

真宗学方法論序説

(二)

——真宗学の対象——

寺 川 俊 昭

一

誓願一仏乗を旗印とする親鸞の仏道了解が、教・行・信・証という独自の体系をもってなされたことは、仏教々学史・上特筆すべき事業であるが、この教・行・信・証の四法をもって構成される仏道である浄土真宗の内実を開顕する親鸞の探求的思索を、今、親鸞教学もしくは真宗教学と呼んでみたい。この真宗教学について、それが正にその内実を開顕しようとする浄土真宗なる仏道に関して、その契機である教・行・信・証の四法が、親鸞によって、総じて「真実」と性格づけられている点に、私は甚深の関心を抱くものである。この真実教乃至真実証の特質は、『教行信証』においては、「速疾円融の金言」とし、「極速円満す、真如一実の功德宝海」とし、「極速円融の白道」、「真如一実の信海」とし、更に「無上涅槃の極果」として、より積極的にその特質が顕揚せられているのであるが、これらの親鸞教学独自の用語の意味するところは、既に旧論『歎異抄の思想的解明』（法蔵館刊）あるいは「浄土真宗の法印」（『大谷大学研究年報』第三十一集）において解明したように、清浄・真実を特質とする無上涅槃の功用であった。従って、真宗教学がまさに開顕しようとする浄土真宗の内実が、すぐれて真実にして清浄なるものを根拠とするものであり、

それを開頭しようとする真宗教学は、人間の現存在の全てを覆う虚妄性を破り、真実Ⅱはたらきにおける真理の自覚的把握を志向する知見であると了解すべきこととなる。この点に、真宗教学がすぐれて一つの学であるということのできる根拠があると、私は了解する。そして、このような学としての真宗教学の典型である親鸞の『教行信証』を貫く思索の特質を、私は旧論「親鸞における学の特質」〔『親鸞教学』第三十三号所収〕において、『撰大乘論・世親釈』が、一切所知依の甚深広大なる諸法の実性に依る。

という理由を挙げて、『撰大乘論』を以て阿毘達磨を内容とする大乘經典とする所論に比定し、親鸞の思索もまた「諸法の実性」の親鸞的把握である清浄・真実をその功用とする無上涅槃に適う質をもつものであり、それ故に十分の意味で大乘の論、即ち大乘の学というべきであるとの了解を提示したことであった。

この真宗教学において、最初の学問論的検討を提示せられたのは、金子大栄先生であった。先生は早く大正九年、当時の真宗大谷大学が大学令による大谷大学となるに当って、従来宗乗と呼ばれていた真宗教学が、改めて真宗学と呼ばれるについて、その真宗学が近代の学問体系の中に一つの市民権を持つために、近代の学問論的関心に立って、真宗学が如何なる意味で学というに価し、また一つの独立した学として如何なる性格、特質をもつかについて、綿密にして独自の見解を公開せられたのである。この公開講義『真宗学序説』において、金子先生は、近代の学を構成する三つの問、「何を、何故に、如何に」の三つの問いを踏まえて、真宗学の対象・目的もしくは動機、更に方法について、独自の了解を展開されたことは周知の通りである。勿論そこには、早く曇鸞が『浄土論』註釈の中で、『論』における造論の趣意を語る、

我依修多羅 真実功德相

説願偈総持 与仏教相応

という偈の「依」を註釈して、「何所依・何故依・云何依」の三つの問を立て、論述を展開した探求が継承されてい

ることは、いうまでもない。

この『序説』において、金子大栄先生は、真宗学の対象として、親鸞のいわゆる「大聖の真言」をあげられた。この「大聖の真言」の歴史上における古典的形態は、『大無量寿経』にほかならぬ。そしてこの真宗学の対象である「大聖の真言」を学ぶ方法として先生が提示せられたのが、親鸞のいわゆる「大祖の解釈」である、三国七祖の教説が表わすものであった。その特質は、「理由の内観」と了解せられる。先生は七祖の著作を一貫して「大聖の真言」に対する解釈と解し、そこに共通にみられる方法論上の特質を、独自の了解を施しつつ「理由の内観」という点で把握せられている。このような了解を立脚地として、金子先生は真宗学の対象を、いわゆる三経、七祖、宗祖の著作とする見解に対して、それを純粹に真実教たる『大無量寿経』の教説に限定し、七祖、宗祖の著作をむしろ、「大聖の真言」を学ぶ方法を示すものという、独自の見解を提示せられたのである。

二

金子大栄先生のこの歴史的な真宗学についての学問論的吟味を十分に評価しつつ、私は親鸞の著作に依って更に考求していきたい。一体、真宗学が正に学ぶべき対象が、先生が明確に教示せられたように、「大聖の真言」であることは言をまたぬ。この場合、「大聖の真言」とは釈尊の教説一般を意味するのではなく、『教行信証』が明確に、

夫れ真実の教を顕わさば、則ち大無量寿経これなり。

と断言するように、親鸞が法然の教説との値遇を縁として真実教として選び取った、『大無量寿経』を指すことも、言をまたぬであろう。そこに聖道、方便の教行証に簡んで、浄土、真実の教行証を選択し、それに依って立つ親鸞の、真宗開顕の独自の立脚地があるからである。

この『大無量寿経』とは、それならば一体如何なる教説であるのか。その了解の基本を示すものが、「教巻」大意

釈と宗体釈にほかならぬ。殊に大意釈には、『大無量寿経』の面目を本願とその成就を説く教説と捉え、しかもそこには「群萌・凡小」という、本願の機を語る大切な言葉が浮彫りにされていることであるが、今は殊に宗体釈に依って、親鸞が了解した『大無量寿経』の基本的性格を把握しておきたい。

ここを以て、如来の本願を説くを経の宗致となす。即ち仏の名号を以て、経の体とするなり。

この了解による限り、親鸞が真実教たる『大無量寿経』の宗・体を、いわゆる「本願為宗・名号為体」の一点で捉えていたことは、疑いようもなく明らかである。実はそこに、親鸞の類い稀な釈法眼を、私はみる。即ち肝要なことは、この了解の逆観である。『大無量寿経』が「本願為宗・名号為体」の教説であるとの了解は、同時にそこに、「本願為宗・名号為体」の教説は、基本的に『大無量寿経』であると仰ぐことを許すという、極めて柔軟にして自由な、しかも真実教に帰した自覚にとつては極めてヴィルクリッヒな教法の解釈が、含蓄されていることを示しているところを解してよいのではあるまいか。

早く法然によって、浄土宗独立の所依として選択された教説が、いわゆる「三経・一論」、即ち『浄土三部経』及び『浄土論』であることは、周知の通りであろう。この中『浄土論』は教主世尊の直説たる経ではなく、もとより仏弟子世親の製作にかかる論であるけれども、よく『無量寿経』の義に適い、よく『無量寿経』の義を優婆提舎し、開顯するものとして、敢えて『無量寿経優婆提舎』として経とその權威を等しくする。恐らくはこれが、敢えて「三経・一論」を立てた法然の真意であったと考えられるし、前記の旧論「親鸞における学の特質」で推求したように、親鸞の明確な了解でもあったに違いない。このことを確かめるために、私はここで、曇鸞製作の『讃阿弥陀仏偈』に対する親鸞の解釈を想起してみたい。

讃阿弥陀仏偈

曇鸞御造

南無阿弥陀仏

釈名無量寿傍經奉讃亦曰安養

ここに記されている「釈名無量寿傍經奉讃亦曰安養」は、曇鸞の原意は恐らく、「釈して無量寿と名づく。經に傍えて讚め奉る。亦安養と曰う」と読み、『無量寿經』の教説に依り、その所説を偈に翻案し、『無量寿經』に傍えて無量寿仏の威神功德を讚嘆するということであつたに違いない。事実、『讚阿弥陀仏偈』の内容は、ほぼ完全に『大無量寿經』の教説、就中本願成就の如来及び浄土の莊嚴功德を説く教説に、還元することができるのである(具体的には、昭和四十五年安居講本『讚阿弥陀仏偈和讃』を参照のこと)。ところが親鸞はこの一文を、周知のように、「釈して無量寿傍經と名づく。讚め奉りて亦た安養と曰う」と読み改める。要点は、曇鸞製作の『讚阿弥陀仏偈』を以て、『無量寿傍經』と了解するところにある。この偈は一人の仏弟子曇鸞の製作にかかるけれども、その内容と權威において、經に等しい。ただ、正依の『仏説無量寿經』に対して、「無量寿傍經」と呼んで、その分際を示すのである。曇鸞が自らの製作した偈に造意を示すべく記したこの一文を、このように親鸞が読んだ時、この『讚阿弥陀仏偈』は根本經典たる『大無量寿經』に依り、それから生まれ、その精神を繼承し開顯するものとして、新たな『大無量寿經』と呼ばび、了解することのできる質と内実をもつものとして把握されたのであつた。いわば『大無量寿經』の、歴史的展開である。のみならず、この『讚阿弥陀仏偈』の本文は、冒頭の「南無阿弥陀仏」の一言から始まる。『偈』の全ての讚嘆の言葉は、この一言から流露し、この一言に凝集する。この南無阿弥陀仏なる名号から流露する『偈』のあの美しい文句は、全てこれ阿弥陀如来の威神功德、安養浄土の莊嚴功德を、本願の成就として讚嘆する言葉である。全くこれは、「本願為宗・名号為体」の言説にほかならぬではないか。

曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』についての親鸞の了解をこのように尋求することによって、われわれは親鸞が『大無量寿經』を「本願為宗・名号為体」の教説と解釈したことのもつ積極的意義を、ほぼ正確に捉え得たように思う。それが

先に一言したように、「本願為宗・名号為体」の言説は、新たな『大無量寿経』と仰ぐことを許すという、極めて柔軟な『大経』観である。むしろこの宗体積は、親鸞がいわゆる康僧鎧訳出の『仏説無量寿経』と共に、『如来会』等の異訳の『大経』を重視している事実と相まって、『大無量寿経』を康僧鎧訳出のそれに限定し固定するのではなくて、むしろその歴史的展開をも視野の中において把握しようとしたことを、われわれに告げているように思われるのである。

このような独自の『大経』観が確立した機縁を、私は親鸞の読経眼に映じた、『大無量寿経』の「願成就の文」の教説のもつ意義にみたいと思う。周知のように、それは次の一文によって表わされる教言である。

十方恒沙の諸仏如来、皆共に無量寿仏の威神功德不可思議なるを讃嘆したまう。諸有の衆生、その名号を聞いて信心歓喜せんこと乃至一念せん。至心に回向せしめたまえり。彼の国に生まれんと願せば、即ち往生を得て不退転に住せん。唯だ五逆と、誹謗正法とをば除くと。

この教説の語る意味深い一言、「聞其名号、信心歓喜乃至一念」に、親鸞が正にそれによって仏者たることを得た根源的自覚が教示せられていることは、いうまでもない。この一念の浄信によって、親鸞は正に仏者として新たな生に呼び覚まされたのであり、その時仏道はその全存在を支える大地として、更にまた、その全生存をあげて無碍の一道と転成せしめる根拠として、親鸞に自覚的事実として現在前したこと、われわれは刮目すべきであろう。

大切なことは、このような一念の浄信を親鸞に開示した機縁である。換言すれば、如何にして人はこのような一念の浄信を獲得し得るか、ということである。それこそ「無量寿仏の威神功德不可思議なることを讃嘆」する、諸仏の教言にほかならぬ。そしてそれは、親鸞に最も直接に語りかけたものは、選択本願の念仏を語って止まぬ法然の教説であったのではないか。選択本願の念仏を語って止まぬ法然の教言、それは全体これ如来の選択本願に値遇して「ただ念仏」する念仏者として甦った法然の大きな謝念と、信念との表白にほかならぬのであるが、この教言に帰して一

念の淨信を得た親鸞の自覚においては、端的にそれは「本願為宗・名号為体」の『大無量寿経』の教説の、歴史的現実にほかならなかったであろう。要するに親鸞は選択本願の念仏を語り続ける「真宗興隆の大祖、源空法師」の上に、われら苦悩の群生の救済のために応化し、本願の名号を説いて無上正真道に立たしめようとする応化の諸仏如来を仰いだのであった。有縁の師法然がこのように仰がれた時、やがてその背景にある三国の七祖が、更に究極しては根本教主釈尊その人が、全く同じように応化したまう諸仏如来と仰がれることとなるのは、言をまたぬ。ここに親鸞独自の、神話の影を全くとどめぬ諸仏観が成立する。

このように推求して、私は親鸞が「真実の教」を『大無量寿経』と高らかに掲げ、しかもその宗体を「本願為宗・名号為体」と解釈する時、この『大無量寿経』をあゝ康僧鑑訳出の『仏説無量寿経』という一つの古典的經典に限定すべきではないと思う。そうではなくて、いわゆる正依と異訳の『無量寿経』と共に、この教説に依って如来の本願に喚び覚まされ、名号の功德を讃嘆する無数の本願の行者たちの讃嘆と謝念との表白——七祖の著作は、このような讃嘆の大地に建てられた歴史的記念碑にほかならぬ——全てが、『大無量寿経』の教説から生まれ、そのいのちを継承する新たな『大無量寿経』、即ち『大無量寿経』の歴史的展開であると了解しなければならぬ。親鸞の了解に従う限り、金子大栄先生が真宗学の対象と決定せられた「大聖の真言」たる『大無量寿経』は、このように把握されなければならないのである。

三

この『大無量寿経』を、親鸞は「真実の教」と仰いだ。この真実とは単に方便に対していうだけでなく、もっと積極的に、「はたらきにおける真理」を意味すると了解すべきである。そして学が一般に真理の探求、開顯と理解されるならば、真実＝真理の積極態を開示する言説を真実教と措定し、この真実教を所依として開顯せられる自覚の世界

を浄土真宗と呼び、この浄土真宗の内実である真实性を開顕しようとする真宗教学は、それ自体すぐれて学的性格をもつものである。いわゆる信仰と学問とを矛盾的に対立せしめて立論するのは、理性に破れて神の軍門に降るという質をもつ、キリスト教の信仰理解を自明のこととする辺見というべきではあるまいか。果たして親鸞は、真実教の真実教たる所以を積極的に提示している。「速疾円融の金言」と。

親鸞教学独自のこの用語の意味するところについては、既に旧論『歎異抄の思想的解明』・「浄土真宗の法印」において考察したことがあるから、ここでは再論しない。要するにそれは、衆生の虚妄性を破り浄化する清浄真実の功用において了解せられた、無上涅槃そのものを意味する言葉であった。それ故に真実教が正しく真実教であるとされるのは、円融という真実の用らきを、速疾に現前せしめ、自証せしめる言葉という質を、真実教と仰がれる教言が持つからにほかならぬ。だがこのことは、一体如何なる意味で可能なのであろうか。親鸞教学において、最大の情熱と関心とを以て顕揚せられる真実^{II}はたらきにおける真理が、学一般においてせられるように理性による探求によってでもなく、また例えばキリスト教におけるように、啓示によって開示せられるのでもなく、偏に真実教を所依とするところに、仏教乃至は浄土真宗の独自の立場があるのであるが、このことは一体、如何なる意味で可能なのであろうか。

このことについて、われわれは何よりも先ず、真実教が「覚者の言説」と定義されている意味を思うべきであろう。教法は何にもまして覚者の言説である。真実なるものを自覚自証した人が、その自証の真実を告知すべく語る言説、ここに仏教の教説の第一の特質があろう。迷妄の中に流転する者の言説ではない。迷妄の中に模索するその分別を摧破するような質をもつ、言説である。われわれの自発的思索能力のはらむ問題性を、虚妄分別と自覚する痛みを持つほどの者であるならば、その虚妄なる分別を摧破する覚者の言説を、「初めも善く、中ほども善く、終りも善い」教法と仰いだ所以も、無条件に首肯せられるに違いない。そしてこのような質をもつ覚者の言説に対する帰依尊崇の思いは、代表的大乗論である『中論』、並びに『成唯識論』に見事に表白されている通りである。

不生にしてまた不滅、不常にしてまた不斷、

不一にしてまた不異、不来にしてまた不出なる、

能く是の因縁を説き、善く諸々の戲論を滅したまう。

我れは稽首して仏に礼す。諸説中第一なりと。〔中論〕

唯識の性における、満と分との清浄者に稽首す。

我、今、彼の説を釈して、諸の有情を利樂せん。〔成唯識論〕

そして、このような教法のもつ眞実性への覚知は、『攝大乘論』のあの、「最も清浄なる法界より等流せる教法」という了解に、その最も的確なる表現をもつというべきであろうか。

このように、眞宗教学における眞実なるものの尋求、開顯は、所依たる教法の眞実性にその根拠をもつというべきであるが、しかしそれは教法への帰依者の独断ではないかとの疑難を、猶残すかも知れない。これについてわれわれは、『無量寿經』の優婆提舍である『願生偈』の註釈、それ故に言葉の十分な意味において『無量寿經』の教学と了解すべき曇鸞の『浄土論註』の中で、世親の造論の意趣を語る第二偈、

我依修多羅 眞実功德相

説願偈總持 与仏教相応

をうけて、次のように解釈するのを想起しよう。

何の所にか依る、何の故にか依る、云何が依ると。何所依は、修多羅に依る。何故依は、如来は即ち眞実功德の相なるを以ての故にと。云何依は、五念門を修して相応するが故に。

これに呼応して、親鸞は第二偈を次のように了解する。

「我依修多羅眞実功德相」というは、我は天親論主のわれとなのりたまえる御ことばなり。依はよるといふ、修

多羅によるとなり。修多羅は天竺のことば、仏の經典をもうすなり。仏教に大乘あり、また小乗あり。みな修多羅ともうす。いま修多羅ともうすは大乘なり。小乗にはあらず。いまの三部の經典は大乘の修多羅なり。この三部大乘によるとなり。真実功德相というは、真実功德は誓願の尊号なり。相はかたちということばなり。「説願偈総持」というは、本願のころをあらわすことばを偈というなり。総持というは智慧なり。無碍光の智慧を総持ともうすなり。「与仏教相應」というは、この『浄土論』のころは、釈尊の教勅、弥陀の誓願にあいかなえりとなり。『尊号真像銘文』

この解釈を通して、親鸞は恐らくこのようにいおうとしているに違いない。即ち『願生偈』の製作によって、『無量寿經』を優婆提含するのであるが、その所依である『無量寿經』のいのちとするところは、「誓願の尊号」、換言すれば本願の名号である。これは完全に「教巻」の宗体釈と対応する了解であるが、この「誓願の尊号」の相、即ち形は、「無碍光仏の称念」、「行巻」のいわゆる「無碍光如来の名を称す」ことにほかならない。この事実は端的に一言でいえば、選択本願の行信であり、一心帰命の信であって、これが本願の名号の現実態にはかならぬ。

『尊号真像銘文』における親鸞の思索をこのように尋ね来て、私は教えについて更に考究すべきことを思う。既に尋ねたように、教とは覚者の言説であった。しかし今われわれが確認すべきは、むしろ本願の行信もしくは一心帰命の信にこそ、教の現実態があるというべきではないか、ということである。実は早く無性論師は、その『撰大乘論』の釈論において、「聞者の識」を以て教の体とした。教は唯単に覚者の言説であるというに止まらず、教は聞者をまち、聞者に真実への覚知を呼び覚ましてこそ、教としての意味を全うするといふべきであろう。その意味で無性のいわゆる「聞者の識」、親鸞の立場にあっては、無量寿仏の威神功德の不可思議なることを讃嘆する十方の諸仏如来の教言、換言すれば本願為宗・名号為体の言説を聞いて獲得せられた根源的覚醒、乃至は深い知見こそが、真実教が最も具体的に、生き生きとそのはたらきを実現している事実にはかならない。浄土教の歴史におけるこのような根源的

知見の表白は、勿論一心帰命・一心願生の表白であるけれども、この自覚こそが実は真実教の現実態にほかならないのである。そしてこのように推求し来たって、私は浄土真宗の真実性を確認する第二の根拠として、選択本願の行信の真実性を明らかにしなければならぬことを思うのである。

四

このような選択本願の行信の特質について、親鸞が基本的にどのような了解をもっていたかを、尋ねてみよう。

- (1) 円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す正智。(「総序」)
- (2) 難信金剛の信業は、疑いを除き証を獲しむる真理なり。(「総序」)
- (3) 大行とは、すなわち無碍光如来の名を称するなり。この行は、すなわちもろもろの善法を摂し、もろもろの徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝海なり。(「行巻」)
- (4) 誠に知りぬ。選択摂取の本願、超世希有の勝行、円融真妙の正法、至極無碍の大行なり。(「行巻」)
- (5) 大信心はすなわちこれ、(中略)証大涅槃の真因、極速円融の白道、真如一実の信海なり。(「信巻」)
- (6) しかれば、もしは行、もしは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまうところにあらざることあることなし。(「信巻」)

これらの引文によって疑問の余地なく明確に、親鸞は行信の特質について、正智といい、真理といい、乃至は真如一実、円融、清浄等、親鸞の独自の了解における真実もしくはその認識という、極めて積極的な自覚自証を告げていることに、私は十二分の注意をすべきだと思う。名号は正智であり、信心は真理である。この行信において自証せられるものは、真如一実の功德であり、自覚せられるものは、如来清浄の願心の回向成就という深いうなづきである。

真実教の現実態と了解することのできる一心帰命の行信は、更に内に如来清浄・真実の願心の回向成就を自覚自証し、

自らの眞実性を開顯していく。眞実教のこの二つの契機、即ち覚者の言説と聞者の識と。親鸞教学の独自の内容づけによれば、反復考察したように、本願為宗・名号為体の諸仏讃嘆の眞実教と、一心帰命なる本願の行信の眞理性と、そこに鮮烈な眞実なるものへの志向が浮き彫りになっていることに、われわれは自覺的でなければならぬと思う。

金子大栄先生に従って、眞宗教学の対象を「大聖の眞言」即ち『大無量寿經』と決定する時、その意味するところを、私は以上のような広さにおいて了解するのである。のみならず、眞実教を眞宗教学の対象として立てる限り、眞宗教学の独自の方法は、「聞思」と了解されることとなる。金子先生は「理由の内観」という特質を、眞宗教学の方法の独自の性格として指摘なさったことであるが、今、聞思という独自の方法をもって眞実教に対する時、それは經典乃至は祖師の教説、論・解釈に対する実証的文獻学的研究を拒まぬと共に、決してそれに止まるものではない。対象である広義の眞実教に、眞実を告知する言説を聞かぬ限り、それは聞思なる眞宗教学の方法に適うことがないのである。この聞について、周知のように親鸞は、

衆生、仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし。

と把握した。衆生は眞実を開示する本願に、明晰なる覺知を得るまでに聞くのである。聞に響流する眞実の言葉。このような言教の把握をこそ、眞に客觀的というべきではあるまいか。対象である教言を、われわれの分別を以て解釈するのではない。却ってわれわれの分別的解釈を破るような告命を、聞くのである。

その聞くことのできた教言を、力を尽くして思索する。聞法に始まる思索、聞法に導かれる思索。これをこそ、聞思というべきであろう。われわれはここで、『撰大乘論』のいわゆる「聞熏習」を想起しなければならぬ。それと等質の経験を、今親鸞は聞によって獲得された、本願の生起本末に疑心ない心、即ち信として語る。しかもこの信、即ち本願の行信こそ、本願を教説する眞実教の現実態であるとすれば、聞思という眞宗教学独自の方法は、眞実教の教言を聞思するに止どまらず、更に本願の行信に自証せられる内実を「よくよく案じみ」、一つの明晰なる自覺にまで

齋す思索であるといわなければならないのであろう。凡そ学という限り、それは真理の把握を志向した探求的思索を離れては、あり得ない。だが問題は、その思索の性格であり、質である。われわれの思索のもつ虚妄性に無自覚であるままに、何かある研究対象を考察する時、その思索の志向するものが真実、即ち主体の生きざまに関わる真理であるならば、全体がこれ主観の解釈という問題性を露出することとなる。われわれの思索を虚妄分別と捉え、あるいは菩薩は分別を以て煩惱とすると反省せられてきたのは、この真実を志向するわれわれの思索についての、深い吟味があることを告げているのである。分別の底に無明をみ、その分別に対して智慧を大切にしつつ、如実知見を強調してきた仏教の基本的に学的な性格の伝統を、真宗教学も保持して失ってはならぬと思う。

『摂大乘論』は、「最も清浄なる法界より等流せる教法」を聴聞する聞熏習によって、無漏種子は熏発されるという。親鸞はこの了解に完全に対応しつつ、本願の生起本末を聞いて無明の闇を破り、本願として力動する清浄にして真実なるものに明了なる心である信を以て、有漏なる衆生の虚妄性を破り、真実を開示する信心の智慧とした。念仏もまた、智慧の念仏と明確に自証した。つまり行信共に、智慧という性格を浮彫りにしていることである。この信心の智慧を以て、思索するのである。真宗学の方法を開思と了解する時、その開思とは十分な意味においては、このような質をもつ推求であり、思索である。

真宗教学は、江戸期に宗学として形成され、展開し、老大な学の蓄積を今日に伝えている。その宗学が現在真宗学と呼ばれ、この名称は殆んど定着しているけれども、然らば真宗学とは如何なる学なのか、如何なる意味で学であるのかの吟味は、未だ必ずしも十分に果たし遂げられてはいないのでなかろうか。その反映が、現在でも宗学と真宗学との異同が不分明であるとされ、あるいはまた、真宗学がいわゆる「信仰の学」として、厳密な意味での学的性格が疑問視される現状である。この実状に鑑みて、私は金子大栄先生の『真宗学序説』を、真宗教学の学問的自己吟味

の上で歴史的意義をもつ労作として、深く尊敬するものである。と共に、その後六十年経った現在、この労作を継承する真宗教学の学問論的検討が余りにも少ないのに驚くと共に、一つにはその怠惰を愧じ、一つには大きな責任を感じるものである。私はいわゆる江戸宗学の孕む問題性を、教権に無条件に従順であった權威主義と共に、鎖国社会において形成された教学として、強い閉鎖性をもつところに感ずるのであるが、私が親鸞教学に対して抱く基本的了解は、旧論「親鸞における学の特質」において表明した通りである。その論考を踏まえ、かつて金子先生の『真宗学序説』を憶念し呼応しようとしつつ、真宗教学の対象に考察の場を限定して、私見をしるした。真宗学についての学問論的検討が、活潑々地に展開することを、切に祈念するものである。