

氏名(本籍)	豊島 <sup>とよしま</sup> 修 <sup>おさむ</sup> (和歌山県)		
学位の種類	博士(文学)		
学位記番号	乙第44号		
学位授与の日付	2003年3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	修験道史研究と庶民信仰史論		
論文審査委員	(主査) 博士(文学)[大谷大学] 教授	大桑	齊
	(副査) 文学博士[京都大学] 教授	大山	喬平
	(副査) 文学博士[京都大学] 教授	長谷	正當
	(副査) 教授	木場	明志

## 学位請求論文審査要旨

### はじめに

論者豊島修は、熊野信仰・修験道や稲荷信仰などの庶民信仰史研究において、すでに学界で一定の評価を得ている研究者である。大谷大学文学部史学科国史学専攻で五来重博士に師事して民俗学の研究に入り、大学院修士課程を経て博士課程に進むと同時に研究論文の発表を始め、以来現在に至る33年間に67本の研究論文を発表している。これらの論文の主要なものは、すでに論文集『熊野信仰と修験道』(名著出版、1990)として出版され、また講談社現代新書『死の国・熊野』(1992)として書き改められている。今回の学位請求論文は、この論文集を増補改定したものである。

既刊の論文集には書評が寄せられている。宮本袈裟雄が日本山岳修験学会機関紙『山岳修験』第8号(4頁、1992年)に、また真野俊和が『日本民俗学』第192号(10頁、1992年)に掲載したものである。宮本は、本書は熊野信仰史研究を超える「より広い視野にたった日本庶民信仰史研究」であり、「中世の熊野信仰を浮き彫り」にし、「五来氏の研究成果・仮説を一層発展

させ」たと評価した。また真野も「歴史学と民俗学のはざまからかいまみえてくる民衆精神史への独特なアプローチ」であり、「熊野信仰は各地の山岳もしくは霊場信仰の原型として底流にありつづけているのだという基本認識」に立脚して、「熊野信仰、とりわけ熊野の民俗宗教というものの全体像をこれほど多面的に理解しうる機会は、これまでもこれからもそうはないであろう」と、高い評価を与えている。しかし一方で「その史実を確定しようとする」作業について「論証過程」に問題なしとはしえず、また五來說を「検証も検討もないままに」受け入れていると問題性を指摘した。本論文では、それらの批判を踏まえて補訂がなされている。

## 一 構成と概略

本論文の構成を紹介するにあたり、まずその目次を示す(サブタイトル・節は略した)。

### 序章

#### 第Ⅰ部 熊野信仰史研究と修験道史研究

第一篇熊野信仰史と修験道 第一章熊野信仰の発祥と展開／第二章熊野信仰の展開と諸相／第三章海洋他界と補陀落信仰／補論熊野三山の神仏習合の一視点

第二篇熊野本願と勸進 第一章熊野三山の庵主・本願寺院と勸進活動／第二章紀州田辺の熊野本願について／第三章中世末期における熊野那智本願について／第四章西国巡礼聖の一資料／補論熊野三山の庵主・本願寺院と願職比丘尼

第三篇熊野の修験道文学と中近世における地域の熊野信仰 第一章熊野三山の修験道縁起と信仰伝承／第二章中世讃岐地域の熊野信仰と風呂／第三章氏神熊野神社と近世熊野信仰

#### 第Ⅱ部 修験道の諸相

第一章笠置山の修験／第二章荘厳講と白山修験道／第三章北嶺修験の蓮華会と験競べ／第四章近世本山派修験の本末関係／第五章近世山伏の遊行回国

#### 第Ⅲ部 美作地域の修験道とシャーマニズム

第一章近世美作地域の太峯山上講／第二章後山修験と後山山上講／第三章美作の護法まつりと修験道／第四章堂巡りと神憑け

#### 第Ⅳ部 庶民信仰史論

第一章稲荷信仰と福神／第二章都市大阪の薬師信仰につい／第三章摂津地域の霊場寺院と庶民信仰／第四章昔話研究と霊物変化談／補論①近世但馬の真言宗寺院と年中行事／補論②近世和州村落寺院の宗教行事

#### 終章

目次だけで全体を理解するのは容易ではないが、本書の構成は以下のように考えられる。全体は、熊野信仰史・修験道史を論ずる第Ⅰ部～第Ⅲ部で構成する前半(旧著とその補論)と、後半の庶民信仰史論の第Ⅳ部に大きく分けられる。前半部はさらに、第Ⅰ部＝熊野信仰の歴史篇、すなわち古代における熊野信仰・三山体制の成立の問題(第一篇)、中世における熊野本願・比丘尼による展開(第二篇)、近世の各地での熊野信仰の実態(第三篇)と、第Ⅱ・Ⅲ部＝熊野信仰の伝播篇、すなわち各地の山岳霊場における熊野信仰と修験道の関係論(第Ⅱ部)、美作地域を対象とした民俗慣行における熊野信仰(第Ⅲ部)、の二部に別れる。

論者は熊野信仰を論じながら、その歴史的展開と伝播過程における聖的民間宗教者や山岳修験道の関与といったことがらを主要な関心としている。前半部の熊野信仰史・修験道史研究が中世を主要舞台にし、後半部の庶民信仰史論が近世を対象としていて、時代的には古代・中世から近世に及び、研究対象は熊野信仰・修験道・庶民信仰に及ぶが、それらに通底するのは、論者が「庶民精神史」と呼ぶものであり、それを捉える方法として「歴史民俗学」が提唱される。それは「庶民の歴史と民俗」を一つのものと把握することを試みるもので、伝承や慣行などの民俗資料を歴史学研究に援用する方法である。往々にして年代不明な民俗資料を、文献史料によって年代を特定することで歴史学の史料として用いることが可能となる。

論者が課題とする熊野信仰は、熊野勸進聖・比丘尼を中核とする修験山伏や民間巫女の宗教活動によって展開されたが、それは、熊野本宮証誠殿の本地阿弥陀如来への信仰で、「自己の犯した罪穢を滅ぼして、死後に受ける苦しみを生前に果たす「滅罪」の苦行を前提とし、阿弥陀如来に「現世安穩後生善処」の約束をしてもらう信仰」、つまり滅罪と浄土往生の信仰であった。熊野本宮は、死者の霊の住む山中他界の観念を基盤に阿弥陀の浄土に擬せられ、那智・新宮は観音・薬師信仰の海洋他界の聖地と観念されることで、浄

土往生信仰の聖地となった。近世の稲荷・薬師・厄神などへの庶民信仰や各地の村落寺院年中行事にも、その歴史的前提にそのような熊野信仰を見出せる。本論文の概要はこのようなものと理解される。

## 二 研究の要旨

庶民信仰の諸相を歴史の全時代にわたり検証した長大な本論文を、限られた紙数にまとめるのは容易ではない。要旨を各部ごとにまとめるが、論述の都合上、必ずしも本論文の構成に従わない場合もあることを断っておきたい。

### 序章

本論文の視座と方法・構成を述べ、内容を要約した章である。修験道が日本仏教のあらゆる宗派の下部構造となっているとの認識から、その研究は政治史や経済史の分野にとどまることなく、文化史的側面が重視されるべきで、とりわけ庶民信仰史としての解明が必要であること、また熊野信仰史研究も院政期の熊野詣研究を越えて、庶民の熊野信仰、山中他界信仰からの究明されるべきであると考え。そのために「歴史民俗学」の方法を用い庶民信仰史の視点を取る。

### 第 I 部熊野信仰史研究と修験道史研究

第 I 部は、熊野三山の信仰の発祥と展開を考察し、その宗教者組織と勧進の問題、修験道文学及び地域社会との関わりの問題を、修験道史・庶民信仰史の視点から論じている。

第一篇前半(第一・二章)は三山成立以前と以後の熊野信仰の様相を解明する。熊野の原像は「隠野」、死者の霊が隠れこもる他界、死者を葬る原始葬所であり、「山の熊野」、「海の熊野」、「窟の熊野」という「三熊野」から成り立っていた。この「三熊野」が11世紀中期には証誠殿の本宮大社、新宮の熊野早玉神社と那智の熊野夫須美神社となって、山と海の宗教が統合され熊野三山が成立した。古代熊野で行なわれた辺路修行は、那智山を本拠とする初期熊野修験道へと展開し、11世紀初期に大峯修行路が開かれると、本宮が聖地として台頭し、三山での覇権を確立する。三山成立以後には上皇や権門貴族の熊野詣が盛んに行なわれるが、それは多数作善功德を求める滅罪行であり、それに先行する庶民の熊野詣が立願の「願ほどき」によって富貴延命を願う現世利益信仰であったことを踏まえている。やがて各地へ熊野権現が勧請されるが、その担い手は本願・十穀聖などの勧進聖であり、ここに熊

野信仰の庶民信仰化があった。

第I篇後半(第三章・補論)は熊野信仰の展開・庶民化に関する各論である。熊野に見られる補陀落渡海は熊野の常世信仰・辺路修行と仏教の観音信仰の習合という通説に加えて、那智山を拠点とする熊野修験や聖が庶民と結縁し代受苦する捨身行であると捉えられる。奈良・平安初期における那智での法華持経者の捨身行はその先駆であり、従って従来疑問視されていた『熊野年代記』にいう平安時代の三回の渡海も史実として見てよい。平家物語の惟盛入水も同じ捨身行とみなし得る。中世後期～戦国期の多くの渡海者も代受苦滅罪の信仰によって苦悩を深める民衆と結縁しようとするものである。渡海上人の行なう「神秘の儀式」は修験道の擬死再生儀礼であり、渡海して常世に至った死者の霊は、凶作の年などに「世直し」の神仏として帰来する。熊野・新宮の蓬莱山・徐福伝説は、帰来神信仰が修験道に置き換えられたものである。熊野信仰は神仏習合の様相を示すが、12世紀中期に熊野修験の伝承を集成して成立した『熊野権現御垂迹縁起』にそのことが良く示されている。本宮証誠殿の本地仏を阿弥陀、那智・新宮を観音・薬師に比定して本地垂迹説によって構成される。こうして霊地・聖地の神と他界が仏教と習合して修験道の浄土が出現し、熊野詣は「浄土入り」となり、説経『小栗判官』のように現当二世の信仰が語られる。時衆系の聖の唱導によって、この信仰は各地に広められ、熊野詣が庶民にまで普及し、『熊野の本地』などの本地物の物語や「熊野那智参詣曼荼羅」のような絵画が生まれる。これらは熊野比丘尼によって語られ、絵解きされ、勧進の手段となるもので、修験道文学・美術と捉えうる。

第二篇は熊野勧進聖の実態を明らかにする。熊野の勧進聖は九本願として組織され、三山の衆徒らとは異なる一身分を構成していた。本宮・新宮・那智の三庵主が各々一山本願寺院を統括し、その頂点に様々な免許権や得度を有した新宮庵主がいる。この三山本願寺院とは別に、新宮神倉神社に付属する本願組織があり、妙心寺を頭とする四本願寺院に所属していた。寛文五年の人別改めでは山伏二十人比丘尼二十六人が記載され、諸国散在の山伏・比丘尼と異なる寺附比丘尼で構成されていることが明かになった。頭寺妙心寺は、鎌倉時代の禅僧で那智の妙法山阿弥陀寺を中興した法燈国師の母を開基とする。その後衰微したが15世紀末期に再興され、本願職を許されて配下に多くの熊野比丘尼を組織し、神倉社の勧進活動を行なった。戦国期には毛利

氏の後援を得て西国・九州の勸進権を許されるなど熊野勸進聖の内で重要な地位を占めた。近世には紀州藩の修験道勸進聖分離政策によって、妙心寺のみが本願職を許されて芸能を含む勸進興行を行なうことができた。諸国散在の山伏・比丘尼は公儀の定着化政策の下で神倉との関係を薄めてゆくが、それでも神倉に登山修行し願職許可状・法号を受ける者があり、その本寺として妙心寺が存続した(第一章・補論)。勸進聖の組織化は、中世に一般に存在した、例えば橋聖と呼ばれて橋の普請を請負うような勸進聖が、次第に寺社に従属する本願職に移行して行く動向を背景とする。那智七本願もそのような勸進聖の組織化として室町期に成立した。那智山造営は畿内諸国の棟別勸化でなされていたが、やがて十二社翠簾勸進が寺附の京都在住の比丘尼によってなされ、その前後には十穀聖が那智本願として勸進を行なうなどによって、那智本願の成立が知られる。その勸進には、加持祈禱、牛玉宝印の配札、地獄極楽の絵解唱導などが伴った。阿弥陀の名号札の賦算も有力な勸進手段であった(第三章)。

各地に勸請された熊野権現にも勸進組織が形成された。紀州田辺に勸請された熊野十二所権現社には中世後期には五院六坊の社僧が存在して一山組織を有していたが、近世初期には二十九院坊が所属して諸国勸進に従事していて、この時期までに回国の勸進聖が同社に定着したことを示す。慶長期の空心尼が初代本願職となって以来六代の本願職が知られる。その後造営修理が領主や町氏子中の手に移行して本願職は衰退し、本願寺院は修験道に専念することとなった。地方の熊野本願寺院の消長の事例である(第二章)。このような勸進聖の一種に那智山を本拠とする西国三十三箇所巡礼行者がいる。那智七本願の一である那智阿弥の由緒書によれば、花山法皇の西国三十三箇所巡礼に那智阿弥住僧弁阿上人が随従し、その本尊・笈などを相続した十二人の行者が代々巡礼修行を行ったことに始まると伝えるが、その儀礼に時衆の影響があり、室町初期に時衆聖が那智の本願として定着したと考えられる。しかし三十三箇所巡礼は山伏の峰入三十三度の転化であるように修験道と親近し、回国は滅罪・代受苦の修行、葬式と呼ばれる満願成就法要は擬死再生儀礼である。それはまた融通念仏の擬死再生儀礼である血脈過去帳への記載にも通じている(第四章)。

第三篇は、熊野の縁起・靈験譚が山伏・比丘尼の勸進活動によって広められ、各地に熊野霊場が成立したことによって生じた熊野信仰と地域社会の関

わりを論ずる。「修験道文学」と捉えられる熊野の縁起・靈験譚の最古の作品『熊野権現御垂迹縁起』の成立には、熊野と吉野大峯の一体を主張する修験道側の意図があり、そこから『大峯縁起』などの諸縁起が成立した。それが近世にまで語り継がれたことが、新史料『熊野権現垂迹靈地』によって明らかになった。地方に伝えられた熊野信仰の痕跡は、讃岐や伊予、安芸・周防などの村落に残る石風呂に認められ、それが熊野詣の村民の禊の場であったことを明らかにし、熊野の滅罪信仰の地方伝播を考えた。地域化のいま一つの事例研究として、摂津尼崎の熊野神社が、旦那売券の分析から中世では国人衆の一族守護神の性格を持っていたが、近世には雨乞い・安産信仰と熊野信仰が合体したものに变化したことを明らかにし、熊野信仰の一般信仰習俗化を考えた。

## 第Ⅱ部 修験道の諸相

ここでは、地方霊山の修験道の組織・儀礼を熊野信仰との関連で検討し、あわせて近世修験道の編成を考え、また回国僧の日記から近世山伏の側面を明らかにした。

修験霊場の一つ笠置山には古くは山岳他界信仰としての弥勒・洞窟・地獄谷信仰が存在した。東大寺二月堂修二会の十一面観音悔過法の創始者実忠が、笠置山龍穴での沐浴齋戒による代受苦行を行ったことによく示されている。やがて笠置は、吉野大峯修験道が伝播すると、吉野・熊野を統一する弥勒の住処と観念され、弥勒浄土の霊場となり、滅罪と擬死再生儀礼、また如法経埋納供養など特徴的な修行法が成立した。また加賀白山の修験道では、法華経講説法会の莊嚴の経費を勧進する独自の組織として莊嚴講が、すでに12世紀に成立し、一山組織の上層部を構成した。毎月白山権現の前で法華八講・千返陀羅尼の行道を行なう勸学講の性格をも併せ持っていたが、14世紀以降次第に講会後の延年芸能が目的化していった。このような延年芸能のあり方は、比叡山修験が葛川明王院で行なう蓮華会後の太鼓乗りに見られ、それが「験くらべ」であることを明らかにした。

全国各地の霊山を拠点とした山伏は、中世後期から天台系本山派と真言系当山派に組織され、近世には本末組織として再編成されるが、その過程は未解明であった。当山派の院家先達である播州伽耶院は土佐山内氏の帰依を受け、その保護の下で聖護院門跡から末派修験に院号・坊号補任を受けることで末寺化し、自身も聖護院院家となり、將軍綱吉から院室号を受けて地位を

確立する。これによって、本山派における本末制の成立は、通説よりも下って天和貞享期を待たねばならないことが明らかとなった。本末編成を受けて儀礼化・学問化した近世山伏の内にあつて、四季峰入りや靈山遊行を行なう修験者の様相が日向砂土原の泉光院成亮の『日本九峰修行日記』に見ることが出来る。六カ年をかけて全国各地の靈山へ登拝し、一宮・国分寺へ納経し、配札・加持祈禱を行なうなど修験者としての実践や、散在山伏への山伏伝授、入峰実践による修験道精神の覚醒など、近世山伏の多彩な実践の様相を知らせてくれる。

### 第Ⅲ部美作地域の修験道とシャーマニズム

ここでは、美作という一地域の山岳信仰と庶民の精神生活の関わりが、修験道史の視点から解明される。美作の<sup>くにみだけ</sup>国峰後山は中世後期から修験の霊場となり、大峯の「仮みね」として信仰され、近世後期には後山道仙寺が直接先達を任命するに至る。こうした山伏は後山で護摩修行に勤めるとともに、村落で信者を組織して後山へ導引していた。その山伏達が後山山上講を組織し、村人に働きかけ、その後間もなく数カ村に渡る信者組織大峯山上講が成立する。息災延命・五穀成就を祈り農耕生活の進展と現世利益を願う近世村落の山岳信仰の一般的形態がここに見られる。近代にはこの二つの組織は合体し、信者講から地域講へと展開する。また、美作の独自の民俗行事「護法まつり」と「ヤセゴセ」は、修験道の儀礼に基くものである。前者は、護法善神すなわち始祖祖霊であり山の神である天狗が、村人に憑依して託宣し飛び上がり走り回る習俗で、霊媒を通しておこなう修験道の巫術託宣儀礼である。またヤセゴセという小仏像を背負って堂を巡り願をかける習俗も山伏の神霊憑依儀礼である。この美作の事例のように、全国各地の民俗儀礼には修験道との関わりで形成されたものが多い。

### 第Ⅳ部庶民信仰史論

都市大阪と畿内周辺の稲荷・薬師・厄神などの庶民信仰を、実地調査による民俗学的方法と歴史文献史料による考証的方法を併用した歴史民俗学の方法で解明した。

稲荷信仰を、広範に分布し農耕神・漁業神・商業神・治病神など多様な様相を見せる福神信仰として捉え、その成立と変遷を考察する。稲荷信仰は本来豊かな稲の実りをもたらず穀霊信仰で、農民の生活を守護する最も身近な神であったが、食物神として漁民の神ともなり、さらには「なお一層豊かな



れ」という願望を叶える福神信仰の性格を帯びてくる。福神信仰は室町期に都市商人層において財宝・家禄・和合などの利益を求める七福神信仰として展開していたから、そこにおいて両者は絡み合い、農民では恵比寿や妙見・摩利支天・荼枳尼天・道祖神など、漁民においては金毘羅・恵比寿など、都市民においては屋敷神などの地主神との習合が見られ、稲荷信仰は多様な展開を示す。都市民の信仰はまた、治病・厄難除け・開運・所願成就などの現世利益信仰の心性を持ち、薬師・観音・地藏などの仏菩薩への信仰が盛んで、なかでも薬師は、治病神として町内毎に祀られ、難波十二薬師巡拝が行なわれるなど中心的位置にあった。しかるに近代以降薬師信仰の衰退は著しい。蛸薬師で知られた平野全興寺は境内の水掛不動への所願成就の信仰が中心となったように、薬師の功德が眷属の諸仏・諸尊によって分担されてしまっている。薬師信仰の衰退原因の一つがここにある。また、畿内で盛んな厄年の厄除け祈願の厄神信仰の様相を、大阪府池田市の釈迦院に見ることができる。釈迦院は、近接する古墳から出土した釈尊在世中と伝える鉄鉢を伝来し、その古墳に鎌倉期に熊野修験によって熊野神社が開かれ、その別当寺として釈迦院は熊野修験の拠点となっていた。同寺の衰退と近世再興の後には、一転して厄神信仰の霊場となるが、それには鎮守神八幡の存在が大きい。石清水八幡宮が御霊や厄神を封じ込める心経会によって厄神信仰の中心地となったように、八幡神が厄神と観念され、そこへ厄神である愛染明王・延命地藏が勧請されたことが釈迦院の厄神霊場化を促進した。

第Ⅳ部には、この他に昔話霊物談研究と寺院年中行事の庶民信仰研究があるが、いまは省略する。なおまた、上記の要約では言及できなかった、新たに実証された史実や、史実に関する独自の見解が多々あることを付記しておきたい。

### 三 評価と課題

本論文は、民俗学と文献史学を統合した歴史民俗学の方法によって、熊野信仰と様々な庶民信仰の歴史を、修験道を視点に統一的に把握しようとする壮大な試みである。時間的には古代に始まり中世・近世に至り、空間的には熊野から笠置・比叡山・白山へ、紀伊田辺から畿内・四国・美作へと展開される。研究対象は山岳宗教・海洋宗教・常世信仰から本地垂迹の世界、そこに生まれた修験道、その本願組織や芸能・「修験道文学」、稲荷・薬師・厄神

信仰、様々な民俗慣行などなど、多岐にわたる庶民信仰に及ぶ。この研究によって、古代末期の特異な宗教現象とされた熊野詣は、熊野信仰の大きな広がりの中に位置付けられ、熊野信仰もまた山岳・海洋宗教から修験道という全時代的・全国的なバックグラウンドに、また現当二世の安穩を希求する人々の願望を、人々に代わって実現すべく捨身行の実践に努める信仰、これらに結び付けられて、普遍性を獲得した。

幾多の新知見が説かれた。死の国三熊野説を中心とする熊野の原像、捨身行説による補陀落渡海平安期成立説、などもさることながら、論証の中核をなすのは、神倉妙心寺、紀州田辺の新熊野、那智七本願、那智阿弥三十三箇所巡礼行者などの熊野勸進聖や、笠置・白山の修験道組織論、である。美作後山の山上講論もこれに加えてよいであろう。これらは論者が開拓し解明した新しい研究領域で、以後の研究者の導き糸となった。一方、讃岐の石風呂、美作の護法まつりやヤセゴセなどの民俗が、修験道・熊野信仰との関係で捉えられたのも、新しい知見とすべきであろう。畿内の稻荷信仰や大阪の薬師信仰に関する論は、論者の独壇場といってよい。

論が展開することは問題点が露呈することを必然とする。すべての日本宗教に修験道が通底するという論者の確信は、中世では修験の旦那場であった尼崎熊野神社が、近世には雨乞い・安産という一般的庶民信仰に転化したというとき、矛盾に直面する。修験道は近世では庶民信仰の中核たり得なかったことになる。熊野聖の本願組織は、近世には衰退する。それを紀州藩の宗教政策、普請造営の公的負担化で説明するが、それらに抗する力を失ったことが衰退の根本原因であろうし、そのことは熊野・修験の信仰が近世では庶民信仰の主要な部分でなくなったことを意味している。そもそも勸進は作善行であり、仏教にとって本質的なものであろう、という質問が試問において発せられた。勸進を勧募という意味でしか捉えていないという批判であり、熊野の経済を支えた荘園が解体するにつれて勸進が展開するという論者の説への批判である。それはまた、修験道は仏教なのかという疑問にも通ずる。山岳信仰と仏教が習合したものとして修験道が捉えられるが、実践や信仰・思想をいう場合に前者が、教団組織を論ずるときに後者が使用されているようで、違和感があると指摘されたことにも関連する。全体を通じての大きな見通しに課題が残った。

歴史民俗学を標榜する以上、文献史料による論証がより重要な意味をもつ

が、その点に関しても問題なしとはしえない。その典型的な一例をあげれば、讃岐の石風呂の再興者を特定する史料として室町初期の応永年中とされる書簡を用いているが、その文体は中世のものとは到底思われず、大いに疑問である。文書史料の使用にあたっての古文学・文献学的検討が不足している感がある。この他、注文をつければ、枝葉を省いた的確な文体、部分の全体への明確な位置付け、問題設定と結論の整合性などなどがさらに厳密化され、首尾一貫した整合的な論述が目指さるべきであろう。課題は残されたが、その研究自体は当該研究領域を主導する意義をもつものである。

平成14年9月25日に審査面接並びに語学試験を行い、審査委員の協議の結果、本学博士(文学)に相応しい論文と判断された。

氏名(本籍)	いま むら ひと し 今村仁司(岐阜県)	
学位の種類	博士(文学)	
学位記番号	乙第43号	
学位授与の日付	2003年3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	清沢満之と哲学	
論文審査委員	(主査) 博士(文学)[大谷大学] 教授	神戸和磨
	(副査) 博士(文学)[大谷大学] 教授	安富信哉
	(副査) 文学博士[京都大学] 教授	長谷正當
	(副査) 教授	池上哲司

### 学位請求論文審査要旨

#### [はじめに]

本論文は、日本近代初頭に出現し、仏教者として、宗教哲学者として、また教育者として大きな足跡を残した清沢満之(1863, 文久3—1903, 明治36)の思想について、信仰的側面や社会的側面に比べて、清沢の本領であるにも関わらず直接の光が当てられることが従来乏しかった彼の宗教哲学を主題とし、その構造的解明に正面から取り組んだ研究である。筆者(現在、東京経済大学教授)は、社会哲学を専攻し、主として現代思想の分野で数々の著作を世に問うてきたひとであるが、本研究においては、19世紀後半にヨーロッパから日本に移入された「哲学」を媒介として、清沢が構築した思想の基本構想とその展開について考察する。筆者は、清沢とヨーロッパの哲学——現代のそれも含めて——との対応的な関係をも視野に入れ、彼の思想を西洋哲学の文脈に並行して吟味し、それがどのように位置づけられ得るかということにも踏み込んで検討する。ここに本論文が「清沢満之の哲学」ではなく、「清沢満之と哲学」と立題される所以があると思われる。筆者は、そ

の作業を通して、清沢の宗教思想の独自性と先見性、さらにその思想が根柢とする仏教思想の現在性を解明・照明しようとする。

本論文は、全体で316ページ(400字詰原稿用紙1400枚)に及ぶ大作であるが、全体は大きく二部に分けて構成されている。その主な構成は、

序文

第一部 清沢満之の基本構想

序説	清沢満之研究の方向と目的
第一章	初期清沢の思想
第二章	無限と倫理
第三章	知慧の開示
補論	西洋思想における有限と無限
第四章	目覚めの構造
第五章	自己への配慮と他者への配慮
補論と資料	清沢満之とエピクテトス

第二部 基本構想の展開——他力門哲学素描

第一章	縁起の二重構造
第二章	本願とは何か
第三章	有機的組織の概念
第四章	有限と無限
第五章	知慧の構造
第六章	語りえざるものを語ること
第七章	超越の問題
第八章	無限他力の特質
参考文献一覧	

である。以下、本論文の概要を著者の論述の順序に従って略述する。

[論文の概要]

序文

私は社会哲学的観点から清沢満之の思想に関心を持ち、その観点から彼の

全仕事に接近する。私の社会哲学的関心の中心は、もっとも抽象的で原理的な場面では、社会形成の条件が「無限者」の産出であり、有限者と有限者との関係が無限者によって媒介されるところにある、という論点にあった。他方、清沢満之の仏教による信念の成立は、有限な個人の孤立的な、そして「自立的」な努力によるのではなくて、無限者の「媒介」にある。

二つの場面は、たしかに異なるが、しかし現世人間の存在構造から見れば、同じ事態の別々の現れである。有限世界内の問題は、かならずや無限を通過するのである。真実の無限であるか、擬似的無限であるかはこの際はどうでもよい。人間は無限とよぶほかないような何ものかを必要とするのである。まさにこれこそが私の関心であり、同じ関心を私は清沢満之の仕事のなかに見たのである。

本書の第一部「清沢満之の基本構想」は、清沢の哲学的著作のなかにある主要概念を中心にして、彼の基本構想を可能なかぎり忠実に再構成する試みである。

第二部「基本構想の展開」は、第一部に登場する種々の着想を、清沢の思索を踏まえつつも、ある程度まで彼から独立して私の解釈を提示しつつ、仏教一般に関しても清沢哲学に関してもそのなかに散種されている展開可能な内容をできるだけ顕在化させ、引き伸ばしていく試みである。

## 第一部 清沢満之の基本構想

### 序説 清沢満之研究の方向と目的

仏陀の学 (Bouddho-logie) / コスモロジー (宇宙論または世界論)  
とブッドロジー / 清沢満之の前期と後期 / 宗教哲学のディレンマ

前期清沢は、宗教哲学の形式をもって、哲学による宗教の解釈を試みた。後期清沢にとって議論の中心は哲学から仏陀学へと移動していく。五濁悪世としての現世とそれとは本質的に異なる二世界論が仏教の宇宙論である。仏教の古典のなかに潜在する宇宙論語りの回復を目指したのが清沢の仕事であった。

前期清沢という呼称は、まずは『宗教哲学骸骨』の清沢を指す。後期の清沢は前期とすこしばかり違う相貌を示す。とはいえ晩年の清沢は、けっして沈黙しない。理性的言語(学問知)を否認するかにみえながらも、他方では、自力的な学問知を否認するという事実を学問知をもって語る。たしかにこれ

は自己矛盾ではある。しかしまさにこの自己矛盾こそが貴重なのである。

信念をもつものにとっては、信念の「哲学的」基礎づけなどは不要である。また信念をもたないものにとっては、信念の「哲学的」基礎づけは何の意味もない。清沢の宗教哲学はこのディレンマをかかえている。

清沢は、理性と宗教の峻別を語りつつ（この点ではカントとヘーゲルに同意しつつ）、他方で、彼は宗教の必然性（必要性）をも語る。これは本来の「哲学」的語りではなく、前に定義した仏陀学（仏智＝知慧）についての言説なのである。ここに清沢の独自性がある。『宗教哲学骸骨』は、この思索の道の出発点であり、そのなかに、理論的に解決すべき矛盾も信念の実践のなかで解決すべき逆説もそれをのりこえる諸条件と共に直接・間接に凝縮して含んでいる。

## 第一章 初期清沢の思想

### ・「緒論」の分析

清沢的「純正哲学」の課題／超越的目的（意匠）の排除／学的組織の構想

### ・有規聯絡の概念

関係内存在／生成と有規聯絡

**【A】** 検討に値する「初期清沢」は教師になってからの清沢であり、「純正」哲学と西洋哲学史を講義した時期の清沢をさす。

「純正哲学」において、のちに決定的役割を果す「有機組織」の概念の最初の姿である「有機聯絡」という用語が登場する。清沢によれば、哲学は変動する現実を研究する、あるいは客観的現実を変化の相において研究することである。そこでは超越的目的（意匠）は排除される。有限な人間にとって、この世界の外部にある「超越的存在」を論証的に語ることはできないからである。彼は神学的な超越存在を追放することで、徹底した有限性の哲学を目指したといえよう。ここに、内外貫通の原理を考究する實在論、外界顕象の原理を考究する宇宙論、内界顕象の原理を考究する心靈論、の学的組織が構想される。

**【B】** 清沢は関係内存在を主張する。関係内存在としての現実性の概念を構築するのは、けっして容易ではないが、いずれにしても清沢の哲学的課題はまずもってこれに集中していく。その意味で有規聯絡論は、一種の構造論に

なる。そしてこのような構想が「万物一体」論として展開される。

このようにして、有規聯絡は、一方では仏教縁起論の現代的記述を目指すものであり、他方では、全体（構造）とその要素（部分）の相互関係を諸部分の生成論を組み入れた動的構造論として構築する試みになっている。伝統的な超越存在は、このように内在無限論へと改作され、同時に仏教の内在哲学としての基本性格をクリアカットに取り出す道も用意されることになったといえる。

## 第二章 無限と倫理

### • 無限との関係

無限の概念／無限による摂取と贈与論理／顕在と潜在／呪術と仏教の違い／飛び越し不可能な深淵

### • アポリアと「無限」の経験

アポリア／無限による満足と不可能の解消／自利と利他／欲望する人間としての悪人／目覚めと他力／責任の問題／自我と自己の峻別／よびかけと固有名

**【A】** 無限についての理性的語りは原理的に不可能であり、比喩的に語るほかない。無限による包摂の事態にたいして、「客迎え」の人間的ふるまいを通用することができる。人間は無限によって「迎え入れられる」のであるから、一種の訪問である。ホスト／ゲスト関係としての歓待関係は、贈与の関係である。無限と有限の間には飛び越すことができない溝がある。人間の側からすればどうにもならない深淵である。現世存在からの離脱の行は、無限による贈与・回向の受容であろう。

**【B】** 「無限」についての、無限に対面しての経験は、このアポリアの経験である。自力思想がいう「無限」は数的無限にすぎない。自力論には、「アポリア」問題が決定的に、致命的に欠落している。無限による承認は人間の生の充足にとって不可欠である。人間は有限者による「承認」以外の承認を願望している。この無限による承認が実現したとき、人間の欲望は停止する。それが完全な満足である。それが他力との関係である。往の相は、「我」が無限的自己に目覚めること、すなわち浄土に迎え入れられることを「さとり」（自利）ことである。還の相は目覚めた自己と他人との関係（利他）である。自己から他者へ目覚めを贈与するのである。



清沢によれば、阿弥陀に摂取される個人は万事について責任を感じる必要はない。したがって「無＝責任主義」だともいう（「精神主義」3）。しかしこの論文の一年前には、何事にも、みずから進んで責任を負い……恭順和樂の天地を構成する」（「精神主義」2）といている。阿弥陀に向かうかぎりでは「無責任主義」になり、現世では「全責任主義」になる。無限に対しては責任概念は使用できない。

法蔵の願行は往相であり、願行の成就によって有限なる法蔵は「かれがあるところのものになる」、すなわち阿弥陀仏になる。往還過程は目覚めた限りでの人間によって反復される。「自己」とは無限の「よびかけ」に「応答」することが可能なものである。無限による呼びかけがあり、有限者は応答する。その声は、有限者の固有名に呼びかける。「固有名の呼びかけとともに、啓示の言葉は真実の対話のなかに入ってくる」（フランス・ローゼンツヴァイク）。同じ事態を浄土門の用語で言い換えてみよう。阿弥陀は固有名によって呼び掛ける。

### 第三章 知慧の開示

宗教の本質／調和の感受／数的無限（無一際限）と質的無限（絶対無限）／完全・不完全の用法／阿弥陀は「人格」なのか／無限に向かう態度／無限無数と無限自体／阿弥陀とは何か／力としての阿弥陀

『宗教哲学骸骨』に関する講義のなかで、清沢は、「一 宗教は有限無限の調和也」、「二 宗教は有限の無限に対する実際也」、「三 宗教は無限の自覚還元也」という。「調和」（ハーモニー）は「対応・照応（コレスポネンス）」に等しいとかれは言う。「無限の自覚還元」を、清沢は、ヘーゲルの定義とみなし、これが最も深いとも述べている。仏教では、覚醒は無限なる仏陀の知慧への到達である。無限による包摂を感情的に感受するときの態度を信念の成立とする。われわれは、有限者の無際限性を数的無限とよび、計量不可能な無限を質的無限とよぶ。『宗教哲学骸骨』で、清沢は数学的無限と宗教的無限を同一視している。そのことは、完全と不完全の用語にもあてはまる。清沢のテキスト全体においては、この区別はなされているが、それは十分に顕在的ではない。

「語りえざるもの」を人間の言語で「語る」ことが「騙り」になる事態をしっかりと押さえないと無限の理解に無用な混乱を引き起こすだろう。清沢は

この危険をよく承知していた。清沢における「無限への有限者の関係」は、哲学的には、ヘーゲルにおける絶対知の場面であり、ヘーゲルの『論理学』では概念論の最後すなわち理念が登場する場面であろう。清沢のテキスト（『宗教哲学骸骨』）では、ヘーゲル論は『論理学』冒頭の個所に即してしか扱われていない。

次に「無限は無数である」（『他力門哲学骸骨』一七）という言い方に注意しておこう。しかし数的な無限には警戒しなくてはならない。私見では、有限者が無限に包摂される瞬間を目覚めとみなす。この論点は、阿弥陀の体相面の区分とも関係してくる。清沢は、阿弥陀仏に関する漢語の表現を西洋語でもって表現しようとする。十二光の英訳の前半は存在論的な名前であり、後半は倫理的な名前である。清沢は独自の「様相論」を導入することにより、無限の阿弥陀を「無限の存在」と見て、存在論を構想していた。

#### 補論 西洋思想における有限と無限

キルケゴールにおける無限／信仰の逆説／キルケゴールにおける自力と他力／パスカルにおける有限と無限

キルケゴールは、旧約聖書のアブラハムとイサクの物語、すなわちアブラハムにおけるイサクの犠牲の物語を素材にして、無限と有限の関係を論じている。無限としての神に直面するとき、人間は現世のすべてを断念しなければならぬ。英雄と信仰人としての差異は、この自力と他力の差異にある。

パスカルが「神のあわれみがあるからこそ努力するべきだ」と言ったのは、自己の卑小と罪悪を徹底的に自覚することの知の契機を強調したと読むことができる。「信」の世界は「知」を超えているともいえる。両者は、たしかに、別次元の問題である。けれども、清沢が言うように、知と信は両立するし、そうさせなくてはならない。

#### 第四章 目覚めの構造

- 万物一体と共同倫理

存在の理法／自己配慮としての「死の憂慮」／死の倫理的な性格／全責任主義／全責任・無責任

- 現世道德の不可能性と「信」の逆説的成立…真俗二諦論

苦痛と煩悶／無限によって対他欲望を解消すること／職業、義務、

他力信仰／念仏の構造 [発＝言と証＝言] ／ナームの逆説（無限に服することのパラドクス）／三信帰一と念仏／他者の受け入れ 他者を忍耐すること／精神の修着（アスケーシス）／行から信へ／有限と無限の関係に内在する「不可思議」（ミステリウム）／世俗倫理と宗教の根本的違い

【A】 清沢の「精神主義」は、無限空・涅槃の目覚めに至り、信念を獲得するための求道精神の別名である。清沢の語りのなかに、存在論と倫理の直接的二重化がある。外物に対して無関心主義であるゆえに共同作用に容易に服従する。この論理の行き着くさきが、死を覚悟して生きるということである。毎日が死の臨終的生活になる。自己配慮は自己の可能的死の配慮になる。絶対他力の大道とは、自己配慮と他者配慮の同時的实践であると言える。自己配慮は、実質的には、ストア的な「死の配慮」であった。

ここにひとつのパラドクスまたはアポリアが出現する。我は存在の理法からすれば、我の存在自体において全責任主義でなくてはならない。しかるに有限な我はその全責任要求を実現し成就することは原理的に不可能である。この絶対命令があるからこそ、絶対的アポリアが生じる。責任倫理は、全責任と無責任の絶対矛盾を生きることである。清沢の孤独な思索は、はからずも現代の西欧における倫理探求の努力と重なる。試みに、レヴィナスとデリダの倫理論を参照してみればよい。

【B】 現世道徳が実行不可能であるときには、各人のなかに「苦痛」が生まれると清沢はいつている。その現世道徳の成就不可能性が、信心・信念としての宗教「倫理」の成立のための絶対条件となっている。してみると清沢的「精神主義」は對他欲望・虚栄心の克服のためのアスケーシス論でもある。自我とその欲望を消去したとき、人が出会うのは無我としての「自己」である。それは無限に接触する自己である。現世内存在としての存在者に関わるときには「全責任主義」の命令が出ている。無限に関わるかぎりでは、無責任主義、自力的な責任意識を消去することを意味する。

念仏は、阿弥陀の固有名を称えることである。ナーム／南無は、無限の呼びかけに応答する証しである。呼びかけは、無限が有限者のひとりひとりに呼びかけて、有限者の「自己」を、自我とは違う自己を、贈与する——と有限者が感じる——ことを意味する。念仏において固有名が発声されるとき、有限と無限が分かちがたく重なる。無限による有限の摂取は「遠い昔から」

成就されている。しかし有限はそれを知らない。それに気づく瞬間が目覚めである。清沢は、三信（至心、信樂、欲生）を、無限と有限の關係に即して分析的に解説している（『在床懺悔録』）。三つの信心は、念仏のなかの三つの相である。

現世道徳は自我を根拠とするし、自我を責任主体とする。そうした自我が他者を忍耐することはほとんど不可能である。無限的自己が見出されてはじめて可能になる。アスケシスは心身の訓練である。清沢のなかでストア的修養は独自の展開を見る。無限に接触することが信仰であるとすれば、その条件となるのは、有限な現世的事柄の放棄なのである（「宗教的信念の必須条件」）。

問題は、「その事」に気づくかどうかである。目覚めの証しが念仏である。念仏による信の獲得後の「行」は、法蔵の修行の「反照射映」である（『在床懺悔録』）。信心の獲得は、困果を越える不可思議である。西欧の言葉ではミステリウム（神秘、秘儀）である。信仰の成立または目覚めは、パラドクスを含む。

## 第五章 自己への配慮と他者への配慮

### はじめに／一 自己配慮の思想史／二 浄土門の基本命題

【A】 清沢満之は『宗教哲学骸骨』の末尾で大変重要な指摘をしている。すなわち、仏教の自力門では倫理は可能ではなく、また不要でもあるが、他方、他力門では倫理は可能であるばかりか不可欠である。この指摘の裏側には、無限に関する二つの考え方が控えている。

自力門における「我」と「無限」との關係では、無限は潜在無限である。つまり「我」の奥底に無限が潜在している。それを際限なき修行と訓練によって顕在させるのが、自力門の修練にほかならない。

他力、他力門では無限は顕在無限である。無限または他力は、有限な私の「外部」で、その私の現在よりもはるかに遠くの過去に「つねにすでに」潜在化していた。有限なわれは、すでに実現している無限の力をただひたすら受容するだけである。だから清沢が自己配慮と他者配慮の連関を、倫理の問題として提起したとき、それは仏教をこえてひろく世界的な規模での普遍的な問いに通じているのである。清沢研究におけるこの論点の検討は、現段階では皆無にみえる。

【B】 自己配慮と他者配慮は、日常道徳から哲学までを貫く二つの根本的な問題である。二つの問題の関連は歴史的にはどういう経緯にあったのであろうか。

プラトンは、「自己を配慮せよ」という（『アルキビアデイス』）。この自己配慮は、死の配慮と張り付いている。ヘレニズム（エピクロス派、ストア派）では、自分自身のためにのみ自己を配慮する。近代になると、人間への考察は、世界の考察とならんで、自己認識のための決定的な条件となる。この意味では、モラルとしての自己配慮よりも、むしろ哲学的自己認識が圧倒的に重要になる（デカルト、スピノザ、パスカル）。近代は自我論の時代であり、「主体」の哲学が支配的になる。わずかに宗教のなかに保存されてきた他者配慮すら地平線から没する。

十九世紀にキルケゴールは、「実存」として自己の問題をいわば発見し、そこから自己配慮の問題への新しい取り組みを開始した。その展開の頂点がハイデガーの哲学である。ハイデガーの哲学は、ストアがそうであったように、典型的な自己配慮の哲学である。では、自己配慮にとって他者配慮はどうでもいいことなのか。これに取り組んだのがレヴィナスである。レヴィナスは、ハイデガーの欠点、つまり他者配慮の不在を批判し、他者の存在が倫理の決定的条件であることを主張する。

【C】 ここまで来てわれわれは、西欧の到達点が、仏教の、とりわけ浄土門の基本的論点と原理的には酷似していることが理解できる。清沢にそって概括するなら、浄土門の基本命題（Grundsatz）は、自利・利他であるといえる。自利を自己配慮であるとするなら、利他は他者配慮であろう。清沢満之は、日本において、仏教における自利と利他の関係、しかもパラドクスを含む関係を厳密に思考しようと企てた最初の人であると私は考える。

#### 補論と資料 清沢満之とエピクテトス

はじめに／エピクテトスとの出会い／付録1／付録2

清沢は「余が三部経」として、『阿含経』と親鸞の『歎異抄』とエピクテトスの『語録』の三つを挙げている。エピクテトスの読書の経験がどのように影響しているかを資料的に再現しておきたい（鹿野治助訳『人生談義』参照）。修練の場面に関しては、エピクテトスの著作は清沢の日々の心の糧であった（参照『臘扇記』）。これは自己配慮と他者配慮の統一的把握のための

前提であり、ひとつの出発点である。参考のために『西洋哲学史講義』のなかの「エピクテート氏」を引用しておく。

## 第二部 基本構想の展開

### 第一章 縁起の二重構造

#### 一 有限であること

世界の内部にあること／内部と外部

#### 二 世界内人間と唯一無比の個人

死とは何か／「もうあいて」／世界内人間／縁起の理法／清沢的縁起論—主伴互具論／世界内人間としてのダールマ、すなわち縁起／人間であることの例外性

#### 三 「我一人」または個人性

#### 四 法則性と因果性の区別

死せる宇宙と生ける宇宙／カントの例

【A】人間は世界のなかで生きている。哲学的な用語では世界一内一存在（ハイデガー）であるが、仏教用語でいえば万有内存在といえる。世界とその事物は「我」にとって外部であるが、相互行為においては、人間と世界は互いに「内部」にある。無限は絶対的な外部である。ここに無限と有限の問題が登場する。清沢満之（『宗教哲学骸骨』）の先駆的な意味もそこにある。

【B】個人としての人間は有限であり、それは世界のなかで「唯一無比の存在」である。これが「我一人」である。

人間の本来的な死すなわち有限性は「外部から」与えられる。日常生活の連続性が切断するとき、そこに非存在との関係がうまれる。人間にとって死がありうるのは、それが非存在という外部から「与え」られるからである。つまり「偶然の出会い」であり、「もうあい」である。「世界内人間」は、たんに「人間が世界のなかに存在する」ことを意味するのではなく、「世界が人間の内部に存在する」ことを意味する。世界内人間の概念は、万物相関、つまり「縁起の理法」に等しい。

清沢において、縁起の概念は、二重の構造になる。万有の相関関係は、「横・水平」（法則性）と「堅」（因果性）の関係である。清沢は「主伴互具」というタームを使用する（『宗教哲学骸骨』）。仏教縁起論の二重性を論じたのは、私見では清沢をもって嚆矢とする。要するに宇宙万有を動かす絶

対的な生産力である。これを絶対他力と呼ぶ。ダルマとは、万物相関の理法にして、かつこの理法の知（知慧）である。

人間を除く万物は、縁起の理法があるがままに生きている。いまさら目覚める必要はないのである。人間以外の存在者は、すでにして仏陀なのである（一切衆生悉有仏性）。人間だけが万物のなかで例外存在である。これを無明という。ここから縁起論は人間存在の悲しみを教える。法然と親鸞はそれをよく把握していた。

【C】 親鸞の場合、「我一人」は、有限世界の「万人」による承認ではなく、「無限」としての「阿弥陀」による「我一人」の承認である。

【D】 縁起論の別名は、相依相待である。なぜ二つの用語が結合しているか。

- 一 相依関係。それは相互依存関係であり、法則と必然のカテゴリーである。
- 二 相待関係。それは有機生命体の「目的・意図」をもつ行為があるところに成り立つ因果性である。

西洋でも日本でも、法則性と因果性は同一とみなしつづけてきた。一般に古典的近代（機械論的）科学の宇宙とは「死せる物体の宇宙」である。ニュートン的な宇宙を支配する万物の相関関係は、法則性として、因果性として把握すべきである。

私の解釈では、仏教縁起論は、まさにこの二重性に気づいていた。因・縁関係（相依）と因・果（相待）関係というように。ところが伝統仏教的解釈においては、因果性と法則性を一緒にして、一重関係にしてしまったと思われる。

カントは、人間のなかにある二つの傾向が分裂することを重視するが、法則性と因果性（目的論）とは合成されるのである。これを仏教に当て嵌めると、縁起論とは、因・縁としての法則性と因・果としての目的論（目的論としての因果性）の二重構造になっているといえる。この観点から振り返ると、仏教縁起論の二重性とほぼ同じ思想を実はヘーゲルが成就していたことがわかる。このことを洞察したのは日本では恐らく清沢満之ただひとりであろう。彼は、縁起論の「横」と「縦」の二重関係をはっきりと指摘している（『他力門哲学骸骨』）。

## 第二章 本願とは何か

沈黙と言説／本来の沈黙／梵天勸請の意味について／ディアレクティケー・ウパデーシャ（論議，討議的対話）／法蔵の願文／慈悲について／自利と利他／妄念からの解放／ウパデーシャ（優婆提舍）／論議の円環性／言説の問題／戯論と言説／反省と戯論

語りえないものを語るのは矛盾している。したがって、正しい態度は、語りえないものについては沈黙し、もっぱら指でさし示すことである。釈尊は自分一人で正覚した。もし釈尊の絶対知が真実でありうるならば、彼の「言うこと」が真実であるという証明が決定的に必要である。これが梵天勸請の論理的な内容である。聖者（覚者）は、世間のなかで行動する。行動とは、言説をもって真実を人々に説得することを意味する。つまりディアレクティケー／ウパデーシャこそが実践であり、「行」そのものである。それこそが世間から人を解放することである。仏教は、転法輪によって、全人類を、世間内人類から覚者共同体としての浄土＝「サンガ」に変貌させる「教え」であろう。阿弥陀と法蔵の関係はどうであろうか。これは二人の人格に分割して正覚のメカニズムを教える比喩物語である。

行為としての慈悲は、自己を他人を苦しみから解放し、同時に安楽寂靜の境地（無限内存在）への道を教えることである。いっさいは「語ること」（ディアレクティケー）をたよりにする。仏教（浄土門）は、慈悲を自利利他とよんできた。1. 自利とは、縁起の理法を絶対的に知った状態である。2. 自己確信が妄念ではなく、客観性をもつのだと証明できるのは、他人と言説的に関係することによってのみである。重要なのは、妄念からの解放である。

釈尊入滅後、言葉（パロール）が文字（エクリチュール）になったとき（経典の編集）にはじめて、いかにして知恵に至るのかという学的問いが提起された。経典を解釈する方法（方軌）が問われることになる。そしてこの方法がウパデーシャである。ウパデーシャこそが仏教の学問（求道＝哲学）である（参照、山口益『世親の浄土論』）。ここに、学的体系の円環的方法なるものが要求されるし、それこそが仏教の学問性の保証になる。清沢満之がめざしたことも、これ以外にはない。

梵天勸請の説話のなかには、釈尊の沈黙と、しかるのちの彼の発言、という二つに局面をもつ言説の問題がある。自己確信から脱出するには、自分だ



けの真実であるのをやめて、真実を他人との共有の状態にするほかはない。釈尊がしたのはそれである。人間の言説は本質的に戯論である。絶対知としての仏智は、戯論を通り、その歪みを経験して、しかも戯論の作用を克服することによって真実に至る。言説・ロゴス（理性的思考）は、仏教にとっては目覚めのための行道である。つまり戯論なしには真実は明らかにならない、というパラドックスは必然である。だから問答法つまり優婆提舎なしには、パラドックスを通過しのみこえることはできない。極限では、言語的戯論と事柄の真実との「隔たり」が極小化し、対立が解消するとき、そのときこそ絶対知、すなわち般若パラミータ（無上の知恵）が出現する。

哲学は、真実すなわち知恵に近づこうとするなら、分析的悟性と反省を乗り越えなくてはならない。反省を乗り越えなくてはならない。反省的で対立的な状態が消去されたとき、それが知恵の状態、つまりは絶対知の状態である。

### 第三章 有機的組織の概念

- 縁起への問い
- 有機的存在
  - 万物相関／仏智の再構成としての論議／因縁果
- 有限と無限の相即
- 求道と知恵
- 知恵と覚者（仏陀）
- 知恵または仏智

問いと答えのなかで／求道者／覚者／知恵／有限な人間と覚者／知恵の探求（愛）／学道／覚者の満足／何のために覚者は法を説くか／正覚の内容／相互依存関係の二つの相

【A】 清沢満之は『宗教哲学骸骨』のなかで、縁起の概念を構築しようとしている。彼の縁起の概念は、有機組織の概念として定義される。「すべての「もの」は有機的存在である。あるいは、世界（宇宙）のなかに万有は、ひとつひとつが有機的に構成されている。」

清沢は『宗教哲学骸骨』のなかで「有機組織」の概念を提起した。そして『他力門哲学骸骨』のなかでは、縁起の概念を、因縁と因果の二重構造として定義しようとしていた。清沢の有機組織論は、有限世界の存在論である。

万物の有機的関係とは、万物の相依相資関係または相依相待関係である。このような事態を清沢は「万物一体」あるいは「主伴互具」として表現する。縁起論すなわち有機組織論は、仏教的存在論（オントロジー）である。その語りは絶対知の語りである。

浄土門は他人との関係、言説における社会関係を導入したところに、仏教史における画期的な意義がある。求道者は、論議の過程を通して、無明の人間たちを目覚めに向かう道へと導き、彼らを同朋・朋友と遇し、求道者共同体を建設する。

だから求道者は本質的に論議家または弁証法家である。求道者の論議的＝弁証法的言説は、求道者自身の変化を開示し、前進を開示する。それは求道＝哲学から知恵へ、求道者から覚者への前進＝進化である。覚者は知恵を学として生産する。彼は知恵を学的に組織して語る。この筋道を学的体系的に展開するときには、複雑な回り道が必要とする。それを論理的に展開するには西洋の哲学的用語を使用することができる。その着手の手本は、すでに清沢により与えられている。

**【B】** 以上の観点からみれば、仏教はひとつの学的体系（学道）であるといっても過言ではない。釈尊は最初のウパデーシャ＝ディアレクティケーの実践者であった。こうして「初転法輪」があり、「四聖諦」がサールナートで五人の比丘に説かれた。ここで、単独の覚者が陥る陥穽が回避された。

真実としての法、それが正覚の内容である。宇宙論的「法則性」は、仏教の伝統的表現では「縁起」である。仏教の縁起は相互依存性（清沢では「万物相関」）と言われる。因・縁は、法則性であり、水平的な、「横の」法則的相関性を意味する。因・果は、「豎の」関係としての結果産出的相関性を意味する。このことに注意を喚起したのは、私の知るかぎりでは清沢満之しかない（『他力門哲学骸骨』）。

#### 第四章 有限と無限

- 清沢的有限無限論の骨格

清沢満之の学的課題／正覚の論理としての有限無限論

- 仏教的存在論の探求

存在論としての縁起論／有機組織論としての縁起論／万物相関の真実／具体的現実としての個物／ヘーゲルにおける有限と無限／展現

有限の概念／アミダと無限／万物相関論と「語る我」／広義の縁起論の概略／無我と Personne／満足と涅槃

【A】清沢満之の哲学の主題は、理論的な内容に即して言えば、有限無限の關係に尽きる。行道からいえば煩惱にみちた存在からの解放こそが、仏陀の智慧を獲得することである。そのために、(イ)有限と無限の「根本撞着」(『他力門哲学骸骨』)的自己同一性、(ロ)迂回としての求道、(ハ)普遍的相互性(主伴互具)、(ニ)「無限無数」(展現有現)、の自覚過程を通り抜け、正覚への道へ達するのである。万物相関あるいは普遍相関論は、正覚の論理にある。

【B】清沢は縁起論を有機組織論・万物相関論とも呼びかえる。言い換えれば、個々のものがあって、しかるのちに相関關係がある、というのではなく、その逆である。相関關係があり、そのなかで万物は個々のものとして生成する。まず結果ありき、である。事物は、個別の観点からみれば、「偶会」の結果であり、「たまたま」の性質を帯びる。しかし他方で、結果の分析から因素と縁素を取りだし、あらためて相関論を組み立てるとき、万物は「必然的に」相関の相を示す。この二重記述(偶然の相の記述と必然の相の記述)が縁起的因果性の概念を構成する。いっさいのものは、結果である。万物を「果」として把握すること、そして「果」をつくりだす普遍的相関關係(すなわち生産過程)として「世界」を把握すること、これが清沢の相関組織論である。仏教縁起論の特色は、結果から出発するところにある。

無数の無限あるいは「無限無数」は、絶対無限の有限世界への変容(modification)である。この無限の変容をさして清沢は「展現有限」とよぶ(『他力門哲学骸骨』二七)。展現有限は、絶対無限との比較の上でいえば、相対無限(清沢は「相対的無限」という)とよぶこともできる。救済論における展現有限の重要性は決定的である。これを清沢は「救済の事業」とよぶ。

過程的にいうと、有限—相対無限—絶対無限の推論式が成り立つ。これは浄土門では、有限な現世内人間—阿弥陀即浄土—無上仏(空または涅槃)になるだろう。

縁起論には、二つの側面がある。第一に相互依存關係、第二に相待關係である。相待は相依なしにはありえない。その意味で、目覚めは相依・相待にほかならない。

阿弥陀が全人類を摂取不捨するという意味は、すべての人間たちを、現世内個別(自我)としてではなくて、普遍的個人ないしペルソナとして、無

我的自己として包摂することである。

人類の歴史がいきつくところは、あらゆる特殊規定（民族、国家、階級、身分、等々）を廃棄して、等質的な個人から成り立つ唯一の人類のもしそれが実現するなら、それは仏教の言葉でいえば「浄土」であろう。

## 第五章 知慧の構造

語りえないものを語ること／アポファシス形式とポジティブ形式／積極形式または積極記述／消極形式の記述／常と無常／自由と必然／自由と前決定／歴史的自覚／翻訳としての論議過程／知慧への導入としての論議過程／知慧への導入としての論議的解釈史／清沢満之における仏教への導入／受肉と展現／仏教的覚醒／如来と不在の現前

仏教は独自の「哲学的」言説と比喩的言説を駆使して、語りえないものを語ろうとしてきた長い歴史をもつ。アポファシス（陽否陰述）形式のネガティブ記述を鮮明に提出したのは、ナーガールジュナであろう。彼は、個々人の絶対無限への包摂（世俗的自我から無我への転変）過程、すなわち仏智への到達過程を、目覚めの論理として、ネガティブな記述を通して記述する。

仏教の求道（＝「哲学」）の構造、知慧または絶対知に至る筋道は、つぎのようになるだろう…無常の世界（経験界、諸行）→常の世界（浄土）→常・無常をこえる涅槃・空。現世内に存在する一切のものは、因縁・因果関係「のなかにある」。これは絶対的必然性を意味する。ここには通常的な意味での自由はない。自由という概念は、「必然性の洞察」としての自由以外にはない。清沢満之が自由とは必然の認識であると宣言するとき、その自由は結局は知慧の実現を意味する。

なぜ仏教の宿業論は、ひとつの可能性として、宿命論ないしナチュラリズムに偏向するのであろうか。その理由はおそらく縁起論の「偏向した」理解にある。まさにここに清沢の批判的努力があった。

釈尊の思想は歴史の結果である。「六師外道論」は、たまたまの発言ではなくて、釈尊による過去の思想的遺産の総括を指示する議論である。釈尊出世の本懐の意味が思想と存在の歴史の終わりにして成就であるとするなら、釈尊以後には本来の歴史はありえない。釈尊以後の言説の展開は、釈尊の「教え」（絶対知、知慧、真実の教え）へのさまざまな「導入」（introduction）

の展開にはかならない。親鸞の立場からいえば、浄土門的「導入」こそが、釈尊の教えへのベストの導入であるということになる。清沢の仕事(『宗教哲学骸骨』)が実に興味深いのは、彼が二つの「導入」を企て、実現したからである。ひとつは、釈尊から親鸞にいたる仏教への導入であり、もうひとつは西洋哲学、とくにヘーゲル哲学への導入である。

仏教における「救済」論があるとすれば、それは覚醒の行為しかない。目覚め(覚醒)がないとしたら、ただ有限界があるだけである。覚醒の瞬間に、有限世界に生きる衆生は、無限が展現したものとして自己を理解する(gelten-als-Struktur)。清沢のいう「展現」とは、これ以外の意味をもたないであろう。その意味で「非合理的な」受肉の思想は、およそ仏教では考えられない。

覚醒の極限は、完全な覚者すなわち仏陀である。如来=如去は、到来しつつ現前し、同時に去って不在となることを意味する。これをまとめると、不在的現前または現前的不在となる。この働きの筋道を理解させるための人間化した言説が、法蔵菩薩の願行になる。

## 第六章 語りえざるものを語ること

清沢満之の消極的言説/Apophasisの言説/消極弁証法と目覚め/人間、この無なるもの/言語行為(言説)/戯論の論駁としての目覚め/教化的導入/Enteignis/覆蔵と非覆蔵/二諦

仏教言説は原則的には消極的言説であり、その消尽点は語りえざるものである。清沢は論理学草稿にこの論点を展開する予想の下で、言説の類型的分析に着手したが、ついに消極的言説とわれわれがよぶものをそれ自体として展開しなかった。

主観的信念を真実において確信するためには、かならず主観的確信の外部に出て、他人との論議を経なくてはならない。最後の信念が真実の信念である。それはたんなる「信じる」ではなくて、知慧の確信(「信知」)である。

仏教的な空・涅槃(ニルヴァーナ)は直接的にロゴスをもって「言う」ことができないから、間接的に言うのであり、しかも言うことができる極限においては黙示するという仕方で指差すことになる。この間接的語り(龍樹のアポファーシス的ディスクール)であった。「精神主義」という名の行道理論は、アポファーシス理論を前提にしなくてはならない。行道の目的は目覚め

である。もし目覚めの技法があるとしたら、それはひとが世俗的生をかかえるパラドクスを自覚的に生きることであり、無自覚的な苦悩を自覚的に苦悩してみることである。

仏教は、人間中心主義を解体したところに画期的な意味をもつのではないだろうか。釈尊はカースト制度をそれを正統化する邪念を最初から退けただけでなく、人間を自然界の特別の存在とする人間中心主義をも同時に退けていた。『無量寿経』の「唯除」規定はまさに人間を指さしている。

人間の言説は、言葉が無数に繰り出すほどに真実から遠ざかることが宿命になる。目覚めは言葉の戯論性からの離脱である。この移行は言葉のパラドクスを徹底的に生きることを通過して成就されるだろう。これを形式化すれば、消極論理学になる。

学的知恵者は、まだ目覚めざる人々を教化するとき、彼らを目覚めへの道に導入するためにやはり言説を使用する。仏教でいう知恵は、論議過程と消極弁証法から生じるかぎり、ヘーゲルと同様に円環的でなくてはならない。万人が目覚めるまでひとつの円環知は「永遠に回帰する」。衆生—菩薩—仏陀の循環が人々を目覚めの過程に巻き込んでいく。往相と還相の循環は論議過程の不可分の構成契機である。

後期ハイデガーにおいて、初期の「存在理解」(Seinsverständnis)は、後期では「存在の呼び声」(Seinsanspruch)に置き換えられる。ここでエアアイグニスが登場する。この論理だけを抜き出して仏教の文脈に移すなら、『無量寿経』の物語では、法蔵菩薩の願行は、浄土から外部へと出て(自己=外出)、この現世へと還帰し(還相)、人々に光明(リヒトゥング)を与えて、自己自身は隠れる。

## 第七章 超越の問題 有神論と無神論

清沢満之における超越の問題／超越に対する仏教の立場(概観)／  
終わりと死／無神論と出世間的人間／空・涅槃への道／無神論的  
「宗教」／歓喜か幸福か／語りえないものとしての空／無世界論と  
無神論／贈与としての慈悲行／無化する無

有神論と無神論の問題は、清沢満之において重要な問題である(『他力門哲学骸骨』)。仏教は徹底的でラディカルな内在主義である。内在主義の側面に限るなら、仏教は限りなく西洋的無神論に近づくが、言説の面では無神論

と袂を分かつ。このような意味で、仏教は、有神論でも無神論でもないところの、「第三の」立場である。無神論の観点からいえば、事物と同様に人間には「終わり」が与えられる。有神論と観点では、人間には「死」が与えられる。仏教では、この終わりとしての存在を成就することが完全な終わりとして滅度である。

無神論的要素をもつ仏教もまた一種の「神への道」を歩む。それは明らかに「空・涅槃への道」である。超越存在を否定しても、あるいは超越的な神を除去しても、広義の「宗教的態度」が可能であり、また人倫的行為（仏教という慈悲行）が完全に可能であり、そこに人類史上の卓越した意味がある。

清沢は、カントと同様に現世内人間が現世道德の種々の徳目を純粹に絶対的に実行することは不可能であると言う。これが清沢満之的な苦痛である。この実存的苦痛を除去するためには、有限な自我から抜け出て、あるいは世俗内的な欲望する自我を「希零」化することで、無限内存在（無一我）となることが絶対的な条件である。ここにカント的な幸福倫理と清沢（と仏教）の歓喜「倫理」との根本的差異がある。

語りうるものはすべて有限である。この有限世界の「外部」は、語りえないものであり、そのゆえに空あるいは涅槃であると指さすしかないのだが、この外部としての空は語りえないという形式で有限な人間に働きを及ぼす。滅度の瞬間において「世界」は消滅するという点で、仏教は無世界論的であり、超越なき世界において菩薩通が実現するという点で、仏教は無神論的である。

知恵の獲得は個人的な獲得にみえるが、実際には（存在論的には）無限（「それ」としかいえない）による贈与であり、回向である。こうしたギフト・サイクルのなかで、ひとはいわば世俗的自我から無限内に任する無我へと変身するのである

人間の世界への関わりは、労働である。人間的労働は二重の意味で否定的行為である。すなわちそれは対象の否定であり、同時に自己自身の否定である。それは無化する無である。人間的な自由があるとすれば、この否定的行為としての無化する無である。

## 第八章 無限他力の特質

はじめに／展現無限／学知の構成／絶対無限と相対無限／他力の他

性／いかにして他性を「知る」ことができるか／語りえないものを語ることの逆鋭／demonstration・monstration／比喩と論証／「かのように」／妄念（イデオロギー）／四角い円／妄念からの離脱／無限は論理的に証明できるだろうか／独自類の知見／互具と互融

清沢がいう展現有限というタームは、展現無限とよぶこともできる。展現無限とは、無限または他力そのものをさすのではなくて、展現することを通じて自己を変容させた無限を意味する。展現無限は、哲学的に言えば、無限自体ではなくて、「そのジャンルで無限なもの」である。清沢の展現無限は、あたかもスピノザの「属性」（無限的性格をもつ属性）である。阿弥陀の「仏国土」は、展現無限であり、それは自然界と人間界の二つからなる。現世を有限性だけで理解するのか、それとも有限性でありながら同時に無限的であると理解するのか、このどちらの解釈をとるか、それは覚醒のあるなしの分岐線となる。

展現無限を基準にみれば、人間的な個別も自然的な個別も、展現無限の個別的な「様相」(mode)であり、清沢の用語でいえば「模様」である。ここから、仏教浄土門の学的組織は、三部構成になる。すなわち無限自体—展現無限—個物（「模様」）。清沢においては阿弥陀仏は厳密には絶対無限であり、展現無限自体（無限が展現した個々の有限のすべてを包摂するもの）であるが、同時に絶対無限の極限に絶対無限があるのだから、絶対無限と本質的な違いはない。彼の絶対無限の概念は、スピノザを念頭においている。展現無限の概念を突破口にして、仏教の学道組織が開始する。そのとき、学の組織は、存在「についての」語り（存在論）、宇宙（形而上学）、現世内人間についての語り（人間学）という三部構成になる。

他力は、「絶対的に他なるもの」または「完全なる他者性」(tout autre ou altérité parfaite)である。仏教は他力の他性を言い当てるために、無ではなく空という。仏教にとっての「向こう側」は空である。こうして絶対的他性の経験は、空性の経験なのである。無限他力の他性は語りえない。身振りでもって指し示すことはできる。カントの「物自体」は語りえざるもの、神・不死の魂・彼岸であるが、彼はこの超越的なものについて「あたかも存在するかのように」語るほかはなかった。仏教は語りえないものを指さすだけであり、指さされた方向にある極限をあえて語るときには、固有名をつけ、それを空ないし涅槃とし、その境地を寂靜というにとどめる。言説は、基本



的に論証的言語表現 (démonstration) である。有限な論証的言説が途絶えたところで空ないし涅槃への monstration が行われる。名号は声でもってそれを指差すのみである。

ひとはしばしば知らぬまに「かのように」の形式で語ってしまうことがある。仏教はそれを戯論として特徴づけてきた。学としての仏教は、このような戯論を使用しつつ、しかも戯論を論駁しながら、真実への道を指さす。人間は、イデオロギー (「理論」や「思想」) が、たとえそのなかに矛盾をかかえていても、それらがあたかも真実であるかのように行為することができる。それはなぜか。この問いはイデオロギー論 (あるいは妄念論) に課せられた課題である。無数の想念を紡ぎ出す言説は、知らぬ間に、四角い円のごとき言説を作りあげる。無明を生きる人間は「四角い円」を生きているのである。仏教は、説法と論議によってこの妄念の所与を変換させ、無明から光明へ、愚痴から仏智へと導く。清沢は、言説における「比喩」の必然性と危険性を同時に把握している。ここに明治時代において、当時の仏教界の実情を念頭におきながら、彼が「哲学」を選択した理由があった。

清沢は『宗教哲学骸骨』と『他力門哲学骸骨』においては、基本的には、無限に関して理論的に語りうるという立場を貫こうとしていたように思われる。ところがその後の著作のなかで、こうした無限の論証について反省が生まれた (『有限無限録』)。正覚とは、まずは妄念の破斥から開始するのではなくてはならない。無限の把握は、論証的知の延長線に連続的に登場するのではない、ということである。清沢は「知見」という。それは論証的知ではない「独自類」(sui generis) の認識である。こうなると、彼の基本用語である「有機組織」の概念にも微妙な変動が生じる。言葉だけを取り上げるなら、主伴互具と同時に主伴互融が併用される。つまり万物相関は二重の観点から考察されるのである。

### [論文の評価]

筆者は、序説において、清沢の哲学による宗教解釈を前後2期に分け、前期の清沢の主題を〈宗教哲学〉とし、後期を〈仏陀学〉といている。本論文の論点は、多岐にわたるが、清沢の学的組織について、筆者は、学道としての宗教哲学および行道としての仏陀学の2面から考察しているといえよう。この考察を通して、筆者は、清沢哲学の構造的な解明を企図している。以下、

本論文の論点を、4つの視点、すなわち、宗教哲学として、Ⅰ. 有限無限論、Ⅱ. 縁起存在論、また仏陀学として、Ⅲ. 宗教倫理論、Ⅳ. 目覚め論、に整理し、本論文のアプローチをうかがい、その意義の一端を尋ねてみたい。

### Ⅰ. 有限無限論

筆者は、現世を有限性だけで理解するのか、それとも有限性でありながら同時に無限的であると理解するのか、このどちらの解釈をとるか、それは覚醒のあるなしの分岐線となるという。また無限による承認は人間の生の充足にとって不可欠であり、人間は有限者による「承認」以外の承認を願望しているとする。そしてこの無限による承認が実現したとき、人間の欲望は停止し、完全な満足がもたらされるという。筆者は、このような基点に立って清沢の有限無限論を検討する。

筆者によれば、清沢満之の哲学の主題は、理論的な内容に即して言えば、有限無限の関係に尽きるとし、まず『宗教哲学骸骨』(1892, 明治25年, 清沢30歳)の有限無限論について取り上げる。筆者は、清沢の宗教定義、自力他力観を確かめ、清沢が内在無限論に立ち、神学的な超越存在を追究することで、「徹底した有限性の哲学」を目指したという。さらにこの段階では、清沢が数学的無限(無際限)と宗教的無限(質的無限)を同一視していると指摘する。

また筆者は、『宗教哲学骸骨』と同年に書かれた『仏教研究』で、阿弥陀仏に関する漢語の表現を西洋語でもって表現しようとしたことに触れ、清沢は独自の「様相論」を導入することにより、無限の阿弥陀を「無限の存在」と見て、存在論を構想していたとする。

この様相論について、筆者が目指すのは、『他力門哲学骸骨』(1895, 明治28年, 清沢33歳)における清沢の論説である。すでに『宗教哲学骸骨』で言及していることであるが、『他力門哲学骸骨』(一七)で清沢は、「無限無数」という項目を立てる。筆者によれば、それは、絶対無限の有限世界への変容(modification)であるという。筆者は、本論文において、この無限の変容をさして清沢が「展現有限」(『同』二七)と呼んだことに大きな注意を払う。

筆者によれば、清沢がいう展現有限は、絶対無限との比較の上でいえば、相対無限(清沢は「相対的無限」という)とも、また展現無限ともよぶこと

もできるという。展現無限とは、無限または他力そのものをさすのではなくて、展現することを通じて自己を変容させた無限を意味する。展現無限は、哲学的にいえば、無限自体ではなくて、「そのジャンルで無限なもの」である。筆者は、この展現無限を基準にみて、ここから、仏教浄土門の学的組織が三部構成になるという。すなわち無限自体—展現無限—個物（「模様」）である。この展現無限の概念を突破口にして、仏教の学道組織が開始するとき、学の組織は、存在についての語り（存在論）、宇宙論（形而上学）、現世人間についての語り（人間学）という三部構成になるとされる。

また筆者は、清沢が『宗教哲学骸骨』と『他力門哲学骸骨』において、基本的には、無限に関して理論的に語りうるという立場を貫こうとしていたが、その後の著作、たとえば『有限無限録』（1899、明治32年、清沢37歳）の中で、こうした無限の論証について反省が生まれ、無限の論証は妄念の破斥から開始するのではなくてはならないと自覚したとし、前期清沢の有限無限観の後期への展開についても示唆している。

筆者が清沢の有限無限論について考察する中で、従来十分に明らかにされなかった無限観の哲学的意義を鋭く解明した意義は大きい。特に『他力門哲学骸骨（試稿）』で一度だけ用いられる「展現有限」という語に着目して清沢哲学の無限観の独自性、さらにその様相論、学通論にまで展開させたことは、けだし炯眼というほかはない。展現無限の思想は、『浄土論註』でいえば、法性法身と方便法身の二種法身説と呼応する。この浄土（真宗）学的論証は今後さらに期待される場所である。また筆者が阿弥陀仏の様相論に触れる中で、無限の時間論には直接言及していないが、阿弥陀仏は、「無量寿」の名が示すように、無限の時間をも意味する。阿弥陀仏の時間論的意義についても解明して欲しいところである。

## II. 縁起存在論

本論文の重要な主題として縁起論がある。まず筆者は、「純正哲学」（1889、明治22年、清沢27歳）の縁起論に注意する。「純正哲学」において、「有規聯絡」という用語が登場する。筆者によれば、有規聯絡は、一方では仏教縁起論の現代的記述を目指すものであり、他方では、全体（構造）とその要素（部分）の相互関係を諸部分の生成（清沢の言葉では「転化」）論を組み入れた動的構造論として構築する試みであり、それが「万物一体」論として展

開されると指摘する。

さらに筆者は、「純正哲学」の有規聯絡論が『宗教哲学骸骨』のなかで「有機組織」の概念として展開したことに触れる。万物の有機的關係とは、万物の相依相資關係または相依相待關係である。すべての「もの」は有機的存在である。万物は、相互に連関し、現在の「われ」のなかに保存され継承されている。この存在の相互関連性について、清沢は「主伴互具」というタームを使用する。

筆者は清沢の仏教的存在論としての有機組織論を次のように解釈する。有機組織論においては、個々のものがある、しかるのちに相関關係がある、というのではなく、その逆である。相関關係があり、そのなかで万物は個々のものとして生成する。まず結果ありき、である。事物は、個別の観点からみれば、「偶會」の結果である。しかし他方で、結果の分析から因素と縁素を取りだし、あらためて相関論を組み立てるとき、万物は「必然的に」相関の相を示す。この二重記述（偶然の相の記述と必然の相の記述）が縁起的因果性の概念を構成する。いっさいのものは、結果である。万物を「果」として把握すること、そして「果」をつくりだす普遍的相関關係（すなわち生産過程）として「世界」を把握すること、これが清沢の有機組織論である。仏教縁起論の特色は、結果から出発するところにある。筆者によれば、縁起論による因果論は、推移的な因果論とは違い、まず万物が「結果」であるとの把握があり、その「結果」を生み出す生産過程へ視線を移していくのである。

さらに筆者は、『他力門哲学骸骨』の縁起論における清沢の洞察について論究する。仏教の縁起は相依相待（相互依存性、清沢では「万物相関」と言われるが、筆者によれば、相依相待には、二つの相がある。近代的（科学的）意味での「法則性」と「原因・結果の關係」（因果性）である。すなわち仏教の縁起論は、因・縁としての法則性と因・果としての目的論（目的論としての因果性）の二重構造になっている。因・縁は、前者の法則性であり、水平的な、「横の」法則的相關性を意味する。因・果は、「豎の」關係としての結果産出的相關性を意味する。仏教縁起論は、まさにこの二重性に気づいていた。すなわち因・縁關係（相依）と因・果（相待）關係というように。この二つの相は区別すべきであるが、伝統仏教的解釈においては、因果性と法則性を一緒にして、一重關係にしてしまったという。筆者によれば、この仏教縁起論の二重性を洞察したのは日本では恐らく清沢ただひとりであり、

そのことは、『他力門哲学骸骨』のなかで、縁起論の「横」と「豎」の二重関係をはっきりと指摘していることに明らかであるという。

以上のように、筆者によれば、『宗教哲学骸骨』における清沢の理論的な仕事は、縁起理論の再構築であったという。『宗教哲学骸骨』において、従来注意されているのは「主伴互具」論であるが、筆者は、有機組織論を仏教的存在論（オントロジー）であるという。また『他力門哲学骸骨』において、清沢が縁起論の「横」と「豎」の二重関係を指摘していることに注意を向け、近代西洋の因果論の中でその意義を確認している。筆者のこの指摘は、十分に留意されるべきであろう。存在論の観点から清沢（仏教）の縁起論の意義を論究しているのは、本論文のオリジナルな視点であるといえる。筆者は、縁起存在論を通して、清沢哲学の新しい論点を提出したとすることができる。筆者は、清沢の有機組織論にはまだ時間論が十分に組み込まれていないと指摘するが、それがどのように後に組み込まれていったかについては十分に触れられていない。今後の解明を期待するところである。

### Ⅲ. 宗教倫理論

いかに生きるかという行道に関わって、清沢に切実であったのは、倫理の問題であった。筆者は、清沢が『宗教哲学骸骨』末尾において、仏教の自力門では「宗教道德の区別なく、ただ一連の修行あるのみ」であるに対して、他力門では「他の有限に対する倫理的の関係を知(る)」と述べていることに注意し、清沢思想における倫理問題を追求する。この点に関して、まず筆者が注意するのは、浄土門（世親『願生偈』）が説く「自利利他」である。この自利・利他の問題を清沢が取り上げているのは『他力門哲学骸骨』であるが、清沢は、日本において、仏教における自利と利他の関係、しかもパラドクスを含む関係を厳密に思考しようと企てた最初の人であると筆者は考える。そして自利を自己配慮、利他を他者配慮と捉え直し、これを西洋の思想史（プラトンからレヴィナスまで）のうえに確かめ、自己配慮が哲学者の関心の主流を占めてきたと指摘する。とりわけ『臘扇記』（1898、明治31年、清沢36歳）に見られるように、修練の場面に関しては、エピクテトスの著作は清沢の日々の心の糧であった。筆者は、清沢にとってエピクテトスの思想は、自己配慮と他者配慮の統一的把握のための前提であり、ひとつの出発点であったという。

この自己配慮と他者配慮への清沢の具体的な関心の起きる根に、清沢の結核という事態、すなわち自己自身の死と家族(=もっとも身近な他者)の生活があった。自分の死後、家族の行く末がどうなるかは大きな問題であった。したがって自己配慮と他者配慮は、清沢自身の生活問題に密接するが、筆者はこのような個人の事態を論述から除外する。それは、清沢の自己配慮と他者配慮を純粹に思想として抽出するためであろうと思われる。清沢がエピクテトスの『語録』を通して学んだのは、ストア派の修養(アスケーシス、心身の訓練)である。筆者によれば、ストア主義は自己配慮の哲学であるが、ストア的修養は、清沢のなかで独自の展開をみる。それは有限な現世的事柄の放棄と無限との接触によって他者に開かれる道を展開したということである。清沢は自己配慮と他者配慮の連関を提起し、このような倫理のあり方を示すことで、仏教をこえる普遍的な問いを提出したと筆者は指摘する。

この他者配慮は、他者に対する義務責任をいかに果すかという事柄と重なるが、筆者はここにひとつのアポリアが存在すると指摘する。すなわち清沢は「精神主義」(1901, 明治34年, 清沢39歳)において、万物相関・万物一体の縁起観に基づいて「全責任主義」(「精神主義」その二)を説き、その一方、阿弥陀如来に摂取される個人は万事について義務責任を持つ必要はないとして「無責任主義」(「精神主義」その三)を披瀝する。筆者は、清沢のこの矛盾した言説に大きな問題性を窺う。有限な人間は、現世内人間の本質によって全体的責任を成就することはできない。これが清沢的な苦痛である。しかしここに如来=無限者に帰依する信心が成立する根拠がある。それは、如来=無限者に帰依する限りにおいて、「無責任主義」の立場に立って、絶対の満足(歓喜)を得、現世では自らの分限に安んじて「全責任主義」を生きるというあり方である。筆者によれば、責任倫理は、全責任と無責任の絶対矛盾を生きることであるという。

以上のように、筆者は、清沢の倫理観について、これまで顧みられることがなかった視角から、いくつかの重要な論点を提出している。とりわけ他者問題に光を当てたことには大きな意義があると考えられる。これまでの清沢研究においては、清沢を‘自己探求’の人として、実存論的に解釈し、そのため清沢が憂慮した他者問題を抜け落としてきた傾向があった。最近では清沢の社会的関心に多く目が注がれるが、原理的な問題としての追求には至っていない。この点において、筆者の指摘は鋭い問題提起となっている。ただ、

清沢が「倫理以上の安慰」(1902)、「倫理以上の根拠」(1903)で示した〈倫理以上〉という事柄、さらに「宗教的道德(俗諦)と普通道德との交渉」(1903)で提出した〈真俗二諦論〉は、その後大きな議論を巻き起こしたが、今回の論文の主題にはなっていない。今後の解明を期待したい。

#### IV. 目覚め論

本論文で筆者が一貫して追求している重要なモチーフに「目覚め」の問題がある。本来仏教において自覚・覚悟が説かれ、清沢自身はとりわけ「自覚」を強調するが、筆者は、清沢の「精神主義」を目覚めに至る仏陀学と了解する。この目覚めの論理について、筆者は、それが無限なる仏陀の知恵への到達であるとし、仏教における「救済」論があるとすれば、それは覚悟ということ以外にないという。

では、浄土門において説かれる阿弥陀と法蔵の関係はどうであろうか。筆者は、これは二人の人格に分割して正覚のメカニズムを教える比喩物語であるという。清沢において正覚の論理は、有限無限の関係において捉えられるが、筆者によれば、有限者が無限に包摂される救済論において、「展現有限」が果す役割が決定的であるという。過程的にいうと、親鸞では、救済は、現世的人間—阿弥陀仏(浄土)—無上仏(空または涅槃)の関係において展開する(『正像末和讃』自然法爾章)が、清沢では、有限—「展現有限」(無限)—絶対無限の関係において捉えられる(『他力門哲学骸骨』二七)。展現有限がなければ、無限と有限の関係は、無関係の関係になってしまう。これを清沢は「救済の事業」(同)という。

ではそのような救済の事業はどのように衆生に成就されるのか。清沢は『宗教哲学骸骨』で「信念[信心]は祈りの力[本願]すなわち阿弥陀仏の祈りの力によって与えられる。信念は他力の贈り物である」(今村編『現代語訳清沢満之語録』p.24)といている。筆者によれば、二種回向・自利利他ともに、目覚めの論理に還元される。往の相(自利)は、我が無限的自己に目覚めること、すなわち浄土に迎え入れられることを「さとる」ことである。還の相(利他)は目覚めた自己と他人との関係をさす。筆者は、念仏において固有名(名号)が発声されるとき、有限と無限が分かちがたく重なり、そこに目覚めが証しされ、ここに有限者に、自我とは違う自己が贈与されるという。

目覚めの行道についてはどうであろうか。筆者は、その行道の意義を釈尊の転法輪に帰って確認する。仏伝によれば、釈尊は、正覚を得たあと沈黙し、梵天勧請によって、初転法輪に至る。なぜ釈尊は語りだしたか。筆者は、それは自己確信から脱出するために、真実を他人との共有の状態にする必要が生じたからだという。ここに仏教において「論議」(ディアレクティケー／ウパデーシヤ)が重視される始まりがある。目覚めは、論議によって確かな真実として証される。

仏教は独自の「哲学的」言説と比喩的言説を駆使して、語りえないもの(真実)を語ろうとしてきた長い歴史をもつが、その際アポファシス(陽否陰述)形式のネガティヴ記述が採られる。これを鮮明に提出したひとつとして、筆者が注意するのは、ナーガールジュナ(龍樹)の『中論』である。彼は、個々人の絶対無限への包摂(世俗的自我から無我への転変)過程、すなわち仏智への到達課程を、目覚めの論理として、ネガティヴな記述を通して記述した、と筆者は指摘する。

筆者によれば、「精神主義」という名の行道理論も、アポファシス理論を前提にしなければならない。清沢は前期の『宗教哲学骸骨』と『他力門哲学骸骨』においては、基本的には、無限に関して理論的に語りうるという立場を貫こうとしていたが、その後の著作である『有限無限録』で、こうした無限の論証について反省が生まれ、妄念の破斥を開始したと洞察し、精神主義へのその後の連続を示唆する。

以上のように、筆者は、「精神主義」を目覚め論として展開し、目覚めの論理を贈与論から尋ねるとともに、目覚めの行道における論議の重要性を強調する。精神主義は、言葉の上からだけでいえば、観念論ともみえるし、主観主義的な根性論ともきこえるが、筆者は、これを仏教の正覚の論理に直結する思想として位置づける。その意味は大きいといわなければならない。ただ、贈与理論については、清沢は、逝去3日前に「求施原則」(『当用日記』1903年、明治36年6月3日)を自ら示しているのだから、これについての言及・考察が望まれるところであろう。また筆者は、清沢の無限の理論的な「語り」という側面を重視しており、そのため無限を「知る」「信ずる」「感ずる」という側面が軽くなっているが、この点は今後の課題として残るであろう。



総じて筆者は、清沢満之の哲学を新しい視角から究明し、鋭い問題意識と該博な知識によって、これを現代思想として蘇らせようとしている。「我日本古より今に至る迄哲学無し」(中江兆民『一年有半』)といわれるが、筆者が近代初頭における清沢の哲学の営みを精密に追って、そのダイナミックな思想構造を解明しようとした意義は大きい。清沢研究に大きな一石を投じたといっても過言ではない。今後多くの研究者によって本論文が吟味・検討され、さら深く清沢思想の意義が究明されることを念ずるものである。

審査の結果、本論文が学位の水準に達していると確認されたことをご報告する。

氏名(本籍)	ねい 根井	きよし 浄(宮崎県)
学位の種類	博士(文学)	
学位記番号	乙第45号	
学位授与の日付	2003年3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	補陀落渡海史	
論文審査委員	(主査) 文学博士[京都大学] 教授	大山 喬 平
	(副査) 博士(文学)[大谷大学] 教授	大桑 齊
	(副査) 教授	豊島 修
	(副査) 教授	木村 宣 彰

### 学位請求論文審査要旨

#### [論文の性格]

「補陀落渡海」は、南の海にあるという浄土への往生を期待する人びとが、彼らの信仰にささえられて、小船に乗って大海に出た行為であって、それは浄土をめざした死への船出である。いわば生きながら補陀落(観音)浄土をめざして、黒潮の海に身をゆだねた宗教行為を指す。歴史的には九世紀に出現し、十八世紀までその精神が流れており、さらには明治の近代社会までも継承されたとみられる。しかも紀伊国熊野の霊場那智山と浜の宮補陀洛山寺が、補陀落渡海と補陀落(観音)信仰の中核をなす拠点であった。このような歴史的変遷と特色を有する補陀落渡海の研究は、本学史学科の初代教授橋川正「我が国に於ける補陀落信仰」(『新天台』1巻7号、のち同著『日本仏教文化史の研究』所収、中外出版社、1924)を端緒として、国史学・日本仏教史学・宗教学・国文学・民俗学などの研究者が言及しているが、多くは部分的な考察にとどまっていた。本論文は全体で878ページ(索引を含む)に及び、この問題についてはじめての体系的な研究である。

論者は、すでに『修験道とキリシタン』(東京堂, 1988)を刊行して、肥前国雲仙修験とキリシタンの関係を究明したが、その他山岳宗教・修験道、回国の比丘尼、古代の禪師などを対象とする日本宗教史研究において、学界で一定の評価を得ている。文献の渉獵には定評があるが、それは大谷大学文学部史学科国史学を専攻して五来重博士に師事し、さらに同大学院修士課程・博士課程に進学して同博士の薫陶を受けたことに負うところが大きい。昭和50年(1975)以来、大小80本の研究論文を発表、そのうちここ15年間にわたって書き続けた二十数篇の補陀落渡海に関する論文を集めて、それぞれ大幅な加筆と修正をおこない、書き下ろし論文を加えてまとめられた『補陀落渡海史』(法蔵館, 2001)を、今回の学位請求論文として提出した。

## 論文の構成と内容の要約

本論文は次の構成からなっている。

まえがき一序章にかえて

### 第一章 補陀落信仰の世界

- 一 補陀落渡海研究の軌跡 二 観音浄土の補陀落山 三 熊野信仰と補陀落渡海 四 『熊野年代記』の補陀落渡海 五 補陀落山寺の渡海上人

### 第二章 補陀落渡海の実態

- 一 智定坊の補陀落渡海 二 実勝坊の補陀落渡海 三 日秀上人の補陀落渡海 四 高海上人の補陀落渡海

### 第三章 補陀落渡海の諸相

- 一 四国の補陀落渡海 二 九州の補陀落渡海 三 外国人がみた補陀落渡海 四 江戸時代の補陀落渡海

### 第四章 補陀落渡海の絵画史料

- 一 補陀落渡海の絵像 二 那智参詣曼荼羅の諸本 三 那智参詣曼荼羅の製作 四 熊野比丘尼の絵解き活動 五 熊野三山の本願と組織

### 第五章 補陀落渡海の周縁

- 一 補陀落渡海僧の諸類型 二 補陀落渡海と捨身行 三 補陀落渡海船の構造 四 補陀落渡海の特異性 附 文献翻刻・年表

全体の目的は、「補陀落渡海の本源、展開、変容、継承、本質」の解明を

試みるものである。その基本方針は出来るかぎり、網羅的に文献史料を収集し、さらに文献や資料に関わる場所や史蹟を調査して本論文を編纂し、補陀落渡海の真相に迫ろうとする。このような目的と方法論によって補陀落渡海の全容を明らかにし、日本宗教史上に正しく位置づけることを意図している。

## 第一章 補陀落信仰の世界

第一節は、従来、国史学者・仏教史学者・宗教学者・国文学者・民俗学者などが中心となっておこなわれてきた補陀落渡海に関する研究・報告を論じたもので、昭和二十年代(1945～54年)以前の研究・報告から平成十年(1998)に至る50年間以上の補陀落渡海に関する著述・論述(関連論文を含む)を約170篇挙げる。そして補陀落渡海の基層を「日本古来の水葬に求める説」や、「日本人の海上他界信仰の表出」、すなわち海の彼方に死者の霊の往く世界があるとする信仰説、あるいは「日本の古い海洋宗教時代における仏教的実践行」とみる説などが大方を占めていると論者はいう。

第二節は、経典類や日本内外の古い記録にみえる「補陀落山」と、観音菩薩の浄土として補陀落世界を描いた絵画史料の「補陀落山の浄土図」を論じ、前者は『華嚴経』とそれに関連する『法華経』「普門品」や、観音信仰の伝播・普及によって日本にも早くから知られていたことを明らかにした。鎌倉時代の解脱上人貞慶は、承元3年(1209)の『値遇観音講式』で、補陀落山が南インドに存在することを強調し、それは日本の西南にあたるとの叙述があり、法燈国師無本覚心の縁起『紀州由良鷲峰開山法燈円明国師之縁起』(弘安3年原本成立)にも、建長元年(1249)覚心が紀州由良の湊から博多に向かい、そこから入宋した件を載せているのは、平安時代の慧萼の入唐以来、中国に渡った日本仏教界の学僧たちの間に中国の普陀山(補陀落山)が強烈に意識されていたことを示している。のちに触れる鎌倉の御家人・下河辺六郎行秀(智定坊)の逸話を記す『北条九代記』などにも、補陀落山の景観を載せる。この補陀落山のイメージが紀州的那智山を補陀落山に擬し、補陀落信仰の拠点たらしめた。また観音菩薩の浄土としての補陀落世界を描いた絵画も早くから日本にあったことを、『西大寺資財流記帳』や京都府相楽郡の海住山寺本堂壁画の「補陀落山浄土図」(背面墨書銘に文明5年とある)の下段の海岸部に、補陀落渡海船が描かれている事例などから推定。これは当寺に止住した鎌倉期の解脱上人貞慶に補陀落信仰があったとの関係から論じた。また東大寺戒壇院千手堂の本尊観音厨子奥壁に描かれた補陀落浄土図

にも、補陀落渡海船が見られ、その渡海船の構造分析によって補陀落渡海の本質が理解できるとする(第五節)。

紀伊国熊野的那智山が補陀落信仰の要地であったことから、熊野信仰と補陀落渡海の間わりを歴史と信仰伝承から論じるのが第三節である。『梁塵秘抄』(巻二)に謡われた那智一山の上下を貫く景観が、經典に説かれる補陀落山と酷似していたことから、早くから補陀落山に擬せられ、同史料に載せられる三詠の観音の歌謡は「弘誓の船」として、仏の広大な誓願を苦海から衆生を彼岸に運び渡す働きにたとえている。そして観音信仰は海洋信仰に支えられ、観音は「海から出現する菩薩として意識されていた」という、観音が海から出現する場所としての那智、さらに『今昔物語集』(巻13・34話)に見える柴船を造り、道祖神の木像を乗せて海に放つ説話が補陀落渡海の原型であり、それが熊野における補陀落渡海の本源であると考えることが那智との結びつきとなった。那智の海に入水し、また南方へ続く大海に船出した人々が紹介されるが、平維盛の入水往生譚も『平家物語』諸本や『源平盛衰記』がさらに語り続けて、補陀落信仰と結びついた。また堀川院の御時(1086—1107)、覚宗が少年のころに見た那智行者僧の補陀落渡海や、室町期の万里小路冬房の渡海などを紹介し、万里小路家の、「熊野伝奏」と間わりがあり、「補陀落渡海上人号」を朝廷に奉請し、「勅許とされた上人号を発給する仲介者」であったことを明らかにした。

しかし16世紀末葉に、那智の補陀洛山寺住職の定めである補陀落渡海を、金光坊は死を厭って命を惜しむ気持から否定したが、役人たちが無理やり海中に沈めた事件が起こり、この事件以来、それまでの「生きながらの補陀落渡海」が中止になった事実を指摘する。この実践的捨身行の否定とは、近世幕藩体制を支えた「儒教思想」に基づいて批判したというが、金光坊の入水事件以来、補陀落渡海の形態や行儀が大きく変容したことを指摘する。その結果、近世の補陀落渡海は「住僧死後の水葬儀礼」と呼ばれるようになった。論者はそこに中世補陀落渡海の終焉を読みとるのである。

第四節は、熊野における補陀落渡海の基本的文献である『熊野年代記』を、書誌学・文献学的に厳密に検証して、この宗教現象を再考する。今日『熊野年代記』と呼ぶのは、『熊野年代記古寫』『歳代記第壹』『年代記第貳』の三冊本で、その書写過程と伝本、および刊本を整理し、そこに見られる渡海記事を検討する。その中で、延喜19年(919)の祐真上人を導いた奥州会津郡

の13人が渡海僧に付き従った「同行者」との見解や、総称『熊野年代記』にみえる補陀落渡海記録と比較、校合できる訴訟文書の『本願中出入證跡之写別帳』(壺, 青岸渡寺所蔵)の渡海記事にみえる18人を紹介し、同史料に記載される渡海上人の渡海年月は、当時、実際に使用されていた元号を表記していること、清信、清源、心賢三人の渡海年月は、『熊野年代記』に頼るしかないこと、これらから『熊野年代記』の本文は、熊野新宮梅本庵主側に伝わる渡海伝承であるのに対し、『本願中出入證跡之写別帳』(壺)の記事は、熊野那智山の本願寺院の補陀落渡海伝承という「二つの文献の性格」を検出する。あわせて那智浜の宮の補陀洛(山)寺の渡海上人(20人)の個々の史資料を列挙し、それぞれの渡海僧を歴史的に浮き彫りにし、現段階で確認できる補陀落渡海上人の履歴を「表」に整理する。末尾の「補陀落渡海の年表」とともに、補陀落渡海の全体像を明らかにしている。

## 第二章 補陀落渡海の実態

本章は、これまで不明であった補陀落渡海上人の実態を、智定坊、実勝坊、日秀上人、高海上人の4人を対象とし、文献史料、系図、系譜、伝承資料、説話などを網羅して補陀落渡海への過程を跡付け、補陀落渡海史に位置づける。時間的には鎌倉時代が『吾妻鑑』に見える智定坊と、紀伊国の惣領湯浅氏出身で、補陀落渡海をおこなった実勝坊弁海、少し遅れて16世紀初頭の大永年間(1521—28)が日秀上人、同16世紀半ばの享祿4年(1531)11月18日が高海上人である。また地域的には熊野那智、土佐の室戸津、熊野那智海岸から沖繩への漂着僧、および常陸国那珂湊の海岸からの補陀落渡海である。最後の高海上人と22人の集団による渡海は、主に補陀落渡海の拠点が紀伊国熊野にあり、その痕跡も那智から南下した太平洋の海岸線にあると説く通説をくつかえし、熊野から太平洋を北上する関東地域で補陀落渡海がおこなわれたことを明らかにした。それらは相互に関係するのであり、智定坊の補陀落渡海が「中世、近世を通して語られ、継承され、やがて説話化して、江戸の社会に行きわたっていた」ように、実勝坊の補陀落渡海も「一個人の志向の問題」ではなく、彼に「先行する智定坊の補陀落渡海と、明恵の念願であった釈尊の遺跡を訪ねる渡航計画」が、実勝坊の心に働いていたと推論する。室町期の日秀上人は、紀伊国那智から直接補陀落山を目指したが、実際は琉球国に漂着した「蓋然性」があった。その場所も金武村の海岸と推断される。琉球での23年弱の活動の後、天文20年(1551)ごろから永祿10年(1567)ま

で16年におよぶ大隈八幡宮の再興勸進に挺身したこと、その後三光院を建立して晩年そこで入定し生涯を閉じる。その意味で日秀は補陀落渡海と入定という「二つの捨身行を実践」し、しかも従来不明であった入定室と補陀落渡海船の内部構造が一致することを明らかにした。日秀の法華行者や廻国六十六部としての資質（第五章第一節）と同時に、彼は仏像を彫刻する仏師の二面性を保持し、さらに薩摩時代の造像活動も注目されるのである。多様な資質を有する日秀上人の仏像類は、文献や遺例から都合70体弱を検出、実際はもっと多くの数にのぼったことを推定する。

最後に高海上人は、和綴本の『那珂湊補陀落渡海記』の奥付に「享禄四年辛卯十一月二十八日 心車 七十」とあり、同史料の成立年代と作者恵範を明らかにしている。この恵範も他の補陀落渡海僧と同様、近隣の寺院や堂祀の復興に努め、多くの勸進帳、表白、願文を書いている。また勸進帳の手段として太鼓念仏をおこない、「供養文」の跋文には、永正3年（1506）に当る私年号の「弥勒」を使用するなど、当時、関東一円にみられた「ミロク信仰」の社会的背景にも注意している。16世紀の戦国時代は、諸国遊行の行者があふれていた時代であり、また補陀落渡海がもっとも多くおこなわれた時期でもあった（「附・補陀落渡海の年表」（記録））。同時に、前記『渡海記』の本文の検討から、渡海上人が使用した補陀落渡海船の構造と、高海の補陀落渡海に「二隻の小船が曳航または随航」していた点を明らかにした。二隻の舟が連なった渡海船が、中世末期における補陀落渡海の基本的形態であったことを物語り、絵画史料「那智参詣曼荼羅」の絵像とほとんど一致する（第四節）。しかも「渡海船を中心に二隻の船が連なるカタチは」、「阿弥陀（渡海船）を中心とする脇侍の観音・勢至（二船）の三尊を表象したもの」と理解する。こうして『那珂湊補陀落渡海記』にみえる渡海船の説明は、「那智参詣曼荼羅」の絵解きの台本として十分通用する内容をもち、出帆地が常陸国那珂湊という補陀落渡海の北限と指摘した。

### 第三章 補陀落渡海の諸相

本章は、補陀落渡海の説話に欠かせない土佐国の室戸と足摺岬の渡海伝承のほか、九州の補陀落渡海と外国人が見た補陀落渡海、そして近世期に変容した補陀落渡海の様相を論じる。土佐国と九州の補陀落渡海の諸相では、多くの渡海碑を調査・紹介して、補陀落渡海の広がりを示した。また宣教師が見聞、記録した書簡や報告から、不明であった補陀落渡海と渡海船の構造な

どをより一層明確にした。慶長元年(1601)刊行のグスマンの『東方伝道史』(第十二章)に、「水の下に観音と云う偶像の極楽」があるというのは、南方海上にある補陀落世界の意味であり、渡海船には身体全体に石を括り付けた人々が乗船して、最後に彼らが入水したとある。おそらく同行船に乗った渡海者の有様であり、渡海船の底に穴があり、海水が徐々に浸水して沈没する方法が記載され、外国人にとっては野蛮な行為として、時には崇高な行為として目に映った。さらに追従していた人々が、補陀落船に火をつけ、海岸に記念の小堂を建てる習俗が、先行する永禄8年(1565)発信のルイス・フロイス書簡にみえ、伊予国堀江の海岸に接して建てた小堂には「葬送儀礼にみる天蓋、四本幡、五色幡」がかけられ、さらに塔婆が建てられ、松を植樹する習俗なども明確にされた。このほか補陀落渡海の熊野の拠点である那智の補陀洛山寺住職は、「補陀落渡海上人」と号し、中世後期ころまで同寺が渡海の準備の修行=加行をおこなう場所であること、渡海後、渡海船や書札が那智湾に帰って来るという信仰伝承もあった。さらに中世末期から近世初期にかけて、補陀落渡海の行法や作法が変容したことである。その結果、住持僧が死期に臨んで舟に載せ、海中へ水葬する葬法を「補陀落渡り」と呼び、近世の補陀落渡海(水葬儀礼)の具体性や、同時代の『熊野歩行記』に記す渡海船を「こつふね」(骨船)と呼ばれていたことなどは、「生きながらの観音信仰の実践行」である中世の補陀落渡海と異なり、近世に変貌した宗教儀礼であったことなどを明確にした。

#### 第四章 補陀落渡海の絵画史料

日本宗教史研究の立場から、絵画史料の「那智参詣曼荼羅」を素材として補陀落渡海を多角的に検討し、他の社寺参詣曼荼羅よりも大量に製作されたことを示す現存31本の「原図」を解き明かし、諸本の分類や絵図の構成などを詳細に分析。16世紀初頭に成立した法燈国師覚心の『紀州由良鷲峰開山法燈円明国師之縁起』に見える「図 那智妙法山明星紫雲 御社 滝 奥院 濱宮出補陀落船」という注記があることによって、現今の「那智参詣曼荼羅」に記される補陀落渡海の原因が、16世紀初頭には確実に成立していたと推測する。また同曼荼羅の諸本をはじめて系統的に分類し、補陀落渡海船と曳航海の連結の型に「縦型と横型」の二系統を想定した。そのほか「那智参詣曼荼羅」の最古の紀年銘(慶長元)を伝える和歌山県田辺市鬮鶏神社本の検討を通して、その製作の問題や、「那智参詣曼荼羅」を絵解・勧進した熊



野本願(勸進)比丘尼の活動, および熊野本願比丘尼が属した三山の本願組織と停滞化の契機などを指摘する。特に新宮と那智山七本願(寺院)の組織は, 17世紀中期以降に公儀の宗教統制や社家体制との摩擦が, 組織を解体させる契機になったと推断するなど, 近年の新しい研究成果を盛り込んで検討した。

## 第五章 補陀落渡海の周縁

本章は, 補陀落渡海の本質論にあたる。まず渡海僧を類型化した第一節において, 法華経信仰の実践者, 念仏聖, 十穀聖とともに, 那智千日行者(滝行者・滝衆・滝聖)を渡海僧として補陀落渡海史に加える。あわせて渡海の動機や渡海者に対する民衆の結縁の問題や, 渡海僧が「上人号」を申請し, 勅許されることを明らかにした。また補陀落渡海を捨身行として捉える問題は, 古代に焼身という苦行にともなう自他の滅罪を説く法華経の実践行に始まり, 平安時代には法華経の滅罪信仰と浄土往生信仰が融合した往生の行儀として, 捨身行が展開したことに裏付けられるという。しかし捨身行も時代によって価値観の推移と相違があることを論じて, その形態が多様であることも指摘した。補陀落渡海船の設計・構造は, 墓の民俗的構造である「四門や四十九院」を基底にして, そのうえ「儀軌(法則・儀範・儀法)」に基づいて造られた精巧な船と判断できる。補陀落渡海船に造られた四門と四十九院が葬儀や葬具の中世的形態を残していることは, 「那智参詣曼荼羅」に描かれた補陀落渡海の場面を「葬送図」とみなすことから導かれるもので, その結論は現今の葬墓民俗儀礼で裏付けられる。渡海後の旧跡に植樹する民俗や, 渡海僧と同伴者が鎌を携行して乗船した事例なども葬墓儀礼に結びつく。

こうして補陀落渡海が中世末期社会に数多くおこなわれた理由は, 表層的には観音に対する実践的信仰表出の一形態であるが, 基層的には海上を世界, すなわち死者の靈魂の往く世界とみる常世信仰と, それにともなう水葬に求めることができる。平安時代の阿弥陀信仰が山岳宗教にささえられたのに対し, 室町時代の観音信仰は海洋宗教にささえられていたと考えられる。

## [論文審査の結果と要旨]

本論文は, 文献史料を中心に絵画・遺物・民俗資料にも目配りし, 日本宗教史研究の立場から, 補陀落渡海の「本源, 展開, 変容, 継承, 本質」の問題を, 総合的に把握しようとする論者長年の研究の集大成である。その時代

は平安時代から近世中期に至り、対象の地域も熊野を中核として、東は常陸国、西は堺から、土佐国・九州の国々へと拡大している。研究対象は豊富で多岐にわたり、補陀落渡海の全容をこれほど多面的に考察した研究書はこれまでになく、今後もないであろう。本論は説得的であり、しかも関係史料を網羅していること、各章の問題分析は的確かつ緻密である。

幾多の新たな見解が述べられている。『今昔物語集』に見える柴船に道祖神を載せて海に放つ説話を補陀落渡海の原型とし、熊野にその本源を求め、16世紀末葉には生きながらの補陀落渡海が変容したことに中世の補陀落渡海の終焉を読み取っているなどは、その一例である。それらの新知見は緻密な考証によって導かれたものである。また『熊野年代記』を書誌学的・文献学的に厳密に検証し、熊野新宮梅本庵主側に伝わる渡海伝承と、同那智山本願寺院の二史料の性格を明らかにした。文献史料にみえる渡海船の構造と絵画史料『那智参詣曼荼羅』の渡海絵像の一致、そこから渡海船を中心に二隻の船を連ねるのが、中世末期の補陀落渡海的基本的形態であったこと、それは阿弥陀(渡海船)を中核とする観音・勢至の三尊を表象したという論などである。『那智参詣曼荼羅』の「原図」の指摘と同曼荼羅の二系統への展開の見解、そして補陀落渡海が中世末期社会に数多く実践された理由も、当時の世情を反映していることなどである。

もっとも体系化された本論文ではあるが、あえて注文をつけるとすれば、本論文が扱う補陀落渡海の観音信仰は、日本特有の形態をもつか否かの検討が必要と考えられる。『法華経』「普門品」による観音信仰の位置づけから見ると、補陀落渡海を「生の行為」と主張するが、他方これを「捨身行」だと主張する。ここには一見矛盾することが説明されており、論者の論旨は一貫していないことも問題である。このほか紀伊国熊野が補陀落渡海の中心的霊場(拠点)であったことの歴史的・宗教的要因について、平安中期の熊野三山成立以前の「海洋宗教」の検討や、補陀落渡海の宗教性の核になるという「代受苦」が共同体を背景とする論についても、なお問題がのこる。このような課題はあるものの、研究は補陀落渡海を集大成した論文であり、当該研究領域を主導するもので、他の研究者に与える影響は多大なものがある。

2002年11月20日、審査委員4名が、論文内容と語学について口頭試問をおこなった結果、本論文は博士(文学)の学位を授与されるにふさわしい学力と識見の持ち主であると判断された。

〔お詫びと訂正〕

『大谷学報』第八十三卷第一号に掲載された「修士論文・卒業論文・卒業研究題目一覧」の中に誤って記された題目がありました。正しい題目は左記の通りです。

27頁 下段6～8行目

真宗学 武宮 法紹 真実との出遇い

— 「朋」として、人間はどこで出遇えるのか —

28頁 上段16～17行目

真宗学 湯朝 良尚 死と生について

同 吉村 映里 信心

また、『大谷学報』第八十三卷第二号に掲載された豊島修教授の学位請求論文審査要旨にも誤りがありました。お詫びして、左記の通り訂正いたします。

訂正箇所 (誤) (正)

17頁 本文8行目 増補改定 → 増補改定し、新たな論考を付加