

真宗学における哲学的研究の一断面——武内義範と星野元豊——

藤 井 大 慎

はじめに

近代以降、学問の様態が多様化するにつれて、親鸞思想はもはや真宗教団の枠内に留まらず、様々な領域から関心を抱かれている。

「哲学」もその一つである。これまでも数ある哲学者がそれぞれの立場から親鸞思想に多種多様な考究を施している。ただし、嵩満也が指摘するように、このような哲学者の営みは、伝統的な親鸞研究の立場とは異なったものであるという表面的な理解が支配的であり、今日までの真宗学において十分に理解されているとはいえない^①。だが、宗教への関心が希薄化し、世俗化が一層進んでいる現代社会にとって、親鸞を現代へと解放させ、その論理や普遍性を明らかにしようとすることは重要な意味を持つ。またこうした営みによって、宗教間の対話や他領域との思想交流も一層促進することだろう。かかる点において、哲学の領域からなされた親鸞研究に対して我々は関心を払うべきである。

上記の問題関心に基づき、本稿では武内義範（一九一三—二〇〇

二）と星野元豊（一九〇九—二〇〇二）を取り上げ、親鸞思想の哲学的研究の意義を考察したい。日本哲学史の中で一際存在感を放ち、個々の営みの中で哲学的親鸞像を描いていたのは京都学派の哲学者たちであったが、武内はその中で親鸞研究の先駆的役割を担っていた。また、星野は哲学的研究がそれほどなされていなかった龍谷大学において、真宗の哲学的解明に従事した数少ない哲学者である。武内においては『教行信証の哲学』（一九四一年）、星野においては『講解教行信証』（一九七七年—一九九五年）という形で、『教行信証』への考究が存在しており、両者の親鸞思想への態度を明確な形で窺うことができる。両著作は、学的性質も刊行された年代も異なっているものではあるが、哲学者が『教行信証』に対する思索を形にしたという点で、大きな意味があると言わなければならない。本研究で両氏を扱う理由は、両氏の思索が独断的な哲学的親鸞論に陥ることなく、親鸞の普遍的側面を見出しており、加えて、二人の営みが真宗の哲学的研究の二側面を形成してると考えられるからである。詳細は本論に譲るが、武内と星野は、哲学者の真宗理解を検討する

出発点として最も相応しい素材であり、また不可欠な存在なのである。

以上のように本論は、両氏の思索を考察・整理した上で評価する部分を取り出し、その真宗学における意義と可能性を探ることを目的とする。これらの作業を通して「親鸞思想」と「哲学」をめぐる関わりや「親鸞思想をどのように伝達させていくか」という現代の真宗学の大きな課題に対して新たな視座を提供できるのではないだろうか。

一、武内義範の思想

①、武内義範の哲学——「教行信証の論理」——

武内の哲学の出発点は処女作『教行信証の哲学』である。本著作は、信楽の論理を親鸞の信仰生活に即しながら、その生成過程において理解することを目的としており、こうした意図のもとに『教行信証』の哲学的解明の最初の手がかりとなる「方便化身土文類」の組織構造を明らかにするものである^②。その中で、武内は「浄土真実」と「方便化身土」という『教行信証』の二大部門が、ヘーゲルの『論理学』と『精神現象学』との関係に相応していることに着目し、「化身土文類」の中心問題である「三願転入」を、宗教的精神の類型的現象形態へ倫理的観想的段階・内在的宗教の段階・超越的宗教の段階として把握する。そして「三願転入」を『教行信証』全体を貫く論理である「三願転入の論理」として解明しようとした

のである^③。

武内の『教行信証』の哲学的解明は、後の論考「教行信証における教の概念」においてさらに深められていく。

ヘーゲル哲学以後の一般の哲学の傾向は、次第に理性の立場より生の立場へ、生の立場より実存の立場へと趣き、人間の有限性の根源的把握を志向していると見ることができ。しかしこの傾向は、今日においては、いまだ完全な帰趨を示さないゆえに、軽々しく将来を予断することはできない。しかしながら、ヘーゲルの哲学とはほぼ同様の思弁に立ち、同じく絶対の立場を標榜した天台や華嚴の哲学が、その無限の知性の要求を排棄し、ついに宗教的実存の立場に到達した日本浄土教の発展は、全く今日の思想の傾向と併行するものであり、われわれは一応完結した日本浄土教の発展によって、今日の思想の傾向の将来を卜し、又前者の発展の意義を後者のうちに新たに生かすことができる。(中略)『教行信証』は日本浄土教の発展の最後に成立したかくのごとき実存の論理である。われわれは今日の哲学がやがて『教行信証』のごとき一つの実存の論理に到達することをほぼ想定することができよう。

(『教行信証における教の概念』一九四三—一九四四年、

『武内義範著作集』一、法蔵館、一五二—一五三頁)

ここに、武内における「教行信証の論理」の可能性が明確に述べられている。近現代の西洋哲学の流れと日本浄土教の発展とは、思

想的傾向が類似しており、加えて『教行信証』には実存哲学を發展させる論理が内在されているとするのである。

まず、武内はヘーゲル哲学、西洋哲学の問題点を指摘している。

武内は、ヘーゲルの『エンチクロペディ』に説かれる、ヘーゲル哲学の全体系である「三つの推論式」を取り上げ、中でもその第三推論式（主体性と客体性の統一）^④を重要視する。武内においては第三推論式こそが、弁証法のあるべき本質をもっともよく示すものであり、ヘーゲルの哲学の核心であった。^⑤しかし、ヘーゲル自身がその論理を積極的に展開しないばかりか、西洋哲学史の中でもこの推論式に妥当しうる論理は存在していなかった、というのである。^⑥武内は、第三推論式に匹敵する論理を仏教に求め、天台教学における「三諦の論理」にヘーゲル哲学的論理が内在されているとした。^⑦ただし、武内によれば、天台教学は主体性と客体性との総合を目指したが、「第三の推論式」が完成されることはなく、その客体性・無限の知性の要求の立場ゆえに、主体性の要求が希薄化してしまったという。^⑧そして「これらの問題に真の解決を与えられたものが、日本浄土教の精神である。われわれは『教行信証』においてこのような実存の論理の完成を知るであろう。」^⑨と述べ、それらの主体性と客体性の総合、ヘーゲルの第三の推論式は、親鸞の『教行信証』において完成する、というのである。

このように、武内において「教行信証の論理」は、西洋哲学、または天台教学をも超えうるものであった。そして武内の説示から、

その高度な論理を「三願転入」に見出していたことが分かる。すなわち、

ヘーゲルとキェルケゴールを対比するとき、われわれは真の現象学が成立するためには、一方には、意識を絶対へ導く自覚的向上の連続性が、しかも他方では絶対知と相対知との断絶性が、同時に二つながら絶対が必要であることに気が付く。この相矛盾する要求を容れることは、いかにすれば可能であるか。私は、三願転入は（中略）この二つの条件を同時に満足する立場に立っていると思う。

（『教行信証における教の概念』、『武内義範著作集』一、一六六頁）と述べ、三願転入には、ヘーゲルとキェルケゴールを超えた論理が備わっているとするのである。武内はその大きな理由として、第十八願と第十九願とを媒介する「第二十願」の特殊構造を強調する。^⑩武内によれば第二十願は、決してそれ自身存在するものではなく、第十八願の消滅契機としてのみ存在するものであり、第十八願と第十九願は、有としての第二十願によって連続せしめられ、無としての第二十願によって断絶せしめられているという。^⑪このことによって先述の二つの条件を同時に満足することができるのである。つまり、ヘーゲル的な弁証法的発展の連続性とキェルケゴール的な非連続性・断絶性という必然的に求められる相矛盾を、「第二十願」という特殊な媒介構造を有する「三願転入の論理」によって突破することが可能となると武内は見たのである。そのような意味で、

「三願転入の論理」を有した「教行信証の論理」は、まさに西洋哲学を超えうる論理といえるのである。

②、武内義範の思索の展開と問題意識 ―日本哲学と武内義範―

「教行信証における教の概念」には次のような言及がある。

われわれはさきにこの二つの部門の内容とその相互の関係を、ヘーゲルの「論理学」と「精神現象学」とに対比せしめることができる考えた。そしてこのような見地から、方便化身土巻の構造を宗教的意識の精神現象学として解明した。(中略)それでは、宗教的精神の最高の立場、宗教的意識の最後の真実態である第十八願の精神とは、そもそもいかなるものであろうか。これこそ顕浄土真実教・行・信・証文類の中心の課題である。

われわれはこの顕浄土真実教・行・信・証文類の構造を、以下に「教行信証の論理」として解明していくこととしたい。

〔「教行信証における教の概念」武内義範著作集〕

一、一四五―一四六頁

このことから、武内が「三願転入」「化身土文類」が中心であった「教行信証の哲学」以降、他の諸巻の研究に取り組むことにより「教行信証の論理」の究明に力を注いでいったことが分かる。武内の「教行信証」への哲学的態度は、考察対象の違いはあれど、一貫したものであったと言えよう。

では、武内の問題意識はどうであったか。先述のように、武内は

当時流行していた実存哲学に対して「教行信証の論理」を提示し、新たな哲学の可能性を示した。ここで筆者は、かかる武内の営みが「日本哲学の課題」と結びついており、その日本哲学の系譜の中に武内の哲学も位置づけられることに着目したい。明治に入り日本に西洋哲学が受容されて以来、日本の哲学者の大きな課題は「西洋に対する日本の哲学を形成する」というものであった^⑩。井上哲次郎をはじめとする明治期の哲学者による日本哲学の探究は「現象即実在論」という形となって表れており、日本哲学史上大きな意味を持っている。

こうした営みは、後の西田幾多郎を代表とする京都学派の哲学者たちにも受け継がれている。西田にはじまる京都学派の哲学者たちが、西洋には存在しない東洋の「無」という概念を援用し、彼らの哲学、換言すれば「日本の哲学」を形成しようとしたことは京都学派の特色の一つといえるだろう。まさに「西洋哲学に対抗しうる哲学を形成させる」ということが日本哲学の大きな課題であったのである。武内の「教行信証の論理」に見られる哲学的営為は、西洋に勝るとも劣らない論理を日本の思想に見出し、日本の哲学を西洋哲学界に提示しようとした彼らの思索と重なるものである。このことは、武内が田辺の弟子であり、京都学派の流れに属していることも影響していよう。日本の哲学者たちの営みが、西洋に対する日本哲学の戦いであったように、武内の思想にも、同質の日本哲学者に通底する課題があったとみるべきである。これは、すでに述べたよう

な西洋哲学との関わりを展開する文脈や、

わが国の宗教哲学の課題の一つは、大乘仏教・浄土真宗の思想を西洋哲学的表現によってあらわすことも言える。そのことによって、西洋哲学の行きづまりを大乘仏教や真宗の思想によって打ち開くことを企てるとともに、逆に大乘仏教の縁起とか空とか真宗の名号の宗教的真理に新しい表現力を与え、そして東西の文化がもっと新しい領域に高まることに努めることにあります。

〔親鸞聖人の晩年の思想―往生の問題を中心として―〕一九七七年、
『武内義範著作集』二、法蔵館、三六四―三六五頁）
という武内の発言を見れば明らかである。

二、星野元豊の思想

①、星野元豊の哲学―「宗教本質論」―

ここでは「宗教本質論」を取り上げる。「宗教本質論」とは、著作上で見れば一九六七年に刊行された『宗教の本質…宗教学と宗教哲学の問題』において考察されている星野の「宗教の本質」をめぐる一連の研究を指す。星野は一九六一年に、この「宗教本質論」で文学博士を取得しており、さらに、この書のはしがきにおいて「わたくしの学的生涯の総決算ともいふべきものの骨組^⑭と表現している。これらのことから、星野の哲学を考察する上で「宗教本質論」が、もつとも優れた手がかりと言えるのである。この論考では「宗

教の本質は何であるか」という命題に対して、星野独自の研究方法と解答が提示されている。以下、「宗教本質論」の大枠を見ていこう。

まず、星野は従来の宗教研究の問題点を取り上げる。従来の宗教研究には二つの方法があり、一つが「宗教哲学」もう一つが「経験的宗教学」であるという。しかし、星野においては、両研究領域には問題点があり、「宗教哲学」は「現実の宗教現象を顧みることなく、自己の哲学的立場から宗教の規範的本質を構成して、これをもって現実にある宗教一般の本質であると主張する独断におちいつている」とし、「経験的宗教学」は「一般に宗教と呼ばれている経験的現象を単に不厳密に蒐集し、それらを外的に観察することによって、その本質を求めるがために、そこには非宗教的要素の混入は免れることができない」とする^⑮。そして、宗教の本質を説明するためには、「宗教哲学的立場と経験宗教学的立場の両者を止揚総合した立場^⑯」が必要になるというのである。

では、そのような「宗教哲学的立場」と「経験宗教学的立場」とを止揚させた立場、換言すれば星野自身の方法論とはどのようなものだろうか。まず星野は、「宗教的体験」の重要性を強調する。星野における「宗教的体験」とは、主観主義的に歪曲されたものではなく、自己中心主義的な立場から神中心主義的立場に転換するような主體的体験であり、この主體的条件が整うことによって宗教があるがままの本質を解明することができる^⑰というのである。そして星

野は、主体的条件を整えた後は、他の宗教的体验や宗教的表現を検討し、個別性を脱して宗教一般の本質へ至らなければならないとする。^⑮

つまり、星野の宗教の本質を把握する方法論は「自己の宗教的体验から出発して主体的条件を整え、他の宗教的体验や宗教的表現を材料としてこれを考察し、その原理へと迫る」ものであると理解できる。^⑯この方法論を踏まえて本質論の考察へと移るのであるが、ここで星野は明確に自身の宗教体験と本質論の展望を告白している。

小論形成の具体的な道を示すならば、わたくしの宗教体験となつたものは親鸞の浄土真宗である。わたくしは体得しえた浄土真宗の意味的本質から世界的な高等宗教といわれるキリスト教に向つた。幸い、わたくしはカール・バルトのキリスト教の解釈から多くのものを学び、キリスト教と浄土真宗とに本質的な同一性を見出した。全く異なつた伝統と性格をもちながらも、両者は宗教としては、その純粹ともいえるような本質構造を示し、その宗教としての本質構造においては全く同一である。

『宗教の本質…宗教学と宗教哲学の問題』、六二頁

このように、星野は浄土真宗によつて主体的条件が築かれ、そこからキリスト教（主にカール・バルトの神学を指す）を考察し、両者の間に同一の本質性を発見したのである。したがって、「浄土真宗とバルト神学の同一の本質性」こそが、星野自身の「宗教の本質とは何か」という命題に大きく関わるものであろう。^⑰

では、星野における「宗教の本質」とはどういったものだったのであろうか。まず、本質論に先立ち、宗教の領域を設定する。星野は、宗教の領域は「聖」という概念に見出すことができ、宗教とは「俗から分離されながら神中心主義的に俗とかかわりあうところに成立する現象」であるとする。^⑱この「聖から俗への方向性」において、星野が重要視したものがキリスト教で問題となる「仲保者」という概念である。星野は、自己中心主義的で神に反逆している人々を神へ向かしめるものとして「仲保者」を理解しており、それこそが「仲保者」の必要性であるという。^⑲そして、キリスト教における「イエス・キリスト」と浄土教における「方便法身・浄土」はともに、「聖からの働き」として聖と俗との交流をもたらす「仲保者」の存在意義を有していると指摘するのである。^⑳

さらに、「聖が仲保者を媒介していかに俗にかかわるか」という問題に関しては、三願転入こそがその構造の過程を明瞭に示しているものであるとする。星野においては、三願転入は「真宗のみにかぎらず、すべての宗教において経過されるところの宗教独自の本質構造」であり、「俗からのかかわり」と「聖からの働き」とが一つになった宗教の本質構造を明瞭に示したものであった。そして、このような仲保者をめぐる論考の末にたどり着いた宗教の本質は、「聖と俗との絶対背反的關係における神（聖）中心主義的な「聖から俗へ」即「俗から聖へ」の働きによる絶対結合」というものである。^㉑

以上、「宗教本質論」の大枠を説示してきた。特筆すべきは、星野の宗教研究の方法論において、浄土真宗がその主体的体験として大きな役割を果たしていたこと、そして、浄土真宗とバルト神学との間に同一の本質性を見出していたことである。中でも、二点目の問題は、星野の真宗理解の最たる特色であると思われる。管見の限り、星野とバルト神学との関係性は、それほど注目されてはこなかった。

②、星野元豊の思索の展開と問題意識 — 「宗教本質論」から

『講解教行信証』へ—

その後、星野には問題意識の変化が訪れる。星野は先述の「宗教本質論」の検討の後、龍谷大学の学長に就任することになる（一九六四—一九六九年）が、この学長就任が星野の問題意識を転換させる大きな契機になる。

当時の龍谷大学では、総合大学への歩みの中で、「建学の精神」をいかに教学の中へ反映させるか、という問題が大きな課題の一つであった。^②そして、このような龍谷大学の動向の中で、学長となったのが星野であった。『龍谷大学三百五十年史』に「総合大学への脱皮と飛躍という大きな課題を託されて登場した第九代星野元豊学長は、（中略）総合大学化への推進過程において、「建学の精神」を実践面でのように具体的に顕現せしめうるか、という難題をこのときすでに抱え込むことになったといえよう。^③」とあるように、星

野には「建学の精神」をめぐる課題がのしかかっていた。これは、星野自身の問題意識にも密接に関わっており、学長就任後に刊行された『現代に立つ親鸞』には、「わたくしは昭和三十九年五月から四十四年五月まで満五年の間、竜谷大学長の職にあった。（中略）その間いつもわたくしの念頭を離れなかったものは建学の精神をいかに学園全体に浸透せしめるかということであった。」と述べている。このことから、学長就任により、星野に「親鸞の精神を若者たちいかに流布していくか」という問題意識が芽生えていったことが分かる。そして、こうした星野の思索が完成したのが晩年の著作である『講解教行信証』である。

『教行信証』の注釈書、解説書は文字通り汗牛充棟もただならぬありさまである。（中略）しかしこのような多くの解説書は宗学上の専門用語によって語られていて、現代の一般人に直ちに理解されうるようなものではない。（中略）これは何んとしても遺憾なことである。『教行信証』は単に宗学の専門家のためのものではなくして、広く一般思想界に解放されなければならない。世界に門戸を拓けてこそ、『教行信証』は生きるのであり、親鸞は時代に息吹くのである。永らく宗教哲学の研究に従事していた筆者がこの講解の公刊を思い立ったのは広く教団以外の一一般の読書界に『教行信証』を何んとかして理解してほしいという念願からに他ならない。（中略）『教行信証』を宗学の専門用語から現代の用語にあらため、これを現代の思想とし

て語るといふ仕事は、わたくしのような遍歴を経た者の人生最後の仕事として相應しいのではないかと考えた。浅学不敏をも顧みず『教行信証』の講解の仕事に着手したのはこのような理由からである。わたくしは仏教に疎遠な人たち、たとえば無神論者にも、またキリスト教徒にも理解されうるようなものにしたかった。『教行信証』は無神論者にも唯物論者にもキリスト教徒にも妥当する真実を語っているからである。

(星野元豊『講解教行信証』教の巻・行の巻(改訂版)、

法藏館、一九九四年、二二三頁)

つまり、『講解教行信証』に見られる星野の思索は、宗学を批判的に継承し、『教行信証』を宗学用語から哲学を用いて現代的に翻訳(表現)しようとするものであった。星野がこの書の刊行を思い立った理由は、『教行信証』を宗学の専門用語で解釈する姿勢を改め、現代の人々や他の学問領域の研究者たちにも理解しやすいようにするためであり、これこそ、宗教哲学に従事してきた自身の役割に相應しいというのである。

また、こうした星野の思索には「真宗学的営為」が強く表れていることに着目したい。無論、星野の思索も広い意味においては哲学であるし、星野にはバルト神学との共通性の中で親鸞思想を理解しようとする面が強いことも忘れてはならないが、少なくとも星野は、武内のような哲学的営為の範疇には属していない。上記の引文から読み取れる通り、星野は現代の真宗学の動向に危機感を持ち、現代

に即した親鸞思想を追求した。この意味で星野はまさに、「親鸞思想の伝道」という真宗学の精神を内在させている稀有な哲学者であると言えよう。星野の哲学的思索が最も表れているのが「宗教本質論」であるということはずで述べた通りであるが、真宗学と親和的な営みと言える『講解教行信証』は、星野の意義を考察する上で、第一に評価されなければならないものであろう。しかし、学長就任以降の思索の中で星野が「宗教本質論」に見られる営為を完全に放棄したわけではないことには注意したい。^⑩ 星野の親鸞浄土教理解におけるバルト神学の多大な影響は晩年に至るまで貫かれている。星野は「宗教本質論」に見られたバルト神学との対話や自身の浄土真宗の主體的信仰などを通じて、親鸞を現代に解放させる哲学的親鸞思想家へと自己形成を遂げたのである。

三、武内義範と星野元豊——比較考察とその意義——

①、「真宗的宗教哲学」と「哲学的真宗学」——哲学における真宗研究の二側面——

以上、武内と星野の思想について考察してきた。それぞれの真宗理解の思想的背景は異なっているものの、^⑪ 両氏ともに親鸞を軸に、それぞれの哲学を構成させている。筆者は、この二人の思索に哲学における真宗研究の異なる二つの学的立場を見出せることに注目したい。このような両氏の思索について筆者は、武内の思索を「真宗的宗教哲学」、星野の思索を「哲学的真宗学」と表現できるように

思う。^④

武内の場合、「西洋に勝るとも劣らない論理を見出す」という日本哲学の課題が意識されていた。これは、明治以降の哲学者たちの共通した問題意識であったわけであるが、武内はまさに当時の日本哲学の思潮の中で「教行信証の論理」の可能性を示唆していったわけである。

一方星野の思索には、こうした性質の営みはほとんど見られない。本論で見てきたように、星野は「宗教本質論」と「現代への親鸞思想の解放」がその中心課題であったようである。そしてこのような星野の思索には、「伝道」という営みと類似した真宗学的課題が内在していた。

この意味において、両氏の哲学は性質を異にしている。武内においては「親鸞思想に哲学的な論理を見出し、その論理を哲学領域に還元させる」という方向で「親鸞思想」と「哲学」との対話がなされている。星野においては「宗学を批判的に継承し、親鸞思想を哲学を用いて現代的に翻訳する」という方向で「親鸞思想」と「哲学」との対話をはかっている。前者では、哲学者としての親鸞、哲学書としての『教行信証』が強調され、西洋に対する「教行信証の哲学的論理」が見出された。後者では、真宗学の問題と隣り合わせの中で、哲学を関わらせ、『教行信証』を現代に向けて翻訳しようとする試みが行われていた。ここには、「親鸞思想を軸に添えた宗教哲学」と「哲学の素養を援用して現代に活かそうとする真宗学的

営為」という「親鸞思想」と「哲学」をめぐる二つのモデルが見出せるように思う。筆者が「真宗的宗教哲学」、「哲学的真宗学」と表現するのはこのことである。

このように、両氏の思索を比較することによって、哲学者による真宗研究の二側面、似て非なる「親鸞思想」と「哲学」の関わりにおける二つの学的立場を見出すことができるのではないだろうか。

②、武内義範・星野元豊の真宗学における意義

両氏の営みに質的な相違はあるにせよ、ともに哲学者による真宗研究の代表的な思索と言えるだろう。さらに、特筆すべきは、両者ともに独断的な哲学的親鸞論に陥ることなく、『教行信証』を要として親鸞思想の普遍性を明らかにしようとしているということである。

近代の知識人たちは自身の思想を表現する材料として、積極的に親鸞を読み込んでいった。そこでは、実存哲学、マルクス主義をはじめとして多種多様な親鸞像が描かれていったが、それらが真宗学の立場からすれば、個々の思想に絡み取られた独断的な親鸞像であることは否めないであろう。しかし武内と星野は、このような営為とは立場を異にした真宗理解を展開している。これは次の二人の『教行信証』への態度を見れば明らかである。

われわれが『教行信証』をある一つの既成の哲学的立場から解釈し、その哲学的立場の一先例としてこれを見ようとしている

のではないことは明らかであろう。(中略) われわれはどこまでも、忠実に、『教行信証』に即して考えよう。『教行信証』において自覚を深めてみようではないか。

(『教行信証』における教の概念)、『武内義範著作集』一、

二一九—二二〇頁

わたくしがほんとうに『教行信証』を読むということは、わたくしが親鸞と対決して親鸞の言葉を聞くということではなくして、『教行信証』において親鸞がなしたごとくわたくしが如来と対決して如来の言葉を聞くということでなければならぬ。それが『教行信証』を読むということの本当の意味でなければならぬ。

(『浄土の哲学』…統「浄土」法藏館、一九七五年、三四頁)

武内の言及からは『教行信証』に即して哲学を構築させようとする意図が、星野の言及からは対象的論理としてではなく、主体的に『教行信証』に向き合おうとする態度が読み取れる。また、武内はヘーゲルとキェルケゴールを止揚させるという西洋哲学の文脈の中で親鸞思想の普遍性を示した。星野は、バルト神学との対話を通して宗教の本質の究明の中で親鸞思想の普遍性を読み取り、晩年にはこの思索が土台となって、神学や無神論者にも通用しうるものとして『教行信証』を捉え、それを現代に生かそうと試みている。異なつた他領域の思索であるにせよ、親鸞思想の普遍性を明らかにしようとする二人の思索は、評価されなければならない。

③、武内義範「教行信証の哲学」と星野元豊「講解教行信証」の媒介の意義とその可能性

このように、武内と星野の営みから、哲学における親鸞研究の二側面を見出すことができ、評価すべき態度も確認できた。では、この二人の思索が真宗学の中でどのような意味を持つのだろうか。具体的な意義付けは紙面の都合上、課題として残す形にはなるが、最後に、両氏の真宗学における可能性について一試論を提示しておきたい。筆者は、両者の『教行信証』への考究を相互的に媒介させることによって、現代における『教行信証』・親鸞思想の展開に対して、新たな視座を見出すことができると考えている。

今日の真宗学に課された課題の一つは、学的交流がさかんになる現代社会において親鸞思想をいかに伝達させていくか、というものであるだろう。武内の「教行信証の哲学」^④が、親鸞思想を広く思想界に解放しうる可能性を有している点は間違いない。ただし、この論理には親鸞思想と西洋哲学とが難解に結びついているため、その思想交流は困難を要する。したがって、親鸞思想と哲学の交流には、まずその土台となる基礎作業としての翻訳作業が必要になる。ここに必然的に、星野の思索が求められるのではないだろうか。

哲学との交流を通して親鸞思想が広く思想界に躍り出る際に、武内が示した親鸞の哲学は大きな意味を持つものであり、哲学者の真宗解明の理想的な形態をとっているといえる。だがそのためには、まず両者の橋渡しをする土台が必要になるだろう。そこで求められ

るものは「親鸞思想を哲学として語る」のではなく、「親鸞思想を哲学によって説明する」作業である。これに関しては星野の思索こそ、その基礎作業をなしうるものだろう。すなわち、世界に通用しうる親鸞の哲学を解放する役目は武内が担い、基礎作業となる親鸞思想の翻訳は星野が担いえるのである。武内の思索は、親鸞の高度な哲学が見出されるが、難解な論理が結びついているため、学術的敷居が高いものとなっている。星野の思索は、翻訳作業はなされているが、哲学的論理の考究は中心ではない。無論、それぞれに意義は十分に見出されるが、両氏の思索が両輪となることによって、より一層の可能性を見出すことができるのではないだろうか。星野の作業が土台となつて武内の哲学にも新たに光りが当たり、そのことによって星野の思索も新たな意味を獲得することができるだろう。方向性が異なる二人の哲学者の思索が、互いに関わり合うことによって「親鸞思想」と「哲学」との対話がより一層促進され、現代における「教行信証」・親鸞思想の解放に寄与しうるのである。

まとめにかえて

本論では、真宗の哲学的解明に従事した武内と星野を取り上げ、両氏の思索とその意義、可能性について考察してきた。武内は「教行信証」、三願転入に西洋に勝るとも劣らない論理を見出していた。この「教行信証の論理」は、当時の哲学の主流であった「実存哲学」を発展させうるような、深遠な哲学が内包された「実存の論

理」であった。かかる哲学的姿勢は晩年に至るまで貫かれ、武内は生涯を通して「教行信証の哲学的研究」に従事していく。

星野の「宗教本質論」では、浄土真宗が大きな役割を果たしており、三願転入は宗教の本質構造を明瞭に示したものであった。特筆すべきは、「浄土真宗」と「バルト神学」との間に共通の本質を見出している点であり、そのため、星野の真宗理解にはバルト神学の影響が強い。そして星野は、龍谷大学学長への就任を契機に、親鸞思想を現代に解放させようとする親鸞思想家へと自己形成を遂げる。ここでの星野の営みは「宗学用語によって語られることが多かった『教行信証』を、哲学を用いて現代的に翻訳する」というものであり、星野の一連の研究の中で第一に評価されなければならないものである。

両氏では「親鸞思想」と「哲学」との関わり方が異なっており、武内においては「親鸞思想に哲学的な論理を見出し、その論理を哲学領域に還元させる」という方向で対話がなされ、星野においては「宗学を批判的に継承し、親鸞思想を哲学を用いて翻訳する」という方向で対話がなされている。ここに「親鸞思想」と「哲学」の関わりにおける似て非なる二つの学的位置（哲学者の真宗研究の二側面）を見出すことができる。こうした両者の立場について筆者は、武内の思索を「真宗的宗教哲学」、星野の思索を「哲学的真宗学」と表現した。そして、武内の思索には「西洋に対抗する論理を見出す」という「日本哲学的課題」が継承され、星野の思索には「親鸞

思想を現代に解放する」という「真宗学的課題」が内在していた。

二人の評価すべき点は、独断的な親鸞論に陥ることなく、親鸞思想の普遍性を考究している点である。武内は西洋哲学の文脈の中で親鸞思想の普遍性を示した。星野は、「宗教の本質」の究明の中で親鸞思想の普遍性を読み取り、晩年にはこの思索が土台となって、『教行信証』を現代に生かそうと試みている。

最後に、両氏の現代の真宗学における可能性への一試論として、両氏の思索を媒介させる意義を示した。つまり、武内の思索は、親鸞の哲学を思想界に提示するものであり、星野の思索は親鸞思想の学的交流の基礎作業をなすものであろう。これら両氏の思索が相互媒介的に展開することによって、『教行信証』・親鸞思想が改めて現代に息吹くのではないだろうか。

このような哲学者の真宗研究を、伝統的な立場とは異なった他領域の研究者による解釈にすぎないと消極的な評価を下すことも可能だろう。しかし、学問の境界線を越えた交流が求められる今日では親鸞思想の普遍的側面を押し出すこうした研究態度は見直されなければならない。

武内の「親鸞の哲学」は龍谷大学の哲学者にも受け継がれていく。石田慶和は、真宗教学の立場も踏まえた上で、武内の宗教哲学を批判的に継承し、自身の「信楽の論理」を構築した。高田信良は武内の宗教哲学の真宗教学としての可能性を指摘している。両者の思索は異なる性質のものではあるが、武内の宗教哲学を受容しつつ、真

宗教学との対話を図っていった点において共通していると言える。

他方、星野の研究は、星野自身の扱い方の困難さも相俟って研究の動向はほとんど見られない。星野の人物研究は大きな課題となっていると言える。本稿では、まず評価すべき点として、「宗教本質論」と「講解教行信証」を取り上げたが、星野には魅力的な議論が豊富に備えられている。^⑤まさに星野は今日の真宗学において大きく研究が期待されている人物であると言える。

さて、本稿は武内と星野の評価すべき思索を取り出し、その両氏の意義、可能性を提示するものであった。したがって、両氏が実際に親鸞教学の中でいかに理解され、真宗学においてどのような貢献をなしているかという具体的な作業は今後の課題として残っている。しかし、武内と星野の営みが現今の真宗学において、もはや無視できない存在であり、そのみならず重要な視座を与えるものであることは間違いないだろう。

註

- ① 嵩満也「親鸞における「浄土真実」と「浄土方便」の構想」『真宗学』一〇九・一一〇、二〇〇四年。
- ② 『教行信証の哲学』〈新装版〉、法藏館、二〇〇二年、九頁。
- ③ 『教行信証の哲学』〈新装版〉、一八〇頁の石田慶和の解説を参照。
- ④ 『教行信証における教の概念』『武内義範著作集』一、一八二頁。
- ⑤ 『教行信証における教の概念』『武内義範著作集』一、一七六頁、一八九頁。
- ⑥ 『教行信証における教の概念』『武内義範著作集』一、一八九頁、一

九二頁。

- ⑦ 「教行信証における教の概念」『武内義範著作集』一、二〇〇—二〇二頁。

- ⑧ 「教行信証における教の概念」『武内義範著作集』一、二〇二頁。

- ⑨ 「教行信証における教の概念」『武内義範著作集』一、二〇二頁。

- ⑩ 本稿では触れないが、武内はこの他にも「即得往生」や「信と証との弁証法的関係」の考察も踏まえてその論拠としている（「教行信証における教の概念」『武内義範著作集』一、一六八—一六九頁）。

- ⑪ 「教行信証における教の概念」『武内義範著作集』一、一六七頁。

- ⑫ 板橋勇仁「日本における哲学の方法—井上哲次郎から西田幾多郎へ—」立正大学文学部論叢「一九九、二〇〇四年。

- ⑬ 「星野元豊氏・学位論文審査報告要旨」『龍谷大学論集』三七二、一九六二年。

- ⑭ 星野元豊「宗教の本質…宗教学と宗教哲学の問題」法蔵館、一九六七年、はしがき。

- ⑮ 「宗教の本質…宗教学と宗教哲学の問題」、九頁。

- ⑯ 「宗教の本質…宗教学と宗教哲学の問題」、はしがき。

- ⑰ 「宗教の本質…宗教学と宗教哲学の問題」、二六頁。

- ⑱ 「宗教の本質…宗教学と宗教哲学の問題」、三七—三九頁。

- ⑲ 「宗教の本質…宗教学と宗教哲学の問題」、四一—四二頁。

- ⑳ 「宗教の本質…宗教学と宗教哲学の問題」、四四頁。

- ㉑ このような思索を展開する星野の真宗理解は、非常に神学的色彩が強くなっているが、それゆえに星野には、神学の概念と真宗学の概念とを同一視している面もあることに注意しなければならない。

武田龍精は、

星野元豊氏においては、宗教哲学的神・キリスト教的神・浄土教的阿弥陀仏が余りにも直接的に同一なる在り方として思惟されてはいないか。それらを同一的に考えようとする姿勢は、いかなる論理的根拠の上にその意味ある位置づけを可能にするの

かの反省が希薄のようである。

（武田龍精『親鸞浄土教と西田哲学』永田文昌堂、一九九一年、五二二頁）

と指摘している。

- ㉒ 星野はキリスト教だけではなく「原始宗教の本質構造」とも対比を行い、理論的な検討を行っている（「宗教の本質…宗教学と宗教哲学の問題」、一九〇—一九一頁）。しかし、本論で述べているとおり、星野の「宗教本質論」の主な材料となっているのは、浄土真宗とバルト神学である。

- ㉓ 「宗教の本質…宗教学と宗教哲学の問題」、七五—八〇頁、一三九頁。

- ㉔ 超越者（神、仏、神霊など）と人間界とを仲介する存在（岩波キリスト教辞典、岩波書店、二〇〇二年、七四六頁）。和解させるために両当事者の間に立つもの。この語は「神と人との間の仲介者」と言われているように、罪を克服することによって和解させる力を發揮したイエス・キリストに用いられる（ドナルド・K・マッキム『キリスト教神学用語辞典』日本キリスト教団出版局、二〇〇二年、二九八頁）。

- ㉕ 「宗教の本質…宗教学と宗教哲学の問題」、一七九—一八二頁。

- ㉖ 「宗教の本質…宗教学と宗教哲学の問題」、一七四—一七五頁。

- ㉗ 「宗教の本質…宗教学と宗教哲学の問題」、一九四頁。

- ㉘ 「宗教の本質…宗教学と宗教哲学の問題」、二二二頁。

- ㉙ 「龍谷大学三三十五年史」通史編下巻、龍谷大学、一九九八年、一五一—一六頁。

- ㉚ 「龍谷大学三三十五年史」通史編下巻、七三頁。

- ㉛ 星野元豊「現代に立つ親鸞」法蔵館、一九七〇年、一—三頁。

- ㉜ 「講解教行信証」や「親鸞と浄土」といった、比較的後期の著作において、論じ足りない部分を「浄土…存在と意義」「浄土の哲学…続「浄土」」「真宗の哲学的理解」といった過去の著作に委ねていることから、星野には（問題意識の転換は見られるが）劇的な思想上の

変化はなく、一貫した思想を持っていたと判断してよいだろう。

③③ 武内において主にその対話相手となった哲学者は、ヘーゲル、キエルケゴール、ハイデガーである。「三顧転入の論理」では、ヘーゲルの「精神現象学」とキエルケゴールの「実存の三段階」の構図が中心的な役割を果たしていたが、ハイデガーの影響も看過できない。武内の語る親鸞の宗教的実存はハイデガーの被投的企画と核心的に共鳴している（小野真「武内義範の宗教哲学」『親鸞と人間・光華会宗教研究論集』三、二〇〇二年）。一方、星野の真宗理解は著しく神学的色彩を帯びている。星野は、バルトに関する言及の他にも、ブルトマンの「非神話化」の理論を援用して「浄土の非神話化」を提唱したり、「仲保者」という神学概念で「浄土」を表現しようとする。無論、星野にもキエルケゴールなどの思想は反映されているし、武内においても神学の受容がゼロだったわけではない。しかし、両氏の真宗理解の主な対話相手は、武内は「ヘーゲル・キエルケゴール・ハイデガー」であり、星野は「バルト神学」であったことは明らかである。

③④ 本稿においては、新たな方法論を提示するわけではなく、あくまで二人の思索の特質をより明瞭にするため、便宜的にこの表現を扱うにすぎない。こうした問題について論じる場合、他の哲学者や宗学者も含めて総合的に検討しなければならないが、これらの問題は本稿の趣旨を超えたものであるので、ここで触れることはしない。

③⑤ 本稿における「比較」は、他方の優位性を語るものでもなければ、両氏を比較することによって新たな問題点を導き出し、それに考察を施すものでもない。そもそも、武内と星野では哲学の性質が異なっており、同じ土俵で評価することは極めて困難である。本稿は、「教行信証」への考究が存在する武内と星野を取り上げ、それらの哲学的態度に対して、真宗学の営みと共振する点を探るものである。したがって、本稿における「比較」が両氏の思索を対決させる場ではないことをここで断っておきたい。

③⑥ 「教行信証の哲学」に限定せず、生涯を通じた「教行信証」の哲学的研究を指すものとして「」で表現する。

③⑦ 星野において最も交流がさかんであり、大きな影響力を受けた研究者は滝沢克己であった。日本神学界の中で大きな存在感を放つ滝沢との関わりは、新たな視座を提示しうる魅力的な題材である。また、星野の哲学の直接的な師となったのは、久松真一であった。浄土教に批判を加えた久松との関係性も興味深い題材になり得よう。加えて、星野の真宗理解には、西田哲学の影響が強い。星野は西田哲学の用語を用いて真宗の諸概念を説明しようとする。こうした神学・哲学との関係の中で星野が果たした役割がどのようなものだったのか、検討する必要がある。部分的な展望を述べたに過ぎないが、星野は真宗学と神学・哲学をめぐる問題において魅力的な研究対象と言えるのである。