真宗学の課題と方法論についての断想

幡谷　明

神学は人間の現実に最も近く歩み寄り、あらゆる学問が尋ね求める真理に対して、最も明瞭な展望を与え、「学部」(Fakultät, 能力・権限を意味するラテン語 facultas より出る) という栄誉ある、深い意味を持った名前の意味するものに、最も近く歩み寄ることによって、一切の学問のうち最も美しいもの、頭と心を最も豊かにゆすぶるものである。……しかし、同時に神学は、一切の学問のうち、最も困難なものであり、最も危険なものである。それは、それにたずさわる人が、たちまち絶望のうちに身を果てるもの、或いは更に悪いと思われるのは、傲慢のうちに身を果てるもの、何よりも悪いことには、雲散霧消したり、化石したりして、自分自身の戯画になり得るものである。神学ほどに奇怪なものに成り得る学問、退屈なものに成り得る学問があるであろうか。この神学の深淵に、まだ驚いたことのない者、或いは、もう驚くのをやめた者があれば、それは神学者ではないであろう。

(カール・バルト著「啓示・教会・神学」井上良雄訳)

真宗学という名称は、大正七年に大谷大学において始めて使用せられた名称である。この名称が用いられるに至った理由については、大正十四年四月の入学宣誓式において、佐々木月樵師によって発表せられた、「大谷大学樹立の精神」の中で、次のように示されている。

「若し仏教が唯僧侶の専有物でない已上は、恐らくは仏教学もまたその宗その宗の専有物であってはならぬと思う。

即ち仏教が万人の宗教である已上は、その仏教学も、また必ず万人の学たることをそれ自身要求して居る。これやがて、本大学が、仏教を学界に解放し、直接に間接に之を世間に普及するべく勉める所以である。そのうち、唯一つ宗教として残された所の仏教は、我真宗である。されど真宗はもともと大乗仏教の極致であるが故に、そのままた学として今後益々その研究を深め得るのである。これ即ち宗名を残しつつ而もまた学名を附するに至りし所以に外ならぬ。

今その真宗学と人文科の名は、大正七年初めて本学々科及びその課程に使用した所の新名目である。予は殊に此真宗学の名が、数年ならずして早く世間一般に通用さるることとなりしを悦ぶものである。今後、益々学としてその研究が深めらるると同時に、またそれが学内のみならず、宗教として世間一般の宗教的人格教養の源泉となり得ることを深く切望して止まぬものである。」

ここで佐々木月樵師は、真宗学という名称の採用は、大正七年が初めてであるといわれているが、大学の変革史を見ると、実は明治六年に高倉学寮が貫練場と改名されたその翌年に、真宗学・華厳学・天台学・倶舎学・唯識学・外学の六学舎が設置されている。その点からいえば、厳密には明治六年の採用というべきであろう。しかし、それも明治三十二年には、本科が宗乗・華厳・天台・性相の四学科に改変されており、そこでは真宗学の名称は消えている。故に真宗学の名称は、樹立の精神が示すように、大正七年、仏教学の名称と共に、新しい意義と課題を荷負って学界に登場することになったものといわなければならない。

この樹立の精神は、周知のように、明治三十四年、巣鴨真宗大学の初代学長清沢満之によって示された「開校の辞」を踏まえて、告示されたものである。すなわちそれは、「本学は他の学校とは異なりまして宗教学校なること、殊に仏教の中に於い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づきまして、我々に於いて最大事件なる自己の信念の確立の上に、其の信仰を他に伝える、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。……又其の科目に至りては、一派に於ける宗学と、及び他の諸宗の教義の学と、最も本学に

直接の関係を有する所の須要なる世間の学科とを教授いたします」と述べられた、建学の精神を継承するものである。しかし、継承するということは、決して以前のものをそのまま踏襲することではない。それは、真に伝統せられるべきものが何であるかを問い見究めることによって、それを更に具体化し展開してゆくという課題を見出し、その実現に向けて絶えず自己を変革し自己を生産してゆくことでなければならない。樹立の精神は、「自信教人信の誠を尽すべき人材養成の学場」であることを標榜する開校の辞を受けて、それを更に大学という学問研究の場を通して、学界、更に世間一般に向けて公開するという課題を表明したものである。すなわち、開校の辞に示された「一宗における宗学と、及び他の諸宗における教義の学」を、更に仏教の真宗学、乃至真宗としての仏教として、学問研究という態を通して解明し確立しようとするものである。佐々木月樵師は、その新たなる真宗学について、真宗は、「唯一つ宗教として残された仏教」であると規定し、次いでそれを更に、真宗は「もともと大乗仏教の極致である」と明確に規定することを通して、それがまさしく仏教の真宗であることを明らかにすると共に、それ故にそれは真宗学として充分成立し得るものであることを提示している。この佐々木月樵師の真宗理解が、教行信証によって代表される親鸞の教学によって導びき出されたものであることは、容易に察知せられる。そのことは、師が「浄土教史上に於ける教行信証の位置」という論文の末尾において、次のように述べていることによっても知られよう。「要するに、教行信証は教義と歴史とを統合したるものである。宗教として仏教少くとも釈尊から法然上人までの釈尊の浄土教は、初めて此著によって完全に弥陀の浄土教となったのである。教行信証は、今日までの浄土教の歴史は、全く弥陀教の歴史であると共に、また全く我等の信の歴史であることを開顕したものである。」すなわち、佐々木月樵師は、親鸞が教行信証において確立した仏教史観に立脚して、そこに真宗学の成立根拠を見出したのであり、それがまた真宗を Shin Buddhism として表明することともなったのである。

その佐々木月樵師が志向し提示した真宗学の課題に対し、真宗学徒の立場からそれを問い続けられたのが曾我量深

師と金子大栄師である。殊に金子大栄師は、大正十一年の大谷大学昇格記念講演である「真宗学序説」において、真宗学の意義を問われたのを始めとして、最後の著書となった「光輪抄」に至るまで、生涯にわたって真宗学の意義を真正面から問い続けられたことは、周知のところである。それは、昭和四十一年に再版せられた「真宗学序説」の序に自記されているように、先生にとっての思想の運命として荷負されたものであった。昭和三十七年に行われた、真宗概論としての教行信証の概要という講義題目について、その序講（問題と方法）には、教行信証の概要、すなわち真宗概論であり、それがそのまま仏教概論であり、乃至は宗教概論であるといわれ、仏教と宗教一般をも考慮しなければ、真宗概論は徹底しないといい切られている。そこに、大谷大学において真宗学が荷負しなければならない課題が提示されているのを見出す。

蓋し、佐々木月樵師の、「唯一つ宗教として残された仏教」とは、真宗の本質的問題に関わるものであり、「大乗仏教の極致」とは、真宗の真理的問題に関わるものである。そしてそのことを明らかにしたものが、実は親鸞の教行信証に他ならないのであり、従って真宗学とは、仏教の真宗を、親鸞の教行信証を通して明らかにする学であるといって、何等差支えない。小論は、そのような領解のもとに、真宗学の抱える問題について、これまで真宗学に関わってきた、私自身の極めて限られた一つの視点から、若干の考察を試みたものである。

一

「吾人の世に在るや、必らず一つの完全なる立脚地なかるべからず。もしこれなくして世に処し、事をなさんとするは、恰も浮雲の上に立ちて、技芸を演ぜんとするものの如く、その顚覆を免るること能わざること、言を待たざるなり。」

清沢満之師によるこの文章は、人間における宗教の意義を的確に表わしている。仏教の根本的立場を表明する言葉

として、有名な「自灯明(州)自帰依、法灯明(州)法帰依」(atta-dīpa, atta-saraṇa, dhamma-dīpa, dhamma-saraṇa)があることは、よく知られているところである。法鏡とも表わされる真理の光によって自らを照らし、自らが自らとして真に独立し、生かされてある生命の世界を、過不足なく充全に生き切る者となる。仏陀とはまさしくそのような自存者(svayaṁbhū)それ自らにおいて在る者に他ならなかった。蓋し、完全なる立脚地とは、すべての人間の上に、絶対の個としての自存者の自覚を齎らすものでなければならない。仏教において、仏地・菩薩地等の語に表わされる存在の大地(bhūmi)が求められたのも、それを表わすものであり、親鸞が教行信証の後序の結びにおいて、「心樹=弘誓仏地=念流=難思法海」と語ったのも、真に安んじて帰命し帰入することの出来る、その完全なる立脚地を獲得することの出来た歓びを、説き示すものに他ならない。

宗教という言葉の意味、概念については、これまで実に数多くの解釈が行われてきているが、仏教における宗教という言葉については、楞伽経等にsiddhānta(悉檀)の訳語として用いられていることを注意すべきである。siddhāntaは、siddha(成就され、完成されたるもの)という言葉に、anta(終り、極致)という語が付加されたものであり、根本真理を把握することによって到達する究極的な境地(成究竟)を表わしている。故にそれをここで思い切って完全なる立脚地と翻訳したとしても、必らずしも不当ではないであろう。その立脚地として、根本真理を開顕した教法(dharma-deśanā)がすでにして与えられてあるという事実、そこに宗教のもっている極めて重要な、しかも最も根本的な特質があるといわねばならない。教法とは、いうまでもなく法を覚証し体現せられた仏陀によって、その法がそのままに説かれている(deśanā)ことであり、具体的な事実としては、そこに経典(Sutta, Sūtra)が文字通り永遠を貫ぬく真理の言葉として与えられていることを意味する。しかもそれは、単に永遠の真理として超越的にあるのでなく、歴史の只中に永遠の世界を開示し、それ自体の真実性を証してきたものとして与えられているのでなければならない。仏教においては、原始経典がĀgama(伝承)と呼ばれているが、仏陀の真意を顕わし伝える大乗経典をも含めて、

すべての経典は Āgama という意味をもつものといってよいのでなかろうか。経典をも超えた真理が、経典を通して語りかけてくるのであり、それは常に真理を求め、真実を語る言葉を聞く者に対し、その喚びかけに正しく応答することを求めているものである。南無阿弥陀仏という名号は、その真理と我々との実存的な出会いを開示してくる言葉＝根源語として、経典に説かれ、歴史においてその真実性を証明してきた言葉の代表的なものであることは、いうまでもない。それは真実の法を選択し、衆生を摂取する働きをもった言葉として与えられたものであり、従ってその言葉を通して自己および人生を見る時、そこにその法を己れ自身のためのものとして選択し摂取するという智慧の眼が開かれるという、摂取不捨の真言として与えられてきたものである。その真言としての名号の意味と力用については、すでに経典においてその本質的意味が説き明かされ、歴史によってその実際的意義が証しされてきているところである。故に問題は、そのことの事実に開眼し、それを主体的に自らの救済の事実を通して確認し、そして更に他との交わりの中でそのことを証明するという、こちら側からの決断と応答に一切が委託（parīndanā）されているといわなければならないであろう。仏教における学についても、これまで種々の事柄が考えられてきた。学の原語としては、adhigama あるいは、śaikṣa, śikṣā 等が考えられるが、その中、殊に adhigama は Āgama によって真理を自覚し、その自覚を生活に具現し、行道として実現してゆくという意味をもつものであることが注意せられてよい。そして、そのことと関連して、仏教における学の体系を表わすアビダルマ(abhidharma)についても併せて考慮せられるべきであろう。小乗におけるアビダルマが、存在の諸法に関する分析哲学として、驚くべき精緻な組織的体系を形成していることはいうまでもない。そして種々なる言葉をもって語られた法を対象化し相対化することによって出来上った小乗のアビダルマに対する宗教的反省の中から、それを手懸としながら、法それ自体の自覚的体認を目指す大乗のアビダルマが生まれてきたことも、周知のところである。ただ注意すべきことは、両者の関係について、大乗は時にスコラ的な煩鎖哲学ともいわれる小乗のアビダルマそのものを否定するものであるという、極めて単純な見方を採用する

ことによって、小乗と大乗を短絡的に区別し、仏教の本流を見誤るという重大な誤ちを犯してはならないということであろう。昭和五十二年、山口益博士の一周忌に来日せられ、各地で講演せられた、碩学ラモット博士の「大智度論の引用文献とその価値」という講演は、極めて威銘深いものであり、真宗学を学ぶ者にとっても、殊に方法論の面で数多くの事柄を教えられた、実に内容の豊かなものであった。博士がその講演において示された種々の見解の中で、私にとって深い感銘を与えられた点について、その一端をここに紹介しておきたい。

「大智度論の作者（＊中論等の作者とは別人）の本当の意図は、大乗仏教の教義が古い経典と完全に一致することを示すことにあり、大智度論がそのために攻撃を加えたアビダルマは、経典に全く従わない個人的な見解を、小乗仏教の教義に導入してしまったアビダルマ論師たちに対してだけであった。経典と矛盾する新しい見解を除けば、アビダルマは、その権威をすべて保持しているのであって、特にアビダルマが般若波羅蜜多の視点から解釈されるときには、アビダルマはすべてを決定する根拠になるのである。その明晰性とその簡潔性によって、アビダルマは、ひとに説き示すという教育的見地からみれば、際限のないくり返しに走る大乗経典より、すぐれている。これに対して大乗経典はアビダルマよりも、より深く仏陀の意図に迫り、より確実に法性即ち物事の真の性質（諸法の実相）を回復しているのである。大智度論の大きな功績は、上のようなアビダルマの教育的方法を借りて、大乗を示した点にある。」

二

前上、仏教における学の意味の一端について窺ってきたが、では仏教の真宗を明らかにする真宗学において、学の意味はどのように考えられるべきであろうか。ここでは先づ親鸞における学の意味について窺ってゆくことにしたい。

歎異抄の第二条には、「念仏よりほかに往生のみちをも存知し、また法文等をもしりたるらんと、こころにくくおぼしめしておわしましてはんべらんは、おおきなるあやまりなり」という親鸞の言葉を戴せている。それは一見す

るといかにも学問無用論あるいは学問否定論を語るもののように聞こえる。しかし、この言葉が語られた当時、――八十歳をすでに越えていたと推定される――、親鸞はなお教行信証の修正加筆を行い、他の書物をも次々と書き続けていたことは、明らかな事実である。親鸞は確かに「学問をむねとする」聖道門的立場は否定した。しかし、「他力真実のむねをあかせるもろもろの聖教は、本願を信じ、念仏をもうさば仏になる」という成仏道を明らかにする往生の要としての学問まで否定したのでは決してない。それだけではなく、その文章に引続いて示された「このことわりにまよえらんひとは、いかにもいかにも学問して、本願のむねをしるべきなり」ということは、――そこにいわれる「まよい」の意味についての充分な検討を必要とするが――親鸞自身における往生の要としての学問に関わる問題であり、むしろ生涯にわたって学問を果遂せしめる上で重要な契機となるものであったということが出来るであろう。親鸞における学問の姿勢乃至課題は、「念仏成仏是真宗」という、仏陀によって証言せられ、そして更にその事実的な証人（sāksin）である無数の諸仏によって伝統せられてきた仏法が、果して自らにとって成仏道となり得るか否かを、自身の救済という事実において証験することにあった。そのことを示す極めて些細な一例として、教行信証の行巻に引用した、如来会の「当レ証ニ無上菩提因ニ」の語について、「証応反験也」という細註を施し、証の意味について確認していることを挙げることが出来よう。親鸞における学は、成仏道の法を往生という人生の生活において実験し証明する験証の学（Adhigama）という意義をもつものとしてあったといって決して誤りでなかろう。

親鸞によって著わされた、顕浄土真実教行証文類は、無量光明土として象徴される真実の宗教的世界を、人間における根源的にして究極的な畢竟依として明らかにするものであり、そのような世界を人生の只中に往生成仏道として開示してくる真宗の実践的な仏道体系を表わし示すものである。その教行信証の内容については、これまで種々の領解が提示されてきたが、私自身としては、曾我量深師によって指教せられた教行二巻は本願念仏の伝統を明らかにし、信巻以下化身土巻に至る四巻は、それについての己証を顕わすものであるという解釈が、親鸞の立場を的確に捉えた

ものとして、最も基本的なものであると了解する。この解釈が、大経の下巻に、救済の実現を明らかにするものとして説かれた、第十八願成就文に立脚してなされたものであることはいうまでもない。それは、親鸞にとって、建仁元年（一二〇一）に始まるよき人・法然との出会いの意義を、自らに確認し続ける中で、それを更に思想・教学として展開する親鸞の思想的・学問的営為に他ならなかった。教行二巻は、親鸞において確立せられた仏教史観を表わすものであり、そこには釈尊―龍樹―世親―曇鸞―道綽―善導―源信―法然という浄土教の伝統による、念仏成仏についての歴史的証言が整然と順序立てて示されている。そしてその歴史観には、同時に太子から始まる日本仏教における一乗思想の流れが絶えず問われていたことも、行巻に示された一乗海釈等を見れば歴然としている。その点については、親鸞の三願転入に一つの史観を見出し、それを日本仏教の展開の上に投影して、日本仏教における一乗思想の流れを明らかにせられた、金子大栄師の「日本仏教史観」という偉れた業績がある。一乗思想とは、いうまでもなく、男女・老少・善悪・貴賤・道俗という一切の差別意識を超え、人間であることそれ自体を唯一の条件として、そこに成仏道の自覚を開示することを目指すものである。しかもそれは、事実的には、差別者における選民意識の変革を求めると共に、被差別者に人間性回復への道を開くということを通して、始めて具体化されるものである。そのような課題を荷負することによって、日本における仏教の土着化を願い、そのための可能な限りの試みを試みたのが、親鸞でなかったであろうか。その実際の最たるものが、非僧非俗という表明に見られる真仏弟子の自覚に他ならなかった。ある意味で、化身土巻の本巻は、その非僧についての徹底的な自己確認を示すものであり、末巻は非俗の立場に立っての俗に対する厳しい批判的精神を表わしたものといえなくもなかろう。親鸞の場合、生活と思想は全く一味のものであり、生活がその内省を通して思想を生み、思想がその証しとしての生活を産んでゆくという、両者の緊張した相互作用を通して形成され展開されていったものが、その思想・教学に他ならなかった。故に行巻に示された、大行としての念仏の歴史についても、それは単に過去における念仏の歴史的伝統を明らかにするというだけではなくまさに

将来に向けて伝統せらるべき歴史の課題を示したものであり、しかもその歴史が伝承せらるべきものとして受取られるところには、その内容がすでに自己の思想・生活の中で確認せられ実証されているということがなければならない。その意味において、証文の類聚ということそのこと自体が、親鸞における念仏の歴史の追体験という思想的営為に他ならなかったといってよいであろう。

その伝統せらるべき歴史を生きるとは、親鸞において、念仏成仏是真宗という教法を、自己の信心として獲得し、その証しを通して更に他に向けて伝達するということの他にはなかった。信巻の別序は、まさしくそのことを示すものであり、生死罪濁の群萌である我々にとって、信心の獲得はどのようにして可能なのかという唯一の問いを提起することによって、その明証を得んとするものである。曾我量深師は、かつて救済の法は既に公けなる名号の法として与えられているが、信心まで与えられている訳ではないと指摘された。それは安易に他力廻向の信という概念に執われる、真宗学徒の陥り易い観念性に対して一大鉄槌を下されたものである。他力廻向の信とは、まさしく信心獲得においてのみ始めて語り得るものである。親鸞は、その信心の成立根拠を歴史を通して伝統せられてきた念仏の行について、それを選択せられた本願の意そのものの上に直接的に問うたのである。親鸞は、そこで、善導の三心釈によって明らかにせられた、自力の心を尽してゆく至誠心の歩みの果てに、その自力心よりも更に深い宿業の身の根底に無始時来働き続けてきた如来の真実心、すなわち法蔵の願心に行きつくことの出来た、内面的な精神の記録を展開している。曾我量深師は、「教行信証　信の巻聴記」において、そこに展開された三信釈は、親鸞における宗教的実践を示すものであるといわれているが、まさにその通りである。すなわち親鸞はそこで、所謂法蔵説話の実存論的解釈を展開しているのであり、それは宿業の身の自覚に関わる極めて宗教的本質的な問題であると共に、大無量寿経の真実性を開顕する極めて思想的・教学的な課題であることを示すものである。曾我量深師が、「親鸞の仏教史観」において提起せられた、仏陀以前の仏法という遡源的史観もそこから見出されたものである。もし、宿業の身を実験台と

して法蔵説話の表わし示す意味を解明することがなかったとすれば、如来と衆生との関係は、何処までも二元論的な対応関係に止まり、自力的な信仰から他力廻向の信心への内在化ということは解明されないこととなるからである。親鸞において、その問題解明への契機となったものが、恐らくは歎異抄の後序の冒頭に語られている、あの信心一異の諍論というような出来事であったのではなかろうか。そしてその課題を解き明かしてゆく具体的な確認の場が、あの越後から関東へかけての群生海としての生活であったのであろう。蓬茨祖運師は、「新仏教史観の開顕」において庶民の中に生きる仏法・仏道が、どのようなものであるかという事実を明らかにするために、親鸞は教行信証を撰述したといわれているが、鋭い着眼であると思う。教行信証は、正法眼蔵と並んで、日本人の著わした最も香り高い宗教の書であり、思想の書である。両者の共通性と相違性については、種々の見方がなされているが、決定的な相違点として、民衆の苦悩の有無ということが挙げられるのではなかろうか。親鸞の思想の源泉は、群生海という民衆＝人間存在そのものの中にあり、それをわれらとして受止め、われらの世界として確立してゆくところに、親鸞の思想的営為の特質があり、その思想・信仰の強靱性がある。故に親鸞自身にとっては、教行信証という思想的教学体系は、常に民衆の生活における仏道の実践というところに解体してゆく質をもったものとして成立していたといって恐らく誤りではなかろう。そのことは、歎異抄が親鸞の思想・教学の中から生まれたという事実が、明確に物語っている。勿論唯円が教行信証に触れることが出来たか否かは不明であり、歎異抄と教行信証の間には、その課題において必らずしも同一ということの云えない面があることも事実であろう。にも拘らず、歎異抄は、教行信証を著わした親鸞の教えの中から生まれたという事実は否定出来ない。親鸞は、金剛心の行人としての真の仏弟子像を明らかにするに当って、そこに浄土の菩提心論を展開している。それが三信の欲生心の展開であることはいうまでもないが、そこには明恵の摧邪輪等に対する応答という意図がこめられてあったとしても、親鸞において最も直接的・具体的な事柄として問題であったのは、明恵の菩提心論そのものではなく、それを通してわれらの世界を生きる人間の宗教心の意義そ

のものを解明することであったのではなかろうか。

親鸞の思想的営為は、民衆の中に生きる念仏道を、大乗菩薩道として明確に位置付けるという課題を背負ったものであった。その仕事を教行信証においてなし遂げた親鸞は、年と共に「浄土宗の人は愚者にかえりて往生する」という法然の世界に回帰していった一面があり、その愚禿への徹底の果てに自然法爾という最も純化され、昇華され尽した世界が開かれていったものと考えられる。しかし、そのような親鸞が、最後まで執拗と思えるほどまでに持続して思惟しつづけていったのは信心の問題であり、しかも二十願に顕わされた罪福信の問題であった。それは一体何を物語っているのであろうか。そこに私は、信心の固執によるわれらの世界からの遊離、別の態では、開かれた報土の中にあって閉じられた化土の世界に立ち止まり孤立化してゆくという、信仰の世界における疎外状況があったのでないかと思う。すなわち滅後二十年を過ぎた頃、「さいわいに念仏しながら、直に報土にうまれずして、辺地にやどをとらんこと、一室の行者のなかに、信心ことなることなからんために、なくなくふでをそめてこれをしるす。なづけて歎異抄というべし」と書き記された状況、それが実はそのまま親鸞が身を置いた当時の状況でもあったのでなかろうか。唯円が歎異抄の後序の冒頭に、信心一異の諍論の物語を引用したのも、それがためである。故に親鸞は教行信証の結びに、「信順為〝因〟る道を示された安楽集と、「疑謗為〝縁〟る道を表わされた華厳経の文を引用し、それによって歎異の精神を表明すると共に、歴史と共に展開しつつ、そこに法蔵を開いてゆくであろう真宗仏法の開顕を、後代に委託したのである。

三

真宗学は、何よりも先づ信仰の確立を主体的に求める学として、規範的(normative)な学でなければならない。そこでは、「このうえは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからいなり」と示されている

ように、念仏の信心に生きるか否かという取捨選択を、私におきてはという自己の責任において決断すること、そして自らの生活において応答しつつ生きることが求められる。宗教学者によれば、その場合、主知的（intellectualistic）な視点からの関わり方と、主情的（affectivistic）な視点からの関わり方と、更らに主意的乃至実践的（voluntaristic 又は practical）な視点からの関わり方が考えられるといわれる。そこには個人的な性格あるいは問題意識の差異が当然考えられるであろう。しかしそれと同時に三つの視点は同一人の中にあって相互に関連し合うものであることはいうまでもない。そしてその三つの視点が、自己の内部にあって統一性を求めてゆく内的な運動の中で信仰が求められ確立せられてゆくこととなる。例えばカール・バルトは、日本の仏教徒の反応をも期待した名著「福音主義神学入門」の中で、次のように語っている。

「福音主義神学の作業には、つぎに三つの従属的な前提がある。すなわち、(a)一般的にいって人間の実存の出来事。この出来事は人間の実存の解きがたい弁証法の中に起こる。福音における神の自己啓示に直面する実存の知る弁証法である。(b)より特殊な言い方をすれば、つぎのような人間の信仰。その人間には信仰が与えられている。そして神の自己啓示を自分のためにも、自分のためにこそ起ったものとして承認し、認識し、告白することを喜び、それに備えているような人間である。

(c)一般的及び特殊な言い方をすれば、理性。すなわちすべての人間、従ってまた信じる人間の有する、知覚・判断・言語の能力である。福音において自己を告げる神に向けられた神学的な認識の努力に自分が能動的に参与することを、技術的に可能なものとするのが、この能力である。……福音主義神学は、人間の実存、信仰、精神的能力—その自己存在、自己理解—が、自己に優位を占める福音の神に直面することによって自己を表現することを期待し、信頼に満ちてそれを成るがままにまかせている。前述の従属的な諸前提に関して言えば、謙遜の限りをつくしながら自由な学である。すなわち自己の対象をその自由にまかせる学であり、従ってまた、その従属的諸前提に対する関係において、

自己自身のがわでも、自己の対象によってくりかえし自由にされた学なのである。」

このようなバルトの主張は、すでに信仰を有てる者について語ったものであり、未だそうでない者に対しては凡そ適応されない極めて特殊なものであるという反論も、当然出てくるであろう。事実、ティーリッヒを始めとする現代のキリスト教神学は、このバルト神学に対する批判という態をとって展開してきているようである。にも拘らず、この主張には宗教に関わる者、あるいは関わろうとする者にとっての一つの基本的な立場が提示されていることは否めない。そこには、「さるべき業縁のもよおさばいかなるふるまいをもする」「それほどの業をもちける身」において、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案じみれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」という、徹底した自己認識に立脚して、そこから「たすけんとおぼしめしたちける本願」をその内面に向けて根源的に思惟し続けた親鸞における学の態度と共感し合うような立場が、明確に提示されているように見られる。ただ規範的な学としての真宗学の意義を、そのような意味において捉えるとしても、それだけで真宗学の意義が尽されるという訳にはいかないであろう。今日における学は、あくまでも客観的合理性を重視する人間の知的生産の営みにおいて打立てられたものであり、宗教に関する学の領域においても、記述的(descriptive)な文献学的研究・歴史学的研究がその主流を占めていることはいうまでもない。そして、そのような客観的研究により、伝統的な宗学が蒙った恩恵は、量り知れないものがある。それは何よりも宗学がややもすれば陥り易い独善性を是正し、あるいは更に確実性を与えることに大きく寄与した。そのことを無視したり、軽視してはならない。ただそのような時流からすれば、主として規範的学であることを強調する真宗学は、極めて主観的なものであって、それを学として承認することは困難であるというのが、学界における一般の風潮であろう。それに対して、仏教学および真宗学は、本来学仏道として行学であるべきであり、解学に終ってはならないものであるという反論がなされてきた。そのような態で、仏教学と真宗学との間においてすら充分交流がもてないままできているのが、現在までの真宗学の実情であろう。それをどのように受止めてゆくべきであろうか。こ

こで先づ考えられることは、真宗学の基本的立場とされる行学は、決して解学を軽視し無視し、否定するようなものであってはならないということである。仏陀が涅槃寂静を求めた人として、業論者であり精進論者であったと共に、優れて分別論者であったことは周知のところであるが、そのことは、親鸞について考えてみても同様である。もともと親鸞という名告自体、教行信証という真宗の仏道体系の確立を使命として荷負した教学者としての自覚を表明するものであった。そのため、親鸞がどれほど深い学的配慮をもって望んだかは、その数多くの著作を見れば明白である。例えば、本願文の領解に当って異訳、殊に如来会との照合によって解読し、その上、悲華経等をも参照して、独自な訓点、左訓等を施したこと、あるいは礼部韻、広韻、玉篇等の辞書によって字訓釈を施し、旧訳と新訳の相違について指摘し、曇鸞等の年代についての考証を行う等、一々枚挙すればその暇がないほどである。それは、仏教を正しく領解し、誤りなく伝達しようとする者にとっては当然のことといわれるかも知れないが、実に容易ならぬ苦労であったと思われる。

もともと親鸞の念仏には、憶念（buddha-anusmriti）と共に、思念（buddha-manasikāra）の意が色濃くあり、その信心には、帰依の信（śraddhā）と共に信解（adhimukti）、澄浄（prasāda）の意が極めて濃厚である。そこに、宗教者であると共に、思想家・教学者であった親鸞の特質があるといって、恐らく誤りではなかろう。そのような念仏・信心の意義を継承することが、現代に生きる真宗学徒の課題であるように思われる。勿論、それは彼の知的関心によるものではなく、徹底して信の純潔性と確実性を問うたことに基因すると見るべきであることはいうまでもない。近年、徳川期の江戸宗学に対して、それを封建宗学あるいは訓詁学として簡単に処理する傾向が見受られるが、果してそれでよいのであろうか。私自身としては、そのことについて今一つ充分納得のゆかないものを感ずる。かつて金子大栄師は、訓詁学はパトスにおいて受取られたものを、更にロゴス化してゆく学問的営為としてあるべきであるといわれたが、所謂宗学者と呼ばれる先哲の遺した偉大な学問的業績は、その当時の状況下にあって、上記のような親鸞の学的

態度を更に継承していったものであるという一面をもっていることを注意すべきではなかろうか。しかもそれは、決して学問のための学問でなかったことは、その行跡を見れば一目瞭然である。それらのことを充分考慮した上で、ここに改めて問わなければならないのは、現代における真宗学の意義と、その課題である。

われわれが現在そこに生きている現代について、現代あるいは現代が抱えている問題は何かと改まって問うとなると、それに対して、明確にしかも総体的に答えることは、決して容易なことではない。ただ、宗教的観点から捉えるなら、人間が神の支配から独立して成人化した時代、あるいは、聖なるものが、例えそれが一部の人々が考えるように、神蝕という意味でしかないとしても、それが破壊され喪失せられて完全に世俗化した時代であるということが出来るであろう。しかもそれが、単に民族的な問題としてだけではなく、世界人類の共通の問題として問題化していることは明らかである。そのような歴史的状況の中にあって、「宗教はその教義および教義学をもって、世界の中で独りぽっちの遊離した状態にあり、自分自身のうちに閉じ籠って、世界の大勢に対する唯一の例外をなしている」（西谷啓治、「マルティン・ハイデッガーの二つの講演の序」講座禅第一巻）と指摘されるような問題を抱えていることは否定出来ない。そして、「現在の技術時代の無気味な家郷喪失の只中、広範にひろがっている人間の自己疎外の境位の只中にあって、家郷への帰路、あるいはハイデッガーのいう、人間をその存在の核心において支えるところのそれに還る道を探し求めなければならない」（同上）ことも、自他共に認めるところである。それはまさに大無量寿経の流通分において、経道滅尽と告示された時代の只中にあることを語るものであるが、大無量寿経の教法である本願の名号は、その終末的な状況の中を生きる者のために開かれたものであり、我々に対してその明証と伝達を委託されたものであった。とすれば、経の「特留斯経止住百歳」について、金子大栄師が、「止住百歳とはこの私の生きている限りということである」と領解された、まさにその同じ所に立って、その委託を引受け、その課題に対して応答してゆくことの他にはないであろう。