

学位請求論文

金子大榮研究—浄土顕揚の課題—

真宗学専攻

東 真行

凡例

- 一、漢字はおよそ当用漢字を用いたが、旧漢字を残すものもある。
- 一、踊り字や繰り返しは、読み易さを考慮して適宜、漢字、仮名で表記した。
- 一、原文において、明らかに誤字、或いは脱字と考えられる箇所は本論筆者が訂正した。
- 一、引用文中における本論筆者による註は「」にて記した。
- 一、引用文中の中略は「……」として示した。意味の通り易さを考慮して「」にて句読点を補うこともある。
- 一、引用文原文にある傍点、ルビは省略した。
- 一、漢数字の表記は特定の述語、例えば「十劫」、「第十八願」といった言葉以外は英数字の表記と同様とする。

金子大榮研究―浄土頭揚の課題― 目次

序

はじめに―完全燃焼の生涯―

本論の構成

金子大榮研究の状況と本論の位置

第一章 初期の思索

第一節 如来中心の救済

第二節 「如来中心の救済」に至るまで

第三節 思想的苦悩からの脱却

第二章 金子大榮における「真宗字」

第一節 論文「教行信証の研究」と初期の思索

第二節 真宗字の問題

第三節 『教行信証』における文章論

第三章 『浄土の観念』の思索

第一節 「観念としての浄土」論の形成

第二節 『浄土の観念』は何を批判したのか

第三節 『浄土の観念』以後の思索

第四章 『浄土の観念』論争（一）

第一節 第一次論争―学的自由と内観―

第二節 清沢満之から金子大榮へ―内観と内感―

一頁

五頁

七頁

九頁

一五頁

二〇頁

二八頁

三三頁

四〇頁

四八頁

六〇頁

六五頁

七三頁

七九頁

第五章 『浄土の観念』論争(二)

第一節 第二次論争―金子大榮における「未来」―

九一頁

第二節 「死」及び「死後」の問題

九八頁

第三節 第三次論争―「尊信」と学―

一〇九頁

第六章 金子大榮における『教行信証』読解

第一節 如来による二種回向

一一八頁

第二節 行信論について

一二八頁

第三節 『教行信証』の構造

一三五頁

結

一四四頁

主要参考文献

一四七頁

序

はじめに—完全燃焼の生涯—

金子大榮（一八八二—一九七六）は清沢満之を嚆矢とする、所謂「近代教学」を代表する仏教学者、教学者の一人である。金子は、その名のもとに膨大な数の著作、講演録、講話録を遺しており、仏教に尋ね続ける生涯を送った。その法名は聞思院釈大榮という。二〇代には「青川」という名もまた用いられ、命を終える数ヶ月前に脱稿した『光輪鈔』は「木然」という名で書かれているが、本論では広く通称されている金子大榮の名において、この人物を表記することとする。

金子は晩年に用いた「木然」の名を解説する際に、大榮という自らの名について次のように述べている。

「木然」という名は「最初朴念仁という言葉から思いついた。いま『広辞苑』を開いて見ると、「朴念仁、わからずや、無愛想の人」と解説してある。それはいかにも「世間知らず」で通ってきた自分を呼ぶに適切な言葉である。そこで朴念と思いついたのであるが、それではあまり露骨で面白くない。よって発音は同じであつて別の文字を尋ね、木然の名を見出したのであつた。そしてそれは直ちに大榮の「榮」の字を思い合わせたのである。榮の字、木の上に火がならんでいる。当然これは燃えているのである。しかれば大榮は即ち木然であるに違ひはない。とすれば大榮と名づけた親父の心も、大いに榮えよではなく、大いに燃えよであつたのである。……」^一「汝の生涯をして涅槃に向うものであらしめよ」。それが仏法である。そしてその涅槃とは完全燃焼であると説かれている。しかれば木然と自称するものは、その完全燃焼を期するものであらねばならない。^二

金子は「木然」という名は朴念仁という言葉から着想を得たと語り、その名が直ちに自らの名である「大榮」を想起させたという。然と燃は同意である。榮の字には木の上に火が二つ並んでいる。その字は、父である勇榮が「大いに燃えよ」という願いを込めて、この字を自らに与えたのだらうと思いを馳せている。大いに燃えよとは如何なる意であるかといえは、自らの生涯をして仏陀釈尊の覚りである涅槃へと向かわしめることであるという。「木然」の木とは、即ち自らの

一 金子の名は「大榮」と表記されることが多いが、金子は自ら筆を執る際にはおおよそ「大榮」と記している。本論は金子の名については、その表記に従うこととする。また、名といえは、金子は親鸞の名告りについて権藤正行への手紙（一九四九年三月二日）の中で自説を述べている。「善信は房号であり親鸞は真名である」（権藤正行『正像末和讃誦録録付金子大榮往復書簡』二九八頁）。そして化身土巻における「名之字」は「親鸞と自名を申し出られて元祖「法然」から御許るしを得、善信房親鸞と署名して頂かれたとしても差支はないやうである。……」^一特に善信といつてない限り親鸞と見るが自然のやうにも思へる」と述べて、「善信の名は通称となり、宗祖に取りては懐かしみのある名である、それで其時其時の特殊の御氣持により善信の名を用いられたのであらう」と推測している（同、二九八—二九九頁）。また、本節の記述については幡谷明・龍溪章雄「金子大榮 聞思の教学者」『浄土仏教の思想』第一五卷所収を参照した。

二 『聞思室日記続』二一六一—二一七頁。

眼前に存する「煩惱妄念」といわれる。「大榮」とは、この煩惱妄念の自らを薪として自らの生涯を「完全燃焼」たる涅槃へと向かわしめ、涅槃を然らしめることとが願われた名なのである。

金子が生きた時代は元号でいえば明治、大正、昭和にまたがり、日清戦争、日露戦争と第一次・第二次世界大戦があり、日本が世界に開かれると同時に世界の激動の波中に進んだ時代であった。歴史の直中で、金子はただ一日一日を自らの与えられた現場として生き抜き、完全燃焼たる涅槃へと歩みを進めていった。完全燃焼とは、命を終える瞬間に突然に達成されるのではない。一日一日の生活の中で自らの煩惱妄念を現場として歩み続け、その生を燃焼させることによって成る。つまり生涯を完全に燃焼させるとは、一瞬一瞬の命の中に仏道を歩むことである。金子は一九一五年の『真宗の教義及び其の歴史』において仏教における価値の現在性を次のように述べる。

想ふに寿命無量といふは、「永遠の今」の謂である。時間は如何に遷流するとも、無量の寿命は永遠に今である。

弥陀成仏のこのかたは、いまに十劫をへたまへり。法身の光輪きはもななく、世の眞冥をてらすなり。——『浄土和讃』——

此の「於今十劫」は、永久に「於今十劫」である。釈尊の時も今に十劫なれば、今日にあつても今に十劫である。尽未來際、今に十劫である。吾等は常に法身の光輪を今蒙りつつあることに依つて、如来の寿命無量に在しますことを知るべきである。^四

親鸞が正依の經典とした無量寿経において、仏陀釈尊は阿難に法蔵菩薩が阿弥陀仏として成仏して今既に十劫を経ていると説く。親鸞は『浄土和讃』において、阿弥陀仏の「法身の光輪」が極まりなく、自らが生きる人世の「眞冥」、智慧なく覺りに昏い有り様を常に照らしている、とその教法を讃嘆している。金子はそれを受けて、十劫という時は、その教法に對面する今において成立することを述べる。十劫とは、十劫前という過去に固定された時間ではなく、釈尊の教法に出会い、常に法身の光輪を蒙りつつあることにおいて、今という時から十劫と説示されるのであり、それによって如来が量ることのできない寿命に存する、永遠の眞実であることを知らされると金子はいう。つまり法蔵菩薩が阿弥陀仏と成るという物語は過去に留まっているのではなく、現実に接続されることで意を發揮する。金子はその意義を、如来を寿命無量と知る「永遠の今」として表している。

金子の存命中、最後に発表された著作である『聞思室日記続々』(一九七六)は「今」という一字を題とする詩で締めくくられている。「今 今は今 已に今 今 現在説法の今は今 於今十劫の今も今 「……」 人生畢竟、今は今 おおその今よ已に今に 永遠の今^五。数え年で三五歳であった『真宗の教義及び其の歴史』

三 『聞思室日記続』 一一八頁。「その燃火の材料となるもの、それは煩惱妄念の外にはない」とある。「煩惱の薪の自分が、本願念仏の「信心の火によって生涯燃えつくしていただくのであると、「金子は」ひそかに慶はれた」と西元宗助は述懐している(西元宗助「金子大榮先生の御面影―如是我聞―」、『親鸞教学』第五四号、八一頁)。

四 『真宗の教義と其の歴史』、『金子大榮著作集』別巻二、一三〇頁。

五 『聞思室日記続々』、二二八―三三〇頁。

からおよそ六〇年の時を経て、金子の思索は円を描くようにして展開され続けている。ここでは「今」という時において、積尊の説法を聞き、法蔵の成仏に値遇することがうたわれている。金子は、「木然と自称するものは、その完全燃焼を期するものであらねばならない」と自督していたが、その生涯は決して尽きることのない煩惱妄念に常に対峙しつつ、命が尽きるまで教法に聞思し続けたという意において、完全燃焼という言葉に確かに相応するものであった。

本論は金子大築の思想について考察する。金子の思索は仏教思想、中でも特に親鸞思想の解明に注がれており、その内容は多岐に渡っている。ある人物の綿々と続く思索の歷程を分別することは本来、許容されるべきではないかもしれないが、その思索を仮に三期に大別したい。つまり、初期と中期と後期とである。ただし、三期に分かつとしても、この三期が重なり合いつつ、各々が循環的に展開していることに留意しなくてはならない。あくまで本論において金子の思索を論じるにあたって、その全体像を把握するためにおおまかに別するに過ぎない。

第一期の初期とは、一九〇一年の『無尽灯』第六卷第一〇号に掲載された「理性の価値」から、およそ一九一五年の『真宗の教義及び其の歴史』上梓までとする。この時期、金子は『無尽灯』や『精神界』に様々な論点から文章を寄稿している。それらの文章において述べられた思索が『真宗の教義及び其の歴史』という体系だった書物へと収斂していく時期であり、または金子自身が思索における苦悩を経て、後に大きく展開していく思索の萌芽、或いは跳躍板となるような論考を発表しているという意味で初期として位置づけることができる。中でも一九一四年、『無尽灯』第九卷第四号に掲載された論文「教行信証の研究」は後に展開する思索にとって重要な指標となる。

第二期の中期とは、一九一五年の『真宗の教義及び其の歴史』が発表された後に浩々洞に入洞し、『精神界』の編集主任となるところから、一九四五年の第二次大戦の敗戦までとしたい。代表的な学問論となった一九三三年の『真宗学序説』その浄土観が大成されたといえる一九三五年の『浄土の觀念』同年にはこの時期の論考を集録した『親鸞教の研究』や『彼岸の世界』等が上梓され、金子一流の教学が形成されるのがこの時期であり、また「異安心」問題、第二次世界大戦という思想的、歴史的事変の中で、その教学が試練を受ける時期である。この時期に金子は、曾我量深と共に『見真』（一九二二—一九二三）に論考を執筆し、また『仏座』（一九二六—一九三三）を主宰し、そこに『教行信証』を読みつゝの題で『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』の読解を論述していた。『仏座』は他にもなく金子の『教行信証』読解の連載を、誌の唯一の目的としていた。その原稿が一九三八年から一九四一年にかけて『教行信証講説』という著作としてまとめられた意義は大きい。

第二期の後期とは、敗戦を経て、一九四五年八月二十八日に『中外日報』に掲載された「懺悔の時、正に到れり」から、一九七六年十月二〇日の命終までとする。戦後、金子は自らが主宰する『全人』において『歎異抄』、『教行信証』を再読し、その了解を意識しうかたちで公表していく。この聖教の読みなおしに金子の教学の新たな出発点があり、その成果は一九四九年の『意識歎異抄』、一九六一年の『口語訳教行信証』として結実する。或いは金子は一九一四年の論文「教行信証の研究」と同題で『教行信証の研究』（一九五六）を著し、一九四四年の『真宗の要義』と同題で『真宗の要義』（一九六〇）、近似する題で『真宗の要旨』（一九五六）を著していく。『教行信証総説』（一九六四）は「真宗概論としての教行信証の概要」の題でおこなわれた講義をまとめたものだが、これにも『教行信証の概要』（一九二七）が先立っている。つまり金子は戦後にかつて自らが発表した著作と近似する、または同題で思索を新たに発表していくのであって、そこに

は戦後における金子の教学の再出発の意義と、金子自身の戦前戦中の教学への自身による批判反省を認めてよいと考えられる。特に一九六五年、『親鸞教学』第六号に掲載された論文「二部作『教行信証』」で自らのかつての『教行信証』理解を批判しながら、展開させていくところにそれは顕著である。

この三期にはそれぞれに重要な意義があり、それぞれに論じるべき重要な点があると考えられるが、本論は論の軸足を中期に置きたい。初期の思索が収斂していく『真宗の教義及び其の歴史』は確かに金子の思索にとって重要な位置を有する著作であるが、この著作は多田鼎による潤文、曾我鼻深による修正を経て完成されている。金子自身による思索が形成され、実りを得ていくのは中期を待たなければならぬといえる。中でも『真宗学序説』において自らの学問論を世に問う、『浄土の観念』、『彼岸の世界』において浄土観を探索し、その方法論と浄土観から『教行信証』を読み解いていく『教行信証講読』の完結が認められる、一九二〇年代から一九三〇年代前半こそ、金子の教学における中心と考えてよいのではないか。安田理深は往時の金子を追憶して次のように語っている。

私の知っている金子先生は最初のころですね。そのころ「一九三〇年頃」広島文理科大学で、『仏教の諸問題』(一九三四)とか『日本仏教史観』(一九四〇)とかいろんな本が、特に親鸞教学に対する研究についての本がどんどんでています。しかし私は何年たつても、今あげた『仏教概論』(一九一九)から『彼岸の世界』(一九二五)までの本ですが、それが単に感情的になつかしいというだけでなくですね、なんかこう……。思想というのは、やっぱりある時期があるんじゃないでしょうかね。「……」思想というものは、横に広がるものではなく縦に深められるものです。縦に深められていく思想というものは、何とか非常に悲しいことですが、ある時代にきまるんでないでしょうか。おぼろげな中心。思想というものは体系をもっているものですが、中心がなければ体系はできません。まあ中心を見い出すということが大事なことです。中心に立つてその中心を動かさずにいろいろな問題に 대응していく。そういう時に、システム、体系というものが出来上ってくる。そういうものが大体、まあ人によってちがうかもしれませんが、ある時期じゃないかと思えます。「……」その意味でいわゆる金子教学の思想の母体というものは、『仏教概論』から『彼岸の世界』ぐらいのところまでにあるんじゃないでしょうか。まあそういうことで金子先生を追憶するのに、そういう時代のことを思い出されるんです。それは主観的に懐かしいということだけでなしに、そこらへんに何か金子教学というのが一応の体系をつくったんじゃないかと、そう具体的に私は思います。^六

安田は金子の教学は「ある時期」にその「中心」が形成されたのではないかと述べている。そして、その時期を『仏教概論』から『彼岸の世界』までに見ている。思想における中心とは、立脚地ともいえるような中心であり、その地点から様々な問題に答えられていくような中心である。本論筆者は、この安田の指摘に概ね同意する。ただし、金子の思索が形成されていく時期については、本論では先に記したように『教行信証講読』の『仏座』での完結までを、その「中心」、即ち核心が形成される「時期」としたい。何故なら、金子が『浄土の観念』、『彼岸の世界』を著したのは、後続する『教行信証講読』、つまり親鸞が浄土真宗と表現した仏教があらわされた『教行信証』の読解の基礎となる「浄土」についての思索を深めるためであったと位置づけることができるからである。

中心を定めるということは、初期と後期の思索を見る際にも、金子の思索の中期、特に一九二〇年代から一九三〇年代前半の教学理解から読み解いていくこと

六 安田理深「金子先生を追憶して―浄土の問題―」、『教化研究』第七八号、一三二―一四頁。

を意味する。本論において初期は思索の萌芽であり、後期の思索は変奏、語りなおしでありつつ、一部には新たな展開として捉えられるものも存していると位置づけられる。金子の思索の表現は、金子自身が年齢を重ねるにつれて、より柔軟に、より包容的になっていくため、その思索の中心を定めずに表現を読解し、意図するところを追求することは困難である。本論が金子の思索の中心を、ある時期に定めるのは、その包容的な語りを前にして、その教学の重要な点を見失わずに、金子の伝えようとしたところを明らかにしたいと考えるためである。

もちろん事態は実際のところ、より複雑である。『真宗の教義及び其の歴史』は、おおまかな完成を一九二三年に経ているので、その出版が一九一五年であるからといって、この二三年の前後で明確に初期と中期との間に区切りがつくわけではない。または、中期と後期との間の区切りにしても、一九四六年の『雑華録』は『仏座』で連載された原稿の集録であり、一九四七年に出版された『仏道史観』も一九四五年六月の講演がまとめられたものであり、同年出版の『自然』も一九四二年から翌年にかけての講話の集録である。そうであるから、中期と後期の接点もまた明確に一九四五年の敗戦において断絶しているわけではない。あくまでも仮に三期に分かつというのは、そうした事情のためである。

本論の構成

本論は「浄土顕揚の課題」という副題をもつ。親鸞は自らが出遇った仏教を浄土真宗という言葉で表している。つまり親鸞にとつては「浄土」こそ、真実の宗として仰がれるべき教法であった。そうであれば、「浄土」は親鸞の思想において必ず明らかにされなければならない課題であるということになる。明らかにするのは、確かな言葉のもとにその真実を顕現させることであり、その言葉を称揚のもとに公開することである。親鸞はそのような意において『教行信証』を著し、後続の門弟に手渡したのであるから、まさに「浄土顕揚の課題」を荷なつたのである。金子もまた、その課題に呼应しようとした。

金子は親鸞思想の解明に生涯を賭して取り組んだ。金子の教学理解の中でも特筆すべきは、やはりその浄土観であろうと考えられる。金子は膨大な著作を遺したが、その何れをも自らの息のように愛おしんだ。そのことはそれぞれの著作の巻頭に記される、懇切な序から知ることができる。しかし、特に「浄土」という課題は金子の思索にとつて、生涯の研究課題であった『教行信証』読解の要となるという実存的な意味合いからだけでなく、その浄土観が「異安心」として大谷派宗門内で問題視され、大谷大学を辞職し、更には僧籍まで離脱した（一九四〇年に復帰）という現実、またその浄土観について宗門内からだけでなく、宗門の外からも賛否の声があがり、その批判に応え、論戦を交えるという契機となったという意味合いからも重要である。金子は『浄土の諸問題』（一九六八）の序に次のように記している。「いつも申すことではありますが、「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」。自らの著作の全てが、「浄土」という唯一なる課題に込えるためであった、と金子は述べ

七 松原祐善「金子大榮先生を追憶して―金子先生と『教行信証』―」、『親鸞教学』第二〇号、六頁参照。

八 『浄土の諸問題』一頁。

ている。おそらく金子は他の教学の課題について、これほどまでの言葉を遺していない。自らの「思想的運命」という言葉は、それが自身にとって不可避の実存的課題であったことをいう。また「人生の経験」とは、その教学理解が様々な批判にさらされ、その批判と向き合うことによって人生を育まれたことを示している。

それでは何故、金子にとって「浄土」がこれほどに大きな課題となったのか。金子はただ闇雲に指針もなく「浄土」を問うたのではない。それは先に記したように、親鸞の名著『教行信証』を読み、その思想を説明することを生涯の課題としたからに他ならない。その際に「浄土」とは避けて通ることのできない問題である。金子は繰り返し『教行信証』についての著作を発表しているため、「教行信証の金子」と呼称されたいわれるが、『教行信証』の原題が『顕浄土真実教行証文類』であるように、「浄土」が真実であることを頭らかにするところ、即ち浄土観の解明から金子は『教行信証』読解へと思索を進めたのだ^九。

中期の思索における重要な著作は、安田が指摘するように、確かに一九二五年の『彼岸の世界』まででほぼ出揃っている。一九二三年の『真宗学序説』、一九二五年の二月、『浄土の觀念』、同年六月の『親鸞教の研究』、同年九月の『彼岸の世界』と、これらの著作を並べてみると明らかだが、金子の学的営為をある一つの線として捉えると、学問論から浄土観へ、そして親鸞思想の研究へと展開しているといえる。一九二六年からは『仏座』誌上において初期からの念願であった『教行信証』読解へと歩み出すことを考えれば、金子の思索における核心を、学問論、浄土観、『教行信証』理解の三点から捉えることができる。そして、この三点は金子が生涯にわたって繰り返し論じ、思索し続けた課題であった。そのため、本論の構成は次のようになる。第一章では金子における初期の思索の展開、第二章では「真宗学」という学問論、第三章から第五章までは『浄土の觀念』における思索を中心とした浄土観、第六章では金子における『教行信証』読解に考察を加える。

第一章では『真宗の教義及び其の歴史』にまとめられていく初期の思索において、一体何が問題とされているのかを確かめる。金子がその思索の出発点において、如何なる問を持っていたのかを確かめることは、それに続くあらゆる思索を見ていく上でも重要であろう。初期の思索の中から生まれてくる、金子の学問論は、初期の「理性の価値」に萌芽を認め得、初期の最末期に書かれた論文「教行信証の研究」、中期の『見真』創刊号（一九二二）に掲載された論文「真宗学の三問題」、『真宗学序説』、『仏座』第三号（一九二八）に掲載された論文「真宗学の概念」（後に『教行信証講読』中の一篇となる）、後期においては『教行信証の研究』中の「教学篇」等の文から、その思索の展開を確かめることができる。題を並べてみると明瞭だが、金子の学問論は『教行信証』の読解と密接に関係している。第二章では、これらをテキストとして、金子の学問論を論じる。

金子の浄土観は、中期の『浄土の觀念』で大成したと考えられる。その浄土観で問題となるのは、「觀念」の語であり、この言葉は初期の思索にも見出すこと

九このことも、実際のところ事態は複雑である。金子は『真宗学序説』出版の後、一九二三年三月より兵庫県神戸市御影の常順寺にて『教行信証』の講話をおこなっている。しかし、筆を執って『教行信証』に対峙していくのは、一九二六年の『仏座』の創刊からであり、この常順寺での講話をまとめた『教行信証の概要』が発表されるのも『仏座』創刊の翌年である一九二七年であることを考慮して、金子の校正を経て世に思索が公表された歷程を本論では重んじることにする。

ができる。金子が独特の意を込めて「観念」の語を主題的に論じるのは中期の僅かな時期であるが、そこで金子が求めた意図は表現が変わることはあっても、生涯にわたって揺るがなかった。本論が『彼岸の世界』ではなく、『浄土の観念』に着目するのは、『浄土の観念』が金子の存命中、そして今現在も絶版の烙印をおされているにも関わらず、そこで展開される批判の鋭さは今もってなお燦然たる輝きを放っていると考えられるためである。初期・中期の金子の思索の烈しさはまさに「大榮」の名に相応しく、後期の金子による柔軟な表現を読む際にも忘れられてはならない。第三章では『浄土の観念』を中心として、その「観念としての浄土」論の概観と成立過程、批判内容を確かめ、また『浄土の観念』以後の金子の浄土観について、その展開を追う。

続く第四章、第五章では、この講演録が惹起した論争での議論について、いくつかの教理的課題から論じる。金子の思想を研究するにあたって、この論争の意義は大きい。『浄土の観念』論争では、『浄土の観念』だけでなく、それまでの金子の学問論や如来観、未來観などの様々な問題が『浄土の観念』を契機として、金子に問として投げかけられ、それらの問に対して金子も自らの思索を以て全力で応えていく。論争は、『浄土の観念』における思索をより明確に了解する手がかりとなるのみでなく、論争以降における思索の変遷を追う上においても、金子が他者の批判に如何にysteえていたかということも重要な意義を有している。本論は特に中期に金子の思索の中心をみていくため、この論争における金子の思索は論じるべき対象となる。『浄土の観念』論争はおおまかに三期に分かつことができる。金子が論を展開するのは、第一次、第二次までの論争であり、ここで論じられた事柄は金子の論争以前以後の思索と深く関係しているため、それぞれ別節を設けて、その問題を論じる。第一次論争を第四章、第二次論争、第三次論争を第五章において考察する。

金子の『教行信証』理解については、金子は『教行信証講読』において『教行信証』における主要な問題を三つに約して述べている。第一は「二種回向とは何か」という問題であり、第二は「行信論（「救済と自証」）の關係の問題」といわれる。第三は「真実の巻」と「方便の巻」とが分けられた意味についての問題（「回向と転入」の交渉の問題）といわれる。本論は、この金子の言葉に添って、金子の『教行信証』理解を論じたい。第六章では、『教行信証講読』、『教行信証の研究』、「二部作『教行信証』」等をテキストとして、金子の『教行信証』理解について考察する。

本論では第三章、第六章において金子の戦時中の教学にも言及する。金子の教学理解には今なお学ぶべき点が多く遺されていると同時に、今学ぶに際して批判すべき内容もまた含まれている。金子の教学を無批判に讃仰し追隨するのではなく、批判すべき点は明確にされなければならない。或いは、そのことが金子の教学を真に学び、仰ぐことになろう。そして、その批判は今という時代から金子の教学を断罪することでは決してない。今現在の社会的状況、研究状況への批判を別として、先学の了解のみを裁くことは不可能である。戦時中の金子の思索が当時の思想界で政治的に利用された点は批判されなくてはならないが、同時に私たちが今現在、不可避的に関係している無数の現状への無批判が厳しく問われなくてはならないためである。

金子大榮研究の状況と本論の位置

金子大榮についての研究は二〇一六年現在、それほど活発ではない。だが、清沢満之の研究が今や宗門の内外を問わず開かれつつあるように、金子の研究もこれから最阜宗門の内外だけではなく国内外を問わず、展開していくと考えられる。金子大榮研究には大きく二種の潮流がある。第一は金子の言行、つまり伝記

的事実に重きを置いて検証するものであり、第二がその思想に重きを置き、時代の流れや他の人物との関わりも含めて、論じるものである。

第二の潮流である、金子の思想に関する先行研究は金子の思索における現代的な意義を見出し論じるものと、金子自身が何を解明しようとしたかを追うもの、或いは金子の教学理解について、戦時下での思索について論じるものとの、およそ三系統に分けることができる。ただし、それらの論においては金子の思索における、全体的な見取り図が示されているとはいえない。参照される文献も一部にとどまるものが多く、論じられていない問題は多く残されている。

本論は第一種の伝記についての先行研究を参照しつつ、あくまでも金子の思想について論じるものである。そのため、伝記的な事実については必要最低限の記述にとどめる。また第二種の先行研究は、一部の著作から示唆を得、またはその思索について論じるものだが、本論は金子について立てた三つの主題について初期、中期、後期における思索の展開を提示する。本論では出来得る限り、代表的な著作について言及するが、先に記したように金子の著作は膨大な数にのぼるため、その全てについて論じることはできない。金子の思索についてのおおまかな見取り図を描き、三期の中でどのように思索が展開しているのかについての基礎的な研究として本論をまとめたい。

第一章 初期の思索

第一節 如来中心の救済

金子の初期の思索が体系的にまとめられるのは、『真宗の教義及び其の歴史』においてであり、この時期の金子の思索は「如来」に向けられているところに特徴がある。そのことは当時の金子の救済観に顕著である。

念仏を以て本願の制約とする者は、畢竟救済といふことを浄土の上に求むるものである。之に反して念仏を本願の表現とする者は、大悲の仏心に接すること
を以て救済であると信知するのである。前者は浄土中心の救済と名くべくば、後者を如来中心の救済と名くべきであらう。境界を変へて、浄土へ往かなければ救はれぬと観する人は、必ずしも物質的幸福をのみ望む訳でもなからうけれども、少くとも精神的安穩を欲しつつあるは明らかである。即ち救済といふことを功利的意味に解して居る者である。従つて悪道の因たるべき罪悪の多きを観ては、果して往生が能きるか否かと疑惶せざるを得ぬ。「……」従つて多念の念仏を尊ぶやうになり、而も猶ほ中心の不安を去ることができず、遂に臨終の正念を祈り、聖衆の来迎を願ふやうになる。真宗を除いて爾余の浄土教は、多く斯かる風になるのを免れることが能きなかつた。一〇

金子は浄土教の救済を二種に分けて論じている。第一が「浄土中心の救済」であり、第二が「如来中心の救済」である。浄土中心の救済とは、浄土へ生まれること、即ち往生浄土を救済とみる浄土教の信仰のあり方である。念仏は如来の本願による誓約であるから、念仏によつて浄土へ生まれることができると思ふのである。金子はこの考えに対して、必ずしも物質的幸福や恵みを望んでいるのではないが、自らの精神的安定を望んでいることは否定できないといふ。つまり、その信仰は功利的である側面を払拭できない。そのため本来、願求している往生についても疑いは消えず、結果として一念より多念を尊び、命を終えるその時に精神的安定を保つていられるかという不安が残る。そして、金子がいうには浄土真宗以外の浄土教思想には、この傾向を免れる術はなかつたのである。それでは、これに對比される「如来中心の信仰」とは如何なるものであろうか。

念仏を以て本願の表現とする者は、決して救済を功利的に観ない。吾等の罪悪を救ふ念仏は、罪悪を消滅する為ではなくて、罪悪を引受け給ふ如来の大悲を知らしむるものである。「……」吾等の念仏は、罪悪を滅除するものでなく、罪悪を自覚せしむるものである。而も罪悪に依つて救済如何を疑はしむるものでなくて、唯だ罪悪を負ひたまふ仏心に感謝せしむるものである。「……」かかる罪悪深重の者に、大悲の涙をそそぎたまふ如来在しますと聞かせて戴くだけで十分である。此の大悲を知りて見れば、精神的安穩など望むのでなかつた。自身は是れ物質的幸福など欲する資格はない者でないか。所詮罪悪に依つて如来の救済を疑ふ者は、真実に罪悪をも如来をも知る者でない。真に如来と罪悪とを知る時、其所に直ちに救済を感ずる。是れ回向の信心の不思議であ

る。従つて念仏に一念多念を沙汰することを須いず、臨終正念を期する必要もなければ、必ずしも聖衆の来迎を要とせぬのである。二一

浄土中心の信仰は、動もすれば浄土へ生まれさせればよいという功利的性格を脱することが困難であつたが、如来を中心とする信仰においては救済をめぐるそういった取引が成立しない。その理由はそもそも救済を功利的に捉えないためであり、念仏によつて罪悪が知られ、その罪悪の深い者にも「大悲の涙」が注がれていることに感謝するという自覚によつて、そもそも功利的取引を如来との間に持ちかけることのできない自身が知らされるためである。自らの罪悪を知り、その罪悪を知らしめる如来の存在を知ることが救済なのである。金子はそれを「回向の信心の不思議」という言葉であらわしている。念仏によつて自らの罪悪を真実に知ることがかなうとすれば、それは如来の回向によつてかなうのであり、念仏を通して更にはその罪悪を荷なおうとする如来を知る。如来中心の救済は、この地点において成立するため、臨終の正念や聖衆の来迎を求めめる必要がない。金子はこれらの二つの救済観を提示した上で、次のように述べる。

救済に対する此の二様の意見の対立は、又次の如く思念することが能き。浄土中心の方では、如来は唯だ西方にのみ在します故に、来世でなければ観ることが能きぬとする。之に対して如来中心の方では、現実に大悲の仏心に接するを以て、往生といふことも、之を現実に味ふことが能き。故に宗祖の曰く、「本願を信受するは、前念命終なり。即得往生は、後念即生なり」。『愚光鈔』一

吾等の要求する生命といふは、単に肉体的活動の永久的存続といふことでなく、真実の精神的生命を得たいのである。而して斯かる生命は、回向せられた信心の中にのみ感ぜらるるのである。吾等が大悲の願心に接せざる間は、寧ろ是れ生きながらの死である。洵に本願に遇へる喜びは、流転の死地を離れて、真実の生を得たる想である。「……」されば、即得往生といふは、独り可能の意味にのみ解すべきものでなくて、実に現実の意味に領解すべきものである。「……」既に往生といふ事に、如来の大悲の中に生くるといふ意味があるならば、信心の行者は悩みの世にありつつ、其の儘、浄土の人といはねばならぬ。是に於て時間空間の幕は切り開かれて、吾等は浄土の聖衆と同朋となるのである。二二

金子は「浄土中心の救済」においては不審に終始した往生について、「如来中心の救済」では現実に味得ることがかなうと述べる。浄土へ生まれんと願う者の要求とは、死後の世界においても現実世界と同様の肉体的活動が存続することではなく、真実の精神的生命を獲得することであると金子はいう。この精神的生命とは「真実の生」とも表現される。如来の大悲の願心、本願が發起された意に接することがなければ、肉体的な生命はあつても真に生きてはいえないのである。もし、この真実の生にふれることがかなうならば、それを「即得往生」というのであり、その「信心の行者」は「浄土の人」といわれる。この「浄土の人」は命を終えたのでも、浄土に居しているのでもないで、こういった存在の生まれは時間空間の限定を切り崩していると考えなければならぬ。そして、こういった救済は「如来中心の救済」を信じる者、即ち浄土真宗に帰依するあらゆる者に開かれているのであり、この救済観においては、「浄土中心の救済」の信仰者たちが願いながらも不審のままに願うのみであつた救済が、回向される信心の内実として実現されるのである。

二二 『真宗の教義と其の歴史』、『金子大榮著作集』別巻二、一一五頁。

二三 『真宗の教義と其の歴史』、『金子大榮著作集』別巻二、一一五—一一六頁。

『真宗の教義及び其の歴史』で語られる往生観は金子の初期の他の論からも確認できる。一九〇三年の『無尽灯』第八卷第六号掲載の「往生の時節を論ず」において金子は往生の時節に三種の時を挙げている。第一が「弥陀正覚の時」であり、第二が「信心確立の時」であり、第三が「他土得生の時」である。金子は第一、第二の理解について、論のはじめに読者に注意を促している。

吾人は先づ第一の正覚即往生に対する観念を正さん、蓋しこの思想を極端に及ぼさば遂に宗教無用論に帰すべし、何んとなれば往生は其の之を信ずると信ぜざるに關らず既に成立せり、救は其の之を感ずると感ぜざるに預からざる事実なり、かくて聖者が信仰を宣伝する事は無意義に帰せざるを得ず、されば斯くの如きの思想上の憂なからしめんには次ぎの如く之を修整せざるべからず、曰く如来の正覚の時に於て吾等が往生すべき可能性を成就せりと。次ぎに吾人は信仰即往生の見解を研せんか、吾人は信仰を得たりとて直ちに証果を得たりと云ふべからず、肉体の存在せん限りは煩惱屢々来りて靈界を侵すに非ずや、若し罪苦全く除滅せられたるものならば、信者にこの歎きは存せざるべき理由なり、ここに於てか之次ぎの如く修整せざるべからず、曰く信仰を得ると同時若し臨終の時至らば往生すべき可能性を与へらると、斯くの如くして吾人は自然第二場合に從はざる可からず、真の往生の時節は必ず彼土に待たざるべからざるなり〔……〕。一四

阿弥陀仏が正覚を得る時にあらゆる者が往生を得ているとする往生理解では、往生という教説を信ずることがあろうともなくとも、既に救済が成立していることになる。法蔵菩薩が阿弥陀仏となつて既に十劫を経ていると積尊は説示しているので、既にあらゆる者にとつて救済は完成しているのであり、それは信仰やその救済の感知の意義を問わない。もしそうならば、そもそも、往生を説示する教説自体の存在意義は無いに等しい。金子が第一の往生理解が終には宗教無用論と化すと述べているのは、このような理由からであり、そのため金子は第一の往生理解に、あらゆる者の上にその可能性が成就されたという「修整」を施さなくてはならないという。

また第二の理解である、信心を確立した時に往生を得るとする場合、肉体を有する限り、煩惱の苦から完全に離れていないのであり、煩惱の歎きがあるからには信心を得たからといって直ちに証果である往生を得たとはいえないと金子は述べて、信仰を得る時と同時に臨終の時に到つたならば往生すべき可能性が成就したという「修整」を与えなくてはならないとする。

以上の二つの「修整」を行った金子は、ここから自らの往生論を語り始める。三種の往生の時節については先の如く整理することが可能だが、「吾人は出来得べくんば二者の意味を少しも變ずる事なくして調和せられん事を要求す^{一五}」と金子はいうのである。何故なら「吾人は又之を信ず、信仰は概念の修整に非る事を、

一三 「往生の時節を論ず」、『無尽灯』第八卷第六号、五〇頁。

一四 「往生の時節を論ず」、『無尽灯』第八卷第六号、五一頁。

一五 「往生の時節を論ず」、『無尽灯』第八卷第六号、五二頁。

従て信仰は常に超論理眼を有す、而してこの論理以上の論理は容易にこの三個の場合を一致せしめ得んか、吾人は且くこの位置に立て之の問題を研究せん」とす^{一六}るためである。つまり、金子は信仰とは教義規定のために教法の文言を整理することではないと考えている。そして、教法の文言が伝えようとする「論理以上の論理」を信仰による「超論理眼」において研究しようとするのである。この眼によつて、金子は三種の時節を綜合していく。第二と第三の理解について、また第一と第二の理解について、それぞれ二種の視点から一致点を探っていく。

金子は先ず第一と第三の時節を「調和」する。そして、ここで先に『真宗の教義及び其の歴史』でも金子が引用していた『愚禿鈔』の言葉を典拠として、次のように述べる。

絶対他力論の立脚地より之れを見るに吾等が獲信の時と往生の時と區別すべからず、常識的見解よりすれば信仰は何等かの利益を得んが為めに求むるものなり、即ち信仰は先きにして利益は後なり、然れ共絶対他力論より之を見れば事實は全くこれに反す、我等が求道の心を發起するはこれ弥陀の力なり、苟かに其本を求むれば因縁なきに非ず、我が上求願生の心は我が自利の心に非ずして、如来利他の心なり、苦悶若し信仰に至りし経路ならば、病魔若し立命に達せし過程ならば、その苦悶や病魔や其中に慈悲の流入せし事を意味す、かくて利他の終局は吾等が信仰決定の時なり、心浄土に住み遊ぶの時なり、これ豈に往生の時にあらずや「……」。一七

金子は「絶対他力論の立脚地」から見れば、第二と第三の時節とは區別されるべきではないと述べている。常識的見解からすれば、信仰とは何らかの利益を求めるためであると考えられおり、そこでは信仰によつて利益を得るといふ順序次第が想定されているが、他力という点から親鸞の思想を考える時、その想定は全く逆であると金子はいふ。ある者に求道心が発起するのは阿弥陀仏の回向に依るのであり、その心は自らの利益のために浄土に生まれることを願うのではない。求道者は願わしめられているのであり、如来の利他の心に接しているのである。苦悶や病魔がもし信仰への経路、安心立命のための過程であったとしたら、その苦しみの中に如来の慈悲がはたらいていたことが了解されるとまで金子はいふ^{一八}。如来の利他心はある一人の人間に信仰が決定されるところに極まっていふ。そ

一六 「往生の時節を論ず」、『無尽灯』第八卷第六号、五二頁。

一七 「往生の時節を論ず」、『無尽灯』第八卷第六号、五二頁。

一八 病魔といった極めて現実的な苦痛と如来の慈悲を重ねる金子の思索は一九〇五年の『無尽灯』第一〇巻第九号に掲載された「苦痛は業報なり又仏恩なり」にも認められる。苦とは厭離の情を衆生に起さしめるためであり、仏道を増進させるために仏は地獄を示現することさえあるとして、それを「慈悲仏恩の利益」と述べる慧空の言葉を引き、「自分は身体が薄弱であるために、時々軽からぬ病に侵され、而して其の度毎に、同じ様な感じに打たれるのである」と述べている(三四頁)。金子は結果としては教え年で九六歳の寿命を全うしたが、元来、長生しないだろうといわれた蒲柳の人であった。そして「自己の悪を知らぬ人は、自己の悪を知る人よりは悪人である」といふ譬えを出して、「自分が知らぬだけ、それだけ遠き過去の不養生が、今病氣となりて顕はれたのである」と自らの病苦についての理解を語っている(同頁)。こうした了解は後の金子の宿世についての思索にも影響していると考えられるが、これはあくまで金子一個人にとつての実感であつて、そこにも意味がある。こうした業報理解を自ら以外の他者に投げかけてはならないことに留意する必要がある。業報とは、それを受けとめる

して、その時こそ「往生」の時といえるのである。

金子はまた「生即無生の原理」より見れば、第二と第三の時節が調和されると述べる。無生の生とは曇鸞が「生」とは凡夫が想定する実際の生死ではないと示した解釈だが、金子はそれを根拠として「信仰と同時に無生の生を得たる事は法界の事実にあらずや、これ即ち往生せるものなり、この思想より見るも往生の時と信仰の時とは同一なるに非ずや」^{一九}と結論している。金子は更に第一と第二の時節にも一致点を読み解いていく。

如來東方の上より之を觀すればこの兩者の致一は無論なるべし、果分知るべからず、而も吾人は之れを聞く、真理の上より言へば一念永劫と融即し、仏果の前には時空の制約なしと、実に時間は徒なる欲望の反映なり、誰れか時間に眞の単位あるを知らむ、誰れか実に永劫を數へん、刹那や永劫や畢竟思想上の影のみ、法界実はこの事なし、真理に体達せる仏陀何ぞ時の前後を見玉はんや〔……〕。二〇

吾等信仰の感想上より見るも尚ほこの兩者の致一する面影を伺ふを得べし〔……〕信仰は吾等と如來との間に於ける最大靈感なり、知らず此の時に当りて正覺の如來我れに來り玉ふと云ふべきか、はた吾れ如來の正覺に逢へりと云ふべきか、一度び時間の拘束より自由なる靈界に入るもの、誰れか又た信仰と正覺との異時を議せんや。二一

第一は視点を如來として、第二は自らの信仰として、第一（阿彌陀仏の正覺即往生）と第二（信心確立即往生）の往生理解を見た場合、如來を視点とする場合には果を体得せずとも既にその果を聞くことを得ているとして阿彌陀仏の正覺の時と信心確立の時とを調和し、自らの信仰を視点とする場合には自らの信仰は如來との間における「最大靈感」であるという実感を語り、正覺の如來が自らのところから發出しているというかたちで自らの如來との値遇を述べている。ここで金子は、時間の拘束から自由たる時として往生の時節を論じている。金子が「於今十劫」の今を、凡夫が如來に接する時、常に「今」と表現されなくてはならないと論じていたように、金子は過去、現在、未來という言葉を使いながら、通常に考えられる時間から解放された「時」において阿彌陀仏の正覺も、信心の確立も、往生の終極についても語っている。こうした初期の思索は、より實際的な言葉で金子が往生について語っていく際にも、その思索の出発点として記憶されておくべきであろう。即ち往生の時節は、未來にも現在にも固執されるべきではない。『真宗の教義及び其の歴史』において語られている「往生」を現実に味得すということの意味は、こういった思索を前提として生まれて来ているといえる。

往生を現実に味得するという金子の表現の具体的な有り様については、一九一一年の『精神界』第一一巻第一号掲載の『自督帖』において次のような記述がある。と意欲する者に存するのであつて、他者に強いるものでも一般化されるものとしても考えられるべきではないためである。この箇所でも病魔や苦悶が、安心立命の経路、過程となるならばという条件が付されている意義は大きい。

一九 「往生の時節を論ず」、『無尽灯』第八卷第六号、五二頁。

二〇 「往生の時節を論ず」、『無尽灯』第八卷第六号、五二頁。

二一 「往生の時節を論ず」、『無尽灯』第八卷第六号、五四頁。

る。

人生の最後は、死滅を以て終結するなりと思念するものは、当然の理由として、日常の生活を以て、現に死滅しつつあることなりと思念せざるべからず、而も生活の行路は死滅の行路なりとは、これ何等の矛盾ぞや。反之、人生の最後は浄土に生るることに依りて終結するなり、円かに如来と一味となるを以て目的と信ずるものは日常の生活を以て、現に浄土に生れつつあることなりと思念して可なり、愈々深く如来と交接するにありと領会して可なり、かくてこそ人生を誠に意義ありと云ふべきなれ。さらば浄土に往生して、如来と一味の悟を得ることを以て目的とせざる親鸞聖人が、現実に撰取不捨の光益を強く味ひ玉ひたるは、誠に由ありと云ふべし、現に幸福を感じずして、来世往生を念ふは誤れるにあらずや。二三

金子は日常の生活が単に死滅に向かうだけのものならば、何故に「生」を活かすという意において「生活」といえるのかと問うている。人生の終極を往生浄土へ定める時、日常の生活は現に浄土へ生まれつつあるという「生」へと活かされるのである。そして、そのことを親鸞が常に如来の光明の中に撰取せられてあることを讃嘆したことから確かめている。現在に「往生」の教法を聞くことなくして、来世を念じることは親鸞の教えではないのでないかと金子は述べている。この金子の了解は現在という時に固執して、そのように述べているのではなく、往生という言葉をも命臨の一点にのみではなく、生活の中で聞思していく道があることをいうのだろう。ここでいわれる「現在」もまた不断の現在であるという意において、現在という時を常に否定し深化させるところに生じる「時」であると考えられる。

一九二二年の『精神界』第二卷第六号の「自督帖」には「永久の今」と題する一節がある。

「弥陀成仏のこのかたは、今に十劫を経玉へり、これ我が聖人が如来の寿命の無量なるを嘆美し玉へる讚文にてあるなり、蓋し於今十劫の今は永久の今なればなり。吾等の現実には生きながらの死なり、悲哀といひ、欠陥と称し、沈滞といひ、寂寥と称す、かかる経験を出づる能はざる吾等は、誠に死にながらの生にあらずや、吾等は生活すと称しつつ、何等の生命をも有せざるものにあらずや。この時、吾等の中心に生命を吹き入れて、常に復活の想あらしむるものは、十劫已来待ちわび玉ふ大悲心なり、今現に哀々の涙をそそぎ玉ふ願心なり、十劫已来の大悲が過去ともならず、未来に現はるるにもあらずして、永久に今にて在すこと、これ何等の幸恵ぞや、吾等の永久の今なる大悲によりて、日々新たなる生命を感じると共に、この今の大悲を透して、如来久遠の寿命を讚美せん哉。二三

金子は今現在の現実を等閑にして未来にあらゆる可能性を投影していく救済観には立っていない。それは現在の生活を犠牲にすることによって未来に煩惱の幻影を長らえさせていくことと変わらないからである。ここで「生きながらの死」、或いは悲哀、欠陥、沈滞、寂寥といわれる今現在の自らの貧しい生活に真実の命を吹き込み、「復活」させる如来の大悲、願心こそが「今」の生活を浄土へ生まれつつある生活へと変えなすのである。「永久の今」とは、その「今」が常に深

二三 「自督帖」、『精神界』第二卷第一号、一〇五頁。

二三 「自督帖」、『精神界』第二卷第六号、四二―四三頁。

まりゆく時であることを意とすることで成り立つような時である。このように金子の初期の思索は、如来による現生現在の救済の解明に傾注されている。次節では、その救済観が形成される思索の展開を確かめたい。

第二節 「如来中心の救済」に至るまで

金子の救済観は『真宗の教義及び其の歴史』においては、「浄土中心の救済」と対比されるかたちで「如来中心の救済」として述べられていた。金子が初期の思索において如来に思索の焦点を定めていることは、かなり早い時期の論においても確認できる。『精神界』第三卷第二号（一九〇三）に掲載された「三種の解脱」では、罪苦からの解脱に三種あるとして論じている。第一が「空観より来る解脱」であり、第二が「一如観より来る解脱」、第三が「如来によれる解脱」である。先の「往生の時節を論ず」でも、或いは後の『浄土の観念』等においてもそうだが、金子は三種の了解を挙げて、それらを最終的に統合するという論の展開をよくおこなう。最初期の思索である「三種の解脱」も例外ではなく、第一、第二の解脱理解は最終的に第三の「如来によれる解脱」に収斂していく。

如来によれる解脱、吾等罪に固執する時、罪不可得の空観は実は大なる徳喜なり。吾等苦に沈溺する時、苦は是れ一如なりとの声は誠に限りなき慰藉なり。かくて吾等は時にこれに依りて解脱を得ん。然るに憐れむべき吾等が心はこれによりて其の恐怖を去りたる代りに寂寥を得たるを感ぜざるか。げに寂しからずや、吾等が生命と云ひ人情と云ふもの遂に空の空ならんとは、又心細からずや、吾等が苦と云ひ罪と思ふもの又止むを得ざるに出づるものならんとは、斯くて吾等が胸の中には空観も一如観も、其の値や一のみ。一如や空の如く冷たく、空や一如に似て淡はし。蓋しこれ等は能く吾等が無明の暗を破しぬ、然れ共未だ吾等の志願を満たさざるなり。ここに於てか吾等は更らに第三の解脱に入らざるべからず。入りて而して破暗満願、兼ね具はれる如来の慈懐に入らざるべからず。一四

金子はあらゆる存在が空じられることによる解脱、あらゆる存在は唯一実在の顕現であると観せられることによる解脱によって得られる感慨を「寂寥」と表現する。動もすると、空観はあらゆる存在を虚無と観することになり、一如観はあらゆる差別を容認して何のひるがえりも要請されないままに終わる。そういった空観や一如観による解脱理解を、冷淡という表現で金子はおさえている。こうした寂寥や冷淡を感知する者は必然的に第三の解脱に入るのである。即ち、如来の慈悲により、「瓦礫を黄金へと変えなす」という「如来によれる解脱」に入るのである。

如来に依れる解脱とは何ぞや。他なし、事々物々に於て最良なる因縁を深信すること也。凡て世にある物一として深き因縁より成立せざるものなし。試みに苦に付て之を見んか、この苦の起るや決して無意味にあらざるなり。この苦や、詳かに其依る所を研すれば、この苦や、明かに父子、兄弟、師友、同胞、自然の關係より来れり。「……」吾人は謹でこの苦の中に籠もれる意味を聞かんとす。然かれども知に限りある吾等は、精密に一切の一々を研究する能はざるなり。故に吾等はここに法界の中心となり法界の究竟点を知悉し、限りなき慈力を以て全法界を導き玉ふ如来に依りて、この意味を聞かんと欲す。「……」

苦は如来の所作なり。見よ我等は苦に依りて始めて人生を疑へり。人生を疑ふて始めて人世の真意に到達せんとするに非ずや。されば苦は実に甚深の意味を有するなり。人は苦多くて益々如来の慈悲の深き事を感じざるべからず。親の策を受けて徒らに痛しと叫ぶものは親の意を知らざるなり。痛からずと考ふるも未だ親の意に達せざるなり。痛きも命なりと済ますも猶ほ親意を了せざるなり。真に親意を知れる者は慈愛に泣て悔悟せん。吾等の如来に於ける亦斯くの如し。人生の苦境に立ちて静かに如来の慈悲を悟る。ああこれ独り真の信仰にあらざる乎。ああこれ実に誠の解脱にあらざるか。罪の解脱亦斯くの如し。徒らに罪を悔ひ、因果応報の空恐ろしきを泣くものは仏意を知らざるなり。罪不可得と悟り因縁と済ますも未だ仏意にあらざるなり。深き罪の中には深き慈悲は住めり、されば感謝の情を以て懺悔し向上の道に向ふ者、これ真に罪を解脱せるものにあらざるか、ああこれ真に信仰と云ふべきものにあらざる乎。^{二五}

如来による解脱とは、この世のあらゆる存在は因縁によって成立していると覚知する解脱である。因縁の意を如来に依り、聞くことである。そうであるから、罪苦ということも、人生に疑いを起させ、「人世の真意に到達せん」という意欲を發起させるために存するのである。金子は如来を「親」に譬えて、「親の策」に對してただ苦痛を訴えるものは親の意図するところを知らないものであり、また苦痛を無視するものもその意図を了解しないものであるとし、或いは苦痛を諦念と共に享受することも「親意」を了解しないとす。真に如来の意図を知る者は「慈愛に泣」き、悔悟するといわれている。そして、それが真の信仰、誠の解脱ではないかという結論を導いている。罪苦に責められ恐怖に溺れるのでもなく、罪苦を空せるのでもなく、罪苦を因縁の中に解消するのでもなく、深甚の罪苦の中に如来の意、つまり「慈悲」を聞きとり、懺悔と謝念を捧げ向上の道に向かうことが罪苦から解脱することであるというのが、当時の金子の解脱、或いは救済観であるといえる。金子は「往生の時節を論ず」においても病魔や苦悶の中に如来の慈悲が「流入」しているという了解を述べていたが、それに先立つ「三種の解脱」においても罪苦の中に如来の慈悲が存していることを、感嘆を以て述べている。一九〇五年には『無尽灯』第二〇巻第九号に「苦痛は業報なり又仏恩なり」という文を發表もしている。元来、身体的に丈夫でなかった金子は初期の思索において、何とか自らの病苦を仏教において領受したいという切実な要求をもって、金子の救済観において現在性が強調されることにはそうした背景も鑑みられる必要があるだろう^{二六}。

「三種の解脱」では三種の中の一として如来による解脱が出され、第一の空観、第二の一如観から漸次に進展するかのよう^{二七}に解脱観が語られていたのだが、そ

^{二五} 「三種の解脱」、『精神界』第三卷第一号、二五頁。こうした了解には金子自らが引用する賢首の影響があるようである。「賢首国師、其著に説いて曰く、「苦は如来の作し玉ふ所なり、若し衆生をして苦を受けしめざれば、向上の心を起さしむる便りなし、されば衆生の苦はこれ実に如来の慈悲心より成る」と。吾等が聞かんと欲する所、実にここにあるなり」と金子は述べている（二五頁）。

^{二六} 「苦痛は業報なり又仏恩なり」（『無尽灯』第二〇巻第九号）においては、「信仰だに確立せば苦痛は全滅除去せらるべしとは、少くとも自分には実験せられぬい」（三七頁）と赤裸々に語った上で、「併し能く能く思ふて見れば、仏の平等の慈悲を信ずるに至つたことは、実に最大の苦痛を除去されたのではなからふか。世の中に最も悲しむべき業報は、仏を知らぬことである、何ぜなれば、仏を知れるものには如何なる最大の苦痛も、能くこれを歡喜に変化すべき力は与へられて居る、これに反して仏を知らざる者は、苦痛は漸次に増加して、樂も苦となり、迷妄は永遠に離ることが出来ぬからである（……）熟ら熟ら思へば既に如来の光明に攝取せられ、心霊永劫の平安を得しこと、これ実に意外の幸福である」（同頁）と決着する。

うではなく、そもそも如来を中心とするという救済観には思案は至っていない。金子が「中心」という言葉を用いて自らの思案を展開させていくのは、『精神界』第九卷第三号（一九〇九）の「本願中心の信念」がはじめてであろう。

金子は「生死問題の解決は誠に人生の一大事なり^{二七}」という一文から論を始めている。この問題について「理性を尊重する賢者」は、次のような「主観的解決」を示していると金子はいう。第一は、生死とは春秋や昼夜のごときのものであり、「死生を楽観すべきのみ」として生死について「温順なる服従を勧むる」者であり、第二は「一方には直ちに現象を超えて宇宙の実相を伺ひ、穢身を生死変化の支配に任せつつ、心霊は高く真如の都域に遊びて、其処に永遠不朽の生命を味ふ」者である。第二の者は或いは「超自然の風光を眺めて、神通自在無碍圓滿なる妙樂をここに享受し、高貴なる主観的永生を觀じて、以て彼の靈魂不滅を云謂するものを固陋とし、来世存在を希望するものを愚蒙なりとするもの」ともいわれる^{二八}。こうした賢哲による理解は「情意を有する人間」には「根本的満足」を与えないと金子はいう。特に精神が穏やかである時ならばまだしも、「現実なる悲哀が鋭き刃を以て吾等に接し來るときは、遂に頼むべき程の力を与ふる能はざるなり^{二九}」とし、そもそも、そのような精神的修養が果して一人間に如何なる程に可能なかという疑念を呈している。金子によれば、そうした修養の限界を感知する者のために、浄土教は隆起したのである。

吾人の情意は単に温順に生死に服従する能はずして、来世の存在を要求し、現実の悲哀に堪へずして浄土の妙樂を憧憬し、自己の微弱なるを感じて、ここに如来の恩恵を要求せざるを得ざるなり。浄土往生の教義はまさにこの要求に応じて起りたるものにあらずや。^{三〇}

この「浄土往生の教義」に対して「理性を偏重する人」は「縦へ要求すと云へども実在を確めざれば空望に過ぎざるにあらずや^{三一}」という疑義を投げかけるだろうと金子はいう。そしてその間に次のように応えている。むしろ、そういった要求を別として何かが実在すると考えることは、それ自体が空想に過ぎないのではないかと。しかし、「吾等とても、時々自己の要求の其実空望に非ずやとの疑惶に陥らざるを得ざる」と述べる。金子は「実在性の度は要求の度に比例す」と述べているが、確かにこれではあると願う者にとつてはあるのであるという、極めて説得力に欠ける論に終わらざるを得ない。そこで金子は、そのような無根拠な生死問題の解決ではなく、「出来得る限り、経文と理論との助けを借りて、この要求を執持し、以て安心の基礎を定めざるべからず」と述べている^{三二}。これによって始めて主観的のみではなく客観的にも生死問題を解決することがかなうのであり、そしてこの営みこそ「浄土門の講師」が為してきたことなのである。金子はそのように述べた上で次のように論を続ける。

- 二七 「本願中心の信念」、『精神界』第九卷第二号、一五頁。
- 二八 「本願中心の信念」、『精神界』第九卷第二号、一五頁。
- 二九 「本願中心の信念」、『精神界』第九卷第二号、一六頁。
- 三〇 「本願中心の信念」、『精神界』第九卷第二号、一六頁。
- 三一 「本願中心の信念」、『精神界』第九卷第二号、一六頁。
- 三二 「本願中心の信念」、『精神界』第九卷第二号、一六頁。

さあれ理性を基礎としたる主観的解釈が、實際上に満足を与へざるが如く、情意要求を出立点としたる客観的解釈も、到底究竟の安心を与ふるに足らざるなり。第一に、吾人は往々来世の存在を疑ふ断見に陥ることあり。ここを以て浄土教にありては、この断見を払ふ唯一の武器なる因果の理法を明示するに勉められしと雖ども、而もこれ其の反面には、人間は如何に断見に襲はれ易きものなるかを証明するものにあらずや。蓋し、常に勉めて定めんとするの安心は、一面より見れば疑惶の連続に過ぎざるなり。又浄土の实在に就ても、吾等情意の高まる時や、明かに浄土の实在を証認して、浄土の实在を疑ふことは、現実なる世界の存在を疑ふよりも困難なるを感ずることあり。されど又、時には浄土と云ふは畢竟妄想に過ぎざるに非ずやの疑惶に襲はるるにあらずや。而も浄土を非定するは、浄土往生の希望に安心の基礎を置かんとするものに取りては、大に忌むべきことなり。故へに勉めてこの忌むべき心の傾向を避けざるべからず。これを以て浄土教に於ては、大に觀察を重んじ、出来得る限り浄土の妙境界相を觀察して、浄土实在の念を固むるを求む。実に觀察は往生の正因にあらざるは云ふ迄もなし、されど觀察に非ずんば以て往生の念を高むるに由なきなり。三三

金子は理性による主観的解釈も、情意による客観的解釈も到底、人間を安穩たらしめるものではないと述べる。何故なら、来世の存在は実証され得ないために人間を疑いの中に沈めるからである。信仰者は努めてこの疑惑を打ち消そうとするが、そのように努めて打ち消さなければならぬ疑惑が存する信仰は確固たるものではない。それは言葉としては信仰といわれつつも「疑惶の連続に過ぎざる」とまでいわれている。浄土の实在への信仰は、情意の高まりにおいては確かであつたとしても、その歡喜には常に疑惑が襲来する危うさを抱えざるを得ない。この信仰においては、浄土へ生まれんと願う者は「常に発願して願生の希望にあらゆる知識と善事とを回向」して、「決定往生の安心に住せんとする^{三三}」。しかし「かくの如く勉めて決定往生の安心を得んとするば、其実終生決定心を得ざることを反証する」のである。

ここに於てか臨終正念を祈り、臨終の一念を眞実にして往生の大事を決せんとするに至るは当然の事なりとす。勿論、臨終正念を祈るものも平生を要とす。されどその平生を要とするは、臨終の正念を確かならしめんがための準備に過ぎず。眞実の正念は遂に臨終を待たざるべからず。而して其の果して臨終に正念を得るや否やは頗る疑問なり。かくして客観的に生死問題を解決せんとするものは、浄土中心の安心を決定せんとして、終に不成に終らざるを得ざるに至れり。三五

主観的に生死問題を解決せんとして、現実を超え離れて精神を妙境に遊ばせることは現実生活では成じ難く、客観に浄土の实在を信じてることによつて生死問題を解決することもまた究極的には不安に終わらざるを得ない。客観的に实在する浄土への不審は常に願生者と離れないのである。こゝうした金子の了解が後に『眞宗の教義及び其の歴史』において「浄土中心の救済」として記されていく内実の原型である。金子はこのような二種（主観的、または客観的な方法による生死問

三三 「本願中心の信念」、『精神界』第九卷第二号、一六一—一七頁。

三四 「本願中心の信念」、『精神界』第九卷第二号、一七頁。

三五 「本願中心の信念」、『精神界』第九卷第二号、一七頁。

題の解決と全く異なる解決を親鸞が示していると述べる。それが「本願中心の信念」である。

実に観念三昧は尽すべからざるの妙味あらん。されど煩惱具足たる吾人は、これに依つて安心せんとするは到底不可能と云はざるべからず。又往生浄土の希望は吾等中心の要求ならん。されどこの要求を妨ぐる疑惶を有する吾等が、この要求に安心せんとするは危しと云はざるべからず。ここを以て親鸞聖人はかかる動搖不定なる観念や要求やに依らずして、直ちに如来の大悲に依り玉へり。観念も要求も到底執持する能はざる吾人のために、救済の本願を立て、其の願成就して真実の阿弥陀となり玉へる不可思議の威神力に依り玉へり。本とより観念や要求やを中心とするものも、如来の本願を云はざるにあらず。されど安心の基礎は本願にあらざるを以て、観念や要求の動く毎に、本願を信するの念亦動かざるを得ざるなり。往生の目的のために憑れたる本願は、往生の懸念動く毎に、信念亦動搖せざるを得ざるなり。反之、本願を中心とせる信念は、要求や観念やを安心の根柢とするに反対すれども、要求や観念やを容る能はざるにあらざるを以て、内心は如何に動搖するも、信念は遂に動搖することあらざるなり。〔……〕刻々に永劫生活を感じることもなきにあらず。三六

金子は情意によつて希求される観想念仏の三昧や客観的浄土への願生をそれ自体としては完全に否定しない。ただし、それは煩惱を具足し、疑惶に囚われる者にとつては、本願を信念の基礎としない限り、達成され難いと述べる。親鸞はその本願を中心とする信仰に依つたのであり、観想念仏も浄土を要求することもかなわない者のために本願を成就して法蔵は阿弥陀仏と成つたのである。この本願を基礎とする信仰は、観想念仏や要求に基づく信仰と同一ではないが、結果的に観想念仏や要求の信仰によつて願われていた証果をも成就する程に確固たるものであるといわれている。常に如来の本願に接する生活を金子ここでは「永劫生活」という言葉で表現している。それは前節にて確かめた、浄土に生まれつつある「永遠の今」にある真実の生であろう。

「本願中心の信念」では、救済の中心は未だ如来ではなく、本願である。金子が如来を救済の要に位置づけるのは、『精神界』第一卷第二号（二九一一）の「信は如来の本願なり」からであろう。ここでは本願を中心とする信念の有り様が、より具体的に語られている。

私共は、つねに如来を信するといふことを口にしますが、この如来を信するといふこと、その語の上からいへば、如来を信せられてであり、私共を信じてである。けれども、私共の実感上においては、反て如来の方が信じてであつて、私共は信せられてであるといふ味もある。それで、今この二つの意味合を、一つにして言ひ頭はせば、私共の最も要求するところは、如来であり、如来の最も要求し玉ふところは、私共の信であるといふことに帰すると思はれます。〔……〕私共が如来を要求するから、それで信が成立するのではない。私共の信の起るは、全く如来が私共に信せられたといふことを、其本願としたまひたらである。即ち如来は一に私共の信を要求したまひたからであります。〔……〕私共の如来を信するに至りしは、全くこの願力の結果である。〔……〕抑も如来は何故へに私共に信を要求したまふたであらふかといへば、これ誠に大悲深重の仏心であるといはねばなりません。経には、『仏心は大慈悲これなり』といひ、或は『慈はこれ如来なり』と説かせられてある。〔……〕。三七

三六 「本願中心の信念」、『精神界』第九卷第二号、一七頁。

三七 「信は如来の本願なり」、『精神界』第一卷第二号、三〇頁。

信仰者の要求によって信心が起ころのではなく、如来の願力が信心を起さしめるのである。そうであれば、本願を中心とするとは、如来による本願を中心とするという意として了解される。如来の大慈悲によって本願が誓われ、如来の願力によって信を起し、救済されるのである。

さて、ここまで如来を中心とする救済観にまで展開する思索をみてきたのだが、金子は如来を「慈愛」、「恩恵」、「慈悲」といった言葉で形容してきた。そこには如来を超越的な救済者として讃仰し、その恩寵によって救済されるという救済観が垣間見える。金子は実際、恩寵という言葉で如来の慈悲を表している^{三六}。金子はその一方、客観的実在としての浄土観に代表される、教法に救済を要求する信仰のあり方に批判を加えていた。しかし、金子のいう慈悲によって表象される如来もまた、客観的ではないと断言できるものであるかは不明瞭なまま不問とされてきたといえる。如来が信心発起を要求するのであって、それは信仰者より起ころのではないと金子がいう時、金子が浄土観を引き合いに出して批判していた、客観的な信仰と一体、如何にして別であるということが出来るのか。おそらく、金子もその点に苦悩したと考えられる。

第三節 思想的苦悩からの脱却

一九二二年二月の曾我量深による金子宛ての手紙には次のような厳しい言葉を見出すことができる。

「金子」大兄の文字が常に光明の文字にして現実の闇黒を帯びざるは云何 此も大兄の性格が光明的なる所以と羨望に不堪候 正定の声にして邪定不定の声を聞かず 天上の音楽を聞て地獄の肉声を聞かず候^{三五}

曾我は、金子が如来の光明にばかり眼を向けて、自らの足下にある「地獄の肉声」という現実を直視できていないという厳しい批判を記している。金子は自らの煩惱や罪苦を問題にしてはいたが、それは如来の慈悲のはたらくところであって、むしろ苦しみの深さこそ、恩寵の深さであるとして瞬時にかえなされるという点は否めない。翌年、一九一三年六月の曾我的手紙には既に金子の思想が苦悩に直面している様子が窺われる記述を見出すことができる。

三六 「信は如来の本願なり」、「精神界」第一卷第一号、三三頁。金子は信心を獲得することを現実に恩寵を味わうことであると語っている。「私共は信する身にして頂いて居りながら、何うして信心丈けが仏恩である、現実には唯だ悩みであるといふやうなことが言へやうか、現実の恩寵といふことは、宗教でないといふことが出来やうか。感じの強い人は、現実の恩寵といふことを氣附た丈で、直ちに親様「如来」が在すに相違がないと信するのである」。他に『精神界』第九卷第一号掲載の「自誓帖」においては「業報と恩寵」という一節があり、「父母兄弟も憑むに足らず、人生は畢竟苦悩の旧里に過ぎざるなり。ここに於てか專一に如来の救済を要求す。而して其の要求の中に如来の本願を味ひ、憑む心の中に憑ませ玉ふ願心を味ひ、唯だ一すぢに本願力の強縁にうちすがるなり」（五一頁）という文がある。こうした文においては、金子が浄土中心の救済観に対して批判的であった、その批判がまさしく金子に跳ね返ってくるのではないかと考えざるを得ない。客観的存在としての如来が定立され、救済が要求されていると了解できるためである。金子は客観的信仰を超えるために如来中心の救済に決着したにも関わらず、未だ如来の客観的実体的了解から脱しきれなかったというべきだろうか。

三五 『両眼人―曾我量深 金子大榮書簡』 一八頁。

大兄の想海暴風の兆なりとの御事 是まで大兄は余りに順調の思想海に安住し給ひた 我々の天地は是からではない乎^{四〇}。

曾我の手紙から推測できるように、金子は一九二三年六月、思想的苦悶の中にあつたようである。その苦悶と、苦悶からの脱却は『精神界』に寄せられた原稿から歷程として確かめることができる。その苦悶の思索は金子の救済観とも関係する。何故なら金子は「如来」について苦悶しているからである。『精神界』第一三巻第二号（一九二二）掲載の「創作の宗教」では、ある一つの如来への疑義から論考を始めている。

一道友あり、その中心を披瀝して曰はく、「……」如来の大悲といふが如きは、自己の必要上創作せるものにて、畢竟は虚偽にあらざるかとの疑心生ずることあり、かかる時には中心その悲痛に堪えずと。想ふに、これ実に最も厳肅なる問題なり。清沢「満之」先生が、時には如来の实在をさへ疑ふことありといひ、親鸞聖人が疑謗を縁とせよとのたまひしも、恐くは内心に於ける、この経験を表白せられたるものにあらざるか。^{四一}

ある友人が自己の孤独を感じる時に他力による救済を念じることによつて、その苦悶が自然と去るのを感じると述べながらも、同時に冷静になつて考えると、その如来の大悲というのは自ら創作した虚偽ではないのかという疑心が晴れないと金子に語つたという。その友人の疑心に、金子は「最も厳肅なる問題」を見た。その問題こそ、清沢満之や親鸞が内心において感知したものであつたのだろうかと述べているほどである。この疑義に対して金子は「創作」の意を虚偽から離し、別の意を与えることで応えようとする。金子はいう。「抑も世界に於て、果して人間の創作を離れたる宗教ありや、何等主観の着色をなさざる、純客観の如来ありや」と。金子は二種の如来の实在についての了解を挙げて論じていく。

第一に金子は、報身如来という思想から如来の实在を確かめようとする。金子は仏教ではあらゆる相対的見解を排するところに真理を見るところを説き上げて、その不可得の真理を法性の如来であるという。しかし法性の如来を直接に覚知することはできないために、信念の対象としては報身の如来が敬拝されることになる。そして、この報身の如来の实在には、信仰者が自らの理想を以て、「实在を着色せるもの^{四二}」ではないかという疑義が残る。報身如来とは信仰者の救済のため創作ではないか、というのである。

或いは如来の「恩籠」から、その实在を確かめようとする。罪悪の自己を包み込んでいる、恩籠の存在たる如来は实在するという了解を金子は示して、それは分析的に説明できるものではなく、或いは科学的に理解されるものでもなく、信仰者が「身証」するものであると述べる。そして、この了解についても、「恩意識」を以て「不可思議の人生を着色する^{四三}」ものではないかという疑義が生じる。しかも、この「恩意識」が明確である時には歡喜を感じるが、その意識が去る

四〇 『高眼人―曾我量深 金子大榮書簡』三〇頁。

四一 『創作の宗教』、『精神界』第一三巻第二号、五頁。

四二 『創作の宗教』、『精神界』第一三巻第二号、六頁。

四三 『創作の宗教』、『精神界』第一三巻第二号、六頁。

時、苦惱が信仰者を襲い、「恩龍の天地にありといふが如きは、妄想にあらざやと觀し、刃を如来に向くるに至らずば止まざる」とする^{四四}。

金子は二種の了解のどちらにも疑義を差し挟む間隙が残っていることを指摘しながらも、「さはいへ、吾等の究竟理想を以て内容とせる報身の如来は実在し、吾等は最大の恩恵の中においてふことは、動かすべからざる客觀的事実にして、これに對して如来は自己の創作せるものなりといふが如きは、無始已來の無明として、深重の慚愧を生ずべきものとせむ乎^{四五}」と述べる。何故、このような疑義が生じるのかといえば、それは「吾等の久遠の自性は、かかる客觀的如来の他方に乘託する程に従順ならざる」からであり、「自己の欠陥を意識しつつ他方にうち任ずを得ずして自力を憑む^{四六}」しかない自己を捨てることのできないからであり、それでは如来が如何に光を放つても、「現実の吾等は依然として救はれざる相を以て、生死に没在する」自らは如何にすればよいのか、と金子は自問する^{四七}。しかし、そもそも他力という教えは自己を捨てることのできない者のために起こされたのであると金子は自らの問に答える。

他力救済の要求は、単に自力の憑み少なきことを知れるより起されたるものにあらずして、自己を捨つる能はざる執情より生ぜざるものなることを忘るべからず。この救済を要求する全情意を表現するものは、即ち南無阿彌陀仏なり、念仏はこれ阿彌陀仏我を助けたまへの情意を表白するものにあらずや。即ち南無阿彌陀仏の宗教は、吾等が全生命を以て創作せる宗教なり、吾等が云何ともすべからざる自己に當面して、如来に帰命するの情意を生ずるとき、大悲の血潮は帰命の心中より湧出し來りて、吾等を救済するなり。奇哉、吾等は自己を離れたる客觀の如来に依りて救済せられずして、却て自己の情意によりて創作せる如来によりて救済せらるるなりき。^{四七}

金子は「創作」の意を、念仏を表現するという意に変えつつ、虚偽としての創作という意を乗り越えようとしている。南無阿彌陀仏と表現せざるを得ない自己に目覚めること、つまり阿彌陀仏に帰依せざるを得ない自己が見出される時、そこに救済があり、その救済においては如来は客觀的地位に留まらず、帰依者の情意となって帰依者と共なるのである。「大悲の如来は吾等が到底自己を離るる能はずして、而も自力何事をも成就し得ざるの本性を知ろしめし、如来自から衆生と一体となりて、帰命の一念を創作し、以て吾等を救済せらるるなり、五劫の思惟といふも、如来自ら吾等の主觀に現はれむがためなり」と金子は述べている^{四八}。つまり信仰者は帰依者となることによつて、如来が南無阿彌陀仏という名号として自己において表現される、即ち客觀に留まることなく主觀上に現れるのを感じるのであり、これを救済というのである。ここにおいて、如来を恩龍や慈悲として了解し、その本願力によつて救済されるとした金子の思索は大きく展開していると考えなければならない。如来中心の救済が、浄土中心の救済と真に對比されるには、如来は客觀に停滞してはならないのである^{四九}。

四四 「創作の宗教」、『精神界』第一三卷第二号、七頁。

四五 「創作の宗教」、『精神界』第一三卷第二号、七頁。

四六 「創作の宗教」、『精神界』第一三卷第二号、七頁。

四七 「創作の宗教」、『精神界』第一三卷第二号、八頁。

四八 「創作の宗教」、『精神界』第一三卷第二号、九頁。

四九 もっとも、こうした了解はそれ以前の金子の思索において全く見られなかったものではない。「苦痛は業報なり又仏恩なり」(『無尽灯』第一〇卷第九号)にお

しかし、金子がこの如来觀に立つということとは、自ら自力を捨てることのできない者であると明確に知ることを意味している。長年、積極的に如来の慈悲愛を論じてきた金子にとって、その思索の転向は容易でなかったようである。『精神界』第二三卷第九号（一九二二）の「自誓帖」は「自誓」と題された一節で終わっている。一九〇七年より連載されていた「自誓帖」はその一節で連載自体を終える。『精神界』第二三卷第一号には、一九二三年の九月から一〇月にかけての心象を記した「印象記」が掲載されており、そこには金子の思想的苦悶が記されている。

それは極めて僅かの間ではあつたが、今日自分は非常なる空虚の感に襲はれて、殆んど失神の状態に陥つた。若しあの状態が長く続くものならば、自分は生きて居ることは出来まい、生の意義は全く失はれた。壇上の説法、紙碑「当時執筆していた『真宗の教義及び其の歴史』を指すか」の建設、それらは余りに意味のないものを感じられる、先輩も友達も、今の自分の心からは離れて終つた。「……」かくて一切は空虚となり、そして自分の存在が無意義となつた。「……」この平穩無事の生活は、根柢から虚偽で誤摩化しなので、若し徹底的に觀照すれば、彼の何等存在の価値を有せぬ者こそ、真実の自分の相ではあるまいか。哀れむべし、自分は不徹底の御蔭で幸福なる生活を続けている、従てその幸福なる時には、自己を莊嚴する為に宗教は必要であつても、自己自身の為には宗教は少しも必要はない。（九、二〇）^五

今や私は我が悲しき身の上を救うて頂くことを要求せぬ。私は唯だこの恐しき魂を救うて頂きたい。「……」唯だ魂を救うて欲しい、久遠劫來のこの業魂を救うて欲しい、黑暗に迷ひ生命に飢えたるこの魂を救うて欲しい。「……」——ああ。（九、二二）^五

宗祖の聖教はその数頗る多い、されど我は真実の意味に於て、未だ一句をも読んで居らぬ。「……」今は寧ろこの煩惱を正視しやう、この妄念の行くところまで行かじめやう、自分は一かどの信仰家であるといふ偽善の面を取るために、自分は道に志があるといふ憍慢の念をうち殺すために。そして私は内心に現はるる真実の如来の声を聞かう、赤裸々の我が心の上に、如来の御心を感得しやう。^五

「君は今迄余りに平和であつた、これから漸く苦しむのであらう、大に悩まなければ駄目である。」我は暫らく師兄「曾我量深か」のこの意見を思ひ煩ふた、「……」思へばかかる平和は如来の恩寵ではなく、我魂自身の罪惡の故であつた。この意味に於て、大に悩めとは強き励ましである、心からこれ感謝

いても、「自分が今一刹那の生命も仏の力に憑つて居るのである、又一刹那の後ちに來るやも計られざる死もあの命のままである事が明かである。既に生死共仏の命に憑る已上は、生死共に無量寿である、我れと思ふ我れは仮の我れにして、如来こそ眞の我れである、されば生死に支配されるものは、眞の我が生命にあらずして、仏の無量寿こそ、我が生命である、無量寿は決して有為の生命の連続なる長寿と同義でない、無為の生命である、夫れ故へに生きるや、長生不死の神徳を具へて生き、死するや、無量寿の実を顕はして往くのである、かかる教訓は病苦によりて適切に自分に与へらるのであります」（三五頁）という述懐が記されている。しかし、病苦による実感ではなく、より広義に自らの理解を訴へるには至っていない。

五〇 「印象記」、『精神界』第二三卷第一号、八頁。

五一 「印象記」、『精神界』第二三卷第一号、九頁。

五二 「印象記」、『精神界』第二三卷第一号、一〇—一二頁。

せざるを得ない」〔……〕。五三

如来は自己を超越したる真実の自己である、故に如来の出現せらるるや、吾等は常に自己と思惟しつつあるものを自己にあらずと感ずる、而も吾等は如来を真実の自己として執持せむとすれば、忽然として如来は自己を超越する位に帰つて終はれるのである。〔九、二一九〕^{五西}

吾等の読書をして、常に求道の眼より離れざらしめ、以て信念を形成するものたらしめよ、吾等の生活をして常に求道の心より創作せしめ、以て如来を産出するものたしめよ、〔……〕吾等が日常の読書は誠の読書にあらず、吾等が現前の生活は真の生活でない、そも何故に吾等は宗祖の如き不断の緊張を保つことが出来ぬのであらうか。〔九、三三〇〕^{五五}

如来は単に流転の衆生の觀察者でない、寧ろ衆生と一体となりて人生に当らし玉ふものである。未だ嘗て、真仏は不在の宅に出現し玉ふことはない、故に衆生の存在せざる所には、如来は決して実在せられぬのである。然るに衆生の存在とは、漠然たる自己意識でない、人生に押し流されて、盲目的に客觀の悩みを感ずるものでもない、唯だ人生に当面して、深き主觀の悩を感ずるところにのみ、真実の自己意識がある、即ち自己は実在するのである。而して自己の実在は、同時の如来の実在を直觀せしむる。そは外より来りて吾等を救済せずして、寧ろ当面者として内より現れて吾等を救済し玉ふのである。〔……〕〔一六、一六〕^{五六}

ここには烈しい精神的な落胆、高揚と共に、金子が対面した自らの「恐しき魂」の有り様が記されている。自らにおいて如何なる意味で宗教が必要とされてきたのか、聖教を読んできた、その読書とは一体何であったのかについて金子は思索を巡らせ、その中で如来が「真実の自己」であることを確かめていく。客觀的外的に存在せず、自らの内より顕現して各々の人生に当面する、その「真実の自己意識」を如来と呼称するのである。この苦悩からの脱却は『精神界』第一四巻第四号（一九一四）掲載の「行け、遊履碍なからむ」にて語られている。

外他の如来。縦令、我が苦悩や罪悪は、之に依りて救はるることも、真実の自己は却て自由を失ふではないか。されば孤独にならうと、悲哀に陥らうと、構ふ事はない、かかる如来は振捨てやう。すがる事も、たのむことも、皆な廃止さう。觀よ、如来とは真実の我である、思惟の手に囚えられざる自我の生命である。五七

この如来觀に金子は今や明確に依拠していることが了解できる。ここで金子は如来がもし自らと離れた存在として実在する者であれば、救う如来は常に救済の

五三 「印象記」、『精神界』第三卷第一号、一一頁。

五西 「印象記」、『精神界』第三卷第一号、一二頁。

五五 「印象記」、『精神界』第三卷第一号、一三頁。

五六 「印象記」、『精神界』第三卷第一号、一五頁。

五七 「行け、遊履碍なからむ」、『精神界』第一四巻第四号、二頁。

中にあるが、自己はそこに取り込まれるのみであり、「自由を失ふ」と述べている。金子は「三種の解脱」で因縁より自己の存在が成立していることを述べていたが、そうであれば自己の存在は、個の自己として因縁の中で生起していることに意味が見出されなくてはならない。もし如来の救済が個における罪悪や苦悩を除滅して無色透明なる仏へと変えなすことであるならば、その個が因縁において存している意義は無いに等しい。つまり、外他的如来による救済では「真実の自己」は自由を奪われ犠牲となる他ない。そのような救済にすぎることをもって、孤独であり、悲哀であろうとも「真実の自己」が見出され仏となっていく救済自身が自由の中にある救済へと金子は大きく救済観を転回させているといえる。

金子は一九一四年一〇月、曾我と九州へ伝道の旅へと出ている。その時の所感を『精神界』第一四卷第一号にて「九州の旅路にて（私の念仏）」の題で発表している。

如来、我にあり。如来あり。如来！往け。来れ。私は今自分を尋ねています。真実の自分を尋ねています。「……」命の捨場が欲しい。生きて甲斐なき身に、何時まで真実の命の捨場が見付からぬのであろうか。自殺したい悩みをしつと堪えて、命の捨場を私は尋ぬる。「……」清沢先生曰く、神仏をたのむ者は神仏に束縛せらる。如来は私の犠牲となつては、私を眼覚ますことは出来ぬ。私が如来の犠牲となつては、如来は尊嚴の実在たることは出来ぬ。真実の生活には、断じて犠牲はない。我あり、如来あり。五

金子自身が、自らの思索が新たな局面へと到ったことを歓喜している様子が描かれていると同時に、その苦悩が自死を希求させるほどのものであったことを窺わせる。興味深いのはひるがえりを経た金子から未だに自死を希求する念が消えていないという点である。真宗における回心とは、ある一時の情緒的な感激ではないのだろう。回心以前以後という区分も常に現在時から語られるのであり、金子が「永遠の今」という時と同様に、その都度にその「時」は想起されるものである。そうであるから、金子の思索においても回心が何時ということを厳密に限定することはできない。ただし、金子の文章においてこれ程の精神的苦悶や歓喜が述べられることが稀であるのは明らかである。

ここで金子は、如来を自らに引き寄せて「犠牲」とするのではなく、自らを「犠牲」として如来に救済されるのではないという。如来が真実の我であるという時、如来が外他のことを意とすると同時に、その了解はまた如来を自らの内に取り込み、破壊するものでもないことは注意しておかなくてはならない。如来と衆生との間に存する感応を以て、如来と我との関係が語られているのであって、自らの存在を如来として今既に証果に達したことを、金子は述べているのではない。「我あり」と「如来あり」という二つの文は、別の文としてのみ表し得るが、同時に交わる流れの中にある。そのことを如来が真実の我であるという表現であらわそうとしている。

『精神界』第一五卷第四号（一九一五）掲載の「如より来生して」では、かつての自らの理解を振り返って批判している。

如来とは何物であらう、吾等の多くは、恐くは如来の観念について、大なる誤解をして居らぬであらうか。「……」されば、私は、吾等を見ること外国人の

五 「九州の旅路にて（私の念仏）」、『精神界』第一四卷第一号、五一―五三頁。

如く、一束にして十方衆生といひ、煩惱具足の凡夫といふやうな—これらの文字の根本的意味は、決してそうではないに違ひないが—如来に依りて、何うして救はることが出来やう。かかる如来は、浄土の峯より吾等を見降すものであつて、吾等に取つては他人である。私を救ふ如来は、是非とも私の世界に降誕せられた如来でなくてはならぬ、私の魂の中心で眼を覺ませられた如来でなくてはならぬ、「……」曾ては如来は智慧円満の存在であり、自己は罪悪深重の凡夫であると並立せしめて、観念的の歡喜に酔ふた。しかも一度び醒めれば、何といふ寂しいことであらう、如来は何所までも如来であつて私でなく、私は又何所までも私であつて如来でないならば、長へに如来と私は二人の悲しみを去ることは出来ぬではないか。されど、今や私は、如来と私は二人であるべきでないことを知つた、如来が如来であるならば、必ず求道者であらねばならぬことを知つた、同時に私が自ら凡夫たることに眼覺めたならば、最早や単なる凡夫でなくて、求道者であらねばならぬことを念はざるを得ない、かくて私の魂の中に眼覺められし如来は即是眼覺めし私である。五九

金子は、かつては罪惡の自身と智慧円満の如来とを並立させて考えていたことを、空相的救済に酔つていたと表現している。そして、そこに寂寥をみている。金子のかつての救済觀では苦悶として如来がはたらくという有り様も述べられていた。この時、如来の恩寵として苦痛によつて信仰者が苦しめられるという倒錯的な事態が出来している。その苦痛を如何に受けとめるかという信念を如来によつて与えられるとしても、外他的な如来と衆生との關係においては、ある種の暴力が介在する可能性が許容されるのであり、最終的に衆生が如来に対して「犠牲」となることでしか、この信念は成就されないという危うさを有していた。ここで金子は如来が求道者となり、凡夫が求道者となるという双方向から、如来と凡夫との關係を捉えなおしている。

自らのかつての了解を批判するように、金子は当時現行していた「如来の観念」についての「大なる誤解」への批判を展開していく。今日でも老人は多く、伝習的の信仰を有つていられます。地獄極楽の存在や、阿彌陀仏の存在を疑はれませぬ、古の聖人といはれた御方の言葉を、そのまま信じて居られます。けれども私共青年は容易にこれを信ずることは出来ませぬ。私はこれは青年が不真面目であるからとは思はない。多くの青年の中には、何の考もない不真面目な者もありませんが、又老人などの思も及ばぬ程の真面目なものがある。其真面目な態度であるだけ、さう容易くは伝習に順ふことは出来ぬのでせう。六〇

私は久しい已前から、彼の外的な如来の存在を疑つて居りました。私の外に他人があり、山があり河があると同じ風に、何処かに如来が在すといふことは、何うしても信ずることは、出来ませぬ。「……」何処か外部に如来を存在せしめて、それから物質的にもせよ、また精神的にもせよ、或る利益無的な救済を得やうとすることは、今日の私では到底出来ぬことであります。六一

「如来は」私の外的観念の上に現はるる真理でなく、私の内的生活の上に現はるる真現であります。「……」私は如来に対つて、「汝なければ我なし、汝は真

五九 「如より来生して」、『精神界』第一五卷第四号、三二五頁。

六〇 「我」、『精神界』第一五卷第八号、五頁。

六一 「実在と不滅」、『精神界』第一五卷第九号、八頁。

に我である」と叫ばずに居られませぬ。六二

私は問題を、「如来は自己の内にあるか、はた自己の外にあるか」といふやうな、固くるしくて其実何の意味もないことから解放して、汝と呼ぶべきか、我と呼ぶべきかといふ、自覚内容の問題にしたならば何うかと思ひます、それと俱に、如来の存在といふことについても、物質的に考ふることから解放せられやうではありませぬか。六三

金子は如来を「物質的」に捉える理解を厳しく批判している。物質的というのは、山河があるというときの「ある」と同じように、如来の存在を確定することである。つまり、金子が「如来あり」という時の「ある」はそのような意味で実在について語っているのではないと考へるべきである。「ある」という言葉で如来との接点、関わりをこそ語っているのであらう。表現として「ある」ということを抜き出すと、さも如来が精神的に存在していると金子が主張しているようにも外面的には見えるが、物質的であらうと精神的であらうと自らの外に如来を立てて、その如来と救済を取引することを金子は否定しているのである。ただし、表現としてはあくまで「ある」といわねばならず、また「内」といわねばならないが、それは決して如来との取引のための実在として存在するのではない。如来の「真現」が自らを離れていないことを、そのように表現するしかないのである。離れていないとは、一体であるという意において解消されるような関係でもないということである。一体でないが、また別離の中に投げ出された関係でもない。凡夫と如来とがそれぞれに限界を超えるようなひるがえりの中に関係を切り結ぶことを、その言葉を読む者がまさにその関係をまのあたりにするような表現において、金子は伝えようとしているのである。留意する必要があるのは、一九一五年のこうした思索には金子の解放感が実直に記されているが、かといって、一九一五年以降の生涯における、金子の苦悩が解消されたのではないということである。一九一五年のこうした思索は、明確に金子の思索の初期の終わりと中期の始まりを告げている。この初期と中期との接点には、思索における大きな展開を認めることができ、金子の生涯において、これ程に思想上の動きがみられる年は他にないのではないかと考へられるほどである。また、ここでは如来の実在の問題と並んで、「地獄極楽の存在」が問われており、また「ある」とは如何なる意かということが、既に問題として出されている。後に金子はこうした如来と衆生との関係を仏性論から考察し、そこにおいては「観念」という言葉が今まで以上に積極的な意義を持つようになってくる。そして、その思索が『浄土の観念』へと連なっていくのである。

六二 「実在と不滅」、『精神界』第一五巻第九号、一〇—一一頁。

六三 「実在と不滅」、『精神界』第一五巻第九号、一一—一二頁。

第二章 金子大榮における「真宗学」

第一節 論文「教行信証の研究」と初期の思索

金子の最初のまとまった学問論は『無尽灯』第一九卷第四号（二九一四）に掲載された論文「教行信証の研究」である。先に確かめたように、『精神界』第一四卷第四号（二九一四）掲載の「行け、遊履得なからむ」にて金子は自らの思想的苦悩からの脱却を語り、新たな如来についての了解を胸にまた歩み出したのであった。金子が「教行信証の研究」を発表したのは、まさにその同時期である。そのため、「教行信証の研究」にも金子の思想的苦悩の脱却の跡が刻み込まれている。そのことは次のような文において窺うことができる。

吾等の真生命は、到底如何なる観念的信仰を以ても拘束することの出来ぬといふことは、之を反面より云へば、真実の如来は、如何なる図像を以ても拘束することが出来ぬといふことである。吾等は、恩寵や、慈悲や、親心を以て、如来を表象する、而もこの表象を立脚地として、人生を説明し、自覚を促がさむとするや、忽ち甚だしき矛盾と葛藤を生ずる。即ち恩寵の哲學や、親心の宗乘は、常に收拾すべからざる多くの困難を有する、是の困難を整理することは、教法の弁護人や、煩瑣を語る宗学者にあらざる限り、到底自然人の堪え得る所でない。六四

吾等にして自己の真意義を知らむとせば、徒らに觀照省察せずして、寧ろ意志し表現せねばならぬ。吾等は全自我の要求を表現せむとする時、其一念に於て、自己の個人性を直観し、同時に全宇宙に満てる力の、自己内部に活躍するを直観する。吾等は此一念に於て、自己の有限無限の一致体なることを感得する。此真生命に充実する一念を以て、吾等は信心獲得せりと名くる。信心とは、如来が自己の真生命として出現せる者である、之れがやがて救済である。吾等は此如来を以て、自己とする事は出来ぬ、それは吾等は常に図像的自己に囚えられて、煩惱生死の生活をなしつつあるから。されど吾等は又、此如来を以て他人とすることは出来ぬ、それは如来は吾等の内面より活躍して、煩惱罪障をも、真生命の中に融解する者であるから。六五

金子は恩寵や慈悲や親心という表象でもって如来を捉えてきた。今や金子はその如来理解を批判する。その理解においては矛盾や葛藤が生じることは必定であり、強弁して教法を教条的に弁護するか、「宗乘」の煩瑣な学問に依るしかないかと金子はいう。金子は信心を獲得する信仰者の存在を「自然人」という言葉であらわしている。「自然人」はそういういた教条的了解や煩瑣な学問に囚われることなく、自らが有限と無限との「一致体」であると「直観」するのである。「自然人」において如来は我でも、または他人でもない。煩惱や罪障の中にありながら、信心を以て人生を往く者が「自然人」といわれている。念仏を「表現」と捉える点には「創作の宗教」に、如来を「自己の真生命」と捉える点は「如より来生して」といった論においても見出すことのできる金子の了解である。思索における大転

六四 「教行信証の研究」、『無尽灯』第一九卷第四号、五七―五八頁。

六五 「教行信証の研究」、『無尽灯』第一九卷第四号、六〇―六一頁。

換の中にあつた金子は改めて親鸞の主著『教行信証』読解への志願に燃えていたのだろう。確かに金子は「青年」と対比して「老人」という言葉で先達の了解を批判していた^{六六}。それは単純に年を経た人間としての「老人」というよりは、如来や浄土の存在を教法の意を確かめずそのままに、言葉通りに鵜呑みにする教条主義的態度のことを意味しているのだろう。それでは翻つて、金子は如何に教法、ひいては『教行信証』を理解することを考えているのだろうか。その方法は「直接研究」といわれる。

此に直接の研究といふは、注釈を振離して、直に本文を読むの謂である。全自我の眼を開いて、『教行信証』を見る、其時に獲得せるものを、記述することである。如何なる聖典の研究にも、此態度を失ふてはならぬ事は無論ではあるが、吾等に取りては、自己其者を研究すると殆ど同一なる、『教行信証』の研究にありては、殊に此態度を忘れてはならぬのである。吾等に聖典を研究すべき指導を与へたる幾多の講録は、同時に又吾等を煩雑なる觀念的束縛の中に囚えた、今や吾等は其功過如何に拘らず、凡べて之を振捨てねばならぬ。^{六七}

金子は「直に本文を読む」直接研究の態度を提唱している。江戸時代期から連綿と研鑽が重ねられた数多の講録は全て振り捨てられなければならない。注意しておかなければならないのは、当時の金子にはそのように記さなければならない状況があつた^{六八}のであつて、それこそ言葉の意を理解しないままに鵜呑みにして講録を貶めることは金子の許容するところではない。しかし同様に、金子の烈しさの意をも考慮しなくてはならない。金子は講録を批判する理由を次のように述べている。

「講録は」分析に分析を重ね、精細より精細に入るを以て、碩学と尊敬せし結果は、自然に本末を顛倒せしめ、斯くて實際は愈々聖典を遠かり行く科学的研究を以て、却て聖典の真意を得たるものとなし、遂には本典よりは末註といふ傾向に陥るに至つた。科学的研究の弊害は、聖教の真生命を殺すのみならず、

六六 「我」、『精神界』第一五巻第八号、五頁。

六七 「教行信証の研究」、『無尺灯』第一九巻第四号、五二頁。

六八 『無尺灯』第一九巻第四号掲載の山辺翁字「教行信証研究の方針」には次のようである。「これまで先輩の人達が本典『教行信証』に対して試みた研究法は、もうあれで終りを告げたやうに思ふ。即ち文科出據、字義、論題等の凡ては、徳川時代の秀囲気を要件としたものである。それは其当時の人達の精神生活には、重要なものであつたのであるが、現代の私達とは、少なくとも一つの膜を隔つる程度の間接をもつていふと思ふ。云はば歌舞伎の十八番を見て受くる感興に似通うているのである。推しつめて云へば、私達が今迄の研究法に充分の趣味をもつには、自分の平生の精神生活から脱けいでて、一つの古い殿堂的の気分に入らなければならぬのである。即ちそれは徳川時代といふ専制的な、典型的な、教権的な天地である。是は現代に於いては全く古典趣味の世界である。〔……〕皆の人達が、かうした考へをもつてゐる間に時代の人心は、遠慮なく推移して、実の処本典といふものは、極めて間接な仕方によりて、辛じて一般人と關係を保つ位に立ちいたるのである」(二二四頁)。山辺は江戸期の研究法を採用して『教行信証』の解釈を披瀝し続けることを、「現代」の人間の精神生活を無視して「古典趣味の世界」に没入することであると批判的にみている。それは親鸞の思想に直接せず、「間接」することである。金子のいう「直接研究」とは、このような問題意識が共有されるところから表現されていると考えられる。

聖教に於ては、全く予想せられざる幾多の問題を産出する。例へば弥陀正覚已来、今に十劫を経たりといへば、之に對して、十劫已前の衆生は如何にせるぞと問ひ、或は淨土は西方十萬億の仏土を過ぎて彼方にありといへば、更に夫より西方の世界からは、淨土は東方に當るかと思はるが如きは、余に聖教其者と縁遠き問題ではなからうか。「……」畢竟かかる問題を提起するは、聖教を聖教として、即ち生ける信念を記述せる者として見ず、寧ろ聖教を科学として、即ち無人格なる宗義の書として見るからである。六九

ここで金子がいう「科学」とは物事を様々に区分し分解して理解しようとする学的営みのことであろう。宗乘的な学問は『教行信証』に科文を設けて読む規範としていた。金子はそうした了解が、果して親鸞が予想したような学び方であったのか疑義を抱いている七〇。元々、講者達は親鸞の言葉を矛盾なく了解するため、真摯に聖教に向き合つたのであり、その態度を金子は問題としているのではない。問題は、その学的営みが堆積に堆積を重ね、そもそも『教行信証』を研究するための先学の了解がいつの間にか、『教行信証』を読む者の了解よりも優先されて、教権的地位を占めてしまふということである。そして、その教権的学問空間では「自然人」の信心とは縁のない實際から遊離した諸問題が議論されている、と金子はみている。十劫已前の衆生はどうなつたのか、西方というが更なる西方より見れば東方の淨土ではないのかといった問題がそれである。こうした問題に終始することは、「聖教の眞生命を殺す」とまで金子は述べている。金子は更に論を続ける。

吾等の所謂直接研究は、更に一步を進めねばならぬ。それは『教行信証』は、唯だ『教行信証』だけで研究すべきことである。「……」三經七祖の思想を予想して、『教行信証』を読むではならぬ。「……」覚「如」師蓮「如」師の如きは、宗祖を繼承せらるるは無論なれども、或は之を宗義化し、或は之を通俗化する（ことに依りて、宗祖の思想の上に増減せられたる所あるは、拒むことは出来ぬ。七一）

講録を振り払うだけではなく、覚如や蓮如までも振り払って「全自我の眼」から『教行信証』を読むことを金子は「直接研究」と呼称するのである。金子は問う。何故に覚如や蓮如、或いは数多の講者がそうであつたように私達が『教行信証』を直接に読むことが許されないのか、何故にその地位を自らが荷なつてはいけないのか、と。解釈に解釈を重ね続けることを金子は、色合のある眼鏡を重ねて世界を見ることに譬える。色のついた眼鏡をあまりに重ね過ぎては、眼鏡越しの景色は曇るばかりである。景色、つまり親鸞の言葉が見えなくなつていくというのである。

このような金子の学問論の萌芽は最初期である『無尽灯』第六卷第一〇号（一九〇二）掲載の「理性の価値」に認めることができる。

「人は理性のみの動物にあらざるなり」とは近時頗る耳にする所なり、此の感嘆なる言語は如何に疑はしき意味を含めるよ、「……」これを以て信仰上に庇

六九 「教行信証の研究」、『無尽灯』第一九卷第四号、五二二―五四頁。

七〇 「教行信証の研究」、『無尽灯』第一九卷第四号、五二二頁。「吾等が宗学研究に於て、常に異様に感じたるは、彼の諸問分別や、精緻なる科文が、果して論釈の著者に於て予想せられたる者であるか何うかといふ事である」。

七一 「教行信証の研究」、『無尽灯』第一九卷第四号、五四頁。

用し、人は理性のみの動物にあらず、故に理性のみに依りて安心すべからずと云ふに至りては、吾人は遂に肯定する能はざるなり。「……」仏智とは何ぞや平等なり絶対なり、凡心とは何ぞや差別なり偏執なり、去れば凡心を捨てて仏智に帰入せよとは感情を捨てて理性に従へよと云ふを意味せずや。「……」一切の事を自我と非我とを区別する論理的思想に当てはめむとするは悪しからむ、去れど根本智なる理性は遂に捨つべからず。^{七二}

金子は人間がただ理性に支配された動物ではないという、ある一主張を端緒として、自説を述べている。この主張を信仰において適応して、理性によって信心を得ることを誠める言説に対して疑義を表している。金子は仏智に「理性」の意を認め、凡心に「感情」をあてて、凡心を捨てて理性に従うことを信心として定義している。「理性」は道理を解きほぐす心であり、理解する心と言ひ換えてよい。すなわち、ここでは道理を排した、または道理に則しない情緒的な信仰が批判されているといえる。確固たる信仰であれば、それは必ず仏智の道理性に則しているのであり、理性的論理、または言葉によって厳密に表現されなければならぬ。金子はその学びは、全てを論理的に区別し分類していく学びとは別であることを示唆しているが、同時に理性的論理を離れた情緒としての信心理解に不満を表明している。そうは言っても、金子は「理性」を批判的な意味において用いて、凡夫にかなわない視座であると語ることあれば^{七三}、または「超論理眼」によって信仰について語ることもあつた^{七四}。「教行信証の研究」が発表される以前には、金子自身の学問の態度が明確には決定されていなかったのである。初期から中期にかけての金子の思索には、理性と情意、論理性と直観といった、対立的に考えられる知の有様についての金子自身のせめぎ合いから生み出されているものが多い。そういった諸問題を整理しつつ、金子が自らの学問論を「直接研究」より展開させるのが『真宗学序説』等に代表される論考であり、そこでその方法論はおよそ大成されるといえる。

また、金子は「読む」とは如何なることであるかについて、学問論の展開から思索を続けていくが、その萌芽も初期の思索に求めることができる。『無尽灯』第三卷第一〇号（一九〇八）掲載の「聖教と信念」においては次のように述べられている。

聖教を尊敬するとして、その文字を尊敬するのではない、聖教の文字が真理を指示するが故に尊敬するのである。経釈の文字の尊い処は、吾等を救ふ如来の大誓願を知らせて下されたからである、誠に仏祖の精神たる如来の誓願を信知せざる已上は、真に経釈を読んだのではない、従て聖教も尊くはない、「……」聖人の信念より云へば、研究としての仏教には用がない、実行としての仏教には絶望せられた、従て聖人を救ふ弘願他力の法は、実に八万四千門余の大道である、「……」仏教の本意も、仏教史の精神も、弘願他力を顕示するためであるが、其の味の一端はここに集めたと、示されたのが即ち御本書『教行信証』ではあるまいか。かくして、聖人は学問研究としては一代仏教を打ち捨てられたが、御慈悲を味ふためには一代仏教を取つて来られた。^{七五}

七二 「理性の価値」、『無尽灯』第六卷第一〇号、七〇―七二頁。

七三 「本願中心の信念」、『精神界』第九卷第三号、一六頁。

七四 「往生の時節を諷す」、『無尽灯』第八卷第六号、五二頁。

七五 「聖教と信念」、『無尽灯』第三卷第一〇号、三〇―三二四頁。

金子は親鸞が学問のためではなく、「御慈悲」を味わうために一代仏教を以て『教行信証』を記したと述べている。ここでは学問研究という言葉は、親鸞がかつて学んだ聖道門の仏教における学び、「研究としての仏教」に配されている。親鸞はその学びを打ち捨てて、愚禿の名告りのもとに「弘願他力の法」の慈悲を味わおうとしたのである。しかし、今や金子は単純に「慈悲」という言葉で親鸞の思想に直面することを批判するところに立っているのである。「教行信証の研究」は『無尽灯』の『教行信証』特集号に掲載されるために執筆された論考であるといえるが、金子の思索の展開より考えるならば、金子自身の思索において如来観が転回した今、慈悲の書としての『教行信証』ではない、新たな『教行信証』理解が示されなくてはならなかったといえる。そして、『教行信証』を読むという金子の生涯の課題が、ここから始まったのであるといえよう。

それでは金子は「直接研究」によつて読まれるべき『教行信証』を如何なる書として位置づけているのだろうか。『精神界』第一六卷第一号（一九一六）掲載の「人格表現としての『教行信証』」には次のように述べられている。

どんな書物でも、何処かに著者の人格を表現して居らぬものはありませぬが、別けて魂をうち込んで書かれたる信仰上の著作には、この人格表現の色彩が最も鮮明であります。故に真実の著作は直に著者其人の魂であると言はれて居ります。この意味に於いて、『教行信証』は実に親鸞聖人其人であります。随つてこの『教行信証』さへあれば、伝記上の親鸞聖人は、よしや悪い人であると言はれても、私には毫も差支はありませぬ。^{七六}

金子は『教行信証』には親鸞の人格そのものが表現されていることを、『教行信証』は親鸞その人であるという言葉であらわしている。ここでは、親鸞という人間を、歴史上における一人格的存在としてみるのではなく、『教行信証』という書物に顕現している存在としてみるという理解が述べられている。つまり親鸞は一人格的存在というよりも、遺された言葉であり、その言葉の中に存する「魂」であることになる。金子は如来を「物質的」に理解することを批判していたが、その視座は親鸞にも適用されている。金子は文を続けて、次のように述べる。

已上の思想は、今日まで私を支配してきました。それにも関わらず、実際『教行信証』に対するときには、依然書物に向つて居るのでした。親鸞聖人に対して居るといふ感じがなくて、浄土真宗の聖教を披いているといふ感じでありました。「……」尚ほこの書かれたものといふ考が距をなして、而も聖人其人に接することが出来ぬのであります。「……」しかるに本年報恩講二十七日の勤行の折、法門と人格でふことが、電光のやうに私の胸に閃きました。同時に往相還相といふことや、教行信証の順序や、三願三機といふことが、其儘親鸞聖人の魂であり、生活であることが、ありありと知られるやうに感じました。「……」親鸞聖人の浄土真宗は、言ふまでもなく本山と信徒とで組織せられて居る宗門ではありません。又一定の教義や儀式を有つて居る教派でもありません。唯だ親鸞聖人が自覚の内容其者であります。偶像の如来を崇敬する宗旨ではなくて、人心を聖なる殿堂として出現せらるる、生ける如来の宗教であります。時代の嵐に依つてバラバラと散る木の葉の宗教ではなくて、永遠に人性の中に芽ぐむ真実の宗教であります。^{七七}

七六 「人格表現としての『教行信証』」、「精神界」第一六卷第一号、一三頁。

七七 「人格表現としての『教行信証』」、「精神界」第一六卷第一号、一三―一四頁。

金子は『教行信証』を読むとは、単に書物に眼を向けることではなく、言葉を通して親鸞その人、即ち一人格存在を超え出た「魂」にふれることを意とすると解している。二種回向や三願三機三往生といった親鸞の教学は、教法の概念規定のために為されたのではなく、親鸞が出遇った「魂」の表現である。「生活」とは日常の日暮らしを一応は意味しつつも、再応その意を求めるならば、その「魂」が親鸞の日々の生命を活かしたという意であろう。『教行信証』には親鸞が「浄土真宗」と呼んだ仏教が展開されているが、この「浄土真宗」は寺院や信徒の集合体を意味せず、或いは教義や儀式執行の規範によって表象されない。つまり一宗派や宗教的教権、または法規ではないと金子はいう。浄土真宗は、如来が「人心」に出現する「生ける如来の宗教」であるといわれている。または浄土真宗『教行信証』は親鸞の「自覚の内容其者」なのである。金子が親鸞の「人格」、「魂」というのは、この「自覚」を意味している。如来の慈悲を表現する『教行信証』から、親鸞の自覚を表現する『教行信証』へと金子の思索は明確に展開を見せている。そして、ここに金子の『教行信証』読解へ到るための画期的道標があるといえるだろう。

第二節 真宗学の二問題

金子が提唱した「直接研究」はその後の思索において如何に展開していくのだろうか。金子は直接研究の提唱と共に「宗乘」を厳しく批判していた。金子の「直接研究」は後に「宗乘」から簡ばれ、「真宗学」として大成していくことになる。「教行信証の研究」を発表した翌年、金子は師である清沢満之の語録を『清沢先生の教訓』の題で編纂している。『清沢先生の教訓』には金子による「独立自由の大義」という論文が掲載されており、自らの学問の眼が清沢から開かれたものであることを述べている。

この「清沢満之の」思想信念は、如何に釈尊の仏教に根ざし、親鸞聖人の教法に養はれているか、そして同時にこの思想信念は、伝習的に誤解せられて居た、釈尊や親鸞聖人の教の真精神を復活せられたものであるかを思ふときには、新たな研究の興味が私の眼前に開ける、私は何時でもこの事を思ふ毎に、伝習的の教を見通す一個の眼を与へられたことを先生に感謝せざるを得ない。七六

ここでいわれている、新たな研究のための「眼」こそ、金子が提唱した「直接研究」であると考えられる。清沢は経典や『教行信証』についてのまとまった思索を公表しなかった。金子は清沢の思索から学んだ方法論で、清沢が体系的に言及しなかった仏教や親鸞思想を読み解いていくことを自らの課題として荷なった。七六 『清沢先生の教訓』、四四―四五頁。清沢から学問の眼を継承したということは命終の前年に出版された『清沢先生の世界』においても述べられる。「例えば、はなはだ悪いかも知れませんが、私らの真宗の学問とは、始めはね、通訳が必要だったんだと、そういつてもいいと思うな。通訳が必要だ。『……』その通訳を、坊さんなどが、聖人の言葉を現代の自分らにも分かるようにしようという、その通訳を撤廃したのが『清沢満之の思想である』『自己中心』ということであるか。『……』『自己中心』ということは、通訳はいらないのだということであるとするならばね、それは確かに革新的な意味を持っていますね」(七〇頁)。「通訳」とは覚如、蓮如や講録という先学の了解を以て親鸞の思想を理解することを意味しているのだろうか。そうであれば、「直接研究」の眼こそ、清沢から金子が学び取った、主要問題の一つであった。

といえるだろう。その成果が一九一五年の『真宗の教義及び其の歴史』であり、一九一九年の『仏教概論』一九二二年の『仏教の本質』として発表されていくのである。

金子が清沢から継承したという学問的視座は、後に「真宗学」という名を以て表現されるようになる。「真宗学」という言葉が金子の中で熟し、世に発表されていくのは一九二二年一〇月である。一九二二年一〇月、曾我は金子と共に『見真』を創刊し、金子はその創刊号に「真宗学の三問題」を執筆する。また同年同月に大谷大学が大学令によって認可された記念公開講演として「真宗学序説」を講じ、この講述が翌年一九二三年に『真宗学序説』として出版される。そのため、この二種の論考は相互に密に関係する内容をもつ。本節では、これらの論考において大成されたといえる金子における学問論を考察する。

『真宗学序説』は、「学」ということは、すなわち問うことである^{七九}という極めて普遍的な主題を導入するところから始まる。ただし、金子はここでは強調して言及していないが、この問うということが当時の宗学者の間ではそれほど重要には考えられていなかったのだろう。金子がいう「問う」とは、伝統されてきた教養を一旦は全て横に置いた上で自ら「問う」こと、つまり直接研究のことであり、教養の伝統を自己の後ろ盾にすることなく、全自我の眼から聖教を読むことを意味していると考えられる。金子はこういった平易な表現において、「問う」ことを止めて教養的理解の堆積に溺れることを暗に批判しているともいえる。金子は「問う」という営みの具体的有り様を次の三点から把握する。

「世尊、我れ一心に尽十方無碍光如来に帰命して、安楽国に生ぜん」と願す」と、その『願生偈』の劈頭に表白せる世親は、次いで「我れ修多羅の真実功德相に依りて願傷物持を説き、仏教と相応せん」と叙言している。この「依」の一字に就いて、曇鸞の『論註』には何所依・何故依・云何依の三問題を提起し、簡明に世親の意を顕彰してある。然るにこの三問題は実に仏教の根本問題であり、この問題に対する解答如何に依りて、種々の宗派が生じたのである。即ちこの経典に就き、「依」の字に依りて起されし問題を、直ちに宗教の始めにして終りなる信に就いて表はせば、

一、何を信するか 二、何故に信するか 三、如何に信するか

の問題となる。されば親鸞は如何にこの三問題に答へんとしたであらうか。真宗学の出発点は正にここにありである。八〇

金子はこのように真宗学における出発点たる三問題を示し^{八一}、「この三問は共に必然的な意味を有する限り、根元一なる問であらねばならぬ^{八二}」という。一旦は三として示された問は、根源的には一であるといわれるのである。この三問題は『真宗学序説』においても同様に表現されている。『真宗学序説』において注

七九 『真宗学序説』一三頁。

八〇 『真宗学序説』、『金子大榮著作集』第三卷、一一頁。

八一 この三問題への言及は、初期の思索に既に認められる。『精神界』第七卷第一号の「自督帖」において「三依」という一節があり、「何によりて信するか」、「何に信するか」、「云何に信するか」という問を出して、「信仰の確立は必ずこの三問題を解決して入る」（五七―五八頁）と述べている。

八二 『真宗学序説』、『金子大榮著作集』第三卷、一一頁。

目されるのは、その際の金子の次のような言葉である。

われわれ人間は何であり、何を根底として存在するのであるか、こういう問いをもっているということは、そこにいかに人間が個人的であつても、なにか客観的なものを要求していることを示すものである。人間はただ個別的のものではなくして、そこには、一つの普遍的の何かがあるということを示すように思われるのである。「……」何故という問いを「我々は」もっている。これが、すでに人間は理性的存在であるということの意味している。こういう点において、この三つの問いを、人間が存在しているかぎり持っているということは、ただちに、人間の存在そのものを、あらわしているように思われるのである。^{三三}

ここで金子は、こうした三つの問を有するということが、人間が人間として存在することに深く関係しているというのである。何故、問ということが成り立つのか。真実が純粹に外他的であるならば、そもそも疑問とは生起するはずがない。疑問が生起するということは、非真実なる存在が真実を求めていることを意味している。ここには金子の如來についての了解が影響しているだろう。つまり人間が問うということは、個別的存在たる凡夫でありながら普遍的真実である如來に接しており、その真実を求めている、求道者たらんとしていることの証左である。何を信するか、何故に信するか、如何に信するかという問題は金子がいうように、確かにあらゆる仏教徒が問わざるを得ない重要な問題である。この問は、金子に先立つ者において問われ、或いは現在においても、問われ続けているだろう。そうであれば、この問は、決して解答に辿り着くことなく、徒勞に終始する問であるのか。否である。人間が存在し、宗教的眞実が求められる限り、この問は生起せざるを得ない。この問は解消されなくとも、人間という存在の根底に関わる問として問われざるを得ないのである。また、ここでは金子が最初期に言及していた「理性」が再び思索の上に現れている。ここでいわれる「理性」について、金子は次のように述べている。

眞宗学というものは果して可能であるかどうか、ということをする人の気持を考えて見ると、第一、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。「……」直観することであるから、その直観の世界には、何も学問というものは用事がないではないか。こういうことが、まづ第一に言われるのである。「……」直接にわれわれがその行、南無阿彌陀仏を称えて、さうして、そこになにか体験する。それより外に、何もないのである。その外のいろいろな学問沙汰というようなのは、却って眞宗としては、邪魔になるのであつて、そういう意味に於いて、学問というものは無用である。こういうようにいわれているのであるが、しかしながら、いま言ったように人間が三つの問を持っているならば、そうして、その三つの問いを持つているということが、人間の存在それ自身を意味するならば、いかに、眞宗ではただ信の一点張り、或いは、行の一点張りであるとはいへ、その信と行との根底にひとつの証、いわゆる、ひとつの理性が働かなければならぬ筈である。「……」ただ信する、ただ行ずるといつても、それだけで理性の準備ができておらぬならば、信も行も成立しない。されば、信するとか行ずるとかいう根底に、あるひとつの理性が働いておらなければならぬ筈である。「…

… 眞宗学というものは、そこに、成立しなければならぬところの根元があるのである。^{八四}

金子は思索の最初期である「理性の価値」において、眞宗の教法を感覚的、または情緒的のみに了解することに同意していなかった。一九二三年の「眞宗学序説」講演当時は一九〇一年に金子が「理性の価値」を書いてから二〇年以上の時を経ているが、こういった金子の言葉から推測すると一九二〇年代に至ってもなお、眞宗学ということを手張することさえも、そもそも眞宗は愚夫愚婦のための宗教、田野夫人のための宗教ではないのかという批判がなされるという状況があったのだろう。金子はそうした疑義に対して、「理性」という言葉で応じている。眞宗は念仏一つである、または信心一つであるという表現の裏面に、もし「理性」が働いていないならば、そこで主張されている行信は成立しないと金子は語る。ここでいわれる「理性」は、後の金子の述懐によれば「宗教的理性^{八五}」であり、哲学においていわれる「理性」というよりは、道理を享受する精神を、情意による受けとめから区別して「理性」と述べていると見てよい。一九〇一年の「理性の価値」において「理性」は「仏智」といわれていたが、ここでは「理性」は「証」ともいわれている。つまり、「証」とは道理性を無視した行信による「体験」ではない。確かに行信は実際的な経験であるが、その経験は「証」と呼ばれるまでに精練されなくてはならない。「体験」が「体験」として終わっていないのではなく、その根底へと掘り下げられていかなければならず、そこに眞宗学が成立する「根元」があるのである。それでは、金子はこの三問題に如何なる解答を与えるているだろうか。

思ふに「何を信ずるか」の問は、信の客観的根拠を求むるのである。之に対して世親は「我れ修多羅に依る」と言へることは注意すべきことである。眞実の經典が信の客観的根拠であるといふのである。「……」「何を」の問に相応せる客観的根拠としては、眞実の經典こそ最も妥当なるものである。^{八六}

眞宗の学問の対象は、大聖の眞言である。「……」大聖の眞言と大祖の解釈とを外にして、親鸞聖人の『教行信証』はないように思われる。そこで、まづ対

八四 『眞宗学序説』一八一―二〇頁。

八五 『金子大榮著作集』第二卷、六頁。「当時の私には宗教的理性といふことが尊重されてあつた。それ故に眞宗の教法を能きるだけ理性的に領解せんとせるのである。然るに今日「一九四三年」では純淨の智慧といふものが尊ばれて来た。それだけ宗教的感情を重要としていたのである。その推移の異なる限り、曾てをして曾ての分を尽さしめ、今は今の用に立つ外ない」と金子は述べている。金子は、中期から後期にかけて情緒的、或いは物語的語りをそのままに表現することに対して、かつてほど批判的な態度を取らなくなっていく。後期になると、むしろ積極的に「あの世」といった表現を用いている。ただ、この文において金子が述べているように、それはかつての自らの「理性」的の了解を否定するものではない。「理性」なりに果たすべき分があることを金子は認め、「今」は「今」なりの了解を記していくことで、また某かの用に尽していくという決意を金子は表明している。つまり金子の思索は、理性から情意へという直線的な展開を取っているとは一概にいえない。また初期中期後期の思索はそれぞれに相殺するものではないことに留意しなくてはならない。むしろ後期の情意に尽きない理性が初期中期にあり、初期中期に尽きない情意が後期に横溢しているとみるべきかもしれない。金子が「理性」の言葉で明らかにした了解は、後期の情意に満ちた表現をみていく際にも重要であるといふのは、このような理由からである。

八六 『眞宗学の三問題』、『金子大榮著作集』第二卷、一二頁。

象を大聖の真言、即ち、真実の言葉と定める。具体的に言えば、真実の教、『大無量寿経』である。八七

金子は「何を信するか」という問に「真実の経典」、「真実の言葉」で以て応えている。『真宗学序説』においては、この応答に対して直ちに投げかけられるだろう疑義を問題にし、その疑問にも応じている。即ち、「それはおかしい、真宗の学問の対象は『教行信証』そのものではないだろうか^{八八}」という疑問であるという。金子は「真実の言葉」を具体的に表現すると、無量寿経であると述べていた。この学問の対象の決定には、無量寿経ではなく、『教行信証』が学問の対象ではないのかという疑問が生じると金子はいう。

真宗の開山親鸞聖人の『教行信証』というものが宗の本典なのであるから、『教行信証』が真宗学の対象ではないか。こういう疑問がまづ第一に起こるに違いない。それで、始めに真宗の学問というものは、親鸞聖人の著述を研究するのであるか、或いは、親鸞聖人その人も、真宗を学べる人であって、真宗学ということとは、親鸞聖人の学問をわれわれがうけつぐ、すなわち、親鸞聖人がどういうふう^{八九}に、真宗を学ばれたかということ^{九〇}を、明らかにして行くことであるかを定めねばならぬ。「……」これからの真宗学というものは、親鸞聖人の著述を研究するのは真宗学でなくして、親鸞聖人の学び方を学ぶのが真宗学である。「……」親鸞聖人が学というものをやっつてこられた、その学び方を学ぶのが、すなわち、真宗学である、こういうことになれば、自分は真宗学というもの^{九一}が、始めて公開せられると思う。八九

確かめておかなければならないのは、金子が真宗学の対象が無量寿経であるといった意である。もしこれが『教行信証』を学ぶのではなくて、無量寿経を学ぶという表現を言葉通りに解釈するならば、対象とするテキストを『教行信証』から無量寿経に変更したという意味にしかならないが、それは金子の意とするところではない。ここで金子が述べているのは、親鸞が課題とした問を継承することであり、親鸞が経論釈に学んだ、その視座を荷なうことである。真宗学の対象が無量寿経であるという意は、親鸞の著述を学ぶのが真宗学ではないという意に解さなくてはならない。親鸞は無量寿経を真実の経典として、そこに自身の問を以て臨んだ。金子のいう真宗学は単に対象とするテキストを問題にしているのではなく、親鸞のその学、自身の問を以て真実の経典に尋ね求める精神を最要としている。結果として、親鸞の課題とは何かを学ぶにあたって、親鸞の著述、そして親鸞が学んだ三経七祖の聖教は必然的に真宗学の課題として不可避の参照すべきテキストとなってくる。しかし、それは結果としてであり、金子が真宗学を提唱した時に、テキストの限定を行ったのではないということは重要である。金子は

八七 『真宗学序説』、二八―二九頁。

八八 『真宗学序説』、二九頁。

八九 『真宗学序説』、二九―三二頁。「大谷大学が昇格せんとして文部省に其の書面を呈出した頃であつた、或日東京帝国大学に於て時の文部大学長上田萬年君が突如として吾輩に対し真宗学とは何なるかの問ひを發せられた、我輩輩爾の事であるから、真宗学は真宗学でよいではないか、即ち真宗内の事を学ぶのであるから真宗学といふのだらう、全体ナゼそんなことを聴かるのかと質して見たら、イヤ此の頃大谷大学が昇格するといふので、其の書面が文部省に出て居るので、其学科表を見てこんなことを聴くのだといふことであつた、吾輩は此の時始めて真宗学といふ名を聴かされたのである」『真宗の真面目は那邊に存する乎』四六―四七頁。村上專精が語るこゝした逸話は当時、「真宗学」という名称でさえ、よく理解されていなかったことを物語っている。

親鸞の著述を学ぶことを目的とする宗学ではなく、言葉は似通うが全くその内実を異とする「真宗学」を提起したといえる。真宗学を公開するとは、宗派の学ではない学問として真宗学という学問を提唱することなのである。そこには宗学から大きく逸脱する飛躍がある。この地平においては、金子のいう真宗学は親鸞のテキストに精通しているかは全く問題ではないためである。親鸞の学び方を学ぶのが真宗学であるといことは、たとえ親鸞の名さえ知らない者であり全く別の専門に学ぶ者においても、「真宗学」を学んでいる可能性が開かれているという意味である。親鸞の学び方とは、つまりあらゆる前提や教義を振り払って自らを賭して真実を求めることである。これに学ぶ者を、真宗学を学ぶ者であると金子はいうのである。「人格表現としての『教行信証』」において金子は『教行信証』には親鸞の自覚が書かれており、それは宗派によって表象されるのではないと述べていたが、『真宗学序説』における「真宗学」の定義にもそうした金子の思索は影響しているだろう。親鸞の自覚内容は決して、親鸞の著述に精通していることを条件としない。『教行信証』が真宗学の対象ではないのかという疑義は、『教行信証』の言葉や表現に精通することを学問とする前提から起こっている。その疑義を金子が斥けるということは、その時、宗学に表象される学問観が斥けられているのである。

第二の間である「何故に信するか」という問には金子は、次のように応える。

次に「何故信するか」の問は信の論理的根拠を求むるのである。之に対して世親は「如来即ち真実功德相なるが故に」といふ。ここでは真実といふことが信の論理的根拠となっているのである。然るに如来即ち真実は經典の内容であるから、若し真実の如来が単に信の客観であるならば、經典を信するとは畢竟同一となり、「何を」も「何故に」も同じく客観的解答を得るに止るであらう。併し論理の真実は単なる客観の所知ではなくして、実に先験的觀念の自証であることにある。故に「何故に」の問は客観的真理を求めつつ、実は先験的觀念への透徹を深めるのである。されば「如来即ち真実功德相なるが故に」といふことは、如来が客観的事実であると同時に、それが信の先験的根源であることを指示するのである。九〇

第二の間である「何故信するか」は「信の論理的根拠」を求めるとされている。その間に金子は世親の言葉「如来即ち真実功德相なるが故に」という言葉で応える。何故信するかといえは、真実であることが信の論理的根拠である。そうであれば、「如来即ち真実」とは經典に説かれる内容であるから、如来という存在がもし単純な意において客観的存在であるならば、第一の問が真実の經典を「信の客観的根拠」としていたように、真実という經典の内容もまた「信の客観的根拠」となるため、第一の問と第二の問への応答は同一のものとなる。しかし今までみてきたように金子にとって如来は単なる客観的存在ではない。「真宗学の三問題」においては、如来即ち真実は「先験的觀念の自証」といわれている。先に述べたように、この三問題が問題として自覚されるということは、非真実なる存在に既に真実が接していなければ不可能である。それは主観において真実が見出されるといふことでもなく、自証とは自身というところに自ずから証されることをいうのだろう。そうであれば、如来は客観にもなければ主観の上に「物質的」に存在しているのではないといわなければならない^{九一}。そのことをふまえて

九〇 『真宗学の三問題』、『金子大榮著作集』第三巻、一二頁。

九一 『我』、『精神界』第一五巻第八号、八頁。「私共の心は決して胸や脳にはありません、私共の心はあるところにあるのです。即ち心が現に活動している所に心

れば、「こゝで「観念」といわれているのは、如来があらゆる物質的拘束を超え離れていることを意としているのだらう。つまり、問おうにも問えるはずのないことが問として求道者に起る時、真実が「根本主観^{九二}」として既にしてはたらきかけていたということが、自ずから証されるという意として解することができる。そのため、問うという行為は客観的な対象（真実の經典、その内容としての如来）を有しているようにみえて、実は「先験的観念」、つまり「如来即ち真実」の覚知を深めるといふことになる。如来を、如来でない者が問うことがかなうのは、問い求める者において如来が既に接していたことが問う時に知られ、その事実が問によつて深められゆくのである。『真宗字序説』においては、「こゝした「先験的観念への透徹を深める」営みは「内観^{九三}」という言葉で表現される。

最後に、「如何に信するか」の問は、信の実行的根拠を求むるのである。之に対して曇鸞は、「五念門を修して相応するが故に」といふ。五念門は五念仏門である。帰命願生の意である。信は「唯だ念仏して」疑ひなき心である。この念仏は個人の経験する所であつて、先験的根源たる真実の表現であり、また客観的根拠たる教法に相応するものである。若し信に実行的根拠がないならば、それは現実に個人を救済することはできぬであらう。かくして、「如何に」の問に答ふるものは、経験的なることに於て、「何故に」の問に答ふるものと異り、個人的なることに於て「何を」の問に答ふるものと異なる。しかも真に個人的であるが為には客観的の根拠を要し、現実的たらん為には先験的の根源を要するが故に、「如何に」の問は内面的に深く「何を」の問と「何故に」の問とに關係を有するものである。^{九四}

第二の「如何に信するか」という問は「信の実行的根拠を求むる」ものであるとする。金子は曇鸞の言葉を引きながら、この問に「帰命願生の意」を以て応える。「帰命願生の意」とは信心であり、念仏である。つまり行信である。信心による念仏とは実際に個人において経験される現実的営みである。念仏とは「先験的根源たる真実」の全きあらわれ、「表現」であり、同時に客観的根拠たる「真実の經典」に説かれる教法に相応するものである。今まで金子は第一の問に「信の客観的根拠」、第二の問に「信の論理的根拠」を配当していたが、この「信」が実行的根拠を有しない限り、現実の救済は有り得ない。そのため、「如何に」という問の特徴は、その現実的である点において、「観念」的である第二の問への解答と異なり、主観的性格を帯びていることから第一の問への解答における客観性とも異なっている。同時に真に個人が個人として認められるためには客観的存在が不可欠であり、真に現実的であらうとする時に、現実を超えた「観念」的意義が求められるように^{九五}、第二の問は第一の問、第一の問と密接に關係するのである。

があるので。花を見て美しくいと思つて居るならば、心は美しい花の所にあるのです、「……」徒らに胸の中や脳の中のみを探つてはなりません」と金子は述べる。つまり如来の存在も、実体的な主観上にはたらきつつも、その内部に実在すると把握することはできない。

九二 『真宗字序説』 九四頁。

九三 『真宗字序説』 九三頁。

九四 『真宗字の三問題』、『金子大樂著作集』第三卷、二二―二三頁。

九五 例えば、言葉によつて他者と交流を図る際、その言葉が何を指し示すかという言葉自体を超えた意味の実在がどうしても要請されざるを得ない。つまり現実的実行性を有するということは、現実における有無を超えた意義が見出されなくてはならないと金子は考えている。

以上が、金子の思索における、三問題への解答である。金子は第三の問に応える際に救済の問題にふれていたが、「真宗学の三問題」はここから金子の救済観をめぐって展開していく。金子は第二の問に行信を以て応え、そこに救済があると述べていた。「真実に合量念仏に純なるものは、その行に於て直ちに救ひを感ずる^{九六}」。救済とは苦悩の忍受と罪障の荷負にあり、その忍受と荷負の信心が念仏によつて、「自己」を現場として成就する。

真実の念仏は願力の表現であり、観念界からの回向である。然るにその願力を体験することは、悩みと罪との現実に透徹してである。吾々の宗教生活は、多く定散雑心を離るることは能きぬ。唯だ限りなく自己に求むる心が、この雑心を離れて願海に転入せしむるのである。この点よりいへば、純なる帰依は正しく観念界からの回向と現実界からの転入との際にあるものといふべきである。^{九七}

ここで語られる救済観には「如来中心の救済」という表現では足りない問題が含まれている。一九一三年の「創作の宗教」において念仏は自力を捨てることかなわぬ凡夫の全情意の表現とされていたが、金子は「真宗学の三問題」においてより綿密に念仏という「表現」を定義しなおしたのであった。そして、真実の我たる如来という主観的側面だけではなく、客観的側面の重要性も強調していた。ここでいわれる「願力の表現」を主観的側面に配当するならば、「観念界」は明白に客観的側面である。初期の終りにおいて、如来とは別にその物質的実在が問題にされていた「浄土」が金子の思索において重要な位置を占め始めていることが、こうした記述から窺える。また「観念界からの回向」、「現実界からの転入」という了解は当時の金子における『教行信証』の構造理解であり、この思索は中期を通して深められていく。その萌芽も「真宗学の三問題」にあるといえる。

第三節 『教行信証』における文章論

金子大榮の学問論は、真実の自覚を強調する「真宗学の三問題」や『真宗学序説』に大成される思索と、「教行信証の研究」や「人格表現としての『教行信証』」において言及される独特の「読む」ことについての思索という二種の潮流があると考えられる。金子が「読書」という営み自体に着目していたことは、精神的苦悶を綴った「印象記」において、親鸞の言葉が全く読めていなかったと慚愧の念を表現する記述からも確かめることができる。第一の潮流においては「表現」という言葉は、念仏の信心における行信を意とするが、第二の潮流においては文章にあらわされる思想、感情を意として用いられる。もちろん、この二つの潮流には密接な関係があるので、文脈によつて、この二種の意は交わりもするが、本節では金子大榮の学問論における、第二の潮流である「文章論」について確かめた。ここでいう「文章論」とは金子の後期の構想の一つであった。金子の後期には『教行信証』読解についての新たな展開が大きく二点あったといえる。第一は『教行信証』の構造論であり^{九八}、それは論文「二部作『教行信証』」として成就する。第二が、『教行信証』の文章論であり、これについてはまとまった論が著さ

九六 「真宗学の三問題」、『金子大榮著作集』第三卷、一三頁。

九七 「真宗学の三問題」、『金子大榮著作集』第三卷、一七頁。

九八 『教行信証の研究』、『金子大榮著作集』第九卷、一九六頁。「ここに『教行信証』の構造を思ふ。それは全く親鸞の聞思を顕はすものである」。

れることはなかったが、金子は折にふれて、自らの思索の一端を『教行信証の研究』(一九五六)や『教行信証総説』(一九六四)において語っている。

『教行信証』に対する私の文章論は極めて貧しいものである。それも唯だ素描に過ぎない。しかしその表現に即してのみその精神を体とすることができるといふことは、『教行信証』に於て特に明らかである。而して私はそこに表現の宗教の真義を思ひ知らしめらるるのである。九

ある人が「親鸞聖人という人は、非常に息の長い方だったようだ」というていますが、宗祖の文章を見ますと、切れているかと思うと繋がっている、というようなところがあり、たしかに息が長いということをおぼわされます。私たちの文章は、ちゃんとときまりをつけて、これが済んだから、次はこの問題ということになっていく、実はそうした頭で、一応ここは他方の釈、ここは一乗の釈、そして、ここからは海の字の説明、というふうな区切りをつけたのですが、実際に本文を読みますと、どこまでが他方ということをおぼわされているので、どこからが一乗ということの解釈の始まりなのか、はっきりと区別することはできない。ただ一息ともしましても、その間に息の切れているところもある。しかも、切れておりながら繋がっているのです。いずれこうしたことは、『教行信証』にたいする親しみが深くなるにつれ、『教行信証』の文章論というものも、明らかにしたいと願っております。一〇〇

金子は「教行信証の研究」において、「吾等が宗字研究に於て、常に異様に感じたのは、彼の諸問分別や、精緻なる科文が、果して論釈の著者に於て予想せられたる者であるか何うかといふ事である」^{一〇一}と述べていた。金子は科文によつて聖教を分解して理解する方法論を、著者の意図と合致するものであるか訝しんでいるのである。そして、そうした方法論を「科学的研究」と呼称して批判していた。金子がここで文章論をいうのは、「教行信証の研究」においては詳細に論じられなかった、この問題を再び思索の土台に揚げるものであるといえる。科文は、数多の講者たちによつて了解の道筋のために提示されてきた。しかし、その科文を『教行信証』を腑分けするために用いるとすれば、これは本末が顛倒しているともいえる。了解のための見当として科文が果たす役割は大きい。しかし、金子が指摘するように親鸞の文章は科文だけでは捉え尽くせない性格を有している。この親鸞の文章における特異な性格が解明されるとすれば、その「文章論」は科文とは異なる、全く新しい『教行信証』読解として完成される可能性を秘めていたと考えられる。

金子の『教行信証』の文章論は著作としてはまとめられなかったが、文章論の一端は『教行信証の研究』に記されており、またはその萌芽ともいえる論は『親鸞教の研究』(一九二五)に認められる。『教行信証』の文章表現が与える特異な印象について、『親鸞教の研究』に収められる論文『教行信証』に就いての感想』において金子は論じている。そこでは親鸞の経典読解についての論が、『真宗字序説』において提起された課題をふまえるかたちで展開している。『教行信証』に就いての感想』は元々、『見真』第一巻第八号(一九三三)に掲載された「親鸞の表現」という一頁二段組の小文だったが、『親鸞教の研究』に収められるにあ

九九 『教行信証の研究』、『金子大榮著作集』第九卷、二〇七頁。金子には「表現の宗教」(『金子大榮選集』続二巻、所収)と題する文章も、また講話(『自然』所収)もある。金子は「表現の宗教」という浄土真宗観を重んじた。

一〇〇 『教行信証総説』、『金子大榮著作集』第一〇巻、一八九頁。

一〇一 『教行信証の研究』、『無尽灯』第一九卷第四号、五三頁。

たつて、大幅な加筆が為され論文として完成されたという経緯をもつ。「教行信証」に就いての感想」は次のように始まる。

『教行信証』はその内容の組織、即ち二回向・四法や三願・三機・三往生といふことの意味を研究せらるると共に、当然その表現されたる文字から受くる感銘如何が論述さるべきものである。然るにその事は古来余り注意せられなかつたやうである。吾々は伝習的に親鸞の文字に慣れ過ぎてゐる。併し純なる心をして聖人の著作を誦するならば、誰かその特異なる表現に嗟嘆せざるを得よう。而もこの特異なる表現に注意することこそ、やがて親鸞の真宗が如何なるものであるかを知る一つの道であり、進んでは唯一の道であらねばならぬ。吾々は『教行信証』に於て、その四法・三願等の説に深き理性の光を発見する。されどそれは決して単なる論理的の述作ではない。一〇一

金子は『教行信証』の「特異なる表現」に注目することが、浄土真宗を知る「唯一の道」であるとまで述べている。『教行信証』に「特異なる表現」を見るということは、問いながら読むということをやとする。問うことのない者に、その表現が「特異」に映ることはないためである。そして、『教行信証』における「特異なる表現」を親鸞の言葉に伝習的に「慣れ過ぎてゐる」読者が回復するためには、「直接研究」に依らなくてはならないだろう。金子は直接研究によつて、その特異な表現に直に接しようとしているのである。また金子はここで『教行信証』に「深き理性の光」を見ると述べている。しかし同時に『教行信証』は単なる論理が述べられた著作ではないとも直ちに文を続けている。「この表現の特異なる点こそ、これから新たな多くの研究者に依りて注意せらるべきものであらう。恐らく宗教の普遍性と個性性との問題は、この研究から或る光を与へられるかも知れない」^{一〇三}。金子はこのように述べて、宗教的著作を読む上での態度に「一種あることを指摘し、その双方を批判する。第一は「理論的な統一思想」であり、第二は「偏執的な個別思想」である。第一の「統一思想」とは、例えば大日如来と阿弥陀如来は所詮同一であると主張して表現の差異を無視する理解であり、第二の「個別思想」とは大日如来と阿弥陀如来は全く別であるとして宗義を守ろうとする理解である。金子はそれぞれを「表現の無視」、「表現の固定」という点で批判するが、特に「表現の固定」については、そういった宗義固定が言葉の生命を枯らすとまで述べて批判の度合は厳しい。その理由を金子は次のように述べている。

自覚せる人間の魂の記録である宗教的著作は、それは全心の表現である限りに於て同一であると共に、またそれが宗教的理念に依りて批判せらるることに依りて、別異であらねばならぬ。外面的な宗義争ひは無意味なものであつても、全人的な本願が無限である限り、宗教的生活そのものを内面的に批判することあるからである。併し同時にそれを内面化することに依りて、厳肅に批判することを忘れてはならぬ。吾々の求めねばならぬのは常に真実なものであるからである。一〇四

一〇二 「教行信証に就いての感想」、『金子大榮著作集』第二卷、一四九頁。

一〇三 「教行信証に就いての感想」、『金子大榮著作集』第二卷、一五〇頁。

一〇四 「教行信証に就いての感想」、『金子大榮著作集』第二卷、一五〇頁。

金子は、まさにそういった態度を『教行信証』は教えるものであるという。ここでは、自らの宗教的求道を立てた上で、共通の人生を生きる他の者の信仰を貶めることを「無意味」であるとして、信仰はあくまで自身の「内面化」の営みにおいて厳粛に批判されなくてはならないと述べている。「宗義争ひ」といわれているのは、何も宗派と宗派の衝突のみを意味しているのではなく、自らの信仰を教条主義的に主張することをいう。

それでは「如何にして『教行信証』の表現の特異点を鮮明し得ようか^{一〇五}」という問が提起される。金子は代表的な宗教的表現に「懺悔」と「讃仰」があるとする。現実の業苦に対する悲痛ある表白、即ち「懺悔」と如來の大悲に捧げられる「讃仰」である。この「懺悔」と「讃仰」は七祖、親鸞の著作に確かめられるが、これらが表現されるにあたって、七祖の著作は時代の啓蒙という課題を荷なつたために、一切衆生という存在と七祖との間には未だに隔たりが存していた。そのために七祖の文章表現において、理性と情意とが合致していない印象を受けると金子は述べる。教化する者の理性と教法を聞く者の情意との一致は、七祖ではなく特に親鸞において顕著であるとするのである。金子にとつての純粹なる表現とは、理性と情意の一致であり、この純なる表現においては「懺悔と讃仰との区別はない」^{一〇六}。そして、この純なる表現は親鸞における一切衆生の自覚において顕現する。七祖は教化者として著作を書いているのであり、そのために情意の表白と理性による時代の啓蒙が並列されざるを得ず、或いは多くの宗教的著作においては救う者と救われる者の二元的対立が残存することが多いと金子はいう。そうではなく、親鸞は一切衆生のうちの一存在として、聞法者として『教行信証』を記したのである。親鸞のこの一切衆生の自覚において、純なる表現が認められることは「本願力回向の体験^{一〇七}」によるとされている。金子はこの「体験」を親鸞における聖教の「読換へ」という観点から論じている。

思ふに経釈の文字は何れもみなこれ所表現である。吾々はその所表現に依りて能表現の心に接せねばならぬ。勿論吾々は所表現の文字を離れて能表現の心に接することはできない。併し所表現の文字に固執してはまた能表現の心に入ることはできぬのである。而してその能表現の心なるものは、また必ずしも現実意識ではない。眞実の言葉は語るものの意識せざる深みより現はるる。吾々は所謂「著者の著者」を知らねばならぬ。若し所表現の文字をのみ固執するならば、それは唯だ書物を見るものであつて眞に著者の言を聞くものでない。況んや著者の著者の声を聞かぬのである。げに謙敬聞奉行の親鸞は、経論を披いてはその能表現の心に接せんとした。そして「著者の著者」の言葉を聞いた。それが即ち古來読換へと称するものの眞義である。併しこの眞義を知れば、それは読換へではなくて、実に却つて眞読といはねばならぬであらう。^{一〇八}

この文で金子は親鸞独特の訓読（「至心に回向したまへり」、「内に虚仮を懐けばなり」といった読み換え）について、親鸞が「著者の著者の声」を聞き、それ

一〇五 「教行信証に就いての感想」、『金子大榮著作集』第二卷、一五一頁。

一〇六 「教行信証に就いての感想」、『金子大榮著作集』第二卷、一五三頁。

一〇七 「教行信証に就いての感想」、『金子大榮著作集』第二卷、一五三頁。

一〇八 「教行信証に就いての感想」、『金子大榮著作集』第二卷、一五五―一五六頁。

を記したものであるとする。これを「真説」、または「読書の根本義」^{〇九}と金子は定義している。「人格表現としての『教行信証』」においては、「教行信証」は親鸞の「人格」、「魂」といわれていたが、『教行信証』に示される聖教読解（「説換へ」という文章表現こそ、親鸞の「人格」、「魂」の顕現である。そして、この純なる表現によって親鸞は『教行信証』に対峙する者を、自らの体験する本願の「鎔炉」へと導くのである。『教行信証』の「真説」に接することは、親鸞が体験する無量寿経というテキストに逆行することではなく、「真実の経典」の原意に逆行することである。

げに体験といふことは、この不思議なる鎔炉に名けたものであらう。而してこの鎔炉こそは親鸞の人格そのものである。〔……〕既に吾々は親鸞の引用文に於て、少なくとも常に客観より主観へ、経験より先験へと転換あることを見た。ここに吾々は親鸞の内観の深さと宗教的理性の明らかなさを感じるのである。而して是等の読換へは既に論ぜざる通り、実は真説であるから、今までは余りに強い感銘を与へなかつた文字も、親鸞の鎔炉を通過して現はれては、深い感銘を与ふるものとなつて来た。それ故吾々は次のやうに言つても可いであらう。多くの論釈を書ける人々は、みな親鸞の心霊界へ再誕し来りて、その旧作に含

蓄せる永遠の真理を開顕せんが為に、その人々が自らその著作の原意を表現せるものであると。二〇

金子は親鸞の文章に、「客観より主観へ」、「経験より先験へ」という二種の転換を読み解いている。これは「真宗字の三問題」、「真宗字序説」でいわれた「真実の経典」(第一の間) から「内観」(第二の間) へという展開、「念仏」(第三の間) から「先験的観念」(第二の間) へという展開を意味していると考えられる。そして、金子はそこに「内観の深さ」、即ち「先験的観念の透徹」と「宗教的理性の明らかなさ」、即ち道理性たる智慧が公開されていることをみている。「真説」という読解は、親鸞の「鎔炉」に接することで今まで宗義固定の中で失われていた言葉の生命が息を吹き返すことをいう。また興味深いのは、『教行信証』の「表現」に値遇した者が、必ずその「著作の原意」を表現するという責務を荷なうという金子の指摘である。真説とは、書の「原意」にたちかえり、原意を表現する者と成ることまでを包み込み、完遂する。その営為が『教行信証』であると金子はみており、『教行信証』には、こうした表現者たちによって伝承される「永遠の真理」があらわされているのである。この表現者には、先学たる講者も含まれているだろう。金子は講録に学び、後学者に甘んじるのではなく、自ら講者たちの地位に上がるうとしていた。それは金子が『真宗字序説』において真宗字の対象を『教行信証』ではなく、無量寿経へと揺り戻したように、更なる原意へと立ち返るためなのである。

金子は『教行信証』に就いての感想^{一〇九}で述べた「体験」という言葉を、『教行信証の研究』においては「聞思」、「人生行」という言葉であらわし、改めて『教行信証』の「特異なる表現」に注目していく。「聞の伝統は教権的因襲ではなく、思の己証は自見の固執ではない。したがつて親鸞の教法の領解は、其ままだに親鸞の人生行であつた。そこに『教行信証』の特異なる表現の意味があるのである」^{一一〇}。聞とは、教権的因襲を継承することではなく、思とは、かといって先学の

一〇九 「教行信証に就いての感想」、『金子大榮著作集』第二卷、一五六頁。

一一〇 「教行信証に就いての感想」、『金子大榮著作集』第二卷、一五六頁。

一一一 『教行信証の研究』、『金子大榮著作集』第九卷、一九七頁。

了解の全てを否定して自見に固執することではない。「人生行」とは、親鸞の「人生生活」であるともいわれている。親鸞は法難において流罪とされたが、そうした当時の教界からの非難をもまた聖教に聞く契機となつていったのである。苦難の中で人生を歩み、そこから「教法の領解」が生まれてくる。その意において『教行信証』は親鸞という人間の聞思の生涯が刻まれているといえる。そして金子はこの「聞思」にこそ、『教行信証』の特異なる表現の意味があるといっている。

『教行信証の研究』においては文章論の一端が論じられている。

『教行信証』の文章もまた聞思の心に依りて作られたものである。それ故に其の言葉を概念的に限定し、また其の領解に論理的統一を求むることは無理といはねばならぬであらう。二種回向といひ、教・行・信・証といふ。そこに思想系統といふものがあるに違ひはない。「……」何所かに論書といふ感じを与へつつ、全体は是れ随筆であり、感想録である。一部を貫いている筋は敬虔感情として通つていたのであつて、理論系統としてではない。したがつて二種回向といふも教・行・信・証といふも、知識的にその概念を規定することはかへつて親鸞の心に反くものとなるであらう。行に信を説き、信に証を語る。それは聞思するものの当然である。その事はそれぞれの言葉に於ても同様である。不退転と還相の徳と常行大悲の益といふが如き、それを全く別なものと概念することは不可能でもあり無意味でもあらう。しかしそれであるからとて、其の表現の別を無視してはならない。其の語が異なる限り、それぞれ別な身証を表現するものである。而してその表現にこそ聞思の喜びがあるのである。我等はその表現に依りて親鸞の心に接すべきであつて、その表現を思想化すべきではない。

その表現を思想化する時『教行信証』は不可解のものとなるであらう。この意味に於て親鸞の真宗は正に表現の宗教であるともいふべきものである。二二金子は『教行信証』は聞思の心によつて著されたとして、そのため、『教行信証』の言葉を「概念的に限定」し、その了解に「論理的統一を求むる」ことは無理であると述べている。『教行信証』の言葉を「知識的」に規定することは、親鸞の意図するところではないといふのである。そうであるから、「その表現を思想化する時『教行信証』は不可解のものとなる」ということになる。この言葉を鵜呑みにするならば、金子は『教行信証』の学的研究自体を否定しているといふことになるが、それは金子の意ではない。金子が批判しているのは、『教行信証』の表現を「限定」するやうな「思想化」である。そして、「思想化」とは具体的に「不退転」、「還相の徳」、「常行大悲の益」といった親鸞の表現をそれぞれ全く別の言葉として切り分け、分類し、意を固定していくことに他ならない。または、こうした言葉が記される、それぞれの文脈を読むことをせずに、どの言葉も同一であると断定してしまふことである。そういった表現の固定への批判は、宗義としての固定、教義学的な固定へと向けられていると考えられる。或いは親鸞の意とは別に、宗学的、仏教学的、哲学的な前提を基として親鸞の表現を断定することという。それが知識的に概念を規定するといわれることの内実である。金子は「思想化」という言葉によつて、表現の固定を批判しているのであつて、親鸞が学的研究に堪えない、混沌的情绪の書を書いたと理解しているのではない。金子においては、親鸞の仏道は具体化され固定されるものではない。親鸞の『教行信証』は単なる学的厳密性に留まる書ではなく、「敬虔感情」によつても貫かれていのである。その聞思の精神にふれることを金子は呼びかけている。それでは

表現の固定は如何にして脱せられるのか。金子は文章論の一端として「即是の道理」という親鸞の語法について論じている。

その親鸞の表現に於て「即是」といふ語法の多いことも留意すべきである。私はそれを「即非の論理」といはれているものと対照して見たい。仏教を貫くものは即非の論理であるといはれている。「……」否定して、更にその否定を否定し、百非を絶して真相に達する。それが即非の論理といはれているのである。「……」然るに親鸞の著作には、この即非の論理は殆んど見ることができない。これに依りてこれに代るものを求むれば、そこに即是の文字が現はれる。

『教行信証』には其の即是の文字の如何に多いことであらう。「称名」は「即是最勝真妙正業」より始まつて「即是正念」に及び、「一念」は「即是専心」より十余の即是を連続して「即是大菩提心」に摂めてある。これは即非の論理に対すれば即是の身証ともいふべきものであらう。若しこれをも理といはば、即是の道理であつて、即是の論理ではない。「……」禪家には表現否定の語が多い。否定を介して表現を固定せしめざらしむるのである。されど表現の連続もまた表現の固執を許さぬものである。而してその表現の究りなきところに、自から本願力回向の旨趣が会得せらるるのである。洵にそここそ単なる智慧ではなく、信心の智慧といはるるものがあるやうである。二三

『教行信証』には、金子が指摘するように、「即非の論理」といわれる「AはAだと云ふのは、AはAではない、故にAはAである」^{二四}といった文章の展開は認められない。金子が例として挙げてゐるのは、行巻中「称名はすなわちこれ最勝真妙の正業なり」から始まり、正業は念仏、念仏は南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏は正念であると展開される箇所。また信巻中「願成就の一念は、すなわちこれ専心なり」より始まり、十余の「即是」を接ぎながら「この心はすなわちこれ大菩提心なり」まで展開される箇所の二点である。

称名は則ち是れ最勝真妙の正業なり。正業は則ち是れ念仏なり。念仏は則ち是れ南無阿弥陀仏なり。南無阿弥陀仏は即ち是れ正念なりと、知るべしと。^{二五}
然れば、願成就の一念は、即ち是れ専心なり。専心即ち是れ深信なり。深信即ち是れ堅固深信なり。堅固深信即ち是れ決定心なり。決定心即ち是れ無上上心なり。無上上心即ち是れ真心なり。真心即ち是れ相続心なり。相続心即ち是れ淳心なり。淳心即ち是れ憶念なり。憶念即ち是れ真実一心なり。真実一心即ち是れ大慶喜心なり。大慶喜心即ち是れ真信心なり。真信心即ち是れ金剛心なり。金剛心即ち是れ願作仏心なり。願作仏心即ち是れ度衆生心なり。度衆生心即ち是れ衆生を撰取して安樂浄土に生ぜしむる心なり。この心即ち是れ大菩提心なり。この心即ち是れ大慈悲心なり。^{二六}

二三 『教行信証の研究』『金子大榮著作集』第九卷、二〇七—二〇八頁。

二四 「金剛經の禪」、『鈴木大拙全集』第五卷、三八一頁。金子が「否定して、更にその否定を否定し、百非を絶して真相に達する」と即非の論理をあらわすのは「普通の常識がまづ否定せられて、その否定がまた否定せられて、もとの肯定に還る」(三八三頁)というような大拙の表現と通じるが、大拙の了解の一部を批判的に論じていると考えられる。

二五 『定本教行信証』、一三三頁。

二六 『定本教行信証』、一三九頁。

興味深いことは、第一の例で主につかわれているのは「即是」ではなく「則是」であるということである。つまり「即是の道理」とは、「即是」という語にあらわれる和語「すなわちこれ」という言葉の響きから「則是」をもおさめるといっているのである^{二七}。「即是」として表現が連ねられていくところに、禪家が否定を媒介として表現を固定させず、その文脈の中で形成される語義の運動において仏教の核心を伝達せんとしたことと対照的に、「表現の連続」によって静的に表現が固定され、その語のもつ生命感や躍動感が絶えることを回避せんとする親鸞の意志を認めることができる^{二八}と金子は述べる。

また「道理」といわれるところに、親鸞が自らの学知によって言葉を紡ぎ論理を形成しているのではなく、「信心の智慧」といわれるように、仏智への聞信によって語ること自体が回向されていると金子は述べる。『教行信証』に就いての感想^{二九}においては、『教行信証』を真に読むことは、そこに表される原意を表現する者と成ることであるといわれていたが、その『教行信証』の各々の表現には「敬虔感情」が通じているのであるから、表現者と成ることはこの聞思の精神たる「敬虔感情」にふれることであるといえる。

敬虔感情とは無限者の前に有限者が自己を発見して自己全体を挙げて無限者に帰依する心である。言い換えれば敬虔感情とは有限者の前に無限者が自己を回向して、自己全体を挙げて有限者に表現する心である。その敬虔感情は即ち南無阿弥陀仏である。^{二八}

「敬虔感情」とは有限者が無限者へ「帰依する心」であると同時に、無限者が有限者において自らを回向して「表現する心」である。この無限者の回向の表現を聞くのが親鸞である、と金子はいう。そして、「敬虔感情」とは南無阿弥陀仏であると述べている。一念から多念が生じると共に、多念の根底には一念が存しなくてはならないように、有限者が無限者に向かつて帰依を表現するところに、無限者は有限者において自己を回向し、表現する。この帰依と回向の交流に、表現の連続において常に立つのである。これによって、宗義固定や学義固定を超えて親鸞の精神にふれることを金子は述べているといえよう。金子は表現が固定され、その内容が概念的に腑分けされ、或いは固定されることを批判していた。この表現の固定に抗うために、常に問を刷新し教法の表現に尋ね続けることが課題となる。絶えず学び、絶えず表現するという「表現の連続」によって言葉は生き得る。金子の提唱する真宗学とは、この「大悲の智慧を表現する言葉^{二九}」である本願の学を志願しているのである。

二七 『教行信証』は本来これ国文である。それは親鸞の当時^{三〇}に於ける一つの作風であつたといふことである。したがつて其の文章は必ずしも漢文の文法に順ふものではない。畢竟これ国語を漢文に綴れるものであるからである^{三一}。『金子大榮著作集』第九卷、二〇三頁と金子はいう。

二八 『聞思室日記続』 一一七頁。

二九 『教行信証の研究』、『金子大榮著作集』第九卷、一九四頁。

第二章 『浄土の観念』の思索

第一節 「観念としての浄土」論の形成

金子は『光輪鈔』のためのメモに「実体観の否定^{二〇}」と記している。確かに金子は初期、中期の思索において如来を外他の、あるいは実体的存在として固定することを批判していた。金子の浄土観の大きな特徴も、この「実体観の否定」にあると考えられる。『光輪鈔』には次のような言葉も記されている。

青を知りて青さを見ないものは、青の実体に執えられて青さの実相を知らないものといわねばならぬであらう。「……」Hは現前当来法である。Isosは実相である。如である。「……」これに依りて親鸞は、この如を以て無為涅槃界として居る。^{二二}

「青」という言葉を知ったとしても、「青さ」についての実感を有していなければ、その意を尋ねることができず、「青」という実体に執着してしまふ。金子はこのことについて「It is so」という英文から、思索している。「It is so」、「それはそうである」という意である。「それ」の内容は「そうである」ことである。つまり、いくら「それ」を知っていても、「そうである」ことを認めることができなければ、結局は「それ」さえも明確とすることはできない。そして金子は「Isos」ということを「如」といい、「如」とは親鸞における「無為涅槃界」であると述べている。そうであれば、「無為涅槃界」たる浄土もまた、「それ」ではなく「そうである」境界、即ちあらゆる実体観を超えた世界であるということになる^{二三}。「実体観の否定」は金子の教学における最重要課題の一つである。何故なら、金子は如来の実体を批判し、次いで浄土の実体を批判したからである。金子が生きた時代では、如来、または浄土が実在するということが、金子だけではなく当時の社会において問われていた。それは次のような金子の言葉から了解できる。

論理の方面を以て、如来の存在を否定せんとするものは寧ろ罪無し、その幼稚なること兒童の如ければなり。されど形式上には如来の存在を信ずと称しつつ、敢て実質上より如来の存在を疑ふこととするものに至つては、其の罪や誠に重大なりといふべし。然るに実質上より如来を否定するもの極めて多し。^{二四}

金子は論理的に如来の実在を疑ふことよりも、「実質上より如来を否定するもの」が極めて多いとして、これを問題にしている。如来の実在を論理的に疑うとは、恐らく唯物論的の了解から如来の実在を否むものである。『実質上より』如来を否定するとは、如来の存在を疑うのではないが、それでは何故煩惱や苦悩があるのかと考えて、その間に沈む者のことをいうのである。そこでは苦悩や煩惱があることの意義は全く不問とされる。金子はそうした疑義は、「兒童」の如く

二〇 『くずか』 一六四頁。

二二 『光輪鈔』、『金子大樂著作集』第二二卷、五一九頁。

二三 『教行信証の研究』においても「実体観の否定」の一節がある。

二四 『自覚帖』、『精神界』第十一卷第四号、四八頁。

である論理上の否定よりも罪が重いとまで述べている。金子はこうした時代社会の中で生き、「如来中心」の教学も育まれていったのである。

先に第二章において確かめたように、金子の思案は学問論が決定されるところにおいて「浄土」、「教行信証」読解といった、金子にとつての重要課題がまた大きく展開して来ている。『真宗学序説』や『真宗学の三問題』では既に「浄土」は「觀念界」という言葉で表されている。『真宗の教義及び其の歴史』では「如来中心の救済」を掲げ、それに続く思案においても「如来」は常に重要な位置を占めてきたが、『真宗学序説』出版の翌年、一九二四年には「大乘経に於ける浄土の觀念」を講じ、この講演が金子の校正を経て『浄土の觀念』として発表される。そして、この講演録が金子の生涯において決定的影響を与えることになる。金子は「異安心」に問われたのだった。

前提となる当時の状況を確認しておきたい。

一九二三年、野々村直太郎『浄土教批判』を出版、野々村は僧籍を剥奪され、龍谷大学教授を辞任する。

一九二四年一〇月、金子「大乘経に於ける浄土の觀念」を講演。

一九二五年、二月、『浄土の觀念』出版。六月に『親鸞教の研究』、九月に『彼岸の世界』出版。一〇月、「真宗に於ける如来及び浄土の觀念」を講演。弓波瑞明はこの講演を傍聴して「何にがなんだか薩張り解らんで要領を得兼ねた」と同じく講演を聴いた龍谷大学のある教授に打ち明けたところ、「あれが所謂新式の真宗教義と云うものであらう、あーゆうのが、近頃流行るげな、だが阿弥陀様もお浄土も皆主觀的のものとしてしまつては、新しがりわいのわい連中は双手を挙げて共鳴するからんが、宗祖は定めて心外の事だと思召すであらうよ」とその教授は語つたといふ^{二四}。

一九二六年、一月、『如来及び浄土の觀念』出版。同月、曾我量深、真宗学研究所にて「如来表現の範疇としての三心觀」を講演。一二月、多田鼎が『みどり』^{二五}第四卷第二号の『浄土の觀念』を讀む^{二六}にて金子を批判。

一九二七年、一月、金子は『仏座』を個人誌として改刊した初号である第二三号の「教法と内觀—多田鼎氏の批評に対する弁明—」にて批判に応じる。一月、『如来及び浄土の觀念』再版。五月、曾我『如来表現の範疇としての三心觀』出版。一月、侍董寮総会にて、金子の最近の講演が「異安心」であると報告され、審議を促される。「十一月二十六日田代重右衛門氏より突然電話が来た。其要談は「本日本山にて会計評議員が集り、近來大谷大学の教授の中に、宗意安心に違反した説を称へている人がある、斯の如き人達があつたのでは、大学を経営している目的が何所にあるのか判らない。依て廢校にしてはといふ議論が起つてゐる。自分が仲に入つて何とかしやうと思つていますが、かういふ問題が起きている事を御含みおき願ひたい」との事。予は其親切なる注意を感謝して電話を切つた。此電話のあつた三日目即ち二十九日侍董寮出仕の全關催出席。此日上高を介して田代翁より、出仕一同に面会を求められた。其時の田代翁の話は「此頃御門末に安心問題に就て大問題が起きて居るが御承知であるか、侍董寮出仕としては無關心ではないか」と詰問せられた^{二五}」と斎藤唯信は述懐している。

二四 弓波瑞明「如来及び浄土の觀念に就て」、『親鸞大系』（思相篇）第一卷、一三二頁。

二五 斎藤唯信『松堂九十年史』、六八頁。

一九二八年、三月、木村泰賢が『祖国』誌上にて「観念と実在と生成の浄土」金子問題を機縁として」を發表。六月一日、会計常務員会にて大谷大学の経常費削減が決定。六月二日、金子は大谷大学教授を辞任。六月三日から一五日にかけて村上專精が『中外日報』紙上で「東本願寺の安心問題」と題して批判を展開。六月一五日に金子の声明が「当の金子教授はどんな気持ちでいるか」という同紙記事中に掲載される。六月一六日には村上の金子への公開状「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」が同紙第一面全面に掲載される。更に同紙上にて六月一七日から二六日にかけて多田「金子氏の「浄土の観念」に対する観察」が掲載され、多田「金子を再び批判」金子、六月一七日から翌月七月二日まで断続的に「私の真宗学」を『中外日報』紙上に掲載し多田・村上の批判に答える。六月一七日の紙面には他にも北原繁麿「真宗学」と「教権」が（六月二四日まで）掲載され、北原が村上を批判するなど一六日に続いて一面のほぼ全面が所謂「金子問題」で埋まっている。

七月一九日から翌月八月三日にかけて多田「仏祖開頭の浄土」が同紙上に掲載され、多田が自説を展開。八月八日、金子が多田に答える「統一—多田鼎氏にささぐ」が同紙上に掲載され、金子「それではこれで御別としませう」と述べて以後の沈黙を宣言する。一八日、村上『真宗の真面目は那边に存するか』を出版し金子を批判。

一九二九年、二月、金子、僧籍を離脱。四月、木村「異安心問題とその批判—元大谷大学教授金子大榮氏の「如来及び浄土の観念」並に駒沢大学長忽滑谷快天博士の「正信」を中心とする批判」を仏教思想普及協会並びに大日本真宗宣伝協会主催の「釈尊降誕記念仏教大講演会」にて講演。その速記が『仏教思想』五月号に掲載。五月九日から翌日一〇日にかけて『中外日報』に金子「木村泰賢氏に問ふ」が掲載され、木村の先の講演での主張について金子が問い質す。二二日から二四日にかけて、木村の「金子大榮氏に答ふ」が同紙上に掲載され、金子の問に答える。六月一日、『仏座』第四二号（論文「彼岸への横超」所収）発行。四日から七日にかけて、この木村の応答に対して金子の「仏教学の方法に就て 木村泰賢氏の答を縁として」が同紙上に掲載され、金子が木村の応答をふまえないながら仏教学の方法論について「学界に二問題を提起」する。一二日から翌月七月一日にかけて木村「金子氏の「仏教学の方法に就いて」を讀みて私の立場を述べ」が同紙上に掲載され、木村が自説を述べつつ、金子を批判する。六月二五日、村上『我観真宗』出版、金子を批判する。七月一日、『仏座』第四二号（「生れぬ前と死しての後」所収）発行。七日から一四日にかけて金子「木村氏の説を讀みて」が『中外日報』に掲載され、先の木村の論において批判されていた点に金子が応じる。ここに木村・金子の論争は終わる。八月、四日から一〇日にかけて伊藤証信「木村金子二氏の問答を讀みて」が同紙上に掲載され、伊藤が兩人に問を出すが、これに対する木村・金子からの応答は得られなかった。一三日から二九日にかけて伊藤「純正真宗学の基礎的条件に就て」が同紙上に掲載され、多田・木村との金子の論争にふれながら自説を展開。九月、一三日から一七日にかけて多田「大無量寿経の学徒」が同紙上に掲載され、多田が木村・金子・伊藤を批判。一〇月、一五日から二二日にかけて伊藤「多田鼎氏に寄せて」が同紙上に掲載され、伊藤が多田の方法論を問う。三一日、村上專精 逝去。十一月、一五日から一九日にかけて多田「真宗学の特異性—（伊藤証信氏に答ふ）—」が『中外日報』紙上に掲載され、多田が先の伊藤の問に応じ、この伊藤・多田論争も終わる。この伊藤と多田の論争終結を以て、『浄土の観念』から派生した論争はおよそ全て終つたといえる。

一九三〇年、四月三〇日、曾我、大谷大学教授を辞任。同日、学生の抗議行動によって斎藤唯信が大谷大学に辞表を提出、後に撤回。五月一六日、木村泰賢

逝去。六月、大谷大学予算大幅削減。九月、有志によって興法学園が開設される。

一九三五年、曾我『親鸞の仏教史観』を山口仏教会館で講演。『真宗学序説』、『如来及び浄土の観念』と同会場である。

一九四〇年六月、金子、問題となった二著の絶版と当分の布教を見合わせることを条件に僧籍に復帰。斎藤唯信は「問題を惹起したる著書を絶版とし、公的の布教も当分見合すといふ条件の許にて僧籍を復する事を議決した。十年余問題となつていた此件も、一先今日を以て終りを告げた。予の心の一角に多年残っていた所謂某氏問題も同氏の懺悔によりて解決し、予も安心した。予は最後迄大法護持の爲め尽して来たことを喜んだ^{二六}」と当時を述懐している。以上が『浄土の観念』をめぐる当時の状況である。

「浄土」という教法、その教法による世界観は、今現在において如何なる実在性を獲得しているだろうか。経典は西方に存在する世界として浄土を説く。しかし、その実在を現実世界における実在として了解する者は稀であろう。それでは、浄土が確かな実在として信ぜられるとは一体如何なる意として了解することが出来るだろうか。金子はこの間に『浄土の観念』において応えたのである。本節では『浄土の観念』における「観念としての浄土」論の形成とその概観を確かめたい。

「浄土」は如何にして、金子の思索上につてきたのか。『浄土の観念』において、浄土は「観念」として求道者に立ち現れてくる境界である。『浄土の観念』の思索は、この「観念」という言葉への注目から始められている。「観念」については、金子は初期の思索においても様々に言及していた。「本願中心の信念」における「観念」は、「観念三昧^{二七}」、つまり観想念仏の三昧という意であり、凡夫には実行できないとされていた。また「教行信証の研究」では凡夫を定義するにあたって、次のように述べられている。

想ふに、聖者とは、観念生活に適する者の謂である、之に反して、凡夫とは、観念生活に堪え得ぬ者の事である。「……」誠に観念的信仰を以て、生活を律し得る聖者は、精神は透明で、気分は賑やかである、恩寵の花に酔ふて、煩惱の繫縛を忘れる、常に正定聚に住して、邪定不定の聚に陥らぬ、早く光明の天地に帰ることを知るを以て、遂に業報の天地を離るる能はざるの悲歎がない。二八

ここでも「観念」は批判的に捉えられている。「観念生活」とは、常に「恩寵」に酔う聖者には、「悲歎」がないといわれていることから考えて、おそらく「本願中心の信念」と同様、観想念仏による三昧であろう。凡夫に「観念」はかなわないというのが、初期からの金子の思索であったとすれば、如何にして『真宗学序説』等において「観念」という言葉は、積極的な意を頭に始めたのか。その示唆となるのは、『精神界』第一四卷第一〇号（一九一四）の

二六 斎藤唯信『松堂九十年史』、一四四頁。金子の僧籍復帰は、『浄土の観念』、『如来及び浄土の観念』の二著を絶版にすることの確約によって実現した。金子の弟子たちもこの確約を遵守したため、金子の生前、また二〇一七年の今現在に至るまで、この二著は再刊されていない。

二七 「本願中心の信念」、『精神界』第九卷第三号、一七頁。

二八 「教行信証の研究」、『無尽灯』第一九卷第四号、五七頁。

「善き人は何処に」である。この論考の中で金子は「念仏に即する観念」という一節を設けて、それまで凡夫に観念は実現不可能としていた了解とは別の、新たな「観念」の意について述べている。

吾等は念仏を高調して観念を擯斥すれども、真実の念仏には、又必ず一個の観念を具有することを拒むことは出来ぬ。この観念は、即ち念仏の自己を照す光である。是光に依りて念仏の我生命なるを知り、弥陀願力の表現なることを知る。此観念は即ち信心である、宗祖の表白に、信するより外に別の仔細なきなりと結びし者、是れである。〔……〕所詮、念仏に即する観念、信心の智慧を具有する念仏の生命、これを外にして我をして我たらしむる者はない。二九

「本願中心の信念」や「教行信証の研究」において金子は凡夫に観念は実行されないと述べていた。しかし、ここでは「観念」は「信心」といわれ、「念仏に即する観念」は「信心の智慧を具有する念仏の生命」といわれて斥けられていない。金子が指摘するように、凡夫に観念はかなわないとはいっても、念仏者には一切何も観せられていないとすることはできない。念仏とは仏を憶念することであるのだから、そこに出遇われる内実が確実に存在する。その内容は、観想念仏の三昧によるものとは当然異なるが、決して虚無ではない。観想念仏とは異なった意味において、如来及び浄土が実在として観せられているはずである。ここで「観念」が、「念仏の自己を照す光」といわれるのは、その意であらう。この光は「念仏の全生命」であり、「弥陀願力の表現」であるといわれるが、この思索が「真宗学の三問題」における「観念界からの回向^{三〇}」という表現に連なっていく。つまり、金子の思索はこの光源たる「観念界」としての浄土へ徐々に向かって展開していく。

金子のいう「観念」は、仏教の述語として、または観察思念の営みやその対象として、或いは文脈において独特の意を込められている場合もある。本節で問題とするのは、金子の思索において重要な言葉として意を求め得る「観念」、つまり金子における述語としての「観念」である。そもそも何故、浄土を「観念」という言葉で表さなくてはならなかったのかについて、金子は次のように述懐している。

然るにその中『浄土の観念』に、「実在の浄土は信ぜられぬ」といふことを申しました（それが特にこの度の問題となつたのですが）のは、教法の指示する実在観念を、常識の見解に依る実在観から簡ばうと欲ふたからであります。ここに常識の見解に依る実在観といひましたのは、その為私に長い間悩まされたものであります。常識の見解に依る実在観は到底成立いたしません。さればこそ反対に如来と浄土との実在を無視する、現代の常識の見解も生じたのであります。それ故に私は教法に依る実在観念を明らかにすると共に、この常識の見解に依る実在観と、非実在観とを除去しやうといたしました。それは一方には常識に依る実在と教法に依る実在とを混融する素朴なる信仰を純化する所以であり、他方には、如来と浄土とを無視する現代の常識を批判して、教法に依る実在観念を宣揚する所以であると思ふたのであります。三三

二九 「善き人は何処に」、『精神界』第一四卷第十号、一四頁。

三〇 「真宗学の三問題」、『金子大榮著作集』第三卷、一七頁。

三三 「当の金子教授はどんな気持でいるか」、『中外日報』一九二八年六月一五日。

金子は、浄土の実在については疑義を抱いていない。ただ、浄土の実在について、二方向に批判を加えている。第一には教えをそのままに信受する、「素朴なる信仰」に混融する実在観と、第二には「現代」の常識的実在観にもとづく判断から、浄土の教法を「無視する」態度とが批判されている。金子はそこで「教法に依る実在観」を顕揚することによって、「現代の常識」を批判しつつ、「素朴なる信仰」を純化させようというのである。金子は「素朴なる信仰」に対しては、それ自体を批判しているのではない。ただ、その信仰には「純化」される余地があるのである。皮肉なことに、その金子の「実在の浄土は信ぜられぬ」という言葉が「観念」という言葉と短絡的に結びつくことによって、金子がそもそも浄土の実在を唾棄すべき空想的な絵空事として喧伝していると誤解されたと考えられる。それが「実在の浄土は信ぜられぬ」という言葉が大谷派宗門において問題とされたことの意義であろう。金子は、浄土の実在性そのものに疑義を表明しているのではなく、教法に依る実在観を明らかにしようとしているのである。その際に、金子は浄土の実在について「観念」という言葉を用いる必要があったのだろう。何故ならば、実在という言葉を用いる際に、「素朴なる信仰」においては、外面的に常識的実在観からの脱却は完遂されない。その脱却が為されない限り、浄土教は批判者の常識的実在観によって、永劫に否定されなくてはならない。しかし未だ「観念」の意は不確かである。金子は「観念」という言葉について次のように述べている。

私の批評家達『浄土の観念』の批判者たちは、多く「観念」の語を心理学的意味に解しているやうである。観念の浄土といへば、直ぐ主観的であるとか、唯心己身であるとか、或は凡夫の意識内容であるとか、と評し去ることも、其所から来るのである。併し私では言ふまでもなく、「観念」はイデーで哲学的の意味である。それは理性の対象となる純粹客観的のものである。常に個人主義の影像をうち払ふことに於て、真実在の意味を有つ。^{三三}

「観念」は哲学における「イデー」(Idee)の意であつて、「心理学的意味」ではないと金子はいう。しかし哲学における「観念」の意にしても様々である。金子と『浄土の観念』をめぐって論争した仏教者木村泰賢は、論争において、様々な哲学者(プラトン、カント、リッケルト等)における「観念」の説を紹介し、金子のいう「観念」とはどのような意味なのかと金子に問い質している^{三三}。しかし、金子は「観念」の意義は多種多様であり、文脈において読者に判断してもらふしかないと述べ、「心理学的意味」ではないと繰り返すのみであつた^{三四}。ここでいう「心理学的意味」とは、後に安田理深が述懐するところによれば^{三五}、表象(Vorstellung)である。即ち、ある対象を観察対象とすることによって得られた像を心理内に想起することである。先に引いた文では、凡夫の「意識内容」ではない、「純粹客観」としての浄土を金子は主張しているので、その意味では表象ではない。しかし表象以外の「観念」の意味といつても、未だ厳密性を欠く

三三 金子大榮「三三の補遺」私の真宗学(附)一、『中外日報』一九二八年七月一日。

三四 木村泰賢「金子氏の『仏教学の方法論に就いて』を讀みて私の立場を述べ」、『中外日報』一九二九年六月二七日。

三五 金子大榮「木村氏の説を讀みて」、『中外日報』一九二九年七月七日。

三六 安田理深「金子先生を追憶して―浄土の問題―」、『教化研究』第七八号、一九九頁。

ことは否めない。金子は「観念」は「哲学的の意味」であると述べており、また『浄土の観念』においてカントやプラトンの哲学について言及もするが^{三六}、論争において金子自身が「観念」の語を西洋哲学の方面から厳密に定義しないことを考えると、金子のいう「観念」は金子独特の意を含められた言葉と了解するの
が妥当だろう。

これまでに引いた金子の言葉からすると、常識的実在観を離れた、「真実在」として「観念」という言葉の意は確かめられる。つまり、「浄土の観念」とは、浄土が常識的実在観・非実在観を離れた真実在であることを主張している。浄土が真実在であると、浄土が真であり、信ずるに足る実在性を具えていることをあらわす。実在性といっても、現実世界にその存在が確定されるというのではなく、確かに信すべきものがここに「ある」という意において実在性を獲得していると考えるべきである。そうした「実在観」の受けとめには、金子が私淑した師である清沢満之の影響があると考えられる。清沢は『宗教哲学骸骨』の「靈魂論」において、「靈魂有形説」と「靈魂無形説」とを共に批判して、「自覚作用の本体」としての「靈魂」を主張している^{三七}。魂を常識的実在観における有無からではなく、自覚の根源として清沢はとらえている。金子の『浄土の観念』は、清沢が「靈魂論」において展開した、有無を離れて自覚から靈魂を捉えなおす視点を、清沢が積極的には論じなかった「浄土」の問題に適用して、清沢によつて遺された課題に応えようとするものであるといえる。

金子は『浄土の観念』において、はじめて「観念」という言葉で真の実在性を問題としたのではない。金子の思索においてははじめて主題的に「観念」という言葉が用いられるようになったと考えられる論文「本有の観念」『精神界』第一七巻第一号（一九一七）においては、「観念」の語を用いながら「一切衆生悉有仏性」という仏語に考察を加えている。「一切衆生悉有仏性」とは、凡夫が仏に成るとは如何なることかという問題である^{三八}。金子は仏性が「有る」といわれる意義を、凡夫が思想する有無を離れた「本有」と捉える。有無を否定することは真に実在する存在まで否むものではない。金子は虚無論を論じているのではない。凡夫が有無を離れるとき、有無を離れさせる「或者」の「有」が既に予想されていると金子は述べる。「その或者は吾々の背後にありて吾々をして有無を離れしめんとするのである。吾々は有無の二見の邪なるを知る。されど其の邪なるを知らしむる背後の或者を否定することが出来ぬ^{三九}」。金子は「或者」が私たちを有無という邪見から離れさせようとはたらくという。その「或者」の「有」が「本有の観念」である。「本有の観念」において、「観念」は、凡夫を有無の邪見から離れさせる根源的存在として、その意を表されている。それに続く思索と考えられる論文である「三乗の観念に就て」においては、次のようにいわれる。

大乘の空観は、積尊をして積尊たらしめし或物の認識から生じたのである。この積尊をして積尊たらしめし或物は、無論実体的のものでない。それ故、龍樹

三六 『浄土の観念』、一九頁、一三八頁。

三七 『宗教哲学骸骨』、『清沢満之全集』第一巻、一二一―一六頁参照。

三八 『本有の観念』、『金子大榮著作集』第二巻、四六頁。

三九 『本有の観念』、『金子大榮著作集』第二巻、四九頁。

は空觀を以て徹底的に実体的なる有無の概念を破壊した。されどこの或物は又決して空理ではなく、最も普遍眞実なる真理である。一四〇

大乘仏教における空の教説は、積尊をして積尊たらしめる「或物の認識」から生じたと金子はいう。空觀は、凡夫の想定する実体的有無を否定する。そのような認識は、凡夫において実践されたとしても、凡夫に起因するとあらわすことができない。そこに「或物」の存在は感知される。その「或物」は有無を離れた存在であり、空虚でも「実体的」でもなく、最上の普遍的眞実であるとされる。ここで「觀念」は積尊を積尊たらしめる眞実であるといわれる。「本有の觀念」においては「或者」、「三乗の觀念に就て」においては「或物」とあらわされる、「あるもの」とはそれぞれ論の主題は異なるが、共通の問題意識からあらわされている。「本有の觀念」での定義では、凡夫とは「あるべからざる状態にあるもの」^{一四一}である。「あるべからざる状態」にあるとは、「あるべき状態に反るべき可能性を有するもの」^{一四二}であることを意とする。ここにおいて、金子における凡夫の定義から、「觀念」を成就できない者という枷が外されていることは重要である。ここにおいて、凡夫にはたつきかける「觀念」(眞実在) について思索する道が開かれる。凡夫とは、本願に呼びかけられる衆生の一人として眞実に目覚めなければならぬという、課題を有する存在である。そもそも自らが我見無明に支配された凡夫であると知られるという一大事は、我見無明を離れた「あるもの」における眞実が凡夫に感知されなければ、起り得ない。凡夫は眞実の存在によって凡夫であると気づかされるのであって、虚無の深淵から凡夫と名指されるのではない。空の教説は凡夫によって自らの外にあると固定されている諸々の存在を否定するが、それは眞に実在する存在を明らかにすることに目的がある^{一四三}。金子は「人の觀念」においては、こうした事柄をより平易な言葉で語る。

觀念としての人の実在せんとするときには、必ず其処に全的の自己批判がある。これ即ち罪障懺悔である。この批判・懺悔は即ち自己の否定である。それ故、これを逆に言へば、自己をこのままにして肯定するものは、未だ人の觀念を發見せざるものである。一四四

一存在が自らを人間であると考えるとき、そこに自らが人間という言葉で想像する存在と懸け離れていることに気づく。そこに立ち現れてくるのが「人の觀念」である。凡夫が自らを内省し批判するところに、その凡夫ではない眞実の存在が立ち現れてくる。その眞実の存在は実体を離れているために「觀念」といわれなければならない。その存在との値遇によって、一存在はそもそも自らを凡夫であると知るのであるし、衆生の一人として眞実に目覚めることがかなうのである。金子はそのようなひるがえり(自己否定)を「罪障懺悔」とあらわしている。人間が眞実に人間であろうとするとき、そこには全的な否定を潜らなくてはならない。ただし注意しなくてはならないのは、自己否定とは自己を滅し去ることではないということである。

一四〇 「三乗の觀念に就て」、『金子大榮著作集』第二卷、七二頁。

一四一 「本有の觀念」、『金子大榮著作集』第二卷、四四頁。

一四二 「本有の觀念」、『金子大榮著作集』第二卷、四四頁。

一四三 「三乗の觀念に就て」、『金子大榮著作集』第二卷、七三頁。「所詮云何なる空論も有を否定することは出来ない。空論の任務は唯だ有の実体化を防ぐにある」と金子は述べる。

一四四 「人の觀念」、『金子大榮著作集』第二卷、一〇二頁。

元来自己否定といつても、全く自己を虚無とすることが出来ぬ。若しそんなことが出来るならば、自己否定といふこと程、無意義なものはないであらう。併し実際は自己否定は「人の観念」の実現力の顕現なるが故に、その自己否定は何時もこの自己に對立し、この自己を顕現するものとしての如来を定立せずにおかぬ。然るにかく如来の前に否定せられたる自己は、其所に救済の道を与へられているのである。一四五

自己を虚無とすることによって救済を得るのではなく、自己において「救済の道」が与えられる。人間が眞実に人間としてありたいと自ら内省するとき、そこに「一人の観念」がその志願を成就させようとはたらきかける。そのはたらきが「実現力」といわれる。この「実現力」が常に自己にはたらきかけることが、「自己否定」である。先の金子の表現に照らせば「あるべからざる状態にある」者（凡夫）を「あるべき状態」（衆生としての「一存在」へ揺り戻そうとすることが「自己否定」といわれている。この「自己否定」は、どこまでも自己においてはたらく。常に「自己に對立し、この自己を顕現する」とは、「自己否定」によって、凡夫が一切衆生の一人として仏となる存在であることを顕らかにし、それを成就させようとする眞実として、自己において「如来」がはたらくことをいう。「如来」とは眞実であり、眞の実在として非眞実なる凡夫にはたらきかける。ここに、これまで確かめられてきた「あるもの」は「如来」であると言明されている。すなわち、ここで問題となっているのは、如来の「観念」である。『眞宗字序説』においては、この「如来の観念」に私たちの生きる世界の問題が織り込まれていく。

後生の一大事という言葉の響きは、われわれに向かつて非常に深い或る物を与える。それは、汝の最も忘れていたところの、大きな魂の問題である。汝の靈魂の問題である。根本の魂の問題である。「……」生死の一大事という言葉のもつている響きは、われわれが考えているところの現実というものを、根底から破壊するのである。だから、生死の一大事という言葉は、われわれにどういふものを与えるかというところ、ここに、現実界と観念界との對立を示すのである。「……」今まで無の世界であると思つていた世界が、なにか知らぬが或る力強い意味を持つてきて、今まで現実に持つていた現実の観念が空になって来る。最もアクチュアルな、最も現実であつたものが、最も空なものになつてくる。「……」この一つの轉換、この浮世全体を挙げて空虚になつた時、今まで空虚なりと見ておつ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。この一つの轉換がなければ、おそらく宗教というものは起ころぬだらうと思つのである。一四六

ここに、清沢の提起した「靈魂」の實在の問題が、金子独特の「観念」の用語を通して表現しなおされ、それに加えて論文「本有の観念」等であつていた「あるもの」（如来）のはたらきが人間だけではなく、人間が心身をおく、この現実世界全体にまではたらくことによつて、「観念界」、「観念の世界」が立ち現れてくるといふ金子のこれまでの思索の歷程の要が、新たな展開と共に語られているといえよう。「如来」の「観念」は人間の問題だけでなく、人間が心身を置く現実世界の問題にまで、そのはたらきを敷衍されている。金子は「如来」の「観念」を論じつつ、既に「二重の世界」『精神界』第一九卷第九卷（二九一八）にお

一四五 「一人の観念」、『金子大榮著作集』第一卷、二〇三頁。

一四六 『眞宗字序説』、一三二―一三五頁。

いて「彼岸の世界」、「真実の世界」、「純粹客観の世界」という表現で「浄土」を問題としている^{二四七}。ただ、ここでは論の軸足は未だ「如来」に置かれており、真実在についての思索が本格的に「浄土」に向けられるまでには至っていない。『真宗字序説』のこうした記述において、その二つの潮流が重なってきていると考えるべきであろう。この課題を引き続き展開し、大成したのが『浄土の観念』である。

『浄土の観念』において、金子は三通りの浄土観を示す^{二四八}。観念の浄土（華嚴経）、理想の浄土（般若経）、実在の浄土（無量寿経）である。観念の浄土は仏教の三宝である仏法僧を仏法僧たらしめる根源である。この観念の浄土は、常識的実在観では捉え切れない真実そのものであるとされる。第一の理想の浄土とは、菩薩が自らの成仏のために発願し、その願の成就することによって、浄められた世界である。第三の実在の浄土は、凡夫が自らの成仏のために、第二の「理想の浄土」を求める、その凡夫にとって実在しているといわれている浄土である。つまり第三の実在の浄土は第一の浄土を、視点を變えて捉えたものであり、第一、第二の浄土観はともにこの世界に実在する浄土であるといわれる点に特徴がある。または第三の実在の浄土の大きな特徴は、第二の理想の浄土において聖者が自ら真実を目覚めて浄土を建立するのと異なり、凡夫が仏と出遇うことを希求し、その値遇によって仏道を成就する点にある。第二の浄土は、真実を目覚めることを仏の世界へ生まれることをもってあらわす。仏土に生まれ、仏と出遇うことによって仏と成ることがあらわされているのである。金子は、実在の浄土を求める凡夫の視座から、この三通りの浄土観を綜合していく^{二四九}。凡夫は理想の浄土へ往こうとする。これがつまり往生、願生である。しかし、この往生を徹底するとき、願生者は自らの妄念妄想の深さを知り、往生が不可能であるという現実に直面し絶望する他ないと金子はいう。凡夫にとっては第一の観念の浄土は全く関係することのできない真実そのものである。第二の理想の浄土は、聖者が自他を浄め願を成就することによって、その存在を確固たるものとする。しかし第三の浄土観である、実在の浄土で問題となるのは凡夫であり、凡夫はその実在の浄土の存在を知ることができても、その世界へ往くことができない。この絶望の凡夫において、あらためて「彼岸の世界」がはたらきかけると金子は述べている^{二五〇}。この「彼岸の世界」は、一旦は三通りに分けて立てられた浄土観を綜合する、「観念の浄土」である。ここでいう観念とは実在に対する観念として立てられた第一の観念の浄土（華嚴経の浄土）とは異なり、第二の実在の浄土（無量寿経の浄土）が深化することによって受けとめなおされる真実の世界、「本当の意味に於ての観念の世界^{二五一}」である。つまり実在として一旦は説かれながらも、有無の対立（常識的判断による実在観と非実在観）を超えた真実在の世界として、無量寿経に説かれる浄土が顕示されている。

これまで金子が用いる「観念」という言葉の意味を確かめてきたが、今再び問わなくてはならない。『浄土の観念』における「観念」は、金子のいうように哲

一四七 「二重の世界」、『金子大榮著作集』第二卷、六一頁。

一四八 『浄土の観念』、二五—二六頁。

一四九 『浄土の観念』、一一八頁。

一五〇 『浄土の観念』、一二九頁。ここでは「往生」は理想の浄土へ往くことができないという絶望によって、その功利的性格を否定された上で、なお「観念としての浄土」がはたらく者の真実の生の意に解することができる。

二五一 『浄土の観念』、一二九頁。

学における「イデー」なのか。もちろん先行研究が指摘するように^{一五}金子の「観念」には当時日本に次々と紹介されていた西洋哲学の影響が色濃く滲んでいる。だが、金子が第一次論争当時に言及する典拠は、西洋哲学だけではない。金子は次のように述べている。

自性唯心が西方願生に反かざるのみならず、実に相成するものであることも、古き講者に依りて説かれたことであるが、「……」私はそれらの説に満足するものではないが、またそれらの説に反くものでもない。私の真宗宗は寧ろそれらの説を徹底せんとするものであるといつてよい。^{一五三}

ここでいわれる「古き講者」とは誰を指すのか。金子は『仏座』第三二号（一九二八）所収の論文「先輩の学解」において自ら依る先人の思索を引用している。そこで参照されている先学とは噫慶『浄土論註聞書』、宣明『往生論註聞書』、慧空『阿弥陀経聞記』、深励等であるが、中でも噫慶と慧空の思索は金子に大きな示唆を与えていると考えられる。慧空は指方立相における「西方」とは方向性を指し示すものであって、方角そのものではないと了解する。金子は次の文を「先輩の学解」に引く。「西方からも西方と云ふ。極楽の西からも西方と云ふ。極楽とさへ云へば西が付くなり^{一五四}」。こうした了解は金子に「指方立相」という教法を受けとめなおす上での重要な示唆となつていると考えられる。『浄土の観念』において「实在の浄土が信ぜられぬ」と言明する金子にとつては「指方立相」の教法は、現実世界上での西方に存在するとは了解されていない。西方とは、真実への向きを示すのである。または、噫慶については金子は「先輩の学解」において、二つの文を引用する。

「外道」とは、一義に云わく、仏法の外の道を学する故に「外道」と云うと、此の義淺近なり。今云わく、仏法は心地の修行なり、故に心外に道を修する者を「外道」と云う。凡そ外道に三種あり、一には六師外道、常の如し、二には附仏法の外道は仏法に付きて邪義を信する人なり。三には学仏法の外道、仏法を学しながら法に執着して仏道の正意に入らざる人なり。^{一五五}

又云わく、自性唯心に沈むとのたまえる事。真宗の門人意違えて此の宗門は指方立相を本として立ちたる宗旨なれば、自性唯心の沙汰は皆邪見のように思えり、曾て他力心を知らざる故なり。還りて指方立相になつみ、有相に沈むと云うべし。夫れ仏教は自性唯心を本とする故に、仏も実相の外は皆是れ魔事と説きたまえり。総じて一代仏教は唯此の一心を悟らしめん為なり。菩薩は三祇を経て此の一心を成就す。若し此の一心を得れば生死涅槃も猶、昨の夢の如く一代仏教昨日の夢なり。然るに自性唯心に沈むと云える、行者の機の上に取り扱ふ故に沈むなり。今、言う所は仏智他力の心にして全く機に預らざるなり。心体即ち無碍光如来なり。既に機にかかわらず、なにに依りてか沈むと云うことありや。聖人の御釈『教行信証』の巻毎に「真実」とのたまえり。「信の巻」

^{一五二} 幡谷明・龍溪章雄「金子大榮―聞思の教者―」、『浄土仏教の思想』第二五卷、三三〇頁。或いは村山保史「金子大榮と西洋哲学―「観念の浄土」をめぐる―」、『比較思想研究』第二七号。

^{一五三} 金子大榮「己心の浄土と西方の浄土 村上博士に答ふ」、『中外日報』一九二八年六月三日。

^{一五四} 慧空『阿弥陀経聞書』、『真宗大系』（第四卷）所収、一四頁。

^{一五五} 噫慶『浄土論註聞書』、『相伝義書』第一七卷、三六三頁。

に『涅槃経』を引きて言わく、「実諦は、一道清浄にして二つ有ること無きなり。真実と言ふは即ち是れ如来なり、如来は即ち是れ真実なり。乃至 真実は即ち是れ仏性、仏性は即ち是れ真実なり」と云々。此の『註』の「下の巻」にも真実の智慧とは即ち実相の智慧なりと釈す。然れば真実とは実相なり、実相は即ち自性唯心なり。又、是心即ち是仏とは心の外に異仏を求めざるなりと釈したまへるも此の一心なり。是れ全く機を離れたる仏智心なるが故なりと云々。

一五六

噫慶が言及する『教行信証』における涅槃経の引文、その中で語られるのが「如来」、「仏性」である。金子が『浄土の観念』において「浄土」を「観念」と結びつけるまで「観念」という言葉のもとに思索してきたのは、まさに仏性（「本有の観念」）、如来（「人の観念」）であったことを想起すれば、噫慶や清沢の影響で金子は自らの思索を深めたのではないかと考えられる。西洋哲学の影響は言うまでもないが、金子のいう「観念」は金子自身がいう「イデー」という意味だけでは了解し難い。それは金子の思索に、こうした様々な先学の思想が流入していることに原因がある。噫慶は「仏法は心地の修行」であり、「心外に道を修する者」を「外道」とするとする独特の了解を述べている。ここには「内観」という言葉との関わりがある。「内観」とは清沢に典拠を求め得る言葉（先づ須らく内観すべし）だが、金子はその言葉を噫慶という先学に遡るかたちで仏教了解の歴史の上に確かめなおしているといえないか。金子は「観念」のはたらきである「実現力」（「人の観念」）によって「自己否定」され、その否定された自己において救済があると述べていた。論文「人の観念」や『浄土の観念』においては「内観」という言葉は使われていないが、『浄土の観念』論争において金子は自らが仏教を学する姿勢を「内観」という言葉で明確に提示する。その地点から遡って金子の思索を確かめると、「内観」とは自己において如来のはたらきとしての「自己否定」を領受する営みのことであると了解できる。ここには「内観」という言葉をめぐって、清沢からの思索の展開がある。

また噫慶は「自性唯心」を仏教の根本的課題とみるために、「真宗の門人」が「指方立相になづみ、有相に沈む」ことを批判している。金子は「観念」という言葉で有無を離れた、真実の世界としての浄土観を提示していた。浄土の実在を現実世界上の西方として了解しないことは、金子のいうように慧空や噫慶のような「古き講者」に依つて既に説かれていたといえるが、金子はこうした先学の了解を徹底するものとして自らの思索を位置づけている。それでは『浄土の観念』において何が徹底されたといえるのか。如来とその世界である浄土が有無を離れた、真の実在であるということは、それらが「内観」される存在として凡夫にはたらきかけることを意とする。如来は凡夫を真実に目覚めさせようとして、凡夫の「自己否定」においてはたらくとされていた。『浄土の観念』においては、「実在の浄土」へ往くことを願う凡夫は往生することがかなわず絶望する他ない。凡夫は現実世界で覚りを開くことができない。ここには凡夫のこの現実世界への断念がある。すなわち自己を否定することが、自己が心身をおく、この世界全体に及ぶのである。その断念の自覚において、「実在の浄土」は「観念の浄土」として凡夫にはたらきかける。金子はこのことを「溝」（此岸と彼岸の対立）が「橋」であるという譬喩で語る。「溝の自覚こそは橋である」一毛。此岸と彼岸との間に対

一五五 噫慶『浄土論註聞書』『相伝義書』第一七巻、三七〇頁。

一五七 『浄土の観念』、一六一頁。

立があり、その間に決定的な断絶があると自覚されるとき、断絶しているというかたちで「觀念の浄土」は現実にはたらく。つまり「觀念の浄土」は、この自覚にあらわれる世界であり、凡夫の往生心と離れて、あらかじめ存在するのではない。噫慶は「自性唯心」と「如来」が不二であることを述べていたが、「浄土」については指方立相の実体的了解を批判するにとどめ、積極的には言及していなかった。金子のいう先学の説の徹底とは「浄土」を、この自己と現実世界への断念の自覚において語ることを意味するものであろう。

第二節 『浄土の觀念』は何を批判したのか

如来觀が大成されたといえる一九一五年における、金子の文章の烈しさは特筆に値する。一九一五年の『精神界』誌上における諸論考に既に『浄土の觀念』へと続くような批判は、認めることができる。

浄土は他界である。特に煩雜なる常識の世界からは確かに他界である、凡俗の思惟しつつある所謂浄土から見れば尚ほ一層他界である。されど我が純真の魂からは却て真実の本国である、所謂斯世は、遠い遠い世界である。吾等は余り遠く本国を離れて旅地に迷つて居る、今や吾等は本国に往生せねばならぬ、物質的死でなく、強くして優しい精神的の死に逢はねばならぬ。されど夫等の死は、巧みに吾等を誘惑せんと、附随しつつある悪魔を殺してくれるであらう、そして吾等が往生の旅地をして、一層嚴肅に、而も一層身軽のものたらしむるであらう。二五

勿論伝習的なる凡俗のやうに、浄土や穢土を地理学的事実であると思惟するは迷信に相違ないが、所謂識者の意見のやうに譬喩としては、何等の嚴肅なる意味もない、即ち譬喩は幼稚な凡俗を導くための、方法的戯に過ぎぬのであるから、其譬が頭はす真理の外に何等の意味もなく、従てこの譬喩を其儘事実とする、凡俗こそ誠に哀れなものである。積尊の心血を注がれし経文も、かくて自性唯心の徒のために、譬喩とせられ、定散自心の人々のために、便利至極のものとしてせられて終つたのである。一五九

この一九一五年の燃えるやうな、金子の思索の勢いは一九二五年の『浄土の觀念』における批判の烈しさへと直結している。金子は「常識の世界」からすれば、浄土は他界であるが、「純真の魂」からすれば浄土は本国であり、むしろ「斯世」こそが「遠い世界」であると述べている。そして、往生を「物質的死」ではなく、「精神的の死」と捉えている。この往生觀は金子の初期から継続する、生まれつつあるという自覚としての往生であらう。金子のこのような思索からすれば、浄土を単に「他界」とし、西に往けば浄土が存在すると考える「地理学的事実」としての浄土觀は、「迷信に相違ない」。かといって、注意しなければならぬのは、金子が浄土を単なる「譬喩」とも捉えないという点である。ここで金子がいう「譬喩」とは、識者が凡俗を導くための方便の戯れであり、その方便は真実のために酷使されて捨てられるのみであるから、そこには「何等の嚴肅なる意味もない」。結果として、自性唯心に立つ識者は指方立相の浄土を真実より劣る

一五 「思想界の配所にて」、『精神界』第一五卷第一号、七頁。

一五九 「王舍劇の人々」、『精神界』第一五卷第六号、一九一—二〇頁。

方便として捉え、浄土の教説をそのままに信ずる者は定散自心の功利的往生觀に囚われていくことになる。金子はそのどちらにも批判的眼差しを向けている。

『浄土の観念』において金子は指方立相の浄土を、「観念」という言葉を用いて思索していた。金子は「真宗の寺院に生れて、幼さい頃から浄土といふ話を聞きお念仏を称へてお浄土参りをするのであるといふ事も聞いて居た^{一六〇}」と語る。しかし「仏といふものは漠然とではありますけれども在しますような感じがしたが、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^{一六一}」と考えたこともあつたと述べている。これは初期の自身の思索を指して述べているのだらう。しかし金子に「浄土といふものが今自分の信仰の上に復活して来た^{一六二}」のである。

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も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やうな考へに支配されて居るのであります。^{一六三}

しかし、金子自身がそうであつたように当時は積極的に「浄土」の受けとめなおしがなされている状況ではなかつた。そのことは次のような言葉から確かめることができる。

浄土の信仰といふものは今日では殆んど廢れてしまつて、私等の知つて居る相当の識者でありながら今日は極楽往生はいはないのがよいでは無いかといふ事を云つて居る者が多い。動もすれば今日は浄土といふ事は言はない事が信仰界の常識となつて居ります。^{一六四}

先にみたように『浄土の観念』の元となつた講演は一九三三年に野々村直太郎が『浄土教批判』を出版し、僧籍を剥奪された翌年であり、ここでいわれる「識者」、または「何れ昔の神話に過ぎないからさういふ事は止めようではないかと、斯ういふ人もある^{一六五}」という金子の言葉の背景には野々村が想定されていると考えられる。野々村は『浄土教批判』において、浄土教は今岐路に立つていないとする。その一途は「印度名物たる階級制度を擁護すべき御用思想」として「宗教神話として築かれたる弥陀成仏、衆生往生等の思想やを、一々そのままに客觀的眞理として認めつつ、それらの思想によりて浄土教の精神を物語らしめ行くこと」である^{一六六}。「他の一途は、すべて是等の思想を客觀的眞理として認むる世話なしに、ただただ是等の思想を以て言葉とし、之によりて遺憾なく浄土教の精神を語

一六〇 『浄土の観念』、一頁。

一六一 『浄土の観念』、一頁。

一六二 『浄土の観念』、二頁。

一六三 『浄土の観念』、二頁。

一六四 『浄土の観念』、一〇四—一〇五頁。

一六五 『浄土の観念』、四四頁。

一六六 野々村直太郎『浄土教批判』、一頁。

り出でしむることである^{一六七}。例えば浄土を實在的に了解するのではなく、言葉として読むことを野々村は提起する。「凡そ浄土教が説くところの神話及び其背景となれる一切の思想は」として浄土教の宗旨を發揮せんが為の方便として使用せられたる言葉ならざるはないのである^{一六八}。言葉として受けとめるのであるから、もはや浄土が西にある等といった、客觀的真理として認める必要はない。つまり教法を言葉として了解することによって、教法の實在的理解から脱することがなうのである。

野々村のこの意見を約めていうなら、指方立相の浄土は存在しないということに行き着く。野々村はいう。浄土教信徒はみな善導のごとく柳木より捨身せねばならないのか。法然のごとく病を喜ばねばならないのか。もちろん否である。「現代」に生きる者は「往生思想を只言葉としてその声に傾聴し、之によりてその果して何事の語らるるかを全得し體驗たにすれば可いのである」、何故に「其声を聴かぬのであるか^{一六九}」、と。野々村は「聞」において「何事の語らるるかを全得し體驗たにすれば可い」と述べるが、こうした了解は金子が『教行信証』に就いての感想^{一七〇}において「著者の著者の声」を聞く事として聖教読解を論じていた事と通し合うものがある。金子は表現された文字に固執することなく、その書の表現せんとする声を聞かなくてはならないと述べていた。しかし、言葉を真実への橋渡しである「譬喩」として輕視することは批判していた。金子と野々村の大きな差異は、野々村が「浄土往生」という視座から浄土教についての思索を展開しない点である。野々村は二種深信を浄土教の真髓とみている。金子も『浄土の觀念』において、理想の浄土へ生まれることができない「絶望」に觀念としての浄土がはたらきかけてくる様を述べていた。この金子の「絶望」は二種深信における機の深信を想定している。つまり金子は、二種深信、特に機の深信を「觀念の浄土」に目覚めるための契機の根幹にみている。しかし野々村は浄土教であるからといって「往生」を問題にする必要はないとする点で金子とは異なる。あらゆる教法は言葉という方便であるので、往生という語を省みることなくとも、その語の意味する内容を理解することが出来ればよいのである。しかも「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^{一七〇}」。ここにおいて、浄土教の本意を尋ねようとする野々村と金子の辿る思索は全く二手に分かれるといえる。金子によれば、指方立相の浄土を「ある」とすることも「ない」と批判することも共に經典の言葉を常識的實在觀で捉えている点と同等とされる。「ある」、「ない」と了解することは、「教のまま」に浄土の常識的實在を前提とする点が共通している。

先程申しましたやうにさういふ法蔵といふお方があつたのである、さうして五劫の間思惟せられたのであるといふと、それを色々の方法をもつて証明して行かねばならん、所謂それが本當の学問であるといふ風に云つて居る人もあり、又馬鹿馬鹿しいからそんな馬鹿な事は止さうぢやないか、さういふ事は何にも宗教の本体でもなければ何でもないからして、何れ昔の神話に過ぎないからさういふ事は止めようではないかと、斯ういふ人もある、その人もやはり無量壽

一六七 『浄土教批判』、一一二頁。

一六八 『浄土教批判』、八五頁。

一六九 『浄土教批判』、八八—八九頁。

一七〇 『浄土教批判』、二二頁。

経にさういふ事を書いてあるのは、事実だと思つてお出になります、だからしてさういふ事は止めようではないかといふのですから、無量寿経に書いてある事柄は、さういふ事柄であると思つてお出になる点において同じ事であり、一方はそれを証明して、信じて行かうとなさるし一方はさういふ事は信じられんから捨てようとなさるけれども、お経に書いてあることはどついふ事だといふ理解においては、両者共に同じであります。一七

金子は、浄土を「ある」とする了解も、「ない」という結論を導き出すことも、常識的实在観に依るものであり、教法に依拠するものではないとして等しく批判した。しかし実際は「ある」という結論は「教のまま」に信すべきであるといふ信仰者、教者から出される問であるだけに複雑な問題である。そのため、金子は「教のまま」という了解の前提となつて、常識的な有無の判断にまで遡つて批判を加えることになる。

仏といふ言葉も浄土といふ言葉も念仏といふ言葉も皆其のままよい、昔の人の使つた言葉でよいのである、けれども、それは其の発音を真似て居るだけで意味は全く違つて居つてはならない。私は「昔から教のままに信じなさいと喧しく云つて居る人があるが、これは非常な問題だと思つ、本当に教のままといふことがあるでせうか、其の教のままといふことはどついふことであるか」……」。一七二

そこへ行きますと書いてある通りといふことは甚だ困るのでありまして、私等の知つて居る人の中でもさういふ事を云つて下さる人があるのですが私は書いてある通りといふ事が問題であるのであつて、どうも書いてある通りといふのは口真似ではいかん、口真似でなくて書いてある通りといふことは恐らくどういふ事であるか、斯うなると中々面倒な事でありませう。一七三

「教のままに」聞き信するといふ態度への金子の懷疑は『宗教的理性』(一九二二)収録の「教のままに」という論文に既に認められる。金子は、信仰を写真と絵画との二つに譬えて論じる。「教のままに」信じるのは写真の如く教を自らに写し取るうとする信仰であり、また自身に現れる教を表す信仰を金子は絵画に譬える。「教のままに」という態度の問題とは、教のままに聞法し語ることが、釈尊の「口真似」に終始することによって自身と釈尊とを知らず知らずのうちに重ねて語ることに変容するといふ点にある。そうなるを釈尊と自己との峻別がなされないうため、「教のままに」聞き語る者は遂には凡夫という自己を忘れる。金子はこの点を批判している。さうした金子の批判は、教法を聞くとは、信仰とは何かという問題を浮上させる。素朴实在論の背景には、それを認める信仰についての了解がある。金子の批判は必然的にさうした信仰についての了解に向かう。素朴实在論的な浄土観への批判は、「素朴な信仰」があるとすると信仰了解への批判を惹起するのである。

之は余程注意しなければならぬ事でありまして、昔の人は西の方に浄土があるのだ、と本当に思つて居つたなど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、其の中の一人位は、

一七二 『如来及び浄土の観念』、四四―四五頁。

一七三 『浄土の観念』、一三八頁。

一七四 『如来及び浄土の観念』、二九頁。

言葉はさういふ言葉を使つて居つても其の心持はそれ以上に進んで居るかも知れない、たださういふ言葉より知らないからさういふ言葉を使つて居るが、その根本精神に於いては本当のものがわかつて居るお爺さんお婆さんが無いといふことは断言出来ない。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、さういふ点に於いて私はお爺さんお婆さんを尊敬するのであります。昔の人の考へも言葉は今のお爺さんお婆さんと同じような言葉を使つて居つても其の奥に何かもつと深いものがあるに違ひない、だから吾々が昔の人の書物を読むと或る感激を得るのであります。即ち大無量寿経なり阿弥陀経なり華嚴経なりを吾々が読むと或る感じを受け吾々の心を動かすのであります。どんなことが書いてありましたかといふと、西の方十億土に世界がある、「〴〵」それを極楽という、と云つてしまふと何でも無いことになつて、莫迦莫迦しい、「〴〵」そんなことで涙を流したり感激したりとなる。けれどもそこに私を動かすものが一つあるのであります。それを吾々はねらわなければただ昔の人は斯う書いて居るから此の通り思つて居つただと云つてしまふことは、「〴〵」私は昔の人を軽蔑し侮辱することになつて来はせぬかと思ふのであります。一七四

「素朴な信仰」への批判とは、教法的表現に通じない者の信仰を教法的に批判し鞭打つことではない。ここで金子がいう「素朴な信仰」とは、ここでいわれる「お爺さんお婆さん」が抱く信仰のことではない。金子が『浄土の観念』で「素朴な信仰を純化」しようとしたのは、一信仰者として明確にしなければならぬ自身の問題としてであった。金子が批判しているのは、「昔の人は西の方に浄土があるのだ」と本当に思つて居つた」と他者を評して、「素朴な信仰」を有する信仰者その人ではない第三者が「素朴な信仰」が客観的に存在するとして仏教の浄土や如来といった概念を「素朴」である故に解釈を加えず解することを理想化する事であり、或いは「素朴」である故に切り捨てる事である。自らに見識ありとする者が、教法的言語に依つて自らの信仰を表現しない者の信仰を「素朴」という一見好ましい言葉で表し、その物語的な語りに入れられる覚醒の意味内容に目を向けないことへの批判であり、または教法の一部を合理的解釈に合わない旧習として排することへの双方に対する批判である。

先の引用にもあつたように、金子は常識的実在観だけでなく常識的非常実在観をも批判する。「観念としての浄土」論を提起する金子にとつては、「宇宙地図式」の浄土は「ない」といわねばならない。しかし注意しなくてはならないのは、「〴〵」でいわれる「ない」という語が、浄土の常識的実在観を批判するためにいわれているという点である。そうであるから、浄土は常識的に「ない」のでもない。なぜなら浄土は凡夫に回向される「観念」としてはたらくからである。浄土が観念としてはたらくとは、浄土が生における規範にまで結実することをいう。金子は「観念」を「生活の規範」とも表現する。

価値あるものは吾々の生活の規範となるものである。即ち法性真如である。それが生活の規範であるかぎり常住なものでなくてはならぬ。それは吾々の行く手に北斗星の如く輝くのである。それを吾々は「永久に未来にありて不生なるもの」と表象する。「……」永久に未来にありて不生でありつつ、それが吾々の現実の生活に感觸を与ふるの、それがまた直ちに吾々の生活の根源となるからである。即ちそれは言はば、「永久に未来にありて不滅なるもの」として、時間の中に流るる吾々の生活の原動力となるものである。この時を超えての永遠と、時の背後にある永遠とが意識に現証せられて、其所に「永遠の今」があ

る。永遠は真実の「今」である。一七五

金子はここで「永遠の今」において浄土が帰依者にはたらきかける有り様を述べている。浄土は永遠に未来にありつつ、未来にあるというかたちで現在の生の規範となるからである。ここでいわれる未来は時を超えた永遠であると同時に、「今」という時が真実に自覚されるころにはたらいっているのである。こうした信仰についての論述は、あらゆる信仰者が必要とするものではない。ただし、信仰者の内景を学的に著述することは、親鸞の学び方に学ぶ者にとっては否定されるものではない。また、第二者的に真宗の教法に学問は必要ない等といえることでもない。血肉となった信仰が、物語的な語りを探って表現されるために「素朴」の烙印をおされ、深く省みられることなく「ただ昔の人は斯う書いて居るから此の通り思つて居つたのだ」として素朴實在論的浄土の存在証明に使役されるか、或いは昔はそうであつても現代では、そうした信仰は通用しないと一教法を単に非合理的な神話と見做すことの根拠として消費される。そのどちらもが「昔の人を軽蔑し侮辱すること」になると金子は批判するのである。金子が『浄土の観念』において確かめようとしたのは、浄土へ往くという物語的な語りで表現される信仰の内なる景色でもある。そして、そこに未生の境であり、生まれざるからこそ現生にはたらく「観念」としての浄土が見出されたのである。

第二節 『浄土の観念』以後の思索

金子の「異安心」問題の影響によつて、一九二七年一月より『仏座』は金子の個人誌として改刊された。『浄土の観念』は、当時の宗門、仏教界において大きな議論をまきおこし、論争がおこなわれた。村上專精は金子の著作を読みもしないままに、金子批判を『中外日報』紙上で展開している。一九二八年六月一六日の金子への公開状「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『中外日報』の第一面全面に及ぶものである。当時の金子には学問的批判だけでなく、多くの感情的反発が投げかけられたと推測できる。金子の「観念としての浄土」論は、かつて金子が批判した「譬喩」の意においてではなく、より適切な意において象徴的に浄土を理解する道を切り開いた。つまり象徴や観念、譬喩は単なる方便でも絵空事でもなく、そのようにしか語り得ない実在がそこには宿っているものであり、象徴には確実な力があるといわねばならない。死を前にした村上專精を奮い立たせ、金子を批判させるだけの大きな力があるのである。

金子は「浄土」の了解に対して感情的批判が加えられることを通して、言葉を重んじ、言葉によつてものごとを受けとめていく宗教的理性による学の方面からのみではなく、感性的な思考の重要性に直面したのではないかと考えられる。そうした金子の思索の変遷は『仏座』第三六号（一九二八）の「真宗字の一領域—故宮城文城君の霊にささぐ—」に確かめることができる。金子は最初期の思索である「理性の価値」から一貫して、真宗の教法が道理であり、獲得されるべき智慧であることを主張してきた。そこから金子の学問論も生まれてきた。真宗は愚者のための教法であるという事を盾として、真宗の教法を理性的筋道のもとに思索することが常に批判されてきた。元来、金子は「宗教的」理性という宗教における道理性を以て思索を展開していたのであり、決して「感情」を蔑ろにしてい

たのではなかった。金子はその感情に、「宗教的理性」と対となる「敬虔感情」という意義を与える。「敬虔感情」には理性が抱えるような權威性ではなく、自ずから真実として認められるという意義がある。その感情は、人間の心を育てる。

「真宗の教は理性的ではなくして感情的である」といふこと、それは久来唱へられたる一部の学者の思想である。これに対して私は先づ真宗の教は理性的でないといふことを拒む。われらの宗教的要求を純化し、凡夫の心を否定して如来の願に帰命せしむるものは、内觀的の理性であらねばならぬ。若し念仏の行信に於て理性的な一面を拒むならば、自然にその嚴肅さを欠くであらう。「……」愚痴にかへるは仏智を須いるのであるが、須いるといふことは其所に理性があることであらねばならぬ。併し私はこれに依りて真宗の教は感情的であるといふことを拒まうとは思はない。恐らく真宗の教の如きは、敬虔感情なきものの到底領會し得ざるものであらう。浄土の内容の如きは、特に純粹感情の領域である。^{一七六}

理性内容には、何人もそれを拒むことが出来ぬやうな權威がある。「……」それ故に、理性内容となるものには、普遍的価値であれ、形而上的實在であれ、その客觀性を承認せざるを得ぬものがあるのである。併し感情内容には、かかる嚴肅なる權威がないやうである。「……」寧ろ感情内容は順はねばならぬといふ意識を生ずることなく、自から順はしめらるるところにその客觀的意味があるのであらう。「……」感情内容は實在と価値とを抱和して、徐ろに人間の心を育くくむのである。^{一七七}

「これより西方、十萬億の仏土を過ぎて世界あり、名けて極樂といふ」、私はこの經文を読んで感覺的對象としての浄土を見出さうとは思はない。寧ろ直ちに「西方寂靜無為の樂」を感得せられし善導の心境を念ふ。「……」私は寧ろ西方にありと説かれたる限り、西方にあるといふことに親しみを感ずるものである。「……」西方にあるのであつて、西方にあらねばならぬと迫るものではないであらう。この意味に於て私は浄土の西方に於ける感覺的實在を否定しながら常に西方指示の教説に、限りなき懐かしみを感じずるものである。^{一七八}

「私はこれに依りて少くとも豊かなる敬虔感情を有ち、而してそれに沈潜するものでなくては、到底領解しがたき真宗学の一領域あることを確め得たと思ふ^{一七九}」この文が發表されたのは一九二八年二月だが、一九二八年の六月に金子は大学を辞し、十一月には父の命終に遇つてゐる。その中で、この文は書かれてゐる。金子は真宗の教を非理性的であるとして、ただ情感的に理解しようとすることを批判する。その学は嚴密性を欠くためである。しかし、真宗の教を了解するには「敬虔感情」が必須であり、浄土を「純粹感情の領域」として表している。感覺、感情を浄土理解において重要とする事は『彼岸の世界』（一九二五）において

一七六 金子大榮「真宗学の一領域」故宮城文城君の靈にささぐ、『仏座』第二六号、三〇頁。

一七七 金子大榮「真宗学の一領域」故宮城文城君の靈にささぐ、『仏座』第二六号、三二頁。

一七八 金子大榮「真宗学の一領域」故宮城文城君の靈にささぐ、『仏座』第二六号、三三頁。

一七九 金子大榮「真宗学の一領域」故宮城文城君の靈にささぐ、『仏座』第二六号、三三頁。

も認められる^{一八〇}が、^{一一二}で金子は字の一領域として感情を必須のものとして論じている。「感情」といっても、理知による權威的庄とは異なるかたちで、人間に自然と了解されるような象徴的表現を認め、教に向き合う態度のことを「敬虔感情」と言っているのであり、情緒的、感覚的な教學理解が理性的教學よりも優れているというのではない。『浄土の観念』においては、「西方にある」といわれる浄土の實在の意が徹底して問われて、常識的有無を離れた「観念」としての「浄土」が提唱されたのだが、「西方にある」という表現自体の實在性が批判されたものではなかった。金子はその表現を自らもそのままに用いている。そして、そういった表現にみられるような「敬虔感情」によつて「真宗字の一領域」、つまり浄土の問題は確かめ得るといわれている。

『浄土の観念』以降の金子は、『帰依と行善』（一九三二）においては浄土を「高次の領域」と表現する^{一八一}。「高次の領域」という表現は確かに「観念」よりも具体的であるため、書き手と読み手の了解にずれが生じにくいようである。『浄土の観念』では浄土が「ある」といわれるのは如何なる事が問われていたのだが、『浄土の観念』以後の思索では、その浄土はどのような世界かという思索に重きがおかれているようである。しかし、そのために「観念」という語が有していた非存在的、超越的な響きは薄まり、その浄土観が想起し易くなった分だけ、そもそも金子が『浄土の観念』において批判していたはずの場所的な実体化を免れ得ない。それが『浄土の観念』の思索と、「感情」的な表現における浄土観との大きな差異である。実際、一九二五年以降の思索では、浄土を死の先に存する場のように捉える表現が目立ってくる。『仏座』第七七号（一九三二）に掲載された「生は寄なり死は帰なり―桑田從尊兄を憶ふて―」では、金子の浄土観の展開を明確に認めることができる。

誠に生は寄にして死は帰である。されば彼の世への帰依なしには、恐らく此世の業苦の生活は堪へ難いことであらう。しかも彼世へ帰ることの喜びは、此世の思出の多いことではないであらうか。それ故に私は敢て「生は寄なり死は帰なり」といふ語に依りて、生悟をしやうとするものではない。私は寧ろこの語に依りて、生の意味と死の意味とを、それぞれに領得せんとするものである。「死」とは帰るべきところへ帰るのである。しかも帰るべきところは、実に「生」を生たらしめしものに外ならない。生に於て帰依所であつたものが、死に於て還歸所であるのである。随て帰の意識なくして寄といふことはあり得ぬことであるが、同様に寄を経ずして帰を知るといふことはないであらう。それ故に人は苦悩の現実に於て、寄と帰とを心証するのである。「……」寄の生活に於ける体験の浅いものには、真実なる永遠の領域が知られないといふことである。^{一八二}

ここ数年來、私の思想は著るしく「二世界」観的になつた。それは併し哲學者のいふ形而上学的のものではない。何故ならば私の二世界観は感情的であるから、形而上学的の有つやうな思想的葛藤に煩はされぬものである。されど私はまた敢て私の二世界観が形而上学的であるといふことを拒むものではない。何故

一八〇 『彼岸の世界』において、金子は浄土を法眼に見、法耳によつて聞く世界としてあらわしている（『金子大榮著作集第三卷』、二一九頁）。『浄土の諸問題』においても、「浄土とは純粹感覺の境地である」（三八頁）と語る。

一八一 『帰依と行善』、『金子大榮選集』第一卷、二五二頁。

一八二 金子大榮「生は寄なり死は帰なり―桑田從尊兄を憶ふて―」、『仏座』第七七号、二四―二五頁。

ならば私は明かに見えぬ世界を信証するものであるから。而してその二世界に於ける彼の世は、追憶すべき故人を多く有つやうになるに随て明かになつてくる。この点からはまた彼の世といふも心理的のものであるといはるるかも知れぬ。私は敢てそれをも拒む必要を感じない。何故ならば私にありては、追憶といふことの人間にあるといふことが、正しく見えぬ領域のあることの明証としか思はれぬからである。かういふ感情から私は、あの世の人と語るといふことの意味をも思ふものである。一八三

それは世の人からは畢竟「独語」に過ぎぬものといはるるかも知れない。「……」されど吾等の独語は、語るものは彼世にありと憶念せらるるものであり、聞くものは此世にありて苦悩の生活を為しているものである。それ故にその独語は、吾等を感じせしめ、吾等の生活に意味を与へるのである。さればそれは独語であるとしても、吾等の限りなき感情の領域に行はるるものである。而してこの感情領域こそ、特に意味深き形態の存在であることが首肯せらるるなれば、それこそは仄から知られたる彼の世ではないであらうか。一八四

金子はここで此岸と彼岸の二世界を現生において感ずることを述べて、「生は奇なり死は帰なり」という言葉を手がかりとして、「死」と「生」、浄土と現実の意義を確かめていく。「生」において「帰依所」であるところが「死」において「還帰所」となるのである。凡夫は「苦悩の現実」において、この「寄」と「帰」を「心証」する。「寄」という言葉は、現実がかりそめであつて、真実よりすれば「夢」、「虚」であることを意味している。その意において「寄」という言葉は強い現実否定、批判の念が込められている。「帰」という言葉は、浄土が凡夫の現実においてはありそうもない「夢」、「虚」のようにも感じられながらも常に希求される真実であり、「帰依所」の根拠となり「還帰所」となることをいうのだらう。ここでは「死」が「生」の根拠であることが強調されていると同時に、「所」という表現が「死後」の世界を想起させる。

金子は「死」が「生」の根拠となることを述べているのだが、それは「生」を相対化するために「死」が用いられているに過ぎないような面がある。実際の「死」はそのように概念的ではない。「死」は個々の出来事であり、一般的な概念とすることはできない。もちろん、金子はここで桑田從尊という一友人を念頭に置きつつ思索を展開しているのだが、「死」の問題は動もすると問う本人に、むしろ「生」の意義を見失わせるような危うさを有している。金子の思索においては「死」の問題が深まり、浄土が「観念」以上の具体的表現を獲得しているといえるが、その代償として『浄土の観念』において明らかにされた現生性は微弱なものとなっている。『仏座』第七七号の「鹿ヶ谷より」には、この「二世界」は虚と実の世界として表現される。

ここで今更に思ひ出さるることは、道に虚実があるといふことです。私達の経験は実行であり、現実でありますから、正しく「実」といはるべきものでありませう。然るにこの「実」を觀照し、「実」に附随しつつ現はるる感情、それが私にありては淋しき、それは「虚」なるものであります。それは「虚」なるが故に何等の力もありません。しかも此の力なき「虚」が「実」に対して、大きな用らきを為しているやうであります。この「虚」に養はれ、この「虚」に

一八三 金子大榮「生は奇なり死は帰なり―桑田從尊兄を憶ふて―」、『仏座』第七七号、一五頁。

一八四 金子大榮「生は奇なり死は帰なり―桑田從尊兄を憶ふて―」、『仏座』第七七号、一六頁。

於て育てられた「実」といふものは、私には本当の人生でないやうにさへ思はれるのであります。一八五

金子は、この現実世界を「実」とし、この「実」に附随する感情が「虚」なる「淋しさ」であるという。この「淋しさ」に養われた人生は「本当の人生」ではないと金子は述べている。つまり、真実の人生としての「実」は、そのような淋しさに満ちた「実」ではないだろうというのである。そうであれば、今生きる「実」の世界が「虚」であつて、「虚」の世界こそ、真の「実」であると考えることが出来る。『帰依と行善』においては、こゝろした「二世界観は「夢」と「現」の關係として示されていた^{一八六}。また『調和の饗宴』(一九三三)には「現の世界と夢の領域」と題する佐々木月樵追悼の講演が收められ、そこにおいても、「夢」と「現」の二世界観は語られている^{一八七}。こゝろした「二世界の理解は『宗教の領域』(一九三九)、『正法の開頭』(一九四二)、『皇国と仏教』(一九四三)においても主張される^{一八八}。そして、この二世界に实际的な生と死が割り当てられていく。こゝろで語られているのは、その二世界観の基盤となる「虚実交替」説の萌芽である。「虚実交替」説は後に『日本仏教史観』(一九四〇)において、まとまつた論として執筆される。

限りなきものは、我等に虚実交替感を与へる。それが法爾道理に即して見られたる観待道理である。一八九

虚実融合すといふことは、実の背景として虚を感じしむるといふことである。実をして実たらしむるものとして虚が観待せらるるといふことである。一九〇
無限なるものは、実の背後に虚を感じしむるものである。色に對し声に對し、無限の感情の生ずる時には、必ずその色・声の實の背後に非色・非声の何物かが感ぜられてある。それは絵画に於ける余白であり、音楽に於ける沈黙である。余白は絵画にあらざれども、余白なしには眞の絵画は成立せぬ。沈黙は音楽にあらざれども、沈黙の流を感じしめぬでは音楽とはならぬであらう。一九一

この虚実の對待は人生生活に於て殊に切実に感ぜられる。人生に於ける問題は我等に取りて実であり、人生そのものを問題とするは、我等に取りて虚である。されどその虚なる問題を明らかにせずして、果して実なる問題を解き得るであらうか。世間は実であり出世間は虚である。而して仏教は殊に出世間道を説くものである。然るにその仏教が世間を利益する所以は、畢竟これ実をして実たらしむるものは虚であるの道理である。かくの如き虚は決して無意味なる虚ではない。それは実をして実たらしむるものなるが故に、一層高次なる実であるともいふを得るのであらう。而してその眞実に對して、所謂実といはるるものは却つて虚であると感じることも出来るのである。茲に世間虚仮唯仏是眞といふことが成立する。我等に取りては、出世間といふが如きは唯だ夢かなる彼岸

一八五 金子大榮「鹿ヶ谷より」、『仏座』第七七号、二七頁。

一八六 『帰依と行善』、『金子大榮選集』第一卷、二七六頁。

一八七 『調和の饗宴』、一五二頁。

一八八 『宗教の領域』、七頁。『正法の開頭』、一五三頁。『皇国と仏教』、一三三頁。

一九〇 『日本仏教史観』、『金子大榮著作集』第五卷、三四二頁。

一九一 『日本仏教史観』、『金子大榮著作集』第五卷、三四〇頁。

一九二 『日本仏教史観』、『金子大榮著作集』第五卷、三四一頁。

の世界である。されどその彼岸の世界を心証するものに取りては、この世は却つて夢の浮世である。かくして人生の中に無限なるものを行証する時、我等は虚実交替の感を獲得する。而してこの感情が人間を救ふのである。一九二

仏教に於ては、涅槃を以て生死の帰依所と説く。生死は実であり、寂滅は虚である。而して生死は涅槃に帰依することに於て、そのまま道徳と転成する。涅槃を念して語らるる言葉は正語である。寂滅に帰すべき行は正業である。我等は今この寂滅を以て真の死と表象しよう。然らば如何に生くべきかの実の問題は、如何にせば真に死し得べきかの虚の問題を解くことによりて答へらるるのである。それは局面を転ずれば、此の世に死して彼の世に生るるの道である。永遠に死するを得るの道を行することこそ、永遠の生を与へらるる道であらねばならぬ。一九三

「觀念としての浄土」論においては、「觀念」たる未生の境界たる「彼岸の世界」が現生にせり出し、はたらきかけることがいわれていた。この了解は、『日本仏教史観』においても通底している。ただ、そこに「虚実交替」という言葉が関係することによつて、その意は霞んでしまう。念仏によつて現生に無限を証する時、そこに「虚実交替」が起こる。この二世界觀の問題は、その視点の異なりによつて夢と現、虚と実といった二世界が容易にめまぐるしく交錯し、または交替してしまふ点にある。生と死、夢と現、虚と実とが「交替」することによつて、実際の現生に新たな意義が与えられることは確かである。しかし、その交替は人間が生きている限り、終結することがない。つまり交替は絶え間なく続く。結果として、凡夫には如来及び浄土という真実と、虚偽との見境が失われるのである。そもそも真実との値遇を、虚と実という対として存する概念の交替として語り得るのだろうか。人生を虚偽であるとして見て、真実を求める時、真実は虚偽の対である以上に、虚偽を超越する真実の意において確かめられる必要がある。そうであれば、真実を見出すことは交替ではなく、「永遠の今」における、再現不可能なひるがえりと表現すべきである。金子は『真宗学序説』において「アクチュアル」であった現実世界が「空」ぜられるというひるがえりを語っていた。そこで語られていたのは交替ではない。金子は「転換」という言葉で、その有り様を表していたのではなかったか。虚実の交替は絶え間なく続くうちに、いつの間にか何が真実かを見失わせる。「虚実交替」説を主張した金子自身が、その陥穽に落ちてしまふことからも、それは了解できる。『宗教の領域』（一九三九）で金子は次のように語る。

私は旅行ばかりして居りますので、屢々汽車の中で戦死者の英霊と共にになるのであります。駅々では様々の国体が送り迎へせらるる。さうしますと家族の人々はそれに対して静かに答礼をして居られます。其処に全く厳肅なる礼儀が行はれて居るのであります。国の為に死んだ人の為に国としての弔ひが行はれて居るのであります。其処には国家と云ふことだけで十分に充たされたものがあるのであります。併しながら汽車が進行致し駅を離れて、さうして次の駅に行くとく間には、女の人達などは私の息子はどうして死んだやら、私の夫はどうして死んだやらと、涙潸然として絶えない姿を見るのであります。あの涙が一体どうなるであらうか。其涙は駅で送迎せられた時に、しつかりした顔付で、それに答礼した態度を嘘であるとするものであらうか。否さうではない、国民とし

一九二 『日本仏教史観』『金子大榮著作集』第五卷、三四一頁。
一九三 『日本仏教史観』『金子大榮著作集』第五卷、三四二頁。

ての御用に立つたのである。それで其御用に立つた者として送り迎へして戴いたことを有難く思ふ、其感謝の念がどうして偽りでありませう。しからば汽車が進行した時、とめどなく泣く涙が偽りであるか、否、それも偽りではない、それもまた真である。さうして其真は御国の為に捨てたのだからと云ふさう云ふ心を以てしても、其下から流れる所の涙である。さう云ふ風な涙を一体何者が救ふのであるか、何者が其涙を根柢からぬぐふのであるか。涙其ものを光あらしめるのであるか。斯う云ふ一段になりますと云ふと、全く其人々の立場、即ち国家的でない其人の立場と云ふものが出て来て、ひたすらに此悠久無限の法界に向ひ合掌念仏しなければ居れなくなるのであります。その悩みは唯仏の恵みのみに依つてのみ癒されると云ふことが其処に出て来るのであります。斯う云ふやうな意味に於きまして、仏を信すると云ふことは、総ての人に要求されることではないか知れませぬが、弱き人、破綻者、愚夫愚婦、罪の多いもの、さう云ふものにとりましては、どうしても其処へ行かずに居れない、さう云ふやうな意味を有つたものであります。一九四

金子は「虚実交替」によつて「世間虚仮唯仏是真」という智慧が成立すると述べていた。しかし、ここでは国のために命を投げ出す心と、宗教を求める心のどちらが真であるといわれている。国家に命を捧げることと、真実に命を捧げることとは異なっているはずである。涙を流しつつ見送る者は「弱き人」でも「破綻者」でも、「罪の多いもの」でもない。つまり、金子は世間虚仮ということが徹底できなかったのである。もちろん金子の置かれた社会的状況がそれを許さなかつたということもあるが、「虚実交替」説においては、どちらも生であり死であり、真実であり虚仮であると言ひ得る可能性が残されているためであるとも考えられる。どちらも真であり、どちらも虚であるという可能性を、二世界観は残してしまふのである。金子の思索の陥穽は此岸と彼岸とを二世界として分け、そこに実際の生と死を割り振り、更にその交替を論じたことにある。浄土を「死後」の世界として了解することの危うさはここにある。金子は「死後」を問題にするというかたちで、真宗から逸脱して外道に引きずり込まれてしまつたようにも考えられる^{一九五}。金子は第二次大戦後、『宗教入門』（一九五〇）の冒頭で自問自答している。

一九四 『宗教の領域』、四五―四七頁。近藤俊太郎『天皇制国家と「精神主義」 清沢満之とその門下』を参照した。

一九五 本論でいう「外道」は単に仏教外の思想という意である。金子は『中外日報』一九四五年六月二六日の「刀山火聚を行く」において、国学者である富士谷御杖に言及している。富士谷は、『古事記』(上巻)に描かれる出来事は実録ではなく、神武天皇の心中における出来事であるという解釈、または独特の言霊論である「倒語」説を主張したことで知られている。「倒語」とは、物事をそのまま直に言葉にするのではなく、むしろ正反對の言葉を用いることによつて物事の精神を伝えることをいう。「倒語といふ事」(一)倒とはたとはば、ゆくをゆかずといひ、見るをみずといひ是也(『新編富士谷御杖全集』第四卷、七六六頁)。「古事記上巻」を実録と解さず、本居宣長を批判する富士谷の『古事記』解釈に対して金子が自らの『浄土の観念』の思索の苦勞から共感を寄せたということも推測でき、また「虚実交替」説を唱えていた金子と、こつした「倒語」の思想とは親和性が高かつたとも考えられる。金子が『中外日報』の記事において言及しているのは、富士谷の「人かならず理欲の二つありて、その欲をつかさどるをば神といひ、理をつかさどるをば、人といふ」(『新編富士谷御杖全集』第一卷、六七頁)という言葉であり、ここから富士谷は人間の欲望を肯定する論を立てていくのだが、異なる思想とはいへども、その如来観からすれば、金子がこのような言葉に興味を抱いたとしても不思議ではない。

「宗教とは」「真実を見失ふまいとする心術において行はるるものである。」「……」「真実と虚仮とをどうしたならば弁別することができるであらうか。」「それは生死を問題とすることによりてできるものである。人をして人たらしむるものは、生において生き、死において死し得るものでなくてはならぬ。生きて生き甲斐がないといふのは人間として真実を見失うたからである。安らかな心で死を迎へられぬといふことは、生涯が虚仮であつたと感ぜらるるからである。それゆゑに、真実を見失ふまいといふことは、生を喜び死に安んずる道を求むることではなくてはならぬ。」^{一九六}

『宗教入門』という題において書物が著されたということに、改めて「宗教」の門を潜らなければならないという金子自身の課題が滲んでいる。そして、ここでは真実を見失わないことが宗教であると語られている。ここに真実を見失つた自らへの批判反省があると考えられる。金子は更に問を出している。真実と虚仮とは、どのように弁別できるか、という問に自ら、生死を問題とすることにかなうのであると応える。この文では論の軸足が「死」から「生」へと移されつつあるようである。「生において生き」、「生を喜び死に安んずる」という「今」の自覚において生死は捉えられなければならない。「死」によつて現生を捉える視座に教えられることは少なくない。それは今現在の「生」とは何であるかを問う者に厳しく迫るためである。しかし、「死後」の実体的了解については、究極的には不可知であるといわれなければならない。凡夫が実体的了解を脱することは困難を極める上に、凡夫の想定する「死後」としての浄土が真実の世界であるという根拠は、凡夫にはないためである。本来、金子の「観念としての浄土」論は現実を批判する原理ともなり得る可能性を秘めていた。理想の浄土へ生まれることが断念され、絶望するということは、この世界を浄土とすることが不可能であることを意味し、それはこの現実世界が虚仮であると知られることだからである。

金子の浄土観は「観念としての浄土」論を経て、宗教的理性と共に敬虔感情の重要性が語られるようになったことで、柔軟性や具体性を獲得しているといえる。そして、その中で此岸と彼岸の対立という「二世界観」が語られるようになり、涅槃や浄土は「死」、または「あの世」として語られるようになっていった。そして、その思索は当時の政治的状況において世間虚仮という地点に踏み止まることを金子に許さなかつたのである。これは金子個人の思索自体の危うさであると同時に当時の社会的、政治的背景も関係する問題である。しかし、それだけではなく、宗教者があまりにも容易に死、死後を問題としてしまうことの普遍的問題でもある。死、死後を救済と接近させる時、その言説が社会の中において利用され、如何に酷使され得るかは今なお考えられなくてはならない問題である。あらゆる人間は死ぬことを、まさしく先験的に知っている。また多くの宗教が「あの世」を説くことは事実ではある。しかし、死、死後という教説は、人間を育む感情に訴える表現であり、または自らの生を道理において厳肅に照らすという問への誘いと考えるべきである。死、死後を概念的に問い、自らの生を直視する眼が失われる時、結果として死、死後の教説は本来有していた宗教性を完全に失うといえる。金子の文章には死、死後について言及するものが少なくはないが、ここでいわれる意を具体的に了解するならば、金子が陥つた過ちを幾度でも繰り返すことにならう。「死」の問題について、今存する者として、生に身を置く者であることを忘却するところから「死」に立脚して論が進められるならば、その「死」こそ、全く空虚である。「生を喜び死に安んずる」自らの「生」の受けとめを欠く時、「死」の問題は、問う者を大いに揺るがせ、迷妄に沈めるのである。

第四章 『浄土の観念』論争(一)

第一節 第一次論争―学の自由と内観―

金子が主張した、現生に浄土が「観念」としてはたらくという浄土観は、当時厳しい批判に遭遇し、大きな論争が惹起された。かつて『真宗の教義及び其歴史』を執筆する際に協力を惜しなかつた多田鼎、大乘非仏説を提唱して僧籍を離れた体験をもつ村上専精、一九二三年に東京帝国大学の印度哲学講座の初代教授となつた木村泰賢からの批判に金子は応じた。所謂『浄土の観念』論争である。この論争の中で金子は大谷大学を辞職(一九二八年六月)し、遂には僧籍を離脱(一九二九年二月)している。金子は一九四〇年六月に僧籍を復帰するが、僧籍離脱という事実がこの論争の影響の深さと、金子の学的信念の堅固さを認め得る。

この論争はおおまかに三期に分けることができる。第一次論争は多田、村上との論争であり、この論争は一九二六年一月に多田が『みどり』誌上で金子批判を展開するところから始まり、一九二八年六月より村上が金子批判を『中外日報』紙上で展開、この両批判に最終的に金子が八月八日に『中外日報』紙上で「統一多田鼎氏にささぐ」を発表することによって終結する。

第二次論争は木村との論争である。木村が金子の「異安心」問題に言及した講演の筆録が掲載された『仏教思想』(一九一九年五月号)を読んだ金子が『中外日報』紙上に五月九日から翌一〇日にかけて「木村泰賢氏に問ふ」を発表し、これに木村が応じることで論争となる。この論争は『中外日報』紙上で展開され、七月七日から一四日にかけて掲載された金子の「木村氏の説を読みて」にて終結する。

第三次論争は、この論争全体の締めくくりとなる多田鼎と伊藤証信の論争である。多田、村上と金子(第一次)、木村と金子(第二次)を読んでいた伊藤が木村、金子に対して『中外日報』紙上で問を出す。一九二九年八月四日から一〇日にかけて掲載された「木村金子二氏の問答を読みて」がそれである。この伊藤の問に対して、多田が応じて木村、金子、伊藤を批判することによって論争となり、一九二九年一月の『中外日報』紙上で多田による「真宗学の特異性―伊藤証信氏に答ふ―」において、この論争は終り、これで「浄土の観念」論争の全体が終わつたといえる。

本節では第一次論争について考察する。この論争においては、金子の「内観」という学の姿勢が議論されている。「内観」は金子の浄土観の前提である。第一に村上の批判、第二に多田の批判を確かめたい。

村上の批判は中外日報の社説が「漫罵^{一九七}」と評する激しさをたたえている。また、論争の前まで学長職についていたこともあり、一九二八年六月十三日より「東本願寺の安心問題」を『中外日報』に発表し始める前日までは同月七日より「宗門教育論」を連載していた。村上にとつて宗門の大学である大谷大学の務めは「他の帝国大学等に在ては、到底製造することの不可能なる大宗教家を造ることであり、こうした人間を世界に送り出すことが「実には宗門のため」、「又

一九七 「漫罵を避けよ」、『中外日報』、一九二八年六月一七日。

「は世界のためである」^{一九八}。この教育論の翌日から所謂「金子問題」に直面し批判を加えていくことからみて論争当初、村上が大学のあり方と無関係に金子の「異安心」問題を考えていなかったことが察知される。村上は自由討究について更に「このようにも述べている。『無限の自由討究を許す学問は恐らくあるまいかと想ふ』^{一九九}。帝国大学でさえ、『国体は之を護持せねばならぬ、故に国体と衝突し、又皇室の尊厳を傷つけるやうなことあらば、断じて之を許さず、応分の制裁を加へざるを得ぬのだ』^{二〇〇}」と。村上は論争において真宗の教法の権威を幾度も皇室や国体にたとえる^{二〇一}。村上の教権主義的態度について批判「そあれ、村上のこつした譬喩は当時全く批判されていない。村上が皇室や国体の権威を論争において相手を屈服させるに十分な効能を有していると考え、またそれを周囲が容認する点は第二次大戦下における真宗教団のすがたを予感させる。村上による学の自由の限界を認める説に対して、金子の次のように応じる。

誤れる教法の尊重は、教法に対する「問」を限定しやうとする。しかも問を限定することは既に学を無視するのみならず、実に教法を尊重すること浅きことを現はすものではないであらうか。「……」教法は限りなき問を容れて、それに答を与へんとしている。そこに既に学問の自由が与へられたのである。真宗学の自由は、実に真宗の教法そのものが与ふるのである。^{二〇二}

金子にとつて学の自由は国家や制度によつてではなく、あくまで教法によつて与えられる。学の自由討究の問題は近代における様々な社会状況と結びついているが、そうした状況の中にありつつ金子が思索したのは真実普遍的教法から与えられる自由であった。村上と金子の間には、こつした学問の了解について大きな隔たりがあつたのである。

村上は問題の二著を読む以前に金子を批判した。後に村上はこの二著を読んだ上で更に批判を展開する。村上の批判は『真宗の真面目は那边に存する乎』^一または『我觀真宗』の第二章に述べられているが、その批判は主に『真宗の真面目は那边に存する乎』に尽きていると考えられる。村上の主な批判は二点である。第一は、金子の「真宗学」は教相を無視して親鸞の教法を哲學的に解釈したものであるという点、第二は真宗の真面目は蓮如によつて開顕されたとして、金子には「死の実験」がないために、その真面目が了解できていないという点を批判している。

村上は、金子を「哲學的天才を有する人」として、「先に金子君に対し公開状まで発したことの罪を慚愧せざるを得ぬ次第である」と述べて^{二〇三}、そのうえで、金子の説は「哲學と宗教とを混同せられた所より來たる誤謬」であると批判する^{二〇四}。村上にとつては、やはり金子の「觀念としての浄土」論は仏を否定し、浄

一九八 村上專精「宗門教育論」、『中外日報』一九二八年六月二二日。

一九九 村上專精「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、『中外日報』一九二八年六月二六日。

二〇〇 村上專精「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、『中外日報』一九二八年六月二六日。

二〇一 村上專精『真宗の真面目は那边に存する乎』、二〇頁、二三五頁、四五頁。

二〇二 金子大榮「真宗学の概念」、『仏座』第三二号、三三四頁。

二〇三 村上專精『真宗の真面目は那边に存する乎』、四一五頁。病み上がりの老眼で二著を読むのは、かなりの労苦であつたという述懐を村上は記している。

二〇四 村上專精『真宗の真面目は那边に存する乎』、七頁。

士を否定した説である。金子は自性唯心に陥っており、そうした了解は天台教学であれば許されるが、真宗の宗字では許されることではないとする。

若し夫れ天台田教の上よりして觀察すれば其の説は立派に立つて来るに相違ない、併しながら其れは天台宗にあつて言ふべきこととして浄土宗や真宗にあつて決して言ふべきことでないのだ。誠に恐れ入ることだが、例を国体上に取つていふと、こんなものであるまいか、我が日本国民としては皇族の御方々、殊に天皇陛下の如きは先天的に特殊の血統を継承し給へる御方にして一般人民にはそんな血液が元来少しも無いのであるといふことを信じて疑はぬのだ」〔…〕
二〇五

金子は、そもそも「真宗字」を親鸞が切り開いた一宗派の学として考えていなかった。村上は「真宗字」を宗字として理解していることが、こうした言葉から理解できる。この村上の批判における宗字理解と、金子による「真宗字」の了解自体が大きく食い違つており、村上からすれば金子の真宗字は「教相の破壊」であり、「宗門の破壊」としか映りようがなかったのである。〔二〇六〕。金子はかつて次のように述べていた。

若し宗門といふものを創造的のもの、未完成のものと思へることが出来たならば、吾々の思想は變つて来はせぬであらうか。宗祖の生活、真実の意味での宗祖の生活は、まだ決して終はつたのではなく、従つて其思想である、如来や、本願や、往生や、信心といふやうなことが、益々新しい深い意味を現はして行くものであるならば、即ち宗祖魂の永遠に向ふての生活過程が、真宗の根本本体であるならば、其所に宗門といふ形式を自然に現はしはせぬであらうか。

形は影を生ぜるやうに、生ける魂は何か具体的の表現をする、然に「宗門は」影に囚えられて形を忘れ、表現を固定せしめて魂を殺すやうになるから、ここに大破壊が現はれてくるのである、しかも其破壊が無定見でなく、何かの自覚から現はれたものならば、必ず又新たなものを創造するであらう。〔二〇七〕金子は宗義や教義を立てて親鸞の著作を読むことを厳しく批判していた。それは「表現を固定せしめて魂を殺すやうになる」ためである。そのような固定が極まった時、そこに「大破壊が現はれてくる」と金子は述べている。『浄土の觀念』が、これほどの反響を呼ぶと金子自身が意識していたかは分からないが、論争当時、その「大破壊」を荷なうところに金子は立っていたのである。

村上の批判の第二点は「親鸞聖人の精神は蓮如上人に來つて實現したものである。〔二〇八〕』という、村上の実感から生じている。村上は一九二七年に一時危篤に陥つた経験で「死の実験」〔二〇九〕と呼び、この経験によつて得た実感から蓮如の御文の言葉こそが、愚人の宗教たる真宗の真面目であると了解したという。

思へば思ふほど、親鸞聖人は自ら社会のドン底に下がり切りて、最低級の男女老少を救はんが為め、全身を犠牲に供した人である、〔…〕嗚呼蓮如上人は

二〇五 村上專精『真宗の真面目は那邊に存する乎』、二〇頁。

二〇六 村上專精『真宗の真面目は那邊に存する乎』、一二頁。

二〇七 金子大榮「且く疑問を至して」、『精神界』第一五卷第四号、六二頁。

二〇八 村上專精『真宗の真面目は那邊に存する乎』、七二頁。

二〇九 村上專精『真宗の真面目は那邊に存する乎』、二九頁。

一歩たりとも卑きに下つて宗祖の意の存する所を最下級の者に向つて頭はさんごことに最努められた人である、然るに今日の金子君は一歩たりとも之を引上げて、社会上、高級の人に向つて之を示さんとした人である〔……〕。二〇

「一切の道理理屈を抛棄して、ただ不思議と信ぜよといふのが、親鸞聖人の宗義である」^{二一}とする村上は、親鸞や蓮如は社会的地位の低い者へ教法を分かり易く説き示したのであつて、「吾輩真宗字」としては、金子君のやうな六ヶ敷哲學的思索は無用のことと思ふ^{二三}と述べる。しかし、金子はそもそも真宗の社会的地位を向上させるといつた関心から、または近代化という時代に合わせる教學理解のために『浄土の観念』を発表したのではない。思索の表明には当然、当時の社会が反映されているが、第一義的には金子という一個人の課題から問われたことである。むしろ金子は当時の社会的常識において否定されている浄土の受けとめなおしをしているのであつて、そこでは教法を否定する当時の常識への批判が展開されていた。問題は村上の真宗観である。

真宗は愚人のための宗教であるといわれるが、果して愚人とは社会的ヒエラルキーにおける「最下級」の意なのか。村上の説は、社会的地位の高い人間である程に知識的に優れており、地位が低い程に知識的に愚かであるという前提から成立している。社会的地位の高い人間は自らの知識を抛つことによつて信仰を得ることになり、社会的地位の低い人間は元々愚かであるために、親鸞の教法を聞くことによつて直ちに信仰を得ることになる。しかし、これは極めて差別的な了解であるといわなければならない。重要なのは、村上ほどの学者が「一切の道理理屈を抛棄して、ただ不思議と信ぜよといふのが、親鸞聖人の宗義である」とまで考えるに到つた、その実感であり内景の意そのものである。この内景における不思議の意を学ぼうとして発表されたのが『浄土の観念』等の金子の思索であつたといえる。社会的地位の高低は一切問題ではない。問題はむしろ、そのような語りにある差別性である。真宗が愚人のための教法であつて哲学など必要ないという了解は、金子からすれば、信仰者たる愚人を軽蔑するものである。自らを愚人と知る者には仏智が知られているのである。その智慧を学問的に語ることもできるかも知れないが、その智慧は智慧である限り、学ぶことができるはずである。その際、学ぶとはその智慧を学術的に解体することを意味しないが、その意を尋ねるための学として金子は「真宗字」という学問を提唱した。つまり、金子の「真宗字」とはそうした実感や体験を否定するものではないが、そこにのみ軸足を置いているわけではない。もし、そういった体験や実感があるとするれば、その意義こそが学ばなければならないのである。その方法論として金子は「内観」を主張したのであり、それが多田との論点となる。

次に多田と金子における「内観」をめぐる論争について考察したい。多田にとつて金子のいう「内観」は教法を自らの内に取り込む悪しき反省である。多田は教法の絶対的他者性を強く主張する。それは多田の強烈な体験、即ち「回心^{二三}」に起因する。多田は次のように述懐する。

二〇 村上専精『真宗の真面目は那邊に存する乎』、二八頁。

二一 村上専精『真宗の真面目は那邊に存する乎』、八八頁。

二二 村上専精『真宗の真面目は那邊に存する乎』、四八頁。

二三 多田鼎「仏祖開頭の浄土」、『中外日報』、一九二八年七月一九日。

清沢満之師の下にて、佐々木月樵・暁鳥敏等の諸君と共に浩々洞を結び、精神主義の運動に加はりましてから、宗教的感激が一層熾にもえたつて、新真宗を世界に輝かすべき此の運動こそ、自分の使命であると信じました。「……」然るに此の感激は、後に善く分りましたが、色々の思想の雑集であつて、頗る不純な者でありました。「……」其の感激も竟に壞れました。「……」日夜、真暗な疑をかかへて苦みました処、ふと、「我名を称へよ」との大命に気がついて、私は初めて御本願の本義に驚きました。丁度、之が大正三年の六月でありました。二四

「私自身でさへ不思議に思ふ三五」といふ、この強烈な体験によつて多田は完全に清沢から離れ、新たに自らの道を歩むことになった。こうした背景をもつ多田からすれば、金子が世親の「我一心」を「自分の現実に対する自覚であるなどと曲解」することは許されるのではなく、「浄土教の全体をば、内観の内容であるとせやうとしてをらるるのではあるまいか三六」と金子を批判している。多田によつて浄土の真実は金子のいう「内観」による「自己否定」からではなく、「唯仏祖の教を聞くことによつて与えられる」のであり、浄土は「私共の観念界ではなくて、釈尊の観念界である三七」。絶対的に他なる釈尊の観念界より回向される大行の呼び声を聞くことが多田によつては最要なのである。金子はこの批判にどのように対応しているだろうか。

「自分は釈尊の胸に現はれたる浄土を語る、然るに君は君自身の胸に現はれたる浄土を語る」と氏はいはる。私は敢えてこの言葉を拒まない。私は自分の観念界を語つても、それ故にその観念界は私といふ個人の作り出したものだと思ふことは到底出来ぬのであります。「……」多田氏は何うして、私の自覚の観念界に現はれたものと、釈尊の観念界に現はれたものと異つていと判断をせらるるのでありませうか。氏も亦た釈尊の観念界を内観せられぬ筈でありませう。二八

先ず金子にとつても多田と同じく「釈尊の観念界」は絶対的な他である。しかし、絶対的に他であると凡夫によつて「内観」されるとき、その観念界は凡夫を衆生にかえなし、衆生の一人の自覚においてあらわれると金子は考へている。金子においては否定を介して、衆生は如来及び浄土と「連続二九」する。この点が多田からすれば「内観」において教法を我が内に取り込み、「己証」ではなく単なる「自解」を語っていると批判されている。問題は金子の「自解」、つまり金子の自覚が不純であるとして他者から否定され得るのに対して、多田の了解は恐らく如何なる他者によつても否定される可能性をもたないという点である。何故なら多田は金子のいう「観念」が「釈尊の観念界」ではないと判断することができている、即ち釈尊の観念界を知悉していると自ら告げているためである。先に確かめたように、金子は『浄土の観念』において「教えのまま」に教法を了解すべきであるという（多田の言葉でいえば、一切の「自解」を捨てて、ただ教法を

二四 多田鼎「浄土を仰いで」、『回向論』（多田鼎集第二卷）、一三〇—一三二頁。

二五 多田鼎「仏祖開頭の浄土」、『中外日報』、七月一九日。

二六 多田鼎「浄土の観念」を読む、『みどり』、第四卷第一二号、三頁。

二七 多田鼎「浄土の観念」を読む、『みどり』、第四卷第一二号、五頁。

二八 金子大榮「教法と内観」、『仏座』第二三号、一九—二〇頁。

二九 金子大榮「内観に依る方法」私の真宗学、『中外日報』、一九二八年七月三日。

聞信せよという意見を厳しく批判していた^{二〇}。何故なら、「教えのまま」に教法を了解すべきであると他に迫る者は、いつしか自ら覚者ではなく凡夫であることを忘れてしまうためである。金子はこの点を多田に問い返している。多田は絶対的に他なる釈尊の觀念界をなぜ代弁して語ることができるのか、と。先にも述べたが、教法を「そのまま」に聞く者は、自らが教法に背いているという自覚を忘失する危うさをもつ。

多田は、内観が成し難いことを次のように語る。

私共の現実においては、仲々、総てを自己に求めることができぬ。総てを自己に求めやうと念じつつも、他に求むる思を打ち消すことができぬ。一切の罪障を荷ひ一切の苦を忍びたいと願ひながら、その罪を他に負はせ、その苦をさげやうと努めている。そのために自由を祈りつつ、繫縛の繭のなかにもがいている。この矛盾と混乱とが、自己の現実ではないか。^{二二}

「金子は」内観反省を力説して、自己凝視を語るけれども、私共が果して実際に之を如何程まで修することができると思はれるのか。「……」金子氏は自分の現実の全部を、本当に内省していられるのか。そこに矛盾を認めぬか。私は自分の今日一日の生は、深く内省を徹せさせぬので生きていられるやうにも思はれる。^{二二}

内観は自らの妄念を明らかにするのみであり、金子のいうような真実との値遇はそこには顕現しない。内観を徹底する者は一日も生きていることができず、自棄に陥るか、狂気に彷徨うか、自死を選ぶより他ないとまで多田はいう^{二三}。多田からすれば、金子は「内観」を主張しながらも、「自己の現実」を見ていない。「大覚は如来回向の信心の智慧のみから生まれる^{三四}」のであって、内観からではない。そこには限りなく外他的な如来觀が存している。この多田の主張に対して金子は次のように述べる。

私の意味する内観は、その中に教法をたたみ込むものではなくして教法の真意を見開かんとするものであります。「……」私は次のやうに思つてをります。同じく真宗の教法を念じ、同じく仏祖の精神を開顕せんと願うものならば、たとへその行き方が異つても互に道友として相敬することが出来ると。勿論字の方式を異にするものは互に批判することはありませう。併し批判しあふところに、自らまた互に取り入れるところもあるのです。それ故にそれに依りて互に他の学的良心を疑つたり、また人格を傷つけあふたりすることはないのであります。相異なるやうに見えるものの統一は、教法そのものが為すのであって、教法に依ると意識するものが為すのではないといふことが考へられぬでせうか。^{二五}

二〇 『浄土の觀念』、一三八頁。

二二 多田鼎「仏祖開頭の浄土」、『中外日報』、一九二八年七月二二日。

二三 多田鼎「仏祖開頭の浄土」、『中外日報』、一九二八年七月二六日。

二四 多田鼎「浄土の觀念」を讀む、『みどり』第四卷第一二号、五頁。論争において多田は同様の主張を繰り返して述べている。

二五 金子大榮「統一——多田鼎氏にささぐ」、『中外日報』、一九二八年八月八日。

「内観」とは、それを通して教法に値遇する者が「否定」され開かれていく営みである。自己によって教法を内に取り込むことなく、自己が「否定」される
ところにおいて教法を聞くことである。世親の「我一心」が本願の三心と通じていると親鸞が『教行信証』において述べるとき、一心の主体である「我」はひるがえり（自己否定）を経た凡夫、本願に呼びかけられる衆生の一人としての「我」であって、世親個人という意ではない。この衆生の自覚である「我」にはたらくのが如来及び浄土である。如来及び浄土は「観念」として有無の实体を離れた真実として「我」において、その実在を認められると金子は『浄土の観念』において語る。「我一心」の「我」が単なる「我」でないように、または「自覚」の「自」が単なる「自」ではないように、内観の「内」は、単なる凡夫の内面ではない。もし「内」を常識的実在観において外と対比するものとして捉え、「否定」を歡喜が一切存しない常識的絶望と捉えるならば、その「内観」は多田のいうようにただ無批判に外的世界を正当化し、自らの内面を罰し続ける苦しみで満ちているだろう。しかし、金子のいう「内観」は、「自己否定」を通して如来及び浄土の真実在に直面する、この自己とこの世界における真実の依拠を見出していく営みである。「内観」とは、自らを通して他なる不可思議にふれることをいうのである。多田の批判は、「浄土」という教法を、私たちはどのように受けとめ表現するのかという問題を提起している。金子は教法を自ら（自己否定）される存在において証することができるとして「浄土」を「自覚に現はるる浄土^{三六}」として表現する。対照的に多田は教法を「自解」を加えずに、「釈尊の観念境界たる浄土をそのままに仰ぎ救われることを表現している。この表現の相違が論争されている。その視座から多田と金子の論争をみると、浄土真宗における「救済」と「自証」の相克として、この論争は確かめられる。阿弥陀仏の他力によつて救済されるという側面と、自らが迷妄の直中にあつて阿弥陀仏による救済を証するという側面との双方から浄土真宗は顕らかにされる。「我」といわずには救われる存在が明らかにならず、「他」といわずには「我」の迷妄に気づくことがない。このような「側面の何れか一方に立つ者が「教法に依ると意識するもの」として自らを認め、他方に立つ者を否むとき、この二者は永久に「統一」されず、共なることができない。金子のいう「統一」とは各々の表現は異なるとも、「互に道友として相敬する」こと、その相敬の前に相互が「自己否定」されることを意味するだろう。

第二節 清沢満之から金子大榮へ——内観と内感——

そもそも「内観」の典拠は清沢満之であり、多田の批判には金子を通して清沢を批判しているような趣がある。「内観」が、主題として論じられるようになるのは一連の「精神主義」に関する諸論文である。その諸論における「内観」を確かめなくてはならない。その際に何としても、その第一論文である「精神主義」をみなくてはならない。

吾人の世に在るや、必ず一の完全なる立脚地なるべからず。〔……〕然らば、吾人は如何にして処世の完全なる立脚地を獲得すべきや、蓋し絶対無限者によるの外ある能はざるべし。此の如き無限者の吾人精神内にあるか、精神外にあるかは、吾人之を一偏に断言するの要を見ず。何んとなれば彼の絶対無限者

は、之を求むる人の之に接する所にあり、内とも限るべからず、外とも限るべからざればなり。吾人は只此の如き無限者に接せざれば、処世に於ける完全なる立脚地ある能はざることを云ふのみ。而して此の如き立脚地を得たる精神の發達する条路、之を名けて精神主義と云ふ。精神主義は自家の精神内に充足を求むるものなり、故に外物を追ひ他人に従ひて、為に煩悶憂苦することなし。「……」然れども、精神主義は強ちに外物を排斥するものにあらず、若し外物に対して行動することある場合には、彼の外物の為に煩悶憂苦せざるのみならず、彼の外物は精神の模様に従ひ自由に之を変転せしめ得べきことを信ずるなり。^{三二七}

清沢は依るべき絶対的な立脚地とは何か、自ら問うている。そして絶対無限者に依る他に絶対的立脚地はないと自ら出した間に応えている。続けて、その絶対無限者は私たちの内にあるのか外にあるのかについては断言する必要はないという。何故なら、絶対無限者はその立脚地を求める者に接するかたちで存するのであり、その在り方を内外に限ることはできないためである。そして、この絶対無限者による立脚地に立つ者の精神の發展の道筋、それが精神主義であると述べている。この精神主義は自らの精神に満足と自由との充足を求めるのであつて、その充足は外物によつて支配され苦しむことのないものである。精神主義は、外物に支配されない満足を自らの精神において求めるのだが、外的客観の存在を否定するものではない。ただ自らが充足を得ることによつて外物を捉える眼が転じられることがいわれている。この点、つまり精神主義が客観の存在を否定しないという事は清沢が精神主義を提唱した当時においても、なかなか了解されなかつたと推測される。つまり自らの外物を判断する眼を転じるといふことが、客観の存在を否定するよつに幾度も誤解されたのである。「精神主義は、一に内観主義と云ひ、或は主観主義と云ふ。「……」吾人の所謂精神主義は、実に内観主義を要義とするものなり。然れども、此が為に外界客観を否定するものにあらざることには、先に屢言明する所たり^{三二八}。清沢は精神主義が外界客観を否定するものではないといふことは繰り返して述べてきたという。清沢は「内観主義」という論文を論文「精神主義」に先立つて発表している。すなわち、「内観」こそ精神主義の要である。精神主義は内観主義である。論文「先づ須らく内観すべし」では、「内観」の重要性が説かれている。外界客観の存在を否定しないにもかかわらず、それでも内観を主張するのはなぜか。それは外界客観が観察されるとき、そこに過誤が犯されるからである。

外観主義を云はずして、内観主義を唱ふ、無条件なる外観主義は真相を得ざるものなればなり。何をか真相を得ざると云ふ。曰く吾人が外界の事物を観察するや、吾人は常に外界の事物に一定不変の常相なるものありと預想するなり。是れ全く一大謬見なり。「……」吾人は実験観察を排斥するものに非ずと雖ども、彼の無法なる仮定に基ける実験観察は決して真正の知識を供せざることを断言するものなり。「……」外観の事に従はんとせば、常に其内観に対する關係を憶念して、単に外観のみによりて得たる知識は、全く相対的のものにして、決して絶対的の真理にあらざることを忘るべからざるなり。外観主義を後に

三二七 「精神主義」、『清沢満之全集』第六卷、二頁。

三二八 「精神主義と共同作用」、『清沢満之全集』第六卷、九七頁。

して、内観主義を先にすべしと云ふ、外観は畢竟内観に依るものなればなり。二二九

なぜ外観主義においては実相を観ることがかなわないのか。それは、外物に一定不変の常なるすがたを観て、主観による判断が下されるからである。清沢はその判断を謬見とする。その過誤の上で如何なるものを観ようとも、それは真実の智慧たり得ないのである。強調しておく必要があるのは、清沢が決して外観そのものを否定しているのではないということである。しかし、外観だけで物事を判断することには厳しい批判が加えられている。清沢の主張は、外を観る前に内を観よということである。何故なら、主観によつて外と考えられているものは内の投影であるためである。外界の存在を否定はしないが、その外界は内観に依り生じているとすれば、その視座は唯心論なのかという疑問が生じる。清沢はその疑問に応えている。

宇宙万有が心的現象なるも物的現象なるも、所謂物質なるものが是れ心的現象なるも或は亦独立存在のものなるも、精神主義は、此等哲学的理論には、其如何なるものなるも、毫も関係することなく、只彼等哲学上の諸論が、何れも除却する能はざる所の、我と万物、主観と客観との対立を基本として、其上に於ける実際に就きて、主観的精神の内に、満足と自由との存し得べきことを言揚するなり。「……」万有中の邪悪なるものに対しても、唯心論は（此点には他の諸論と同じく）、何故に此の如きものが存在するやの説明を為さざるべからず。然るに、精神主義は、此点に於て、頗る其趣致を異にするなり。所謂毒蛇悪竜なるものありとせんも、其ものを毒蛇悪竜と見るか薬蛇善竜と見るかは、是れ吾人の精神如何にすることにして、吾人は此事に関して充分の自由を有するものとするが、精神主義の一大要義とする所なり。故に其物が客観的実在上に於て毒たり悪たるの説明を要とせざるのみならず、其物が主観に対して毒たり悪たるの説明をも要とせざるなり。何となれば、精神主義より見れば、其物が客観的実在上に毒たり悪たらざるのみならず、其物が主観に対しても、毒たり悪たるにあらざりして、只全く精神の開展其当を得ざるが為に毒悪を感じるものに過ぎずとすればなり。換言すれば、精神主義より云へば、毒悪と云ふことは、全く精神内のことにして外物に關することにあらざるなり。二三〇

清沢はあらゆる現象を心的に捉える唯心論と精神主義、つまり内観主義は異なるという。外物が物質的存在なのか、心的現象なのかといった議論には全く関わりなく、実際について自らの精神において満足と自由を見出すのが精神主義である。そして、ここに清沢の極めてラディカルな思索が展開されている。清沢は「邪悪なるもの」を仮定して論を進めている。邪悪なるもの、ここでは譬喩として蛇、竜が出されているが、その存在が「毒蛇悪竜」なのか、「薬蛇善竜」なのかを決定するのは一人一人の精神であると清沢は述べる。その判断には、私たち一人一人の意念の自由がある。そうであるから、その「邪悪なるもの」が毒であり悪であるか、薬であり善であるかの客観的説明は必要ない。それを決定するのは一人一人の精神であるためである。精神主義は唯心論ではないが、精神主義においては全てを内に求めるので、毒悪の存在は客観的に認められるべきものではない。こういった物事の捉え方は「邪悪なるもの」という一存在だけではなく、人間が身を置く、この世界全体にまで拡大される。

二二九 「先づ須らく内観すべし」、『清沢満之全集』第六卷、六〇頁。

二三〇 「精神主義と唯心論」、『清沢満之全集』第六卷、六七―七八頁。

世界に染浄と云ふことあり、是れ客観上のことか主観上のことか。内観主義よりして之を云へば、染浄は全く主観上のことなりとす。我心だに清浄ならば、世界は美に清浄なるべし。我心清浄ならざるゆえに、世界の中に不浄なるものあり。「……」厭ふべき世界も、欣ぶべき天国も、共に是れ我心地上に成立せるものたるべきなり。二三

世界がもし不浄に観えんとすれば、そのように観る心が不浄なのだと言はれる。または、そうした了解を共和国と君主国の譬喩で述べている。

共和国は自由の多き所なり、君主国は自由の少き所なり、我は君主国を去りて共和国に行かんと思ふ。自由を希望する人に在りては不当の議にあらざるが如し。然れども自由と云ふことを全く客観的に認むるは、内観主義の関せざる所なり。内観主義よりして之を云へば、自由の有無は我心の開悟如何によるものなり。我心だに開悟せば仮令暴戻なる君主の下にありても、決して不自由を感ずることなきなり。況んや、暴戻ならざる統治の下に於てをや。二三

ここでは如何なる暴君のもとにあつても、意念の自由は決して奪われることがないといわれている。逆にいえば、意念の自由が徹底すれば、如何なる暴君のもとにあつても自由を誇ることができるのである。そうであるから、もし世界が不浄で醜く観えんとすれば、そのように観てとる、不浄なる我が心を責めるべきであると清沢はいう。「吾人が世界万物に於て不浄醜陋を認むるときは、吾人は世界万物を咎めずして、自家の精神を責めねばならぬことである」^{二三}。ここに責めるといふ言葉が現れている。ここまでの展開において、「内観」といふ言葉に關する箇所のみを解すれば、精神主義「内観」は外物を問題にしないということかたちで、しかし外物を立てて、内を責め続ける思想のようにも読めてしまう。しかし重要であるのは、清沢がこうした思索を絶対無限者という立脚地のもとに行つてゐることである。もし、その点を忘れて、「内観」の営みのみを文より抽出するならば、「内観」は、多田の理解したような自罰的な思想と化す。つまり絶対無限者という立脚地を忘れるならば、「内観」は暴走する。自らを自らを責め続けるのであるから、その責告は限りがないといわねばならない。

絶対無限者とは、後に清沢が「我は此の如く如来を信ず（我信念）」で語るところの「如来」^{三四}であると考えられる。そうであれば、責めるといつても自らで自らを責め苛むのではなく、「如来」からの批判を受ける、導きを受けるということではなく、その批判には悲しみと同時に如来と値遇する歓喜も生じているはずである。つまり「内観」とは全てを内に求めることによつて、「如来」に導かれることをいうのだが、「内観」の根柢を清沢の文章を読む者は忘れる。そうなる清沢の思索は、自罰的であるかのように解釈され得る。

金子は、『浄土の観念』論争時においては「内観」といふ言葉を掲げながらも、それほど詳しく内観という営みについては語っていない。また、『浄土の観念』においても金子は「内観」といふ言葉を出して自説を論じているのでもない。そうであれば、金子の内観の了解は『浄土の観念』以前の論考に求めなければなら

二三 「内観主義」、「清沢満之全集」第六卷、二六六―二六七頁。

二三 「内観主義」、「清沢満之全集」第六卷、二六七頁。

二三 「心浄ければ世界浄し」、「清沢満之全集」第六卷、二七八頁。

三四 「我は此の如く如来を信ず（我信念）」、『清沢満之全集』第六卷、三三〇頁。

ない。まず金子は「内観」を菩薩行である六波羅蜜において位置づけていく。

忍辱と精進とは、正しく根本意志の態度である。人類を代表するものは、あらゆる苦難を忍受すべく、真理に順うものは万難を排除して進まねばならぬ。「…一切衆生の業障を内感して苦難を忍受するの人ならで、何うして真実に世界人類を救ふ道に精進なることが出来よう。〔…〕最後に禪定と智慧とは、即ち根本意志の自己観照である。自覚である。」^{一三五}

思ふに忍とは一切を自己に於て解決する力であらう。即ち精神主義の原理である。誹謗擯斥その他の陵辱に対して、或はそれを誹謗擯斥と感ずる外に、外的な誹謗擯斥のあるべからざる所以を認め、或はまたその誹謗擯斥も他の眼に現はれし我が一面として之を領受する。^{一三六}

禪定は内観である。吾々は既に忍に於ても自己に求むるの道を説いた。併し忍にありては外部よりの刺激に対抗し、忠恕し、受容して自己を持するのである。之に反して禪定は、寧ろ動乱の境を捨離し、平静に内観するのである。即ち静慮するのである。而して静慮に依りて自然に智慧は生ずる。これ第六波羅蜜の慧である。^{一三七}

「根本意志」といわれているのは、すべてを自己に求める意志の意である。つまり凡夫に内観をうながす如来のはたらきであるといえる。忍辱、精進はその真実の態度のことであり、禪定、智慧はその真実による「自己観照」、「自覚」であるといわれている。金子は、忍辱こそ、精神主義における原理であるとみる。

されば真実の救ひとは如何なることであらうか。それは外を追ふ繫縛より免れて、真に己れに帰ることである。絶えず人を咎め世を呪ひ、而して恰もそれに依りて絶えず人に苦しめられ世に縛られている自己が眼覚めて、惣べてを限りなく自己に求むる。そこに真の救ひがある。畢竟救ひとは失はれたる自己を獲得することである。真の自由を得ることである。而して真の自由は唯だ限りなく一切を自己に求むる意志に於てのみ存する。罪悪深重とは、正しくこの意志の自覚である。そは一切の罪障を荷負する心であり、一切の苦悩を忍受する心である。^{一三八}

純なる念仏は、唯だ一切を自己に求むる態度にある。真実の仏は実に唯だこの一切を己れに求むる心に対して影現する。而して純なる念仏は、この影現の如来に対して救ひを求めない。げに救ひを求めざる念仏こそ純なるものである。そして其の救ひを求めざる所に、真実の救ひがあるのである。^{一三九}

真実の如来は客観に影現すとはいへ、そは実に先験的な根本主観である。故に自己に還ることを外にして如来に接するの道はない。^{一四〇}

一三五 「限りなく自己に求むる意志」、『金子大榮著作集』第二卷、二二八頁。

一三六 「六波羅蜜の解釈に就て」、『金子大榮著作集』第二卷、二九二―二九三頁。

一三七 「六波羅蜜の解釈に就て」、『金子大榮著作集』第二卷、二九三頁。

一三八 「真宗字の三問題」、『金子大榮著作集』第二卷、一三三頁。

一三九 「真宗字の三問題」、『金子大榮著作集』第二卷、一四四頁。

一四〇 「真宗字の三問題」、『金子大榮著作集』第二卷、一七頁。

これらの文では、金子の如来による救済観が述べられている。金子にとつての眞の救済とはすべてを自己に求めることである。この営みを内観と理解することができる。内観によつて眞の救済は成立する。そして、ここでいわれる自己とは、単なる自我ではなく失われている自己を意とする。即ち、眞実を見失つてゐるといふ自覚において顕現する如来という根本主観を意味している。そうであれば、すべてを自己に求めるとは、清沢のいうように、すべてを如来という根拠に求めるという意に解することができる。こゝした如来観も、また清沢の影響下にあるものである。次のような金子の言葉がある。

「如来あるが故に信する」のであるか、「信するが故に如来ある」のであるかは、眞宗字に於て注意すべき問題である。「……」信は如来の回向なるが故に、衆生にありて常に衆生を超へ、如来は信に顕現するが故に、客観にありて常に客観に住しない。それ故に如来の顕現はただ信にのみあるのである。二四一

金子は如来あつての信か、信あつての如来かという問に自ら応えて、信において如来が顕現すると述べている。如来はあくまで客観にあらわれるといわなければならぬが、しかし客観に留まるのみではない。この了解は、清沢が絶対無限者を内外のどちらにも限定しなかつた事と通じている。この「内観」理解には清沢の思索とそれほど大きな相違があるわけではない。しかし、金子の思索においては「内感」という言葉も用いられている。この「内感」という言葉において、清沢の「内観」という表現では尽くせなかつた課題が金子において荷なわれている。

抑も一切衆生とは如何なるものであらうか。吾々は一切衆生といふ言葉に依りて、先づ個々の身根を単位とせる無量無数の有情を思ふのである。併しかく量的に見るとき無量無数である衆生も、その本性に於ては唯一ではないであらうか。「……」その本質の一衆生がその自身の相を一切衆生に於て観るとき、其所に無辺の生死海に於て互ひに父母兄弟たりの感を生ずるのである。吾々は身根に於て一切衆生を外観すると同時にそれを内感する。彼即是我、我即是彼である。吾々は徒らに身根を我と固執して一切衆生を他己としている。されど眞実に身根に神通する者は、唯た之に依りてのみ内観せらるる全一の衆生を見るのである。二四一

金子は、そもそも本願に呼びかけられる衆生とは何かという問から思索を進める中で、あらゆる衆生の本質は一なるものであると述べている。この一なる衆生、衆生を荷なう代表者が衆生を觀るとき、そこにあらゆる存在と迷いを共にしているという「感を生ずる」といわれている。この本質の一なる衆生とは、阿弥陀仏ではなく因位である法蔵菩薩を意とする。法蔵があらゆる衆生と苦悩を共にする時、その法蔵菩薩との感応において、衆生の一人たる凡夫が「衆生」という教法における存在を外観しながらも、あらゆる存在を一人一人の内において感ずることが成り立つといわれている。即ち、この凡夫は衆生であることを自覚する。眞実に我が身を省みる者は、法蔵によつて内観された衆生を「内感」するのである。衆生の一人たる凡夫は、自ら衆生であることを「内感」し、同時に数多の衆生を「外観」している。

外観と内観とは互ひに相排すべきものでない。内観は徒らに眼を閉ぢてのみ為さるべきでなく、また実に眼を開いて為さるべきである。其所に無辺の業障が

二四二 「先輩の学解」、『仏座』第二二号、三〇—三二頁。

二四三 「本願論」、『金子大樂著作集』第三卷、四八頁。

あり、其所に無辺の生死海がある。「……」然るに吾々はかく我なしの悲痛に於て一切衆生の内生活に神通する時、吾々は如何なる態度を以て一切衆生に接すべきであらうか。「……」吾々は自己を罪悪生死の者と肯定してはならぬ。それは無慚無愧の至りである。罪悪生死とは自己否定の感知である。この感知に荷負せる一切衆生に対して、いかで「汝等罪障の衆生よ」と言ふことが能きよう。一切衆生の罪障は菩薩の内観に於て無限に撰取せられている。故に一切衆生に対向するときは、それを一切衆生のものとして見るのが能きぬのである。^{二四三}

金子は、内観と外観を互いに排すべきものではないと述べている。ここには清沢のいう内観からの大きな展開がある。清沢は外観を完全に斥けたわけではなかったが、内観を須らく先にすべきであると述べていた。その清沢の思索を受けてこそ、金子は外観を排すべきではないといえたと考えられる。内観は、単に我が心の内に求めるという唯心論へ変容する危うさを脱し難いのではないか。金子は、内観は眼を見開いて行うものであるという。内観は自己に閉じ籠るのではなく、自己が開かれる営みである。ここで、内観の主語が菩薩であると明言されている。菩薩とは法蔵を意とする。内観は凡夫が自力で成すのではなく、菩薩を主として成し得る。ここでいう菩薩は苦悩の凡夫と離れて存するのではないことを金子は「根本主観」という言葉で述べていた。しかし、この主観という言葉は自我の内であるとする了解からは離れなければならない。如来が菩薩となつてはたつき、凡夫が衆生という存在へと転じられるところにおいて、菩薩と衆生との感応がある。これはかつて金子が「求道者」という言葉を媒介として如来と凡夫との感応を述べた思索の展開でもある。求道の主体は、法蔵の「内観」において無限に撰取せられたつある。「この純淨一如の世界、不生不滅なる永恒の世界、これ即ち浄土である。それは純粹意欲それ自らの世界である。「……」それは一切衆生を荷負するものにのみ内感せらるる世界である^{二四四}」。菩薩の本願がはたらく世界は、純粹意欲それ自らの世界、即ち浄土である。浄土は、菩薩が内観する世界を内に感ずる者においてある。すなわち衆生の一人でありつつ、衆生を荷なおうとする者、菩薩と感応する者において浄土は内に感ぜられる世界である。金子は、清沢から如来観において大きな影響を受けながらも、清沢が積極的には言及しなかつた浄土という世界観にまで内観の思索を、内に感ずるといふ言葉を用いつつ、展開させている。

釈尊は、その自内証に於て常に浄土莊嚴の本願を感得せられたことは明らかである。これに対して韋提の要求せる浄土は、その当面に於ては唯だ苦悩なき処である。それ故それは功利的な願求の対象であるやうに見える。この意味に於て釈尊の浄土と韋提の浄土とは、その類を異にするやうである。一は内感せらるる観念界の浄土であり、一は外観せらるる表在界の浄土である。前者が仏願酬報の眞土ならば、後者は凡夫感見の化土である。併し吾々はこの二つの浄土を飽くまで別視せねばならぬであらうか。「……」願生の要求が根底の深いものであれば、それはそれ自らを批判し純化する光に依りて仏の願海に転入し、外観の世界はそのまま内感となり、観念界と表在界とは帰一するであらう。誠にここに「浄業の機」がある。機とは発動の機徴である。即ち現実の人生に悩

二四三 「本願論」、『金子大榮著作集』第二卷、四九頁。
二四四 「本願論」、『金子大榮著作集』第二卷、五一頁。

まざるものは、到底浄土を願求しない。而して浄土を願求しないものは遂に仏願を知らぬ。二四五

金子は、清沢があくまで弁別していた外観と内観との対を、内感と外観との対として捉えなおす。釈尊が浄土を自内証として内感したとし、対照的に韋提希は浄土を外観していた。しかし、願生の要求が深ければ、必ずそこに真実からの批判があり、その批判によって信が育まれ、遂には外観された浄土は釈尊の自内証であるところの、内感の浄土と帰一する。ここでいわれる内感の浄土とはあらゆる他なる存在を仏として仰ぐ世界である。凡夫は内観ではなく外観によって、遂には浄土を自覚する、内に感ずる。そもそも金子はなぜ「内観」ではなく、内に感ずる「内感」という言葉を用いているのか、その理由は次のように述べられている。「観想の本義は、外を転じて内に入らしむるにある。吾々の現実意識は到底外観を離れることが能きぬ。若し強ひて内観しようとするれば、独我論的自性唯心に陥つて終ふ。されば真実に浄土を内観するものは、唯だ如来の願心である」^{二四六}。凡夫の意識は外観を離れることができず、もし強ひて内観しようすれば、独我論に陥つてしまう。真実に浄土を内に観ることができるとは、あくまで如来の願心においてである、と。こうした思索があればこそ、多田の内観理解に向き合い、対話することが金子にはできたのだろう。金子は内観という清沢の思索を教権主義的に解していない。『浄土の観念』論争時において前提となっているのは、このような内観に関する金子の思索である。金子は求道者に内観がかなわないとするのではない。求道者は衆生として目覚め、衆生の一人として他の外観されるあらゆる衆生を荷なおうとする時、如来の願心にふれる。その意においては、如来が求道者にはたらかせることによって、内を観るということが成り立つ。清沢のいう「内観」は、外観の対となっているために、動もすると「内」を実体的に捉え、「内」を求道者の内面として固定して観ずる事であるかのように見えることは否めない。しかし、実際に清沢のいおうとした「内観」は、単に自らの空虚な内面を探索することを推奨していたのではない。金子は、「内観」という表現においては、「内」を対象とすることから、凡夫が逃れ難いという点を指摘している。「内感」という表現は、内に感ずると読むことができ、そこで主体は受動的な立場に立つことになる。内を観る^{二四七}と読める内観の真意は、内に感ずるという内感である。こうした外観と内感の思索が大成されていくのが『見真』第一巻第八号（一九三三）の論文「身根に神通して」である。

吾々の身根は眼・耳・鼻・舌等の機関を有し、それに依りて外観すると同時に、全体として内感する。即ち眼は限りなく一切の事物を見ることに依りて、自身もまた是等一切の事物の一種に外ならざることを知り、耳は限りなく種々の音声の音を聞いて、自己の言語もまた是等の音声の一種に過ぎざることを知るので

二四五 「浄邦の縁 浄業の機」、『金子大榮著作集』第三卷、七三頁。

二四六 「浄邦の縁 浄業の機」、『金子大榮著作集』第三卷、七四頁。

二四七 金子が「内観」を「内を観る」と読んでいることは、『中外日報』に一九四五年三月一〇日から同月一六日まで掲載された「外を見、また内を観る」という題の記事から推測できる。この記事では、金子は自らが批判した「内観」の問題、つまり独我論的世界観に陥つてしまっているようにみえる。「思想戦を外に現はすものは武力戦であり、武力戦を内に観れば思想戦である」（三月一〇日）、「外に向つての必勝の力は、唯だ内に於て不敗の道理を具ふるもののみ現はるる」（三月一六日）といった言葉は、現実を無視した単なる精神論となっていることは否めない。「内観」は非常に重要な言葉であると同時に受け取りを誤る恐れも大きい。

ある。その限りに於て吾々は一切の事物の間に彷徨せざるを得ぬのである。併し吾々の身根はかく眼や耳やが外観しつつあるものを同時に内感している。眼に映ずる一切の事物は、そのまま吾が身根の血肉を為すものではないであらうか。一切の音響も内感せらるる時は、悉くこれ吾が言語を反響するものに外ならぬ。故に吾々は次の如く言ふことが能き。『吾々の身根は、内感を豊富にせんが為に限りなく外観するものである』と。随つて内感が外観の行く所に徹すれば、世界は人格の内容であり、外観はそのまま内観の一方式となる。^{一四八}

外観の眼が一切衆生に向つて放たれる時、吾々は其所に各々の個人を見る。吾々は互ひに他人である。親も他人であり、子も他人である。ここに他人といふは、敢へて親密の情がないといふ意味ではない。『……』吾々はかく外観しつつ同時に内感する。而してその内感に於ては却つて一切衆生を荷負し代表し、また一切衆生に荷負せられ代表せられてあることを領得せざるを得ない。^{一四九}

清沢が臆げに認めているように、外観が内観によつて生じているのであり、外観に徹することと真実に感応することがあれば、それは内観の一方式と等しいと金子はみている。如来が菩薩となつて衆生と苦悩を共にするように、凡夫は衆生を外観する時、あくまで一個人一個人としてみる。しかし自らを衆生の一人として自覚するほどに感応が徹底され、相互に衆生であるということ認め、互いを敬うことができるならば、その時、衆生を代表する者として、また他の衆生によつて代表される一人として自らが存在していることに思いを致さないわけにはいかない。

かく限りなく外を撰して内に入らしめんが為に、常に内を開いて外に出づる身根それ自身の生活こそは、誠にこれ身根に取りての如実修行である。『……』吾々の感観が十分に覚醒するならば、能く一身を以て無量の身となし、十方に出現しつつ而も一処を動かざるを得るのである。併し真実に内外無碍なることは、理想的な身根であつて現実的のそれではないやうである。吾々の現実経験にありては、外観も内感も限定があり、何物かに覆障せられている。随つて内外の出入もまた無碍であることが能きぬ。外観の限定は、必ずしも分量的に見聞が狭いといふことのみではない。寧ろ性質的に事物の真を観ることが能きぬことを意味する。即ち無明の意識が吾々の感能を覆つて、真実を観る能はざらしむる。『……』内感の覆障は我執である。吾々は深き我執に依りて一切の事物と人間とを外観し別視する。而してこの外観は我執に根ざす限り、容易に内感に転入しない。唯だ内感せらるるものは、全く個人的なる苦悩と喜樂とのみである。『……』この限定されたる観と覆障せられたる感とによりて、吾々の現実的な小世界は成立する。併し如何に限定せられ覆障せられても、その能観し能感するものは、彼の無限無障なるものと別なものではないであらう。^{一五〇}

金子においては内外の弁別は融通無碍である。身は外を内にいただき、内を外に開いている。問題は、身の有する感応力を凡夫自らが阻害しているという点である。無明、そして我執が身の感応力を妨げるのである。その障害によつて、凡夫は自らを小さな世界に幽閉してしまふ。しかし、この幽閉された世界と清浄なる

一四八 「身根に神通して」、『金子大榮著作集』第三卷、八一—八二頁。

一四九 「身根に神通して」、『金子大榮著作集』第三卷、八二頁。

一五〇 「身根に神通して」、『金子大榮著作集』第三卷、八二—八四頁。

世界とは離れて存在するものではない。

吾々は身根に神通して、其所に二つの世界あることを感得した。一は無限無障の大世界であり、一は有限有障なる小世界である。而して後者を現実の人生とすれば、前者は正しく彼岸の浄土である。此岸の世界は見の世界である。故に彼岸の世界は無見の世界である。或はこれを「見える世界」と「見えぬ世界」と名けても可いであらう。^{二五二}

見えぬ世界はまたこれ純粹内感の世界である。之に対する見える世界は障蔽されたる内感の世界といふべきであらう。前者は内外透徹の境地であり、後者は内外混乱の世界である。「……」若し吾々にして自他を純粹に内感し得るならば、其所には自然に大悲同感の情と供養恭敬の心とを生ずるであらう。而してこの心行こそは実に浄土を莊嚴するものである。吾々の願生心は浄土を外觀の世界に於て求めるやうである。併し願生心が真実であれば、浄土を外に觀んとすることに依りて還つて内に感ずることが能きる。純粹内感の世界は、その無量の光明に依りて外觀の世界に出現するが故に、吾々はその光明の縁に依りて内感の世界へと歸入するのである。^{二五二}

ここでは、凡夫の捉える小さな世界と、清浄なる大きな世界とが述べられている。小さな世界は有限有障の凡夫が生きる現実であり、大きな世界は無限無障の純粹内感の世界である。凡夫は、この純粹内感の世界をそのままにまのあたりにはたらくことはできない。しかし、この純粹内感の世界が煩惱の現実にはたらくかへることによって、凡夫は内感の世界へと歸入することがかなうのである。ここに、命終の先ではなく現生において求道者の心身にまではたらくかへる浄土觀が示されている。「見えぬ世界」、「純粹内感の浄土」が求道者に無限の光明としてはたらくかへるという思索は、『浄土の觀念』における「觀念としての浄土」論の一端となっていると考えられる。理想の浄土へ往くことのできない「絶望」において、この「見えぬ世界」の光を仰ぐことが起こる。金子のこうした浄土觀と、往還相という二回向の了解は必然的に關係する。一回向は浄土を根拠として成立している。

命終の前年に発表された『清沢先生の世界』（一九七五）においても、金子は未だに清沢の思索に對峙している。金子は清沢を次のように批判する。

先生のいいあらわし方にも、何か不満なものがあるんです。あまり自己中心といわれることにはね。自己中心ということは、個人主義ということじゃないはずです。自己中心ということは、全人類の教えを自己中心に受けるということであつてですね。だからしてあまり強くいわれるとね、利己的、個人的。親鸞の教えは個人主義であるかということ、いいたいと思いますな。私はむしろ大乘の仏教が、「自利利他」というところ、個人主義があると思うのであります。まず自分から、そして他人へ、と。「往還相」といいいいあらわし方はそうでないんです。すべての人の救われる道において、自分が救われる、と。だから自己の内に一切衆生を荷なうているわけである。すべての人の救われる道でなくては、親鸞は救われぬ。それでは、真宗の教えの普

二五二 「身根に神通して」、『金子大榮著作集』第二卷、八五頁。

二五二 「身根に神通して」、『金子大榮著作集』第二卷、八六頁。

遍性というものはなくなると思っています。一五三

ここで金子が述べている「個人主義」は内に幽閉された悪しき反省としての「内観」であろう。自らを観て、次に他を観るといふように、内観と外観とを対にするならば、それは実体化された自らの内面に沈み込む危うさを抱える。確かに徹底して自己を観るといふことがいわれなければならない必然性は存する。清沢がそうでもいわなければ、そもそも自己を問うということさえ、現実の中では容易ではない。清沢はその点を強調することを自ら荷ったのであるとすれば、その思索を継承するということは、清沢という先学の「口真似」に終始することではなく、清沢においても未だ尽きざる問題に実際、対面しなくてはならない。たとえば、それが「内感」であり、「浄土」という課題であったのだらう。

「現在安住」ということは、たしかに宗教は現在の問題に違いない。しかし現在の問題であるからといって、後の世ということをいったり、あるいは浄土といたりするということを経んずるということとは、どういふものであろうかなあ。たしかに自分の道であり、現在の道であるということをつきつめようとした時になるといふと、死んで極楽へ行くなんて話はねえ。いかにも何かこう、非科学的でもあり、非知識的でもあるようであります。先生はお書きになったものを見るといふと、まあそうでないことも説いておられます。説いておられますけれども、「私はこうして現在において安住しておく。未来のことはまだ経験しないから知らない、分からない」といふことをいわれる。そういうものであろうか知ら。むしろ未来の浄土といふものこそ、現在に光を与えるのである。現在に光を与えるものが、それが往生という思想であつたのでないであらうか。たしかにこの世などはどうでもいい、極楽へ行けばいい、というよゆうな空気もあるには違いない。今でもあるかも知れません。そういうのは古い思想で、僕もいやです。けれども、この耐えられない現在に、落着かせるものは何であるかといふと、いわゆる超越した、この世を超越した浄土の教えといふものがあるからでないであらうか。従つて現在安住といふものを可能ならしめるものが、それが往生浄土の思想といふものでないであらうか。一五四

金子は「純粹内感の世界」としての浄土について思索を深めていった。ここでは「見えぬ世界」としての、常識的実在観を離れた世界が現生にはたらきかける時、摂取不捨の光に包まれることがいわれていた。それは、ここにおいては「現在に光を与える」といふ表現として語られている。「未来」の浄土へは「現在」より功利的に往生するのではない。浄土という「未来」が「現在安住」の根拠となるのである。

清沢先生という人はもう我々の上に出てしまつた人でなくて、やっぱり我々にとって、限りなき求めをば、限りなく求めるといふことを、残して下された方である、こゝろいついていいんでないであらうか。一五五

金子にとつて、清沢は「限りなく求めるといふこと」を遺した先学であつた。師をもつといふことは、師をも越えて自らの課題に向き合うことである。まさに、

一五三 『清沢先生の世界』 七七頁。

一五四 『清沢先生の世界』 四二四―四二頁。

一五五 『清沢先生の世界』 四四頁。

そのような学びを金子に受け継がせた師こそ、清沢であつたといえるだろう。

第五章 『浄土の観念』論争(二)

第一節 第二次論争—金子大榮における「未来」—

第一次論争は、「観念としての浄土」論が親鸞のいう「自性唯心に沈む」理解であり、金子が指方立相の教法を否定しているという金子への厳しい叱責調の批判が中心であった。また第三次論争では、伊藤証信に問を出されながらも、木村泰賢、金子共に筆を執って反論することがなかったため、多田鼎と伊藤の議論が中心となっている。しかし、第二次論争では金子が木村に問を出すかたちで論争が始まる。第一次論争が金子からすれば思いがけない論争であったとすれば、第二次論争には金子の論争への積極性がみられ、即ち金子自身が問題にしなければならなかったような切実さを見出すことができる。

金子にとって第一次論争がそうであったように、木村にとって『浄土の観念』の第二次論争は思いがけないものであった。つまり、もともと木村は一九二八年三月に『祖国』にて「観念と実在と生成の浄土—金子問題を機縁として—」を発表していたとはいえず、論争に参じたかと考えていたわけではなく、『仏教思想』の編集部が木村に金子の「異安心問題」を題材として講演するように注文し、木村はその要望に応じたかたちで講演した。その筆録が『仏教思想』一九二九年五月号に掲載されたのだった。しかも木村は講演の後から眼病を煩い、一切の読書、研究が出来ない状態にあった。そのため、講演の筆録の校正も出来ないままに、その筆録に掲載され、奇しくも木村の意を十全に反映しているとは言い難い、その筆録に金子が反論したのだった。そうした背景もあったが、木村は金子の批判に応じる労を一切惜しまなかった。後に仏教学者の坂本幸男の妻となる春枝(当時、正木姓)に『中外日報』紙上の金子の文を音読してもらい、それに対する自らの論を代筆してもらおうという労苦を経て、木村は金子の批判に応えた。木村は読むことができない自らの論の代筆の完成後、その完成原稿を更に音読してもらい、一字一句を指定し、後には正誤表まで『中外日報』に掲載するという徹底した態度で論争に臨んだ。

木村は一九二二年、『原始仏教思想論』を書き、翌年、東京帝国大学印度折豆講座の最初の教授となる。『原始仏教思想論』中の「縁起」の説について一九二五年に宇井伯寿と赤沼智善が反論を出し、ここに「縁起説論争」が始まる。木村は一九二七年に宇井・赤沼の反論に対して応じている。その翌年である一九二八年、一九二九年に木村は金子の『浄土の観念』について言及している。「縁起説論争」は一九三〇年の赤沼智善の論によって一旦の終結をみたとされる^{五六}ので、木村は当時、二つの論争の最中であつたといえる。

論争の内容は多岐にわたる。金子の「研究の態度」から仏教学の「方法論」、「仏教史観」にまで問題はひろがり、更に「指方立相」の問題から「死」及び「死後」の問題にまで議論が及ぶ。その点も木村との論争の特色であろう。村上専精は金子批判のために二冊の書、一九二八年の『真宗の真面目は那边に存するか』、一九二九年六月の『我観真宗』を著し、その年の一〇月に命を終える。また木村も論争後、一九三〇年五月に命を終えている。まさしく身命を賭しての烈しい論

二五 宮下晴輝「縁起説研究初期が残したもの」、『仏教学セミナー』第一〇〇号、五—六頁参照。

戦であったといえるだろう。木村は論争当時、自らの病だけでなく、その息の病にも心を悩ませていた。第二次論争において「死」が議論されたことには、そういった背景も滲んでいるだろう。『仏座』第五四号に金子は次のように記している。

東大の木村泰賢氏は急死せられました。曾て『中外』紙上で互に浄土の観念を論究せる人のこととて少からず驚動せしめられた。密かに氏の霊を彼岸に見送ると共に、今さらに生死事大を以て自心を誡めんとすることでありませう。^{二五七}

「金子大榮―聞思の教学者―」（幡谷明・龍溪章雄『浄土仏教の思想第一五巻』所収）においては、『浄土の観念』論争の歴史的意義に二つの中心点があるという指摘がなされている。第一が教権と自由研究の相克、第二が金子の「観念の浄土」説に関する、教学的論争である。幡谷・龍溪は、この二点から第一次論争について論じているが、この二点は第二次論争にもあてはまる。

木村が金子の「観念としての浄土」論に一定の敬意を表すのは、金子の思索を仏教の時代に相応する合理的理解の一例と考えたからであろう。金子は今現在の観点からみるならば、仏教が近代において合理的に再解釈されていくという時代の流れの中に位置づけられる仏教学者でもあるが、本人はそういった時代の流行の中に自らを位置づけたり、それに奉仕していると考えてはいなかった。確かに金子は生きた時代の影響で「観念」等の語を用いて「浄土」の受けとめなおしをおこなったが、それは結果としてのことであって、金子はどこまでも自身の自覚のために仏教を学したのであった。先に確かめたように、その金子の『浄土の観念』の講演の前年であったのが野々村直太郎の「異安心」事件だった。野々村は往生思想を語らないことよって親鸞の教えに回帰することができると考えたのだが、金子はこうした野々村の思索に対しても教法を一凡夫が部分を切りとって解釈することになるとして批判的な態度をとった。金子は、むしろ積極的に「浄土往生」の受けとりなおしを行ったのであり、それが『浄土の観念』として結実したのである。その金子の思索は、木村にとって死後という問題の軽視としてうけとられ、木村自身の宗教観から大きく逸脱するものとも映ったのだった。ここに金子の思索に同意を示しつつも、木村にとつての絶対に譲れない一点があり、それは論争においても明白に浮かび上がってくる。

木村は、金子の「観念としての浄土」論を否定して批判を加えるのではない。「そもそも仏教、ことに原始仏教の根本的立脚地は、すべてを我が心において解決しようとするところにあつた^{二五八}」とする木村は、「いわゆる如来（弥陀）および浄土（極楽）はもと観念的存在であつたということは、仏教教理史上、争うことのできない事実である^{二五九}」とさえ述べている。ただし木村は、如来及び浄土は元来「空観」の方便として説かれたものであって、無量寿経以前には「観念」的傾向が強いものであつたが、無量寿経においてはもはや「實在」的な浄土として説かれているという自らの仏教史観を述べて、仏教の教理を建築に譬えて金子を批判している。金子のいう「観念の浄土」は仏教の根本である「基礎工事」としては事実であつても、その方面を強調していくと浄土真宗の表象である實在的

二五七 金子大榮「鹿ヶ谷より」、『仏座』第五四号、三八頁。

二五八 「観念と實在と生成の浄土」、『木村泰賢全集』第六巻、四七四頁。

二五九 「観念と實在と生成の浄土」、『木村泰賢全集』第六巻、四七六―四七七頁。

浄土たる「上層建築」を損なってしまうというのである。「決して基礎工事によつて上層建築を変更してはならぬ^{二六〇}」というのが木村の主張であり、ここに木村の宗派観、伝統観もあるだろう。木村はこのように述べる。

所謂、伝統的なる末学を除いて經典自身によりて真に安心立命している人は、世に幾人あるであらうか。仏教の信仰に生きてゐる人は、概ねそれは、所謂、伝統化され宗派化された宗義そのものを公準としてゐるではないか。「……」兎も角、仏教信者なるものは概ね何等かの形に於て宗派化された仏教の信者であるといふことを考へて見れば、仏教はその發達の途中に於て、種々に表象化され、種々の形式を与へられたことには、そこに甚天の意味があつたことと解せねばならぬであらう。^{二六一}

木村によれば、釈尊によつて説示された仏教は、伝播するに連れて様々に表現の差異を生みながら歴史上において宗派として結実していったのであるから、その宗派における独特の表現、即ち「上層建築」は軽視すべきではない。金子による「觀念としての浄土」論は通仏教的な根本（「基本觀念」）としては正当だが、「上層建築」において何故に実体的な浄土が説かれたのかということを明らかにしないどころか、宗派と結実して現にはたらきつつある仏法を軽視するものであると木村は述べる。木村のそうした考えに則れば、「宗派の所謂大学教授と云ふ人も、此の思想の為にリビングレジヨンに於て、自分の意見を述べる時は大いに制限があると云ふことは、認めざるを得ない^{二六二}」ことになるので、第二次論争における第一の中心点もまた、幡谷・龍溪の指摘のように、「教権と自由研究の相克」にある。

第二の中心点である教学的論争としては、『浄土の觀念』から派生する「浄土」、「宗教」、「未来」といった様々な事柄が絡み合いながら議論が進行する。先述したように、木村がなぜ「上層建築」に拘るのかについては、教理史上の表現の重要性を認めるといふ理由と同時に、木村の「浄土」観、または宗教観も背景となっていることが、次のような木村の言葉からうかがえる。

死後は西方浄土に行く約束が既に出来て居るのに、其の約束が不換紙幣であると云ふことでは困ると云ふ人が沢山出て来るのは無理からぬことであります。^{二六三}

金子氏も、未来の生活を認めないと云ふことに於て、私は多少そこに一種の疑問を持つて居るのであります。^{二六四}

二六〇 木村泰賢「金子氏の「仏教学の方法に就いて」を讀みて私の立場を述べ」、『中外日報』一九一九年六月二六日。

二六一 木村泰賢「金子氏の「仏教学の方法に就いて」を讀みて私の立場を述べ」、『中外日報』一九一九年六月二五日。

二六二 木村泰賢「異安心問題とその批判」元大谷大学教授金子大榮氏の「如来及び浄土の觀念」並に駒沢大学長忽滑谷快天博士の「正信」を中心とせる批判」、「仏教思想」一九一九年五月号、一二頁。

二六三 木村泰賢「異安心問題とその批判」元大谷大学教授金子大榮氏の「如来及び浄土の觀念」並に駒沢大学長忽滑谷快天博士の「正信」を中心とせる批判、「仏教思想」一九一九年五月号、一一頁。

二六四 木村泰賢「異安心問題とその批判」元大谷大学教授金子大榮氏の「如来及び浄土の觀念」並に駒沢大学長忽滑谷快天博士の「正信」を中心とせる批判、「仏

木村のいう「未来」とは死後の世界であり、輪廻の世界観である。

釈尊本来の精神は現実中心であった、是れは申す迄もないことであります。仏教と云ふものは未来のことはかり説くやうに考へて居りますけれども、是れは間違でありまして、釈尊は常に現実、現在今の一瞬と云ふことに非常に重大なる意味を置かれた方である。「……」併しそれであるからと言って、此の未来の生活、或は輪廻の思想を認めないと云ふが如き高氏「金子と忽滑谷快天」の説には、私は如何しても服し得ないのであります。^{二五五}

兎も角永遠の問題と云ふことを考へなければならぬ、魂の永遠の問題である。此の問題に触れない時に於ては、本当の切実なところの宗教的の要求が湧いて来るのが頗る少ないのであります。何故に未来があるかないか、此の未来があるかないかと云ふことは、恐らく何人にも分らない。是れは耶穌も釈尊も分らぬ。分らぬにも拘らず、未来があると云ふことを我々は主張しなければならぬ「……」。^{二五六}

木村にとつて輪廻説は仏説として實在であり、その輪廻思想の肯定において「死後」の世界の實在もまた仏説の真意としてうけとられている。木村は覺者たる釈尊においても不明であり、かつ自らにおいても不明である「未来」を「主張しなければならぬ」と述べている。木村は「私も宗教的対象を心理的、發生的に觀る限り、如来も浄土も未来も現実を基本として出發するといふことは、「金子」氏と全く同感である」^{二五七}等と繰り返して述べて現実、現在の重要性を認めつつもしかし木村は「未来」を非常に重くみており、むしろ論の軸足は「未来」の強調で結ばれているといえる。木村の宗教觀からすれば、經濟等の現実問題で解決の及ばない死後の問題を解くために宗教が求められるのであるから、この「未来」を強調しない金子は宗教、ここでは仏教における浄土教思想を誤つて了解していることになる。

金子はこのような木村の思索に如何に應じているだろうか。先述したように、第二次『浄土の觀念』論争の口火を切るのは、金子による「木村泰賢氏に問ふ」である。金子は何を問うたのか。

木村氏の論旨に依れば、一般に現実を中心として思想するものは未来の生活を輕視するものである。而してそれは如何にも当然であるかの如く、私の思想をもそれで判定してをらる。併し私には何うしてさう考へることが当然であるか解らない。私は寧ろ現実の人生を尊重することに依りてのみ未来の浄土を感知することが出来、また彼岸の世界を念ずるもののみ人生に随順することが出来ると思ふのである。「……」現実の問題は肉に関することであるから、われらは更に未来の魂の問題を思はねばならぬといふことで、果して「現実に重きを置く」といふやうなことが言はるるものであらうか。「……」何故に魂の

教思想』一九一九年五月号、一四頁。

^{二五五} 木村泰賢「異安心問題とその批判」元大谷大学教授金子大榮氏の「如来及び浄土の觀念 並に駒沢大学長忽滑谷快天博士の「正信」を中心とせる批判」、『仏教思想』一九一九年五月号、一四頁。

^{二五六} 木村泰賢「異安心問題とその批判」元大谷大学教授金子大榮氏の「如来及び浄土の觀念 並に駒沢大学長忽滑谷快天博士の「正信」を中心とせる批判」、『仏教思想』一九一九年五月号、一六一―一七頁。

^{二五七} 木村泰賢「金子大榮氏に答ふ」、『中外日報』一九一九年五月二二日。

問題が現実の問題であることが出来ぬかは私に解らない。何ういふ理由で永遠の問題は未来の生活といふこととのみ結びつかねばならぬのであらうか。私は魂の問題、永遠の問題、未来の生活といふことを否定するものではないが、その思想の仕方が全く氏と異なるのである。一六八

金子は現実を中心とすることによって未来をも課題として述べている。そして金子は、木村の論旨では現在（肉身の問題）と未来（魂の問題）というものが明確に区別されているが、現在の問題とは別個の問題として思考し得る未来などが有り得るだろうか。木村に問い返している。現在（身）と未来（心）の問題を分離して論じることが人間に出来るのかと金子はいう。永遠の問題は現在の現実からも考え得るというのが金子の主張である。

論争のきっかけとなった木村の講演を金子が読んで展開した思索は、金子が原稿に日付を記しているため、資料の上から細かく追うことができる。特に『教行信証講読』の思索は重要と考えられる。明確にしておく必要があるのは、『教行信証講読』が、単に金子による『教行信証』解釈が示された書ではなく、『浄土の観念』以後の金子の思索の歷程を直接に表すドキュメントであるという点である。しかも、金子はこれを執筆しながら、多田・村上、そして木村との論争を経ている。その意味でも『仏座』に毎月連載されていた『教行信証講読』（連載時の題は『教行信証』を讀みて）は、金子が現実の問題を身に受けつつ親鸞思想に深く潜り尋ね入った書といえる。その『教行信証講読』において『浄土の観念』では詳しく論じられなかった「未来」という言葉があらわされるようになるのである。金子は次のように述べている。

然るに人は兎もすれば、現実の人生を尊重するものは未来の浄土を軽視し、未来の浄土を尊重するものは現実の人生を軽視すといはんとする。されどかく観ぜられたる人生はわれらの内部生命に直接なるものではなく、かく観ぜられたる浄土は化土懈慢に過ぎない。一六九

これが執筆されたのは、一九二九年四月三〇日のことである。金子がこのとき既に木村の講演の速記を讀んでいたのかは判然としないが、数日後の五月三日、金子はこの原稿に次のように追記する。「即得往生は未来であり、住不退転は現生である」^{一七〇}、と。

そこで問題となるのは、「信心のひとはその心つねに浄土に居す」といふことであり、特に『経』の即得往生を解して「即はずなはちといふ、ときをへず日をもへだてぬなり」^{一七一}『一念多念証文』とせる親鸞の言葉である。併しこれらの語を問題とするのは、畢竟、現在未来といふ時間を空間化して思想することである。時間を時間の相に於て感知するものには、浄土は未来に往生すべき領域であればこそ、信心のひとはその心つねに浄土に居するのであることが領會せらるるであらう。「……」されば往生することも信心の一念を離れぬことであるが、併し信心の一念に於て往生し終れるのではないであらう。一七二

往生は「未来」と表現されなくてはならない、と金子は述べる。同時に往生は信の一念を離れないものであるとも金子は記している。

一六八 金子大榮「木村泰賢氏に問ふ」、『中外日報』、一九二九年五月九日。

一六九 『教行信証講読 信証卷』、『金子大榮著作集』第七卷、二六六―二六七頁。

一七〇 『教行信証講読 信証卷』、『金子大榮著作集』第七卷、二七〇頁。

一七二 『教行信証講読 信証卷』、『金子大榮著作集』第七卷、二七〇―二七一頁。

大信海は「尋常にあらず臨終にあらず」といふことも、空間化されたる時間を超えて、直ちに即得往生の旨趣を領會せしむるものである。^{二七二}

往生は現在時に固定され、完了されることをゆるぎない教えたからこそ、常に未来として表現されなくてはならないのだろう。しかし親鸞の表現には、教えと対峙する現在において往生を語るものがある。金子はそうした表現の問題に注目して「併しこれらの語を問題とするのは、畢竟、現在未来といふ時間を空間化して思想するからである」という。金子は「即得往生」が、「空間化されたる時間を超え」たものであると述べるが、「時間を空間化して思想する」とは如何なる意味だろうか。金子はこの表現を、同時期に別の文で次のようにあらわしなおしている。

過去・現在・未来といふ三つの室がありて人はその中を通過して行くといふような考へ方は、総べて非仏教的なるものである。「……」今は過去と未来とを拒む刹那といふようなものではない。過去を負ひ未来を孕んで現在である。無始無終を通貫して、そのまま今である。^{二七三}

こうした金子の理解は後期の『浄土の諸問題』にも認められる。金子は「横超」という言葉を解釈して次のように述べる。

横ということとはたしかに人間の一生というものが問題になつておると言つてよいのでありましょう。ともあれ越えるとは、同じ未来であつても超越的未來的なるものと考えておるのである。だからして未来の往生、来世の往生と申しても時間的未來でない。時間的未來に考えるのは出る道（横超でなく横出の意）である。^{二七四}

金子にとつては「往生」の教説にせよ、あらゆる教法は自身の内観のために存する。しかし内観によつて、決して私有化され得ないものとしてある。永遠なる、現在とならない「未来」とは単なる時間的意味ではなく、この教法が常に客観として機にはたらき続け、また機に私有化され得ないことをあらわすのである。そのような金子の「未来」観を想えば、時間的未來の先に想定される「浄土」は「化土懈慢に過ぎない」のも当然といえよう。凡夫の想定の前にあるものは、凡夫の非真実性を破る智慧ではない。金子にとつて「浄土」はどこまでも凡夫にはたらく教法としてある。そうであれば、死の向こうに凡夫が実在を想定できるものではない。その教法の存在は確かに地上、或いは死後における実在として説かれてはいるが、物語的語りによつて凡夫を目覚めさせる教法として、単なる教理ではなく凡夫の宗教的感情にも訴えかけるために、そのような物語的な語りが採られているのである。晩年の金子は、そうした「後の世」という表現をも積極的に受けとめて、浄土往生について語っていく。『往生と成仏』では、「未来」、或いは「来世」といわれる「往生」は、「人間の生活がそのまま往生の一路となる」という「感覺」であるといわれている。^{二七五} 金子のいう「未来」は第一に決して現在時として私有されない教法としての「往生」の受けとめを表すものであり、第二

^{二七二} 『教行信証講読 信証巻』、『金子大榮著作集』第七巻、二七二頁。

^{二七三} 金子大榮「生まれぬ前と死して後」、『仏座』第四三号、三〇頁。一九二九年七月号の原稿であるので、執筆はおそらく六月中であろう。木村の輪廻観を受け、ての思索の展開であると考えられる。

^{二七四} 『浄土の諸問題』、二二七頁。

^{二七五} 『往生と成仏』、一七四頁。

には常に「未来」としてはたらし続けることによって凡夫の生活を「往生の一路」と転成する教法として「往生」を受けとめなおすものでもある。

金子は、親近する者に先立たれた、このされた側の問題について『往生と成仏』において応じていく。

往生とは凡夫の情であり、その凡情というものを察しとるところに仏の心というものがあるのであります。「……」一番我々が感じるのは、親しい人に亡く

なられたときであります。その時に、我々は後の世がないと否定することができるかどうかです。親に分れ、子に別れ、夫に死なれ、妻を失った場合に、も

う死んでしまつて無くなつたのだと本当に思うことができるでしょうか。^{二七六}

「凡夫の情はそれを許さない^{二七五}」と金子はいう。ただし、このときに注意しなくてはならないのは、「見送るものの心をもって、見送られるものの心を推してはならぬ^{二七八}」という金子の指摘である。凡夫が実在としての「浄土」を死後に想定する場合、それが「化土」となることは先にもふれたが、この「化土」は死者をわがものとしてとりこみ、裁いていく、そういう場となりかねないという危うさを有する。死者を自らの化土へと幽閉することは、何よりその幽閉者自身に（その幽閉者の死者への受けとめが転じられるまで）限らない苦悩をもたらす。実在的な浄土観は、動もすると、このような残酷さを露呈させる。金子は素朴実在論的に「後の世」を受けとめているのでは決してない。実在的な有無の問題ではなく、私たちに育まれる宗教的感情の問題として「後の世」という教説はある、と金子は語る。

来世を拒否するという気持ちもわからないことではありませんが、それはいわば消極的なのでありまして、それを裏返しにして、積極的に申せば、来世を思慕するところ、本当に浄土教の我々の感情を育ててくださる意味があると思ふ次第であります。^{二七九}

殊に現代人によつての、来世などというものは無い、未来の世界などないという考えであります。これは、有ることを認めて拒否するのではなくて、始めから無いときめているのであります。その考え方に共通なものは来世というものは時間続きのものであると、考えられていることでもあります。「……」我々が過去、現在、未来といつている三世というものも、ただ一筋の線であつて、これまでは過去、これまでは現在、これからは未来というようなものではないのであります。三世は三つの部屋、過去の部屋から現在の部屋へきて、更に未来の部屋へ行くというようなものではないのであります。^{二八〇}

しかるに、無限の世界は全くそれ「教をいくら積み上げても永遠とはなり得ないこと」を超えて、有限を包んでいるものでなくてはならないということ。時間の上で申せば、永遠なる未来を、決して我々が簡単に考えるような、三つの部屋の如きものではないんです。超越的未来というものが考えられない限り

二七六 『往生と成仏』、一七六頁。

二七五 『往生と成仏』、一七六頁。

二七四 『往生と成仏』、一七八頁。

二七三 『往生と成仏』、一八〇—一八一頁。

二八〇 『往生と成仏』、一五七—一五八頁。

——本当に時間のうちにあるものも時間を超えてあるものが我々に願われておらない限りは——理解することができないのであります。二八一

金子の語りをその「まま」に受けとつて、金子は「来世」の实在を認めている、或いは金子は往生を「未来」であると語っていることは、むしろその意を失っている。金子が「来世」を拒否する向きを批判するのは、来世などないのだと断定してその経説を否むという、仏説に向き合う態度そのものを批判するのである。すなわち、金子は「来世」という言葉で仏陀釈尊があらわそうとした意、こころへ遡るまで仏説に向き合い聞き続けなくてはならない、と語っているであり、実体的に来世の存在を主張しているのではない。金子は「来世」という言葉に、むしろ仏教がそつまで語つて眞実を伝えようとしているという積極性をみる。そして、あくまで時間というのが三つの部屋のごときものではないと繰り返し述べている。この、決して現在に沈むことのない「未来」を想うならば、「来世」という言葉も、あらゆる現在時を批判し規定していく、そのような未来の、即ち超越的な、教法としての浄土といえないだろうか。或いは、こうした「未来」、「来世」という金子の表現は、根本的な時間（「未来」）、根本的な場（「後の世」、「来世」）という意をこめて、かつて『浄土の観念』において金子が「観念」に不可視で実現不可能な眞実の意を託したことを想起するならば、時の「観念」、または場の「観念」という道理として表し得る。

この「時」において、往生と正定聚との関係について考えるならば、往生と正定聚とを切り離して考察する固定的な三益法門の了解は成立し得ない。正定聚と往生という二つの利益を、單純に二つの部屋のように分けて捉えてよいのか、そつ金子は問うていないだろうか。「未来往生」が正定聚という現生を規定するのであるから、もはやこの二益は教相の上では二であつても、限りなく不二である。正定聚と往生との根底に相通じる水脈がないならば、現生正定聚を自証することはかなわないのである。

第二節 「死」及び「死後」の問題

木村との論争において金子は、「木村氏のやうな人が「美感」といはれ「切実なる宗教的要求」といはるのであるから、私も考へて見ねばならぬことである。」^{二八二}と述べて、「死後」について考察している。木村は次のように述べていた。

例へば目下私の長男は大病にて死生の問題に悩みつつあるが、之に對して唯心的な如来や浄土を説いたのでは適切でない。矢張り實在的な浄土と永生とを教へて力強い信仰が生れる。又我々の実感からしても、死後生活に対する不安が切実なる宗教的要求を起すものであつて、眞宗は本来その問題を中心として發達したものである。然るに眞宗の中に育ちし氏が、死後の問題を否定せぬまでも、それに重きを置いていらぬのは、何としても物足りない感じを抱かずに居られない。二八三

二八二 『往生と成仏』、一五八—一五九頁。

二八三 金子大榮「仏教學の方法に就て」木村泰賢氏の答を縁として、『中外日報』、一九二九年六月五日。

二八四 木村泰賢「金子大榮氏に答ふ」、『中外日報』、一九二九年五月二二日。

如來も浄土も永生も結局する所 現実を基本として作られた観念であり、そして現実以外の彼岸の世界としての如來・浄土・永生等が表象的に確立して居らぬとすれば――極端に云へば、吾等の觀念が無くなる時、その如來も浄土も永生も無くなるとすれば――それは遂には唯物論とならざるを得ぬではないか〔……〕。

二八四

木村は金子が死後を強調して論しない点に物足りなさを感じると述べる。これは『仏教思想』誌上の講演の大意とほとんど変わらない主張である。興味深いのは次の点である。木村にとつては金子の主張する「観念」は、それを感得する願生者の意識にあると考えられているため、その願生者の肉体的な死を以て消え去つてしまふ。そうではなくて、やはり死後の浄土が表象として確立していなければならぬ。金子は「観念」という言葉で、永遠普遍の眞実が現生の願生者にはたつきかけることを表したのだったが、木村のようにこの「観念」を願生者の心理、或いは意識の内容と捉えると、それは実際のところ、木村が批判するように唯物論にならざるを得ない。金子のいう「観念」は求道者の心理、心的現象ではないと金子自身当時弁明していたが、「観念」という言葉自体がそもそもこのように誤解を生み易い言葉であつたことが推察できる。

金子は、「死後の問題」に対して「死の問題」を提起して、木村の批判に応じる。

私は先づ木村氏の死後の問題に対して死の問題を提起する。死の問題と死後の問題とは決して同一でない。死は何人も免れぬところであるだけ、それだけ生きつつあるものに問題を投げる。されど死後の存在は不確定であるだけ、その問題は必然的に人間に迫るものではない。而して私の実感する所では、死に當面することに依りて魂の問題は生じ、それから彼岸の浄土への願生心も生じ、永遠なるものの感得も出来るのである。即ち切実なる宗教的要求は、死の問題で充分生起するのである。而してまた死の問題に依りて起れる宗教的要求こそ純粹なものであるとさへ思ふのである。世には死後の不安さへなければ死などは何でもない、死後の生活がないとなれば、われらは思ふままに現生を過すのみであるといふ思想はある。併しかかる意味での死後の不安から起されたる宗教的要求は、眞に純粹なるものといへるであらうか。かかる死後の問題は運命を問題とするものであつて、魂を問題とするものでない。寧ろ物質的ともいふべき問題であつて、眞実なる精神的問題でない。約言すれば、死後を問題としないものは必ずしも魂を問題とせぬものでなく、また死後を問題とするもの、必ずしも魂を問題とするものでないことは明かであると思ふ。併し私はこれに依りて木村氏の「死後生活に対する不安が切実なる宗教的要求を起すものである」といふ実感を無視するものでない。実感や切実なる要求やは、その人の存在の本質から現はるるものであるからである。勿論、如何に未来の生活が切実なる要求であつても、その要求が直ちに未来の生活の存在の証明にもならず、またその要求はそのまま肯定されるべきでもないであらう。二八五

金子はここで「死」の問題を「死後」の問題と分けて論じている。「死後」は木村も述べていたように不確定である。あらゆる人間にとつて普遍的な宗教的要求を考へるとき、その機縁となるのは「死」を問ふことで充分であると金子は述べる。また金子は木村のいう未来の生活が、魂を物質的に思考した上で成立する

二八四 木村泰賢「金子大榮氏に答ふ」『中外日報』一九二九年五月二三日。

二八五 金子大榮「仏教の方法に就て 木村泰賢氏の答を縁として」、『中外日報』一九二九年六月五日。

ものであり、それは純粹に「魂」を問題に出来ないかと述べて、死後を問題にするという表現においては必ずしも純粹に命を終えて後のことを十全に問えないと指摘している。

このように「死」と「死後」とを分けて論じるといふ金子の論は、木村との論争に先立つ『仏座』第二六号（一九二八年二月）の『雑華録』中の「死及び死後」に認められる。『仏座』第四号（一九二六年四月）掲載の「佐々木月樵師を憶ふ」、『仏座』第二四号（一九二七年二月）掲載の「南條先生を憶ふ」を記した金子は、元來死を身近に感じていただけに、おそらく自らの「死」に対する思索を深めつつあったのだろう。一九二六年三月に佐々木月樵が命を終え、一九二七年一月に南條文雄が命を終える。先学の相次いで命終（他者の死）を通して、いよいよ自らにとつての「死」の問題が書かれなくてはならなかったと推測できる。金子は「死及び死後」は「或は一家言に過ぎぬかも知れませぬが、私は此中殊にこんな風に思はしめらるるままに記した^{二八六}」と述べている。

死及び死後―それは人間に取りて常に新たな問題である。古人は既に充分にこれに就て考究した。併しその説は容易にわれわれに受け容れられない。而して問題は何時でも新しい姿を以てわれわれに迫る。「……」確かに今日の人々は、古人ほどにはこれを問題として居らない。それは古人程真面目でないからともいはれようし、または今人はこの問題の解くべからざるものであることを知り抜いた程、賢くなつたともいへよう。併し事實は何れでもなく、唯だかか問題考ふる余裕が無くなつたのである。当面の生の問題の解決に急なるが為に、死や死後の事は閑問題であるやうに思ひ馴らされたのである。それ故に、これを反面からいへば、死の問題に悩まされるやうになつた人は、確かに恵まれた人である。^{二八七}

死は生を純化する。「……」死に依りて滅びない意味を作り出して行くことが人生の本義である。死んでも善いだけの何事かを行することは、不死の生を得ることであらう。^{二八八}

死の無いところには人生がない。死あればこそ不死の生があるのである。されば死は、死しての後を思はしむる前に、却て死することの先「である現生」を思はしむる。死することの先を思ふところが、死しての後を思はしむるのである。それ故に死後を思はぬものも死を問題とすることに変わりはなく、また死後を問題とする人も、死に先立つ行為の外にそれを解決する道を見出すことは出来ない。随て死後の有無といふことは、人間の道徳に何等の影響するものでなく、死を問題とするだけで、人生は反省せらるるのである。かくして死は常に生に問ひかける。人はこれに満足に答へ得べきものを自己の行智に求める。げにここにも哲学者は死の問題を考究するものなりといふ、真実義が見らるるのである。^{二八九}

されど人は果して自己の意識の中に、死に破れざるものあるを感知し得るであらうか。「……」われらは死に依りて滅びない生を願ふている。併しその不滅

二八六 金子大榮「鹿ヶ谷より」、『仏座』第二六号、三三頁。

二八七 金子大榮『雑華録』、「死及び死後」『仏座』第二六号、二八頁。

二八八 金子大榮『雑華録』、「死及び死後」『仏座』第二六号、二八一―二九頁。

二八九 金子大榮『雑華録』、「死及び死後」『仏座』第二六号、二九頁。

の生は、実に人生の限界であるが故に、人生を超えたところにあるのである。故に不死の生は死を超ゆると共に生をも超ゆるものである。永遠の生は生死の彼岸にある。それ故に彼岸の生を念じて、われらは人生の破滅を悲しまない。二五〇

涅槃の境は、また真の眠であり、実の死である。「……」実に死に切れる所である。而してその死に切れる涅槃界こそは、滾々として尽きざる生の源泉である。二五一

されば死後は如何。私は死を凝視して、それと一如なる涅槃の觀念へと到達した。その点よりいへば、死後こそは誠の人生といふべきであらう。「……」人生は常に流転の境であるといふことは疑のないことである。この業障多き現実に即して、生死輪廻を能感する心こそは、誠に人生を知るものである。併しかかることをいふは、悟後却迷といふことを許すことになるかも知れない。私はそれはそうでないといふことが出来ぬ。或いは悟後なればこそ、真に迷ふのではないかと思ふ。「……」されば聖者も恐らくは七度八度、涅槃に浸るを要するであらう。われらに至りては、特に百度千度、涅槃を念ずることを要するのである。二五二

金子は「死」の問題が常に人間にとつて新たな問題でありながらも、木村も指摘していたように現今では「死」及び「死後」はあまり問題とされなくなったと述べている。そして「死」を念じ、依り添いつつ、「死」によつて滅ぼされることのない意を創造していくことが、死よりも先んじる現生の本義であると述べる。その創造の行為（行智）によつて「不死の生」を獲得し、生と死とを超えることがかなうのである。そして、このことにおいて、哲學者が「死」を問題とすることの真義が確かめられると述べている。ここに、死によつて生が規定されていくという理解が現れている。

金子は現生の意識において死によつて破れざるものがあるかと問うている。つまり現生での行智によつて獲得される「不滅の生」は衆生の心理、或いは意識において成立するのではない。この「不滅の生」は死に切るといふ「涅槃」、死に切る所といわれる「涅槃界」を根拠として成立する。「不滅の生」は「死後こそは誠の人生といふべき」という現世への徹底した断念を通して獲得される。「実の死」といわれる「涅槃界」にまで死に切つていく時、「生の源泉」に触れ得る。この「生の源泉」に凡夫は幾度も幾度も触れ続けて生涯を終えていかねばならない。そして、その自覚は「死後」を問うことによつてではなく、「死することの先」にある「生」における行為を問題とすることによつて問われる。「生」において「死」を凝視し、課題とすることにおいて「死後」の問題は心えられるのである。こうした金子の「死後」理解に対して、木村はある実体験による強い実感をもつて応じる。

死及び死後の問題に関して、金子氏は死は切実に永生の問題を提起すれど、死後の問題は不確定なるだけに然らずと言はれたが、之は要するに各自の関心な

二五〇 金子大榮『雑華録』、「死及び死後」『仏座』第二六号、二九—三〇頁。

二五一 金子大榮『雑華録』、「死及び死後」『仏座』第二六号、三〇—三二頁。

二五二 金子大榮『雑華録』、「死及び死後」『仏座』第二六号、三二頁。ここで金子は「生死輪廻」を言葉として用いているが、輪廻の理解は木村と異なる。金子は『仏座』第二七号掲載の「煩惱について（七） 流転輪廻」において、流転輪廻を「煩惱の現前相」、「二層具体的なる生の事実」と捉えている。

り、意見なりの相違であるから何とも言はれぬれ共、併し私自身の体験からすれば自己が死に当面した場合と、愛するものが死んだ場合とに於て多少趣を異にするものがあると思ふ。私の経験からすれば自分が死に当面した際には漠然と永生を憧るるの宗教観が強まるれ共、愛するものの死す場合には痛切に其の死後の幸福なる運命に関する期待と祈願とが種々の形になって現はれて来ると思ふ。私自身の幼時に於ける悲しき経験からしても、現在に於ける痛ましき家庭的事情からしても理屈は兎も角として何としてもこのことは否定することの出来ない中心感情である。加之、この事は欧州戦後に於て欧州に所謂精神主義「スピリチュアリズム」の盛んになつた事実にも推定することが出来る。殊に私の最も感動したのは私なども世話になつた英国に於ける第一流の仏教学者たる一女性が西部戦争に於てその一子を失ふや、悲痛の極、俄かに老衰した程であつたれ共、一旦精神主義の信奉者となつて、その子が彼岸の世界に於て幸福に生きているといふことを信するに至るや、急に再び若返つて来たことは親近者の等しく認むる処で、又私自身も實際確めた処である。而も彼女は此の信仰を以つて仏教の信仰にも契ふものであると確信し、且、公言しているのである。私共からすれば仏教的信仰としては、少々低級な感もせらるるれ共、兎も角、かく信することによりて彼女は無限の慰安を得つつあるといふ事実は我々をして深く考慮せしめねばならぬ問題であらうと思ふ。^{二五三}

ここで木村はある女性がスピリチュアリズムを信奉することによつて生氣を取り戻した事を、仏教における信仰からすると、やや低級な感があると述べながらも、そこに考慮すべき問題があると述べている。「死」の問題の厄介さとは村上や木村のような仏教学者をして、こうした事柄を文献学的に実証することなく、感覺的実体験を根拠として、ふと「仏教」を語らせてしまふことである。「死」の問題が有する力は、その前に佇む者をして、もはや厳密性から遠ざけてしまふ。第二次論争は最終的に、次のような問題点を残したまま終わる。

具体问题としては、如何に弁明されても氏の所謂觀念なるものには尚幾多の不明な点と恐らくは不可能な点とを含むものと思ふが、氏は仏教教学の方法論的立脚地よりしてこの点を組織的に明瞭にすべき義務があると思ふ。殊に死後問題に関して氏は真宗学徒として明白にその意見を發表する義務がある。^{二五四}

金子の「觀念」という言葉は解釈の幅を有している。木村はその事を指摘して、特に「死後」の問題は金子が真宗学徒である限り、応える義務がある問題であると述べている。「殊に金子氏は如何に解釈した処で弥陀の諸本願中に於て往生論又は来迎論を以つて眼目と見る浄土教の立場に立つ氏にして死後の問題を整視するといふが如きは仏教教学上の立場からして私は遺憾の意を表せざるを得ぬ。^{二五五}」というのが論争の始めから変わらない木村の主張だった。こうした木村からの言葉を受けながら金子は「死」の問題を改めて『仏座』誌上で取りあげている。それが『仏座』第四三号（一九二九年七月）掲載の「生れぬ前と死しての後」という文章である。

生れぬ前と死しての後、それは今日のわれらには思想の困難なものとなつた。「……」私はこの事を明かにする為に、先づ生前死後といふことが如何なる心

二五三 木村泰賢「金子氏の「仏教教学の方法に就いて」を讀みて私の立場を述べ」、『中外日報』一九二九年六月二九日。

二五四 木村泰賢「金子氏の「仏教教学の方法に就いて」を讀みて私の立場を述べ」、『中外日報』一九二九年七月二日。

二五五 木村泰賢「金子氏の「仏教教学の方法に就いて」を讀みて私の立場を述べ」、『中外日報』一九二九年六月三〇日。

理または論理の上に立つかを考察して見よう。それは第一に靈魂不滅といふ想像的な知識に依るものである。私は敢て靈魂不滅を想像的な知識といふ。それはわれらの多くは靈魂不滅の思想を、靈魂とは如何なるものであるか、不滅とは如何なる意味であるかを吟味することなしに有するからである。「……」この不滅の想像の上に加はれるものは、第二に善悪因果の必然なることを要求するところである。善人は幸福であり、悪人は不幸であらねばならぬ。しかも現在の事實は必ずしもその道理に順ふては居らない。されば善悪禍福の因果は三世を通貫するものであらねばならぬといふ、一種の道德的要求が生前死後の思想を深めるのである。「……」われらはこの上に更に第三の死後の不安といふ感情を加へようと思ふ。死後の生活といふものは全く無いと思ふことの困難は、死後の生活は必ず有ると思ふことの困難と同じかも知れない。即ち死後の不安は、その死後生活の存在を認むるもののみあるのではなく、有無の決定の出来ぬものにもあるのである。而して不明の所に不安あり、不安あるところに恐怖すらも起るのである。一九六

眠に依りて類推せられたる生前死後の説は、明かに想像的知識である。それには何等の確実性がない。またかくして想像されたる靈魂は一種の物質的なものなるが故に、それが不滅ならば万物皆不滅である。随て特に靈魂不滅といはねばならぬ理由もなくなるであらう。われらは唯だありし日の幻影を死後に追ふて靈魂不滅といふのみである。併しわれらはこの想像的知識を反省して、靈魂とは如何なるものであるかを思ふ時には、終に自覚意識といふものに逢着する。「……」我には意識せる我を超えたるものがあり、それに依りて我は我を意識しているのである。それ故にわれらは我を時間の中に見出すときには、其所には時間を超えてそれを見るものがあり、而して時間も亦たその時間を超えたるものに依りて見出さるのである。さればわれらはここに眞実の意味の靈魂不滅を見ることは出来ぬであらうか。一九七

眞実に人生を知るものは、死後生活の滅を要求するのである。併しこれに依りて如何なる意味にても不滅なものが無くなるのではない。仏教に依りて「滅」の名で現はされた涅槃こそは、却て眞実の意味における永遠不滅なるものであらねばならぬ。「……」それは全く自覚意識に於ける内観の内容となるものである。「……」過去・現在・未来といふ三つの室がありて人はその中を通過して行くといふような考へ方は、総べて非仏教的なるものである。「……」自覚意識こそは過去と未来とを能生し能摂する永遠の現在である。今は過去と未来とを拒む刹那といふようなものではない。過去を負ひ未来を孕んで現在である。無始無終を通貫して、そのまま今である。一九八

唯一なる現在を果として見れば過去が反省せられ因として見れば未来が予感される。「……」この反省と予感こそは、自覚意識の行相である。「……」反省が生れぬ前といふ暗に入り、予感が死しての後といふ深淵に向ふところに、自覚意識の無限性があるのである。一九九

二九六 金子大榮「生れぬ前と死しての後」、『仏座』第四三号、二八一―二九頁。

二九七 金子大榮「生れぬ前と死しての後」、『仏座』第四三号、二九頁。

二九八 金子大榮「生れぬ前と死しての後」、『仏座』第四三号、三〇頁。

二九九 金子大榮「生れぬ前と死しての後」、『仏座』第四三号、三二頁。

自覚意識の反省と予感とが生れぬ前と死しての後といふ不可測の深淵に及ぶことは、それに依りて自己の現在が如実に認知せらるることである。〔……〕知られたる自己は知られざる背景の自己を能感することに依りて、われらの宗教的要求は始めて内面的となり、無限大悲の如来を仰ぎ、彼岸の浄土を願生することとなるのである。而してこの不可測の自己が反省に現はるる時、生れぬ前の宿命感となり、さらにそれが予感に現はるる時、死しての後の流転想となるのである。併しかかる意味での死しての後、たとへ不安のものであつても恐怖であるべきものではない。不可測なるものに対する恐怖は、全く無自覚な意識に依るものである。恐怖は不可測なるものに依るかぎり、それは科学的知識に依りては除かれない。唯だ理想的智慧に依りてのみ超えらるるものである。而して自覚意識が不可測なるものに対する恐怖を超える時、其所に現はるるものは畏敬の感情である。畏敬は即ち不安の内面化されたものである。されば死後を説く宗教文学を見て恐怖するものは、たとへ宗教に縁あるものといふことが出来るとしても、それ自体は真実に宗教的なものではないであらう。死後を説く宗教文学は、自覚意識の眼には実に不可測なる現実の深淵を象徴するものである。而して自覚意識は、この象徴的教説の前に畏敬の感情を高むるのである。三〇〇

金子はこの文において、生前と死後の問題が「如何なる心理または論理の上に立つか」という点から考察を始める。何故なら、生前死後が問題とされる時、ここでは靈魂の不滅という事柄が明確にされることのないまま素通りされている場合が多いからであると金子は述べる。金子は靈魂の不滅を「自覚意識の無限性」にみる。つまり、靈魂とは自覚であり、その自覚においては我と時の意識が超えられ、真実なる我と時が見出される。この真実なる我とは自らに現にはたらく如来であり、真実なる時とは「永遠の現在」であるといわれる。「永遠の現在」とは信心獲得の一念といわれるような「時」のことを指すのだろう。この文は「死及び死後」からの展開で書かれているが、木村との論争を経て、その思索は深まりを見せている。まず「死」と「死後」ではなく、「生前」と「死後」とが課題とされている。これによつて「死」が「生」を規定するという一方向性だけではなく、「生」を受けとめるに「生前」と「死後」が応えられるというかたちで、過去と未来とが現在に流れ込むという双方向性が論じられることになった。

靈魂の不滅を問題にする際に、金子は第一に靈魂を自覚として理解すべきことを述べていた。魂が不滅であり、永遠であることの意義は自覚の極まりなきことをあらわす。『浄土の観念』では、この自覚において「観念」としての浄土がはたらきかけるのであり、そこに金子の救済観は存する。永遠に「未来」たる「観念」の光に照らされつつ、「未来の世界」を念じつつ生きるのである。ここでいわれる「未来」とは永遠に現在に落ち込まない時のことを表現している。

また「死後」が不確定であることから生じる「不安」について述べられていた。凡夫は「死後」の生活を有るとも無いとも結論できないため、「不安」に苛まれる。しかし、この「不安」も「永遠の今」の自覚によつて超克されなければならない。「死後」への「不安」は「死後」と説かれる象徴的な教法の表現への「畏敬」へと転じられるのである。凡夫はその「畏敬の感情」を育まれながら、真実に人生を知り、死後の滅としての涅槃、即ち永遠を願いつつ生きるのである。このように、金子の論において「感情」という言葉が徐々にその重みを増してきている。

そもそも『浄土の観念』が議論を呼んだのは、金子が指方立相の浄土観を公然と批判したことに対する、生理的な拒絶反応、すなわち「感情」的反発に一因がある。村上專精が『浄土の観念』を読むこともなく、論戦に乗り出したことからそれは窺われる。金子が「感情」という言葉を以前よりも強調するようになるのは、金子を批判する者を通して、浄土観に関わる生々しい「感情」に触れたということも一因と考えられる。「観念」という言葉が、人々の強烈な「感情」を惹起したことは事実である。結局のところ、論争が終結した後も、木村が指摘するように「観念」の意は明らかにならず、課題は残された。他にも「死後」について明らかにする義務があると木村に迫られた金子にとっては、こうして主に二つの課題が残されたのだ。金子は『浄土の観念』以降、「観念」という語を用いず浄土を表現していく。その思索の展開において、木村によって提示された問題にも金子は応えようとしているように考えられる。第二章でみた金子の「二世界観」的浄土観は、木村に「死後」の問題を考えていないといわれた金子が、まさしく「死後」を語ることによって成立していくのである。

金子の「死」及び「死後」の思索は一九四九年の『永遠と死』に収斂していく。『永遠と死』では、「死」及び「死後」を問う二通りの人物像が示される。第一が教養としてこれを問う者、第二が自らの死に直面してこれを問う者、第三が近親者の死を通してこれを問う者である。金子は「死後」の問題は基本的には仏教の問題ではないとしながら、最終的に第三の問題を重い課題として受けとめ、重点的に論じていく。そこにあるのは「死の問題に依りて起れる宗教的要求こそ純粹なものである」とまで述べた金子ではなく、第二次大戦後の世の悲しみに随順していかうとする金子大榮である。ただし、ここでも金子は次のように述べていることに注意しなければならない。

仏陀にとりては死後の有無はどうでもよい。それよりはいかして生死の悩みを解脱せんかが重要な問題であつた。毒箭に当たつたものにとりては、急いでそれを抜き取ることが必要事である。この矢は誰が射たのであるか。何で作つたのであるか、毒は何物であろうか、それを確かめたいだけならば毒は抜かぬといふことは無意味といはねばならぬと説かる。この教説は仏教的なものとして周知せられている。私達は不知不識の間に理論的興味におちいれる時、幾度もこの教説によりて正しき道へと立ち帰らしめられしことであつた。されどここで暫らく道草をとらしていただかう。釈迦の心境として最も重要なことは死後の有無の問題とせぬといふことである。その心境が理解せらるれば、私のいふ三種の人々の問題は総べて解消さるるのであらう。しかし私はここで道草をとるといつたのは釈尊の問題とせられなかつたものを取りあげて問題としたいからである。それには特に死後の有無は知らぬといはれたのであつて、死後は無いといはれたのではないことを留意せねばならぬ。三〇一

金子は仏陀釈尊においては死後の有無は問題にならなかつたと述べて、毒矢の譬喩に言及している。この釈尊の心境としての最重要事とは、死後の有無に囚われることがないことであるといわれている。金子は自らも、この教説によつて幾度も「正しき道」に立ち返ることがあつたという。先にあげた「死後はどうなるのか」と問う三通りの間は、死後の有無に左右されない心境において全て解消される。「死後はどうなるのか」という問題は、仏陀釈尊が問題にしなかつた「道草」である。しかし、この「道草」としての間に金子は『永遠と死』において向き合つていく。概念として死後の世界を知りたいとする問には無記で以て釈尊は

応えたが、釈尊は「死後は無い」と説いたのではない。それは「死後」という言葉で要求される意味内容の問題に關係する。『永遠と死』においては、金子は「死後」という語りにも、その意味内容の如何によつては積極的に言及する。後期の金子は物語的な語りを論争時ほどには批判しない。ただし、金子の軸足がどこにあるかは確かめられなければならない。「死」及び「死後」が仏教における主要問題ではないという了解は、初期から一貫する。「死と死後とは、宗教の主要問題にあらず、死と死後とを問題とする自己を云何せむかが宗教の主要問題にてあるなり^{三〇二}」。そうであれば、金子の言葉に「死後」とあるとして、金子が常識的実在としての「他界」たる「死後」の世界を容認していると考えることはできない。金子が、このように後期において教学における語りを変えたのは何故かということをお問わねばならない。

私はある人の問いに対して、こうも答えているのであります。たとえば、私の書いたものの中には、時によると死んだ後はないといわんばかりのことを書いております。けれどもそういうことだけをおさえて、これは異端であるとか、異安心であるとかいわれると、はなはだ迷惑するのであります。問題は、自分が念仏を称えられるか称えられないかということをお聞いてほしいのであります。つまり、靈魂不滅ということを信じた方が、本願を信じやすいか、それとも本願を信じがたいかということなのであります。多くの人の中には、死んだ後は靈魂不滅であつて、地獄へ行かねばならないとか、極楽へやつてもらふんだとかいわないと、どうしても本願を信じられない人があるかも知れません。そういう人は、そういう思想をもつたらいいかでないかと思ひます。それは一つの思想であります。靈魂不滅という思想であります。「……」どういふうちに、どういふことを説いたらいいかではなくて、どういふ態度で説いたらいいかということ、教学の大きな問題なのである。「何をいうか」よりも、「いかに」こそが大きな問題である。「いかに」の方を忘れて、どういふことを、ということばかりを考えようとするところに、大きな問題があると思つのであります。問題はいかなる精神において、法を語るかということであり、^{三〇三}金子は、問われなければならないのは「どういふこと」であるかという表現の外面ではなく、如何なる意において、その表現がなされているかという点であると語っている。「靈魂不滅」の思想は、それは一つの思想であつて、仏教からすれば外道である。金子は「生れぬ前と死しての後」において、この思想の受けとめなおしをおこなつていた。つまり、金子においては「靈魂不滅」といふ言葉自体が外道として批判されているのではない。問われるべきは、「靈魂不滅」が「いかに」いわれているかである。表現の外面において外道のような表現をしている者があるとして、その者を責めることになれば、それは金子が批判していた、「素朴なる信仰」への輕蔑ともなり得る。「自覚意識」の欠如した「靈魂不滅」思想は批判されなくてはならず、表現はどういふ言葉に象られているかという外面が極めて重要であることはもちろんだが、「いかなる精神において」語られているかという点も考慮される必要がある。金子の表現における外面こそ、中期と後期の間には大きな差異がある。しかし、その精神は変わつていないのではないか。金子は次のようにも語る。

今日、知識が進んだ時でありますから自覚の論理で行くということも非常に重要であるかも知れないが、私は何かこう深い感情というものに訴えて大悲の本

三〇二 「自覚帖」、『精神界』第一三卷第五号、五〇頁。

三〇三 「真宗の人間観―『真宗の要旨』によりて―」、『金子大榮選集』(上)、一一三―一一五頁。

願のありがたさを説くということも、余宗なら知らないこと、真宗としては非常に重要なことでないかと思つたのであります。三〇四

自覚の論理の重要性は言うまでもないが、金子はその論理だけではなく、「深い感情」にも注意している。この「どういふことをいうか」という論理だけではなく、その表現が生まれてくることの「深い感情」に訴える物語的語りも、真宗においては確かに重要である。金子は『浄土の観念』の思索において、素朴なる信仰といわれる語りは外面的には実体的浄土観を脱することができず、またその信仰には実体的浄土観が混融していると語っていた。命を終えて浄土に生まれるという真宗における表現は「死」において往生浄土が語られていることは明らかである。しかし、その「死」は実体的了解を脱し難い凡夫においては、およそ生前、現生、死後という三部屋の功利的往來のように想定されることを免れない^{三〇五}。そのため、容易に「死」を往生とする時、金子が初期において論じていたように、往生浄土への希求が、いつの間にか臨終の正念を期する信仰へと変容する危うさが残る。その危うさは信仰において剔抉されなければならない。命を終えて浄土に生まれることを成就するためにこそ、現生の意義が見出されなくてはならない。

物語的な語りによって育まれる「感情」の重要性は確かであるが、この「感情」に重きを置きすぎると、感情的体験や情緒的実感が信仰の中心となり、仏陀釈尊の説法の生涯、多数の著作を著して門弟に書き送った親鸞や蓮如の労苦が軽んぜられる事態を出来し、結果として非仏教的信仰が生まれる。同時に教学を過度に重視し、「どういふこと」が表現されているかということに終始すれば、それはドグマティックな教義学となり、ナイーヴな信仰を圧迫する危うさを抱える。命を終えて浄土に生まれることは実感であると同時に、直ちに象徴である。論理と感情とが、一帰依者において矛盾しつつも同居し得る、一致点が探求されなくてはならない。そして、その一致点の顕揚は言葉によつて明らかにされ得る。『浄土の観念』は、その一致点を探求した思索であつたといえる。

金子は木村との論争以後、先に第三章において確かめたように、涅槃を「死」とし、浄土を「死後」とする、物語的な表現において浄土を語つていった。そして、その教学は、時代の趨勢に呑み込まれる一面をもつていた。「死」は象徴と解するには厳肅であり、実際と捉えるにはあまりに超然としている。仏説における「死」は、容易に実体的な「死」の解釈へと導かれるべきではなく、問として自身へと回帰させなければならぬ。「死」を実際的な「死」として解消する時、帰依者の生涯は全く空虚となりかねない。命終こそ期せられるべき生涯に、「現生」の意義を見出す必要は無い。

金子にとつての実となる、中期と後期とで変わらぬ教学とは何か。それが『浄土の観念』における金子の浄土観である。本節の最後に、その根拠を二点挙げておきたい。先ず問題となるのは僧籍復帰にあたり、金子が自説を捨てたかである。金子の僧籍復帰は問題となつた二書、すなわち『浄土の観念』、『如来及び浄土

三〇四 「教化の諸問題―教化の精神・方法・場所―」、『金子大榮選集』(下)、一三〇―一三二頁。

三〇五 金子は『教行信証の研究』に次のように述べている。「浄土を願ふ者に取りては、浄土は実在するものであらねばならぬ。しかしそれはこの世界の存在するが如くなるものであらうか。若しさうとすれば浄土とは住み良き世界といふ程のものであらう。さういふ世界は実在するとは思はれない。「……」我等の思想する実在は、この種の外に出づることができぬやうである」(『金子大榮著作集』第九卷、一七八頁)。自覚を欠く物語的語りの多くは、この色合いを纏つてくる。

の観念』の絶版と公的布教を当分の間見合わせるということを条件に、金子の「懺悔」と共に認められた^{三〇六}。この「懺悔」が如何なる内容であったのか知る由もないが、僧籍復帰の翌年には「真宗教学懇談会」に出席し、論争当時、金子を批判した一部の出席者に対して、迷惑をかけたと謝っている^{三〇七}。しかし一九四四年に『親鸞教の研究』が再版される際、金子は新たに論文を追加する。『親鸞教の研究』第二版に収録されている論文「浄土論」はその一つである。この論文は「浄土の観念」という題のもとに、『仏教大学講座』（一九三四）に発表されたものである。金子は僧籍離脱時の論文を『親鸞教の研究』再版時に穏当な題に改めて挿入しているということになる。つまり金子は僧籍復帰後も、「観念としての浄土」論を捨てていない。第二次大戦下において、この自覚を以て現実を批判していくことは金子にはかなわなかったが、その思索の可能性は未だに開かれている。

第二の根拠は『浄土の諸問題』の記述にある。『浄土の諸問題』は金子にとつて「思想的運命」であった「浄土」を明らかにするという課題、即ち「私の著作のすべてはただその一つであると申ししても過言ではありません」とまで語る自らの浄土観を総括するという志願から発表された^{三〇八}。金子は次のように述べる。「そこはまだ見ぬ世界にて、また懐かしい魂の郷里である」ということ、それが私の青年時代からの浄土観でありました。そしてそれは老いたる今も変わることはありません^{三〇九}。金子のこの言葉は、「それは未見の世界でありながら、しかも懐かしき郷里である^{三〇}」という『浄土の観念』の序、冒頭の一言と全く近似している。『浄土の諸問題』は金子の加筆と校正を経ている。つまり、ここに明確な金子の意志表明があるとみてよい。金子は『浄土の諸問題』においては、「想像」という言葉で実在観の固執から解放された浄土を語る。その点は『浄土の観念』と大意において通じる。ただ大きく異なるのは、後期の金子が浄土を常識的実在観でもつて語ることをつつてのように批判しないという点である。

念仏者は来生に実体的の浄土があると思つていても、敢てそれを妄想として除かねばならぬ必要はありません。往生というも浄土というも凡情の想像のまま
でよいのであります。それが往生の真義でなく、浄土の実相でないならば、念仏のところが、おのずからそれを感じせしめるであります。往生の心をそ
のままに無生の智となし、想像の浄土をそのままに実相の真に帰せしめる、それが智慧の念仏であります。三二

こうした言葉は『浄土の観念』当時の実在的浄土観を批判し純化させるという金子からは決して言明されなかった。だが一方では、実在観の批判領域はより拡大しているともいえる。金子は『浄土の観念』においては西方という現実世界における実在観に問題を絞っていたが、ここでは更に踏み込んで来生（死の先）として浄土を語ることを批判的に語っている。死の先にあるという意義を厳密に確かめないままに、どこかに浄土が場所を占めていると語ることは「往生の真義、

- 三〇六 齊藤唯信『松堂九十年史』一四四頁。
- 三〇七 「真宗教学懇談会記録」、『行信の道』第四輯、三七頁。
- 三〇八 『浄土の諸問題』一頁。
- 三〇九 『浄土の諸問題』二七〇頁。
- 三〇 『浄土の観念』一頁。
- 三一 『浄土の諸問題』二六〇頁。

「浄土の実相」を明らかにしないと暗に示していると考えてよい。金子は「智慧の念仏」が真に教えに向き合う者を往生の真義、実相の浄土に立ち返らせると述べる。

金子は批判を他に向けるのではなく自己に向けて、「智慧の念仏」によって自己の信仰を確かめていくことを語る。ここには仏教、または真宗の真義をめぐつて聞法者同士が傷つけ合うことへの厳しい戒めが込められていると考えられる。論争後の金子が「感情」に訴える表現を重んじることも、後期の金子がそうした表現を自ら用いていくことも、金子の自覚の烈さが多くの人々に反発を惹起したことを金子自身が内省的に受けとめたことに遠因がある。木村の命終の報を受けて、金子は「自心」を戒め、自らの思いを新たにしていた。金子は自覚の論理を一度、徹底して極めたからこそ、物語の語りを探る道が開けたのであり、その自覚をより柔軟に表現し得たのであろう。自覚の論理と物語的語りとは、前輪と後輪とに譬えることができる。つまり中期と後期は相俟って両輪となる。このどちらが欠けても、金子の表現を受けとめたことにはならないのではない。信仰の論理的側面を他へ向けて表現することを、あらゆる信仰者が望むわけではない。その課題は、教学を荷ないたい者が自然と荷なうのみである。これは金子の教学における第一の側面である。また、金子はその自覚を他と共なるものとしたいと希求した。その時、物語的語りは採られた。これは金子の教学における第二の側面である。第一の側面は初期、中期における学的営為であり、第二の側面は第一次論争以降、後期に至るまで折々に表現される。この二方面は分かたれることなく、相互に組み合い、補い合う関わりの中にあるといえるだろう。

第三節 第二次論争―「尊信」と字

『浄土の観念』論争は、金子が不在の状態でおも続けられた。それが第三次論争である。論争の発端になったのは、伊藤証信が木村、金子の論争をうけて問を提起したことによる。伊藤は次のように述べている。

最近一ヶ年間程の中外日報の記事の中で、最も多く私の興味を引いたのは、丁度、昨年今頃掲載されつつあった金子、多田二氏の間答と、つひ此間中連載された金子、木村二氏の間答とである。〔……〕就中、真宗学の研究法に就いて「木村と金子の」二氏の態度の間に大に異同あることを知り得た事が、最も大なる私の獲物であつたやうに思ふ。依つて茲に私は其点に関する自分の領解を述べ、併せて二氏に教へを乞ひたいと思ふのである。三三

伊藤は第一次論争、第二次論争に強い関心を有していた一読者であつた。伊藤は、多田、木村、金子の「真宗学の研究法」について持論を展開していく。

金子氏では先づ真宗の教法は絶対に之を尊重する、さうしてそれを如何様に自己に受領し領解すべきかを、主として実践的に学ぼうとするもの、是れ即ち真宗学であると云ふにある。〔……〕此「指方立相の浄土」は地理や歴史のやうな外的事実の記述では無く、自己の内観反省を深めて行つて、そこに始めて信証せられ得べき客觀的實在の開示であるとする。さうして斯る意味の客觀的實在の極楽を名けて、氏は之を觀念の浄土と云ふ。〔……〕浄土觀念説は氏の方法によれる真宗学の一成果であると云ふべきである。私が此度の金子氏の所論に就いて感じた興味の中心は、斯る学説其物では無く、斯る学説を生むに至つた

氏の真宗学の態度である。氏が論敵木村氏に対する主張の主眼点も亦其点にあつたやうである。「……」多田氏は教法其物をよく整理しよく聞思することが、そを受領する唯一の方法であるとす、随つて真宗学とは、教法の正しき整理正しき聞思を云ふのである。然るに金子氏では、自己を差し置いて教法其物を整理したり聞思したりする丈では、教法は本当に自分のものと為らぬ。教法に感激せられて、先づ自己の内観反省を深め行き、終に自覚の極限に達する時、そこに生きた教法の声を聞くことが出来るかと主張する、されば此内観、反省、自覚の論理こそ真宗学と云ふべきであること云ふ。三三三

さて、次に、木村氏では、真宗学とは真宗の教義たとへば浄土思想が、一方に於ては、一般的宗教教義から如何にして形成せられたかの心理的経過を考へ他方に於ては、それが原始仏教から如何なる必然の経路を歴て、今日見るやうな形態を取るに至つたかの歴史的経過を明かにし扱て斯くして出来上つた浄土思想は、少くとも其根本に於ては人間の理性の作用、即ち論理に合致せるものなること、随つて所謂普遍妥当性を有するものなることを証明する学問であると云ふのである。「……」即ち木村氏の真宗学は、真宗と云へる客観的一事象をとらへて、それを心理学的、社会的、歴史的、哲学的に観察するものであつて、普通の哲学史家が、或る一の哲学説を研究し、普通の宗教学者が、或る一の宗教を研究する態度と殆んど変りは無いやうに思はれる。之に反して金子、多田両氏の真宗学は、先づ第一着に真宗の教法を絶対に尊信することから出発する、さうしてそれを自分の信仰としようとする努力が、其学問の本質を為して居る。三三四

伊藤は金子における真宗学を「内観」による学とする。この学においては自己を通した教法の了解が最要とされる。また、木村のいう「真宗学」とは、初期経典から大乘経典が如何にして生まれてきたのかという「歴史的経過」を明らかにし、その「普遍妥当性」を論じる学であるとする。木村の学問は、伊藤によれば哲学や宗教学と方法的にそれ程大きな相違が見出されるものではないといわれている。このように木村と金子の説をおさえたいうで、伊藤は木村と金子に次のように問う。

私は茲で木村氏に御尋ねしたい。「……」若し、其教理が謂ふ所の論理の妥当性「」人間理性の普遍性に合致しない時にはどうしますか。「……」研究の結果、其宗の教義の根本的部分が、不合理であることを発見したらどうしますか。「……」抑々教義の根本の部分と枝末の部分とは何を標準にして定めますか。「……」あなたは根本迄も批判する場合は其宗派を出てやれと云はるるやうですが、同じ真宗学に内でやるのと外でやるのと自分の居り場所によつて二種あると云はれるのですか。三三五

次に金子氏に御尋ねしたい。「……」あなたが、所謂真宗の教法を以て一字一句も批判の余地の無い金科玉条だと云ひつつ、学問に事を寄せて、色々と自分の思索や体験から創り出した理屈を以て、所謂教法を解釈しようとして居らるる処に、無理がありませんか。「……」早い話が、木村博士のやうな人で

三三三 伊藤証信「木村金子二氏の問答を讀みて」、『中外日報』八月六日。

三三四 伊藤証信「木村金子二氏の問答を讀みて」、『中外日報』八月七日。

三三五 伊藤証信「木村金子二氏の問答を讀みて」、『中外日報』八月八日。

さへ、あなたの所謂「観念の浄土」を読んで、其観念と云ふ事が、どうも不明だ、どうも解らぬと云つて、嘆いて居らるるではありませんか。聖教は句面の如く伺へといふ事が、真宗宗学の秘訣のやうに聞いて居ます。此点、あなたの最も猛省を要すべき点では無いでせうか。〔……〕金子氏よ、あなたは「自分は今は真宗の教法を其儘には信じ得ない」と正直に告白し、「自分の本当に信じ得るのは、これ丈」だと、素直に絶叫する勇氣はありませんか、さうして本当に文字通りに、何等の無理もなく、句面の如く聖教の伺へる時になつてから、素直に真宗の敬信者を名乗つても、決しておそくはないではありませんか。

三六

木村は「観念としての浄土」は仏教の根本からすれば妥当だが、宗派として結実する「枝末」においてはそうではないという理解を述べていた。伊藤は、これに対して、何故、根本が不合理ではなく普遍であるといえるのか、根本と枝末とは如何にして定義しているのかと問う。また、木村は金子が僧籍を離脱して論戦に臨んだことを評価していたが、伊藤はそのことについて、真宗宗学という学問には宗門の内外という身の置き所で了解が変わる側面があるのか、と問うている。金子に対しては、自らの思索で教法を解釈することに無理があるのではないかと問う。金子が用いた「観念」の意は了解が難しい言葉であると木村は述べていたが、それを引き合いに出し、聖教は「句面」の如く解することが「宗学の秘訣」であるとして、聖教をそのままに信することが出来ないのであれば、聖教をそのままに信することが出来るようになってから「真宗の敬信者」であると名乗り出ればよいではないかという。つまり、伊藤からすれば、金子は真宗の教法を未だ信ぜざる者として映つたのである。

之を要するに、木村氏も金子氏も、所謂宗門に育つた人であつて、宗門を愛惜し、宗門を擁護する志の厚い人である。〔……〕併し、宗門を思ひ宗門を尊ぶの情と、其宗門の研究とは、決して混乱せしめてはならぬ、〔……〕苟くも或る宗門の真理性如何を研究する意味の宗学に従事しようと思ふならば、身、宗門の中に居ると外に居るとを問はず、真理其物を唯一標準として、少しの妥協も許さず批判し解剖し洗練し行くの覚悟を持しなければならぬ。枝末又は批判しても、根本はそれをするに忍びぬとか、意味は替へても文句は変へられぬとか云つたやうな姑息な態度は決して許されない。かう云ふ姑息な態度を持つならば、始めから学などは志ささぬがよいのである。かかる情実や感情が少しでも雑つて居るならば、其学は純粹の学では無いから、宗門を革正する力は無いのである。三七

伊藤は木村も金子も、宗門への感情と学問とを混同していると述べている。学が問題にすべきは宗門の内外にはなく、真理それ自体が唯一の基準である。木村の宗派観からすれば、宗門の中にいる人間は、宗義の根本について学的にふれることができない。また金子の学は、聖教の言葉の意味を替へることによつて読解するものとして、その読解では聖教を読んだことにならないと伊藤は考えているようである。木村、金子の態度を「姑息」という言葉で批判している。そのような学問には宗門を正す力はないと結論している。伊藤の問いかけに木村も金子も応じないことが分かる、伊藤は自らが考へる「純正真宗学」の基礎的条件とは

三六 伊藤証信「木村金子二氏の問答を讀みて」、『中外日報』八月九日。

三七 伊藤証信「木村金子二氏の問答を讀みて」、『中外日報』八月一〇日。

何かという論考を『中外日報』紙上に展開し始める。

真宗教義の真理性に関する研究を純正真宗字と名ける事が出来るであらう。「……」之にはおのづから二種の態度が有り得るのである。其の一は研究者自身は真宗の外に立ち、自己の理性の要求に照らして真宗の教義を批判し、真宗の教義は、如何なる意義に於て、又如何なる範圍に於て、真理性を有し、随つて吾人の信の内容となり得るかを研究するものである。他の一は、研究者自身が先づ真宗の内に入り、真宗の教義の真理性を絶対に尊信し、其尊信を傷けざる範圍に於て、教義相互の比較、分析、綜合等を行ひ、其真理の内容如何を研究味得せんとするものである。此の二つの態度の中、前者を真宗の哲学的研究と名け、後者をその宗教的研究と名ける事が出来るであらう。三八

伊藤は、真宗教義における真実を学ぶ学問を「純正真宗字」と呼称して、その二種の形態について述べている。第一が、真宗の外から理性に照らして真理性を追求する学であり、これを「哲学的研究」とする。第二が、真宗の内から、その教義を尊信しつつ、その信仰を傷つけない範圍において教義における真理を追求する「宗教的研究」である。「……」で伊藤のいう「真宗」の内外とは、宗門の内外を意としている。

先づ問題となるのは、其学徒たるものは、其出发点に於て、真宗の教義を絶対の真理として尊信すべしと云ふ事、是である。「……」吾人は最初から真宗の教説を尊信し得るであらうか。自然界の普遍的理法に対しては、苟くも常識ある者は、何人と雖、たやすく之を尊信し得るのに、真宗の教説に対しては、其宗徒すら、容易に之を尊信し得ないといふでは無いか。斯る六ヶ敷き信念を必須条件とする真宗字が、どうして学としての普遍性を保持し得るであらうか。多田氏のやうな科学的態度からは、広い意味に於ける凡ての自然現象、随つて凡ての教説に対し、同様に普通の法則の行き亘つて居る事を信じて、それを崇敬するの念は出て来ても、ただ真宗の教説だけを特に絶対に尊信すべしといふ理由は出て来ない、否、「この無我な科学的」態度に照らせば、真宗の教義だけを特に尊信するが如きは「自分の主観的独断」、若しくは「我儘な付度」に墮したものだといふべきならぬ事はないであらうか。

伊藤がこの論考において問題とするのは、主に第二の「宗教的研究」がその学問の基礎として何を置いているかということである。多田は金子を批判する際に、聖教を読む際には科学者がその対象に無我無心にあたるように、自見を交えずに臨まなければならないにも関わらず、「内観」を主張するのは誤りであると述べていた。伊藤はその多田の言葉を根拠として、「宗教的研究」の基礎に真宗の教法への絶対的尊信が置かれていと述べる。しかし伊藤にとつては、もし純粹に真理を追求するのであれば、その真理は普遍なのであつて、一宗派の教法という範圍に収まるものではない。そうであれば、多田の論からいえば、真理の中でも特に真宗の教法のみを重んじて信じなければならない理由はない。そして、偏狭に一宗を信することを多田の言葉を借りて「主観的独断」、「我儘な付度」に墮していると述べている。

多田鼎氏と金子大榮氏との間には、真宗字の方法に関して、一見大分意見の相違があるやうに見えるけれども、よく観察して見ると、御本人同士が思うて居る程には違つていないやうに思はれる。特に、先づ仏祖の教説を絶対に尊信すべしと云ふ真宗字の前提に就いては、両氏とも全く同意であつて、其間に何等

の齟齬も見られない、「……」金子氏が特に真宗の教法を尊信し、同じ意味では他の教法若しくは自然現象等を尊信しない理由を知る事が出来る。それは即ち自分が真宗の家に育ち、且つ真宗の教法に対して、特種の感激を持つと云ふにあるのである。一言にして云へば、自分は真宗に縁が深いから、真宗の教法を尊信して、其受領を努めるのであるといふ事に帰着する。三一九

「多田の意見は」真宗学徒が真宗の教義を絶対に尊信して、真宗学の研究に従事するのは、只彼れが真宗てふ教団に属するが故であると云ふ事となり、さきに引いた金子氏の、自分は真宗に因縁が深いから、真宗の教義を絶対に尊信するのだと云ふ告白と、全く同意趣なる事が分るのである。「……」自分は其の宗派に最も縁故が深いから、或いは其の宗派に属して居るから、其宗派の教義の絶対真理なる事を無条件に信じ、その信念を基礎として、其宗派の研究に従事して居る。併し其宗派を脱し、其宗派と縁が切れたら、もうそれを信じない、従つて其宗派は其日から廃止すると云ふことは、一寸聞けば、至極尤もな云ひ分のやうであるが、普遍性を生命とする学問の態度としてはどんなものであらうか。三二〇

真宗学の出発点、若しくは其第一基礎をば、単なる自己の感情や、偶然の事情の上に置いて怪まない状態にある事、前々に述べ、来つた通りである。知らず、単なる科学的、文化史的、若しくは批判的研究の外、真に宗教的にして普遍的、信仰的にして理性的、個人的にして公共的、現実的にして理想的なる立派な純正真宗学は、いつの日によく成立し、いつの日に其体系の生長が始まるであらうか。「……」自分の感情や特殊の因縁や宗派の繋属の上に真宗学の基礎を置かず、最も公明にして普遍なる理性の承認の上に其基礎を置かねばならぬでは無いか。三二一

伊藤は多田も金子も、学の基礎に真宗の教法への絶対の尊信を置く点は共通していると指摘する。そして、金子は自ら真宗の寺院に生まれたという「縁」によつて、多田は真宗大谷派という教団に属しているという点から、真宗の教法を絶対に尊信するという学問における基礎を形成しているとして、それは学の態度としては如何なものかという感想を述べている。そうした基礎からではなく、「最も公明にして普遍なる理性」を基礎とした学問としての真宗学は一体、生まれる日があるのだろうか、と伊藤はいう。自ら僧籍を返上し、無我愛の運動に身を捧げた伊藤ならではの論旨であるといえるだろう。村上にせよ、伊藤にせよ、自身の学や信仰と宗門との関係を烈しく切り結んだ者が『浄土の観念』論争において、金子の説に反心していることは興味深い。伊藤の批判に対して多田鼎が応じている。

私は宗学の純正なる研究において、何のために「伊藤」氏が斯く其の態度を一つに分けられるかを怪む者である。抑も宗学の研究において、どこに内外の境界をおくべきか。真宗の大法「大無量寿経」の真理は、普く十方衆生の前に公開せられてある。「……」この二つ「哲学的研究と宗教的研究」は実は相帰すべからざる者であつて、完全なる研究には常にこの二つが具はねばならぬ者でないか。「……」その宗教的研究といはれる者が、氏の謂はゆる絶対尊信から

三一九 伊藤証信「純正真宗学の基礎的条件に就て」、『中外日報』八月二七日。

三二〇 伊藤証信「純正真宗学の基礎的条件に就て」、『中外日報』八月二八日。

三二二 伊藤証信「純正真宗学の基礎的条件に就て」、『中外日報』八月二九日。

真宗の教義を弁証し、延いては真宗の教団を擁護するための者、又は木村氏の謂はゆる上層建築を固むるための基礎工事であるならば、それでは二者共に真実の意味においての研究といはるべき者ではない。二者共に其の研究に先だつて、予め其様な成見を以てかかつて、どうして真宗の教義を如実に見さだめることができやうか。伊藤氏は頗に私をば「真宗の学徒たる者は、その出発点において、先づ真宗の教義をば絶対の真理として尊信せねばならぬ」と唱へる者のやうに申し立てられるけれども、之は大なる誤である。私は決して氏が言ふが如く考へてもをらず、唱へてもをらぬ。私の信する所では、絶対の尊信といふ事は、正当なる研究の上でこそ得らるべけれ、その研究の前において起しえらるべき者ではない。仮に起しえられるとしても、それは寧ろ反省され淘汰せらるべき者であつて、決して其儘に其が肯定せらるべき者ではない。即ち謂はゆる絶対尊信は、研究の帰着点であつて、決して出发点にすることはできぬ。

三三二

伊藤氏は、単なる科学的、文化史的、若しくは批判的研究の外に、真に宗教的にして普遍的、信仰的にして理性的、個人的にして公共的、現実的にして理想的な真宗学の成立を望まれてある。之には誰も同感するであらう。けれども若し氏が宗学の基礎は最も公明普遍的な理性の承認の上におかれねばならぬと唱へて、真宗以外、「大経」以外の所謂理性から、真宗を見、「大経」を読まうとせらるるならば、氏は必ずや永久に純正真宗学の成立を見られることはできぬ。少くとも宗祖親鸞の宗教を領得せられることはできぬ。私共は「大経」の親ら光闡する所の真理の前に、宗祖親鸞の如く、謙虚にして誠実なる学徒として立たねばならぬ。茲に初めて人間一切の理性を超えた至上の仏智にあはせていただく。かくて「大経」の学徒は、やがて「大経」の信徒となる。即ち是れ宗祖の謂はゆる真の仏弟子である。三三三

多田は第二次論争の際、静観していたが、伊藤への応答において木村への批判も同時に展開している。多田は、伊藤が哲学的研究と宗教的研究とを分けた理由を訝しんでいる。まして伊藤のいう宗教的研究が教義の弁証をし、或いは宗派における独特の表現たる上層建築のための学問であるならば、そこには予め前提があることになり、真宗の教義を如実に学ぶことはできないと多田はいう。伊藤は多田に対して、絶対の尊信を学の基礎としてしていると批判していたのだが、多田はこれに於て、教法への絶対の尊信は研究の帰着点であつて、出発点とすることはできないという。多田は、伊藤のいう「純正真宗学」に共感を示しつつも、無量寿経において認められる道理性以外を基軸として真宗を解しようとするところにおいては、その「純正真宗学」は成立しないと述べている。多田の返答を得た伊藤は、更に厳しく多田を追求する。多田は金子を批判する際に尊信を得た者として自らを位置づけていたにも関わらず、「大無量寿経」の学徒」においては尊信を帰着点とすると述べている。それでは今現在の多田は尊信を有していない、疑惑に彷徨していることになるのではないかと伊藤は述べる。

多田兄。僕は嘗つて学生時代に、兄と共に真宗大学の寄宿舎にある頃どんなに兄を敬ひ兄を慕つて居た事であらう、「……」僕はこんなに兄を慕ひ、兄もよく僕を理解し誘掖して下さいたにも拘らず、其頃から、両者の間に何処かに気分の相合はない処があつて、もどかしい気持がして居た。「……」兄の信仰生

三三二 多田鼎 『大無量寿経』の学徒、『中外日報』九月二三日。

三三三 多田鼎 『大無量寿経』の学徒、『中外日報』九月一七日。

活上に大動乱のあつた頃、閃光的に一時兄の信仰が僕のそれとよく一致した事があつたが、其動乱が過ぎて、兄の信仰生活が大体今のやうに落付いてからは兄と僕とは、信仰の上にも生活の上にも、超ゆべからざる隔たりが出来て仕舞つたやうな気がする。僕は今兄の国なる三河に住んで居て、毎号兄の発行せられる雑誌「みどり」を頂いて居るので、空想的には二十年来に無い近さになつて居るのであるが、心は互ひに遠い他国人同士のやうな気がして居る。「……」一体、兄と僕と、昔はあれ程親しかつたのが、どうして今は殆んど他国人のやうに隔たりが感ぜられて居るのであらうか。兄は真宗大谷派の中に僧籍があり、僕はそれが無いと云ふ処に其原因があるのであらうか。けれども、其点は暁烏君と僕との関係も同様であるが、併し同君とは可なり親しみが感ぜられるのに、兄に対してはさうは行かない。思ふにこれは、僧籍にあるとか無いとか、そのやうな形式的な処に原因があるのでは無く、もつと内面的な処に其原因があるのであらう。三四

多田兄。貴兄は「絶対尊信は研究の帰着点であつて決して出立点にする事は出来ぬ」と云はれるが、研究の帰着点といふものには、何時到達し得られるかと、貴兄は思惟せられるのであるか。抑々貴兄自身は、既に真宗学研究の帰着点に到達したと、みづから考へて居るのであるか、恐らくはさうでは無からう。「……」さうすると、研究の帰着点に到つて始めて絶対の尊信を起し得ると云ふ貴兄は、永遠の後で無ければ、真宗の教説を絶対に尊信し得ないと云ふ事になり、今尚研究中にある貴兄は、真宗の教説に対して、不尊不信の状態に彷徨して居ると云ふ事になるではないか。たとひ、今の貴兄が、みづから仏祖の教説に対して絶対の尊信をささげて居るやうに思つて居られても、それは「反省され淘汰せらるべきものであつて、決して其儘に肯定せらるべきものではない」ので、謂はば一種の迷信か妄信に過ぎないものと云ふ事になるでは無いか。三五

一切の心遣ひをすてて無我になつて自然界の対象に向ふ時、おのづから其心の底に自然に対する絶対の尊信と信頼とが働いて居るのである。否斯る尊信に基いた研究なればこそ、着々として自然法の具体的内容が見せられるのではありませんか。然るに貴兄は科学研究の結果、最後の帰着点に到達しなければ、斯る尊信は持てない、又持つべきもので無いやうに論じて居られる。前後顛動も亦甚だしいではありませんか。三六

兄よ、兄がもし植物学者が植物を信するやうに本当に無我に真宗の教法を信じて、其信念の下に真宗を修めて居るので無いならば、論外であるが、もしさうした信念を基礎とし出発点として、真宗を修めて居るのであるならば真宗以外の他の教法に対しても同様の尊信を払つて居らるる筈であると思ふ。斯くてこそ内よりの研究と外よりの研究との別を立てざる真に公平な態度であると思ふが、それは如何でありますか。真宗以外の他の教法とは、禅宗、日蓮宗、天台宗、真言宗その他の仏教諸宗から、基督教諸派、神道諸派に至るまでを指すのである。若し之に反して自分はそれ等の教へは信じないが、真宗の教

三四 伊藤証信「多田鼎氏に寄せて」、『中外日報』一〇月一六日。

三五 伊藤証信「多田鼎氏に寄せて」、『中外日報』一〇月一九日。

三六 伊藤証信「多田鼎氏に寄せて」、『中外日報』一〇月二〇日。

法文を信ずると云はるるならば、其理由は何であるかを示して頂きたい。三二七

伊藤は多田との見解の相違は僧籍の有無ではなく、「内面的」な理由があると述べている。その原因はおそらく、それは真実をあらゆる宗教、宗派を超えた地点に見出す伊藤と、真宗の教法において真実を見出す多田との信仰の異なりにある。伊藤は多田に何故、真宗でなければならぬのか、何故に宗派でなければならぬのかを問うているのである。伊藤において宗教的真理は、真実の一表象たる諸宗の枠には収まらない。その真実を基礎として、一宗派の思想を学することはあつても、一宗派への信を基礎として真実を学することはできない。多田は科学者のように無量寿経を読まなければならぬと言っているのだから、その学の態度を徹底するならば、そもそも一宗派の教法への絶対的尊信を基礎とすべきではないのである。多田は次のように応える。

「大無量寿経」の大法をば如実に聞受して、自己の久遠の妄執と、之がための超世の仏願の真実とを見たる者が、一切の諸教諸宗をこえて、宗祖と共に一如来の大悲の前に跪く。その廃立、その分判、皆自然の事である。私が一切の宗教を敬ひながらも、殊に真宗を尊信するは此故である。私においては真宗が私の生命である。真実の私自身である。三二八

宗学に対する研究の第一動機は、信せむとする意志、救を求むる意志であつて、即ち衆生の回向であるが、研究せらるべき教徒の本質は、信せしめむとする意志、救を与ふる意志であつて、即ち如来の回向である。而して此の如来の本質は常に動き、本願の回向は暫くも息まぬ。随つて純正の宗学は永劫にわたる靈的運動である。「……」「大無量寿経」は、この本願実動の歴史を明かに宣べたまふ。即ち此の真実は久遠の古から私共のために起ち、その仏光の縁を以て今日まで私共を育てて斯法にむかはさせ、その全き真実を其の仏名に示して只今私共に聞信せしめ、之を因として、当来の世に私共を其の仏土に生まれしめて大覚の果を完うさせて下さる。されば宗学の研究に出でたつことは、仏光の縁にあつたためである。ここには固より憍傲なる謗法がある訳はなく、さればとて「絶対的尊信」のおこるべき筈もない。只々如実の研究にすすむ時、大法が私共に加へられ、私共は之によつて聞信の一念に達する。この位において、私共は初めて如来の久遠の真実にあひ、初めて全く疑慮をすつることが出来る。この救の因の得らるる処、この聞信の位、これが真実なる東生の朝である。ここに純正の尊信が湧く。これが宗学の発光点である。(茲に研究の第一動機がみたまされ、その一段階が終はるとの意味から私は先に之を宗学の帰着点となづけた。併し此の用語は妥当ではなかつたために、頗る伊藤氏を惑はしたやうである。私は茲に之を訂正して、氏の諒恕を求める)けれども私共は、此の宗学の発光点、即ち聞信の一念の上に更にその完成点があることを忘れてはならぬ。「……」私共は感恩の思から、益々具に之を学びたい。これが宗学研究の第二動機である。この第二動機は浄土往生の日において全く充たされる。されば浄土往生が即ち宗学の完成点である。「……」かくの如く如来の久遠の真実は、真宗の大法に現はれ、この大法の研究者を導いて、その出发点より発光点にすすましめ、発光点より完成点に上らしめたまふ。私は伊藤氏が此の真宗学

三二七 伊藤証信「多田鼎氏に寄せて」、『中外日報』一〇月二二日。

三二八 多田鼎「真宗学の特異性―(伊藤証信氏に答ふ)―」、『中外日報』一二月一六日。

の動的特性、立体的特性を明かにせられむことを望む。三二五

伊藤氏は私を以て、最初から如何にも敬虔なる宗学の研究者であつたと見ていられるやうであるが、それは誤である。氏は其の考を直して下さらねばならぬ。自分の気づかなかつたためとはいひながら、浩浩洞における十五年間の思想が如何に不純なものであつたかは、氏も亦知らざる通である。その前後にわたつて、私は時として単なる宗教的因習の盲従者であつた。時としては夢のやうな法悦に酔はされていた。後には、一時、如来内在の妄覺に、感激の涙を絞つた。けれども竟には皆壊れた。私の世は暗となつた。そのなかに「大無量寿経」の本願の大意が、初めて私にきこえて下さつた。その王本願の「称我名字」の大意が、私の新生活の暁の鐘であつた。「……」私は之を受けた。爾後茲に十五年。私は宗祖と共に斯道を歩んでをる。「……」私は光榮をば、唯大法の聞受によつて得た。之がために伊藤氏及び我世の同朋が、共に此の聞受の道にすまれんことを念せずををられぬ。三三〇

多田は、あらゆる宗教、宗派を超えて無量寿経における如来の大悲を讃仰することを述べて、伊藤の問を一蹴する。多田にとっては、何故真宗でなければならぬのかという問自体が問題ではないのである。多田は既に値遇を経験したという立場から、一切動かない。自らが親鸞と共に歩んでいる道を伊藤が見出すことを、多田は呼びかけている。多田における体験本位の真宗学は、多田が認めた人間にのみ開かれておらず、考へざるを得ない。しかし、伊藤の出した問、即ち何故「真宗」学でなければならぬのかという言葉は、真宗学という学問において未だに考へざるを得ない重要な課題であろう。

多田は、絶対の尊信を学の基礎とするという問題については、より詳細に応えている。多田は宗学の動機に第一と第二の段階があるとす。第一の段階は「仏光の縁」によつて生じる「信ぜむとする意志」、「救を求むる意志」から学を始めるところ、即ち「出立点」である。この学の極まりである「発光点」において、学ぶ者に「聞信の一念」が訪れる。この聞信の一念において第一の段階は終わり、絶対の尊信は獲得される。ここから第二段階の学が始まる。それは如来大悲の恩を感じつつ、ますます深く宗学へ向かうという学びであり、この第二段階は命を終えて浄土に往生することを以て、完成点に到達する。出立点から発光点、完成点へと展開から、多田は自らの宗学観について述べる。この理論は確かに筋道立っており、段階的で理解は容易だが、多田の学問論においては、多田という一個人が全てを裁定する存在としてあるため、公開されている学問という表現が相応するものか、不明瞭な点が残る。

多田の理論では学する者は、漏れることなく信仰を獲得する。学と信仰の混同を伊藤が批判していたにも関わらず、それに代わる学問論を多田は提示できていない。金子は無量寿経を真宗学の対象であると述べたが、そこには無量寿経というテキストではなく、本願が問題とされていたのであつて、本願を対象として学ぶということが実践されるのであれば、専門の別異を問わないどころか、信仰の有無をそもそも問うていなかった。むしろ信仰は、「何故信するか」という問として出されるのであつて、学的地平において語られなければならなかつたのである。

三二五 多田鼎「真宗学の特異性」(伊藤証信氏に答ふ)、「中外日報」、一月一七日。

三三〇 多田鼎「真宗学の特異性」(伊藤証信氏に答ふ)、「中外日報」、一月一九日。

第六章 金子大榮における『教行信証』読解

第一節 如来による二種回向

金子は論文「教行信証の研究」において「直接研究」という姿勢を打ち出した。「直接研究」とは江戸期の注釈を媒介せず、直に『教行信証』を読むことであった。従来『教行信証』は聖典であるために拝読においても法規が定められ、その解釈に至っては学階を有する者であっても容易に許されるものではなかった。金子自身、当時の宗門の中では『教行信証』を読むこと自体が禁を犯すような事であったと述懐している^{三三〇}。その聖典を、全自我の眼を開いて読み、感受するところを記述することを金子は提唱した。金子は江戸期の講録自体を批判しているのではない。『教行信証』読解が、講録の末註に終始することを批判しているのであり、当時においては『教行信証』を読む上で、「読む」という事自体を課題としなければならないような現状があったのである。それでは、「直接研究」、そして「真宗学」という姿勢を提唱した金子にとって『教行信証』は如何に読まれたのだろうか。金子は『教行信証』には、主要な三問題があると述べている。

一、『教行信証』に現はるる第一の問題は「往相と還相」との二種回向である。「……」往相回向とはいかなることであり、還相回向とは何物であらうか。恐らくこれを明かに領知することこそは、純真なる宗教的要求を開顕する所以であらう。二、次ぎに来たる主要問題は「救済と自証」との関係である。それはまた古来「行信論」と呼べるものである。「……」三、第二には「回向と転入」との交渉である。それは「真実の巻」と「方便の巻」とが別けられた意味に就いての問題である。「……」已上の三問題が『教行信証』の主要なものであることは、古来注意されたことであつた。「……」唯だ私はそれが今さらに新たな問題であることを注意するのみである。われわれ人間の真の問題は、この外に無いのである。^{三三一}

本章では、金子が『教行信証』について挙げた、この三問題を基軸として、金子の『教行信証』理解について論じていく。金子は「観念」という言葉で常識的実在観における有無の批判を浄土教から斥け、真実在としての浄土を「観念」として提唱したのだ。その自らの思索を金子は親鸞の『教行信証』信巻における所謂三心一心問答と重ねて語っている。

私は往生可能不可能の問題にぶつつかつて遂に不可能といふ問題に本當にぶつつかつたものが此の親鸞では無いか知らんといふ風に思つてあります。今日のように浄土があるか無いかといふ問題にぶつつかつて、さうして本當に浄土といふものは無いのだといふ問題にぶつつかつたのは吾々であります。「……」。

三三〇

三三二 『教行信証講読 教行巻』、『金子大榮著作集』第六巻、五頁。

三三三 『教行信証講読 教行巻』、『金子大榮著作集』第六巻、二四一―二五頁。

三三四 『浄土の観念』、一一一頁。

昔の人の往生は果して可能であるかどうかといふ問題と吾々の浄土があるか無いかといふ問題と或る意味に於て同じことでもあります。「……」浄土が無いといふことが一つの悲しみであるならば昔の人が往生不可能に失望したこと、其の悲しみは同じことでもあります。古人の問題は今人の問題で言葉は変つて来て居つても其の点に於て同じで無いかと思つてあります。さうして全く往生不可能であるといふ現実に目覚め自分の人生に対する絶望が出て来た時にそこに初めて「……」観念界と実在界との区別の無い本當の彼岸の世界といふものが吾々の目の前に実現して来るのであります。^{三三四}

親鸞は自らをたのみ浄土へ生まれようとする事を、雑毒の善を依拠として居るとして、その往生は必ず不可であるとした。そこには、自力をはなれることが難いという凡夫としての深い悲痛がある。往生が不可であるという悲しみから親鸞が如来の回向を明確にしたように、金子は浄土が現実世界において存在しないということを明確にし、その常識的存在を否定するところに、観念としての彼岸の世界がたけにはたきかけるといふ浄土観を主張する。現実世界における浄土の存在は否定されるので、そうした浄土への往生は実現不可能であることになる。しかし、その悲痛の中で観念となつた浄土がたけにはたきかけるのである。それを金子は到底ゆくことはできない、行けるとも思えないような天地へある一つの不思議な力によつて吾々の心霊がたえず往くことができる、とあらわしている。「彼の世はやはり彼の世であつて吾々の心の願ひでは到底往くことは出来ない、行けるとも思へないような天地へ或る一つの不思議な力によつて吾々の心霊が断へず往くことが出来る。それが吾々の根本に求めるものである、といふことを自分は三年殊に考えもし云いもして居るのであります^{三三五}」。この浄土観において、二回向の了解は根本的に問いなおされる事になつた。浄土を単純な意味において、文字通り死の向こう側に捉え、生命を終えて浄土へ行き、浄土の菩薩として生きる人々に関わるといふ、物語的な表現が自覚のもとに捉えなおされることになつたのである。金子は二回向の関係をどのように捉えているのだろうか。

われわれの宗教的要求に往還二相ありて、それは回向せられたるものであるといふこと、これ親鸞の真宗教の根本原理である。^{三三六}
眞実なる宗教的生活が具ふべき往相還相の二要素は、唯一なる根源より現はるる二面に外ならぬのである。^{三三七}

往還二種の回向は真宗教の大綱であり、如来の願心の全現である。^{三三八}

浄土に往くことは即ち浄土へ還ることである。単なる往であつて還るといふ意味を有たぬならば、その往は眞実なるものであることは出来ぬ。^{三三九}
金子にとつて、回向とは親鸞がいうように如来より回向される。如来回向たる往還の回向とは唯一なる根源の二面である。回向は如来の願心の全き現れであり、

- 三四 『浄土の観念』、一一四—一一五頁。
- 三五 『浄土の観念』、一一七—一一八頁。
- 三六 『教行信証の概要』、七頁。
- 三七 『教行信証講読 教行卷』、『金子大榮著作集』第六卷、六一頁。
- 三八 『教行信証講読 信証卷』、『金子大榮著作集』第七卷、三九五頁。
- 三九 『彼岸の世界』、『金子大榮著作集』第二卷、三二七頁。

往くことは還るといふ意味を必ずもたなければならない。金子は往相と還相を一回向の二面とみるのだが、しばらく往相と還相をそれぞれ分けて金子の了解を確かめてみたい。

往相とは現実の此岸より彼岸の浄土へと往生することである。三四〇

往相とは正しくこの彼岸の世界への願生である。三四一

往相は彼岸の世界への願生である。往生浄土の行相である。三四二

往相は純粹に精神的である。それは限りなく感覺表象の雜毒を洗滌することによりて、心識を救ふものである。「……」われわれの心識には常に惑ひがある。

それ故にそれは常に反省と批判と否定とを以て純化されねばならぬ。これに対して如実に感覺表象しようとする還相は、正しくその意味に於て肉体的といふべきであらうか。三四三

金子は往相を彼岸への往生であるという。または彼岸への願生であるという。注目すべきは往相回向を「精神的」と述べる金子の指摘である。つまり、如来より回向される願生心がつねに凡夫の雜える毒にまみれるために、つねにその毒を反省、批判、否定をもって洗浄しなければならないのである。金子は精神的である往相と対比して、還相回向を肉体的と表現していく。金子にとつて往相回向は願生である。浄土往生の因縁は願生であり、願生はそのまま往生であるという。

云何にして生れんと願へば即ち生ることが出来るのであらうか。それは、(一) 生るといふことが凡夫の謂ふているやうに固定した二つの世界があつて「我」といふ者がこの世界を去つて彼の世界へ現れるといふやうなものでないからである。浄土といふも往生といふも因縁を離れてありはしない。而してその浄土往生の因縁とは即ち本願を信じ念仏することである。故に願生そのまま往生である。これに反して、若し凡夫の謂ふやうなものであらば、何うして願生そのまま往生であることが出来よう。随つて(二) 往生人は常に穢土と浄土との際において、限りなく穢土と浄土とを能生能感する故に、それは穢土の仮名人でありて同時に浄土の仮名人である。三四四

こつした往生觀は金子の第一の著作である『真宗の教義及び其の歴史』より一貫しているようである。そして浄土はある世界からある世界へと往くものではなく、願生心より本願を信じて念仏するという因縁において、見出されている。それでは還相回向はいかにおさえられているだらうか。

これに対して還相とは、この彼岸の浄土より此岸の世界へ還来することである。「かの世に生じ畢りてこの世に還り来る」ことである。生じ畢るとは彼岸の

三四〇 『教行信証の概要』、七頁。

三四一 『教行信証の概要』、九頁。

三四二 『教行信証講読 教行卷』、『金子大榮著作集』第六卷、六〇頁。

三四三 『教行信証講読 教行卷』、『金子大榮著作集』第六卷、六三頁。

三四四 『教行信証の概要』、七四頁。

世界に於いてわが生の根柢を感得することであり、還り来るとは正しく人生の現実に随順することである。三四五

われわれは如何に彼岸の世界への往相心を高調しても、それは此岸の世界にありての思慕である。而して吾々に与へられたるものは、唯だ現前の人生生活あるのみである。故に往相の心は却つてこの人生生活の原理となり、此岸の世界を内容として純化するところに、その意味を現はすものであらう。ここに眞宗教の具ふる第一の相なる還相がある。それは感覺意識の世界への還来である。煩惱動乱の境地への回入である。誠にそれは「還る」のである。故に感覺意識に支配せらるるのではない。ただよく感覺し意識するのである。〔……〕あるがままに感覺意識するのである。三四六

還相の生活は菩薩の行願としての自由無碍なる衆生化益である。それは到底われらがこの世に於いて為し得るものとは思へない。それはわれらの願はしき境地ではあるが、永遠に未来なるもの如くである。併しそれは如何に永遠に未来なるものと理想されても、既に還相の徳である限り、眞に浄土を願生するものの生活に現行する意味を有せねばならぬ。……眞の自由無碍なる衆生化益は、自然の生活そのままが衆生化益の意味を有つことであらねばならぬ。これ誠に菩薩の理想である。しかもこの理想は現実随順の智慧に依りて、一切衆生の内生活に大悲同感するところに自から現行するものではないであらうか。若し往生を肉体の死に期するところよりせば、還来はまさしく新たなる肉体を得ることであらう。即ち純淨なる肉体を得ることである。併し純淨なる新らしき肉体とは何を意味するであらうか。肉体とは「能感するもの」である。故に新たなる肉体とは新たなる能感力である。個人的な能感は變じて全人的な能感となるのである。何人の生活にも大悲同感し、惣べての衆生の業苦に神通するものは、全人的な能感力を有するものである。されば浄土を願生するものにして、若しこの全人的な能感が現はるるならば、それは既に還相の徳が現はれたのである。新たなる肉体の期待も、この能感力を理想するものに外ならぬ。この意味に於いて往相は心靈の限りなき純化を求むるものであり、還相は肉体の限りなき浄化を願ふものといふことが出来よう。三四七

金子は、還相回向を此岸の世界へ還り来ることであるという。彼の世界に生まれるとは、彼岸の世界において我が生の根柢を感得することであり、還り来るとは、人生の現実に随順することである。金子は往相と還相を一なるものの二面とみる。往相の心が人生生活の原理となり、此岸の世界を純化するところに還相の意味が見出されてくる。還相は現実の人生に還り来ることであり、それは「感覺意識の世界への還来」であり、煩惱動乱の世界への回入といわれる。ただ感覺世界へ還るといっても、煩惱や我執といった感覺・感情に支配されるのではなく、あるがままに如実に感覺意識するとされる。如実に感覺意識することの具體的な意は自由無碍なる衆生の教化である。還相回向による衆生の教化は、凡夫には到底不可能であり、永遠に未来に位置づけられるように考えられてしまふが、そうではなく浄土を願生するものの生活に現行する意をもたなければならぬと金子は述べている。この衆生教化の理想は現実随順の智慧に依つて、一切衆生に大悲同感することから自然におこなわれるのである。衆生に大悲同感するとは、如来の大悲を感ずる新たな肉体を得ることであり、「能感力」を得ることとして

三四五 『教行信証の概要』、九一一〇頁。

三四六 『教行信証講読 教行巻』、『金子大榮著作集』第六巻、六〇頁。

三四七 『教行信証の概要』、一一一一二頁。

おさえられていく。その意味では、往相回向において精神が如来によってつねに反省、批判、否定されるとあらわれることと対照的に、還相回向は限りなき肉体の浄化を願うことであるといわれている。還相回向は、肉体の救いなのである。

肉体の救ひは、その生活の拒否ではなく、ただ救はれたる精神を以て限りなくその生活を摂取し消化することである。古来肉体的な悩みに対しては、第一に精神生活に執持してそれを忘却せんとする方法が講せられた。併しこの超越的な態度は、果して如何なる程度まで可能であるかが疑問であり、またそれはたとへ可能であるとしても、その為に却つて悩みによりて感得さるる自覚の領域を失ふものである。それは自己を失はぬ賢さはあつても、全人に眼覚める大悲を心証することはできぬ。然るにこの態度と全く反対なるものはこの肉体のあらん限りは、到底悩みは救はれざるものとしてその解脱を死後に期待するのである。併しそれでは肉体の救ひといふことは永遠にないこととなるであらう。故にわれわれは肉体的な生活に於ては、飽くまでもそれを忍受して、その内容する意義を味得せねばならぬ。吾々が真に全人の心証を得ることは、唯だ肉体の生に於て内感せらるるものによるのである。故に往相生活を現はす文字は、常に証といひ一如といふ証的な言葉であるが、還相生活を現はす文字は、応化自在といひ神通無碍といふ身根に関する言葉である。「……」わが生活に神通することが、そのまま一切衆生を荷負することである。「……」言ふまでもなく精神と肉体とは、その根源に於て別なるものではない。故にわれわれの心身を救ふ往還二回向は、また唯一なる如来の本願力回向である。三四八

肉体の救ひとは、肉体を生きたることを厭うことではなく、無碍なる精神をもつて、人身として与えられた肉体を生きたることである。如来の回向が肉体を通して「わが生活に神通することが、そのまま一切衆生になつたことである」。こうした金子の心身一如論は、『教行信証講読』以前の論文にも認められる。

心身の関係は永遠に吾々に対しての課題である。この課題を解くところに吾々の生活がある。恐らく心身は唯一なる生命の二面と見るべきものであらう。現に吾々は身を離れて心を考ふことが困難であるやうに、心を離れたる身の意味を認むることは出来ない。薪を離れて火がないならば、火を離れて薪と名づくべきものもないであらう。三四九

真に身を救ふの道は、現実のままなる身に充分なる意味を与へることであらねばならぬ。心が若し真理を発見するならば、その真理を自証体験する唯一の道場として肉体を尊重する。その時こそ身が救はれるのである。「……」それは正しくこの有限の身に於て無限の力を内感さるる時である。無常の身を捨てずして常住の身を得、苦悩を忍受しつつ限りなき法悦を味はひ、煩惱をして菩提の資糧たらしめ、一身でありつつ多身であることを感知する時である。而してこの境地に至りて身は十全に救はるのである。随つて吾々の人生は新たに意味づけらるるのである。思ふに大乘仏教の真理、菩薩の願行といふは、所詮この心に始まりて身に終る全人の救を説くものであらう。その大悲回向の説、代受苦の説、随喜の説、尊重行の説等を見る時、吾々は其所にこの決定的な肉體

が如何に自由無碍たる意味を体験するかを知りて、夫を体験する事の限りなき喜びを思ふものである。三五〇

心を離れて肉体を論じ、または肉体を離れて心の自由のみを語ることはできるのだろうか。こうした見解は木村泰賢との論争時にも認められた。金子は如来による救済をそのどちらかを救うものではなく、存在全体を救うものとしてみている。心が救済されるとき、肉体はその救済を自証し体験する唯一の道場であると捉えられている。その道場では、無常の身を捨てることなくして常住の身を得、苦悩を忍受しながらも限りなき法悦を味わい、煩悩を菩提の糧とし、一身でありつつ多くの身と通じ合うことが語られている。金子は大乗仏教の真理、菩薩の願行は、この心に始まり身に終わる「全人」の救いを説いていると述べて、大悲回向や受苦、随喜、尊重といった説に言及していく。

二岸の往還自在は菩薩行の理念であつて、現実には二岸の対立が道念を支配している。併しその故にまた彼岸にあるの智慧を根拠として此岸の衆生界を見、大悲三昧より救済の願力を起し、種々なる無漏の行業が為さるのである。而して彼の肉身を支配して「自由に」変易せしむる。自由に肉身を変易することは、恐らく願力に依る行業に即する肉身を内感することであらう。内感する肉身が自由ならば、外感する世界も自由である。されば「身土自在」といふもこの境であり、「種々の応化身を示す」といふもこの身であらう。これ即ち肉身が救はれたのである。げに吾等は彼岸に往生して此岸に還る時、ただ心霊のみならず全身を挙げて救はるのである。三五

吾々は代受苦の考究に依りて計らずも還相の行は特に肉身にあることを明かにすることを得た。彼岸を念ずるものは純なる心霊である。それ故にそれは自由無碍であることが出来る。然るに此岸に還るものは新たに肉身の意味を感得するのである。あらゆる現実の悩は彼岸を念ずることに依りて救はる。併しあらゆる自由無碍なる観念を一身に荷負して現行せしむるものなくては、彼岸の世界も単なる夢幻の境となるであらう。されば往相として願生せらるる浄土は、また還相の行によりて莊嚴せらるるのである。然るに還相の行は特に肉身にあるが故に、その受苦は免れぬのであるが、しかも彼岸の世界を背景とするが故に代受苦としての意味を感得するのである。それは遂には人間相互に代受苦者であることを思はしめずば止まない。三五

金子は菩薩が如何に往相還相の自在を理念としても、現実には此岸と彼岸の対立は歴然としてあると述べる。しかし同時に、彼岸にある智慧を根拠として、衆生の世界をみて、救済の願力をおこし、無漏の行業がなされるといふ。菩薩は衆生の肉身を支配して、自由に変易する。その意は、本願力による行業に即する新たな肉身を内感することである。彼岸を念ずる純なる心霊によつて此岸に還る者は、煩悩に支配されるのではない、新たな肉体の意を感得する。彼岸を念ずる心が身に現働することなくば、彼岸の世界も夢幻の境と化す。還相は肉体の新たな意味を感得すること、すなわち肉体への精神のまなごしが転じられることである。そうであるからといって、肉の身を有することの苦しみが軽くなるわけではない。苦しみを受けること、すなわち受苦を免れることは不可である。

三五〇 『心の救済と身の救済』、『金子大榮著作集』第一卷、三二九—三三〇頁。

三五二 『彼岸の世界』、『金子大榮著作集』第三卷、三二七頁。

三五三 『彼岸の世界』、『金子大榮著作集』第三卷、三二九頁。

しかし、それはただ苦しみを受けるといふ意ではなく、あらゆる人間である者の苦しみを代表して受けるといふ意においての、「代」受苦であるといわれている。あらゆる人間が、人間であるということにおいて受ける苦しみを感ずる、その苦しみを如実に感覚し、悲しみ、いたむ者となるということである。

今まで確かめてきたのは、『教行信証講読』における往相還相についての総論的理解である。二回了解は、『教行信証講読』の展開の中で更に深められていく。大きな展開は、先に確かめた木村泰賢との論争時における、往生論に認められる。金子の今までの往生論は願生即往生であったが、その往生論を金子は更に心と身とに分けて論じている。心身の問題から親鸞思想に対峙するといふことは、総論的理解においては往相と還相において為されていたのだった。

若し往生に心の往生と身の往生とを別ちてそれを現在と未来とに配するならば、念仏衆生は横超の金剛心を窮むるが故に臨終一念の夕、大般涅槃を超証といふのは明かに来生の証大涅槃であるが、「仏の大願業力のふねに乗りぬれば、生死の大海をよこさまにこえて、眞実報土のきしにつくなり」といひ、「すみやかにとく生死の大海をこえて無上竟にいたるゆへに超とまふすなり」といふ如きは、現在一念の事実とも解せられぬであらうか。思ふに往生といふことは眞宗にありても必ず未来のことであらねばならぬ。「……」往生を現生にあらしむれば、滅度をも現生にあらしめねばならぬであらう。「……」そこで問題となるのは、「信心のひとはその心つねに浄土に居す」といふことであり、特に『経』の即得往生を解して「即はずなはちといふ、ときをへず日をもへだてぬなり」(『一念多念証文』)とせる親鸞の言葉である。併しこれらの語を問題とするのは、畢竟、現在未来といふ時間を空閒化して思想するからである。時間を時間の相に於て感知するものには、浄土は未来に往生すべき領域であればこそ、信心のひとはその心つねに浄土に居するのであることが領会せらるるであらう。「……」大信海は「尋常にあらず臨終にあらず」といふことも、空閒化されたる時間を超えて、直ちに即得往生の旨趣を領会せしむるものである。^{三五三}

この文では、往生は身の往生である未来の証大涅槃と、現在一念の心の往生とにわけて一旦は論じられて、往生は必ず未来のことであらねばならぬ、と述べられている。そこで金子は自ら問いを出している。つまり、「信心のひとはその心つねに浄土に居す」、或いは「即得往生」といった親鸞の言葉をどのように考えればいいのか、という問である。そして、その間に自ら応えている。そういつたことを疑うのは時間を空閒化して思想するためである、と。第五章において、この問に対して『浄土の觀念』当時の思索から、時間を空閒化するという表現の意について論じたが、ここではそれ以前の金子の論文から、その意を再び確かめておきたい。金子はこの文より以前の論文で独特の時間論を語っている。ここでは「永遠の今」を他にして過去も未来もないといわれている。

永遠の今を外にして過去も未来もあり得ない。併し永遠の今は過去や未来を撥無するものでなく、却つて無限にこれを撰取する。永遠の今は決して一刹那ではない。過去と未来とは意識の覚醒するに随つて次第に展開されて行く。それ故覚醒せる意識にありては、一日が今である。一生が今である。過去の際を戻し未来の際を戻して、それが「今」である。^{三五四}

吾々は尚ほ過去の生活を再びすることの不可能に依りて、過去は何うすることもできぬと言はんと欲する。されど過去の生活を再びすることができぬとは、

三五三 『教行信証講読 信証卷』、『金子大樂著作集』第七卷、二七〇―二七二頁。

三五四 「過去と未来」、『金子大樂著作集』第二卷、五六頁。

如何なる意味であらうか。それは依然として自己を外観し、過・現・未の三舎を通過する自己に就いて考ふるものである。内観の世界に於ける「時」は、その自覚的展開に依りて限りなく過・現・未を撰取する。「……」吾々の未来に往くは同時に過去に還るのである。而してこの往還の生活に於て、未来の際を極め過去の際を尽さんとするものである。「……」「自身は現に是れ罪悪生死の凡夫、曠劫已來常に没し常に流転して出離の縁あることなし」。この深信は現実より過去の暗を照らし未来を反映して、唯だ厳肅に悲痛せしむる。併しこの厳肅なる現実感こそは如来兆載永劫の願行を内感するものではないであらうか。誰か無始久遠の業障に透徹することを外にして、真実に「菩薩の行を行じ給ひし時、乃至一念一刹那も清浄ならざる」となく真実ならざる「ことな」かりし如来の願心を感じし得よう。而してこの願行こそは未来の世界を出でて過去の際に入り、念々利々に積功累徳せられしものではないであらうか。誠に吾々の救済の一面は未来の世界を与へられることである。限りなき未来が与へらるると共に、限りなき過去の暗を開き、而して其所により深く過去に徹し未来に徹する如来の本願に接するのである。三五五

金子は、過去を如何ともし難いということを問題にして、それは依然として自己を外に観て、過去現在未来を三つの部屋を通過するように捉えているから、そのように考えるのであると応えている。これが時間を空間化するといわれる意である。つまり空間化された時間とは、一方通行の直線的時間軸のことである。それとは異なり、内観の世界における「時」は、その自覚的展開によって、限りなく過去現在未来を撰取して止まることを知らない。金子は「種深信や、『教行信証』信巻の言葉を手がかりとして、救済の一面は未来を与えられることであると述べている。限りなき未来が与えられると共に、限りなき過去の闇が開かれ、過去に徹し未来に徹する如来の本願にその時点においてふれるといわれている。つまり、往生が未来であるというとき、それは通常に想起される直線的時間軸における未来ではなく、永遠の今の自覚における未来という、救済の一面を金子は語っているということになる。限りなき未来によって限りなき過去が照らされ、そこにおいて如来の願心に値遇することがいわれている。こうした往生論の展開を経て、あらためて還相回向論が書かれることになる。還相回向の了解は、この往生論の影響を受けざるを得なかったのである。

還相回向は第二に浄土より生死界に還來して、衆生を利他教化することである。「……」それは今生にあらわずして来生に期すべきこととせられた。既に『教行信証』には「念仏の衆生は、横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す」といひ、而して還相回向は、その大般涅槃より現はるるも三五五 「過去と未来」、『金子大榮著作集』第三卷、五八―五九頁。金子における、空間化された時間といった表現はおそらく哲学者アンリ・ベルクソンの影響下にあるものと考えられる。「時間を唯水の流れのやうに直線的に考へれば時間でも何でも無い、それは直線的・空間的なものにすぎない。現代に特色ある時間の考へを提出したベルクソンの言葉を借りると、このやうな時間は空間化・幾何学化された時間である。「……」時間は何処かにあつて、その中でものが起ると考へるのは時間を空間化して考へる事である」(『歴史的現実』、『田辺元全集』第八卷、一三二頁)と田辺元はベルクソンの哲学を解説している。また金子自身が次のように述懐している。「ベルクソンの思想が世界的であった頃、私たち真宗学も大きな影響を受けずにおれなかった。「……」ベルクソンの目さすものも畢竟は諸行無常ということであり、その諸行無常とは即ち永遠に今であるということではないか」(『晩学「真宗概論」』、『金子大榮著作集』第二卷、五一―五二頁)。

のであるから、それは来生に期せらるべきものであるに相違がない。「……」併し利他教化がかく来生に期せらるることは、それ自体何を意味するものであらうか。思ふにそれは利他教化こそ現実の深き願ひであるべきことを顕彰するものであらねばならぬ。その来生を期して願はるることは、いかにもその今生に実現するの望みなきを意味するものであるが、それだけまた捨てられぬ願ひであり、捨つべからざる願ひであるからである。それ故に還相回向こそは、それを成就しがたき身を慚愧せしむることに於て、深き現実の願ひとなつていゝものであらう。然るに人は兎もすれば来生に要期さるるものは今生現実の願ひではなく、或は来生に期せらるる願ひなるが故に、今生に着手するの要なきものと言はうとする。しかしそれでは還相回向は全く意味なきものとなつて終ふであらう。三五六

還相回向とは、正しく如来の回向に参入することである。往相は如来の願力に乗じて、その莊嚴したまふ浄土に往くのである。還相はその浄土を莊嚴したまふ願心に徹して、如来の行を行ずるのである。往相は「わが国に生れんと欲へ」といふ如来の勅命に随順するものである。還相はかく勅命し給ふ如来の願心に同感同証せしめらるるものである。誠に如来の本願を聞くものは、往相の心行を發起せざるを得ぬであらう。されど静かに如来の願心を思念するものは、いかでその願心に同感して、永劫修行の大悲利他に参加することを願はざるを得ようか。還相の化益は来生を期しての現実の願ひであるべき所以はここにあるのである。「……」来生を期しての願ひは、現生の行信に於て着手されねばならぬものである。この意味に於て大悲利他は、また念仏者のつとめともいふべきであらうか。三五七

これらの文においては、還相回向は来生に期せらるべきであると金子は語っている。そうであるならば、肉体の救いは来生まで得ることができないということになるのか。金子はかつてそういった了解を否定してはなかつたか。金子は思案を続ける。来生に期せられることの意とは何かと金子は問うている。それは、還相回向が却つて現実の深い願ひであることをあらわすのである。今生に実現する望みがないゆえに、それだけに捨てられぬ願ひとして還相回向はある。そうした意を「来生」という言葉であらわすこととしているのである。往相回向は如来の勅命に随順することであり、還相回向は如来の願心に同感同証せしめられることとして論じられている。一往は来生を期して、といわれた還相回向は、再往、現生の行信即ち念仏において着手されなければならず、還相回向は念仏者のつとめであるときと語られていく。その意においては金子独特の時間論が導入されたとはいへ、表現における強調の側面が変化したのであって、大意は変わっていない。ただし未来とあらわされることによって、往相還相の二回向を単に現在時におとしこまないところには自らを往生人、願生者として誇らざるを得ない凡夫という存在への厳しいまなざしがあると考えられる。未来の理想が今の現実における念仏に成就するのが本願力の不可思議である所以である。

誠に本願力回向と云ふこと、如来に取りては常恒の現実であつて、しかも菩薩に取りては永遠の理想である。この理想と現実とが、唯だ念仏の一行に成就す

三五六 『教行信証講読 信証巻』、『金子大榮著作集』第七巻、三九六―三九七頁。

三五七 『教行信証講読 信証巻』、『金子大榮著作集』第七巻、三九八頁。

ること、真に不可思議の至りである。三五八

金子の二種回向理解においては心身の救い、そして救いにおける「時」についての金子一流の思索が展開されていた。その思索においては、特に還相回向を肉身の救済と捉えることに特徴があった。時期を若干遡るが、『如来及び浄土の観念』において示される、金子の還相回向論は靈魂不滅の思想をも超えて、現生において証されることがいわれる。

子供を亡くして狂乱して居る親に対して、そんなに狂乱せんでもよいぢやないか、此世では死んでも靈魂不滅で何所かへ行つて生きて居るに違ひない。そんな事を云つても承知しません、「……」親はあらん限り煩悶するのであります、其あらん限り自分が子供を殺したやうに責任を感じて悩んで居る中に、初めて本当に子供を産むのである「……」。三五九

我々は子供を持つて居る時に子供を知らない、親がある時に親に会はない、「……」それがなくなつて到底此世で会ふ事は出来ないといふ悲しみの限りを尽す時に初めて親に会ふ、もう其時に心靈の中にちゃんと子供が生まれて来る、其悩みは確かであるけれども、其悩みの彼岸に初めて永遠の子供に会ふのであります「……」。三六〇

子供はどうして往生するか、御名を称へよ信ぜよと云つて見ても仕方がない、仕方がないが然し子供もやはり助け度い、助け度いから信ぜよ称へよといふやうな世話を焼かずに子供と共に助かる所の道はないであらうか、斯ういふやうな事が私は還相回向といふやうなもの大きな問題であらうと実は自分は思つて居るのであります。還相回向といふ意味も「……」とても実力がないから浄土へ行つて実力を養成して来て助けてやるのだとする還相回向が馬鹿にせわしくなるのであります、さういふものでなしに本当の意味に於て皆んなが共に救はれたい、斯ういふやうな問題が還相回向といふ事がわかつて来たら出て来るのでないであらうか、斯ういふ風に自分では思つて居るのであります、さうしますれば本当に皆々と共に救はれ度いといふならば相手に手を付けないで相手に御名号を称へよ、信ぜよといふ風に世話を焼かずじつと相手と自分との関係を見て行つて、それが自分にとつて何を意味するかといふことを見え行き、本当に罪を感じ悩みを受けて行つて、何所迄も自分の罪を罪とし、自分の悩みを悩みとして負うてゆく、斯ういふ事がつまり自分のやり方一つで信ぜよ、称へよとか云つてそこに活躍して出ないでも皆んなと共に救はれるやうな道はありはしないであらうか「……」。三六一

ここでは、他なる者との関係をみつめ、人間であることの罪を背負つて行くという還相回向における教化が、生きる者だけではなく、親しき死者との関係においてもなされることがいわれている。金子の思索は、あらゆることを自覚において捉える。しかし、自覚においてはじめて他者が問題となる。ここには、他者へ

三五九 『教行信証の概要』、一九〇頁。

三五九 『如来及び浄土の観念』、八九頁。

三六〇 『如来及び浄土の観念』、九〇頁。

三六一 『如来及び浄土の観念』、九七―九八頁。

の開けが示されている。或いは現生における死者との出遇いなおしも、還相回向においてなされる。金子は「死」の世界の意義を述べているのではない。あらゆる者と共なる救済が念じられるところにおいて、生者死者を問わず、あらゆる者との出遇いなおしがなされる開けを、金子は還相回向に見出したのである。

第二節 行信論について

金子は行信論において所行能信といった教字理解を批判しつつも、その真義を尋ねていく。後期の論文『行信論』に次のように述べられている。

しかるに、古来「行信論」として主題となつたものは、多く存覚師の『六要鈔』に「行信能所機法一也」と領解しておられる言葉を、いかに受容するかにあつたようである。しかしこの言葉は当然所行の法は念仏であり、能信の機は信心であるということである。所行の法あらば能行の法あるべく、能信の機あらば所信の機あるべしということではない。行は称名といつても名号といつても所行である。したがつて信は本願にあつても凡夫にあつても能信であらねばならない。されど所行に対して能行といふべきものがあるならば、それこそ信心であらねばならぬのであらう。「……」しかれば行信論はいずれにしても、念仏為本か信心為本かを決定するものであつてはならない。すでに「行信・能所・機法一なり」という。若し念仏為本の宗義に対して信心為本を説ければ、法を忘れたる機となるであらう。念仏成仏これ真宗、それを真に身についたものにするものが信心の機である。三六一

金子は「行信能所機法一也」という存覚の言葉は、所行の法としての念仏、能信の機としての信心の一对を解したものであり、行信と能所とを組み合わせ、能行、所行、能信、所信として、それぞれに意味を見出そうとすることを意図したものではないとする。金子は存覚の言葉を、行信、機法は「一」であると述べたものとして読んでいる。この一としての対を「普遍の法・特殊の機」と後期の金子は表現する。もつとも、このように行信を不離の一对としてみることは中期の思索である『教行信証講読』においても認められる。

称名が吾々を救ふといふ時、その吾々を救ふものは、「称」であるか「名」であるかといふことである。「……」これ実に古来称名について為されたる論究であつた。併しこの論究の根底には、明かに「名」と「称」とに就いての固定がある。故にその固定が除去せらるれば、自然に問題は消滅する。吾々にして若し称名に於て常に称に執へらるるならば、それは如実に称名であることはできぬであらう。如実の称名意識はただ聞名である。併し聞名も常に聞に執へらるれば、如実に聞名であることはできぬであらう。聞名の意識内容はただ名あるのみである。三六三

金子は「称名」という言葉について論じている。「称名」によって凡夫が救われるとは如何なることか。称える機と法である本願の名号と、どちらに救済の根幹があるのかという論究が古来よりなされてきた、と金子は述べている。そして、そのような問自体に「名」と「称」とについての「固定」があると指摘する。「固定」とは、宗義によって表現を固定しようとすることである。親鸞の言葉からではなく、親鸞の言葉を教義において読もうとする態度によって、この「固定」

三六一 「行信論」、『金子大榮著作集』第二二巻、四二五―四二六頁。

三六三 『教行信証講読 教行巻』、『金子大榮著作集』第六巻、一〇七頁。

は生じる。この前提を払ってしまえば、問題も瞬時に消える。「称名」という言葉は何をあらわそうとしているのか。金子は教義学的に、「称」にも「名」にも執着する必要はないという。「称名」とは「聞名」である。したがって、称えることに囚われれば称名の意は失われ、或いは聞名にのみ囚われれば、名を称えることが等閑とされる。金子は、称名において名を聞き、名を聞くことにおいて称名するという対として「称名」をとらえている。

金子は『教行信証講読』において、行信論を「救済と自証」の関係としてみる。如来の救済と衆生の自証が、ここでは対となっている。そこに金子の如来観が反映されているといえる。金子は次のように述べている。

併しこの「名」と「称」との問題は、恐らく宗教を求むるものの根本問題であらう。それは如来と信、又は阿弥陀仏と南無との関係問題に移し見ることができ。一般の常識では、「如来あるが故に信ず」と思想している。それは明かに如来と信とを別なものとするのである。その限り如来を信ずるといふことは永遠にできぬであらう。如来があるといふことが領解せられるれば信ずるといふ、併し如来ありと領解せられるれば、それ已上に信は無用ではないか。されば「如来あるが故に信ず」といふ言葉を意味ある言葉とすれば、それは如来あるが故に、信ずるといふことがあるといふことであらねばならぬ。それは主観的には、ただ信ずるもののみ如来ありといふことである。かくして吾々は「信ずるが故に如来あり」といふことができる。併しこの言葉は、いふまでもなく信によりて如来を作り出すといふことではない。それは寧ろ「如来あるが故に信ず」といふことを明かにする言葉である。故に吾々は一層適切に信の体験内容を現はすならば、それはただ「如来あり」である。而してそれは、わが主観にありては、ただ「信ず」である。この「信ず」に於てのみ如来現はれ、この「如来」ありに於てのみ信があるのである。三四

救済と自証の関係は、ここにおいては阿弥陀仏(救済)と南無(自証)との関係の問題としてあらわされている。金子は「如来あるが故に信ず」という言葉について、その真意を探求していく。「如来あるが故に信ず」という言葉を、如来が存在するから、その如来へ信をふりむけると解するならば、如来の实在が確認され、その後信を起すという事がいわれているということになる。そうであるならば、如来の实在が確認できさえすれば、信は不要か。信を起すためには、如来の实在が認められさえすればいいためである。つまり、この常識的理解においては、自らに起る信よりも如来の实在を確認したいという欲求が優先されている。しかし、「如来あるが故に信ず」という言葉は、信の不要論を述べたものではないだろう。ならば如何に「如来あるが故に信ず」という言葉を読むことができるか。この言葉を、如来が存在するが故に、信があると金子は読む。つまり、信があるということ、如来が存在している故である。信ずるといふことが成り立つのは如来に依るのである。信において「如来あり」ということができ、「信ず」において如来の实在が認められるのである。

『教行信証講読』において、念仏は如何に捉えられているだろうか。金子は、行業のほかに人生はないとする。ここでいわれる行とは、人生における、あらゆる動作である。人生における動きあるものということは、意欲といった意業も含まれている。

然るに人生は行の外になきが如く、彼岸の境地を内感するものもまた行の外にないであらう。「……」それ「浄土真実の行」は浄土の行なるが故に、真実の

行であり、真実の行なるが故に浄土の行である。吾々はその行を行することに依りてのみ、動きの取れぬ人生に一道が開けるであらう。その行は人生を歩む足である。その行はわれわれを救ふのである。その行は吾々の真実の「生」となるのである。げに彼岸を内感する行こそは、吾々の真実の生命となるのである。三六五

金子は彼岸の世界をこの現生を外として、単なる他界として考えていない。彼岸の世界は、行によって「内感」されるのであり、「浄土真実の行」によって現生に開かれる「一道」において通じている。行は、現生を踏破する足に譬えられている。身動きのとれなかつた者が「足」を得て、現生にふみ出していく。行は静止していた生に動きを与え、その動きによって静止していた生は真実の生へと転じられる。行はその意において、「真実の生命」として凡夫のうえに成就することがいわれている。金子は行について、次のようにも述べている。

我愛を根本とする吾々の生活に於て、その否定は果して可能であらうか。「……」我愛は如何に執拗であつても、それは常一なる存在ではない。それ故にそれは自覚に於て否定せらるる。我愛を離れぬことができぬといふ悲痛が、既に我愛の自我崩壊である。この自我の否定は、即ち合掌帰命である。称名念仏である。誠に合掌帰命は、あらゆる誇りのうち砕かれたる恭敬の心であり、称名念仏は、無始已来愛執せる我愛の崩壊する響である。而してこの行こそは、我愛を転回する根本的志願の表現である。これ即ち「選択本願の行」である。思ふに選択本願といふは、志願の限りなき純化であらう。故に選択することは、即ち本願自証の行である。本願が本願自らを現はすのである。この本願即ち如来の本願である。我愛を転回するものは、自我に属するものではない。それは如来より生ずる力である。如来即ち本願である。三六六

「真実の生命」を獲得することは、「我愛の自我崩壊」を意とする。この我愛の崩壊は、第三者によって我愛そのものが滅除されるのではなく、我愛を離れることができないことを悲しむという「自覚」によつて為される。金子は「自我の否定」たる自覚に「合掌帰命」、「称名念仏」という具体的なすがたを与えている。我愛は崩壊するのであつて、消し去られるのではない。我愛は行によつて「転回」されるのである。金子はこの行こそ、本願が自らを証しする、「根本的志願の表現」たる「選択本願の行」であるという。その本願の行は「如来より生ずる力」、つまり本願力といわれている。念仏は帰依者の創作ではなく、本願自らが本願力として顕われるのである。念仏が行である限り、その行を行ずる存在とその本願の顕われとの関係はどのように捉えることができるだろうか。

念仏とは仏を念ずることである。そこには明かに念ずるものと念ぜらるるものがある。而してその念ずるものは我であり、念ぜらるるものは如来である（これも内感の事実である。三六七

念ずるものは我である。しかしそれは念ずるものとして我が内感せらるるといふことであつて、必ずしも我に依りて念ぜらるるといふことを意味しない。「…

三六五 『教行信証講読 教行巻』、『金子大榮著作集』第六巻、一〇五頁。

三六六 『教行信証講読 教行巻』、『金子大榮著作集』第六巻、一〇六頁。

三六七 『教行信証講読 教行巻』、『金子大榮著作集』第六巻、一一八頁。

…親しき我は、ただ念仏に於てのみ感知せらるるのである。われわれは念仏の行によりて親しき我にめぐり遇ひ、真実の自己を獲得するのである。併し翻つて思ふに、念仏に於て親しき我を感ずるといふことは、却つて念仏が彼の執我を対象とするがためではないであらうか。もしわれわれが我執の深さに悲痛することがないならば、真実に念仏に於て親しき我を感知することもないであらう。三六八

行という「足」を経て「真実の生命」に生きる者において、本願力ははたらいている。この者の存在は、直ちに「我」であるといわれるのではない。行の外に人生がないといわれていたように、行の外に歩みを進める主体もないのである。そうであれば、その主体は念仏によつて見出された「我」として表現されざるを得ない。念仏の行において見出される「我」は更に「真実の自己」、「親しき我」にめぐり遇ひ、これを獲得するといわれている。この「真実の自己」は如来たる信である。念仏という行は、我愛の悲痛において生じる。つまり、我愛に対し応じるために主体的な表現がとられるのである。故に「我」といわれている。この「我」が獲得する「真実の自己」は如来の心であり、有無を離れた「観念」としての如来を常に客体に仰ぐ。如来に対向する信仰の主体もまた、如来たる「真実の自己」としてあらわされているのである。如来に向かつて「足」は進められ、動的なる生は究竟される。生を究竟する求道において「我」と如来とは足並みを共にし、如来は客体でありつつ、衆生と帰一する。

清澄なる信、それは正しく純一なる心である。これに対すれば念仏は、まさに散乱する意識を純一に帰せしむる行といふことができよう。それ故にわれらの意識は、帰一の行によりて純一となるならば、信心は念仏より生ずるといふべきである。併し帰一するといふことは、純一なるものなしには行はれぬとすれば、念仏は信心によりてのみ成立するのである。即ち念仏より現はるる信心は、却つて念仏の基礎をなすのである。三六九

金子は信心が念仏より生まれると述べて、あらためて信心は念仏の基礎としてあることが気づかれるという。念仏の主体は、念仏において、その基が先んじていたことを明知する。しかし、これは時間的経過や前後ではなく、信心が「我」の心ではなく、念仏における「親しき我」であることを表したものであると考えるべきである。行は、我愛に散乱する意識を純一たる如来に帰せしめる行である。この行に対して信はまさしく純一たる心であり、その心は「親しき我」、如より来生する心である。この如来の心が行の基礎をなすのである。

それは衆生の心海に現はれたる唯一の仏心である。されば信心こそは、正しく如来の衆生界への顕現であり、弥陀仏が法蔵菩薩としての出生である。三七〇
如来に救はるることは、畢竟これ信心に救はるることである。されば如来は信心の客体として顕現すれども、そのまま信心の主体であり、信心は願心を領受すれども、それ自体は願心の回向である。したがつて如来は信に於てのみ、その存在を自証し、信は如来に依りてのみ、純なる真心となるのである。故に如

三六八 『教行信証講読 教行巻』、『金子大榮著作集』第六巻、一一九頁。

三六九 『教行信証講読 信証巻』、『金子大榮著作集』第七巻、二五―二六頁。

三七〇 『教行信証講読 信証巻』、『金子大榮著作集』第七巻、二六頁。

来よりせば、信心は如来の「法界より衆生界へ」の出生であり、衆生よりせば、信心は「衆生界より法界へ」の帰入である。^{三七二}
ここに於いて信は、阿弥陀仏が法蔵菩薩となつて衆生に於いて顕現することであり、如来に於ける「法界より衆生界へ」という「出生」と、衆生に於ける「衆生界より法界へ」という「帰入」の交差する地点に法蔵は存するとされる。凡夫が衆生の自覺を得ることと、如来が衆生となることが交わり、そこに信が生じているのである。

「救済と自証」の関係はどのように考えられているだろうか。行は本願の自証であり、我愛を転回させるといふ救済が述べられていたのに対し、信は如来の實在の自証であり、願心の回向による救済が述べられていた。如来の衆生界への顕現としての信であり、その顕現を基礎として、「眞実の生命」としての行は現生に於いてはたらく。「親しき我」、「眞実の自己」は、帰一の行に於いて生じる純一の信である。帰一には極限のないため、行を「足」とする者の前に如来及び浄土は常に客体として顕現する。しかし、この顕現は客体でありつつ、そのままの主体としてはたらく、呼応しているのである。『教行信証の研究』においては、この金子の了解は次のように語りなおされている。

大悲の仏心は表現せられて浄土の願ひとなる。その本願の心として如来の大悲を感知するものは信心といはる。されば如来に於いて願心といふものと、我等に於いて信心といふものとは別なものではない。その如来の本願力は、念仏として我等に現はる。したがつて我等に於いて念仏といふものと、如来に於いて願力といふものともまた別なものではないであらう。しかし念仏するものは必ずしもそれを感知してをるのではない。その念仏者として、眞に如来の願力を身に即いたものたらしむるものは即ち信心である。これに依りて行も信も願力の回向であり、また願心の回向であると領解せらる。それは信心も念仏も有限者より無限者への働きかけではなく、無限者より有限者への賜物であるといふことである、われから仏へと身心を運ぶのではない。如来の眞実は我等に現はれて行信となるのである。「……」行信は我等の身心を運ぶものであるならば、到底眞実であることはできない。それは我等の身心は常に煩惱に動乱しているからである。若し仏を念ずるといふことに依りて、その煩惱が鎮静し得るならば、それは自力であるともいひ得るであらう。それは觀念の念仏といはるものである。それは凡夫のなし得るものではない。我等の念仏は煩惱に乱れ散るままに行はるるものである。それ故に、そこに感ぜらるるものは、煩惱の身を照らす大悲無倦の光のみである。「……」それ故に念仏も信心も無限者の徳が有限者へと現はれたものでなくてはならない。その事実が回向といはるるのである。「……」如来にあるものが凡夫に回施せらるるには、凡夫に相応するやうに変へられねばならない。これ即ち願力は念仏となり、願心は信心となりて我等のものとなるといふことである。願力といひ願心といふ。それは如来にあるものを我等にあらしめようといふものに外ならない。^{三七二}

『教行信証の研究』において、行は如来の願力であり、信は如来の願心である。念仏者にとつて、その念仏を眞に身に即したもたらしめる基が信である。『教行信証講読』と天まかには同意だが、ここでは「親しき我」、「眞実の自己」といった言葉は認められない。中期の金子にとつて、如来は自我と離れていないとい

三七二 『教行信証講読 信証巻』『金子大榮著作集』第七卷、三七頁。
三七三 『教行信証の研究』『金子大榮著作集』第九卷、八七―八八頁。

う教学の一面は強調されなければならなかった。何故なら慈悲や親意に表象される客体的な如来觀の純化こそ、金子の課題であったためである。後期の金子にとっては、自我によって如来の救済を得るのではないという一面が強調されている。『教行信証講読』においては、「我」が「親しき我」にめぐり遇い、「眞実の自己」を獲得するという有り様が、如来回向の内実として語られていた。つまり、ここでは「我」という言葉を媒介として、如来と凡夫の交わりがあらわされていることもあり、如来の回向を受けるといふ受動的側面のみでなく、凡夫の能動的側面を相起させる表現が採られていた。『教行信証の研究』においては、そうした表現は認められず、凡夫の熾盛なる煩惱と如来の大悲無倦の光とが明確な対立のもとに語られている。凡夫は、この如来より行信を回向されるのである。衆生が法界へ往くという表現は弱まり、如来の回向に偏に依ることがより強調されている。つまり凡夫の能動性や如来の内在性は、慈悲や恩寵の如来觀と決別するためには重要なはたらきを有するが、その権勢が過度に強まれば寧ろ如来の客体性、超越性は凡夫の地平に引きずり下ろされてしまう。『教行信証の研究』において、如来の超越性が強調されるのは、かつての教学を金子が捨てたということではなく、かつての教学にあった尽きざる問題を、金子自身が批判的に語りなおしていると考えられる。そこには自らの戦時下での「行」への慚愧がある。

このように中期の思索が語りなおされていることは一面の事実だが、中期と後期とで共通している点も少なくない。『教行信証の研究』においても、行信を分離の関係のうちに対として捉えている点は『教行信証講読』から変わっていない。金子はこの行信の対を、機法の対に織り込みながら表現していく。

念仏往生が眞実教の内容であるためには、その「普遍の法」であり「必然の道」であることが証明されねばならぬ。「……」親鸞は念仏の普遍の法なることを第十七の諸仏称名の願に見出し、往生の必然の道なることを第十一の必至滅度の願に念得せるのであった。念仏往生の本願も、この二願を背景として眞実に信樂せらるるのである。^{三七三}

第十七願が「普遍の法」であり、第十一願が「必然の道」とあらわされ、この二願を背景として、第十八願が眞実に信樂せられるとされている。『教行信証の研究』における「普遍の法・必然の道」という了解は、米寿記念講演『普遍の法・特殊の機』（一九六八）へと展開していく。後期の代表的な行信論は、米寿記念講演である『普遍の法・特殊の機』における、「普遍の法」を行ずる者が「特殊の機」であるという理解である。「普遍の法」とは、「内在する超越」である。無限者は、有限者を超越すると同時に、有限者に内在している。この「内在」とは、有限者の「中」にあるということではない。有限者を解体してみたとしても、無限を見出すことはできない。つまり、「内在」とは、有限者に生じる「主体」のことであると解するのである。この主体とは、無限者と感応する主体であつて、その意において有限者を超越している客体的な存在である。しかし、主体として、有限者に一端が荷なわれなければ、衆生と如来との感応、つまり覚りから遠い者において覚りを求めるということとは生じようがない。金子は、この隔たりを超越して如来が衆生にはたらきかける様態を「超越の回向」という言葉で把握している^{三七四}。この回向にふれた凡夫において「彼岸の世界」への往生ということが願われるのである。しかし、この「往生」は、「此の世と地続きなもの、同じような

三七三 『教行信証の研究』『金子大榮著作集』第九卷、六六頁。

三七四 「普遍とは、内在する超越でしょうね。無限者というものはどこにあるかという、有限者を超越するものであると同時に、有限者の内に内在する、といわ

性質においてあるもの」と、その表現を読みとられるために、愚者のための方便として、大乘仏教の中でも低い地位を与えられることになった、と金子は語る。そこへいきますというと、大乘精神といいますが、浄土教というものは、現代の常識に合わない。いったい、彼岸の世界だの、来生の往生だのということ、現代の知識には受け容れられない。だから、これは昔の愚かなものを導くための教えであったんだと、「……」そういうことをいう人は、彼岸の世界という言葉も聞いても、結局、浄土というものは、此の世と地続きなもの、同じような性質においてあるもの、と、こう考えておるのであります。そうであれば、彼岸の世界を否定することはできないのです。来生ということもそうでしょう。空間化された時間続きで考えているのです。「……」来生ということをいえば、すぐ死んだ後の時間続きというふうに考えて、そこで浄土教は愚かなものの宗教だ、というふうに否定します。^{三七五}

彼岸の世界での来生という表現は、この世界の様態が死後に延長されることであるという誤解を常に受けてきた。その了解においては、浄土教は愚者の方便的宗教として否定的に捉えられている。金子が『浄土の観念』で批判した常識的实在観は、今なお残存する。金子は繰り返し、浄土がこの世界の延長ではなく、往生がこの時間の延長にあるのではないことを述べている。

「普遍の法」の対となるのは、「特殊の機」である。「特殊の機」とは、各々の人間に与えられた人生であると金子は語る。「特殊の機」というのは、わたしに与えられている人生である^{三七六}。「普遍の法」が何故、「普遍」であるかといえは、この世界のあらゆる存在が「特殊」であるためである。「特殊」なる一々の凡夫に応ずるには、法が「普遍」とならなくてはならない。「特殊」とは、その一々の凡夫が、愚悪の存在としてあることを意とする。この「特殊の機」において、自らが悪悪の凡夫であるという自覚が生じるのである。

「親鸞一人がためなり」といわれる、その「親鸞一人がためなり」ということが、それが特殊の機でありまして、その特殊の機、わたしはわたしであったんだ、わたしはこうするよりほかなかったんだ、というこの一生が如来の大悲を感じ、本願念仏の教えを身につけていくものであった。こういうよう

れています。しかし、内在するということは、中にあるということではない。中にあるならば、有限なるものを解剖すれば、そこから出てくるのでありますが、有限なるものを解剖したところで、無限は出てこない。「……」その内に在るといふことを、今日の言葉で申しますれば、真に無限なるものこそ、われらの主体であるということになります。自覚とは「われ、われを見る」ということでもあります。「……」かくの如き内在は、実際は超越的なものである。われは、ただ見られているのであります。したがって、見るものは超越的なものであります。その内在的なものをとらえようとすれば、当然、超越的なものでなければなりません。その超越的なものこそ、いわゆる客体的なものである。したがって、内在と申しましても、実は超越の回向であるといわねばなりません。『普遍の法・特殊の機』、二七―一九頁。

三七五 『普遍の法・特殊の機』、三三―三四頁。

三七六 『普遍の法・特殊の機』、六一頁。

に思いますが、法は普遍にして機は特殊であるということにおいて、そこに凡夫道というものが成立つのである。^{三七七}
こうするより他なかったという言葉は、その言明によってあらゆる責任を回避することが目的とされるのではなく、その表現において自身の愚かさ、罪深さを公に対して示し、あらゆる責任を引き受けることを意としている。「特殊の機」であることは、自らが特殊であることを誇りとするのではなく、自らが通常一般とされている道徳的価値観にのみ揆まり難き者であると自覚することを意とする。覚りから遠い者、凡夫のために「普遍の法」である本願が如来によって行ぜられ、その法への信もまた如来によって回向される。「特殊の機」であるという自覚において、行信が共に如来から回向されるのである。

第二節 『教行信証』の構造

金子は論文「真宗学の三問題」において、何を信するか、何故に信するか、如何に信するかという三問題を出して、これらの問題が真宗学の出発点であると述べていた。『教行信証講読』においても、金子は自らこの間に応えている。

真宗の何であるかを顕はすものは真実教である。併し法も人を離れて意味なく、教も行とならずば力あるものではない。そこに如何にあることが真宗であるかが問題となるであらう。この立場にありては「行」は真宗の一切である。教はただ行を説くものであり信はただ行を明かにするものである。然るにその行とは即ち念仏往生である。これに依りてその念ずる仏とその往生する土とを求むれば、そこに現はるるものは報仏報土である。されば『真仏十巻』はまた『行巻』に対応するものといふことができるであらう。さらに何故に真宗の教に依りて念仏を行ぜねばならぬかの所以を求むれば、われらは「信」の一法に専心ならしめらるる。それは自己と人生とに対する至誠なる内観反省である。この内観に於て清浄真実なるものと虚仮不実なるものとが批判せらるる。如来回向と凡夫自力との限界が見究めらるるのである。ここにその清浄真実なるものは『信巻』に顕はされ、その虚仮不実なるものは『化身十巻』に顕はさるることとなつたのであらう。されば『信巻』と『化身十巻』とは、この意味に於てまた対応するものであらねばならぬ。^{三七八}

ここに『教行信証講読』当時の金子の『教行信証』の概観を確かめることができる。何を信するかといえは、真実の教を信する。如何に信するかといえは、念

三七七 『普遍の法・特殊の機』 七六頁。「人おのおのの一生が特殊なものである、と、こういつてよいんでないでしょうか。わたしが親を失くしたり子を失くしたりした時、悩んだように、だれもああいうように悩むんでしようかなあ。あの戦争の最中に、わたしがやったように、だれもああしたんでしようかなあ。まだほかにやり方があったんでないかなあと思うと、やっぱりわたしはわたしでああするよりできなかったんである。つまり、もうそこに劣等感も優等感もない。そうするよりほかなかつたという、そこに特殊の人生というものがある。「……」その各自に与えられている人生というもの、それがつまり凡夫の道であります。その凡夫の道として、自分は愚かであり罪深いということを感じるんであります」『普遍の法・特殊の機』 六二―六三頁。この言葉は自らの愚悪を自覚した慚愧の言葉として読むべきである。

三七八 『教行信証講読 信証巻』、『金子大榮著作集』第七巻、二七六頁。

仏して往生することによって信ずる。何故に信ずるかといえは、自らとその人生の虚仮不実であることが反省され批判されるために信ずるのである。この三問題から出発して展開され、またこの三問題解決の根拠となるのが『教行信証』の構造理解である。金子は論文「真宗学の三問題」では前四巻を「回向の巻」、化身十巻を「転入の巻」とし、真仏十巻をその橋渡しと捉える。

『教行信証』六巻、前四巻の教・行・信・証は明らかに「回向の巻」であり、後二巻の「化身十文類」は正しく「転入の巻」である。而して、第五の「真仏十巻」は恐らく帰依の対象より、両者の連絡を現はすものであらう。「真実教の巻」は「何を信ずるか」を現はし、「行の巻」は「如何に信ずるか」を示し、而して「信の巻」に至りて詳かに「何故に信ずるか」を明らかにせんとしている。蓋し「何故に信ずるか」の問題は、三国の高僧によつても常に闡明せられてあつた。併しその叙述が動もすれば、実の念仏の真根源を示さずして、唯だ救済の証明を示すものの如く誤られ易いのである。恐らく親鸞も亦ここに惑ふ所があつたのであらう。げに「何故に」の問題こそ最も内面的であり、また嚴肅を極むるものである。その答が不誠実であれば、信は即ち疑である。^{三七九}

金子は『教行信証講読』において「回向と転入」の交渉を『教行信証』の主要な問題として挙げている^{三八〇}。しかし、論文「真宗学の三問題」とは異なり、『教行信証講読』では回向と転入は巻に配当されない。それは『教行信証』という書物をどのように捉えるのかという全体に関わる「終局の問題」として応えられる。

今やわれらは終局の問題へと到達した。それは真宗の教を、したがつて『教行信証』をいかに領解するかといふことである。われらの管見を以てすれば、浄土真宗は浄土宗の信縁験を徹底して信生活たらしめしものである。これに依りてのみ『教行信証』の大綱なる回向と転入の教相を如実に領解し得るのである。「……」『教行信証』はその始より見れば二回向・四法を顕はすものであり、その終より見れば三願・三經・三機・三往生を説くものである。而して前者は如来の回向であり、後者は衆生の転入である。されば『教行信証』は、正しく回向の如来と転入の衆生との「遇」ふことを顕はすものといふを得るであらう。併しその「遇」ふといふことは、既に言ふが如く単に両方より行き逢ふことではない。真実の値遇は彼に於て我を見、我に於て彼を見ることであらねばならぬ。されば回向と転入といふも、単なる両方からの相逢ではない。実に回向に於て転入はその原理を見出し、転入に於て回向はその事実を現はすのである。転入といふことはいかにして可能であらうか。それは如来二種の回向によるのである。若し往相の本願のみにして還相の本願なくば、仮より真への転入は不可能であらう。したがつて如来に如来に二種の回向あることは、正しく仮より真への転入に於て内感することであらねばならぬ。かくして転入は現実なる宗教生活であり、回向は純粹なる宗教原理となるのである。而してまたこれに依りて『教行信証』は唯一具体的なる宗教生活を顕彰するものとなるのである。

三八一

親鸞の法然との値遇という「信縁験」が法然と別れた流罪後の「信生活」へと展開する点に金子は浄土真宗を見る。法然との値遇において見出された真実教が、

三七九 「真宗学の三問題」、『金子大榮著作集』第二卷、二〇一―二二頁。

三八〇 『教行信証講読 教行巻』、『金子大榮著作集』第六卷、二二五頁。

三八一 『教行信証講読 真化巻』、『金子大榮著作集』第八卷、二八二―二八三頁。

親鸞の「信生活」において真仮分判を経る。その歷程（化身十卷）から真実の教行信証は著されており、正しくそこに「如来の回向」と「衆生の転入」が見出される。それでは『教行信証講読』における金子の『教行信証』構造理解とは如何なるものか。

『教行信証』六卷は、一巻一巻が独立のものである。これは「真宗六部書」と見るべきであるといふことが私の思想に現はれて来た。私は今それを明確に叙述することはできぬが、かくの如くに思想することが一巻毎に新たな何者かを見出さしめるのみならず、どの一巻が欠けても真宗が成立せぬことを領知せしめる如くに感ぜらるる。^{三八一}

『教行信証講読』はそもそも『教行信証』を讀みて」という題で『仏座』に連載されたものであった。そうした性格もあってか、論文「真宗学の三問題」において提起された構造論は巻を区分するかたちではなく、『教行信証』自体をどのように理解するかという問題へと繰り上げられて論じられている。そのため、『教行信証講読』では『教行信証』の構造論は「真宗六部書」という理解に保留されている^{三八〇}。金子の『教行信証』構造論の展開は『教行信証の研究』を待たなければならぬ。

真実の卷（前五卷）に頭はれたる必然は如来に依りて定められる。それ故に「回向」といふ。方便の卷（化身十卷）に見らるる必然は求道心の進展に依る。それ故に究極には飛躍がある。その飛躍は即ち「転入」といはるる。その「転入」と「回向」の交るところ、そこに「遇」といふ感激もあるのであらう。^{三八四}

三八二 『教行信証講読 信証巻』、『金子大榮著作集』第七卷、二七六頁。

三八三 曾我量深は前二巻を「伝承」、後二巻を「己証」とする了解を述べており、金子はこの了解にも影響を受けている。曾我は次のように述べている。「たしかに私は二十七年前に、大谷大学に召されて教壇に立つことになりました。ちやうど大正十四年五月一日に宗祖の降誕会の講演会が開かれまして、その時に自分は就任の挨拶を兼ねて一席の講演をしてくれ、といふ依頼を受けたのであります。この日は、午前に新入学者の入学宣誓式が挙行され、午後には私自身の入学の宣誓式が行はれた。その時にはじめて私は壇に立つた。私はその時にはじめて突然「豁然」と言ひまするか『教行信証』は「教」・「行」二巻と、以下の「信」・「証」・「真仏土」・「化身土」の四巻は己証の巻といふことを豁然として知った、知ったといふのではなくして、仏祖の御指導をいただいて知らしめられた」（『曾我量深選集』第一巻、一八四―一八五頁）。「そもそも『教行信証』六巻の聖典は、長い間、幾度も拝読してみ、大体、前後の二部に分れるということを知ることができたのであります。先ず「教」・「行」二巻が第一部であります。第二部は、第十七願、諸仏称名の願によって、本願における仏祖の伝統を明らかにされたものである。「……」次に「信巻」以後の四巻は、「教」・「行」二巻が「伝統の巻」であるのにたいし、親鸞聖人の「己証の巻」であると信するものであります。昔から、前五巻は「真実の巻」、第六巻は「方便の巻」といわれています。即ち破邪顕正ということをも、六巻をもって明らかにされたのであると、領解されておったのであって、これは一応、尤もなことであると思ひます。しかし、浄土真宗においては、単なる破邪などということはないと信じます」（『曾我量深選集』第八巻、二二―二四頁）。『教行信証講読』において、金子は行巻を伝承、信巻を己証とし、この二巻について「伝承」、「己証」の語をあてている（『金子大榮著作集』第六巻、三六八頁）が、曾我の構造論をそのままに継承しているのではない。

三八四 『教行信証の研究』、『金子大榮著作集』第九巻、二二八頁。

（二）では金子は真仏土巻を前四巻と化身土巻の橋渡しではなく、全体を「真実の巻」、「方便の巻」において捉えることにおいて、その前者に組み入れている。即ち真仏土巻も「回向の巻」に編入されている。回向と転入の交渉において、真実との値遇を認めるといふ了解も、論文「真宗学の三問題」から『教行信証講説』において展開された了解を継承している。つまり、『教行信証の研究』における金子の『教行信証』構造理解は論文「真宗学の三問題」において示された構造を進展させつつ、それに『教行信証講説』の了解という内実を与えられるものとして決定されているといえようか。しかし、この構造理解は論文「二部作『教行信証』」において乗り越えられていく。論文「二部作『教行信証』」において金子は前四巻を第一部とし、後二巻を第二部とする了解を述べる。

『教行信証』六巻を、前四巻・後二巻の二部作と着眼して已来、私の真宗学はさらに具体的となった。前四巻は絶対普遍の真実を顕わし、後の二巻は往生浄土への方便を説けるものである。そのことは文にありて明らかなることである。されど、第五の真仏土巻の重要さは十分に了解されない。そのために後二巻に心ひかれながらも、顕真実は前四巻に尽されていると思われてきたのである。それは真実への方便は即ち真実を顕わす方便であることを思わなかったからではないであろうか。三八五

二種の回向は真実の行信によりて証せられるのである。しかれば、これで真実教は十分に明らかにされたといつてよいのであろう。しかるに、更に「真仏土」と「化身土」との二巻が編集されることになった。そこには「改めて」の意味があらねばならない。それは前四巻の補説をする必要が感じられたということである。言すでに窮まりて意なお尽きないものがある。その尽きない意を改めて言い現そうとする、それが補説である。したがって、真化二巻は前四巻のうらづけとなるものである。三八六

「二部作」ということは「それはいうまでもなく、二部は間において著されたとか、別作であるとかいうことではない。したがって、二部作といつても一貫しているものあるは当然である。「……」教行二巻を伝承とし、信巻「下」を口証とする識見も領けることである。ただ二部作という着眼において改めたものは、前五巻を真実として第六巻を方便とすることである。これもその内容から見れば、否認することのできぬことではあるが、真仏土という名は、いかにしても化身土と呼応するものである。三八七

金子は前四巻において『教行信証』における真実が十分に表現されているとして、後二巻を補説とする。補説といつても、そこには第一部と第二部とを合わせて「二部作」とするように正説よりも低い位置が与えられるのではない。後二巻は前四巻の「うらづけ」となるのである。金子の『教行信証』構造理解において前四巻についての了解は、論文「真宗学の三問題」から大きな変更はない。問題は後二巻である。後二巻の中でも化身土巻は凡そ「転入」、または題に示されるように「方便」の巻として位置づけられてきた。または真仏土巻は前四巻と化身土巻の橋渡し、または「回向の巻」の一部として位置づけられていた。論文「二

三八五 『金子大榮著作集』第二巻、五頁。

三八六 「二部作『教行信証』」、『金子大榮著作集』第二巻、二〇頁。

三八七 「真宗の二方面」、『金子大榮著作集』第二巻、五七頁。

部作『教行信証』において金子はこれら後二巻を「相對真宗」をあらわす補説である第二部として把握する。金子はこの構造理解で何を言おうとしているのか。第一にここでは、今まで見てきた回向と転入の交渉という『教行信証』観は退けられている。第二に金子は『教行信証の研究』において示した自らの見解を改めている。前五巻を真実とし、後一巻を方便とする理解では『教行信証』を十分に了解したといえないことだろう。金子は「真実への方便」という了解ではなく、「真実を顕わす方便」という問題へ着目することによって、今までの構造理解を改めるに至ったと述べている。つまり改められているのは、真実と方便の関係なのである。金子の構造論に決定的な変更を迫った、この真実と方便の関係を問わなくてはならない。論文「真宗字の三問題」では後二巻について次のように述べられていた。

然るにこの真実の如来と浄土とを知らんとして知る能はざる所に、定散心の宗教がある。之に依りて「真仏土巻」に次いで「化身土巻」は顕はされた。「化身土巻」に顕はされたものは、吾々が現実に行信しつつある所の定散心の宗教である。個々の欲望を肯定し、神聖視し、それを満たされんことを念願する心や、自我を肯定して、その救済を念ずる心から、様々の宗教生活が生ずる。それらを惣べて親鸞はこの第六巻に顕はしたのである。而もそれは単に雑然として説けるのではなく、実に転入の道として顕はせるのである。されば転入とは如何なることであらうか。これを客観的に見れば信仰の歷程でもあらう。随つてそれはあらゆる宗教の批判原理でもある。されど体験的には、実にこれ現実の信生活である。誰か定散の心を離れ得るものがあらう。併しまた同時に誰か定散の信に充足し得るものがあらう。ここに転入の現実的意義がある。「……」これやがて帰依願生の対象界に於ては、絶えず偶像化されながらも、化身土の奥より真仏土の現はれんとすることはなからうか。かくして『教行信証』は、回向と転入との関係を明らかにして、純なる行信を以て三問題の根柢となる真義を顕はさんとするものである。三八八

金子は凡夫の現実が定散心の宗教生活であると述べる。しかし凡夫はその宗教生活に満足し切っていないわけではない。そこに転入の意義がある。凡夫は真実へと転じられなくてはならない存在であると自覚される時、化身土の内奥より真仏土が現出する。これが真実よりの回向であると認知されるのである。つまり凡夫は化身土を通して真仏土にふれることがかなうのである。『教行信証講読』では真実と方便の関係について次のように述べられている。

至心発願・至心回向の二願は、方便の願と呼ぶるのである。しかもかかる意味の方便は、真実より出でて真実に入るものなるが故に、等しく大悲の願といはるべきものである。これに依りて、この悲願に酬報せる仏土もまた真あり仮ありといへども、その仮土は真土より出現して、自力の願生者を摂受しつつ真土に帰入すべき方便化土であることが知らるであらう。三八九

方便は真実より出るのであり、化身土は真仏土より出ることによって、自力の浄土願生者を他力の浄土へと転じつつ入らせる。すなわち往生浄土は、願生者においては「方便より真実へ」という方向性によってかなうように考えられる。この了解は論文「真宗字の三問題」を継承している。それでは、論文「二部作

三八八 「真宗字の三問題」、『金子大榮著作集』第二巻、一二三頁。

三八九 『教行信証講読 真化巻』、『金子大榮著作集』第八巻、一二八頁。

『教行信証』において後二巻の了解、真実と方便の関係は如何に展開しているのだろうか。

されど、真実の教・行・信・証を顕わす為の補説としては、さらに重要なものがある。それは現実に行われている浄土教は果して前四巻に顕わされているようなものであるかどうかということである。真宗が現実に行われている浄土信仰と異なるものとすれば、それは観念的のものであるということにならぬであろうか。現実に行われているということは、それが何かの要求に応じているものであることであり、そこに歴史的意味もあるに違いない。とすれば、その現実に行為されている浄土の行信を反省して、それは真実なるものでないことを明らかにすると共に、その現実の要求に応じている浄土の行信の意味を明らかにせねばならない。その反省における意味の発見を顕わすものが「化身土」巻である。しかし、その反省と意味の発見の根拠となるものが「真仏土巻」である。三九〇

浄土真実ということには、浄土方便ということが予想されてあるといわれるかも知れない。しかしそれは後二巻を第二部とするところに反するものではないであろう。方便は真実を予想するものではあるが、真実は必ずしも方便を予想するものではないからである。真実に直接に相対するものは虚仮であつて方便ではない。「……」方便とは、それが方便であることを知ることにおいて、そのまま真実に帰するものである。それであれば方便とは虚仮であるということになつてしまふであろう。方便は虚仮ではなく善巧であることを知らしめるものは、その底にある真実に他ならぬのである。真仏土は色も形もない。しかし、その色と形とにおいて真仏土の象徴的意義を感じることになれば、その方便こそ真実にもまして有難いものである。三九一

金子は化身土を凡夫に現実の行信の意味を発見させる場とし、真仏土をその反省の根拠としている。真仏土が化身土を反省させる根拠であるという意義は、化身土から真仏土へと転入するのではなく、化身土を化身土と自覚することにおいて真化の仏土が見出され、真仏土を知る者において化身土がはじめて忍受されるという事である。真実と方便の関係については、方便は真実を要求するが、真実は方便を要求しないといわれている。方便を方便と知ることとはそれ自体が真実なのである。すなわち、ここでは「方便より真実へ」という信仰の道程は成立しない。真実を覚知しない者には方便は存在せず、存するのはただ虚仮である。回向と転入の『教行信証』理解の問題点はここにあると考えられる。つまり、あらゆる現実を真実への導きである方便と捉える方便観が強調される時、この世間虚仮という一点が霧散してしまふ危うさを拭うことができない^{三九〇}。また、もし世間虚仮という一点が明らかになつたとしても、虚仮から真実への転入として願生者の信生活が表現される時、その信仰の道程が具体的に了解され、如来の常なる善巧方便を転入以降において十全に聞思できず、自らの信ずる仏教が外道と化すことを食い止められない。真実と方便の関係は、方便より真実へという方向性だけでなく、自らが如来の善巧方便という導きを既に受けていたという、覚知から方

三九〇 「二部作『教行信証』、『金子大榮著作集』第二巻、二二一―二三頁。

三九一 「二部作『教行信証』、『金子大榮著作集』第二巻、二二一―二四頁。

三九二 二つあった点に「虚実交替」説と同様の問題があると考えられる。

便を認める方向性を有してはならない。論文「二部作『教行信証』」が書かれなくてはならなかったのは、この点を明らかにするためではないだろうか。

金子が八五歳という晩年に論文「二部作『教行信証』」を著したことの背景には、親鸞思想の究明と同時に自らの第二次大戦下の教学への批判反省があると考えられる^{三九三}。金子における真諦・俗諦観の戦時下での影響が先行研究では批判されている^{三九四}。しかし金子はそもそも真諦・俗諦について積極的と言及してい

ない^{三九五}。戦時下の金子の教学の危うさは、今まで確かめてきた後二巻の位置づけにその一端があるのではないか。金子は『浄土の観念』において浄土をあらゆる表象を超えた「観念」の世界として了解した。その観念の世界と現実世界の間には超えることのできない溝がある。この決定的な断絶が自覚されることにおいて、浄土の観念は現生の凡夫にはたらかせてくるのである。この浄土観は金子の『教行信証』読解に深く関係している。真仏土があらゆる表象を超えている（断絶している）と同時に願生者における教行信証の根拠となると金子が述べる背景には、『浄土の観念』、『彼岸の世界』における浄土観がある。問題は、凡夫がその浄土と現実生活の中で如何に関係するかである。化身土から真仏土へという表現において、化身土を方便と捉え、真仏土を真実とし、方便から真実へという方向性が実体的に了解される時、天皇のために命を捧げるといふ外道もまた真実の転入のための契機として機能する。結果として方便が仏教と切り離されてしまうの

三九五 「二部作『教行信証』」の第三章「諸仏と善知識」は、曾我量深の卒寿記念講演「我如来を信するが故に如来在ます也」における、金子の挨拶「諸仏と善知識」に手を加えて論文として完成させたものである。金子はその挨拶の中で、次のように述べている。「私の真宗字は、先生によつて眼を開かれたのである。『…』本年になりましてから、『教行信証』は二部作である、ということに思い至つたのであります。『我如来を信するが故に如来在ます也』九頁。『二つの真宗』というようなことは、そもそも、分析というようなことをあまりお喜びにならない先生に対して、どうかとも思つたのでありますけれども、もう二十年もたちますか、G・H・Qのアジア協会というものがあつて、そこへ出て真宗の話をいたしたことがあります。その時のわたしの原稿には、『真宗は親鸞によつて開き顕わされたる仏教である』と、こう書いたのであります。ところが、英訳の方では、『真宗は親鸞によつて開顕されたる仏教の一宗派である』と、こう翻訳されてあるのであります。『…』爾来、真宗は仏教であるという考え方と、仏教の一派であるという、この二つの考え方というものがわたしを支配しておりまして、それが、いま、たまたま『教行信証』は二部作であるということと結びついたのであります。二〇―二一頁。金子の二部作『教行信証』論は、戦後の再出発の中から生まれてきた思索であることがわかる。また、この挨拶の中で金子は薬師如来や地藏菩薩に言及して、薬師や地藏の信仰では帰依する者と仏との間に距離があり非仏教的であるとし、南無阿彌陀仏においては阿彌陀仏と衆生との間に隔たりがない仏教であるとする自説を展開するが、これは『宗教の領域』や『日本仏教史観』において金子が述べるものである。つまり、金子の「二部作『教行信証』」の思索は、その背景に第二次大戦下の思索を憶念しつつ、展開しているのであるといえないだろうか。

三四 中島法昭「金子教学の一断層」、『真宗研究会紀要』第二号参照。

三五 一九四一年の真宗教学懇談会（真宗教学懇談会記録）、『行信の道』第四輯所収）では「真諦・俗諦」を戦時教学に如何に組み入れていくか議論されているが、そこで金子は積極的に発言していない。金子の発言が目立つのはやはり「浄土」について議論される時である。ただし「真俗二諦に就て」（『真俗二諦観集』）において金子は「宗祖に俗諦の説なしと見ても差支ない」（三五頁）と述べつつも、「真諦から俗諦への道」、「俗諦から真諦への道」という「交渉」（四六一―四七頁）、「世間道より出世間道への転入」（四四頁）を語る。こうした真俗二諦の了解にも金子の『教行信証』理解が影響しているといえないだろうか。

である。金子は『皇国と仏教』において次のように語っている。

自分で考へますのに、真宗としましてはどうしても捨ててはならないものが三つあると思つてをります。その一つは浄土である。「……」それから次は本願といふことでもあります。「……」それからもう一つは念仏であります。念仏成仏これ真宗ですからして、念仏といふことがはつきりしてをらなければならぬ。この三点が欠くべからざるものであります。この他に信心といひ、回向と云ひ、転入と言ひ、さまざまの教説が出て来るでありますけれども、結局はこの浄土・本願・念仏の關係の領解から知らるることと思ひます。「……」それで生死問題といふものになつて来ますと、どうしても二世界觀、すなはち此の世と彼の世といふ二つの世界を一応見て、さうして此の世の一生を終つて彼の世へ参るのである。かういふのが即ち真宗の教であるといはねばならぬのであります。三九六

これに依りて死といふのは、務めを終つてその祖先の精神に還ることになるのであります。ですから死には帰一といふ意味を持つてをります。死ねば皆一に帰するのであります。「……」ですから死といふことを一生涯の務めを果して死んで行くといふことと考へますれば、どうしても一如の領域とでも申すべきものを念はずにをられません。それは親鸞聖人の『真仏土巻』のお言葉から申しますれば平等寂滅の領域であります。それは我々が一生涯の務めを終りて帰するところでもあります。三九七

金子はここで回向と転入に言及し、真仏土を死の先にある領域として語る。化身土を此岸とし、真仏土を彼岸として、そこに実体的な生死の道程が想定されると、真実の教行信証は見失われる。そこに回向と転入の構造論の問題はある。二部作の構造論においては、真実の教行信証の根拠として真仏土を捉え、現生の意義を凡夫は発見しなくてはならない。そして、その現生に真実の教行信証が願求される時、その真仏土との異なりを凡夫に反省させる場として化身土が見出されてくる。それが後期に明らかにされた金子の『教行信証』観である。

南無阿弥陀仏の「場」において衆生は自身を見出し、阿弥陀仏を感じせしめられる。その場が一切衆生の帰依所であると思慕せられる時、そこに浄土というものが願われているのである。したがつて、真仏土こそは、ひるがえつて真実行の意味を明らかにするものとなるのであろう。ここに思い知られることは、真仏土は往生人の世界であることである。已にいうように真仏土を必要としない。土は往生人の業感である。往生之業念仏為本という。その念仏業によりて感得するところ、それが浄土である。されど、それは如来の本願によりて成れるところであるから真仏土である。三九八

浄土は南無阿弥陀仏の「場」であり、そこにおいて衆生は如来と感応する。帰依の念が注がれる、その「場」を浄土というのであり、この「場」は真実の行業である南無阿弥陀仏の根拠となり、また南無阿弥陀仏によつて感ぜられるところであるといわれる。「土」といわれるのは、「往生人の業感」といわれる。つまり、

三九六 『皇国と仏教』、一〇—一一頁。

三九七 『皇国と仏教』、一二頁。

三九八 二部作『教行信証』、『金子大榮著作集』第二巻、一二頁。

浄土は「場」といわれるが、実在的な場所ではないということである。ここには「死」の世界としての真仏土は語られていない。念仏において感ぜられる、「内感」の真仏土が語られているのである。

金子大樂の思索における中心を学問論、浄土観、『教行信証』読解の三点から考察してきた。その結として、今まで論じてきた事柄をまとめておきたい。

学問論 浄土観 『教行信証』読解の二問題は、如来観の確定が為されることから生まれてきた。金子は「如来中心の救済」を提唱した。浄土へ往生するという信仰に潜む功利性を批判しつつ、現生において実験される救済とは何かという問から、この救済観は求められた。救済とは念仏や信仰と、或いは自らを犠牲とすること引き換えに取引される事柄ではない。教法に値遇する現生の現在において、現生を荷ない、尽くしていく歩みを金子は救済とみていた。ただし、この救済観においては、如来という客観的第三者の労苦と恩寵によって、衆生が救済されるということが課題として残されていた。如来が衆生とは全く別に存在するのであれば、何故に衆生は真実に出遇うということが可能であろうか。真実と切り離された者に求道が始められるということは、如来は非真実なるものにはたらしかけているのである。金子は如来を「真実の自己」とする如来観へと、恩寵、慈悲、親意に表象される如来観を脱却して、思索を展開させていった。

初期において如来が「真実の自己」であるという如来観が決定され、同時期に「直接研究」という学びの姿勢も提唱された。直接研究は後に「真宗学」とあらわされ、親鸞の学び方に学ぶという意を与えられた。親鸞の学に学ぶとは、直接研究においていわれたように、あらゆる前提を払って、自身の課題から宗教的言説に対峙し、読むことを意とした。真宗学は著作を通して、著作を越えて、著作の原意に遡行する学であるとされた。金子においては、著作を読むということは、その著作の著者の「魂」に接する「真説」であると捉えられた。

真宗学という学問論が大成される頃、金子の思索は如来観から浄土観へとゆるやかに展開していった。如来が真実の自己として語られる際に、物質的、精神的実在性を超克する存在としてあらわされたように、浄土もまた常識的実在観における有無を超え離れた世界として捉えなおされた。金子は、西方に存在するといわれながらも、常識的実在観を超えた浄土のすがたを「観念」としてあらわし、この「観念」が求道者のうえに常にはたらしかけることを主張した。この浄土観は当時、宗門内外を問わず、多くの賛否のもとで迎えられた。金子は多田鼎、村上専精、木村泰賢といった先学からの批判に応えた。村上は、真宗学は宗学であり、学問的に制限されるべきであると主張した。金子は真宗学における学的自由こそ、教法から賦与されると応えていた。多田は、内観という金子の真宗学における方法論について、批判を展開した。内観は、あらゆる事柄を自らの内に取り込む悪しき反省であるとする多田の批判に対して、内観はあらゆる事柄を自己の問題において受けとめていく、自己が他に対して開かれゆく営みであると金子は応えていた。木村は、金子が「死」及び「死後」の問題を充分に考慮していないことを批判していた。金子は、死を問うことにおいて宗教的要求は充分に生起することを述べて、死後の実在を主張することは却って、「死後」という言葉のもとに求められている宗教的要求を實現しないと応えていた。しかし、金子の「浄土」の表現は、次第に「死」及び「死後」の世界を想起させる世界として語られるようになり、その言説は真実と虚偽とを金子自身にも見失わせ、金子の浄土観は、第二次大戦時において批判的な作用を有する言説としては機能しなかった。こうした自身の教学への批判反省から、後期の教学は再出発を迫られたのである。

金子の思索は如来観、浄土観と、それらが求められる基となる方法である学問論を大成するところから、『教行信証』の読解へと向かった。『教行信証』の主要

な問題は三点として了解されていた。第一が如来回向、第二が行信論、第三が『教行信証』の構造の問題である。

如来による二種回向、往相回向と還相回向を金子は、心身の救済として論じていく。往相回向において心が救済され、還相回向において身を真実に生きることがかたうのである。この二種回向は、一なる回向の二の側面であるときされ、この心身の救済もまた救済の二面であり、前後があるのではない。心身が一如であり、心身が同時に救われることが衆生の深い願いであるといわれていた。

行信論においては、行を如来による願力、信を如来による願心として金子は了解していた。願力のはたかりによつて、衆生に念仏の一念が生じる。願心が衆生へと向かう時、衆生において信心が發起する。如来の純一の信心によつて、衆生は念仏に帰一する。また金子は、信心が發起することを、凡夫が衆生となり、如来が衆生となるという凡夫と如来との関わりから捉えていた。こうした行信論は後期においては、普遍の法・特殊の機という対となる表現においてあらわされていた。

『教行信証』の構造について、中期の金子は回向と転入という言葉で論じていた。如来の回向によつて衆生が転じられ、真なる仏土へ入らしめるのである。しかし、この了解の問題点は、その求道者の信仰生活が実体的な道程に把握され、真実と方便の見極めがつかなくなることであった。後期の金子は、『教行信証』の前四巻を第一部、正説とし、後二巻を第二部、補説とする、「二部作」『教行信証』という構造論を展開した。この構造理解においては、方便から真実へという信仰生活の道程ではなく、真実を覚知するところに何が方便であるかが知らされるという、真実と方便の關係の明確化が述べられていた。

金子の思索は初期において芽生え、中期において実り、後期において熟していくという直線的な展開のみでは捉え難い側面を有している。それは金子が生涯において、その都度に「直接研究」を営み、その都度において教法に對面し味読したためである。初期後期において実りを得る思索もあり、また中期において芽生え、熟する思索も存する。また、金子は教法を自覚の論理から表現することもあれば、教法における物語的象徴表現をそのままに受容し、表現することもある。特に、この傾向は後期に近づくにつれて顕著である。しかし、後期において金子が意図的に物語的表現を採用している際にも、中期の自覚の論理がその背景となっている。そのため、後期の表現を言葉通りに鵜呑みにすることは、金子の本意であると言ひ難い。そうであれば、やはり中期の思索に、金子における中心的軸を見出すべきでないかと考えられる。

金子は表現という言葉に強い拘りを有しており、浄土真宗を「表現の宗教」と表すことさえあった。信心を獲得し、念仏を称え、命を終える時に浄土に生まれるという表現は至極単純である。しかし、親鸞はこの単純な事柄を『教行信証』という大部の著作において論じ、金子もこの事柄を問として生涯を歩んだ。金子は、こうした教法における象徴的表現を、真実に聞くとは如何なることを求めたのである。教法の表現には、自覚的に尋ねるべき点と、表現を受容することにおいて耳を傾けるべき点とが同時に存している。つまり教法は嚴肅なる象徴である。単に譬喩・象徴として空想すべきでも、また常識的實際とすべきでもない。象徴と實際とが分かれることなく、一致している語りをこそ、問わなくてはならない。

このような逸話がある。ベトナム戦争から帰還した、ある兵士の物語である。「なぜ神は善良な人々を死なせたのか、私は心の中で合理化することができませんでした。私は数人の牧師のところへ行きました。ある牧師のところで話をしていた時のことです。私は次のように尋ねました。私には理解できません。神はな

せ幼い子供たちを見殺しにされたのか。この状態、この戦争、これは一体何なのでしょうか。友人たちは皆死んでしまいました。牧師は私の目をのぞきこみ、こう言いました。私には分からないんです、戦争に行ったことがないのでから、と。私は言いました。戦争のことを尋ねたのではないのです。神について尋ねたのですよ、と。この帰還兵はこの応答の末、信仰を失ったといわれている^{三九九}。

この問は、実際であると同時に宗教的地平にある。問われる者は、問い尋ねる者に「死後」の世界の安樂を以て応えることも、または自覺を以て応えることもあるだろう。ここで重要なのは、その時に語られる言葉の内容如何以上に、そこで意とされる精神である。仏陀釈尊が腋から生まれ、その後ただちに歩き、言葉を口にしたと聞く時、その教説が実際であるかどうかを問う者は稀である。その物語を聞く者の心中では文字通り、仏陀釈尊がただちに歩き言葉を語っている影像が浮かんでいたとしても、その精神はその文字通りの意には存していない。「浄土」という教法についても同様である。「この身は、いまは、ときはまりてさふらへば、さだめてさきだちて往生しさふらはんずれば、浄土にてかならずまらまいらせさふらふべし^{四〇〇}」。この親鸞の言葉を聞く帰依者は、この表現によつて現生の「今」に歓喜を生じている。その歓喜を表現すれば、命を終えて浄土へ生まれ往くと言ひ表すことになるが、その意は命を終えた瞬間に空間的に移動して浄土へ往くという動作を指し示していない。浄土が「死後」的表現を纏う時、「死後」であるか否かが問われるが、実は死後の実体的有無は一切問題ではない。問われるべきは各自が把握し、伝えようとする、仏説の意である。浄土は実体的なる物語であると同時に、帰依者の生涯についての厳肅なる象徴であるといえないだろうか。金子の「觀念としての浄土」論は、まさしくこの問題についての思索である。金子が生涯にわたつて求めた「浄土」は、語りとしては如何様にあらわされようとも、実体的理解を超える「場」、道理として顕揚されたのである。

最後に本論で論じることができなかった課題について記しておきたい。第一に本論は、金子の思索に焦点をあてたために、清沢満之や精神界の洞人たち、師であり友でもあった曾我量深、或いは紀平正美といった諸人物との関わりについては十分に論じ切れていない。金子の教学は曾我から多大な影響を受けている。同時に曾我の教学への金子の影響も深い。こうした人々との関わりにおいて未だ見えざる金子大榮像も捉えられるだろう。第二に、金子による『教行信証』の読解は、本論で述べた以上に様々な点から詳細に論じるべき課題である。本論では『教行信証講読』における金子自身の示唆から、おおまかな論点を抽出したに過ぎない。『教行信証講読』において金子が挙げている問題の全てを論じていない。また第三に、本論では金子の浄土真宗観を中心に論じているため、金子の思索における仏教学的側面について論じていない。金子における華嚴経理解、或いは聖徳太子に代表される日本仏教理解についても、今後の金子大榮研究における課題となるだろう。

三九九 ジュネデイス・L・ハーマン『心的外傷と記憶』（中井久夫訳）、八一頁、或いはE・ロフタス/K・ケッチャム『抑圧された記憶の神話』（仲真紀子訳）、四〇
一頁を参照。

四〇〇 『定本親鸞聖人全集』第三卷（書簡篇）、八八―八九頁。

主要参考文献

・思想誌 新聞等

- 『無尽灯』 無人灯社 一九〇一—一九二五
『見真』 見真社 一九二一—一九三三
『仏座』 仏座社 一九二六—一九三二
『中外日報』 中外日報社 一九二八—一九二九 一九四五
『全人』 全人社 一九四七—一九五四
『行信の道』 行信の道編輯所 一九七一—一九七三
『親鸞教学』 第三〇号「追悼金子大榮先生」 大谷大学真宗学会 一九七七
『教化研究』 第七八号「特集 三先生を追悼して 金子大榮先生 山口益雄先生 大河内了悟先生」 真宗教学研究 一九七七
『精神界』(復刻版) 法蔵館 一九八六

・金子大榮関連

- 『金子大榮選集』(全二〇巻・続巻三) 在家仏教協会 一九五五—一九六三
『金子大榮講話集』(全五巻) 法蔵館 一九七一—一九七七
『金子大榮随想集』(全二〇巻) 雄渾社 一九七二—一九七四
『金子大榮著作集』(全二巻・別巻四) 春秋社 一九七七—一九八六
『清沢先生の教訓』 無我山房 一九二五
『浄土の観念』 文栄堂 一九二五
『如来及び浄土の観念』 真宗学研究所 一九二六
『教行信証の概要』 岩波書店 一九二七
『真俗二諦観集』(静得庵編) ぐろりあそそえて 一九二七
『調和の饗宴』(山田亮賢編) 一生堂 一九三三

- 『仏教大学講座 真宗綱要(上)・浄土の観念』 仏教年鑑社 一九三四
- 『宗教の領域』 日本文化協会 一九三九
- 『正法の開顕』 大谷出版協会 一九四二
- 『皇国と仏教』 大谷出版協会 一九四三
- 『自然』 全人社 一九四七
- 『口語訳教行信証』 法蔵館 一九六一
- 『真宗学序説』 文栄堂 一九六六
- 『我如来を信ずるが故に如来在ります也』(曾我量深講述 挨拶・金子大榮) 弥生書房 一九六六
- 『浄土の諸問題』 あそか書林 一九六八
- 『普通の法・特殊の機』 金子大榮先生米寿記念会 一九六八
- 『往生と成仏』(曾我量深・金子大榮) 真宗大谷派岡崎教務所 一九六八
- 『清沢先生の世界』 文明堂 一九七五
- 『金子大榮―人と思』(菊村紀彦著) 読売新聞社 一九七五
- 『聞思室日記』 コマ文庫 一九七五
- 『聞思室日記続』 コマ文庫 一九七五
- 『聞思室日記続々』 コマ文庫 一九七六
- 『くずか』 文栄堂 一九七七
- 『念仏者金子大榮』(加藤弁三郎著) コマ文庫 一九七八
- 『両眼人―曾我量深 金子大榮書簡』 春秋社 一九八二
- 『人生と永遠―金子大榮・その人と信仰』(新田秀雄編) 法蔵館 一九八二
- 『正像末和讃風誦録 付金子大榮往復書簡』(権藤正行著) 文栄堂 一九八三
- 『金子大榮集』(上・下) 東本願寺出版 二〇一四―二〇一五

・その他の著作

『真宗大系』第四卷 真宗典籍刊行会 一九一八

- 『回向論』(多田鼎集)第一卷 同朋舎 一九四一
- 『田辺元全集』第八卷 筑摩書房 一九六四
- 『鈴木大拙全集』第五卷 岩波書店 一九六八
- 『木村泰賢全集』第六卷 大法輪閣 一九六七
- 『曾我量深選集』第八卷 弥生書房 一九七一
- 『曾我量深選集』第一卷 弥生書房 一九七二
- 『定本親鸞聖人全集』第二卷 法蔵館 一九七三
- 『新編富士谷御杖全集』第四卷 思文閣出版 一九八六
- 『新編富士谷御杖全集』第一卷 思文閣出版 一九九三
- 『親鸞大系』(思相篇)第一卷 法蔵館 一九八八
- 『定本教行信証』 法蔵館 一九八九
- 『浄土仏教の思想』第一五卷 講談社 一九九三
- 『真宗相伝義書』第一七卷 真宗大谷派出版部 一九九五
- 『清沢満之全集』第一卷 岩波書店 二〇〇二
- 『清沢満之全集』第六卷 岩波書店 二〇〇三
- 『改訂 大乘の仏道』 東本願寺出版 二〇一六
- 野々村直太郎『浄土教批判』 中外出版 一九三三
- 村上專精『真宗の真面目は那边に存する乎』 法蔵館 一九二八
- 村上專精『我觀真宗』 金港堂 一九二九
- 齊藤唯信『松堂九十年史』 西村為法館 一九五九
- 本多弘之『近代親鸞教學論』 草光舎 一九九五
- ジュディス・L・ハーマン『心的外傷と記憶』 中井久夫訳 みすず書房 一九九六
- E・ロフタス/K・ケツチャム『抑圧された記憶の神話』 仲真紀子訳 誠信書房 二〇〇〇
- 水島見一『近・現代真宗教學史研究序説―真宗大谷派における改革運動の軌跡―』 法蔵館 二〇一〇

近藤俊太郎『天皇帝国家と「精神主義」 清沢満之とその門下』法蔵館 二〇一三
小谷信千代『真宗の往生論 親鸞は「現世往生」を説いたか』法蔵館 二〇一五

・論文等

- 龍溪章雄「金子大榮著『浄土の観念』の一考察」『印度学仏教学研究』第三卷一号 印度学仏教学会 一九八三
西元宗助「金子大榮先生の御面影―如是我聞―」『親鸞教学』第五四号 大谷大学真宗学会 一九八九
中島法昭「金子教学の一断層」『真宗研究所紀要』第二二二号 龍谷大学大学院真宗研究会 一九八九
三明智彰「昭和初年 曾我量深・金子大榮 大谷大学追放事件の研究」『大谷大学真宗総合研究所紀要』第八号 大谷大学真宗総合研究所 一九九一
龍溪章雄「金子大榮の『教行信証』研究―特に初期の研究をめぐって―」『真宗学』第九一・九二合併号 龍谷大学真宗学会 一九九五
木越康「真宗とポストモダン―「あの世」を再び超えて―」『大谷学報』第七九卷第二号 大谷学会 二〇〇〇
土屋久「近世末日本の人間観―富士谷御杖の思想を中心に―」『白山社会学研究』第一〇号 二〇〇一
木越康「真宗教学の近代化と現在―浄土理解の変遷を通して―」『親鸞教学』第八二・八三号 大谷大学真宗学会 二〇〇四
村山保史「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 二〇一〇
村山保史「金子大榮「私の真宗学」の翻刻と解説(一)」解説編『真宗総合研究所研究紀要』第二九号 大谷大学真宗総合研究所 二〇二二
村山保史「金子大榮「私の真宗学」の翻刻と解説(二)」翻刻編『真宗総合研究所研究紀要』第三〇号 大谷大学真宗総合研究所 二〇二三
宮下晴輝「縁起説研究初期が残したもの」『仏教学セミナー』第一〇〇号 大谷大学仏教学会 二〇一四
名和達宣「清沢満之における「忘」の意義―『臚扇記』を手がかりとして―」『真宗教学研究』第三七号 真宗教学学会 二〇一六
内記洗「関係としての浄土」『真宗教学研究』第三七号 真宗教学学会 二〇一六