

# 学としての真宗学は

## 如何にして可能か

司会

松井憲一

出席者

本多弘之

小野蓮明

杉浦慧敬

中津功

伊香間祐学

生田晃純

田村晃洋

川尻文昭

司会 「学としての真宗学は如何にして可能か」というテーマでお話し合いを願うわけですが、このテーマについては金子大栄先生の『真宗学序説』を事前に読んでおくということになっておりまし

た。「如何にして可能か」という問いについては、真宗学の対象とか方法とか姿勢の問題など厳密に追求しなければならぬことが多いかと思えますが、この

テーマにこだわらず日頃真宗学について考えておられることを話し合っていたらきたいと思えます。

伊香間

先ずテーマについて思うのですが、「学としての真宗学は」というのでは、「学としての真宗は」というのでは大分ニュアンスが違うと思うのです。われわれの要求しているものは、真宗学が成り立たなければならぬというよりは、

むしろ真宗が明らかにならなければならぬということでないか。「学としての真宗学は」というと、われわれが真宗学を学んでいることを弁護するような点、つまりわれわれの特殊な問いではないかと思えます。それで、わたしはもっと自然にいうならば、「学としての真宗は」という方がよいように思うのですがどうでしょう。この問いが出されたことについて

もう少し説明して下さいませんか。

**本多** 今いわれた問題点はよくわかりませんが、この問いは真宗学が既にあつてそれを護教するという立場で出したのではありません。始めは、真宗学研究室で「真宗学は如何にあるべきか」というような題を考えたのですが、よくよく考えてみますと真宗学は如何にあるべきかではなくして、果して真宗学をやっているけれども、一体本当の意味での真宗学になっているのかというような根本的な問題が自分の内にあるので、こういうテーマにしたわけです。われわれは、真宗学と名づけられたものを大学の学問として現実に行っている、それに満足できないのものである。それで「学としての真宗学は如何にあるべきか」と問うたわけで、護教ではなく実存の問題として建設的な意見を出していこうじゃないかということなのです。

**生田** それから、この問いの背景にはいま大谷大学ということが、一つの問題になっているということもあるのではないですか。大谷大学が問題になるときは

やはり真宗学が一番問題になる。真宗を明らかにしたい大学が、真宗学が明らかでないとしたら、それは存立が危くなるわけですから。

**伊香間** 何かこのテーマを見た時に苦しいような感じを受けたので。(笑)

**本多** 苦しいのですよ。実存の問題ですから。(笑) 実際に困っているのです。

**司会** この題については弁明の匂いがあるといわれましたが、いま説明がありましたように、実は真宗学をしている者自身の根本的な問いとして出したわけですから、そのような点で話し合っていたのだと思います。

#### 真宗と真宗学

**伊香間** いや、わたしのいたかったのは、真宗学といってもそれは真宗でなくてはならないということなのです。

**杉浦** やはり、始めに「学としての」ということがついているから、それにひっかかるのではないですか。

**中津** このテーマに「学としての」という一言がついたのは、単なる一宗派一

宗門という中で真宗学ということではなくして、浄土真宗そのものには普遍性を持った、誰にでも了解できるものとして宗派の匂いのつかない、あらゆる人間の持っている問いというものにまで、真宗学ということにおいて尋ねていけるかということがあるのでないか。すべての人が共感せざるを得ないというところまで追求するというところで、「学としての」と始めにいたのでしょう。

**伊香間** そうすると、真宗学というより真宗という方がよいのでしょうか。

**田村** ぼくは、学ということが重要でないかと思うのです。真宗を学ぶのは何を学ぶのかということになると、学ぶこと自身の根源に問いがある。だから、そこに学ぶ眼ということが見出されていくならば、学としてのというような問いが当然出てくると思います。

**伊香間** そういう意味で、学としてやっていることが真宗になる、真実の宗教になるということにならなければならぬと思う。真宗学といっても、最後は真宗にならねばならないという願いがあるので

しょう。

**本多** しかし、学としてのという場合はやはり真宗学なのであって、真宗ということになったらもう学問ということを一応超えているわけでしょう。

**伊香間** あくまでもわれわれがはっきりさせなければならぬことは、真宗ということであって、真宗学というのはその方便ではないですか。

**本多** 方便というか、真宗と一緒に学問の課題があるわけではないところに真宗学が真宗というなら第十八願、真宗学は第二十願だといわれるような意味において真宗学をわれわれはどこまでも問うていくということです。

**生田** 金子先生は、相対真宗と絶対真宗ということをいわれる。この相対真宗が、いまばくたちのいう真宗学であるといっているのでしょうか。

**中津** 逆にいえば、真宗を明らかにしないようなものは真宗学でないという問題でしょう。

**小野** 学ということについては、いわ

ゆる実存的な学ということと、それから真宗の教えを通して学しているということの確めと、しかもそれがどういう地平線で結び合うかという根本の問題があるということですね。われわれは、事実、学としての真宗学をやってきたわけですが、先ず確めなければならぬのは学そのものがどういう意味を持っているのかということでないか。そして、それが真宗をふまえての真宗学なのかどうかということではありませんか。

**生田** 西洋からきた学問は理性の関心からくるもので、東洋の実践的な学道はちょっと置いておいて、対象の厳密な把握が問題になるわけでしょう。それに対処するために佐々木月樵先生は、大正十三年大谷大学が新しい大学令による大学に昇格するときに、従来あった宗乗と余乗というものをレベルアップして真宗学と仏教学に分け、大谷大学の仏教を学界に解放しようとしたのでしょうか。ところがそれが今こういう結果になってきた。だから、真宗を明らかにするのが真宗学だというのは、東洋的な学仏道の回復で

はないか。その意味では、宗教化学学というものが谷大に置かれたということは大事なことだと思う。そして、真宗を明らかにするという願いから建立されたのが大谷大学ならば、大谷大学にあるいろいろな学問は真宗を明らかにする学問でなければならぬ。更にその中でも、特に真宗学が置かれているのだから、もし真宗を明らかにしないような真宗学ならば、それはもうあってもなくてもよいということになる。

#### 真宗学の普遍性

**司会** 本来セクトを超えている真宗そのものを明らかにするということに真宗学の意味があるということですが。

**伊香間** そうすると、真宗の普遍性ということが学ということで大事な問題になってくると思います。

普遍的ということでは、自分が信心を得るということと、それを解放するということが同朋に伝えていくということと一応二つに分けられるようです。とすれば、普遍的にするということはどういうこと

なのでしょう。

中津 普遍的にするというのは、浄土真宗それ自身にある普遍性というものでこれから新しく何かを付け加えるのでなくして、浄土真宗それ自身にある普遍性をわれわれが如何にして明らかにするかという問題だと思う。そこに学という意味が出てくる。

生田 つまり、問題なのは真宗を明らかにする問いが、普遍的なものを持っておるといふことでしょう。例えば、今なら生活のことで困ったといってお寺へ相談に行く人は少ない。まず警察へ行くとか創価学会へ行くとか考える。だから、真宗を明らかにする学としての問いが普遍的なものなんだというところに、真宗学の課題があると思う。

小野 そうですね。普遍性というのは単に言葉でなくて、真宗あるいは真宗学において問題になっていること自身がもう既に普遍的でなければならぬ。真宗を学んで問題にすることが同時にわたしだけの問題でなくして、それがあらゆる人間にも問題になり得るような根本的な

問題でなければならぬ。だから、普遍というものは、真宗学における問題自体が普遍的でなければならぬということでしょう。そして、その普遍的な問いをわたしが問うわけですから、その問い方自身もまたわたしにおいて普遍的な問い方であるということになって来ますね。つまり、問い方自身ももう既に普遍的でなければならぬ。

中津 問い自体が普遍的だというのは問い自体が一般的な問いでなくして、自分自身の必然的な問いである。その必然的な問いであるということは、自分の根源から問わざるを得ない問いであるが故に単なる個人の問いということではなくして、他の人々の本当に共感され得る問いであるということですね。

小野 それを哲学の場合で大きくばに考えると、根本的に問題になるのは自己であるという。そして、自己が自己にどう問題になるというの、同時に自己においてある世界が自己にとって問題になってくるということでしょう。つまり自己が問題になるということは、自己と

自己においてある世界とが切り離せないような形で問われてくるということです。だから、そういう問い自身が、宗教の場合だとより根本的にならなければならぬ。それで、普遍的な問いというのは、漠然とした一般的というような意味ではなくて、より根源的な意味で自己自身の問いということになる。

伊香間 けれど、そういうふうに関わり自身が自覚されるかされないかということとは、宗教の場合は二義的というか、少なくとも最初にある問いではないののではないのでしょうか。普遍的ということが人間として持っている根本的な問いだということとはわかりますけれども、そういうことを意識するのはもっと後のことではないのでしょうか。宗教を求めるといふことについては、あくまでもわたたくしという個人的な問題から起こってくるという性格があるのではないのでしょうか。

小野 それはそうですね。  
中津 宗教は、やはり具体的な現実の解決が出發じゃないですか。で、その具体的な現実の解決がどのような形で実現

されていくか。

伊香問 そこで、始めて自己というところが普遍的の問題になってくるわけですね。

中津 自己ということが問題になってくるし、その自己の問題を解決するのは本当に普遍性でなければならぬ。

### 解学と行学

川尻 それで、真宗学が学として成り立つところには、単に相対的な真宗学というものでなしに、普遍性というか、真宗の教えが自分の血となるということがなければならぬのではないか。真宗の教えが自分の生命となるということは、金子先生の言葉でいえば行学ということでしょう。その行学が解学をうなずかせていく。だから、行学という立場をはっきりすることが、そのまま真宗学というものを明確にするということではないか。そうでないと、どれだけ学問してもうなずきというものが出来てこないでしょう。

伊香問 たしかに教法が普遍的である

ということを証明するという学は、自分の身において証明するものでなければならぬということがありますね。それでわたくしという個を通して普遍的なものを証明するということになる。そうすると、一般に自然科学の場合には、そういう証明の仕方とは違うような感じがします。自然科学の方は普遍性を持たせるには、もっと客観的な立場で誰もが学ぶという証明の方法をとるわけですけど、それが真宗学の場合には自分の身に行じていかれるという点で普遍性が証明されるということですね。

川尻 それで、ぼくは真宗学と他の学問とは違うと思うのです。真宗学という場合は、やはり仏教の学問でしょう。仏教の学問ということは、学問自身が自分が生きているという行動の面で、自分の宗となるということがなければならぬのでしょ。だから、他の学問と対照的に真宗学をはっきりしなければならぬということが必要ないと思います。

中津 それは、大きくいえば科学と宗教の問題ですね。真宗学というのは宗教

の学問ですから、やはり願いとしては自己自身の救済の実現ということがあると思います。だから行学というのは、自身の救済が実現されるということがはっきりしておらないと一つの観念論になっしていきます。

司会 行学とは除苦悩法を求めることであるということですが、すると自己の救済という行学と真宗学の普遍性とのかわりはどうなるのでしょうか。

小野 行学において普遍性を証明するということですが、普遍性ということとは自然科学の場合だったら、例えば物理学とは何かとか生物学とは何かなどということは、始めからはさほど問題にならない。ところが、宗教の場合、真宗学なら真宗学にふれていこうとする場合は、その第一歩から真宗学とは何かということが問われなくてはならない。真宗学とは何かということを真宗学にたずさわる第一歩として問わなくてはならないということは、同時に真宗学にたずさわっていく自分自身が自分自身にとって根源的な問いであるということ、つまり行学とい

うことがあるからでしょう。だから、学の対象がはっきりしない。例えば、昔から哲学の学問の性格として、学の対象は不定なんだとよくいわれる。対象がないから、その方法もないんだと。対象と方法がないからして哲学には諸学におけるような進歩発展はないんだと。それと同じことが、もっと根源的な意味で真宗学の場合はいえるんじゃないか。だから、真宗学とはこうこうなんだという終ると同時に、もう真宗学ではなくなるということがあるのでしょうか。それで、われわれは大変な矛盾の中に生きなければならぬ。だから、学とはこういうのであるというのでなくして、自分が学するということが自分を明らかにしていくということではなければならない。つまり、対象自身が自分でなければならない。あるいは、方法自身も自分でなければならない。もし学の進歩発展があるとすれば、進歩発展は自分自身でなければならない。すべてそこに自己が根源的な問

いになって、それが普遍的に問われなければならない。だから、真宗なら真宗に

おける普遍性という問い自身が普遍的でなければならぬのは、問う者自身が自分にとって普遍的な問いとして自分の上に顕わになってこなければならぬ。

**伊香問** 真宗においてそういうことが明らかになるということは、やはり教法ということがあるわけですね。教えにふれたときにそういうことが出てくるので教法をぬいて普遍的な人間、普遍的な問題を持つておるのだということはまだいわれませんか。

**小野** もちろんそうですけど、教法が先ずあって、それから教法にかかわることによって自分の持つている問いが普遍的になるということではないでしょう。われわれは、教法とか真宗学を前提にして出発するのでなくて、先ずわれわれが在るということ自身の内に出てくるいろいろな問いが普遍的になってきたときに法なら法自身が明らかに成ってこなければならぬという主体的なかわり方があるのでしょうか。それが先に実存的と云われたのでしょうか。だから、先ず教法があって、それにかかわるかかわり方が実

存的とか主体的とかいうことではなくて自分の存在が一つの根源的な問いなんだと、その問い自身が自分に明らかになつてくるときに、そこに教法は何らかの形で自分に主体的な意味ではたらいてこなければならぬ。そこで始めて真宗というのは同時に学として、一つのダイナミックな動きとして出てくるのではないか。

**田村** しかし、どうなんでしょう。ほくらにとつては、問いの普遍性ということとは、なかなかいえないんじゃないかと思うのです。それで、逆に問いを自己自身に徹しく徹底することが、教えを聞いていくということにもなっていく。そういう求道が、ぼくたちにとつては学という形で表わされていくのではないか。つまり学の徹底が逆に普遍的なものへの目覚めとなっていく、そこに始めて自分の問題が普遍的な問題に変わっていくのでしよう。だから、自分自身の持つた問いが必ず普遍的だといえれば、どこかでやはり観念的なものになるのではないか。

**小野** だから、自分の持つた問いを問いとつて徹底するということは必要であ

るが、その徹底の一番極まりにおいては問われている自己が明らかになる。そういうような、転換があると思います。それをいま論理として追うことは不可能でなければ。ずっと問うていくこと自身が問われていることとして顕わになってくるといふ転換のあるふれ方が、一つの

真摯な求道なら求道における教えのふれ方としてあるのではないか。だから、少なくとも今のわれわれの真宗学のあり方としては、これはわたしの勝手な考えかも知れないが、先ず伝統的な教えなら教えというものから出発するというのではなくかえってそういう教えにふれるふれ方自身が自己にとって根本的な問題になるのではないかと思う。教えがあるとかないとかというよりも、教えにふれるふれ方自身が自分にとって先ず問われるということがなかったならば、真宗学に入っていくこともできないと思う。

**本多** それは、近代ということであって、清沢先生の仕事だったのでないかと思う。それまでの宗乗では問われなかつたような問題、つまり自己の問題で宗教

にかかわると。宗教は既にある解答ではなくて、自己の持っている問題を通して初めて解答となるということである。その意味では、われわれは清沢先生がなした仕事の歴史を追っていくということがあるのでないかと思う。

### 普遍性と場の問題

**本多** それから、普遍性ということには、場ということがあると思う。つまり社交というような意味でなくして、学としての場ということがあると思う。清沢先生は明治においてそれを問題にされたのだと思いますが、もっとさかのぼっていうならば、親鸞がなぜあの時代に『教行信証』を作られたかというような問題ですね。親鸞はそれまでの一般仏教というものを全く無視することもできたわけですが、親鸞はそれまでの一般仏教というものを全く無視しなかつた。無視せず、むしろそれを納得させるだけの体系を作ろうとされた、そういうことがあるのではないかと思う。

**中津** やはりそれは、選択ということではないでしょうか。親鸞聖人が『教行

信証』を作られたということは、これまでの仏教というもののあり方の中から、さきほどふれた問題からいえば本当に自分自身の問題になるものですね、それを伝統されてきた仏教の中から何が一体自分自身の根本的な問題にふれるものかというところで選択されたのが『教行信証』でしょう。その選択は親鸞がなしたというよりは、親鸞自身のもっとも究極的な問題が仏教という場を通して問題になった。自分自身の問題になったというときには、自分からの関心からだけではなくして法の方からの働きかけというか、浄土真宗そのものの表現という、法そのものの表現を親鸞自身が自分自身の問題というものを通して聞き当てた。そこに選択ということがある。

**田村** いま選択ということをいわれましたが、親鸞の問いというものは仏教とは何かというような問いではなく、真実の宗教は何かというような問いであったと思います。いろんな悩みをかかえているながら、真実の除苦悩法は何かと、自分自身の戦いを通して求めた。つまり、真

「実の宗教は何なのかということが必然的に法然のところへ走らしめた親鸞の内にあるものだと思う。そこで、始めて選択された教法こそが真実だと領解されたのだと思う。」

**伊香間** だから、今は機の方から問題にするという感じが強いと思うのですがある意味からいえばそれは法が既にあったということもいえるのですね。そういう点はどういうようにお考えになりますか。

**田村** やはり、法が先にあったというのは、如来に選択された本願の念仏に出遇った時、既にわたしの先にあつたということではないでしょうか。親鸞は比叡山で学んでおられたのだから、浄土教があり天台宗があるというのは、よく知っておられたのだろう。けれど、本当に自分の救われる教法に出遇わなかったので比叡山を降りた。それは、法を聞いてもなおかつ悩まなくてはならない自分があるということだと思ふのです。だから、法があるから機があるのか、それとも人間があるから法があるのかということになる、やはり悩む自分かそれを救うて

くれる教法に出遇うことにおいて、始めて自分に真実の宗教というものが明らかにされてくるということなのでしょう。

**本多** それはそうですね。キリスト教に護教、アポロジティクス(apologetics)というのがあるけれど、親鸞のものを読んで護教という匂いは全然しありませんね。つまり、讃嘆しておるけれども讃嘆の裏にはつねに懺悔があると。これは誰でもいうことですが、懺悔があつてそれから新たに讃嘆が出てくるのでなくて、讃嘆が懺悔になり懺悔が讃嘆になっていくというようなもので、それは護教というようになまやさしいものでないということがあります。しかもそれが、単に自己満足じゃなくて場所を持つておるということがあると思ひますね。

**小野** かえって、それが場所を開いてきたということもあると思う。自己が本当の自己に出遇うことが自己が法に出遇うことだ。そこに一つの法に出遇うことによつて一つの場が開けてくる。一つの真実的な世界が、浄土なら浄土が開けてくる。

**中津** われわれの問題が普遍的だとい

うことがさきほど出ましたが、その出発点は、やはり特殊だと思う。具体的な現実だと思う。その具体的な現実をどうしたらよいかと、それに悩んでその解決を求め。それが求道の歩みでないか。それによつて本当に出遇うべきものに出遇う。

それがよき人であり、また教法であると思うのです。その教法、自分に対しては他なるものに出遇うことによつて、自分に持っている問いが本当に人間の問いなんだ、単なる個人的な問いでなくして人間の問いなんだと、つまり誰でも問わざるを得ない問いなんだというときに、それまでの単なる個人性の脱皮がある。だから、自分の持っている問いはあくまでも特殊な具体的な問いなんですけれども、その問いの中に普遍的な問いなんだと、人間の問題なんだというようなことが自覚されるのは、やはり教法に出遇うことがなければ、その確認ができない。

**伊香間** つまり、問いが普遍的だというのは、教法に出遇ったときにわかるということですね。

**田村** 問いを持ったから教法に救われ



るんだというか、教法に遇えば普遍性に目覚めさせてくれるというような安易な考えで教法に目を向けていくと、教法が教法として働かないということがありますね。だから、自分の問題を決定せずにすべて教法にたよるといって、予想された教法に立つという誤りが往々にして出てくるのではないかと思います。

**伊香間** 予想された教法ということはわかりませんが、果して自分自身が法に遇うまで問いを吟味していくということが教法に遇う前に可能なのですかね。

**田村** 可能かどうかわかりませんが、自分が生活していくうちに不安とか悩みとか空しいということが出てくる。それが生活の中で出てくると、それはどこから出てくるのかという問いが出てくる。すると、ニヒリズムとか、無とかいうことを書かれた書物を読んでいく。それはニヒリズムから問いが明らかになるのではなくして、自分の持っていた問いがそういう人たちの教えを聞くを通して逆に深まっていく。

**伊香間** すると、ニーチェなんかを読

まなくてはいかんということですか。

**田村** 一つの考え方だと思うのですがそういうことでよりよく自分の問題の根の深さということがわかってくる。自分でどうしようもない問題だということが

**伊香間** すると、ある程度まで問いというものは煮詰まらなないと、教法に遇われんということですか。

**田村** そうでないと、教法を聞いても響かないと思います。

**小野** 問いが問いになるといふことと教法に遇うといふことは同時なのでしょ

### 伝承と己証

**本多** それは、この前京大の武内先生が講演に來られた時にも問題になっておりましたが「行巻」で人に遇うのか「信巻」で人に遇うのかという問題ですね。行で人に遇うのか信で人に遇うのかというのですが、やはり事実としては善知識ということがあるでしょう。論理としてどちらが先にあるということではな

くて、やはり伝承があるということではないですか。ただ問題は遇い得んという事実がある。そこからいかなと。

**生田** それは『大無量寿経』が、学界では非仏説だということにされている。

それにもかかわらず『大無量寿経』こそが真実の教であるところだといえるのかということと同じでしょう。名大の上田先生は、今の仏教学は言語学か書誌学か歴史学かに分かれて分解していくと、そうなると思われなくなっていくといわれる。それに対して、真宗学はこれこそが仏法だといえることが要求されている。それで、なぜ真宗が仏法だといえるかという点が大それたもので、それがさきほどからいわれている普遍性ということでもあるのでしよう。

**伊香間** そこに信といふものを通して証明しなければならぬものがあるわけでしょう。『教行信証』の場合は「教巻」が最初にあつて、「大無量寿経真実之教」と最初に出してあるからなにか独断のように思われるけれど、「信巻」の信といふところで『無量寿経』が真実の教であ

ることがいわれてくるわけですね。昔から『教行信証』を順観するか逆観するかという問題がありますけれども、真宗学というのは、それでは順観する立場なのか逆観する立場なのかという事です。逆観する立場だと自分を求めるという生き方、順観する立場だと自分の信において証明されたものを真つ向うから公けにしていくと、この二つが考えられると思うのです。それで、普遍を証明するのはあくまでも信心であると、証明されてみれば『大無量寿経』は真実の教だと始めから声を大にして一般に語ることができると、そういう面があるのでないですか。そういうことが親鸞聖人の学問の態度であったということになれば、金子先生の『真宗学序説』にもあったように、われわれは『教行信証』を学ぶのでなくて親鸞聖人の学問の態度を学ぶんだということですね。とすれば、自分の信心を明らかにすることがわれわれに課せられた問題であるけれども、そこで明らかにしたことを今度は公けにしていくと、公開していくという面が学問する者の責任と

してでてくるのではないかと思います。だから、普遍ということに立てば、あらゆる表現がとられるのだと思います。それで、今日の時代において真宗学が如何にして可能かということは、時代に如何にして表現できるかということでしょう。

**本多** そうです。それで表現が学になるということ、説得力を持った学にならなければならぬわけでしょう。いうならば、現代に生きている自分自身に説得力を持たなければならぬ。

**中津** 自分自身に説得力を持つということは、自分自身にうなずくということでしょう。本当に人間の問題として、自分自身の全身全霊に響くということでしょう。その自分に本当にうなずくということが、単なる自分だけの個人的なことではなくして、それはすべての人と対話が可能になるようなもの、現代の社会のいろいろな問題と対話できるかどうかという問題ですね。

**伊香間** ある意味で、わたしというのは現代人ですから、現代のあらゆるものを備えている。だから、意識するとせざる

とにかかわらず、そこには己証というものがあるはずですね。

**本多** だから、親鸞のなした仕事は、同時代人に応えているということがあると思う。だから、「学としての真宗学は如何にして可能か」とテーマを出したわけですが、厳密にいうと「現代における」と付け加えてもいいようなものがある。

ニーチェという話も出しましたが、ああいう天才が出したような問題を今われわれは引き受けているので、そういう問題を持った人間の解答となっていくような真宗学というか、そういうものもあるのではないかと思います、根本的なことをいうならば、百万年昔から同じかも知れないけれど。

**伊香間** それで、特殊と普遍ということがいつも交差しているという。

**中津** 現代には現代の特殊な問題があるが、しかし、現代の問題が明らかになるところには、やはり法の伝統という普遍的なものを通さなければ現代ということも明らかにならない。だから、現代といってもその現代がまた過去になって

いくような現代を問題にしてはだめなので、そこはやはり過去現在未来という三世を貫くという方向がないといけない。

生田 三十十方といわれるようなね。

伊香間 伝承と己証の問題ですね。

中津 いうならば己証の問題だ。己証の問題というのは、法そのものが自分自身において、つまり自己を通して具体的な表現、具体的な言葉になるということ。ぼくは、その問題は親鸞聖人であろうと「親鸞におきてはかくの如し」ということだと思ふ。自分というものを通して、

自分においてはこうなんだという。それは独断ではなくあくまで法に聞いていくという自分自身の態度の決定だと思ふ。

生田 ぼくは、伝承と己証ということでは真宗学というのは僧伽の精神を如何に現代に開いておるか、明らかにしておるかということだと思ふ。具体的にいつたら、例えば寺の存在意義が明らかにあっておるかということではないのですか。中津 存在の意味が明らかになるといふ、それは金子先生の『真宗学序説』の中では、「事由を論証する」、つまり具体

的な状況に対する説明というか解釈ではなくて、「理由を内観する」、つまりそのもの自身が持っている必然的な意味を内観するといつてありますね。念仏なら念仏というものの持っている必然的な意味を問う、それが真宗なら真宗の教えに遇うということなのであるとー。

伊香間 それで、本多さんのいわれた己証が大事だというお話ですね。

本多 大事というよりも、問題になるのは己証だということです。

伊香間 だけど、それは伝承を離れん己証ですね。

本多 もちろんです。伝承を承けたという責任が己証として開けなければいけない。だから、伝承というけれどもそれは過去にあったものだけではないと、過去にあったからといってすんでしまっているものではないと、そういうことです。結局過去にあったというのは歴史の事実だけれど、それが本当に事実であるかどうかというのは己証がなければいけない。己証がなければ本多の意味で伝承がない。伝承が己証の中に生きてこなければいけ

ないということであって、伝承と己証を比較していったのではなく、問題となるのは己証だということです。

伊香間 わかりました。それならいいのですが。

中津 金子先生の本にもありましたが行学というものを第三者がみてそれを解学にするという、そういうことになる。一人一人の教法にふれるふれ方の問題になる。同じ言葉にふれても、それを憶えるのか、それによって自分自身が本当に回復されるのかということー。

#### 伝統教学の持つ意味

司会 本来行学であるものを解学に流してしまうという意見がでしたが、これについてはー。

本多 われわれの教団だけが己証を重んじているというか、解学に流れなかったということはない。江戸時代から流れてきた教学というのは、そういうアポロジエティック(apologetic)なものが多いでしょう。護教という関心からの教義学でしょう。親鸞はこう書いているから正

しいと。そういう実存を離れたようなことが行なわれてきた。

**司会** 学としての真宗学を問うことになると、伝統された宗義の位置に対する確認も問題になると思いますが、真宗学をしていく上で、それはどうなっているのでしょうか。

**小野** 学としての真宗学を他の諸学、特に思想的なものと比較してみた場合に今の真宗学は非常に弱い一面がありはしないかと思うのです。過去の時代の講録などは、今日からすればある意味では力のないものかも知れないけれど、今日まで真宗を伝えてきた事実はある。その人達自身は、講者は講者として、解学は解学として伝えてきたものがある。だとするならば、今日からすれば実存的な意味はないかも知れないが、解学は解学なりに思想の脈絡としては一つの力があるのではないかと思うし、又その実存的な意味を洞見しなければならぬと思う。

**生田** それはまあ、講録は親鸞以後の仏教史というような意味で、文化史的な意味もある。

**小野** わたしのいいたいのは真宗を一つの学としてみた場合、講録もある意味からすれば含めていかなければいけないのではないかと思う。なるほど講録は文化的な意味かも知れないけれど、七百年なら七百年という事実を全く飛び超えることはできない。もちろん真宗学は実存的な自己との対話なのでしようけれど、その対話が学として成り立つためには、やはり一つの思想の思想史という意味でその中間は何らかの意味でとらえられていなければならないのではないかと思う。そうしないと、他の思想をあつかっている諸学に対して弱いのではないか。例えばキリスト教、これは哲学というものがあつたからかも知れないけれど、現代に力のないものでも、中世のキリスト教ならキリスト教として思想的な意味を強く残している。しかも、それが全然文化史的な意味のものでも、何らかの意味で現代への働きを持っている。とすると、真宗学という全体から見た場合には、あながちそういう研究操作というものも無駄ではないと思う。

**司会** 文化史は文化史として、講録は講録として学の上に意味があるということですね。

**生田** ぼくは、そこで真宗学というのは未分化な学問だと思う。真宗学と対比して神学をみると、例えば中世神学史とか近世神学史とかいう歴史がある。ところが真宗学の場合は、真宗史というのがない。つまり、真宗学としての純然たる補助学の立場も確立していないわけですから、未分化ということをおさえる真宗学は、世界観としての学問なのかも知れん。それは、真宗学としてのいいところなのだろうけれど、やはり真宗史学というようなことも必要があるのでないか。

**本多** 未分化ということは、学としての歴史が浅いということでもあろう。

**生田** しかし、学となつてから四十年もたつているのだからー。

**小野** それは、これから掘り起こさなければならぬ問題ですね。

**中津** それで、その文化史と真宗学の区別ですが、これは、金子先生の『真宗

『学序説』に教えられたのですが、真宗学の対象は『教行信証』ではない、大聖の眞言、具体的にいえば如来の本願だと。

これは、ぼくは欠かせられないところだ  
と思う。われわれのごく普通の観念では  
真宗学は親鸞聖人の明らかにせられた  
『教行信証』を学ぶことだという先入観  
がある。親鸞聖人自身が問いを持たれた  
その問いそのものを学んでいくのが本当  
の真宗学であるという本質的なものは  
つきりしないと、文化的なものはいくら  
からもどんどん出てきて区別ができなく  
なると思うのです。『教行信証』を対象  
とすると解釈的な煩瑣哲学が出てくるが  
『教行信証』自身が対象としたもの、つ  
まり如来の本願を対象とすれば本当の公  
開性が出てくる。

**伊香間** 親鸞聖人が真実の教とした  
『無量寿経』に学ぶということは大事な  
ことですな。

**生田** 『大無量寿経』に学ぶというこ  
とがはつきりすれば、それで真宗学は尽  
きることはいえる。だから、そこ  
へ出てくる問い、つまり『法華経』も『華

厳経』も『維摩経』もある中で『大無量  
寿経』が真実の教だとうしていえるの  
かということが真宗学の課題だと思う。

## 仏教史観

**生田** ぼくは、始めて谷大の大学院へ  
来たとき、大體歴史に興味を持っていた  
から題目に引かれて曾我先生の『親鸞の  
仏教史観』を読んだ。やはり、『大無量  
寿経』が真実の教であるというのは、そ  
こで如来の本願が明らかにされていると  
いう、親鸞によって見開かれた仏教史観  
の問題でしょう。真宗学の普遍性、現代  
との対話ということになれば、特に仏教  
史観ということが大切だといえる。そう  
いう意味では、真宗学を仏教史観とおき  
かえてみてもいいと思う。

**中津** それは、諸宗ある仏教の中の一  
つの浄土真宗というのではなくて、仏教  
全体の中に流れておる源流というか、一  
番根底の流れとなるとところに浄土真宗が  
流れておるんだという見方を開かれたも  
のですな。そこに曾我先生は釈尊以前の  
仏教ということをいわれる。もちろん、

釈尊といい親鸞という具体的な人間を離  
れて教法はないけれども、教法は教法と  
しての独立した意味を見出さないと、釈  
尊なり親鸞なりに盲目的に依存して終っ  
てしまうのではないですか。

**生田** 新興宗教の教祖になってしまふ。  
東大の笠原先生なんかは、講演などでよ  
く創価学会も真宗も同じだというような  
見方をするでしょう。時代背景を主にし  
てみれば、ああいう見解も出てくるので  
しょうが、だからといって親鸞を新興宗  
教の教祖のようにするのは問題がありま  
すね。今までの宗学の中には、そういう  
ふうな教祖的な見方もあったのではない  
ですか。

**杉浦** やはり、「祖意を明らかにする」  
ということが同時に、わたしの道が明ら  
かになるということでありたいです。

**伊香間** 『大無量寿経』が真実の教で  
あるということが『教巻』に出ているけ  
れど、どこを指して真実の教というのか  
と、五徳現瑞というのか、経の宗体でい  
うのかと問うた人がありましたがー。

**生田** それは、教えに遇うということ

がない限り、どれだけいったって弁明になる。それで、教えに遇うという、そして教えに遇った人があるという歴史がぼくらに確信を持たすわけでしょう。ぼくは最初、『大経』だけを真実の教というのはドグマだと思った。

**本多** それは、本当だと思う。そういう問いを持たないと『大経』が真実だということもいえない。ぼくもそう思っている。講義のあと安田先生に「どの經典にも三昧はある。なのにどうして『大経』の三昧が本当だといえるのか」と聞きにいったことがある。そうしたら「如来の本願を説いてある」と、一言で答えられた。そういうことはあると思う。

**伊香間** そういう意味の道も開かねばいけませんね。現代人は、理性的とか知性的というか、そういう方面から宗教を問題にするという面もあるわけですから。

**中津** われわれが真宗を学ぶことになったということは、有縁の法によったということ、それから自分のおかれた環境というものの、そういう具体的な縁という

ものを通して学ぶことになったことは、大事なことだと思う。しかし、有縁の法にふれたということが自分自身に深く感銘するものであるならば、それはそれだけで終らない。本当の意味で公開性ということまで求めずにはおかない。それが本当にふれるということなのではないか。そういう確認がないと、現在ある寺院なり現実にある宗門というものの存在の意味がわからなくなる。そういうものを通してふれたんだと、ふれたことがそれを新しく創造していくということになれば、本当に公開的な意味を持たないですね。

**杉浦** その公開性を考える場合にですね。逆にどうして親鸞教学でなくてはならないのかと問われた場合はどうなのでしょう。

**中津** どうして親鸞教学でなければならぬかという、端的にいえば、自分自身身として、自分自身が生きていく方向なり願ひなりという自分の救済ということからいえば、これではなくてはならない。

**杉浦** つまり、たまたま有縁の法でなくして。

**中津** 遇うということは、そこにどのような必然的な意味を見出したとしてもまず有縁ということでしょう。有縁の内容が必然であるのか偶然なのか。本当に遇えば、そこに必然的な意味が見出せる。だから、現在の宗門にその意味をみるというのは、そこに身をおいている者自身の上に何か必然的なものを見出せるかどうかです。

**生田** 親鸞教学でいかんのかどうかというのですが、それはいろいろなものと比較して親鸞教学でなくてはいかんといいことではないと思う。ぼくは、学部の頃から学生運動をやっていたが、マルクス主義と比べて親鸞というわけではない。ぼくが谷大に来て一番始めに感じたのは、曾我先生の授業を広瀬先生や伊東先生や松原先生が聞いておられるというその単純なところに先ずいまま自分の学んできた大学と違うということがあった。

**中津** 先ず自分自身の感応ですね。

伊香問

他と比べて親鸞教学というて  
いるのではないというけれど、それを他  
の人がみればやはり相對真宗としかみな  
いのではないですか。

生田 それはそうだろう。第三者とし  
て、評論家としてみればね。もし親鸞教  
学は相對真宗であるという確認がその感  
応の下になければ――。

中津 感応というのはムード的な感応  
ではない、あくまでも純粹な感応を求め  
ていくということ。純粹な感応は、自分  
自身が先ず感応するということ、それが  
また、大谷大学の一人一人が感応してい  
くということ、それが同時に日本なり世  
界なりが感応していくことになる。  
それで、感応することは誰かということ  
が、大事なことですね。

生田 その感応には、ぼく自身の個人

の感応ではなくて、歴史自身の感応とい  
うか伝統の重みというものがあると思う。

杉浦 しかし、史観というのは、昔か  
ら教相判釈としてあったのでしょうか。

生田 でもその教相判釈が間に合わん  
ということがあるでしょう。

中津 親鸞聖人には聖人の教相判釈が  
あるわけですから、その教相判釈が間に  
合わないということでない。親鸞聖人の明  
らかにされた教相判釈ですら、われわれ  
においてはともすれば知識としてしま  
う。その問題だと思ふ。親鸞聖人の教相判  
釈が、また自分にとっての史観とならな  
ければならない。

小野 だから、親鸞の教相判釈なら教  
相判釈、史観なら史観が自分の問題にな  
ってこないから、現代に生きるわれわれ  
が現代社会のもつ問題に答えられないと

いうことになっているのでしよう。

生田 真宗学の課題としては、七百年  
前の親鸞の言葉が現代の生きた言葉にな  
るといふことでしよう。そして、現代の  
言葉になったものが、親鸞の求めたもの  
と同じだということが真宗学の役割なの  
でしよう。

小野 それが、さきほどからいって  
いる普遍的ということになっていくのでし  
ょう。

司会 真宗学が可能かという問いにつ  
いては、まだまだ問題も出てきましょ  
うし、出た問題を深めるといふことも必要  
ですが、この辺でちょっと休憩し、また  
お話し合いを願いたいと思います。どう  
もありがとうございます。

（本稿は、さる昭和四十三年五月一日、真宗学研  
究室において行なわれた研究室員と大学院生有  
志の座談会の記録の一部である。文責 松井）