

金子大榮 『宗教的覚醒』 について

——真宗と社会——

水 島 見 一

はじめに

戦後すでに六〇年以上を経た今日、戦争そのものが風化しつつあるかに思われる中であって、大谷派教団の戦後史は、敗戦後の混乱期に、紛失あるいは処分された資料の多いこともあって、いまだ十分な研究がなされていない状況にある。したがって、今ここで、僅かなりとも戦後の歩みを検証しておかなければ、教団の戦後史や当然教団の担べきであった歴史的使命が、程なく過去に埋もれていくのではないかと危惧されてならない。ここに小論を草する動機の一つがある。

ところで、大谷派の近・現代教団史を研究する時、我々は必ず、清沢満之の「自己とは何ぞや、これ人世の根本的問題なり」との命題に立脚する「精神主義」を起点に展開された、「近代教学」への論及を避けることは許されない。ここに小論のもう一つの背景がある。

すなわち小論は、このような二点からの大谷派教団の戦後復興の精神性、宗教性についての考察が、主なる内容である。当然、そこでは、大谷派教団の担わなければならない戦争責任について、論及することになる。そして、そ

れは、敗戦という歴史的社会的現実の中にあつて、真宗仏教者として、必死に真宗の復興を念じた、金子大榮や曾我量深ら我々の先学の求道の地平への解明の一端ともなろうかと愚考する者である。

一・敗戦直後の大谷派教団

本山では十六日朝礼後宮谷総長より全宗務役員に対し大詔を拝しての訓示がなされた、上局も緊張裡に鳩首凝議を続けてゐる、戦後宗門再建への道こそ一宗最大の関心事でなければならぬ。宗団は国家と共に在り大詔かしくみ遠く遙かなる荆の道に皇国護持の一念たゆまず行き往かんのみ。——中略——宮谷総長も東上のため別院のドラム缶風呂に汗を流し境内自作農園の菜葉に舌鼓を打つてゐる。宗務所はあくまで落ち着いて執務してゐる、法城は厳たれ、断じて国民の前に取乱してはならぬ^①。

これは敗戦直後の宮谷法含宗務総長の覚悟を報じた『中外日報』の記事である。戦後の教団再建を唱えているものの、「大詔」を拝する姿勢に変わりはなく、悲愴感の中にも絶望感は、特に認められない。しかし、教団人は「法城は厳たれ、断じて国民の前に取乱してはならぬ」と公言し、戦後復興に向けて鼓舞しているように、教団責任者としての気概と自負が伝わつてこよう。

ところで、同様の戦後復興の自負は、たとえば、八月二八日の閣議で東久邇宮首相が唱えた「一億総懺悔」というスローガンを受けて書かれた、と思われる『中外日報』の社説「大懺悔運動を」においても、窺うことができる。

反省と懺悔は、君子菩薩の道である日に三度反省し、しかもその身を持つるに、薄氷を履むの謙虚なる態度でなした古聖の訓へは東洋に輝いて伝へられてゐる。けだし、この「心」こそまことに新日本建設に処する国民の最大緊要事である。(中略) この大戦中誰れか、はたして吾れ真に臣道を実践し得たりと断言し得るもの幾人かある。真に天地に恥ぢぬ正しい生活態度を何人か堅持し得たか?^②

「反省と懺悔」によって「新日本」を建設しようというのである。ただし、ここでの懺悔は、「戦争責任」に根差すものというよりも、天皇への懺悔、あるいは臣民としてひたすら国の再興を願う、心からの懺悔となっている。

また、同日の『中外日報』に、金子大榮の「懺悔の時、正に到れり」という一文が掲載されているが、その執筆を終えた日付が、敗戦の日よりわずか五日後の八月二〇日であったことから、この一文は、敗戦後の混迷深める日本国民に向けて放たれた大谷派からの最初のメッセージであると言つてよい。その金子の言葉に耳を傾けよう。

我等国民は、今や懺悔の情に沈ましめられてゐる。如何にお詫び申上ぐべきかは、会ふ人毎の言葉であり、何とも申訳はありませんとは、互の通信に見る文字である。洵にこれこそは、詔を拝して感泣せる涙に洗はれ出でし純真なる思ひであらう。されば我等の新たな道は、正さに此の懺悔の心より出発せねばならぬ。^③

金子の唱える「懺悔」とは、「戦争責任」に対するというよりも、天皇に対する「お詫び」であることは明らかであらう。そして、

大詔を拝して感知せらるることは、常に国民の安泰を念じ、世界の平和を願ひ給ふことである。その平和を願ひ御心に於て宣戦し給ひ、その安泰を念じ給ふ聖意に於て苦難に耐へよと仰せらるるその止むを得ざるの大御心より渙発し給ふ、詔こそ、我等の道となり力となるものであらねばならぬ。^④

と説いているが、そこには再び、天皇の詔勅さえあれば直ぐにまた戦争に行こう、という勢いが感じられるようにも思われる。

二．金子大榮『宗教的覚醒』

今少し金子の「懺悔の時、正に到れり」を窺えば、

されば我等は、此の懺悔の情を以て、幾百万の戦死、災死の心霊に合掌させて頂かう。(中略) 思ふに広義の懺

悔は、独り敗者にのみあるべきではないであらう。世界各国、いづれも平和を願はぬものが無いにも拘らず何故に戦はねばならぬのであらうか。それは向後に来るべき世界各国の真剣なる問題であらねばならぬ。原子爆弾が平和の基本となると思ふは、人智に依りて戦争を無くし得るといふ立場にあるものである。併し人間の知識は果して戦を世界に絶たしめ得るであらうか。我等は人間生活に於ける深き宿業の懺悔なしには平和はあり得ないことを思はざるを得ぬものである。(中略)一切の事態を柔順に受容し消化する心である。虚心坦懐なれ。一点も恨みを残してはならぬ^⑤。

とある。ここに見られるように、金子は人間の「深き宿業の懺悔」に立脚して、戦後日本の平和を願っているが、このような視点は、その二年後の一九四七(昭和二二)年五月に出版された『宗教的覚醒』において、より明確に論じられている。それは、後に金子自身が、

『宗教的覚醒』は終戦の記念であり、当時の感激はいつまでもつくることがない^⑥

と語るように、敗戦という現実の只中において露になった、悲痛な宿業の身の自覚を通して、あらためて仏道に立ち得た、という自己の求道の記録であったからであらう。そういう金子の心境を尋ねてみよう。

たゞ教法を聞思するより外なき身にありても、世を憂ひ時を悲しむ心はとどめ難い。その心は現下の国状を見て黙してをれぬものあるを感じしむる。その感じが私を駆りて此著を作らしめた。その間、私の感情は、わが同胞に対して或いは語らんとし、また訴へんともせることであるが、結局は偏へに「真心にさゝぐ」といふことに帰せることである。じつとしてをれぬといふ心も、わが同胞の真心に聞いていたゞきたいといふ願ひに外ならぬのである。^⑦

寺田正勝が、『宗教的覚醒』を「真の宗教的な覚醒を日本民族に迫った論著^⑧」と評したように、そこから我々は、敗戦直後から戦後復興を念ずる金子の仏者としての意欲と責任感を、知り得よう。金子は、戦後復興のために、「教

法を聞思するより外なき身にありても、世を憂ひ時を悲しむ心はとどめ難い」と告白し、そして、一心に国民に対して、「真心にさ、ぐ」ことを、「宗教的覚醒」に立つて念じたのである。

したがって『宗教的覚醒』の冒頭に、

今やわれら日本国民は宗教に依りての覚醒を要求せられてゐる。收拾すべからざる事態は其の外に救はれる道なしとせられてゐるのである。併しそこには強い激励の声もなく、また熱烈なる運動も起つてゐない。それ程までに国民は宗教の真義に無知であつたのである。随つて、今日要求せられてある宗教的覚醒といふも、畢竟は「無宗教より宗教へ」といふことに帰するやうである。^④

と述べているが、そのように、戦後復興を「宗教的覚醒」によつて果たそうとする金子は、敗戦を喫した今こそ、宗教的に無知な日本国民の真に「宗教的覚醒」の時であり、同時に「無宗教から宗教へ」の転換期である、と訴えずにおられなかつたのである。国民の宗教意識の無知なる実態とは、

青年は自家所属の宗派を知らず、識者は無宗教を以て誇とせるのであつた。それが敗戦を機縁として漸く恥づべきことであることに気付かしめられたのである。^⑤

あるいは、

我等は縷々相当学識ある人々の口から墓相や怨霊やに就いて聞かされしことがあつた。それ程までに識者の学問は其の人の精神生活に無関係であつたのである。信仰は低級なる幸福維持のため、学問は当面の生活用具のためであることに、何等反省をも加へなかつたのである。^⑥

と、言わざるを得ないような有様のことである。しかし、そのような「無宗教より宗教へ」という転換には、必ず「虚仮の宗教より真実の宗教へ」という方向性をともなうものであり、したがつて、

我等は先づ以て敗戦の現実は、神仏に向つて幸福を要求することを不能ならしめたことに想ひ到らねばならぬ^⑦

と云うように、敗戦という事実は、宗教的に無知な日本人を、「神仏に向つて幸福を要求する」という「虚仮の宗教」を打破し、「真実の宗教」へ向かわしめるきっかけになり得る可能性を有する、というところに金子の揺るがぬ確信があった。

そして、金子自身、敗戦という事実に立つて、無知なる自己を愧じつつ、次のように叫んでいる。

我等は良心に支持を失へるのである。戦時に於て学徒は感激を以て出陣し、青年は死を覚悟して戦場への勤労もした。国民の総べては忠誠の情に興奮してゐたのである。そこには悲痛の感もあつたとはいへ、内部の誇は能くそれに堪へ得たのである。然るに敗戦と共に一切の事態は明瞭となつた。我等は無知であり徒勞せるのである。国家に対して道德であると思つてゐたことが、徒らに世界を攪乱せしことに終つたのみならず、結局、国家をも禍することとなつたのである。尤も戦時と雖も、一部軍官の横暴や財閥の利欲やを知つて憂慮もし、憤慨もせぬではなかつた。されど今日発かれつゝある程に罪状の甚だしきものであつたとは思ひも寄らなかつたことである¹⁴。

戦時下の自らの無明性、つまり、たとえば国家に対する道德であると思つて出陣した学徒の死が、戦後になつてみれば、それは世界を攪乱し、ついには国家をも禍するものであつた、という事実に對して、悔いても悔いてもただ無間に墮するしかない自己の罪業性を、赤裸々に懺悔する金子の姿がここにある。

そして金子は、このような事実に、「斯くも罪業の深き国民であるか」と悲痛の叫びをもつて、戦争を「世紀の大悲劇」であると受け止め、次のように「宗教的覚醒」を高唱している。

世紀の大悲劇は、われ一人を真実の道に入らしめんがためであると領解すべきでないか。それは言語を絶する領解である。併しかく領解する外に、この世紀の悲劇を徹底して解決し得るものはない。全体的覚醒を待つが如きは、畢竟永久に未解決のまゝ終ることとなるに過ぎぬ。さらに翻つてこれを見れば、個人的解決こそ全体的覚醒の道を成就するものであらう。世紀の悲劇がわれ一人を覚醒せしめんがためであつたと領解さるゝことは、如何

にわれ一人の業障の深きかを思はしむると共に、その身の蒙むる如来の大悲の無限なるを感ぜしむるものである¹⁶⁾。金子は、「世紀の悲劇を徹底して解決」するためには、先ずは敗戦を機縁に、「業障の深き」に沈む自己の「如来の大悲の無限なる」ことの実感を内容とする「宗教的覚醒」をもって、戦後復興を果たそうと言うのである。そして、その「宗教的覚醒」について、

今日要求されつゝある宗教的覚醒といふも、それに応答すべきは、唯だ心ある一人一人である。而して其の一人一人が、功勞を用ひず意志を動かさずして、自然に世紀の暗を照らす光とならしめらるゝであらう。燭は小さくとも千載の暗室を照らし、瞬たく星の光にても暗夜の導きとはなるのである。時代の苦は我等をして果知れぬ動乱に陥らしめた。されど静かに耳を澄せば、この動乱の中に各自をして覚醒せしめんとする喚鐘は響き渡りてをるのである¹⁷⁾。

と述べているように、一人一人の「宗教的覚醒」、つまり「個人的解決」が、たとえ小さくても「世紀の暗を照らす光」となつて「千載の暗室」を照破し、敗戦後の「暗夜の導き」となる、と唱えるのである。この『宗教的覚醒』は、敗戦から二年後に書かれたものであるが、その真髓は、「人間生活に於ける深き宿業の懺悔なしには平和はあり得ない」と訴えた、「懺悔の時、正に到れり」に相通ずる立場にあるものであらう。

だが、そこに果たして、どのように戦争を客観的に凝視し、戦争を罪惡として批判する視点が成立するであらうか。信楽峻磨によれば、このような金子の、敗戦を機縁とすることで「宗教的覚醒」を得るといふ視点は、戦前から一貫するものであり、たとえば一九二七（昭和二）年に発表された論文「世間善と出世間善」や「真俗二諦について」に説かれる真俗二諦説についての「親鸞には俗諦の説は存在しなかつた」との識見に、その特色があらわれている、と指摘している¹⁸⁾。周知のとおり、金子は清沢門下における「教学派」である。したがつて清沢の、

真宗俗諦の教は其實行が出来ると云ふ方が主眼ではなくして、其實行の出来ざることを感知せしむるが主要であ

るから、其事柄は決して具に之を列挙する必要もなければ、亦其事柄を一定する必要もない。何でも構はぬ、善と云はるゝものを行はんとして見るがよい。¹⁸⁾

という真俗二諦説の影響下にあつたのである。信楽は、そういう清沢の俗諦観に対する批判に立つて、次のように、金子を始めとする清沢門下の教学者の社会性を指弾している。

それは「何でも構はぬ」というが、たとえそれが実践しがたいことへの感知の意味をもつのみであるとしても、はたして真宗行者の社会的実践については、「何でも構はぬ」のか。そこには信前、信後を含めて、何らの方向性も生まれてはこないのであろうか。そしてまた、この世俗における倫理道德というものは、何時の時代でも如何なる場所においても、つねにそこに存立する政治権力により、またその社会体制にかかわって形成されてくるところの、すぐれて歴史的社会的な産物であるが、真宗者はそれに対して何らの批判的な視点をもたなくてもよいものか。¹⁹⁾

信楽はこのように、我々の生きる現場である「歴史的社会的な産物」を批判する眼の欠落を指摘するのである。また、『資料清沢満之』の編集者も、「刊行にあたって」において、

清沢満之の信仰形成における主題は「後生の安楽」の獲得ではなく、自らの「煩悶憂苦」からの解放ということであつたようであるが、彼が伝統的な教団教学への妥協を排し、血みどろのたたかいを通してそれを確立したとき、そこにもたらされたのは、帝国主義段階に入った近代天皇制下の諸状況の無条件受容ということではなかつたであろうか。²⁰⁾

との見解を示しているが、信楽と同様、清沢やその門下の教学者の「歴史的社会的な産物」への批判眼の欠如を指弾するものであろう。

確かに金子の、敗戦を自らの宿業の自覚の機縁として受容する姿勢は、清沢門下に共通するものであつたと思われる

る。たとえば、高光大船は、敗戦直後の一九四六（昭和二一）年一月に著した「衆生自覚に光あり」において、次のように述べている。

経に衆生というは、そこらの民衆の群衆のといふ多人数の総称ではなく、十方に飛び廻つても、雑多な仕事に身を投じても「よろずのこと皆もつて空事たわごと誠なき」人間の空しさと浮動性と不安定で身心もつて自覚した自分の他に、衆生も有情もあつたものでないのである。この衆生自覚の痛感をこめて初めて人間を越えた存在へ希望が起るといつてよい。従つて人間の迷いと苦悩の存続する限り、ただその裡にだけ仏はあり宗教は成立する。宗教人は、世の中の誰よりも自分自身が苦悩者であるという自覚を忘れないものでなければならぬ。私はこれを衆生自覚と称する。²⁴

高光は「戦争中といわず敗戦後といわず、世の中には他人を責める声と自分を主張する声とで充滿しているではないか²⁵」というような人間世界において、「人間の空しさと浮動性と不安定で身心もつて自覚した自分」、つまり、「世の中の誰よりも自分自身が苦悩者であるという自覚を忘れないもの」、すなわち金子の言う「如何にわれ一人の業障の深きかと思はしむる」²⁶自覚を「衆生自覚」と称し、その自覚を痛感することで「人間を越えた存在へ希望が起る」と説いている。まさに高光も金子と同様に、千載の闇室の中に自己を覚醒させんとする如来の「喚鐘」を聞くことで、「個人的解決」としての「宗教的覚醒」を主張しているのである。

だが、その「個人的解決」には、信楽の指摘する「歴史的社会的な産物」に対する批判的な視点が見失われているのを否めないでなからうか。戦時下の金子や高光には、「宗教的覚醒」に直結する機の自覚の視点は明確にある。しかし、戦争など俗諦そのものの実相を見極める視点を、認めることができないのである。そこで我々は、続いて彼らとともに戦時下を歩んだ教学者曾我量深の、敗戦後における言動の実際を確かめたいと思う。

三、敗戦後の曾我量深と鈴木大拙

次は、藤代聆磨による敗戦直後における曾我量深からの聞き取りである。

終戦の時の思想界、学界の混乱は今では遠い昔の話になってしまったが、当時はあけて右往左往した。その時「私《曾我》は看板を塗りかえる必要はない」と言われた。その言葉は今も私《藤代》の耳の底に残っている。「精神が物量に負けたというが、物量を物量と見る精神に抜きがたい敗因がある」とも洩された。食糧事情は悪く、さすがにあの引き締った顔に浮腫が見えた。それでも「民主主義に応ずる道」という講題を掲げて主体性は失われなかった。(中略) 明治の天皇は十九願の天皇で、上の方から「臣民」と呼びかけたが、今度の天皇は何時之間にやら我々の仲間に成り下って「我々国民は」と仰せられた。十方衆生は十九願も二十願も十八願も共通しているが、十九、二十願の十方衆生は「汝等十方衆生」である。十八願の十方衆生は「我々十方衆生」である」とも教えられた。²⁵⁾

曾我の「精神が物量に負けたというが、物量を物量と見る精神に抜きがたい敗因がある」という、その「物量」を欧米の軍事力あるいは科学文明を指すものと解釈すれば、「精神」とは、戦前から戦時中、そして戦後へと激変する社会に呑みこまれてきた日本人の意識の無明性を指しているように思われる。次のように述べている。

我々日本人は無宗教の世界、無宗教の政治社会の中に住んで明治四十五年大正十五年、すでに昭和に入つて恐ろしい戦争にぶつかつた、あゝいふ戦争をしてもそれを良い戦争であるか悪い戦争であるか批判力がない。唯お国のため漠然として東洋平和のためといふ名義の下に幾百万の人が命を捧げた。そして戦争はみじめな敗戦を以て幕を閉じた。此の戦争は誰か或る特種な指導者があつて指導されたのだとさういへばさういふことになると思ふけれど、結局各自々の責任である。戦争を正しく批判する眼を失つてゐた、さういふ風に教育されてゐたと云

へばそれまでであるが、結局こんな状態になつたのは各自々々の自覚の不足に帰着する。²⁷⁾

この「幾百万の人」を捧げた戦争を鑑みて、「結局各自々々の責任」であり、「各自々々の自覚の不足に帰着する」とは、曾我自身の戦争責任の表明であらう。戦争責任が、「特種な指導者」である天皇を中心とした軍部や、戦時教育にあつたとしても、あくまでも自身に戦争の善悪を見極める「批判力」を欠いたことを表明する曾我には、金子や高光と一線を画する視点があるように思われる。

曾我は「戦争を正しく批判する眼を失つてゐた」という「自覚の不足」の告白、つまり機の深信に立つて、戦時下における自己の浮動性を慚愧している。また、「或る特種な指導者」や戦前の「教育」に、責任を転嫁するということとはなかつた。返つて、「お国のため」、「東洋平和のため」という名義のもとで、「幾百万の人が命を捧げ」た「みじめな」戦争への批判力を失つてゐたことを、戦後ではあるが、衷心より慚愧しているのである。すなわち、曾我が、およそ三〇年後の信楽からの、清沢以来の歴史的社会的産物を真俗二諦に基づいて、「何でも構わぬ」と受け容れる姿勢に対する指弾や、『資料清沢満之』編集者の、戦争を無条件に受容するとの批判に出遇えば、おそらく曾我は、それを主体的に受け容れたに違いない。もちろん、「自覚の不足」との慚愧心に、「宗教的覚醒」に通ずる機の深信を窺うことができるし、その機の深信こそが、曾我の戦争責任を担う眼となつてゐることは言うまでもない。

すなわち、どのように繕うとしても繕うことのできない、悪なる戦争に対する批判の欠如の事実を、そして自らの意識の浮動性を、曾我は敗戦後に自己批判している。「各自々々の自覚の不足」とは、悪なる戦争に付和雷同したことに對して無自覚であつた、という自己への深き慚愧であらう。そういう罪悪深重としか言いようのない自身の凡愚性を、曾我は慚愧しているのである。

すなわち、金子や高光が、戦後において一心に「宗教的覚醒」を求めて「内面化」しているのに対して、曾我は同様の「宗教的覚醒」に立ちつつ戦争と向き合つてゐる。すなわち、金子や高光には、自分自身の戦争に加担したとい

う自らの無明性への慚愧はあったが、曾我のような「戦争を正しく批判する眼を失つてゐた」ことに対する気付き、つまり自らの精神の戦時下における浮動性に対する自覚は、見受けられないのである。

ところで、鈴木大拙は、戦時下の一九四四（昭和一九）年に『日本的靈性』を発表しているが、その後一九四五（昭和二〇）年一〇月の「第二刷に序す」に、日本の軍国主義下の国状について、

畢竟するに、日本人の世界観及人世観が深さと広さを欠いて居たところから発するのである。まづ吾等は吾等自身の国の歴史を科学的に研究しなかつた。偏狭で固陋な国学者―科学も哲学も宗教も解し得ない国学者の歴史観を唯一のものとして心得させられた。彼等以外の意見は各種の力を以て圧伏せられ窒息せられた。²⁸

と述べ、続けて、

吾等日本人の宗教意識なるものが十分な発展をして居ないと云ふところに、国民の注意を向はせたい。²⁹と、戦時下にさ迷う国民に宗教意識を喚発すべきことを訴えている。そして、仏教については、

仏教者は不思議に仏教の根本義に徹して、自らの使命に世界性を帯びさすことをしなかつたのである。³⁰と批判し、さらに、

近頃の軍国主義の流行につれては、又それと歩調を合せて、全体主義がどうの、神話中の存在がどうの、「皇道」仏道がどうのと、しきりに時の有力者の機嫌を損ぜざらんことを勉めた。それで仏教者は自分等に課せられた役割に民衆性・世界性を持たせることを忘れた。又兼ねて本来仏教に包含せられて居る哲学的・宗教的なもの、靈性的自覚と云ふものを、日本的宗教意識の中から呼び覚ますことを懈たつた。それで仏教は「日本的」になつたかも知れぬが、日本的靈性なるものは後退するやうになつた。³¹

と、仏教者の無明性を指弾するのである。そして、

日本崩潰の重大原因は、吾等の何れもが実に日本的靈性自覚に欠如して居ると云ふところにあるものと、自分は

信ずる。³³

と表明するのである。すなわち、鈴木は、戦時下の仏教者の浮き草の如き精神性を指弾しており、当然それは、曾我や金子、高光への批判にも連なるものである。

実際、鈴木は、戦後復興を「日本的靈性」、つまり「宗教的覚醒」によって実現することを願っていたし、戦時下の「日本的靈性」を発表し、敗戦直後の「第二刷に序す」に見られたように、戦争そのものに対する透徹した批判眼のあったことは明らかであろう。³⁴ その鈴木の見識に、金子や高光、また戦時下の自らの意識を批判する曾我をも合わせて照らせば、彼らは、たとえ「宗教的覚醒」に立っていたとしても、鈴木の指摘する「国の歴史を科学的に研究しなかった」という指摘や、「みずからの使命に世界性を帯びさすことをしなかった」、あるいは「自分らに課せられた役割に民衆性・世界性を持たせることを忘れた」、また「靈性的自覚というものを、日本的宗教意識の中から呼び覚ますことを懈った」、という批判を、甘受しなければならぬように思われるのである。

四、宗教的覚醒について

ここまでの論考をまとめれば、曾我や金子また高光には、戦争を機縁とする宿業の自覚による「宗教的覚醒」はあるが、同時に宗門の教学を担い苦洪のうちに戦争に協力している。また戦後には、同じ「宗教的覚醒」に立って、衷心より戦後復興を思念している。特に曾我は、戦争に協力した自分自身の不明を慚愧している。そして、彼らのいずれもが、一刻一刻、自らの宿業に懺悔しつつ、真宗の再興を念じていたのである。

すなわち、曾我は、あの玉音放送を聞いて、機の深信に徹して「私は看板を塗りかえる必要はない」と言い切ったが、その曾我の言う「看板」とは、時代業の只中を生きる自己の罪業性の深信を内実とする「宗教的覚醒」のことであり、その「宗教的覚醒」は、金子の「われ一人の業障の深き」自己の自覚、あるいは高光の「人間の空しさと浮動

性と不安定」の自覚である「衆生自覚」にも、通底するものである。

ここで私には、今村仁司の「目覚めの経験と宗教的「倫理」は「全責任」（対有限者）と「無責任」（対無限者）を同時に引き受けることである^④という視座が、思い合わされるのである。すなわち、今村の言う「無責任」とは、どこまでも時代業に動かされてきた自己の「宗教的覚醒」であり、その「宗教的覚醒」において即時に「十方衆生」と共なる一如の世界に立つことで、社会に対する「全責任」が果たされる、というところにあるのであり、ここに曾我のいう塗りかえる必要のない「看板」の本質を尋ねることができよう。

つまり、敗戦後の曾我や金子、高光には、それぞれの「無責任」の自覚に立つての「全責任」の実践があったと考えられる。すなわち、彼らには、戦後復興を願う熱烈な意識は共通しており、さらにその意識の至奥には、親鸞以来脈々と伝統している、宿業の自覚を内実とする、機の自覚があった。機の自覚とは、親鸞の求道の基礎であり、それが近代において、清沢の求道主体による不惜身命の「仏道」実践として、明確に伝承されたのであり、さらに、その清沢の教えを受けた彼らが中心となって、戦後社会の荒廃の中からの信仰回復運動である真人社運動と同朋会運動を興したのである。ここに「無責任」（宗教的覚醒）の躍動と「全責任」の実践を、見ることができるようと思われる。だが、彼らには、「全責任」の基本とも言うべき歴史的社会的産物に対する認識と批判の不十分であったことは、すでに述べたとおりである。

すなわち我々は、真人社運動から同朋会運動を支えてきた人々による、社会的配慮を欠いた差別発言が繰り返された、という事実を、忘れてならないのである。⑤思うに、「全責任」の実践とは、我々の機の深信に基づく、十方衆生に開かれた休止することのない不断の営みが根底にあるのでなからうか。

五、「全責任」実践の地平

ここで、敗戦後の思想界を苦悩を懐いて生きた思想家の一人田辺元の、戦争に対する見解を確認しておきたい。田辺は、「政府の忌諱に触」れることについて、政府に対して「直言」して「政府を反省せしむべき」という立場について、

たゞ沈黙するのは国家に対する不忠実ではないか、といふ念慮と、他方に於ては、平時ならば当然なる斯かる行動も、戦時敵前に国内思想の分裂を暴露する恐ある以上は、許さるべきでないといふ自制との間に挟まれて、何れにも決することが出来ない苦しみであつた。^{③④}

と苦しい胸の内を明かしている。「国家思想の分裂を暴露する恐」のため、戦時下を発言を控えてやり過ぎしたことへの田辺の懺悔である。そして、

此絶体絶命の境地に落込んで自らを放棄した私の懺悔は、意外にも私を向け変へ、今や他を導き他を正すなどといふ事は全く私にとつて問題とはならぬ、自己の正しき行動さへも自由に任せぬ私なのであるから、私は先づ飽くまで懺悔して素直に私自身を直視し、外一切に向ふ眼を内に転じて、自己の無力不自由を徹底的に見極めよう、これこそ今までの哲学に代る私の仕事ではないか、といふ新しき決意に達せしめたのである。^{③⑤}

と述べて、「外一切に向ふ眼を内に転じて」懺悔しようと呼え、終に次のように唱えている。

私は此数年来軍部を始め支配階級が国民を愚にして理性を抑へ、道理を無視して極度に非合理なる政策を強行し、其極国際道義に背馳して国の信義を失墜せしめたことに対し、極度に憤慨を感ずること勿論であつたのであるが、併しその責任は単にそれを敢てした特殊の部面にのみ帰属するのではなく、窮極に於ては之を抑へ得なかつた国民の全部が負ふべき連帯責任であり、就中政治と思想とに於ける指揮層が、直接当事者に次いで最も大なる

責任を負ふべきものなることを痛感して居たのである。いはゆる知識人の傍觀者的態度といふものが決して承認せらるべきものでない、我々は畢竟連帶的なのであるといふ信念は、強く私を支配した。此連帶觀に立脚するならば、懺悔道は何人にとつても何時に於ても必然に要求せられるものなること疑問の余地はない筈である。

「国民の全部が負ふべき連帶責任」という懺悔道の訴え、つまり個人責任における懺悔道を否定するかのよう田辺の視点に、我々は苦慮せざるを得ない。金子や高光、そして曾我のような機の自覚にまで徹底する懺悔が田辺には窺えないのである。また、「全責任」への思念も不明のように思われる。

我々は、ここにあらためて、信樂の清沢門下に対する歴史的社会的現実を批判する視点の欠如という指弾に、耳を傾けなければならぬように思われる。信樂の指摘は、清沢門下の機の深信に徹する宗教的信念に社会性が欠如している、というような大雑把なものではなく、むしろ清沢門下を中核とする大谷派教団の唱える信仰回復運動に即した社会倫理の実践、換言すれば、歴史的社会的産物を批判することによる、現実に有効な社会倫理体系の確立、鈴木で言えば「国の歴史を科学的に研究する」ような批判眼を有する教団の確立を願っていたと思われる。

すなわち、歴史的社会的現実への批判眼が欠落すれば、如何に機の自覚を訴えたとしても、それは、「全責任（対有限者）と無責任（対無限者）を同時に引き受ける」という、その「全責任」の部分を切り落とすことになり、如来本願の「十方衆生」への広がり、清沢の「万物一体」の世界觀、あるいは曾我の「依正二報は一体不二」の知見、つまり「全責任」実践の地平が歪むのでなからうか。

その「全責任」遂行の地平について、曾我は次のように論じている。

我々がこの機の深信といふことに依て、そこに法蔵菩薩を感知する。法蔵菩薩の親様の心、親様そのものを感知する感である。本当に、大体この宿業の自覚、つまり「罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流転して出離の縁あることなし」とは、さういふ身であると思ひ知るといふのは、私は、親様が一切衆生の罪と悩みと、

それをあなた一身に荷つて、そして現れて下さつた。それが法蔵菩薩である。これは我が罪、これは汝の罪と、罪を分担し責任を分担して、これは汝が責任、これはわが責任と分担して、何とかして自分の責任を軽くし重い方を他人に荷はせる。これは人間の我的心である。(中略)宿業とはやはり血の続きを感じる。血が続いてゐるといつて、外国人と自分とは血が続いてゐる訳ではない。又同じ民族でも血が続いてゐるといつても殆んど無に近いとも考へられる。併し血とは生きた人間ばかりに血が続いてゐるのではない。山河大地みなである。血のものは山河大地、土であり国土である。^⑧

機の自覚、つまり「無責任」の自覚とは、決して個人的な信獲得のためのものではなく、本質的に一切衆生のすべての罪とすべての責任を一身に担う、法蔵菩薩の自覚であつたのであり、したがつて、機の自覚には、有情のみならず山河大地の一切の「全責任」荷負の地平が開かれてあつたのである。

また、「依正二報は一体不二」についても、

我々は民族とか何かといつて人間だけが血が続いてゐると思ふが、仏法では依報正報といひ、国土を以て依報といふ。有情を正報といひ山河大地を以て依報といふ。依報・正報は一つである。我々一人々々が正報と共に依報を感じる。仏法では国土を産むといはず、国土を感じるといふ。我々は自分が生れるときに、自己と共に山河大地全体を感じる。業の世界では各人々々関係してゐて、自分だけ孤立するといふことはない。凡ゆる有情、有情のみならず世界全体が互に感応している。^⑨

と述べて、宿業の自覚において、我々は有情のみならず、世界全体と感応することを訴えている。^⑩ 実に、宿業の自覚、機の深信とは、本質的に十方衆生の痛みを我が痛みとする「全責任」の自覚、つまり歴史的社会的現実に対する批判眼を有するものであつたのである。

ここで私は、次のような末木文美士の警告に、着目したい。

倫理道徳を説くがために、そもそもその社会倫理でとらえきれない何かを忘れてしまおうとしたら、かえって危険なことである。倫理が「人の間」のルールの問題であるとしたら、それに収まりきれないところにこそ、より大きな問題があるのでないか。われわれはそれをこそもつと深く追究していかなければならないのではないか。清沢が真向かった如来とは、まさにその次元で出会われる、われわれの理解を超えた他者であったのである^⑩。

清沢出現の歴史的意義が、倫理道徳体系の確立にあったのではなく、「人の間」のルールにおさまりきれない如来との出遇いがあったことを、末木は訴えている。「人の間」に収まりきれないものは、それは宿業に生きざるを得ない人間存在のことではないか。そして、その人間存在を照らす如来の智慧でなかるうか。したがって、清沢のさまざまな発言は、「人の間」のルールにおさまりきれない宿業存在である人間の、その人間の生きる現実社会の立脚地の顕現であった。このような如来の出遇いを見失えば、清沢出現の歴史的意義を見失うことになるだろう。もつと言え、我々の「全責任」を實踐する地平が不明確になる。

人間は本来的に、「人の間」のルールにはおさまりきれない存在である。この人間の社会倫理体系を確立しようと思えば、それは必ず、「われわれの理解を超えた他者」の次元に立たなければならぬ。すなわち、如来の次元での社会倫理体系の確立、つまり「人の間」のルールを確立しなければならぬのである。それを末木は、「もつと深く追究していかなければならない」と訴えているように思われる。

清沢を嚆矢とする近代教学は、機の自覚が基軸であった。機の自覚とは、我々の社会的責任を荷負する意識が、たとえば金子がそうであったように、如何に努力しても最終的に「無責任」に帰するという慚愧であり、そういう人間の根源的な「無責任」の自覚において金子の『宗教的覚醒』が著されたが、そのように、我々は「無責任」の自覚において始めて「全責任」実践の地平に立つことができるのである。娑婆において、罪悪深重の機が、「全責任」（歴史的社会的責任）を果たすことは、自力無効を説く仏教の教説からして、「人の間」のルールを越えた如来本願に「全

責任」の立場を定めることではなからうか。そういう「人の間」のルールにおさまりきらない我々の限界を、清沢は「無限大悲が吾人の精神上に現じて、介抱を命じたまはゞ、吾人は之を介抱し、通過を命じたまはゞ、吾人之を通過するなり」という、「人の間」のルール」に収まり切らない言葉で表現し、我々に「全責任」実践の地平である「宗教的覚醒」を訴えた、と了解するのである。

すなわち、機の自覚によって開かれる「宗教的覚醒」は、我々の本願力によって立ち上がる地平であり、それは本来的に批判眼を具する地平であり、その地平に立つて、我々は「人の間」のルールを生きることができ。親鸞はこの地平を、「浄土」と呼んだのである。浄土に立つ社会倫理体系の確立と実践こそ、今最も必要とされるのではなからうか。

六．ま と め

次の文章は、一九七〇（昭和四五）年に曾我によって引き起こされた『中道』誌差別事件に関する、曾我自身の「表白」の一節である。

私がそんな差別的言辞を使ったということは自分が機の深信を欠いていることを曝露したお恥しいことであります。そういうことは或る程度までは自分にわかつてはいるのだが、口先だけの説法になっていて自分の生活になっていないことを曝露したのであります。これに私一人が社会に負うべき全責任であります。⁴⁴

曾我のこのような機の深信の欠如を慚愧する姿勢は、まさに「宗教的覚醒」のはたらきそのものであろう。そして、機の深信を機軸とする近代教学は、曾我の「私一人が全社会に負うべき責任であります」との表白のとおり、我々に歴史的社会的現実に対する「全責任」を担う場としての浄土の開頭でもある。そういう浄土への開けを有する機の深

信の実践こそ、真宗者の歴史的社会的現実に対する批判の実行と責任荷負の姿勢でなろうか。したがって我々のなすべきことは、どこまで「無責任」の自覚を内容とする機の深信の連続無窮の実践による浄土の開顯と、その浄土に根を張る「全責任」の意識をいだいての批判の実践である。

註

- ① 「雑記帳」『中外日報』一九四五（昭和二〇）年八月一七日
- ② 「大懺悔運動を」『中外日報』一九四五（昭和二〇）年八月二八日
- ③ 「懺悔の時、正に到れり」（上）『中外日報』一九四五（昭和二〇）年八月二八日
- ④ 同
- ⑤ 同
- ⑥ 「あとがき」『金子大榮著作集』春秋社 別巻四、四六五頁（一九八五（昭和六〇）年）
- ⑦ 「解説」（寺田正勝）同四六四頁
- ⑧ 同
- ⑨ 「宗教的覚醒」同二二頁（執筆は一九四七（昭和二二）年五月）
- ⑩ 同
- ⑪ 同二一頁～一二頁
- ⑫ 同二二頁
- ⑬ 同二四頁
- ⑭ 同二五頁
- ⑮ 同
- ⑯ 同二九頁
- ⑰ 同二九～三〇頁

- ⑮ 「近代真宗教学における真俗」論議の諸説（信楽峻麿）『近代真宗思想史研究』法蔵館 二六～三二頁（取意）（一九八八（昭和六三）年六月）
- ⑯ 『清沢満之全集』岩波書店 六卷一五五～一五六頁
- ⑰ 「近代真宗教学における真俗」論議の諸説（信楽峻麿）『近代真宗思想史研究』八五頁
- ⑱ 「刊行にあたって」『資料清沢満之』同朋舎出版 11頁（一九九一（平成三）年三月）
- ⑳ 「衆生自覚に光あり」（一九四六（昭和二一）年一月『遇光』）『高光大船の世界』法蔵館 一卷二一〇頁
- ㉑ 同 二二頁
- ㉒ 同 〇頁
- ㉓ 「終戦の頃の先生」藤代聡麿『教化研究』六六号（一九七一（昭和四六）年二月）
- ㉔ この一文について、私は「精神が物量に負けたというが、物量を物量と見ることのできない精神に抜きがたい敗因がある」（波線箇所は筆者が挿入）と、波線部分を補って解釈した。
- ㉕ 「運如教学の課題」（『遇光』一九四八（昭和二三）年一月）『本願成就』『曾我量深講義集』弥生書房 第一卷一九六～一九七頁
- ㉖ 「第二刷に序す」『鈴木大拙全集』岩波書店 第八卷五頁（一九六八（昭和四三年七月）
- ㉗ 同 六頁
- ㉘ 同 六頁
- ㉙ 同 七頁
- ㉚ 同 七頁
- ㉛ 鈴木は「新版に序す」で次のように戦時下を振り返っている。「此書は昭和十九年の初めに書かれて、其夏出版せられたものである。その頃は戦争最中なので、何か云ふと、裏の岩穴に逃げ込んで、落ちるかも知れぬ爆弾や焼夷弾を避けたものである。（中略）それから其頃は軍閥の圧力でむやみに押へつけられて居たので、これではならぬ、日本の将来はそのやうなものであつてはならぬと考へた。それから軍閥の背後にあつた思想―即ち国家主義・全体主義・国家神道など云ふもの、これはわが国

のこれからの依つて立つべきところのものでないとの感じも強く出た。それやこれやの考から、日本的靈性なるものを見つけ、それで世界における日本の眞の姿を映し出すことの必要を痛感した。」(同九頁)

③④ 『清沢満之と哲学』 今村仁司、岩波書店 三九頁(二〇〇四(平成一六)年三月)

③⑤ 一九六七年・訓覇内局時代には難波別院院輪番差別事件、一九七〇年・曾我量深による『中道』誌差別事件、一九八四年・古賀内局時代には董理院董理差別発言事件や元教学担当参務差別発言事件、一九八九年・訓覇の同朋会全国推進員全国大会における差別発言事件などがある。

③⑥ 「序」『懺悔道としての哲学』 田辺元、岩波書店 二頁(一九四六(昭和二一)年四月)

③⑦ 同二頁

③⑧ 同七頁

③⑨ 『歎異抄聴記』『曾我量深選集』 弥生書房 第六卷一五六―一五七頁(一九七二(昭和四六)年七月)

④⑩ 同・一五七頁

④⑪ 同様の視点について、福島和人は「真宗史に学ぶ―真宗同朋会運動を学ぶために―」(『教化研究』一四一号、二〇〇八(平成二〇)年四月)の中で、「依報正報」の教語に基づいて、次のように訴えている。「機の深信」が、何故か自業のみに限定され、その「一人」の存在を成立させている環境を含めての自覚的表現を見えない(九五頁)。このように、機の深信と環境との一体性、つまり宿業の自覚の世界全体との感応性を説く福島は、さらに今村仁司の「自分がどこにいるのかを知らないよ」うな人は仏教者でないのです(「近代に対する仏教的批判―平野修師の仕事とその意義―」)との指摘を踏まえて、「歴史的現実の中に在りつつ、自らを現実から乖離させての内省や思索の観念化・概念化を破り、現に自らが身を置く課題に充ちた現実の具体相と、そこへ至ったプロセスと因縁、つまり、諸条件に眼を開き耳を傾け、その根元にある要因を突きとめる営為への、促しと言えよう」(九九頁)と、真宗を学ぶ者の姿勢を明かしている。

④⑫ 『倫理vs仏教』 末本文美士 ちくま新書一六―一七頁(二〇〇六(平成一八)年二月)

④⑬ 『精神主義と他力』『清沢満之全集』 岩波書店 第六卷七四―七五頁(二〇〇三(平成一五)年四月)

④⑭ 『部落問題学習資料集』 東本願寺 九六頁