

宗教的人格の探求

——曾我量深における法蔵菩薩論^①——

加 来 雄 之

一九九六年度より、ブラフト先生と、曾我量深先生（以下、曾我と略す）の論文を翻訳するプロジェクトに参加させていただいています。そのなかで、ブラフト先生は、次のような問題提起をしてくださいました。浄土教、浄土真宗の学者たちは、浄土の教えを大乘の論理、たとえば空の論理で説明しようとするが、そのことは浄土教の独自性をかえって失ってしまうことになるのではないか。つまり、智の側面を強調することによって、慈悲の側面が見失われるのではないか。また愛とか慈悲ということとは、神の救いの意志とか仏の本願が、どのように人間に届くのかという課題をあらわしている。それがキリスト教の場合は、キリストの受肉としてあらわされるが、真宗では名号にあたるのではないか。またそのとき名号と法蔵菩薩の關係はどうなるのか。また曾我は、法蔵菩薩が衆生の心に生まれるというが、その意味は何か。このようなブラフト先生の問題提起を念頭に置きながら、浄土真宗、とくに曾我における宗教的人格の問題を考えてみたいと思います。

序

この発表の趣旨を端的にあらわせば、

「宗教の本体は宗教的人格に在り。是を除去せる宗教教理は宗教の形骸にして生命ある宗教其物に非ず。是故に

真に生ける宗教を把持せんと欲せば、斯る冷性なる教理の方面を去て直に宗教的人格に接せざるべからず」^②

(「宗教的人格論」)

という曾我の言葉につくされると思います。この発表は、曾我の「宗教的人格」という概念の説明を目的とするのではなくありません。むしろ「直に宗教的人格に接」しようという「探求」そのものもつダイナミックな意味を明らかにしたいと思っています。言い換えれば「宗教的人格の探求」が、教学が教義的(思弁的楽天主義)な関心に転落することをふせぎ、深い実存性を確保する姿勢を実現する、ということを明らかにしたいのです。

このような課題をもったのは、宗教の本質を、理論の正しさとか、思想としての完成度であるとか、あるいは倫理問題などへの社会的貢献であるとか、そのような問題にだけ解消することができるのだろうか。また一人の歴史的な宗教的人格への帰依ということがもつ意義が、たとえば、積尊や親鸞、もしくは一人の師との出会いがもつ意義は何か、という問題を感じているからです。宗教的人格と出あった事実を本当に意味あるものとして受け取るとはどういうことなのか、そのことを厳密に明らかにする苦勞を曾我の「宗教的人格の探求」に学びたいと思います。

教理ではなく人格に救われる

仏教徒にとつてはゴータマ・シツダルタ、キリスト教徒にあつてはイエス・キリストに象徴される、人生にとつて決定的な意味をもった「宗教的人格」(人物もしくは教え)との出会いという偶然の事実から宗教的生は始まるのではないのでしょうか。その人格との出会いという事実を離れた宗教は、畢竟、教義でしかないともいえます。ただ、その出あいの事実を本当に必然としての意味あるものにするにはなほただ困難であるといふべきです。仏教とキリスト教は異なった歴史を歩んできました。しかし仏教とキリスト教というまったく異なった伝統のなかで、その決定的

な宗教的人格をいかに受けとめるのかという課題は共有しているように思います。^③

人は教義で救われることはない（または現実の人生を生き抜いていくことはできない）、ただ人格によってのみ救われると、思いきつていうことはできないでしょうか。なぜなら宗教という事実は、教義の理解ではなく、人格（絶対的）と人格（相対的）との関わりの中での、新しい人格の誕生であると思われるからです。つまり宗教の救いは、教義の知的理解でもなく、またどのような行為をおこなったかということでもなく、宗教的人格の実現であるからに違いないからです。

また宗教的人格との出あいとは、人生を決定的に方向づけるような「ことば」に出あったこと以外にはないのではないかと思うのです。そして、そのことが、かならずしも教理の知的理解を意味しない以上、その「ことば」は人格と深い関係をもっているというべきではないでしょうか。（人格としてのことば）（人格の表現としてのことば）（ことばそのものが人格であるようなことば）ということもできるかもしれませんが。たとえば積尊のことばの本質は、教理やイイズムではなく、積尊の宗教的人格そのものの表現にあるというべきです。イエス・キリストが、神のことばの受肉といわれるのもそのような意味があるのではないのでしょうか。曾我にも、（生ける言葉の化身）というような思索がありますし、安田には（根源語）というような思索があります。このように宗教的人格とことばという問題は切り離して考えることはできないと思われれます。

教義に対する信仰は、どうしてもドグマやイデオロギーを超えることができないのではないのでしょうか。とすると、教学とは、教義についての理解や説明ではなく、この（人格としてのことば）を言い当てようとするものでなくてはならないということになるのではないのでしょうか。

宗教的人格による救いがもつ危険性

宗教的救いのある特定の人格のうえに求めることの危険性は私たちがよく知っているところではないでしょうか。最近起ったある事件によって、他なる人格を自らの救いの根拠とするとき、主体性を喪失しなければならないという悲しさを私たちは思い知らされています。そのような状況では、人は自らの人格を実現することを放棄し、外なる人格に自らを譲り渡してしまいます。他の人格との出会いという体験への固執が生まれると、その固執は宗教的関心を停滞させ、宗教的関心が硬直するとき、他者との関係が閉塞化することになります。一人のもしくは複数の圧倒的な影響力を持った人格が人間の独尊性を奪い、人格の実現を疎外する場合があります。そこに宗教的人格に救われるという表現を持つ危険性があるように思います。また他の人格と自己を同一視するとき観念論に沈むことになります。人格によらなければ、(ことば)は教義の知的理解にとどまるしかなく、人格に固執すれば偶像の奴隷になってしまいます。教義によつては人間は人格的な救いを得ることはできないし、人格に依存する救いは上に述べたような危険性をはらんでいます。では、どのようにして宗教的人格による救いというものの本質を考えればよいのでしょうか。またその救いをどのようにして具体的に実現していけばよいのでしょうか。

仏教における人格の課題

仏教は、人格の問題については実に明確に応えています。

「法に依りて人に依らざれ」

(『涅槃經』)

仏教がこの遺教を大事にしてきたのは、それほど積尊という偉大な人格に依存する危険性があつたことの反証であ

るといえるかもしれません。この遺教によって、仏教は釈尊の人格を絶対的カリスマとするという形態を免れることができたのかもしれませんが。しかしその反面、釈尊の人格が私たちの宗教的生にもつ意義を真摯に問うことを等閑にしてきた側面もあるのではないのでしょうか。

少なくとも、原始仏教においては、釈尊という人格に出あったことの意味をいかに受けとめればよいのかという課題的な表現が見られるのです。私は、釈尊という宗教的人格をどのように受け止めるかという課題のあり方が、仏道の歴史のなかで、聖道と浄土という教判がなされなくてはならなかった意味ではないかと理解しています。それは釈尊と自己との関りについての視点にあるとも言えます。つまり釈尊という宗教的人格を自らの人格の目標とする仏教を聖道といい、釈尊という宗教的人格との出あいが自らの宗教的生にもつ意味を探索する仏教を浄土教と言ってもよいのではないかと思うのです。それは、自らも釈尊と同じさとり（人格の実現）を目指す（成仏）の宗教か、仏の世界に生まれようとするすくい（往生）の宗教か、と言い換えることもできると思います。人は真理によって悟るが、人格によって救われるのです。

さて浄土真宗の特徴は、本願として語られる阿弥陀仏もしくは法蔵菩薩という宗教的人格を信仰の基礎にもつ（他力）ということであり、そのことが他の仏教との顕著な区別となっています。そして、それが「法によりて人に依られざれ」という明確な宣言をもつ仏教のなかでは、異質な教えという印象を与えてきた一つの原因かも知れません。

まず私たちは浄土教における通俗的な理解を一度、放棄する必要があります。浄土という実体的世界があるとか、阿弥陀仏という実体的な救済主がおられるとか、そういう既成の教義に立つのではなく、なぜ浄土教というものが興起したのか、またどのような課題のもとに阿弥陀仏が説かれたのかを問うべきだと思われまます。私はそれを端的に次のように言いたい。釈尊という一人の歴史における宗教的人格と出あった私の意味はなにかという問いによって阿弥陀仏の浄土は説かれたのであると。釈尊の教えと出あったものにとつてその教えを学ぶとはどのような意義があるの

か。そのことを自明のこととしてきたのが聖道と名づけられる仏教であったのではないか。

ここでは簡単に、図式的に『大無量寿経』『観無量寿経』の説かれる次第に注目してみたいと思います。

『大経』 釈尊と阿難の出あいの意味 序分↓嘆仏偈↓本願↓本願成就

『観経』 釈尊と韋提希の出あいの意味 序分(光台現国) ↓空中住立(華座、法威願力)

『大無量寿経』は阿難の「何が故ぞ。威神光光たること乃し爾る」という問いによって、『観無量寿経』も韋提希の「唯、願わくは仏日、我に清淨の業処を觀せしむることを教えたまえ」という問いによつてはじまります。これらの問いは、阿難や韋提希が釈尊という宗教的人格との出あいを本当に〈成就〉するとはどのような意味を持つのかという問いを一切衆生を代表して問うているのだと思います。

浄土経典は、釈尊に出あったということを自明のこととせず、釈尊という宗教的人格との出あいの意義を本願の主体である法蔵菩薩との出あいとして語るのです。このように浄土教は、「法に依りて人に依らざれ」という課題を、二尊教として人格のもつ深い意義を失うことなく表現していくという意味をもっています。

やがて、親鸞は、宗教的人格を、二尊の勅命としてあらわします。もちろん、親鸞にとつては、ある人格的実在があつて命令するのではなく勅命以外に人格はないのですが、そのことを欲生(如来諸有の群生を招喚したもう勅命)として語ることも、この宗教的人格という表現がもつ深い意義を明らかにするものではないでしょうか。

宗教的人格という概念

次に、簡単に、曾我が「人格」という用語をもちいる背景をうかがつてみたいと思います。曾我が「人格」とい

用語を、どこからもってきたのか、またどのような定義をしたかはよくわかりませんが、むしろここで大切なのは、「宗教的人格」の定義ではなく、どのような課題を「宗教的人格」という言葉で探求しようとしたのかということであろうと思います。

「宗教的人格」という曾我の用語は、宗教的存在のあり方を論じるときに用いられます。他にもその主題を展開する用語として、〈心霊〉〈主体〉〈自我〉〈自己〉などがあり、その意味では「人格」も宗教的存在を思索するときのキータームの一つに過ぎないのかもしれませんが。この意味で曾我の思索を「宗教的人格」という用語に代表させることは適切であるかどうかは問題がないわけではありません。むしろ宗教的人格と信仰的実存と表現するのがいいかもしれませんし、また伝統的な宗学ならば行信論という方が適切かもしれません。

「人格」という言葉はさまざまな含みをもっており定義することがむずかしい概念です。^⑤ 一般に、英語の *person, personality, ドイツ語の Person, Persönlichkeit* などの訳語として、明治の中期頃から哲学の用語として定着し普及しました。ちなみに「人格」という訳語を確定したのは井上哲次郎であるといわれており、また一九三八年以降、倫理学を中心に人格性と人格とに訳し合わせるようになったといわれています。^⑥

曾我の師である清沢満之もこの「人格」という言葉を早く「西洋哲学史講義」や「宗教哲学講義」で使用しています。曾我の「人格」という概念を主題としたのは、清沢の影響であったのかもしれませんが。清沢は「人格」という概念を、

「次に思想上に於いて、本体の同一なる処からして人格の概念を生ずる。此の無形、不朽、人格の三つを合した処で靈性という概念を生ずる。…」^⑦

「無限が悲智を具したる体なりといふに就いては、…要するに、絶対は人格を具するものなりといふ事を認めざ

るべからず。この事に關して、ロツツエ氏の論あり。今暫く其の論の大意を述べむ。

人格神とは、万有の主となりて有意有心に働く神のこと也。：今日の吾人が人格を認むるは、不完全にして、神が自己を認むるは、絶対完全の人格、即ち眞の人格也」¹⁰

などと説明しています。曾我が、清沢のこのような概念を念頭においていたことは十分考えられると思います。

また西田幾多郎の「人格」の用法にも注目することも無駄ではないように思います。西田は早く（一八九四年）から「人格」という訳語をもちいていますし、曾我も参加していた真宗大学の雑誌である『無盡燈』に寄稿しており、曾我も西田の論文は読んでいたと思われる。また、少し後になります。『善の研究』（一九一）の一部である「知と愛」を『精神界』（一九〇七）に寄稿しています。その『善の研究』の中で、人格について次のように言及しています。

「意識の根本的統一力即ち人格：人格は凡ての価値の根本であつて、宇宙間に於いて唯人格のみ絶対的価値をもつて居るのである。我々には固より種々の要求がある、肉体的欲求もあれば精神的欲求もある。従つて富、力、知識、芸術等種々貴ぶべき者があるに相違ない。併しいかに強大なる要求でも高尚なる要求でも、人格の要求を離れては何等の価値を有しない、唯人格的要求の一部又は手段としてのみ価値を有するのである」¹¹

また、「絶対的善行とは人格の実現其物を目的とした即ち意識統一其物の為に働いた行為でなければならぬ。」「善とは自己の内面的要求を満足する者をいふので、自己の最大なる要求とは意識の根本的統一力即ち人格の要求であるから、之を満足する事即ち人格の実現といふのが我々に取りて絶対的善である」なども述べています。ここには明らかにカントの倫理学の影響が見られますが、とにかくこのようなことから人格を通して人間存在の本質を考察する当

時の雰囲気が伺えると思います。

キリスト教の人格論の影響

曾我の初期論文における「人格」への関心は、キリスト教の人格論に大きな影響を受けているように思われます。その背景としては、一八九九(明治三十二)年から一九〇二(明治三十五)年頃にあったキリスト教の人格的な神についての「人格神論争」が考えられます。井上哲次郎は、一八九九年十二月の『哲学雑誌』に「宗教の将来に関する意見」を掲載し、宗教の将来は絶望的であり、すべての宗教はいずれも「実在の観念を根底有」していると決めつけます。さらに、その「実在の観念」を人格的、万有的、倫理的の三種に分け、とくにキリスト教の「人格神」を「高尚なる哲理を了解すること能はざる幼稚なるものの事」であると、「迷信」とまで言い切るのであります。^⑫ それに対してキリスト教の側からは綱島梁川が、一九〇一(明治三十四)年五月に「神の人格性につきて」井上博士の非人格論」という反論を書いて応答するという形で論争が始まります。

その綱島の発表に先立つこと三ヵ月、曾我は、「弥陀の名号および観念」(一九〇〇(明治三十二年一月))を『無盡燈』に発表し、その中ですでにキリストの人格の概念に言及しています。その論文は、なぜ弥陀という人格を中心とする信仰が仏教であるのかということ明らかにすることにあります。曾我にとって、井上の人格神批判の論旨は、自らの浄土教理解にとって対岸の火事として傍観できるものではなかったのです。

さて、その論文の第一回では、「是故に吾人は断じて他力教、即ち普通に所謂人格的他力教によらざれば、満足する能はざるもの也」とのべ、最後は、

「之を要するに、弥陀は一箇の偉人なり。彼は常に有限界に在りて一箇人格的実在として常に活動しつつあるな

り。然れども歴史上真にかかる偉人ありや。単に想像的詩的人物なるか。或は無限を詩的に考察したる者に過ぎざるか。果たして然らば云何にして信仰殊に真面目なる信仰の対象たり得べき。」¹⁴

という言葉で閉じられています。そして第二回（『無盡燈』同年二月）は、その「人格的實在」としての弥陀という課題をうけて、「仏教徒としての彼は如何に弥陀を写象せざるべからざるかを論定せん」¹⁴と始められ、その中でキリスト教の人格論に次のように論及しています。

「耶穌基督を離れて人格的實在としての「ゴッド」を考ふることの空想にして無意義なることは、基督教に於ける三位一体説の起これる理由」

「基督教が一箇の人間基督の生活の上に宇宙の神秘神の活動を認めたる深遠なる意義」

「基督の人格に対して無限の感謝をなす所の者は其心裡已に一箇神的精霊を有する人なるを知る。」

「基督教が偉大なる勢力を有するに至りし所以のものは、神を我及基督の中に求めしこと、則ち空想の神を捨てて實在の神を取りし所に存せりと云ふべし。」¹⁵

と述べ、曾我はキリスト教が人格を中心にする教えである意味に深い共感を表明して、宗教にとつて人格ということが不可離の要件であることを明らかにしようとしているのです。ただ、この論文では、

「弥陀中心の信仰は釈尊を離れては到底空想なり。∴釈迦弥陀二尊の一致即ち此を融合したる釈尊又弥陀をもつて信仰の中心とし、此を我らの救主と信ずるに非ざれば信仰は非合理的なり。迷信なり。」¹⁶

と述べるように、釈尊論としてののみ、人格的實在としての弥陀を信じることができるといふ指摘にとどまり、後年、

法蔵菩薩という宗教的人格の因位を「探求」するという関心はまだありません。

曾我には、この他にもキリスト教における人格について言及する論文がいくつもあり、¹⁷このような背景があつて、やがて宗教的人格の探求の一つの金字塔といふべきであろうと思われる「地上の救主」（一九一三年）において、法蔵菩薩の出現の意義が、キリストの降誕の意味と比較されるのです。

転機：宗教的人格

曾我の「宗教的人格」への関心において、清沢との出あいには大きな転機となつたように思われます。それまでは教義の上で（人格）をどのように理解するかが主な関心でしたが、清沢に出あつてからは、（人格）が課題的に取り扱われるようになります。仏法は「人格」によってのみ伝わるといふ視点が明瞭になつてきましたし、そのことは同時に、人格によつて固執することによる危険性にも注意が払われるようになりました。¹⁸

曾我が述懐するように、清沢を中心とする信仰運動への批判にはじまる関係は、一九〇二（明治三十五）年二月二十四日、「京浜仏教徒大懇話会春季大会」においての清沢の態度を見て大きく転換します。それまで批判していた清沢の精神主義に賛同し、清沢が去つたあとの浩浩洞（清沢を中心とした共同生活体）へ参加することになります。清沢はその三ヶ月後の六月に短い人生をおえますが、その同じ六月の『精神界』に「宗教的人格論」といふ論文を発表するのです。¹⁹

さて曾我は、その転換する契機について次のように述懐しています。当時、清沢の精神主義は大きな批判の嵐の中にあつましたが、曾我も参加していたある会で、その批判に対して清沢は一言も弁護しなかつたといふのです。曾我は問います。

「然らば親鸞聖人やわが先生（清沢満之；筆者註）が自己を毫も弁護なさらぬは何故であるか。（中略）蓋しその深き罪悪の自覚に依りて、全く弁護の権能なしと信じ、又深き如来本願力の信念に依り、随つて四海同胞の確信に依りて、全く弁護の必要なしと思惟し給ひたのでありませう乎。」（「自己を弁護せざる人」一九一一年）³⁴

自己を弁護する必要がないような大きな確信をもった清沢とはどのような人格をもつ人であるのか。曾我にとつてこの「自己を弁護せざる人」清沢の存在が大きな問いとなりました。ここで注意しなくてはならないのは、曾我が清沢の教理に降参したのではなく、清沢の人格に降服したと捉えているということです。もちろん、曾我は、それまでも真宗大学の学生として清沢に会つて指導をうけていますが、この事件を通して、清沢の宗教的人格がはじめて自らにとつての大きな問いとなったのであろうと思われれます。後年、曾我は清沢ついて次のように語っています。

「清沢師が教えられた大方針は云何 師は何等の結論を与えられなかった 唯第一歩の方針を与えられた（中略）先生は何等学説を教えられなかった 先生は未成品であった。」³⁵

「臨終の際まで靈的奮闘を不断に続けられた先師」³⁶

曾我にとつて清沢は、一つの模範解答ではありませんでした。むしろ曾我にとつて清沢は大きな問いとなる人格でした。曾我が清沢から学んだのは、人間の自我（我執）を根源的に問い、無限に歩ませる宗教的生のあり方であったのです。そのような生を成り立たせている宗教的人格とはなにか。以後、この主題が繰り返し巻き返し問われるのです。

この清沢との人格的な出会いを通して人格への視点の転機になった論文が前述した「宗教的人格論」なのです。重複しますがこの論文の冒頭で、曾我は宗教的人格を問う意義を次のように述べています。

「宗教の本体は宗教的人格に在り。是を除去せる宗教々理は宗教の形骸にして生命ある宗教其物に非ず。是故に真に宗教を把持せんと欲せば、かかる冷性なる教理の方面を去て直に宗教的人格に接せざるべからず。夫れ宗教的人格は則ち全宇宙の善悪美醜染浄高卑の一切の現象を総合し、是を靈化せる人格なり。」²³

曾我は、宗教的人格が宗教にもつ意味を「宗教の本体」と述べています。この「宗教における人格」という主題は、曾我の初期の論文に一貫するものです。この主題が、あるときは仏教の伝統において釈尊・善導・親鸞・日蓮・清沢という歴史的人格がもつ意味として、またあるときは阿弥陀さらに法蔵菩薩という神話的人格が浄土教の信念においてもつ意味として、というようにさまざまに変奏曲として展開されたのです。

このように清沢満之の宗教的人格をどのようにみるかが問題となるのは、出会いの意味を確めるという自らの課題と共にそのことが清沢の後継者たちのなかでさえも明瞭でなかったという事情があるのではないのでしょうか。²⁴ある後継者たちは、清沢の宗教的人格を阿弥陀の救済を恩寵的にとらえるという誤解に陥ってしまったことが指摘されていますが、そのことも深い関係があるように思います。

このような状況のなかで、曾我は、親鸞が師である法然の信念をどのように受けとめたかという問いを立てて、本当に出あうということがどういうことであるかを繰り返して問うているのです。曾我の法蔵菩薩の探求は清沢の如来と信念の関係を探求する教学的課題が直接の契機となったと思われる。とすれば、宗教的人格の探求を曾我に促したのは、清沢を清沢たらしめた宗教的人格とは何かという問いであったということができないのではないのでしょうか。

機熟：法蔵菩薩という宗教的人格

曾我の法蔵菩薩論は、宗教的人格の探求という文脈のなかで位置づけることが必要だと思えます。

曾我自ら語るように、近代の真宗学において、法蔵菩薩ということが教学の主題として取り扱われることはありません^{⑤6}。曾我は、法蔵菩薩を人格的実体として信じていることができないことを正直に告白しています。曾我は、素朴な信者が法蔵菩薩の物語にふれるときの純粹素朴な感情を教学によって基礎づけようとしたのです。つまり民衆のもつ深い法蔵菩薩という人格への共感、必ずしも教理への賛同ではありません。人々のもつ法蔵菩薩という人格への素朴な共感の普遍的な意義を言い当てることに教学の意義がある、という視点があったのではないのでしょうか。その底に流れているのは、法蔵菩薩のジャータカがもつ意義を自らの信仰の意識の事実のうえに求めるといふ課題であったことは疑うことができません。そこに真宗学独自の非神話化の道が提示されているように思います。曾我は、自らの意識の事実として法蔵菩薩という宗教的人格の意味をたずねることによって、法蔵菩薩のジャータカという人格的実在の深い宗教的意味を失うことなしに、実体的神話であることを克服しようとしたのです^{⑤7}。

曾我が、自覚的に法蔵菩薩という課題に取り組むのは、一九一二年から一九一三年にかけてです。曾我によれば、法蔵菩薩が課題となる直接の契機は、一九一二年七月上旬に感得した「如来は我なり」の一句の感得と、八月下旬に「如来我となりて我を救ひ給ふ」の一句の回向であり、その如来と我との関係を問う主題が、論文として、一九一三年一月に「久遠の仏心の開頭者としての現在の法蔵比丘」としてとりあげられ、半年後に「地上の救主―法蔵菩薩出現の意義」としてまとめられるのです。

曾我は当時の自らの教学の展開を、一九二四（大正十三年）年に刊行された論集『地上の救主』の序文において「神話宗教として法蔵菩薩を冷笑無視せし間にあって、独りそれの上に地上の救主の意義を見出した」とまとめ、さらに「清沢の創立した母校である真宗大学は実質上の廃校となり、清沢の精神主義を受け継いできた浩々洞（清沢の精神主義を継承した共同体）の瓦解していった」と述懐しています。この述懐や、当時の発表された一連の随筆から、法蔵菩薩論の展開と清沢滴之の人格について深い連関を見いだすことができます^{⑤8}。

法蔵菩薩論が形成される動機を、とくに宗教的人格の探求という側面に注目してみたいと思います。曾我は、前述の「久遠の仏心の開顯者としての現在の法蔵比丘」において、

「浄土教の御本尊が法蔵比丘因位の誓願に酬報せる、十劫正覚の弥陀如来に在ますは云ふまでもない。而も爲めに此十劫正覚てふ一点に固執して、法蔵比丘を遙遠の昔なる単なる一人間と看なし、深く此人格に付て究むることをせず、随て徒にその宣言する超世の誓願を以て、単に十劫正覚の方便とするものは、是れ猶他力宗教に於て徹底せるものとなすことが出来ぬ」⁴⁴

として、法蔵菩薩の「人格」を深く究めなければ、他力の宗教として徹底しないと切り切っています。さらに、その法蔵菩薩の人格を探求することが、決して自分のかつてな独創ではなく親鸞の学びに基づくものであるとして、親鸞は、「如来本願の生起本末に溯らせられ、此本願の上に金剛不壊の信念を建立」されたと述べ、「『云何にして』本願中心の信念が確立し得るや、の実践問題」として「法蔵比丘は云何なる人格であるか、彼の誕生は云何なる使命を有するや」という問いが提起されるのであると主張しているのです。

法蔵菩薩の人格については、半年後に書かれた「地上の救主・法蔵菩薩出現の意義」⁴⁵で一層深められています。論題がよくあらわしているように、この論文は、さまざまの矛盾と問題をもった現実、つまり地上の救い主は、どのような人格かが問われます。そして、矛盾と問題に満ちた現実の救主は、人間の現実を超絶した理想的な人格、つまり久遠の如来や天上の神（光）ではなく、現実の苦悩を担う人格、つまり地上に生まれた人格でなくてはならないことを主張することにあるのです。

なぜなら、人間の現実をこえた絶対者という人格に救われるという通俗的な他力信仰（神秘的・恩寵的信仰）は、恩寵という觀念に酔って苦しみや矛盾という「現実の黒闇」を凝視する悲しみの眼を失うことになるからです。だか

からこそ曾我は、現実を生きる私の救済は、人間の現実に基礎をもつ宗教的人格によらなければならぬというのです。その地上の救い主である宗教的人格の代表として、キリストと法蔵菩薩が対比されます。曾我は、キリストは、神と人間との仲保者として歴史上の一人格であると定義し、そのうえでキリストが歴史上の一人格にとどまるかぎり、結局は現実の我を救うことはできない、なぜならキリストも一個人である以上、同じように個性をもつ我の救い主であることはできないからであります。そして、それに対して「法蔵菩薩という宗教的人格は、一の歴史上の人として出現したのではなく、各人の苦悩の闇黒の心の中に誕生するからこそ現実の救主であることができる」と結論づけています^⑩。

また曾我は、「法蔵菩薩は昔の神話ではない、現在の信の事実である。若し一念の信を離るれば一箇の神話と何の別もないのである」と語っています^⑪。曾我はやがて機の深信に記述される内容を、法蔵菩薩の自覚（無縁の大悲）をあらわすものであるとします^⑫。つまり信心は、主観的な心理の一つの表象ではなく、法蔵菩薩という人格的な内実をもった自覚であるとしています。このように信を、宗教的人格への信仰ではなく、宗教的人格そのものの自覚として語るうとした意義がたいへん深いと思われまます。

宗教的人格を成立せしめている背景の探求は、宗教的人格に出あった自らの意味を究めることです。因位までさかのぼらなければ、宗教的人格との出あいは成就しません。だからこそ曾我は、出あいを成り立たしめた因縁をどこまでも明らかにしようとするのです。

曾我は、宗教的人格の探求において、宗教的人格（法蔵菩薩）がわが心想事成に誕生したのが救いであるとし、法蔵菩薩を仏凡一体の人格とします。このようにして、機法一体（名号）、仏凡一体（信心）という、人間の苦悩を離れて抽象的な理論として語られがちな主題を、法蔵菩薩という人格を通して解明したことに大きな意義があるように思います。

宗教的人格の実践的意義

さまざまな矛盾に満ちた現実のなかで宗教的人格が心の中にも誕生するとはどのような意味をもつのでしょうか。さまざまな欲望と苦悩のなかに沈んでいる有限な私たちにとって宗教的人格が生まれるということはどういう意味をもつのでしょうか。

曾我は生涯、時代・社会の現実に対する深い関心を持ち、苦悩するもの、抑圧されるものの立場（民衆、悪人もしくは女人）に眼差しを向けていました³⁴。しかしその曾我も宗教者として悲痛な差別事件を起しています。もちろんそのことは許されるべきことではありませんし、弁護する必要もないことです。また、このことを曾我の人格のいたらかなさとみなして批判することは容易です。しかし曾我の探求した宗教的人格という視点からみれば、その事件の核心はどこにあるのでしょうか。宗教的人格を生きたとはどのようなことかを曾我の晩年の出来事に見てみたいと思います。

曾我（当時九十五歳）、没年の約八カ月ほどまえ、一九七〇（昭和四十五）年、『中道』に掲載された講演の筆録に差別言辞があったことが問題にされます。後日、解放運動に携わる人たちが曾我をたずね、責任ある言葉を求めたのですが、曾我には語る言葉がなかったといえます。そして、その折り、同席の一人が「あの話の前後から分かるように、あれは差別語として語ったのではない」などと弁護的な発言をしたとき、曾我はその言葉を遮り、「いや、差別しているのです、無意識に差別しているのです。そういう差別言辞を使ったということは、自分が差別者として機を深信を欠いていることを暴露した、お恥ずかしいことである」と述べたといひ、後に、この談話を筆録した「異なるを歎く」がつくられ配付されたのです³⁵。

この差別発言は宗門の内外にあの曾我が差別発言をするのかという大きな衝撃を与えたようです。なぜなら曾我は、

真宗教学の碩学であるばかりではなく、またもつとも真摯な仏教者であり求道者とみられていたからです。曾我が差別言辞を使用したことは、痛ましいことであり、弁護すべきことではありません。ただ、この事件おける曾我が姿勢について、次の二点に注目してみたいのです。

一つには、曾我がどこまでも差別言辞を用いたことを現在のわが身の現実として受け止め、まったく自己弁護をしなかったということです。その厳肅な態度は、かつて曾我が清沢の人格を「自己を弁護せざる人」として理解したことが思い出されます。これは厳密な意味での自己責任の目覚めであろうと思います。

そしてもう一つは、曾我が、この事件をどこまでも信念の根本課題に立ち返る機縁としたことです。曾我が、

「私もそんな差別言辞を使ったということは、自分が差別者として機の深信を欠いていることを曝露した、お恥ずかしいことであります」⁵⁶

と述べ、その現実（苦悩、煩悶）を宗教的生の意味から根源的にとらえなおそうとしています。そしてその根本課題が「機の深信」としておさえられていることに注目させられるのです。先に述べたように「機の深信」とは、一つの心理ではなく、法蔵菩薩という人格の誕生を意味するものとして曾我が理解しているからです。

この二点は深い呼応関係をもっています。『歎異抄』は次のようにいっています。

「さるべき強縁のもよおさばいかなるふるまいもすべし（中略）さればよきことも、あしきことも、業報にさしまかせて、ひとえに本願をたのみまいらす」⁵⁷

宗教的生活は、おこった現実を教理で解釈したり、自らの価値観で反省したりするのではなく、その現実を仏道の根本問題にまでたちかえって応答することにあるのです。そのことを可能にするのは、自らの人生を根源から問い直

すような人格（本願の主体）が胸のなかにあらわれることによってであります。ここに宗教的人格の実践的意義があるのではないでしょうか。

曾我が、機の深信は、私たちの心理における一つの認識ではなく、法蔵菩薩の自覚を深く信じていることであると理解していた意義がここにあります。機の深信に示されている内実は、法蔵菩薩の宗教的人格そのものであるということです。

「機の深信が欠如していた」という表現は、機の深信に対する理解が足りなかったという意味でも、自己反省の認識不足という意味ではないと思います。そうではなくてどこまでも衆生の迷いを見続け呼びかける宗教的人格の問いかけに応答できていなかったという懺悔であろうと思ふのです。

結 び

曾我の法蔵菩薩論がたんなる神話（恩寵主義）や教義学（合理主義）にはおわらなかつたのは、自らの宗教的生き方をラディカルに問い続ける「宗教的人格への探求」があつたからであると言ふことができます。曾我は、宗教的事実を「人格」という概念を通して明らかにするという姿勢を一貫していましたが、上述したように、その姿勢が決定的な転機を与えられるのは、清沢との値遇でした。

曾我は、清沢を清沢たらしめる宗教的人格を、清沢の信念のうえに見出し、やがて清沢に出あつた自らの意識のうえに見出し、さらには、〈法蔵菩薩の出現〉としてとらえました。ここまできて、宗教的人格との出あい、自己の主体的事実となることができます。このとき法蔵菩薩とは、自己の意識にはたらく宗教的人格を誕生せしめる（究極的な主体）を象徴しているといつていいのかもしれない^⑤。それは二重の世界に属するといふ表現をかりれば、二重の主体をもつ人格ということになるでしょう。曾我の心象にはたらく清沢は、もちろん外的な実体ではありません

が、しかし曾我の自我意識の一部でもないことからいえば、人格という表現以上に適切な表現はなかったのかもしれない。

曾我にとって、宗教的人格とは、固定した教義を無批判に受け入れるに成り立つ人格でもなく（知的）、一つの神秘的な体験や心境をもつ人格でもなく（情的）、また倫理的責任をはたす人格となることでもありません（意的）、つまり知情意によって分析され解消されない意義をもつ精神的実在でした。端的にいえば、宗教的人格とは、私を根源的に問い続ける究極的なはたらきであるということができるとはできません。それは、自らの化石化した価値観に縛られた自我の現実と人間関係をどこまでも否定し、他の存在に向かって開いていくことを要請するものです。

曾我にとって法蔵菩薩のジャータカは、宗教的人格が私の心想の中に誕生することを象徴的に表現しているのです。矛盾と問題に満ち満ちた人生を決定的に方向づける生き生きとした人格的なはたらきが意識の上であらわれることを象徴的にあらわしているのです。このような宗教的人格が私の心に誕生することこそ宗教的救いであることを曾我は明らかにしようとしたのです。それは人生についての根源的課題、究極的な関心を与え、本願に生きるというダイナミックな生を与えるのであり、それが救いである。

また忘れてはならないことは、曾我が、宗教的人格とは何かという探求を、自分の独創ではなく、親鸞の学びに準ずるものであるととらえていたことです。親鸞が、『浄土論』の菩薩を法蔵菩薩として了解することも、『大経』の三心を法蔵菩薩の願心として展開することも、親鸞における「宗教的人格の探求」であると曾我はみなしていたのではないかと思います。『大無量寿経』の序分の主題は釈尊と阿難の値遇ですが、釈尊の語る法蔵菩薩の物語りは、阿難が仏弟子として釈尊という宗教的人格との出会いを成就するための物語りであったと思うのです。

法蔵菩薩のジャータカは、私たちの信念においてどのような意味をもつのでしょうか。その物語が、単なる過去の神話の説明ではなく、私たちの信がどこまでも内に展開していくというダイナミックな意味をもって蘇ってくる。そ

のことが真宗の教学における宗教的人格の探求の意義であり、本願の教学の核心ではないかと思われるのです。

注

- ① 一九九七年十月の大谷大学真宗学会大会における発表原稿に加筆訂正したものである。もとの題目は「宗教的人格の探求―曾我量深における法蔵菩薩と欲生」である。
- ② 「宗教的人格論」（明治三十六年、『曾我量深選集』第一卷三四二頁）
- ③ キリスト教における人格における具体的な事例をあげてみたい。聖書に「わたしは、神に生きるために、律法によって律法に死んだ。わたしはキリストと共に十字架につけられた。生きているのは、もはや、わたしではない。キリストが、わたしのうちに生きておられるのである。しかし、わたしがいま肉にあつて生きているのは、わたしを愛し、わたしのためにご自身をささげられた神の御子を信じる信仰によって、生きているのである。」（ガラテヤ人への手紙 2・19-20）とあるパウロの回心を、八木誠一は、「パウロに於ける「私」には二重構造がある。パウロが「キリストと共に十字架につけられた」時に主体の交替が起こり、キリストがパウロの究極的主体となった。しかしこれは、パウロの「自我」が消滅したことを意味しない。反対にキリストを信じたのは、パウロの新しい自我である。」（「イエスの言葉における「私」」「キリスト教の絶対性を超えて宗教的多元主義の神学」一九九三年、春秋社所収）と述べていることなどは、宗教的人格をどのようににどのようを受けとめるかについてのよい例であろう。
- ④ ことばといつても教義ではない、そのことは古い經典『スッタニパータ』八三七偈が「わたくしはこのことを説くということとがわたくしにはない。」と強調するところである。
- ⑤ 『スッタニパータ』一一三八―一四九偈
- ⑥ 平凡社「哲学事典」第11版では、「人格という言葉は、人の特性を統一的にいいあらわす場合にもちいられる。その場合、哲学的にはとくに理性的で自由な存在としての人間主体を意味し、この特性をとくに人格性とし、これをになう具体的人格を人格 Person として区別することもある。」とある。
- ⑦ 古純一郎が「中島力造から personality を何と訳したらよいかと訊ねられて、井上哲次郎が「人格と訳したらよからう」と答え、中島力造が早速倫理学の講義に「人格」という訳語を使った、それから人格という言葉は今日のように広がった。」

〔「人格觀念の成立」要旨〕という指摘をしている。

⑧ 岩波『哲学・思想事典』一九九八、人格の項参考。

⑨ 『西洋哲学史講義』（『清沢全集』第二卷四八三頁）

⑩ 『宗教哲学骸骨講義』（『清沢全集』第二卷一四八―一五一頁）

⑪ 『西田幾多郎全集』第一卷一五三頁

⑫ 「基督教は人格的の神ありて意志を有し、人事界に干渉するものとせり、此の如き思想は、到底今日の科学と相容ること能はず」「基督教にありては、実在を人格的に写象し、所謂『ゴッド』は、個体を成し、意志を有し、冥々の中にありて人類の禍福を左右するものとせり」などと、キリスト教の神が「人格的の実在」であることに対して批判している。しかしその批判はキリスト教の人格について浅薄な理解でしかない。

⑬ 『曾我量深選集』第一卷二五五頁

⑭ 同上

⑮ 同上二五五―二五六頁より抜粋

⑯ 『曾我量深選集』第一卷二六七頁

⑰ どちらも同じ『無盡燈』に掲載されたものであるが、一つは、「論理以外の論理」（一九〇二（明治三十五年）年五月）では、基督を人と見るか神と見るかの二つの見方に対する見解に言及している。もう一つは、「海老名弾上氏の基督論」（一九〇二（明治三十五年）年五月）であり、明治三十四年来の植村、海老名の基督論、三位一体論について言及している。

⑱ 「南無阿弥陀仏は我等が久遠の名也―善導大師の信念―」（一九〇五（明治三十八）年一月『精神界』）「如来の本願積尊を生み、釈尊の人格善導を生み、善導の人格法然を生み、法然の人格親鸞を生む。」（『曾我量深選集』第二卷九四頁）「前後の二岸に於いて、教主世尊の教法人格の指導と、及び如来招喚の勅命を是念仏の上に感得し、茲に無難に我が心靈の故郷に到達し終われり。」（『曾我量深選集』第一卷一〇五頁）

⑲ 「自己を弁護せざる人」『曾我量深選集』第二卷二三五頁参照

⑳ 『曾我量深選集』第二卷二二五・二二七頁

㉑ 明治四十二年ノート（『宗教の死活問題』弥生書房所収）

⑳ 「告白」(『曾我量深選集』第四卷三九三頁)

㉑ 「宗教的人格論」(『曾我量深選集』第一卷、一九〇三(明治三十六)年、『精神界』六月号、曾我二十九才)。この論文は、直接的には清沢ではなく日蓮の宗教的人格をあつかうが、刊行された月が、清沢が短い生涯を閉じた月であることを勘えると、清沢の宗教的人格を探索する歩みの出発点に位置づけられるのではないかと思う。

㉒ 「我に影向したまえる先師」一九〇六年(『曾我量深選集』第二卷一五九―一六〇頁)に「過去の偉人の功業や性情教説にまどわされて信念の秘密の鍵を握ることができない」と述べ、また「信行両座」一九一一年(『曾我量深選集』第二卷三五六―三五八頁)で、「法然の門下諸師が師の高き人格にとらわれて信仰の本質がわからなかったことを述べる」などと述べている。一つの象徴的な逸話がある。それは、「浩々洞の三羽がらすであつた佐々木月樵、暁烏敏、多田鼎は、それぞれが清沢の知・情・意の側面を受け継いだ」と伝えられているものである。これは清沢満之という人格を知識と情熱と意志という人間の基本的な能力においてとらえようすることを示している。それはまた、宗教的人格が知・情・意という人間の心理に解消することができるといふ見解に暗黙に立っている。曾我は自らがあつた清沢の宗教的人格の源泉をそれらの知情意に解消することに納得せず、このような理解が宗教的人格の本質を混乱させるとして批判する。

㉓ 暁烏敏「溜息の中より」一九一三年一月、「かくして我は凋落し行く乎」同年二月、「感謝の皮をはぎたる信仰味」同年三月、多田鼎「我は此の如く動転せり」一九一四年四月「願わくは我が昨非を語らしめよ」同年一月など。くわしくは宮城巖「浩々洞」(『清沢満之の研究』所収論文)参照。

㉔ とくに初期の学術的論文の意味を探るには、同時期に書かれた評論と学術的論文の関係を検討する必要がある。拙稿「眞宗近代教学における唯識学研究―曾我量深安田理深の教学の意義」(『研究所紀要』第九号、大谷大学眞宗総合研究所)参照。

㉕ 因みに、曾我によるこの学術的営為は、ブルトマンの非神話化論(実存的解釈という方法)が発表された一九四一年に三十年以上先立つものである。

㉖ 「暴風駛雨」では一九二二年十月に「二〇一 宗教上の「我」の名字」「二〇二 本尊」「二〇三 仏心と凡心」「二〇四 二人にして一人、一人にして二人」「二〇五 如来は我也」が同年一月には「二〇六 仏心凡心一体の幽旨を問はれて」「二〇七 法蔵比丘の降誕は如来の人間化也」などが掲載されている。

㉗ 『曾我量深選集』第一卷二七〇頁

③① 「地上の救主―法蔵菩薩出現の意義」（一九二二（大正一〇）年七月）。この論文は短いものであるが、曾我の法蔵菩薩論の形成のうえに、エポック・メイキング的な意味をもった。

③② 「法蔵は、一面には人間仏としてそのまま久遠実成の阿弥陀如来にして、また同時に他の一面には救いを求める自我の眞主観である。それを『如来則ち我也』と表白し、『如来我となる』と感じた。法蔵は、如来と衆生の仲保者ではなく、我々の信念の客体たると同時に、信仰の主体である」（取意）とある。また同じ節には「法蔵菩薩の人格」という語がもちいられる。

③③ これは清沢に与えられた（自らの信念の事実を離れて如来を語らない）という学の方法によるものであろう。天上の絶対者を救主とする考えは、清沢の信念を恩寵主義的にとらえた人々への批判であり、地上の救主は歴史上の一人格にとどまってはならないというのは、清沢を理想的人格として受け止めた人々への批判を内に秘めているのかもしれない。

③④ 『歎異抄聴記』（『曾我量深選集』第六卷頁）など。

③⑤ とくに「大自然の胸に」（『曾我量深選集』第四卷二〇五―二〇六頁参照）。

③⑥ 伊東慧明「曾我量深」（『浄土仏教の思想』所収）参照。

③⑦ 真宗大谷派『部落問題学習資料集』九五頁

③⑧ 『歎異抄』第十三条（『真宗聖典』六三四頁）

③⑨ このことについては晩年の「法蔵菩薩」「我信するがゆえに如来ましますなり」などの講演によくあらわれている。

③⑩ 『入出二門偈』参照。

③⑪ 『教行信証』信巻参照。