〈仏教(真宗)と近代〉研究序説

――〈宗教〉の形成、〈実存〉の発見、〈教学〉の葛藤――

高田信良

プロローグ
〈現代と宗教〉、〈現代と仏教〉における課題――〈仏法僧のずれ〉目撃証言――
I.〈宗教〉の形成――宗派・教派の〈かたち〉の変遷のなかで
II.〈実存〉の発見――思想としての〈親鸞〉思想、宗教としての〈親鸞〉思想
(a)思想としての〈親鸞〉思想
(b)宗教としての〈親鸞〉思想
III.〈教学〉の葛藤

〈現代と宗教〉、〈現代と仏教〉における課題――〈仏法僧のずれ〉目撃証言――

西谷啓治は「浄土教と現代」という講演で、「現代と宗教」について次のように（取意、新字体、以下同じ）述べる。

現代は宗教不在の時代である。「宗教」が現代という時代を構成するファクターになっていない。「現代」から宗教が抜けているのは、「宗教」から現代が抜けていることである。一方で、宗教不在の時代としての現代であり、他方で、現代不在としてある宗教。これは仏教にかぎらず、伝統的な諸宗教に根本的にこのような問題がある。

（西谷啓治「浄土教と現代」［一九七三年］、著作集第十八巻一九三頁）

また、西谷は、「現代と佛教」という講演で、次のように述べる（取意）。

仏法は、何時の時代でも、物があり人間があり世界があるという場合に、その根本になつていて永久に変わらない不滅不磨なものである。そういうことから言えば、仏教というものは、内容の上ではただ現代に限らない、現代を包んでなお余りあるという風に考えられる。そういうものでないと、本当の意味の仏教にならない。

今言ったような面を仏教の本質 essence の面とすると、もう一つの面は、現実ということから出発する面である。現代と仏教ということを、そういう現実の面から見ると、仏教はどうも現代を包み切っていないのではないか。余しているところがあるのではないか。

（「現代と佛教」［昭和四三年一一月講演］、著作集第十八巻一六七頁）

そういうずれは、いうまでもなく、仏教にとって絶えず知的な意味を持っているわけですが、現実にそういう形になっているその基礎は、やはり法と人という関係のうちにある。法と人との関係というとき、法の歴史性ということが問題になる。

……教団とか教学というものは、法から人へということと同時に、寧ろ第一には、逆に人から法へという立場を軸にするということでなければならない。（同一六九頁）

歴史的な現実から、人から法へということの上に、法から人へということが顕わになってくる、そういう立場を含んで成り立っている existence、現実の存在ということが、実存だということだとすると、そういう実存の立場がどうしても根本に必要なのではないか。そして、前に言ったずれ、現代というものを本来は包んでいなければな

らない筈の仏教が、包み切れていないということは、根本の問題としては、その時の立場――人の立場、つまり、教団、教学というもので代表される立場が、本当の意味で実存の立場を踏まえてゐないということである。

（同一七〇頁）

仏教の一番基礎的な内容を、仏法僧の三宝が一つであるという風なことで言われる。……僧は教団で代表され、教学は教団に立脚したいわば教団の思惟 Denken として考えられる……仏とか法は僧から切り離せない。もちろん、僧も仏や法と切り離せない。逆にいうと、仏や法も僧ということから切り離されると、歴史としての現実から離れた抽象的なものになる。……教や法と、それから僧―所謂教団とか教学ということが、先に言ったような意味で、実存という立場から切り離せないものとして考えられねばならない。……三宝といいながら、三宝が一つになっていない、具体的になっていないというところがある。……仏教に於て歴史の問題、歴史の世界ということが、あまり考えられて来なかった。勿論、全くなかったということではない。例えば末法というようなことは明らかに歴史的な思考である。然し十分な意味で歴史的な意識を含んでいなかったと言えると思います。そうだとすると現代としてはやはり十分でない。そこで、三宝の問題、仏・法・僧――僧というものを宗教的人間の共同体と考えると――一つに結びつけて、歴史的現実の立脚した立場、実存という立場で考えてゆくことが今後の課題になるのではないか。

（同一七一―三頁）

西谷は「現代に於ける宗教の諸問題」（一九四九年『宗教と政治と文化』所収、著作集第四巻六六―六七頁）で、次のように述べている。

「現在与えられている宗教、または宗教の与えられ方に、一般の人々が受付け得ないようなところがないかということである。……（近来、宗学・神学方面で優れた業績が多くなされている。それ自体としてはよいことに違いない）各宗派が自己の立つ信仰を理論的に精緻にしてゆくべきは、当然の仕事である。しかしその反面に、一般の

人々の宗教的要求と教団との乖離の、因となり果となっていることも否定できない。宗学とか神学とかは信仰とは別である。前者が盛んであることは、教団自身の内部だけの世界で返照を深めて行くことであり、それは一方では、教団が安定状態のうちにあっておのづから自己保存的となっていることを意味し、他方では、それだけ一般社会から遊離する方向が現れていることを意味する。それに対して、信仰の内に新しい醞醸が起るのは、それが自ら進んで新しい現実に接触し、それと対決し、その対決のうちに自らを新しくして行くと共に、現実そのものをも信仰の立場が新しく形成して行くという場合である。宗学や神学はかかる信仰の生きた活動を原動力とする場合にのみ、創造的な生気をもち得る。宗学や神学だけで信仰の論理化が如何に精緻になり鋭利になっても、現実との乖離を埋めることは出来ない。むしろそれを益々大きくするのが常である。諸教団に於ける宗学や神学の研究には、かかる反面が現れていないであろうか。そしてそれが一般の人々と教団の宗教との間に隙をつくっているのではないであろうか。

宗学または神学が教団の精神であるとすれば、教団という組織はその身体である。それは世俗の現実社会のうちにあってそれと交渉関係をなす。ところで、現在では、教団はその宗学或いは神学の面に於て現実から遊離しつつある反面に、教団自体としては余りに現実的であり世俗的である。宗教の真生命は、世間の虚假を超越し現実を否定して、上に向かって唯一真実を求めると共に、あくまで下に向かって肯定的に衆生を化し、世に益するところにある。しかるに、宗学とは神学とかが、あたかも衆生とそれの生活する現実社会とを見忘れたか、或いは見捨てたかの如くであるのに対して、教団自体は唯一真実を忘れたか、見失ったかの如くである。前者が衆生へ向くことを忘れた故に、信仰に役立とうとして却って単に信仰の論理を深めるのみで、信仰の生を発動させない如く、後者は唯一真実に向くことを忘れた故に、世俗に即しようとして却って自身世俗的となり、時には世俗以上に世俗的となる。そこに教団の宗教が一般の人々を反発させる他の理由がある。」

信楽峻麿は次のように述べている（取意）。

「今から百年前までは、親鸞について知ろうと思えば先ず真宗寺院を訪ね、真宗の僧侶に聞くほかはなかった。親鸞は教団の中のみの存在でしかなかったのだから。しかしながら、今日では、親鸞について学ぶためには、何も寺院や僧侶にたよらなくてもよい。町の書店にゆけば、実に数多くの、親鸞について書かれた本を手に入れることができる。その内容もまたさまざまである。真宗の学者や僧侶によって著わされたもののほかに、教団外の歴史学者、哲学者、文学者、作家などの、多方面にわたる人々によって親鸞が描かれている。中には、マルキストやキリスト教徒によってさえも書かれている。現代において捉えられている親鸞像はまことに多種多様である。今日では、かつてのように、真宗教団がその御影堂の奥深くに祀りつづけてきた、黒びかりのする教団伝統の親鸞像がすべてではない。

しかも多くの大衆は、そういう教団の外なる人々によって捉えられ、描きだされた親鸞像に、より多くの魅力を覚えつつあるようである。」（龍谷大学真宗学研究室編『親鸞思想入門』永田文昌堂、一九六二年、「再刊によせて」）

西谷は、「宗教不在の時代としての現代」（宗教がそのなかの選択肢の一つでしかなくなったような世俗社会）と「現代不在としてある宗教」（今まで在った仕方であり続けていて、現代に生きる人にとっての宗教となっていないような諸宗教の現在の姿）の現実、「現代を包みきれていない」仏教にとっての現実（の課題）を透見している。

西谷は、「仏法僧のずれ」を見ている。そこでの「ずれ」は、眼前に見えているような「僧」（教団と教学――教えに帰依している人々によって構成されている教団とそれの思索 Denken としての教学）が、仏教における「仏・法・僧」たり得ていないような事態を指していると思われる。〈宗教に属している〉集合体が、「教団」（宗教的人間の共同体、真の意味での〈僧伽、サンガ〉）としてあり得ているのだろうか。西谷は、そのような事態を見てい

ると言えるだろう。

信楽の言は、「黒びかりのする教団伝統」の内にある親鸞像、「教団の外なる人々」によって捉えられる親鸞像との区別（が見えているような事態）を前提しているように思われる。たしかに、現在、〈宗教（真宗教団）に属している〉人々と〈属していない〉人々が現存しているようである。そこに前提となっているような〈内と外〉が見えてしまうような〈教団〉とは、いったい、どのようなものなのだろうか。西谷が目撃するような事態と共通しているようでもある。

西谷が見ている「現代」は科学の登場によって特徴づけられる〈近代〉である。それは、また、同時に、市民社会・産業革命などによっても特徴づけられるものでもあり、日本社会では明治期以降の時代と言えるだろう。

西谷が洞察する〈仏法僧のずれ〉との問題状況が、仏教（真宗）が〈近代〉と出会うなかで顕わとなってきた事態であると受けとめ、〈真宗〉（親鸞の法流として生まれてきた宗教共同体）における「ずれ」がどのようなものであるのか探っていきたい。作業仮説的に、(1)〈宗教〉の形成、(2)〈実存〉の発見、(3)〈教学〉の葛藤との三つの視点を設定して、それぞれの視点において見えてくることがらを考察していく。拙論は、そのための予備的考察である。

Ⅰ．〈宗教〉の形成――宗派・教派の〈かたち〉の変遷のなかで

仏教は、〈釈尊の教え〉に〈帰依する人々〉（宗教的人間）の集合体・運動態である。日本での仏教は特に宗派仏教として在る。〈釈尊の教え〉（経典）に帰依し、〈仏陀（覚者）に成る〉（証）ことを求めるための〈行〉（実践）についてさまざまに解釈されてきている。〈行〉解釈のある立場にしたがって法（ダルマ）の教えに聞き実践する人々の集まりが「宗・派」という〈かたち〉をとって歴史的に形成されてきたのが「宗・派」仏教である。

宗教という語が、現今の我々が理解するものとなったのは明治期である。そして、そのことは、単にヨーロッパ語のreligion/religionsが「宗教」と訳されるようになったという用語の問題だけではない。〈近代〉に登場してきた「religion宗教」概念によって日本社会における宗教運動態（神道・仏教・天理教等々の信仰運動態）が規定され、〈宗教〉としてのかたちが与えられたのである。いわば、宗教運動態が〈近代〉（modernity）と出会い、「宗教」（宗派、教派）の〈新たなかたち〉が形成されたのである。また、キリシタン・耶蘇教などと呼ばれていたものが基督教（キリスト教）となり、仏門・仏道・仏法の教えを持つ宗旨が「仏教」と理解されるようになった。仏教も、religionsのひとつと理解されるようになったのである。

明治維新期の頃から宗教の〈かたち〉が大きく変わってきた。「神仏分離」、それにともなって生じた「廃仏毀釈」（運動）、大教院の設置・廃止などの（社会的）経験において、宗教は〈近代〉と出会い、〈近代〉のなかで変容し、「宗教」としての〈かたち〉をとるようになってきた。明治政府の宗教政策により、一八七二（明治五）年、「大教院」が設置された。「神道・仏教合同による民衆教化の開始に伴い、仏教側の教師育成・教義考究のため設けられ、のちに教化政策全体の統括本部となった機関」（小川原正道『大教院の研究』二〇〇四年、序）である。諸々の宗教運動態（諸々の寺院や神社など）が〈ひとつ〉の組織体のなかに包摂され、寺院の僧侶や神社の神官などは等しく教化にあたる教導職に任命された。しかし、各宗教運動態は、それぞれ、独自の教えを奉じているので〈ひとつ〉の組織体では無理があり、一八七五（明治八）年、神仏合同布教は禁止され、大教院は解散、閉鎖された。仏教の各寺院宗派は独立していった（独立が公認されていった）。神道事務局のもとにあった神道諸運動態も独立が公認されていった（豊田『宗教制度史』三七四頁）。独立していった仏教各宗派、教派神道の諸存在態が「宗教」と位置づけられ、役所の統括のもとにある諸々の神社（神社神道、後、〈国家神道〉）はそこには含まれないので「宗教ではない」（非宗教）と位置づけられるようになった。このようなプロセスのなかに、現在、われわれが

〈宗教〉（宗派・教派としての教団・信仰運動態として理解するもの）、また、〈非宗教〉（宗教でないもの、〈世俗〉と理解するもの）の区別が見出される。いわば、「宗教」が形成されてきたと言えよう。

〈近代〉的な「宗教」が形成されるプロセスの諸側面の説明／理解と言えるものを幾つかあげておきたい。

(ア)　凡そ明治初期の宗教界に於て最も注意すべき現象は神仏分離を契機として発生し廃仏毀釈の運動であるが、歴史的に見ればこの運動は社会各般にわたって行はれた封建的要素の破壊運動の一駒に外ならない。

従ってこの潮流に乗じて行はれた明治政府の宗教政策は必然的に仏教諸宗の中より封建的要素を排除し、残りの部分を維新政府の統一性に適応せしめんとする運動に向けられて居る。

（『宗教制度史』豊田武著作集第五巻、吉川弘文館、一九八二年、七一頁）

(イ)　「廃藩置県をおえて集権国家としての体制をととのえた明治政府は、こうした民俗的なものへの抑圧をいっきょに強めていった。教部省と大教院による教化政策も、よりひろい視野からみれば、この開明的専制主義の一環であり、神仏各派は、その大合唱に加わることで、みずからの存在意義を政府に認めさせようとした。……民俗的なものへのこうした抑圧策は、全国的にみれば、六十六部の禁止（四年十月）、普化宗の廃止（同上）、修験宗の廃止（五年九月）、僧侶の托鉢禁止（同十一月）、梓巫・市子・憑祈禱・狐さげなどの禁止（六年一月）、祈禱・禁厭をもって医薬を妨ぐる者の取締り（七年六月）などが重要な画期であり、これらの禁令は、それぞれの地域で、地方官の啓蒙的改革への情熱にもとづいて実施されていった。

……民俗信仰が猥雑な旧慣のなかに一括されて、啓蒙主義的な確信にもとづく抑圧策の前では、ひたすらに否定的にしか意味づけられないものであったということは、ここでとりあげている分割線の設定にかかわっても、もっ

とも留意すべき点である。というのは、この枠付けによって、民俗信仰の抑圧は、強権的なものとしてよりも、はるかに権威づけられた啓蒙や進取のプラスの価値として、人々に迫ることになるからである。」

（安丸良夫『神々の明治維新』、岩波新書、一九七九年、一七七頁）

(ウ)「教派神道はまた、神道的伝統が初めて本格的な教団化を達成したときの産物として捉えられる。それまで神社神道や民間信仰、民俗宗教の中で呼吸をしてきた神道の諸要素が、教団宗教へと新たな展開を遂げたときに出現した一つが教派神道であると考えられるのである。」

（井上順孝『教派神道の形成』、弘文堂、一九九一年「まえがき」）

〈真宗〉系の流れにある〈宗教的人間の集まり〉に焦点を合わせてみよう。真宗（浄土真宗）は、（十二、三世紀）法然門下の人々のなかにあって、特に、親鸞の門流にある人々の流れが他の法然門下の人々とも区別が際だつような仕方で（親鸞の本願理解が内包させている独自性が求心力になって）生成してきた信仰者集合体（宗教運動態）である。関東時代の門弟の流れから専修寺や仏光寺などが成立し、（親鸞の墓所）大谷廟堂が発展して本願寺が成立してきた。

(エ) 真宗の初期教団は親鸞の人格を中心に社会階層をこえて宗教的自覚を基調に結ばれた自律的な集団、同行同朋という関係の『教化者教団』であった」。即ち、「蓮如に至るまでの教団においては寺院はほとんど存在せず、本寺末寺という関係よりも師匠と弟子、知識と同行という師資関係によって結ばれた集団で、本寺末寺という本末関係が生じてくるのは蓮如以降さかんになった新寺の建立や道場の寺院化によって真宗寺院が多く見られるようになっ

てからである。

（千葉乗隆「近世真宗教団の本末構造」、『親鸞大系』歴史篇第九巻八二頁）

(オ)　本末が純宗義的な法流師資の関係を基礎として結びつき始めたのは少くとも、室町の末葉からで、これを大体において継承し、発展せしめたのが江戸時代の本末関係である。

（『宗教制度史』五六頁）

（二十一世紀）現在、「真宗十派」という〈かたち〉が見出される。「真宗各派協和会」（一九二三年）、「真宗教団連合」（一九七〇年）を構成する宗派（浄土真宗本願寺派・真宗大谷派・真宗高田派・真宗仏光寺派・真宗興正派・真宗木辺派・真宗出雲路派・真宗誠照寺派・真宗三門徒派・真宗山元派）である。この「真宗十派」という〈かたち〉は、大教院の解体過程において姿を現してきたものである。江戸時代には、東西本願寺・専修寺・仏光寺・錦織寺が〈真宗〉の本山であった。明治政府の宗教政策により、真宗各派も「大教院」のなかに組み込まれ、宗名が「真宗」となった（「一向宗名ヲ真宗ト称セシム」太政官無号、一八七二年）。神仏道各教宗派に管長が設置されることとなり、真宗では、五派本山を代表する一名が管長となり、〈ひとつの真宗〉となった。大教院を巡る状況が変化し、真宗各派本山が離脱する事態となったが、興正寺を中心に離脱を巡る意見の差異があり、離脱に時間差が生じてしまった。それまで、（西）本願寺の下にあった興正寺が、（西）本願寺と離れ別派独立した（一八七六年）。一八七八年には、毫摂寺（真宗出雲路派）・誠照寺（真宗誠照寺派）・証誠寺（真宗山元派）・専照寺（真宗三門徒派）が独立したので十派となった。

（安丸良夫・宮地正人『宗教と国家』岩波書店、一九八八年、「宗教関係法令一覧」四四四頁、四七〇頁）

現在（二十一世紀初頭）、宗教団体（運動態）は、「宗教法人法」（一九五一年）のもとで法人格を持っている。信を同じくする人々の信仰運動態、歴史的に形成されてきた団体（教派、宗派）の多くが法人格を持っている。新た

な運動態が独自の〈宗・派〉を立て法人格を持つ場合もある。個々の寺院や教会は単位宗教法人であり、包括団体（宗派など）が法人格も持つ場合も多い。包括団体（宗派）は非宗教法人のままである場合もある。単立の宗教法人もある。それらは、いずれも、宗教法人法にかなう一定の要件を備えていれば、持つことが出来るものである。〈真宗〉系の諸団体（諸派）は数多い。例えば、『真宗二十二派七十五学者述真実の宗教』福原亮厳、永田文昌堂、一九八六年）での「真宗二十二派」は、前記の「十派」と次の十二派があげられている。仏眼宗・真宗浄興寺派・真宗長生派・真宗北本願寺派・浄土真宗同朋教団・仏教真宗・浄土真信宗浄光寺派《まことのじょうどしんしゅう》・門徒宗一味派・ハニベ岩窟院念仏会・原始真宗・大法輪台意光妙教会・和の教会（『宗教年鑑』、文化庁、ぎょうせい）。また、歴史的教団（真宗大谷派）のなかでの運動により複数の団体となったものもある（一九八一年、「真宗大谷派宗憲」が改正されたが、それに関連する仕方で、東京別院東京本願寺は大谷派から分離独立した）。その他にも、新たに登場してくる運動態も少なくない。

II．〈実存〉の発見——思想としての〈親鸞〉思想、宗教としての〈親鸞〉思想

(a)　思想としての〈親鸞〉思想

親鸞が歴史社会において生きた一人の人間として語られるようになってきた。〈近代〉諸学の探究の進展と共に、歴史上の親鸞が〈近代〉人にとって共時的に理解できる〈ひとりの人間〉と受けとめられるようになってきた。哲学者・文学者等がそれぞれの出会う〈親鸞〉を語るようになってきた。三木清『親鸞』［遺稿］、武内義範『教行信証の哲学』（「三願転入に就いて」）など、また、倉田百三『出家とその弟子』などが、多くの人にさらなる〈親鸞〉理解を促していく思索／作品として注目されるものであろう。また、歴史的真宗世界の〈内〉において受けつがれてきた〈親鸞〉（真宗信仰における〈親鸞〉、宗教としての〈親鸞〉思想）も、〈近代〉社会のなかで語られ続けて

いる。

そのようなところで、『歎異抄』の存在は注目すべきものとしてあるといえるだろう。『歎異抄』を通して伝えられる言葉は歴史上の親鸞自身の信仰理解（仏教／本願理解）と受けとめられているので、伝統的な真宗信仰の息吹を伝えるものであると同時に、〈近代〉人が共時的に理解する〈親鸞〉思想への通路でもある。『歎異抄』は、「思想としての〈親鸞〉思想」と「宗教としての〈親鸞〉思想」が交錯し、重なり合うところに位置しているといえる。

『歎異抄』は、親鸞の晩年に傍にいた唯円（一二二二年―一二八九年）の著とされる。前半の十条で、唯円が記憶している親鸞の語ったことがら（前半の十条）が述べられている。後半は著者（唯円）の言葉である。親鸞在世の頃から人々の間に親鸞の本願理解とは異なる考えが生じていたのであるが、そのような「異なった」（誤った）考えに対して〈異なるを嘆く悲歎の思い〉が述べられているものである。唯円が伝えるかぎりの親鸞の語であるが、現在では、親鸞が著述で遺している語と同じ価値を持つものと理解されている。

真宗世界では江戸時代から研究されているが、真宗の〈外〉の人々にも広く知られるようになるのは明治期になってからである。『歎異抄』は、真宗教学の典籍（親鸞の著述したものなど）から相対的に離れた独立した単独の著述として関心を持たれるようになり、それを通して〈親鸞〉像が語られるようになってきた。そのような流れの最初期に位置するのが清沢満之（一八六三―一九〇三）で、彼は、「予の三部経は『阿含経』と『歎異抄』と『エピクテタスの語録』である」と語る。

予の三部経は『阿含経』と『歎異抄』と『エピクテタスの語録』である。釋尊御一代の御経はどれも結構であるが、別けて『阿含経』は、釋尊の諄々御弟子を教訓したまふやうすが見えて有りがたい。『歎異抄』のことは申すに及ばず、『口伝鈔』なども仲々有りがたい。『エピクテタス』は、先年來、澤柳氏に借りてゐたが、氏が洋行せら

るゝに就いて持つて行かれた。所が此の頃獨逸で講得して贈つて下されたのがこれである。此の書は、耶蘇教の間にあつても、一縷の命脈がたえずに今日まで珍重する人がある。先づ『論語』のやうなものだと見れば大差はない。

（『清澤滿之全集』第八巻、法藏館、昭和三一年、五四八頁）

清澤の『三部経』との言について、赤沼智善は次のように理解している（新字体で表記）。

先生は実に仏教の中に『阿含経』を発見して、直ちに釈尊に見参し、仏教の再評価をなし、真宗の聖教の中に於いて、『歎異抄』を見出して、親鸞聖人に直参し、聖人の教理を再活せしめ、西洋哲学の書籍の中に於いて、エピクテタスを発見して、西洋哲学の価値を生かされたのであつた。先生が、『阿含経』と『歎異抄』と『エピクテタス語録』を「余の三部経」として愛玩惜かれなかつたのは、単なる先生の愛好書としての意味ではなく、仏教と真宗と西洋哲学に対する先生の評価としての意味を有するものだと私は信ずる。

（同第八巻、一八〇頁、赤沼智善「明治教學界に於ける先生の地位」―『清澤滿之』三三頁）

倉田百三（一八九一―一九四三）が発表した戯曲『出家とその弟子』（一九一六）がある。その主要登場人物は、親鸞・唯円・善鸞などである。それらの人物について伝承されてきた物語と『歎異抄』が伝える思想などを踏まえて、一人一人の人間像が描かれる。多くの人々に読まれ、〈親鸞〉への関心が高まる一助になったと言われている。文学作品・宗教思想としての〈親鸞〉像としては、亀井勝一郎『親鸞』（新潮社、一九四四年）や三木清『親鸞』（遺稿、一九四六年）野間宏『親鸞』（岩波新書、一九七三年）など、数多く見出される。

また、遠藤周作の『沈黙』（新潮社、一九六六年）は、江戸時代初期のキリシタン弾圧の渦中にあった人々を中心に描くキリスト教文学であるが、そのなかに〈浄土真宗的なるもの〉を看取する人は少なくない。キリシタン宣

教師が、当時の浄土真宗（親鸞の教え）に「ルター的な異端」に相当するものを目撃したことは周知のとおりであるが、〈浄土真宗とキリスト教〉（親鸞と、パウロやルターなど）にある種の同質的な信仰（構造）が見い出されることはつとに指摘されている。そのようなことが論じられる場合、『歎異抄』を通した〈親鸞〉像が少なからぬ役割を果たしていると言えよう。

(b)　宗教としての〈親鸞〉思想

歴史上の親鸞（一一七三―一二六二）は法然のもとで本願他力の教えに出遇い、仏法求道・聞思（思索）の生涯をおくった。『教行信証』や『和讃』などに表現されている思索が「親鸞思想」と言えるが、さらに、法然門下の親鸞につながる人々によって形成されてきたサンガ（歴史的に形成されてきた念仏者の共同体、真宗寺院に集う僧俗・御同行御同朋の共同体）における〈教学的思索〉を「〈親鸞〉思想」と理解することができるだろう。歴史上の親鸞が、最初の〈親鸞〉思想の担い手であり、〈親鸞〉の仏法・本願理解に出遇い、そこに生きるようになった人々も〈親鸞〉思想の担い手と言える。

真宗信仰の伝統のなかで生きる人々にとって、歴史上の親鸞は宗祖・開山である。そして、宗祖親鸞と一味の信心を生きる。宗祖親鸞の命日に報恩講を営む形が生まれてきた。念仏を称え、親鸞の著である『教行信証』（顕浄土真実教行証文類）のなかにある「正信偈」や和讃を唱和するところにおいて宗祖親鸞と共にある。

正信偈には、〈帰命無量寿如来……、阿弥陀仏への帰依を表白し、本願の教えを吟味する。釈尊はこの教えを説くために世に現れた。龍樹・天親・曇鸞・道綽・善導・源信・源空たちの念仏理解を問い尋ね、ただこれらの高僧の説を信ずべし〉との「思想」が語られる。「無量寿如来に帰命し、不可思議光に南無したてまつる」（正信偈の最初の語）と表白（信仰告白）する主体は、まず、『教行信証』の著者たる歴史上の親鸞その人であることは言う

までもない。しかし、彼一人ではない。正信偈を唱和する一人一人が、親鸞と一味になって信を表白しているのと言えるのである。そこでは、歴史上の親鸞の信心（行信）・本願理解が反復されていて、いわば象徴としての〈親鸞〉が体現されているのである。正信偈の読誦は、親鸞における信心という事態が追体験追思索されている姿と言える。それが、宗教としての〈親鸞〉思想と言えるだろう。

III．〈教学〉の葛藤

歴史的な教団（宗教的人間の共同体）における思索としての（伝統的な）教学と、〈近代〉の経験を踏まえた思索による「教学」形成の議論との間に葛藤が生じてきた。大正から昭和に元号が替わる頃、金子大榮・曽我量深・野々村直太郎が、それぞれの著書が（「異安心」との批判がでたことが）きっかけとなって、僧籍が剝奪されて（「奪度牒」）、大学教授職を辞任するという出来事が生じた。

問題となった著書は、［龍谷大学教授］野々村直太郎『浄土教批判』（一九二三年）、［大谷大学教授］金子大栄『浄土の観念』（一九二五年）、［大谷大学教授］曽我量深『如来表現の範疇としての三心観』（一九三〇年）であった。

この三教授・大学辞職事件のなかに、いわば、伝統的な信仰に生きる人々の思索と、〈近代〉における真宗信仰に生きる人々の思索との間に〈ずれ〉が生じてきたことの一端を垣間見ることができるだろう。三教授が辞任することになった事情は必ずしも同じではない。野々村の場合、大学令にもとづいた（旧制）大学が発足した時期であり、大学の独立、自由に関するものとして、さらに学問・思想・研究の自由に係わる問題として受けとめられたことと関係しているだろう。金子の場合には教義問題が前面に出ているが、曽我の場合にはそうではない。しかし、「金子・曽我問題の根にあるのは、本山当局において濃厚であった伝統宗学への回帰の潮流であった」（後述資料、三

五七頁）と言われているように、それぞれの著書における論述（思想）が伝統的な真宗教義・宗意に反するものと受けとめられたことが根本的な問題であったと言えるだろう。三教授の「僧籍剝奪、大学教授職辞任」という出来事は、（明治期以降に形成されてきた）〈近代〉との出会いのなかでのサンガ（宗教共同体）とそこにおける思索としての教学がクロスして火花が散った事態とみることができるだろう。それ以前には、〈近代〉が未だ充分なかたちで成熟していなかったのであり、それ以降には、逆に宗教共同体が〈近代〉的なかたちになってしまったので、両者のあいだに火花が散るような緊張が生まれてこなくなってしまったと言えるだろう。〈近代〉に生きる浄土教徒にとって「浄土」と同じく困難な課題である「往生」に関する論争（上田義文「親鸞の『往生』の思想」［『親鸞教學』、一九六八年］に端を発する論争――親鸞の「往生」概念に二義を見る「上田論文」に対して、「一義」と理解する伝統的立場との間においてなされた論争）を巡っては、前記三教授に関して生じたような事件にまでは至っていない。サンガとその思索としての教学がいつのまにか〈近代〉的なものになってしまったのであろうか。あるいは、仏教（真宗）が〈近代〉の経験を未だ充分には思索し得ていないゆえに葛藤が生じてこないのであろうか。

以下、三教授の出来事に関する目撃証言を「研究ノート」資料としてみておきたい。

(a) 野々村教授事件（『龍谷大学三百五十年史』通史編上巻、龍谷大学三百五十年史編集委員会編、二〇〇〇年、六三九頁以下

これ（『浄土教批判』）よりさき、野々村は大正十一年六月、学術書として『宗教学要論』を公刊して、宗数学者としてすでにその学問的立場を明らかにしていた。この書は純理論的学究的論著として、受容されていた。いま『宗教学要論』の主要な論点をあげると、宗教の定義を考定して、実質的と形式的との両面から述べ、さらにこれ

を積極的と消極的との両面から説くもので、これを表示すれば、つぎのようである。（中略）

このような宗教の本質の表現はさらに、無相教と有相教とに分けることができるとし、無相教とは原始仏教とし、有相教については哲学的、文芸的、神話的の三種に分類できるとし、これを仏教とキリスト教とにおいて適用している。そのうち仏教については、哲学的表現とは真如教（華厳・天台・真言等の真如を理談する教）、文芸的表現とは禅宗、そして神話的表現として浄土教があるとする。『浄土教批判』は右のような理論をもととして、浄土教、とくに真宗教義にたいする批判を展開したものであって、きわめて具体的啓蒙的かつ宣伝的ともみられる内容であり、すでに新聞紙上に連戦されて世評をよんでいただけに、学界、教界の関心をあつめ、ひとり大学のみの問題というにとどまらぬ状況を呈するにいたった。野々村がとくに批判の眼をむけたのは、浄土教の〝神話〟的表現であって、三世思想、後生来世の思想が、古代インド社会に発生した思想であり、わが封建社会にとくに適応したことを主張する。

野々村の学問・思想の傾向について、とくに大正末期の歴史的社会的背景からみると、そこにはたしかに時代の思想的潮流の大きな流れのなかにその特色をみとめることができる。

とくに著しい傾向は、「現代とヒューマニズム」における現代思想的立場からする批判であって、このような立場からみるとき、伝統的な真宗教義の研究とは必ずしも論議のかみあわないずれが生じている。とくに同書の論調が、封建時代とか、ヒューマニズムという、現代思想に価値基準をおく観点からする批判であること、啓蒙的姿勢もあって激越な文調となり、「往生思想は宗教にあらず」という標題にもみられるような方向に展開しているところは、伝統的な真宗教学研究と、それにもとづく布教・伝道を生命とする宗門各層からは、はげしい批判の矢がはなたれることとなった（……）。学内では六月二日学年大会が開かれて、この書の問題が論議され、学生間に異常な関心をたかめつつあった。

本願寺では野々村が本願寺派の僧籍にあることから、伝統の真宗教義に違背するものとし、大正十二年八月奪度牒に処した。しかし、さらにそれにとどまらず龍谷大学教授の任にふさわしくないとする強硬な意見が起こった。これに対しては、龍谷大学は大学令によって設立された大学であり、単なる一教授の問題にとどまるものではなく、大学の独立、自由に関するものとして、さらに学問・思想・研究の自由に係わる重大な問題として論議されるにいたった。

○野々村への批判『浄土教批判の検討』（弓波瑞明、一九二四年、文化時報社）

「浄土教におけるすべての教義思想を、禅宗の公案に擬して主観的問題に置き換え、阿弥陀仏も、往生思想も、信心も安心も、皆是れ人生における計らい生活を脱出せしむる手段方便に過ぎないものだと断定し、無分別無取捨の無想離念になるのが、浄土教の本質であるかのようにいわるるところは、全く禅宗を真似たものである、言い換えれば、浄土教を、唯心己心を主眼とする禅的宗義に焼き直そうとしたのである。」（序言、新字体にて表記）

(b)　金子問題の経過（『大谷大学百年史〈通史篇〉』大谷大学百年史編集委員会編、二〇〇一年、三三五頁以下）

金子は、一九二四（大正十三）年、大谷大学で「真宗における浄土の観念」を講義し、また『浄土論』を講読した。その成果が翌年の二月に『浄土の観念』（文栄堂）として発刊され、また九月には『彼岸の世界』（岩波書店）として発刊される。さらに十月に本願寺派の真宗教学研究所で講述した「真宗における如来および浄土の観念」が、翌年十一月には同研究所から発刊される。この『浄土の観念』と『真宗における如来および浄土の観念』が異安心として問題とされる。

「観念」はカント哲学に由来する用語である。金子はこの観念という言葉で、近代的な思想体系にもこたえ得る

ような浄土の現実的意義を基礎づけようとしたのである。その当時の大谷大学には『善の研究』を著した西田幾多郎、『近代における「我」の自覚史』を著した朝永三十郎、またカント研究の桑木厳翼などのそうそうたる哲学者が在職しており、金子の思索は、そのような人々との交わりのなかから生まれてきたと思われる。金子は、その中で、

> 今日ではややもすれば、浄土というような考えは無くても、宗教とか信仰とかいうものは有り得るのだというような考えが随分行き渡って来たのでありますけれど、私としてはどうもそれでは不満足であって、やはり浄土というものが、我々にとって何か意味を持たなければならんというような考えに支配されて居るのであります。（『浄土の観念』三頁）

と語っている。金子が観念としての浄土を説くのは、常識的で実体的な浄土観と、それにもとづいて浄土を願うような信仰を否定する一方で、この世を浄土にしようとする考え方をも否定するためであった。それは単に金子自身の求道の問題であるだけでなく、当時の浄土への批判的見解に対する応答という意味を持っていた。

なぜ金子のこれらの著作が問題になったのであろうか。金子の『浄土の観念』が「異安心」として問題にされる経緯はおおよそ次のようなものであった。

一九二七（昭和二）年十一月二九日、侍董寮総会が開催された。侍董寮とは真宗大谷派の最高の宗意安心決定機関であった。出席していたのは豊潤春洞、斎藤唯信、広瀬守一、河野法雲、上杉文秀らの講師たちであった。この総会のなかで十一月二六日の会計評議員会での論議がとりあげられた。金子の論述するところが宗意を破壊する極端な言論であり、そのままに放置すれば一派教育の上に大障害を起こすのではないかというものであった。この件について協議した結果、金子教授の言論は宗意に反するとされ、沼波教学部長の処置を促すこととなった。教学部長は大谷大学主事ならびに学部部長と相談して、金子教授を外遊させて難を避けさせようとしたが、事は教学部長

の思うようには運ばなかった。

一九二八（昭和三）年四月、村上専精に代って稲葉昌丸が大谷大学学長に就任し、金子問題の対応に当った。稲葉学長は、学年の当初、しばらく金子の講義を休講とし、侍童寮との懇談を企画するなどの方法で収拾しょうとしたがかなわなかった。この間題は新聞紙上（『中外日報』）にも報道され、五月二四日、教学部長立ち会いの上、金子は侍童寮に属す二名の講師と対談したが、これもまとまらなかった。沼波教学部長は、宗意諮問会にかけようとしたが、これは講師より下位の嗣講、擬講をもって組織するものであり、侍童寮の協議を経たものを再び審議させることは不当であるとして、講師たちは侍童寮を総辞職しようという形勢になり、ついに六月六日、法主への上申に至った（『中外日報』一九二八年六月八日）。

このようななかで六月一日、会計常務員会が開催され、大谷大学への回付金は、金子問題の余波を受けて、約二万五千円の削減を余儀なくされた。四日には稲葉学長をはじめ十一名の教授が辞表を提出する事態となった。そして六日には学生大会が開催されている。

このような状勢のなか、金子教授は、宗門と大学を思うという立場でついに辞表を提出し、ついに六月十二日、本山はその職を免じたのである。

(c) 曽我問題の経過

翌一九三〇（昭和五）年春、今度は曽我に対する宗義違反との声が高まってきた（『中外日報』同年四月十五日）。

疑いがかけられたのは、『如来表現の範疇としての三心観』である。これは、一九二六（大正十五）年十一月に、本願寺派の真宗教学研究所主催の秋季公開講座に招かれて講じた記録が、一九二七（昭和二）年に刊行されていた

ものであった。そこには「法蔵菩薩は阿頑耶織である」という暫我の独自の思索が展開されている。法蔵菩薩の本願の三心を、唯識論における阿東耶誠の三相に照らし、両者を相応しつつ、『数行信証』「信巻」の三心観を講じ、「法蔵菩薩は純真なる宗教体験である」と述べられている。

三月二四日、曽我は本山教学部長の求めによって辞職を決意し、翌日に稲葉学長に二度目の辞表を提出した後、謹慎沈黙を守った。この辞表を巡って、大学と本山当局との調整が続いているなか、四月十八日、大谷大学の学生は「曽我教授著書問題についての全学学生大会」を開き、十九日付けで次のような決議文を学長、学部長に提出した。

今回突発せる曽我教授の著作問題に関し、我々はさきに発せられたる教授団の決議を見たり。我々は、この決議に賛同し、本学樹立の精神にもとづき、学園の自治を確保せんがために、その行動を一にせんとす。あえて教授団の不動の意志と目的の絶対的貫徹を切望し、事局の正しき展開を望む。

（『中外日報』四月二〇日）

このような学生の動きにもかかわらず、曽我の辞表は四月二五日に稲葉学長から本山に伝達され事務的な手続きは終わった。四月三〇日付けで曽我は自坊の都合による「依願退職」というかたちで大学を辞職する。大学を去るときの曽我の言葉を『中外日報』は次のように伝えている。

すべてがこれで決まってしまいました。故佐々木学長が亡くなられて佐々木さんの理想の火が消えて、金子さんも私も既に大学に存在を許されなくなってしまったのです。

（『中外日報』一九三〇年五月一日）

曽我は金子に続く自らの大学追放を、佐々木月樵の「大谷大学樹立の精神」の理想の火が消えたと受け止めたのであった。

曽我問題を金子問題と比較するとき、教学的論争がほとんどないことに気づく。曽我自身が「何を原因にして問

題にして居るのか本人の私にも分からぬのだから、公にしようにも仕様がない」（『中外日報』一九三〇年四月二四日）というように、侍董寮で問題にされたにもかかわらず、安心問題として具体的な処置がなされたわけではない。一九三〇（昭和五）年六月十六旨の宗議会でも、「曽我氏の著書は大学側では学解の範囲に属するというが、当局は異安心として処罰したのか」という質問に対して、下問空教教学部長は「私は宗学者でないから異安心であるかどうか解らぬが、著書が一派の物議を起こし、教学の和平を破る恐れがあるので職を引いてもらったので、これは行政上のことである」（『真宗』三四五号）と応答している。

侍董寮において『如来表現の範疇としての三心観』の何が問題になったのか資料として確かめられないが、曽我の学の姿勢は次の言葉によくあらわされている。

> 自分は愚直であるものだからして、その法蔵菩薩というものの正態を、どうしても自分の意識に求めて行かないというと満足できない。（『曽我量深選集』第五巻・一五八頁）

この姿勢は、同時に伝統的な宗学のあり方を厳しく批判する立場でもあった。曽我はこの講演の終わりに、真実の名号とは一体いかなるものであるかについて、「能行」と「所行」という視点から論じている。そして、称名を能行として了解してきた以前の学問のあり方を批判している。つまり曽我は宗学が大前提にしてきたことを問うたのである。

> 能行なんという言葉を用いるならば、失礼だけれども、それは真宗の宗学で無いのであります。昔、封建時代にはそういうものをも真宗だと思って居った時代もある。けれども、昔の真宗はまあそれでよいけれども、今後の世界的真宗はそれではいかんと思うのであります。（『曽我量深選集』第五巻・二一五頁）

ここからみると、やはり金子と同じように、曽我の真宗学の方法と姿勢そのものが伝統的な宗学に批判的であるとして問題視されたのであろう。

○〈阿頼耶識―法蔵菩薩〉論

『如来表現の範疇としての三心観』では〈法蔵菩薩は阿頼耶識である〉との論がなされる。

「一体、法蔵菩薩といふにはどうして吾々が意識するのであるか。吾々の現に直接に作用する意識を離れて、吾々の意識はない。吾々の現在事行する意識を超えて法蔵菩薩のあるべきやうはないのである。一切の判断に先行して総合原理たる根本判断命題は「一切万法唯識」である。斯う定めて置いて、さうして法蔵菩薩といふのは何であるか。法蔵菩薩といふのは即ち第八阿頼耶識の内容であると同時に、阿頼耶意識が詰まり法蔵菩薩の内容である。だからして阿頼耶識として法蔵菩薩を吾々は意識するものである。即ち法蔵菩薩は自分を意識するのである。かういふ工合にちやんと法蔵菩薩は吾々の日夜に求めて止まぬ所の最上の、而して直接のいしきであるといふことを、恰も説き現はさんとしつゝあるのが、『唯識論』の中に書いてある所の第八阿頼耶識であると、私は見る。」

（『曽我量深選集』第五巻・一五七頁）

なお、このような「法蔵菩薩」論は、［米寿記念講話］（『選集』第十二巻「法蔵菩薩」彌生書房、昭和四七年）においても見られる。また、次のような論考も存在する。

「曽我量深氏はその晩年に、法蔵菩薩とは阿頼耶識である、と云った。氏はその趣意を十分に尽くすことなく逝ったのであるが、筆者のこの論考は氏の見解の一展開であるといってよい」

梶山雄一「空と慈悲」（京都哲学会編『哲学研究』五五四号、一九八七年）

キーワード　宗教の形成、実存の発見、教学の葛藤