

氏名(本籍)	^み ^た ^ら ^い ^た ^か ^あ ^き 御手洗隆明 (大分県)
学位の種類	博士(文学)
学位記番号	甲第6号
学位授与の日付	平成13年3月17日
学位授与の要件	学位規程第3条第1項
学位論文題目	建長期以降親鸞思想の研究
論文審査委員	(主査) 博士(文学)[大谷大学] 安 富 信 哉 教授
	(副査) 博士(文学)[大谷大学] 小 野 蓮 明 教授
	(副査) 文学博士[大谷大学] 寺 川 俊 昭 名誉教授
	(副査) 博士(文学)[大谷大学] 名 畑 崇 名誉教授

学位請求論文審査要旨

[論文の性格]

親鸞の晩年の思想研究は、近年再び活性化する兆しがある。それは、おもに、テキストの新しい読みに立った既存の学説の再検討、在地の宗教的状况との関連からの事実の見直し、などによる。しかしその場合も、研究に教学的視点が欠けている憾みがある。このようなことから、真宗学・歴史学双方の近年の成果に注目し、それを親鸞の思想研究に組み込もうとすることは、不可欠の方法であると思われる。

本論文の目的は、親鸞晩年期の、建長年間以降におけるその思想について、それを元仁元年(親鸞52歳)に一応草稿本が成立したとされる主著『教行信証』以後の再展開と捉え、歴史的背景を踏まえて考察することにある。建長元年(1249, 親鸞77歳)は、『浄土和讃』・『高僧和讃』を著した翌年であるが、これより死に至るまでの10年あまりのあいだに、親鸞は「仮名聖教」と呼ばれる多数の和語の著述、また消息類を著している。その背景には、善鸞などによる関東教団の信仰的動揺への対応があった。親鸞は、関東門流の

「神仏軽侮・造悪無碍」を制止するために、建長3年ごろ、実子慈信房善鸞を派遣するが、やがて善鸞が親鸞門流と対立する中で、建長8年5月29日「義絶状」を送る。そこにどのような思想の展開が生じたのであろうか。

この事態を明らかにするために、論者は、タイトルにも明らかなように、建長期以降すなわち1249年、親鸞77歳以後の思想の展開と背景について、4つの事柄、1) 善鸞義絶事件、2) 聖徳太子和讃の製作、3) 如来等同思想の唱道、4) 『唯信鈔文意』の撰述、をテーマを絞って考察を試みる。

[論文内容の要約]

はじめに

序章 歴史観の相克

第一節 真宗学として

第二節 本願史観

第一章 親鸞思想における善鸞

第一節 親鸞門流

第二節 善鸞とその史料

第三節 義絶への経過

第四節 義絶の再検討

第五節 親鸞にとっての「義絶」

第二章 聖徳太子和讃と親鸞

第一節 夢と太子

第二節 親鸞和讃の二系統

第三節 太子和讃の撰述

第四節 「七十五首和讃」撰述の意図

第五節 太子讃仰の意義

第三章 如来等同と親鸞

第一節 探求の足跡

第二節 如来等同の考察

第三節 危機克服の思想

(補論) 親鸞以降の如来等同について

第四章 『唯信鈔文意』改訂の考察

第一節 『唯信鈔文意』の書誌

第二節 親鸞の来迎思想

第三節 憶念の心

おわりに

参考史料・参考文献一覧

付録Ⅰ 親鸞関係年表、 付録Ⅱ 『唯信鈔文意』四本対照表

序章 歴史観の相克

論者は、佐々木月樵が「親鸞伝研究に就て」と題した論文で、宗学にも親鸞の人格研究が必要であると言った点に着眼し、建長年間以降、関東の念仏共同体が危機的情況を迎えた時代に、親鸞が著した仮名聖教に、親鸞の危機への対応と、そこに展開される教説の独自性を見出すことに本論文の課題があるとし、方法として、歴史学の成果と近代教学の成果に視座を据えるという。【第一節 真宗学として】

つぎに論者は、歴史を扱う立場として、1) 村上专精がいわゆる抹殺史観や文献研究のみでは見ることのできない信仰する人間の歴史を明かそうとした点と、2) 曾我量深が「真宗七祖の教系を論ず」(1898)において、「教理の組織的研究と歴史的研究」の大切さを強調し、さらに『親鸞の仏教史観』(1935)において村上专精を批判し、「本願史観」を提示したことを指摘し、自らの方法として、この2つ立場の緊張関係を保持したいという。【第二節 本願史観】

第一章 親鸞思想における善鸞

関東教団を揺るがした「善鸞義絶事件」が本章の主題である。論者は、それが晩年の親鸞の思想展開に大きな役割を果たしたとして、事件の経緯と意義を究明する。

先ず本論文を展開する前提として、親鸞が接した「いなかの人々」すなわち東国民衆の実態を、おもな門徒である(1)横曾根門徒と性信、(2)高田門徒と真仏・顕智、(3)鹿島門徒と順信、のうえにみて、それぞれの教線と動向について言及する。論者によれば、かれらが親鸞に「正統」と認められた門徒であり、このことが後の善鸞の関東下向において問題となってくるとされる。

【第一節 親鸞門流】

次に論者は、善鸞義絶事件を取り扱うに先立って史料を吟味する。[第一

史料]「善鸞義絶状」, 性信宛「義絶通告状」, [第二史料] 善鸞宛消息2通, 真淨宛消息, [第三史料] 性信宛消息他, [第四史料]『慕帰絵詞』第四卷, 『最須敬重絵詞』第十七段をあげる。【第二節 善鸞とその史料】

論者は、『本願寺通記』等によって善鸞の出自、関東への下向について尋ね、その理由として「念仏勧進」のためとする平松令三説を紹介する。つぎに善鸞の活動地域が常陸国奥郡を中心とし、関東派遣が建長3年ごろであり、「神仏軽侮・造悪無碍」の制止にあったこと、建長6年まではある程度の成果を挙げたらしく、親鸞からの支持も得ていること、しかし奥郡の中太郎が善鸞の門下に離脱したことからも知られるように、やがて善鸞が関東の門弟たちと対立するなかで、親鸞が善鸞に対して疑惑を抱きはじめ、建長8年正月には背信を確信し、ついに建長8年5月29日「義絶状」を送ったことを、消息を引用しながら、その一連の経緯を辿っている。

「善鸞義絶状」については、親鸞の直筆が遺されていないことから、中沢見明以来、偽作の可能性を指摘する見解も多かったが、一応それは否定されていた。しかし近年今井雅晴氏により偽撰説が再提示され、それに対する平松氏の反論がある。論者は、義絶状を引用し、親鸞が善鸞を許さなかった理由として、善鸞が虚言を広め、門弟たちの親鸞に対する信頼を失わせたこと、また第十八願を「しほめる花」に喩えたことを挙げ、あくまで「五逆罪」という仏法の名において断罪したと確認する。この親鸞の態度に、論者はそれまでの「悲歎」の精神と異なった態度をみる。ついで、善鸞の像の変遷について、(1)近世の善鸞「異義」者論として、妙音院了祥の見解があり、(2)賢善精進・造悪無碍のいずれかの異義にあるとする近代の善鸞論を挙げ、前者に、宮地廓慧氏、後者に大原性実氏を挙げる。そして宮地説が定説化し、赤松俊秀・二葉憲香氏らに継承されたという。また重松明久氏の善鸞「関東天台」系説、平松令三・吉田清氏の「修験道的念仏の徒」説を紹介する。今井氏の見解もこれと重なる。論者は、そのような善鸞の(異義的な)立場が門弟たちとの対立を引き起こしたとする。【第三節 義絶の経緯】

論者は、さらに「余のひとつとを縁として」とある「真淨宛消息」の一節に触れて、善鸞を支配者側、性信等門弟を被支配者側とする重松・二葉氏の見解がほぼ公式化した通念となっているとし、これを一方的であるとして、疑問を呈する。その一例として横曾根性信と横曾根門徒が御家人層を通じて鎌倉幕府と関わりがあったことを挙げる。また善鸞がいう「余のひとつ」とは、

『最須敬重絵詞』によれば、小田筑後守知頼であるとされ、常陸国守護職・小田(八田)との関係が知られ、これについて検証した細川行信・小島恵昭両氏の説を紹介する。これを通して、論者は、親鸞門流が廃立の徹底した集団であった確証は、親鸞の言葉以外にないと述べる。

近年の善鸞研究として、論者が一貫して注目するのは、今井氏の説である。氏は、義絶状は親鸞の真作ではなく、善鸞は関東の実状に即して伝道しようとした「勝れた宗教家」であるとする。論者によれば、氏の善鸞論は、親鸞側・本願寺史観に偏りすぎていた従来の研究への批判として、自らの研究に触発されるが、義絶状を偽撰とすれば、そもそも氏の立脚地は成立しなくなるとし、疑問を呈する。ただ従来の善鸞理解の背景に、「親鸞から民衆への一方通行的理解」があると指摘し、それが善鸞事件の正確な判断を迷わせたとする。最後に善鸞を義絶する親鸞の決断は、彼自身を思想家として蘇生させる起爆剤になったという。【第四節 義絶の再検討】

次に論者は、「義絶」の理由として、義絶は当時の「慣習」(石井良介『日本法制史概説』)であるが、その理由として、(1)専修と雑修を厳しく峻別した親鸞には、「専修」を失した善鸞は是認できない。(2)親鸞門流の二つの正統の争いを、親鸞自らが解決せんとした。その最も公的なものが「義絶」であった。(3)親鸞の思想が、関東門流の実情に耐えられなかった。(4)親鸞が性信の政治力に期待した、ことを挙げる。また義絶後の善鸞について、修験者でありながら名号を保持し、大山・大綱門徒の基礎を作ったことを指摘する。論者は、善鸞義絶事件とは、通説のいうように、単なる異義の主張だけでなく、善鸞派遣によって、親鸞門流のバランスが崩れたことによるとし、親鸞がその教義理念と「いなかの人々」の宗教的感情との溝を埋めることなく、容認を続けたことの矛盾が、結果として善鸞の代に噴出したと述べ、善鸞を教育した親鸞にその責任の一端を窺う。この事件前後より、親鸞の著述活動は一層活発になっているが、そこで親鸞はより鮮明に本願念仏の了解を伝えようとしている。論者は、善鸞の第十八願否定により生じた本願他力への疑惑を克服するために、親鸞は他力念仏による利益を明確に示す必要に迫られたのではないかと推察する。最後に、この危機の克服を目指した時期に著された仮名聖教・消息群に窺える内容は、建長年間以降・後期親鸞の思想的再展開と捉えることが可能であると思うとして、この章を閉じる。【第五節 親鸞にとっての「義絶」】

第二章 聖徳太子和讃と親鸞

本章の目的は、親鸞・門流の危機と聖徳太子和讃群の成立の関係を究明することにあるが、それに先立って、論者は、若き日の親鸞の「六角夢想」(『恵信尼消息』、『親鸞伝絵』)に触れ、聖徳太子が内面的・宗教的基点として関与していることを確かめる。親鸞には救世観音の化身としての太子像(『皇太子聖徳奉讃』十一首、『尊号真像銘文』)があり、同時にその背景としての歴史的太子像(『皇太子聖徳奉讃』七十五首、『大日本粟散王聖徳太子奉讃』百十四首、『上宮太子御記』)があるとする。また論者は、六角夢想について、覚如が『親鸞伝絵』で親鸞の東国伝道の予見として記したことに触れ、親鸞の伝道の基盤に、関東の太子信仰があったことは確かであるが、親鸞にとって太子は、極めて内面の部分にはたらきかける存在であったのであり、伝道という実践ではなく、回心という内面的・宗教的基点に、深く関与しているのではないかと推察する。【第一節 夢と太子】

次に論者は、親鸞が門弟たちの信仰理解を平易化するために和讃を作ったことに触れ、そこに「浄土和讃」系と「太子和讃」系があるとする。浄土和讃(『浄土和讃』・『高僧和讃』・『正像末和讃』)系は本願の伝統である七祖伝とその教説、更に親鸞の自説を和讃したものが中心であり、太子和讃(『皇太子聖徳奉讃』七十五首・『大日本粟散王聖徳太子奉讃』百十四首・『正像末和讃』所収の『皇太子聖徳奉讃』十一首)系は、主として太子伝を和讃したものであるとする。

次に論者は、文明版本『高僧和讃』末尾に、国宝本にはなかった太子に関する記述が付加され、正像千五百年説に拠り、親鸞が太子の誕生を入末法後の21年目として強調したことを確認する。また柏原祐泉氏が、親鸞には『教行信証』にみられる教法的立場による正像千五百年説と、和讃に窺える現実的・歴史的立場による正像二千年説が重層的に存在し、特に後者が建長4年以降、関東教団の危機的情況にともない、親鸞の末法観として強く押し出されたとする見解に注意する。

親鸞は、善鸞事件を中心とした初期真宗教団の動揺とともに、その信仰が危機的情況にあったが、正嘉元年、「夢告讃」を感得する。彼はこれを『正像末和讃』草稿本に書き込んでいるが、論者は、この夢告の主も聖徳太子であると推察する。また太子和讃が建長7年以前から構想されていたと確認するが、論者は、草稿本『正像末和讃』中の「別和讃」五首中、第1, 2, 4,

5が文明版本に加えられているとし、『浄土和讃』『高僧和讃』の成立より後、両和讃が整備される過程において、関東念仏共同体の危機的状況に直面し、親鸞は、末法意識の深化に伴って、本願念仏の正当性を教義的・信仰的に伝えることを目的として、太子和讃群を構想していったと推察する。【第二節 親鸞和讃の二系統】

次に論者は、『皇太子聖徳奉讃』（七十五首和讃、建長7年11月）に触れ、それが『六角堂縁起』『四天王寺御手印縁起』『三宝絵詞』などの和讃化で、格調は高くないが、その特色として正像二千年説に立っていることを挙げ、浄土宗の展開における太子信仰に、親鸞が一翼を担ったと推察する。さらに『大日本粟散王聖徳太子奉讃』を挙げ、和讃としての格調は低いが、源為憲撰『三宝絵詞』の太子伝によって「和国の教主」と位置付けたことを指摘する。また親鸞は善鸞義絶の前後から、2年半余で和讃の他、文意などの伝道の書、法然史料ともいえる『西方指南抄』編纂、太子和讃に代表される太子伝・太子史料の編纂を成し遂げているが、論者は、『尊号真像銘文』所引の文を挙げ、義絶事件の後、勢至・観音の二菩薩の化身としての法然や太子を軸に真宗道場の儀式を整備するという意図が出てきたのではないかと推測する。つぎに「十一首和讃」に触れ、それが和讃としての格調も高く、七十五首和讃以降一貫する「和国の教主」としての讃仰に加え、真宗の基幹たる二種回向と太子とが初めて関連づけられたと指摘する。【第三節 太子和讃の撰述】

次に筆者は、七十五首和讃が『御手印縁起』の和讃化であり、建長7年という親鸞門流の危機的状況の最中に作製されたことに注意する。つぎに『御手印縁起』と法然門下に触れ、またこの書と四天王寺、その注目点として親鸞が仏敵・仏法破壊者としての「物部守屋」に着眼したこと、仏教の勝利を確信し、この予言を彼が専修念仏者が共有すべき歴史観として語ったこと、オリジナルの和讃を三首作り、これに関連した「守屋和讃」としての「善光寺和讃」を作ったことに触れる。親鸞は中世における熱烈な太子信仰者・讃仰者であり、本願念仏の顕揚と同時に、太子の予言に生きた仏者でもあった。この七十五首和讃には、『教行信証』に代表される本願史観のカテゴリーとは次元の異なる、仏教史観・歴史観が展開されている。論者は、『御手印縁起』で和讃化していない部分に注意し、本書に説かれている「地上の浄土」の発想が親鸞になく、当時の太子信仰を注意深く真宗信仰に組み入れていっ

たと推察する。【第四節 「七十五首和讃」撰述の意図】

論者は、以上の考察を通して、親鸞の太子への視点が、(1)六角夢想到代表されるような宗教体験としての太子像、(2)仏法の偉人である「和国の教主」としての太子像、の2つを挙げる。前者は、十一首和讃に顕著で、親鸞によれば、如来二種回向のはたらきには、阿弥陀如来の脇侍である二菩薩の恩徳、つまり観音菩薩の化身としての太子と勢至菩薩の化身としての法然により実感されたとする。後者は、「和国の教主」として、とくに当時の聖徳太子信仰・太子の伝統を強く意識した歴史的太子観で、七十五首和讃・百十四首和讃に顕著であるとする。これは、念仏共同体の危機的状況の中で、太子伝に注目させ、太子和讃作製の動機となったという。

最後に論者は、親鸞の太子観が、若き日の「信仰的太子観」から、親鸞門流の危機的状況に際し、仏法興隆の恩徳として、「歴史的太子観」に移り、この認識を共有するため和讃を製作したという。それが危機を脱して後、その最後生において、十一首和讃にみえるような親鸞本来の信仰的太子観があらわれたとする。二種回向も、聖徳太子の恩徳と位置づけられるが、本願念仏の伝統に、親鸞が太子を組み込もうとする意志が見受けられるという。

【第五節 太子讃仰の意義】

第三章 如来等同と親鸞

親鸞最晩年の思想として「自然法爾」思想が定着しているが、それは正確には「獲得名号自然法爾御書」からも知られるように、名号論すなわち「法」のはたらきを述べたものである。それに対して、「機」の自覚を親鸞が求めたものとして、論者は「如来等同」の思想に触れる。如来等同は、第十八願・至心信楽の願からの展開であるが、現生において往生を得た信心の人を、親鸞は如来と等しい人と称讃する。そこに第十八願を「しほめる花」に喩えた善鸞と、その教説に動揺した親鸞の門弟への対応、強い伝道への志願・思想の再展開が窺うことができるという。如来等同思想の本格的論議は、戦前の稲葉秀賢氏に見られ、戦後の服部・赤松論争に触発され、「如来とひとし」に親鸞の思想の究極を見ようとする視点が生じたことによるという。その萌芽となったのが、森龍吉「自然法爾消息の成立について」で、これと軌を一にして、松野純孝氏は、諸神諸仏を否定し、一念往生を信じる造悪無碍の異義を制止するために、親鸞は弥勒等同から如来等同へ進んだとして、

これを「如来等同思想」と名付けたとする。赤松氏や重松氏は、さらに研究が進めたが、一方、家永三郎氏は、如来等同思想を親鸞思想の窮まりとする立場を批判し、『歎異抄』によって、「否定の論理」こそ最も重視されるべきであるとした点に注意した。この家永説に論者は疑問を呈する。【第一節 探求の足跡】

次に論者は、如来等同は、現生正定聚の別表現であると同時に、中世仏教における善知識論として捉えられるという金龍静氏の論を批判し、如来等同思想は、親鸞が本願史観に立って、その証人となるべきことの道理を門弟に示したものと述べる。そして如来等同思想にかかわる消息、仮名聖教に触れ、「等」(ヒトシ)が仏・如来・諸仏・弥勒・弥勒仏に、「同」(オナジ)が弥勒・弥勒菩薩に分類されるという。当時の状況を復元してみると、門弟達の中に、この教説を真言密教的な即身成仏と混同する者、この教説そのものを自力として批判する者もいたことが知られるが、門弟間には、親鸞の意図は、十分には理解されなかったと指摘する。また、仮名聖教等の親鸞の左訓をみると、親鸞自身の言葉としてはあまり見受けられない「ホトケニナル」(成仏)という表現があるが、論者によれば、「成仏」という通仏教語を使用した親鸞は、本願成就文の「即得往生」の了解において、往生を得た衆生、真実信心の人の存在を、より鮮明に、「弥勒におなじ」・「如来とひとし」と表現したという。【第二節 如来等同の考察】

ここで論者は、親鸞が如来等同を説いた背景に、浄土宗西山派の証空の影響があるとする見解に触れ、親鸞の場合、証空の拠った『観経』系論書は、「真仏弟子」等を除いては、如来等同の典拠として掲げることとはなく、「等同」の語が浄土宗にも使用されていたことは理解できるにしても、それが直ちに親鸞に影響を与えたとは考えられないという。親鸞は如来等同を語る時、ほとんどの場合、第十八願から展開した往生の了解として語るが、如来についてまったく「同」を語らず、それは、衆生(機)と如来(法)との完全なる断絶を意味するという。他方、「弥勒と同じ」という語については、弥勒菩薩はあくまで自力難行道の行人であることから、親鸞は「弥勒と同じ」と言う念仏者に、弥勒の人格とか役割の等同性を認めるのではなく、通仏教的な命題である覚者たる如来の「次如」なる存在としてしか位置づけていないという。論者は、如来等同思想は、善鸞を義絶するという、親鸞の挫折において強調され始めたことを理解しておく必要があるとする。彼は、門弟に対

して、在地の信仰との峻別を強制するのではなく、太子信仰から真宗信仰へ導いていったが、同様に、弥勒信仰を容認しつつ、真宗信仰へと融合させていったのであるという。如来等同の強調は、この危機を克服する意味があり、善知識に頼ることなく、一人ひとりが自己責任において全てを決定することであったとする。親鸞がこの教説に託したのは、善鸞の「しばめる花」という異義を克服し、「いなかの人々」こそが第十八願に象徴される本願の仏道・本願史観の証人となるべき存在であることを、より強く訴えるために、あえて通仏教的な存在であり、関東では太子信仰と並んで宗教的基盤をなした弥勒信仰に託して語ったのではないかと推察する。もし親鸞に理念と現実との矛盾に直面させた最初の人物が善鸞だとすると、彼を義絶するという決断は、親鸞を思想家として蘇生させる起爆剤となり、その現実に耐え得る信仰・教義への思想展開をもたらしたと指摘する。論者は、後期親鸞（ほぼ建長期以降の、仮名聖教の撰述が集中した晩年期）に窺われる思想の再展開に、善鸞事件の果たした大きな役割をみる。【第三節 危機克服の思想】

第四章 『唯信鈔文意』改訂の考察

『唯信鈔文意』は、聖覚の『唯信鈔』の註釈というスタイルを取りながらも、その内容を踏まえているとは必ずしもいえない。この書を親鸞は建長2年以降少なくとも4度にわたって書写している。現在『唯信鈔文意』は、成立年次が明らかな五本が伝わっているが、その内二本が真蹟本、ほか三本が書写本である。①本誓寺蔵本（建長2，78歳）写本 ②光徳寺蔵本（建長8，84歳）写本（室町）③専修寺本【顕智本】（康元2，85歳）真蹟本 ④専修寺本【信証本】（康元2，85歳）真蹟本 ⑤流布本【正嘉本】（正嘉1，85歳）写本（建武2）がその五本である。宮崎円遵氏の比較研究によれば、それらは①～④と⑤の二系統に分かれるという。論者は、そこに思索の展開を窺うことができるとする。【第一節 『唯信鈔文意』の書誌】

『唯信鈔文意』について、論者は、まずこの書の改訂時期が、初期真宗教団が動揺する時期に重なることに触れ、とくに本書における救済の現在性の強調に言及する。すなわち親鸞85歳の時に著された真蹟本系・正嘉本系の二つの写本における、『唯信鈔』所引の「観音勢至自来迎」，「聞名念我総迎來」の、それぞれの特に来迎についての独特な理解に注意する。平安浄土教において来迎が重視されるが、法然は、念仏者は摂取不捨の利益を受けているの

で、必ず臨終に来迎を受けるという。親鸞は、法然の来迎観を更に進め、この臨終の来迎を求めるあり方を否定し、「臨終まつことなし、来迎たのむことなし」(『末灯鈔』)という。論者によれば、親鸞は聖覚の自力的な来迎観を継承せず、臨終来迎を否定しているが、来迎そのものは否定していないという。親鸞は、来迎を、諸仏護念の益、本願の力動性、と解する。ここに来迎を死の概念から解放し、現生正定聚の内容として捉えるという。本願他力のはたらきとしての来迎の意味は、『一念多念文意』の「常」来迎の解釈に窺われるとし、親鸞は『唯信鈔文意』において、来迎を即得往生として示すが、これが正嘉本系になると、本願の行者の存在がより鮮明に語られるという。正嘉本系が真蹟本系よりの改訂であるとした場合、第十八願・至心信樂願をより具体的に示すことが改訂の意図であったと想像できるとする。このように、正嘉本系になると、来迎を本願力回向の具体相として語るのであるが、それまでの臨終来迎という「死」のイメージを、現生における如来の攝取不捨として捉え直すことで、衆生の「生」を住持する、現生来迎へと転化しているとする。【第二節 親鸞の来迎思想】

ここで『唯信鈔文意』に顕された「憶念」について触れ、それが回心に並ぶ重さ・質をもって語られていると指摘する。なぜ「憶念の心」が語られねばならなかったのか。論者は、それは、本願成就文を軸に据えて、第十八願文への疑惑に答え、凡夫が帰本願を体験的に自証する自覚を呼びさますためであったと推測する。真蹟本から正嘉本への改訂の目的の一つは、善鸞の説いた第十八願を「しばめる花」とする見解を否定し、本願は凡夫に現生において往生を得、正定聚に住す、すなわち「弥勒に同じ」存在となすことを強調することにあるという。関東門弟に生じた本願第十八願文への疑問に答えるべく、親鸞は本願成就文を軸に据え、信心の人を「如来に等しい」と称讃し、これを自覚する「憶念の心」を語るが、その心は、如来の攝取不捨の利益が顕現したものであるという。【第三節 憶念の心】

[論文審査の結果の要旨]

残された問題と今後の研究の課題について、重点的に報告したい。

論者は、とくに建長期以降の親鸞の著述に見られる教学思想を「思想の再展開」と捉える。先行研究に丹念に目を配りながら、すでに定説ができあがったとされる事項についても検討し直す意欲と積極性を評価したい。ただし

想の再展開という場合に、それ以前に一応の完成をみた『教行信証』は前期の思想ということになるのか。もし前期の思想と後期の思想に溝があるとすれば、そこにどのような内容があるのか。「再展開」といわれる中身について、仮名聖教・消息類のみならず、建長期以降に著された漢文の著述をも視野に入れて、それらを『教行信証』の教学思想を突き合わせてさらに深く読み込む必要があるだろう。

本論文において、論者は、真宗学の学徒として、『教行信証』に集約される本願史観を縦軸とし、近代の実証主義に基づく歴史学を横軸にして、親鸞の晩年の思想に迫ろうと意図している。論者の方法について想起されるのは、マイナー・ロジャース氏の方法である。同氏は、その著“Rennyō—the second founder of Shin Buddhism” (1991) の序において、戦後の蓮如研究、とくに服部之総の『蓮如』が果たした役割を高く評価しつつ、服部や家永三郎を始めとする戦後の真宗研究が真宗学とほとんど共通の場所を見い出さないことを指摘し、同時に、二葉憲香において、仏教史に立って、服部や家永の立場をみる総合的な見地が現れたとした。ここに同氏は、真宗学の教学史・信仰史的文脈と歴史学の批判的文脈の双方を共に重視するという比較的方法によって自らの蓮如研究を進めた。いま本論文の著者の研究方法を顧みる時、このロジャース氏の方法と軌を一にするものが感ぜられる。それは、自らの宗教的・求道的要求に基づいて、晩年の親鸞の思想を客観的・批判的に探求しようとするもので、本学に伝統される真宗史学の方法に位置づけられるものと窺われ、方法の順当さを思う。ただ、論者自身が重視する「本願史観」にどのような内実があるかについては、十分な説明がされておらず、遺憾である。過去・現在の研究者たちの諸学説が並列的に紹介されている嫌いがあるが、それらを自らの視点(教学の目)で整理し直す必要があるだろう。また本論文に引用される歴史文献の扱いにおいては、さらに厳密さと丁寧さ(史学の目)が望まれる。

論文の個別的な内容について、略評すれば、第一章の善鸞義絶については、この事件を通じて関東親鸞門流の性格が、「非専修の実態」の中にあったこと、これを容認した親鸞がこの事件以後、「いなかの人々」に対して、より鮮明に本願念仏の了解を伝えようとしたこと、この危機の克服を目指した時期に著された仮名聖教・消息群に窺える思想に、親鸞の思想的再展開があること一を、よく浮き彫りにしている。ただ、善鸞義絶事件が、親鸞の蘇生の

「起爆剤」であるという視点に先立って、彼の苦悩の内面にまで入って欲しい。また義絶を「責任回避」とする法制史家の論に目を配ることは興味深いですが、真宗の護教という切実な親鸞の課題から考える必要があるのではないか。第二章の聖徳太子和讃に関しては、歴史的太子像を描く『皇太子聖徳奉讃』・『大日本粟散王聖徳太子奉讃』について論考するに先立って、一番大きな問題として、信仰の太子観があらわれた「夢告讃」(康元2年2月9日)の持った意味がある。これを重く捉えて欲しい。論者は、親鸞が和讃化した『四天王寺御手印縁起』とその「予言」に対する親鸞の立場を推考しているが、顕密仏教を代弁しているともいえる本書に対する親鸞の向き合い方について、さらに深い究明が求められる。第三章の如来等同の思想については、関東の親鸞門流における信仰の混乱に対応して、宗教的主体としての自覚を促す意味で説かれたという論者の見解は首肯される。同時に信心のひとを生み出す根源としての本願の行信の意義について学術的な確かめが欲しい。第四章の『唯信鈔文意』の改訂については、研究の緒に就いたところという印象である。今後の研究の深化・展開を期待する。

本論文は、今後解明されるべき諸点と改善されるべき課題は残るが、論者は、先行研究に批判的に眼を配りながら、後期親鸞の思想的展開の解明にいくつもの新しい視点を提示している。その意義を積極的に評価したい。口頭試問のあと、審査員で協議したが、本論文は、課程博士としての研究の水準に到達していることが確認された。

氏名(本籍)	いけだ 池田	まこと 真(三重県)
学位の種類	博士(文学)	
学位記番号	甲第7号	
学位授与の日付	平成13年3月17日	
学位授与の要件	学位規程第3条第1項	
学位論文題目	浄土真実の行信——真宗仏道の開頭と再興	
論文審査委員	(主査) 博士(文学)[大谷大学] 教授	小野 蓮 明
	(副査) 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

学位請求論文審査要旨

[論文の性格]

親鸞の根本著作である『顕浄土真実教行証文類』(教行信証)は、親鸞その人の信仰の書であると同時に、万人の帰すべき真実の仏道・浄土真宗開頭の書である。人間の真に帰すべき仏道とは何か。この重い課題を問いつけた親鸞は、それを「よき人」と仰ぎ続けた法然の念仏の教えに見開き、世尊の根本教説『大無量寿経』に立って、本願念仏の一道こそ一切苦悩の群生海に開かれた無上仏道である、と開頭されたのである。親鸞は、法然が「本願の行」と顕揚された念仏の意義を、さらに根源化して「本願の名号」と捉え、その本願の名号を行信する一道こそ、群萌の一乗であると喝破されたのである。

『教行信証』「証巻」で、「しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る」といって、本願の名号に開かれる行信の仏道は、ただに往生浄土の仏道である以上に、証大涅槃の仏道であるという。ここに『教行信証』が開頭する浄土真宗の、仏道としての積極的な意義がある。本論文では、親鸞開頭の浄土真宗とは「本願の行信道」であると了解し、そ

こに無上仏道として成り立つ基軸があると明らかにする。すなわち真宗仏道が仏道として成立する主体的な場を、本願の名号に帰する一心帰命の信にあると見定めて、その浄土真実の行信とはどのような自覚であり、またどのような自覚的内実をもつものであるかを尋求し、解明しようとするものである。さらに親鸞開頭の浄土真宗が、蓮如によってどのように継承され、再興されたかを考察する論文である。

[論文内容の要旨]

本論文の構成と内容は、次の通りである。

はじめに

第一章 浄土真実の教行証——『教行証文類』後序を中心として

第一節 真宗仏道の開頭契機——悲喜交流

第二節 真宗仏道の相承——『選択集』付属と仏弟子の使命

第三節 真宗仏道の成就

——心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す

第二章 聖道門と浄土門

第一節 聖道・浄土二門——法然の選択

第二節 聖道門——歴劫迂廻の行

第三節 正定業——仏の本願に依る

第四節 称名念仏に開かれた目覚め

第三章 浄土真実の行信

第一節 往還二回向——真実の教行信証

第二節 群萌の一乗——大般涅槃道と無碍の一道

第三節 浄土真実行——諸仏称名の願

第四節 浄土真実信——至心信楽の願

第五節 浄土真実行信の開示する証——成仏と往生

第六節 浄土真実証——来生の開覚

第四章 真宗仏道の再興の悲願

第一節 蓮如における真宗再興の悲願

第二節 後生の一大事——弥陀をたのめ

蓮如研究論文目録(1989—2000)全685点

おわりに

はじめに

親鸞の根本著作『顕浄土真実教行証文類』(教行信証)は、従来、親鸞の信仰告白の書であり、また法然の念仏の教えの弾圧に対する歴史的な応答の書であるといわれている。しかし『教行信証』は、「浄土真宗の真実の教行証を説き顕した要文を集めた書」、つまり浄土真実の教行証という体系をもつ仏道を顕かにするもの、言い換えれば、万人の帰すべき真実の仏道を開顕する書といえる。

親鸞による真宗仏道の開顕は、真実の教『大無量寿経』に教説される本願の名号に帰した自覚を「選択本願の行信」と顕わされたのである。本願の名号を行信する一道をもって、親鸞は一切苦悩の群生海に開かれた無上仏道として、「誓願一仏乗」と顕揚されたのである。本論文は、その「選択本願の行信」を主題的に究明しようとするものである。

第一章 浄土真実の教行証——『教行証文類』後序を中心として

親鸞における浄土真宗の開顕は、歴史的にどのような機縁と内容をもつものであるのかを、『教行信証』の後序の文を通して明らかにしている。すなわち後序の文の、承元の法難による専修念仏の弾圧と法然との値遇、「帰本願」の回心の表白、『選択集』の付属などの体験を通して、真宗仏道の開顕の機縁と真宗仏道のもつ視座を明らかにし、さらに仏弟子の使命と課題を推求して、本論文の視点と方向性を見定めている。

第一節 真宗仏道の開顕契機——悲喜交流

『教行信証』の後序には、親鸞が体験した二つの出来事が述べられている。一は、承元の法難による専修念仏の停止と越後流罪、二は、「帰本願」の回心と『選択集』の付属、真影の凶画などの出来事である。論者は、前の事件を「悲」と捉え、後者の出来事を「喜」と了解する。「悲」とは、「行証久しく廃れ」た「聖道の諸行」に対して「証道いま盛なり」といわれる「浄土の真宗」に対する弾圧・毀滅の行為であり、「喜」とは、「真宗の簡要、念仏の奥義、これに撰在せり」といわれる『選択集』の付属を受けて、念仏の教法に目覚め立ったことである。後序の最初の記述は、一般に念仏弾圧、越後流

罪、吉水の念仏教団の解体などに対する、親鸞の激しい憤りや抗議の表明と解されているが、論者は、佐藤正英氏が、それは「憤るべき、あるいは抗議すべき事象として述べられているのではない」、むしろ「今の世が末法の世であることを告げる事象」であるという了解に導かれて、承元の法難以下の事件を「悲歎すべき事柄」と捉え、その悲歎を通して末法濁世の群萌を正機とする無上仏道の開頭の動機と機縁を述べている。

第二節 真宗仏道の相承——『選択集』付属と仏弟子の使命

親鸞は、越後流罪のある時期から「愚禿釈親鸞」と名乗る仏者となるが、その名乗りの原点は、法然の念仏の教えに出遇って本願に帰して生きるものとなったという、回心の根源体験にあることは言うまでもない。後序には、その回心の表白に『選択集』の書写と真影の図画などの出来事を、深い感銘をもって記述している。念仏弾圧、吉水教団の解体という一大事件に遭遇して、『選択集』の付属まで受けた仏弟子の使命として、『選択集』への応答、すなわち『選択集』の真実義を顕彰し、念仏の一道が真実の仏道であることを開顕する使命を考察している。

第三節 真宗仏道の成就

——心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す

親鸞は、本願念仏の仏道を「真宗」として開顕する課題と使命を、法然から相承したこと、そしてその真宗仏道の成就是、「心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す」という、本願の名号に帰して開かれる信、すなわち本願の行信に成り立つことを明らかにする。

第二章 聖道門と浄土門

親鸞による真宗仏道の開顕は、法然が『選択集』において顕揚された浄土の仏道のもつ積極的な意義の開顕であるといえるが、この章では、親鸞の仏道観の背景をなす法然の仏道理解の視座とその意義を確認している。

第一節 聖道・浄土二門——法然の選択

『選択集』教相章の最初に掲げられた道綽の『安楽集』の文により、聖道・浄土の二門の選びの必然性とその根拠を究明し、時機の自覚に立つ浄土

念仏の一道の選びを解明する。道綽が「聖道の一種は今の時証し難し。一には大聖を去ること遙遠なるに由る。二には理深く解微なるに由る」と指摘された、時と機の問題を取りあげて、時機の自覚に立った二門の選びであること、さらに浄土門の選びは、本願念仏の選びであることを考察している。

第二節 聖道門——歴劫迂廻の行

聖道仏教の理念は、「断惑証理、入聖得果」の道であり、「此土入証得果」の仏道である。しかし末法五濁の世に生きる凡夫には、この仏道ははたして可能であろうか。聖道の仏道における行の迂廻性を解明する。

第三節 正定業——仏の本願に依る

法然は、善導の『観経疏』散善義の「一心に弥陀の名号を専念して、行住座臥、時節の久近を問わず、念念に捨てざるをば、これを正定の業と名づく。かの仏願に順ずるがゆえに」という教言に出遇って回心された。称名念仏が往生浄土の正定の業である根拠は、「かの仏願に順ずるがゆえに」であった。法然は『選択集』で「正定の業とは、すなわちこれ仏の名を称するなり。称名は必ず生まるることを得、仏の本願に依るがゆえに」といって、称名念仏が正定の業である理由と根拠は、偏に本願にあることを明らかにし、本願の行であることを確かめている。

第四節 称名念仏に開かれる目覚め

称名念仏が正定の業であるのは、本願の行であるからであった。したがって親鸞は、法然の「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」と発遣する声に出遇った目覚めを、「雑行を棄てて本願に帰す」といわれたのである。称名において、名としてはたらく如来の願心に目覚め立ったのである。称名に開かれる目覚め、すなわち信心を、親鸞はつねに「本願の行信」と了解したのである。

第三章 浄土真実の行信

この章は全体が六節に分かれていて、本論文の中心をなすところである。浄土真実の仏道の内実は、「教巻」の冒頭に、「謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について、

「真実の教行信証あり」と示されたように、二回向四法である。回向の思想については世親・曇鸞に導かれているので、世親・曇鸞の回向観と親鸞の回向理解を検討し確かめている。往相回向の内実としての真実の教行信証、とりわけ浄土真宗の仏道がわれわれに実現し成就する場合は、本願の行信であるが、その行信の究明を通して親鸞の信仰的自覚を明らかにしようとするのである。

第一節 往還二回向——真実の教行信証

浄土真宗の仏道は二回向四法を内実として成り立つ仏道であるが、その回向思想の背景に世親の『浄土論』と曇鸞の『浄土論註』の指教があることは、すでに指摘されているところである。世親・曇鸞の回向理解と親鸞の回向理解、特に回向の主体を善男子善女人から法蔵菩薩と読み取られた根拠と意義を明らかにしている。二回向に成り立つ仏道は、われら衆生の上に「真実の教行信証」として成就するのである。

第二節 群萌の一乗——大般涅槃道と無碍の一道

如来の往相回向、すなわち真実の教行信証が成就する仏道は、群萌に開かれた無上涅槃道であると論ずる。親鸞による四法の讃嘆に注意するとき、浄土真実の教について「一乗究竟の極説・速疾円融の金言」といい、浄土真実の行について「極速円満す、真如一実の功德宝海」「円融真妙の正法・至徳無碍の不行」といい、浄土真実の信について「証大涅槃の真因・極速円融の白道・真如一実の信海」といい、さらに浄土真実の証について「利他円満の妙位・無上涅槃の極果」と讃嘆している。これら四法の了解に注意するとき、四法に実現する仏道は、証大涅槃道としての大乘の仏道であることが知られる。それを『歎異抄』では、「無碍の一道」といわれたのである。

第三節 浄土真実行——諸仏称名の願

「行巻」の不行積に着目して、念仏は「不行」であり、「不行」に開かれる信心は「大信」である。称名念仏がどうしてわれらを大般涅槃道に立たしめる行であるのかといえば、それは本願の名号であり、「大悲の願より出でた」本願の不行であるからである。大悲の願とは、第17・諸仏称名の願である。親鸞にとっては、よき人・法然の念仏の教えが諸仏称名の願の成就なのである。「十方恒沙の諸仏如来、みな共に無量寿仏の威神功德の不可思議

なることを讃嘆したもう」と誓われている成就文のように、法然はじめ、念仏の教えに帰して念仏の法に生きる無数の諸仏が、みな共に念仏に生きよと發遣しているのである。その諸仏の念仏の讃嘆の声に育てられて、本願の名号に帰して生きるものとなるのである。本願の名号は、「もろもろの善法を撰し、もろもろの徳本を具せり」といわれるように、法蔵菩薩の願行において誓われた仏の名であるから、「極速円満す、真如一実の功德宝海なり」という内実をもつのである。それ故に称名は、衆生の一切の無明を破し、衆生の一切の志願を満たすものである、と論考する。

第四節 浄土真實信——至心信樂の願

法然まで本願の根本願は、第18・念仏往生の願と了解されてきたが、親鸞は、その理解を承けながら、名号の成就を第17・諸仏称名の願に見、信心の根拠を第18・至心信樂の願に見るといふ、独自の本願理解を示された。信心を「大信」と了解された意味を尋ね、信心は「阿弥陀如来の清浄願心の回向成就」であるという。親鸞においては、行も信も願心の回向成就である。如来の法である名号が、願心の回向成就であるというだけでなく、信心も願心の回向成就であるという。ここに親鸞の信仰理解の独創性がある。では、そのような信仰理解の拠り所は何であろうか。それは本願成就の教説である。親鸞は本願成就の文を、本願信心願成就の文と本願欲生心成就の文とに分けて、「至心回向」を「至心に回向したまえり」と訓んで、本願の成就は、われら衆生における信心の成就の他でないことを明らかにし、しかも信心の成就は、如来の欲生の願心の回向成就であることを明らかにされたのである。信心とは本願の名号に帰した心である以上に、願心の回向成就であることを尋ね当てた思索が、三心一心問答である。字訓釈と仏意釈を通して、信心とは願心の回向成就としての「一心」であることを明らかにしている。

第五節 浄土真實行信の開示する証——成仏と往生

本願の行信に開かれる証の問題の究明である。聖道の仏道では「即身成仏」といわれるように、「成仏」ということが仏道の課題である。それに対して浄土の仏道では、「それ速やかに生死を離れんと欲わば」といわれるように、出離生死ということ、すなわち往生浄土ということが仏道の課題である。最初に掲げた「証卷」冒頭の文と『唯信鈔文意』の「具縛の凡愚、屠沽

の下類、無碍光仏の不可思議の本願、廣大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり」の文に注目しながら、行信に開かれる証の問題を究明している。

第六節 浄土真実証——来生の開覚

この節では、『歎異抄』第15条の文によりながら、真言の教説や法華一乗の所説でいわれる即身成仏の仏道は、「難行上根のつとめ、観念成就のさとり」であるが、それに対して他力浄土の宗旨は、「来生の開覚」であり「信心決定の道」であるという意味を尋ね、浄土の真実証の内実を究明する。親鸞における第11・必至滅度の願・証大涅槃の願およびその成就文の理解を確かめながら、「来生の開覚」とは、単なる未来ではなく、弥陀の誓願の成就する境界であり、それは「金剛堅固の信心のさだまるとき」、すなわ信心の決定の時であるという。「証卷」の冒頭の文によりながら、親鸞における証の問題、往生の問題を論じている。

第四章 真宗仏道の再興の悲願

仏者親鸞によって開顕された群萌の一乗としての浄土真宗が、中興の祖といわれる蓮如において、どのように継承され再興されたかを考察する。蓮如による真宗再興の悲願は、万人の帰すべき一仏乗として開顕された浄土真宗を、室町乱世に生きる民衆の生の拠り所として再興することであり、真宗の教法に立脚する教団の再建であったという。この教法と教法に立脚する教団の再興を果たそうとする蓮如の端的な叫びが、「雑行をすてて後生たすけたまえと、一心に弥陀をたのめ」であった。蓮如の真宗仏道の再興は、一人ひとりの真の内面における仏道の再興であり、信心の再興であったと論ずる。

第一節 蓮如における真宗再興の悲願

蓮如による真宗再興の悲願は、親鸞によって「大乘のなかの至極」「誓願一仏乗」として開顕された「浄土真宗」を、戦国乱世に生きる民衆の生きる力として再興することであった。『遺徳記』に「先師十五才よりはじめて真宗再興を志し(中略)聖人の一流を諸方に顕さんと、常に念願したまい」といわれているように、「聖人の一流」の再興であり、それは「聖人の御流は、たのむ一念の所、肝要なり」(御一代記聞書)といい、その「たのむ一念」

を「雑行をすてて後生たすけたまえと、一心に弥陀をたのため」と勸励するのである。そして「一人なりとも、人の、信を取るが、一宗の繁昌に候う」といって、真宗の再興は信心獲得であり、信心の再興より他にないと論ずる。

第二節 後生の一大事——弥陀をたのため

『御文』五帖11通の「御正忌の御文」を中心に、蓮如による信心獲得の勧めと信心に開かれる真宗仏道を、往生浄土の仏道と了解された蓮如の仏道観を明らかにしている。特に蓮如は、「雑行をすてて後生たすけたまえと、一心に弥陀をたのため」と信心を勧めるのであるが、その「弥陀をたのため」ということの意味を尋求している。「たのむ」は、無論衆生の祈願や請求ではなく、「阿弥陀仏を信ずる」という帰依信順を表わすものであることを、数多い文を挙げて確認し、親鸞が「帰命は本願招喚の勅命なり」と感得された帰命の信と相応させて展開している。

この節の最後に、「蓮如研究論文目録」(1989～2000)全685点を付記している。

おわりに

[論文の審査結果の要旨]

親鸞は、法然の念仏の教えに出遇って獲得された信仰的自覚を、つねに「選択本願の行信」と了解された。法然は、称名念仏が正定の業である理由を「本願の行」と明らかにされたのであるが、親鸞は、その深義をさらに尋ねて、念仏を「本願の名号」と捉え、その本願の名号を行信する一道をもって、一切苦悩の群生海に開かれた無上仏道であると開顕された。そこに『教行信証』が開顕する浄土真宗の、仏道としての積極的な意義がある。

本論文の視点は、無上仏道としての浄土真宗が主体的に成立する場合は、本願の名号に帰した信仰的自覚である一心帰命の信にあると見定め、それが親鸞によって「選択本願の行信」と顕されたことに注目して、本願の行信道としての真宗仏道の開顕の意義とその内実を尋求した論文である。

第一章では、『教行信証』の後序の記述を通して、『教行信証』の撰述の機縁と真宗仏道の開顕の意義を考察している。すなわち承元の法難による念仏

弾圧と流罪, さらに法然の念仏の教えとの値遇による「帰本願」の回心、『選択集』の付属などの出来事を通して、『教行信証』撰述の機縁と浄土真宗開頭の意義を確かめている。そこでは、承元の法難の記述が、念仏停止と流罪という事件に対する、親鸞の激しい憤りや抗議の表明であると見る通説に対して、論者は、佐藤正英氏などの指摘に導かれて、「末法の世の事象」として「悲歎」すべき事柄と捉え、却って『選択集』の付属を受けた仏弟子の使命を積極的に読み取ろうとしているのは、注目に値する。第二章では、親鸞のよき師であった法然を中心に、真宗仏道の伝統と背景を確認している。法然による浄土宗独立の意義を確かめ、称名念仏が正定の業といわれる理由と根拠を尋ね、如来の本願の行である意味を、『選択集』の教相章、二行章、本願章で究明している。第三章は、本論文の中心である。親鸞は、念仏を本願の名号と捉え、名号に本願招喚の勅命、すなわち「我が国に生まれんと欲え」と招喚してやまない本願の声を聞き当てて、その信仰的自覚を「選択本願の行信」と了解された。この本願の行信に成り立つ仏道を浄土真宗として、群萌に開かれた一乗と顕揚されたのである。行信を「大行」「大信」と捉えた意義、行も信も「願心の回向成就」と了解された意義、さらに行信に開かれる証の問題、往生浄土の問題に言及して、現生正定聚の意義を論じている。第四章は、証大涅槃道としての真宗仏道が、蓮如によってどのように受容され再興されたか。中世室町期の民衆にどのように顕揚されたか。特に「雑行をすてて後世たすけたまえと、一心に弥陀をたのめ」という蓮如の一言に注目して、真宗再興の事業は、実は信心の再興であると論じている。

本論文は、法然・親鸞・蓮如という、浄土真宗の最も優れた三人の念仏者を中心に、その仏道理解を「浄土真実の行信」という一点に凝集して、真宗仏道の開頭の意義とその再興について論究したものである。数々の先行論文、先行業績に注意を払いながら論を展開しているのは、研究の跡を知らしめるものである。論文の課題と視点とその展開については、概ね理解できるものであるが、しかしなお論究すべきところ、論究の不十分なところをいくつか指摘することができる。

第一章の『教行信証』の撰述について、論者は後序の記述のみに注目しているが、親鸞は承元の法難に凝集させて念仏弾圧を見るので、後の嘉禄の法難や法然滅後の『選択集』批判などの問題も視野に入れるべきでないか。

第二章の法然論では、宗の独立については時機の問題、ことに末法史観の

問題があるのではないか。

第三章の親鸞論では、第六節の行信の開く証の問題で『歎異抄』第15条を取りあげているのは適切かどうか。本論文では『教行信証』を基軸に展開している論文などので、「証巻」や『浄土三経往生文類』などの親鸞直接の文献で究明すべきではないか。また行信の理解において、親鸞の名号理解、願心の回向成就としての信の究明が更に必要でないか。

第四章の蓮如論は、他の章に比べて短く、今後さらに研鑽されるべきところである。ただ蓮如の荷負された課題と真宗再興の内実が端的に捉えられている。これらの問題は、しかし更なる研究によって克服されるものであろう。

提出された論文について、審査委員三人は、論文提出者に厳正な面接試問を行った。その結果、上記されたような問題点があるが、今後研鑽されるべきものでもあり、協議の上本論文が課程博士論文として十分相応しいものであると確認された。

氏名(本籍)	たけだ みきお 武田未来雄(京都府)		
学位の種類	博士(文学)		
学位記番号	甲第8号		
学位授与の日付	平成13年3月17日		
学位授与の要件	学位規程第3条第1項		
学位論文題目	親鸞における時の問題 ——近代真宗教学の一様相——		
論文審査委員	(主査)	博士(文学)[大谷大学] 教授	小野蓮明
	(副査)	博士(文学)[大谷大学] 教授	神戸和麿
	(副査)	博士(文学)[大谷大学] 教授	安富信哉

学位請求論文審査要旨

[論文の性格]

親鸞による浄土真宗の仏道は、世尊の根本教説である『大無量寿経』の教説、就中本願と本願成就の教説に立って開顕された仏道である。したがって『大無量寿経』における本願と本願成就の教説をどのように理解するかということは、真宗教学の中心問題である。本論文は、近代の仏者・清沢満之以降の近代真宗教学、その中でも特に曾我量深を主題的に取り上げ、曾我量深の真宗理解、本願成就の教説の理解を尋ねて、近代真宗教学のもつ意義を明らかにしようとする論文である。その場合、この論文では、「親鸞における時の問題」というテーマを掲げ、「時」の問題に凝集させて、親鸞の仏道理解、本願成就の教説のもつ意義を、主体的に解明しようとする意図された論文である。本願の成就ということは、「時」という問題を離れて考えられない。何故なら、如来の本願が成就するということは、「現在に成就する」ということであるからである。十劫成就の本願が、しかも今現在に成就するという意義を、親鸞は本願成就の教説に読み取られたのである。親鸞は本願成就文を独自の読み方をして、「乃至一念」を「信の一念」と了解されたが、その

「信の一念」のもつ意義と自覚内容を主題的に究明した論文である。法然までは、成就文は連続して訓まれていた。それを親鸞は、自らの「帰本願」の体験に立って、「乃至一念せん。至心に回向したまえり」と訓まれた。伝統教学では未来往生と捉えられてきたものを、親鸞は自らの信仰体験と信仰的自覚に立って、それを問い直し、現生正定聚、現生不退と了解し、したがって真宗仏道は、ただに往生浄土の仏道である以上に、大般涅槃道であると捉え直されてくる一点を、「時」の問題から解明したものである。論者は、次の四つの課題を設定して論を展開する。(1) 近代教学の視点と課題としての「時の問題」、(2) 自覚道としての選択本願の行信、(3) 時の問題から見る親鸞の浄土観、(4) 真の共同体の形成。

[論文内容の要旨]

本論文の構成と内容は、次の通りである。

はじめに

第一章 近代真宗教学の視点と課題——親鸞における時の問題——

第一節 清沢満之の現在安住

一 近代教学の特徴としての「現在安住」

二 現在安住と「時間」

第二節 曾我量深における清沢満之との出遇い

第三節 曾我量深の精神主義批判

第四節 時の問題から見る本願成就文

第二章 選択本願の行信

問題提起

第一節 本願の行

一 大行の成就

二 名号と念仏

第二節 選択から回向へ

第三節 本願の三心——如来表現の自証の道程——

一 信心の推究

二 有生 無性 得生

三 「得生」について

四 悲の共感

第三章 浄土の開頭——三願転入の一考察——

問題提起

第一節 真実未来の開頭

第二節 業感の時間

第四章 真宗時間論——人間成就の道——

問題提起

第一節 本願成就と共同体

第二節 信一念の「時」と共同体

第三節 真宗時間論——人間成就の道——

一 純粹未来の世界

二 人間成就と時の自覚

むすび

はじめに

親鸞教学の拠り所は、根本教説『大無量寿経』の本願成就の教説にあるといえるが、本論文の課題は、近代の真宗教学において、親鸞の根本立脚地である『大無量寿経』の本願成就文がどのように了解されたかを究明しようとするものである。近代の真宗教学とは、清沢満之に始まり、清沢の門弟たちによって形成された教学をいう。本論文は、近代教学者の中で、主に曾我量深における親鸞の思想理解を中心に尋ね、近代の教学者がどのような視点で親鸞の著作を読み究明されたかを問い、近代教学の意義を確認しようとする論文である。曾我量深によりながら本願成就文の「信の一念」の意義を、「親鸞における時の問題」として論究しようとする。その視点は次の三点である。(1)「今ここに居る自己」を中心とする視点、(2)時間から見る本願成就文の「信の一念」の考察、(3)煩惱成就の自覚と時の問題。

第一章 近代真宗教学の視点と課題——親鸞における時の問題——

近代教学の視点と課題は、「現在・今」という「この自己に立つ」という救いの現在性にあると見定め、清沢満之の「現在安住」に論考の視点を見出している。「現在安住」すなわち現在の救いを明確にすることが、近代教学の始動する原点である。しかもそれは、親鸞の本願成就の教説の理解

に裏づけられた清沢満之の信念であった、という。曾我量深の清沢満之との出遇いは、一般的な出遇いとは違って、その精神主義の疑謗と批判を縁とする値遇であった。曾我が清沢と出遇って得た教学的課題を「救済の現在性」と捉え、本願成就の教説に立って親鸞の教学思想を把握しようとする曾我の教学的営為、すなわち如来の救済を自らの身に自証する自覚としての仏道の意義の回復、そこに曾我量深が清沢満之から学び取った大きな視点がある。

第一節 清沢満之の現在安住

近代教学と伝統教学の大きな相違点はどこにあるかといえば、それは「現在・今」にある。従来の浄土教は、「来生の救い」「死後往生」であり、近代教学の特徴は、「現在の救い」という救いの現在性にあるという。清沢の「現在安住」は、親鸞の本願成就文の理解に立脚した彼の信仰である。現在安住はまた自力無効の自覚であり、過去・未来に対する執着からの解放であり、それは絶対無限に乗托する自己の獲得である。

第二節 曾我量深における清沢満之との出遇い

曾我量深は清沢満之との出遇いによって、親鸞の思想を学ぶ視点と課題を学んだ。救いの現在性、それを教学的課題として学び取った。しかし曾我の清沢との出遇いは、精神主義に対する疑謗と批判を縁とする値遇であった。曾我は、後に「釈尊に対する提婆、親鸞に対する弁円であった」と懺悔する。曾我が清沢に帰依するのは、「自己を弁護せざる人」といわれる清沢の上に、如来の信念によって生きるとはどういうことかを感得したからである。清沢との出遇いは、生ける如来との出遇いであり、如来を信ずる信念に生きている人との出遇いであった。

第三節 曾我量深の精神主義批判

曾我の精神主義の批判は、どのような視点からなされたのか。またそれは何時頃なのかを明らかにすることによって、清沢との出遇いの意味を浮き上がらせようとしている。曾我の精神主義批判は、明治33年(1900)1月、2月に発刊された雑誌「無尽燈」に掲載された「弥陀及び名号の観念」において、その崩しが見られ、さらに明治35年(1902)1月の「無尽燈」に掲載された「精神主義」などで本格的に始まる。それらの論文に共通して見られること

は、若き曾我が新しい近代という時代の視点から見ていこうとするのと同時に、単に近代の考え方に流されるのではなく、近代の合理主義を批判し、近代の思想を超えていくような視点が、そこに窺われる、と論者は指摘する。精神主義は「消極主義であって、未来の希望に対して、何等をも教えない」「人間の生涯の全体を見ようとする視点が抜けている」という。この現実を離れ自己を離れて、如来や他力を観念的に捉えてはならないという曾我は、明治34年(1901)の上野の精養軒での自己を弁護せざる清沢の姿に、如来の信念に生きる具体的な相を見たのである。つまり如来の实在を清沢の上で感得したのである。

第四節 時の問題から見る本願成就文

曾我は、清沢以降の近代における真宗教学の課題を担うた。その課題とは、如来の救済を自らの身に自証していこうとする自覚道としての真宗仏道の回復である。つまり救済の現在性を明らかにすることであった。その基点を本願成就の教説に見たのである。親鸞教学は本願成就の教説に成り立つ教学である。その成就文を踏まえて近代教学を鮮明にしたのが曾我である。この節では、大正2年(1913)3月、「精神界」に発表した「信の初一念に立つべし」の論文を中心に、近代教学の視点と課題を確かめている。

第二章 選択本願の行信

親鸞の教学思想を見る近代教学の視点は、「現在・今・自己」という視点であって、「現在安住」という救済の現在性であった。現在安住は、親鸞においては現生正定聚・現生不退ということである。しかしそれは「信の一念」に開かれる自覚であり、また「往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る」といわれるように、本願の行信に開かれる目覚めの内容である。本願成就の教説に立つ本願の行信道こそ、親鸞が獲得された浄土真宗の仏道である。親鸞は、法然を通して目覚め立った本願の念仏を「本願の名号」と捉え、本願の名号を行信する一道をもって、一切苦悩の群生海に開かれた無上仏道であると顕揚するのである。浄土真宗の仏道の積極性は、偏に本願の行信の理解にあるといえる。親鸞は「もしは行・もしは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまうところにあらざるることあることなし」といって、行も信

も「願心の回向成就」であると、つまり現在の時の只中に現前し現成した如来の現働であるという。行信は願心の回向成就であるということを、時の問題から論究している。

第一節 本願の行

本願の行信は、衆生をして現生において正定聚に住せしめ、証大涅槃の仏道に立たしめる。その行について、親鸞は第17・諸仏称名の願の成就する「大行」と見定め、信について、第18・至心信樂の願の成就する「大信」と了解したのである。行信ともに選択本願を根拠とする行信であるから、衆生をして正定聚に住せしめ、証大涅槃の道に立たしめるのである。ここでは「行巻」の大行釈によって、称名念仏が「大行」といわれる理由と根拠を尋ねている。第17願を諸仏称名の願といわれる意味を尋ね、われわれが念仏の教えに遇うのは、具体的には念仏の教えに生きる諸仏の称揚讃歎に出会うからである。親鸞は法然に出会い、三国七祖の称名讃歎に出遇ったのである。称名が大行といわれるのは、念仏は衆生における本願のはたらきの現前であるからである。衆生における如来なるものの現行現前、それが念仏である。

第二節 選択から回向へ

親鸞は大行釈で、「大行とは、すなわち無碍光如来の名を称するなり」と解された。その背景には『浄土論註』の讃歎門釈の指南がある。大行釈は、称名は単に仏の名を称することだけでなく、名としてはたらく如来の願心を讃歎することである。だから称名は「よく衆生は一切の無明を破し、よく衆生は一切の志願を満てたまう」といわれるのである。念仏は、本願によって衆生の往生浄土の行として選択された行であり、その選択本願の自覚を信心という。しかし曾我は、選択された名号から、さらにそれを回向するところの如来の回向心を開顯し自証することを強調する。念仏を往生浄土の行として選択するのは、それに先立って念仏を衆生に回施しようとする大悲回向があるからである。選択に先立って回向がある。その如来の回向心を今現在に生きる自己において自覚し自証すること、それが信心の課題であるという。

第三節 本願の三心——如来表現の自証の道程——

本願の三心とは、至心信樂の願に「設い我仏を得たらんに、十方の衆生、

心を至し信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。もし生まれざれば正覺を取らじ。ただ五逆と誹謗正法を除く」と誓われた「至心信樂欲生」である。親鸞は「信卷」で、世親自督の我一心と本願の三心について問いを起し、三心即一心、一心即三心という信仰問答を展開している。その仏意釈に注目して、親鸞が信心をもって如来の願心を推求した思索を跡付けている。三心について、曾我が「有生・無生・得生」と了解された理解に従って、三心を推求している。特に欲生心を得生と解された意味を問いながら、「信には願という契機がある、だから信全体が願になる」という曾我の言葉の意味を尋ね、また信樂が如来の大悲心といわれる意味を尋ねて、そこに如来と衆生の「悲の共感」があり、如来の願心を聞き開き自証する契機があるという。如来の大悲心とは、大いなる悲しみとしての「生の否定」があり、「信に死する」ということがある、と論じている。

第三章 浄土の開顕——三願転入の一考察——

近代教学において浄土の問題はどのように捉えられたか。『大無量寿経』『阿弥陀陀經』では、西方十万億仏土と説かれ、『観無量寿経』では、「我、今、極樂世界の阿弥陀陀の所に生まれんと樂う」と、願の対象として説かれ、未來に浄土に往生するという時間的な捉え方であるという。金子大栄の「浄土は我々の想像するような実在の世界ではない」という言葉に注意して、浄土は往生浄土あるいは願生浄土として、我々の生きるべき、願生すべき場所として主体的に見ていくべきであるといい、時の自覚においてこそ、その意義が明らかになると問題提起する。「化身土卷」の三願転入の文に、「しかるに今特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う」とあるのに注目して、浄土の問題は時の問題であるという。すなわち選択の願海に転入したという「今」の時こそ、「真仏土卷」で真仏真土を顕す「今」の時でもある。信の一念は浄土の開示される時である。

第一節 眞実未來の開顕

親鸞は「真仏土卷」で、真仏土は光明壽命の大悲の誓願に酬報するが故に、眞の報仏報土であるという。酬報するとは、大悲の誓願が眞に成就する世界である。衆生を攝取して無上涅槃の世界を開示する報仏土、それを曾我は

「法性の時間」として捉える。法性の時間とは、未来から現在へ、現在から過去への時間流である。それを論者は、『涅槃経』の「仏性未来」の教説で論究する。真仏土は、仏性未来の涅槃の境界であり、真実未来、純粹未来であるという、曾我の所論を展開する。

第二節 業感の時間

曾我の所論に即して三願転入、特に第19・20願の意味、化土往生の説かれる意味を尋ねている。三願転入は自己が転じ変えなされる場として説かれるが、そこでの問題は、今を生きる自己の主体が問題となる。その主体の問題を第20願で明らかにしようとする。第20願の機は、念仏すなわち如来の尊号をも己が善根とする自力執心の立場であるが、方便化土は、そのような人間の在り方を転じて方便誘引せんとする、弥陀の悲願の大地である。真仏土は、大涅槃のはたらく智慧の境界であり、浄土は「浄土真実の行」である大行に開き示される。

第四章 真宗時間論——人間成就の道——

曾我は「今、ここに居る自己」を中心として親鸞の思想を見、本願成就とすることを時間のうちに生きる人間の生命の事実として捉えた。そこから回向成就の行信、現生正定聚、往生浄土など、親鸞の思想の重要な概念が、新しい視点で明らかになった。本章では、浄土のはたらしきを自証することは、そこに必ず社会性と公開性をもつといい、自己中心的な在り方が転換されて真の共同体が形成されるという。共同体、僧伽の問題を時の問題から明らかにしようとする。

第一節 本願成就と共同体

本願の成就是、今の時、自己において成就する。本願成就の今の時は、自と他の新しい関係性を開き、南無阿弥陀に立った共同体を形成する。本願の成就是、衆生において行信として成就するのであった。その行信はともに願心の回向成就であった。回向とは、本願の名号が衆生に施与されている事実であり、その名号は、衆生を無上涅槃に至らしめる大慈大悲の誓いの御名である。そうすると「その名号を聞く」ということは、名号において「みな共なる」共同の世界が開かれる。親鸞は、第17・諸仏称名の願の成就する大行

に、法然と法然のもとに集うた念仏の共同体、念仏の教団を見出している。

第二節 信一念の「時」と共同体

本願の成就に真の共同体が成立する。本願の成就とは信心の成就である。信一念の時である。この信一念の時に真の共同体は成立する。「証卷」の冒頭に、「しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に往するがゆえに、必ず滅度に至る」といわれている。「往相回向の心行」において、即時に「大乘正定の聚（ともがら）の数に入るなり」というのである。「大乘正定の聚（ともがら）」とは、眷属功德の成就された人であり、真の共同体の形成である。眷属功德とは「同一に念仏して別の道なき故に、遠く通ずるにそれ四海の内みな兄弟とするなり」といわれる功德である。信一念の時に念仏の僧伽が開かれるのである。

第三節 真宗時間論——人間成就の道——

信の一念の時に共同体が形成されるのであるが、それは、信の一念とは本願成就の時であり、願心の回向成就する時であるからである。回向成就に共同体、僧伽が形成される。「大乘正定聚の数に入る」とは、「正定の聚（ともがら）の数に入る」ということであって、共同体を形成し、共同なる在り方を生むのであった。しかも「正定聚に住するが故に、必ず滅度に至る」といわれるように、「必至」という未来が開示されるのである。信一念の時は、純粹未来が開示される時である。純粹未来の開示において真の共同体は、「御同朋・御同行」という相互にかぎりなく尊敬しあう人間の共同体が開かれるのである。現生に正定聚に住するとは、御同朋・御同行として相互に未来仏として敬愛しあう関係性を成就するのである。一人一人が教団なのである。それが真の同朋教団である、と論考を重ねている。

むすび

〔論文の審査結果の要旨〕

親鸞によって開顕された真実の仏道・浄土真宗は、世尊の根本教説『大無量寿教』の本願と本願成就の教説に成り立つ仏道である。したがって本願と

本願成就の教説をどのように理解するかということは、真宗教学の中心問題である。親鸞は、法然まで連続して訓まれてきた成就文を、「乃至一念せん。至心に回向したまえり」と訓んで、「乃至一念」を信の一念と捉え、その信心をつねに如来の願心の回向成就であることを明らかにされた。そこに、それまで未来往生と解されてきた往生を、本願成就の教説に立って根本的に問い直し、自らの帰命の信の自覚を通して、現生正定聚、現生不退、難思議往生と了解されたのであった。親鸞は、浄土真宗の仏道はただに往生浄土の仏道である以上に、大般涅槃を証する仏道であることを、力を込めて検証し顕揚されたのである。親鸞教学の大きな特徴は、本願の成就是衆生一人一人における信心の成就であり、信心の成就是救済の満足成就するときであるという、救済の現在性にあるといえる。

本論文は、近代真宗教学の視点と課題を「救済の現在性」の明確化にあると見定め、その視点で親鸞の仏道理解を鮮明にされた近代教学の第一人者である曾我量深の思索論稿に大きな導きを得ながら、親鸞の仏道理解の積極性を「親鸞における時の問題」として尋究し究明した独創性の高い論文である。

第一章では、近代教学の視点と課題は、救済の現在性にあると指摘して、清沢満之の「現在安住」に論文の基軸を見出している。自己の信念の確立を生涯の仏道の課題とされた清沢満之、その師の課題「如来、我を救うや」を自身の課題とされた曾我量深は、本願と本願成就の教説を教学的営為の原点とされた。本章では、本願成就文に立つ親鸞の教学思想を最も深く解明しようと生涯を賭けた曾我量深の教学的営為を、「親鸞における時の問題」という視点から論究している。第二章では、親鸞は、本願の念仏を「本願の名号」と捉え、本願の名号を行信する一道をもって、一切苦悩の群生海に開かれた無上仏道であると顕揚されたが、この章では、その行信の仏道を構造的に解明するのではなく、時間においてどのように自覚され開顕されるかという、時の問題から究明している。親鸞は、行も信も共に「如来の清浄願心の回向成就」とであるというが、その回向成就とは「今・自己」という時に生きる私における成就であると尋ねて、行信の問題を時の問題から論考している。第三章では「化身土巻」の三願転入の文に注目して、「難思議往生を遂げんと欲う」といわれた浄土の問題を時の問題であると提起し、選択の願海に転入したという「今」の時は、同時に真仏土を顕す「今」とであると論ずる。信一念の時は、浄土の開示される時であるという。第四章では、時間の問題は、

自己自身の個人に止まるものでなく、必ず普遍性公開性をもつと指摘して、時の問題は必ず人間の共同体を生み形成するという。浄土の功德を自証するものは、必ず「普く諸の衆生と共に」という広やかな「とも同朋」の世界、真の共同体、念仏の僧伽を開くものであると考察する。

本論文は、親鸞の浄土真宗の仏道の拠って立つ根源を本願成就の教説であると捉え、その本願成就は信の一念という「時」の問題であると了解し、それが近代真宗教学の視点と課題であったと論じている。そこに本論文の課題と視点の独創性があり、その思索論述も概ね了解できるものである。しかしなおそこには、取り組むべきいくつかの課題を残しているし、論述の不明な箇所もいくつかある。(1) その最も大きな問題点は、「親鸞における時の問題」という論題であるが、全体が近代真宗教学を代表する曾我量深の思索と論稿に導かれ、無批判に傾倒しすぎていることである。したがって「親鸞における時の問題」であるよりも、曾我量深の時間論、親鸞論であるように思われる。もっと親鸞の思想や教えに直接聞き尋ねて学ぶという姿勢が必要ではなかったか。(2) 近代真宗教学がこの論文の課題であるが、それ以前(近世)の教学の特色は何であったのか。いわゆる伝統教学の特色・問題点の確認が必要ではないか。そのことによって却って近代教学の課題と視点が鮮明になるのではないか。(3) 親鸞は行も信も「如来の清浄願心の回向成就」であると捉えたが、その願心の推求、回向成就ということの解明が十分ではない。また親鸞の独自の名号理解に注意されるべきでないか。信心を問題にするとき名号の究明は不可欠である。(4) 第三章・第四章は、特に曾我量深の思索に大きく導かれたものであるが、その思想内容の十分な確かめが必要ではないか。特に時と共同体の問題・僧伽論は、これからの問題かと思う。

提出された論文について、審査委員三人で厳正な面接試問を行った。その結果、上記のようないくつかの問題点があるが、取り組んだ課題のユニークさ、また課題を追求する内面的思索力に見るべき点も多く、協議の上、本論文が課程博士論文として、その研究のレベルに到達していることが確認された。

氏名(本籍)	平 ^{ひら} 原 ^{はら} 晃 ^{あき} 宗 ^{むね} (京都府)
学位の種類	博士(文学)
学位記番号	甲第9号
学位授与の日付	平成13年3月17日
学位授与の要件	学位規程第3条第1項
学位論文題目	親鸞の信疑論
論文審査委員	(主査) 博士(文学)[大谷大学] 小野蓮明 教授
	(副査) 博士(文学)[大谷大学] 神戸和磨 教授
	(副査) 博士(文学)[大谷大学] 安富信哉 教授

学位請求論文審査要旨

[論文の性格]

親鸞が本願の名号に帰して獲得された本願の信を、その信仰的自覚の内面に見い出された信と疑の問題を取りあげ、それを綿密に究明することを通して、親鸞の信仰的自覚の独自性を解明しようとした論文である。法然は『選択集』の三心章で「生死の家には疑を以て所止となし、涅槃の城には信を以て能入とす」といい、また親鸞は『教行信証』「信巻」で「涅槃の真因はただ信心を以てす」というように、無上涅槃をこの身に証する因は、「ただ信心」ひとつであるという。その信心を親鸞は、「信心というは、すなわち本願力回向の信心なり」というように、「如来の清浄願心の回向成就」と了解された。しかしまた、親鸞が「信巻」別序で「定散自心に迷いて金剛の真信に昏し」といって、法然の念仏の教えに生きる人びとの中に、念仏の信の不純粋性に生きる人のいることを厳しく指摘されたように、信心にはつねに信の純・不純の問題がある。法然の門下における「一念多念」「自力他力」の問題の根本には、念仏の信の不純性の問題があるといえる。念仏の信の不純性は、具体的には「仏智疑惑」といわれる「疑」の問題であるといえる。親鸞は、念仏の信における不純粋性の問題を、「仏智疑惑」の問題と捉え、そ

れを第20願の教説の上に読み取り、第20願の「至心回向の願」「植諸徳本の願」における信仰主体の問題として究明し、その主体の根柢に用らく如来の大悲願心を「果遂の誓」として聞き当てられたのである。本論文は、親鸞における信の問題を信心の成じ難きこと、信心の獲難きこと、つまり「難信」という問題と、その難信の問題の根柢にある「疑」の問題を抉り出し、疑の問題を究明することによって、親鸞の信心理解の独自性と本願の信の自覚内容を明らかにしようとするものである。

[論文内容の要旨]

本論文の構成と内容は、次の通りである。

序章

第一章 念仏行者の信

第一節 法然の信心観

第二節 「信巻」開頭の意義

第二章 本願成就の信

第一節 本願の行信

第二節 真実心

第三節 願心の相応

第四節 欲生心成就

第三章 第二十願開頭の意義

第一節 「疑惑和讃」考

第二節 「無問自説経」としての『阿弥陀経』

第三節 果遂の誓

第四章 証大涅槃の真因

第一節 横超の菩提心

第二節 無上妙果成じ難きにあらず

結章

序章

出離生死・生死解脱を意味する涅槃、これが仏道の根本課題であるが、その涅槃の証果は信において開かれる。龍樹は「仏法の大海は信を能入となす、

智を能度となす」といい、親鸞は「涅槃の真因は、ただ信心を以てす」と断言された。しかし親鸞は、涅槃の証果を成ずることと信心の関係を、「しかるに常没の凡愚・流転の群生、無上妙果の成じがたきにあらず、真実の信樂実に獲ること難し。何をもつてのゆえに。いまし如来の加威力に由るがゆえなり。博く大悲広慧の力に因るがゆえなり」といわれた。妙果を成ずることよりも、信心を獲ることが難しい、と。何故か。信心とは、つねに「本願力回向の信心」であるが、しかしその真実の一心の成じ難いといわれる「難信」の根柢には、「疑」という問題があるからである。「信順を因とし疑謗を縁として、信樂を願力に彰し、妙果を安養に顕さんと」と『教行信証』の結びにいられている。信順が因であり、疑謗が縁となって信樂が願力として彰わされ、妙果が安養として顕されるのである。「疑」という問題を通して、親鸞の信を解明し鮮明にしようとするのである。

第一章 念仏行者の信

法然の『選択集』三心章を通して、法然の信心理解を確認し、法然が提起された信疑決判の課題を承けて、親鸞が『教行信証』で「信巻」を開頭された意義を尋ねている。「信巻」別序の文に依りながら「信巻」開頭の必然性は、法然門下における念仏の信の不徹底性であると指摘し、法然の提起された「疑」の問題に呼応して、親鸞は「疑」の根本を「仏智疑惑」と捉え、第20願の問題を主題的に取りあげたと了解する。

第一節 法然の信心観

『選択集』の総結の文に、「それ速やかに生死を離れんと欲わば」浄土の一門に入れといい、称名念仏が正定の業であると言い切られた意味を確かめ、さらに三心章で念仏の行者の必具すべき三心を教説された『観無量寿経』の三心について考察し、法然の信心観を明らかにしている。

第二節 「信巻」開頭の意義

「信巻」別序を中心にして『教行信証』の「信巻」が開頭された意義を尋ねる。「しかるに末代の道俗・近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し」といられている文に注目して、親鸞が「信巻」を開頭して信心を明らかにしなければならなかった理由と根

拠は、特に法然門下にありながら念仏の信の不徹底なるものに対してであるといひ、法然が三心章で提起された信疑決判の「疑」の問題に対する応答が、親鸞による「信巻」開頭ではないか、と推考する。「疑」ということの根柢にある問題を明らかにすることを通して、願心の回向成就としての信心を明確にされたと了解する。

第二章 本願成就の信

この章は、親鸞が信心とは「如来の清浄願心の回向成就」であるということを追求された「信巻」の中心である三心一心問答を主題的に取り上げて、本願成就の信の内実を論究している。まず「選択本願の行信」といわれる親鸞の信心理解の基本を正確に確認し、三心一心問答の仏意釈に即して如来の三心の一々を追求する。特に親鸞が信心とは如来の願心の回向成就であると了解された意味を尋ねながら、その願心の根源に見出される因位法蔵菩薩の願行の御苦勞を尋究している。さらに親鸞の本願成就文の独自の理解を尋ね、その意味するところを考察している。本願の成就とは衆生一人一人における信心の成就であり、信心の成就とは願心の回向成就であり、それが証大涅槃の真因としての信心の内実であることを明らかにしている。正定聚の機として必至滅度の証大涅槃の仏道に立たしめる真因としての信心を明確にしなが、親鸞の積極的な往生理解の意義を求めて論を展開している。

第一節 本願の行信

親鸞の信心理解の大きな特徴は、信心を「本願の行信」と了解されたことである。しかも行信ともに選択本願を根柢とする本願の行信であるということに著しい特徴がある。すなわち、「この行は大悲の願より出でたり」といわれるように、第17・諸仏称名の願を根柢とし、信は「この心すなわちこれ念仏往生の願より出でたり」といわれるように、行も信も選択本願を根柢とする本願の行信である。そして「もしは行・もしは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまうところにあらざるることあることなし」といわれる理由と根柢を、三心一心問答を通して、信心の内面構造を尋ね、信心は願心の回向成就であることを明らかにしている。

第二節 眞実心

本願において誓われた「至心信樂欲生我国」の如来の三心とは、法蔵菩薩の永劫修行において選択された「乃至十念」の念仏を、衆生の行として成就せんとする大悲願心である。それは衆生の貪瞋煩惱の只中にはたらく法蔵となった如来の大悲願心である。ここでは、如来の三心のうち至心釈を通して、如来の眞実心を尋ねる。「至心は、すなわち至徳の尊号を体とせるなり」という言葉に注目して、至心とは、法蔵菩薩の永劫修行を内実とした至徳の尊号を、眞実心なき衆生に与えんとする心である。親鸞は、名号に帰することにおいて、衆生に眞実心を回施する現働を法蔵願心の上に見て、至心の願心の内実を読み取ったのである、と論述している。

第三節 願信の相応

この節は信樂釈の了解である。信樂とは衆生を大悲する如来の満足大悲の心であり、如来の大悲心がわれら衆生の上に回向成就して眞実信心となる。信樂釈のもとに引用される『大無量寿経』の本願成就文と『浄土論註』の文とを取り上げて願信の相応を論ずる。法蔵菩薩の永劫修行により成就した名号が至心において回施され、疑蓋無雑としての大悲心である信樂が、衆生において眞実信心として成就するのである。願心の回向成就としての眞実信心の成就是、自我心の摧破された眞の「我」の成立を意味する。論者は「我」という信仰主体の成就を、「このゆえに論主建めに我一心と言えり」といわれた「建めに」の言に読み取ろうとするのである。

第四節 欲生心成就

欲生心とは、「すなわちこれ如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命なり」といわれるように、如来の「欲生我国」の願心である。三心一心問答は、一心帰命の信と如来の三心とが一如であるということ、すなわち帰命の信心とは如来の願心の回向成就として一如であるということ自証する推究であるが、そのときの願心とは、根源的には如来の欲生の願心の回向成就である。だから親鸞は、欲生心を回向心と了解された。如来の欲生心を最も具体的に表現するのが名号である。本願の名号、「この如来の尊号は、不可称・不可説・不可思議にましまして、一切衆生をして無上大般涅槃にいたらしめたまう、大慈大悲のちがいの御名」である。親鸞は、信樂釈と欲生釈において、

本願成就文を前後に二分し、本願信心願成就文と本願欲生心成就文として了解されたのである。その意図するところは、本願の成就とはわれら衆生における信心の成就であり、信心の成就是欲生心の成就であるということを、明瞭に読み取られた理解である。如来の欲生心の成就としての信心であるから、「信心のさだまるとき、往生またさだまらなり」といって、「即得往生住不退転」の義が成り立つことを論考している。

第三章 第二十願開頭の意義

親鸞の信仰的自覚すなわち本願の名号に帰した信心の自覚内容を尋求しようとするとき、第20願の願意を明瞭に開頭されたところに、親鸞の信仰的自覚の獨創性がある。本章では、法然がすでに問題提起された「疑」の問題を、親鸞が第20願の機の問題として主体的に究明されたことに着目し、その意義を尋ねながら「願心の回向成就」としての信を、具体的に明らかにしようとするのである。衆生における最も執拗な自力執心と如来の果遂の誓の問題を、「疑惑和讃」や『阿弥陀經』の問題を通して論考している。「疑惑和讃」第7首と第23首を中心に、念仏の信における不純粹性の問題としての仏智疑惑と、それを果遂せんとはたらく如来の大悲心の問題を尋ね、さらに『阿弥陀經』が「無問自説の教」といわれる意味を問い尋ね、信と疑の問題を具体的に論究している。また第20願の願文と第18願成就文に注目して、二つの願文の相違、本願成就文の親鸞の独自の訓み方の意義を尋求し、「唯除」の文のもつ積極的な意味を究明している。さらに果遂の誓の具体性を第17願の諸仏称名の願に見出し、諸仏善知識のもつ意義に言及している。

第一節 「疑惑和讃」考

本願念仏の信は、信の内側に起こる「疑」の問題を通して、却って本願成就としての信の内実が明瞭になる。善導・法然は、諸行か念仏かという廃立の立場に立ったが、親鸞は、第20願の問題を見出したところに、その自覚の獨自性があるといえる。第20願を通して「疑」と「疑の克服」を追求し、果遂の誓を明らかにしている。親鸞における「疑」は、「仏智疑惑」といわれるように、自力執心の我執として捉えられている。「疑惑和讃」の第7首と第23首を主題的に取り上げて、念仏の信における不純粹性としての仏智疑惑を問い質しながら、そのような衆生を果遂せんとはたらく果遂の誓と如来の

大悲現働を究明している。

第二節 「無問自説経」としての『阿弥陀経』

親鸞が第20願に見出したものは、本願に帰して生きる親鸞自らの内に蔵する内面の問題の発見であった。それは、法然に出遇って「雑行を棄てて本願に帰」して回心されたのであるが、その回心の内側に依然として定散自力の心を完全に払拭し得ない執拗な自我執心の発見であった。親鸞は、第20願の内実を定散心の捨て難い専修雑心と指摘し、念仏者における信の不純粹性の問題として捉えたのである。親鸞は、『阿弥陀経』の教説の上に、我執の深層性と執拗性に縛られている衆生の実相と、そのような衆生を果遂せずにはやまないと用らく如来の大悲性を読み取ったのである。すなわち執拗に縛られて生きる衆生を徹底的に教化していく諸仏の讃嘆、第17願の願意を深く読み取ったのである。『阿弥陀経』は、仏弟子舍利弗が「無問」のままに弥陀の大悲に摂取されていく事実を教説するものである。「無問自説」とは、仏の教えを信ずるが故に、「無問」となっている現実を、釈尊や諸仏の徹底的な教化によって自覚せしめられ、証誠護念される阿弥陀との値遇に見出すのである。親鸞は、『阿弥陀経』の上に定散自力の捨て難い衆生の実相と、その定散心を徹底的に教化していく諸仏の讃嘆を、深々と感得されたのである。仏智疑惑する衆生に自力疑心の離れ難いことを教示し、その現実を悲傷し衆生と同体となって、選択の願海に転入せしめる仏事を果たさんとする大悲の現働が、「果遂の誓」なのである。果遂の誓こそ、如来の大悲誓願の最も現実的な用きであると、論を尽くして展開している。

第三節 果遂の誓

親鸞は「疑」の問題を、人間の主観を根拠とする「我執」と捉え、人間の主体の根源を問い返し、衆生に用らく如来の大悲現働を「果遂の誓」であると明らかにし、それを具体的に諸仏の讃嘆として了解して、第20願の意義を鮮明にされたところに、親鸞の信仰的自覚の独自性がある。定散自心に迷う者が根源的に照らし出されるのは、第17願の諸仏称揚讃嘆があるからであり、そこに第18願の「欲生我国」の大悲招喚に裏付けられた「果遂の誓」の具体的な用らきが見られるのである。第20願の願文と本願成就の文に注目し、親鸞の本願成就文の独自の訓み方の意図するものは何かを問い、それは回向の

主体の明確化であると捉えている。そして、本願における「唯除」の内面的な意義を「仏智疑惑」「不了仏智」と捉え、「唯除」することにおいて衆生の現実相を覚知せしめ、「十方一切の衆生みなもれず往生すべし、としらせんとなり」と了解するのである。「欲生我国」の大悲招喚の用らきの最も具体性が「果遂の誓」である。そして「果遂の誓」の具体性が第17願の諸仏称揚讃嘆であると指摘する。第18願の信心の成就是、第17願の諸仏の称名を根拠として成就する。諸仏の称揚讃嘆の歴史に育まれて信心が成就するのである、と論考する。

第四章 証大涅槃の真因

本章では、親鸞の菩提心観を「信巻」の大信積の文と菩提心積の文を中心に考察している。信心が「大信」といわれ、「証大涅槃の真因、極速円融の白道、真如一実の信海なり」といわれた意味を解明しようとする。特に菩提心積の下に引用される『阿弥陀経義疏』の三文と律宗の用欽の文と『聞持記』の文に注目し、それらが引用された意図を尋求し、横超の菩提心とは如來の選択本願によって回向成就された「願力回向の信樂」であることを明らかにする。本願の名号を己が善根となすという自力執心に「難信」の根があるが、その自力執心を浮き彫りにし、それを破るはたらきが「横超」という願力の用きであることを明らかにしている。また「無上妙果の成じ難きにあらず、真実の信樂実に獲ること難し」の文によって、衆生における「難」は、無上妙果ではなく、真実の信樂を獲るという「獲信の難」であるといい、難信を克服する道は「如來の加威力」と「大悲広慧の力」に自覚的に目覚め立つより他にないと論考している。獲信において無上妙果、すなわち証大涅槃は自然であることを論じている。

第一節 横超の菩提心

「信巻」の三心一心問答から展開される菩提心積に着目して、「横出」という本願を信受せず、自らの雑行に固執する「疑」の問題を通して、横超の菩提心が阿弥陀仏の選択本願によって回向成就された「願力回向の信樂」であることを明確にされたこと、そこに親鸞における教判の大きな特徴があるという。菩提心積において、菩提心を明らかにする証文として「難信」に関する論釈が引用されているが、それは何故か、その引用の意図を推求しながら

ら横超の菩提心を顕彰しようとする。すなわち『阿弥陀経義疏』の三文と律宗の用欽の文と『聞持記』の文の一つについて深い検討を加えながら、「難信」ということを問題にし、そこに見出される自力の執心を浮き彫りにし、それを破りそれを離れしめる用らきが横超の願力の用らきであることを明らかにしている。それは、法然門下に見出された念仏の信の不純粋性の問題を、「難信」ということを通して、法然の意図された菩提心を、親鸞は解明されたのである、と論を展開している。

第二節 無上妙果成じ難きにあらず

仏道の究極課題は、出離生死という証大涅槃にあるといえる。「断惑証理、入聖得果」という聖道仏道の理念に対して、親鸞は、仏道の妙果すなわち証大涅槃は、真実信樂の獲得に開示されると了解する。「証卷」の最初に「しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る」といわれている。しかしまた親鸞は、「しかるに常没の凡愚・流転の群生、無上妙果の成じがたきにあらず、真実の信樂實に獲ること難し。何をもってのゆえに。いまし如来の加威力に由るがゆえなり。博く大悲広慧の力に因るがゆえなり」といって、無上妙果の証を得ることが難なのではなく、真実の信樂を獲ることが実に難であるという。証大涅槃の仏道は、「難信」という仏道の課題を突き破って、「如来の加威力」と「大悲広慧の力」という二尊の發遣と招喚の大悲の力用に目覚め立つ真実の信心に開示されるのである。真実信心の獲得において無上妙果、すなわち証大涅槃は必然であり、自然であることを論考している。

結章

[論文の審査結果の要旨]

本論文は、「涅槃の真因はただ信心を以てす」といわれた信心とは、本願の名号に自覺的に歸した一心帰命の信であり、「如来の清淨願心の回向成就」としての「本願力回向の信心」であると了解された、親鸞の信心観を主體的に論究した論文である。信心の問題には、しかしつねに本願の名号に歸しながらも本願の名号を己が善根となすという自力執心の問題がある。すなわち

「仏智疑惑」「不了仏智」といわれる「疑」の問題がある。親鸞は、本願の名号の信を明らかにしようとするとき、つねに「疑」の問題を見据えながら信疑論として「大信」を顕揚された。「定散の自心に迷いて金剛の真心に昏し」と指摘されたように、「一念多念」「自力他力」といわれる問題の根源には、念仏の信の純・不純の問題があり、「仏智疑惑」「不了仏智」といわれる「疑」の問題がある。親鸞は、信における純・不純の問題を、「至心回向の願」あるいは「植諸徳本の願」といわれる第20願の教説の上に読み取り、第20願の機における信仰主体の問題として尋ね究め、「仏智疑惑」という人間主体の根源を問うことによって、その根底に用らく如来の大悲性を「果遂の誓」として聞き尋ね当てたのである。本論文は、親鸞のそのような強靱にして深遠な思索的営為を尋求し、証大涅槃の真因としての信心とその信心の自覚の内面を、自覚の明るみにまで齎しめようと自らの思索を尽くして尋ねた意欲的な論文である。論文の性格は、『教行信証』を始め、数多くの経典や聖教の教説を丹念に尋ね、特に親鸞が『教行信証』で引用された諸文の意図するところ尋ね当て、その主旨を正確に確認しながら主題の解明と論究に力を尽くしている、一貫性のある論文である。特に第二章、第三章、就中第三章の思索と論究に見るべきものがある。すなわち「第20願開題の意義」を「疑惑和讃」『阿弥陀経』の教説を通して、第20願の問題を具体的に指摘し、果遂の誓として用らく如来の大悲願心を推求し、果遂の誓の具体性を第17願の諸仏称名の願に見出し、仏道における諸仏善知識のもつ意義に言及しているのは、具体的な思索として見るべきものがあると思う。しかし無論問題がないわけではない。論文を通して、次のような諸点が究明されるべき問題であったと指摘できる。(1)「疑」という問題は、主体的には信仰の危機意識の問題であると考えられるが、論者は、概ね一般論として考察していて、自己の主体における危機感を踏まえて論究されていないこと。(2)第二章における「信巻」の中心問題である三心一心問答の推求において、三心それぞれについてやや解説的説明になっていて、信心に自証される願心の推求という親鸞の力動的な思索が稀薄になっていること。(3)第三章における第20願の信仰主体についての論考が最も力強く、思索も綿密であるが、第17願の諸仏称揚の願の成就である名号のもつ意味、殊に親鸞が称名念仏を「大行」と了解され顕揚された意味をもっと積極的に論究すべきではなかったか。(4)「果遂の誓」ということを通して信仰主体の問題を究明しようとするとき、そこ

に法蔵菩薩の問題，特に親鸞における法蔵菩薩の理解を尋ねることが必要ではなかったか。以上のような諸点を指摘することができる。

論文審査に当たった三人の委員は，論文提出者に対して厳正な面接試問を行った。その結果，考究されるべき残されたいくつかの問題があるけれども，聖教文献の教説と真向いになって，教言の語り告げようとするところを虚心に聞き学び取ろうとする姿勢の論文であって，協議の結果，課程博士論文のレベルに十分に到達していることが確認された。

氏名(本籍)	畷部俊也(愛知県)
学位の種類	博士(文学)
学位記番号	甲第10号
学位授与の日付	平成13年3月17日
学位授与の要件	学位規程第3条第1項
学位論文題目	バルトリハリの有の哲学と仏教思想
論文審査委員	(主査) 文学博士[大谷大学] 小川一乗 教授
	(副査) 文学博士[京都大学] 一郷正道 教授
	(副査) 文学博士[大谷大学] 長崎法潤 大谷大学名誉教授

学位請求論文審査要旨

本論文「バルトリハリの有の哲学と仏教思想」は、5世紀後半のインドの文法家・言語哲学者であるバルトリハリ(Bhartṛhari)の思想を、仏教思想の様々な側面と比較考察しながら明らかにすることを目的とするものである。

[論文内容の要旨]

本論文は、

- 第1部 論考篇 バルトリハリの有の哲学と仏教思想
- 第2部 翻訳研究篇 『ヴァーキヤパディーヤ』1.30-43 翻訳研究
- 第3部 『ヴァーキヤパディーヤ』第1巻 KWIP(Key Word In Context)索引

という三部より構成されている。このうち、第1部に論文の主眼がある。第1部の章立ては、以下のようである。

序章 インド言語思想に見られる〈有〉と〈空〉の相克

—バルトリハリとナーガールジュナによる〈言語＝名称論〉批判—

第1章 バルトリハリの satta 論

第2章 バルトリハリと唯識派の学説

序 節 問題の所在

第1節 唯識学派における仮説 (upacāra) とバルトリハリの言語思想

第2節 『ヴァーキヤパディーヤ』における grahaka と grahya

第3章 『入楞伽經註』におけるバルトリハリ理解と批判

序 節 『入楞伽經註』とバルトリハリ

第1節 『入楞伽經註』に引用されるバルトリハリの偈について

第2節 バルトリハリに対する偈以外の言及

—「虚空」という名称の適用根拠としての akaśatva をめぐって—

補 遺 『入楞伽經註』におけるバルトリハリの引用一覧

序章では、まず、論文の導入として、バルトリハリと仏教の中観派の祖であるナーガールジュナの言語論とを比較考察し、両者の対立点だけではなく、両者がともに主張していると考えられる、いわゆる〈言語＝名称論〉に対する批判、つまり「言葉にはそれぞれに対応する対象が実在する」という考えに対する批判について検討している。

仏教においては、たとえば「車の喩え」の形で述べられるように、構成要素（車輪、車体など）に分割可能なもの（車）は、「車」という名称の対象として実在しないという考え方が、一貫してみられる。全体は部分を前提とするからである。しかし、この見解は、有部に見られるように、それ以上分割できない究極的な構成要素〈ダルマ〉の実在を認める方向へと向かっていった。ナーガールジュナは、その著『中論』において、このような考え方を批判したのであるが、その方法は、命題・文を構成要素に分割してみれば、文を構成する要素（主語、述語など）の相互依存性は明らかであるから、それらが指し示しているかに見える対象の実在性は、いかなる意味でも認められない、というものである。ナーガールジュナは言葉の対象が分割可能かどうかによって実在かどうかを考察するのではなく、命題・文、すなわちプラパンチャ（戯論）の分析によって、それを止滅するという方法を採用したのである。

文法家であるバルトリハリもナーガールジュナと同じく文の分析から出発

して、文を構成する単語の対象の究極的な意味での実在を否定しているのがあるが、仏教徒の方法とは全く対照的なものとなっている。バルトリハリにとっては、構成要素はそれを支える全体を前提としている。そして、これは、単語が特定の文脈においてはじめて特定の意味を持つと同じように考えられている。この意味において、各単語に対応する実在はバルトリハリによっては認められず、文の対象だけが、ひいては、言語活動の総体に対応すると想定される唯一の〈有〉、すなわち、ブラフマンだけが、実在として認められるのである。

序章において、ナーガールジュナの「空の思想」に基礎づけられた言語論と対比して、バルトリハリの言語論が、「有の哲学」に基礎づけられたものであることを示しているが、次に、第1章では、この有の哲学が、バルトリハリの著作の中でどのように提示されているかを具体的に明らかにするために、彼が主張する「すべての言葉は究極的には〈有性〉(satta)を表示しているのに他ならない」という学説について考察している。

この偈を直接に表明するのは、彼の主著『ヴァーキヤパディーヤ』(Vākyapadīya: VP) 第3巻第1章 Jāṭisamuddeśaに見られる次のような偈である。

関係するものの差異によって牛などにおいて区別されている〈有性〉そのものが、[牛性などの] 普遍 (jati) と呼ばれる。すべての言葉はそれ (〈有性〉) に定在している (それを表示している)。(VP 3.1.33)

それ (〈有性〉) を名詞語幹の意味、また動詞語根の意味と [文法学の諸師たちは] 説いている。それは常住であり、それは大なるアートマンであって、それを tva, taL など [の bhava 接辞] は表示する。(VP 3.1.34)

この2つの偈においてバルトリハリは、まずインド哲学思想一般に後の表示する対象として想定されている普遍 — 「牛」(“go”) という語の場合は牛性 (gotva) — と〈有性〉の関係を述べた上で、すべての言葉がその〈有性〉を表示、意味していることを述べている。

バルトリハリの〈有性〉に関する議論には2つの基本的な軸があり、一つ

は〈有性〉が、それと関係するものの差異によって個々の普遍として顕れるということを中心とするものである。例えば「牛」という語が表示しているのは、唯一なる〈有性〉が諸々の個物としての牛と関係することによって顕された牛性 (gotva) であることになる。これと同様の考えは動詞の場合にも適用され、動詞が表している普遍もまた〈有性〉に他ならないとされる。

バルトリハリの〈有性〉論のもう一つの軸は、バルトリハリ以前の伝統説に基づく bhava としての satta 論である。動詞が表す行為の問題としては、バルトリハリは、紀元前 5 世紀頃の語源学『ニルクタ』の所説に遡る bhava という概念（この場合の bhava は動詞によって表される行為を意味している）を援用して、この bhava が〈有性〉に他ならないと考えている。また、バルトリハリは『ニルクタ』の bhava 論を敷衍して、行為論としてだけではなく、その bhava からすべての行為が転変して来るとする一種の転変論として論じている。

一方、この bhava という概念は、文法学派の伝統に基づいて解釈するならば、tva, taL という bhava 接辞（一般的に抽象名詞を作る接辞と理解されている）の意味であるとされるのであるが、これはあらゆる語の適用の際の根拠 (Śabdapravṛttinimitta) つまり、それに基づいて言葉が使用される拠り所が、bhava すなわち〈有性〉(satta) に他ならないことを意味している。大きさも重さも色も個々に異なる様々な牛すべてに「牛」という語が適用できるのは何故か、という問題に対して、個々の牛に内属する牛性という普遍（共通性）が根拠になっているからだ、と考えるのは、インド言語論上一般に見られる考え方であるが、このような普遍が、実は究極的には bhava = 〈有性〉であるという考え方は、バルトリハリに特徴的なものであり、また、この〈有性〉は結局バルトリハリにとっての真理ブラフマンと同置されるという点に彼の形而上学説の反映が見られる。

このように第 1 章では、バルトリハリの有の哲学の全体像を示すとともに、彼が異なる背景を持つ様々な問題を、〈有性〉という概念のもとに総合していることを明らかにしている。

第 2 章では、唯識派の学説とバルトリハリの思想との関連を探るために、両者がともに特徴的に用いている語彙のうち、特に 'upacāra' と 'grāhaka / grahya' とに注目している。特に、upacāra (仮説) という概念をめぐって

は、『唯識三十頌』第一頌に対するステイラマティの註釈には「文法家」からとされる反論が記録されており、それが現行の文法家の文献にどれほど踏づけられるかについて考察している。

反論者は「アートマンとダルマが実在しないならば、『仮説』は不合理である」と主張するのであるが、その根拠としては、仮説、すなわち言葉の比喩的・転義的用法というのは、まずはある語について、①それが表す主たる対象、②その語が比喩的に表す対象、さらに③その両者の類似性、という三者が存在するときにはじめて可能であるはずだ、ということが述べられている。

実は、この『唯識三十頌注』に見られる反論者の考えに相当する学説は、確かに『ヴァーキヤパディーヤ』第2巻に記録されてはいるのであるが、それと対立する見解もそこには並記されている。

[第一の見解:] ある要因(鈍重さなど)により、ヴァーヒーカ人に対して「牛性」を結びつけることがあるのだと、ある人々によって主張される。意味・対象に関する限り(牛を表示していないという点で)転倒している(viparyasta)が、語はそれ自身の意味(牛性)に定在する。(VP 2.255)

[第二の見解:] 同じように、[別の師達によっては] 諸々の語の固有の語形が、あらゆる意味・対象に対して結びつけられる[と主張される]。意味・対象に関する限り(牛を表示していないという点で)転倒している(viparyasta)が、音声としての語(シュルティ)はそれ自身の語形に定立する。(VP 2.256)

多様な学説を順次列挙していくという形式を取る『ヴァーキヤパディーヤ』の、あるいは、『マハーバーシュヤ』以来の文法学の論述方法の上では、バルトリハリ自身がいかなる考え方をとっていたのか明確ではないが、バルトリハリに特徴的な学説は、上記の第二の見解、すなわち語(「牛」)はまず第一義的にその語固有の語形(ノウノ、ノシノ)を表しており、その語が表示するあらゆる意味・対象(牛、ヴァーヒーカ人など)は、この語形を結びつけることによって、表示されるのである、という見解の方である。

この見解は、たとえば「牛」という語の意味・対象として、牛とヴァー

ヒーカ人との間に主要／二次的という区別を設けない点に特質がある。語が主に表示するのは、あくまでその語固有の語形であって、それ以外の意味・対象はいかなるものであれ、それを結びつけることによって二次的に表されるものだと考えるのである。そしてこの見解は、「アートマン」という語にせよ「ダルマ」という語にせよ、それは「仮説」(upacāra)に過ぎず、それらによって表されている対象は二次的なものである、と考える『唯識三十頌』第1頌に述べられる唯識学派の見解と共通する点を持っている。

また、バルトリハリにおいては、upacāra (仮説) という概念は、ステイラマティの註釈に挙げられる反論者とは、全く異なるニュアンスを持って捉えられている。『ヴァーキヤパディーヤ』においては、この仮説に関連した概念は、upacārasatta/ satta aupacāriki という形で登場するが、これは、前章に考察した〈有性〉との関わりで、日常の言語表現が成立する基盤として説かれているのである。

一方、唯識派において「能取(認識するもの)」／「所取(認識されるもの)」の意味で用いられ重要な役割を果たす grahaka / grahya という語は、バルトリハリにとっては、言葉の持つ両面性を意味して用いられている。grahaka とは、バルトリハリにとっては「認識するもの」ではなく、「認識させるもの」のことであって、言葉の持つ grahakatva とは、言葉の持つ、対象をその聞き手に理解させる面のことであり、一方、それと対になって使われる grahyatva とは言葉の認識される面、音声として聞き取られる面のことである。これは言葉のコミュニケーションにおける役割を述べるためのものであり、言葉はこのような二つの能力を表裏一体のものとして備えているのである。

第3章では、仏教側の文献としてバルトリハリに言及する11世紀の仏教僧ジュニャーナシュリーパドラの著した『入楞伽経註』を主な資料としている。チベット語訳としてのみ現存するこの文献には、バルトリハリの文献からの引用やそれに対する言及が判明しているだけで50箇所余り存在しているので、これらについて詳しく検討している。

ジュニャーナシュリーパドラは、分別と言葉、および、その対象との密接な関係を説く『入楞伽経』本文の言葉を説明するために、バルトリハリの偈文を積極的に利用している。例えば、『入楞伽経』本文に見られる「言葉は

分別から生起する」という句を説明するためにジュニャーナシュリーバドラは『ヴァーキヤパディーヤ』第1巻から次のような偈文を引用している。

upādānaśabda / len pa sgra (対象を表示する音, すなわち言葉) には二つの言葉があるのを, 言葉を知る者たちは知っていた。一つ(意識上の言葉)は[音声としての]諸々の言葉の原因であり, もう一方(音声としての言葉)は対象に使用される。(VP 1.44)

燧木にある火が他の灯火の原因であるのと同じように, 意識に存する言葉 (buddhisthaśabda / blo la gnas pa'i sgra) も, 様々な音声の原因である。(VP 1.46[47])

まず意識により考えられたものが, ある対象に適用される。それは発声器官(発声努力)によって開顕せられた音声を通して把握される。(VP 1.47[48])

ここで, ジュニャーナシュリーバドラがバルトリハリのいう「意識に存する言葉 (buddhisthaśabda)」と分別とを, 「音声」と言葉とを同一視していることは明らかである。

ジュニャーナシュリーバドラは, 『入楞伽經』本文を支持するために, 「文法学書」である『ヴァーキヤパディーヤ』, あるいはバルトリハリの言語理論を援用しているのである。

このような積極的な利用が見られる一方, バルトリハリの言語論の前提となっている形而上学については, 次のように, bhava を根本原理としてたてる一種の転変論として, また一元論として批判している。

「物転変」(bhāva parināma / dngos po 'gyur ba) という[説に]おいては, bhava が存在するのであり, その転変について文法学者達による見解は 'tasya bhāvas tvatalau (P 5.1.119)' というものであって,

それを名詞語幹の意味, また動詞語根の意味と言う。(VP 3.1.34 ab)

とこのようにバルトリハリ (Ha-ri) の *Prakīrṇa* ('Thor ba) に述べられている。すなわち,

それは有性 (satta / yod) であり, それは大なるアートマンであっ

て、それを tva, taL などの [bhava 接辞は] 表示する。(VP 3.1.34cd)

と。

『入楞伽經』本文に批判される「物転変」(bhava parināma / dngos po 'gyur ba) 論者がいかなるものであるかについては、経本文からは全く不明である。しかしジュニャーナシュリーバドらは、本論文第1章でとりあげた、前記の VP 3.1.33-34 を合成した (VP 3.1.34 に見られる代名詞の代わりに、これらの偈の主題である「有性 (satta / yod)」という語を VP 3.1.33 から挿入している) 偈によって、この転変論を説くのがバルトリハリであると明示している。ジュニャーナシュリーバドらはバルトリハリを〈有性〉すなわち bhava 一元論者と見ているのである。そしてバルトリハリの学説のこのような部分に対しては、このような一元論は「解脱した者としていない者、富者と貧者などがあらゆる点で同一になる」として斥けている。

また、ジュニャーナシュリーバドらは、『入楞伽經』本文に見られる「lakṣaṇa-vac (相言説)」という語を解説する際に、インド言語論一般に問題になる「言葉の適用の根拠」(śabdapravṛttinimitta) について論じているが、そこで特に「虚空」(ākāśa) という語の適用の根拠として、虚空性 (ākāśatva) というものを措定できるかどうかについての議論が見られる。

ヴァイシェーシカ学派などは、「牛」という語の適用根拠である牛性とは異なり、「虚空」の根拠としての虚空性を認めていないが、これは虚空が唯一なものであるからであるとされる。これに対して、仏教徒であるジュニャーナシュリーバドらにとっては、牛性にせよ虚空性にせよ、言葉の適用、使用の根拠となっているものは、『入楞伽經』本文に述べられるように「自身の分別の形象」に過ぎないものであるのだから、これらはいずれも実用的な観点から仮に設定されるのであって、虚空性もある点では認められるとする。そしてこのことを証明するためにジュニャーナシュリーバドらが導入するのが、カーティヤヤナ、バルトリハリという二人の文法家の示す言語理論であり、さらに、この二人と同格に高名な学匠ダルマパーラ (護法) に対して言及している。

第2部は、翻訳研究を中心としている。章立ては次のようである。

第1章 バルトリハリの推論観 —アーガマと推論—

第2章 『ヴァーキヤパディーヤ』1.30-43 翻訳

ここではバルトリハリの主著『ヴァーキヤパディーヤ』の第1巻から、彼の知識論のうち、特に「推論」(anumāna)による知識と、聖典や信頼すべき人の言葉などによる知識、すなわち「アーガマ」とを比較考察した一節をサンスクリット語原典から翻訳し、詳しい解説を付している。このバルトリハリの推論観は、他の学派の多くの学匠達がしばしば引用、言及するものであり、仏教徒、中でもバーヴァヴィヴェーカやシャントラクシタは、直接バルトリハリの偈を引用するだけでなく、それを改作して反論を試みている。翻訳研究に先立ち、第1章として、バルトリハリの推論観が、これらの仏教徒やニヤーヤ学派など他の学派の知識論においてどのように理解されたかを例示し、その理解の妥当性を検証しつつ、バルトリハリの知識論の思想的背景を探究した論考を加えている。

例えば、推論の不完全性を盲人の喩えを用いて説く次の偈は、バーヴァヴィヴェーカの『般若灯論』(*Prajñāpradīpa*)第9章においては犢子部(Vātsīputriya)の見解として、また、『中観心論』(*Madhyamakahr̥daya-kārikā*)第9章においてはミーマンサー学派の見解として引用されるが、そのうち『中観心論』では論駁のためにこの偈を改作している。

手で触れることによって、険しい道を急いでいる盲人のように、推論を主たるものとする人による転落は起こりにくいことではない。(VP 1.42)

頼るものなく険しい道を急いでいる盲人たちのように、言葉だけを主たるものとする人々による転落は起こりにくいことではない。
(*Madhyamakahr̥daya* 9.158)

つまり、ここでバーヴァヴィヴェーカは、「言葉」すなわち聖典のみを頼りとし、推論を重んじない前主張者の考えこそが盲人の喩えに相應しいとして、反論として利用しているのである。

しかしながら、バルトリハリは、このパーヴァヴィヴェカを含む後代の多くの論者が批判するように「正しい認識の根拠」(pramaṇa)として推論を認めず、直接知覚と聖典知だけを認めるように主張していたわけではない。実際、推論の有用性を認める次のような偈も『ヴァーキヤパディーヤ』には存在している。

また、ヴェーダと論書(シャーストラ)に矛盾しない論理は、[聖典の文の意味を] 見ることのできない人々にとっての目なのである。というのは、ただ外見(語形などの字面)からだけでは[聖典の] 文の意味は確定されないのであるから。

このような点で、後代の論者のバルトリハリの知識論に対する批判が、少々的是はずれになっているということは否めないであろう。そして、このようなずれは、後代の論者たちが持っていた課題と、バルトリハリのそれとが、そもそも別の所にあったからであると考えられる。

バルトリハリが、その知識論において中心的課題としているのは、後代の彼の偈を引用する文献が主題としているような「正しい認識の根拠」の問題ではなく、実は「ダルマの確立」について論じることである。これは、上の偈で示されるバルトリハリの立場が、「ダルマの根本」を探求する『マヌスムリティ』などのダルマ文献の立場と類似していることから知られる。『マヌスムリティ』には次のような偈が見られる。

ヴェーダと論書(シャーストラ)に矛盾しない論理によって、聖仙の言葉およびダルマについての教示を探求するものはダルマを知る。他のものは[知ら]ない。(Manusmṛti 12.106)

つまり、バルトリハリにとっては、いわゆるプラマーナ論よりも、文法学によって正しく聖典を伝承することによって得られるダルマ・功德の方が重要な問題であり、それを提示することが彼にとっての課題であったのである。

第3部では、今後の研究の基礎作業として、『ヴァーキヤパディーヤ』第1巻に対するKWIP(Key Word In Context)索引を提示している。これ

は、『ヴァーキヤパディーヤ』第1巻(偈文および注 *Vṛtti*) にあらわれる全ての単語を、その前後の文脈とともに、サンスクリット語辞書の順に並べ替えたものである。なお、これは *NAGOYA STUDIES IN INDIAN CULTURE AND BUDDHISM, SAMBHĀṢĀ* Vol. 22, Department of Indian Studies, Graduate School of Letters, Nagoya University, 2001 に収録され、公刊される予定とのことである。

[審査結果の要旨]

以上が本論文の要旨であるが、本論文は、バルトリハリの思想を〈有〉の哲学と捉えることによって、それと対比する形で仏教思想のさまざまな側面を考察している。これは、仏教思想の研究においても、これまで長く課題とされてきたいくつかの問題についても、光を当てるものとなっている。とくに、『入楞伽経註』(チベット訳)に引用されるバルトリハリの偈を多数見いだしたことは、本論文の大きな成果であると高く評価できる。ただ、チベット訳の意味不明なところは註に明記すべきであるし、チベット訳の取扱方について、もう少し注意が必要であると思われる。

氏名(本籍)	さとう こうじゅう (滋賀県) 佐藤宏宗		
学位の種類	博士(文学)		
学位記番号	甲第11号		
学位授与の日付	平成13年3月17日		
学位授与の要件	学位規程第3条第1項		
学位論文題目	後期ジャイナ教の知識論		
論文審査委員	(主査)	文学博士[大谷大学] 教授	小川一乗
	(副査)	博士(文学)[大谷大学] 教授	片野道雄
	(副査)	文学博士[大谷大学] 大谷大学名誉教授	長崎法潤

学位請求論文審査要旨

[論文の性格]

本論文の題目である「後期ジャイナ教の知識論」とは、ジャイナ教の空衣派と白衣派の両派が伝統説として認める、ウマースヴァーティ (Umāsvatī) (およそ5世紀から6世紀に活躍) の *Tattvārthadhigamasūtra* (TAAS) 以降に展開したジャイナ教認識論および論理学を意味するものである。

7世紀に活躍した仏教論理学者ダルマキールティ等の影響を多大に受けたアカランカ等の多くのジャイナ教空衣派の学僧に見られるジャイナ教認識論の特質はすでに明らかにされている。ところが、白衣派伝統のジャイナ教認識論および論理学についての研究は、未だ充分とは言えず、未開拓の分野が多く残されている。とくに、17世紀に活躍した白衣派の学僧ヤショーヴィジャヤ (Yaśovijaya) 著『ジャイナ・タルカ・パーシャー』(*Jainatarkabhāṣā*) の知識論についての研究はほとんどなされていない。同書に関するまとまった研究は、Dr. Dayanand Bhargava が1973年に出版した研究書にとどまり、校訂本としては、これを含めた三本が出版されている。Dr. Dayanand Bhargava は、*Jainatarkabhāṣā* の英訳および簡単な解説を彼の研究書のなかで施しているが、その翻訳ならびに研究内容は不完全なものである。それは、

Jainatarkabhāṣā は、多くの先学の論書をもとにして書かれた内容の深いテキストであるうえに、簡潔に書かれているからである。本論文は、*Jainatarkabhāṣā* の解読研究を基本にして、ジャイナ教認識論の諸問題を明らかにするところにある。

本論文は、APPENDIX を含む三部より構成されている。

[論文内容の要約]

第一部： ヤショーヴィジャヤの見るジャイナ教認識論の特質

序論

第一章 ジャイナ教認識論における直接知の位置づけ

第二章 感官知に位置づけられる感覚 (*avagraha*) とその対象

第三章 『ジャイナ・タルカ・バーシャー』解読研究

『ジャイナ・タルカ・バーシャー』—直接知 (*pratyakṣa*) の部—
解読研究

第二部： 後期ジャイナ教認識論の諸相

CHAPTER I

Yaśovijaya, On Perception: Some Aspects of *Avagraha* in the Process of Cognition.

CHAPTER II

The English Translation of the *Pūrvapakṣa* of the *Sambandhasadbhāvavāda* in the *Prameyakamalamārtanḍa* by Prabhācandra.

CHAPTER III

The Table Drawing Some Parallels between the *Pūrvapakṣa* of the *Sambandhasadbhāvavāda* in the *Prameyakamalamārtanḍa* by Prabhācandra and the Text from pages 812 to 820 of the *Syādvādaratnākara* by Vāḍidevasūri.

APPENDIX: インド論理学・認識論術語集

「簡易インド論理学・認識論術語集 —ニヤーヤ・ヴァイ

シェーシカ学派説を中心に一]

第一部が本論文の中心であるが、そこにおいては、*Jainatarkabhāṣā* の解説研究を基礎にして後期ジャイナ教における認識論の特質について論じている。とくに、仏教をはじめとする他学派の認める認識論に影響を受けた後期ジャイナ教認識論の特質と白衣派の学僧ヤショーヴィジャヤの認識論の特質との比較研究というかたちで後期ジャイナ教の知識論を明らかにしようとしている。

まず、第一章「ジャイナ教認識論における直接知の位置づけ」では、ヤショーヴィジャヤの認識論をもとにして、ジャイナ教認識論における直接知の位置づけについて論じている。

ウマースヴァーティの *TAAS* における認識手段 (*pramāṇa*) は、直接知 (*pratyakṣa*) (完全知 *kevala*, 他心知 *manahparyāya*, 超直観知 *avadhi* の三知) と間接知 (*parokṣa*) (感官知 *mati* と聖典知 *śruta* との二知) との二種に分けられる。完全知, 他心知, 超直観知の三知は、感官の媒介を必要としないジューヴァ (*jīva*) のみによる知覚であり、直接知として位置づけられる。これに対し、感官知と聖典知の二知は、感官 (*indriya*) と非感官 (*anindriya*) (意 *manas*) とによって得られる知であり、間接知として位置づけられている。直接知は、清浄無垢なジューヴァに属する出世間的な知であり、間接知は、世間的な知である。

認識手段のこのような分類に対し、感官と非感官による知を、世間的直接知 (*sāṃvyavahārika-pratyakṣa*) として直接知 (*pratyakṣa*) に含めるのは、仏教論理学者ダルマキールティ (*Dharmakīrti*, 7世紀) などの影響を多大に受けたアカランカ (*Akalanika*, 8世紀) などのジャイナ教の学僧に見られる論理学体系である。アカランカ以後のジャイナ教の学僧はすべて彼の主張する体系を踏襲すると言われている。

しかしながら、ヤショーヴィジャヤの *Jainatarkabhāṣā* に記されている認識手段の分類を見れば、後期ジャイナ教内部でとらえられる直接知の位置づけを再考する必要があることに気づかされる。

ヤショーヴィジャヤの *Jainatarkabhāṣā* によれば、まず最初に、感官と非感官とに介入される知が、出世間的直接知 (*paramārthikapratyakṣa*) と対比されて世間的直接知 (*sāṃvyavahārikapratyakṣa*) と呼ばれ、とりあえず、

直接知 (pratyakṣa) の一つとして分類されている。

このように感官と非感官とに介入される知を、世間的直接知として直接知 (pratyakṣa) に分類するのは、アカランカ等の多くのジャイナ教の学僧に見られることである。アカランカが *Laghīyastraya* 中に述べる直接知の分類において、世間的直接知は、最勝知 (mukhya) = 出世間的直接知と同様に、直接知に含まれるものであり、決して間接知であると明言されることはない。アカランカの見解とは若干の相違があるものの、これとはほぼ同様の解釈は、マーニクヤナンディン (Mānikyanandin, Digambara, circa AD 9th c.) の *Parikṣāmukhasūtra*, プラバーチャンドラ (Prabhācandra, Digambara, circa AD 10-11th c.) の *Nyāyakumudacandra*, および *Prameyakalamārtaṇḍa*, ヘーマチャンドラ (Hemacandra, Śvetāmbara, circa AD 11-12th c.) の *Pramāṇamīmāṃsā* 中にも見られる。ジャイナ教の論理学体系は、アカランカによってほぼ完成され、またマーニクヤナンディンの *Parikṣāmukhasūtra* の中では、ヘーマチャンドラが *Pramāṇamīmāṃsā* において述べる認識手段の分類に近い体系がすでに見られる。アカランカをはじめとするマーニクヤナンディン、プラバーチャンドラ、ヘーマチャンドラ等はそれぞれの論書において、世間的直接知は、出世間的直接知 = 最勝知と同様に、直接知に含まれるものであり、決してそれを間接知であると明言してはいない。

しかし、ここで注目すべきことは、ヤショーヴィジャヤは続いて、「世間的直接知は、第一義的には (paramārthatas), 間接知 (parokṣa) である」と明言している。つまり、究極的にはダルマキールティの影響を多大に受けたアカランカをはじめとするジャイナ教の学僧たちの立場に従っていない。ヤショーヴィジャヤは、認識手段の分類上、直接知の位置づけを形式的にはアカランカやマーニクヤナンディン等によるものの、彼は、第一義的には世間的直接知を直接知として認めず、それを間接知と考えている。これは、アカランカやマーニクヤナンディン以降のジャイナ教認識論の分類は、すべて彼等に追従しているとする従来の通説をくつがえす内容を含んでいる。

ヤショーヴィジャヤが *Jainatarkabhāṣa* の中で述べる直接知の分類に関するジャイナ教先行諸文献を探ってみれば、アカランカ等の論書においてはなく、それは白衣派の学僧ジナバドラ (Jinabhadra, Śvetāmbara, circa AD 6th c.) の *Viśeṣaśākyabhāṣyasvopajñavṛtti* (VĀBhSV, 90-95) で説かれる内容に等しいことが明らかになる。さらに、ジナダーサ・マハツトラ (Jinadasa

Mahattara, Śvetāmbara, circa AD 7th c.) の *Nandīsuttacūṛṇi* (NSC, 10), ハリバドラ (Haribhadra, Śvetāmbara, circa AD 8th c.) の *Nandīśūtravṛtti* (NSV, 11), シッダルシ (Siddharṣi, Śvetāmbara, circa AD 10th c.) の *Nyāyāvātāravivṛtti* (27) における世間的直接知の解釈と同様である。具体的には、ヤショーヴィジャヤは、ヴァーディデーヴァスーリ (Vādidēvasūri, Śvetāmbara, circa AD 11-12th c.) が *Syadvādaratnākara* (II, 4) に記述する内容とマラダーリ・ヘーマチャンドラ (Maladhāri Hemacandra, Śvetāmbara, circa AD 12th c.) が *Viśeṣāvāśyakabhāṣyabrhadvṛtti* (VĀBhBV, 90-95) で述べる記述内容を融合させ、上記の *Jainatarkabhāṣa* に見られる直接知の分類に関する表現をとっている。

ヤショーヴィジャヤは、アーガマ期から伝統的なジャイナ教に認められる直接知と、ジナバドラ以降に認められる出世間的直接知と世間的直接知とに区分される直接知との正当性を主張しており、アーガマを擁護しつつ直接知をジーヴァ以外の介在を許さない知覚として認めているのである。ジャイナ教の学僧たちは、出世間的 (paramārthika) と世間的 (saṃvyavahārika) という概念を、巧妙に用いて、仏教等の影響を受けて新しく形成された認識論の体系と、自らの学派の伝統的な認識論の体系とを矛盾無く融合していたのである。

このような出世間的や世間的という解釈は、おそらくはジャイナ教が伝統的に認めるナヤ (naya) 説 (究極的ナヤ (nīścayanaya) と世間的ナヤ (vyavahāranaya) 等) が少なからず関係したものと考えられる。

ジャイナ教論理期には、ヴァイシェーシカ学派、ニヤーヤ学派をはじめとするインド正統派哲学思想からの影響に加え、知識論においては仏教、とくにディグナーガやダルマキールティの影響を多大に受けている。そこで、アカランカをはじめとする多くの学僧の論書に見られるように、それまでの伝統的なジャイナ教の理論を擁護しつつ新しい説を打ち立てていかざるを得ない状況があった。しかし、ヤショーヴィジャヤは、*Jainatarkabhāṣa* の中で、ジナバドラ等が用いた「第一義的には (paramārthatas)」という概念を再び採用することによって、感官や非感官という中間的介在物を必要とする世間的直接知は結局は間接知にすぎないと、再確認するかのよう位置づけている。これは、ヤショーヴィジャヤが、ダルマキールティの影響を多大に受けてそれを直接知の中に位置づけるアカランカ等の立場に最終的には従って

ないことを意味している。

ヤショーヴィジャヤが認識手段の分類上、直接知の位置づけを、形式的にはアカランカ等の見解によっているにもかかわらず、第一義的には世間的直接知を直接知として認めず、それを間接知として位置づけている。これは、ウマースヴァーティが *TAAS* で述べる知識論をはじめとする伝統的ジャイナ教説の第一義的重要性を彼が認めているにほかならない。

以上のように、第一章において、ジャイナ教認識論の展開における重要な指摘がなされている。

第二章「感官知に位置づけられる感覚 (*avagraha*) とその対象」において、感官知 (*mati*) の認識過程における最初の認識段階である感覚 (*avagraha*) とその対象について考察されている。感覚は、第一段階の *vyañjana-avagraha* とその次段階の *artha-avagraha* の二種からなる。以下はその概要である。

ヤショーヴィジャヤは *Jainatarkabhāṣā* において、*vyañjana* を、(1) 特殊な能力を特質とする補助感官、(2) 音声等として展開した実体群、(3) 内的肉体感官と密接な関係をもつ補助感官と実体群との「接触」関係、という三種に解釈している。

この解釈は、彼以前の白衣派の文献では、ジナバドラ (*VĀBhSV*, 193)、マラダーリ・ヘーマチャンドラ (*VĀBhBV*, 194) に見られる *vyañjana* の説明と一致する。このような解釈は、ジナダーサ・マハッタラの *NSC*, 49 と、ハリバドラの *NSV*, 49 中にも記されている。*NSC*, 56-[1] と *NSV*, 58-[1] とには、*vyañjana* に三種の解釈(「実体 (*dravya*)」と「感官 (*indriya*)」と「関係 (*sambandha*)」)があることが明言されている。*NSC*, 56-[1] と *NSV*, 58-[1] との記述は、*VĀBhSV*, 249 と *VĀBhBV*, 250 などに記述される内容とも同じである。これは白衣派の諸学僧が認める *vyañjana* の概念である。

そして、ヤショーヴィジャヤは「接触知覚 (*vyañjanāgraha*)」の次段階にあたる「感官知」の認識過程である「対象知覚 (*arthavagraha*)」の定義を、「[事物固有の] 自相 (*svarūpa*)、名称 (*nāman*)、普遍(類) (*jāti*)、行為 (*kriyā*)、属性 (*guṇa*)、実体 (*dravya*) の分別から離れた一般性 (*sāmānya*) の把握が、対象知覚 (*arthavagraha*) である。」と述べている。

ここでヤショーヴィジャヤは概念知を除外した対象を *samānya* という述語で表現しているが、それは、概念知を含まない「対象知覚」によって把握されるものであり、主観の外にあるものとして理解されている。

「対象知覚」のこの解釈と密接な関係があるのは、ジナバドラ (*VĀBhSV*, 251), マラダーリ・ヘーマチャンドラ (*VĀBhBV*, 252), ジナダーサ・マハッタラ (*NSC*, 47; 56-[2]), ハリバドラ (*NSV*, 49; 58-[2]) などである。

これら *Jainatarkabhāṣā* で見られる「接触知覚」と「対象知覚」との記述に関連しているジャイナ教先行文献をたどってみれば、空衣派学僧は *TAAS*, およびパーシュヤに対する注釈書において、*vyañjana* を感官の対象としての「実体」として解釈している。これに対してシッダセーナ・ガニヤヤショーヴィジャヤは、それに加えて「補助感官と実体との関係 (接触)」と理解している。空衣派の学僧において、白衣派の認める「補助感官と実体との関係 (接触)」という解釈が読みとれないこともないが、表現は曖昧である。

空衣派と白衣派との学僧の *TAAS* に対する注釈書において共通に見られる点は、*vyañjana* を「感官」として理解する解釈が明言されていないこと、および、感官の対象としての「実体」という解釈はあるものの、それが *arthāvagraha* の「対象 (*artha*)」であるという解釈も明言されていないことである。

このような学僧たちの見解から一つの結果を導くことができる。ウマースヴァーティが *TAAS* 1. 18 で述べる *vyañjana* に対して、後の諸学僧が、それを感官の対象としての「実体」、あるいは、「感官と実体との関係」として理解していたということである。ヤショーヴィジャヤには *Tattvārthavivarāṇa* 1, 18 で *vyañjana* に「補助感官」としての解釈が可能なことを含意させることによって、*TAAS* の伝統的権威を擁護すると同時に、*vyañjana* に三種の解釈を適用するジナバドラ以降の白衣派伝統の思想をそれに融合しようという試みがあったと考えられる。

他方、ジナバドラ以降の白衣派は *vyañjana* を「音声等として展開した実体 (*dravya*)」と「補助感官 (*indriya*)」と「音声等として展開した実体と補助感官との結合関係 (*sambandha* = *saṃyogasambandha*)」という三種の解釈をしている。この解釈を主張する白衣派は、*vyañjana* という述語を (1) *vyaṅgya* = *dravya*, (2) *vyañjaka* = *indriya*, (3) *vyaṅgya-vyañjakasamban-*

dha = indriyārthasannikarṣa というように解釈して vyañjanāvagraha を「接触知覚」と認めている。

ところで、「明らかにするもの」という vyañjana の語義を考えれば、vyañjanāvagraha の次段階が arthāvagraha であることから、この vyañjanāvagraha は、感官にとっての対象としての実体を顕示(提示)する働きを持つと言える。さらに、arthāvagraha 以降の感官知における各認識段階を考慮すれば、vyañjanāvagraha は認識者に知識(jñāna)を生じせしめる働きを有することになる。このように、vyañjanāvagraha における vyañjana という術語には、次段階への認識過程の「顕示」、「提示」という意味が含まれている。

次に、*Jainatarkabhāṣā* に見られる「対象知覚」の定義中の一般性(samānya)は概念知を含まない「対象知覚」によって把捉されるという理論は、感官と対象との接触によって一般性を把捉できることを示している。このような考え方は、TAASには具体的ななかたちで見られず、ジナバドラの *VĀBhSV* 251 にその記述のはしりが見られる。しかしながら、感官と対象との接触(接触知覚)以降に一般性の把捉があるという理論は、ジャイナ教独自のものとしては位置づけられない。samānya が主観の外にあり、外界の対象として理解されるこの理論は、ヴァイシュエシカ学派やニヤーヤ学派の知覚理論に非常に類似しており、それらの学派の影響と考えられる。

また、プージュヤパーダ、アカランカ、バースカラナンディン、ヘーマチャンドラ等の主張する「感官知」の認識過程とジナバドラ、ヤショーヴィジャヤ等が主張する「感覚知」の認識過程を、それぞれの知覚段階での対象を基準にして比較すると、後者の「感覚知」の認識過程においては、前者の主張する darśana が入る余地は一切ない。しかしヤショーヴィジャヤは、「感覚」には naiścayikāvagraha と vyāvahārikāvagraha との二種があるとし、前者が samānya を、後者が viśeṣa を対象とすると述べて、その問題に解決を与えようとしている。すなわち、「感覚知」の認識過程における「感覚」は、「上位の一般性である samānya を対象とする naiścayikāvagraha」と「下位の一般性である viśeṣa を対象とする vyāvahārikāvagraha」との二種に理解される。ヤショーヴィジャヤの arthāvagraha は naiścayikārthāvagraha であり、それはプージュヤパーダ、アカランカ等の認める darśana に相当し、「対象知覚」の定義に見られる samānya は存在性(satta)であると考えら

れる。ヤシヨーヴィジャヤの「対象知覚」とは、認識者が最初に外界対象である vastu に気付く瞬間を言いあらわしており、それは、無分別知として位置づけられる。さらに、「対象知覚」の知覚対象となる samānya は、外界存在である対象そのものである存在性 (satta) として理解することができる。この存在性 (satta) である一般性 (samānya) は直接知覚されうるものであり、概念ではなく、外界にある存在、すなわち「存在していること」なのである。

第三章は、ヤシヨーヴィジャヤの論書 *Jainatarkabhāṣā* 直接知 (pratyakṣa) の部についての解説研究である。これは、たいへん難解な論書であり、日本では初めての解説である。先行文献との比較などをくわしく行い、明確な和訳とあらたな見解が盛り込まれた解説研究になっている。

第二部は、英文論文によって構成されているが、そこで、とくに注目すべきは、その第二章に、空衣派の学僧 プラバーチャンドラの *Prameyakamalamārtanḍa* 所収 *Sambandhasadbhāvavāda* 中の前主張 (pūrvapakṣa) 箇所英訳がなされていることである。

同箇所の前主張箇所には、仏教論理学者ダルマキールティの *Sambandhaparīkṣā* が引用されていることは有名である。これに関する数々の研究成果の発端は、白衣派の学僧 ヴァーディデーヴァスーリの *Syādvādaratnākara* IV, 8 の中に *Sambandhaparīkṣā* が引用されていることが Frauwallner 博士によって発見されたことがもとである。同博士は1934年にそのドイツ語訳を発表している。これを契機に日本では金倉圓照博士が *Sambandhaparīkṣā* の和訳を発表し、また清水庸氏も同書を和訳している。しかしながら、これらの翻訳研究はチベット語訳を中心に解説された傾向がある。さらに、既存の研究書の中には、*Prameyakamalamārtanḍa* に引用される *Sambandhaparīkṣā* 部分だけがプラバーチャンドラの *Sambandhasadbhāvavāda* における前主張箇所すべてに相当すると錯覚しているものさえある。それらは、*Prameyakamalamārtanḍa* に所収されている *Sambandhasadbhāvavāda* というサンスクリット語文献として解説されたとは言い難い。さらに、同書に所収される *Sambandhasadbhāvavāda* 中の後主張箇所の研究は国内外を問わず皆無である。

既存の翻訳研究には *Sambandhasadbhāvarāda* の前主張箇所のおよそ七割だけが解読されている。残りの部分の解読は誰によってもなされていない。第二部の第二章では、残り三割の部分に対する解読研究を加えた *Sambandhasadbhāvarāda* の前主張箇所の全文英訳を提示している。

[審査結果の要旨]

本論文の特長は、*Jainatarkabhāṣā* を中心にすえて、そこに見られる内容を多数の先行文献にたどることによって、後期ジャイナ教の認識論の研究において見落とされていた思想の流れを見いだしたことにある。論理学体系を表面上は認めながら、世間的直接知を、第一義的には間接知であると主張する学僧たちの系統があったことを指摘したことは、大きな成果である。なお、本論文には、繰り返しが多かったり、文献名がカタカナであったり、原文であったり、不統一が見られる。仏教との対論、影響によってジャイナ教の展開があったはずであるが、本論文でもそれらに注目する必要があるだろう。しかしながら、ジャイナ教研究の論文として、十分にその水準に達しているものと認められる。