

宗学とは何か

茂田井 教亨

一

宗教体験というものを表白する場合、厳密な意味でそれは客観化されるということではできないであろう。それはいわゆる「神の信実」であって客体化し得ないものだからである。キリスト教の場合は、人間の言葉をもって神の言葉を語る、という矛盾が指摘され、それゆえにこそ、ますます語らなければならないというような逆説的なことがいわれている（バルト）。仏教の場合は、これと少しく事情は異なるであろう。人間と仏との隔絶を認めないからである。しかし、それにしても「己心の弥陀」「己心の釈尊」といわれるものが、どうして客観的に示されよう。言葉として、文字としては表記されても、そのものを直接的に表現し得ることはできない。それはなんらかの意味において、超越的なものだからである。如来が諸仏の智慧の世界を「不可以言宣」と宣えるゆえんはそこにあるのであろう。

われわれは宗学する者として、宗祖の宗教体験的世界を、歪めず、誤らず、曇らせず、真実に把握することに努め、また、それをそのように表現し、伝達したいと励んでいる。その成功・不成功は別として、宗学者の共通基盤というものはそのようなものであろう。すなわち、「宗学者」の「宗」こそその共通の基盤なのである。しかし、共通の基盤に立ちながら、その努力の結果というものは、必ずしも「共通」ではない。むしろ、異熟の結果の方が多いというこ

とさえあるのである。それは「宗学者」の「学者」のせいである。すなわち、「宗」という共通も、「学」という個によって個別の自己表現を遂げるからである。この個別の差は、「差」を持ちながら「宗」によって時には弁証され発展して行く可能性を有っている。或は又、墮落する可能性もあるであろう。とにかく、共通の場でありながら差別をもち、差別でありながら共通の場を失わないものが、「宗学」というものであろう。

そこでこの共通の基盤である「宗」についてさらに考えてみよう。「宗」はいうまでもなく「宗祖」の「宗」である。「宗祖」は個が特殊となったものである。その特殊が普遍となるためには、特殊となった原の「個」を媒介としなければならぬ。いうまでもなく、特殊は特殊のままでは類に媒介たり得ないからである。「宗祖」という特殊は宗祖となる前の「個」が「信」を絶対媒介として、如來の信実の具現化としての「特殊」となったものである。それが特殊としての「宗祖」である。この「宗」に「信」を媒介基体とする普遍化への一般的契機があるのである。すなわち、普遍化された「宗」こそ、現実存在として「個」のなかの「信」という形において「普遍」を取り戻しつつあるものである。つまり、「個」と「個」とを共通せしめるものは、「宗」という特殊が「信」を媒介基体としながら普遍化そうとする契機によるのである。言い換えれば、「宗」とは、かつて「個」であった「特殊」が、その特殊を形成せしめた「信」を「個」から「全」への媒介基体としながら「特殊」のまま「普遍」を主張しようとするものなのである。したがって、「宗」「学」とは、「信」という「特殊」をもつ「普遍」が、「個」において個の「普遍」性を媒介としつつ「特殊」なる「普遍」（信）の自己実現化を図ろうとする努力である。つまり、「宗」という普遍を要求する特殊が、「学」という個的媒介性を利して特殊の普遍化を志向するものが「宗学」である。「特殊なる普遍の自己実現」、ここにすでに「宗学」における「学」の矛盾性が現われている。一般に Wissenschaft としての

学問は Wissen(知識)から生れるもので、認識の客観性が要請されるものであることというまでもない。殊に自然科学の立場のごときは実証性を伴なう客観性が強く要請されるものであろう。科学とか Wissenschaft とか呼ばれてそのような客観性を求めるものが「学問」であるならば、「宗学」はそういう学問ではない。キエルケゴールもいったように、それは「学問的というには余りにも信仰的であり、信仰的というには余りにも学問的である」ものだからである。カール・バルトは最後の講義といわれる『福音主義神学入門』の冒頭で「神学の概念を、「神学」とは、古来「学」と銘うたれた人間のくわだての一つである。このくわだては、一定の対象もしくは対象領域を、その対象や対象領域それ自身が指示する方法によって、現象として知覚し、その意味を理解し、その現実存在の射程内で言い表わすものである。「神学」ということは言おうとするところは、この神学というのが、特殊な(きわめて特殊な!)学であって、そこで取り扱われるのは、「神」を知覚し、理解し、言い表わすことなのだ、ということである」(加藤常昭訳)と規定している。これはそのまま「宗学」の概念を規定するものとして置き換えても差支えないものと思われる。とくに私が注目したいのは、神学の方法を、「対象や対象領域それ自身が指示する方法によって」作業するものと規定した点である。したがって「神学」は、そこで彼もいうように「特殊」なる「学」として、いわゆる「科学」とは簡別されるべきものなのである。たしかに「宗学」は「私」自身の方法で、或は恣意で「対象」を考察したり、分析したり、説明したりするものであってはならないであらう。もし、そういう場合は、「対象」そのものが正しく覚知されていず、既成概念か或はそれと誤認したものを対象としているに過ぎない。「皆如来の滅度を以てこれを滅度せん」との仏言は、「人として」「滅度を得ることありしめ」ないための仰せで、まさに「対象」御自身が指示される方法に他ならないのである。このような「宗学」における自覚ともいうべき本質的な問題は、宗学者自身に

おいてさえいまだ充分自覚されているとはいいい難く、まして一般にはなおさら理解されていないのである。

この宗学の特種性は、「宗学」と呼ばれる「宗」の文字が表明しているもののなかにある。「学」は近代ヨーロッパの学問以来、最も普遍妥当な客観性が要請され、そこに「科学」の本質もあれば、権威もあるのである。ところが「宗学」における「学」は、そのような近代的学問の概念を表示するものではなく、バルトもいうように「対象が指示する方法によって」覚知されるものを「現象」として知覚し、「その意味を理解し」、覚知者のそこに置かれた能力内で表現しようとする努力である。その「対象」とは「神」である。「仏祖」のみ言葉を通して「私」に覚知されてくる現象を、如来の歴史的御行為として認識する「神」である。宗学論のなかで「神」の語を用いることは穩かでないかも知れないが、「大人の実語」として「私」に働きかけ、呼びかけて来られる如来の御行為は、「私」という無的場所に於ては、内在的というよりも超越的なものに覚知され、歴史形成的であると認識されるために、「神」という表現がもっとも相応しいように思うのである。これは現在「私」を支えているものであると同時に、「宗祖」を支えていたものであつて、宗祖はそのみずから支えるものを「釈迦仏」「法華経」等と表現し、それを綜合的に「教」と言い表わすことによつて、歴史的世界を形成されたのである。そこに如来の御行為があるとすれば、そこでは内在的というよりもむしろ超越的であつて、「神」と呼ぶに相応しいものではなからうか。つまり、an und für sichなものでありながら、同時上下的に働き且つ働かれてくるゆえに、超越的に神と呼んだのである。もし、天台大師の用語を藉れば、「神通妙」とも「感応妙」とも呼ばれるもののなかにある概念であらう。上から一方的に見れば「神通妙」であらうし、同時上下的に見れば「感応妙」であらう。ここに「宗祖」を支えたものがあるとともに、「私」を支えるものがあるのである。「宗祖」を支えたものと「私」を支えるものとが同一であるとか、等しいもの

であるということは、「信仰」「共感」のうえていい得ることであって、また、「宗」に立つからいえることであって、謙虚に反省する立場からは僭越として否定されることである。しかし、それであればこそ、「学」の立場が成立するのであるまいか。「宗学」とは、このような「無矛盾の矛盾」に立つものなのである。

二

以上わたくしは「宗学」の構造のごときものを考察してきたのであるが、この「支えているもの」とは、実は「もの」という名詞的・主語的な概念に意義があるのではなく、「支える」という動詞的・述語的な概念に意義があるのである。動詞的・述語的であるから動くのであり、停止しないのである。六十一年の宗祖の御生涯においても、初期・中期・後期と分けて考察されるゆえんは、その不動の動のごとき述語的世界の特質が、「動」にあるのか「不動」にあるのかというまことに把握し難い問題があるからであらう。例えば、佐前法本尊・佐後人本尊と大まかに分けてその間に異質的变化を示しておられるのかおられないのか、それを本質的に不動なるものと領解しても、では何故にそのような動態を示されるのであるか。又、正嘉の大震・文永の彗星等の天変地天を、『安国論』的に謗法招災と解する立場と、『本尊抄』的に地涌出現の前兆と見る立場と異なるのか同なのか。遺文の表面では変化を示しているようでも、本質的には変化ではないのか。または宗祖の内鑑では矛盾・変化はないといえても、どうしてそのような異相を示されるのであるか。このような「不動の動」の「不動」と「動」とを、統一的に共感把握するということは容易なことではないのである。これは思うに、宗祖の宗教的主体における内奥の問題であって、それへのアプローチとか理解とかは、いわゆる「日蓮の認識における日蓮認識」というものが強く要請されるからである。つまり単なる「共感」程度では容易に思議し難い問題が横たわっているのである。これは常に宗祖を神秘的に取扱うということではな

い。「日蓮認識」というものは、誰にでも一往は可能な作業である。しかし、「日蓮的認識」における「日蓮認識」というものは、誰にでもたやすく出来るというものではなからう。遺文を「心読」することによって、或る程度は到達し得ても、「そのものとなる」ということは、たやすく、無媒介的にはできないのである。「そのものとなる」ということは、観念的に、抽象的にそうなるということであってはならないので、いわゆる「そこからそこへ」（西田幾多郎）といわれるごとく、「行為的直観」でなければならぬであろう。行為的直観といっても、いわゆる観念論哲学に終ってはならない。宗祖が「事の法門」といわれたごとく（治病抄取意）、それはどこまでも「色読」の世界でなければならぬのである。そこに宗祖のいわれる「観念すでに勝る」（一五二二）ものがあるのである。ここにいう「観念」が観念論哲学の観念でないことはいうまでもない。むしろ、ここに宗祖としてはアクチュアルに御自身を支える「法華経の精神」というごときものがお有りになったと見るべきであろう。実践・色読といっても、我武者らに街頭に立てばよいというのではなく、法華経の指標に従うという無的自己に立つことが、宗祖のいわれる「観念」なのである。それはいうまでもなく、そうすることはそうさせられることであって、そうさせられる自己は、そうしようという支えられるものによって支えられていると考えられるゆえに「観念」なのである。私のいう「法華経の指標に従う無的自己」とはそのような意義をもつのである。

上原専祿先生は『「日蓮遺文」をどう読むか』のなかで、

誰れびとよりも日蓮その人を納得させうる内面的理解の方法にしたがって、日蓮の思索と信仰実践の動的展開の、日蓮その人にとっての意味と鎌倉時代の日本社会にとっての意味との両面を究明してゆくためには、「日蓮遺文」の吟味だけでは、もとより不足です。日蓮は、外界の動きに心をうばわれたことは、かつてなかった、といえまし

よう。しかし日蓮は、当時における仏教信仰のあり方と政治・社会の動向を問題のなものととして強烈に意識しました。日蓮の思索と信仰実践は、そのような問題意識をアクチュアルな起動軸とし、問題のなものととしての世界史的・日本史的全現実への積極的働きかけと、その歴史的現実からの応答（または無応答）との連鎖反応の体験に蔽密に密着して、展開されていった、と考えられます（「クレタの壺」一八二ページ）。

と述べ、宗祖の遺文がそのような構造である限り、

「日蓮遺文」の追体験的な内面的理解にとつて欠くことのできないものは、日蓮の思索と信仰実践の動態と、当時の歴史的現実の動態とを、統一的にとらえる用意である、といわねばならないでしょう（同上）。

と論じておられる。たしかに宗祖の思索と信仰実践とは、当時の社会・政治・信仰等の歴史的動向の問題性と蔽密に密着し、そこに展開されたもので、「遺文」諸篇はそのモニユメントに相違ないのである。その意味において、上原先生の所論はまことに当然過ぎるほどの当然として、何びとにも背えられないものであろう。それにも拘らず、なおひとつたくしとして附け加えたいことは、というよりも注意しなければならないと思うことは、宗祖の思索と信仰実践の動態というものが、当時の歴史的現実の動態と問題意識のうえで蔽密に密着していたとはいえ、その問題性は表面的政治の方法や形態にあつたのではなく、問題の本質性は宗教にあつたのであつて、宗祖の言葉を藉れば、「三仏の、未来に法華経を弘めて、未来の一切の仏子にあたえんとおぼしめす御心の中をすい」し、その本誓願の実践にあつたのである。だからこそ歴史的現実の動態と密着するのであるが、その密着ということと両面の統一ということが、等分とか均等に考えられてはならないということである。古い表現を藉れば能判・所判ということかも知れないが、そういう形式的思考を捨てても宗祖の立たれた基盤というものは法華経であつて、法華経の志向する純粹信仰こそ、

宗祖の立たれた無的場なのである。換言すれば、法華經のなかにあって、それみずから自己を実現せしめようとしてゐる「法華經の信心」（開目抄等）が、宗祖を位置付けてゐる無的場なのである。この点をはっきり把握して両面の動態を統一のとらえて行かないと、反つて謗法の失に陥る恐れがあるのである。宗祖の内面的理解というものも、宗祖の実践が動的であるから動的に捉えられなければならないとして、発展的な動態に惹かれてゆくと「国難を顧みず、五五百歳を期して、これを演説」された「これを」を見失う恐れがあろう。もちろん、宗祖の信仰・教義は、いわゆる身延隱棲後においても、限りなく深まってゆき、動的に発展していったといえるのではあるが、「ある時点において」といえば、佐渡配流の時点において―最後決定的に完成されたものではなく―（「クレタの壺」一八〇ページ）といわれる上原先生の所見にそのまま賛成申上げるわけには行かない。もっとも、『本尊抄』擱筆後間もなく『撰時抄』が著される等、寸時も休むことなく、その思索は進展を示されていて、『本尊抄』を「最後決定的完成」と見るわけにはいかないようであるが、「無二の志を見て、これを開拓せらるべきか」と嚴誡された本抄を、「最後決定的完成」でないとすれば、宗祖の「乞ひ願くは一見を歴て来る輩、師弟共に靈山浄土に詣でて三仏の顔貌を拜見したてまつらん」という誓願は、虚ろなものになってしまうのではあるまいか。或はこれこそいわゆる「宗学的偏見」であるとして、先生のお叱りを蒙るのも知れないが、わたくしとしては、宗祖の「動」は「不動の動」であつて、宗学する者はその「不動」が何であつたかを求道的態度と努力において把握しなければならぬと念うのである。そしてそこにおいて謗法に陥ることを嚴戒しなくてはならないと念うものである。

「宗学とは何か」ということを反省しつつ筆を進めて行く途上、上原先生の御近著を拝見する機会に恵まれ、先生の広汎な学識と深遠な思索に多大な教示を与えられたことを改めて感謝申上げるとともに、先生の御健在であることを知って有難く思つたのである。たまたま私見を挟み、蠅螂の斧を企てたことを御容赦いただきたい。

ここで再び宗学論に戻るべきであらうが、与えられた紙数も尽きようとしているし、結語として室住一妙教授の『御講聞書をめぐって』について所感を述べて置きたい。

室住教授の本論文は、同氏のものには珍しく考証的な論文である。氏は、『御義口伝』に比して「『御講聞書』の方は、形容が平凡にみえるのか、さしてもはやされてはいないようだ」といい、「だが私には何か深く訴えるものがあるやに感じる」と卒直に所感を述べている。最近の立正大学の宗学の傾向というものは、確実な資料となる遺文を依用し、かつて日輝和上以来「観心の御書」ともてはやされた、『御義・向記』や、『授職灌頂口伝鈔』『三世諸仏総抄文鈔』等の如き文献学的に疑義のあるものは用いないようになってきている。『日向記』が「もてはやされてはいないよう」に氏に見えるのもそのためであらう。これは遺文に対する文献学的研究の進歩と共に、正しい宗祖の実像を知るうえによるこばいことだと思う。しかし、そのなかで『御講聞書』即ち『日向記』は、私たちも少しく異った眼を以て見ているのである。戦前、直接故稲田海素先生の口からお聞きした（室住教授もそのをり同座しておられたかと思う）ことで、(一)『日向記』は内容も素材で原型的なものと思われること、(二)『御義口伝』は恐らく興門系の手によって、のちに『日向記』を模して作爲されたものであらう、という二点がある。氏が「何か深く訴えるものがあるやに感じる」のは、そのせみであらう。

そこで、室住氏が最近『御講聞書』に関心を示しはじめられたことは、一つは氏の宗学がいわゆる「純粹宗学」の発展として独自の境地を示しつつあることであり、一つは氏の老境を物語るものである、と考えられる（「老境」とは「円熟」と同義語で悪意ではない）。「円熟」とは稜角がとれて、人としても思想としても丸味を帯びてくることであろう。弘安元年三月十九日から連々の御講義で同三年五月二十八日までのものを日向師が筆録されたという所謂『日向記』は、宗祖のまさに円熟の境地を示されたものであり、齡古稀に至るまで、朝夕、身延の山容を拝し、晩年の宗祖を偲んでいる室住氏が、これに深い関心を寄せはじめられたのも偶然ではなからう。そこに氏はいくつかの可能性からいくつかの推論を企てている。推論というものは独断に陥る危険性を持つもので、科学的方法を重んずるものは取らない方法であろう。が、まさに「宗学」の特質や構造を考えたときにも言及したように、宗学は対象や対象領域自身が指示する方法によって思考する学であって、推論する思考は、推論者自身の恣意ではないのである。可能性が立てられる場合、当然それが立てられる客観的資料・史料を必要とし、それへの信憑性も充分吟味しなければならぬまいが、それらが十分満たされない場合は、対象の全体系からなされる推論も有り得るのである。このようなときには当然、推論者の信の浅深ということと年輪というものが問題となるであろう。私が「円熟」と同義語として「老境」という文字を用いたのもそのためである。

とにかく、室住教授はかの論文において、『御講聞書』が成立し得ると考えられる幾つかの假定や推論を示して、同学の士の精研を属望されたようであるが、かの論文を dedicate された私として、同感の声は発し得ても、文献学的知識に乏しい自分として、氏の假定や推論を客観的に立証し得る力は有ち合わせていない。したがって、氏の持論であった「純粹宗学」「主体性の宗学」の論理的構造の如きものをいささか考察した次第である。（一九七五・五九）