

宗学論私議

——創造宗学への理解——

室 住 一 妙

▽はしがき——大崎学报第一二三号、望月歆厚教授追悼号（昭和43年6月）の、巻頭に遺稿が載り、「宗学各論」の緒論として「宗学とは何ぞや」をとりあげられる。私も多少の御縁によって、先生への追憶の一文をのせてもろうた。偶然、「宗学論について」と題して、先生のいわゆる創造宗学の一端にふれて述べたが、その号に遺稿の載るところを知って、それをよんでからさらに、自ら反省したいと予記しておいたので、今こゝにそれを果したい。

（ごく最近刊のもの、大方のお手もとにあることであるから、くわしくはついてみられたい。）

今は、先生の宗学論、ことに創造宗学の概念についての理解を新たに、問題点を考えたい。記念論文というよりも、他見不許の講義草稿ではあるが、そこには広博な知識と緻密な思索の筋の感ぜられる。よく考えてみると、よほど重大な問題を含んでいる定義である。まさに望月宗学、また創造宗学であろう。

今便宜上、その序言と結論的な提示その限界とをうかがい、そのリカイを、問題的に補充しつつ、考えよう。

(一) 序言にあたる部分、そのまゝを次に

「本年（昭和二十五年）度に講ぜんとする宗学各論は、宗学の全組織を系統的に論述するのではなく、又、宗学中の

或る特殊の問題について、これを徹底的に究明するといふのでもなく、宗学の概説によって与えられた各部門中に随伴生起する問題、言いかえれば、古来より宗学の論目として考えられたものを随処に取上げて、その問題の意義や内容若くは、この論題が言わんとする宗学的意義等について述べてみたいと思う。従つて論述の態度は祖述でも解説でもなく、時には批判的な立場からもこれを眺めて見る。その狙いは、宗学上の古き問題から、それが持つ新しい意義即ち現代的なものを見出そうとするのである。従つてその取扱う問題は大なるあり小なるあり、疎なるあり細なるあり、或は教義学的なるあり宗学的なるあり、内容は頗る雑多不整である。結局は講者の「宗学随想」とも名づくべきものとなるであろう。先ず、緒論として宗学とは何ぞやという問題を取上げて見る。これ本より講者の一家言にして研究の徹底したものではないことを辞しておく。」

「第一講宗学について」——（筆者云く、三項を開く）

「一、宗学の名が要請するもの

二、宗学の類型

三、宗学とは何ぞや」

その結論として

一試案

自己に感得射照された仏祖の真精神（全人全教）を対象として、時代に立脚した自己の信仰的体験の方法によつて、宗教価値の世界を作り出す方法と規範とを学ぶ学である。——これを以て一往宗学とは何ぞやの結論とする。」

○なを、注(5)には、「宗学の限界」として、

「各宗学は仏教宗学を最後の限界とする、基督教等までは拡大されない。本質の相違からである。」

(C) 今さし当り、順不同に重要と思える点をあげてみる。

①各宗学といふ、仏教宗学といふ、宗学とは何ぞやということばがある。全文をよんでみての判断では各宗学とは、宗派的セクト的ないわゆる各宗の宗学のことらしい。それに対置されている仏教宗学とは、ききなれないようだが、最後の限界とするという以上、仏教々祖の「釈尊の宗学」のことらしい。

「宗学の名が要請するもの」の項下

「宗学は、各宗派の学道の方法、立場の相異はあっても、その目的と対象とは一つである。宗学とは、結局、方法論にあらざして体験であり、反省である点に、宗学の名と本質がある。具体的にいうならば、日蓮の宗学（日蓮の仏の真意への要請）、釈尊の宗学、親鸞の宗学（親鸞の仏の真意への要請）というも、その宗学は、仏祖の体験した世界に一如することを要求する点に於て一である。このような要請を以て、宗学の名は呼ばれていると信ずる。」

これで見ると、宗学というのは各宗学（セクト的）における要請体であろう。それが仏教宗学に当るとみられようか。ついで、

「この要請の半面に、各宗祖対立の現家と一仏宗学への理想との矛盾に対する宗学的努力が附随する。これを解決する途は、仏祖への根元同一、絶対同一の信仰にあると思う。即ち仏祖の直参した世界へ我々自らを直参せしめることとて、仏祖に直参する意味ではない（本仏と仏とはちがう。）日蓮の宗学した宗学が、我等の宗学対象であるとの意義に於て、宗（そのま）とは絶対同一でなければならぬ。」とあるを以て考えると、「仏祖に直参する意味」のが、セクト的各宗学で、我等の宗学対象ではない。我等の宗学対象は、「日蓮の宗学した宗学」であると同時に、宗

とは絶対同一、(仏祖への) 根元同一、その信仰こそ「各宗祖対立の現実と一仏宗学への理想」とを解決するとい
のであろう。こゝに妙密抄(一一六五)の「日蓮は何れの宗の」の文を引いて、宗派学的性格を超えた宣言である。

……「恐くは天台伝教…老子孔子をも下しぬべし」という伝統を排し、仏の根元に直参し自らは自解仏乘して仏我同
一の境地にあるもので……「我もしらず人もわきまえがたきか」といいて絶対帰依の純信に住し…本仏が自己に顕現
し、自己が本仏に如同する姿、……「当知、仏の御心(仏の御心とは仏の証の世界である)の我等が身に入らせ給は
ずば唱へがたきか」という如く、日蓮聖人の宗学は即ち本仏への同一であって、仏の宗学の世界が日蓮の宗学の世界
であり、又我等の宗学も亦根元に同一するところに基盤がある。かように考えて見ると各々の宗学は各々が派閥的に
あるのではなく、根元へ同一せんとする宗教的努力につけた名である。即ち、宗派学を包摂超越したところに宗学の名
名があるのである。⁽⁵⁾」(こゝの引文の終に(5)の注印が、さきに掲げた「宗学の限界」の注記を指す。)次の文が「
く。「然らば宗学は、各々の宗祖を超えてあるのであろうか、という問題が生ずるであろう。前述の如く、宗学は包
摂し、超越したところに在るといったが、これは言を換えて云えば、能統一の宗学があるということである。能統一
の宗学は、仏祖の真精神の把握と同時に生ずるのであり、仏祖を超えて存するのではない。この事は後に再び触れた
い。」

さて、「能統一の宗学」が、「日蓮の宗学の世界」といえるとする。それはまた、「釈尊の宗学」の世界であり、
包摂超越の宗学だといながら、どうしてそこに限界があるのか、また「基督教等までは拡大されない」というの
か。現に十方仏土中唯有一乘法無二亦無三とい、
「諸乘一仏乗となつて妙法ひとり」とあるではないか。儒外内と
い、現に「老子・孔子をも下しぬべし」とあるではないか。(5)の注の文は、明らかに矛盾しているのではなからう

か。

② つぎの問題点は、この広大な宗学、包摂超越の世界に対して、我々これまで親しかった日蓮宗学は一体、どこに位置していたのか、どんな役目があるのか、これからは役目がなくなるのか。日蓮以外の他の各宗学は消えてしまってもいいとして、各宗学ともいえるような日蓮学はやはり同様に消えてしまうのか。いいかえれば、現在してきている各宗学はすべて放棄し去って、「仏祖の真精神の把握」と同時に「能統一宗学」に入るのか。「仏祖の真精神の把握」は「仏祖に直参する意味ではない。」④「仏祖の直参した世界へ我々自らを直参せしめること」⑤であるという。④が必ず⑤につながるところに、先生のいう宗学があるのか。

私たちは、この場合、これまでの宗学で教えられているところは、「仏祖に直参する限り、仏祖の直参された世界へ、我々自らをも直参せしめられる」と信じてきている。しかるに今や、仏祖に直参せずに、仏祖の直参した世界へ、我々自らを直参せしめることができるならば、そのときすでに我々にとって仏祖ではないのではないのか。仏祖の真精神の把握が条件だというなら、それが仏祖への直参ではないか。いわば「日蓮大聖人と俱に」ということが、決定的条件ではないのか。それを薄めたり、消し去っては、どうして、「仏祖への根元同一」「絶対同一の信仰」といえようか。むしろ、宗の日蓮の精神に随順しようとする学も行も信もすべてこれ日蓮宗学であり、能統一の一仏乗、釈尊の宗学に還帰できると思う。そうでないのか。私が敢えて名づけて云わざるを得ない「純粹宗学」とはそのためである。先生の文章中の④と⑤との関係がわからない。

③ 定義（試案）の文章構造について、ようやく私なり会得したものを掲げて大方の批正を乞う。

―対象―自己に射照……

「方法」時代に立脚……

「目的」宗教的価値……

としてみれば、形式的には何宗にも通用できる宗学定義である。また「釈尊の宗学」にも、当てることもできよう。それほど抽象的である。しかし、目的や方法等はしばらく置いて、重要な点は対象である。即ち、

「自己に感得射照された仏祖の真精神」というのは一体、どんな手続きで得られたのか、感得というから偶然か、射照というから他力か、自己は現実の自己で之は事実としては絶対的対象である。が、それをどんな吟味を経て、「真」と保証できたのか、当然、独断でなく他人にも公認さるべきではないか。

之について、強く主張されている。

「宗学存立の根本条件は、『宗学を有するもの、換言すれば信仰を有する者のみ可能である』ということである。信仰なき者も宗教学者とはなり得、哲人たらずとも哲学の研究者たり得るが、宗学は、信仰者のみが有する特権であると考えられる。そこで宗学は、自己の信仰を対象とする学であるとすれば、自己が自己を宗学することで、創造の辞以外にはこれを表現することはできない。」

之によると、信仰絶対条件は宗学者の資格として誠に当然だが、その信仰の在り方（純雑正邪厚薄浅深等）、その結果の吟味は当然、末代凡愚の我等にはなくてはならぬ。「自己が自己を宗学すること」の独断的操作を、どこまでも強調せんとせば、正に「創造の辞以外にはこれを表現することはできない」であろう。しかし、こういわれる。

「人或はかくの如きは宗学ではない。単なる宗教信仰であるというかもしれない。然り宗学は自己の宗教生活の学的記録であり、また宗学生活の規範の学でもあり、求道の日記でもなければならぬ。今こゝに時代に立脚せよと

いうのは宗学の普遍性を要求し、学的方法によるのは、その妥当性を保持したいからである。また仏祖に一如した自己の信仰を対象としたのは、その独自性からである。若しこれを以て宗学の個人化を非難し、客観性の欠除を論ずるものには、宗学の本質目的は一に宇宙の本体に直達し、天地の靈格に如同するにありて、主客泯亡の境地を覺りと答える外はない。」

自己の信仰体証した絶対境に立って、時代社会に於ける語録だというのであろう。それはそのまゝ、その通り古来の宗学者たちの等しくそう叫んできた宣言ではあるまいか。

「たゞ将来の宗学は、純信的なると同時に時代的に、科学的なると共に反省的でなければならぬ。少くとも、根本的生命である信仰に、時代的客観性を附与するのが、今後の宗学の要求するところであらう。」

これは将来に限らず、永い宗学史を大觀せばやはり、その人なりに時代に生きて、信仰に本いて、而も時代的社会的に大いに客観性を附与してきたのではないかと思う。私の憂えるのはあまりに時代的社会的に流れ解消していく点である。純信的根本生命そのものが、何らかの反省や自己批判がなされているのか、そこに独善的独断的であるとき、附与された時代的客観性も一種の偽装に過ぎまいではなからうか。ここに方法的確保を要するのではなからうか。次ぎはこの方法論に当るところをしらべてみよう。

④ 「時代に立脚した自己の信仰的体験の方法によって」とある。

もとより自己は時代の個人であり、信仰的体験に根ざすより外はないが、之では学的方法としては甚だ漠然としていようである。

「哲学的な社会学的な、文献学的な、また教養学等の方法を捨つべきではないが、これら諸種の方法態度を総合推

進するに、体験的方法を中軸としなければならない。即ち、時代精神に立脚し、学的方法を駆使して、仏祖の全精神に根元的に一如した自己の信仰を批判し、反省して樹立した宗学を、反って規範として習修する生活である。「これで見ると、時代精神を体した個性が、時代におくれない学的方法態度を総合駆使するというのである。こゝに添えおくべきは、古来宗学者の態度や方法を列挙して評論されている。

一、伝統宗学、対象宗書、注釈的方法、護教的態度、(盲目的失)

二、教義宗学、対象宗旨、論議的方法、祖述的態度(根元を忘)

三、根本宗学、対象文献、文献学、本文批判的方法、復古的態度(歴史無視)

四、理論宗学、対象客觀宗義 比較宗教的宗教社会学的方法 組織的態度(生命無)

五、觀念宗学、懷疑宗学、対象自己信仰、批判反省的態度(自主欠乏)

六、生命宗学、対象自主大我、仏我一如、体験的方法、創造的態度(客觀性欠如)

これら列挙表示からしても、生命宗学はこれまでにない新しい名であり義である。対象として、自主大我といふ仏我一如という。創造的態度で体験的方法で、客觀性欠如という。明かに学でなくて芸術に類することとならう。

⑤ 「宗教価値の世界を作り出す方法と規範とを学ぶ学である。」之を私の便宜として、仮りに目的と置いてみる。さきに引用した文の末に、「……樹立した宗学を反って規範として習修する生活である。」とは、今の「宗教価値の世界」の小なるものであろう。この意味を私が少し恣にひろげてみれば、仏我一如・自主大我の觀念的表現の宗学も芸術も、生活も社会も国家・世界にまで及ぶ、とそう解してもいいのではなからうか。

「而してこの世界を創造することは、単なる主知の学ではなく、求道と体験即人間の全能を総合止揚したものでな

ければならない。自らの体験を体系づける記述と、自らの体験を更に具成する規範とは、常に求められ、常に造られつづけられねばならない。学とは行なりという辭が許されるならば、この宗学は不断の宗教行であるともいえるであろう。この意味からは宗学は科学ではない。単なる系統と組織とをもつ意味に於てのみ、学の名が許されるといふのであろう。しかし体験的創造的といふのは、現代的科学的なるものを裏附とする人を基準とする点に於ては、他の科学と異るところはない。元來、宗教は個人を媒介として大我に具成する。その間の進歩と過程とは、他の科学とその時代を一にする。従つて、宗学には時代がある。時代に遅れた点を指摘して、非科学的だとするのは拒むべき理由はないが、体験的方法は学ではないというならば、それは甘んじ享受すべき非難である。」と先生の論文は結ばれている。

今この点から逆に論文の主旨を考えてみるに、時代というものに非常の重点がかかっている。固よりも序よりも、単の機が重い、時と機とが中心中核をなして、教は批判をうけるような位地にあるようである。自己に射照された眞精神は教から脱け出た觀といえようか。それが生きた流れに、前向きに、ロ・カイ・エンジン等のそれにまかせて進むといふ得ようか。「宗学の類型」を論じられた中、第一の護教的態度の伝統宗学、第二の祖述的態度の教義宗学を論評して、つゞいて第三の復古的態度の根本宗学について、こういわれている。

⑥ 「仏祖の根本に復帰するを眞実なりとする考え方で、大概は文献学的本文批評的方法により、経典祖文を唯一の研究対象とするのである。仏祖の眞精神といい、又は仏祖の求めた眞境界といい、何れも仏祖の残された文献を通して、これを研究する以外に学的方法は無いから、これについて非議すべきではないが、根本が眞実であるとすゝる態度は、必しも全面的に肯定されるとは限らない。少くとも、史的に遡源して反つて歴史の進展を無視する点

に、根本的な欠陥があるのではあるまいか。我等が握み得るものは過去の現在でなくて、現在の過去であることに
氣附くならば、根本は必しも根本ではなく、又過去の眞実が必しも現在の眞実であるかも疑わしい。過去が現在を
規定するのではなく、現在が現在を規定するであろうから、復古的態度からする根本宗学は、最も眞実性に富め
る宗学であり、学的価値の高きものであるが、この方法だけで眞実は握めないと思う。案外、根本宗学を求めて、
最新宗学の結果が生ずるかもしれない。この結果を招来することが、寧ろこの態度に望まらべきものであろう。」
どうも爰に思える。そも、仏祖という限り、復古的態度は当然であらうし、経典等を根本として研鑽し祖述し護
教し乃至論議するのも当然ではなからうか。それをかくまでに半信半疑しては、そのいわれる「自己に感得射照され
た仏祖の眞精神」とは、どこから、いかにして放射し応現したのか。何を以て証明できるか。

また根本聖教に対する半疑判への論法は果して正当であらうか。なぜなら、「過去が現在をさらに未来をまで規定
し得る」と信すればこそ仏祖と仰ぎ、聖教とし根本とするのではないか。

ともかく押された半疑判は、何を以て解消できるのが、それを、「案外、根本宗学を求めて、最新宗学の結果が生
ずるかもしれない。この結果を招来することが、寧ろこの態度に望まらべきものであろう。」とは、残された半信判
に期待しただけで、肝心にそれへの助言忠言は何であらうか。半疑判の解消こそ、いわゆる生命宗学即創造宗学なの
であらうか。

さてそれにしても、過去・現在の規定の仕方が怪しくなると、すなわち、「現在が現在を規定する―過去が現在を
規定するのではない。」かぎり、たしかに宗学は時代におかれてはならぬ。

「宗学には時代がある。時代に遅れた点を指摘して、非科学的だとするのは拒むべき理由はないが、体験的方法是

学ではないというならば、それは甘んじ享受すべき非難である。」とはそのまま、浮草のような存在とはならないかどうかという問題である。

▽むすび、以上、非礼をかえりみず、発表された論説だけで、五つの問題点をあげてみた。

ともかく、教えられ、考えさせられた。七十年に余る先生のいわゆる宗学生活である。明治中期以後の文化と思想と自他の大学の講義思索からもたらされた定義は奥がふかい。それを、私なりにうけとめてみると、

(一) 宗学はよろしく、セクトを超えた、少くとも全仏教的であるべしという。

(二) その宗学のキソ、立脚、対象は全仏・全教的な信仰体験である。之を素材として

(三) 時代に生きている個性の全能力を動員して宗教価値の世界を作る。

(四) 右の方法と規範とを学ぶ学、

迎えて解せば宗教価値の世界を作るとは、体験より観念化へ、観念より概念化へ、表現・実現としての生活化へ社会へ国家化へと絶えざる宗教的努力を要する。

附言させてもらいたい点は、「純粹宗学」というのは、先生の「根本宗学」の中の一科にあらう。祖典の解釈学ともいえようか。さきに先生は

「自らの体験を体系づける記述と自らの体験をさらに具成する規範とは、常に求められ常に造られつづけられねばならない。」といわれたが、その自らを、宗祖におきかえて、宗祖の法華経の行者的体験を、体系づけることよりも体験した当体の体系を観出すべきではないかと思う。

それを核として経典をみる、全仏教をみる、仏教史・世界史をみる。過去現在未来永遠をみる。見得るためにとる

方法を純粹という。とせば、先生の創造宗学とはあるいは、まっ向から対遮するかもしれない。しかし、先生の所謂「案外」に当れば幸いである。

つゝしんで、神応院日電上人の増円妙道を折る。また、私議と題しておればこそ、非礼をお詫びし、大方の御教叱を願うものである。

合掌

(43・8・31)