

宗學の體系とその論理

——特に原理的考察を中心として——

藤原了然

一 序 言

一般に、宗乘と宗學とは屢々混淆されがちである。然し儼密にいふならば、宗乘と宗學との間には越えがたき區別が考へらるべきである。即ち宗乘とは、語義よりするならばその名の示す如く一宗の乗物の意であるし、これを實踐的立場より見るならば、それは宗團に屬するすべての人々の歩むべき道（往生道）として理解されるべきである。これに對して宗學は宗乘を取扱ふ學としての位に立たねばならぬ。従つて宗學とは、宗祖によつて明示された往生道を闡明もしくは顯彰すべき約束の下に要請されるところの學である。言ひ換へれば、宗學は、過去の祖師によつて具體的に示された宗乘の誤るなき本質的把握と共に現在及び將來に於てこれが如何に展開されるべきかの究明とをその根本的課題としてゐるものと言へる。従つて所謂宗學的努力が眞の宗學にふさはしいものであるか否かを問ふ基調は常にそれがこの根本的に參與するか否かに依つて判斷されねばならぬ。たとへ皮相的意味に於て又形式的部分に於てそれが如何に宗學的色彩を持つにしても、無批判的にこれを宗學と考へることは固く慎まなければならぬ。譬へば因襲的

宗學の多くがさうあるやうに、宗典の形式的訓詁的註釋や、宗義骨目の無批判的羅列や、宗學的資料の骨董的好奇的検討の如きは、その形式的意味に於ける著しき宗學への類似にも拘らず、眞の宗學とは、凡そ縁遠いものと考へらるべきである。これに反してその貌が如何に宗學的でなくても、その努力が如上の目的に關連するものはすべて宗學の名を以て呼ばねばならぬ。

然らば宗學が眞の宗學であるためには如何なる條件が要求されるべきであらうか。端的にいふならば、それは組織ある體系と誤つなき論理とを以て宗乘の眞理性を明確にするにある。換言すれば、時には極めて具體的な、又時には尤だ抽象的な、又時には著しく直觀的な祖師の教説を素材としてこれを色讀身證することに依つて、これらの中に吾々の「いのち」を托するに足る必然的な實踐(往生)道を見出して行くものこそ洵の宗學なのである。この故に正しき宗學を志すものにとつては、何を措いても先づその體系と論理とが要求されるべきである。何故ならば體系のないものに眞實性は考へられないし、論理のないものは獨斷を出でないからである。

次の小節はこのことに關する乏しき努力として理解されるべきである。

二 豫備的考察

はじめに宗學の體系究明に先だつて特に考慮されるべき二・三の問題に關して言及する。これらは宗學の正しき體系樹立のためには缺くべからざる方法的要件と考へられるからである。

第一に考慮されるべきことは、特に宗學のみならず一般佛教を通じて行はれてゐる不用意ではあるが、使用概念の不

明瞭性もしは概念關係の混亂である。最も人口に膾炙してゐる一例を求むるならば、「色即是空、空即是色」の語句が擧げられる。この文の前句の色と後句の色、前句の空と後句の空等の關係について考へて見るに、(色又は空の關係を論ずることは茲での主題ではないが)言ふまでもなく、一定の條件の下に於て「色即是空」の命題は正しいし、「空即是色」の立論も許されてよい。然しこの故に空 \parallel 色、もしくは色 \parallel 空とすることは論理的な飛躍がある。この場合少くとも同じく色といひ又等しく空といふも、前句に於ける色又は空と後句に於ける色又は空とは各の別なる規定を有するものでなければならぬ。即ちこの文の意味するところは、色と空とは不離の關係にあるとか、空と色とは不可分の關係を有するとかいふことでなければならぬ。勿論吾々は「色即是空、空即是色」の句がそのまゝ認容さるべき境地を否定するものではない、一定の條件の下に於てはかくの如き立論は必らず成立する、然し如何なる條件をも認めずして常に何時何處に於てもかくの如き表現のまゝが許されうるものではない。煩惱即菩提といひ、生死即涅槃といひ、生佛不二といふ如き何れも相同じである。然るに多くの從來の所説は、このことに關する錯誤が尤だ屢々犯されてゐる。經論の字句の取扱に於て、章疏の所説の理解に際して、概念が同一であつてもその意味内容に懸隔のある場合は決して尠くはない。かくの如き場合その文相的な類似に捉はるゝならば、そこに考へられるものは所謂、概念の遊戯のみである。

又、從來の宗學に於ける著しき傾向は概念關係についての不用意である。たとへば安心と起行について考ふるに、普通、安心とは心的準備、起行とは實踐的行と理解され、この兩者は車の兩輪、鳥の双翼に喩へられ、心行具足の所にはじめて往生の大果ありとされてゐる。成る程、概念的形式としては、安心と起行とは並行すべきものである、

祖釋を繙くも、三心を所詮して「助けたまへの一心」と解する明文は何はれるが三心を起行の中に融會せしめたものはない。然し、實際問題として考へるとき安心と起行とが斯かく峻別されうであらうか。起行とならざる安心が考へられるならば、それは未だ寔の安心と稱すべきではないし、安心を伴はない起行が考へられるならばそれは眞の行とは謂はれえない、即ち安心の外に起行なく、起行の外に安心なしとするもの、更にいふならば内的なる起行を安心と稱し、外的なる安心を起行と説くものと考へる見方が最も切實なる考察なのではあるまいか。素より吾々は心即行の一邊を執するものではない。唯だ言はんとするところは隻手の聲といふ如きものが考へられないやうに眞の往生法として説かるゝ安心起行の關係は必ずや如上の如き關係を本質とすべきものであらうと云ふにある。三學の關係、色心の關係、現象本體の關係亦た考へらるべき多くのものを持つ。

第二に心すべきは、宗義と佛教思想的中核との關係である。古今楷定を考へ格外的宗風を説くは宜しい。この獨自性によればこそ一宗開創の意義がある。然しかくの如き獨自性の高調は一代佛教への背反であつてはならぬ、即ち故なき獨斷又は盲説であつてはならぬ。この獨自性たるや一代佛教の思想的中核に根據する最高峰としての獨自性でなければならぬ、言ひ換へれば一代佛教への融通性に裏づけられた獨自性であらねばならぬ。洵に淨土教特に淨土宗義たるや既に幾多の先聖によつて指摘されてゐる如く、根本佛説の精要は緣起中道を出でず、緣起の理の思索の所産として空理空觀となる、空理實踐となり大乘諸宗を出す、大乘諸宗多しと雖ども行(從つて果)に勝劣あつて稱名の一行を以て究意大乘と稱すといふ佛教思想的最高位に位するものであり、この自覺が善導によつては「別意の弘願」^①と説かれてゐるのである。然るに、獨自の語に幻惑されて動もすれば他宗餘義への無意味なる峻別に心勞し、別途の語に溺

れて誤つて獨斷の悔なしとせざるものあるならば、これ宗學を毒するものであると稱して過言でない。如何に獨自性を矜るにしても、その教義の一代佛教思想的中核への關連(教義の融通性)こそ宗學するものの嚴に心すべき要件であることは牢記に値する。

第三に留意すべきことは、教法價値の不變性即ち佛陀證悟の至上性に關してである。特に輓近著しく進歩した所の佛教に關する史的考察の成果として、或は佛教思想發達史が考へられ、或は佛教々理史が研討され、宗學に於ても宗義史なるものが提唱さるゝに及んで、佛教々理又は宗義そのものに恰も進歩發展あるかの如く思はせるものがある。加之、人情の必然として文化的に日進月歩を要請する立場よりすれば、たとへそれが素朴的漠然性を出でないものであつても、三千年の古は愚か七百年の昔に於ける宗祖の教説さへも、今日の文化生活に對して割切なる指導的迫力を持つか否かについて嫌たらぬものあるは蓋し止むを得ない所と云へるであらう。

然し既に古聖によつて或は「三世一貫の法」と云ひ、或は「一立古今然」と稱して幾度か高調され來つたやうに、教法の本質をなす佛自内證には不完全性もしくは進歩的可能性といふものは考へらるべきではない。けれどもかく言ふは決して大乘小乘の異なり、八家九宗の別を無視せよといふのではない。その意味する所は、これらの諸種の所説は、佛自内證の高下、發展の段階を示すものではなく、至上不變の佛自内證領受に關する方法的巧稚もしくは佛陀教説表現の種々相に過ぎないとするにある。従つて佛教々理史は佛教解釋史と云ひ變へられなければならないし、宗義史は宗義理解史と訂正されなければならない。故にその歴史が如何に古くとも佛教に於ては思索の學一般に於ける如く眞理探究に向つての理論闘争にありうべきではない。たとへ如何に精妙なる努力があつてもそれは佛說顯彰を出でないし

よしんば甚だ究明的なる部分が存在するにしてもそれは想定されたもの(證とその方法)の闡明にすぎないものと考へられる。このことに對する確認なくして、過つて佛自内證の發展を豫想する如きは尤だ方法的でない。

三 宗學に於ける論理

從來一般的に宗學と稱せらるゝものゝ内容は甚だ繁雜、多岐、多様ではあるが、これを組織的論理的に考察するならば、その體系として二の大綱が考へられる。一つは本願成立の論理(彌陀成佛の因果)であり、他は衆生救濟の論理(凡夫往生の因果)である。この兩者の中、その論理の本末を問ふならば言ふまでもなく本願成立の論理を本とすべきであるが、從來の宗學的努力の多くは衆生救濟の論理に注がれてゐたことは掩ふべくもない。淨土宗學に於ける常識としては大經兩卷の中、上卷は前者を明し、下卷は後者に關係するものと解され、この兩因果双翼となつて衆生往生虚しからずと説かれてゐる。然し論理的推究を進るならば兩者共に因果の語を用ひられてゐるものゝその實、前者に於ける因果と後者に於ける因果とは内容的に著しく區別さるべきものがあるやうに考へられる。

今、彌陀成佛の因果即ち本願成立の論理について一言する。阿彌陀佛の身土に關する正流の解は言ふまでもなく三身即一の報身報土である。この報身報土はその語義の指示する如く酬因感果の身土である。即ち阿彌陀佛の成佛に關する因果は、是くの如き因により是くの如き果ありといふ因果である。言ひ換へれば法藏五劫思惟四十二劫長載永劫の修行はかの極樂淨土建設の果に値する因であり、十劫正覺の大果は法藏因位發心修行の大因にふさはしい所得なのである。従つてこの場合に於ける因果は物理學的な自然現象に於ける因果關係とその規を一にするものと云つてよ

これに對して衆生救済の論理即ち凡夫往生の因果は著しくその趣を異にしてゐる。實際問題として凡夫の行因は報土往生の果報獲得のためには餘りにも貧さい。既に宗祖に依つて「能令瓦礫變成金」^④と看破されたやうに、報土往生は疑ふべくもない大果であり勝報であるにも拘らず、凡夫の行業は明かに小因であり劣行である。故に凡入報土を因果的に見れば小因大果、劣行勝報の難あるは免れがたい所である。然し通途の因果的見地に立ち論理的理解に據る限りかくの如きことは斷じて許され得ない。この故に凡入報土を理解するには因果論理に背反するを以て虚偽とするか、或は因果論理に非ざる他の論理を援用するか二の中の一が擇ばれなければならぬ。この中、凡入報土を虚偽とする義は素より採用さるべきではない。然らば因果論理に非ざる他の論理とは一體何であらうか。

この問題に關して善導の觀經疏玄義分には「今この觀經の十聲稱佛は即ち十願十行あつて具す^⑤」といふ所説がある。この説はその文相より理解するならば恰も凡人報土の論理を一般的な因果論理の形式に當てはめんとするものの如くである。然しこの表現は、立體的なる内容を平面的に詮表せるものであること、即ち凡夫の劣行をして十願十行を具足せしむる強縁を凡夫の行自身の中に約説したものであることに思ひ到らねばならない。凡夫の貧しき散業の一たる口稱の一行を以て諸善萬行を遙かに超過せる功德を有せしむるものは實に彌陀大願業力の強増上縁である。この彌陀の他力强縁なくしては凡夫の如何なる行業も幻化の一相に過ぎない。故に凡入報土の義は彌陀本願他力の支持なくしては何の意味も價値もあり得ない。彌陀の本願を他力増上縁とすることによつて始めて凡夫報土往生はその論據を持ち得るものと謂はねばならぬ。

かく考へ来れば衆生往生の因果と稱せらるるものは決して大因大果、小因小果といふ如き修因感果の因果論理ではない。それは十劫正覺の彌陀の本願によつて裏づけられた目的(往生)と手段(稱名)として理解されなければならぬ。従來、動もすればこのことに關する理解の不徹底より概念的皮相に拘泥して、衆生往生を一般的な因果關係を以て理解せんとした結果、宗學はその論理を謬り、混亂の一路を辿り、多くの宗學的努力は終に概念の羅列に終始せざるを得なかつたことは是に止むを得ざる所である。嘗て善導に依つて諸師の解として擧げられた諸説、嘉祥、淨影、天台の碩學を以てしても尙出づることの出来なかつた因果論理と凡入報土論理の混同亦たかくの如き方法的錯誤によるものなのである。このことに思ひあはせて宗祖の「われ淨土宗をたつる心は、凡夫の報土にむまるゝことをしめさんがためなり、もし天台によれば凡夫淨土にむまるゝことをゆるすに似たれども淨土を判することあさし、もし法相によれば、淨土を判する事ふかしといへども凡夫の往生をゆるさず、諸宗の所談ことなりといへども、すべて凡夫報土にむまるゝことをゆるさざるゆへに、善導の釋義によりて淨土宗をたつる時、すなはち凡夫報土にむまるゝ事あらはるゝなり」^⑥の文に接するとき是に宗祖の達見千載を照し、本願の妙用湧くが如きを痛感せしめられるであらう。

如上、二の論理形式の考察より吾々は眞の宗學的論理が如何にあるべきかの見通しが許されうるであらう。因果論理に於て理解さるべきものと本願に裏づけられた論理(本願論理と云つてもいい)によつて理解さるべきものとの間に自からなる別が考へらるべきである。然るに因果論理の一邊に固執して宗學の體系を樹立せんとするもの、本願不思議の語に陶醉して飛躍的論理を弄んで恰もこれ眞の論理と考へるもの、無批判的に因果論理と本願論理を混用するもの、そこには組織的宗學は期待さるべくもないし宗學の體系は把握さるべくもない。そこに考へられるものは唯だ

概念の骨董的訓詁註釋と、章節文句の無批判的羅列と、宗義の繁瑣的混亂のみである。

かゝる理解の下に從來の宗學に於ける重要課題たる會通學も再檢討されなければならぬ。教説の皮相的な牽強附會字句の形式的融合は眞の會通ではない、極言すれば、それは宗學を毒するものである。眞の會通とは如上論理の運用に於て謬つことなく、教説、字句の表示せんとする原意に於て矛盾せるものゝ高次的融合統一を計るものであらねばならぬ。印度的表現必ずしも支那に於て妥當ではないし、支那的表現必ずしも日本に於て認容さるべきではない。同様に鎌倉期的表現必ずしも現代に於て適切とは考へられない。この際、前者に於ける眞精神を把握(領受)することに、これを後者の時代的性格の中に再現(開顯)して行くことこそ會通學の根本的任務とさるべきである。かくの如き會通に際して、その基本的論理と思はれるものは前述二の論理形式であり、これらの論理の運用の當否こそ正しく會通の死命を制するものと云はれうるであらう。

四 最高原理としての本願

先に凡夫往生は彌陀の本願に裏づけられることによつて始めて意味を有するものなることに觸れた。言ひ換へれば淨土宗學は彌陀の本願を第一原理とするものと解される。然らば本願とは如何に理解さるべきであらうか。

この問題に關して大原問答には留意すべき名文がある。即ち「淨土門とは、之れに付て二義あり。一には他力本願の實體、二には他力本願の化用なり。初めに他力本願の實體とは、謂はく、佛の密意なり。亦た是れ佛智の所照なり。

凡そ聖道淨土の二門は共に眞如實相を以て其の體となす故に、前の聖道門の中に明す所の無塵法界凡聖齊圓之理、恒

沙功德寂用湛然の性はれ他力の實體なり。五智の中の佛智とは即ち此の理を指す。次に他力本願の化用とは、謂はく密意の上の教門なり。亦た是れ四智の所成なり。極樂遠からずして十萬億刹の西に構へ、彌陀己心に在りて一座華臺の形を現す。不思議智不可稱智等とは此の善巧方便を指す^⑦と言へるものは是れである。こゝに無塵法界凡聖齊圓之理、恒沙功德寂用湛然の性と言はるゝ他力本願の實體こそは言ふまでもなく他力法門の第一義的原理であつて、この原理に根據することによつて初めて淨土一門は由なき虚妄性を離れ、亦た單なる方便假設を離れ、不拔の確實性とこよなき眞實性に安住することが出来るのである。即ち淨土教一般の如何なる部分もこの原理による限り、それは搖ぎなきものであり、たとへそれが方法的に如何に精妙であつてもこの原理を逸するならば總べては虚法たるを免れない。次に、密意の上の教門、四智の所成、といひ、具體的には「極樂遠からずして十萬億刹の西に構へ、彌陀己心に在りて一座華臺の形を現す」云々と説かるゝ善巧方便は、正しくこの第一義的原理の展開して法爾なるものと解さるべきである。有相の佛身といはるゝ彌陀、有相の淨土と説かるゝ極樂淨土亦たこの理路を出づるものではない。但し上の大原問答には教理史的な反省が試みられてない。その教理史的理解を要求するならば先に考察したやうに、緣起↓空↓本願の過程を跡づけることが出来るであらう。

以上、淨土一門の第一義的原理たる本願そのものゝ體と用との原理的考察を経て、第二には、この本願と本願の對象たる衆生との關係について言及さるべきである。

聖經に「十方衆生^⑧」と規定された明文があるやうに、本願の對象は、活きとし活けるものの一切を含む。この一切衆生の本願に對する態度は、本願成立の回顧に於て明かに窺知さるゝ如く、ひたすら本願に相應し、本願に隨順する以

外の何物でもない。願意は言ふまでもなく願文所定の行業實踐者を悉く往生せしむるといふにある。然も願成就して十劫、正覺の彌陀嚴然として現在說法したまふ。この故に行者に與へられたる唯一絶對の途は、佛意のままに生活(念佛)する外にない。これ以外の餘他のすべての行業は雜修であり雜行である。雜行にも素より善惡優劣の別はないではない、然しこれらの區別は所詮捨てらるべきものに對する考察であり眞に正道を探求するものに取つては死兒の齡を數ふるに等しい。この佛意相應の生活に對する宗學的表現は「故の一字」^⑨として相傳されてゐる。故の一字に習ひをさむるなり、といはれた先聖の金言は寔に肝に銘すべきものがある。事實、傳々列祖の宗學的努力のすべてが「故の一字」の顯彰を出でなかつたことは言を俟たない所である。

この「故の一字」の原由とされるものが、かの善導の三心釋の下に於て稱名の一行を釋して「一心專念彌陀名號、行往坐臥不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼佛願故」^⑩といへるものであり、他の表現を藉るならば、「仰願一切行者等、一心唯信佛語、不顧身命、決定依行、佛遣捨者即捨、佛遣行者即行、佛遣去處即去、是名隨順佛教、隨順佛意、是名隨順佛願」^⑪といへる絶對隨順、絶對信賴の言葉である。このことの創見に於て善導教説は千古不磨の輝を持ち、炳として偏依善導の矜を懷きうるのである。

如上、二の考察によつて吾々は、本願こそ宗義確立の根本要素であり、最高原理であることを理解しようと思ふ。

五 立教開宗の意義

次に考へらるべきことは本願の行の實踐に關してである。即ち本願開顯の現實相が如何にあるべきかゞ究明されな

ければならない。

宗義に於ては、本願の行實踐の典型とさるべきものは言ふまでもなく宗祖法然上人である。又この意味に於てこそ宗祖の宗祖と云はるゝ所以がある。従つて宗祖立教開宗の眞意義は、一宗開創といふ如き形式的價值に於て考へらるべきではなく、それは實にこの本願の行たる稱名念佛の具體的實踐の最高基準として理解さるべきである。又別な考察を須ふるならば、立教開宗と謂はるゝものは、普通に素朴的立場より考へられてゐる如く、前人未踏の新説を提唱したといふが如きことではなく、謂はゞ佛陀の眞説即ち本願の行を體認自覺したことであらねばならぬ。更に言ひ換へるならば宗祖の所説は新方面への發展ではなく、眞實なるもの即ち佛意への復歸であらねばならぬ。即ち立教開宗といはるゝ眞意は、形式的には新しきものゝ創定ではあるが、實質的には眞に佛陀精神に歸ることであり、この佛陀精神を現實的に把握することではなければならぬ。

こゝに於て留意さるべきことは、佛陀と宗祖との關係、宗祖と末徒たる吾々衆生との關係である。聖道諸宗に於ては説相の差こそあれ、祖師とは佛陀の歩める途を自らの時代に於て歩むことにより此土入證せしものであり、末徒はその祖師の歩める途を學ぶことに依つて亦た自ら證得菩提せんとするものである。従つて佛と祖師と末徒との間には何等本來的な區別相違はなく、共に法性の理を自覺體解する時には同じく無上覺に至りうるものであつて、謂はゞこの三者は先輩と後輩との關係にすぎないものと考へられる。

これに對して淨土一門に於ける佛と宗祖との間には越へがたき懸隔が認められなければならぬ。淨土門に於ける祖師は單なる本願の行の實踐者にすぎない。たとへ宗祖に三昧發得の內的經驗ありと雖も、吾々にはこの宗祖の三昧

發得の力用によつて救はるゝのではない。衆生往生は一に彌陀本願他力の強縁によるものであり、本願の行たる口稱一行の實踐こそ正しく往生の妙果を獲得すべき唯一無二の方法なのである。宗祖の三昧發得は宗祖往生の確證ではあるが、衆生を往生せしむる力用を有するものではない。故に端的に云へば、宗祖は本願に乗ぜしものゝ一人であり、本願の行實踐の具體的な先輩にすぎない。従つて淨土一門に於ては宗祖とその末徒は彌陀に對する時は同列に位して共に彌陀の大願に攝取さるべきものであり、彌陀と宗祖、彌陀と衆生との間には越ゆべからざる差異が考へられなければならぬ。

かくの如く、宗祖と末徒とを同列に考へるならば、宗祖の宗祖と稱せらるゝ所以即ち立教開宗の事實は如何に理解さるべきかゞ次の課題として考へられる。然し立教開宗とは先にも一言せし如く、佛陀眞精神の把握を出でない。佛陀眞精神の把握といふことは、具體的に言へば易行易修の口稱念佛こそ眞の本願相應の行たることを領解したことである。即ち十劫正覺の古より元來本願の行たりし稱名念佛を本願相應の行として領解したといふ、この最も自明なるものを自明なるものとして把握したといふことこそ正しく立教開宗の眞實意義なのである。「自解佛願」といひ、「古今楷定」^⑩といふも亦たこの域を出づるものではない。「自解佛願」といふは、他解が佛意を誤解してゐることを意味するものであり、「古今楷定」といふは古今の諸師が佛願に瞭かでなかつたことを指摘するにすぎない。このことに明かならずして徒らに「自解佛願」、「古今楷定」の文相に執着して新奇を好み、特殊を望むならば淨土一門は、果敢なき獨斷の譏を免れ得ないであらう。

六 淨土宗精神について

終りに、淨土宗學の本質と考へられる淨土宗精神もしくは宗祖精神について一言しなければならぬ。淨土宗精神といふも宗祖精神といふも、その意味する所は、所詮同一ではあるが、從來の宗學に於ては殆んどこのことに觸れる所がなかつたと言つていゝ程である。元來、史實たるを問はず、教理たるを論ぜず、理論たるを簡ばず、實踐たるを嫌はず、一切の淨土宗現象は、悉くこの淨土宗精神もしくは宗祖精神の展開もしくは顯現として考察さるゝ時はじめて意味を有するものであるにも拘らず、從來の宗學的努力は殆んどこのことを等閑に附して來たやうである。換言するならば、淨土宗現象一般は淨土宗精神又は宗祖精神といふ全體に對する部分として理解されてこそはじめて淨土宗現象といはるゝにも拘らず、部分を部分として扱ふ如き從來の宗學的方法、たとへば宗書を單なる書物として考察し、史實を單なる史實として究明する如きは、所謂一般書誌學又は一般史學と何等選ぶところが無いものであつて、眞の宗學とは云ひえない。宗學が眞の宗學であるためには、何等かの貌に於て宗祖精神への關連を持たなければならぬ。たとへそれが、皮相的又は形式的に如何に宗學であるにしても宗祖精神への關連なきものは宗學とは謂はれない。寔に宗祖精神への關連の有無こそ宗學たるか否かを判斷する唯一の規準であらねばならぬ。

然らばかくの如き宗祖精神は如何にして理解さるべきであらうか。元來淨土宗精神といふも宗祖精神といふも、これらは極めて抽象的な概念ではあるが、然しその内容となるものは決して特殊なるものではない。具體的に言ふならば本願の領受した宗祖の心構へにすぎない。然しこれが學問的究明のためには方法的に二の方面が考へられる。一は

演繹的考察であり、他は歸納的究明である。演繹的考察とは、一言にして云ふならば佛陀眞精神に立脚して、この佛陀精神の自爾なる展開として宗祖精神を理解せんとするものであつて思想的回顧は多くこのことに關係する。歸納的究明とは、具象的な淨土宗現象一般を分析歸納することによつて、それらを一貫する本質的なものとして宗祖精神を理解せんとするにある。この兩者の運用その途を誤らず、演繹推理の必然に立ち、歸納分析の正鵠を得るならば、そこには面目躍如たる宗祖精神の全貌を描きうるであらう。多くの宗學的努力、その方法を過つて歸納の一部分に滯り偶々演繹的努力あるも殆んどすべては單なる歴史宗學を出でざる所に、宗學の大勢、今日の如きあるは遺憾の極みであると稱してよく。

次にかくして考へらるべき宗祖精神とは、實際生活に顯はれては如何なる貌をとるべきであらうかと明されなければならぬ。それは先にも一言せし如く宗祖の生涯が活事實として物語つてゐるやうに、本願の行にいそしむ本願相應の生活である。別語するならば本願のまに／＼明け暮れする念佛(無我)三昧の生活であるとも云へる。「たのみてもなをたのむへきは乃至十念の詞、信してもなを信すへきは必得往生の文なり」といふ宗祖の眞意は正しく茲にあらねばならぬ。そこには自らの生活指導原理となるものは本願唯だ一つであつて、行者自身の作意は聊かたりとも存すべくもない。この生活態度を更に具體的に推究するならば、内的方面(自己反省)に於ては懺悔の生活である。「愚癡の法然」「十惡の源空」といふ表現は決して、徒らなる遠慮でもなければ、尙更のこと卑下慢ではありえない。透徹せる自己反省の前には、たとへ解第一義であつても知慧第一であつても、唯あるものは懺悔の實感のみである。この内的方面の考察と不可分の關係に於て考へらるべきものとして外的方面(本願鑽仰)の生活がある。この罪惡生死の凡夫に

して尙報土往生疑なしとする大悲の前には、あるものは感謝報恩の一路である。

かく考ふるならば末徒の踏むべき道も亦た自ら明かなるものがあるであらう。それは本願に隨順すること即ち本願の行を勵むことの外はない。本願の強縁の妙用するところそこには、此土と彼土とを問はず、期せずして樂土の建設がありうる筈である。

七 結 語

上來の乏しき考察は、眞の宗學的體系に向つて甚だ粗雜且迂遠たるを免れないものである。殊に宗學に於ける實踐的方面乃至具體的部門に關しては殆んどすべてを他日の研討に譲らねばならぬ。然しながら如上の所論に依るのみにても、あるべき宗學が如何なるものであるべきかを略々推測出來うるのではあるまい。

淨土宗學は彌陀の本願成就の事實を根本原理として、この原理依つて裏づけられた木願の行たる稱名往生業の實踐をその骨格とする。この骨格の闡明を志して體解されたる善導、宗祖を一貫する解釋學がその血肉を構成するものである。この綱格を根本基準とすることによつて雜然たる宗學の各分野には自から前後、輕重、取捨の差別が考へられ、その元本的なるものとその始末的なるものとの誤つなき秩序の前に、宗學は極めて組織的に整備され、體系的構想を矜ることが出来るのである。即ち宗史學は宗史學として宗學的任務を自覺し、佛身論は佛身論として宗學的地位を守り、實踐論は實踐論として宗學的分野を明かにするならば、そこには本然的な宗學、現實生活に即した宗學の構成が約束され、又躍如たる宗祖精神の把握が許されうるであらう。

このことに瞭かならずして因襲的立場に滞り、本來的意味よりすれば宗學の單なる資料もしくは宗學の極めて限られたる一部分たるに過ぎざるものを恰も宗學そのものなるかの如く謬り、或は概念の訓詁註釋に始終し、或は宗義骨目の羅列に泥み、或は無意味なる過去の死説の解明に没頭し、或は好奇的に史實の究明を事とし、或は骨董的な書誌研究に自己を忘るゝ如き等あるならば、それらは冷靜に自らの從事する分野が、眞の宗學に對して如何なる部門を擔當し又如何なる意味を有するものたるかを再思三省しなければならぬ。もしかくの如き反省なくして頑迷にもその態度を改むることなければ、それは尤だ著しく宗學の眞の目的を逸脱せるものであり、極言するならばそれは宗學を無意味化するものであると稱してよい。然し、若し幸に自らの擔當する部門の眞意義を領解して宗學全體の有機的な一部分としての自覺に立つことあるならば、それらの努力そのまゝ眞の宗學樹立のため甚だ意義深き價值を有するものと謂はれうるであらう。然して又この故にこそ宗學の體系が要望さるゝや切なるものがあるわけである。

- ① 淨全第二卷 p. 2
- ② 石井教道著淺土の教義と其教團第一編第二章第一節宗義史概要参照。
- ③ 淨全第四卷 p. 368
- ④ 淨全第七卷 p. 21
- ⑤ 淨全第二卷 p. 10
- ⑥ 法然全集 p. 558
- ⑦ 淨全第一四卷 p. 762
- ⑧ 淨全第一卷 p. 7

⑨ 淨全第一二卷所收聖阿撰教相十八通卷上參照

⑩ 淨全第二卷 p. 58

⑪ 淨全第二卷 p. 56

⑫ 淨全第二卷 p. 72

⑬ 淨全第九卷 p. 567

⑭ 淨全第一六卷 p. 331

記

あらゆる學に於て全體的なるものと部分的なるものとの關係はその根本的課題を構成するものと考へられる。宗學に於ても根本的全體的なる宗祖精神と未精的部分的なる淨土宗現象との關係は尤だ把握しがたいものがある。何故ならば、正しき宗祖精神の究明には謬りなき淨土宗現象の理解が要請されるし、逆に眞の淨土宗現象は如實なる宗祖精神によつて意義づけらるべき關係にあるからである。この意味に於て宗學は學問的體系を以て樹立されなければならない。本章起筆の眞意亦た茲に存することを諒せられたい。