

金子大榮「私の真宗学」の翻刻と解説（一） 解説編¹

村山 保史

はじめに

ここに翻刻し、わずかな解説をくわえようとするのは、清沢満之（一八六三―一九〇三）の門下として明治から昭和にかけて生きた真宗学者、金子大榮（一八八一―一九七〇）が一九二八年に宗教専門誌『中外日報』に掲載した一連の原稿「私の真宗学」と、その関係資料である。

周知のように、清沢は、近世においては一方で江戸教学における学者の研究対象であり、他方で善男善女の信仰対象であった浄土思想の解釈に哲学用語を使用することで、浄土思想が仏教語に不慣れな一般的知識人の対象ともなる条件のひとつを整えたとされる。金子は、同じく清沢門下だった曾我量深（一八七五―一九七二）とともにこうした清沢の思想方向を継承している。浄土思想解釈に西洋哲学の用語を用いたが、その有限者としての主観への用語法——自己や精神といった——を特徴としたのが清沢であったとすれば、さらに唯識を援用することでくわえて信仰の対象としての無限者にも特徴的な用語法——地上の救主や法蔵菩薩といった——をした曾我にたいし、金子は、「実験」不能として清沢が無記（判断停止）にとどめた、無限者と有限者がかかわる理想的空間としての浄土への用語法に特徴をもっていった。清沢がどちらかといえばヘーゲルの用語法から多くの影響を受けていたとするなら、金子はむしろカントの用語法からの強

い影響下にある。

近代というエポックとの関係からいえば、清沢は幕末から明治期にかけて導入された西洋哲学との比較において、また仏教全体のなかで浄土思想の位置づけをしたが、とりわけ彼の精神主義は資本主義社会が内包していた諸問題に控えめながらも対立するかたちで信仰の内面化を徹底しようとしたのであった。「近代化」という言葉は多義的であるが、前時代としての江戸期には散在的であった西欧思想を援用した解釈を在来の思想に施し、そうした解釈が明治期において——資本主義社会の進行と親和するかたちであろうと対立するかたちであろうとそれを契機として——一定量の新しい支持者を獲得してその後さまざまな影響力をもつにいたった歴史的变化の経緯を近代化と呼んでよいなら、金子は、清沢による近代化作業が残したものを補足し、清沢とは異なった観点から浄土思想の近代化を果たしたといえる。

本稿は、「清沢満之以後の近代浄土思想の展開」にかんする一般的研究に裨益することを目的として、金子の大正期末から昭和初年にかけての思想にかかわる資料を提供しようとするものである。

一 「私の真宗学」について

1 明治から昭和へ

「私の真宗学」の内容、その成立にかかわる諸事情についてはのちにみるとして、ここでは「私の真宗学」理解に役立つ限りでの明治期から昭和初年にかけての金子の経歴を概観しておきたい。

真宗学の学徒としての金子の生活は一八九九年九月、京都にあった真宗大学の予科入学にはじまる。東本願寺は一六六五年から僧侶教育のために東本願寺別邸の渉成園内に学寮を置いており、一七五五年以降は学寮を高倉通魚棚に移動して高倉学寮（一八八二年からは真宗大学寮）と呼んでいたが、明治期の学校制度整備にもなって僧侶教育と一般教育をかねた学校の設立が必要となったことから、一八九六年にそれまでの学寮の機構を改め、学寮（真宗高倉大学寮）とは別の

組織として真宗大学を設置していた。一九〇一年には、学寮内での一設備という不分明さを払拭しようとする清沢の強い要望によって東京巢鴨に移転開校された新しい真宗大学の本科に金子は入学することになる。愛知県大浜の西方寺にいた清沢は学監（大学の責任者、清沢の場合は学長に相当する）として大学開校の準備を進めるため、一八九九年には東京に移住している。清沢は、東本願寺の要請によって宗教制度視察のため欧米旅行中であった近角常観（一八七〇―一九四二）から本郷にあった寮の留守を引き受け、清沢に同行していた佐々木月樵（一八七五―一九二六）、多田鼎（一八七五―一九三七）、暁鳥敏（一八七七―一九五四）らとともに「浩々洞」と呼ばれる宗教共同体を開いた。

一九〇一年一月に発刊された浩々洞の機関誌『精神界』は、浩々洞メンバー（同人）の提唱する「精神主義」運動によって当時の青年学徒に知られるところとなり、広く思想界に影響を与えていた。金子もその例外ではなく予科時代から『精神界』を読んでおり、本科時代の一九〇三年二月には「三種の解脱」を投稿している（第三巻第二号）。とはいえ『精神界』に盛んに投稿し、常連の投稿者として浩々洞との本格的なかかわりをはじめるのは真宗大学の卒業後であり、新潟への帰郷後である。その間、一九一一年には真宗大学は再び京都に戻っている。一九〇七年に真宗高倉大学寮から名称変更していた高倉大学寮と併合し、「真宗大谷大学」と改称して新たに開設されていたのである。金子の『精神界』への投稿は同人の目にとまり、一九一四年には洞の会合にも出席している。またそのころには最初の著作『真宗の教義及其歴史』の執筆をはじめており、その原稿は多田と、すでに浩々洞に参加していた曾我による校閲を経て一九一五年に出版されている。

こうした研究活動を評価され、金子は同年五月には『精神界』の編集主任として洞に迎えられている。研究科を卒業していない地方の一僧侶を当時の東京で少なからぬ反響を呼んでいた雑誌の編集責任者として迎えることは、世間からみれば「おおきな抜擢」²と思えたことであろう。しかしそれには浩々洞の側にも事情があった。真宗大谷大学の教授に就任した佐々木は一九一二年以降、大学での仕事の主になっている。多田や暁鳥は藤原鉄乗（一八七九―一九七五）や木場

了本（一八八五―一九四〇）ら次世代の同人たちと思想的に対立していた。有限者の全責任を「無限大悲の如来」（六、一六四）³が負うという清沢の他力主義を敷衍した「罪惡も如来の恩寵也」⁴といった恩寵主義で一世を風靡した晁鳥は『精神界』の出版元との関係が不仲となり、また奔放な女性関係が取りざたされて浩々洞を去る。一方、そのころ多田の家庭状況は複雑になっており、また他力宗教を学問的に論証することに疑問をもち、清沢の精神主義が親鸞の思想と乖離しているという思いを抱きはじめていた。「師（清沢）の寂後十年を経て、私は思ひがけぬ転進によつて、師の精神主義が仏祖の本義に全く合ふ者でないことに気づいた」⁵。金子を迎えるころ、佐々木、多田、晁鳥はすでに浩々洞での勢力や熱意を失つており、洞の解散と『精神界』の廃刊を覚悟のうえでの諸般の最終決断を関根仁応（一八六八―一九四三）らに一任していた。金子は関根からの編集主任就任の要請を受け入れたのである。

一九一六年四月には、金子は清沢と同じく東本願寺の国内留学生に選出されて東京大学の哲学科に学んだ井上円了（一八五八―一九一九）が哲学館として創設した東洋大学に講師として招かれている。授業では『大乘起信論』の購読をしたが、その解釈が、東洋大学で学び一九一七年には東京大学の教授となる村上專精（一八五一―一九二九）と異なるという指摘を学生から受けたことは忘れられないと語っている⁶。忘れられないものとなったことには、のちに両者のあいだで浄土思想の解釈をめぐる問題が生じたことも理由となったのであろう。さて金子の学才に目をとめたのは同人だけではなかった。真宗大谷大学の教師や学生たちもそうであった。金子は一九一六年九月に真宗大谷大学の教授として迎えらる。

一九一九年に各種大学の目的や組織構成等の規程を含む「大学令」が施行されたことにもない、真宗大谷大学も大衆としての認可を求める運びとなった。「大学令」に則った仏教系の私立大学（名称は「大谷大学」として再出発するに際して、初代学長の清沢によって「浄土真宗の学場」（真宗大学移転開校式での「開校の辞」と規定された大学は、真宗教学（宗学、宗乘）の学問としての資質を問う必要に迫られる。一九二二年十月、金子は「真宗学」の可能性について内外に講演

するという、いわば大学代表としての大任を在職数年にして担う。この講演「真宗学序説」での「序説」は学の序説を意味するカントの『プロレゴメナ』から着想されたらしく、金子は「あのような精神で、自分の「考える真宗学」の見当づけを語ろうと思うのである」と述べている。『プロレゴメナ』は『純粹理性批判』の摘要的な意味ももつから、『純粹理性批判』を嚆矢とするカントの超越論的哲学（批判哲学）の方法論や構想を念頭に置いていたのであろう。カントが『純粹理性批判』で論じた「学としての形而上学（哲学）はいかにして可能か」という問いの「哲学」を「真宗学」に読みかえていくわけである。一九一四年に出版された桑木敵翼と天野貞祐による『プロレゴメナ』の翻訳（『哲学序説（プロレゴメナ）』）を金子は読んだのであろう。「真宗学序説」の講演録は一九二三年に同名で出版されている。講演のうち、大正期末から昭和初年にかけて矢継ぎ早に論文や著書を公にして金子の研究生活は順風満帆であった。一九二五年には『浄土の観念』が、一九二六年には『真宗に於ける如来及浄土の観念』⁸が出版されている。これら二著への批判が一九二八年の「私の真宗学」執筆を強いることになるのである。

2 「私の真宗学」

金子への主たる批判は、『浄土の観念』と『真宗に於ける如来及浄土の観念』で展開された彼の浄土論へのものである。まず二著における浄土論を簡単にみておきたい。これによって大正期末から昭和期のはじめにかけての彼の浄土思想の特徴を知ることができるだろう。ついで二著への批判の内容、および批判にたいする反論の内容を確認することで、さらに金子の思想を詳細にみることにしよう。

A 金子の浄土論

『浄土の観念』は一九二四年十月の講演「大乘経に於ける浄土の観念」の、『真宗に於ける如来及浄土の観念』は翌年

十月の講演の講演録である。前者は金子の浄土解釈を中心とした議論となっており、後者は、前者ですでに浄土解釈の骨格が示されたことから浄土よりも如来の観念についての論述が中心になっている。

この時期の金子の浄土思想ないし真宗理解には特徴がある。(1)浄土を主たる対象とすること、(2)内観を方法とすること、(3)〈人生論(観)的解釈〉といえることである。順にみていこう。

(1)浄土を主たる対象とすること。江戸期の一般民衆から受け入れられた真宗の救済は「指方立相の、感覚的实在界としての極楽浄土に往生することであつた」とされる。これにたいし、明治期に入って清沢は如来については「私の信ずる如来は、来世を待たず、現世に於て既に大なる幸福を私に与へたまふ」(六、一六二―一六三)とした一方で、浄土については「来世の幸福のことは、私は、まだ実験しないことであるから、此処に陳ることは出来ぬ」(六、一六三)としたのは周知のとおりである。如来は実験可能だが浄土は実験不可能であるというのが、実際に自分が経験ないし体験したことを信じる立場、つまり「実験」を重視する清沢の結論であつた。もともと素朴实在論の浄土に違和感をもっていた金子が清沢の立場を踏襲することは容易であつた。こうして一九一五年の『真宗の教義及其歴史』では、曾我からの指導もあつて「真宗の信仰は、弥陀と衆生との関係を会得するにあり」とし、浄土ではなく阿弥陀仏と衆生との関係という観点から浄土思想をみている。¹²しかし素朴实在論の浄土との距離感は、素朴实在論とは異なつた实在性を浄土に認めたいという強い意志の裏返しでもあつた。この点が、のちに金子が清沢の立場を尊重しつつも、ある点では清沢の見解を展開して新しい浄土論を形成する契機のひとつになつていく。

明治期以来の清沢からの影響にくわえて、もうひとつ金子の浄土論形成の契機となつたものがある。大正期の野々村直太郎(一八七〇―一九四六)による浄土批判である。『浄土の観念』出版の二年前、一九二三年に出版されて反響を呼んだ野々村の『浄土教批判』は金子が無視できないものであつた。野々村によれば「往生思想は過去の思想であつて、モハヤ現代及び将来に容れらるべき思想ではない」¹³のであり、浄土は神話的表現であり、考慮すべき価値をもたない。「往

生思想の有無は宗教の宗教たる所以の本質には全く関係なき偶然の事柄である¹⁴。清沢の実験の立場は浄土の存在を無記としたが、野々村の浄土批判は、たとえその目的が「宗教としての浄土教を宣揚」することであっても、浄土を「迷信」ないし「神話」的表現とし、その实在性ないし意味を根こそぎ否定するものであった。こうした浄土無用論にたいして金子はいう。「今日では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持たなければならぬといふような考へに支配されて居るのであります¹⁵」。大正期の一九一〇年代から一九二〇年代は明治期に提出された信仰内面化の原理が自由主義的な風潮のなかで種々のかたちで個人に浸透し具体化していく時期であるが、これは一方では、野々村のような「現世を目的とし人生を本位とする近世思想」「所謂ヒユマニズム¹⁶」が阿弥陀仏や浄土を封建時代の遺物として否定することを求めるといふ考へとなり、他方では、

——野々村と同じく「人生を本位」とする浄土思想をめざしながらも——やはり浄土が人間主観を生かす積極的意味をもつとする金子の考へとなつていく。こうして、清沢や野々村にならつて素朴實在論の浄土とは距離を置きつつも、同時に清沢や野々村とは異なつて浄土になんらかの實在性ないし意味を認めることが金子の生来の傾向とも一致する時代的な要請となつて、次第に彼を浄土中心の解釈に向かわせることになる。

(2)内観を方法とすること。実験を重視して内観を方法とした清沢の立場を引き継いで、金子は真宗学の方法として内観を採用する。『浄土の観念』第一章や『真宗に於ける如来及浄土の観念』は内観ないし自己反省(省察)に現れる阿弥陀仏や浄土を考察対象としている。内観は多層的であり、展開するにつれて不純な自己の苦悩や罪惡の意識、凡夫としての自覚の色彩を帯びてくる。「自己を観る」の意味をもつ内観と自己反省とを同格に扱うのは清沢の用語法の踏襲である。清沢はいう。「修養上に於て、自己を省察すとは、自己行動の實際如何を省察するにあらざるか、若し然れば、是れ全く内観のことなるべし」(七、二一〇)。清沢の精神主義における内観は、最終的には「我信念」で明らかにされた他力

主義へといたる契機となるものであるが、自己の存在の心理学的ないし認識論考察の意味を帯び、また修養的ないし倫理的考察の意味を帯びている。金子の内観も同様の色彩を帯びている。

(3)〈へ人生論(観)的解釈〉といえること。親鸞の「著述を研究する」のではなく親鸞の「学び方を学ぶ」というのが『真宗学序説』での「根本の真宗学の観念」としての「純粹真宗学」の定義だが、同じことは『真宗に於ける如来及浄土の観念』では、『純粹理性批判』でのカントの言葉「哲学を学ぶことはできない。理性に堪んしてはせいぜい哲学することを選びうるだけである」(A837/B865)¹⁸にならって「真宗を学ぶのでなくして、真宗学してゆく」と表現されている。¹⁹「真宗学してゆく」とは「自分の生活全体、自分の行くべき道全体を学んでゆく」ことであるとされる。浄土を人生論的にみるとは、それを「行学」的にみることである。金子は仏教や浄土を、人間の生活にとって、日々の生活の総体としての人生にとっていかなる意味ないし実在性をもつかという観点から考察するのである。

日々の生活とはどのようなものだろうか。金子は人間の生活が「具体的」な個々の「感覚」から成り立つと考える。「私たちの生活というのは、直接の感覚であり、直接にこの肌で感じこの耳で聞く。その意味において私たちの生活は直接経験であります」²¹。感覚には不純なものから純粹なものまで階梯がある。日常的自己は不純感覚によって対象を感覚し、感覚の総体をみずからの世界として生活している。これは無明の世界に生きる凡夫としてのあり方である。こうした非本来的な自己のあり方の内観、自己反省をつうじて感覚は純化される。純粹感覚の対象は「純粹客観」²²と呼ばれる。個々の日常的自己が自己の「こしらえた」ものであって自己内在的であるのにたいし、純粹客観は「純粹客観であるといふ点に於て私を超えて居る、けれども私を超えて居るといふことに於てちやんと私を包んで居る」²³ような、内在的かつ超越的、主観的かつ客観的なものであるとされる。純粹客観は「吾々が平生考へて居るやうな意味の「ある」²⁴とは異なる存在様式をもつ。金子の用語法はカントとまったく同じというわけではないが、『浄土の観念』と同年の『彼岸の世界』²⁵でもしばしば「純粹」という語の代わりに「先験」や「先験的」を使用していることから、純粹客観と呼ばれるも

のにカント哲学的な超越論的実在性を認めようとしていたと思われる。²⁶

純粹客観という概念を仏法僧という考え方に当てはめるなら、方便法身の本質的要素としての法性法身が純粹感覺の対象としての純粹客観である。釈迦を釈迦にする本質的要素としての「大釈迦」の人格化が毘盧遮那仏であり、阿彌陀仏である。さらに法を法にするのは涅槃で、僧を僧にするのは菩提心をもった菩薩であるという。僧伽(僧団)という観点からいえば、純粹客観が構成員であるような共同体は「観念界」と呼ばれる。構成員が社会法則にしたがう全体としての社会にたいし、構成員が宗教法則のもとに包摂されている全体は一般に教会(宗教世界)と呼ばれるが、観念界は「見える教会」の背後にあって見える教会を見える教会にする「見えぬ教会」とされる。こうした観念界の考えがプラトンのイデア界やカントの純粹悟性の対象としての「叡智界」(mundus intelligibilis)、²⁷ さらにはカントが実践哲学で論じた「目的の国」、宗教論(『単なる理性の限界内における宗教』)で採用した改革派教会の「見えない教会」²⁷ 概念——「目的の国」も「見えない教会」もイデア(Idea、理性概念、理念、理想)である——の影響下にあるのは明らかである。一方、プラトンやカントが受動的な感性よりも主観の能動性を重視したのにたいして金子が感覺を重視するのは、他力宗教が構造的に受動性の性質をもっているということ以外にも、みずからの解釈を受動性のニュアンスの強いものとする²⁸ ことで西洋哲学と同一視される危険を回避しようとしたと思われる。

宗教と観念界の関係との重視はすでに『真宗学序説』²⁹ でもみられたものだが、こうした観念界の考え方が金子の浄土論を方向づけてもいる。『浄土の観念』第二章では、古来、仏典で取り上げられてきた浄土が三種類に分けられる。「観念(界)の浄土」、「理想の浄土」、「实在(界)の浄土」である。観念の浄土は、見える(経験的な)ものの根本となっているがそれ自体は見えず、経験の対象としては存在しない。理想の浄土は、いまは存在しなくても観念の浄土をモデルとして社会や教会の理想として実現(実体化)される。それは存在することが目的とされる浄土であり、経験の対象として存在するかいなが問題とならない観念の浄土とは区別される。『浄土の観念』での両者の区別にはやや曖昧さが残る

が、『浄土の諸問題』では、「人間が努力すればどうかそこへゆけそうだ、という」「相対的理想」に相当する理想の浄土と、「人間がどう努力したところでその理想には達することのできない」「絶対的理想」（「純粹なる理想」）に相当する觀念の浄土の区別が明確にされている。³⁰ 金子は「絶対的」と「純粹」と「先験的」をほぼ同義で使用する。絶対的理想は、カント哲学の表現を使えば「到達できない理念」（un erreichbare Idee）（「実行できない理念」 unau sührbare Idee）ということになるだろうか。³¹ 金子はいう。「それは先験の世界でなくてはならん。先験という言葉がいやならば、それは純粹なる理想の世界だ……実現可能の理想でなくて、実現は考えられないけれど……³² 本当の意味において、ある」。實在の浄土は、実現可能な理想の浄土が実現されたものである。それはどこかに存在し、われわれが往くと説かれる浄土である。

三つの浄土のうち、實在の浄土は素朴實在論の浄土であり、また理想の浄土は實在化への志向をもつという意味で實在の浄土と性質を共有するものであって、この種の浄土を考察の焦点から外すという金子の当初の問題意識からして重視されない。人間の自律性に慎重な態度をとる他力宗教の立場から、その実現が実践的な目標となることで倫理的ないし道徳的な共同体としての意味を含む理想の浄土および、そうした浄土を実現した實在の浄土の立場とは一定の距離を置く必要がある。³³ 此の世に一つの「理想の世界としての」仏の国を現したいといふことは一つの道徳論でありまして吾々を本当に救うものではない……吾々は永久に彼岸の世界を念ずるより外は無いのであります。³⁴ こうして觀念の浄土が重視されることとなる。個々の存在を超えつつ——その意味で「彼岸」にある——、個々の存在を可能にする——その意味で實在する——觀念の浄土は、「未見の世界でありながら、しかも懐かしき郷里」と表現されている。³⁵ それは「本当の意味に於ての實在界」である。

B 批判と弁明

金子の浄土論へ投げかけられた批判はどのようなものであったのだろうか。その批判は、彼が異安心（異端的信仰）を

問われ、さまざまな経過を経て最終的には大学を事実上追放され、僧籍を返上するにいたる、いわゆる「金子問題」に含まれる一事象である。³⁷

菊村紀彦はこの問題が大谷大学で生じた背景には学内での新旧学派の対立があったとする。³⁸ 大谷大学内には、東京に開校された真宗大学時代から、伝統的な江戸教学の流れを汲んだ京都の学寮系の学者たちと、東京の真宗大学（あるいは、真宗大学でも）学び清沢の門下であった者たちとの対立、つまり伝統教学と近代教学の対立があったというのである。なるほど斎藤唯信（一八六四—一九五七）や河野法雲（一八六七—一九四六）といった教授たちと金子や——金子に続いて大学を離れるにいたる——曾我といった教授たちとの軋轢はあったであろう。とはいえ詳細にみれば事は一大学の問題を超えて複雑であり、斎藤や河野は大学とは別に「侍董寮」と呼ばれた、教学研究やさまざまな審議をおこなう本山管轄の機関にも属し、二人は侍董寮の一員として金子問題の是非を判断した。金子問題が大学内の問題にとどまらず表面化したことには彼の著作に異安心の懸念を抱いた門徒がそれを本願寺派の宗門大学である龍谷大学に持ち込んだことが発端となっており、東本願寺は金子の浄土論を問題視し、大谷大学内では金子を擁護する学生の運動も生じている。そうした問題の経緯、問題にたいするさまざまな立場——そこには大谷大学卒業生、禅僧やキリスト教関係者も含まれていた——の読者からの意見は『中外日報』に掲載され、広く宗教関係者の注目を浴びた。さら金子の浄土論をもっとも強く批判したのは、かつてみずからも『仏教統一論』（一九〇一年）で「大乘非仏論」をとなえて異安心を問われ僧籍を離脱した経験をもつ大谷大学前学長の村上専精であり、金子の著作出版に尽力したこともある同じ清沢門下の多田鼎なのである。外から見れば一宗派内の一大学の問題とみえるだろう一連の金子問題にも、「一宗派」や「一大学」という言葉で十把一絡げにされるものが内包するさまざまな立場の相違が複雑に入り組み、相克し、相成している。

以下では、考察の対象とする批判を「私の真宗学」の直接の執筆動機となった村上と多田の批判に限定し、これにたいする金子の反論を説明し、最後に金子の思想が含む問題点を指摘することで、「私の真宗学」の簡単な解説としたい。

(1) 村上による批判、(2) 多田による批判、(3) 金子の弁明、(4) いくつかの問題——おわりに、の順にみていく。

(1) 村上による批判

『中外日報』紙上で村上による批判は一九二八年の六月に彼が病後の静養のため訪れていた伊豆熱海で書かれている。このとき村上はまだ金子の問題の二著を読んでおらず、手元にもっていないという状態だったと自己申告している。村上の記事は以下のようなものである。

一九二八年六月十三日 東本願寺の安心問題(一)

一九二八年六月十四日 東本願寺の安心問題(二)

一九二八年六月十五日 東本願寺の安心問題(三)

一九二八年六月十六日 大谷大学教授金子君に与ふる公開状 附り、因みに同大学に警告す

その後、同紙上における金子の弁明を得たのち村上は二著を読み、より精細な見解をいちやく八月十五日出版の『真宗の真面目は那邊に存する乎』に述べている。

「東本願寺の安心問題」(二)では、辞職を希望する教授は辞職させ、問題を騒ぎ立てる学生は説得して聞かぬなら退学させ、大学を一時閉鎖せよとしている。「東本願寺の安心問題」(三)では、金子は「自決」すべきであり、また金子と同主義の曾我は進退をともしせよとしている。そしてその理由として、かつて金子が親鸞を呼び捨てにしていたこと、浄土を否定していたことをあげている。村上にすれば親鸞を呼び捨てにするような者は「大谷大学教授たるべき人でない」のであり、浄土を否定するのは「自ら宗門をその根柢よりして破壊せんとする大罪人」であり、宗門内の「獅子身中の虫」にはかならない。

「大谷大学教授金子君に与ふる公開状 附り、因みに同大学に警告す」は「東本願寺の安心問題」での見解を踏襲し

て六月十六日号の第一面全面を使用したものである。村上はずぎのことを述べる。第一に、浄土門の教相(教えの内容)は西方浄土の存在を「指方立相」の立場で認めるものであり、これを認めないのは、禅僧の智覚や哲学者の清沢ならまだしも真宗僧侶でも宗乗⁴⁰の学者でもないことである。村上は東京移転開校後の真宗大学にはじまる大谷大学の第四代学長(在任期間は一九二六年から一九二八年)であったが、この言葉は第四代学長経験者が、真宗大学を「浄土真宗の学場」と宣言した初代学長には真宗の基礎的素養がなかったといっているに等しい。第二に、総じて大学の「自由討究」は「国体と衝突し、又皇室の尊厳を傷つけ」ない限り許されるが、くわえて宗門校であれば「其の宗門に於ける教義と衝突せざる限りの自由」のみが許され、これを承服しない学生は退学すべきことである。要するに『中外日報』で村上がいわんとするのは——「教義」という言葉に(へ教えを伝える者の人格)と(へ教えの内容の真理)をとにも含めていうなら——自由研究の名のもとに真宗の教義を尊重せぬ者は教師であろうと学生であろうと大学を退くべし、ということである。『真宗の真面目は那邊に存する乎』での見解も確認しておこう。

『中外日報』での村上の記事は金子の二著を読むことなく叱責口調で書かれたものであり、その内容以前の執筆態度への批判を多方面から受けるにいたった。「学者らしくない漫罵はさけて欲しい、希くは金子教授の学説を知悉して学的に論破せよ」⁴¹。これを踏まえ、村上は『真宗の真面目は那邊に存する乎』では批判方法を変え、まず二著を「一読」して金子が「哲学的天才を有する」⁴²ことを認めたのち、高圧的な説論口調をやや和らげて——それでも、やはり一段高い位置から——金子の過失を指摘する。その過失は、(a)自教相違の過(違宗の過)、(b)教相破壊の過、(c)哲学宗教混同の過、(d)聖教量を顧みぬ過、(e)真宗の特色を無みする過である。簡単に説明すると、(a)では、金子が、「末代の道俗、近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す」(『教行信証』「信巻」)として親鸞が否定した唯心の弥陀・己身の浄土(唯心己身)⁴³としての自性唯心説をとっていることをいい、それは、(b)結果として浄土門としての真宗の教相を破壊して真宗を破壊すること。そしてそうした金子の態度は、(d)真宗の聖典を絶対的規範として認める三量説ではなく、みずから解釈し

論証して聖典の意味を判断する二量説をとるものであり、(c)哲学と宗教の立場の混同であること。村上にとって金子の二著は「青年思想を迎合せんことに努め」て「西洋哲学の要素を以て仏教を看破せられたる結果」である。そして西洋哲学の要素を混入した金子の立場は、(e)智慧よりも慈悲を尊重する「悲の宗教」としての真宗の面目(特色)——それは一方で「無意義」「無道理」、つまり「一切の道理理屈を抛棄して、ただ不思議と信ぜよ」という形態をとり、他方で「下層社会の者に向かはんとする」⁴⁷という形態をとる——を無視するのだとするのである。(e)の見解は、哲学を「智的理想主義」、宗教を「情的満足主義」⁴⁸ととる村上の考え方にもとづいている。

以上の村上の見解をまとめると、聖道門と同様に智への志向をもつ哲学的な思索としての内観の方法を悲の宗教として凡夫への志向をもつ真宗の理解に導入することは真宗の特色を否定するということになるが、これは村上が『中外日報』において自由討究の名のもとでの宗門教義度外視の禁止ということに念頭に置いていたことを具体的に述べたものである。金子の二著を一読した村上の見解は、従来、金子の研究に村上がもっていたものと変わらなかったであろう。こうして、村上はかつて自身も『仏教統一論』において「中流社会の思想に迎合」⁴⁹して大乘非仏論を論じて異安心を問われる過ちを犯したが、時を経て、死を境にした病中の「実感」を得て、このような悲の「行学」——ここには当然、清沢以来の「実験」にもとづく金子の内観の方法、そして金子の「行学」解釈への揶揄が含まれる——の立場にいたったとし、金子もまた自分(村上)の立場に早く到達することを求めるのである。

(2)多田による批判

『中外日報』誌上で金子批判を開始した村上にたいし、多田の金子批判はすでに別紙での議論からはじまっている。多田は一九二六年十二月出版の『みどりご』第四卷第一二号掲載の『浄土の観念』を読む」で金子を批判し、一ヶ月後の『仏座』における金子の弁明に納得しなかった多田は一九二八年六月十七日から二十六日にかけて、『浄土の観念』

を読む」とほぼ同趣旨の「金子氏の「浄土の観念」に対する観察」を『中外日報』に八回にわたって掲載した。さらに『中外日報』における再度の金子の弁明後、七月十九日から八月三日にかけて「仏祖開頭の浄土」を一四回にわたって掲載している。本稿では、多田の批判の趣旨がほぼ示された「金子氏の「浄土の観念」に対する観察」を取り上げる。それはつぎのような構成のものである。

- 一九二八年六月十七日 金子氏の「浄土の観念」に対する観察(1)
- 一九二八年六月十九日 金子氏の「浄土の観念」に対する観察(2)
- 一九二八年六月二十日 金子氏の「浄土の観念」に対する観察(3)
- 一九二八年六月二十一日 金子氏の「浄土の観念」に対する観察(4)
- 一九二八年六月二十二日 金子氏の「浄土の観念」に対する観察(5)
- 一九二八年六月二十三日 金子氏の「浄土の観念」に対する観察(6)
- 一九二八年六月二十四日 金子氏の「浄土の観念」に対する観察(7)
- 一九二八年六月二十六日 金子氏の「浄土の観念」に対する観察(8)

「金子氏の「浄土の観念」に対する観察」は、主として『浄土の観念』第一章で述べられた金子の学問的態度が不正であることを指摘する(1)～(4)と、同じく第二章に含まれる、そうした態度が招いた問題を指摘する(5)～(8)に大別できる。順にみていこう。

多田は金子の問題を「伝承」「己証」「自解」という三つの表現を使って指摘する。「伝承」は親鸞が、あるいは釈迦にまでいたる仏祖たちが明らかにし、經典に記され、それを読む者に伝えられる仏教の真理を構成する。「己証」(自証)は伝承を自身で了解することであり、「自解」は「自己の経験や思想に本づく所」⁵⁰の己証である。多田は伝承と己証を区別する金子の考えに同意しつつ、金子の己証は自解だとするのである。では自解がなぜ問題なのか。自己に偏った立場か

ら己証することは自己のはからい（分別判断）を入れることであり、自力的態度だと考えられているからである。一方、これにたいする多田自身の考えは、己証とは親鸞のいう「聞思」だとするものである。伝承は内観に現れるものではなく、ただ聞くという態度でのみ受け取られる。ここにみられるのは、金子の思想を過度に能動的なものとみなし、むしろ他力宗教のあるべきは受動的なものとする多田の考えである。この考えにもとづいて多田は解学と行学のうち行学の立場をとるとした金子の行学を自己の能動性重視のものとし、「真正の行学は真性の解学に依らねばならぬものであつて、本当の聴聞は即ち本当の解学である」とする。金子の立場は自性唯心的なものであり、「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」。こうした多田の批判は『真宗の真面目は那邊に存する乎』での村上の批判とほぼ同趣旨のものである。一般に金子問題における村上と多田の位置づけは金子を理解することなく漫罵する村上と、建設的な学的批判をした多田という図式でとらえられることが多いが、そのような解釈には村上の『真宗の真面目は那邊に存する乎』での見解を正確に理解しただけでの再考が必要である。

金子の浄土の三区分説にかんして、多田は、村上が認めなかった「観念」という用語を認め、浄土が純粹客観であることも否定しない。しかし多田によれば、その観念の浄土は、凡夫の内観反省によるものであるがゆえに凡夫の自覚にもとづいた絶望の国とならざるをえないような「私共の観念界」ではなく、光り輝く「積尊の観念界」である。ここでも多田はみずからが自解の一種であると解する内観反省が宗教経験に介入する余地を否定するのである。多田は積尊の観念界としての浄土が「内観や反省でなく、唯斯経の本義を聞くことによつて与へられる」とするが、それは經典に書かれた実在の浄土が遠い過去の經典の文言としてではなく、その都度「只今」のものとして実在性をもって与えられることである。こうして多田は観念の浄土が実在の浄土であり、聞くことによつて現れる積尊の観念界としての浄土のみが存在するとする。ここにあるのは「実在の浄土」という用語法をめぐる、より詳細には「実在」という表現をめぐる

二人の見解の相違である。金子の「実在」概念は二義的であり、多田のそれは一義的なのである。

多田は、金子が「自分の内観本位の思想」をとったのは「一二の軽率な学徒につ〔連〕れ」たことによるとする。「一二の軽率な学徒」とは誰だろうか。一九三三年に多田が清沢を評した「清沢満之師の生涯及び地位」が参考になる。ここで多田は精神主義の誤りを指摘しており、その要点は二点である。ひとつは、清沢の考える如来は西洋哲学の神ないし儒教等といわれる天命であって阿弥陀仏ではないこと。もうひとつは、自力を翻すのは倫理的なニュアンスを含む修養における漸次的展開ではなく一念の転入によることである。そしてこれら二点の誤りが生じたのは、清沢が「私共は自分の実験によつて正しとせられるのではなくて、正法の実験こそ私共を正しくする」ことに無理解であつたからだと多田は考えるのである。さきの『中外日報』紙上での金子批判と照合するなら、「自分の実験」の自覚内容がさきの「私共の観念界」であり、また「正法の実験」の自覚内容が「釈尊の観念界」である。多田はいう。「かくて師及び浩浩洞の同人は、共に相率いて「他力」の本義をまちがへ、各自の哲学的理観、及び宗教的感情によつて書き出せる他力をば、如来の本願の他力と信じて、己を誤らせ、又広く他を誤らせた。かくて師は不本意にも真宗における異義の源泉となられた」⁵⁹。ここから、「一二の軽率な学徒」ということで多田が清沢や、清沢門下の曾我らを考えているとしても無理はないだろう。だとすれば多田の金子批判はたんに金子個人の批判にとどまらず、みずからが離脱した浩浩洞の伝統を継承する金子をとおしてすでに批判することのかなわぬ亡き師、清沢を批判していることにもなる。

(3) 金子の弁明

金子の弁明は「自分のものに対する批評の弁明を書いたことは、これが始めて」とした一九二七年一月十五日の『仏座』第一三号掲載の「教法と内観——多田鼎氏の批評に対する弁明——」からはじまる。『中外日報』紙上での弁明は、翌年六月十二日の大谷大学辞任の直後、六月十五日号第二面に金子の声明が掲載された記事「当の金子教授はどんな気

持でいるか」が最初である。⁶⁰ ここには金子問題への弁明の要点が述べられているが、村上の紙上での批判もあって改めて「教法に対する学の態度―私の真宗学(一)―」から「己心の浄土と西方の浄土 村上博士に答ふ(私の真宗学(四))」において、(多田の批判を意識しつつ)村上の個々の批判に弁明している。六月十七日の「原稿に添へて」に「先ず村上博士の論文を見ました」とあることから、多田の批判が続けて掲載されることを金子は知っていたのであろう。「内観に依る方法(上)―私の真宗学(五)―」から「伝承と己証(下)―私の真宗学(七)―」は、六月十七日から掲載がはじまった多田の批判への弁明を主としている。「二三の補遺(上)―私の真宗学(四)―」と「二三の補遺(下)―私の真宗学(四)―」は誤解の多かった用語の補足説明をしている。⁶¹『中外日報』での記事はつぎのとおりである。

- 一九二八年六月十五日 当の金子教授はどんな気持でいるか
- 一九二八年六月十七日 教法に対する学の態度―私の真宗学(一)―

原稿に添へて

- 一九二八年六月十九日 真宗学の二途―私の真宗学(二)―
- 一九二八年六月二十日 宗門大学の使命―私の真宗学(三)―
- 一九二八年六月二十三日 己心の浄土と西方の浄土 村上博士に答ふ(私の真宗学(四))
- 一九二八年七月一日 内観に依る方法(上)―私の真宗学(五)―
- 一九二八年七月三日 内観に依る方法(下)―私の真宗学(五)―
- 一九二八年七月四日 反対の立場(上)―私の真宗学(六)―
- 一九二八年七月五日 反対の立場(下)―私の真宗学(六)―
- 一九二八年七月六日 伝承と己証(上)―私の真宗学(七)―
- 一九二八年七月七日 伝承と己証(下)―私の真宗学(七)―

一九二八年七月十一日 二三の補遺(上)―私の真宗学綱―

一九二八年七月十二日 二三の補遺(下)―私の真宗学綱―

ついで村上と多田の批判にたいする具体的な金子の弁明をみていこう。いくつかの項目に分けて、簡単に確認する。

(a) 真宗の教相(教義、教法)の尊重について。金子は「当の金子教授はどんな気持でいるか」と「教法に対する学の態度―私の真宗学(一)―」において、自分の研究が「それ〔教法〕を正しく領解したいといふこと」であり、それを尊重するものだとする。そして「真宗学の二途―私の真宗学(二)―」では、一般に学問研究というものが先進の研究成果をそっくりそのまま踏襲するようなものではなく、むしろ先進を尊重しつつも必要に応じて先進から後進へと発展展開する可能性をもった「学問精神」によるものであり、「何所までも自分に解つて行きたいといふ〔金子の〕学問の態度」にも「真宗の教法は無尽の法蔵なるが故に」なにかが与えられるとする。これは村上(や多田)への反論として真宗学に自由研究の余地を認めようとするものであるが、「宗門大学の使命―私の真宗学(三)―」では、この態度をとることの理由が、親鸞が「宗教的欲求の上に立つ理性を有つものならば、何人も領解し得べき普遍的意義」をもつことによるとする。つねづね「真理は一切衆生のもの」⁶²と考えている金子の最終的な目的は、万人――そこにはみずから含まれる――に親鸞の思想が理解できるように説明することなのである。金子の学問的態度は、一方では、そうでなければ自分が理解できないといった理性をそなえた自己への志向をもち、他方では、研究者として法を弘める者として凡夫の代表として、自分が理解できたものでなければ他人に説明できないという責任にもとづいた他者との関係性ないし公共性への志向をもつ⁶³。金子が教相を尊重していかないことの証左として村上があげた親鸞の呼び捨て、また指方立相の浄土を否定して自性唯心の浄土の立場をとったとの指摘については、まず親鸞を呼び捨てにすることにかんしては、「二三の補遺(上)―私の真宗学綱―」において「聖人は敬語であるが、親鸞は呼び捨てではない」とし、宗祖と末弟、善知識(師)と教徒といった関係を意識する場合は「聖人」という敬称を使えばよいが、同じ宗教的心境をもつ者として、あるいは学問の対象として

とらえる場合、「親鸞」と呼ぶ方が親鸞を尊重しているとする。

指方立相の浄土を否定したということにかんしては、「当の金子教授はどんな気持ちでいるか」と「己心の浄土と西方の浄土 村上博士に答ふ（私の真宗学四）」にまとまった説明がある。ここで金子は「実在の浄土は信ぜられぬ」と表現したのは「教法に依る実在」（「教法の指示する実在観念」）を「常識に依る実在」（「常識の見解に依る実在観念」）から区別するためであったとする。後者の「常識」は素朴実在論であり、金子が受け入れなかった立場であるが、こうした素朴実在論こそが野々村のような「如来と浄土との実在を無視する、現代の常識的見解」を招来し、教法の指示する実在観念を脅かしているとするのである。金子は彼自身が素朴実在論の浄土を認めないのと同時に、近世以降の民衆がみな素朴実在論としての浄土を信じていたというようなことも認めない。「昔の人は西の方に浄土があるのだ、と本当に思うて居つたなどと定めてしまふのは少々危険なことであります。念仏を称へてお浄土へ往くのだと云つて居るお爺さんお婆さんの心持の中にも十人の中九人までは宇宙地図式に考へて居らうが……少し真面目なお爺さんお婆さんになると妙なテカテカ光つた金銀瑠璃の浄土とは思つて居らない⁶⁴。かつて田村圓澄はいわゆる善男善女と素朴実在論を結びつけ、金子の浄土論が「農民を直接の対象」としておらず、それゆえに「封建遺制下における農民解放を主唱しなかつた」としたが、そうした解釈は強引である⁶⁵。すでにわれわれは金子の浄土論が素朴実在論とは異なった意味の実在性を浄土に認めることを時代の要請として担っていたことを確認したが、金子によれば、それは時流にしたがったのみならず、もともと伝統的な浄土概念がもっていた実在性を新しい用語を使用しつつ再確認していることでもある。その意味で、自分の浄土論こそ指方立相の浄土の実在を認めるものだとする。「私は指方立相といふことは常識の実在を意味するものでないと思ふものであります……この教意あればこそ、われらは常識の実在を超えたる……浄土を、より高き実在として願生することができる」。「私の真宗学」では議論の紛糾を避けるために「観念」や「先験的」といった表現の使用は控えられているが、ここで「常識の実在を超えたる」浄土とされるのが『浄土の観念』での観念の浄土であり、「より高き実在」

がその先験的な実在性である。

観念の浄土を認めることが自性唯心の立場であるという批判にかんしては、内観において明らかになる指方立相の浄土が「自性唯心的色彩を帯びて来る」ことを認めつつも、「二三の補遺(下)―私の真宗学(附)―」では、自分の使う「観念」が哲学的な「イデー」の意味であり、「個人主観の影像をうち払ふ」「理性の対象となる純粹客観的のもの」であるとしている。個人を超えて他の主観にも妥当する純粹な主観要素を超越論的(先験的)と形容したのはカントであったが、金子はこれにならっているのである。

(b)宗門校の使命について。真宗の一研究者としての金子の態度が宗門大学の一員としての意識にもとづくことが「宗門大学の使命―私の真宗学(三)―」で明らかにされる。ここでは宗門大学の使命が学問をつうじて真宗の教法を公開することとされ、この使命を果たしたとき宗門大学は社会的価値をもつとされる。そして「宗門大学の使命は、見える宗門の為にあらずして、見えぬ宗門の為である」。ここでの「見えぬ宗門」は〈観念の宗門〉と表現することもできるだろう。金子の浄土論は宗門の精神的改革の要求にまでつながっており、教団の論理としての宗門論を包摂しているのである。かつて清沢は白川党による宗門改革運動において「大谷派なる宗門は大谷派なる宗教的精神の存するところに在り」(七、一〇三)としたが、この清沢の「精神」と金子の「観念」とは共鳴している。このときすでに金子は大学の籍を失っている。大学を追われ、さらに僧籍の離脱も視野に入れた覚悟のうえでの発言だったのである。ともあれ、こうした宗門大学論が宗門校の学問的自由の制限を強調する村上のそれにたいするものであることはいうまでもない。

(c)哲学的立場の混入について。これは村上と多田にとって他の派生的問題がそこから生じる、金子批判の核心としての位置をもつ。この問題について村上は哲学と宗教を混同するものであり、結果として真宗の特色を無きものにしたと批判し、多田は金子の哲学的な内観の方法が自解を混入するものであり、その結果として「私共の観念界」と「釈尊の観念界」を混同するにいたったとしたのであった。こうした批判への金子の弁明を一言でいえば、教法尊重のために内

観が必要だということに尽きるが、なお少し「反対の立場(上)―私の真宗学(六)―」から「伝承と己証(下)―私の真宗学(七)―」にいたる記事での弁明をみてみよう。多田の立場は釈迦とわれわれの立場を峻別するが、内観を基礎とする金子にとって「釈尊の仏智」と「私の自覚」は、それらが自覚において現れたものである限り、程度差はあっても――金子はこの程度差の隔たりを強調する――本質的な差異はない。われわれは自覚としての「私共の」立場にしか立てないと金子は考えるのである。だとすれば、なぜ多田は「釈尊の」立場に立つとするのか。それは多田もまた釈迦を心的作用の対象とする「私共」の立場に立っているにもかかわらず誤った自解を混入し、私共の立場を釈迦の立場である――あるいはときに「只今の」釈迦として自分が釈迦自身である――と見誤っているのである。金子からすれば自解を混入しているのは多田自身にほかならない。

多田は内観を否定して教法がただ受動的に聞法されたとしたが、金子は「私の内面的生活の内観反省の限界に於て、常に真宗の教法の甚深なる響を感じる」とし、「その一端に触れることが、やがて全体に感動される所以となる」とする。こうした内観における「響」を「感」じとることが教法の聞法にほかならない。「感動」や「感銘」は受動的な感覚ないし感情のひとつであり、心への響きを指す言葉である。「教の真実は、ただ内観の胸にのみ響く。換言すれば、内観的態度を取るものに、その真实性を開顕するものが、大聖の真言にほかならぬ」。金子は聴覚に障害をもっていたとされる。⁶⁹それが機縁となったかどうかはわからないが、ややもすれば視覚的なものを中心となるわれわれの視覚中心の日常生活のなかであって、聴覚的なものを切り捨てない繊細な感覚が彼にはある。総じて五感による感覚内容を重視する金子であるが、なかでも聴覚的側面の強調がその浄土論の特徴のひとつである。⁷⁰内観における聴覚的側面の強調は、『彼岸の世界』等では、伝統的に視覚的な光の世界としてとらえられてきた浄土を純粹視覚的な光の世界のみならず純粹聴覚的な音楽の世界でもあるとする独自の浄土論（『浄土音楽論』⁷¹）として展開される。

こうして金子はいう。「私の真宗学は〔凡夫としての〕大衆の内面的要求を代表して教法を領解しようとするものであ

り、多田氏の真宗学は、善知識を代表して「凡夫に」教法を説こうとするものである⁷²。ここで「大衆」とされるのは内観において凡夫の自覚が現れるからである。内観は「罪障の内観」⁷³であり、内観を方法とする金子の純粹真宗学は「群萌の宗教」（「群衆の宗教」⁷⁴）の学にはかならない。内観の方法は「身に引き当てて聞くところを思う」⁷⁵、「聞思」と表現されるものとなっていく。「私の志す真宗学では、己心の罪障に眼覚めることに依りて西方に願生し、西方に願生することに依つて己心の罪障を知る、その経験を自覚の論理によりて概念して行かうといふのである」⁷⁶。これは凡夫へと向かう志向をもつ真宗の解釈に哲学的な内観の方法を導入して真宗の特色を否定したとする村上の批判への弁明であり、村上の批判の矛先を金子から多田へと向け変える意味をもつものである。

(4) いくつかの問題——おわりに

三者の応酬から読み取れるのは議論に終始一貫する齟齬である。村上と多田の批判は金子の内観の方法をめぐる諸問題に集中しており、しかもその理解は十分といえない。建設的な批判をしたと評される多田にしても金子の内観概念の理解には問題がある。われわれの立場は金子の浄土思想が近代日本の浄土思想史において独自の意義をもつと解するものである。他者の思想を誤解してそれを他者の誤謬としたり、ましてや、そうした誤謬の責を償わせようとする権利などない。しかし一方で、混乱の最中であつた「私の真宗学」を八〇年以上の経過をみて判断するならば、その内観反省の方法のうちには、のちに展開される思想の萌芽的段階ゆえの曖昧さが誤解を誘うものとして含まれていたこともたしかである。金子の記事の多くは、自分の真宗学を純化して一般に受け入れられるように精進することを誓うものとなっている。最後に、これまでみてきた金子の浄土思想に含まれる問題点をもう一度簡単にまとめることで、本稿の第一部「解説編」を閉じたい。

(a) 内観の構造の問題。和辻哲郎（一八八九—一九六〇）は一九二五年から翌年にかけておこなつた京都大学での講義（「仏

教倫理想史」のノートに、仏教の専門家でない自分があえて仏教研究をおこなう理由を書き残している。「仏教は教会より解放されおらず。仏教哲学史なし。……第二類 宗派の立場の宣揚、金子大榮等、方法 (Method) なし。学問にあらず」⁷⁷。方法について批評するぐらいであるから和辻が「真宗学序説」を読んでいた可能性は高いだろうが、たしかなこととはわからない。金子にとっては屈辱的な言葉だが、和辻が仏教の専門家でないゆえにかえって学問的方法の問題が忌憚なく指摘されており、金子の真宗学が目標とするものの意識とも相まってゆるがせにはできない言葉である。

多くの批判を受けての再三の説明にもかかわらず、金子の考える内観の構造は理解しやすいものではない。これは曾我も同様であるが、金子の論述は講演録以外の論文でも——口調を別にすれば——講演録と論文の区別がつきにくい、他の学問分野にはみられない独特の形式のものである。それは微妙に変化する用語法をほとんど注のない文章のなか埋め込んだものであり、このなかから論者の真意を取り出すのは容易でない。それでも問題の二著以外の著書も参照しながら内観の構造を考えると、すでに述べたようにそれは総じて感覚（ないし感情）を内容とし、断続的に繰り返されるその作用を空間的に抽き出して全体としてみれば多層的なものである。この多層性を相互に浅深な構造ととるか、相互に前後的な構造ととるかとは問わないとして、いずれにせよ不純なものから純粋なものへという序列化した構造をもつ働きである。不純感覚は凡夫であることの無自覚という形態、純粹感覚は凡夫としての自覚という形態をとる。凡夫としての主観の自覚は観念の浄土を純粹客観として純粹感覚する。ここでいえるのは、第一に、たとえ感覚という言葉を使用して受動性のニュアンスを強調したとしても、内観の自己反省作用それぞれが能動的自己による思考作用のニュアンスを含むのを避けることはできない。この問題は、金子の内観が村上や多田によって聖道門的であるとか哲学的な反省作用であるといった批判を受ける理由となったものである。

第二に、不純感覚が凡夫であることの無自覚、純粹感覚が凡夫であることの自覚であるなら、たとえ内観を「罪障の内観」としても、低次の価値（無自覚）から高次の価値（自覚）へと漸近線的にいたる内観の全体的構造は修養のない倫

理的ニュアンスのものとなってくる。理性の一形態である精神が自己発展的な運動の性質をもつことをフェノロサを介してヘーゲルから学び、精神主義が「内観主義を要義とする」（六、九七）と考える清沢からすればこうした考え方は自然のなりゆきであろうが、主観の自律性に慎重な態度をとる他力宗教の立場からすればそこに含まれる自己の倫理性は軽視できない躰きの石となる。これはやはり聖道門的であるとか哲学的であるという批判につながったものである。またこの問題は清沢の精神主義を修養主義であると批判し、信仰へといたる人間の心的構造の変化は漸次的なものでなく瞬間的な価値変換としての横超的なものと考える多田によって批判される理由となったものである。

第三に、金子が指摘したように、⁷⁸そもそも西洋哲学の用語自体——自己とか自己反省といった——が自力思想の象徴であって他力宗教が忌避すべき用語法なら、カントを中心とする西洋哲学の用語を援用する者にとって問題はさらに錯綜する。金子の内観の方法は「どうかして解り度いといふ立場」、⁷⁹自分がわかるまで省察する態度という意味で曾我也採用了「自覚自証」の方法の一種であるが、そうした真宗学の方法は遠ざけるべき立場と境を接しかねないという複雑さをはらんでいるのである。

(b) 浄土の実在性の問題。内観の構造の不明さにもなって内観の内容ないし対象となるものあり方も不明瞭となる。金子は不純感覚の対象（経験的客観）と純粋感覚の対象（純粋客観）は別の存在様式をもつと考えた。後者の存在様式は先験的とも形容されたが、問題となった二著だけで先験的なものを理解するのは難しく、そのためには、一九二五年の『彼岸の世界』や一九六八年の『浄土の諸問題』、さらには一九七五年の『清沢先生の世界——清沢満之の思想と信念について——』等を参照する必要がある。⁸⁰また「純粋」「先験的」といった金子の用語はカントの用語法を踏襲しており、これを理解するにはカント哲学の知識も必要となってくる。哲学的な予備知識の必要性は中間層的な一般的知識人にも浄土思想を理解できるものにするという清沢から継承した金子の思想の方向性が伴わざるをえないものであるが、難解という不評の原因ともなる。清沢の法話は難解で門徒にはあまり理解されなかったと伝えられるが、⁸¹金子の浄土論は真宗

学者にとっても不慣れな用語を含むのである。

金子はカントを参考にして経験的なものが個人的（主観的）なものであり、純粹ないし先験的なものが個人的かつ超個人的なものと考えている。そして唯心己身を個人的であることの意味にとるから、先験的とされる観念の浄土は唯心己身を超えているとするのである。その意味で先験的と形容される観念の浄土は経験的なものより高次の存在様式をもつが、ここには二つ問題がある。第一に、カントにおいても超越論的（先験的）という語が経験的な認識（経験）を可能にする認識論的な（構成的原理としての超越論的なもの）と、間接的に経験を可能にするが目的論への志向をもつといえる（統制的原理としての超越論的なもの）の二種使用されており、浄土がどちらの意味で先験的な客観とされているのかわかりにくいことである。金子は浄土をイデーとしたことから、個々の経験を構成する構成的原理としてではなく、個々の経験の総体としてのわれわれの生を統制する統制的原理での使用を考えているのであろうが、それは二著からたやすく理解できるものではない。二著を注意深く読めば金子がのちに明確にしていく浄土の思想が萌芽として含まれており、その意味で金子の浄土論は本質的に変化していないが、浄土の先験的な実在性の説明はまだ熟していない。

第二に、先験的なものと唯心己身との微妙な関係である。金子は清沢の実験の立場を引き継ぎつつも、広義の実験の対象には清沢が考えた経験のみならず——清沢がしばしば取り上げつつも明確にはしなかった——先験の内容も含まれると拡張解釈している。「清沢先生は「経験しない」とおっしゃる。……「しかし」経験はしとらんけれど、先験はしておるといふことがいえるんでないかな。カントの言葉を使うんでありますけれど、経験には経験に先立つものがなくてはならん、先験性というものがなければ、それは経験することはできない。浄土というものをまず先験して、私らが従来使った言葉でいえば、高い次元にあって、高い次元にあるものといえば、先験的なものであります。……浄土がなければ、この世のいろいろな問題というものは解けない……」⁸²。先験的なものによって唯心己身の立場を超えたと金子は考えるが、先験的と形容されるものも心的作用の対象であり、先験的な観念の浄土もまた主観的事実である。「恐らく宗教

は主観的事実であると聞いて、それでは取るに足らぬと考ふる人は、主観的事実といふことと個人的事実といふことを同視するものでありませう。併し主観的事実は必ずしも個人的事実ではありません。私達が互にその精神生活を語り合ふ時、同感同証し得るものは、明かに個人的事実を超えたものであります⁸³。しかしそのようにいっても、唯心己身がへたんに個人的な心的事実すぎないの意味であれば金子の浄土論は唯心己身と評されることはないが、もしへ個人的な心的事実であるの意味であれば、それは唯心己身の立場となる。

(c) 観念という語の問題。この語を使用したことは混乱を生じたと思われる。まず問題は観念という語が多義的であることである。観念は「包括的な意味」といった「概念」と同意で使用される場合もあれば、「内実をとまわらない」「空虚な」「非現実的な」といった消極的な意味でも使用される。こうした一般的な二つの使用法にたいし、金子は観念をカント由来のイデーの意味として使用するわけだが、これは観念の浄土、理想の浄土、実在の浄土という三分法とも相まって、あたかも観念の浄土が実在性をもたない、われわれにとって実在しないものであるかのような誤解を生じる。

ついで問題なのは、金子のなかでも「観念」と「理想」との混同がみられることである。ドイツ語の 'Idee' は「理念」と訳されることが多く、ときに「理想」と訳されるものであり、観念の浄土は「理想の浄土」と表現されることも可能であった。実際、観念の浄土はしばしば理想とされている。「浄土は永遠の理想として光明土であります⁸⁴」。しかしこれは読む者に、観念の浄土、理想の浄土、実在の浄土のうち、重視されているのが理想の浄土なのか観念の浄土なのかわからなくさせてしまう。この問題は金子当人も気づいていたようで、二著以降は「観念」という語を極力使用せずに浄土の説明をし、晩年には、「理想」という語に明確に二義を認めたくえで、もっぱら理想⁸⁵を積極的に使用している。よりカントに近い「理念」という語を使うなら、観念の浄土、理想の浄土、実在の浄土をそれぞれ、へ到達できない理念としての浄土、へ到達できる理念としての浄土、へ経験の対象としての浄土としたかもしれないが、金子にとっては理念より観念や理想の方が親しみやすい表現だったのであろう⁸⁶。

- 1 注
「金子大榮『私の真宗学』の翻刻と解説（二） 翻刻編」は、二〇一三年三月出版予定の『真宗総合研究所研究紀要』第三〇号に掲載する。以下、引用に際して旧漢字は新漢字に改める。人名にも新漢字を使用するが、「大榮と名づけた親父の心も、大いに栄えよではなく、「火によって」大いに燃えよであった」（『聞思室日記・続』コマ文庫、一九七五年、一一七頁）という金子の言葉を尊重し、引用箇所や書名以外での金子の名称表記には「榮」を使用する。旧仮名の「ゐ」は「い」とし、「ゑ」や、「江」を仮名化した「え」文字が使用されている場合は「え」とする。踊り字は、同の字点（々）以外は現代的表記に改める。原文の強調記号は採用せず、したがって圏点（傍点）はとくに言及のない限り引用者によるものである。句読点は最小限を補い、「〔 〕」内は引用者による補足である。
- 2 菊村紀彦『人と思想 金子大榮』読売新聞社、一九七五年、三六頁。
以下、清沢からの引用に付した（ ）内の数字は、読点の前の漢数字が『清沢満之全集』（全九巻、二〇〇二―二〇〇三年、岩波書店）の巻数を、読点の後の漢数字がその頁数を示す。
- 3 「私が罪悪も如来の恩寵也と言ふのは、清沢先生の『我が信念』の内容的註釈であるのであります」（『暁烏敏全集』第二一巻、涼風学舎、一九七六年、五〇〇頁）。「吾人の精神主義は、人を殺す者も、国を売る者も、物を盗む者も、徳高き賢者、識博き智者と共に安慰を得るの道なり」（同前、二四三頁）。
- 4 多田鼎「清沢満之師の生涯及び地位」（竹田清子・吉田久一編『新島襄 植村正久 清沢満之 綱島梁川集』明治文学全集四六、筑摩書房、一九七七年、四〇八頁）。
- 5 菊村五二頁。
- 6 『真宗学序説』文栄堂、一九六六年、一二頁。
- 7 初版での書名は、表表紙では『如来及び浄土の観念』であり、中表紙では『真宗に於ける如来及浄土の観念』となっている。本稿では中表紙の書名を採用する。
- 8 田村圓澄『日本仏教思想史研究 浄土教篇』平楽寺書店、一九五九年、二四六頁。
- 9 「念仏してお浄土参りする。それが私共の懐かしい親達の信心でありました。然るにそれが知識人には解りにくいものと見えて、恰も老人の迷信であるかのやうに思はれています。といふ私に於ても、それは幼年時代からの疑問でありました。……「地

- 11 『真宗の教義と其の歴史』「序」百華苑、一九六五年、一〇頁。
- 12 『真宗の教義と其の歴史』（文栄堂）ではつぎのようにいわれる。「浄土といふものがどうもはつきりしない、遂に我々の宗教生活としては、浄土といふようなものは大体重要なものではないであらう、本当に大切なものは仏である、仏さへ解ればよいのであるといふような考へが起き、嘗ては如来中心の信仰といふようなものを考へてみた事もある」（二一三頁）。『真宗の教義と其の歴史』改訂版（一九四〇年）の「改訂版序」ではつぎのようにいわれる。「この著は私の執筆せるものではあるが、曾我師の修正と多田師の潤文とによりてなれるものであった。そこに、この著の価値は加わったのではあるが、またそのために、どこかしっくりせぬものがある」（一一頁）。
- 13 野々村直太郎『浄土教批判』中外出版、一九三三年、二二頁。
- 14 同前、六二頁。
- 15 『浄土の観念』三頁。
- 16 『浄土教批判』二二頁。
- 17 『真宗学序説』三〇頁。
- 18 『純粹理性批判』は第一版をA、第二版をBとして、オリジナル版の頁数を記した。
- 19 『真宗に於ける如来及浄土の観念』真宗学研究所、一九二六年、三頁。
- 20 同前。
- 21 『浄土の諸問題』あそか書林、一九六八年、四九頁。また直接に感ずることが「信」であるとされる。「宗教というものは、ただひとつの信である。そうして、その信ということは、直接に感ずることである」（『真宗学序説』一八頁）。こうした「感覚」は「感情」と表現される場合もある。これには、シュライアーマッハーが宗教を純粹帰依の感情であるとしたことも影響しているかもしれない。木場了本は一九一四年の『精神界』（第一四卷）にシュライアーマッハーの *Monologen nebst den Vorarbeiten* の翻訳

- 27 波多野精一と宮本和吉訳による『実践理性批判』は一九一八年、天野貞祐訳による『純粹理性批判』（上）は一九二一年に出版されている。宗教論の邦訳がない時期であったが、『近世における「我」の自覚史―新理想主義と其背景―』（一九一六年）や『カントの平和論』（一九二二年）で知られ、『精神界』にもしばしば寄稿した哲学史家の朝永三十郎（一八七一一―一九五一）、ドイツ
- 26 金子の考える浄土の先験的な実在性については、拙論「金子大榮と西洋哲学——「観念の浄土」をめぐって——」（『比較思想研究』第三七号、比較思想学会、二〇一一年）を参照。金子の「純粹」という語はカント以外にも、カントを介して新カント学派、また西田幾多郎の「純粹経験」概念等から影響された可能性がある（西方浄土と西田の純粹経験との関係については「西方浄土」『金子大榮選集』続二巻、在家仏教協会、一九六二年、一二五頁を参照）。金子は早くからベルグソンを読んでおり（『曾我量深選集』「月報」5、一三頁）、「純粹持続」概念にも触れている。大正期の哲学界においてはコーエンやリッカートといった新カント学派哲学やベルグソン哲学が好んで読まれたが、金子がベルグソンを読んだことにも西田が関係したかもしれない。西田は『善の研究』において純粹経験と意志の関係を重視するが、金子は本願を「純粹意欲」ないし「純粹意志」と考える。「この本願といふ言葉は天親の撰大乘論でありましたか清浄意欲とはつきり云ひ現してあります。清浄は今日の言葉で云へば純粹ですから純粹意欲、若しくは純粹意志といふものが本願であります」（『真宗に於ける如来及浄土の観念』四八頁）。
- 25 『彼岸の世界』岩波書店、一九二五年、三頁、九〇頁等。「先験的」という形容詞はカントの用語“transcendental”の訳語であり、金子の時代には「先験的」と訳されたが、現在では「超越論的」と訳される。なお「先験」や「先験する」という表現は曾我も一九二二年前から盛んに使用している（注27を参照）。
- 24 同前、一九頁。
- 23 『浄土の観念』二二頁。
- 22 『純粹客観』という表現は『浄土の観念』が初出ではない。例えば一九一八年に『精神界』（第一九卷第九号）に発表された「二重の世界」に彼岸としての浄土を純粹客観とする使用例がある。『仏教の本質』文栄堂、一九二一年、一一〇頁、一一二頁を参照。

28 観念論に詳しかった紀平正美（一八七四―一九四九）らの授業や著書から金子は学んだのであろう（注31と42を参照）。金子の観念という語の用語法へのカント哲学——そしてカントのイデー概念が起源するイデア論を含むプラトン哲学——からの影響を重視する筆者の解釈にたいし、「観念の用語を重視したのは、当時流行していた新カント学派の認識論に啓発されるとともに、プラトンのイデアの思想に由来するところが大きかったと考えられる」（『浄土仏教の思想』第一五巻、講談社、一九九三年、三三〇頁）とする解釈がある。しかし拙論「金子大栄と西洋哲学——『観念の浄土』をめぐって——」（一一五頁）でも述べたように、(1)この解釈が金子のテキストのどの部分にもとづいたものかわからず、(2)「新カント学派の認識論」がマルブルク学派を指すのか西南ドイツ学派を指すのか、さらには、そうした学派のなかでどの哲学者の認識論を指すのかについての言及もない。これらの疑問については「コーエンであったか理念というものは概念の自己意識である、ということを行っているが、非情に面白いと思う。……概念には、その根底に何かあるに違いない。概念の根本には、ひとつの理念、イデーがあるのであって、そのイデーが現れてひとつの概念という姿をとるのである」（『真宗学序説』四二―四三頁）というマルブルク学派のヘルマン・コーエンについての金子の発言がある。金子は一九二二年に岩波書店から出版されたコーエンの『純粹認識の論理学』を読んだのかもしれない。しかし新カント学派の哲学者としてコーエンがカントのイデーについて言及しているのは当然のことであるから、この発言だけでは金子の観念がカントではなく「新カント学派の認識論」に由来するとする解釈の根拠にはならない。『浄土の観念』において言及されるのはカントであって新カント学派ではないのである。金子のイデー概念を新カント学派にもとづけようとする右のような解釈は森龍吉の『浄土の観念』が書かれた事情についての発言「大正期の哲学、とくにドイツ観念論の新カント学派に深く影響されているとおもわれる」（『森龍吉著作選集―森龍吉・人と思想―』東洋思想研究所、一九八二年、一六二―一六三頁）を参考にしたのかもしれないが、森も解釈の根拠を示さない。

29 「おそらく、われわれがこの現実界を実と考え、観念界を空と思っていると同じ位の程度に、或いは、昔の人は、観念界をもっともっと明らかに見、現実界を夢幻の如く見ておったようにも思われるのである。この一つの転換、この浮世全体を挙げて空虚になった時、今まで空虚なりと見ておった観念の世界に何かあつて、そうして、その世界に於いてのみ、われわれは満たされるのであると観ずるようになる。この一つの転換がなければ、おそらく宗教というものは起こらぬだろうと思うのである」（『真宗学序説』二五頁）。

30 『浄土の諸問題』二二〇―二二二頁。

朝永三十郎の『カントの平和論』改造文庫、一九三一年、七四―七五頁を参照。『カントの平和論』の初版は一九二二年五月に改造社から出版されたが、金子の浄土論はここで論じられるカントの理念的共同体論についての朝永の解釈も参考にしたのではないかと筆者は推測している。この論証には別の考察が必要であるが、ここではさしあたり以下に、カントの理念的共同体論にかかわる朝永の論述を引用しておく（八〇―八四頁、圏点は朝永による）。

カントの「理念」の意味はカント哲学の一般的知識を有するものには周知のことであると思ふが……カント自身の説明を少しく参考して置きたい。それには「純粹理性批判」の「先験的弁証論」中の一章「理念一般に就て」『Von den Ideen überhaupt』中の一節……が最適切であると思ふ。此処でカントは「理念」〔イデア〕なる語を初めて哲学に導入したプラトンの理想的国家 (Republik) を引例して下の様に説いて居る。

プラトンの「レプブリック」は単に迂儒の脳裡に描かれたる空想上の完全状態の顯著なる実例と見做されて居る。……併し吾々は寧ろ此プラトンの思想の根柢に存する深き意味を尋ね更に進んで之を闡明せんと力むべきである。「各人の自由を他の人々の自由と両立せしめ得る様になす所の法律に依て人間に最大自由……を得せしめんとする所の憲法は実に少くとも必然的理念であつて、而して其れは単に一國の憲法の立案に於てのみならず、一切の法律に於てその根柢に置かれねばならぬ者である。而して其の場合たとへ其の實行を妨害するやうな障碍——其障碍は恐く人生〔性〕よりして不可避的に起るものより寧ろ立法の際純粹なる理念を忽に附するよりして起るものが多い——が眼前に横はるとするも吾々は初めは全然之を考慮外に置かねばならぬ。蓋し吾々が思惟する或制度が現実の経験と矛盾するといふ理由を以て其れの価値を否定せんとするは凡俗にありがちのことであるが……、斯る凡俗の考へ方に従つて経験に矛盾するといふ理由を以て理念の価値を非認するほど有害にして、哲學者にふさはしからぬことは無い。立法と執行とが上述の理念に一致して施設さるるほど刑は確かに減少するであらう。従て又（プラトーンが主張する様に）其れが完全に整頓せらるる場合には刑は全然無用となるとするは全然合理的である。たとへ斯る完全状態は事実上決して成立たぬとするも、それに依て人間の憲法を出来るだけ完全なる状態に絶えず近かしめんが為めに此最高限度を模範として提示する所の其理念は尚ほ全然正当である。……」

此一節中に「永遠的課題」、又は「超時間的課題」、又は「課せられて与へられざる」……規範といふカントの「理念」の意味が政治問題の実例を以て極めて明瞭に説明せられて居ると思ふ。理念の本義は課題たるに存する。それが何時完全に実

- 42 41 『中外日報』六月十七日号、第一面社説。
『真宗の真面目は那辺に存する乎』「序」四頁。村上は金子の哲学的資質についていう。「金子君は嘗て大谷大学に於て紀平博士等
- 40 多くの宗派は自宗の教学研究を「宗乗」と呼び、他の研究を「余乗」と呼び習わしてきた。真宗でも、大正期になって真宗大谷大学の教育課程に使用され（一九一八年）、金子が真宗学という名称を公に問う（一九二二年）ころまで、宗乗という表現が普通であった。
- 39 高倉（大）学寮の学者のなかにも、伝統的な学説を保守しようとする者と、それに取捨を加えようとする者の二派があったという。安富信哉『近代日本と親鸞 信の再生』（シリーズ親鸞第九巻）、筑摩書房、二〇一〇年、七五頁を参照。
- 38 菊村八二頁。
- 37 金子問題全体の——曾我の追放事件まであわせた——事実経過の詳細は三明智彰「昭和初年 曾我量深・金子大栄 大谷大学追放事件の研究」（『真宗総合研究所紀要』第八号、大谷大学真宗総合研究所、一九九〇年）に詳しい。
- 36 公的には、一九二八年六月十二日づけでの金子からの依頼免職となっている。
- 35 『浄土の観念』一五三頁。
- 34 同前、「序」一頁。なお『浄土の観念』以前のこれに類似する表現として「二重の世界」につきのものがある。「吾人をして懐かしき境地として欣求せしむる涅槃は、果して文字通りの虚無であらうか。……寧ろ涅槃こそ真実有であつて、この雑生の世界は却て虚無のものではなからうか」（『仏教の本質』一〇八一—一〇九頁）。
- 33 『浄土の観念』一六九頁。
- 32 『清沢先生の世界——清沢満之の思想と信念について——』文明堂、一九七五年、九八頁。
- 現されるか、或は何時か完全に実現され得るかは毫もその妥当性を増減せぬ。たとへその達成が絶対的に不可能なりとするも、敢然たる価値を有する、何となれば、倫理や、法律や、宗教の領域に於ては現実の経験的事実よりして其原理が導出さるべきに非ずして、「統制的」原理としての理念が、初めて、斯の如き経験を可能ならしむるものであるからである。但し理念の実現が不完全であるといふことの原因は人性其者に不可避的に存することもあるであらうが、併しその最 Utama な原因は寧ろ、理念の斯の如き意義を認めず、その完全なる実現が不可能なりといふ故を以て直ちに之を空想として排斥し、其代りに経験より導出されたる粗笨なる概念を原理とするといふことにある。

よりして西洋哲学を習はれたと聴いて居る、又其の当時東京にありて浩々洞に入り、清沢満之君の感化を受けられたといふことも聴いて居るのだ、定めしさういふこともあるであらうが、唯其ればかりでなく同君は生まれながらにして哲学思想に長じた人であるといふことが想像せらるるのだ、自分の意中に深く考察して見ないと何事も承知が出来ぬといふやうな気質の人であると見える」（同前、五頁）。

金子を西洋哲学へと向かわせる契機となった可能性のあるものとしては、つぎのようなもの——一部重複する——があげられるだろうか。(1)自分で考え理解しようとする生来の資質。(2)朝永や紀平といった真宗大学学生時代の教師からの薫陶。(3)浩々洞をめぐる諸般の関係——そのうちには清沢との関係が含まれ、さらに清沢を介して、東京大学で哲学を中心に講じたフェノロサ（一八五三—一九〇八）との関係にまで遡る——から生じた広く西洋哲学を学ぼうとする傾向。(4)主観の心理学的ないし現象学的分析のニュアンスの強い『成唯識論』研究を基礎とし、西洋哲学を参考にして思索した曾我との相互的影響。(5)金子の真宗大谷大学赴任以後の朝永ら、同僚——一九一一年から十数年にわたって大谷大学で教鞭をとった西田幾多郎やカント研究者の桑木敏翼らの非常勤講師も含む——からの影響。(6)「大学令」下の大谷大学認可要件として学問の方法論が必要となったこと（一九二二年）。なお金子が主観性にもとづくカント哲学を重視したことについても、これらのファクターが関係したことが推測される。

清沢と比較すれば、西洋哲学の素養をほぼ東京大学との関係から得た清沢にたいし、金子は東京大学由来の哲学的要素と、(京

都学派の学者を含む(2)や(5)から)京都大学由来の哲学的要素から複合的な影響を受けたといえる。

43 村上は『中外日報』でも『真宗の真面目は那辺に存する乎』でも一貫して「己心」と表記する。

44 『真宗の真面目は那辺に存する乎』二二—二四頁。

45 同前、二二頁。

46 同前、八八頁。

47 同前、八七頁。

48 『自信録』（改訂増補版）丙午出版社、一九〇七年、一四四頁。

49 『真宗の真面目は那辺に存する乎』九二頁。

50 『金子氏の「浄土の観念」に対する観察」(2)

- 51 「金子氏の「浄土の観念」に対する観察」(4)
- 52 「金子氏の「浄土の観念」に対する観察」(5)
- 53 菊村九五頁、『浄土仏教の思想』第一五巻、二八七頁を参照。
- 54 「金子氏の「浄土の観念」に対する観察」(7)
- 55 同前。
- 56 「金子氏の「浄土の観念」に対する観察」(8)
- 57 同前。
- 58 『新島襄 植村正久 清沢満之 綱島梁川集』四〇九頁。
- 59 同前、四一〇頁。
- 60 この声明と同内容のものは、『大谷大学新聞』一九二八年六月二十二日号にも掲載された。
- 61 金子が退職記念として大谷大学に献じた七月一日出版の『仏座』第三一号に掲載された二つの記事(「真宗学の概念——『教行信証』を讀みて(二八)——」「先輩の学解」)は、「私の真宗学」と重複する内容をもっている。
- 62 『仏教の本質』五五頁。
- 63 こうした自己をつうじて他者へ向かうという「思考方式」(カントの用語: *Denkungsart*)に由来するの(だろう)ないし「学風」を金子は清沢から学んだとし、その継承ゆえに自分は「清沢一派」であるとしている(『清沢先生の世界——清沢満之の思想と信念について——八頁)。
- 64 『浄土の観念』三一—三二頁。
- 65 「日本の浄土教」(『思想』三五六号、岩波書店、一九五四年、二〇六頁)。
- 66 「内観に依る方法(下)——私の真宗学(五)——」
- 67 「二三の補遺(下)——私の真宗学(備)——」
- 68 『真宗学序説』一〇三頁。
- 69 「仏教と音楽」(菊村紀彦編『永遠の親鸞——金子大栄のことば——』雄山閣、一九七六年、五七頁を参照)。
- 70 金子の父は「筆策や笛の名手であった」(加藤升三郎編『念仏者 金子大栄』コマ文庫、一九七八年、一八頁)という。

- 71 菊村七一頁、『浄土仏教の思想』第一五巻、三一―一頁も参照。
- 72 「伝承と己証(下)―私の真宗学(七)―」
- 73 「二三の補遺(下)―私の真宗学(附)―」
- 74 『清沢先生の世界―清沢満之の思想と信念について―』九三頁。
- 75 『教行信証の研究』岩波書店、一九五六年、二七五頁。
- 76 「己心の浄土と西方の浄土 村上博士に答ふ(私の真宗学(四))」
- 77 『和辻哲郎全集』第一九巻、一九六三年、岩波書店、三八四―三八五頁。
- 78 「教法と内観―多田鼎氏の批評に対する弁明―」(『仏座』第一三号、一九二七年一月十五日、二九頁)。なおこの論文は本稿の「翻刻編」に収録する。
- 79 『真宗に於ける如来及浄土の観念』一二頁。
- 80 その他、初期のもので『浄土の観念』ほどまとまっていないが、「知と信の関係をへ経験性をもつ知」とへ先験性をもつ超越知との関係として読み解こうとする「宗教の先験性―在独の木場兄に寄す―」が参考になる。「思ふに祖聖が『教行信証』に於いて、本願為宗・名号為体と説かれたるものは、正しく宗教の先験性を開顕せられたものであらう」(『宗教的理性』七〇―七一頁)。
- 81 「お説教をすれば話がむづかしくつてさつぱりわからないから聴衆は皆帰つてしまふ」(西村見暁『清沢満之先生』法蔵館、一九五一年、二二三頁)。
- 82 『清沢先生の世界―清沢満之の思想と信念について―』八五頁。
- 83 「願生の友へ」(二)(『仏座』第三五号、一九二八年十一月一日、二三三頁)。
- 84 『真宗に於ける如来及浄土の観念』三三三頁。
- 85 「理想」以外にも、「本質」(『宗教的理性』一頁)、「夢」(『人生のゆくえ』全人社、一九四六年、九四頁)、「象徴」(『金子大榮選集』続二巻、一二七頁)、「想像」「イメージ」(『浄土の諸問題』二七三頁)といった表現の使用例がある。
- 86 拙論「曾我量深の象徴世界観」の注16を参照。