

『浄土の観念』  
における浄土観

東  
真  
行

## 【凡例】

- 一、漢字は通行の字体を用いたが一部、旧字を残すものがある。
- 一、引用文中、明らかな誤字脱字と思われる箇所は訂正した。
- 一、引用文の読みやすさを考慮して踊り字を漢字、仮名で表記した。

はじめに

「浄土」という教え、その教えによる世界観は、今現在の私たちに於いて如何なる实在性を獲得しているだろうか。經典は西方に存在する世界として浄土を説示する。しかし、浄土の实在を、現実世界における実在として了解する者は稀であろう。それでは、浄土が実在する（確かであると信ぜられる）とは一体如何なる意として私たちに受けとめられているだろうか。本論は、その間に背烈に身を捧げた先学である金子大榮の『浄土の観念』における浄土観と、『浄土の観念』によつて惹起された論争における議論を通して、私たちが生きる世界において、浄土の实在性がどのように受けとめられるのかという課題の一端を明らかにしたい。

3 『浄土の観念』における浄土観

前提となる当時の状況を概観しておこう。一九二四年一〇月の金子の講演「大乘経に於ける浄土の観念」が一九二五年二月に『浄土の観念』として、金子の校正を経て発表される。この講演録をめぐつて論争が惹起された。このいわゆる『浄土の観念』論争はおおまかに三つの区分から成る。第一は村上専精・多田鼎と金子の論争であり、第二は木村泰賢と金子の論争、そして第三が多田と伊藤証信との論争である。第一次論争は『浄土の観念』が出版され、多田鼎がこれに反論し批判を加えることから始まる。一九二六年一二月の多田の『みどりご』誌上における批判である「『浄土の観念』を読む」から始まり、その後の『中外日報』紙上で多田・村上と金子の論争に中心があり、一九二八年八月における金子の「統一——多田鼎氏にささぐ——」において一旦終結する。第二次論争は、一九二九年五月における『仏教思想』誌上の木村泰賢による講演の速記である「異安心問題とその批判」を読んだ金子が木村

に『中外日報』紙上で論意を問うことよって始まり、金子・木村は『中外日報』紙上で論争を展開する。この論争は同年七月の金子による「木村氏の説を讀みて」において終わる。第二次論争が終わって翌月、すなわち一九二九年八月、この第一次・第二次論争を『中外日報』紙上でつぶさに読んでいた伊藤証信が、木村と金子を批判する。伊藤はこれらの論争を批評しつつ、真宗学とは如何なる学問なのかという課題についての自説を『中外日報』において展開し、それに対して多田鼎が批判を加えることよって、第三次論争が幕を開ける。伊藤と多田は『中外日報』紙上において各々、持論を展開する。この論争は同年十一月、多田による「真宗学の特異性」連載をもつて終わる。こうして『浄土の觀念』に端を発する論争の全てが終わる。第一次論争は多田・村上の叱責調で書かれた論に金子が反論することで論争が成立しているため、金子は受動的な立ち位置にいる。第二次論争は対照的に、金子が木村の講演の速記に反論することよって始まるため、金子の論争への積極的な面がうかがえる。第三次論争においては伊藤に反論を求められながらも、金子は沈黙を貫くため、金子にとっては木村との論争において自らが主張すべきことは尽きていると考えられ、金子にとつての『浄土の觀念』論争は終わっているといえる。しかし、この論争に着目する者にとつて、伊藤と多田との論争は第一次・第二次論争に続く、論争全体のエピソードとして位置づけられる。論争自体は、この伊藤と多田の論の応酬をもつて終わるが、金子の異安心問題は、一九二九年二月に離脱した僧籍に一九四〇年六月に金子が復帰することよって終結すると考えるべきかも知れない。ただし『浄土の觀念』において提起された問題は、そういった金子の僧籍の有無に関わらず、私たちに問を突きつける鋭さを今なお有している。第一次論争で議論となるのは、真宗学において自由討究が許されるのかという問題と、金子の『浄土の觀念』における（その受けとめの方法論の問題を含む）浄土観である。第二次論争は、第一次論争の課題を引き続き議論しつつも、その特徴

としては金子の浄土観から派生する「未来」の問題、「往生」の問題が議論されるといえる。第三次論争では、第一次論争でも問題となった学の問題、すなわち「真宗学」とは何かということが再び議論される。

なぜ今、金子大榮の『浄土の観念』の思索を確かめる必要があるのか。近年、親鸞における「往生」の了解について問題提起がなされ、その中で金子の往生観が参照されている。<sup>1)</sup>金子は木村泰賢との論争当時、「往生」について「未来」であるという持論を述べている。その金子の往生観が如何なる意味であるにせよ、「往生」が「浄土」へ行き生まれることである以上、先ず金子の浄土観を明らかにしなくてはならないと本論筆者は考える。そのため、本論は『浄土の観念』と、その論争の中でも主として浄土観について議論される第一次論争を考察の対象とする。本論は、第一にその浄土観において重要な語である「観念」という言葉の意を『浄土の観念』以前の思索から考察し、第二に『浄土の観念』において「観念」という言葉によってあらわされる金子の浄土観を確かめる。第三に村上・多田との論争における、その浄土観の前提となる「学」と「内観」の方法論についての議論を考察する。最後に『浄土の観念』における金子の論が、その生涯において一貫する思索であったかどうかについて検討したい。

### 一 「浄土の観念」以前の思索における「観念」

本節では、金子が「観念」という言葉に託した意を確かめたい。観念とは、ある対象に向けられる観察思念、またはその内容を意味する。金子のいう「観念」は、そうした通常の意で使われる場合もあれば、独特の意を込められている場合もある。本節で問題としたいのは後者、すなわち金子の思索において重要な言葉として意を求め得る「観念」

である。そもそも何故、浄土を「観念」という言葉で表さなくてはならなかったのかについて、金子は次のように述懐している。

然るにその中（引用者註『浄土の観念』）に、「實在の浄土は信ぜられぬ」といふことを申しました（それが特にこの度の問題となつたのですが）のは、教法の指示する實在観念を、常識の見解に依る實在観から簡ばうと欲ふたからであります。ここに常識の見解に依る實在観といひましたのは、その為に私が長い間悩まされたものであります。常識の見解に依る實在観は到底成立いたしませぬ。さればこそ反対に如来と浄土との實在を無視する、現代の常識の見解も生じたのでありませう。それ故に私は教法に依る實在観念を明らかにすると共に、この常識の見解に依る實在観と、非實在観とを除去しやうといたしました。それは一方には常識に依る實在と教法に依る實在とを混融する素朴なる信仰を純化する所以であり、他方には、如来と浄土とを無視する現代の常識を批判して、教法に依る實在観念を宣揚する所以であると思ふたのであります。<sup>2)</sup>

金子は浄土が實在することについては疑義を抱いていない。ただ、浄土の實在について、金子は二つの方向に批判を加えている。第一には教えをそのままに信受する、「素朴なる信仰」に混融する實在観と、第二には「現代」の常識的實在観にもとづく判断から、浄土の教法を「無視する」態度とが批判されている。金子はそこで「教法に依る實在観」を宣揚することによって、「現代の常識」を批判しつつ、「素朴なる信仰」を純化させようというのである。金子は「素朴なる信仰」に対しては、それ自体を批判しているのではない。ただ、その信仰には「純化」される余地があるのである。皮肉なことに、その金子の「實在の浄土は信ぜられぬ」という言葉が「観念」という言葉と短絡的に結びつくことによって、金子がそもそも浄土の實在を唾棄すべき空想的な絵空事として喧伝していると誤解された

考えられる。それが「實在の浄土は信ぜられぬ」という言葉が大谷派宗門において問題とされたことの意義であろう。金子は、浄土の實在性そのものに疑義を表明しているのではなく、教法に依る實在観を明らかにしようとしているのである。その際に、金子は浄土の實在について「観念」という言葉を用いる必要があったのだろう。何故ならば、實在という言葉を用いるときに、「素朴なる信仰」は外面的には常識的實在観から脱却し切れないためである。その脱却が為されない限り、浄土教は批判者の常識的實在観によって、永劫に否定されなくてはならない。しかし未だ「観念」の意は不確かである。金子は村上・多田との論争の中で、「観念」という言葉について次のように述べている。

私の批評家達は、多く「観念」の語を心理学的意味に解しているやうである。観念の浄土といへば、直ぐ主観的であるとか、唯心己身であるとか、或は凡夫の意識内容であるとか、と評し去ることも、其所から来るのである。併し私では言ふまでもなく、「観念」はイデーで哲学的の意味である。それは理性の対象となる純粹客観的のものである。常に個人主義の影像をうち払ふことに於て、真實在の意味を有つ。<sup>(3)</sup>

「観念」は哲学における「イデー」(Idee)の意であつて、「心理学的意味」ではないと金子はいう。しかし哲学における「観念」の意は様々である。木村泰賢は論争の中で、様々な哲学者(プラトン、カント、リッケルト等)における「観念」の説を紹介し、金子のいう「観念」とはどのような意味なのかと金子に詰め寄る。<sup>(4)</sup>金子は「観念」の意義は多種多様であり、文脈において読者に判断してもらうしかないと述べ、「心理学的意味」ではないと繰り返している。<sup>(5)</sup>ここでいう「心理学的意味」とは、後に安田理深が述懐するところによれば、表象(Vorstellung)である。<sup>(6)</sup>即ち、ある対象を観察思念することによって得られた像を心理内に想起することである。先に引いた文では、凡夫の「意識内容」ではない、「純粹客観」としての浄土を金子は主張しているので、その意味では表象ではない。しかし表

象以外の「観念」の意味といっても、未だ厳密性を欠くことは否めない。金子は「観念」は「哲学的の意味」であると述べており、また『浄土の観念』においてカントやプラトンの哲学について言及もするが、論争において金子自身が「観念」の語を西洋哲学の方面から厳密に定義しないことを考えると、金子のいう「観念」は金子独特の意を込められた言葉と了解するのが妥当だろう。これまでに引用した金子の言葉からすると、常識的实在観を離れた、「真实在」として「観念」という言葉の意は確かめられる。つまり、「浄土の観念」とは、浄土が常識的实在観・非实在観を離れた真實在であることを主張している。浄土が真在であるとは、浄土が真であり、信ずるに足る实在性を具えていることをあらわす。实在性といっても、現実世界にその存在が確定されるというのではなく、確かに信ずべきものがここに「ある」という意において实在性を獲得していると考えるべきである。そうした「实在観」の受けとめには、金子が私淑した師である清沢満之の影響があると考えられる。清沢は『宗教哲学骸骨』の「靈魂論」において、「靈魂有形説」と「靈魂無形説」とを共に批判して、「自覚作用の本体」としての「靈魂」を主張している。<sup>(8)</sup> 魂を常識的实在観における有無からではなく、自覚の根源として清沢はとらえている。金子の『浄土の観念』は、清沢が「靈魂論」において展開した、有無を離れて自覚から靈魂を捉えなおす視点を、清沢が詳細には論じなかった「浄土」の問題に適用して、清沢によって遺された課題に応えようとするものであるといえる。

金子は『浄土の観念』において、はじめて「観念」という言葉で真の实在性を問題としたのではない。論文「本有の観念」においては、「観念」の語を用いながら「一切衆生悉有仏性」という仏語に考察を加えている。「一切衆生悉有仏性」とは、凡夫が仏に成るとは如何なることかという問題である。<sup>(9)</sup> 金子は仏性が「有る」といわれる意義を、凡夫が思想する有無を離れた「本有」と捉える。有無を否定することは真に实在する存在まで否むものではない。金子



は虚無論を論じているのではない。凡夫が有無を離れるとき、有無を離れさせる「或者」の「有」が既に予想されていると金子は述べる。「その或者は吾々の背後にありて吾々をして有無を離れしめんとするのである。吾々は有無の二見の邪なるを知る。されど其の邪なるを知らしむる背後の或者を否定することが出来ぬ<sup>10)</sup>」。金子は「或者」が私たちを有無という邪見から離れさせようとはたらくという。その「或者」の「有」が「本有の観念」である。論文「本有の観念」において、「観念」は、凡夫を有無の邪見から離れさせる根源的存在として、その意を表されている。それに続く論文「三乗の観念に就て」においては、次のようにいわれる。

大乘の空観は、釈尊をして釈尊たらしめし或物の認識から生じたのである。この釈尊をして釈尊たらしめし或物は、無論実体的のものでない。それ故、龍樹は空観を以て徹底的に実体的なる有無の概念を破壊した。されどこの或物は又決して空理ではなく、最も普遍眞実なる真理である。<sup>11)</sup>

大乘仏教における空の教説は、釈尊をして釈尊たらしめる「或物の認識」から生じたと金子はいう。空観は、凡夫の想定する実体的有無を否定する。そのような認識は、凡夫において実践されたとしても、凡夫に起因するとあらわすことができない。そこに「或物」の存在は感知される。その「或物」は有無を離れた存在であり、空虚でも「実体的」でもなく、最上の普遍的眞実であるとされる。ここで「観念」は釈尊を釈尊たらしめる眞実であるといわれる。論文「本有の観念」では「或者」、論文「三乗の観念に就て」では「或物」とあらわされる、あるものとは各々の論の主題は異なるが、共通の問題意識からあらわされている。金子の定義では、凡夫とは「あるべからざる状態にあるもの」<sup>12)</sup>である。「あるべからざる状態」にあるとは、「あるべき状態に反るべき可能性を有するもの」<sup>13)</sup>であることを意とする。凡夫とは、本願に呼びかけられる衆生の一人として眞実に目覚めなければならないという、課題を有する

存在である。そもそも自らが我見無明に支配された凡夫であると知られるという一大事は、我見無明を離れたあるものにおける真実が凡夫に感知されなければ、起こり得ない。凡夫は真実の存在によって凡夫であると気づかされるのであって、何も存在しない深淵から凡夫と名指されるのではない。空の教説は凡夫によって自らの外にあると固定されている諸々の存在を否定するが、それは真に実在する存在を明らかにすることに目的がある。<sup>14)</sup>金子は論文「人の観念」においては、こうした事柄をより平易な言葉で語る。

観念としての人の実在せんとするときには、必ず其処に全的の自己批判がある。これ即ち罪障懺悔である。この批判・懺悔は即ち自己の否定である。それ故、これを逆に言へば、自己をこのままにして肯定するものは、未だ人の観念を発見せざるものである。<sup>15)</sup>

一存在が自らを人間であると考えるとき、そこに自らが人間という言葉で想像する存在と懸け離れていることに気づく。そこに立ち現れてくるのが「人の観念」である。凡夫が自らを内省し批判するところに、その凡夫ではない真実の存在が立ち現れてくる。その真実の存在は実体を離れているために「観念」といわれなければならない。その存在との値遇によって、一存在はそもそも自らを凡夫であると知るのであるし、衆生の一人として真実に目覚めることかなうのである。金子はそのようなひるがえり（自己否定）を「罪障懺悔」とあらわしている。人間が真実に人間であろうとするとき、そこには全的な否定を潜らなくてはならない。ただし注意しなくてはならないのは、自己否定とは自己を滅し去ることではないということである。

元来自己否定といつても、全く自己を虚無とすることが出来ぬ。若しそんなことが出来るならば、自己否定といふこと程、無意義なものはないであらう。併し実際は自己否定は「人の観念」の実現力の顕現なるが故に、その

自己否定は何時もこの自己に対立し、この自己を顕現するものとしての如来を定立せずにはおかぬ。然るにかく如来の前に否定せられたる自己は、其所に救済の道を与へられているのである。<sup>16)</sup>

自己を虚無とすることによつて救済を得るのではなく、自己において「救済の道」が与えられる。人間が眞実に人間としてありたいと自ら内省するとき、そこに「人の観念」がその志願を成就させようとはたらきかける。そのはたらきが「実現力」といわれる。この「実現力」が常に自己にはたらきかけることが、「自己否定」である。先の金子の表現に照らせば「あるべからざる状態にある」者（凡夫）を「あるべき状態」（衆生としての一存在）へ揺り戻さんとすることが「自己否定」といわれている。この「自己否定」は、どこまでも自己においてはたらく。常に「自己」に対立し、この自己を顕現する」とは、「自己否定」によつて、凡夫が一切衆生の一人として仏となる存在であることを顕らかにし、それを成就させようとする眞実として、自己において「如来」がはたらくことをいう。「如来」とは眞実であり、眞の実在として非眞実なる凡夫にはたらきかける。ここに、これまで確かめられてきたものは「如来」であると言明されている。すなわち、ここで問題となつているのは「如来」の「観念」である。『眞宗学序説』においては、この「如来」の「観念」に私たちの生きる世界の問題が織り込まれていく。

後生の一大事という言葉の響きは、われわれに向かつて非常に深い或る物を与える。それは、汝の最も忘れていくところの、大きな魂の問題である。汝の靈魂の問題である。根本の魂の問題である。（中略）生死の一大事という言葉のもっている響きは、われわれが考えているところの現実というものを、根底から破壊するのである。だから、生死の一大事という言葉は、われわれにどういふものを与えるかという、そこに、現実界と観念界との対立を示すのである。（中略）今まで無の世界であると思つていた世界が、なにか知らぬが或る力強い意味を持つ

てきて、今まで現実に持っていた現実の観念が空になって来る。最もアクチュアルな、最も現実であったものが、最も空なものになってくる。(中略)この一つの転換、この浮世全体を挙げて空虚になった時、今まで空虚なりと見ておった観念の世界に何かあって、そうして、その世界に於いてのみ、われわれは満たされるのであると観ずるようになる。この一つの転換がなければ、おそらく宗教というものは起こらぬだろうと思うのである。<sup>17)</sup>

ここに、清沢の提起した「靈魂」の實在の問題が、金子独特の「観念」の用語を通して表現しなおされ、それに加えて論文「本有の観念」等で行われていたあるもの(如来)のはたらきが人間だけではなく、人間が心身をおく、この現実世界全体にまではたらくことによつて、「観念界」、「観念の世界」が立ち現れてくるという金子のこれまでの思索の歷程の要が、新たな展開と共に語られているといえよう。「如来」の「観念」は人間の問題だけでなく、人間が心身を置く現実世界の問題にまで、そのはたらきを敷衍されている。「如来」の「観念」を論じつつ金子は、同時に論文「二重の世界」において「彼岸の世界」、「眞実の世界」、「純粹客観の世界」という表現で「浄土」を問題としている。<sup>18)</sup>ただ、そこでは論の軸足は未だ「如来」に置かれており、眞実についての思索が本格的に「浄土」に向けられるまでには至っていない。『眞宗学序説』のこうした記述において、その二つの潮流が重なってきていると考へるべきであろう。この課題を引き続き展開し、大成したのが『浄土の観念』である。

## 二 『浄土の観念』における浄土観

『浄土の観念』において、金子は三通りの浄土観を示す。<sup>19)</sup>観念の浄土(華嚴経)、理想の浄土(般若経)、實在の浄

土（無量寿経）である。観念の浄土は仏教の三宝である仏法僧を仏法僧たらしめる根源である。この観念の浄土は、常識的実在観では捉え切れない真実そのものであるとされる。第二の理想の浄土とは、菩薩が自らの成仏のために発願し、その願の成就することによって、浄められた世界である。第三の実在の浄土は、凡夫が自らの成仏のために、第二の「理想の浄土」を求め、その凡夫にとって実在しているといわれている浄土である。つまり第三の実在の浄土は第二の浄土を、視点を変えて捉えたものであり、第二、第三の浄土観はともにこの世界に実在する浄土であるといわれる点に特徴がある。または第三の実在の浄土の大きな特徴は、第二の理想の浄土において聖者が自ら真実に目覚めて浄土を建立することと異なり、凡夫が仏と出遇うことを希求し、その値遇によって仏道を成就する点にある。第三の浄土は、真実に目覚めることを仏の世界へ生まれることをもってあらわす。仏土に生まれ、仏と出遇うことによって仏と成ることがあらわされているのである。金子は、実在の浄土を求める凡夫の視座から、この三通りの浄土観を総合していく。<sup>20</sup> 凡夫は理想の浄土へ往こうとする。これがつまり往生、願生である。しかし、この往生を徹底するとき、願生者は自らの妄念妄想の深さを知り、往生が不可能であるという現実に直面し絶望する他ないと金子はいう。凡夫にとっては第一の観念の浄土は全く関係することのできない真実そのものである。第二の理想の浄土は、聖者が自他を浄め願を成就することによって、その存在を確固たるものとできる。しかし第三の浄土観である、実在の浄土で問題となるのは凡夫であり、凡夫はその実在の浄土の存在を知ることができても、その世界へ往くことができない。この絶望の凡夫において、あらためて「彼岸の世界」<sup>21</sup> がはたらきかけると金子は述べている。この「彼岸の世界」は、一旦は三通りに分けて立てられた浄土観を総合する、「観念の浄土」である。ここでいう観念とは実在に対する観念として立てられた第一の観念の浄土（華嚴経の浄土）とは異なり、第三の実在の浄土（無量寿経の浄土）が

深化することによって受けとめなおされる真実の世界、「本当の意味に於ての観念の世界」<sup>22</sup>である。つまり実在として一旦は説かれながらも、有無の対立（常識的判断による実在観と非実在観）を超えた真実在の世界として、無量寿経に説かれる浄土が明らかにされたのである。

これまで金子が用いる「観念」という言葉の意味を確かめてきたが、今再び問わなくてはならない。『浄土の観念』における「観念」は、金子のいうように哲学における「イデー」なのか。もちろん先行研究が指摘するように金子の「観念」には当時日本に次々と紹介されていた西洋哲学の影響が色濃く滲んでいる。だが、金子が第一次論争当時に言及する典拠は、西洋哲学だけではない。金子は第一次論争において次のように述べる。

自性唯心が西方願生に反かざるのみならず、実に相成するものであることも、古き講者に依りて説かれたことであるが、（中略）私はそれらの説に満足するものではないが、またそれらの説に反くものでない。私の真宗学は寧ろそれらの説を徹底せんとするものであるといつてよい。<sup>24</sup>

ここでいわれる「古き講者」とは誰を指すのか。金子は『仏座』第三一号所収の論文「先輩の学解」において自らが依る先人の思索を引用している。そこで参照されている先学とは噫慶『浄土論註聞書』、宣明『往生論註聞書』、慧空『阿弥陀経聞記』、深励等であるが、中でも噫慶と慧空の思索は金子に大きな示唆を与えていると考えられる。慧空は指方立相における「西方」とは方向性を指し示すものであって、方角そのものではないと了解する。金子は次の文を論文「先輩の学解」に引く。

西方カラモ西方ト云フ。極楽ノ西カラモ西方ト云フ。極楽トサヘ云ハバ西ガ付クナリ。<sup>25</sup>

こうした了解は金子に「指方立相」という教法を受けとめなおす上での重要な示唆となつていると考えられる。『浄

土の観念』において「実在の浄土が信ぜられぬ」と言明する金子にとっては「指方立相」の教法は、現実世界上での西方に存在するとは了解されていない。西方とは、真実への向きを示すのである。または、噫慶については金子は論文「先輩の学解」において、二つの文を引用する。

「外道」とは、一義に云わく、仏法の外の道を学する故に「外道」と云うと、此の義浅近なり。今云わく、仏法は心地の修行なり、故に心外に道を修する者を「外道」と云う。凡そ外道に三種あり、一には六師外道、常の如し、二には附仏法の外道は仏法に付きて邪義を信ずる人なり。三には学仏法の外道、仏法を学しながら法に執着して仏道の正意に入らざる人なり。<sup>26)</sup>

又云わく、自性唯心に沈むとのたまえる事。真宗の門人意違えて此の宗門は指方立相を本として立ちたる宗旨なれば、自性唯心の沙汰は皆邪見のように思えり、曾て他力心を知らざる故なり。還りて指方立相になづみ、有相に沈むと云うべし。夫れ仏教は自性唯心を本とする故に、仏も実相の外は皆是れ魔事と説きたまえり。総じて一代仏教は唯此の一心を悟らしめん為なり。菩薩は三祇を経て此の一心を成就す。若し此の一心を得れば生死涅槃も猶、昨の夢の如く一代仏教昨日の夢なり。然るに自性唯心に沈むと云える、行者の機の上に取り扱ふ故に沈むなり。今、言う所は仏智他力の心にして全く機に預らざるなり。心体即ち無碍光如来なり。既に機にかかわらず、なにに依りてか沈むと云うことありや。聖人の御釈「教行信証」の巻毎に「真実」とのたまえり。「信の巻」に『涅槃経』を引きて言わく、「実諦は、一道清浄にして二つ有ること無きなり。真実と云うは即ち是れ如来なり、如来は即ち是れ真実なり。乃至 真実は即ち是れ仏性、仏性は即ち是れ真実なり」と云々。此の『註』の「下の巻」にも真実の智慧とは即ち実相の智慧なりと釈す。然れば真実とは実相なり、実相は即ち自性唯心なり。又、是心

即ち是仏とは心の外に異仏を求めざるなりと釈したまえるも此の一心なり。是れ全く機を離れたる仏智心なるが故なりと云々。<sup>27)</sup>

噫慶は『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行信証』）における涅槃経の引文をここに引くが、その中で語られるのが「如来」、「仏性」である。金子が『浄土の観念』において「浄土」を「観念」と結びつけるまで「観念」という言葉のもとに思索してきたのは、まさに仏性（本有の観念）、如来（人の観念）であったことを想起すれば、噫慶や清沢の影響下で金子は自らの思索を深めたのではないかと考えられる。もちろん西洋哲学の影響は言うまでもないが、金子のいう「観念」は金子自身がいう「イデー」という意だけでは了解し難いのではないか。それは金子の思索に、こうした様々な先学の思想が流入していることに原因があると考えられる。噫慶は「仏法は心地の修行」であり、「心外に道を修する者」を「外道」であるとする独特の了解を述べている。ここに「内観」という言葉との関わりがあるように考えられる。「内観」とは清沢に典拠を求め得る言葉（「先ず須らく内観すべし」）だが、金子はその言葉を噫慶という先学に遡るかたちで仏教了解の歴史の上に確かめなおしているといえないか。金子は「観念」のはたらきである「実現力」（人の観念）によって「自己否定」され、その否定された自己において救済があると述べていた。論文「人の観念」や『浄土の観念』においては「内観」という言葉は使われていないが、第一次論争において金子は自らが仏教を学する姿勢を「内観」という言葉で明確に提示する。その地点から遡って金子の思索を確かめると、金子にとって「内観」とは自己において如来のはたらきとしての「自己否定」を領受する営みのことであると了解できる。また噫慶は「自性唯心」を仏教の根本的課題とみるために、「真宗の門人」が「指方立相になづみ、有相に沈む」ことを批判している。金子は「観念」という言葉で有無を離れた、真実在の世界としての浄土観を提示し



っていた。浄土の实在を現実世界上の西方として了解しないことは、金子のいうように慧空や噫慶のような「古き講者」に依って既に説かれていたといえるが、金子はこうした先学の了解を徹底するものとして自らの思索を位置づける。『浄土の観念』において何が徹底されたのか。如来とその世界である浄土が有無を離れた、真の实在であるということは、それらが「内観」される存在として凡夫にはたらきかけることを意とする。如来は凡夫を真実に目覚めさせようとして、凡夫の「自己否定」においてはたらくとされていた。『浄土の観念』においては、「实在の浄土」へ往くことを願う凡夫は往生することがかなわず絶望するほかない。凡夫は現実界で覺りを開くことができない。ここには凡夫のこの現実世界への断念がある。すなわち自己を否定することが、自己が心身をおく、この世界全体に及ぶのである。その断念の自覚において、「实在の浄土」は「観念の浄土」として凡夫にはたらきかける。金子はこのことを「溝」（此岸と彼岸の対立）が「橋」であるという比喩で語る。「溝の自覚こそは橋である」<sup>28</sup>。此岸と彼岸との間に対立があり、その間に決定的な断絶があると自覚されるとき、断絶しているというかたちで「観念の浄土」は現実にはたらく。つまり「観念の浄土」は、この自覚にあらわれる世界であり、凡夫の往生心と離れて、あらかじめ存在するのではない。噫慶は「自性唯心」と「如来」が不二であることを述べていたが、「浄土」については指方立相の実体的了解を批判するにとどめ、積極的には言及していなかった。金子のいう先学の説の徹底とは「浄土」を、この自己と現実世界への断念の自覚において語ることを意味するものであろう。この『浄土の観念』に如何なる批判が加えられたのか、次節において確かめたい。

### 三 浄土観の前提としての「学」と「内観」

本節では村上専精と多田鼎、金子大榮との論争について考察する。何故なら、先に述べた金子の浄土観の前提となっているのが、金子における「学」の了解と「内観」という教法に向き合う姿勢であるためである。村上、多田との論争では、そのことが議論されている。第一に村上の批判、第二に多田の批判を確かめたい。

論争当時、真宗大谷派宗門の宗務顧問であり、かつて京都帝国大学法学部に学んだ下間空教は大谷大学において「研究の絶対自由を夢想するは、皆誤なり」と記している。<sup>29)</sup> 真宗学については、「宗門大学に於ける学科名は、華嚴、天台、俱舍、法相等の従来の学名文類にて事足るのみならず、反動的に真宗の宗学を「真宗学」と分類するが如きは無用の業なり」として、一宗学として制限を受けるのは当然であると下間は述べる。<sup>30)</sup> こうした学問についての問題は村上の批判にも認められ、その批判は中外日報の社説が「漫罵」<sup>31)</sup>と評する激しさをたたえている。また、論争の前まで学長職についていたこともあり、一九二八年六月十三日より「東本願寺の安心問題」を『中外日報』に発表し始める前日までは同月七日より「宗門教育論」を連載していた。村上にとつて宗門の大学である大谷大学の務めは「他の帝国大学等に在ては、到底製造することの不可能なる大宗教育家を造」<sup>32)</sup>ることであり、こうした人間を世界に送り出すことが「実に一は宗門のため」、「又一は世界のためである」<sup>33)</sup>。この教育論の翌日から所謂「金子問題」に対面し批判を加えていくことからみて論争当初、村上が大学のあり方と無関係に金子の「異安心」問題を考えていなかったことが察知される。村上は自由討究について更にこのようにも述べている。「無限の自由討究を許す学問は恐らくあるまいかと

想ふ<sup>33</sup>」。帝国大学でさえ、「国体は之を護持せねばならぬ、故に国体と衝突し、又皇室の尊厳を傷つけるやうなことからば、断じて之を許さず、応分の制裁を加へざるを得ぬのだ<sup>34</sup>」、と。村上は論争において真宗の教法の權威を幾度も皇室や国体にたとえる。村上の教権主義的態度について批判こそあれ、村上のこうした比喩は当時全く批判されていない。村上が皇室や国体の權威を論争において相手を屈服させるに十分な効能を有していると考え、またそれを周囲が容認する点は第二次大戦下における真宗教団のすがたを予感させる。このような、下間・村上の学の自由に限界があるとする説に応じるのが、金子の次のような言葉である。

誤れる教法の尊重は、教法に対する「問」を限定しやうとする。しかも問を限定することは既に学を無視するのみならず、実に教法を尊重すること浅きことを現はすものではないであらうか。(中略) 教法は限りなき問を容れて、それに答を与へんとしている。そこに既に学問の自由が与へられたのである。真宗学の自由は、実に真宗の教法そのものが与ふるのである。<sup>35</sup>

金子にとって学の自由は国家や制度によってではなく、あくまで教法によって与えられる。学の自由討究の問題は近代における様々な社会状況と結びついているが、そうした状況の中にありつつ金子が思索したのは真実普遍的教法から与えられる自由であった。下間、村上和金子の間には、こうした学問の了解について大きな隔たりがあったのである。

次に多田と金子における「内観」をめぐる論争について考察したい。多田にとって金子のいう「内観」は教法を自らの内に取り込む悪しき反省である。多田は教法の絶対的他者性を強く主張する。それは多田の強烈な体験、即ち「回心<sup>36</sup>」に起因する。多田は次のように述懐する。

清沢満之師の下にて、佐々木月樵・暁鳥敏等の諸君と共に浩浩洞を結び、精神主義の運動に加はりましてから、宗教的感激が一層熾にもえたつて、新真宗を世界に輝かすべき此の運動こそ、自分の使命であると信じました。(中略)然るに此の感激は、後に善く分りましたが、色々の思想の雑集であつて、頗る不純な者でありました。(中略)其の感激も竟に壞れました。(中略)日夜、真暗な疑をかかへて苦みました処、ふと、「我名を称へよ」との大命に気がついて、私は初めて御本願の本義に驚きました。丁度、之が大正三年の六月でありました。<sup>37)</sup>

「私自身でさへ不思議に思ふ<sup>38)</sup>」という、この強烈な体験によつて多田は完全に清沢から離れ、新たに自らの道を歩むことになった。こうした背景をもつ多田からすれば、金子が世親の「我一心」を「自分の現実に対する自覚である」と曲解<sup>39)</sup>することは許されるものではなく、「浄土教の全体をば、内観の内容であるとせやうとしてをらるるのではあるまいか」と金子を批判している。多田にとつて浄土の真実は金子のいう「内観」による「自己否定」からではなく、「唯仏祖の教を聞くことによつて与えられる」のであり、浄土は「私共の観念界ではなくて、釈尊の観念界である<sup>40)</sup>」。絶対的に他なる釈尊の観念界より回向される大行の呼び声を聞くことが多田にとつては最要なのである。金子はこの批判にどのように応えているだろうか。

「自分は釈尊の胸に現はれたる浄土を語る、然るに君は君自身の胸に現はれたる浄土を語る」と氏はいはるる。私は敢えてこの言葉を拒まない。私は自分の観念界を語つても、それ故にその観念界は私といふ個人の作り出したものだと思ふことは到底出来ぬのであります。(中略)多田氏は何うして、私の自覚の観念界に現はれたものと、釈尊の観念界に現はれたものと異つていると判断をせらるるのでありませうか。氏も亦た釈尊の観念界を内観せられぬ筈であります。<sup>41)</sup>

先ず金子にとつても多田と同じく「釈尊の観念界」は絶対的な他である。しかし、絶対的に他であると凡夫によつて「内観」されるとき、その観念界は凡夫を衆生にかえなし、衆生の一人の自覚においてあらわれると金子は考へている。金子においては否定を介して、衆生は如来及び浄土と「連続」<sup>42</sup>する。この点が多田からすれば「内観」において教法を我が内に取り込み、「已証」ではなく単なる「自解」を語っていると批判されている。問題は金子の「自解」、つまり金子の自覚が不純であるとして他者から否定され得るのに対して、多田の了解は恐らく如何なる他者によつても否定される可能性をもたないという点であろう。何故なら多田は金子のいう「観念」が「釈尊の観念界」ではないと判断することができている、即ち釈尊の観念界を知悉していると自ら告げているためである。金子は『浄土の観念』において「教えのまま」に教法を了解すべきであるという（多田の言葉でいえば、一切の「自解」を捨てて、ただ教法を聞信せよという）意見を厳しく批判する。<sup>43</sup>「教えのまま」に教法を了解すべきであると他に迫る者は、いつしか自らが覚者ではなく凡夫であることを忘れる。金子はこの点を多田に問い返している。多田は絶対的に他なる釈尊の観念界をなぜ代弁して語ることができるのか、と。教法を「そのまま」に聞く者は、自らが教法に背いているという自覚を忘失する危うさをもつ。

第一次論争において金子の「内観」を批判する多田は、同時に松原致遠、源哲勝によつて批判されている。源哲勝は、そもそも我を離れて仏教を学することが可能なのかと多田に問い返す。

たとひ計度やはからひをすてて伝承を受つたにしても、それは「我」を通じて領納したものであらう。すなはち、多田氏は多田といふ我を通じ、金子氏は金子といふ我を通じてそれぞれ伝承を受取るのであらう。（中略）  
いかに伝承そのままの已証とはいへ、その已証の上に各個性独特の色や香りの薫習が全然ないといふことがどう

して断言せられやう。(中略) 要するに学者は何よりも先づ自己の反省より出発しなくてはならない。<sup>44)</sup>

源は金子のいう多田と金子の各々の「已証」に優劣がないと述べている。各々が自らと異なる他の学を認め尊重し合うべきである。または、松原致遠は一九一〇年代に数年の間、金子と関係の深い曾我量深の自宅に通い『教行信証』の講義を受けていた。そうした背景もあってか、「内観」を斥ける多田を批判する。

そもそも内観、自解を排して果してどこに教の価値、権威があるか。われらの内観、自解に何の交渉もない教に對して、われらは何の尊敬を払うことができるか。(中略)(引用者註、多田の言葉に)「私共は斯教において、私共自ら認めた真実ではなく、「真実」自体の開頭の「真実」を聞く」とあるが、われらの自我内容に真実とひびき来らざる、真実自身の真実といふやうな、ドグマチツクな、教権的な、形而上学的な、むしろ言葉のための言葉のやうな真実があつたところで、それはわれらと没交渉の真実である。<sup>45)</sup>

松原は、真実は必ず「内観」を通すと主張している。また、「内観」の重要性を訴えて次の実例を挙げる。

某宗教学卒業の、しかも宗乗専門家で何とか教といふ肩書きまである人が、「おれは論題は百論論題ともツウツウに通るし、会読なら敵なしたが、教行信証はまだ一ぺんも首尾を通じてつづけてよんだことはない」と言つて居た人があつた。所謂宗学者なるものは決して之を笑へまいと思ふ。要するに自解なくしての宗教の研究は、ただ原始の生命を枯死し硬化せしむるに止まるものである。<sup>46)</sup>

金子は『浄土の観念』以前に講録に依らず直接に『教行信証』を読むことを「直接研究」<sup>47)</sup>として提唱していた。その背景には、宗学が江戸期の教学議論に通じることに終始して仏教を学ぶという本来の方向性を見失っていたという状況がある。松原は多田批判を通して仏教を学ぶあらゆる者への問題提起を行っているように本論筆者は考へる。こ

うした批判に対して、多田は自身において内観が成し難いことを、次のように告白する。

私共の現実においては、仲々、総てを自己に求めることができぬ。総てを自己に求めやうと念じつつも、他に求むる思を打ち消すことができぬ。一切の罪障を荷ひ一切の苦を忍びたいと願ひながら、その罪を他に負はせ、その苦をさげやうと努めている。そのために自由を祈りつつ、繫縛の繭のなかにもがいている。この矛盾と混乱とが、自己の現実ではないか。<sup>(48)</sup>

抑も金子氏も松原氏も、内観反省を力説して、自己凝視を語らるるけれども、私共が果して実際に之を如何程まで修することができると思はるるのか。(中略)金子氏は自分の現実の全部を、本当に内省していられるのか。そこに矛盾を認めぬか。私は自分の今日一日の生は、深く内省を徹せさせぬので生きていられるやうにも思はれる。私は内観反省をば、金子松原二氏の如くに声高く強いたまはぬ仏祖至篤の懇教に跪かずいられぬ。<sup>(49)</sup>

内観は自らの妄念を明らかにするのみであり、金子のいうような真実との値遇はそこには顕現しない。内観を徹底する者は一日も生きていることができず、自棄に陥るか、狂気に彷徨うか、自死を選ぶより他ないとまで多田はいう。多田からすれば、金子は「内観」を主張しながらも、「自己の現実」を見ていないのである。「大覚は如来回向の信心の智慧のみから生まれる」<sup>(51)</sup>のであって、内観からではない。そこには限りなく外他的な如来観が存している。この多田の主張に対して金子は次のように述べる。

私の意味する内観は、その中に教法をたたみ込むものではなくして教法の真意を見開かんとするものであります。(中略)私は次のやうに思うてをります。同じく真宗の教法を念じ、同じく仏祖の精神を開顕せんと願うものならば、たとへその行き方が異つても互に道友として相敬することが出来ると。勿論学的方式を異にするものは互

に批判することはありませう。併し批判しあふところに、自らまた互に取り入れるところもあるのです。それ故にそれに依りて互に他の学的良心を疑つたり、また人格を傷つけあふたりすることはないのであります。相異なるように見えるものの統一は、教法そのものが為すのであって、教法に依ると意識するものが為すのでないといふことが考へられぬでせうか。<sup>52</sup>

「内観」とは、それを通して教法に値遇する者が「否定」され開かれていく営みである。自己によって教法を内に取り込むことでなく、自己が「否定」されることによって教法を聞くことである。世親の「我一心」が本願の三心と通じていると親鸞が『教行信証』において述べるとき、一心の主体である「我」はひるがえり（自己否定）を経た凡夫、本願に呼びかけられる衆生の一人としての「我」であって、世親個人という意ではない。この衆生の自覚である「我」にはたらくのが如来及び浄土である。如来及び浄土は「観念」として有無の実体を離れた真実として「我」において、その実在を認められると金子は『浄土の観念』において語る。「我一心」の「我」が単なる「我」でないように、または「自覚」の「自」が単なる「自」ではないように、内観の「内」は、単なる凡夫の内面ではない。もし「内」を常識的実在観において外と対比するものとして捉え、「否定」を歓喜が一切存しない常識的絶望と捉えるならば、その「内観」は多田のいうようにただ無批判に外的世界を正当化し、自らの内面を罰し続ける苦しみに満ちているだろう。しかし、金子のいう「内観」は、「自己否定」を通して如来及び浄土の真実在に対面する、この自己とこの世界における真実の依拠を見出していく営みである。「内観」とは、自らを通して他なる不可思議にふれることをいうのである。多田の批判は、「浄土」という教法を、私たちはどのように受けとめ表現するのかという問題を提起している。金子は教法を自ら（「自己否定」される存在）において証することができるとして「浄土」を「自覚



に現はるる浄土<sup>53</sup>」として表現する。対照的に多田は教法を「自解」を加えずに、「釈尊の観念界」たる浄土をそのままに仰ぎ救われることを表現している。この表現の相違が論争されている。その視座から多田と金子の論争をみると、浄土真宗における「救済」と「自証」の相克として、この論争は確かめられる。阿弥陀仏の他力によって救済されるという側面と、自らが迷妄の直中にあつて阿弥陀仏による救済を証するという側面との双方から浄土真宗は顕らかにされる。「我」といわずには救われる存在が明らかにならず、「他」といわずに「我」の迷妄に気づくことがない。このような二側面の何れか一方に立つ者が「教法に依ると意識するもの」として自らを認め、他方に立つ者を否むとき、この二者は永久に「統一」されず、共なることができない。金子のいう「統一」とは各々の表現は異なるとも、「互に道友として相敬する」こと、その相敬の前に相互が「自」否定<sup>54</sup>されることを意味するだろう。

### おわりに

今まで確かめてきた『浄土の観念』における金子の浄土観はその生涯を一貫していると本論筆者は考える。最後に、その根拠を二点挙げておきたい。先ず問題となるのは僧籍復帰にあたり、金子が自説を捨てたかである。金子の僧籍復帰は問題となった二書、すなわち『浄土の観念』、『如来及び浄土の観念』の絶版と公的布教を当分の間見合わせる<sup>54</sup>ということを条件に、金子の「懺悔」と共に認められたといわれている。この「懺悔」が如何なる内容であったのか知る由もないが、僧籍復帰の翌年には「真宗教学懇談会」に出席し、論争当時、金子を批判した一部の出席者に対して、迷惑をかけたと謝っている<sup>55</sup>。しかし一九四四年に『親鸞教の研究』が再版される際、金子は新たに論文を追加す

る。『親鸞教の研究』第二版に収録されている論文「浄土論」はその一つである。この論文は「浄土の観念」という題のもとに、『仏教大学講座』（一九三四、仏教年鑑社）に発表されたものである。つまり金子は僧籍離脱時の論文を『親鸞教の研究』再版時に穏当な題に改めて挿入している。そもそも『浄土の観念』論争は、講演録『浄土の観念』における金子の熱烈な（多田鼎には「無遠慮」<sup>56</sup>と評される）表現が問題となり惹起されたのであった。論文「浄土の観念」は、そうした批判をふまえた上で執筆されている。しかし、大意において講演録『浄土の観念』と等しい。つまり金子は僧籍復帰後も、自らの説を曲げてはいないのである。第二の根拠は『浄土の諸問題』の記述にある。『浄土の諸問題』は金子にとつて「思想的運命」であった「浄土」を明らかにするという課題、即ち「私の著作のすべてはただその一つであると申しても過言ではありません」とまで語る自らの浄土観を総括するという志願から発表された。<sup>57</sup>金子は次のように述べる。「そこはまだ見ぬ世界にて、また懐かしい魂の郷里である」ということ、それが私の青年時代からの浄土観でありました。そしてそれは老いたる今も変ることはありません。<sup>58</sup>金子のこの言葉は、「それは未見の世界でありながら、しかも懐かしき郷里である」という『浄土の観念』の序、冒頭の一言と全く近似している。『浄土の諸問題』は金子の加筆と校正を経ている。つまり、ここに明確な金子の意志表明があるとみてよいのではないか。金子は『浄土の諸問題』においては、「想像」という言葉で實在観の固執から解放された浄土を語る。その点は『浄土の観念』と大意において通じる。ただ大きく異なるのは、晩年の金子が浄土を常識的實在観でもって語ることをかかつてのようには批判しないという点である。

念仏者は来生に実体的の浄土があると思うていても、敢てそれを妄想として除かねばならぬ必要はありません。往生というも浄土というも凡情の想像のまままでよいのであります。それが往生の真義でなく、浄土の実相でない

ならば、念仏のところが、おのずからそれを感知せしめるでありましょう。往生の心をそのままに無生の智となし、想像の浄土をそのままに実相の真に帰せしめる、それが智慧の念仏であります。<sup>60)</sup>

こうした言葉は『浄土の観念』当時の実在的浄土観を批判し純化させるという金子からは決して言明されなかった。だが一方では、実在観の批判領域はより拡大しているともいえる。金子は『浄土の観念』においては西方という現実世界における実在観に問題を絞っていたが、ここでは更に踏み込んで来生（死の先）として浄土を語ることを批判的に語っている。死の先にあるという意義を厳密に確かめないままに、そこに浄土があると語ることは「往生の真義」、「浄土の実相」を明らかにしないと暗に示していると考えてよいだろう。金子は「智慧の念仏」が真に教えに向き合う者を往生の真義、実相の浄土に立ち返らせると述べる。そこには教法の真義をめぐって聞法者同士が傷つけ合うことへの厳しい戒めが込められていると本論筆者は考える。金子のこうした柔らかな表現を読む者が、『浄土の観念』当時の烈しさを忘れるとき、その思索における核心を見失ってしまう。金子は真実を討究し合うこと自体を否定しているのではなく、仏教を学する者同士が「これこそが仏教の、或いは親鸞における真義である」として傷つけ合うことの悲しみを『浄土の観念』論争を通して深く感知したのではなかったか。私たちは、金子の言うほどに浄土の真实性を討究しているだろうか。それは自ら問わなくてはならない課題として、いま私たちに手渡されている。

## 注

- (1) 小谷信千代『真宗の往生論 親鸞は「現世往生」を説いたか』（法蔵館、二〇一五）、三二八―三三三頁。  
 (2) 「当の金子教授はどんな気持でいるか」、「中外日報」（中外日報社）、一九二八年六月一五日。

- (3) 金子大榮 「二三の補遺——私の真宗学(附)——」、「中外日報」、一九二八年七月一日。
- (4) 木村泰賢 「金子氏の「仏教学の方法論に就いて」を讀みて私の立場を述ぶ」、「中外日報」、一九二九年六月二七日。
- (5) 金子大榮 「木村氏の説を讀みて」、「中外日報」、一九二九年七月七日。
- (6) 安田理深 「金子先生を追憶して」、「安田理深集 上」(東本願寺出版部、二〇一四)、一六五—一六六頁参照。
- (7) 金子大榮 『浄土の観念』(文栄堂、一九二五)、一九頁、一三八頁。
- (8) 清沢満之 『宗教哲学散骨』、『清沢満之全集第一卷』(岩波書店、二〇〇二)、一二—一六頁参照。
- (9) 金子大榮 「本有の観念」、「金子大榮著作集第二卷」(春秋社、一九七七)、四六頁。
- (10) 同前、四九頁。
- (11) 金子大榮 「三乗の観念に就て」、「金子大榮著作集第二卷」、七二頁。
- (12) 金子大榮 「本有の観念」、「金子大榮著作集第二卷」、四四頁。
- (13) 同前。
- (14) 金子大榮 「三乗の観念に就て」、「金子大榮著作集第二卷」、七三頁。「所詮云何なる空論も有を否定することは出来ない。空論の任務は唯だ有の実体化を防ぐにある」と金子は述べる。
- (15) 金子大榮 「人の観念」、「金子大榮著作集第二卷」、二〇二頁。
- (16) 同前、二〇三頁。
- (17) 金子大榮 『真宗学序説』(文栄堂、一九六六)、二三—二五頁。
- (18) 金子大榮 「二重の世界」、「金子大榮著作集第二卷」、六二頁。
- (19) 『浄土の観念』、三五—三六頁。
- (20) 同前、一八頁。
- (21) 同前、一九頁。
- (22) 同前。
- (23) 幡谷明・龍溪章雄 「金子大榮——聞思の教学者——」、「浄土仏教の思想第一五卷」(講談社、一九九三)、三三〇—三三三頁。

- 村山保史「金子大榮と西洋哲学——「観念の浄土」をめぐる——」、『比較思想研究』第三七号（比較思想学会、二〇一〇）。
- (24) 金子大榮「己心の浄土と西方の浄土 村上博士に答ふ」、『中外日報』、一九二八年六月二三日。
- (25) 慧空「阿弥陀経聞書」、『真宗大系第四卷』（真宗典籍刊行会、一九二七）所収、一四頁。
- (26) 噫慶「浄土論註聞書」、『相伝義書第一七卷』（真宗大谷派出版部、一九九五）、三六三頁。
- (27) 同前、三七〇頁。
- (28) 『浄土の観念』、一六一頁。
- (29) 下間空教「宗門大学に於ける宗学の研究及授業の限界」、『中外日報』、一九二八年五月二七日。
- (30) 同前、一九二八年五月三〇日。
- (31) 「漫罵を避けよ」、『中外日報』、一九二八年六月二七日。
- (32) 村上專精「宗門教育論」、『中外日報』、一九二八年六月二二日。
- (33) 村上專精「大谷大学教授金子君に与ふる公開状 附り、因みに同大学に警告す」、『中外日報』、一九二八年六月一六日。
- (34) 同前。
- (35) 金子大榮「真宗学概念」、『仏座』三二号（仏座社、一九二八）、三〜四頁。
- (36) 多田鼎「仏祖開頭の浄土」、『中外日報』、一九二八年七月一九日。
- (37) 多田鼎「浄土を仰いで」、『多田鼎集第二卷 回向論』（同朋舎、一九四二）、二三〇〜二三二頁。
- (38) 多田鼎「仏祖開頭の浄土」、『中外日報』、七月一九日。
- (39) 多田鼎「『浄土の観念』を読む」、『みどり』第四卷第一二号（伝燈会、一九二六）、三頁。
- (40) 同前、五頁。
- (41) 金子大榮「教法と内観」、『仏座』一三三号（一九二七）、二九〜三〇頁。
- (42) 金子大榮「内観に依る方法——私の真宗学——」、『中外日報』、一九二八年七月三日。
- (43) 『浄土の観念』、一三八頁。
- (44) 源哲勝「自解と己証——金子氏と多田氏との論争についての感想——」、『中外日報』、一九二八年七月七日。

- (45) 松原致遠「光は常に闇を破る 多田鼎氏に質す」、『中外日報』、一九二八年七月一〇日。
- (46) 同前、一九二八年七月一五日。
- (47) 金子大榮「教行信証の研究」、『無尽燈』第二二七号（無尽燈社、一九一四）、五四頁。
- (48) 多田鼎「仏祖開頭の浄土」、『中外日報』、一九二八年七月二二日。
- (49) 同前、一九二八年七月二六日。
- (50) 多田鼎「『浄土の観念』を読む」、『みどり』第四卷第一二号、五頁。論争において多田は同様の主張を繰り返して述べている。
- (51) 多田鼎「仏祖開頭の浄土」、『中外日報』、一九二八年七月二六日。
- (52) 金子大榮「統一——多田鼎氏にささぐ——」、一九二八年八月八日。
- (53) 『浄土の観念』、一頁。
- (54) 齊藤唯信『松堂九十年史』（西村為法館、一九五九）、一四四頁。
- (55) 「真宗教学懇談会記録」、『行信の道』第四輯（行信の道編輯所、一九七三）、三七頁。
- (56) 多田鼎「『浄土の観念』を読む」、『みどり』第四卷第一二号、二頁。
- (57) 金子大榮「浄土の諸問題」（あそか書林、一九六八）、一頁。
- (58) 同前、二七〇頁。
- (59) 『浄土の観念』、一頁。
- (60) 『浄土の諸問題』、二六〇頁。