

真宗教学の近代化と現在

—浄土理解の変遷を通して—

木 越 康

本論の目的

江戸期に成熟した真宗教学は、明治維新时期から大正・昭和初期にかけて「西欧的近代思想」と出会い、大きな影響を受けた。西洋哲学や経験科学などを基礎とする近代的諸思想との対治の中でさまざまな葛藤が生じ、新しい教学、いわゆる「近代教学」が生み出されていったのである。^① 本論はその時に受けた衝撃を、「浄土理解」にまつわる問題を中心に見ていくことを、目的とするものである。

このことに注目するのは、しかし、ただ近代のはじめに起こった事件を振り返るといふ関心に立つものではない。題目に「現在」とあるように、考察の最終的な目的は「現代において浄土をどう理解するのか」にある。

ここに、長谷正當による浄土理解の現在を指摘した言葉がある。

浄土に生まれることを意味する往生の観念は、浄土教では仏教において正覚や悟りをもつ位置を、占めてきたが、現代において浄土の観念が実在性を失ってくるとともに往生という観念も無意味なものとなってきた。つある。そして、往生や浄土という観念を捨てたところで親鸞の思想を捉え直すべきであるとする考えが、浄土教におい

でも生じてきている。実際のところ、浄土の観念は、もはや現代の人間の実存に響くものをもたず、宙に浮いた根のない想念となってしまう^②。

長谷が指摘するような「浄土」に対する感覚は、私を含め、浄土教思想に何らかの形で関心を持つ現代人が何気なく懐いているものであろう。もちろん真宗学でも、この疑念を解消すべく、これまで浄土についてさまざまな解釈を試みてきた。客観的現実世界として浄土を捉える態度は少なくなっただと思われるが、例えば浄土を実存に関わるものとして哲学的に解釈しようとしたり、世俗社会に対する批判原理として理解しようとするもの、さらには浄土を語らずに「涅槃」や「空」などによって親鸞思想の証果を理解しようとするものなど、さまざまである。

しかし、このようないわば近代以降の浄土理解に対して、さまざまな形で批判も投げかけられている。『大谷学報』第七九巻第一号に「ポストモダンと真宗」として若干その事例を紹介したので、ここで再びそれについて触れることは避けることにする。しかし近年、特に民衆思想史という独自の立場から、大桑斉は次のように問題を指摘している。

浄土を失ったということは、これは宗教性というものを失っている、こういうことではないか。…中略…現代の真宗といえますか、真宗の世界において、真宗の世界といってもいろいろ異なる世界が重層的にあるわけですが、とくに教学という世界におきましての真宗、そこには世界に冠たる偉大な思想家、親鸞が存在いたします。しかしながら、宗教者親鸞、端的に言えば、御開山聖人と呼ばれるような方が存在するのだろうか、このように私はいささか疑問を持っております。人々が求める親鸞は、決して思想家親鸞ではありません。^③

これは、浄土を哲学的に理解したり、社会に対する批判原理として語ろうとする現代真宗教学の態度は、思想家親鸞を語る真宗ではあるが、そこには民衆の中で生きた親鸞はいないという指摘である。これは浄土理解に関してと言うよりも、浄土を理解しようとする教学そのものに対する批判である。

現在の真宗学は、近代化による劇的な転換の結果もたらされたものであり、浄土理解の現状もその上に成り立っている。したがって現代に浄土思想の問題を考えていく上で、その土台となる真宗教学の近代化を見ることは、重要な意味を持つと考えられる。本論では、現在のような状況を生み出す背景を尋ねることを通して、浄土理解の問題点と今後を検討していきたい。

I 近代化について

副題を「浄土理解の変遷」としたが、これはもちろん「浄土」なるものが変遷してきたというのではなく、あくまでもそれに対する「理解」がさまざまな状況の中で変遷してきているということである。これは何も近代においてはじめておこった事態ではなく、「浄土とは何か」という質の問いは、浄土教思想にとってははじめからある、最も古い問題であると言える。空や縁起を根本とする仏教思想において、あたかもその思想とは逆行するように「国土」の存在が説かれるわけであるから、それについての理解が常に確かめられるのは当然であるとも言える。その時議論は常に、浄土教思想が本当に仏教思想であるのかどうかにまで遡って行われるのである。

そのような思索の歴史の中で、現在の私たちに最も近くて最も衝撃的なたちで浄土理解に関わる議論がなされたのが「近代」であったと言える。それは、現代の浄土理解に直接影響を与えているものである。

ここで「近代」あるいは「近代化」と言っても、それをどのように定義するかは大きな問題である。真宗における教学の近代化を、浄土理解の変遷を中心としながら見ていくとしても、日本における「近代化」を定義すること自体それ程容易なことではないし、その中で教学の変容を確かめていく場合、様々な確認の視点が必要とされるであろう。例えば、明治・大正から昭和初期に至る日本の宗教事情の中に教学の近代化を位置づけ、そこに浄土理解の変遷を確かめていくことも重要な意味を持つ作業であろう。廃仏毀釈や排耶論さらには国家神道成立や新興の宗教勢力の台頭

など、激動する宗教状況の中で日本仏教は大きな影響を受けてきたし、真宗教学も少なからざる影響を受けた。そのような視点からの確かめについては、本論文の主旨と合わせていづれ整理しなければならぬであろう。しかし本論では、そのような意味での日本の近代化状況ではなく、哲学に代表されるような近代的西欧思想の影響を受ける中で見られる教学あるいは浄土理解の変動を見ていくこととしたい。その場合の「近代化」とは、例えば本多弘之が端的にまとめる次の様なものを念頭に置いて、論を展開していきたい。

大雑把にいえば、黒船渡来を境にして、徳川幕藩体制と封建制度・鎖国状況が破られ、西欧列強に伍して、近代国家を早急に形成しようとした時代であると言えよう。思想的には、科学的な思考、すなわち自然界の客観的観察から見出された法則を基礎にして構築された理論（ダーウインの進化論・ガリレオの地動説等）、そしてその理論の応用である科学技術とその文明が強力な説得力をもって浸透してきたし、哲学・心理学・神学や文学・社会科学等の全く新しい概念が、それまでの固定した価値観を覆すようにして進入してきた。^⑤

Ⅱ 野々村直太郎「浄土教革新論」の衝撃

これら近代思想が、真宗教学に最も大きな影響を与えたのが、浄土理解に関してである。それを象徴するのが、野々村直太郎の「浄土教革新論」をめぐっての論争である。一九二三（大正一二）年、当時野々村は仏教大学（現龍谷大学）宗教学教授であり、また本願寺派の僧侶であった。その野々村が、この年一月二五日から二月二八日まで、『中外日報』紙上において浄土教思想を批判する論文を連載したのである。

往生思想は過去の思想であつて、モハヤ現代および将来に容れらるべき思想ではない。死後の生活を目的とし現実の人生をその方便とするこの思想は、独り吾が国の封建時代に得意の順境を見出したるのみならず、欧州に於てもまたあたかもこれと同様で、暗黒時代と呼ばれる中世期は封建制度の行われたると同時に往生思想もまた

最も高調せられたる時代であった。…中略…これと入れ替わる新思想は、従前とは全く反対に、現世を目的とし人生を本意とする近世思想、即ちここに所謂ヒューマニズムであった。^⑥

細かな歴史的背景や教学的解釈を無視するならば、野々村にとってキリスト教も真宗も、近代社会に生き残る道を閉ざされた宗教である。それは双方共に、

神話的に着色せられたる有相教^⑦

であることに起因する。この「神話」「有相」とは、神や神の国、阿弥陀仏や浄土である。野々村はこれらを「モハヤ現代および将来に容れらるべき思想ではない」とし、特に浄土思想について、計二一回にわたって紙上で批判的検証を展開したのである。

野々村は次のように述べている。

真宗は吾人の信心を以つて阿弥陀如来の他力回向なりと主張する。果たして然らば、この回向の信心のうちには、阿弥陀如来の存在を認むることも、その如来の浄土たる極楽世界の存在を認むることも、その靈魂の罪業深重なるを認むることも、三世因果を認むることも、六道輪廻を認むることも、すべて是等のものを一々包含してあるのであるか。…中略…絶対他力たる真宗はここに至りて聖道諸宗も遙かに及ばざる難行難宗の無理法門たるの外はない。^⑧

阿弥陀や浄土の存在を認めた上で成り立つような信仰は、近代人にはもはや受け入れられず、それでも敢えてこれらを信じることを主張し続けるならば、それは衆生が達成することが困難であるとされた聖道門・難行道の修行よりも遙かに難しい道となる^⑨。

このような野々村の論文は、真宗界のみならず仏教界や当時の宗教界全体に強い衝撃を与え、『中外日報』紙上では激しい論争が交わされた。この野々村の「浄土教革新論」について、大江修は後に次のように述べている。

浄土教批判は、…中略…近代に生き、近代思潮の中に身を置く一近代人の野村から出てきたものである。言い換えれば、『浄土教批判』は、野々村が近代という時代の中で、浄土教に抱いた危機意識の表面であるといえる。^④

『浄土教革新論』は、『中外日報』掲載終了後、同じ年の五月一五日に『浄土教批判』と改題されて発刊されている。『浄土教批判』に見られるような見解は、決して野々村個人による問いではなく、近代思潮の中に身を置いた近代人を代表する問いであり、また激しい時代の中に生き残りをかけてもがき続ける当時の真宗教団に共通する危機意識を、よく象徴するものであったと言える。

野々村直太郎は、一八七〇（明治三）年に生まれ、東京帝国大学哲学科へ進み、一八九七（同三〇）年に卒業している。清沢満之に遅れること約一〇年である。その後、一九〇六（同三九）年からは龍谷大学の前身である仏教大学の講師となり、一九二〇（大正九）年には同大学教授となって、宗教心理学を講じていた。

この主張が展開された一九二三（大正一二）年は、東西両本願寺ともに立教開宗七〇〇年をひかえ、親鸞への回帰に沸き立っていた頃である。この年の四月一七日から、『中外日報』紙上では金子大栄の講演録「開宗の意義」も掲載されている。そこで金子は、立教開宗七〇〇年という歳月が、あたかも積尊滅後七〇〇年ほどたつて登場した龍樹を想起させるものであり、真宗も龍樹菩薩のような仕事、つまりは親鸞に連なる仏教の精神を真の意味で回復する者の登場が待たれると語っている。

『浄土教批判』によって野々村が目指したのも、七〇〇年を期とした親鸞への回帰であった。しかし野々村の場合親鸞への回帰とは、親鸞の語った言葉への回帰ではなく、言葉の背景にある精神自体に帰ろうとするものであった。野々村にとっては、親鸞も時代の限界を生きる者である。したがって親鸞が語る表現ではなく、親鸞が説こうとした真理そのものを明らかにするべきであると自分の立場を明らかにする。その時、浄土や阿弥陀如来は、真理に至るための方便であったとして、捨ててもよいもの、あるいは捨てられるべきものとして位置づけられることになるのであ

る。

哲学をして談らしめし宗教がいつしかこれを談る哲学その者に置き換えられし墮落を救済せんがために別に神話をして談らしむるを特色としたる浄土教は、これもいつしか終に神話その者に置き換えられてしまったてではないか。然り、今日の浄土教は本末あたかも顛倒して、疑もなく全く神話の奴隷である¹⁰。

野々村にとつて「哲学」とは人間理性による真理の探究であり、「神話」とは人間理性に埋没してしまつたブツダの真理を再び超越的真理の世界へと回復するはたらきを持つたものである。彼岸として説かれる浄土は、神話として語られることによつて理性に閉じこめられた真理を理性から解放する力を確かに持つたのである。しかし野々村によると、今やその神話が信仰の本質と置きかわつてしまい、真宗は神話の奴隷となつてゐるのである。野々村はその状況を再び逆転させ、神話を捨てて真理そのものに帰らうと主張するのである。

かくて神話によつて勤めらるる信仰は本であつて、信仰を勤むる神話は末であらねばならぬ。神話によりて語られる信仰は本であつて、信仰を語る神話は末であらねばならぬ¹¹。

野々村にとつて真宗信仰の現状とは、まさに本末転倒の状況にあつたのである。

III 「浄土」をめぐる論争と終結

このような野々村の主張に対し『中外』ではすぐに多くの反論が見られた。話題は多岐に渡るが、ここでは一点だけ、「表現と本質」に関する議論をおつてみたい。

まず初めに野々村に反論したのは、西本願寺の教学者梅田謙敬である。彼は野々村が思索の立脚地とする「ヒューマニズム¹²」を批判しつつ、浄土や阿弥陀仏は、人間の「心」の問題であるから、これらを「心」から切り離して客観的存在を科学的に証明しようとしても、本質は明らかにならないと主張する¹³。また、野々村と同じ龍谷大学教授杉紫

朗も、思想の表現と信仰の本質とを分断して考える野々村に対して、それは宗教を学的に扱う宗教学においては概念上可能であるかも知れないが、信仰者の事実としてはあり得ないと指摘する^⑭。

また、後に西本願寺教団の教学上の指導者として活躍することになる梅原真隆も、「浄土教批判に対する私見」として反論を展開している。これは野々村の名著である『宗教学要論』にまで立ち入って論を展開したものとして、野々村にとつても重要な位置を持つ批判である。

「神話はそのまま宗教でない」との先生の見方はうなづかれる、従って「神話と宗教との関係は偶然的にして必然には非る次第」も承服される。けれども、その神話がひとたび宗教的表現として融化せられたときはもはや必然的であり内面的であつて、分つべきではないのである^⑮。

梅原は、野々村の言うように神話として表現される物語は確かに宗教的本質とは偶然の関係にあると言ふ。しかし、信仰と融和することになるような宗教的表現は、もはや単なる神話ではなく、宗教的本質とは不離の関係にあるとする。つまり人間に「信仰」を生じさせるはたらきを持つような神話的表現は、その表現と本質との間には必然的関係があり、それは不可分離なものであるとするのである。

これについて野々村は、さつそく反論を展開した^⑯。ここでは宗教的本質と表現の問題は、親鸞思想における法性法身と方便法身にすでに源泉があることを指摘し、方便法身として位置づけられる阿弥陀などは、単に信仰を勧めるための神話であり、それを取り除くべきであるとする。そして近代人の思索に耐えうるかたちで、宗教的本質と直結する道を明らかにしていこうとする。

野々村の場合その道は、二種深信の思想による「はからい」の破壊である。詳細については本論ではこれ以上立ち入ることは避けるが、そのことを語る『浄土教批判』の箇所のみ提示しておく。

宗教の理想的面目は、吾人が日々夜々に計らえども毫もその計らいに囚われざるところに在る。人生もとより

計らいが無くてはならぬ。しかしながら同時にこれが為に囚われてはならぬ。¹⁷

この際ただ宗教的に意義ある唯一至要の着眼というは、いかなれば罪業深重にして決定的に浮かぶべからざる身が同時に如来の願力に乗じて決定的に浮かぶべき身であり得るのかの不審に気付くことであらねばならぬ。即ちこれを約言すれば、如何なれば浮かばぬ身の当体のままが全くこれ浮かぶ身であり、浮かぶ身の当体のままが全くこれ浮かばぬ身であるのかの不審の上に吾人はその着眼点を定めねばならぬのである。…中略…二種深心はかくて決して吾人の計らいではない。吾人如何に工夫すればとて到底かくの如くに分別すること出来ぬ、思うことは出来ぬ、計らうことは出来ぬ。…中略…信ずるとは、分別することに非ず、思うことに非ず、計らうことに非ざるが故である。切言すれば、計らいによりて統一せられたる人生の現状を、弥陀の本願を縁として全く破壊し去るの謂に外ならぬが故である。しからば則ちすでに計らいの形式を以てその形式と為せる旧統一の破壊を成就したる以上、この新統一たる信仰の形式は正しく計らいの形式を破壊せる反論理的形式であつて、且つやそれが弥陀の本願を縁と為せる関係上、あたかも神話的に着色せられて成立するということは、いう迄もなくその事きわめて自然にして且つ最も分明なる次第であるといわねばならぬ。¹⁸

このような議論は宗派や宗教を超え、次第に多くの人々を巻き込む形で、論点も多様化していった。大谷派でも真宗大学の東京移転を実施した石川舜台の論¹⁹や第三代大谷大学長佐々木月樵の談話²⁰などが寄せられている。

ところが新聞紙上で浄土教批判が派手に展開されたことにより、この論争は思わぬ方向へ向かうことになる。議論ははじめ、純粹に野々村の主張をめぐつてのものであつた。それは宗教的表現と宗教的本質の問題から、教学と哲学の分際の問題、さらには浄土についての仏教学的解釈に至るまで多岐にわたつた。しかし、西本願寺教団が野々村の主張に敏感に反応し、政治的にこの論争に関与してきたため、問題の焦点は次第に歪められることになるのである。

つまり、紙上での論争が、教団による教学統制と学問の自由の問題に移行していくことになるのである。『中外日報』での論争の最後は「龍谷大学の使命」^{④1}「龍谷大学の危機」^{④2}「教権の自由討究」^{④3}など、その歪曲化は明かである。

大正一二年八月、本願寺教団は野々村の僧籍を剝奪し、龍谷大学に対して野々村の解職を要求した。教授会はそれを拒否したが、結果として野々村は二月二〇日に依願退職という形で龍谷大学から追放となった。論文が掲載されて後一年に満たないことであつた。

『中外日報』の論争は終に「野々村先生の送別に際して」^{④4}「野々村兄を送る辞」^{④5}をもつて収束に向かうのである。

IV 金子大栄『浄土の観念』

大谷派でも、同時期、浄土理解について同じような問題が起こつた。野々村追放の明くる年、一九二四（大正十三年）、金子大栄によつて「大乘経における浄土の観念」と題する講演が行われた。これは翌年『浄土の観念』として出版されるが、これもやがて大谷派正統教義に反するというこゝで、僧籍削除問題へと発展するのである。

金子はこゝで、「浄土」について、次のように述べている。

今日の吾々は何と云ひましても實在に関する疑ひを有つて居ることは確である。^{④6}

浄土理解に関する金子の出發も、野々村と同じ「實在」に対する近代人としての素朴な疑念であつた。しかし、浄土について取り組む態度は、野々村のものとは大きく異なるものであつた。金子はそれについて次のように言う。

今日でも動もすれば浄土といふような考へは無くても宗教とか信仰とかいふものは有り得るのだといふやうな考へが随分行き渡つて来たのでありますけれど私としてはどうも夫では不満足であつてやはり浄土といふものが、我々にとつて何か意味をもたなければならんといふやうな考へに支配されて居るのであります。^{④7}

これは野々村の『浄土教批判』及びそれにまつわる論争を意識しての發言であると考へられる。こゝで金子は、野々

村とは逆に浄土について、むしろその実在を明らかにしていこうとする考えに自分が支配されていることを述べている。

この講演で金子は、三つの視点から浄土を確かめようとする。それは、

①観念界としての浄土Ⅱ見えないけれども、見えるものの根本となっている世界

②理想としての浄土Ⅱあるべき世界、あらしめたい世界

③実在界としての浄土Ⅱ教法の指示する実在観念、本当の客観世界²⁵

である。『浄土の観念』という後の本のタイトルから、浄土を観念の世界として語ったことのみ注目されがちであるが、実際に金子は、この三つが最終的には一つとなっていく世界として「浄土」を確かめようとするのである。その場合の、観念と理想と実在の境界線は極めて不明瞭であり、金子自身も「その限界ははっきりして居らず事実三つでなくて一つになるかもわからん」と述べている。それは、次のようなものである。

吾々は色々実在といふようなことを云って居るけれども吾々の考へて居る実在界といふものは実は吾々の影であつて浄土教の人は客観的実在的の浄土をやかましくいふけれども幾ら云つた所がやはり主観的実在であつて詰り吾々がこんな世界あんな世界と云つて自分に都合のよいものを画く世界ですから客観客観と口でいへばいふ程自分の主観の世界しか考へることが出来ない、さういふ方面に絶望してしまつて此の現実の世界を本当に見徹し現実のこの世界に目を覚す時に丁度此の現実の世界を照す如く現れる世界がある、即ち観念の世界である、観念の世界こそはある意味において本当の客観の世界でありませう。²⁶

ここで「現実の世界を照らす如く現れる世界」に、金子の言う観念と実在が融合する世界としての浄土がある。金子が異安心であると指摘されるとき、このように浄土を明確に「実在」として語ろうとした意図は全く理解されることなく、「観念」という言葉のみが注目されたようである。しかもその際、金子が「観念」と語る意図さえも正確に

理解されていたとは考えられないのである。

大谷大学を辞職した金子は、当時『中外日報』の記者に対して次のように告白している。

「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ったのですが）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ぼうと欲ふたからであります、ここに常識の見解によるといひましたのは、その為私に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、教法によ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。⁴⁹⁾

如来や浄土の「實在」の問題については、かなり早くから金子の中では教学上取り組むべき根本課題としてあったようである。金子の出版第一作、一九一五（大正四）年に刊行された『真宗の教義及びその歴史』には、既に『浄土の観念』に見られるような浄土理解が示されている。

即ち無碍光の如来は、一面において絶対無限の實在である。然るに絶対無限の實在の如何なる者であるかを知ることは容易でない。若し之を知らうとする者があらば、其方法として、先づ一切の差別見を否定排斥せねばならぬ。蓋し吾等の理性に経験しつつかある者は、ことごとく相對有限の者のみであるから、斯る差別的知見を以ては、到底絶対無限の實在を知り得べき筈がない。：中略：人智に最上の権能を認むる者は、反面的否定的に現はされたる實在といふが如き者は、空想に過ぎぬとすであらう。されど謙虚なる態度を以て、人智に限界あることを知る者は、不可得空の實在を拒むことは出来ぬ。加之、無限の否定は、やがて無限の肯定である。⁵⁰⁾

この金子の論を整理するならば、浄土への疑念は、まず「私」という相対有限の者があって、その「私」が如来及び浄土の存在を認められないというのが出発になり、それが常識的な形での浄土存在の拒絶となる。しかし金子はそこに疑問を持つのである。つまり、まず「私」があって、その「私」が如来及び浄土の存在を否定し拒絶するならば、そこに残るのは、ただ「無い」として疑っている「私」だけである。しかしその場合、その疑っている「私」は、本当に確かなものとして実在するのか、金子はその点を問題にするのである。そして、実在すると思っているその「私」こそが、実は逆に空想なのであると言う。そのようなかたちで自我にもとづく一切の差別的知見が否定される時、そこに確実に現れてくるのが、逆に、ただ絶対無限の実在として在る如来及び浄土なのである。私も私の国も、その「私」の知恵や認識のすべてが我執として否定されるとき、確かに残るのは如来及び浄土のみとなるのである。そこにおいて観念としての浄土は、確かに唯一実在の浄土として現れることになるのである。

そのような浄土を金子は、

それはまだ吾々の見ぬ真実の国であり、同時にまた懐かしき魂の郷里である。^⑩
と言う。誰も見たことはないけれども、すべての人間が必ず帰るべき懐かしい故郷としての浄土である。

『真宗の教義及びその歴史』は、曾我量深の全面的協力のもとに出版されたものである。全体にわたって曾我による丁寧な注が付されている。金子はこの本を二月に出版した後、五月には東京に移り、『精神界』の出版責任者となる。「人智」の限界に言及しながら絶対無限の実在を論じようとする視点など、明らかに清沢満之の強い影響がみられるものである。

V むすび

野々村の問題は、新聞紙上で議論がなされたため、広い範囲で関心を呼び、多くの意見が寄せられた。そのため阿

弥陀や浄土を柱とする信仰が、どのような形で近代的理性の中にとけ込んでいくのかということについて、さまざまな視点から問題が提起され回答が試みられた。残念なのは、その議論が途中で断ち切られる形となったことである。これに対して、金子の浄土観については、十分な議論もなされないまま教団及び大学から追放され、また十分な確認がなされないままそれらへの復帰が果たされた感がある。

はやくに金子に反論を加えた村上專精は『中外日報』紙上で次のように述べている。

吾輩は未だ野々村直太郎君の説を明かにせざれば、金子大栄君の説も詳かにせぬのだ、依て此に之を論すべき資格の無い者である。但し金子君の事は、吾輩大谷大学学長たりし時既にその萌芽は生じていた。^④

村上の金子批判は、『中外日報』紙上で大々的に行われたが、つまりは実際に出版された金子の『浄土の観念』を読むまいになされたものであった。このような点に象徴される金子の異安心問題について、『中外日報』は次のように報道している。

金子氏の僧籍脱退は一昨年来の同派の安心問題を解決し終わったものと見られるが、その解決は純然たる政治的意味に於けるものであって一切問題の本質にふれて居ないことは明かである。^⑤

野々村問題は、近代的理性が浄土をどのように飲み込むのかについて多くの議論を残し、金子の場合はただ結論のみを残した。したがって今、金子の導き出した結論を、野々村の浄土教批判をめぐっての議論と結びつけながら考察することは、これまでなかった大事な視点を提供することになると思われる。この研究をさらに続けていきたい理由の一つは、ここにある。

いずれにしても本論の結びとして、これら両者の浄土理解をめぐる議論の中で、双方に共通の質の批判が『中外日報』に寄せられているのを紹介したい。それは野々村に対する澤延常と、金子に対する多田鼎の批判である。

宗教の神話的表象は、もともと対象の規定され得ない信者の感情（私は宗教が直ちに、或る特殊の感情だとは

思はぬ)を表はしたものであるから、神話のうちに出て来る阿弥陀仏や浄土を宗学者がいくら学的に論じようと努めても、それは徒勞である。あまり真理真理といふものだから、理屈に合わないと思はれられないといふ者ができ、それではいけないと後へ後へ理屈をつけて廻る。いくら理屈をつけた所で、根底に横はつてゐる非合理性の爲めに、結局は理屈につまつてしまふ。それでも尚ほ合理的たらしめようとすれば、或る学者のやうに「論理主義にやる」などといつて、一文不知の屁人道などは、到底及びもつかないが、余程思索になれたものでなければ理解できないやうな「真宗学」ができればあらう。「真宗学」が如何に難解にできあがつた所で、今までの宗学が当然行くべき所へ行つた迄で仕方がないが、其の「真宗学」がわからぬと、真宗もわからない等といひ出す者ができて来る。斯くなるのも、皆、宗教の見方が間違つてゐるからである。宗教が正しく理解できないで「親鸞上人の正しき見方」でもあるまい。遂には、「仏教は科学なり」などといふ世迷ひごとを堂々といひ出すものができる。それも「信念とするところは：当時の科学的智識に適応し云々」といつてゐる或る雑誌を読んで感心した中学生の話なら、無理なからぬ事とも意ヘルが、元は本願寺の法主であつた人の話だからあきれるではないか。：中略：「客観的真理として認容」しなければならぬといふ間違つた、主知的な宗教観から開放されるまでに私がどれ程苦しんだか、更びこの徒らな苦しみを繰りかへして欲しくない爲めにあつて拙言をつらねたのである。⁵⁵

之を読む者は、いかに氏が真宗の基礎的教義をば、自分の思想、自分の生活の内に取り容るることに努めていられるかを善く見ることが出来る。私は其の学道者としての氏の勞苦を思つては氏を敬ひたい。けれども氏の勞苦は、丁度、井を覗いて天を語るやうに、一に自分の内観本意の論理の内に真宗を取り込まうとする無理から起るものであつて、真宗をば一個の内観哲学たらしむる者、少くとも真宗をば所謂聖道の一部門たらしむる者であ

る。決して凡愚往生の本義を全うする者ではない。

澤が「仏教は科学なり」などといふ世迷ひごとを堂々といひ出すもの」と批判するのは、大谷探検隊で有名な大谷光瑞の上海日本人クラブでの発言（大正一四年）である。また、多田が「真宗をば一個の内観哲学たらしむる」と批判するのは、清沢満之に基点を置く浩浩洞の流れであると考えられる。

澤、多田いずれも近代的真宗教学が、「一文不知」あるいは「凡愚」の救済を見出した親鸞思想と乖離していく事態を憂慮するものである。論理主義にせよ内観哲学にせよ、それは「いなかのひとびと」を「われら」とし、「文字をもしらぬひと」を「まこと」とする親鸞の態度にそぐわない、という批判である。これらは冒頭に挙げた大桑の現代真宗教学に対する批判に共通する指摘であると言えよう。野々村は浄土を排除した上で近代教学を確立しようとし、金子は浄土を観念の世界として再び顕在化させることに近代真宗教学の道を開いた。しかし、その双方が、同じ質の問いを投げかけられるのである。そして現代真宗教学も、「民衆」を見失ったものとして、同じ問いを受けるのである。

このような状況を見たとき、「浄土」とは何かは、単に浄土を浄土としてだけ考えていくのではなく、以上のような論争を通して明らかになった課題にまで深められ、考えられていく必要があるものと思われる。つまり、浄土を問う前に、問おうとしている主体（自分）や学問自体が、今一度問われなければならないのではないかとということである。その問い直される方向は何かと言えば、人間にとって宗教とは何か、真宗とは何か、そして親鸞とは誰であるのか、である。これらを、その根底から確かめていくことがなければ、浄土思想の現代における意義も、従って真宗そのものの意義も明らかにならないのではないかと考える。金子が語る、へまだ見ぬ世界にして懐かしき魂の郷里である浄土（取意）は、現代人にとってますます遠いのか、それともよほど近いのかは、その上に確かめられるべきものであると言えよう。

親鸞は、真理が開く世界を「真仏土」とし、人間が求める世界を「化身土」と顯した。教学は何処（どこ）までも真仏土を探究する（あるべき宗教性）ものであるが、人間は何時（いつ）までも「化身土」を求めて止まない（あるがままの宗教性）存在である。二土をもって真宗における浄土を説く親鸞の救済観に、これらの問題を解く鍵があると思われる。以後継続して検討していきたい。

【註】

① このような真宗教学の近代化を、真宗の非真宗化と見るのか、真宗の本来化であると見るのかは、見るものの立場や真宗理一解によって大きく分かれるところである。最終的に、本論で取り上げる問題を含めて整理しなくてはならない重要な課題であると考ええる。

② 長谷正當『欲望の哲学』四三頁 法蔵館 二〇〇三年

③ 大桑齊『日本仏教の近世』二〇五頁 法蔵館 二〇〇三年

④ 「近代教学」と分けて「現代教学」あるいは「現代真宗教学」という言葉を使いたい。その場合「近代教学」とは、清沢満之にはじまり皆我量深・金子大栄・安田理深等によって決定的位置を持った教学そのものを指し、「現代教学」とは、そのような「近代教学」を継承しようと思志する真宗学の現状を意味する。「近代教学」は、伝統教学を継承しつつも、その宗派的・日本的閉鎖性を近代的諸思想を駆使しながら突き崩していく方向を持ったものであるのに対し、「現代教学」にはそのような改革の方向はなく、むしろその「近代教学」を保守する方向性を持つものである。どの年代のどの教学者からこの区別をするのか今は厳密に定義することは出来ないが、これらを敢えて分けて考えたいのは、「近代教学」の問題点が指摘される時、問われるべきは「現代教学」であって「近代教学」ではないと感ずる場面が多くあるからである。これについてはあらためて整理して考えたい。

⑤ 本多弘之『近代親鸞教学論』一五頁 草光舎 一九九五年

⑥ 野々村直太郎『浄土教批判』一五頁 中外日報社出版 一九二二年

- ⑦ 野々村直太郎『宗教学要論』二三五頁 内外出版 一九二三年
- ⑧ 『浄土教批判』五六頁
- ⑨ 大江修「野々村直太郎著『浄土教批判』に関する一考察」信楽峻磨篇『近代真宗思想史』所収 法蔵館 一九八八年
- ⑩ 『浄土教批判』一二頁
- ⑪ [同] 九四頁
- ⑫ 野々村はヒューマニズムを、「現世を目的とし人生を本意とする」思想であると言ひ、「父母所生のこの身に即して人間の独立を尊び人間の自由を重んずる人間中心主義もしくは人間本意主義」と言ふ。
- ⑬ 梅田謙敬「浄土教成立の基礎を一言して梅所氏に質す」『中外日報』一九二三年四月七日～二二日
- ⑭ 杉紫朗「野々村梅所氏の真宗義批判を讀みて」『中外日報』一九二三年五月二五日～二九日
- ⑮ 梅原真隆「浄土教批判に対する私見」『親鸞聖人研究』第壹～第叁輯 一九二四年
- ⑯ 野々村直太郎「浅きは深きなり」『一種深信論』参照 内外出版 一九二五年
- ⑰ 『浄土教批判』七二頁
- ⑱ [同] 八二頁
- ⑲ 「浄土教批判に対する新聞記事について」『中外日報』一九二三年十月四日～八日
- ⑳ 「野々村問題の側面観」『中外日報』一九二三年十一月四日
- ㉑ 弓波瑞明 一九二三年十月七～九日
- ㉒ 竹田豊三郎 一九二三年十月九日
- ㉓ 赤松智城 一九二四年二月一五・一六日
- ㉔ 深井顕誠 一九二四年三月一・四日
- ㉕ 谷本梨庵 一九二四年三月七日
- ㉖ 金子大栄『浄土の観念』一〇二頁 文栄堂 一九二五年
- ㉗ [同] 三頁

- ⑳ 『浄土の観念』 取意
- ㉑ 『浄土の観念』 一一九頁
- ㉒ 「当の金子教授はどんな気持ちでいるか」 『中外日報』 一九二八年六月二五日
- ㉓ 金子大栄 『真宗の教義及び其の歴史』 一一三頁
- ㉔ 金子大栄 『彼岸の世界』 『金子大栄著作集』 第三卷 一八五頁
- ㉕ 村上專精 「東本願寺の安心問題」 『中外日報』 一九二八年六月二三日
- ㉖ 『中外日報』 一九二九年三月二日
- ㉗ 澤延常 「杉紫朗の批評を讀みて（下）」 『中外日報』 一九三三年六月五日
- ㉘ 多田鼎 「金子氏の「浄土の観念」に対する觀察」 『中外日報』 一九二八年六月二二日