

佐々木月樵における近代仏教学の創造

織 田 顕 祐

はじめに

六世紀の中頃、日本に仏教が伝来して以来、一貫して仏教は人々によって信仰され、研究されてきた。日本では、中国や朝鮮半島のように廃仏や政権の交代などにより仏教教団が全面的に廃滅することがなかったため、約一五〇〇年間に亘って仏教は常に何らかの形で人々の身近にあったと言える。その歴史を全てここで振り返るだけの余裕はないが、一九世紀後半の江戸時代末から明治にかけて、仏教の研究方法や信仰などについて一大変革を余儀なくされたことは事実である。本論文は、鎌倉時代の親鸞の思想を基盤とする一仏教系の大学である大谷大学が、こうした問題についてどのように直面し、課題を克服していったか、その概略を主に佐々木月樵という一人の人物の行動と考え方を中心に検討しようとするものである。

佐々木月樵は、草創期の大谷大学第三代学長として、大学の機構と学問研究の方針を見定めた人である。佐々木

の周辺には、まず師として清沢満之がおり、その他多くの同志がいたことは事実であるが、また強い反対意見を持った人々も多くいた。そうした状況の中で佐々木は、鉄の意志を貫き、志半ばで倒れていたのであるが、その功績は広く近代仏教学の方法論全般に及んでいる。佐々木の功績は、今となっては当然すぎてあまり注目されることもないが、その時代社会においては極めて大きな転機を生みながら、それを縁として日本の仏教学の革新を志向し、現在に至る展開の基礎を切り開いたと言えることができる。そのような佐々木が生きた時代社会と、佐々木の問題意識を振り返りながら、その業績の持つ意義を再検討したいというのが本論文の目的である。

一、近世・近代における宗門大学

大谷大学の淵源は江戸時代の一六六五年であり、東本願寺を本山とする教団の僧侶養成機関として誕生した。これまでの歴史観では、明治以降の近代に注目するあまり、江戸時代は封建的で文化的衰退期のように考えられてきた面が否定できないが、こうした歴史観は修正されて江戸時代の文化的意義の見直しが進んでいる。仏教の研究面に関して言えば、各宗派の中に「学林」もしくは「学寮」という学僧の養成所が開かれ、書物の出版も非常に盛んになり、学問研究が大いに進展したのである。そうした時代の流れの中で、江戸時代全般にわたって、漢文文献による仏教の研究、一般に「宗学」と称されるものが発展したのである。大谷大学の前身は「高倉学寮」と称するが、一五〇〇名以上の学僧が常に在籍し、その時代の学林・学寮の中でも有数の規模と内実を持ったものであった。

高倉学寮の学風は、現代的な言い方をすれば、いわゆる文献研究中心であり、親鸞の思想を明らかにするためにありとあらゆる漢文文献を研究し講義していたようである。その頂点に立つ学僧は「講師」と呼ばれ、宗派の研究・教育の全責任を担っていた。それら講師の著述の主要なものは大系化されて出版されており、今日でも容易にその内容に触れることができる。そのほか、仏教系の各大学の図書館には現在でも膨大な量の各宗派の学僧の著作が保存されている。共通して言えることは、その文献研究の該博で緻密なことである。現代的な視点から見ても見事と言うほかなく、博覧強記ぶりはまるで鬼神の業績かと思われるほどである。

高倉学寮は、その後数度の名称変更を経て、一八八二年（明治一五）に「真宗大学寮」、一八九六年（明治二九）に「真宗大学」と名のる。ただこの時代の日本はまだ大学そのものを法制化する段階でなく、法制化された大学は「東京帝国大学」のみであった。佐々木月樵が京都の真宗大学に入学したのは、この一八九六年である。のちに清沢満之が、一九〇一年（明治三四）に東京に開校した真宗大学は、この京都にあった真宗大学を二分した一方を指すものである。京都に残った一方は、その後「真宗高倉大学寮」（一八九六年）、「高倉大学寮」（一九〇七年）と変遷する。両者はその後、東京の真宗大学が様々な圧力によって京都に戻され、高倉大学寮と一つになって「真宗大谷大学」（一九一一年）という名称となるのである。

このような紆余曲折は、明治以降の日本における高等教育の変遷と、それに対応する教団の僧侶育成システムの変化を反映したものである。特に教団の僧侶育成システムの変化については、時代社会に対応しなければならぬとする進歩派と、僧侶たるもの時代社会と関係なく学問徳行を積めば良いとする保守派の深刻な葛藤があった。後

の佐々木の時代になると日本の高等教育の整備と関係して、いわゆる「大学令」が公布されると（一九一八年）、僧侶養成をもととの目的とする教団経営の学校は、国立大学など同じ地平に立つ大学を目指すのか、それとも専門学校として独自の学校をめざすかの選択を迫られたのである。国立大学と同じ地平に立つ大学では、僧侶養成を主な目的とするわけにはいかず、宗門学校の抱える葛藤はさらに深刻なものとなっていったのである。

二、佐々木月樵という人

佐々木月樵（一八七五—一九二六）は、現在の愛知県安城市にある東本願寺の末寺に生まれ、一八九三年（明治二六）に京都にあった京都府立尋常中学校二学年に編入した。この頃の京都は、学制の大変な変革期であり、財政的な問題もあって府立尋常中学は実質的に東本願寺の経営であった。京都府の事情が好転したので、それを返上すると同時に、東本願寺は大谷尋常中学校を開設し、その学校経営のために校長として招聘されたのが、清沢満之の友人である沢柳政太郎であった。沢柳は、日本の教育界の草分け的重鎮としてその後の日本の文部行政や、大学運営に大きな力を発揮した人である。佐々木月樵が京都府立尋常中学校二学年に編入したときは、まさに沢柳が校長として招聘された前後であり、沢柳から受けた影響は極めて大きかったようである。佐々木月樵は当時の様子を後に次のように語っている。

何日思い出しても、その時の一年間程、予の一生涯における幸福の恵まれ、また学生として緊張したる気分を

受けたことはなかった。〔『沢柳政太郎全集』(別巻「宗教教育界の恩人」四〇ページ)

佐々木月樵と沢柳政太郎の交流はその後一貫して継続する。佐々木は後に宗教と教育の重要な関係性を明かにするために、大谷大学建学の理想に燃えた生涯を送ることになるのであるが、その発端は沢柳政太郎との出会いにあったと考えられるのである。

佐々木は、一八九六年(明治二九) 中学寮(この間に宗門の学制は末寺住職養成のための中学寮と研究中心の大学寮とに整理され、大学寮は一八九六年に真宗大学と改称された) 卒業後、真宗大学に入学した。このころの真宗大学の雰囲気は、それまでの学寮の方法論を継承したものであり、学制制度こそ近代化に沿ったものであったが、内実は宗派の学問的棟梁が教学から運営に至る一切を管理する塾的、修道院的なものであった。先に示した沢柳に対する謝辞の文章の中で、佐々木月樵は次のように言っている。

一派の学頭が一切を管理して塾的教育を施して居たことである。(同前四〇ページ)

この頃に佐々木月樵の学問的動機が顕著になったようである。その間の事情を後に友人となる安藤州一が佐々木自身の手紙を伝えている。

君大学に在るの日、一日教授某師に問て曰く、無明の性質如何と。教授曰く、天台にては此の如し、三論にては此の如し、唯識はかく談じ、華嚴はかく論ずと。君曰く、願わくは一言にして無明の意義を聞かんと。教授の言尚初めの如し。君退いて歎じて曰く、宗学の振わざる病根それ此処に在るか。余は直ちに仏教の根本精神を尋ねんと、これ一乗教研究の動機たり。(『佐々木月樵全集』第六卷 九四八ページ)

この文章は次のような様子を伝えている。つまり、学内の仏教学の教授に「無明とは一体どういうことか」と質問したところ、天台や三論・唯識・華嚴ではこのように説明している、という答えだった。それでもう一度「一言で言えばどういうことか」と尋ねたところ、先ほどの答えと同じだったというのである。要するに、どこに何が書かれてあるかということはよく知っているが、自分の言葉で説くことができなかつたというのである。このエピソードは、文献の博覧が研究であるとする江戸時代以降の学問的姿勢に対して佐々木が疑義を持ったことを伝えている。つまり、佐々木は、教授の姿勢に対して物知りではあっても生きた仏教とはなっていないと感じたのである。それで佐々木は、仏教の根本精神を自ら尋ねなければならないと考えたのである。学問はすでにある言葉を伝持することではないというのが、佐々木月樵が出会った学問的動機なのである。

一九〇〇年（明治三三）に真宗大学を卒業すると、佐々木はそのまま研究院に進学するつもりでいたが、七月末に郷里の愛知県で清沢満之に出会い、その方針を大きく転換して清沢とともに上京して雑誌の編集に携わることになる。清沢満之を中心とした「浩々洞」での生活と雑誌『精神界』の編集である。翌年一九〇一年に清沢満之を中心に東京に真宗大学が開学すると佐々木は研究院に在籍し、研究のみならず講義も担当することになる。東京での生活は充実したものであったようだが、清沢満之の病没とともに次第に浩々洞も真宗大学も諸般の事情により漸次変化し、真宗大学は一九一一年京都に戻って、高倉大学寮と一つになって真宗大谷大学と改称する。佐々木自身は一旦郷里に戻った後、一九一一年に新制の真宗大谷大学の教授に就任し、以後学問研究と大学運営に邁進することになるのである。

三、佐々木月樵における学的動機の深化

佐々木月樵の学問的課題であった「一乗教の研究」は次のような過程から生まれた。一九〇〇年、清沢滴之に出会って京都での研究院進学を一旦断念し、師とともに東京に出る時の前後の様子を友人の暁鳥敏は次のように語っている。

東京で清沢先生を中心にして雑誌を出そうと思うがどうか、ということを相談した。というのは仏教はあまりに専門語が多すぎる、仏法は皆が喜ぶべき道であるのに、皆が聞くことを嫌うのはあまりに専門語が多すぎるからだ。（中略）だから専門語を使うことなしに、人間の生活の中に入って、仏教を味わうようにしてもらいたい。それがためにはそういう雑誌を出したい、ということを相談したのである。（『調和の饗宴』暁鳥稿「教における人と法」八六ページ）

このような動機のもとに、多田鼎は「阿含経による釈尊の研究」、佐々木月樵は「一乗教の研究」、暁鳥敏は「外国語学校に通い外交官を目指す」ことになったと記している。その後、多田と暁鳥は雑誌編集に専念するようになったようであるが、佐々木は一乗教の研究に一貫したと暁鳥は伝えている。京都で出会った学問的な疑問は、東京での雑誌編集を通して佐々木の仏教学の方向性を決定していったように思われる。この佐々木の求道の歷程について『佐々木月樵全集』の編集者は、次のように振り返っている。

i 大乘仏教教理史の研究

ii 浄土教史の研究

iii 親鸞聖人の研究

iv 親鸞聖人と経典研究（『佐々木月樵全集』第三巻の識語）

これらはいずれも全集編集者によって「ただ史実のみに偏しないで、伝記と教義と信仰によってその人物の人格と生命を描き出そうとしたもの」（同前）と評されている。

このような佐々木の学問的な歩みはどのような背景によるものであるのか。この点を全集第一巻の『大乘仏教教理史』によって尋ねてみたい。全集版は、復刻原本が一九二七年（昭和二）刊行であることを記している。また同書には沢柳政太郎の序があり、昭和二年九月一日の日付で「天が君に寿を借さなかったのは誠に遺憾である」と言っているから、この『大乘仏教教理史』は佐々木没後に編集されたものである。また佐々木の著述目録からは、本書の一部分が、既に『精神界』などに漸次書かれ始めていることが確認できる。その間の事情を全集版は何も伝えていないので現状から推察するほかない。この点で、例えば第四篇は「無著世親時代」とあるが、「上 無著菩薩」のみが載せられていて、「世親」に関する記述は一切存在しない。しかしながら既に一九一九年（大正八）に「世親論集」は単行本で出版されており、その序によってこの書は大谷大学の講義のために作成されたものであることが知られる。また第一章の「無著の伝紀」は章のみが立てられていて未稿である。さらに「序論」は、既に東京時代の一九〇五年（明治三八）に『無尽灯』第一〇巻―五号に発表されている。こうしたことから推察するに、

研究のための方法論は早くから明確になっており、壮大な構想のもとに順次計画的に執筆されていったが未完に終わったと推察することができる。同級生であり友人の暁鳥は、佐々木がすでに中学生の頃から教理史研究を志していたと言っているから、時に応じて書き溜めたものを没後に編集したものであると考えられるのである。おそらく、佐々木の「一乗教の研究」は生涯を一貫するものであり、その具体的な構想を示すものが、一九〇五年の「序論」であると考えられる。この頃の佐々木の執筆傾向を見ると、日常生活を通して仏教に触れるような文章は『精神界』、学術的なものは『無尽灯』と書き分けているようである。こうした点に注目して、佐々木月樵の歩みの展開を検討することが可能であるが、紙面の都合もあるのでこの点は稿を改めることとし、今は「序論」における佐々木の問題意識を明らかにしたい。

佐々木が「序論」で明らかにしていることは、「歴史的事実と仏教の根本思想」を相依相対的に扱いながら研究を進めようとする姿勢である。これには以下のような背景がある。佐々木がこの「序論」を明らかにした、明治三十年代の後半はいわゆる近代的な仏教学が日本に定着して「大乘非仏説」が声高に喧伝された時期である。この近代日本における大乘非仏説は、近世中期の富永仲基に淵源を持つが、大乘経典はブツダ釈尊の直説ではないという主張で、明治三十年代に井上哲次郎、姉崎正治、村上専精らによって主張された⁽³⁾。それは明治以降西洋から導入された文献学的研究法や、実証主義を単純に仏教の研究に持ち込んだ結果、「大乘仏教は釈尊が説いたものではない」としたのである。これら「大乘非仏説」を主張した人々の目的は三者三様であったが、主張そのものは共通している。佐々木月樵が「大乘仏教教理史」を志したのはこうした時代背景と無関係とは思われず、「序論」の中で

も「大乘仏説非仏説の如き古今の大問題」と言及している。そして、近代以前の仏教研究が歴史的視点を欠いていた事実を認め、新たな歴史的研究方法を認めながらも、歴史的研究のみによって仏教の問題を解決しようとする姿勢には疑問を呈している。その理由は、佐々木にとって仏教の本質は時間空間を超えた普遍不動のものであり、それがその都度歴史的事実として現れたものなのであるという確信である。また「客観的事実」といっても、それは人を通し、誰かによって残されたものであるから、普遍的な思想が真実であるという視点から見れば、我々が事実と言っているものはむしろ形骸に過ぎない。それゆえ、事実と思想の相依相対によって仏教の根本的な真実を明らかにしなければならぬと言っているのである。しかし、こうした佐々木の方法論は、それをこれから証明していくための出発点であるから、現状では一つの仮説であることも認めている。それで、

あくまで両者を運用し、何の矛盾する所もなくその研究を進むことを得るや否やは、また従って起こるところの一大問題ならざるべからず。(『佐々木月樵全集』第一巻 五ページ)

と言っているのである。そして、佐々木はこの「思想と事実」の相依相対において、前者に重きを置いて進めながら自分の方法論を検証していくのである。つまり歴史的事実は様々であるが、それらを「たためばブツダ正覚の一念の問題、開けば三世十方に亘れる永劫の問題」とみて、その結論に至るか否かをこれから実験しようというのである。

『大乘仏教教理史』の第一篇は「潜在時代」と称し、第一章は「ブツダの正覚と大乘教」、第二章「小乗経に現れたる大乘経」などと称している。こうした視点の立て方に、根本的真実として的大乗仏教が歴史の限定を通して姿を取るのであるという佐々木を思想を読み取ることができよう。要するに佐々木のその後の修学は、いわゆる実

証主義による近代仏教学を踏まえながら、それを超克して仏教の本質に迫るための実験だったと言えるのである。この一九〇五年（明治三八）の「序論」は、佐々木の学問的な営みの中で一つの軸をなすものであると思われるが、佐々木はそればかりに集中していたのではない。この前後には「浄土教史」「親鸞の伝記」に関する研究なども並行して行なっている。その間の事情を山田亮賢は次のように総括している。

その学問研究の過程としては、親鸞聖人の伝記からはじまって、そうして華嚴の研究に入り、さらにその華嚴の研究から出てきたものは何かというと、近代の一つの研究手法と並行して、世親の研究、龍樹の研究、無著の研究という順序で、研究成果の刊行書が続々と出てきた。（『佐々木月樵先生』一二五ページ）

この親鸞伝の研究は、大乘仏教教理の探求と並行していたようである。一九一〇年（明治四三）に公刊された『親鸞聖人伝』には「告白」と題する序があり、同書誕生の背景を知ることができる。それによれば、佐々木は「我れ聖人の後を尋ねる事満九年間なり」と述懐しているから、東京生活の中心的な課題であったことを知ることができ。これは親鸞の思想をただ書かれたものによって理解しようとするのではなく、普通の「法」は具体的な人物を通して明らかになるものであるとの信念に基づいて為されたものである。これは一方では、当時の盛んになりつつあった文献学的方法論や実証主義に対する佐々木独自の態度である。この点は、大乘仏教教理史を志した態度と共通するもので、「告白」の中で次のように述べている。

精神的生活を己が生命とする宗教家の伝記に至りては、たんにその外面にのみあらわれたる客観的記述のみにては到底その人を伝うべくもあらざるなり。（『佐々木月樵全集』第三卷「親鸞聖人伝」「告白」二二ページ）

このような仏教研究に対する佐々木独自の視点は、東京以前の学生時代からすでに芽生えていたようで、暁鳥敏によると「佐々木君が『実験の宗教』を書きかけたのは学生時代であった」と伝えている。

この『実験の宗教』は佐々木の最初の著書であり、一九〇三年（明治三六）年に出版され、全集の第六卷に収録されている。『実験の宗教』は全部で十二講からなり、第一講は序論、第十二講が結論に相当し、中間の十講は我が国の宗教的偉人を歴史の順に最澄から白隠まで十人選び、その人となりと思想と業績を簡潔にまとめたものである。本書の題名である「実験」とは、「科学的な実験」という意味ではなく、普遍の法は具体的な人を通して真実として現われるという意味である。この点を明確にするために日本の宗教的偉人を十人取り上げたのである。その第一講の序論には、いかにも学生時代らしい当時の仏教研究に対する強烈な批判が現れている。佐々木は、当時の仏教研究は「地面から草木を切り取り水もやらずに枯れていると嘆いているようなもの」だと強く批判する。つまり、一人一人の内面と信仰を無視して、歴史的、教理的、比較的、哲学的に学問研究する態度がそれに当たるというのである。佐々木は、歴史的などの諸態度を一概に否定しているわけではないが、宗教・仏教の生命は、一人一人の信仰にあるのであって、その面から観察・研究して自分もそれを味わいたいと言うのである。本書の中で親鸞にも触れており、この姿勢が後の親鸞伝研究に展開したものと考えられる。

このように考えてくると、佐々木月樵の独自の態度は、清沢満之に大きく影響されたのみでなく、新たに西洋から導入された文献学的方法や、実証主義に偏った研究姿勢に対する批判を原動力にしていることが首肯される。佐々木の目指した「大乘仏教教理史」の解明とはこのような背景を持っていたのである。

四、佐々木月樵の華嚴研究

佐々木の『親鸞聖人伝』出版（一九一九年）は、本願寺の親鸞聖人六五〇回忌の直前だったこともあり、世の中に非常に大きな影響を与えたようである。その一方で、一九〇三年（明治三六）の恩師清沢満之病没、真宗大学の東京廃校（一九一一年（明治四四）八月三二日）、真宗大谷大学の京都開講（一九一一年（明治四四）九月四日）といった具合に佐々木の周辺は目まぐるしく変化し、一旦郷里に帰った後大正時代が始まるのと時を同じくするように、京都にできた真宗大谷大学の教授に就任する（一九二二年（大正元年）九月）。この辺の様子については、

京都に移って以後の仕事の中心は、大谷大学の理想的建設であったことは言うまでもない。学問としては『華嚴経』の新しい研究がその中心をなしていたのであります。（『調和の饗宴』暁鳥稿 六六ページ）

と言っている。つまり、親鸞伝の研究から『華嚴経』の新しい研究へと展開したと伝えるのであるが、その学問的動機とは一体どこにあったのであろうか。この点について興味深いのは、佐々木が『華嚴経』の中でも特に入法界品に強い関心を持っていたと暁鳥が伝えていることである。これは「法」は人によって形を現わすとすることまで述べてきた佐々木の基本姿勢と同じであるが、佐々木自身の文章からはさらに深い動機を伺うことができる。

佐々木は、一九一八年（大正七）以降、『親鸞研究』という雑誌に毎月原稿を寄せている。この『親鸞研究』は、

香春建一が編集者となって東京の至心書房から発刊されたものであるが、編集者の帰省をきっかけにほぼ一年間で廃刊となっている。その第四号（大正七年六月号）で、佐々木は次のようなことを述べている。つまり、「自分としては『親鸞聖人伝』以後、「親鸞伝研究」というようなものを構想し、原稿も用意していたのであるが、世の中を害し、人の誤解を招くのを恐れてその原稿を焼却した。その後思うことあって研究の中心を他に移して今は疎遠となっている」と言う。つまり、宗祖親鸞その人と思想を直接研究対象とするような姿勢は憚られるような時代状況だったのである。これが具体的にどのようなことを意味するのか今後検討したいが、それが大正時代になって大いに変化したというのである。その間の事情を佐々木は次のように述べている。

此数年間のうちに世間の事情も大変変わってきたように思う。現に当時その本さえ発表を考えさせられたのに、いまは『親鸞研究』と銘打ちて月々その専門雑誌さえ発行されるについても、予は当時のことを追想して内外の事情の急変に驚く。（『佐々木月樵全集』第四卷 六七八ページ）

この間に、『支那浄土教史』一九一三年（大正二）、『中論偈頌』一九一六年（大正五）、『無著論集』一九一七年（大正六）といった書物を刊行している。これらは大乗仏教教理史の継続的な研究の成果であると思われる。それが大正七年になると、満を持したように一連の「親鸞と大乘経典」に関する文章が集中的に発表される。そして『華嚴経』に関する文章は、一九一九年（大正八）以降集中的に書かれるのである。ここから始まる佐々木の『華嚴経』研究は、一九二二年（大正十二）の『華嚴経の新しい見方』で一応完結する。つまり、佐々木が開いた新たな視点による『華嚴経』研究は、親鸞思想の研究の中から生まれたものであると考えられるのである。その足跡を

一九一八年の『親鸞研究』に載せられた一連の文章から考察してみたい。

この年から公にされていく佐々木の親鸞研究とは、具体的には親鸞の主著である『教行信証』の研究である。その最初に佐々木は「親鸞聖人と三大乗経典」という論考を明らかにし、その中で『教行信証』の「三部経」という概念を提出している。佐々木のいう『教行信証』の三部経とは、『無量寿経』『華嚴経』『涅槃経』の三を指し、この三つの大乘経典が相互に支えあうことによって親鸞の『教行信証』は成り立っていると言うのである。

五、『教行信証』の三部経」という思想

この『教行信証』の「三部経」という思想は、佐々木独自の思想であるから、この主張の具体的な内容について順を追って考察を加えておきたい。

『親鸞研究』に発表された最初の論文は「親鸞と経典研究」（第一巻一号、一九一八年三月）と題されている。この論考の主な問題提起は次のような点である。宗教としての仏教のいのちが「信」にあることは言うまでもないが、その信を支える基盤は一体何であるか。基盤なしに主張される信は不確定であり、拠り所のない独善的な主張に過ぎない。それ故、「今後の教界はまさしく各自が「教」に対する態度を決定せねばならぬ」と言うのである。根拠としての教説と各自の信仰によって真の宗教は成り立つと言うことであろう。これは今日ではごく当然のことに感じられるが、上に述べたように親鸞を研究の対象とする姿勢が批判を受けるような時代社会を考慮に入れる必

要がある。この視点に立って、佐々木は『教行信証』に引用されている大乘経典を調べ上げて「経二十一部」を指摘し、それを次の「親鸞と三大乗経典」（第一卷二号、同四月）において一つ一つ具体的に名称をあげて引用回数と提示している。親鸞の思想は浄土三部経を所依とする法然の思想を継承・展開したものであるから、浄土三部経類の引用が多いことは当然であるが、そのほかに群を抜いて多いのが『華嚴経』（八回）と『涅槃経』（三十三回）の二経である。これは引用回数から見た外面的な特徴であるから、必ずしも思想的なものとは言えないが、大乘経典としての『華嚴経』が釈迦牟尼仏成道直下の所説であり、『涅槃経』が釈迦牟尼仏入涅槃を会処とするものであることを念頭に入れるならば、釈迦牟尼仏一代の教説を総括的に納め取る視点であると見ることが可能であろう。この時の佐々木の論考では、『教行信証』のどこにどのような引用があるかなどは触れていないので思想的関係などを知ることができない。しかし、この二経以外の大乗経典は全て「方便化身土巻」のみに引用されているのであるから、教・行・信・証・真仏土巻は浄土三部経と『華嚴経』『涅槃経』のみによって構成されていることが了解される。

大乘経典としての『華嚴経』はブツダガヤにおける釈尊成道の直下を会処としているから、まだ声聞の仏弟子は誕生していない。初転法輪以前の所説ということになり「仏自内証」の教説などと称される。また『涅槃経』は釈尊入涅槃を会処とする教説である。説法のきっかけこそ釈尊の入涅槃であるが、仏の入滅が説かれることは一切ない。この経典の主題は「如来常住無有変易」と「一切衆生悉有仏性」に代表され、大般涅槃とは法身と般若波羅蜜と真の解脱の三側面を持つものであるということである。つまり、両経ともに歴史的な存在としての釈尊の生涯と

明確に矛盾する立場に立つ典型的な大乘經典である。この二經が『無量壽經』を基盤的に下支えすることによって『教行信証』は成り立っていると言うのである。

ではこれらを三部經とみる佐々木の『教行信証』理解の思想的根拠とは一体どのような点にあるのか。この点は次の「親鸞と『大經』の根本的關係」（第一卷四号、同六月）に伺うことができる。佐々木は、親鸞が『教行信証』教卷で『無量壽經』のいわゆる「五徳現瑞段」⁵のみをとりあげて眞実教としていることに特別な注意を払っている。『無量壽經』の五徳現瑞段とは、經の冒頭で阿難が仏世尊の様子を讃嘆して五つの徳をあげる箇所のことである。具体的に『無量壽經』をみてみると、阿難はかつて見たことのない眼前の世尊の姿に対して、「世尊、世雄、世眼、世英、天尊」と呼びかけてその功徳を讃嘆する。初めの四つが世間的な尊号であるのに対し、第五番目「天尊」は人間世間を超えた尊号となっている。この尊号について阿難は、

今日天尊、如来の徳を行じたまえり。去來現の仏、仏と仏と相念じたまえり。今の仏も諸仏を念じたまうことなきを得んや（大正12・二六六c）

と讃嘆するのである。この五徳現瑞段を親鸞は『教行信証』教卷の冒頭で、「世尊の出世の大事を知る」理由であると理解し、これを『無量壽經』が眞実教であることの根拠としたのである。親鸞の思想から見れば、称名念仏の根拠である阿弥陀仏の本願文などを取り上げても良さそうであるがそうではないのである。この点について、佐々木は、初めの四つと「天尊」の別を発見したのが親鸞の眼力であるとして概ね次のような見方を示す。

つまり、仏教が釈尊の教説に基づくことは言うまでもないが、その場合に、釈尊所説の法（大乘小乗の具体的な

教説」と釈尊所知の法（釈尊を釈尊たらしめたもの）との違いを明らかにしなければならない。その上で、釈尊所知の法とは歴史と空間を超えた広大なるものを意味することを明示する。そして、釈尊の成道は「無師独悟」とされるが釈尊の個人的な自覚経験のみによって成り立つものではなく、自覚の所証は三世普遍の「法」であるとする。この世における成道仏としての釈尊の功德が「世尊、世雄、世眼、世英」と称され、三世十方普遍の法は「天尊」以下の文に表れているのであって、親鸞が『無量寿経』を真実教とするのは、そこに釈尊の自覚と普遍の法の関係が明らかにされていることを見出したからであるとするのである。そして法としての「弥陀」を救主と称し、具体的に教えを説く「釈尊」を教主と呼んで両者の別を明らかにする。こうした関係が、『無量寿経』冒頭の五徳現瑞段に表れていると親鸞は見たのであり、「阿難は未だかつて経験せざりし所の先見的仏我、すなわち教主弥陀の光を釈尊正覚の「成道我」裏に発見したのである」と言うのである⁷⁾。

佐々木のこうした独自の思索は、彼の大乗仏教教理史研究に裏付けられたものであるが、具体的な論証を経ている直感的なものである点是否定できない。しかしながらこの点は、佐々木から現代までの約一〇〇年間における研究の蓄積によって、より積極的に論証することが可能である。紙数の都合もあるのでその要点のみをまとめておこう。

この五徳現瑞段は、初期『無量寿経』ではこのような表現となっていない。『大阿弥陀経』では「我未だ曾て三耶三仏の光明威神の乃ち爾るを見ず⁸⁾」、「平等覚経」では「我未だ曾て至真等正覚の光明威神の今日の如く明好にして不妄なること有るを見ず⁹⁾」とあり、五徳に相当するものはそれぞれ「三耶三仏の光明威神」「至真等正覚の光

明威神」と説かれている。これらの初期無量寿経類は、『般若経』が成立する以前の「原始大乘経典」¹⁰と考えられる。『華嚴経』の古層もそうした原始大乘経典に属するが、いくつかの大乘経典は『般若経』以前に成立し、その後『般若経』の影響を受けて大いに発展展開したのである。そして『無量寿経』はそうした経典の典型的なものであると考えられるのである。この点は、「初めの二訳には般若思想の影響がはっきりとは認められないが、後ものには顕著に認められる」と指摘されている通りである。¹¹こうした思想的深化は、当然「釈尊観」「ブツダ観」の変化となって経典に表現されることになる。同一の言葉であっても意味内容が深まり広がっていくことになるのである。「如来」という言葉もそのような道を辿ったものと思われる。『大阿弥陀経』の三耶三仏 (Sanyak-sambuddha) は「完成した人」といった意味である。また、如来 (tathagata) は「かくのごとく歩んだもの」という意味である。いずれもブツダ釈尊を念頭に置いた言葉であったと考えられる。それが大乘仏教の進展に伴って意味内容が変化した結果、例えば龍樹の『大智度論』に至っては次のように説かれる。

仏を如来と名づくことは、定光仏等の六波羅蜜を行じて仏道を成ずるを得たまうが如し。釈迦文仏も亦是の如く来たりたまうが故に如来と名づけたてまつれり。(大正25・四五四c)

文中の「定光仏」とは、燃灯仏とも普光仏とも呼ばれ、因位の釈迦牟尼に授記を与えた過去仏である。その過去仏はかつて大昔に六波羅蜜を完成して仏となり、同じように釈迦牟尼仏も因位の時に菩薩の六波羅蜜を完成して仏となったのであると龍樹は言うのである。つまり、その過去現在未来を通貫する普遍の六波羅蜜からやってきた人であるから「如来」と称するということである。この「如来」の概念の変化の裏には大乘菩薩道の深まりが含まれてい

るのである。そして、このような「如来」は、*tathāgata*（如からやってきたもの）とされ、漢訳では「多陀阿伽度」などと訳されるようになるのである。先の引用文の傍線部分、「如来の徳を行じたまえり。去来現の仏、仏と仏と相念じたまえり。今の仏も諸仏を念じたもう」は、以上のような大乘仏教の深化を如実に示していると考えることができる。『無量寿経』は六波羅蜜そのものでなく、菩薩の誓願とその成就に特化して菩薩の因位を説くものと考えれば、五徳現瑞段が「天尊」という表現を得たことは実に大きな意味持つのである。つまり、眼前の世尊を単に覚りを得た徳の大きい存在と見るのではなくて、因位の菩薩道が完成することによって現在の世尊が存在するという事を明確にしているからである。

その上で、『華嚴経』に目を移してみれば、釈尊の出世の背景としての菩薩道とは、もともと成道直下の所説としての『華嚴経』が課題としていたことであった。しかしながら既に述べたように、『華嚴経』は成道直下の所説であってまだ仏弟子が存在しないから、人間に向かって開かれたものとは言えない。こうした点を複眼的に考えるならば、阿難が世尊に五徳現瑞を見たとする『無量寿経』を通して、はじめて『華嚴経』が明らかにしようとする根本的な如来の世界が人間に開かれたものとなると親鸞は見たのである、と佐々木は言うのである。この点に立って、佐々木は「華嚴経は内的な釈尊伝である」とか「無量寿経と華嚴経は広略の相違である」といった独自の結論を導き出したのである。

次に『教行信証』と『涅槃経』の関係についての佐々木の思想を考察する。この点について佐々木は、問題提起だけを行って、具体的な論考を示していない。『親鸞研究』が短期間のうちに廃刊になったことによるのか、佐々

木の身边が一気に多忙となったためか、この間の事情を直接知ることはできない。佐々木の『涅槃經』に関する理解を知ることができるのは、「最後の『涅槃經』は一切衆生悉有仏性の「衆生我」を力説したものである⁽¹²⁾」という点のみである。この「衆生我」という概念は、これに先立つ文脈で、成道の釈尊を「成道我」、天尊としての如来を「先験的本有仏我」と称していることから考察すれば、「衆生の本来的存在」といったことであろう。佐々木は『無量寿經』の上巻下巻は、「仏我」と「衆生我」を明らかにすることであると見ているから、この点から言えば「衆生我」とは下巻に説かれる浄土往生の主体を意味するものと考えることができるといえる。この佐々木の視点を今日的な観点から考察すれば以下のようなことになるであろう。

『華嚴經』が釈尊成道直下の教説であって人間に開かれていないのに対し、『涅槃經』は釈尊所説の法の最終形である。要するに釈尊所説の最終的な結論が説かれているということである。この点は中国・朝鮮・日本の伝統教
学の中では「法華一乗」として、『法華經』が担っていると考えられてきた課題である。この点を大乘經典の展開
史から鑑みるならば、『法華經』の中心課題は、『涅槃經』において発展的に進化していると見ることができ
る。な
ぜなら、『法華經』前半の中心課題である「一仏乗」は「大般涅槃」として、後半の中心課題である「久遠実成の
釈迦牟尼」は「如来常住」という概念によって『涅槃經』の中心課題となっているからである。その上で佐々木が
注目する「一切衆生悉有仏性」という『涅槃經』の課題は、次のようなコンテキストにおいて登場するものであ
る。

① 『涅槃經』は釈迦牟尼の入涅槃をきっかけとして「如来とは生まれたり滅したりする生滅法ではない（如来常

住無有變易という)「ことを明確にする。

② 眼前の釈尊は方便として八相成道するが生滅変化するものではない(これを如来性という)。

③ 大般涅槃は「法身・解脱・般若波羅蜜」の三と不即不離である。

④ 八相成道を現しながら如来性は不変であるように一切法の生滅変化は不可得であり本質的に不変である。

⑤ 従って仏と衆生も不即不離であるからこの衆生における仏のあり方を「仏性」と言う。

従って、仏性とは一般に言われるような「成仏の可能性」などではなく、「現に衆生であることにおける不変の本質」を意味しているのである。言うまでもないが、「不可得」「不二」は『般若経』の思想であり、『涅槃経』はそれを「衆生仏性」という概念によって積極的に再表現しているのである。

『涅槃経』は、この「如来常住無有變易」と「一切衆生悉有仏性」という概念を最初に提示し、他の様々な所説を飲み込みながら螺旋的に広大化・深化させていくのである。親鸞が特に注目したのは、この中の「如来」の問題と、「如来との出遇いは衆生に何を開くのか」という問題である。このうち「如来」の問題は真仏土巻と方便化身巻に、後者の問題は行巻と信巻に『涅槃経』から多数の文章が引用されることによって考察されている。佐々木の言う「衆生我」とはこの仏性のことであり、如来によって開示された現存在の本質である。『涅槃経』は、仏の大般涅槃と衆生の仏性は同一なもの果と因の関係であるとす。この本来的な存在性である「仏性」を見ること
が『涅槃経』における「信」の概念であり、衆生の仏性と仏の大般涅槃が不二であることはそこにおいて明らかに
なるのである。親鸞が「大涅槃を超証す⁽¹³⁾」と言うのはこのようなことを指している。

以上の通り、佐々木が大乗仏教教理史研究から導き出した『「教行信証」の三部経』という思想は、親鸞思想を理解する上で極めて本質的かつ重要なものであり、現在でもその意味を全く失っていない。佐々木は大乗仏教思想史の流れの中で親鸞の「浄土真宗」を捉えなおす必要があることを説示しているのである。

以上のように、佐々木月樵の独創的な『華嚴経』研究は、親鸞伝の研究↓『教行信証』の研究というように、親鸞研究の視点から導き出された一つの結論だったのである。早世しなければ、おそらく佐々木は『涅槃経』研究に邁進していったに違いない。

六、佐々木月樵の目指した大谷大学

一方この頃、一九一八（大正七）年の十二月に文部省から「一般大学令」が公布された。その当時の新聞等によれば、専門学校は応用を専らとするのに対し、大学は研究中心であり教授の数も比べものにならないことを伝えて⁽¹⁾いる。この時から、仏教系の宗門学校は、僧侶の養成を行う専門学校⁽²⁾の道を進むのか、公的な一般大学を目指すのかの選択を迫られ始めたのである。佐々木はこの課題を一身に背負うことになり、理想の実現に向かって艱難辛苦の道を歩むことになるのである。

「大学令」が公布された後、一年間ほど本山当局は静観していたようである。それが一九一九年（大正八）十二月以降一気に慌しくなり、一九二二年（大正一〇）の前半までの約一年半、佐々木は新たな大学を創設するための

準備に忙殺されたようである。結局、佐々木らの尽力によって専門学校令による真宗大谷大学は、大学令による大谷大学に生まれ変わるようになった。その間、守旧派との確執は激烈であり、袂を別つようなこともあったようだがここでは割愛する。そうした確執を経て、広く社会一般に開放された大谷大学の理想を求めて、佐々木は一九二一（大正一〇）年八月から一九二二年（大正一一）六月までの約一年、沢柳政太郎らと共に第一次大戦後のヨーロッパ及びアメリカの「教育宗教事情視察」のために外遊する。佐々木が大谷大学の理想実現のために各地を精力的に訪問した様子は残された日記によって知ることができるが、特に重要な点は、各国によって大学設立の背景が異なること、各地の大学の宗教的気分、学術・美術・音楽・宗教などは本来一つのものであって起源的には寺院教会が開放された結果もたらされたものであることなどを深く理解したことである。こうした視点が後の『大谷大学樹立の精神』¹⁶の基盤であることは言うまでもない。

一九二二年六月に帰国すると、約一年の間に『唯識二十論の対訳研究』『華嚴經の新しき見方』（一九二三年）、『龍樹の中論及其哲学』（一九二六年）などを公刊し、その間の一九二四年（大正十三）一月新制大谷大学の学長に就任し、一九二五年（大正十四）五月『大谷大学樹立の精神』を告示する。この『大谷大学樹立の精神』は現在の大谷大学の拠り所であり、研究、教育、大学組織など佐々木月樵が生涯にわたって探求してきた事の総決算と云うべきものである。

結論

本論文は、現在の大谷大学の学問研究、大学教育の拠り所となっている佐々木月樵の業績の中で、特に仏教研究に焦点を絞ってその要点を明らかにしようとするものである。それゆえ、『大谷大学樹立の精神』のすべての内容を紹介することは控えるが、最後に佐々木の仏教学研究の姿勢がそこにどのように表現されているかという点のみを紹介して結論とする。

全体を貫く中心の軸は、仏教、大学を学問として社会に解放するという点である。それは単に、これまで寺院や教団が封建的で閉鎖的だったから開放せねばならぬというのではなく、仏教が東洋文化の粹であり、日本人の精神的基盤であり、世界に誇るべき無尽の学問的要素を持つものであるから人類に解放しなければならないという志願によるものである。つまり仏教は宗派という閉鎖された枠の中に閉じ込められ矮小化されてきたから、人類の宝として解放しなければならないと言うのである。佐々木の文章の中には仏教探求、仏教解放のために殉職した多くの先人たちを顕彰するものがいくつもあり、佐々木が常に先人達の恩を感じながら歩んだことを示している。佐々木の情熱的な学求態度は、個人的な性格にもよるが宗門の長い歴史を肌で感じた結果であるという面が大きいように思われるのである。

次に大学を学問的に解放するという視点は、学部組織や人的配置などに顕著に表れている。文部省令による

「大学」となることは、宗門僧侶の後継者養成を主な目的とするのではなく、一般社会に開かれ僧侶と在俗の学生が共に学問する場所の創設である。したがって学科構成や授業編成について、従来のものを根本的に改変しなければならなかった。その辺の葛藤は、『樹立の精神』の中に具体的に述べられている。まず、「仏教学」と「真宗学」という新たな名称の使用である。「仏教学」はそれ以前からすでに使用されていたようであるが、「真宗学」という名称はこの時初めて使用された言葉である。学寮時代には「宗乘（真宗学）」「余乘（仏教学その他）」という言葉が使われており、宗門・宗派内における「中心とその他」という扱いで、これ以外の領域は存在しない。佐々木がいう「宗の閉鎖性」とはこうした組織に現れた思考法とそこから醸成される宗派内僧侶の姿勢を指している。こうした歴史的閉鎖性が仏教の本来持つ無尽の宝を閉じ込めてきたと考えた佐々木は、新たな大学の学部構成を「仏教学、哲学、人文学」の三学科制とし、真宗学は三学科と並列しないで三学科共通の基底の位置に据えたのである。つまり、仏教学的に、哲学的に、人文学的に真宗学を明らかにするという考え方である。更に学部以前に三年間の「予科」を置き、ここではドイツ語、英語、フランス語を必修とし、サンクリット語、パリー語、チベット語を自由に学び、いきなり仏教の教理思想を学ぶのではなく仏典基礎学を必修として最初は大乗経典に親しむようにしたのである。旧来の学寮系の学校には哲学や人文学といった科目概念は存在しなかったので、この辺も大変な軋轢があったようである。また学部教育における哲学と語学の構想には西田幾多郎のアドバイスがあったようである。そして、佐々木自身が毎週京都大学に向き西田幾多郎の講義を聴講したことも伝えられている。¹⁷この時代の

大谷大学の雰囲気は東京から招聘された大場米治郎の回想録などからも知ることができる。¹⁸佐々木没後に『漢訳四

本対照撰大乘論¹⁹⁾が刊行されているが、学長執務の中でも常に緻密な研究を積み重ねていたことが知られる。その中から、山口益、宮本正尊といった次の時代の中心人物が生まれ、その後の東西の仏教学界を牽引していくことになるのである。

このように見てくると、佐々木の生涯は「一乗教の研究」を志した青年の頃から次第に深化して、最後に近代仏教学の礎を切り開いたといえる。このような卓越した佐々木月樵の生涯であるが、それを佐々木自身は恩師清沢満之の薫陶の賜物と考えていた。この点について浩々洞の友人である安藤州一は次のように述べている。

先生（＝清沢）の信仰は、体験から来た実生活であったが、これを表現するに、仏教の術語を用いておらぬ。また仏教の術語と自己の信念の表現とを調和しようとも謀られなかった。（中略）清沢先生も、初めは合理的に信仰を説かんと企てたが、晩年には、私は如来を信ぜざるを得ざるがゆえに信ずると説いて、合理的説明を避けられた。佐々木兄は、この点は先生に満足が出来ずに、やはり第一原理に立ちて真理なるが故に信ずると、信仰の根拠を示された。これは華嚴経を研究したから、此のごとき根拠を示すに躊躇せぬようになったものと見える。（『調和の饗宴』安藤稿「仏教の真理観」一一七―一二〇ページ）

すでに述べたように、如来の実在について、佐々木は親鸞研究を通して『大無量寿経』と『華嚴経』の関係を深く考察し、普通の法としての阿弥陀と現前の具体的な釈迦牟尼が相即していることを見抜いた。ここで安藤が伝えているのは、清沢の教えを受けたからこそ不明なことを生涯かけて探求した佐々木の姿勢である。そして、この点を佐々木自身は「清沢師によって信仰の真生命を人生生活のうえに顕現したから、今後この仏教の術語を生命あるも

のとして解釈するは我等の任務である⁽²⁰⁾」とか、「僕の教理史の結論は清沢先生の教学にあるのだ⁽²¹⁾」と語っていたのである。

註

- (1) 山田著『佐々木月樵先生』の一七五―二二六ページに著述目録が付されている。佐々木の著作はこれ以外にも多くあるが、現状は未整理である。
- (2) 『調和の饗宴』所収、暁烏敏「教における人と法」 六四ページ。
- (3) 江島尚俊稿「大乘非仏説論と近代日本の仏教」(『仏教論叢』五三三―五三九号、二〇〇九年)、西村玲稿「大乘非仏説論の歴史的展開―近世思想から近代仏教学へ」(『宗教研究』三六三―三六九号、二〇一〇年)などにこの時代の大乗非仏説論の本質的な意味が言及されている。
- (4) 前掲暁烏稿 六三二ページ。
- (5) 大正12・二六六b―cに相当。
- (6) 親鸞は『教行信証』教巻冒頭に「何を以て出世の大事なりと知ることを得るとならば」と提示してこの部分を引用する(『真宗聖教全書』一、三三頁)。
- (7) 『全集』第四卷 六七五―六七六ページ。
- (8) 大正12・三〇〇a
- (9) 大正12・二七九c
- (10) 静谷正雄著『初期大乘仏教の成立過程』(一九七四年七月、百華苑)の第二章、第三章などに詳しい。
- (11) 辛島静志稿『大阿弥陀經』訳注(一) (『佛教学総合研究所紀要』六号、一九九三年三月) 参照。
- (12) 『親鸞と『大経』との根本的關係』(『全集』第四卷 六七六―六七七ページ)
- (13) 例えば、『教行信証』信巻に「臨終一念の夕、大般涅槃を超証する」(『真宗聖教全書』二、七九頁) などと説く。
- (14) 織田顕祐稿「佐々木月樵における「宗」と「学」―『大谷大学樹立の精神』を中心に―」(『真宗教学研究』二三三―二三九、二〇〇二年) で触れた大正七年当時の各種新聞記事参照。
- (15) 当該日記は、山田亮賢監修、浄眼洞(山田門下生の会) 編により『佐々木月樵先生「欧米視察日記」』として翻刻・整理され、大谷大学図書館に収蔵されているので閲覧可能である。
- (16) 『佐々木月樵全集』第六卷 八三三―八三一ページ。なお、『樹立の精神』には諸版の間に字句の異同、内容の異なりなど

がある。この点については織田前掲稿参照。

(17) 山田著五八ページに、学長であった佐々木が京都大学に足を運び西田の講義を聞いたこと、また六一ページに谷川哲三がこのことを朝日新聞に投書しているのを紹介している。

(18) 『大庭米治郎遺稿集』（遺稿集刊行会、一九六八年）所収の「大谷大学三十年」三八九―三九四ページ参照。

(19) 初版は、一九三二年（昭和六）発行（山口益「再刊についての序」による）。その後、一九五九年七月に日本仏書刊行会から再版が発行された。

(20) 『調和の饗宴』所収、安藤稿 一一九ページ。

(21) 前掲暁鳥稿 六七ページ。

〈参考文献〉

『佐々木月樵全集』（復刻版一九七三年九月、国書刊行会）

『調和の饗宴 佐々木月樵追悼記念講演集』（山田亮賢編輯、一九三三年三月、一生堂書店）

『佐々木月樵先生』（山田亮賢著、一九九二年十二月、法蔵館）

『澤柳政太郎全集』（成城学園全集刊行会、一九八〇年三月、国土社）

『大谷大学百年史』（百年史編集委員会、二〇〇一年十月、大谷大学）

※本稿は、二〇一八年十二月八・九日に、中国・広州の中山大学において開催されたシンポジウム「東アジア仏教と近代化の問題 国際検討会」の基調講演を修正・補遺したものである。