

願心の身証

——稲葉秀賢先生を憶う——

江 上 淨 信

稲葉秀賢先生が昭和六十年一月六日、郷里の大垣市馬淵病院にておなくなりになられた。それは病床に就かれて十日余りの間に起ったまことに悲しい事実であった。あたかも完全に燃焼しきった灯火が静かに消えていくように、寂かなご終焉であったということである。私事ながら年末には、今年もまた最後の宗祖聖人の報恩講を勤めさせていただいた旨のお便り、新年にはご丁寧なる賀状をいただいていたので、全く夢想だにしないことであった。先生のご訃報に接したとき、『歎異抄』の「なごりおしくおもへども、娑婆の縁つきて、ちからなくしておはるときに、かの土へはまひるべきなり」と語られた祖言をしみじみと感じつつ、浄土の往生人はかくあるべしという念仏者のありようをご教示いただいたものと、深い悲しみの中にもうらやましく思われたことである。

まことに先生のご一生は筆硯に親しまれつつ、念仏に生きられた、まさに自信教人信の八十有余年のご生涯であられたことをここに憶うものである。先生が常日頃、称名念仏たえることない生活であったことは、ご両親のご養育はいうまでもないことであろうが、ご出身が大垣というまさしく念仏の伝灯を護持する土徳にめぐまれた地であったことにも基因するといえよう。寺院を大切にすること、門徒に見護られて、仏恩を深く念じて止まない日々を送られたことをありがたく追慕するものである。それは朝夕の勤めは勿論のこと、殊に両度のご命日とご両親のご命日が鄭重であ

ったことを常々お聞きし、そのたびごとに先生の報恩の敬虔さに深い感銘を覚えたことである。

先生は一言でいえば、自らに厳しく、他に對し温かみをおもちの方であった。いつお会いしても温かさが感じられ数々の思い出が脳裏に蘇って慈訓が想起される。殊に先生は曾って宗学院にあって研鑽された時代、広く先輩の講録に親しまれ、その広さは驚くべきものであった。真宗の聖教について、必見すべき先輩の講録を挙げながら、その一々の特徴など懇篤なるご指導をいただいたものである。先生の身上は、常に新鮮な時代感覚と近代的思考方法をもって、ながい伝統に培われた真宗教学を現代に誤りなく媒介し、近代精神の批判にたえうる真宗教学の体系を確立すべく、ひたむきな情熱と鋭い思索をかたむけていかれた点にある。先生には妥協やごまかしはない。いかなる問題についても徹底的に探究し、明快な論理的証拠をもって解明されている。しかも、それが先学の伝統に根ざし、深い宗教体験に基づいた独自の学風をもっておられたことが偲ばれる。ここでは、主体的宗教的実践の課題において先生が志向された一端を『真宗概論』によって窺ってみたい。

一

宗祖親鸞聖人の教学の最も特徴的なことは、その教学が生々しく厳しい現実の地盤に成立しているということである。真実の四法・方便の四法によって往生の因果が示される場合、教行信証の四法は単なる概念ではなく、それは現実の深い苦悶の中において真実を聞きとられたものである。『教行信証』の構造が真仮批判の上に成立していることも、その批判が自らの内面に鋭く向けられた批判であることにおいて、それが報仏恩の讃歌であるとともに、喜ぶべきことを喜ばない自己自身への悲歎でもあったのである。『教行信証』は悲喜交流する苦悶の上に成り立っている。

元祖法然上人が『選択集』総結三選の文に「夫れ速かに生死を離れんと欲はば、二種の勝法の中に、且く聖道門を闊きて、選びて浄土門に入れ」等と断言されたのは、最も現実的であるべき仏教が、観念的思想的分別に墮し全く歴

史的現実と遊離し隔絶したものとなり、その遊離が世間を超出する正法と考えられ、ごく限られた者によってのみ存在理由をもつようになったからといってもいいであろう。かかる観念的分別は歴史の底辺に生き続ける者にとって具体的現実の不安と矛盾と葛藤とを超えることはできない。元祖や宗祖が比叡の山を下りられたのは、一心三觀を説き十界互具を説き、そこにすぐれた解脱の利益が説かれていようと、到底自力の及ぶところではなく、自己の現実の苦悩を解くものではないという不安と罪濁の只中において救いを求めるものであった。而してその罪濁の只中に自らの実存を根底的に支える力となり、光となってはたらくものが念仏であったのである。それ故、念仏はつねに正定業でなければ浄土の行業とはなりえないのである。念仏が他力回向の行であることが宗祖によって強調された所以もここにある。したがって浄土の行としての念仏は万行諸善の助けをからねばならないような念仏であったり、また浄土の莊嚴、仏の相好を觀想する觀念の行であつたりしてはならない。それは念仏を觀念化し聖道門化するものである。このような聖道門化された念仏に対し、厳しい批判をされたのが宗祖であつて、その生涯の行儀において、徹底して自力的なものを批判し問い続けられた人はない。それは何よりも自己自身の生の営みに対して、あくまでも誠実であらうとした生命の願いに基因するものであり、偽ることのできない現実の地盤に立っていられたからにほかならない。

こうした宗祖の批判精神が内面的実践的にいかに展開したか、それを明らかにするものが三願転入の告白であり、しかも三願転入の身証が『教行信証』六巻の成立基盤となり、三々の法門を産み出す母胎であると指摘される。その三願転入の文には、宗祖自ら記されているように宗師（善導・法然）の勸化と、論主（天親・曇鸞）の解義に導かれてのものであった。しかし、それが宗祖自身におけるきわめて主体的求道の歷程をあらわすものであるとともに、その主体的宗教的実践を通して明らかにされた仏道史觀の確立を頭わすものである。その回入による転入の中軸をなすものは、第二十願に誓われた果遂の誓による罪福信、不了仏智の克服にあり、それは全く宗祖の己証によるものである。

第二十願の問題を宗祖が、信心の確立という宗教的実存における根本課題を解くための最大の関門として見出され

たのは、越後流罪時代の厳しい生活が一つの大きな契機となったのであろう。辺鄙の群萌の中に身を置いて、かつて体験した法悦も消え去るような状況の中で、激しい不安と焦燥感に駆られながら、それを克服すべく真剣な念仏が試みられたにちがいない。その中で念仏の私有化という人間における根本的罪障の深さに打ちのめされながら、その現実感を紛うことなき自己の相として引き受けたその時、その煩惱海の底にそれを包みながら無限に広がりゆく本願海に直面されたといっているであろう。

三願転入の文において、宗祖は、「然るに今特り方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり、速かに難思往生の心を離れて難思議往生を遂げんと欲す、果遂の誓、良に由有る哉」と告白されている。そこに示された「今特」の語は、特に重要な意味をもつものである。それは諸仏善知識との出遇いにおいて罪福信が放下されていく、その時を表わすものである。それは果遂の誓によって、「速かに難思往生の心を離れて難思議往生を遂げんと欲す」るその時を示すものである。即ち「難思議往生を遂げんと欲す」る人間の根源的な志願が、かつては仮令の誓としてあらわされた如来の切なる願いが徹到し、ひとたび念仏の法に遇った以上、自らの約束として必ず果たし遂げしめるといふ如来の果遂の誓いによって喚びさまされ、実存の根源からそれ自体を開いてくる如来の根源的力と、衆生の根本志願との出遇いの結実の時をあらわすものである。されば「今特」といわれた今は一回的に過ぎ去って再び来らざる今ではなく、そのまま何時も常に新しく体験されるような今、永遠の今、それが「今特」の今であると注意指摘される。とするならば何故に吉水入室の告白には「雑行を棄てて本願に帰す」といい、三願転入の文では「今特り方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり」と告白されたのであろうか。

吉水入室時における告白と三願転入の告白とは、その本質において相異するものでなく、三願転入の自覚を通して吉水入室の真心徹到した他力信心の主体的実践的意味が明らかにされたということであってこそ、元祖と宗祖との師資相承の純粋性、更には七祖相承の伝統も正しく領解される。而してその本質的に一であるという根拠は、吉水入室

の信も三願転入の信もそれが全く他力回向の信であることに基づくのである。もし、その信が自ら発起した自力の信であるなら、三願転入の自覚はその信の性格を本質的に変質させるものである。宗祖が三願転入を通して「今持り方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり」と深い感激を告白されたところには、その選択の願海に転入せしめる方便の真門と万行諸善の仮門という如来の善巧を感得されたからにはかならない。まことに他力回向の信心は廣大難思の慶心といわれ、不可称不可思議の信海と名づけられ、それはわれわれの思議を超えたものである。この廣大難思の慶心が機に自覚される時、その自覚を喚び覚ました如来の善巧が喜ばずにいられたのであって、從仮入真は機の自覚過程でありつつ、それは大悲善巧の限りない深さを開示したものである。この大悲の智慧と機の自覚（自力の執心の深さ）との感応の上に三願転入の実践の意味が注意されるのである。要弘相對の上に「雜行を棄てて、本願に歸す」といい、「ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずる」信仰の過程に、「果遂の誓、良に由有る哉」と転入の恩徳を喜ばれたことは、自己救済の上に三願撰化の善巧を仰がれたのであって、ここに宗祖の深い感激を見ることができると。

されば、「久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下之往生を離る」等といわれるのが何時・何処であったかという問題ではなく、定散の自心の深い自己に驚き、そこに永く久しく定散心に縛られた業苦の深さが感受されたにちがいない。それ故に三願転入の文の前の真門釈に

悲しき哉、垢障の凡愚、無際より已来、助正間雜し、定散心雜れるが故に、出離其の期無し。自ら流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰し巨く、大信海に入り回し。良に傷嗟す可し、深く悲歎す可し。

凡そ大小聖人、一切善人、本願の嘉号を以て己が善根と為るが故に、信を生ずること能はず、仏智を了らず、彼の因を建立せることを了知すること能はず、故に報土に入ること無きなり。

と定散自力の心が雜わるから明らかに仏智を了らずと悲歎されている。それは宗祖自身の内なる問題を照らし出し、

きびしくも問いかけてくるものとして受けとめられていたのである。それ故に三願転入における信の純化はただ自力の執心を離れるよりほかないことが知らしめられる。しかも、その自力の執心が実践的にはいかに執拗であるか、それ故に果遂の誓いの深さが喜ばれるのである。『恵信尼書簡』に見られる三部経読誦における「人のしうしんじりきのしんは、よくくしりよあるべし」という告白は、いかに深刻な実践的確認であろうか。この寛喜夢想を通して、われわれは宗祖の苛烈な批判精神を学ぶとともに、その実践的意味を看過してはならない。

かくの如く、徹底して信心の純潔性に生きようとされた宗祖は、「化身土巻」に

横超は、本願を憶念して自力の心を離る、是れを横超他力と名づくる也。斯れ即ち専の中の専、頓の中の頓、真の中の真乗の中の一乗なり、斯れ乃ち真宗也。

と、あらわされていることによってその姿勢を知ることができる。ことに「本願を憶念して自力の心を離る」と語られたものが、「今特り方便の真門を選択の願海に転入せり、速かに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す、果遂の誓、良に由有る哉」とあらわされたものであることはいくまでもなからう。宗祖にとって、横超他力とは固定的に捉えられるものではなく、つねにそれは念々に自力の心を離れしめていく用きとしてのみ見出されるものである。まことに、如来選択の願心が宗祖の上にあつては三願転入の体験として、その願心を身証せしめたのであつて、三願転入の実践的意義の深さが宗祖教学の根本につながることを信知せしめられる。

一一

信仰の問題は実践をはなれては考えられない。それはつねにわれわれの主體的な宗教体験において現実に実践され生活せらるべきものである。宗教は実践によって、真に活きた生命を得、具体的に形成される。信仰の問題が、古来の真摯な求道者たちによってつねに実践を通してとらえられてきた所以はここにある。こうした宗教生活の表現につ

いて、先生は二つの面から指摘される。即ち一つは救済者としての如来との関係にあらわれる縦の生活表現であり、他の一つはその宗教的自覚が世俗一般との関係においてはたらく横の生活表現である。即ち、前者を主体的な宗教的実践とすれば、後者はわれわれの歴史的現実と直結する社会生活における宗教的実践である。しかも、それが主体的に個人の精神生活に繋がる場合にも、また社会生活に結びつく場合にも、その宗教的実践をひきおこす原理は一つでなければならぬ。その実践的原理が宗祖の場合、上來見てきた三願転入の体験に示される批判原理としての信心にほかならない。

されば如来との関係において、その宗教生活の内容をなすものは信楽の一念に成就する救済の自覚である。即ち三願転入の文でいえば「爰に久しく願海に入りて深く仏恩を知れり」といわれるもので、その久しくは常に「今特り方便の真門を出でて選択の願海に転入」する今と同時的に成立する自覚である。それは聞きたびごとにはじめてであるように覚える感激に通ずるものである。それ故に、この自覚の内容をなすものが「報謝至徳」であり、「称念不可思議徳海」である。蓋し、「報謝至徳」といえば、その自覚内容がただ大慶喜心であるかのように受けとられ、その大慶喜心がいかにして常に湧き出る泉の如くであるかの内面的契機が見忘れられる。しかし、宗教的実践を活発ならしめる内面的契機はその大慶喜心の深奥にひそむのであって、それが従仮入真といわれる自覚内容である。その従仮入真の自覚はともすれば、平面的図式的に受けとられ、その自覚が常に今として久しく報恩至徳の内容となることが見落されるのは救済の体験をただ過ぎ去りゆく経験と見るからである。宗教体験は一回的であるとともに連続的であって、『歎異抄』に「一向専修のひとにおいては、回心といふこと、たゞひとたびあるべし」といわれるように、宗教体験は自己に死んで甦る体験であるから一回的でなければならぬけれども、それは図式的に一回的として消え去る一回ではなくて、常に久しく消え去ることのない一回でなければならぬ。

かくのごとく、宗教的実践の基盤は、あくまで悲喜の交錯を契機とする体験内容にほかならない。宗祖が信心の行

人には現生において十種の益が体験されるといい、その第三には転悪成善、第七に心多歡喜、第九に常行大悲の益が挙げられていることは特に注目されなければならない。即ちわれわれは常に虚仮不実なる自己をいだきつつも、特に信を介してかくのごとき現実的生のうちに転悪成善、心多歡喜の諸益につつまれつつ、知恩報徳の自行と常行大悲の利他行に押し出される。そこにはわれわれにおいてはたらく如来の力用が生き生きと感得されている。さればこそ宗祖は現生の諸益を結ぶに特に救いの体験の最も現実的表現である入正定聚の益が挙げられている。

かかる救済の確実性とその現実的自覚を強調された根源は願成就の文であって、『一多文意』には

即得往生といふは、即はすなわちといふ、ときをへず日おもへだてぬなり、また即はつくといふ、そのくらゐにさだまりつくといふことばなり。得はうべきことをえたりといふ、眞実信心をうれば、すなわち無碍光仏の御ことろのうちに撰取して、すてたまはざるなり。撰はおさめたまふ、取はむかへるとまふすなり。おさめとりたまふとき、すなわち、とき日おもへだてず、正定聚のくらゐにつきさだまるを往生をうとはのたまへるなり。

と、聞信の一念に正定聚のくらゐに定まると示し、救済の現実的意義を開示されている。「証卷」には、

然るに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚之数に入るなり。正定聚に住するが故に、必ず滅度に至る。

と、正定聚と滅度を二益的にあらわされているが、この場合その中心はあくまで正定聚にある。正定聚と滅度は、成仏について、それが確定した位と、まさしくそれが成就した位を表わすものであって、位としてはただちに同一であるとはいひ得ないものであるが、それが信心の自覚において、必至滅度は正定聚の内容として現行的に見出されてくるのである。即ち住正定聚の身に感知される喜びは疑うことのできない必至滅度という人生への見究めであり、必至滅度ということは、その信心の喜びが現生における往生の歩みを通して深められ確かめられていくことにほかならない。その意味において滅度はすでに住正定聚の身に必至という信心の喜びとして現前しているのである。『愚

『禿鈔』には

本願を信受するは前念命終なり。「即ち正定聚之数に入る」文

即得往生は後念即生なり「即の時必定に入る」文

「又必定菩薩と名づくるなり」文

と、正定聚を往生といわれている。言葉の約束からいえば、往生は捨此往彼蓮花化生の意であるが、宗祖は信心獲得の行者が正定聚に住する現実をあえて往生といわれている。ここに宗祖が救済の現実的意義を明らかにし、地獄一定の罪障の自覚を契機として、却ってこの罪障に即して往生一定の喜びを体感されていった強靱な信仰生活を見ることが出来る。

勿論、如来の誓願からいえば、「正定聚に住するが故に、必ず滅度に至る」のであって、そこに救済の必然的展開を喜ばれたけれども、それはあくまで如来の誓いとして聞信されていくもので、却って救済の現実的体感に正定聚という如来願心の確実性を身証していかれたのであり、その点に宗祖教学が生々として現実にはたらく面があったのである。而してこの救済的体感の身証が自ずから法爾自然の生活表現をもつのであって、その生活表現の基調として報恩称名が説かれるのも、如来願心の生々しい実感の上に立つからにはかならない。

三

宗教は信仰という面からいえば、あくまで個別的であって、宗祖でいえば、「親鸞におきては」という主体的自覚に立つものであるが、こうした自覚が世俗に結びつくとき、われも信じ人にも教えきかしめる対自的表現をもつものであって、先生は宗教体験のあるところ自ずから教団が考えられずにはいないと、教団の本質を問うていられる。

教団の根本精神は、それが和合衆といわれるように無諍和合ということである。されば教団は信仰によって結ばれ

た和合衆としての協団体であることにおいて、それが常に信仰を代表するということである。これは教団の本質規定であって、もし教団がこのことを忘れるならば、教団は世俗的団体に墮して、社会的実践の基盤を失うことになる。しかも教団は常にかかる危険にさらされているのであり、既に教団が形成されたということが墮落の第一歩であるところに、教団の免れがたい宿命があるともいえよう。それ故に教団は常に自らが信仰を代表するものであることを確認しつづけなければならない。

『歎異抄』第六章は幾多の問題を暗示するものであるが、そこには宗祖の信仰の純粋性を物語るとともに、その教団に対する考慮をも推知することができる。宗祖にとつて、わが弟子ということは、きわめて荒涼なることであつてわれも人もただ如来の弟子であり、したがつて教団があるとすれば如来の教団があるだけである。「親鸞は弟子一人ももたず」「御同朋御同行」であるという宗祖の信念は、世間的には消極的であろうとも、真実に教団の意義に徹せられたのであつて、そこから更に積極的に世俗に媒介する原理が見出されていくはずである。すくなくとも教団が信仰を代表するということをほかにして教団自体の根本的立場は存しない。而してそこから二つの面が考えられるとして、実践論第四章には次のように論じられている。

一つは教団は信仰を代表するものであるが、それにもかかわらず信仰は教団を超えているということである。なぜならば、信仰は如来との直接的な遭遇において成立し、そこには必ずしも教団を必要としないからである。勿論、教団がこうした如来との遭遇に重要な媒介契機となることはあつても、それは必ずしも必須条件ではない。むしろ信仰の秘義は如来との直接的遭遇、一人ひとりのしのぎとして他の介在を許さないものである。かかる意味において、信仰は教団を超え、教団がつつみきれない根源的なものをもっている。それ故にこそ、教団は包みきれない信仰を包みきらんと限りなく信仰に還っていく自覚体でなければならぬ。而して教団がこうした自覚体であることにおいて、御同朋御同行の確信が高められ、それが教団結合の紐帯となるのであつて、そこに教団

の生命がある。かくの如く限りなく信仰に還っていく生命体としての教団であるならば、その教団はたしかに社会的存在として、人間のあり方を教える積極性をもつにちがいない。限りなく信仰に還るといふことは、それが教団の本質であるから、それこそ最も積極的な教団の社会的意義であるといわなければならない。

教団は自らの中につつまきれない信仰をもつことによって、却ってその信仰を根源として成立するように、他面また自己につつまきれないものとして一般世俗への結びつきをもっている。なぜなら、真宗教団は御同朋御同行として同一信仰を紐帯とする協団体であるから、教団外的な社会、即ち一般世俗を自己につつまきれないものとしてもっている。即ち教団はそれがいかに信仰を代表するものであっても、社会的存在であるという制約からはのがれられないのであって、好むと好まざるとにかかわらず、一般世俗との関係なしには存在しえない。しかも、その一般世俗は自己の中につつまきれないものとして疎外するのではなく、却ってつつまきれないが故に常につつまこまなければならないものとして世俗に対するのである。ここに教団が純粹に信仰に還るといふことの積極性とは異った利他活動の積極面が生まれてくる。即ち自信が教人信を行ずることの上に、教人信せしめる積極的活動が信仰を媒介として行なわれるのである。しかし、かかる教化活動は、それが活潑であったとしても、自信を基盤とした教人信の活動でなければその意味をうしなうのであって、ここに教団がまたなければならない最も深い苦悩がなければならない。

かくして、教団はそれが如來の教団であることを自覚することにおいて、自己をどこまでも徹底して純化していくということが要請せられる。それとともに如來の教団はまた一般世俗のためのものであることを自覚することにおいて、その信仰を世俗に媒介していかねばならない。されば教団の意義は、教団自体の存在のためにはなく、教団は信仰の行われるための場であり、それが世俗の鬨となるのではなく、明るさとなって、社会一般に貢献するものでなければならない。かくて教団は世俗を超えてそれにおもねらず、こびず、信仰という不動の盤石の上に立って、

敵然として自己をたもつとともに、却って世俗の中に自己を実現していく社会的実践をもたなければならぬ。教団は世俗にあって世俗を救うべきものであるが故に、また世俗のために墮落する危険性をもつので、それを乗り超えて常に活力ある生命をもたしめるのは信仰のみであって、われわれはかかる課題を現実の地盤に立って自らに荷負し応答していくことのほかないであろう。

四

蓮如上人は『御一代記聞書』に「聖教は句面のごとくこゝろうべし、其上にて師伝・口業はあるべきなり、私に会釈すること然べからざる事なり」と教訓されている。「聖教は句面のごとくこゝろうべし」ということは、それがあたかも先生の言葉であるかのように感ぜしめられるのであって、この語はそれほど先生の学問方針となっていたのである。たしかにいかなる典籍も句面のごとく解すべきものである。殊に真宗の聖教においては、句面のごとく心得べきであって、その句面が的確に領解されることなしに、いかにして聖教の真意に触れることができようか。とするならばこの語は言うまでもないことをいわれたものであろうか。

蓋し、仏教の伝統は、必ずしも簡単には考えられない。経にはすでに義に依って語に依らざると説かれ、論にも教は月を指さずごときものといわれているのであって、それが一転すれば四悉檀、四秘密等の釈義ともなるのである。『涅槃経』には釈尊自ら阿闍世のために涅槃に入らずの語を縦横に解釈されているのは、いかに領受すべきものであろうか。真宗の聖教においても、同様の問題があげられるのであって、もしどこまでも聖教は句面のごとく解すべしということならば、三経七祖の一致は果して領解されるのであろうか。また『教行信証』における諸引文のように、どうしても祖訓において無理と思われるものがあることは否定できない。

しかるに、それらの疑問こそは、聖教は句面のごとく解すべしということに意味あらしめるものであって、大聖の

真言に帰し如説修行を本旨とする真宗においては、必ず聖教は句面のごとく解さなければならぬのである。あらゆる疑問は却ってそれに依ってこそ氷解されるであろう。この意味において、先生が忠実に句面のごとく聖教を解釈されたことは、われわれにとつて大きな指針となるものである。蓋し、如説の領解ということは必ずしも容易なことではない。仏教思想史は如説の意味の展開史といつてもいいであろうし、如説の意味を一定することができたならば宗派の生ずる理由もなかつたはずである。同一の語句もそれぞれ異つた感情で理解しながらも、われわれは悉くみな如説の解釈と思つていたのである。このようにして仏心の言教がわれわれに領解されるとき、われわれに固執があれば全く仏語に相異するものとなるといわねばならない。たとえわれわれに謙虚な心があつても、仏意は容易に知り難く量り難いのである。教に相応するということは、あらゆる理智分別をはなれて、ただ教法をひたすら聞思することとでなければならぬ。けれども聞思の道は入にしたがうていよいよ深く、親しくしてますます遙かなものである。されば句面のごとく解すということにも行学の精神を要することを忘れてはならない。ここに先生がつねづね行学の重要性を論じ、自ら厳しく実践されていったことも領解される。蓋し、『真宗概論』の序言に宗祖の信仰体験を通して明らかにされた宗教的真理は時空を超えて常に変わらない絶対的な面と、宗教的真理がそれぞれの歴史的時間で果した意味は自ずから別なものがあつて、そこに時代相応の教学といわれる相対的な面があるといつて、かかる歴史的形形成のあとをふまえて、真宗教学は全体的に把握されなければならないと指摘し、

従来真宗学にあつて聖教を中心とする解釈的研究、個別的な問題を微細に論究する論題的研究が中心であつて、それらの研究における先哲の成果はまことに至り尽せるものがある。そしてそれらの研究が宗祖親鸞の信仰体験を明らかにし、それに直参するという共通の目標と理念で貫かれていたことは当然であるし、それによつて我々もまた宗祖の精神に触れることができたのである。ともすれば聖教の解釈的研究が訓詁的研究として疎んぜられるようになった近來の風潮は、もう一度反省されなければならない。何故ならそれぞれの聖教の明確な領解なし

に、その宗教体験に触れる道はあり得ないからである。ただ誠むべきは訓誥に囚われ、訓誥の為の訓誥に終らないことである。更に論題的研究にあっては、個別的な問題が縦断的に論究せられ、それによって課題の解明がなされたのであったが、ともすれば問題相互の連関に注意せられない憾みが多かったのである。ここにおいて宗祖の教学を全体的に把握して、それを組織的体系的に明らかにしようとする要求が生まれた。

と、課題と目的が明らかにされている。そこには真宗教学の過去を尋ね、現在を問い、将来を念う磨ぎすまれた叡知とひたむきな使命感が貫通している。

しかも、ここには真宗の教学の総合的研究と分析的研究ということが問題とされている。ともすれば、解釈的論題的研究を主とすることによって、全体的研究に注意されない憾みがあったということである。しかし、この両者は相俟つものであって一方のみによって成り立つものではない。たしかに聖教の精神を直観する器量なしには文言の解釈もできるものではない。蓋し、文句の解釈、個別の課題が周到でなくては、全体的総合研究も見当違いに陥いることがないとはいえない。時には単なる独断といわれることにもなりかねない。それ故に学に忠実であるものは決してその一方に偏してはならないのである。この点において、先生の学問は全体的研究にあって、決して分析的領解をおろそかにされてはいない。却って分析的研究の蓄積の上に総合的研究がなされている。『真宗概論』体系論には、三経は各々独自の性格と使命をもちつつ、一具のものとして頭真の教証であることを説き、七祖はそれぞれ異った多様な教義的表現をもって時機に応じながら、その異った表現においてその身証が一つであることを明かし、教理論には念仏論の系譜が綿密周到な論証をもって解明されている。ここに教法を聞思するものの謙虚さと、学に伝統をもつものの強靱さが感ぜられるのであって、真宗教学の態度と方法を深く教えられるのである。先生を失つていよいよその学徳の重さを憶わずにはいられない。