

氏名(本籍)	たち 館	き 熙	どう 道(富山県)
学位の種類	文学博士		
学位記番号	乙第13号		
学位授与の日付	昭和51年5月19日		
学位授与の要件	学位規程第3条第2項		
学位論文題目	(主論文) <b>宗教哲学における悪の研究</b> ——カントおよびフィヒテの場合——		
	(副論文) <b>理性の運命</b> ——カントの批判哲学における理性と神の問題——		
論文審査委員	(主査)	文学博士 教授	木場 深 定
	(副査)	文学博士 教授	金松 賢 諒
	(副査)	文学博士 教	坂 本 弘

### 学位論文審査要旨

悪の起源・本質およびその克服の問題は、古来、哲学、特に実践哲学の領域において繰り返し論議せられて来た重要かつ困難な問題の一つである。本研究は、カントおよびフィヒテの関係諸著作における悪の概念と、それに関連する問題、並びに両者の宗教哲学的思想の特質を解明することを意図したもので、著者はまずカントの宗教論の体系的位置と根元悪の思想、およびこれを通して明らかになるカント宗教論のもつ人間学的意義を強調し、ついでフィヒテの宗教論に眼を移して、カントとの関連を顧慮しつつ、悪の概念の追求とフィヒテ宗教論の特質の解明を行ない、カントの道徳的宗教論およびフィヒテの宗教的道徳論における悪の問題性について特色ある解釈を展開している。

#### 〔論文内容の要約〕

主論文は、第一章「カント哲学における宗教論の位置と意義」、第二章「カントの宗教論における宗教の意義」、第三章「人間の自由意志と悪」、第四章「根元悪の根元性」、第五章「フィヒテ哲学における宗教論の意義と道徳論との関係」、第六章「無神論論争における道徳と信仰と人間の悪」、第七章「フィヒテ後期宗教論における宗教の意義と人間の悪」の七章から成る。そのうち

前四章はカント宗教論の研究に、そして後三章はフィヒテ宗教論の研究に当てられている。

まず、カントの宗教論に関する研究について見るに、カントの批判哲学の中枢に神が置かれており、その宗教論的主著「単なる理性の限界内における宗教」(1793)に至って批判哲学の体系が完結すると見るのが著者のカント理解の基調である。著者によれば、理性が悪を克服しえないところに人間理性の限界があり、従って理性による道徳の確立は不可能であって、そのために道徳は必然的に宗教に転ぜざるをえないことを明らかにしたのがカントの宗教論である。カントにおいて宗教は道徳の補完に留まるものではなく、却って宗教への飛躍において道徳の基礎づけが行なわれるとされ、かつこの飛躍をカントに決意せしめたものとして、著者はカントがピエティストであったことを挙げる。カント自身はこの飛躍を死的飛躍と呼んでいるが、著者はこの飛躍の内実はカントの宗教的心情に裏打ちされており、そこに実存論的なものが含意されていると解して、これをまた実存論的飛躍とも規定している。すなわち、カントの宗教論は形式的には道徳的宗教論と言うべきであるが、その内容はカント自身の実存的経験と、その実存的自覚に裏づけられていると見なして、単なる理論を越えたこの自覚においてこそ神への道が開ける、と論じている。また、悪の問題については、カントは宗教論において人間本性に根元悪が内具的であることを剔抉したが、著者は悪の起源とその意味をより明確にするために、カントの自由の概念に論及し、これを自律の自由と自由意志の自由とに区別し、後者は選択の自由にはかならないことを明らかにした上で、理性乃至は意志は善悪の選択において確定的ではありえず、悪は人間本性にとって本来的・根元的なものであって、理性によって克服されえないことを強調し、従ってそこに理性の限界が存するとし、同時にまたそれ故にこそカントにおいて宗教への飛躍が求められなければならなかったと論じている。更に、カントは悪の内容について、悪は自己愛による心の顛倒であると説き、自己愛への傾向性を断つことが善を可能にすると述べており、これがいわゆる心術の革命と言われるものであるが、著者はこの点を敷衍して、この心術の革命は宗教的心情において可能となり、道徳法則を神の命令として遵奉することにより遂行されると論じ、このようにして道徳から宗教への躍進が行なわれる所以を詳かにして、根元悪の概念が道徳と宗教の接点または転回点をなすものであることを明らかにしている。ただし著

者は、カントにおいて宗教への飛躍がなおピエティスト的な宗教感情に留まり、絶対的・究極的決断としては捉えられていないから、悪の追究を通してカントのうちに人間の実存的自覚が認められうるとしても、根元悪の解明が未だ実存論的究明にまで至っていない点をカント宗教論の限界と見ている。以上、要するに悪を媒介とする根源的自覚において初めて宗教の世界が開示されるのであって、カント宗教論はまさにこのことを教えており、そこにカント宗教論の深い人間学的意義があると論じて、カントに関する研究を結んでいる。

続いて著者はフィヒテの宗教論に移り、これをカントとの関連において考究する。フィヒテの思想は一般に前期と後期に分けられるが、前期においては哲学と道徳との明確な区別がなく、むしろ道徳が全体の根底に存すると見られる。従って神が思念されていても、それには道徳的努力の目標という面が強い。また悪の問題についても、前期のフィヒテでは自我の純粋活動としての事行を無力化する怠惰が悪と解されるが、フィヒテにおいてはカントの場合と異なり、悪は程度的であって、従って克服可能であり、またその限り人間の道徳的昂揚の契機をなすものと見られる。しかし後期になると、神は一切のものの根底に存する実在者と見なされ、哲学自体が宗教的色彩の濃厚なものになり、かつその宗教思想は聖書、取りわけヨハネ伝福音書の深い影響を受けて、神の愛が思想の中心となっている。著者はこの福音書の影響が後期のフィヒテの著作に明白に現われていることを指摘する。ところで、フィヒテの思想は1799年の無神論論争を経て著しく宗教論的に傾くが、著者はこの論争の内容を克明に追跡しつつ、フィヒテ宗教論の特徴を明らかにする。著者によれば、この論争においてフィヒテとフォルベルクとの主張は、道徳が宗教を基礎とすると見る点で一致するが、その論点は信仰の内容についての意見の対立である。フォルベルクは道徳的世界統治者としての神の存在の論証は不可能であるが、悪が善に打ち克つような事態が全く消滅して、真理のみの支配を期待しうるかの如く行為しなければならないとする。これに対して、フィヒテはフォルベルクの立場を便宜的・無宗教的であるとして厳しく批判し、神の存在は論証不可能であるとしても、信仰においてその実在が確証されると主張する。ここに見られるフィヒテの宗教思想は爾後の諸著作において更に一層鮮明になるが、著者は特に「人間の使命」(1800)においてフィヒテの哲学そのものが宗教論的方向に大きく傾斜することを指摘する。

すなわち、前期フィヒテの思想にもすでに神への参与という宗教的態度が含まれていたが、ここに至ると道徳とは異質の、神を一切の根源と見なしてそこから道徳を見ようとする信仰の立場が明瞭に確立されていると論じ、人間は神意に随順することによってのみ真の自己を実現しようとするこの宗教的立場を他力論的と特色づけている。そしてこのような宗教観はやがて「現代の特徴」(1806)や、フィヒテが自ら宗教論的著作と呼んだ「浄福生活への指教」(1806)において神の愛を中心として結実するが、著者によれば、それはまた神の愛の享受が浄福に繋がることを説く救済論でもある。これに照応して悪についても、後期思想では神意に随い神意に即して振る舞うという境地に比重が著しく傾く当然の結果として、悪は相変わらず道徳から宗教への転機であるという意味をもち、また道徳的努力を怠れば悪が生じるという可能性は依然として残っているに拘わらず、ここでは究極的には悪の内題性が消失することになる。これを要するに、自己の本性上の悪の可能性を深く自覚し、この自覚による自己極小化の頂点において、一転して人間は専ら神意に適順し、神意に乗托して行為してこそ本来の真の自己を実現しようと説く一種の他力論的宗教観がフィヒテの宗教思想の帰趨である、というのが著者のフィヒテ研究の結論である。

なお、主論文に添えて提出された副論文では、カントの批判期の諸著作の考察が主要な対象とされており、カント哲学全体の根底に神の問題があり、これを軸として批判哲学の体系が確立された旨が論じられている。著者によれば、「信仰に場所を与えるために知識を止揚しなければならなかった」というカントの周知の言葉は、実践理性の優位とともに、更にこの優位が神に支えられたものであることを示していると解される。しかも著者は、カントを信仰の領域へ転向せしめたものは、カントの実存状況における理性の限界の自覚であったと見る。このような見方から、著者はカントの批判期の主要著作における神の概念を跡づけ、カントのうちに鋭い人間批判が見られること、その批判と根元悪を介して理性の限界が自覚されること、更にまたこの自覚が神の確立の支えになっていることを論明している。既述のように、著者は主論文において、カントの批判哲学の中枢に神が位置し、批判哲学の体系は宗教論において完結すること、また宗教への飛躍はカントのピエティストしての実存的自覚に基づくことを明らかにしているが、この主論文の見解はもと副論文における研究を前提としたものである。

### 〔審査結果の要旨〕

カントの批判哲学が宗教論において完結し、その体系の中枢に神が位置するという見解、および人間理性の限界は根元悪の自覚によって露呈され、道徳は宗教に転進せざるをえないという見解は、思うに著者の夙くからの持論である。これは在来の一般の解釈とやや趣きを異にするところもあるが、深いカント理解に支えられており、注目すべき解釈と見られる。また宗教への飛躍をピエティストとしてのカントの宗教的心情の面から裏づけようと試みた点も傾聴されてよい。人間における悪の可能性の問題に関して、カントの自由概念の分析を行なったことも極めて適切である。更に、根元悪の実存的自覚を介して宗教の領域が開けるとするのは、もと著者自身の宗教理解に基づくものと思われるが、根元悪を人間学的、乃至は実存哲学的方向から見る解釈の特色は認めなければならない。なお、カントの遺稿集中に宗教論に関する断章が見いだされるが、カント宗教思想の全般に亘る一層包括的な研究を今後期待するとすれば、当然これらの断章にも言及することが望ましいと思われる。次に、フィヒテの、特に後期の思想が一般的に宗教論的であり、その中心に神が存するという見解は首肯せられる。神を道徳的努力の目標と考えるのではなく、逆に神意随順を道徳の準拠とする考え方がフィヒテの後期思想の中核をなすとし、しかもこの考え方を強調して、これを結局において他力論的と性格づけた点も特徴的な解釈である。因みに、フィヒテの他力という表現が絶対的な力と解されている点について一言すれば、フィヒテ自身は感覚の根拠としてそのような他力を想定するのは単に一応の見方に過ぎないとしているが、しかしこれを直ちに絶対者の力と解することには疑義が挟まれうる。また、比較的軽視されがちな無神論論争について、その経緯や内容を解説して、フィヒテの宗教思想の発展と特質を明らかにしたことも評価されてよい。ただ、著者はカントと同じくフィヒテにおいても悪の自覚によって道徳は宗教へ進むと説くが、人間の有限性の立場に立つカントと、人間の本質のうちに絶対性を見るフィヒテとの間には、おのずから相違面があるはずである。この点、著者の見解にはいささか共通面への意識の先行が見られるようである。なお、論述の仕方について、ややもすれば断定的で論証に十分でない感があり、また宗教の見方や根元悪の捉え方に著者自身の見解が入り込み、概して体験的解釈への傾きが看取されることは否めない。本研究には以上に述べたような若干の不備が認められ、またカントの研究に比し

てフィヒテの研究には今後に俟つべきものが残されている。しかし著者はこの研究の重点がカント宗教論に置かれていることを当初に予め断っており、本研究の本来の意図からすれば、このことは強いて弱点とするに当たらないであろう。フィヒテの研究も特色ある洞察を含んでいるが、カントの研究は殊に注目すべき重要な意味をもつ労作として評価されなければならず、この研究全体の意義と価値は、上に指摘された類いの不備を蔽うて余りあるものであることは疑いを容れない。

以上の審査により、本研究は当該専門分野に寄与するところの多い知見と解釈を提示したのものとして、文学博士の学位を与えるに値する業績であると認められる。

#### 〔最終試験の結果〕

提出された論文を中心とし、これに関連する事項等について試問を行なった結果、本論文の提出者は専門分野に関し、大学院文学研究科博士課程の修了者と同等以上の学力を有することが確認された。

氏名(本籍)	ひろせ 広瀬	たかし 杲(岐阜県)
学位の種類	文学博士	
学位記番号	乙第15号	
学位授与の日付	昭和51年10月5日	
学位授与の要件	学位規程第3条第2項	
学位論文題目	真宗救済の道理(上)(下) 浄土教の課題と信の構造を中心として	
論文審査委員	(主査) 文学博士 教	松原 祐 善
	(副査) 文学博士 講	西谷 啓 治
	(副査) 文学博士 教	藤原 幸 章

## 学位論文審査要旨

### 〔論文内容の概要〕

本論文は大きく第一章と第二章とに分ちて第一章は「善知識」、第二章は「宿業と大悲」と題されている。筆者は第一章の序において問題を提起して、親鸞の信心の内実を端的に語るものとして『歎異抄』二条が注目されるが、そこに示される事柄を通して三つの課題を見出し、それを手掛りとして親鸞の教えの精神に触れたいとして、回心、善知識、機教相応の三つの重要な事柄を掲げている。そしてこの三つの根本課題にしたがって第一章を三節に分ち、節にいくつかの項を分ちて解説している。その目次を示せば

#### 第一章 善知識

##### 第一節 ただひとたびの廻心

第一項 断惑の道／第二項 雑行を棄つ／第三項 廻心の一回性

##### 第二節 よき人の仰せ

第一項 信心の一異／第二項 教は頓、機は漸／第三項 恒沙の信／

第四項 善知識積の位置／第五項 師教の恩致

##### 第三節 機教相応

第一項 真実の教と真実の機／第二項 仏々相念／第三項 広く浄土門を開く

とあり、この第一章は筆者の語るところでは、一つの課題を三方面より論究せるもので、信の内面を見開くための、すなわち第二章のための前提として、序説的な意味をになうものであると述べられている。

第二章はその目次にも窺われるごとく、浄土教の課題を吟味しつつ救済の眞理性を明にすべく本章の題目たる「宿業と大悲」を憶念しつつ推考されゆくものであるが、この第二章も第一章と同じく三節に分ち、節をまたいくつかの項に分ちて解説している。その目次は

## 第二章 宿業と大悲

### 第一節 浄土教の課題

第一項 寓宗としての浄土教／第二項 願生道の必然性／第三項 聖道、浄土／第四項 行における価値の転換／第五項 帰命と摂取

### 第二節 三願転入

第一項 信は願より生ず／第二項 誓願の根本構造／第三項 仮令の誓ひ／第四項 二つの廻向／第五項 唯だ除く悲心／第六項 自身に遇う、如来に遇う

### 第三節 二廻向の成就

第一項 欲生心の成就／第二項 自他平等／第三項 往還不離／第四項 廻向心の転換／第五項 穢国に還来す

以上本論文は第一章と第二章にわたりて200字詰原稿用紙1176頁に及んで記されている。凡そ本論文の概要を限られた紙幅で示すことは容易ではないが、あえてその一端を示すに第一章第一節では

『教行信証』後序の「建仁辛酉曆棄<sub>二</sub>雑行<sub>一</sub>兮帰<sub>二</sub>本願<sub>一</sub>」の親鸞の廻心の記述に恵信尼消息（弘長三年二月一日附書簡）を参照しつつ『歎異抄』第二条によりて親鸞の廻心の事実を深く吟味している。更らに筆者は「化身土巻」の三願転入の表白の文を引用しその文に照らして親鸞の廻心の事実を確めつつ反省推求している。親鸞の吉水入室は決して難行道から逃れたのではなく、逆に「たゞ念仏して」という法然の教えによって自己の内に執しつづけられてきた修道の可能性へのおこがましい自負心が微塵に打ち砕かれたのである。聖道難行の理由や罪障そのものの深さによるというよりも、まさしく出家の心を自負してきた「自力聖道の菩提心」そのものであった。法然の教はこの自負自執による虚飾の心に呪縛され続ける身の愚さを如実に知らしめたのである。これが自力のこころをひるがえしすつる「ただひとたび」廻心のすが



たであると述べている。かくて第二十願の課題は「ただひとたび」の廻心における至奥の事柄であって、決して雑行を棄てて帰した専修念仏の事実からさらに他の信仰へ移行することではない。第二十願の発見が「ただひとたび」の廻心があくまでも廻心の一回性を現わすものであり、親鸞の廻心は建仁元年の法然との値遇以外にないことであり、第二十願の発見はまさしくその廻心の内面にそれを成立せしめている道理を身証することの外にはないと述べている。

### 第一章第二節について

この第二節では第一節の『歎異抄』二条に対応して『歎異抄』第九条を掲げて問題を提起している。それはどこまでも「念仏まふす」身にあってはじめて出会った自己の現実なのである。この恥ずべく傷ましきわが身をすべて師教のまえに投出して問う。おそらく信心の行人にとってこの問が提起できるか否かというところに、その信の本質が見定められることになるかと筆者は指摘している。そして親鸞にとり「踊躍歓喜のころおろそかに」という信における悩みは、おそらくは承元の法難に余儀なく強いられた北越流刑の生活からきたものであろうと理解している。北越の配所にあって、はじめて宿業の大地に生きる群萌との出会いが、親鸞の身に仏教の基本的な課題を鋭く問い迫ってきたに違いない。筆者の記述する北越の流刑生活の描写はまことに真に迫るものがあり、筆者の深い人生体験の秘められてあることが思われる。

親鸞が名号成就の願を十七願に見出したことは、信の事実の内面において二十願の願意に目覚めたことと照応するものである。そこに『阿弥陀経』が二十願の機相を示しながら、法としては諸仏の証誠を願われ、第十七願に裏付けられて、教頓機漸という悲喜交流の相もここに領かれ、そこに称名がおのずから聞名として領かれる所以がある。「良勸既恒沙勸喜信亦恒沙信」とありて、信心の恒沙性、すなわち信の公性が確認されてすべての執心から解放された真に公なる信心の世界への転入が成就するのである。

次に本章の主題である善知識積の位置について述べられるのであるが、「化身土巻」を番けば『観無量寿経』の教意を探って十九願要門の意義を明し、続いて『阿弥陀経』について二十願真門の深意を開顕している。この真門積の終りに一貫して善知識の意義を明かにする経積の文が十文連引され、やがて三願転入の表白に帰結されてくる。そしてこの一段は「信巻」の真仏

弟子釈と対応、すなわち機教相応の現実が信における事実内容として成立することを如実に示すものであると指摘している。而してこの三願転入は「信巻」別序と呼応する位置にあり、「信巻」の三一問答、並びに「化身土巻」の要真二問答を中核とする、いわゆる三三の法門と呼ばれる信心における真仮の分判であることは明かであり、ついにそれが三願転入に帰結されることは極めて当然であると述べている。この二十願から十八願への転入の境位において仏弟子釈と善知識釈とが対応するごとく配されて主題の善知識釈の位置が適切に示されている。

### 第二章第一節より

本章では浄土教の課題を確めつつ真宗教済の必然性普遍性を明かにせんと推求されゆくのであるが、まず此土入聖を本領とする聖道諸師のなかにも多くの願生者はあったのであるが、これらの諸師は全く修道上の実践的要求として発願されたもので、自ら宗とするところの教えの実修において、必然的に経験することになった時代社会の荒廃と自己の劣機性とに対する悲歎が彼等をして浄土教を寓宗たらしめることになったのであるが、そこには願生浄土の主体的必然性は見出せない。それに対応して浄土願生の必然性を開顕した人々こそ親鸞によって七高僧として選ばれた純正浄土教の祖師達であるとしている。

聖道門と浄土門とは、その実践の主体において逆の方向に成り立つと考えるところに現実に対する傍観者の観念が働いているのであると指摘している。末法の時機の自覚に立つ聖浄二門の決判の意義は末法における正法を浄土門に見開くことが直ちに聖道仏教の終りを知らしめられることである。そして念仏往生の道が末法相応の唯一道として唱導される根底に、如来の選択本願が証知されているかぎり、聖道難行ということは時機不相応というだけにとどまらず、それは如来により選捨された非本願の行なるがゆえに「千中無一」の雑行として廃捨されるべきである。すなわち選択本願の信知を主軸として行における徹底した価値転換が成立するのであり、選択本願の道理において行の廃立を明かにした法然の教学こそは聖道門の寓宗としての位置を脱して浄土宗を独立せしめたものである。

しかるに法然の明快なる廃立の教学にもかかわらず、なおそこに浄土教の絶対性と普遍性とを開示尽しがたいものが残されている。すなわち聖道門は末法の時機において、たとえ修行する者はあっても得道者が一人もなく、浄

土門は末法の世における絶対多数の易行道であるにしても、ただそれだけでは浄土教の絶対普遍性は開示されないし、また『選択集』の教義が明慧の論駁を正面から受けねばならぬ本質的な理由を見出すことができると述べている。しからは残された浄土教の最後の課題の位置をどこに見出すべきかと問うて、筆者は行の仏教、すなわち内面には発菩提心にかかわる課題として明かにすることができるかと答えている。そこで法然の発菩提心に関する態度をまず明かにしなければならない。法然にありては願生心のほかに菩提心を語り、或は願生心とともに菩提心を論ずることは願生心そのものの純粋性を欠くものとして受けとられたに違いない。たとえそれがいかなる相で示されても、発菩提心を要とする限りは本願に順ずるものであることはできない。そこに何の弁証も必要とせずして発菩提心無要と知ればこそ本願に順ずるのであり、本願力に乗託すればこそ発菩提心無要となるのである。法然教学の仏教史上にもつ劃期的な意義はまさにこの一点にあったというべきであり、またこの一点ゆえにこそ明慧の論駁もあるのである。

思うに法然にありても称名念仏の行は決して生活を離れたものでなく、全く生活一枚の行であった。「現生のすぐべきよう」としての生活訓でもありえたのであるが、そこに称えて生活としての個別な能行性を払拭しきることができなくて、やがて法然自身数万遍に及ぶ日課念仏や別時念仏の行にも現われているのである。かくて仏教が一点の高踏性をも捨てきって人間生存の大地に具現され、人間生活の底を貫いて流れる全人性の中に完全に消化されねばならない。この人間生活の大地に目覚めるとき、出家生活は根底的に批判しつくされねばならない。このような人間業の大地は、個別化を許さぬ世界であり、それを救済せんとする教法もまた一点の個別性をとどめてはならない。かくて筆者は浄土教の故郷は法爾として万人平等の地平でなくてはならないと結論するのである。

## 第二章第二節「三願転入」

法然の教義は行々相對の教義であり、それは信を明かにした親鸞の立場にくらべ、なお不徹底であるかのごとく見られがちであるが、これは信仰の具休相を語るものではない。法然によりて徹底して明かにされた行の廃立という事実が衆生の上に成就することのほかに、本願の成就ということはないからである。法然にありては行の廃立はそのまま如来の選択に服していたのである。親鸞はその教えを聞いて念仏申す身、すなわち全く新しく開けた人生

を通して、そこに無始久遠の願心に遇うたのであり、それが三願転入の世界である。

三願転入は一面には本願摂取の様相として第十八願から第十九・第二十の二願へ転出が示され、同時に一面にはその願海中に「かねてしるしめ」されてあった「煩惱具足の凡夫」たる親鸞一人の機相として、第十九・第二十の二願から第十八願への転入が明かにされているのである。この両者の重畳するところに救済教と自証教との矛盾が自ら解かれ、浄土往生の道も仏道であるという消極的な立場を翻えして、浄土往生の道こそ「専中の専、頓中の頓、真中の真、乗中の一乗、斯れ乃ち真宗」（化身土巻）として開顕せられるのである。かくて筆者は三願転入を通じて真宗教済の他力の自覚道を明かにし自らにこれを領受せんとしているのである。

#### （第十八願についての領解の一端）

本願とは如来における衆生の発見であり、衆生を摂して如来たらんとする如来の願である。本願せられる衆生とは、一如平等の智眼に映じた苦悩の群生海であり、本願する如来は群生海を発見したところに誕生した因位の如来たる法蔵菩薩である。したがって本願において法蔵菩薩と十方衆生とが誕生するのであって、本願のほかには能願者なる法蔵菩薩と所願者たる十方衆生とが存在するのではない。平等一如の智眼に映じた十方衆生とは、無始以来今日今時に至るまで穢悪汚染虚偽諂偽にして無明海に流転し生死海に漂没し続ける存在である。この衆生の無始以来の虚偽の現実を凝視して遂にその本来性を疑わざる大悲が「至心・信楽・欲生我国」の三心と現われたのである。しからばこの三心こそは五劫思惟において決定した「乃至十念」を真に衆生の行として成就せんとする仏心の全貌である、云々。

#### （第十九願についての領解の一端）

第十九願は菩提心を発して諸の功徳を修する道に価値を認めて、至心発願する者に向って臨終来迎を願われる「仮令の誓」であり、あたかも本願それ自体が非本願の世界に転じたごとくである。かかる仮令（不定）の世界に無蓋の大悲心が働らくのである。憍慢と弊と懈怠の衆生を願心の内に摂して如来自らがその悲心に耐えられることである。この悲願に触れたとき誰か己が善根功徳に誇る心の砕けないものがあるだろうか。衆生は無始以来、廃捨されねばならない非本願の世界を我が世界として執し続けてきた罪障の深さを始めて知らしめられるのである、云々。

(第二十願についての領解の一端)

第二十願と第十八願との関係は、第十九願と第十八願との関係とは質的に異にしている。第十九願と第十八願の関係は顕義においてはどこまでも背反的にあるが、第二十願と第十八願の場合は極めて内面的な関係をなしている。第二十願の機相は「至心・廻向・欲生」という三心に窺われるが、その「廻向」の二字こそその機相を現わすものである。第十九願の機相は「発願」の二字にあるが、その発願は「発願廻向」ということである。しかし第二十願の「廻向」とは同じではない。仮りに二願の廻向を区別し廻心せざる廻向（十九願）と廻心における発向（二十願）と呼びたい。第十九願の廻向発願は行者に意識されているものであるが、第二十願は廻向意識を超えたものといわねばならない。いま廻心における善知識の意義を想起してみるならば、善知識の教えによる信において領受したところに捨雜帰正という廻心がなされたのである。そこにはもはや廻向意識はなく存在が廻向的存在になりきっているのである。衆生をして廻向的存在たらしめた廻向は自己の罪障の自覚において成り立つものである。しかし自覚された罪障性は自覚なるがゆえにかえて罪障性の無底性を凝視せしめられる。称名憶念それ自体が無明の深さをますます明かに知らしめられるのである、云々。

(本願の唯除の文についての領解)

第十九・第二十の二願は大悲摂取の現行であると同時に、選択批判の徹底としての本願の具体相にほかならない。すなわち如来心とは無縁の大悲なるがゆえに、そこには衆生の非本来的な在り方との妥協は影すらもとどめるものではない。しかし同時にまた無縁の大悲なるがゆえに、一切衆生の全責任を自らに荷負しきりたもうたのである。それが「設我得仏十方衆生」と願い「若不生者不取正覺」と誓う誓願として現わされたのである。この誓願をまさしく成就せしめるものこそ「唯除五逆誹謗正法」という唯除の文である。

唯除とは単に衆生を救わぬということではなくただ救えぬ衆生を見出したのであり、救えぬ衆生を見出したことは如来自ら成仏できぬ世界を発見したことにはほかならない。しからば唯除とは「欲生我国の願心が衆生の大地に徹到せんとする叫びである。唯除の世界こそ衆生にとり本当の意味での現実、絶対現実と名づけらるべきものである。二十願における罪障性の自覚にはその中に自覚に誇る自我心が潜んでいた。罪障の無底性が自分自身を苦しめるのは実は自覚という相において自我心が罪障を執しているからである。この罪

障を執する心がやがて如来の本願を私して、念仏に自らの存在の全てを賭けるのである。実はそこに全存在を賭けた救済の要請の相が露呈されている。救済の縁なき身が全存在を賭けて救済を要請する、その限りなき傲頑さこそやがて如来の救済の絶対性を疑う心にほかならない。絶対他力の救済は衆生の上に救いの条件を見ず、したがって如来と衆生とに責任の分割を見ないのである。それゆえに一度ここに立たしめられる時は、もはや何びとも自己の罪障の救いを予想することはできず、救いへの要請を根底から撤回せしめられるのである。ここに始めて真に「出離の縁有ること無き」自身を深信するのである。衆生における自身の深信こそ如来の真心の徹到の事実にはほかならない、云々。

筆者は更らに「二種深信」の課題、「往還二廻向」の問題へと、いわば廻心（機）の側から廻向（法）の側へ論究をすすめられるのであるが、本論文は第一章・第二章を通じて一つの道が一貫して推考されているのであるが、特に三願転入が本論文の核心に触れるものと思われる。

#### 〔論文審査の要旨〕

①本論文の論題に示される「真宗救済の道理」とある「道理」の用語について筆者は説明するところはないけれど、よく使用される「救済の論理」という語に簡ばれて、論理でなくて道理であることを示されるところに筆者の真宗学に対する学問姿勢が窺えるようである。それは方法といえば教法の聞思にあること、単なる教法に対する理解・解釈にとどまるのではなく、教法の領解・領受にあることである。換言すれば筆者の問題提起に先立って筆者の念仏もうす生活が前提されているのである。したがって聖教の文を骨子として、信が信の内面を見開く、信自らの内観道であって、理論にあらず、念仏もうす身の領き、身証の世界であり、別言すれば義なき義（道理）とする真宗救済の道理の開頭が願われ推求されているのである。かかる意味において論文の最初に親鸞の廻心の問題が取り上げられる所以も、宗教生活には廻心が何よりも出発となるからであろうと思われる。

②この場合、宗教的廻心といえば、ひとり浄土教への廻心ばかりでなく、禅における悟り、見性の体験とか、仏教にも小乗より大乘への回心、またキリスト教における回心もあることで、それらの比較対照ということもありうるが、筆者の本論文ではあくまでも純潔に法然・親鸞の廻心を中心に推考され、第一章・第二章を通じて三願転入の課題に対し、身魂を傾けて、信仰の真理

性を明かにせんとした努力と熱意に感動を覚えると共に、本論文を通じ引用される聖教の文に対する領解の適確、鋭い直観力と緻密な思索力は筆者独自のもので、その己証の所論に対し傾聴さるべきものが多い。

③本論文の特徴として、第一章・第二章を通じて『歎異抄』と『教行信証』とを相照応してその領解を深めていること、また「三願転入」の文も単に「化身土巻」にのみとどめなくて、『教行信証』の全体との関連において取り上げられていること、他の多くの「三願転入」に関する著述には見られない筆者独自のものである。

④本論文において筆者は「浄土教の課題を確めつつそのなかで救済の必然性と普遍性を明にせんと論をすすめてきた」（跋）といわれているが、その浄土教の課題について「極めて厳しい課題が残されていることであるが、しかしそれは他のいかなる方法も借りることなく、どこまでも善導・法然の教学そのものの内面に必然の道理を見開かねばならない。そこに救済の根本原理ともいうべき選択本願の道理を自己自身に徹底する以外にはない」（第二章第一節第四項）と述懐されているが、法然の菩提心無要とするに対する明慧の論駁を浄土教徒としていかに受けとめてゆくかについての筆者のあくことなき問題の推求、また吉水教団の崩壊の中に他の法然門下の人々に対して、親鸞が選びとったその歩みについての筆者の見解をよしとしたい。

以上本論文の審査の要旨であるが、その研究成果は今日及び将来の真宗学に対し、真宗学が行学として、かくあらねばならない新しい一方向を示して斯学のため貢献するところが多いことが思われる。

以上の審査により本論文は文学博士の授与に値するものと認める。

氏名(本籍)	せき やま かず お 関山和夫(愛知県)
学位の種類	文学博士
学位記番号	乙第16号
学位授与の日付	昭和51年10月5日
学位授与の要件	学位規程第3条第2項
学位論文題目	(主論文) 説教の歴史的研究 (副論文) 安楽庵策伝・説教と話芸
論文審査委員	(主査) 文学博士 山本唯一 教授 (副査) 文学博士 五来重 教授 (副査) 文学博士 柏原祐泉 教授

### 学位論文審査要旨

#### 〔論文内容の要約〕

本学位請求論文は主論文および二つの副論文から成る。主論文は、『説教の歴史的研究』で、副論文は『安楽庵策伝』と『説教と話芸』である。三者とも既刊の著書で、主論文はA5版412ページ、副論文はともにB6版で、293ページと320ページである。

主論文たる『説教の歴史的研究』は、第一「序説」、第二「初期・中古の説教」、第三「中世の説教」、第四「近世の説教」、第五「近代の説教」と結語「説教の歴史を辿る」から構成されている。

第一の「序説」では、説教は民衆教化の有力な手段として古くから行なわれ、大きな成果を挙げ、かつ日本の文化、なかんずく芸能に非常な影響を与えているが、その歴史的展開や実態は殆ど解明されていないとし、その研究の必要性和重要性について論述する。

第二の「初期・中古の説教」は、(一)わが国初期の説教、(二)中古の説教、の二節から成る。(一)わが国の説教としては聖徳太子の勝鬘経講が最も古く、そのころ既に高座説教がなされていた。行基の説教は、妄りに罪福を説くとされている。実体は不明であるが、注目される。ところで『日本霊異記』は単なる説話集ではなく、説教のための話材集である。撰者景戒が非僧非俗の生



活をしていたのは、俗に入るをもって尊しとする説教者の姿勢を示しているといえよう。そしてその説教に譬喩・因縁・結勸という型が形成されていたことを窺うことができる。(一)平安時代に法華経講が盛行するが、それは説教の盛儀を物語る。専門の説経師が誕生し講師の尊称を受けたものもある。『三宝絵詞』『今昔物語』等には、多分に聞書的な要素をもつ部分があり、『打聞集』『宝物集』に至ると、その色彩は一段と濃厚になる。『法華百座聞書抄』は説教の具体的な内容を示す好資料で、その説教は衆生意識を強調し庶民的色彩を濃くしている。『往生要集』は、いうまでもなく往生の要文を集めたものであるが、源信はそこで巧みな譬喩を駆使して大説教を展開する。その教説が後世の説教、絵解きに与えた影響には量り知れないものがある。十二世紀には寺院の世俗化が目立つ。説教も娯楽的なものとなっていったことは想像に難くない。

第三の「中世の説教」は、(一)安居院流と三井寺派、(二)説教史上における法然の立場、(三)曼荼羅講説による浄土教の展開、(四)真宗の説教、(五)無住と通俗説教、から構成されている。(一)『元亨釈書』によれば、唱導に安居院流・三井寺派の二流派のあったことが知られる。安居院の澄憲は天台の学を修め法然の浄土教に帰した人で能弁をもって知られていた。澄憲の説教は、『玉葉』の記事などから察すると、頗る機智に富み興趣溢れるものであった。その子聖覚も能説で知られている。安居院流には『唱導鈔』『澄憲作文集』『言泉集』などがあり『神道集』も注目される。これらは主として表白文で美辞をつらねた貴族的色彩の濃いものであり、庶民教化の説教とはやや趣きを異にする。庶民教化の説教は演説体でなければならない。(二)法然は学徳兼備の高僧ではあるが、また優れた説教の人でもあった。法然によって従来の講経中心の説経が、譬喩・因縁譚を中心とする庶民性の濃い説教へと大きく変貌する。『法然上人行状画図』の語るところで、それは明らかであろう。(三)浄土宗の説教の中で当麻曼荼羅講説(曼荼羅絵解き)は特に注意されねばならない。当麻寺の曼荼羅は『観経』の玄旨を現わしたもので、その絵解きは証空に始まる。証空は法然門下であり、当麻寺の曼荼羅にいたく感動し、研究をかさね『当麻曼荼羅注』などを述作するとともに、その曼荼羅を模写し有縁の寺々に安置した。そして『観経』講説のときには当麻曼荼羅を用いた。すなわち曼荼羅の絵解きを説教の中に取り入れたのである。この絵解きは門弟証慧から禅空一真空一尊空へと継承される。明秀の『当麻曼荼羅註記明秀鈔』

聞書』は優れた話芸を思わせる聞書である。(四)親鸞の『三帖和讃』は諷唱を旨としたもので頗る教化に役立つ。諷唱する和讃こそ説教の最上の方法であるといえよう。覚如の『本願寺聖人親鸞伝絵』はながく真宗の説教の重要な台本となる。蓮如は文書伝道に絶大の効果を挙げた。彼は御文の読み方にも工夫を凝らし弟子たちに教えたことであろう。蓮如が法談の後の談合をすすめたことも注意されねばならない。聞信を徹底させるための入念な説教方式と見るべきである。(五)禅僧無住の『沙石集』『雑談集』は説話文学として評価されている。けれども、実は彼の体験や説教の集録なのである。説教そのものを文字にした仏書であり説教本というべきである。經典の如く扱われていた事実もある。なお無住は尾張に留錫したことがあるが、彼の説教教化が尾張萬蔵の発生と深い関係をもっていたことも指摘されねばならない。

第四の「近世の説教」は、(一)説教と民間芸能、(二)近世説教の特色、の二節にわけて論述されている。(一)落語の始祖といわれる策伝は浄土宗の説教師で当麻曼茶羅講説の名手であった。『醒睡笑』は笑話集とされるが、実際は彼の説教話材の集大成であり、その大部分は説教で実演されたものである。近世の話芸たる落語は、内容・語り口からいって、説教が寺の高座からそのまま寄席の高座へ移されたかの観がする。また經典講釈・法門講談の仕方が軍談と結びついたのである。講釈するものに僧形の多かったのも当然である。講談の祖とされる赤松法印の伝記は不明であるが、『太平記』などに登場する播州の赤松氏の末裔と見られていたのかも知れない。さて、説教師が俗受けをねらい詞章に節付けをし美声で語り演技的表出をするのを節談説教と呼ぶ。節談説教から派生したものに説教節がある。これは鎌倉末、室町期に発生した。それが民間を流浪する唱門師らの手にわたり伴奏楽器が用いられるに至る。歌説経・門説経と呼ばれるものである。これには山伏の祭文と結びついて説教祭文となったものがあるが、別に大道芸人化したものはやがて説教座を組織して万治・寛永のころ全盛を誇る。これら芸能化した説教節は三井寺派の説教の系列に属すると思われる。説教節のものを支配していた近松寺は三井寺に属しているからである。従って唱導説教の三井寺派は、旧説の如く滅亡したのではなく、民間芸能として生きつづけていたというべきであろう。歌祭文・ちよんがれ節・歌念仏などの庶民芸能も説教の変形したものであり、色を売る歌比丘尼も庶民に割りこんだ説教者の一変形と見るべきである。彼等は、能・狂言・浄瑠璃・歌舞伎の如く

日本文化史・演劇史の表通りを歩くことなく、日陰者として扱われる。が、大衆文化の担い手として評価されなければならない。(一)近世の説教者として浄土宗の袋中と真宗の了意が目される。袋中は慶長八年渡明を志したが果たせず琉球に赴く。そこでの布教活動の所産が『琉球神道記』である。しかし袋中の本領は曼荼羅講説にあった。彼の『当曼白記』は夢告によって得た当麻曼荼羅の解釈を述べたもので、曼荼羅絵解きの貴重なテキストとされるのである。了意は仮名草子作者として著名である。けれども自らは唱導に志すといっている。彼の代表的作品たる怪異小説『御伽婢子』『狗張子』には唱導説教家としての了意を見ることができる。彼は怪談を通して教化をしようとしていたのである。流暢平明な筆致は高座に移せばそのまま見事な説教となる。ただし了意の説教実演のことはさだかでない。彼の場合は、むしろ文書伝道家と見るべきであろう。ところで近世説教の特色の一つは、仏教から出て庶民の間に流布した芸能から材料を逆に輸入していることである。節談説教の『俊寛僧都鬼界ヶ島』『鉢ノ木』などがそれである。尤も説教本からヒントを得て作られた小説・戯曲のあることも注意されねばならない。なお東西両本願寺は多数の説教者を擁していたが、そのためには有力な指導者が必要であった。栗津義主や菅原智洞らがそれである。そして説教者の説教によって篤信の精神を得たのが妙好人であるが、その人たちの伝を記した『妙好人伝』は著しく唱導説教的で、説教の種本として大いに活用されていたのである。

第五の「近代の説教」は、(一)三遊亭円朝と仏教、(二)明治・大正・昭和初期の説教、の二節から成る。(一)嘶家円朝の怪談嘶には仏教的因果思想が明確に出されている。それは思うに彼が聴きこんでいた高座説教の因果譚から得たものであろう。彼の咄す人情嘶・怪談嘶は、まさに説教の高度な姿であったというべきである。(二)明治初期の布教界は、排仏毀釈や教導職の設置、キリスト教の伝道活動などによって混迷した。そしてそこから改良説教が唱えられる。けれども従来の節談説教は大衆の支持を失わなかった。従来の説教の指導書も多く刊行され、中には説教者の口演を筆録したものもあった。それらを見ると、讀題・法説・譬喩・因縁・結勸の五段法が多く採られている。なお近代説教の実態として随行制度・説教所の繁栄なども見通してはならない。大正時代には、報道や娯楽の機関が発達し宗門大学が整備され、旧来の型の娯乐的芸能的説教は急速に衰え、布教・伝道・法話と呼ばれる新布教法

の時代となるのである。

最後の結語「説教の歴史を辿る」は、上記のことどもの総括であり、説教の歴史が概観されている。

副論文の『安楽庵策伝』は、落語の始祖とされる策伝に関する研究で、策伝の宗教家・茶人・咄家そして文人としての側面と交友などについて論述されている。『説教と話芸』では、説教に經典講釈と譬喩因縁談を中心とするものとの二系列があり、後者に話芸的色彩が濃いとし、明治落語界の円喬について述べ、明秀説法・策伝説法について論述する。この二著は、主論文の前提となるものである。

#### 〔審査結果の要旨〕

説教が民衆教化に大きな役割を果たし、教団の発展に貢献したことは人びとの認めるところである。が、日本文化史研究者からは勿論のこと、仏教教団の中からも、それは低く見られ軽視されてきた。従ってその歴史など、殆ど顧られなかったのである。そこで著者は、説教の歴史の実態を解明しようとする。その際、説教を単に仏教教化の面から見るのではなく、日本文化特に芸能・話芸との関連において見ようとする。すなわち本研究は説教の史的研究であると同時に日本芸能史の研究でもあった。説教と芸能との関係という未開の分野に新しい緞を入れた異色の研究というべきである。

殊に第三の「中世の説教」で、曼荼羅講説について詳述している点は注目される。法然門の証空が当麻寺の曼荼羅を拜見して感動し、曼荼羅絵解きという視聴覚説教をし、それが浄土宗内に流伝して芸能化する歴史の解明は明快であり、説教・芸能研究に新しい面と、同時に重要な視点を示唆したものである。第四の「近世の説教」で、説教と落語について論じ安楽庵策伝の文学と説教との関係を解明しているところは、副論文にも見られるように著者多年の研究業績をふまえているだけに、著者独自の見解を多く見ることができる。また經典講釈から軍談読み・講談への展開を述べているところや、説教と民衆演芸の関係を論述して、節談説教と説経節、さらには歌祭文・ちよんがれ節・歌念仏などとの関係を実態に即して分析し論証した点は、著者の独創的研究として高く評価することができる。

しかし本論文もすべて十全であるとはいえない。全体的に見て、通史的叙述の部分と精細な実証的研究の部分とが入りまじっていて、やや均衡を欠いているうらみがないではない。特に第一の「初期・中古の説教」の部分は、

資料が少ないにしても、やはり切りこみに物足りなさを感じさせる。また本書は浄土宗と真宗とを中心としており、天台宗・禅宗などに触れてはいるが極く僅かであり、重要な日蓮宗・真言宗の説教については触れるところがない。今後の研究によって補われるよう期待する。部分的に見れば、第三の「中世の説教」で『沙石集』を、説教そのものを文字にしたもの、と断定しているところなどは強引である。著者は、とかく諸文献に説教口演の直接的投影を見ようとする。推論にしても、もっと慎重にすべきであろう。また本書では、最初に説教を演説体のものとする規定しつつ、実際には文書説教や音楽説教などの術語が散見する。説教の概念規定に少しく明確さを欠く感がある。なお他の研究者に対する批判の箇所筆勢に、やや強すぎるかに見える点があるのは、いかがであろうか。

しかし右のことどもは、敢えて指摘した瑕瑾にすぎない。著者が、先人未開の分野を切りひらいた努力は多とすべきであり、日本宗教史や日本芸能史ならびに文学史に新たな視点を与え、独創的な見解をしめした業績は、高く評価されねばならない。

以上の審査により、本論文は、文学博士の学位を授与するに価するものと認められる。

#### 〔最終試験の結果〕

提出された論文を中心とし、これに関連する事項等について試問を行なった結果、本論文の提出者は専門分野に関し、大学院文学研究科博士課程の修了者と同等以上の学力を有することが確認された。