

法然研究と浄土宗学

藤 本 淨 彦

こんにちは。皆さま方お忙しいのにこうして時間を頂いてお集まりいただきましたこと、まず御礼申し上げます。只今、過分なご紹介を頂戴しまして、言われてみればそうかなと思いつながら振り返ることもいろいろあります。それは一過性のものでありまして、この皆さん方との出会いも一過性のものでさらさら縁が続くというところだと思っておりますが、一応、世の習いで「最終」という語が付いておりますので、そういうことで時間を費やさせていただきます。お手元にレジюмеというか、ゴチャゴチャと書きました。一気に書いたものですので、何か筆が走りすぎている所、誤解を招くところ、いろいろあろうかと思いますが、それはご容赦ください。これに沿いながらまず時間を持たせていただきたいと思います。

実は、こういう席ですので、自分自身を多少語っておく方がいいかなと思います。私には学部時代に卒業論文を指導してくださった先生が一言仰ったことが今も響いています。それは「学問というのは結局、人だよ」ということでした。二十二歳の頃にそのことがあんまり良くわかりませんでした。やっぱり学問というのは人だというふう

なことがあるなど。それから大学院に入りましてご指導を懇ろに受けた先生からいつも言われていたことは「深く掘ろうと思えば広く掘り始めよ」。深く掘ろうと思うならば広く掘り始めなければ深くないということをかなりいろいろ指導を受けました。これは私には非常に有り難かつたんです。だけれども普通、専門というと狭く深くというふうな基本的な考えがありますが、今私が言っているようなことというのは、私の学問的な営みを御存知のお方にはいろいろお感じのことがあろうかと思えます。それから言うまでもなく、佛教大学に奉職しまして先生方から大変なご指導を賜りました。その時に一番私に響いていることは、浄土学ですから、「法然上人を研究するということに命をかけてるんだ」とおっしゃる先生に出会えたこと。ライフワークというのはそういうものだと思います。そういうことに出会いながら、そういう先生の学問や生活ぶりを、私は幸いに、得ることができたということとを、今振り返っています。そういう中で今日は、「法然研究と浄土宗学」ということを話題にするのですけれども、極めて独断と偏見に満ちてるものと言わざるを得ない面がありますが、それはご容赦ください。そういう弁明のもとで、この話題を本論の方に移させていただきたいと思えますので、レジュメをたどっていただきたいと思います。

「法然研究と浄土宗学」というのは言うまでもなく宗教研究です。それは宗教思想家、またその著作ということを常に話題にします。それに関わる姿勢が必要です。それについては二つの姿勢があると思えます。一つは、理解しようとする研究者が「自己自身の問題解決」を含めて主体的に対峙する態度です。それは「宗教としての態度」というように言うことができますと思います。二番目は、理解しようとする研究者が「知的・技術的対象」として客観的に対峙する態度というように言えます。これは「事象・素材としての態度」ということになろうかと思えます。このようなことは当たり前のことのように思うのですが、このことが学会において明確にされたのは Jowachin

Wach (一八九八〜一九五五) とこう人の『Sociology of Religion』とこう一九四〇年の著作においてです。前者は、したがって宗教とは何かという基本課題が常にあります。後者においては、敢えて言いますが、自己自身の問題解決を捨象した。単なる素材・事象への客観的態度、こういうふうに言うことができると思います。

ちょうどその頃、私は学生でありましたけれども、実は今言っているようなことにつまましては、一九六一年、昭和三十六年ですが、そういう宗教研究にとって注目すべき日本人の先生方の著書が二冊出ました。これは画期的だと思えます。そのところ立ち返る必要があるのではないかと思うからです。一冊は西谷啓治(一九〇〇〜一九九〇)先生の『宗教とは何か』という著作です。もう一冊は岸本英夫(一九〇三〜一九六四)という先生の『宗教学』です。この二冊というのは、今、問題、話題にしているような事柄を背景にしながら取り扱った論述であると思えますし、ちょうど私がその頃に大学に入りましたので、印象的に残っています。いま分けましたように、
“自分自身の問題解決”を含めて対峙する態度、実はこれは仏教の伝統であり、日本仏教の性格であると思えます。元来、日本仏教への態度の伝統というのは宗教として自己自身の問題解決を含めて取り組む方法ということであろうかと思えます。つまり、仏道という形で私どもは触れてること。それは積尊が悟りを開き仏になったという、極めて主体的な問題解決そのことを淵源として、仏道修行の体系が思想的な内容を形成しているということで、これは中国・日本においての場合でも同様だと思えます。現代においては宗派の信仰実践の中で培われてきた伝統が今日にもあるということです。

例えばいまのこのテーマからいきますと、宗祖としての法然に学び、自己自身の問題解決を信仰実践の課題として取り組むということ。これを宗派学的、または宗学的という特色で、一つ上げることができると思えます。それは、信仰・実践における教行の場から捉えられる“知”ということであると思えます。これは、信仰と実践と知と

が相互に分裂や隔離や否定をもたらさない「知」だと言えます。言うところのその「学」というのは仏道の基本的修行としての「三学」の「学」というふうに言つてよいのではないかと思ひます。つまり戒・定・慧の三学、そういう意味がそこにはあるのではないかというふうに思ひます。

一方で知的・技術的関心の対象として対峙する態度というのは、これは近代科学としての諸学の性格ということと言えると思ひます。例えば、世界内存在としての人間論を主張します M. Heidegger (一八八九〜一九七六) は、実は十九世紀後半からの近代知の特徴を「世界を像として捉える」、つまり対象化するという特徴があると指摘して、そこに警告を発しています。つまり近代知というのは対象化する知識だということです。そこで、近代知の技法を用いる宗教研究が登場したのです。代表的には F. Max Müller (一八二三〜一九〇〇) という人です。この人の宗教への関わりということが十九世紀後半の比較宗教学の興隆ということになり、また歴史学や文献書誌学を援用し、宗教を近代知の技法で扱う学問として領域づけたというのは定説であります。その動向に呼応するように歴史学や文献書誌学が具体的な宗教へと学際的方法を發揮していきます。それが Max Müller、及びそのもとで研鑽をした共著も持つております南條文雄 (一八四九〜一九三七) や荻原雲来 (一八六九〜一九三七) などの日本人仏教者の業績が高く評価されることは承知のことだと思ひます。これは敢えて言えば、近代の知の技法を用いて、仏教を単なる事象・素材として、文献書誌学的に捉える手法だと思ひます。これはどういふことかと申しますと、西欧の研究者たちは自らの信仰と実践の場をちゃんとキリスト教に確保しながら、一方で近代の知の営みのみ的心境で研究対象を単なる知識素材として、仏教を対象的に扱つた。こういうふうに通つていいと思ひます。

したがひまして、近代仏教学の基本的な性格は、この場合の「学」は SCIENCE (知る) ということである。現に仏教学のことを Science of Buddhism と呼称するといふことに抵抗を感じていないことは、その例証だと思ひ

ます。今、二つに分けてましてその特徴をかい摘んで申しましたが極端なことであつたかもわかりません。

そこで今度は私たちのこの場において見ますと、近代日本の高等教育の成立ということがそこに関連してくると思います。つまり専門学校から新制度大学の近代知の技法優先へということですが、日本の高等教育における研究の場が大きく転換しました。実は一九〇三年に専門学校令が公布以後に設立された専門学校が、一九五六年（昭和三十一年）に公布された大学設置基準法のもとで新制私立大学としての高等教育へと移行してきました。我が佛教大学も仏教専門学校の殻を脱ぎ捨てました。浄土宗僧侶養成を主軸とする専門学校から、近代高等教育機関として大学設置基準に相応する学問研究組織体への変換ということですが、つまり宗教としての態度の特色を持つ仏教研究ではなく、事象・素材としての近代知の体系としての仏教へという転換点があつたように思います。今の大学はそういう意味で、どの大学もほぼ同じ性格を持つていると思います。

近代知とその技法を中軸とする大学というのは専門学校が特色としていた僧侶養成の眼目である信仰・実践・体験というレベルが、これは主観的であり主体的であるとして近代知のシステムとしては、それは非学問的だということにしか評価されない。一方で、客観的知とその技術が近代知の学府において強調されるということになります。ということはどういうことかと言うと、宗教学が研究の対象である仏教を「単なる事象・素材」として扱う技法と軌を一にして、同じ並びの中で、実は近代知という客観知の基準で評価していくという手法です。それは宗教という個別的な領域において重要な「信仰・実践・体験というレベル」が抜け落ちた学問として疑問を抱かない研究という道筋と言うことができると思います。これを私は宗教の持つ真実を空虚化したもの、敢えて言えば近代知の浮遊化現象というような言い方しております。

それはどういうことかと言いますと、「宗乘」というふうには呼称され、信仰・実践・体験というレベルを特色と

する宗派の学が新制大学の知の体系の中で、いま申しているような、事象・素材として呼称される「宗学」へと変容していく、信仰・実践・体験というレベルの特色を捨て去っていく。そして、近代知の体系を既に得ている「歴史学」とか「国文学」とか「教育学」とか「社会学」などと横並びに肩を並べる仏教学と浄土学へという性格づけが新制大学の中で必要になってくるということであったのだと思います。宗派の学というのは、宗派の特色を失うことのない三学の「学」を意味する「信仰・実践・体験というレベル」の特色を持続することによって成立するということを強調したいということです。

いま申したようなことからいえますと、非常にこれは荒っぽいことなんです、知の技法、つまり「単なる事象・素材」として扱う方法がもたらすことへの反省が必要だと私は思います。どういうことかと申しますと、近代知の学府としての研究の場が、釈尊や法然の研究が「信仰・実践・体験というレベル」の抜け落ちた学問になっていることに疑問を抱かない研究の多様化ということです。法然または浄土宗を研究の対象とする場合に「単なる事象・素材」として扱う知とその技法による成果、これは実は、先般、法然上人八〇〇年大遠忌記念の出版で『法然仏教とその可能性』というのを本学研究所から出版していただきました論文集において、私は近代知への問いというような意味をも含めて「法然仏教と現代」、法然の言葉から近現代思想を考えるということで私なりに扱いました。

旧来的な、宗乘的に宗派僧侶の課題として「信仰・実践・体験というレベル」において関わる態度からいうならば、近代知の営みとして「単なる事象・素材」として扱う技法による「自由化の様相」、これを私は規制緩和状態という言い方しております。つまり研究者自身の主体的問題解明に無関心で、自由かつ客観的な法然及び浄土宗への関心の現象ということです。一方で、「信仰・実践・体験というレベル」においてこそ意味と意義を發揮する

宗教への関わり態度ということが、両輪のごとく注視されなければいけないということは言うまでもないことだと思います。

このことを敢えて言うならば、上のような歴史的な伝統を持つ本学における法然研究の特別な意味と意義があると思います。つまり本学が特化し持続できる学的財産、つまり人間形成ということを建学の精神として掲げる真意ということをやつぱり私たちは今一度振り返らなければならぬのではないかと思います。極端な言い方をすれば、これは私の学問観であるし、大学観なのですけれども、大学の学問研究というのは時代の子であつてはいけなものであつて、歴史の子でなければいけないのであるということを思います。やつぱりその時代その時代に見合ったような、その関心の持ち方ということを超えた、歴史における位置づけの中の学問研究ということが大学として大事なことはないだろうかというのが、私の意見です。

今、そういう所から今度は話題を、先程分けました中で、法然及び浄土宗研究の多様化現象の先駆・先鞭ということで、試みにレジユメのようなことを注目してみました。ちよつとこの所では言い過ぎていることがあるのでそれは改めたいと思うのですが。上に述べましたような転換以降、実は一九五八年、昭和三十三年に実は新制度での博士が誕生するようになっていったんです。その頃からの法然及び浄土宗関係の研究に目移しますと、私は二人ほど上げることができると思います。それは田村圓澄（一九一七〜二〇一三）という人と菊池勇次郎という人です。この二人が多分、いま申しているように大きな転換以後の法然研究の、特に歴史的な領域における先鞭ではないかと思えます。以後に続く歴史学の方法というのは、そういう性格はあるのですが、しかしながら研究者個人の歴史観がそこに色濃く入ってきている研究がままた見られるということです。つまりその研究者の歴史観が入るといことは、主観が入るといことで、それは客観性ではなくて、極めて主観的なことであります。そういう

ふうに私は考えます。そんなことをちよつとここで述べたいということです。田村圓澄と菊池勇次郎の法然研究について、まず田村圓澄は、「歴史的な法然像を明らかにすることに目的を置いている」。それから菊池勇次郎は、「源空の確実な資料、伝記資料を集めることから始める」。つまり、両者ともに、歴史的な法然像を明らかにする、源空、法然の確実な伝記資料を集める。これはそういう意味では客観的・対照的な態度というふうに言うことができると思います。そのようなことで追っていきますと、実は、両者の法然研究が、やはり今、述べていますようなこの「事象・素材として扱う知とその技法」というそれが、今日まで展開する扇の要のようなところに位置すると言つていいんじゃないかなというように、位置づけてみたいと思います。そうしますと、ご覧のように、このお二人の発表された論文が昭和二十一年から、ずつと次のページのところまで、昭和三十六年に至るまであります。

先ほど申したように、法然、歴史的な法然像を明らかにする、法然の確実な伝記資料を集めるということなのですが、そういう中でこの両者の法然研究の、最終的な方向性というのがどういうところにあるかなということが大事なことではないかと思えます。そうしますと田村圓澄は『法然伝の研究』で、このように指摘しています。「法語や消息を通じて法然像を研究する場合、信憑すべき自筆の文書類などがほとんど存在せぬことは法然研究にとって致命的な障害である。ただ『選択集』の立場に背反せぬ法語や消息のみを、一応、法然の言葉と考え得るといふ点に、右の障害を打破する唯一の道が開かれているに過ぎない」と指摘しています。この指針が以後の法然研究に大きなヒントを与えることになっていると思えます。これは実を言うと教義・思想のレベルの課題へと連なっている。それから菊池の論によりますと、中世における浄土宗鎮西義の展開というふうな項目を置いています、三祖良忠以後の白旗派の人脈や、蓮勝、了実、そして聖罔、これはですから浄土宗の二祖・三祖・四祖・五祖・六祖・七祖に当たる、そういう項目を置いて話題にしています。そして「あとがき」でこのように述べています。「このこ

ろは、始めの目的から離れて、浄土宗の僧の中に「道心者」の系譜が継続しながら、いろいろの姿で現れていることの方に心が引かれて、研究というよりも、自分の心の問題として持ち続けたいと思っている」と、このように述べている点は注目しなければいけません。つまり最終的な方向というのが、この二人においてどういう方向性を持っているかというふうなことを読み取りたいと思います。

それはどういふことかと言いますと、「宗教としての態度」と「事象・素材としての態度」の相関性ということがやはりあるわけだと思えます。両者においては最初に指摘した二つの態度、すなわち「宗教としての態度」と「事象・素材としての態度」、言い換えれば「自己自身の問題解決」を信仰実践の課題として取り組む態度と「単なる事象・素材」として客観的に知の技法として扱う態度とが、一人の研究者において次第に重なっていつていくということを物語っているように思います。そういう目で見ますと実は昭和五十九年、一九八四年出版の平川彰編の『仏教研究入門』というのがあります。ここでは日本仏教の領域で各宗派の研究、つまり宗学が取り入れられて仏教研究の研究者達によってその時代の宗学の状態と課題とが期待を込めて語られ、指摘されています。これは非常に注目しなければいけないと思うのですが、以後今日に至るまで双方の方法論または態度は離れ両極化している、または、扇の要から両サイドの隔離が次第に顕著になっていくように思われます。これは指摘しておかなければいけないことだと思えます。

二番目です。浄土宗学の内容と性格ということで、これは先学に学ぶということで、佛敎大学で佛敎大学の先学に学ぶというふうなことこそが我々に大事なことだと思えます。つまり、例えば法然研究、とりわけ『選択本願念仏集』に関して、先ほど申しましたような「宗乘」的な土壤に種まきされた三つの業績が実は今日においても指南役になっている。これはやっぱり忘れてはいけないことだと思えます。これは先ほど分けたことでいきますと、決

して近代知の技法によるものではないということです。古い話ですが、一つは、一九二二年、大正十一年出版の藤堂祐範著『選択集大観』というのがあります。これは『選択集』の版本や書誌学的事を整理したものであります。そして一九四五年、昭和二十年から相次いで出版された石井教道著『選択集の研究』、これは三部作でありまして註疏篇と総論篇と講述篇からなっています。三番目、一九二五年、大正十四年出版のコーツという人と石塚龍学という人が共訳されました『SAINT HONEN』というのがあります。これは法然の教えの要約と四十八巻伝の英訳です。この三点というのは、実は先ほど申しましたように三学の「学」を意味する信仰・実践・体験というレベルの特色を持続する研究態度の作業だと言うことができます。それが、近代的知の技法というような学の立場からも、現状では凌駕されていないということは、やはり私どもは注目をして余りがあることではなからうかと思えます。以後今日まで研究業績が出てますけれども、概して部分的な研究です、骨太の研究はほとんど出ていないというのが現状です。

そういうようなことから実はここで話題を転じまして、次の意見を紹介しておきます。それは、近代仏教研究法についての高名な先生の意見です。二〇一二年、平成十四年に春秋社というところから『春秋』という雑誌が出ています。この内で、前田専學という先生が「中村元先生の生誕一〇〇周年記念によせて」と題して、述べておいたのの記事をちょっと紹介します。なぜかといいますと私は実は、比較思想学会の会長を長らくされていました中村先生と学会で佐渡島へ行ったり隠岐の島へ行ったり高松へ行ったり、そして松本へ行ったり、まあ、色々一緒に寝泊まりしたり、お話しをする機会が多かったので、そういう因縁ということもありまして、これを紹介したいと思います。これは、ですから、いま申しました前田専學先生がお書きのものです。

昭和四十八年前後のことではないかと思われる。定年に際して、中村元先生は最終講義を行われた。通例の

ように、今までのご自分の研究の総括と将来への願望を語られるのだとばかり思っていたところ、冒頭で『インド学はヘエジプト学か?』という問題提起をされて講義を進められたのである。

ヨーロッパで発達したインド学の態度ないし研究方法は、古代エジプト文明をまったく死滅した文明、過去の遺物として研究するエジプト学と同じであるのだとして、それを振り所に行っているご自分を含む日本のインド研究者を批判して、将来、インド思想文化の研究をどのような方向に発展させるべきか、次代を担う学生、院生、同窓生、同僚の教官など満堂を埋める聴衆に熱く語られ、大きな衝撃を与えられたのである。これは未だに忘れられない強烈な想い出として残っている。

というふうに、前田専学先生は書き残しておられます。いろんな受け止め方ができます。いずれにしてもこの一文は読むものに、種々様々なことを考えさせるものだと思います。

そこで、流れを浄土宗学ということへ移しながら話題を進めたいと思います。法然研究というのは実は江戸時代の関東の十八檀林における浄土宗侶養成・教育の体制ということから明確になってきます。そこでは何をしたか。浄土三部経、高祖善導、宗祖法然、二祖聖光、三祖良忠と続く教義思想、そして伝法と読誦・威儀作法を中心とする。これをひつくるめて、「宗乗」というふうに言います。その他の仏教経典・論書や儒学などを「余乗」というふうに区別をしています。つまり、浄土宗僧侶教育の基盤に「宗乗」というのを置いた。この檀林における教育というのは日本の教育においても非常に注目されておりまして、教育学者が扱っている事例もいろいろあります。どういうことかと申しますと、仏道修行すなわち信仰実践に加えて、教養人としての人間形成、その教育から「知」の世界が作り上げられていくと、そういう教育養成がそこでされていたと理解できると思います。その檀林教育の手法が法然及び浄土宗に関する研究を推進してきたと考えています。そうでないという指摘もありますけれども。

明治時代以後も専門学校における教育の基盤が、そこで、そういうふうな中で蓄積されていきました。

以後、近代知識とその技法を積極的に評価し、一般化させた大学設置による新制大学の発足がありました。そこで法然及び浄土宗の研究が自由な学問研究の中で多様化していきます。その学風の中で伝統的な宗乘研究に触れつつ、実は宗学の特徴と在り方に関して近代諸学のサークルを意識し、重視して積極的に問題提起をしてきた三人の方をここで紹介しながら、浄土宗学ということへと話題を移していきたいと思えます。

一人は、諸戸素純（一九〇七〜一九七〇）という先生です。『法然上人の現代的理解』という著書を昭和三十九年、一九六四年に出版されています。この方は東京大学で宗教学を専攻し、浄土宗の僧侶でありまた大阪市立大学の宗教学教授を務められた方です。このようなことを仰っています。

宗学とは、どういう学問であるかという問題については、私の信ずるところでは、わが国の宗教研究のなかで、今まで不当に軽んぜられ、現在もつとも、その必要性が痛感されている学問であって、今後、強く育てて行かねばならぬものである。なお、宗学は、教団の信仰より出発する学問である以上、その特殊な性格よりして、教団の元祖を特別に見立ててよく……。

というふうに、はじめに語っておられます。そういう訳で、宗学ということについての定義と言いましようか、特徴を述べられる中に次の五つを具体的に述べておいでです。

まず一つは、「ある特定の信仰より出発し、その信仰に立脚するものでなければならぬ」という「信仰に立脚」ということ。

二番目、「今日を導き現代の問題を解決するに足る原理を信仰の中から導き出すことこそが、宗学の究極的目的でなければならぬ」という「信仰に基づく現代的問題の解決」。

三番目、「宗学は、信仰を前提としつつも、同時にまた、厳粛な学的活動でなければならぬ」という『信仰を前提とした厳粛な学問性』。ここで「厳粛な」という言葉が出てきます。これは Ernst hat という言葉で、「主体的な」とか、またはそこに信仰というふうな前提を持った営みという意味があります。この反対語は厳密なという、Strenge というのがドイツ語ですけれども、これは厳密に対象として捉えていく、対象を自己という主観（主体的）レベルを捨てて、厳密に捉えていく、そういう厳密性ということと厳粛性ということ。これを明確にまた指摘したのが Kierkegaard という人ですけれども、そういうところに基づく学問の歴史の中においてみる必要があると思います。

四番目、「宗学とは、これに従う学者にとっては、その信仰告白の場となるものである」という『信仰告白の場』としての学問。

五番目、「宗学は、特定の教団に属し、教団の伝統的な権威に服し、教団の信仰活動の重要な一部をなすものである」という『教団の信仰活動の重要な一部』。

これらの五つは、先ほど申しましたように自由な、近代的な知の技法ということについては批判される、否定されることは現状では皆さん方よくご存知だと思います。しかし宗学というその特色をたどっていく場合、ここにこのように捉えられている、この諸戸素純先生の意見は、やはりそのキャリアからしていきますと、宗教学研究という場における自らそのような問題提起ということで注目する必要があるということをつけ加えておきたいと思います。

次には、西川知雄（一九一七〜一九七二）という先生です。この先生はこの佛教大学の前身である仏教専門学校を終えられまして、第三高校へ進んで、それから東京大学で和辻哲郎の下で倫理学を専攻したお方で、三重県立大学の哲学教授を務められました。この先生が「浄土教と人間関係―浄土教への人間的アプローチ」という論文を出

しておられます。ここではこの先生の遺稿の著作から紹介してゐるんですが、実はこの論文の発表は昭和三十八年なんです。一九六三年です。したがいまして、先に挙げました諸戸素純先生と同じ時期の論考であるということが分かります。『三重県立大学研究年報』に初めて掲載されました。この方の論点は、次のようなものです。

或る宗教にアプローチするのに、入信的にアプローチするのではなくして、ただ研究のみにアプローチすることが果たして実際的に可能であるのかという問題が生じる。

およそ活き活きとした体温をもって活動している「宗教」という社会現象に対して、冷たい「学」のメスを差し込むことは、そのメスを差し込んだとたんに、社会現象を死に至らしめ、研究者の学問的まなこに映るのは、脈拍の停止した死骸としての「宗教」ではなからうかという懸念がまず生ずる。すなわち法然の唱導した浄土教はいみじくも多分の情感を含んでいる。法然を取り巻く人々の心情的結合は、阿弥陀仏に対する情的絶対信頼のるつぽの中で結び合っている。かかる情的るつぽとなっている人々の心的結合に対して、冷ややかな知的批判の学問的メスを入れ、その「宗教」を生きたままの相において説明しうるかということが怖れられる。

このように指摘して、これはちょっと敵しい意見だと思えます。この西川の主張は、宗教という事象は知的批判のメスを入れて理解することができない。どういうことかというところ、これは私が置き換えて解釈することですが、近代的知の技法として宗教を理解することへの疑問の増幅というふうに言っているのではないかと思えます。ちょっとこれは私の偏見かも知りません。「信仰・実践・体験というレベル」の特色を捨て去った方法が宗教研究には妥当しいのではないかという疑問だというように、この指摘を理解することができると思えます。

最後、三番目の方は、藤堂恭俊（一九一八〜二〇〇〇）という先生です。この先生は同じようにこの仏教専門学

校から旧制の大正大学に学ばれ、『望月仏教大辞典』編纂等にも関与し、本学で浄土学の教授を勤められた方です。この先生の平成三年の論考ですが、『宗学』の規定とその役割」という論文があります。平成三年、一九九一年頃というのは実は、法然及び浄土宗の研究と浄土宗学に関する議論がですね、色々多様化してきた時代と言っていると思います。そういう環境と状況の中で、次のような指摘をされている点に注目したいと思います。

「宗学」にしても、「宗義」、「宗乘」にしても、さほど、厳密な概念規定を行わないまま、用いられることが多いようである。これら「学」、「義」、「乘」のいづれにも「宗」という字を冠している限り、これらの三は「宗」を離れて成立しない、と言つて過言ではない。現今、「宗」といえば宗団と解され易いが、この場合の「宗」は、宗団を成立せしめる精神的内容、すなわち、主観的な精神的依拠、自分自身にとつて唯一絶対の依拠としての得脱の道を指すと考えてよい。

このように整理されています。そこで、『醍醐本 法然上人伝記』の『一期物語』の、第四話と第七話の法然上人の詞を取り上げて、浄土一宗における信仰の目的、これを所求と言います。阿弥陀仏の本願、これを所帰の聖意と仰つています。往生浄土の方法である口称名号、これは去行を指しているというように、この『一期物語』の文を理解されております。この『醍醐本』に依拠されたということは多分、法然上人伝記のなかで古層に当たると、古い、一番古い資料に相当するということのようなことを配慮されて、その立論を立てておられると思います。つまり、「浄土」宗』に内含する所帰・所求・去行の大概をこのことから知ることができる」と指摘しています。そしてまた、「禅勝房との十一問答」の第一問答に「今、浄土宗を立つる事は浄土正依の経に付て往生極楽の義を解得の先達によつて宗名を立つる也」というふう述べられている。それを根拠にして、次のように一歩突っ込んで仰つています。

「宗義」とはまさに法然上人が口称念仏三昧という宗教体験に基づき、浄土三部經をとおして解得された「往生極楽の義」を指すとみるべきである。この「宗義」を尊重頂戴し、そこに自分自身の得脱の道を求め、実践することこそ「宗乘」と呼ばるべきである。「乘」は「乗りもの」である限り、それに「乗る」という主体的実践がなければ、「乗りもの」としての本来の役割を果たすことにならない。このように考えるならば、「宗義」を具体的に明示する法然上人の遺文に対して、厳密な原典研究を行い、資料価値と原意を見極めることが重要課題となる。

つまり、原典研究を行うことによって資料価値と原意、その原典が何をともと言おうとしているのか、それを見極めることが大事だと、このように指摘されているというように理解しました。「厳密な原典研究によって資料価値と原意を見極めること」、つまり原意を見極めるための原典研究である、こういうことであると言えます。更にこのように仰っています。

宗祖法然上人の遺文を「宗義」と仰ぎ、それを通して救済の道理を心得ることが「宗学」である。宗学の定義です。

救済の道理を心得ることができれば、自らごさかしい人間の思慮分別を捨て去り、文字どおり「ただ一向に念仏」するという「宗乘」へ展開することになる。このように「宗義」にかかわる内外の諸問題に解決を与えることは「宗学する」ことであり、最終的には「宗学する」人を「宗乘」へ翻転せしめることに「宗学」の役割を見出すべきである。

このように明確に語っておられます。

その当時、その時代に起こった諸問題を解決することを通して、宗祖法然上人の真精神を、その時代に開き明

らかにすることこそ「宗学」の目的である。

このように仰っておられます。これはどういうことかと言いますと、「宗学」というのは「宗学する」ということである。「宗乘」という態度である。実はこれは知識の範疇には無いというふうに理解することができる、この先生の指摘だというように受け止めています。

以上の三人の先生の強調点は、法然研究における浄土宗学の必要性以外の何ものでもありません。すなわち、諸戸意見によりますと、宗教学全般の中での宗学の特化性を、宗学ならではの特質を、「信仰」「教団」「厳粛な学」そして「今日の問題を解決する」というようなことに定めます。つまり実証的科学研究の方法に対峙する位置にあることを認めながら、宗学研究においては主体的な宗学的研究を強調しています。

西川意見は、宗教の現象というのは冷淡な知的実証的なメスで切り裁かれるものではない、極めて主体的意味での人間実存の問題ということを強調していると理解できます。

三番目、藤堂意見は、浄土宗という具体的宗教が特化する要素を宗祖に置く。そして所求としての、つまり求める所としての往生浄土、帰依する所としての阿弥陀仏、そのために行うこととしての念仏、それが自分自身の得脱の道を歩むものとして主体的に実践することへと翻転させるという意味で「宗学する」というふうに、動詞で表現されている点は注目する必要があるということになります。このようにして、いま三人の方々に学びながらそれに関わる者自身の課題解明の態度を通して、浄土宗学ということを考えていく必要があると思います。

実は「おわり」ということで、 magari なりにも学問してきた私自身の方法と態度ということでも少し個人的なことを差し挟みながら、これから話題にしていこうと思います。学部長先生にお聞きしましたら一時間はいいだろう、

二時までではいいだろうということでありましたので、少なからず時間を頂きながら、私自身もちょっと肩の力を抜いて「おわり」というところに入っていきたいと思います。

法然研究は元来どのような歴史を有しているかという観点。我々は研究方法を考える必要があるのではないか。佛敎大学という学府において、学風を作り上げてきた先学に学ぶということが大きなことではないか。まずこのように基本的に思います。これはさきほど申しましたようなことで言えば、「宗学」というのは歴史の子であって時代の子ではないんだという、そういう大事な学問の在り方ということを強調することであるのですけれども。それで、私自身の「問題意識と関心・方法」ということを、厚かましいことですが、多少申し上げながら、私自身の過去を振り返ってみたいと思います。ひよつとすると、そこに「最終」という語の本意がのぞき出るようにも思いません。

実は昭和六十一年、一九八六年に『実存的宗教論の研究』というのを出版することが出来ました。実は、ご経験のある先生が多いと思うんですけども、単著を出版するということは非常に思い入れがあるわけですね。その時のことをすつと振り返ることができるといふようなことがあると思います。ちよつとこれはあまりにも主観的かもしれない。実はこの出版の契機を振り返りながら、本学の歴史をちよつと語ってみたいと思います。実は昭和五十年代の本学というのは非常に懐の深い大学でした。学生も三〇〇〇人ちよつとぐらいでいたから。そしてまたここにおいでのお方々で、その頃に一緒にいろんなことをさせていただいたお方々の顔があるということ、私は非常に心強いんですが。つまりどういふことかと言いますと、その頃には本学の事務局には課長として教員が就いていたということがありました。で、教員の目録で学生に接する。教務であり、学生または就職ですとか。そういう特色があったと思います。

そういう流れの中で、多分私が最後じゃないかと思うんです。一九七九年、昭和五十四年に私は学生課長に就きました。実はこの時の学生部長が風井訥恭という先生でした。この時に私が経験したことが二つあります。まず一つは、今、学生の皆さん方が課外活動を盛んになさっていると思います。そこには課外活動の規程というのがあって、それは当たり前だと思つていると思ひます。実はそれを作ったのがこの時なんです。規程を作る、学生が大変反対しました。そうですね、窮屈になるんだから。それを作つてとにかく、学生の課外活動というものを活性化させる一便法にしなければ。で、一年間をそれで学生諸君のそういうものの反対と向かい合いました。まあ、これは非常に緊張感があつて、学生にそういう元気があつたということでもあるかと思ひます。次には、今、皆さん方学生さんは、佛教大学の授業料はスライド制になつてゐる、そうですね。これを取り入れたのが、その次の年です。これも大変な反対を受けました、もう学生諸君から。スライド制、分かりますね。いま全くそれが顧みられない、というかまたは問題がないから平和なんですけどね。この時も本当に学生と真剣に向かい合いました。そういう元氣のある学生が多かつたということでもあります。二年経ちましたので、私もクシャクシャになりましたから、もうやめようという意思表示をしましたら、そこで大学から一つ大きな要望がありました。ま、多分、もう、そういうことは話していいと思ひますので話します。それは、風井先生の後に伊藤唯眞先生が学生部長に就くから、お前も一緒にやれと、そういうことです。いま伊藤唯眞先生は浄土門主、猊下であられます。先生と一緒にそれを経験することができたと、大変なご縁であつたと、私もいま思ひ起すことがあります。その時に今度は何が起こつたかというところ、人権問題が起きました。それでまたいろいろ改善するための、または反省するためのいろんな場、やっぱり遭遇しました。本当にクタクタになりまして、身も心もヨレヨレつていうのはこういうことかな、と思うぐらいでした。

そこで私は逃げ出すようにして、それまで知り合い、または指導を受けたドイツのマールブルクという大学に、もう逃げ出すようにして行きました。三学期間、一年半でした。そこで過ごしました。そこで学んだことは、ドイツの大学の教授は自分の学問に自信を持っているんですが、これは一体何だと。それはですね、自分のデビューする領域の単著をきつちりと出すということです。公刊するんです。それによってですね、内外ともにその責任を持つと共に、その営みをやはり明確にすることがあるということに、私は親しく付き合っていたドクターやプロフェッサーたちからそういうことを教え示されました。

それで、そのことが私には大変気になって帰ってきましたので、昭和六十一年に『実存的宗教論の研究』という著者を出版した訳です。実は、それはまあ、こういうふうな意味があるんですけれども、この著について、私は或る先生から「お前のこの本は味噌汁の中にバターを入れておいたような感じだ」と言われました。どういふことかと言いますと、実存的宗教論ということで、三人の宗教者を括ったんです。それは Kierkegaard (一八一三〜一八五五) という人、それから Tillich (一八八六〜一九六五) という人、で、そのレベルに法然上人を置いたのです。でもこれは西欧の研究者から非常に注目されまして、私は、まあ日本の国の中の評価はまあまあこうだとしましても、そういうふうなことについての確かな一つの手ごたえを得たことは事実です。そういう経験があります。

それから、実は、これもその、あの頃の佛教大学の懐の深さだと思えます。一年おきにドイツやいろんな所に私は、ひと月からひと月半、ふた月近く研修に出ることが出来ました。これは本当に有り難かったです。十年間ぐらい、一年おきに出ました。そうしますと向こうで、日本仏教に感心を持っている、例えばマールブルクの学生なんか、やつぱり情報を得て求めて来るんです。そういう方々との付き合いが今も続いています。五人ほどいます。一人はライプツィヒ大学という大学の正教授になっています。彼は日本に来て黒谷学寮で生活をされたようなキャリア

アのある者です。法然及び日本の浄土教の研究。一人はゲッティンゲン大学の正教授になっています。彼女は浄土教美術を以後やっていきました。それからミュンヘン大学や、またハイデルベルク大学で、そういう研究を今も続けている人材がいます。また、「是非とも尼僧道場で尼僧様と共に生活してみたい」と一週間経験した女性研究者など、そういう方々は日本に来て、そして私の研究室、あの狭い研究室で過ごしながら、いろんな情報を与えながら、いろんなことを指導しました。時々、私がきついことを言うので泣かれたこともあります。でもそれは、やっぱり今から思うと、それがあつたから良かったんじゃないかなと思うことがあります。そういうふうに、私の経験という事で言うと、この著作、それ以後にいま言ったような思い入れがあります。

それから平成十五年に『法然浄土教の宗教思想』というのを出しました。ここでは先程から申し込んでいるような「宗学研究方法における法然研究の現状と課題」というようなことで、実は初めて、私が初めてだと思いますが、「宗学論」という言葉を使いました。「宗学論」というその用語の中で、やっぱり近代諸学に位置する宗学についての議論の必要性ということを痛感したものであります。それは、どういふことかと申しますと、やっぱり近代の学際的な状況の中に学問は常にあるわけですから、特に近代以後ですね、そういう中での「宗学」というものの特色ということを明確にするためには宗学論が必要ではないかということ。もう一つここには、この著作には私の思い入れがあります。この著作は一九九八年に一応、成稿、稿を作り上げたものです。どうして、これに思い入れがあるかというとは、この年に、一これから先どうなるか分からない浄土学の、私の心配でもあるのですが、この年に佛教大学文学研究科浄土学専攻博士課程が認められ設置することが出来ました。この年に出来たのです。その時に私は、勝手に思いました。博士課程ができるということは課程博士を出すということ、そうしたらせめて指導する我々は論文を書く、博士論文を書くという苦勞をしておかなければ、それは申し訳ないんじゃないか、と

というのが私の個人的な思いでした。この前の席に坐っているお方々はそういうような課程博士の方もいるわけですが、やっぱり経験してみないとわからないことがいっぱいあるということ。これはやはり、どこに行っても大事なことではないかというふうに思います。そういう思い入れがあります。この著の出版にあたって、ここにおいでのお方々に大変迷惑な校正作業やいろいろなことをしていただいたことを、昨日のように思い出します。

それから、この次に『法然浄土宗学論究』によって、実は先ほどからずっと申しているような、やはり宗学の伝統ということ、それはどういふことかというところ、「単なる知的技法の対象」ではない宗乗と呼ばれる伝統的な取り上げが必要であるのではないか。特に三祖良忠や了慧道光という列祖の法語解釈では、求める所が往生極楽、帰依する所が阿弥陀仏、そのために行うそれが念仏という捉え方。つまり、「求める」・「帰依する」・「行う」という実践行為を原意とするところにあるというふうに、私は受け取っています。これがやっぱり大事なことでないだろうか。そこから出てくる「智」こそが、やはり展開していく大事なことでないだろうかというふうなこと。これは先ほど先学ということで、紹介しました三人の方々から学んだことでもあるわけです。

で、そういう中から、おがましいのですが、私自身の法然理解の浄土宗学的視点を試み的に提示してみたいと思います。これはここ二、三年、大学院の院生たちといつもそういうことでもって、私の授業で述べていることで、すけれども。それは法然上人の生涯において四十三歳で聖道門を捨てて、専修念仏一行の決断をしたと、これが立教開宗であると。それは善導の『観経疏』の散善義の「一心専念弥陀名号……順彼仏願故」の三十四文字が与えたこと、これを起点とする法然論が強調される必要があるのではないかということなんです。つまり、四十三歳の法然のこの決断以後は、法然は「一心専念弥陀名号……順彼仏願故」の実践行者の日々であった。だからこの文言を大事にしているという以外の何物でもありません。一時の打ち上げ花火でそれを上げていっているのではなくて、む

しろここに語られていることを、法然は日々実践し続けたという法然像を、一つ予想しています。そうしますと、分かっていくことがいろいろあります。この実践行は法然の念仏の体験としてどんどんどんどん深まって行くわけです。いつも私は言うのですが、人間はテープレコードではないんだと。だから、自分の中で体験したことは、やっぱり自分の中に蓄積されていくということを。これは極々当たり前のことだと思えますが、そういう発想に立っています。法然の念仏は「行住坐臥、不問時節久近、念々不捨者」の相続である。それを客観的な描写としては一日五万遍とか六万遍の念仏をしたとか、念仏三昧の体験があったというふうに表記しています。それは実は、一日に五万遍念仏したという体験の言葉化、それが法然の言葉になっている。また念仏三昧の体験をしたことが言葉になっている。ですから言葉で表現される背後に、法然のそういう体験があるということを見落としてはならないのではないかと捉え方です。実は、そこにですね、法然の原意ということがあるのではないかと。

それはなぜそういうようなことを言うかと言いますと、先ほどあげましたハイデガーが「Humanismusについて」(ヒューマニズムについて)という著書で「言葉は存在の家である。その言葉を用いる人がその言葉を住まいとして住まう」と言っているのです。我々が言葉を発するということは、その言葉の中に発する人が住んでいるんだと、この言葉観。大きなヒントを私は得ました。これは先ほど申しましたように、ハイデガーが十九世紀以後の近代知による技法ということを目の前にした時の、言葉というのをどう捉えていくかということに、多分、関連していると思います。そういたしますと、法然上人の五十四歳の大原問答、五十八歳の東大寺三部経講説、六十二歳頃の師秀への逆修説法へと続く言葉の理解、これをいま申しましたような「一心専念」の三十四文字の実践行の相続という、このただ中における原意として捉える必要があるのではないかと。つまり、上にあげました藤堂説の実践行為を原意とする、そういうことであるのではないかと考えるということなのです。

そのことで見ていきますと、六十六歳の時に『選択本願念仏集』を撰述されています。この撰述のいわれについてはいろいろ研究されますけども、実は一方で六十六歳の正月から七十四歳に至るまでの間、法然上人の念仏体験の記録があります。これも私は、信憑性があると判断するのですけれども。どういふことかと申しますと、やはりそういう体験の中で『選択本願念仏集』を述作されたということは大事なことだと思います。そういう体験を抜きにして『選択集』を単なる対象として文献的に解説する、理解するということをや、やはり超えなければいけないんじゃないかということをや、私の独断ですけども、思っております。やはり、『選択本願念仏集』には劈頭にですな、「南無阿弥陀仏 往生之業念仏為先」というふうに、ぼーんと置かれている。そして章段が展開していく。これは一体どういう意味があるんだろうかということですよ。やはりこの巻頭の十四文字を土台にしなから、つまり「往生の業には念仏を先とする」ということ、そのことを土台としながら『選択集』を読み取っていくということが必要なのではないかという、そういう点です。

これはどういうことかと言うと、浄土を論じるにあたっては、求めるということが大事なのだ、阿弥陀仏を論じるにあたっては、帰依するということが大事なのだ、で、そのためには念仏するということが大事なのだということと言わんとしているという捉え方をいま導き出そうとしています。で、このことは「宗学する」というそのことと同じように。実は私は、これもえらく飛躍しますが、Immanuel Kant という人が、ご存知のように「実践理性批判』『判断力批判』というものを書いています。その中でですね、哲学ということに関して「哲学する」ということを強調しているんですね。Philosophie に対して philosophieren というのを強調した。哲学するという動詞ですね。これはカントが言いたい部分であるということとはもう通説であるわけですけども。そういうことに連なると思います。

そういうことから、法然、今度は法然仏教という呼称。それに関しまして宗学的な二つの試みを課題としています。これがいまの私の課題ですけど。つまり、実践していくということから、そのことの意味が実は捉えられていかなければいけない。だから概念というのは必ずその前に実践する、何か実践するという現場があるということ。そのところを捉えなければ、その表現された言葉というのは空虚化しているのではないか。で、法然の教行は単に概念として区切られた仏教の一部としての浄土教ではなくて、いま申したような仏教の内実を発揮するという意味で「法然仏教」ではないか、こういう理解をしていきたいと思うわけです。つまり仏教の一部分としての浄土教というふうな、これは非常に観念的なわけでありまして。そのような意味で、実はさつき申しました、本学の研究所から出ましたそのネーミングとして「法然仏教」という言葉を用いたということであるわけです。で、加えて言うならば、実践的な行為、その実践主体においては、複雑な内面における構造を含んでおりますから、論理化するに困難です。実践というのはですね。したがって、実践的な行為は、近代知の手法として、観察する、分析する、解説するというふうな客観性の視座からは、それは廃捨されてしまうということがあります。

例えばこれは、古代ギリシアにおける、また、我々の日常にもそのようなのですが、我々は問答・対話をします。問答・対話というのは意見が必ず対立します。しかし我々はそれを対立のまままで終わらせないという知恵を持っています。それが実はダイアログ、つまり *dialogik* というのが、今度は *dialektik* になっていく。これは弁証法と言われる論理になっています。これは非常に興味のあることです。したがって、そこで相い対立する意見がそのままであるならば、もうそれは物別れです。我々はそれを、意見を、対立する意見を止揚する、*aufheben* と言いますが、そういう段階に立つことができるわけです。でも現代人は非常にこれが不得手になりました。もう、どっちかがどっちかをねじ伏せてしまう。こんな手合いがいっぱいあります。いまここで申している事柄は、相い対

立する意見を止揚する、でもこれは、理性的な論理としてはあるわけです。理性的にはそれが成り立つのですが、現実的にはなかなか成り立たない。で、それを今度は、近代宗教論へと受容していきましょうとしました。そしたら、ここで一つ行き詰まるわけです。なぜかと言うと、人間実存の現実の前で座礁したんですね。理性論では済まない。どういふことかと申しますと、我々の現実には、そのように理性の筋道だけでは進まないという、これは誰でも分かります。で、そういう現実の前で座礁したところで一つ提示されたのが、Kierkegaard という人の実存信仰の弁証法ということがあるわけです。つまり信仰ということによってそのことが aufheben（止揚）されていくという、まあ、宗教論という限定はあるのですけれども。

これはちょうど浄土教が人間存在を理性的な存在者として捉えるのではなくて、ご存知のように、煩惱を具足する、実存的な現実として捉える。その場合にどう機能を果たすか。浄土教が、いま言う法然仏教が、そのような課題の結論を。我々は法然を学ぶ時に、予定調和的に与えられる思考が強いわけですけども、しかし、現実問題としては、ここには大変大きな大事なことがあるというように私は思います。で、どういふことかと申しますと、法然は『選択集』の構造を、皆さんご存じの方は分かると思うんですが、基本には浄土仏教の特質としてある人間の煩惱を具足する実存、人間現実の救済、つまり往生浄土の教義ということを説いていきます。その手法はどういう手法かと言いますと、『選択集』では対話・問答的な展開がそこにはあります。「問うて曰く」「答えて曰く」、または引用文を出してそれをめぐる問いと答えというふうにあります。一方で、『選択集』が成立した現場は、それぞれの弟子が役割を持って、問いかけながら、確かめながらということがあります。それ故に、『選択集』は法然上人の著作じゃないんだというように意見が出ることもなるわけですけども、そこには特色があるわけです。で、そういう特色、いわゆる、*dialektik*を通して称名念仏という実践行為においてその原意を語り出している、ま、

このように捉え考えてみたいと思うわけです。そこには一つの、実はいままで述べましたことからの更なる展開として、実は実践行為を原意とする弁証法ということをも、法然の論法の中に考えることができるのではないかというようなことを思っています。

つまり、実践行為を原意として、実践という中でその対立するそれを一つへとまとめていくというような、そういうレベルということなんです。これは実を申しますと、西欧思想、宗教の問題解決ということに非常に大きなヒントを与えることになると思います。そういう点で、ちょっと話しがずれるのですけれども、いまの私は法然理解を広い意味での哲学的な課題として、つまり「哲学する」という課題として、実存的宗教論における実践行為の弁証法というふうな領域を、法然において示すことができるのではないかと思うわけです。これは西欧のいわゆる弁証法では行き届かなかった点であると、今のところ考えています。そういう課題の前に居るわけです。

そんなふうなことを、独断と偏見のもとで一方的に語りました。いろいろ矛盾するところがあるはずですし、またそれがどのような証左を得ているかという疑問もあろうかと思いますが、そういう意味での、自己表現をさせていただいたというところでもあります。そのようにして、いま私が最終講義という非常におこがましい場に出させて頂きながら、一方的にお話しをさせていただきましたけれども、レジュメをお読みいただきながら、ご質問や確認をしていただければ何より有難いことです。そういう意味と意図を勝手にお願いするために、配らせていただきました。

藤本という男は独断と偏見のある男でありまして、申し訳ないことがいっぱいあったと思うのですが、先ほどのように、三十九年と六ヶ月にもなろうというなかに、最初の頃の教ええさんが立派な親となり、その大切なお子様

を佛大の学生として二代にわたってご縁が続くことなど、その間、気持よく過ごさせていただきました。そしてまたここにおいでの方々は三十九年ぐらい前から出会っている方もいるし、この一年間に出会った学生さんもいるし、それがいろいろな縁を作り上げてくださったということも、大変ありがたく思うことです。

付け加えて三つほど最後にお話しをしておきたいと思います。この礼拝室に山岳部の亡くなった学生のお位牌が安置されてあります。平成十七年一月のことでした。その年の四月から私、副学長という役を受けまして、その仕事は、このお方々のことだけ考える二年間でした。三人の山岳部の部員が冬山合宿で遭難するという、本当に悲しい事故でした。その事故に関する報告書を作り上げなければ、大学の責任が果たせません。二年かかりました。毎週と言つていいほどに夜中まで議論に議論を重ねて、関係者、ここにおいでの方々に委員になつて頂いて検証と実証を重ねて、それをどうにかまとめ上げました。数えてみると、25回ばかり、本当、夜中まで、「先生これいつ終わるんですか」と、こう職員から言われるような、そういうこともありました。そういうことがらに出会いました。これは本当に、私は忘れることができない本学の学生の方のことであります。

それから二番目はですね、実は十三年前に、平成十三年の十月に、私より七歳お年上の浄土学の先生の深貝慈孝先生がお亡くなりになられたんです。お見送りいたしました。追悼会を開き、ちょうどその時、私は学科主任だったのでいろいろとその思いを抱き語りました。

というような中で、四年前です、平成二十二年の四月に、今度は私より四歳下の岸一英先生が、スタコラサツサと浄土へ行かれました。このことも私は大変寂しく思いました。ちょうどその時は大学院の専攻主任をしていた縁で追悼のお話しを致しました。いろんなことを感じ取らせていただきました。

そのように振り返りますと、特にいま申したような山岳部の学生さんのこと、それから深貝先生のこと、そして

岸先生とのこと、この方々との出会いと同時に、そしてお見送りをさせていただいたこと、これは私、佛教大学に奉職する中で、本当に忘れることができないことです。

ともかく、色いろなことを今、思い出しながら、終わらせていただきたいと思えます。特に、最後に申しましたお方々のことを、どうか深く思って頂きながら、手を合わせて一緒にお十念を称えて終わらせていただきます。

同称十念。

長時間になってしまいました、本日はありがとうございました。