

## [書評] 京都学派と親鸞

近代日本思想史の見地から<sup>1</sup>

名 和 達 宣

### はじめに（総評）

近代以降、立場や所属、信仰の如何にかかわらず、数多の知識人たちが、自らの実存的な問いをもって親鸞（1173-1262）の信仰・思想を語ってきた。各々の直接的な動機は様々であろうが、近世までは真宗教団の宗祖として“籠城”に閉じ込められていた親鸞が、特に思想面において教団外へと開かれていくことになった重要な契機として、真宗大谷派（東本願寺）の仏教者・清沢満之（1863-1903）を中心に結ばれた私塾・浩浩洞の流れ<sup>2</sup>を挙げることができよう。暁鳥敏（1877-1954）や曾我量深（1875-1971）といった門弟の思想家の言説、あるいは、浩浩洞出版部の無我山房より刊行された『真宗聖典』（1910年）、山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』（全3巻、1913-1916年）等の書を通して、親鸞の主著『教行信証』や門弟の編んだ語録『歎異抄』が、宗派の枠を超えて広く読まれてゆくことになったのである。

特に『教行信証』に関しては、西田幾多郎（1870-1945）や田辺元（1885-1962）、三木清（1897-1945）、武内義範（1913-2000）をはじめとする、京都学派への波紋を無視することはできない。近代日本に広がった「親鸞問題」——近代日本の知識人たちが宗教問題に直面する時、「親鸞に向って問いが発せられ、親鸞を介して問題が深められる」という事態——を“歎異抄の近代”と称したのは思想史家の子安宣邦<sup>3</sup>であるが、それだけではなく近代日本思想史上には確かに“教行信証の

---

<sup>1</sup> 本書の詳細な書評は『宗教研究』96巻3輯（日本宗教学会、2022年）にも寄稿した。あわせて参照いただきたい。

<sup>2</sup> その流れが、やがて「近代教学」と呼ばれることとなる。

<sup>3</sup> 子安宣邦『歎異抄の近代』（白澤社、2014）。

近代、と称すべき水脈があった。そして、その流れの中心は、京都学派の哲学者たちであったと言っても過言ではない。

京都大学・日本哲学史講座の初代教授で、京都学派の哲学研究等で知られる藤田正勝氏が著した宗教論たる『親鸞——その人間・信仰の魅力』（法蔵館、2021年）は、まさに京都学派を軸とする「教行信証の近代」から生まれた一冊であるとともに、その最先端であると、まずもって評したい。本書では、西田、田辺、武内（さらには大峯顕、長谷正當）等、著者に先立って「親鸞」を論じた京都学派の先学や、清沢の百回忌に際して論集『清沢満之——その人と思想』（法蔵館、2002年）を共編した安富信哉をはじめとする真宗学者の言葉が、あたかも「対話」をするかのように多数引用されている。なかでも直接の薫陶を受けた武内の視点が、全体を通して繰り返し尋ねられており、最も強く意識する「対話、相手であったのではないか、と推察される。また、京都学派に多大な影響を及ぼしてきた曾我の言葉が、随所で積極的に取り上げられている点も注目すべきだろう。

近代以降に出された「親鸞」を哲学的に論じた書の最たるものとして、武内の『教行信証の哲学』（1941年）を挙げることができる。この書は、『教行信証』の全体ではなく「化身土巻」に焦点が当てられた書であったが、後代の多くの哲学研究者たちが『教行信証』の思索世界に入るための導入口となり、また真宗教学研究のフィールドにおいても、「三願転入」を中心とする「化身土巻」の研究が進展する契機となった。時代を越えて読み続けられているのは、原典の緻密な考究や伝統的な宗学との対話を礎にして、独自の哲学的考察を展開させているためであろう。藤田氏の『親鸞』（以下、本書）は、武内が『教行信証』の「化身土巻」以外の巻を論じたものや、他の京都学派の「親鸞」をも総合した書である。今後生み出されてゆく「親鸞」論の新たなメルクマールとなるであろう。

また、個人的な事情を述べさせていただくと、元来真宗学徒である評者は、ある時期より西田の「場所的論理と宗教的世界観」（1945年）に惹かれるようになり、結果として『教行信証』を読み直す契機となった。そして、書店で買い求めた藤田氏の『西田幾多郎——生きることと哲学』（岩波新書、2007年）や『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』（岩波書店、2011年）を導きの

糸として、西田哲学研究の世界へ入ってゆくこととなった。それらの書で示されていた西田の親鸞理解は、本書の中でさらに詳しく論じられているが、最初に（特に岩波新書を）読んだ時、不思議と妙な安心感のようなものが得られた。言うなれば、「安心して入門して、この道を歩んでいこう」と感じたのである。本書は、向後の時代の哲学研究者たちが——研究者にかぎらず様々な立場の人たちが——親鸞の思索世界に入るための入門書になるであろうし、さらには、真宗学徒たちが哲学的思索の世界に入ってゆくための手引書にもなるにちがいない。このように総評した上で、以下、本書を読む中で抱いた懸念や、喚起された疑問をめぐり、いくつかの問題提起をしてゆきたい。

## 1 京都学派における“教行信証の近代”

評者のこれまでの研究<sup>4</sup>によると、京都学派における“教行信証の近代”に多大な影響を与えたものとして、二つの特筆すべき契機を挙げることができる。

一つは、山辺・赤沼『教行信証講義』であり、もう一つは、曾我の「三願転入」論である。前者は、西田<sup>5</sup>や田辺、武内、三木等、多くの哲学者たちが『教行信証』の思索世界へ入るための導入口となった書である。後者の「三願転入」とは、『教行信証』の「化身土巻」の中で、阿弥陀如来の四十八願における第十九願の立場（万行・諸善の仮門）から第二十願の立場（善本・徳本の真門）への回入、第二十願の立場から第十八願の立場（選択の願海）への転入が、「愚禿釈の鸞」という名のりのもとと表白された文を指す。この文をめぐっては、近世以前までは《自力

<sup>4</sup> 拙稿「西田幾多郎と『教行信証』——最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」執筆の背景」（『現代と親鸞』第31号、2015年）、「山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』再考——『教行信証』の近代」発掘を目指して」（『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』創刊号、2018年）、同「「三願転入」論の波紋——曾我量深から京都学派、現代へ」（『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』第2号、2019年）、同「親鸞教学と京都学派の交流する場所——曾我量深を基点として」（『宗教哲学研究』第37号、2020年）等。

<sup>5</sup> 西田がこの書と出会ったのは、鈴木大拙の『浄土系思想論』（1942年）を介してである。

諸行（第十九願）→自力念仏（第二十願）→他力念仏（第十八願）》と、段階的・過程的に解釈されるのが大勢であったが、近代に入ると、曾我によって第二十願の意義を重んじる解釈が開拓されていった。

曾我によれば、「三願転入」の文中で第二十願から第十八願への転入の時として示される「今」は、決して「過去一定の時期」を指すのではなく、その転入は「常に現今」においてであり、自力心の廃捨は「徹頭徹尾捨て難き自力」の現実に触れる時にのみ「かろうじて捨てる」という<sup>6</sup>。この曾我の解釈をうけ、例えば武内は、ヘーゲルの「自己疎外」という概念を援用しつつ、第二十願が単なる中間点ではなく、第十八願の自覚へと導く契機（消滅契機）としての意義を強調した。本書において著者は、曾我や武内、田辺の理解を咀嚼しつつ、転入の「今」を、人間が永遠なるものと接触する「宗教的時間」として捉えた上で、「三願転入」論をさらに展開させてゆく。

ところで、田辺や武内、三木が「三願転入」に着目したのに対し、西田の宗教論（「場所的論理と宗教的世界観」）には「三願転入」や、あるいは前三者が同じく重視した末法思想（正像末史観）に関する言及が見られない。その理由として、第一に、そもそも西田が『教行信証』を、「信巻」を中心に読んでおり、「化身土巻」はおそらく読んでいなかった<sup>7</sup>ことが挙げられるが、その一方で、キリスト教思想を独自に展開させながら論じた「終末論」や、「永遠の今の自己限定」といった謂いで論じた「宗教的時間」の思想は、親鸞における末法観（時機の自覚）や「三願転入」の「今」に通じていると評者は考える。本書では、第5章で西田における「永遠の今」と親鸞における「信心定まるとき（信の一念）」とを、同じく「宗教的時間」として捉えた上で、「西田の哲学は親鸞の信仰に深く通じるところがある」（87頁）と述べられている。

それ以外にも、西田は『教行信証』の中で本願念仏の伝統が尋ねられる「行巻」を深く読み込んでいなかったと見受けられ、それゆえ瞬間の自覚としての「宗教

<sup>6</sup> 曾我量深「三願より発足して十重の一体に到着す」（『曾我量深選集』第2巻、彌生書房、1970年、382～383頁）。

<sup>7</sup> 前掲拙稿「西田幾多郎と『教行信証』——最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」執筆の背景」参照。

的時間」に関する深い洞察がある一方で、武内が「行巻」の解釈を通して強調した「歴史的伝統（伝承）」<sup>8</sup>、三木が着目した「法の絶対性を示すもの」としての「伝統性」という視点<sup>9</sup>が欠如している。京都学派における「教行信証の近代」を総合した書とも称すべき本書は、当人たちが直接重ねることができなかった、親鸞思想を介した哲学的対話を、後代に展開させてゆく場（礎）となるであろう。

## 2 本書に抱いた懸念と可能性

### (1) 二極化・ガラパゴス化という問題

評者はこれまでに、真宗教団の近代教学史を中心的な課題として研究してきたが、その中でことあるごとにぶつかったのは、「二極化」と「ガラパゴス化」という問題である。前者は、例えば「往生は死後か、現生か」といったかたちで二項対立的な二分が生じ、ともすれば宗派・学派レベルでの断絶が生じるという問題である。それに対して後者は、島（セクト）の中でしか通じない専門用語が独自の進化を遂げていき、島外の人にはまったく通じなくなるという事態を指す。

本書は、そのような傾向に風穴を開ける可能性を大いに備えた書であると思われる。しかしその一方で、参照されている親鸞理解の大半が、曾我をはじめとする大谷派の近代教学のものか、もしくはその影響を受けたものであることに、僭越ながら懸念を抱いた。例えば、本書の中で積極的に取り上げられている「往生」を「いま・ここ」の事態として捉える視座、あるいは「還相回向」に関して絶対者（阿弥陀仏）が衆生の救済のために降下するという事態——田辺元の謂いでは「絶対還相」——を積極的に見ようとする視座は、大谷派の近代教学の立場からは賛同されることも多いだろう。しかし、江戸期以来の伝統的な教学理解を重んじる立場——本願寺派（西本願寺）の教学は現代においてもそれが主流——からは、厳しく批判されるか、もしくは「土俵が異なる」などと言って斥けられてし

<sup>8</sup> 武内義範『親鸞と現代』（『武内義範著作集』第2巻、法蔵館、1999年、128頁）。

<sup>9</sup> 三木清「親鸞」（『三木清全集』第18巻、464～465頁）。この点に関しては、武内も『親鸞と現代』（『武内義範著作集』第2巻、128頁）等で、「行巻」の解釈を通して強調している。

まう可能性が高い。この点に関しては、そのような立場の方々に如何に読まれるだろうかと懸念を抱きつつも、むしろ本書を場として、異なる宗派・専門領域の研究者たちが対話をしていくことができないか、と期待している。

## (2) “振り切り過ぎ” としき表現

ただし、本書では、第 5 章の「宗教的時間」において、西田と親鸞に通じるところを確認した上で、鈴木大拙（1870 - 1966）の「吾等はいつも浄土に居る」（『浄土系思想論』）といった言葉が引かれている。そして、その鈴木氏の「往生」理解を経由して、「阿弥陀如来の名号を聞き、それを称える、その「いま・ここ」が「浄土」であると言ってよいであろう」、「真実の信心を獲得したとき、その宗教的時間のなかで、その信心が得られた場所が、そのまま浄土になっているという意味に理解してよいであろう」（92～94 頁）等という、大谷派の近代教学に照らしても、やや“振り切り過ぎ” としき理解が示されている。

また、第 9 章の「往相と還相」をめぐる議論でも、曾我や武内の「還相」理解を確認した後、久松真一（1889 - 1980）が「浄土真宗批判」として論じた「還相」の問題、より具体的には「無時間・無空間的な主体」を意味する「絶対的主体」という概念を取り上げた上で、「久松の理解では、それが往生である。そこでは仏と衆生とがもはや別のものではない。それが滅度であり、涅槃である。そこでは「形のない私」が何ものにもとらわれず、自由に慈悲の行を行ずる」（212 頁）と述べられている。

こういった鈴木や久松の理解は、確かに思想的には近代教学に通じる点も見受けられるが、表現としては明らかに“振り切り過ぎ” ではないか、と評者は考える<sup>10</sup>。また、曾我をはじめ、現生（現在）における救済を追究する中で「往生」

<sup>10</sup> 例えば、「往生」をめぐる論争においても、「今、ここ」に始まる自覚的な立場（歩み）を「現生正定聚」という表現に留めるか、「往生」という語を用いて「往生の歩みが始まる」「往生の生活が始まる」等とまで言い切るかによって分断・分裂が起こっており、思想的な境涯以上に表現上の問題と思われる。ちなみに鈴木大拙は、近代教学の中でも特にラディカルと見なされる曾我量深をして「論理が行き過ぎ」「言い過ぎ」と言わしめた人物である（『曾我量深対談集』彌生書房、1973、23 頁）。

の理解を積極的に展開させた結果、伝統的な宗学や仏教学の立場より「現生往生」として批判されるに至った近代教学においても、仏と衆生の分限（機法の分限）には注意が払われてきた<sup>11</sup>。それゆえ、基本的には「仏と衆生とがもはや別のものではない」とまでは言い切られない。

無論、鈴木も久松も、真宗・禅という枠組みを超えた大きな思想家であるが、親鸞思想を解釈するにあたって参照した場合、往々にして、上記のような「振り切り過ぎ」と言わざるを得ない理解（表現）に至るのではないか。本書が向後、様々な立場の人たちが親鸞の思索世界に入ってゆくための入門書となるであろうし、そうなることを強く願うだけに抱いた懸念である。

### （3）「現代思想としての親鸞」の可能性

本書の第9章では、最後に田辺元が「往相と還相、還相と往相の連鎖のなかに生まれる共同性、つまり平等でしかも相互に支えあう関係の成立」に着目しており、そのことが「相共存協力して相互教化的に秩序的平等の社会を実現する」という戦後社会が直面していた課題に大きな示唆を与えようと（田辺は）考えていた、と指摘されている。そして著者は、その田辺の考察を、「親鸞の信仰を現代において改めて見直す一つの方向性を示していると言うことができるであろう」と積極的に評価している（216～217頁）<sup>12</sup>。

この評価は、「あとがき」の中で、本書執筆の背景として語られている「わたしたちの社会のいまのあり方への思い」に根差しているであろう。

わたしたちの生はわたしたちの生きる意欲に支えられている。それはわたし

<sup>11</sup> その一線が踏み外されたのが、いわゆる「戦時教学」である。この問題については、拙稿「真宗大谷派の教学と日本主義——曾我量深を基点として」（石井公成監修、近藤俊太郎・名和達宣編『近代の仏教思想と日本主義』法蔵館、2020年所収）で考究した。

<sup>12</sup> 著者は、三木清の「親鸞」の中の「それは同朋同行によって地上に建設されてゆく仏国にほかならない」という一文にも着目し、積極的な評価を与えている（「三木清の問い」、田中正文・藤田正勝・室井美千博編『再考 三木清——現代への問いとして』昭和堂、2019年所収）。田辺における「還相の社会性」への評価に通底していると考えられるが、如何だろうか。

たちの生の原動力である。しかしその意欲がいつのまにか欲望に変わり、その欲望が欲望を生み、その連鎖のなかに引きずりこまれてしまう危険性をわたしたちはつねに抱えこんでいる。〔中略〕

この欲望の追求は一方ではわたしたち自身の中身を空虚なものにしてしまう。それと同時に、他の人に対する慮りの心を失わせてしまう。すべてを自分を中心に見、その自己中心主義を隠すために、自分と同じようなものだけで集まり、他のものを排除しようとする。この不寛容さがわたしたちの社会のなかで、世界のなかで広がりを見せている。民族や宗教、肌の色の違いなど、さまざまな観点から異質なものを発見し、その「他者」を排斥するというようなことが起こっている。「他者」を誹り、非難することで、かろうじて自分自身のアイデンティティや存在意義を確認しようとするのがなされている。(273～274頁)

このようにして現代社会の問題を指摘した上で、著者は「すべて石や瓦であるという認識をもっていた親鸞、幾重にも煩惱に縛られながらそこから逃れる力も手立てももたなかった人々、その身動きならない状況のなかであがき、必死に救いの可能性を探し求めていた人々にこそ救いの道を指し示そうとした親鸞」(同274頁)の中に、現状を克服する手がかりを見いだすことができるのではないかと提言する。著者の往年の著名(『現代思想としての西田幾多郎』)になぞらえれば、まさに「現代思想としての親鸞」の可能性が示されていると言えよう<sup>13</sup>。

田辺の「還相」理解は、もともと曾我の影響を多大に受けているため、その点からすると、「いかにして現代社会に救いの道を指し示すか」という課題は、まさに近代教学が追究した課題でもあったとも言える。教学研究の立場においても、伝統的な教学理解の枠組みに適合するか否かといった議論に終始することなく、「現代思想としての親鸞」を——越えてはならない一線には留意しつつ——展開させていかなければならないであろう。

<sup>13</sup> 本書を読み進める中で素朴に抱いた疑問の一つは、一貫して「親鸞の思想」ではなく「親鸞の信仰」と言い表されている点である。



### 3 本書より喚起された疑問

#### (1) 西田幾多郎の「逆対応」をめぐって

続いて、本書より喚起された疑問というのは、本書に対する直接的な疑義と言うよりも、読み進める中で自己の内から惹起した問いである。本書では、随所で西田の哲学思想が参照され、その通底するところが積極的に論じられている。この点に関しては、評者自身が同様の見通しのもと、そして著者にも導かれながら研究をしてきたため、深く首肯した。そして、ことに重要なのは、本書でも繰り返し取り上げられる、西田が最晩年になって「絶対矛盾的自己同一」を宗教の見地から展開させた「逆対応」であると考えられる。

ただし本書では、その概念が「救済のパラドクス」、すなわち、救われない存在であると自己の「死」を徹底的に自覚した時に、真に自己を生かすものに出会うという視座を基本として捉えられている。しかし、評者が最初に西田の「逆対応」に触れた時、絶対者と人間とのパラドキシカルな関係としての意味に加え、深く共感するとともに『教行信証』を読み直す眼が見開かれたと感じたのは、「絶対者の自己否定」という視点であった。それは、対を絶するはずの絶対が、相対の迷いの世界、「悪」にまで降りてくるという事態を指し、西田はその事態を真宗の表現としては「悲願」という言葉でもって押さえる。そこにおける「悲」とは、如来が衆生を憐れむといった慈悲の一般的な意味にとどまらず、曾我量深や曾我に共鳴したキリスト者の北森嘉蔵(1916-1998)が強調した「悲しみ、痛み」という意味をも含むにちがいない<sup>14</sup>。そしてその観点を踏まえることで、本書の軸である「救済のパラドクス」も「宗教的時間」も、さらには「宗教的言語としての名号」も、よりダイナミックかつラディカルに捉えることができるのではないかと。そのような観点が、もちろん本書から全く読み取れないわけではないが、必ずしも前面には表れ出ていないように感じられた。

---

<sup>14</sup> 北森嘉蔵「悲」(『月刊キリスト』1967年12月号)参照。

## (2) 「無限」の人格的表現をめぐって

次に投げかけたい問いは、「無限」の人格的表現をめぐることである。本書では、宗教的な実存における有限と無限との関わりが人格的なものであることに重点が置かれている。評者も、ことに親鸞の宗教思想において無限なるものの動的なはたらきは、人格的な表現（「大悲」「悲願」等）が取られていると受けとめる。

ところが、哲学の見地から親鸞ならびに近代教学（特に清沢満之の思想）を論じる研究者からは、しばしばその人格的表現や「無限」観自体が批判視されたり、ヘーゲルが言うところの「真無限」「悪無限」の区別が曖昧であると指摘<sup>15</sup>されたりすることがある。この点について評者は、かつて著者の教え子で2016年に夭折した、哲学研究者の杉本耕一氏より批判を投げかけられたことがある。以下に示すのは、氏が「今村仁司の清沢満之論と「宗教哲学」の課題」（『現代と親鸞』第35号、2017所収）と題する研究発表をする直前に評者へ送られてきたものである<sup>16</sup>。

今村は「阿弥陀仏」を人格的なものとして表象してしまう「擬人法」的な態度を、「比喩」であるべきものを実体化してしまうものとして批判しています。私としては大きく共感するところで、「絶対」が人間に対して人格的に現れる（怒り、赦し、愛など）面をもつことを認めたととしても、やはり根柢には、人間的な臭みから離れたもの、人間が思い描くような「すばらしいもの」を絶したもの（法性法身）があるのでなければならぬと考えます。そういうところで人間的なものが洗い落とされて初めて、絶対者の怒りとか愛

<sup>15</sup> 今村仁司『清沢満之の思想』（人文書院、2003）、氣多雅子「清沢満之の宗教哲学——自力門・他力門の概念を手引きに」（山本伸裕・碧海寿広編『清沢満之と近代日本』法藏館、2016年所収）等。

<sup>16</sup> この点については、引用したメールを踏まえつつ、拙稿「西田哲学と親鸞教学の交流する場所——杉本耕一氏との対話を憶念しつつ」（『日本哲学史研究』別冊「杉本耕一博士追悼号」、2018年所収）にて少しく考究した。本書を読む中で不思議にも繰り返し憶念されたのは、杉本氏との対話であった。

ということが言えるのではないかと考えます。神の平等・無限の「愛」を人間的な差別・有限の「愛」から連続的に類推してしまうのは、誤解の元だと思います。

(杉本氏から評者への2015年3月15日付メール)

先にも述べた通り、評者は親鸞の宗教思想において、無限なるものの動的なはたらき（特に救済にかかわるもの）は、人格的な表現が取られていると考える。その事態は、教学の概念としては、「法性法身」（色も形もなく、人間の思いや計らいの及ばない真理そのもの）に対する「方便法身」（衆生救済のために具体的な形を現した仏身）と説かれており、本書でも「方便法身」の意義がことに重んじられている。しかしその一方で、杉本氏が指摘する通り、「如来の憐み、悲しみ」といった人格的な表現が、人間的な感情や係わりの中に取り込まれてしまい、仏と人間の分限という一線が踏み越えられてしまうという問題が、歴史の上で繰り返されてきたことも事実である。真宗の教学史を振り返れば、昭和の戦時期に阿弥陀如来と天皇とが同一視されてしまった「戦時教学」の問題もそのことに通じるであろうし、また近世以前より現代に至るまで頻繁に起こってきた、師をただちに如来になぞらえて絶対視する「善知識だのみ」（知識帰命）の問題にも通じるであろう。このような問題について、著者はどのように考えられるだろうか。

以上、評者自身の関心に引き寄せた不遜な懸念や問いを提示してきたが、無論、本書の思想的意義は、全く損なわれはしない。長く読み継がれてゆくとともに、この書を基点に、新たな対話と「親鸞」の創造的な解釈が生まれてゆくことを、心底より願う。

(なわ たつり)

真宗大谷派教学研究所)