

教学者とは何か

——曾我量深の教学の出発点に学ぶ——

大 城 邦 義

はじめに

「日本のこの混乱と荒廃は何に由来するか。それは何よりも、第二次世界大戦の戦争責任に関する『総括』の欠如にあると思われる。戦後、『一億総懺悔』という言葉がありました。『逃避』したに違いないと思います。朝鮮、中国、インドシナへのあれほどの侵略と殺戮をやってきた指導層をはじめ、我々の父母たちには真剣な総括があったのだろうか。この総括の欠如の証拠として、朝鮮動乱とベトナム戦争による特需をテコとした日本の復興があったはず。他人の血によって金儲けする者が、自ら荒廃しないはずがない。その罰こそが、日本沈没へと向かう『公』害であり、親殺し、子殺しが蔓延している日本の

精神的荒廃の現実であるのではないだろうか。

そしてこれに荷担してきたのは、戦前も、戦後も資本と癒着した大学の研究学問であったはず。これこそ産学協同路線であり、全共同運動において大学を告発した事実であったと思います。そして、今もこの大学の犯罪性は現実にあるのではないだろうか。この全共同の大学告発に対して、多くの大学教官は沈黙し、その上、国家権力＝警察・機動隊をもって弾圧し、裁判に付するということさえやっただけです。この事実の中にも、すでに大学の教官の、教育、研究、学問の傍観者性と、さらに犯罪性、つまり、大学が国家権力と結合しているという事実をよく示していると思います。

考えるに、少なくとも四十才代以上の教官たちには、敗戦後におそわれたはずの『空白』、『動揺』についての

「総括」がなければならなかったはずで、そしてこの総括があつていたなら、大学の教官などには、恐らくなれなかつたのではないのかも考えられます。今の親が子供の教育に自信を持ってはいない、というのも、この「総括」の欠如と関係があるはずで、元戦犯であつた、岸、佐藤元首相が、首相になれたり、その上彼らが、ベトナムや韓国の独裁者と結託してきた事実も同様でしょう。まじめに総括がなされていたらのなら、ベトナム戦争に荷担するようなことはなかつたはずで、そしてこの第二次大戦の「総括」には、現代資本主義社会の社会的歴史の考察と、人間そのものの思想的考察が「総括」として追求されねばならなかつたはずだと思ひます。このことは、同様に我々にも問われていることだと思ひます。我々は、この状況をシツカリ見極め、具体的に自分を参与させるといふ事が大事であり、そのためには、具体的運動や闘いに参加すると共に、社会的歴史的な把握を追求する事が必要でしょう。さらには自分自身を究極的なこととして、徹底して考究するといふこと、そのことが社会的に生きることも、と思ひます。……「徹して闘い、徹して考え尽くす」といふことでしよう。……西田幾太郎は「哲学は自己に始まって自己に終る」とい

い、K・バルトが「この『現代における個人』では、害悪の根元を衝かねばなりません。そして、この根元は東とか西とかいう、何か他のものうちではなく自己、自らのうちに見出さねばならないのです」と述べ、キルケゴールも「意識がもちうる最も具体的な内容は自分自身に関する意識」といい、道元は「仏道をならふといふは自己をならふなり」と言っています。青い鳥はどこか遠くにいるのではなく、最も身近な所にあり、S. Haggale（闘争）とは徹底的に自分自身が苦闘する、ということでもあるかと思ひます。（昭和五十四年四月九州大学新聞六八四号「『美は乱調にあり』や？―新人生に訴えたい一つのこと―」『なぜ親鸞なのか』笠原初二遺稿集一―八頁―二〇頁所収、傍点筆者）

一九八〇年九月七日、卒然とこの世を去つていった笠原初二氏のことを、今私は思ひ起こしている。氏と、生前お会いしてお話することができたのは数回のことであつたが、何の衞いもなく、また決して人を軽んずることをしない、しかも深さをもったやさしさを感ぜさせる静かさをたたえた眼差しの人であつた。ある時、ある場所で一緒に帰つた帰り、「あの阿弥陀仏の左にいる観世音菩薩というのは何を現していると思う？」「慈悲を現し

ていると思うけど」「そう、その慈悲とは何かだ、それは、ゆるすということだろう！」と確信をもって言われたことを思いだす。学園闘争の直中で、又自ら部落問題に関わる中で、「憎悪が憎悪を呼ぶ」ような総括会議等の集会の場で、修羅場を経てきた氏なればこそその重みをもつ言葉であると思っている。それはあたかも救いなき場に立たされたものに、初めてその現実の底の底から聞きとられてくる言葉のように私には思われた。勿論この種の言葉は、氏自身もその危険性を見つめているように（前掲書六頁等）、一步誤れば阿片の働きをなし、現実への関与を曖昧にしていってしまう怖さをもっている。しかし、妥協でもごまかしてもなく、人間に本当に人間を許すという一点が開かれてこない限り、人間に「共一」という地平は決して開かれてはこないことを知っている人の言葉である。しかしまた、彼は人間の中から人間を本当に許すということが出てくることは至難のことであることを知っていた。何故ならそこに、絶対に許すこととはできないというぎりぎりの処に立ちつづける厳しさがなくかぎり、あとはごまかすか忘れるかしか人間にはないことを知っていたからである。しかしさらに、その絶対に許すことはできないという直中で、そう言っている人間

自身に、「あなたは絶対に許すことはできないと言っているが、そう言っているあなた自身は何者なのか。あなたは本当に一方的に被害者でしかありえないのか。またそう言いはっているあなた自身はそれでどうするのか。また許す許さぬということを言うのなら、私は初めからあなたをゆるしている。私はあなたにこの命を捧げている」という声が聞こえてくる時、予感されてくるとき、初めて「ゆるす」という言葉が、聞き取られた言葉として、故にまた自分自身を救う言葉として、発することができるのであろう。そういう意味では、許せないということとは、実は自分が自分に対して許せないということなのであり、自己が自己自身の思いの内に閉塞化されているに過ぎないのであろう。その自分自身に、自分を自分から解放する「ゆるす」という声が聞こえてこない限り、「ゆるす」ということは言えないのである。その「ゆるす」という言葉が聞えてくるまで、人は忍辱内観に徹し、「徹底的に、自分自身が苦闘」しなければならぬのである。しかし、こと世の中はそんなに単純ではない、そこに組織的に政治的な要素、発想が入ってくると、そういう素朴な、基本的な宗教的発想を抱き込み利用したり、そうできないければ駆逐する。これは人間の思惑、営みの宿

命であろう。そこには、組織に属した者が、眼を組織の方にのみ向けてしまつて、自分の居る処が見えなくなつてしまつているという問題があるからである。勿論そこには組織内における自己保身の意識が表裏一体となつて作用していることは言うまでもない。逆に言えば、その自己保身の意識が、自分の居る処を見えなくさせ、事柄の本質、解決の糸口を封じ込めているとも言えよう。個人においてのみならず、組織、教団の歴史というも大勢としてそうであろう。そういう個人及び組織における自己目的化自己正当化に伴う二重の盲目性による出口なき人間情況の直中で、その人間の盲目性虚偽性を突き、「自己とは何ぞや、これ人生の最大問題なり」と、その問を唯一の問うべき問として生き、その間に殉じて行つた清沢を始めとする仏教徒のことを、私は又今改めて思い起こしている。今、現代真宗教学の一指標として曾我量深の教学の出発点を取り上げるのも、やがて清沢のその間の持つ深さと広さを見極めるためにも、その清沢を通して教学者として生きた曾我量深の姿勢を明らかにすることによつて、曾我と清沢との間に何があつたのかも、(逆に)逆から信頼へというような単純なものではなく、見極めたいと思つているのである。そのことが、私自身を驗

証し明らかにすることであり、この我々の歴史において、この現代を生きることの意味を明らかにすることとなり、我々の師父先輩たちの目指した方向を引き継ぐことになると思つているのである。

問題は決して遠くにあるのではない。

一 簡潔明瞭なる宗義への開眼

曾我量深が、最初に物した論文が『(蓮如)上人の真諦』^①であつたことは周知のところである。その蓮如の宗義の根本についての研究者察より出発し、引き続き「真宗七祖の教系を論ず」^②という研究へと展開していることに、先ず私は注意せしめられる。何故なら、その当時においては蓮如宗と言われていた真宗の風潮の中で、蓮如の宗義の根本が、決して親鸞の教学及び浄土真宗の七祖の教学から逸脱していないことを、先ず明確に押えて、その背景にある七祖の教義を明らかにする方向へと遡っているからである。勿論、時代の子としての蓮如の位置とその役割については、独自のものがあつた故に、蓮如の功績を「真宗再興者」「仏教の復興者」とするに止まらず、「勤王の鼓吹者なり、又社会道德の改良者なり」、^③「仏法王法を車の両輪の如しと教え、一方には国民的宗教を

唱えて真俗二諦の宗義を發揚し、他方には國民の勤王的精神を鼓舞して王朝時代の太平に復せしめんとし、特に巧に本地垂迹の説を利用して、当時盛んに行なわれし厭うべき現世的姑息の自利的多神教的淫祠の迷信を排除し、以て未來的永久的利他的・一神教的道德的信仰を与え、且之を以て其國家的宗教の歴史的根柢を定め、又常に人倫を説いて以て社会的道義の改良を計る^③ことをなした人であると言っている。しかし、その宗義において、「一心に阿弥陀如来後生たすけたまえとたのむ」という「たのむ一念」を明らかにして、梵の「南無」、漢の「帰命」、和の「たのむ」という先哲の表現をさらに一步進めて、信仰上一大活動を与えたのである、と言っている^④。そして、端的に、

「後生助けたまえとたのむ」なる一語を聞く時、
実に余輩の眼前において無蓋の大悲を以て立ちたま
える弥陀の喚声に接するの思いあり^⑤

という。およそ宗教の根本宗義というものは、常に簡潔明瞭なるものである。簡潔明瞭なるところにこそ宗教性の真実があると言ふべきであらう。やがて、曾我は、その信仰における有限無限観については批判吟味して行くことになるが、清沢満之は宗教とは「有限と無限の一致

である^⑥」「吾人をして転迷開悟の要旨に達せしむるもの^⑦」等と言っているが、曾我においても、この満二十三歳の時点において、蓮如の宗義を見抜きつつ既に簡潔明瞭なる宗教の信条への領きを持っていたことは注目し得る。そのとき、しかも、その簡潔明瞭なる宗教の信条といふものは、古来の大宗教家は等しく持っていたと言ひ、そして、彼等はそれぞれの時代における繁雜なる儀式及び形式的行為に反対して、平等簡潔なる信条を立てて、その熱誠と信念とを發表しているのである、と言っている。例えば、ユダヤ教に反対した基督、基督教に反対したモハメッド、ルーテル、そして、旧來の陋習が蔓延していた中から生れてきた孔子、老子、釈尊、すべてそうである^⑧。そしてここで注意すべきは、釈尊の四諦の教えは根本教理であつて、唯一の真理であり、これを

「小乗の心を以て行なえば小乗を得、大乘の心を以て行わば大乗を得。世人が大乘の四諦を知らずして、四諦を以て単に小乗の方便とす、其愚や哀れむべき也。法華經に言わく汝等所行は菩薩道と。人は円融相即の義を以て此を解せん。我は常識的に之を解せんとす、則ち声聞にして其眼光を大にし、其希望を大にし、差別の見を去り、主義の念を捨て、平等博

愛を以て四諦の法を修せば、これ豈大乘真実の四諦にはあらざるか。恰も孔子の仁が親に対すれば孝となり、君に対すれば忠となり、夫に対すれば貞となり、一旦緩急あらば義勇となるが如し^⑨」

と、自らの、宗教としての仏教を求めていく、仏教そのものの全体に向かっていく姿勢を示して、二河白道の譬喩も四諦の教えを具体的に頭し説明したものであるとも言^⑩う。そういう曾我の自ら突き進んで宗教の真実を求めて行く着想発想には、やがて清沢の教えを身を以って了解していくことと共なる内観の徹底の中から、「解釈は連想也、論理には非ざる也^⑪」とまで言い切る彼の教学姿勢の出発点というものを見ることが出来る。簡潔明瞭なる宗義への開眼が、この発想の自由さと広がりを持つことに、私は注意したい。簡潔明瞭なる宗義への領ぎが、無限に開発表現されていくところに教学の営為があるのである。

二 純潔なる熱誠

その簡潔明瞭なる宗教への開眼を持つ曾我の眼は、法然親鸞の宗義の要へも的確なる着眼を示している。鎌倉新仏教の唱導者の出発点に法然がいるが、その法然の「南無阿弥陀仏往生之業念仏為本」という浄土宗の唱導

も、古来の大宗教家・教祖と同じく、濁世における仏陀の福音であり、彼の内に存する純潔なる無限の熱誠によって表明せられたものであり、親鸞もその師法然の精神を了解して「生死之家以疑為所止涅槃之城以信為能入」と受け止め、信心為本を説き勧め、信一念往生の決定を断じ、しかも曇鸞・善導によって他力信心を明らかにし、信樂の無疑なるは則ち弥陀の心なる故を明らかにした、と、法然親鸞それぞれ宗要を簡潔に押えているのである^⑫。その時、法然の熱誠を受け継いだのが親鸞であると言い、

「抑信仰の内容は熱誠なり。則ち弥陀に対するの熱誠なり。しからば信仰の統一は内容の統一にあり。則ち熱誠の統一ならざるべからず。熱誠は弥陀の大悲なり。然らば信仰は弥陀回向の熱誠によりて統一せざるべからず。熱誠なくんば信仰なきなり。苟も熱誠なき、信心と云い深信と云い三心と云う、単に文字のみ、死灰のみ、形式のみ^⑬。」

と言う。熱誠、それは至誠というよりもなお強い求道的情熱から迸り出る極めて深いまごころと言うべきか。若き曾我の眼よりすれば、「今や信仰なき冷血漢は国中に満ち、徒に形式により聖教の文字によりて偏頗なる談理

を事とす」る「死灰漢益々盛んにして師の本意益々隠れ」
「祖師の余光は將に全く隠れんとせり」という情況であつた。勿論これは蓮如の出現に至る背景を押えて言っているのではあるが、そこには曾我自身の生きていた時代情況がぴたり重なっていることは明瞭である。すなわち、曾我にとつて、祖師の、また蓮如の宗義の根本を明らかにすることは、同時に自己が生きている時代の直中に直結し貫通する問題であり、この自己が置かれていた今の真っ只中に、根本宗義を明らかにすることにほかならないことだからである。今現在すべく運命付けられている宗教性の真実というものへの開眼も既に曾我には出発点の時にあつたのである。

故に、蓮如においても御文の中で破している邪義（十劫邪義、不拝邪義、善知識邪義、無信心仏）に対しても、蓮如はその異義の根底を看破しているのであると云つて、「是彼等が弥陀を頼まざるのみ。異安心は要するに無安心のみ。安心なくして安心を装うもののみ。熱誠なきのみ。上人は談理者流に向かつて論議を用るは、此却つて薪を以て火に投ずるが如きのみと。則ち上人は異安心調理を以て本とせられざりしなり。唯無安心者として此に信心を付与せんと願ひ玉えり。

唯上人は彼等に対しては弥陀を頼むべき事を教え玉えり。上人一代の事業は、祖師以来の抽象的解釈に一步を進めて、具体的に弥陀の喚声を現出し玉えるにあり」^⑮

と云う。熱誠、それは先に述べたように求道心を表す言葉であり、信仰に伴うまごころを顕す言葉であるが、その熱誠にこそ応答してくるのが、端的な宗教の救いの事実であると言いたのである。本願召喚の勅命は、人間の熱誠にこそ応えてくる、と。故に、

「御文によりて異解者の生ずるは何の故ぞ。」「彼等は上人が具体的に示したまえる文字を抽象的に解するものなり。然り、如何なる言語も単に此を言語学上より抽象的に研究せば、如何様にも見るを得べきなり。私心を去れ。談理を止めよ。思慮を去れ。直覺的に聞け。虚心なれ。熱心なれ。正直なれ。かくして余輩は、上人の御文を通じて弥陀の勅命を聞くを得ん。」^⑯

と云う。聖典の言葉を、抽象的に理解し、抽象的に研究しても、宗教の真実は明らかにならない。談理思慮を事とせず、去り難き私心を去らんと努力し、直覺的に、虚心に、熱心に、ひたすら熱誠を以て聖典に向かうことこ

そ、仏教を学ぶ基本姿勢であるというのである。この人間の熱誠が阿弥陀と出会わしめるという曾我の確信的思いには、意志的に自ら求めてゆく理想主義的姿勢を強く見ることができ、若き曾我の求道志向というものがよく現われていると言えよう。

故に、その熱誠のこもった曾我の眼差しは、蓮如の読書眼と言責を重んじる学の姿勢とに感応道交し、

「御一代聞書に云わく、「蓮如上人はただ聖教をばくれくれと仰せられ候、又百遍これを見れば義理おのずから通ずると申す事もあれば、こころをとどむべきことなり、聖教は句面の如くこころうべし、その上にて師伝口業はあるべきなり、私にて会積することしかるべからざるなり。」又曰く「蓮如上人仰せられ候、聖教よみの聖教よまずあり、聖教よまずの聖教よみあり、一文をもしらねども人に聖教をよませ聴聞させて信をとらすは聖教よまずの聖教よみなり、聖教をばよめども真実によみもせず法義もなきは聖教よみの聖教よまずなり。」又曰く、「信もなくて大事の聖教を所持の人は、おさなきものにつるぎをもたせ候様に思し召し候」と。上人は実に此の読書眼を以て教行信証六要鈔等を精読せられしなり。

今の世、読書百遍の熱心家あるか。句面の如く聖教を伺う者あるか。師伝口業を本とせざる者あるか。私意を以て曲解せざる者あるか。聖教読みの聖教よまずはなきか。幼児にして剣を持たざる者あるか。余輩は今時の教会に偉人の出でざる、実にその所以あるを知る。

上人の御文は実にかかる読書眼によりて得たるものなり。然らば其根本教理の動かすべからざるは言を待たざるべく、一文一句と雖も苟もする事なし。抑責任は必ず確信によりて生ず。確信なきの責任とは何らの意味をも有せざるなり。御一代聞書は所々に言責を重んぜられし事を述べたり。上人は御文を以て自ら如来の直説に比せり。曰く「御文は如来の直説なりと存すべきの由に候、形をみれば法然、詞を聞けば弥陀の直説といえり。」又曰く「蓮如上人御病中に何ぞ物をよめと仰せられ候時、御文をよみ申すべきかとありしかば、さらばよみ申せと仰せられ候、三通二度づつ六返よませられて仰せられ候、わがつくりたる物なれども殊勝なるよと仰せられ候」と。蓮師は実に天の使命を確信せられしなり。①と

と云う。ここには、単なる学者というよりも正に宗教者

・仏弟子としての蓮如の位置を見定めている曾我の共感の眼があり、そこにおいて初めて教学者と言えるものがあるのだということを見つめていることを知らされる。

「御一代聞書に曰く「御一流は阿弥陀如来の御掟なり、されば御文には阿弥陀如来の仰せられけるようはとあそばされ候」と。御文に曰く「如来の教法を十方衆生に説き聞かしむる時は、ただ如来の御代官をもうしつるばかりなり」と。上人は実に自任の人なりしなり。」(傍点筆者)

当然と言えばあまりに当然のことであるが、教学者たる者は、その前提に仏弟子であることが求められているということである。

三 教学の動機と姿勢 ——理想主義——

この「蓮如上人の真諦」なる曾我の最初の論説に現われている宗教的人格への求心的認識というものは、勿論次の約半年間に四回にわたって連載されてゆく「真宗七祖の教系を論ず」という七祖観というものを生み出し展開してくるのであるが、翌一八九九年(明治三十二年)二月には「信仰の根底としての偉人崇拜」、あるいは同八

月には「誰か能く真に親鸞上人の末徒たる」という論説を生み出し、さらに翌一九〇〇年(明治三十三年)一・二月には「弥陀及び名号の観念」において、より一層宗教的理想というものの完成されたあり方を求めていくことが見える。理想を求めめる心が、信仰へと接近せしめると言うべきか、信仰が理想主義を伴うと言うべきか、理想をその必然的内容とすると言うべきか、曾我の内面には以後ずっと理想としての宗教的人格とその世界が追い求められていくことになる。それはあらゆる論説・隨筆の上に見られるが、例えば、やがて大正十一年に発刊される論集第一巻『救済と自証』に掲載されてくる「祖聖を憶いつつ」(大正五年十一月『精神界』第十六巻第十号掲載)などにも

「そも往相回向の本願力に乗じて、名号の父から光明の母の膝下に向って往く所の親鸞は純なる理想に現実の自己を没する人である。又、還相回向の本願力に乗じて、光明界の悲母の懐から出でて、名号の嚴父の生死海の戦場に参進する所の親鸞は一步一步その理想を実現して益々深く現実の自己に還る人である。」²⁰

と、いわば曾我において理想は限りなく現実に根を有す

るものとなって行くのであるが、宗教心における理想主義は単なる理想を追い求めることに走るのではなく、限りなく理想の現実化、現実の理想化が、求心的に掘り起こされ求められていくのである。

それにしても、同じ時期に書かれている「心靈夜話」^②「主義は現実の上に立てずして可能の上に立てよ」「沙門の意義」^③「懺悔滅罪の意義」^④等、理想を追い求める僧の求道上における苦闘がよく現われている。理想を求める求道上には、必ず靈的苦難苦闘が待ち受けているのである。

吾人は必然的に理想に進まざるべからず、吾人は生々なるべし、吾人の価値は進歩の速度にあり、「云何にあるか」は吾人の真価の標準にあらずして、「云何にあるべきかの意識」こそ人間価値の唯一の尺度たるなれ。(主義は現実の上に立てずして可能の上に立てよ)

「平等は欲と平行するものではないです、欲を離れなければ平等の観念は浮かばんと思う、僕は断じて絶対的断欲主義を主張するです。」(沙門の意義)^⑤

「行為は理想を要するです、空想を要するです。空想の実現是が即ち人間の価値ある所以だろうと思う

のです。元来理想ということは、意識の中の模様であって、意識其者ではないのです、我々は木の如く石の如くなり終るということではなく、斯くならんと希望することであり、被認識となるべきではなくて、即ち能認識となるので、実際に木や石と変化する様なそんな愚論を吐くのではないです。固より我々は絶対的に欲を断ずることはできませんけれど、絶対的に断ずることを望まねばならんです。」(同上)^⑥

「理想に対して希望を抱くということは、唯理想に向って進むということに外ならぬ、元来、欲求ということは、快樂を対象とするものであって、快樂以外のものを欲求するということはない、理想というものは快とか不快とかいうものを超絶しているものであるから、欲求の対象では無論ないのである。僕はこれに対する精神状態を言い願わずに適當する言葉がないから、仮に希望という言葉で言い表わしたにすぎない。」(同上)^⑦

「悔」ということは自己の過去の行為に対する批評であります、凡そ批評につきて絶対的批評と相対的批評との二種がありまして、絶対的批評とは時とか境

遇とか場合とかを眼中に置かずして批評するのであります、即ち自己の理想を標準とする批評でありませぬ、この批評は凡て時間空間を超絶して古人と今人との間に智者と愚者との間に何らの会釈もなく涙もなく純粹なる理性の判断に訴えるのであります、この標準を以つてすれば積尊の捨家棄欲の如きは亦非難し得るであろうと思ひます、如何となれば斯の如き行為が若し一般に行わるるものとすれば世は忽ち滅亡するからであります、乍併一転して之に對つて相対的批評を下しますならば、我々は此の純潔なる行動に對して無限の感謝を捧ぐることを禁じ得ないのであります、即ち相対的批評とはその時世境遇又は特別の動機を精察して下したる断案であります、此の点より考察すれば悔ということは無意義であると思ひます、何者此の如く精細に考察したる結果は「彼の行為は実に已むを得ぬのである」と云う断案に到達せねばならぬからであります、是の故に相対的批評若しくは含蓄的批評は現実の根底に立つものでありますから何しても必然論を取らねばならず、従つて罪もなく悔も成立いたしませぬ、然らば悔は如何にして成立すべきものでありませうか、私は之

に對して絶対的批評を提出致します、固より時と場合という範疇を通して観ますれば何事も必然ではあるべけれど、我々には是等超絶したる理想がありませんから、我々は断乎として吾人の行為に對して罪過なる宣告を下すことができるのであります、自由意志は此の上に成立いたすのであらうと思ひます、自由意志の觀念は時若しくは場合を超絶したもので、凡ての形式を超えたる實在界より来る声であります、即ちこの自由意志の觀念に到達した時凡ての現象を忘れて唯一の實在に接し、我心には凡ての汚点を拭い去つて天真独朗の妙境に達した時が始めて罪自消滅③の實現した時であらうと思ひます、(懺悔滅罪の意)

これらの言葉を聞くとき、若き曾我が、常に心中に當為として映じたる超絶的なものを理想とし、非妥協的に、高い倫理性をもつてその声を聞き、あるいは對話し、あるいは独語し、求道生活を営んでいたことがよく分かる。自己の内面を赤裸々に披瀝し表白しつつ展開している『心霊夜話』において、その曾我の苦衷は一段と深刻ではあるが、その眼差しは仏陀の因位の修行・因位の良心へと深まり、さらに一切衆生を救わずんば正覺を成ぜじ

と誓った大悲の弥陀の本願へと移り、仏陀観・弥陀観を展開している。ここから、『弥陀及び名号の観念』が展開してくるのであるが、限りなく仏陀を尊崇し、仏教への絶対的確信的信頼あればこそ、そこにまた限りなく理想の実現を目指して行かんとしているのである。その眼が仏陀の因位への着眼となったのである。

故に理想を追い求める曾我は、その学修においても、聖道の仏教へと駆り立てられている。早く「真宗七祖の教系を論ず」る中で、七祖それぞれの特性をその根本著述によりつつ明らかにしているところにも、又その中で特に源信への高い評価を与える中から、日本天台と真宗との一致を見ているところにも、又「迷とは何ぞや」等の中で、摩訶提婆、馬鳴、龍樹等に言及しているところにも伺える。曾我が唯識仏教に更に更に参学参入して行った動機の一つも、ここにあると私は見る。即ち、理想を追い求める純潔にして明晰なる理性は、本来仏教は聖道であり、仏教が明らかにしている成仏道こそ、自己が歩むべき理想の道であり、理想の現実化・現実の理想化は因位の仏道にこそあると深く確信していたのである。故にその時点の曾我において、浄土真宗こそ唯仏一道であるというなづきはなかったであろう。むしろ真宗は

救済を説く信仰の道であり、仏となる仏道であるという事は希薄な風潮の中で、真宗の仏道としての位置と意味を掘り起こしていこうとしている時期であったと思われる。先に、曾私の理想を求める眼差しが、仏陀の因位の修行へ又弥陀因位の本願への着眼を生み出し、そこから仏陀観・弥陀観へと掘り下げられていることを述べたが、仏道に理想を見、その実現を確信するということは、おのずから自己自身がその道を歩む以外に証明する手立てはないということがいよいよ明らかになるということである。その姿勢がさらに徹底していったら、同時に『教行信証』がさらに読めてくる中で、後に安田理深が直接聞いた言葉として伝えているように、大無量寿経をもつて唯識を読み、大無量寿経を見るに唯識を以ってするといふ、^⑩自己を限りなく掘り上げて行く営みとして、曾我独自の自覚的内観の真宗教学が展開されていくのである。勿論、そこには清沢の仏教観真宗観を批判吟味し透過していく中で醸成されていくということがあるわけであるが、その出発点は実にこの理想主義にあったと言いうことができる。

四 研 究

一方聖なる道として宗教としての仏教の眞実を求める曾我の求道姿勢は、先に触れたように、蓮如の読書眼、言責を重んじる姿勢に鋭く反応しているところにも見られるが、教え即ち聖教・聖典への絶対的信頼を有し、それに支えられていた。「眞宗七祖の教系を論ず」る中で、その冒頭の序論に、極めて注目すべき発言をしている。

「宗教の眞髓は信仰にあり、而も信仰は其対象に付て絶対的価値を附せんとするの傾向あるを免れず、則其対象は空間的に普遍たると同時に、又時間的に不変なるを確信せずんばやまず、則仏陀教の弥陀の如き、基督教の独一眞神の如き、此点に付て兩者全く相一致するを見る、然れども宗教上の信仰は単に此兩者によりて成立せらるべき者にあらざるなり。則人は一方には理想に向つて進むと同時に、他方には亦事実経験を貴ぶ、是故に吾人人類の智識の対象は、決して單純なる現実又は單純なる理想に非ずして必ず現実の理想化理想の現実化たらずんばならず、人は理想的に無限の普遍無限の不変を希望すると同時に、又此有限界の事実につて相対的普遍及有限的

不変を求めて止まず、是に於てか初めて教理の組織的研究と歴史的研究との發生を見る」^③

すなわち、宗教の眞髓は信仰にあるという断案から出発しつつ、その信仰は対象に絶対的価値を見ようとするものであるが、その絶対性は空間的普遍と時間的不変を確信するも、単にその二者によって成立しているのではなく、我々の事実経験の中に相対的普遍と有限的不変を求めるところにも関係しており、そこから教理の組織的研究と歴史的研究とが生れてくるのであるというのである。

「然れども元來宗教の信仰は重を絶対無限に置くを以て、其研究が常に平等に傾き、独断的空想的に傾き、則一方には教理研究の必要を喋喋するに拘わらず、他方には却つて研究の基礎を否定するが如き奇観は往々にして見る所なり」^④

宗教の信仰というものは絶対無限に重きを置くので、どうしてもその研究が平等普遍を見ることに目を奪われて、独断的空想的になつてしまひ、我々の事実経験の中で宗教の信仰というものがどう関わつてきているのか、我々の相対有限なる現実において宗教の信仰を問題にするならば、教理の組織的研究と歴史的研究がなされなければならない、そうでなければ研究の基礎を否定することに

なると言うのである。すなわち、我々の事実経験の場である現実の人間、人間の現実こそが研究の基礎であるから、それを見失ってはならないということである。その意味では、「理想と現実を混同」することなく、「信仰と理性との界限」を明にし、「信仰の方面に於て絶対平等を主張する吾人は、又研究の方面に於て相対と差別とを主張せずんばならず」という曾我の言葉は、学徒として聞く必要がある。そして、

「斯言えばとて両者は決して矛盾するものに非ず、事實は其間に一定の法則の存するあるを以て、研究は亦随^⑧つて差別の中に平等の真理を発見するを得べきなり」

と言う。信仰と研究(学問)との間には、一定の法則があると云うのである。それは

「凡ての宗教が教理の全体を以て其教祖に付するは、単に其信仰の方面より観察せば最当を得たるものと云わざるべからず、然れども之を研究の方面に応用せんと欲するに至りては謬見たるを免れず、吾人も亦其研究の方面に於て、其根本教理の相一致するものあるを信ず、然れども吾人は凡ての点に付て一致を見んと欲するは決して贅する能わず、真に真宗教

の如何を知らんと欲せば、釈尊は何の為に起こりしか、何故に涅槃の教理を説かざるべからざるか、基督は何の為に天神を説きしか、モハメッドは何の為に回教を起せしか、其理由に付て研究せざるべからず、是と同一真に仏教を知らんと欲する者は、何故に八家九宗の起こりしか、伝教弘法は何の為に出現せしか、源空親鸞は何の為に仏教の一大革命を為さざるを得ざりしか、日蓮は何の為に四箇格言を唱えざるを得ざりしか、是等の問題を解するに非ざれば、真に仏教の真髄を得る能わざるなり、則ち英雄時世を造るを知ると共に、又時代の英雄を作ること知らざるべからず、一言すれば、変化を知らざるべからず、発達を知らざるべからず、かくして初めて普遍常住の真理を知るを得ん、彼変化と発達とを拒否して単に其常住を取り、僅かに奇怪なる煩瑣的説明によりて満足する者の如きは、各祖相承の功を否定する者なり、教理開闢の功を奪う者なり」^⑨

すなわち、当然と言えば当然のことであるが、信仰面においては、その宗教の教理の全体をその教祖のものとし、帰せしめることは、当を得ているが、研究の営為においてその見方と同じ見方をするならば、間違いなの

である。何故なら、各教祖及びそれぞれの宗義の伝承者はその根本において相一致することがあるのは認めるが、すべての点において一致しているわけではないからである。時代の変化発達とそれぞれの個性とを見ないのは、それぞれの諸師方の宗義伝統相承の功、教理開闢の灯火を否定してしまうことになるのである。それでは、あらゆる情況下にあるすべての人の上に、普遍常住の真理は開かれていかなしいし、真に真の宗教の真髄は、開かれてこないのである。この常識的に当然といえは当然の発言の意味する所が見えなくなってしまう。この常識的客観的理性的感覚というものがなかったならば、真宗学は忽ち真宗セクシヨナリズムの学に陥ってしまうであろう。しかし、この常識的理性的認識による宗教観が、実は曾我においては清沢の宗教観の検討吟味を潜って、内観の道による自覚の教学に基づく唯仏一道の開頭となっていくのである。

おわりに

我々の近現代とは何か、そして近代真宗教学の点検という意識から、曾我量深の教学の出発点に、我々にとつて見失われている大切な事柄があるのではないかと気づ

き、若干掘り起こしてみても、今改めて、近代国家社会成
立の過程において、そこには上昇志向・中央志向に基づ
く立身出世主義があり、社会改良を目指しての下降志向
もあり、現実逃避をするものもある中で、真に正しい価
値観、人生観の確立を目指したのが、曾我量深のみなら
ずところある仏教者・宗教者たちであったと思っ
ている。彼等は、一個の人間が、如何なる価値観をもつてこの時
代を生きたかが、歴史の実存としての人間の課題である
と自覚していたのである。そこには、仏法・仏道を、あ
るいは神をイエス・キリストの生き方を、無上の価値と
して生きるところに、人間成就・人間解放の道を見たとい
うことがある。社会組織は、必ずしも人間にとって大
切な愛や信頼を、すなわち、人間を成就し、人間を解放
する価値観を育てはしない。むしろ、破壊してくる。そ
れは、人間の名利が絡んでくるからである。私は今改め
て思う、人間にとって根本的に大切にしなければならな
い何物にも代替できない愛とか信頼を育み得ないばかり
か疎外してくる人間の名利と、それに基づく権力と闘わ
ねばならないことを。そして、人間が真に知るべき一点
は、ただ「至心に回向したまえり」という一点であるこ
とを。

- ① 『無盡燈』第三卷第四号、五九～七〇頁。(真宗大字印 無盡燈社、一八九八年四月発行)、『曾我量深選集』第一卷 (一九七〇年十月弥生書房刊) 参照。
- ② 『無盡燈』第三卷第七号、第十号、第十一号、第十二号 掲載。
- ③ 前掲書、第三卷第四号、五九～六〇頁。
- ④ 前掲書、六〇～六一頁。
- ⑤ 前掲書、六一頁。
- ⑥ 『真宗史料集成』第十三卷、三六〇頁。『清沢満之全集』第六卷(一九五六年五月法蔵館刊) 四〇六頁。
- ⑦ 『宗教管見』(楠龍造著、一九〇一年三月法蔵館刊) 序、二頁。『清沢満之全集』第六卷四七三頁。
- ⑧ 『無盡燈』第三卷第四号、六一～六二頁。
- ⑨ 前掲書、六二頁。
- ⑩ 前掲書、六二～六三頁。
- ⑪ 『曾我選集』第二卷五七頁。
- ⑫ 『無盡燈』第三卷第四号、六三～六四頁。
- ⑬ 前掲書、六六頁。
- ⑭ 前掲書、六六頁。
- ⑮ 前掲書、六七頁。
- ⑯ 前掲書、六八頁。
- ⑰ 前掲書、六八頁～七〇頁。
- ⑱ 前掲書、七〇頁。
- ⑲ 前掲書、第四卷第二号、第四卷第八号。尚、この二つの論稿については、『真宗研究』第三四輯(一九九〇年三月二十日発行)において述べたので、参照されたい。
- ⑳ 前掲書、第五卷第一号、第二号。『曾我選集』第一卷参照。
- ㉑ 曾我量深著、『救済と自証』二頁。『曾我選集』第三卷九五頁。
- ㉒ 『無盡燈』第四卷第七号、七一～七三頁。
- ㉓ 前掲書、第六卷第一号、二七頁～三五頁。
- ㉔ 前掲書、同卷同号、六三～七一頁。
- ㉕ 前掲書、第六卷第二号、四五～四九頁。
- ㉖ 前掲書、第六卷第一号、三五頁。
- ㉗ 前掲書、六八頁～七一頁。
- ㉘ 前掲書、第六卷第二号、四六～四七頁。
- ㉙ 前掲書、第五卷第十号、七～一五頁。
- ㉚ 『曾我選集』第八卷、月報(一九七一年五月) 四～五頁。
- ㉛ 『無盡燈』第三卷第七号、一～二頁。
- ㉜ 前掲書、二頁。
- ㉝ 前掲書、二頁～三頁。
- ㉞ 前掲書、三頁。この曾我の所説より早く、清沢は『教界時言』(一八九七年十月二十九日発行、第十二号社説。『清沢満之全集』第四卷三〇四頁以下)において、宗義と宗学について論じているのは周知のところである。曾我がそれを読んでいたことは当然予測できるし、その所説の影響も見られるが、両者の分析検討は、又稿を改めて考えたい。