

# 実験の教学

——近代真宗教学についての覚書——

幡 谷 明

「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」とは、曾我量深の言葉である。大谷派における近代教学は、清沢満之——曾我量深——金子大栄と、それぞれに趣きを異にしながらも、一筋に連っている活火山脈と、それと並行して相互に反映しながら連る、南条文雄——佐々木月樵——山口益といういまひとつの活火山脈によって形成せられてきたことは、周知のごとくである。今更のごとく、それらの聳立する二大連峰の威容の素晴らしさを仰ぎみて、感無量という他はない。その偉大な生涯と、輝かしい業績についてはすでに多くの人々によって語られてきたところであり、今后も種々の立場や角度から検討せられ、解明せられてゆくことであろう。小論も、これまでその二大連峰を仰ぐことよって、自らの辿るべき道を教えられてきた者が、その方向の誤りなきことを確認する意図から、近代真宗教学の方法論について、反省を試みたものである。こゝに近代真宗教学という言葉を用いたことについては、一往歴史的時代区分の上で云われる近代という意味で理解して貰って差支ない。それが実際にはどのような意味をもつものであったかについては、本論によっておのずと明らかになるであろう。

宗門が、その長い歴史を通して磨きあげてきた宗学の伝統は、微に入り細を穿つ極めて綿密周到な教学体系を確立してきた。そのために払われた先覚者の労苦は並大抵なものではなく、それは訓詁的学問として軽視されてよい筈のものでは決してない。もしそれを徳川封建宗学というレッテルでもって、極めて軽率に封印し棄て去るというのであれば、それは学問の厳しさと伝統の重さを知らないものゝすることである。しかし、長い間の鎖国政策がようやく解禁せられて、近代的理性による合理性を重んずる西洋文明との接触、そしてその積極的な吸収が始まると共に、急激に変化する社会環境や、それに影響せられる思想、生き方の動揺から、教学についても新たな肉付けを迫られたことは、歴史の必然であった。現代の問題である世俗化ということは、すでにその時に始まっていたことであり、それがそれまでに構築せられてきた教学体系に対して、「自己とは何か」という極めて主体的な立場から、今一度それを根本的に問い返してゆくことゝならざるを得なかったのである。それが宗学を宗門の枠から解放し、近代的自我からの批判にも耐え、却って逆にその限界を克服してゆく教学の樹立を志向することゝなる。そのような歴史的課題を荷ない、それを宗教的信念の確立という、人間における至奥の要求に基づいて究明していったのが、他ならない清沢満之である。その清沢満之が、真宗教学の確立のために改めて提起した方法論が、実験、あるいは実行主義ということであった。すなわち彼は、絶筆「わが信念」において、次のごとく語っている。

「無限の慈悲なるがゆえに、信念確定の時より、如来は私をして直ちに平穩と安樂とを得しめたもう。私の信ずる如来は、来世を待たず、現世において既に大いなる幸福を私に與えたもう。私は他の事によりて、多少の幸福を得られないことはない。けれども、如何なる幸福も、この信念の幸福に勝るものはない。ゆえに信念の幸福は、私の現世における最大幸福である。これは私が毎日毎夜に実験しつつかるところの幸福である。来世の幸福のこ

とは、私はまだ実験しないところであるから、ここに陳ぶることは出来ぬ。」

清沢満之にとって、現在における信念の確立は、毎日毎夜に実験されるものでなければならなかった。故に実験されないものに対しては、たとえそれが宗義の上で重要な問題であっても、毅然として沈黙を守り、自らの分限を明確にしている。そこに靈魂の不滅等の問題については沈黙して何事をも語らず、現法涅槃をのみ究極の問題とした仏陀の姿勢を想起したとしても、決して不自然ではなからう。宗教の問題を主観的事実として捉え、その信念の確立を実際において語る清沢満之の態度は先きの引文の前にある、如来を信ずることの功能について語った、次の言葉の上により一層明白に示されている。

「功能があるからというのは、既に信したる後の話である。まだ信ぜざる前には、功能があるかなきかは分らぬことである。勿論、人の効能があるという言葉聞いて、信ぜられぬ訳でもないが、人の言葉を聞いただけでは、それでもあろう位のことが多い。真に効能があるか、ないかということは、自分に実験したる上での話である。

私が如来を信ずるのは、その効能によりて信ずるのみではない。その外に大なる根拠があることである。それはどうかというに、私が如来を信ずるのは、私の智慧の窮極であるのである。人生の事に真面目でなかりし間は措いて云わず、少しく真面目になり来りてからは、どうも人生の意義について研究せずにはいられないことになり、その研究が遂に人生の意義は不可解である、というところに到達して、ここに如来を信ずるということを惹起したのであります。信念を得るには、強ちかくの如き研究を要するわけではないからして、私がかくの如き順序を経たのは、偶然のことではないかというような疑いもありそうであるが、私の信念はそうではなく、この順序を経るのが必要であったのであります。私の信念には、私が一切のことについて、私の自力の無効なることを信ずるといふ点があります。この自力の無効なることを信ずるには、私の智慧や思案の有りだけを尽して、その頭の挙げようのないようになるということが必要である。これが甚だ骨の折れた仕事でありました。」

清沢満之が、信念の確立のために試みた実験は、単に青年時代に試みた苦行生活ということだけでなく、家庭・大衆・教団のすべてが、「なくてはならぬもの」としての信念の確立と、その証しのための実験でなかったものはないといふべきである。従つて数多くの論文、著作もすべてその実験の記録でないものはない。歎異抄第二条に示された親鸞の信仰告白と全く一味である「わが信念」には、殊に信念確立のために実験の限りを試みた人の苦惱と歓喜が、余すところなく吐露せられている。そしてそこには実験の一端が、人生の研究という言葉でもって表わされているところに、優れて近代的理性の所有者であつた清沢満之の面目躍如たるのを感じず。それが恐らくは、『宗教哲学骸骨』に絶対無限と表わしたものを、『病床懺悔録』においては如来と語り、そして再び晩年には絶対無限という、種々なる実験を通して、彼自身の上に完全に受肉化され得た表現に還元してゆくことにもなつたのではなからうか。

以上のことからして、清沢満之の提起した近代教学形成のための方法論を、実験という概念において捉えることが可能であり、キリスト教神学において、近代自由主義神学の祖父と仰がれるシュライエルマッハーの神学が実験神学 (Experimentaltheologie) と呼ばれるのに倣つて、それを実験仏教学 (Experimentalthuddologie) と呼んでもよいであらう。勿論、そこにはキリスト教神学と仏教学との立場における根本的相違性があることは、充分考慮されなくてはならないが、近代科学の勃興に伴う啓蒙主義と合理主義からする宗教批判に対して、絶対依憑の感情という内的な生活経験を重視し、そこに立脚して宗教の独自の領域を確定した点において、両者の間には共通する一面をもつといつてよいのでなからうか。そして、人間中心主義の立場から、聖書の歴史的批判的研究や、宗教による倫理的向上を強調する、自由主義神学が生まれ、更にその批判の中から弁証法神学が開かれていったごとく、近代真宗教学においても、種々の展開を辿ることとなるが、清沢満之によつて提起された実験という方法論に基づき、真宗教学を根本的に問い返していったのが、近代真宗教学の父母と仰がれる曾我量深であり、金子大栄である。

曾我量深の『暴風駛雨』に、「阿修羅の琴の音」という題で、次のような文章が載せられている。そこに曾我教学の基本的立場が提示されていると考えられるから、少しく長文にわたるが、そのまま引用することにしたい。

「自分は唯一つの事を、日々に訂正して行き度いと願ふ。自分は祖聖の使用せられた言語を愛執する。祖聖が特に天親（曇鸞を撰す）・善導の二師の言語を愛執し、専ら二師の言語に依りて、自己を語られたことを想ひ、自分も宿縁多幸にして祖教に遇へる記念に、生涯祖語を、一切の上に誦誦したいと願ふ。隈部君が、君は御講者様だと云ふたが、我は真実に祖聖の語を使用し度い念願である。今日他力本願の語が云何に誤解せられ、輕蔑せられて居るか、唯此一つだけにも、世の識者なるもの、又所謂仏教徒なるもの、不真面目を思ふと共に、親鸞の門弟と自任する人達の奮励努力と、而して自己の深い求法の精神とを要求するものである。

我々は徒に他人の言語の真似することに、生涯憂身をやつすべきではなからう。我々には祖先があるではないか、我々は突如として他郷になげ出されたものではない。我々には祖先の生血が流れて居る。我は窮児ではない。我は祖先の發遣の教に依りて誕生の声を挙げたのだ。何も野良犬のように人さえ見れば吠えつくにも及ぶまい。又乞食のように人さへ見れば御なさを求めるにも当るまい。我が背後に、祖先は広く法蔵を開いて居られるではないか。他人の御なさけは一厘でも受けまいが、祖先の遺産は一切我に廻向せられて居るを思はねばならぬ。祖先が法蔵を開いて選択撰取した功德の宝、それは言語である。言語は祖先の生命の全的表現で、此言語を以て、祖先は背後から我を發遣せられる。我等は自己の頭にこしらへた概念を言語と思ふてはならぬ。我は「如実の言」「真實の教」「真言」「誠実の言」を聞かねばならぬ。「真言」ばかりは真似は出来ない。口真似は真實の言ではない。「如実の言」を信ずるてふことの云何に意味深く、云何に困難であるかを思はねばならぬ。

私は今日初めて「教証」と云う意義を知り得るようになった。「教証」と「理証」、説明の要るものは悉く理証である。口真似は「似教証」である。我は今日以後専ら教証を用いよう。古来の宗学者の所謂教証の多くは理証であった。

祖聖の『教行信証』六巻は、自己の行信に付て、教証を求められたものである。引文は勿論、御自釈の文字までも悉く聖教の文字であった。否御自釈の文字こそは、最も直接に祖聖に選択廻向せられたる言教であった。

教は我の肉体である。言は我の心霊である。静かに心念せよ。自己が日常軽々しく使用して居る言語を心念せよ。此等の言教は一字一句祖先の心霊的体验から産み出した恩賜である。何故に我々は此を軽々しく捨てるのであるか。我等此を心念する時に、我は已に自然人としての自己の言語の創造者である。まことに祖先の教を信受する自己は、已に一步大自然の彼岸に進める行者である。……」

こゝには、教学の近代化を計るの余り、伝統を無視して軽々しく時流にこびる者への厳しい批判がある。そしてそこには、周囲の状況に動かされることなく、ひたすら自身を信ずる内観の道に徹して生きた独歩の人、曾我量深の反骨精神が、実によく表わされている。曾我量深は、「御講者」と云う限部慈明の批評を甘受して、誰に向つても何等憚ることのなかった、最も正しき意味での伝統主義者であり、教権主義者であった。人は往々にして、曾我量深を伝統の批判者と見做し、教権を否定した者と解釈して、その極めて独創的な思想の深奥性を強調する。確かに、『教済と自証』・『地上の救主』・『伝承と己証』・『内観の法蔵』と続く、初期の論集の題目に窺われるごとく、その思想・教学は全く他に類例を見ない、独創的なものであることに間違いはない。しかし、その独創性は、真に伝統を重んじ、教権を主とすることによって、おのずから生まれ出たものであり、伝統の無視・教権の否定からは決して生まれ得なかつたものである。そのことは、先の文章の後に、次のごとく述べていることによって窺われる。「祖聖を憶念し、祖教を仰ぐこと、我決して大兄（多田鼎）に譲らず、宗門を念ひ、真実宗学を愛すること、我亦決して大兄に

譲らず、真理を愛し自己を重んずること、我亦決して大兄に劣らず、真に教権を尊重すること、遙に大兄の上に出づるを確信するものである」と。私見によれば、事実、曾我量深は、伝統的宗学の上では極めて独創的であり、達意的であった円乗院の学風に殊に親しく、金子大栄は、当時における書誌学・歴史学を駆使して聖教の解説に基づく宗学の完成に大きく貢献した香月院の学風を批判的に受け継ぐものと考えられる。では、どのようにして伝統宗学の中からあな独自の思想は生れたのか。曾我量深は、その理由を、「祖聖の使用せられた言語を愛執」することによると語り、更にその理由を、「祖先が法蔵を開いて選択摂取した功德の宝、それは言語である。言語は祖先の生命の全的表現で、此言語を以て、祖先は背後から我を発遣せられる」がためと述べている。「教は我の肉体である。言は我の心霊である」と語る曾我量深は、無限に心霊を開示する教言を、自己の肉体として愛執したのであり、その愛執して止まない教言が彼の肉体の上に完全に受肉化してゆく過程の中から、あの独創性は生まれ出たのである。そしてそれは、死語と化した言語・祖語に、祖先の生血を流通せしめるべく、それを深く愛執し続けることでもあったのであり、それ故に「日々訂正して行」くことを、自らの生涯に課せられた使命として荷負することゝなったのである。言語の愛執による教言の確認、そこに「自然人としての自己の言語の創造者」と自認した曾我量深の実験があるが、その実験の最たるものが、法蔵菩薩論にあったことは、周知のところであろう。『如来表現の範疇としての三心観』という、独自の題名をもった書物の初の部分には、次のごとく記されている。

「自分は愚直であるものだからして、其の法蔵菩薩といふものゝ正態を、どうしても自分の意識に求めて行かないといふと満足出来ない。段々求め求めて私は遂に『唯識論』の中にある所の阿頼耶識といふものに於て法蔵菩薩を求め得たと同時に、又唯識の阿頼耶識といふものは何であるか、かういふ具合に考へて、私は『大無量寿経』の法蔵菩薩に於て之を求めた。……」

これによって、曾我量深の実験の方法が、どのようなものであったかを知ることが出来る。すなわち、こゝには、

教学の研究が実験を必要とする理由を、自己の愚直によると明言している。愚直とは、どうしても正態を自己の意識の上に見究めてゆかねば満足出来ない心であり、人間理性の所産である觀念でもって解釈することに満足出来ない心である。その「現在事行する意識」への愛執が、祖語への愛執となるのであり、その愛執が、恐らくはカントの認識論等を媒介としながら、「一切の判断に先行して総合原理たる根本的判斷命題は、『一切万法唯識』である」と説く、『唯識論』との出会いを開くこととなる。そしてその愚直さが、理路整然とした唯識教学における宗教的実存の意味を発掘してゆくこととなり、そこから愛執の根本である阿頼耶識を宿業本能として感得することとなる。そしてそれは最後に、「唯識の阿頼耶識といふのは、『大無量寿經』に説いてある所の弥陀の因位としての法蔵菩薩である」と感得するところまで導いてゆくこととなるのである。しかし、そのような内面的な実験過程を経て、それが曾我量深の思想として表明されてくる段階においては、極めてパッショナルな態をとって表わされてくる。故にそこでは一見いかにも奇抜とも思われる思想・教学の態をとるが、その根底には大乘仏教の透徹した論理があり、それによって裏打ちされていることはいままでもない。そしてその根底には、更に愚直という分限の自覚と共に、生活に密着した極めて健全な常識があるといえよう。『内觀の法蔵』に掲載せられた、「如来我を救ふや」という、大胆不敵ともいべき問いも、実に愚直なる愛執のみが初めて真に問うことの出来た問いであり、それは親鸞が『教行信証』の信巻において、愚鈍の衆生として本願の三信を問うたことを、再度自身の愚直において問い返すことに他ならなかったのである。そしてその実験において感得することが出来た「如来我となって我を救いたもふ、如来我となる」とは、法蔵菩薩誕生のことなり」という、曾我教学を象徴する根本命題は、「我は法蔵菩薩を執蔵せんと欲して得ず、而も反りて我は彼に撰取せらるゝを感謝する」という回心における主体の転換を通して、他力廻向の信を明らかにしたものであった。故にそこでは「法蔵菩薩とは何ぞや、他でない、如来を念ずる所の帰命の信念の主体がそれである」とも、また「法蔵菩薩は我々の教主としては直に久遠の如来にて在ます、又至心信樂の実験者として久遠の如来に向はせらる



「時には直に我々衆生の主観たる信心である」とも語られるごとく、信念における実験の主体は、もはや単なる我ではなく、我となつて我を活かす法蔵菩薩自体の上に求められることとなる。今こゝでその詳細について論ずることは省略するが、限りなく祖語を愛執し、その受肉化を求めて止まなかつた曾我量深の教学は、恰もシュライエルマッハーの実験神学に源を発しながら、教会を通して語られる神の言葉の受肉化を求めた、カール・バルトの弁証法神学と相通するものといえるであらう。

## 二

真宗教学は、それが人間自立の道を問うものである以上、最も深く人間存在を捉えた二種深信、就中、機の深信を網格としてのみ成立つものであることはいうまでもない。ただその信心を解明するについて、曾我量深は、主として信の成立根拠、乃至は根源的主体としての如来 $\parallel$ 法蔵菩薩の自証を問題として推求したのに対して、金子大栄は、主として信の内面に開かれる彼岸の世界としての浄土の明証を生涯の課題として究明したことは、衆目的一致するところであらう。

金子大栄は、『浄土の諸問題』の序文において、次のごとく述懐している。

「浄土を明らかにすることが私の思想的運命であり、人生の経験でもありました。したがって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。」

金子大栄が自らの思想的運命として受止め、生涯の課題として捉えた浄土観の基調となるものは、すでに初期の著述である『浄土の観念』や、『彼岸の世界』等においてそれを見出すことが出来る。すなわち、『彼岸の世界』の序論は、次のごとき極めて感銘深い文章でもって書き出されている。

「彼岸の世界——それは吾々のまだ見ぬ真実の国であり、同時にまた懐しき魂の郷里である。これに對する此岸

の世界は住み慣れし虚偽の国であり、同時にまたその流浪の始を忘れられし他郷である。而して吾々の宗教生活と呼ぶものは、この此岸の世界を悲傷して、遙かに彼岸の世界にあらんことを願ふ心に、その根源があるのである。

それはまだ見ぬ国ではあるが、吾々は明らかにそれがあらねばならぬことを知る。あ。ら。ね。ば。な。ら。ぬ。世。界。は、あ。る。世界よりはより高次なる実在性を有っている。……」

この至って含蓄の深い文章の中に、すでに金子教学の根本的基調、乃至その浄土観の特色が、よく表わされていることは、その数多くの著作や、その深い思想に接触した者にとっては、容易に察知することが出来るであろう。そこには、善導の浄土観や、プラトンのアイデアの思想が、色濃く影を写しているのを見出すと共に、香高いロマンチズムを含んだイデアリズムが、その根底に漂っていることを見出す。「懐しき魂の郷里」である彼岸の浄土を、素朴的実在論の立場から「ある世界」として捉える見方を批判して、あくまでも「あらねばならぬ世界」として、その宗教的実在性を求めてゆくところには、宗教の問題を主観的事実として受取り、そこに徹していった清沢満之の姿勢が承継がれている。その「あらねばならぬ世界」という基本的な思考形式は、やがて、「凡夫あれば、如来なかるべからず。穢土あれば、浄土なかるべからず」という、如来と衆生との対向における根本の道理を徹底して明らかにしてゆくこととなる。金子大栄が清沢満之から学び取ったものの中で、極めて重要な意味をもっているのは、「有限から見れば無限は有限の外にある。しかし無限から見れば有限は無限の内にある」という、いわば包越の論理ともいふべきものであったと思われる。しかしその絶対無限の世界を、「あらねばならぬ世界」とし、更には「なかるべからず」と表わしていくところに、金子教学のもつ基本的性格があると云えよう。では、その基本的性格の要因となったものとは、一体何であったのか。そこに、「私に取りては人生とは、一面にはこの身の生死であり、一面においては自我に対する愛憎のかかわりあいである」と語る、業縁の世界としての人生そのものについての人一倍深い悲傷がある。

それは『観無量寿経講話』改版序に、次のごとく記されていることの上にも窺われるものである。

「私は、しばしば数多い著作の中で、最も会心のものは何であるかを問われることがある。それに対しては、いつも瞭つきりとした答ができない。されど若しどの著作が特に思ひ出の多いものであるかを尋ねらるれば、私はためらふことなく先づ以てこの『観無量寿経講話』を挙ぐるであろう。あの当時の私はこの経でなくては救はれぬものであり、またこの経はあの当時のやうな苦悩の経験なしには到底私には領解出来ぬものであった。……」

曾我量深の学問の基礎には、人間存在の深層を解明した『唯識論』があったのに対し、金子大栄の学問の基礎には、讚仏乘といわれる『華嚴経』があったことは、周知のところである。そこにすでに、両者の性格の相違、および思想の特色が見られるといって、恐らく誤りではなからうと思われるが、金子大栄にとって、まさしく有縁の法であったのは、『観経』であったというべきである。そしてそれが、終始「真宗の教えは仏教の人生観である」と、自己の所信を表明したごとく、人生観として真宗を明らかにすることを、生涯の課題として方向付けることゝもなったのであろう。すなわち、浄土教縁起を説く『観経』に示された、実業の凡夫を象徴する韋提希と、未来世の一切衆生を代表する阿闍世の問題は、金子大栄にとって、「惣ての人の救われる法でなければこの身は救われず、またこの身の救われることの他に惣ての人の救われる証明はない」という、全人の救済を説き示すものであり、それこそ、仏教の人生観を明らかにする真宗に他ならないという確信となったものである。そこに、「業繫の因縁に於て、切実に人間であることの罪の深さを感じる」という、浄土教の原点に立脚して、誠実に人生を貫き通した念仏者の姿に接することが出来るが、親鸞における往生思想の解釈について、曾我量深が「往生は心にあり成仏は身にあり」として、往生即成仏という従前の理解に関して改めて問題を提起し、往生を現生における不退転の生活と解釈したのに対し、金子大栄がそれに同感しつつも、臨終一念の夕における往生を重視したのもその業縁の人生についての深い痛みと懺悔に依るものであったと思われる。

金子大栄の生涯の仕事は、『教行信証』の研究に置かれていたが、今の全人の救済という人生観との関係において注意せられるのは、『教行信証』の行巻に展開せられた、誓願一仏乗の思想である。親鸞が、現在における信の一念として現行する、如来の本願力である念仏の普遍的必然性を明らかにした他力一乗海釈において問題にしたのは、二乗も逆謗の屍骸として回心することによってのみ、一乗大智願海に斉しく帰入することとなるという点にあった。親鸞は、その具体的な事実を人類の歴史の上に見出したのであり、そのことを念仏成仏の歴史的証言として明らかにしたものが、『教行信証』の行巻に他ならなかった。その親鸞の仏教史観は、金子大栄によって『日本仏教史観』という態をとって展開せられている。それは、親鸞が自らの主体的求道を通して、衆生と如来における回向と転入という宿業と大悲の内面的呼応関係を明らかにすると共に、それによって仏道の究竟化の過程をも解明した三願転入に基づいて、太子——伝教——源信——法然——親鸞と展開した日本仏教史が、頭のあげようのない愚者の自覚に帰一してゆく、一乗仏教の展開に他ならないことを明証したものである。そこに普通の法と特殊の機という問題が、日本仏教史の思想的解明という客観的な態をもって解明されているが、それは更に、次のごとく現代における問題として捉えられている。

「人間苦は知識ではどうにもならぬことが明らかにされたのが現代ではないでしょうか。私には人間の愚かさを  
知るものこそ現代の知識人であるといいたいものがあります。そしてそのような知識人には、本願念仏の法こそ  
特に傾聴せねばならなくなったのではないのでしょうか。知識は知識としてその依りて立つところをもたねばなり  
ません。あらゆる思想の根底をうるおすすめ、それが浄土であります。今やいやおうなしにその浄土を求めずに  
おれない時代になったのでありませんか。」

こゝに、「初めは浄土を尋ね、次には浄土の機を訪ね、今や浄土の教えを時代の要求に応ずるものと思ひ知ること  
ゝなった」と、自らその生涯の求道における思想の展開を総括した、金子大栄の悲願を見出すことが出来るであろう。

そこには、徹底して信心の本質をその根源に向けて求心的に究明した曾我量深と異って、宗教を更に文化との関係において明らかにするという課題が荷負されていたことを考えざるを得ない。すなわち、文化の荷ない手である知識人も、自身の群萌であることに目覚めて宗教に帰依することによってのみ、真に行善としての文化の荷ない手となり得ることを明らかにしようとするものがあつたのであろう。『歎異抄』の第三条について、自力作善の善人を知識人と解釈し、煩惱具足のわれらとしての悪人を庶民と領解しているのも、その一端の表われといふべきである。その点において曾我教学が著るしくバルト神学と近似性をもつのに対し、信心の世界を敢えて信心の外に立つて明らかにする道を選んだ金子数学の役割は、恰も聖と俗の境界線に立つて組織神学を確立した、ティリーヒの神学的役割に対応するものといつてよいであらう。

すでに触れたごとく、金子大栄の思想・教学の根底には、曾我量深の教学が宿業本能論によって象徴されるごとく、極めて感覚的・意志的であつたのに対して、屢々敬虔感情とも浄土教感情とも語り表わした素純なる宗教感情がある。初期の曾我教学に実験の語が頻繁に見出されるのに対し、金子大栄の著作には殆んどそれが見出されないのも、恐らくは感覚を主とする立場と感情を重んずる立場との相連によるものと思われる。それは、健康な肉体の所有者であり、極めて健全な常識人でもあつた曾我量深の体質と、病弱な肉体を抱えて人生の行方を問わねばならなかつた金子大栄の体質に基因するところが大きかつたといえなくもなからう。かくて金子大栄は、教法による自他の啓蒙という自らに課した使命を果たしてゆく道として、そのパトスの世界をロゴスの世界に還元してゆくことに、倦まざる努力を払わずにおれなかつたのであり、そこにこそ限りなき聞思の道があつたといえるであらう。ただそれについて注意すべきことは、そのパトスのロゴス化は、論理の解明としてではなく、あくまでも道理の開頭として行われたことである。すなわち、宗教の真実は人間の理性によって思考されるものではなく、法の道理として聞き当てられ、身に行われてゆくものであることを明らかにすることに置かれてある点である。それは、大乘仏教の論理である即非の論理（豎超

・堅出の道)を智者の道とし、念仏を通して愚者の上に開かれる真実を即是の道理(横超の直道)として區別することの上にも見出されるものであり、一如を「一なるものゝ如し」と解して、夫々異ったものが、異ったまゝで分を得せしめられるところに一如の世界があると、道理の感覚を媒介として語るところに、そのロゴス化の一つの典型を見ることが出来るものである。それは、曾我量深の思想表現が極めてパッショナルなものでありながら、その根底には唯識教学を通して体得せられた大乘仏教の緻密な論理が一貫しているのと対照的であるように思われる。そこに金子大栄の背負った独自の使命があるというべきであり、それが、その思想形成の上で重要な意義を占めている、普賢行の実践ということに他ならなかったであろう。「遊諸仏国・供養諸仏・開化衆生」という普賢行は、「懺悔罪障・随喜功德・請転法輪」という菩薩の法式であり、任運無功用なる報生三昧に住する法性生身の菩薩においてなされる還相利他の行を表わす。金子大栄にとって、パトスのロゴス化における聞思の道は、法界に遊戯する絶対の自由そのものであったに相違ない。如来の本願を本音と表現し、如来の約束として解明すること、あるいは浄土を生死の帰依処として開示すること等、すべてはその法界における遊戯三昧において語られたものである。

かくて、聞思室にあつて、「浄土とは人生のゆくえ、往生とはその人生の歩み、本願とはその方向を誤ることなからしめるもの、念仏とはその歩みに退転なからしめるものである」と感得された『教行信証』の世界を、現実の実証としてゆく場として、膨大な著作や勢力的な教化活動がなされていったのであり、それが金子大栄における完全燃焼の実際であったといえるのではなからうか。