勅を感ず。三十二年一月『政教時報』を発刊するに及び、信界の一欄を設け、『静観録』と題して、聊か心殿の秘奥を披瀝す。文字修飾を須いず、一に懺悔と感謝との実感を告白するを主とせり。是れ、事に触れ、時に随い、心中に感得したる所、各章間何等の関連を存するものなし。然れども今にしてこれを思う。自らは是れ当時一年半に於ける信仰経過の日乗也。第一篇<宗教的同朋>は苦悶後救済の実験を描けるもの、第十五篇<信念の修養は実際問題に如くはなし>は、仏勅に感ずる昭々として其極に達したる時直写したる所、何れも深く思慮を費したるものにあらずと雖、筆を執るや、百忙中一室に閉居して、瞑想静観、毎に肅々として一種森嚴の感に打たれたるは今猶記憶する所也」(序pp. 5-7)。

ここに著者は本書の諸論文をいかなる境位において執筆したかを語っている。それは著者の信仰実験の本質と切離すことのできない関連にあるから、軽々に見過すことはできない。著者は「百忙中一室に閉居し」「瞑想静観」して書いたと言う。これはさきに指摘した「生ける懺悔」の実行である。純粹に一人にならなければ「心殿の秘奥」はうかがえない。思うに、これは仏教に言う「三昧」に外ならない。經典に出る仏陀の三昧の不可思議な広大さには容易に近づき難く、ただ目を見るばかりであるが、凡夫にとっては懺悔という形で実験できるのである。そして、正しい意味における神秘主義の内観というものを、ここに認めることができる。単なる世俗からは荒唐に見える表現も、実は決して世俗から遠くないのである。ただ確かな方法による実験を怠るものに無縁なだけである。近角が「仏陀の靈勅を感ず」と言うも、「肅々として一種森嚴の感に打たれ」と言うも、単なる修飾ではない。さて、このようにして出来た論文は、信仰についての叙述というよりも、むしろ信仰そのものである。敬重すべきゆえんである。尤も、厳密に言えば、著者がこの序文で語ったことは、第1編から第15編までの論文にのみ当てはまると言うべきである。これらの論文が書かれたのは、明治30年秋の回心後約1年して『政教時報』を発刊した32年の始めから、欧米留学に出發した33年春までの間であった。著者自身も言うように、この時期は信仰を確立し、信仰の

力を実験した時代であった。然るに、第16編から第21編までの論文と付録の第2編とは、36年4月から37年5月にかけて書かれているから、さきのものとの間に時期的にまる三年の距たりがあった。従って、内容上にもおのずから傾向の違いがある。しかし、それにも拘わらず、懺悔の実験的精神はなお後の時期まで貫かれており、上の序文に記された著者の執筆態度も後まで継続していたものと解しておきたい。

さて、活ける懺悔の結果、近角の前には次々と新しい信界の風景が開けて来た。『信仰の余瀝』の諸章を読み進む時、化石のような仏教の諸概念の一つ一つが、著者の実験を通すたびに、息を吹き返して動き出して来るのは、嘆賞に価する壮観である。ここで注意すべきことであるが、著者にとっては、始めに直接の実験があって、次にそれによって概念が検証された。決してその逆ではなかった。実は、その時に概念が生れたと言うべきであろう。例は本書の至る所に見られるが、ここにはその二、三を挙げるに止める。

懺悔の実行から概念を検証する事実は、既に回心の際に現われていた。近角は自分の親切心がついに徹底しないことを痛感した。自分がいかに親切を盡くしても、相手がこれを怨に受けるならば、今までの親切心が一転して怨みの心になる。どこどこまでも親切心を保ち得ない自己を、近角は「罪惡の塊り」と感じた。この悲しみにおいて、さらにこう内観した。「然るに万々親切なる人ありて、私の所作をつくづく眺めて憐れむべきものと思ひ、私が其親切なる忠告を拒めば之を不便に思ひ、遂に私が其人を怨み其人を打たんとするに至るも、怨むだけ可愛がり、打たんとする手の下から涙を以て眺めて居る人あらば如何。……実に此の如き友人は二人とはいらぬ。唯一人あらば十分である。如何な罪惡の塊りなる私も融かされ、闇の世界も夜が明ける。此様なる人は慈悲深き人と言うよりは、寧ろ慈悲が凝り固まりて人となつた者と言う方がよい」(pp. 5-6)。この時、不思議が起つた。「私は此友人を持ち乍ら今迄其親切に気が付かなかつた。実に仏陀は此方である。かく気を付けられた一刹那に仏陀の慈悲が全身に浸み渡つた。仏の光が胸の奥まで徹到したのである。我心は仏心に融かされた。実に同心の最大良友を得たのである」(p. 6)。近角は決して「仏陀」という概念的なものを探したのではなかった。罪惡の塊りである自分を包容する慈悲の塊りを希求して、これを感得した。そして仏陀がそれであると「気が付いた」のである。「仏陀」は単なる概念ではなかった。生きた友人であつた。「仏陀」を概念と言うべきならば、それは今始めて検証されて生き返つた概念である。

仏教に言う「聞」や「見」も実験されなければならぬ。「我々が知らず識らず、罪惡の生活をしているとき、突然其惡に気付きたる時、満身懺悔の念を生じ、神身悩乱する時、心の底に仏の御声が聞こえる。仏の救いが聞こえる。又何事か不如意の事ありて、精神鬱々として恰も闇黒の世界をたどり、心中昏々として一点安心の余地なく、起ても居てもいられぬ心地したる時、忽然仏の慈悲に気が付きたる有様は、恰も曙光が闇室に照り込みたる気持がする。たしかに眼前にありあり仏の光をみる心地がする。此仏の声を聞くは耳で聞くのではない、心で聞くのである。眼で見るのではない、心で見るのである。否仏の声は面り人の声を聞くよりも慥かである。仏の光りは眼前の事物を見るよりも慥かである。実に一念凝りて心の夜が明けた時は、光りは眼で見たか、心で見たか、

分からない。助けの声の聞えた時は、声が内より来たか、外より来たか分からない」(pp.22-3)。
この実験からすぐに次の理解が成立するのである。「ソクラテスが常に神の声を聞いたと言い、韋提希夫人が仏の光明を見たと言うも、恐らくは此有様を言うたものであろう。真宗で〈聞其名号〉とか〈触光柔軟〉と言い、禪宗で〈見性成佛〉とか〈冷暖自知〉とか言うも、安心の蓋奥を能く言いあらわしたものである」(pp.23-4)。

仏陀に法・報・応の三身があると言われる。法身は始めなく、終りなき真如絶対の妙境界である。応身は始めあり、終りある歴史上の釈尊である。報身は始めあって、終りなき因願酬報の仏陀、例えば阿弥陀仏の如きである。これにつき近角は言う。「実地を白状すれば、私は久しき間、始めありて終りなき仏があると言うことが合点が行かなんだ。全体理屈でいえば始めなければ終りなく、始めあれば終りあるが当然である。然るに終りなき仏にして始めあると言うことは、頗る疑を挟んだけれど、ふりかえりてみれば此始めある点が最も喜ぶべき点である。此始めが吾々の安心出来る根拠である。何んとなれば仏陀の情は仏陀の始めに於てあらわれてある。仏陀は吾々を救わんためにあらわれたのである。慈悲が塊まりて初めて仏の始めが出来上りたのである。智慧が塊まりて仏が出来上りたのである。即ち吾々を救うため自ら人格化したのである。されば人格ある仏なればこそ始めがあるのである。其始めある点が有難い。是あればこそ、歴々として身にひきうけられ、油然而して感謝の念も起る。つまり最も疑いたる点が最も感謝に堪えない点であった」(pp.35-6)。この実験を反省して書いた近角の言葉は注目すべきである。「已上は全く自己の信仰の経験より割り出した仏陀である。後から気がついてみれば、古より唱えて居る仏陀三身説と、何の異なる点もない。彼の三身説なるものは、信仰の経験の結果によりて鉞を鍛え上げた教理である」(p.36)。

以上はすべて仏陀に関係のある例であるが、この種の実験はなお盡きる所を知らなかった。試みに、それを言った近角の短章を手当り次第に抄出しておく。但し、説明の煩は避ける。

「我経験によりて〈懈慢界〉の味が分った。所謂〈七宝牢獄〉の恐るべきことを悟った」(p.50)
「〈沈空の難〉とか〈疑城胎宮〉とか云うことは、其実験上より来る一大警戒である。実に詩的信仰は人をして小康に安んぜしむる〈懈慢界〉である」(p.58)。これらについてはいずれ詳しく論ずる筈である。

「私は〈因果応報〉と云うことは人間天賦の宗教心に存するものにして、宗教の経験より来りたる自覚であると考え」(pp.68-9)。

「吾人が知覚を超絶する大なる靈界の力を認めてから、初めて〈事理円融〉の味を実験することが出来る様になった」(p.120)。

「此に至りて所謂〈三世因果〉の法則なるものも実験上明らかに映りてくる。……三世因果の法則の行わるる原動力を〈業〉と名けて、吾人の所作の力に帰したるは、実験上何人と雖、拒むべからざる教理である」(p.133)。

なお、〈涅槃の極果、蘭林の遊戯〉と題する一編(pp.153-65)には、父の死を縁にして感得した仏教教理の数々が感動的に記されている。すなわち〈平生業成〉、〈涅槃〉、〈滅度〉、さらに『浄土論』に描かれた〈五功德門〉(近門・大会衆門・宅門・屋門・蘭林遊戯地門)の譬喩、そし

て特に《還相回向》等の実験である。

また、付録の第2編〈予が宗教的実験〉(付録p.13—34)には、親鸞の《教・行・信・証》の四法を実験した経過が詳しく述べられている。

以上の考察を要約すればこうである。——近角常観の信仰は終始、実験を離れなかった。まず実験の第一期は獲信が中心であった。次にその第二期は懺悔という形で深まって行った。懺悔はもとより回心の際にも働いていたが、ここではさらに本来の内観、三昧としての独自性を発揮して来た。かくして抽象的に解され易い仏教の概念や教理が実験的に検証された。但し、このことは単に第二期に限られることなく、第三期に入ってもますます顕著になった⁽⁵⁾ことを、指摘しておく必要がある。それなら、何故に第三期を区別して考えるかと言うと、それまでにまだ明確でなかった別の要素が発見されて来たからである。それはやがて次に取り上げべき問題である。

3 懈 慢 界

『信仰の余瀝』の第15編は〈信念の修養は実際問題に如くは無し〉と題する論文である。これは本書の未増補版においては最後におかれた章編であって、恐らく明治33年の始めに執筆されたものだろう。そうだとすると、著者自身の言わゆる「信仰を確立し」「信仰の基礎をおきた時代」、私が仮に第二期と称んだ時期の終に書かれたことになる。第二期に属してはいながら、既に信仰における第三期の性格を明確に先取している重要な論文である。あるいはこう言ってもよいだろう。第二期の信仰実験が円熟し、充実した結果、おのずから新しい原理に到達した。それ故に、実質的にはここに第三期が始まったのである。

近角は、いま指摘した論文において、信仰を沈滞せしめない方法を考えた。「即ち信念の修養は如何にしてなすべきであるかと言う問題である。実地私の経験を云えば、静坐念を凝らして仏陀の膝下に跪き、大光明に接触する心持をなし、又終日行動云為せし跡を顧み、又心中に描き出した妄念を思い浮べて、心の底から慚愧の感に打たるゝも慥かに修養の方法である。是は成るべく常行として行いたいと思うている」(pp. 101—2)。文中に「信念の修養」と言うのは、信仰の進歩ということであろう。さて、ここに示された方法はかって「活ける懺悔」と言われたものに外ならない。それは凡夫に許された貴重な三昧であった。近角の信仰実験の第二期はこれを基調として展開した。種々の宗教上の理念や教義も、この懺悔の場を通して検証された。

しかるに、懺悔だけでは「信念の修養」の方法として十全でないことを、近角は感じ始めた。「去れど其心中に於て接する仏陀の光明が兎角其時の信仰の程度に応ずるだけしか拝まれぬ。慚愧の心を振り起した瞬間は、如何にも心が洗われた心持はすれども、夫が止めば元の俗界に立帰った気持になる。此は慥かに底から底まで進む方法ではあるが、底を破るには力が弱い。……故に多くは今過ぎて来た道を反覆する事が主になりて底を破りて進むには弱い。前途に輝ける希望の光明を目掛けて勇進すると云うよりも、寧ろ後を顧みて過ぎ来りし山川を眺めて居る様な心持がする」(pp. 102—3)。懺悔の退嬰に傾き易いことを言うのである。後向きに偏して、前向きでない欠陥を示すのである。

そこで近角は第二の方法を提示する。語るところは例によって自分の経験の証するものである。長文であるが、あえて省かないで引用する。

「私の経験によるに、最も信念の修養に適切なるは実際問題に接触した場合である。抑々自分が未熟の信仰の程度に応ずるだけの光明で満足して居るのは、畢竟自分の心中に限なく光明が透徹して居らぬことを自覚せぬからである。所が実際問題に臨み手を下すときに当りては、其光明が透徹して居らぬことが事実上顕われんとする。即信仰が未熟なる已上は未だ光明の到らぬ暗き点がある。人にも云い難き汚き心がある。彼の静坐念を凝らして慚愧するときは、唯汚き心を心中で否定するのであるから心安く否定することが出来る代りには、忽ち又頭を上げてくる。所が実際問題に接して実行上にあらわるゝときは右にするか左にするかで黑白清濁の分れ目となる。此時は汚き心が種々の口実を作り、種々の誘惑を具えて、我を逢迎する。此時一步も許してはならぬ。かくするのが通常世間の当然である杯と考へ、汚き方に傾きてはならぬ。満身仏陀の靈光を仰ぎて断乎として汚き心を打破りて正しき道に直行猛進する。此に於て慥かに底を破りて深く入り込み薄暗き室より明き室に入ることが出来る。かく実際問題につき当りて進んだ道は決して跡もどりせぬ。一旦実行にあらわした已上は釘を以て打ち付けた様なものである。再び此の如き場合に遇うも、何の苦痛もなく平気で処理することが出来る。かく実際問題に接触して、一点でも仏陀光明の到らぬ点がないかを調べるが、最も適切なる信念の修養である。若し一点にても暗き点あらば自力が残りて居るのである。真実仏陀の大光明に直接に交わらないのである。徹頭徹尾満身仏陀の命令の下に意志が働かないのである」(pp. 104-6)。

ここにおいて、方法は懺悔から大きく一転して現実の行動に移らなければならぬ。さもなければ信仰は進歩しないからである。三昧の座からは立ち上るべきである。そして世間的生活の場へ飛び込む必要がある。ところで、懺悔と行動とは方向がまるで逆である。一は内への沈潜であり、他は外への出動である。一は自己の内在的観想であり、他は超越的他者との交通である。一は出世間の立場であり、他は世間の立場である。要するに閉じた世界と開いた世界との違いである。真の懺悔は厳しい筈であるが、自己の限界内における反省である限り、おのずから怠惰や慢心の生ずるのを避け難い。信仰は活ける懺悔の新鮮さを失い、固化し、歩みを停止し、現状に甘んじてしまう。もはやそれは人生の力となることができない。壁は内から破られねばならぬ。ここで方向を転換しなくてはならぬ。懺悔はあくまでも外を否定して、単独者にまで脱出することを目指したが、今や逆に自己陶醉の内を否定して、世間への脱出を計る時が来たのである。これまでの平静と安易を捨離することは大きな冒険に違いない。しかし、冒険と感ずるのは信浅きが故である。しかも冒険を進んで冒すことによって信を深くし得るのである。近角のいわゆる「実際問題に接触する」とは、自我の計らいを無にして世間に出動し、「仏陀の靈光」を検証することである。ここにおいて始めて信仰は實際生活と共に刻々に新しく創造され、刻々に進歩すると言えるのである。

進んで実際問題に触れては信仰の底を破りつつ、信仰を深めて行くという思想の発見は、近角の信仰の実験に新しい原理を齎した。ここに信仰史は第三期に入ったと言うべきである。しかし、この立場は突如として現われたのではなかった。第二期の懺悔の実験が進むにつれて、この新しい思

想が着々と育成されていた。そして、恰も熟柿が落ちるように、自然にこの方法が成立したのである。⁽⁶⁾その事情を明らかにするものに懈慢界の思想がある。私はこれに触れずに過ぎることができない。

本書の第9編〈詩的信仰は一種の懈慢界なり〉(pp. 51—8)は、近角の宗教観を知るのに極めて重要な資料である。この論文には、宗教に対する見方が三つの段階に区別されている。第一は社会的観察である。宗教は社会の進展のために、世道人心のために必要なものだという見方である。しかし、これは第三者の立場から宗教を手段視しているに過ぎない。そう考えている人自身は実は少しも宗教の必要を感じていないのである。第二は詩的観察である。これも第三者の立場を離れない。例えば、宗教者の熱烈な性格や行跡を嘆賞したり、説法の詩的想像力に感動したりする。たとい観察の域を脱するとしても、なおその信仰は詩的である場合が多い。この段階では言わば道楽的に信仰しているのである。第三は、観察の立場ではなく、真実の信仰の段階である。信仰には頭燃⁽⁷⁾を払うが如き真摯の態度が必要である。

さて、このうちで特に問題となるのは第二段階の詩的信仰である。近角は詩的信仰の失を身をもって知るに至った。始めから懺悔を信仰実験の中核と確信していたのに、図らずも、その懺悔そのものに重大な陥穽が潜んでいることに気づいたのである。「古来宗教の実修法は静坐と懺悔の二方法を出でない様である。而して生悟りをして得意がり、若くは虚偽の懺悔をして得意がって居るものは論外であるが、余程真面目に行うて居る心持で居ても、静坐して愉快であるとか、愉快と云う形容詞を以て言い願わす様なることでは、頗る警戒を要するのである。頗る危険に瀕して居るのである。雨窓灯を剪りて同心の友と語るは洵に会心のことである。沉んや宗教の事を語るに至りては、他に知るべからざる快がある。併し快を以て形容することの出来るのは、畢竟詩的信仰の面目を顕わして居る。言には云い願わし難きも一点何処か余裕が存して居る。気楽な心持が顕われている」(pp. 56—7)。文中に静坐と懺悔の二方法を言うが、前者は単独で行う内的懺悔、後者は他人に対して語る外的懺悔であるから、総じて単に懺悔と言って差支えないだろう。ここで近角が懺悔に快感の伴いがちであることを見抜いたのは、やはり卓見である。快は詩的信仰の本質的性格である。近角は懺悔が詩的信仰に墮し、真実性を失うことを恐れた。懈慢界ということ考えたのもこのような信仰の境位から生れた悲痛な懺悔そのものだった。すなわちこう書いている。「静坐をして愉快がって居るは如何にも気楽である。経験談を面白いと云うて居るは真摯でない。《沈空の難》とか《疑城胎宮》とか云うことは、其実験上より来る一大警戒である。実に詩的信仰は人をして小康に安んぜしむる《懈慢界》である。回顧し来れば全体私の如き信仰談を書きて居るも慥かに此界に墮落して居る。気がついてみれば悚然として穴にも入りたい。静座若くは経験談をするときは互に肅まねばなりませぬ」(p. 58)。かねて近角は好んで自己の信仰を人に語った。独り一室に閉居して信仰を反省した。また、自己の実験を書いた。外ならぬ『信仰の余瀝』に集録された文章の如きがそれである。今やこれらの行為を単純に是認することができなくなった。「懈慢界」等は經典に説くところであるが、それらはもと宗教的実験に由来するものであることを、近角はまた自己の実験によって感得し、いよいよ自警の思いを深めたのである。懈慢界の思想は詩的信仰の象徴と

して頗る重要な意味をもっている。

詩的信仰の心理的状況には種々の相が見られる。気づくままに拾い上げてみる。(1)快樂。さきに触れた如く、外見はいかに厳しく苦しい懺悔も、当人にとってはほそかな快感がある。懺悔して気が楽になるということもあるし、他人にはできない懺悔を自分はなし得るのだという一種誇らかな喜びもあろう。(2)高慢。懺悔における僅かの前進も、自己の力を徳とし、他人をおとしめる心を生む結果になる。(3)怠惰。己をよしとする心は精進の気を失う。(4)沈滞。ここで進歩は止まる。(5)不自由。高慢が怠惰と共にあるためにはおのずから虚飾を必要とするが、それは自在な心を束縛する。⁽⁸⁾これらの点に関する近角の所懐は第8編〈信界に於ける監獄〉の一章(pp.40—50)においてもうかがえる。

このような実験が經典の諸教説と相即相入して懈慢界の思想が熟したのである。

「沈空の難」とは、菩薩の階位に十地があるが、その第七地遠行地に至ると、深く無相観に入って、求むべき菩提なく、度すべき衆生なく、無相空寂の理に沈んで修行することができないことを言う。近角は自分の詩的信仰の沈滞性をここに読み取った。

「懈慢界」は、菩薩廻胎經に説く所で、阿弥陀仏の国に至る中途の国土のこと、この国土快樂であって倡伎樂をなす。ここに生れた者はこの国土に執着して、懈怠・憍慢を生じ、さらに進んで眞の淨土に生れることが困難であると言われる。「疑城胎宮」は大無量壽經に説く所である。疑城は疑惑の行者の止まる城で、西方淨土の辺地にある。快樂を受けること多大なるも、仏智を疑う行者は、疑の罪により五百歳の間この城中に住して、三宝を見聞することができないと言う。また、疑城に生れる者は蓮華の内に包まれ、恰も母胎にあるように、久しく出ることが得ないので、疑城を胎宮とも言う。また、これを七宝宮殿とも、七宝牢獄とも言う。要するに、これらはさきに述べた詩的信仰の心理の諸相、すなわち快樂、高慢、怠惰、さらに沈滞、不自由等のすべてを象徴している。真宗の宗学ではやかましい議論のあるところらしいが、近角は何よりもここに自己の信仰の至らなさを感得せざるを得なかったのである。

懺悔は図らずも懈慢界となった。疑城胎宮となった。七宝の牢獄となった。懺悔を詩的信仰から自由ならしめ、その眞実性を保つためには、必然的に新たな方法が見出されなければならなくなった。そしてその方法は発見された。さきに言った懺悔から行動への転換がそれである。しかし、それにしても、この方法の発見は上の如く悲痛とも言うべき信仰実験を媒介にしていたことを忘れてはならない。

近角の以後の生涯は、自己の設立した求道学舎による伝道一本の活動に捧げられた。それは詩的信仰の域を遙かに脱し、現実の社会生活の中に深く食い入っていた。明治の中期以後、思想界に喧伝されたものに綱島梁川の「見神の実験」や伊藤証信の「無我愛」の運動があった。また、トルストイの懺悔ももてはやされた。近角は『人生と信仰』のなかで、これらの人々に対して深い同情の念を表明しつつも、なおその足らざるところを指摘している。かの人たちは人生から信仰に入りはしたが、信仰から再び人生へ出ることができなかつたと言うのである。⁽⁹⁾それは詩的信仰の立場に止まっただけで、現実生活の上に力をもち得なかつたという意味である。このように見ることのできた

ところからも、近角の信仰実験の確かさが知られるのである。

4 靈化・物化

近角常観の信仰は絶えず進歩して行った。それは常に独特の実験精神に導かれていた。まず懺悔が主流をなし、次に新しく行動が表面に出て来た。それらは一応質的に別の原理と考えられ、また相次いで起ったと言える。しかし、よく見れば、懺悔も後に姿を消したわけではなく、行動も既に早く考慮されていた。共に相俟って信仰の二大支柱をなしていた。ただ信仰の実験過程のある時期において何れかが特に強く自覚されることにより、おのずから信仰のニュアンスが異なって見えただけである。『信仰の余瀝』の第17編〈靈化、物化〉の書かれたのは、近角が信仰の基礎を確立したと言う明治33年から、外遊期間を含むる年後のことであるが、それには全く円熟した信仰が見られる。懺悔と行動との最高の融合がいかなるものであるかははっきり示している。近角はこの一文において、靈性と感性との交渉滲透を実験の立場から明らかにした。

親鸞は法然の臨終の様子を述べる時、「浄土に還帰せしめたり」と表現した。それは親鸞が法然をば大勢至菩薩（すなわち仏陀の智慧）の化身と見ていたからである。「（親鸞聖人は）仏の智慧が塊りて法然聖人となられたと信ぜられたのである。故に法然聖人を靈化して大勢至菩薩と見るよりは、寧ろ大勢至菩薩が物化して法然聖人と示現せられたと見るのである。故に物を靈化して見える人は、又靈を物化して見えるものである」（pp. 118—9）。

物を靈化するとは、日常具体の現実の底に仏陀の真実を感得することである。これはさきに述べた如く懺悔の実験によって可能である。また、靈を物化するとは宗教的現実の場から資生産業の現実生活の中へ飛び込むことでなければならぬ。これは懺悔から行動へということに外ならない。しかも、物の靈化は靈の物化と別のことではない。世間即仏法、仏法即世間である。そしてこれは近角にとっては決して単なる仏教の教義に止まらなかった。あくまでも実験上の事実であった。すなわち言う。「此の如く物が靈化し、靈が物化する思想は、信仰の実験上免るべからざるものである。此に至りて私は初めて事理円融の味が明らかになりて来た」（p. 119）。また言う。「近時天然人事の出来事に於て、仏陀の力が吾一身の上に加えられることの偉大なるを感じ、物が靈化し、靈が物化する事実を、心中深く感得し来ることである」（p. 120）。

〈自然の法則〉と題する別の章編において、近角は「感応道交」ということを説いている。物質界に物理的法則があるように、精神界にもそれに固有の法則があるとなして、こう書いている。「此の如き精神的法則が、如何なる範囲まで行われつつあるか、頗る其涯底を測り知ることが出来ぬ。吾人の経験する所によれば、此法則なるものは慥かに時間空間の範囲に於て局られざるものにして、其行わるる境域なるものは、殆んど無限の時間空間に渉るものである。かく物理界に運動の法則が存する如く、精神界にも一種の法則が存するに違いない。所謂〈感応道交〉なるものは此法則を言い顕わしたるものである」（p. 131）。ここでは「靈化・物化」の事実が考えられているが、その言い方にはやや誤解を招き易いふしがある。物質界と精神界とが同じ資格において対立したもののように受け取れもし、また感応道交ということが精神界だけに属するかのよう見えもするから

である。しかし、近角の真意はそうではなかつただろう。ここに言う精神界は宗教的靈性の世界、仏教で法界と称するものを指しているに違いない。もしそうなら、この精神界は一義的に物質界と排他的関係にあるものではない。二つの世界はそれぞれ一体系をなして対立すると同時に、相互に透入し合う。この相互透入というところに感応道交が成立する。そしてそれは靈性の無礙な自在性があるが故に可能である。靈性の世界と感性の世界とは二にして一、一にして二であり、一如性と書いてよい。物質界には物理的法則がある。それは感性的な事象が常に時間と空間とに拘束されていることを現わす。この感性界の中へ、それとは秩序を異にする靈性が、時間空間の固い壁を突き破って、自在に透入する。それに応じて感性が靈性を映発して、無限に時空の外に超出する。そこに広大無礙の法界が現成するのである。このことを近角は実験の上から「靈が物化し、物が靈化する」と言ったのである。⁽¹⁰⁾

近角は上の引用文に感応道交を精神界の法則と言っているが、この論章の終の部分(pp. 140—1)でこれを自然の法則に關係づけて考えた。物質界には自然(しぜん)の法則がある。これに対して、仏陀には我々衆生を救済する大願業力があるが、この大願業力をやはり自然の法則となした。ただこの場合は、すぐ後に引いた親鸞の語から見て、自然(じねん)の法則と読むべきであることは確かである。親鸞の語というのは有名な自然法爾の文である。すなわち「自然というは、自はおのずからという。行者のはからいにあらず。然というはしからしむということばなり。しからしむというは行者のはからいにあらず。如来のちかいにてあるがゆえに法爾という」という文である。自然法爾とは、物質的自然の法則そのままの中へ靈性の願力が相即相入したすがたである。感応道交が自然法爾なのである。物が靈となり、靈が物となる時、人間の行動にはいささかの滞りも残らない。すなわち、近角の言うが如くである。「畢竟信仰は其自身が生命であり、又目的である。吾々は信仰することによりて仏になろうと、なるまいと、毫も結果に關係すべきではない。《作仏を計る勿れ》と云い、《地獄に落ちたりとも更に後悔すべからず候》と云う古聖賢の告白は、信仰の結局を打明けられた極所である」(p. 113)。ここに神秘主義の極致を見得るとなしてよいだろう。

注

- (1) 近角常観(1870—1941)明治3年生。滋賀県の人。真宗大谷派の僧。東京大学文科大学卒業。大日本仏教徒同盟会を起し、明治32年宗教法案が議会に提出されるや、その反対運動に立つ。東本願寺留学生として欧米に宗教制度を学び、帰朝後真宗の信仰を弘通するため東京市本郷に「求道学舎」を設け、青年の指導に当ると共に、雑誌『求道』を発刊して、一般人の宗教的信念の修養に資したが、後『信界建現』と改名して、長く宗教界思想界に生彩を放った。昭和16年寂。(主として河出新社刊『日本歴史大辞典』の記載による)
- (2) 『広辞苑』にも、『世界大百科辞典』(平凡社)にも、清沢のことは出ているが、近角についての記載はない。
- (3) 『信仰の余瀝』には先輩として清沢が序文を書いているが、その一節に次の語がある。「社会にして宗教

を欠くは、其発展の一大要素を欠くなり。……宗教的自覚の世道人心に必要なこと論を待たざるなり」(序文P. 1)。これを近角がこの書物の中に書いた次の文章と対比してみよ。「世に一類の学者ありて、宗教も一般社会の為には随分必要であると論ずる人がある。此種の論者は宗教に対して社会的觀察をなし、其道德的感化の偉大なるを認めたりと雖、此の如き口吻を以て宗教を評する間は、口には必要と言つつも、其人自身の為には宗教の必要を感じない証拠である。此人々の頭脳に映ずる宗教観なるものは、多数愚人に対する仮設の方便説にして士、大夫学者は之を待たずとも道德の実行に差聞ないと言う考えである」(pp.50-1)。このように言い得る人の信仰書に、あのような序文をつける滑稽さを、清沢は感じなかったであろうか。両者の距離が序文と本文という関係の中で、これほどはっきり示されたのは皮肉なことである。世間的な業績や名声が必ずしも仏教者の価値を決めるとは限らないのである。

- (4) 『信仰問題』(東京、文明堂、明治37年)の冒頭の<実験之宗教>という一編に、次のような叙述がある。「実験と言うは吾人の心中に於て親しく実験したる事実である。或いは苦しみ、或いは憂え、千変万化極りなき吾人の胸中に於て、たしかに実験したる生きたる信仰である。……実験と言う言葉は頗る誤解に陥り易き弊がある。一寸聞くときは、理化学上の実験の如く、又、ベーコン已後發達せる経験学派の如く考えられる虞れもあるが、決してそうではない。何んとなれば宗教は科学の範囲を超絶するものなれば、此の如き科学的実験が宗教上に適用さるべき筈がない。去りとてコントの主張する如き、社会の実益を最終の目的とするものでなく、セリングの説の如き神秘的事実の実験を唱うるでもない。唯吾人の心中に於て感じたる生ける事実である。即ち仏陀の慈悲を適切に自己の胸中に感じ、直接に其靈光に接触することである」(pp. 1-2)。
- (5) 『信仰の余瀝』第3版以後に増補された部分は第三期の執筆に属するが、本文に引いた後半の諸例はこの部分のうちに見えるものである。また、さらに後に刊行された『信仰問題』や『人生と信仰』のうちには、仏教の諸概念の実験的理解が、もっと整理された形で、述べられている。
- (6) 近角が信仰の進歩ということを考え始めたのは、既にかなり早い時期、すなわち第7編<地を固く踏め、されど常に歩を進めよ>からだった。そこにはこういう言葉が見える。「地は固く踏まねばならぬ。されど固く踏みしめた足を一步一步着々と進めねばならぬ。世に随分、固く踏みしめたばかりで、頑固に付立し得意が居る人がある。こは沈滞したる信仰である。化石したる信仰である。全体信仰には生命がなくてはならぬ。進歩がなくてはならぬ。……得たと思うは得ぬのである。旅行するときは、後を顧みてやれやれと思うたときは、即ち足の止りた時である。唯遙かに前途を望みて、地を固く踏みしめて、一心不乱に進むべきである」(P. 41)。そして宗教的修養の必要を述べた。「私の言う修養とは、善に遇いて溺れず、悪に遇いて屈せず、幾多の心内の苦悶、外部の困難に打勝って信念を試めし上げることである。悟後の修養とか後念相続と言うことは実に此信念の試めしである。此の如き信念にあらざれば、恐らくは此活動社会に処するに何の益もない。寧ろ遁世隠居して枯木死灰の如くなりたくなるだろう。此の如き信仰ならば、信仰の形を真似て居る偽信仰である」(P. 43)。ここに既に、さきの實際問題に触れよと言った思想が、はっきり出ている。
- (7) これによってみれば、近角は宗教の受取り方を倫理的、美的、宗教的の三段階に分ったとなしてよいだろう。私はここに、順序の相違と分析の精粗を問わなければ、キルケゴールの実存の解明を思わざるを得ない。
- (8) ここに枚挙した詩的信仰の諸性格(快樂、高慢、怠惰、沈滞、不自由等)は単に宗教においてだけ見られることではない。一般に、主義、思想、学説等、いわゆるイデオロギーによく見られる性格であることに注

意すべきである。

(9) 『人生と信仰』京都、丁子屋書店、昭和27年、pp.29—33; 114—7.

(10) この「靈化・物化」の思想を理解するには、鈴木大拙氏の『浄土系思想論』（『続鈴木大拙選集』第一巻、東京、春秋社、昭和29年）の論説を参考にするのが有益である。少しく引用しておく。「極楽と娑婆とは、時間的にも空間的にも、隔絶しているものでない。靈性と知性と感覚とは相聯繫して一系統をなし、渾然として分割不可能な形態を有すると同様に、各部の対象となっている世界も亦一体系をなして不可分であるから、娑婆即寂光土とはいえぬ。一にして二、二にして一であるから、これを渾融化するわけにはいかない。これを一如性といってよい」（P.5）。「浄土は極楽として穢土とは絶対に相容れぬ。が、その相容れないところに即非（横超）の論理が出来て、浄土は穢土にとりて最も親しきものとなる。穢土は浄土の外になく、浄土は穢土の外にない」（P.272）。このような彼土と此土との回互性、相互映發性の根拠として、鈴木氏は大無量寿経下巻の「この会の四衆、一時に悉く見る。かしこに此土を見ること、またまたかくの如し」の句を重視する。