

近代における浄土教研究

——近代真宗学の方法論——

安 富 信 哉

a. 近代真宗学の位置

今回私に与えられたテーマは、「近代における浄土教研究——近代真宗学の方法論——」である。「近代における浄土教研究」、「近代真宗学の方法論」という二つの題目が掲げられている。主題と副題に共通するのは「近代」という言葉である。

日本で近代という時代がどこからどこまでということになると、だいたいは明治から昭和、太平洋戦争の終結の頃ぐらいまでということになるかと思われる。したがって、「近代における浄土教研究」あるいは「近代真宗学」と言う場合には、一般的な理解によれば、明治から昭和前期の間に形成され、そして展開したそれらと呼ぶことができる。ところが、「近代」という言葉で把握される歴史の状況は、それに先立つ歴史状況として「近世」、さらにそれに続く時代として「現代」を、それぞれ定立している。

いわゆる近代真宗学は、「近代」という歴史の状況と適合関係にあるが、それは、一方では、徳川封建社会において形成され、それと適合関係にあった近世真宗学、いわゆる江戸宗学に対して、これを批判的に継承し、また、その

問題性を克服しようというのが近代の真宗学の特質であろうかと思われる。

また、他方では、「近代」を支えてきた様々な原理が、その確実性を喪失して、人間や社会の現実を包みきれなくなった現代の諸状況から、逆に近代真宗学は批判的に問い直されるという、そういう性格を持っている。^①

b. 祖型と反覆

現代の宗教研究は、承知のように、多様である。人文学的な研究、あるいは科学的な研究、そしてまた規範的な研究というようなスタイルがある。人文学的な研究の中には比較思想、あるいは哲学的な研究などが行われる。また科学的な研究の中には、文献学的な研究等々がある。それに対して、規範的な研究は、宗教というものを言わば信仰の問題として内側から探究していくと言うか、そういう信仰主体に関わるような研究である。西洋で言えば神学などがそれにあたると思う。それらのアプローチの中で真宗学は規範的な研究、normative study という領域に位置する学問である。すなわち、宗祖親鸞が著わした立教開宗の書『教行信証』を規範として、真宗を人間主体の問題と切り離さずに明らかにするのである。真宗とはその場合には真実の宗である。「マコト」「ムネ」と親鸞は字訓しておられる（参照、『教行信証』「行巻」、『五会法事讃』引文。「マコト」は「真」の右訓、「ムネ」は「宗」の左訓）。真宗学は、人間の依るべき「マコト」の「ムネ」を明らかにするという研究である。その研究の内容は様々な側面を包摂している。

それらの中で、今回与えられたテーマは、近代真宗学の方法論である。これについては、これまで様々な立場から論議され、また実に多くの論文が執筆されてきた。そしてこれらの論議や諸先学の考察の中で、「真宗学は、いったいどこから、また誰から始まったのか」という、前提となる問題も併せて考えられたことである。これについては、私は多くの方々と同じように、真宗学はやはり宗祖親鸞聖人と、その諸著作、著述など、それらの述作の上に考えたい者の一人である。換言すれば、真宗学の方法論の規範となるもの、これは親鸞と『教行信証』を始めとするその著

述に始原を辿ることができると考えたいのである。そういう観点に立つと、親鸞における真宗の学びは、近世の宗学に継承され、近代の真宗学に再生されたと見ることができるかと思う。

近代の真宗学は、様々な面で近世の真宗学からの脱皮を意味した。それは、一方では、近代の学問として宗学の閉鎖性を破って、学としての普遍性を目指すという方向に向かうが、他方では、『歎異抄』の再発見に見られるような親鸞回帰の方向性・傾向性を承け、親鸞の学の方法に還るという特質を持った。すなわち、信仰の場面における宗祖親鸞の再発見とともに、宗学の場面における学祖親鸞の再発見をもたらした。

もし、宗教学者のエリアーデの〈祖型と反覆〉という概念を借用すれば、それぞれの時代状況の中で、親鸞の学的方法を継承・反覆し、再生しようとする学的な営み、これが真宗学であるということもできる。

こういう観点に立って、私はだいたい三つの事柄について尋ねてみたいと思う。一番目は、「真宗学の方法論的な祖型としての学祖親鸞」、二番目は、「近世宗学における方法論的祖型の継承とその固定化」、三番目に、「近代真宗学における祖型の再生と展開」である。そういう項目に沿って近代真宗学の方法論の意義を尋ねてみたい。

一 真宗学の方法論的祖型—学祖親鸞—

a. 救済真理の学び

近代における親鸞の再発見は、真宗学の場面においては、親鸞の学の方法に真宗学の祖型を見るところを意味する。

親鸞自身が学をどのように捉えたかということは、総合的な見地から判断する必要がある。学は、真理を対象とするが、親鸞における真理は、いわゆる一般的な真理ではなくして、救済真理 (salvific truth) と言われるものである。学は、これを対象として、これを通して、自らが救われることを目的とする。

仏道の学びについて、

一切有情、智慧をならひまなびて、無上菩提にいたらむ

〔弥陀如来名号徳〕・『真聖全』二一七三五

と、親鸞は言っている。あらゆる衆生は、智慧を習い、学んで、無上菩提、すなわち無上の悟りに至ろうとするのである、と。すなわち、親鸞は智慧を習い、学んで、生死の迷いを解脱し、無上の悟りに至るということを、学目的としている。そういうような学びを、親鸞は幼き日に比叡山に登り、天台宗延暦寺の僧として出家して以来志した。しかし、やがて生死の問題に直面し、

「而るに一息追がざれば千載に長く往く、何ぞ浮生の交衆を貪りて、徒に仮名の修学に疲れん。須らく勢利を抛ちて直ちに分離を稀うべし

（存覚『歎徳文』・『真聖全』三一六六一）

と決意するに至る。ここに、自らの比叡山での学びを「仮名の修学」と位置づけ、真に出離の要道となる学びを求めらる。親鸞においては、学は、「仮名」であつてはならず、救済へと導かれる実践的・実質的な内容を伴うものでなければならなかつた。

かくして、親鸞は建仁元年（一一二〇）、二十九歳の時に本願に帰する。その本願の仏道こそ、一切衆生を「無上涅槃」、すなわち究極の涅槃に至らしめる救済真理として、解明され、開示されなければならないものとなつたのである。そして、

まことに、このことにまよへらんひとは、いかにもく学問して本願のむねをしるべきなり。

〔歎異抄〕第十二章・『真聖全』二一七八〇

という言葉が示すように、その道理が分からない人は本願のこころを学びなさい、と勧められる。直接には親鸞の言

葉ではないが、親鸞の意をよく汲んだ言葉だと思われる。

以上のように、親鸞において学は、普通の救済へと導く「智慧」、非「仮名」、「本願」を内容としていると確認される。

b. 教導的人格による学び

では、その救済真理が明らかにするためには何が必要なのか。その問いのもと、親鸞は多年修学した比叡山を降り、法然の教えに帰する。学解^{がくげ}往生は否定され、念仏往生の立場が貫かれる。しかし、それは学問否定の立場に立つことを意味しなかった。親鸞は、一念仏者という側面と学道の人という両側面を持っている。

法然という教導的人格、善知識を得たことは、親鸞において決定的な意味を持ったが、親鸞は、法然の師教に従って浄土三部経を学ぶ。親鸞の若き日の修学の記録として、『観無量寿経・阿弥陀経集註』が伝えられている。この両経の書写年時は明確ではないが、親鸞の吉水時代における学習用の注記とされる。本書は、経典十二種、註疏九種を引用しているが、主に中国浄土教の祖師善導の釈義に基づいて、『観経』『阿弥陀経』の本文に註を入れたものである。善導は、信においては、「行に就いて信を立つ」（就行立信）と説いている。しかし、同時に「人に就いて信を立つ」（就人立信）ことを大切なこととして説いている。善導自身は、その逢った年は判然としないが、恐らく三十歳前後に山西省の玄忠寺に道綽禪師を尋ねて、その門に投じた。そして法然は、善導に思想的に出会い、親鸞は法然に出会った。そのことは、師、「人」との出会いが、信念の確立にとって、また学道の成就にとって大切なことを伝えていた。親鸞は、

よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の子細なきなり。

と述懐する。この言葉は、親鸞の学が、師教を第一義とする「人の教学」であることを示している^②。親鸞は、その晩年の康元元年（一二五六）に、法然の言行録を『西方指南抄』と題して集大成している。それは、親鸞が教導的人格としての法然を徹底的に学んだことを意味する。

先学は、「今日の真宗学研究の模範的人格を宗祖親鸞の上に求めなければならない」と指摘している。真宗学の方論的な原型として、やはり親鸞の宗教的な人格、また修学態度は、大切にされるべき第一義的なことかと思われる。

c. 聞思による学び

親鸞は、この自ら帰入した本願の仏道を客観的に位置づけるべく、幾多の著述を撰している。その最初の「自解の義を述ぶるの記」^④として、『愚禿鈔』を挙げることができる。本書は、『観無量寿経・阿弥陀経集註』と同じように、善導教学を根柢にしつつ、法然の指教を確かめたものであるが、上下一貫して、二双四重の教判によって、聖浄二門を相対し、判釈している。

本書の冒頭で親鸞は、

賢者の信を聞きて 愚禿が心を顕す

（『愚禿鈔』上・『真聖全』二一四五五）

と述べている。ここで言う「賢者」とは、直接には、親鸞における善知識たる法然である。しかし、間接には、法然の思想を導き出した善導をはじめとする浄土門の祖師、さらに遡れば、浄土三部経の教説の主たる积尊である。この「賢者の信」を聞き、そこに了解された真理内容を、自覚の明るみにまで顕開していくこと、それが「愚禿が心を顕す」と言われる「顕」である。親鸞の教学的営為は、この受動的な「聞」と能動的な「顕」において成立する。

『愚禿鈔』に示されたこの「聞」は、さらに『教行信証』においては、「聞思」という語で表現される。『教行信証』の序文の中で、親鸞は

誠なるかなや、撰取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮すること莫れ。

〔「教行信証」総序〕・〔定本教行信証〕一七

と言っている。「誠なるかなや」という言葉に、救済真理、すなわち「撰取不捨の真言」「超世希有の正法」に値遇した大いなる感動が窺われる。ここに、仏教の学徒としての親鸞の基本姿勢が鮮烈に示される。また、私たちの「聞思」すべきことが勧められる。親鸞は、浄土三部経、就中、真実教と仰いだ『大無量寿経』に対するに、「聞思」という方法をもつてした。しかもそのことが、よく『大無量寿経』自身の求めるところに適ったのである。^⑤

この「聞思」の語は、仏教の伝統では、聞―思―修の三慧に淵源するが、親鸞の場合は、『涅槃経』「迦葉菩薩品」の「聞思」の指教によつてゐる。^⑥『教行信証』全体を見ると、転訓・字象釈・転声釈などの解釈法が、とりわけ「信巻」三一問答には字訓釈・仏意釈が、また「化身土巻」本巻には隠顕釈が展開されている。これらの解釈学的方法の底には、教説の真意を聴聞し、思索するという「聞思」の姿勢が一貫している。『教行信証』に用いられる「竊以」「謹案」「思量」「思念」、これらの語はいずれも宗教的真理に向かいになった親鸞の「聞思」の姿勢をよく示している。親鸞において、「聞」と「思」は不可分であり、円環的な構造をなしているが、「聞思」は真宗学の方法論的祖型の重要な一つであると言ふことができる。

二 方法論的祖型の継承と固定化―近世宗学―

a. 救済真理としての「宗乘」と講学施設

「親鸞に還れ」という声は、真宗の歴史の中で度々掲げられた。その最初の声は『歎異抄』に、そしてその二百年後、蓮如の『御文』、『御文章』に窺われる。しかし、教団成立の後にも学事施設が設立されることはなかった。

真宗の救済真理が学的に研究されるようになったのは、近世に入ってからである。徳川幕府は、天下を統一すると、

仏教の諸宗を優遇し、特に学事を奨励した。この徳川の文化政策、それに加えて、宗門内の異義の糾正などを主要な機縁として、東西本願寺は学林や学寮を創設し、学事を推進した。また、専修寺、仏光寺などからも学匠が輩出した。

近世の各宗においては、正宗の教学は、他宗の余乗に対し宗乗と呼ばれた。すなわち、教法を悟りの彼岸への乗り物に喩えて「乗」とした。宗乗の学びは、まさに「自らの救いの船として自己の上に受け止め、その実践したナマの体験を取り扱う」ことである。^⑦ 辞典では、宗乗と宗学はシノニム（同義語）として定義づけられる場合もあるが、その宗乗の学びが宗学である。

本願寺派の宗乗学の学場は、寛永十五年（一六三八）、本願寺の境内に学舎が創設された時に始まる。光善寺准玄が初代の講主となった。学頭は「能化」と名づけられた。その後、学舎は寛文八年（二六六八）、「学林」と称され、ここに宗学は活発化することになる。

大谷派は、本願寺派より二十七年遅れて、寛文五年（一六六五）、学舎が創設されたことに始まる。正徳五年（一七一五）、学寮に講師職が置かれ、慧空・慧然・慧琳と続いた。宝暦五年（二七五五）、学寮が高倉魚棚に移され、「高倉学寮」と称される。

「学林」「学寮」、いずれも宗乗、つまり真宗の救済真理探究の学事機関であったが、「寛政異学の禁」（一七九〇）が象徴するように、徳川幕府の学問統制は厳しく、宗学の場面でも研究の自由が保障されることはなかった。

b. 教導的人格の制度化とその問題

前に確認したように、親鸞の学びにおいて決定的な意味を持ったのは、教導的人物の存在である。宗学研究の場所においても、教導的人格の存在が重要であることは申すまでもない。

本願寺派の学頭である「能化」は、その語源は、教化をほどこす仏・菩薩の名に由来しているが、絶対的な權威を

もって、宗学研究、そして僧侶（所化）の育成に従事した。しかし、能化を宗学の最高権威者とすることには弊害も伴った。

月感が、能化の西吟の『安楽集』の講義を自性唯心説であるとして異を唱えたことに始まる法論「承応の閻牆（げきしょう）」——「閻牆」とは内輪揉めのことであるが、宗学草創期の事件として記憶される。この論争は内紛に発展して、幕府の介入を経て、学舎は一時取り壊されることになった。

後に興った「三業惑乱」事件は、能化職の孕む問題性をさらに深刻に浮き彫りにした。この事件は、学林の第八代能化職にあった智洞が、先に職にあった功存の著『願生婦命弁』の三業婦命の説を擁護したことに起因する。智洞は、衆生が救われるためには、身口意の三業婦命の心をあらわして、仏に向かつて助けたまえと願い求めなければならぬと唱道し、学林では正当の説とされたが、これを誤りとする主張が安芸や備後を中心とした在野の学匠から出された。大瀧の『横超直道金剛牌』は、その主張の代表的なものである。いわゆる学林派は新義派と言われる人達である。この新義派と反学林派（古義派）の対立は激化して、そして結局、事態は幕府の介入によって決着して、本山は『願生婦命弁』を絶版にするに至る。

この事件以来、本願寺派では、安心の惑乱を恐れて能化一人の制を廢して、改めて勸学六人を設けた。以来様々な学派が分流し、宗学の研究は多彩に開花した。三業惑乱事件そのものは非常に悲劇的な事件であったが、「換言すれば『親鸞に還れ』の思想運動がここに果遂された」という評価も一方にはある。^⑨ 教導的人格を、能化職ではなく親鸞自身に求めるといふ方向性がそれによって出てきたとすれば、この事件には法縁として逆説的な意義が認められると思われる。^⑩

他方、大谷派は、本願寺派の三業惑乱事件を教訓とし、異義のために紛糾することを恐れ、一門一轍に立ち、異説を許さず、高倉学寮の伝統を守ることを方針とした。このことにより宗学研究が盛んになり、とりわけ第五代講師深

励は、先輩の学説を大成し、大谷派の宗学は隆昌期を迎える。しかし、反面、講者は教学上絶対的な權威を持ち、正当教学者として教学・研究の統制権を持つに至った。異安心事件は、近世を通じて七十件あまりあったとされる。異安心事件において、「調理」と呼ばれる取り調べには学寮の学僧が当たった。ここに、教導的人格の最高權威である「講師」は、時として宗教的真理への発遣者と言うよりも、宗教的真理の裁定者として機能する場合が生じることになる。

c. 聞思の方法化—会通、訓詁、会誦—

現在、私たちは近世宗学の学問的な成果を、真宗各派の宗学者の重要な著作を収録した『真宗全書』^⑪、あるいは、その『真宗全書』を補完して作られた『真宗叢書』^⑫、また、大谷派の学匠の講義録を収録している『真宗大系』^⑬、そして、これに続く『続真宗大系』^⑭などを通して窺うことができる。これらの講録を一瞥するだけでも、宗学者の学問的業績の大きさに驚かされる。

従来、宗学の伝統において、本願寺派が論題的研究が多いのに対して、大谷派は随文解釈的傾向が強いと指摘される。^⑮ 論題的研究においては、論題の名目を提示する出体、名目の意義を解釈する積名、そして義相を弁ずる、弁相の三門が方法として採られるが、聖教に示される相矛盾する内容を和会疏通するという、いわゆる「会通」が学問上のテーマの一つとなってくる。しかし、弁証的会通は、真理の探究というよりも、教説相互の食い違いを概念的に整理・合理化するという傾向をも有した。

他方、随文解釈においては、経論釈などの聖典の科文、典拠、訓詁註釈に主要な関心が注がれ、それ自身非常に精緻な教学的営為と驚嘆するばかりであるが、教権主義的な宗門体制の中にあつて、異解・異安心を恐れ、自由な解釈は制限された。また、一見すると矛盾したように思われる文章について、その本旨を考え和会通積するという、いわ

ゆる「会釈」という方法が採られることがあるが、会通と同様、牽強付会とも言われかねない問題を時として抱えた。中でも、『教行信証』は、一派の基軸となる宝典として、その講義は「会説かいせつ」と称して、仲間内で攻究することに限られた^⑯。学寮の伝統では、『教行信証』を直接に講義することはなく、それに代わって『浄土文類聚鈔』や『教行信証大意』が講義され、『教行信証』は会説の形式で講究された。深励は、本書の講義に当たり、講釈ではなく会説であると冒頭に断っている(『広文類会説記』)。その意味において、『教行信証』は非公開の書であった。

近世の宗学の聖教研究法を特徴づける会通、訓詁、あるいは会説は、親鸞の「聞思」の方法を学的に継承、展開したものと見えるが、ややもすると、内面的な探求を欠いて形式化し、その方法論としての吟味は、近代の到来を待たなければならなかった。

三. 方法論的祖型の再生と展開―近代真宗学―

a. 救済真理としての「宗義」の明確化

時代は明治に入る。維新後の廃仏毀釈に加えて、西欧諸国からの新文明の流入やキリスト教の浸透は、これまで幕府の保護政策の中で安逸の夢を貪っていた真宗教団をかつてない危機に陥れた。そういう危機の中で、「ひとり宗学界のみは固陋の執見に膠着して、その洗礼を受くるなく、益々敗残の哀れをとどむる」^⑰という事態に至る。そういう停滞の中に留まっていた。

とりわけ大谷派は、高倉一轍に縛られて、旧弊を脱しなかった。そんな中で、事態を破るきっかけとなったのは、占部観順の「異安心」事件である。占部は、先輩の学説に妄従するのではなく、自由な立場に立って研究し、『御文』の「タノム、タスケタマヘ」の意味について専ら信願説を主張し、請求説を取る先輩と意見を異にし、結果、擯斥処分を受けた。当時の大谷派の宗学者は、この事件のあおりを受けて『御文』研究を主軸にして信願論を中心に講

究したといわれる。¹⁹⁾

占部の学説に異安心の烙印を押しした保守派のグループは、貫練会を名乗る宗学者たちであった。南条文雄などを除いて、ほとんどの宗学者たちが、この貫練会に入ったといわれる。この宗学者たちに対して、厳しい批判を展開したのは、当時、宗門改革運動を進めていた清沢満之である。その社説に、清沢は、

夫れ宗義と宗学とは截然其區別あり、決して混同すべきものに非ざるなり、宗義は宗祖の建立に係り宗学は末学の討究に成る、(中略)我真宗の宗義は載せて立教開宗の聖典たる広本六軸の中に在り、其文炳として日星の如し

(「貫練会を論ず」『清沢満之全集』(岩波) 七一一—三)

と、述べている。宗祖に開顕された救済真理である「宗義」こそ解明されなければならない学の対象であり、宗学はこれに奉仕するものであるという。ここに先輩の学説を越えて「親鸞に還れ」という主張が行われるが、その具体的な骨子は、宗義と宗学との厳密な区分に基づく宗学の相対化と偏依「宗義」の立場の明確化の主張、および、宗学の自由討究の主張、この二点において捉えることができる。²⁰⁾

b. 浄土真宗の学場と学風の形成

真宗の学びは、「宗義」を基本とするという清沢の立場は、自ら真宗大学の学監に就任し、建学の精神を披歴したその「開校の辞」にも端的に窺うことができる。すなわち、清沢は、

本学は他の学校とは異りまして宗教学校なること殊に仏教の中に於て浄土真宗の学場であります 即ち我々が信奉する本願他力の宗義に基きまして我々に於て最大事件なる自己の信念の確立の上に其信仰を他に伝へる即ち自信教人信の誠を尽すべき人物を養成するのが本学の特質であります、

と述べている。本山の主張を翻して学舎の東京移転を清沢が必須としたのも、新しい思想や学問の息吹に触れるということとともに、守旧的雰囲気の強い京都を離れて、自由な宗義討究の場所を若い学徒に提供するという願いからであった。

以来、この確認は、第二代学長南条文雄、第三代学長佐々木月樵へと引き継がれた。これについて、第十七代学長の曾我量深は、

大谷大学は、清沢満之を父とし、南条文雄を母として生まれた。

と述べている。本学の近代真宗学は、清沢満之―曾我量深―金子大栄を主要な流れとして形成されてきたが、その一方、仏教学は、南条文雄―佐々木月樵―山口益をもう一つの主要な流れとして形成されてきた。（なお、佐々木が両者の学びの前提に宗教的人間学 anthropology もしくは humanities を想定したことは注意されなければならない）。清沢は哲学を専攻し、南条は梵語学を専攻したが、この philosophy と philology を特色とする二つの流れが合流し、あるいはせめぎ合いながら、大谷大学の学風が形成されてきたといえる。

c. 方法論の検討―実験と実証―

先学は、「わが国における近代の仏教学は、一方では宗学からの脱皮をめざしてきた」といわれる²⁴。その脱皮への先駆者として、英国にいち早く留学し、西洋の近代仏教学の文献学の方法論を修得した南条文雄や笠原研寿などの先人たちの大きな苦勞が偲ばれるが、同じように、近世宗学が近代真宗学へと脱皮するにも諸先学の並々ならぬ苦勞があった。

繰り返すことになるが、私は『教界時言』における清沢の論説「貫練会を論ず」は、近世宗学が近代真宗学へと脱

皮する最初の大きな一撃となったと考える。

それでは、真宗学の方法論において、近世宗学を越えて、近代真宗学が形成される端緒は、どこに開かれたのであろうか。

近代的な学問が成立する条件として、「実験」と「実証」という二つの要件を抜かすことはできない。その意味で、近代真宗学の方法論が成立する上で、先駆的な役割を果たした人として、私は二人の人物に注意してみたいと思う。

一人は、これまで閑説した清沢満之であり、もう一人は、宗学の近代化を主張した本願寺派の前田慧雲である。

清沢は、哲学を専攻した人であるが、観念的な思弁を嫌い、現実への肉薄を絶えず志した。若き日の「ミニマム・ポシブルの実験」は、その端的な例である。しかし過度な禁欲生活によって、自ら結核を病み、死生の問題に煩悶した。そんな中で、古代ローマの哲人エピクテトスの語録に出会う。エピクテトスは、奴隷の身分であり、足に障害をもった人であるが、それゆえに人生を深く洞察し、その解決を求めた。清沢は、彼の哲学について、「空論空議にあらずして、激切なる実学である」として敬服している。このような自己の上での実験を通した「激切なる実学」こそ、清沢の学問のスタイルであり、門下に説いたことである。その意味で、清沢の方法は、親鸞の聞思の方法を主体の上に受け継いだ、「実験の教学」²³である。この主体的・実存的な方法こそ、近代真宗学への方向を切り開いたといえよう。

一方、歴史学者の前田慧雲は、その「宗学研究法に就いて」という論文において、「二百年も百五十年も以前の研究法に安んじて、のんきに構えて居ては、とても時勢に応じ、世間の学術と対抗してゆくことはできぬ」²⁴と述べ、本山権力の新研究法への不当な圧力を厳しく批判し、いわば宗門内における学問の自治権の独立を強調し、歴史的研究と哲学組織的研究の必要性を主張している。それは、一方では、親鸞の批判精神を学の上に継承しようとするものであるが、他方、この実証的な研究方法に、宗学研究上の近代性をみることができると主張している。特に歴史的研究の提案は、西洋

の学問ならびに近代仏教学に刺激された新しい歴史的眞宗理解をめざすものである。この研究法は、とくに後代の本願寺派・龍谷大学眞宗学における研究の主流を占めることになった。²⁶⁾

このように、近代眞宗学の方法論が成立する先駆的な意義を、私は、この二人の先人の上に見ることができると思う。

おわりに

a. 「眞宗学」の名称の成立と課題

以上、眞宗学の江戸期・近世から明治期・近代への展開を簡単にスケッチしてみた。これまでの宗学が「眞宗学」という名で新しく出発するようになったのは、大正期に入り、東西の本願寺の大学が、一方の龍谷大学が、大教校↓大学林↓仏教大学↓龍谷大学というように移り、他方の大谷大学が、眞宗大学寮↓眞宗大学↓眞宗大谷大学↓大谷大学と移って、単科大学に昇格してからである。²⁶⁾

宗門立大学は、これまでは大学を名乗っていても、制度的には、私教育の機関としてしか認められなかったが、龍谷大学・大谷大学は、文部省に認可された大学として正式に発足することになった。そして、このような状況の中で、従来の「宗学」に対して、「眞宗学」という名称が生まれる。これについて、大谷大学第三代学長佐々木月樵は、

今その眞宗学と人文科の名は、大正七年初めて本学学科及びその課程に使用した所の新名目である。予は殊に此眞宗学の名が、何日とはなしに数年ならずして早く世間一般に通用さるゝことゝなりしを悦ぶものである。

〔大谷大学樹立の精神〕『佐々木月樵全集』六一八二八

と、その「樹立の精神」の講演の中で述べている。しかし同時に、その眞宗学は、いかなる意味で、大学で研究されるにふさわしい公開された学問といえるのか、ということも問われることになった。ある文教関係者は、端的に、

一、真宗という宗旨は念仏を称えてお浄土へ参る、ただそれだけである。それだけの宗旨に、果して学問などする必要があるのか

二、一体、真宗学というようなことが果して成立するであろうか

というような疑問を呈したといわれる。²⁷⁾このような問いかけは、色々な形で表明されたことであろう。そしてその問いかけに応えることは、龍谷・大谷両校の大学当局者にとって、大きな課題となったと想像される。

b. 『真宗学序説』の拓いた地平

この問いかけに対する重要な意味をもった応答として、私は、金子大栄の『真宗学序説』（一九三三）を挙げることができると思う。

金子によれば、親鸞その人も真宗を学んだ人であって、真宗学を公開するには、親鸞の学問を私たち自身が受け継ぐという発想へと転換する必要があるとし、これからの真宗学は、親鸞の著述を研究することではなく、「親鸞の学び方を学ぶ」のでなければならないという。このように、金子は、真宗学を新しい光のもとで見出し、これを「純粹真宗学」と呼んでいる。

「親鸞に還る」ということは、宗学の場面でも度々課題化されたが、親鸞のどこに還るのか、ということとは不透明のままであった。ここに金子は、

親鸞の学の方法に還る

べきことを提起したのである。金子は、真宗学は親鸞の名著『教行信証』を直接の研究対象とするのではなく、『教行信証』がその顕開すべき対象として「真実教」と呼んで掲げたもの、すなわち『大無量寿経』を研究対象とするのであると明言する。そしてこれについて、さらに、

まづ対象を大聖の真言、即ち、真実の言葉と定める。具体的に言えば、真実の教、『大無量寿経』である。七高僧の解釈は真宗学問の方法である（『真宗学序説』二九頁、文栄堂）

と集約する。「大聖の真言」とは、親鸞が、人間救済の真理を開示した聖典であるとして、『大無量寿経』に名づけた言葉である。また、「七高僧の解釈」とは、その『大無量寿経』の救済真理に帰依し、その教相を判釈した印度・中国・日本の三国七高祖（龍樹・天親・曇鸞・道綽・善導・源信・源空）の解釈を指し示している。²⁸

この金子の指摘は、近代真宗学の規範となるべきものを、最も原則的な形で呈示した、と改めて思われる。しかし、この発想に立った金子の学問論は、当初は必ずしも学界に認知されたわけではなかったようである。昭和十一年（一九三六）に発刊され、現在も広く用いられている『真宗大辞典』の「真宗」の項目には、当時の重要な新刊と思われる『真宗安心の根本義』（石川舜台著）、『真宗教相学』（岡村周薩著）、『真宗綱要』（鈴木法探著）などの諸著作が一九二〇年代の成果として挙げられているが、『真宗学序説』の項目はない。

のみならず金子の著書『浄土の観念』（一九二八）、『如来及び浄土の観念』（一九二九）は、大谷派の保守的な宗学者の忌諱に触れ、そのため金子は、「異安心」の烙印を押され、僧籍剥奪の後、大谷大学を解職される。この「異安心」事件は、近世宗学から近代真宗学への枠組みの転換が容易でなかったことを、象徴的に示している。

※本稿は、二〇〇九年九月七日、大谷大学で開催された「日本印度学仏教学会・第六〇回学術大会」における記念講演の内容を原稿化したものである。

註

- ① 寺川俊昭「近代真宗学の歩み」（『真宗教学研究』第二号、真宗同学会）一九七七
- ② 拙稿「『人』の教学」（『大法輪』六・七）二〇〇九

- ③ 大河内了悟『真宗学原論』六〇頁(教育新潮社)一九七三
- ④ 存覚『歎徳文』・『真聖全』第三卷、六六二頁
- ⑤ 寺川俊昭『親鸞における学の特質』(『親鸞教学』33号)二〇頁
- ⑥ 『教行信証』「信卷」・「化身土卷」・「定本教行信証」一一三、三〇三頁(法蔵館)一九八九
- ⑦ 高橋弘次「浄土宗学の諸問題」(『改訂増補 法然浄土教の諸問題』四〇五頁、山喜房仏書林)一九九四
- ⑧ 平田厚志編『彦根藩井伊家文書浄土真宗異義相論』(法蔵館)二〇〇八
- ⑨ 足利瑞義編『龍谷大学三百年史』三一〇頁、一九三九
- ⑩ 島津恵正「三業惑乱研究序説」(『朝枝善照博士還暦記念論文集 仏教と人間社会の研究』)二〇〇四
- ⑪ 全七十四冊、蔵経書院刊、一九一三―一五
- ⑫ 全十二冊、一九二七―三〇
- ⑬ 全三十七冊、真宗典籍刊行会、一九一六―二五
- ⑭ 全二十四冊、同、一九三六―四四
- ⑮ 大河内『前掲書』一二頁
- ⑯ 住田智見『教行信証』の拝読及び研究の沿革』(『真宗大系』第三十七卷)
- ⑰ 『広文類会説記』卷一(『真宗大系』第十三卷一頁)
- ⑱ 廣瀬南雄『真宗学史稿』二二二頁(法蔵館)一九八四
- ⑲ 安井広度『大谷派学事史』(『続真宗大系』第二十卷所収)
- ⑳ 寺川俊昭『近代真宗学の歩み』(『前掲書』)
- ㉑ 下田正弘『涅槃経の研究―大乘經典の研究方法試論―』(春秋社)三二頁
- ㉒ 「エピクテタス氏」(『清沢満之全集』(岩波書店)六卷、三一六頁)
- ㉓ 幡谷明『実験の教学』(『親鸞教学』31号)一九七七
- ㉔ 『六条学報』六、一九〇一(『前田慧雲全集』四卷所収)

- ②5 龍溪章雄「真宗学方法論研究学説史」その一（『龍谷大学研究紀要』五、一五頁）一九八三
- ②6 「大学名変遷表」（中村元・武田清子監修『近代日本哲学思想家辞典』附録、東京書籍）一八八二
- ②7 金子大栄『真宗学序説』一一頁（文栄堂書店）一九六六
- ②8 『教行信証』「行卷」・「真宗の綱要」・『定本教行信証』八五頁（法蔵館）