

学位（博士）請求論文

真宗倫理の研究

釋 大智

目次

序論・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・三頁

本論

第一章 真宗倫理とは何か

第一節 真宗倫理の範疇・・・・・・・・二九頁

 第一項 他者問題としての「倫理」・・・・・・・・二九頁

 第二項 「倫理学」の誕生―真宗倫理の成立背景・・・・・・・・三五頁

第二節 真宗倫理研究の概観・・・・・・・・四三頁

 第一項 真俗二諦論・・・・・・・・四三頁

 (一) 真俗二諦論の類型・・・・・・・・四三頁

 (二) 戦時期の真俗二諦論・・・・・・・・四八頁

 第二項 助正論・・・・・・・・五一頁

 第三項 その他の真宗倫理論・・・・・・・・五三頁

第三節 真宗倫理の教学的基盤―親鸞教学から覚如教学へ	六三頁
第一項 親鸞と儒教倫理	六三頁
第二項 覚如と儒教倫理	六六頁
第三項 報恩思想と罪悪性の自覚	七一頁
小結	七六頁

第二章 仏教倫理論における他者の位置付け

第一節 西洋の仏教倫理論	九五頁
第二節 他者論を背景とした仏教倫理論	一〇一頁
第一項 末木文美士「菩薩の倫理学」	一〇一頁
第二項 坂井祐円「仏教ケア論」	一一〇頁
小結	一二一頁

第三章 真宗実践論における他者の位置付け

第一節 真宗学における「伝道」と「実践」	一三一頁
----------------------	------

第二節	自信教人信の教学史的展開	一三八頁
第一項	自信教人信をめぐる先行研究	一三八頁
第二項	親鸞・覚如・蓮如における自信教人信の用例	一四一頁
第三項	明治二〇年代の自信教人信論	一四五頁
第四項	『恵信尼消息』の発見と親鸞像	一四七頁
第五項	普賢大円『信仰と実践』における実践論	一五〇頁
第三節	常行大悲における報恩と還相	一六〇頁
第一項	親鸞における常行大悲	一六〇頁
第二項	常行大悲と還相の問題	一六四頁
小結		一六七頁
第四章	親鸞浄土教における同朋観と菩薩観―他者理解を中心に	
第一節	同朋観にみる他者	一八三頁
第一項	親鸞の同朋観	一八三頁
第二項	近代真宗における同朋観―柘植信秀の「同朋主義」から	一八六頁

	(一)	柘植信秀の思想と実践	一八六頁
	(二)	未来主義の真宗―理想・自覚・調和	一八八頁
	(三)	「同朋主義」の理論構造	一九二頁
	第三項	戦時教学における同朋観	一九四頁
	第二節	菩薩観にみる他者	二〇〇頁
	第一項	還相における他者	二〇〇頁
	第二項	親鸞の法然像	二〇五頁
	小結		二一一頁
第五章 凡夫の真宗倫理論―「われら」にみる共同性			
	第一節	親鸞の凡夫観	二二九頁
	第一項	「罪悪性の自覚」という凡夫解釈―家永三郎「否定の論理」を中心に	二二九頁
	第二項	親鸞著述における凡夫の用例	二三六頁
	第三項	「われら」にみる共同性	二四一頁
	第二節	他者観に基づく真宗倫理論	二四六頁

第一項	共業共感論の検討	二四六頁
第二項	「共感」と「共在」	二四九頁
小結		二五六頁
結論		二六九頁
初出一覧		二七八頁
参考文献一覧		二七九頁

序論

序論

二〇一五年にニューヨークで「国連持続可能な開発サミット」が開催され、地球規模で取り組むべき目標としてSDGsが採択されて以降、世界は急速に「倫理化」されはじめたと言えるだろう。貧困やジェンダー差別といった社会問題や、地球温暖化に代表される気候危機などに対して、現代人はあらゆる場面で倫理的なふるまいが要請されることとなった。また、科学技術の加速度的な進歩は我々の生活を一変させ、従来の生活規範や責任概念が根底から問い直されている。倫理化の様相は、生活の次元だけでなく、学術的な領域においても顕著である。例えば生命倫理学・環境倫理学・情報倫理学・経済倫理学などとして、各学問領域においても倫理は無視できない問題となった。あるいは、過剰な「倫理への意識」が、「自己にとっての正しさ」を他者へ押し付けるといふ、倫理と暴力をめぐる逆説的な事態まで浮上している。以上のような状況は、倫理の細分化・多様化・不安定化を示している。そうしたなかで、宗教はどのような倫理観を世界に提出できるのだろうか。

宗教と倫理の関係をめぐる問いは、宗教が一般社会の中で存在する以上、不可避的に立ち現れる根元的な問いとして、すでに長い歴史を持っている。……社会の世俗化や宗教の多元化が世界的な規模で進行する今日にあっても、宗教と倫理との間には、絶えず問い直さなければならない緊張関係が存在してい

る。しかし、科学やテクノロジーの急速な進展によって、人類は未曾有の価値混迷の時代に直面しており、既存宗教が旧来の価値観を一方的に振りかざすだけでは、到底その混迷を打開することはできない。過去の伝統を踏まえながら、宗教と倫理の関係を、近未来を見据え根本的に問い直さなければならぬのである。¹

これは宗教倫理学会の趣旨であるが、まさに倫理をめぐる今日の状況や、宗教と倫理の関係を端的に言表している。宗教全般に与えられたこの問いは、仏教の領域でも重要な問題提起として受け止められている。例えば、二〇二〇年一月から『シリーズ実践仏教』と題された叢書全五巻が、臨川書店より刊行された。編者の船山徹は、「仏教の中でも実際の生活や行為と強く繋がる面に焦点を当て」、「仏教の多様な歴史や文化」について検討を加え、「仏教の歴史と現代的課題に思いを寄せ」ることが、本叢書の目的であると述べている²。シリーズ第一巻となる『菩薩として生きる』は、「仏教とは宗教か、哲学か、倫理か」と題された序章より始まり、第五巻『現代社会と仏教』の最終章「現代医療と向き合う」では生命倫理と仏教の関係について論じられて、本シリーズが締め括られる。この構成からもわかるように、本叢書では教理と実践を往復しながら、仏教が内包する倫理性の可視化が試みられている。以上のような書籍が刊行されはじめたことから、現代における倫理問題への応答は、仏教にとって避けては通れない要件となることが窺えるだろう。

実践や倫理といった領域と、聖典に基づく教義の整合性をめぐる問題系は、浄土真宗においてはより一層の切実さをもって差し迫っている。日常生活と不可分にある浄土真宗の念仏者の生は、絶えず教義と倫理の狭間で揺れ動いてきた。本論文の大きな目的は、まさに浄土真宗に「不可避的に立ち現れる根元的な問い」としての倫理を浮き彫りにし、それに対する教義的視座を提出することである。

真宗倫理という領域確立の重要性は、これまでも指摘されてきたことであるが、未だ十分な研究蓄積はない。まずはその原因を確認することで、本論文における具体的な問題意識と方法を示しておく。

第一に、親鸞自身が「倫理」という語を使用していないことに加えて、「倫理観を示す言説」や「具体的な実践に関する内容」も、直接的にはほとんど示されていないという問題がある³。故に、親鸞思想の倫理性欠如が批判されることとなり、それに対する真宗学からの応答も、様々な観点から繰り返し行われてきた。しかし、そのどちらの研究にも共通しているのは、論者が想定する倫理観―例えば「世俗における善悪の基準を示す事が倫理である」⁴など―が、自明の前提条件として既に設定されており、そもそも「倫理とは何か」という部分が問われなまま展開されていることである。確かに「倫理」の定義次第では、親鸞浄土教には倫理性がないとも言い得るだろう。そうしたなかで、真宗倫理を語るためには、「倫理」そのものを問い直すことからはじめ、「真宗倫理」という分析視角自体を再設定することが必要となる。

第二に、「倫理は常に歴史的状況との対峙の中で創出される」ということが挙げられる。先ほど「親鸞著

述に倫理的言説が明示されていない」という困難をあげたが、正確に言えば、そもそも真宗倫理とは「親鸞著述に示されていない事柄への応答」を含む問題として立ち現れるのである。歴史的存在としての主体が、自らが置かれた歴史的条件の中で直面する問いに対して、親鸞の教義に立脚しながら応答するという営みが、「真宗倫理」の内実を形作っている。それは、真宗倫理というものがひとまず、真宗教学史的な性格を帯びるということである。真宗倫理を明らかにするためには、教義と教学史を往復しながら検討することが不可欠だと言えるだろう。その営みは、先に触れた「実践仏教の全体像」を明らかにしようとする船山の研究方法論とも重なるものである。ただし、一言付記しておきたいのは、これは「親鸞あるいは親鸞著述に倫理性がない」という宣言ではないということだ。親鸞自身に見出される倫理性はもちろんあり、本論文ではそれを炙り出すことに努めている。真宗倫理を明らかにする作業は、その歴史的性格を考慮しながら論じられなければならないだろう。

第三の問題は「戦時教学としての真俗二諦論」である。これは先にあげた「真宗倫理の歴史的性格」と地続きの問題である。日本思想史において「アカデミズムとしての倫理」が成立するのは明治以降のことである。倫理学をめぐる一連の言説は、一八九〇（明治二三）年の教育勅語發布を前後に、国民道徳論という天皇制イデオロギーの補充論理として表出していくこととなった。そのような社会状況のなかで、真宗の倫理的立場として構築された真俗二諦論は、俗諦への一元化という戦略をとることによって、真宗教義が天皇制

国家と抵触するものでないことが積極的に示されていく。そして、戦時教学としての真俗二諦論は、戦後徹底的に批判されることになった。この倫理と教学をめぐる大きな挫折が、真宗倫理の空白を招いた一因である。

よって、新たに真宗倫理を語るためには、①親鸞思想から読み出しうる「倫理」の枠組み・分析視角を再設定すること、②親鸞著述と倫理をめぐる解釈の歴史を往復しながら分析すること、③戦時教学の問題点を明らかにすること、という三点の作業が必要だと考える。

本論文では、以上の論点を明らかにする方法論的視座として、「他者」という概念を主軸に据えている。それはまさに、今日の状況・問題関心に立脚しながら、親鸞教義と改めて向き合うことだとと言えるだろう。「他者」が哲学や倫理学における主要な課題として論じられるようになったのは、二〇世紀以降の出来事である。大陸哲学における実存主義や現象学によって、「自己の実存が他者との関係の中でしか成立しない」という倫理的見地が発見され、他者が哲学の主題へと浮上していくこととなった。ミヒヤエル・トイニッセン (Michael Theunissen, 一九三二—二〇一五) やジャン・ボードリヤール (Jean Baudrillard, 一九二九—二〇〇七) といった哲学者たちが指摘するように、今日において他者論は「単なる個別学科の対象を超えた第一哲学」であり、「ヨーロッパにおける強迫観念」とまでいわれるようになって⁴。あるいは和辻哲郎は、自己と他者との「間柄」に倫理を見出したが、倫理が「自己と他者との関係性における秩序」や「共同

体の規範」であるならば、倫理を明らかにするためには、やはり「他者」や「他者との関係性」を問うところから出発しなければならないだろう。昨今、連帯や共生といった倫理的言説が真宗学においても注目を集めているが、真宗倫理を語るためには、親鸞浄土教において「他者はどのように捉えられるのか（≪他者理解≫）」と、その上で「他者とのように関わるのか（≪他者関係≫）」を明らかにするという、まさに第一哲学としての基盤が構築されなければならないのである。本論文の目的は、親鸞浄土教における他者理解・他者関係を明らかにすることによって、真宗倫理の基盤を構築することにある。

研究の背景にある問題意識と方法・目的はおよそ以上の通りであり、次に本論文の各章で扱う内容について概観しておく。

第一章では、本論文が意図する「真宗倫理」というものを明確にする。そのために、第一節では「倫理」や「他者」といった概念の措定、および日本倫理の歴史的背景を明らかにするとところから始めたい。「真宗倫理」を記述するためには、ひとまず「倫理とは何か」という問いから出発しなければならないだろう。「倫理」という語は非常に多義的であるため、普遍的・一義的に定義を与えることは困難だが、筆者の議論を共有するためにも避けては通れない手続きであると考える。「倫理」と近い用語に「道德」がある。この両者の概念は、学術的な場面においても明確に区分されているわけではなく、論者によってその定義は曖昧である。第一項では「倫理」と「道德」の比較をしながら、筆者が採用する定義を共有する。ここで簡潔に述

べておくと、本論文では和辻哲郎の倫理観を補助線としながら、「他者問題（他者理解・他者関係をめぐる問題）」として真宗倫理を捉える視座を示した。第二項では、真宗倫理の前史として、日本思想史における「倫理学」の成立背景に迫っていく。日本において「倫理学」という学問領域が誕生するのは明治初頭のことである。それは井上哲次郎（一八五六—一九四四）が西洋語の「ethics」に対して、「倫理学」という翻訳語を与えたことが発端であった。しかし、翻訳語として成立した「倫理学」は、日本の風土から必然的に生まれた学問ではなく、西洋倫理学の視座から日本思想を分節化するものとして開始される。西洋倫理学の導入は、元来の規範概念であった儒教との対抗ドラマを生じさせ、最終的には国民道徳論へと結実していく。以上のような、国家倫理をめぐる言説に触発される形で「真宗倫理」は語り出された。これが「真宗倫理」という教学的言説の起点である。以上のように、本項では「真宗倫理」が問題化されていく道程を明らかにしていく。

第二節では真宗倫理の研究史を概観しておく。真宗倫理の教学的枠組みは、助正論と真俗二諦論を中心として展開されてきた。第一項で扱う真俗二諦論は、真宗学だけでなく、仏教史学などからも積極的に言及され、多くの研究成果が報告されている。そこで真俗二諦論の大まかな見取り図を示すために、信楽峻磨の研究⁵によりながら、その類型と内容を確認する。また、真俗二諦論は周知のように、戦時教学とも密接な関係にある。戦時期における真俗二諦論とは、龍溪章雄が指摘するように、「明治以来の「忠君愛国」倫理を

スローガンとする天皇制教育の“成果”によって「教学者における天皇の臣民という自覚がその精神構造の深部にまで根をおろし」、真宗教学が変質してしまった、という見解で概ね一致していると思われる。

先述したように、新たに真宗倫理を語るためには、戦時教学における真俗二諦論の実態把握は欠かせない作業であろう。第二項は助正論の概観である。助正論から真宗倫理を導出した代表的論者が普賢大円である。特に『信仰と実践』（永田文昌堂、一九五九年）は、真宗の社会倫理論・実践論の嚆矢とも称されている。

。普賢の議論を取り上げること、真俗二諦論と違う理路から、いかに真宗倫理が語られてきたのかを助正論を中心に整理しておきたい。第三項は、真俗二諦論・助正論以外の文脈における、真宗倫理論について触れておく。具体的には戒律、宿業、造悪無碍といった論点である。これらを俯瞰すること、真宗倫理に関する先行研究では、総じて「罪悪性（凡夫）の自覚」という慎みと、報恩論をもって倫理が論じていることを指摘したい。

第三節では「覚如教学と倫理」の問題を考察する。覚如教学の倫理性を扱った先行研究の多くは、①親鸞とは異なる善悪観によって儒教の倫理を生活規範として導入したこと、②親鸞に比べて罪悪性の自覚が希薄化されている、という二点の批判に集約される。これらを根拠にして、覚如の思想は「親鸞教義を恣意的に曲解し、体制従順的な教学へと変質させたもの」として、「親鸞との断絶」であると結論づけられる。第一項は以上のような先行研究を受けて、まず「親鸞と儒教倫理」について考察する。そして第二項において、

「覚如と儒教倫理」の問題を、『改邪鈔』と『口伝鈔』を中心に再検討し、親鸞の言説と比較することによって、親鸞との連続面／断絶面を明らかにしたい。本節の狙いとしては、前節で確認した「罪悪性（凡夫の自覚）」と「報恩論」という真宗倫理の基本線は、すでに覚如教学によって構築されていたことを指摘することである。この手続きによって、覚如教学を真宗倫理の基点として定位することができらう。さらに、真宗倫理を論じるにあたり、これまで「他者観」についての分析視角がなかったことも確認して、本論全体における問題提起の章としたい。

第二章では、真宗倫理を「他者」という観点から捉える基盤として、他者の問題に焦点を当てた仏教倫理の議論を確認する。欧米における仏教倫理学の隆盛と、それを批判的に乗り越えようとする近年の倫理思想の動向に着目し、他者論という視座の重要性を明確にすることが目的である。そして、他者論を導入している末木文美士と、坂井祐円の仏教倫理に関する議論を参照することによって、本論文が目指す方向性を提示する。

第一節では仏教倫理学の内実を明らかにしたい。日本においては未だ確立されていないが、欧米では仏教倫理に関する体系的な学問が構築されている。アリストテレスやカントの倫理学を踏まえて、仏教倫理の特徴を体系化した、ダミアン・キーオンの『仏教倫理の性質』(D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, Macmillan, 1992)や、仏教と倫理をめぐる問題群を網羅的に扱ったピーター・ハーヴィの『仏教倫理学序説』

(Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge 2000) などによって、仏教倫理学という領域が切り開かれている。それに対する下田正弘の理解を見ながら、西洋における仏教倫理学が、近代合理主義の超克と他者の問題に直面していることを指摘する。

第二節は、「他者」を問題化する二つの仏教倫理論を概観する。第一項では、末木文美士が提唱する「菩薩の倫理学」を検討し、その狙いと構造を明らかにする。これは第四章で分析する「親鸞の菩薩観」にも関わる、重要な論点も含んでいる。「菩薩の倫理学」とは、末木文美士によって提唱された、他者論を軸とした仏教倫理思想である⁸。その中でも親鸞の思想に重きが置かれており、特に還相回向論を中心として展開される。菩薩の倫理学は、「生死の境界が曖昧であった中世」という歴史観と、現世主義・個人主義的な傾向にある近代的な親鸞理解をどう乗り越えるかが前提とされている。さらに「死者（＝了解不可能な他者）」との関わりが示されることから、他者を了解可能な存在と捉えている「ケアの倫理」を乗り越えるものとして構築される。菩薩の倫理学とは「他者・死者の復権」が目指された思想の営みだといえるだろう。菩薩の倫理学を批判的に分析することで、親鸞浄土教における他者論的な倫理の枠組みを再検討する。

第二項は、坂井祐円による仏教ケア論を取り上げたい。坂井は「ケアの倫理」と田辺元に実存協同論を援用して、菩薩の倫理学を構築しようとした。これは前項で取り上げた末木と同じ着眼点である。まずケアの倫理であるが、これは「男性・西洋・個人・正義」をモデルとする正義の倫理に対して、「女性・東洋・他

者・ケア」の発想に基づく倫理をいう。末木の菩薩の倫理学では、ケアの倫理で語られる「他者親密性」を評価するその一方、「人間同士が相互に了解可能と考えられている他者理解」を問題視していた。さらに、末木は菩薩の倫理学を補強するものとして田辺元の哲学を参照している。末木は還相回向論の文脈において「仏と同じく積極的に他者へ関わっていく凡夫（自己・主体）のあり方」を「菩薩」として論じているが、これは田辺元の「実存協同論」や「絶対無即愛」「絶対還相・相対還相」に強く影響を受けたものと考えられる。前置きが少し長くなったが、なぜ第二項で坂井の議論を照覧したのかというと、坂井が「親鸞思想」「田辺元の還相論」「ケア論」というように、末木と同じ問題群を扱いながら、「他者との関わり」について論じていくからである。末木と坂井の議論を比較検討することにより、仏教倫理として「他者」を論じるとはどのような営みを指すのかにより明確になるだろう。また、両者の理論的背景には、西洋哲学における他者論の影響も多分に見られる。両者の共通点と相違点を明らかにする作業は、「他者論」という哲学的議論の要点を抑えることにもつながっている。総じて、第二章では、仏教倫理学における他者論の重要性を指摘し、真宗倫理を論じる際にも、他者という分析視角が有効であることを示す。末木と坂井の議論を取り上げることによって、菩薩観と他者論が接合される様相を明らかにし、真宗教学において他者を論じる道筋を示したい。ここまでの論述が、「他者の問題」として語るための基盤になると考えられる。次章以降から、実際に親鸞思想における他者観を分析していく。

第三章では、真宗学において実践がいかに議論されてきたのかを確認する。真宗学で「他者」が主題的に論じられることはなかったが、実践という他者を含み込んだ議論を分析することで、真宗学において暗黙裡に前提とされていた他者関係論を浮き彫りにしたい。

第一節では、真宗学における「伝道」と「実践」の位置付けを確認する。倫理と同様に、親鸞著述において、念仏者の具体的な実践が述べられた箇所は極めて少ない。そのような中で、実践真宗学に携わる葛野洋明や中平了悟などは、浄土真宗の実践とは教義的な根拠を持ち、「信（救いに値遇したよるこび）」に基づいたものであることを第一要件として定めている¹⁰。また中平が指摘するように、実践の理論化は非常に困難であり、「真宗における実践とは、「真宗者」「念仏者」という信心と教えのなかで生きる主体が、……自身の行為や、その行為がもたらす結果に対して、……信に照らした見詰め直しの中に、立ちあがってくるものといえるのではなからうか」と提言している点は重要である。本節では、このような実践論に見られる自己内省的な側面について論じる。

第二節では、真宗伝道論・実践論の教学的基盤として認識されている「自信教人信」が、どのような解釈を経過して現在の理解に至ったのか、その道程を明らかにしていく。貴島信行によると、自信教人信は真宗伝道の基本的な概念であり、「真実信心を抛り処とする信心の行者の実践において、つねに如来と自己、自己と他者との関係性を自覚させる用語として機能している¹¹」。しかしながら、歴代や近代の自信教人信

理解を見てみると、必ずしも「他者」や「実践」が意識されていたとは言えない。そこで筆者は、自身教人信論の教学的展開として、次の稜線を想定している。蓮如が示した自信教人信理解を立脚点として、①明治二〇年代における伝道論と自信教人信の結合、②鷲尾教導による『恵信尼消息』の発見、③普賢大円における真宗実践研究の成果などにより、徐々に「他者」を射程に含む実践論へと展開していくという見通しである。本節では、この歴史的展開を明らかにすることに努めたい。

第三節では、自信教人信と不可分の関係にある常行大悲について考察する。特に信後還相の問題¹⁾を取り上げて、常行大悲と往還二回向の関係性、報恩論との関係性を明らかにする。本節は前三章と第四章以降を架橋する位置付けとなる。第三章全体を通じて、「実践」「伝道」といった文脈で、真宗学における自己と他者の関係性について考察を進めたい。本章の作業は、本論文が主題として扱う他者の問題を、これまでの真宗学の系譜に見出していくものである。また、「還相」や「報恩論」と結びつけることで、第一章から第三章までの論述と、次章以降の考察をつなぐ役割を果たすこととなるだろう。

第四章は「親鸞の他者観」を明らかにする。第一章から第三章は、親鸞浄土教における倫理思想について、他者をめぐる議論の重要性を確認するものである。そこで第四章では、教学史の言説と親鸞著述を往復しながら、親鸞の他者観を基礎付けていきたい。他者論では、他者を自己と同質的な存在としてみるか、全く異質な存在としてみるか、という立場の違いが重要な論点となっている。親鸞思想において「同質性の他者観」

に立脚するものは、「念仏者の共同体」という意味で論じられてきた「同朋」であると考えられる。また、第二章で取り上げた末木の議論が、菩薩観から他者性を論じたものであったことを踏まえて、親鸞の他者理解を明らかにするために、同朋観と菩薩観に照準を合わせて分析を進めたい。

第一節では、「同朋」という概念に見られる他者理解について考察する。第一項は「親鸞著述における同朋観」を確認する。親鸞著述においては「同朋」という語が使用されるのは『末灯鈔』第一九通のみである。ここでは「とも同朋にもねんごろ心のおはしましあはばこそ¹³」とあり、専修念仏に生きるものの平等性・連帯性が述べられ、また「奥郡におはします同朋の御なか¹⁴」や「明法御房のことを聴きながら、あとはおろかにせんひとびとは、その同朋にもあらず候ふべし¹⁵」というように、心を同じくした念仏者の共同体を指して「同朋」という語が使用されている。同朋に関する研究は、親鸞自身に用例が少ないこともあって、水乎社運動や同朋会運動といった歴史的な出来事に即した研究が目立つ¹⁶。その一方で、『歎異抄』などを用いて同朋概念を敷衍し、「親鸞の人間観」として同朋を論じた研究も確認できる¹⁷。以上の点を踏まえて、第一項では、親鸞著述において「同朋」が示す内容や範囲を明らかにしたい。第二項は、近代期において「同朋」という思想が、どのように展開していくのかを概観する。本項では近代真宗における同朋観を捉えるために、同朋主義を標榜して積極的な活動をおこなった柘植信秀を取り上げる。近年活況をみせている近代仏教研究においても、その思想や実践運動の特殊性とは相応せず、柘植信秀はほとんど取り上げられることが

ない仏教者である。柘植信秀は浄土真宗本願寺派築地常栄寺の僧侶であり、宗派改革を目指した組織「猶興会」及び同朋主義を理念とする信仰共同体「真宗同朋教会」の創立者でもある。最終的には大谷光瑞に法主引退を迫るなどして、一九一三年に僧籍を剥奪されるに至っている。同朋主義は一九二二年に発足する水平社の運動にもなつて、政治的色彩を濃くしながら大きな展開をみせるが、柘植はそうした融和運動とは一定の距離を保ち、あくまで親鸞思想に内在する教義的なテーマとして同朋を読み出している。「同朋」という概念が政治的問題としてではなく、教義の問題として主題化されるという点で、柘植は近代真宗における同朋観のひとつの画期といふことができるだろう。柘植の同朋観の特徴である「未来主義」と「平等主義」を分析することで、親鸞思想の倫理性を基礎付ける新たな要素を析出したい。第三項は、戦時教学における同朋観を見ていく。親鸞の実践や思想から読み出された柘植の同朋主義は、「念佛者の縦軸関係の否定」から「普遍的な平等主義としての横軸のつながりへ」という展開を経ている。柘植の同朋主義とは、「同朋」と「同朋でないもの」を区別するための参照項としてではなく、「一切衆生の平等性」を実現するための不断的運動をもたらしものとして構築されるのである。ただ、その一方で、柘植の同朋主義は帝国主義的な側面を持ち合わせていたことも重要である¹⁾。同朋主義と国体思想の距離は、十五年戦争期の教学において急速に縮められていく。本項では普賢大円や梅原真隆の言説を分析することで、柘植が論じた「未来主義」や「平等主義」が変質し、他者に対する「同質化」を迫る暴力として機能していたことを明らかにする。

第二節は「菩薩觀」から親鸞の他者理解に迫っていく。本節では、異質性（他者性）が回復された他者觀を、親鸞の菩薩觀から見出すために、第二章で言及した末木の菩薩の倫理学を批判的に検討し、還相回向論から還相菩薩の主体をめぐる問題へと展開させたい。そもそも「還相菩薩」という語は還相回向の内容に関連して作られた言葉であり、親鸞著述中に「還相菩薩」という語は見られない。これまで還相菩薩の主体をめぐる様々な解釈が提示されてきたが、文献学的解釈が困難であることも作用して、未だ明確な結論は出されていない¹⁹。そこで第一項では、「還相菩薩と他者」という問題設定のもとで考察を進める。具体的な手続きとしては、親鸞の凡夫觀と菩薩觀を接続することによって、末木の還相理解の困難を指摘し、還相菩薩の他者性について論じていく。第二項は、親鸞の法然像について言及する。前項で展開させた他者論は、ある種の觀念論でもある。そこで、親鸞の法然像を導入し、菩薩概念から明らかにされる、より具体的な親鸞の他者觀について言及したい。『高僧和讃』『源空讚』や『西方指南抄』などの記述に見られる勢至菩薩の化身としての法然、『尊号真像銘文』における勢至菩薩と染香人の関係、『浄土和讃』『勢至讚』における言説などから、親鸞が「菩薩としての法然」を「念佛者の理想的な存在」として捉えていたことを指摘する。

他者論においては他者の他者性、あるいは同質性が問題となることは、杉岡孝紀によっても指摘される通りである²⁰。第三章は、同朋思想と菩薩觀を分析することで、親鸞浄土教における他者觀を明らかにするも

のである。また、本章の考察においては、「同質性を基礎とする同朋主義の他者理解は必然的に暴力へと帰結するのか」という問いに直面することになるだろう。これに対して、親鸞思想が同質性の他者観だけでなく、他者性が回復された他者観を有する点と、同質性に基づく他者理解が必ずしも暴力になるわけではなく、むしろ他者性と同質性の両方向の他者観が倫理を構築する上で必要になることを示したい。

第五章は「凡夫の真宗倫理論―「われら」にみる共同性」と題している。これまでの「他者」をめぐる考察を踏まえて、親鸞の凡夫観を読み解くことにより、真宗倫理の基盤を明示したい。

第一節では、「罪悪性の自覚」に立脚した凡夫解釈に対し、親鸞の凡夫観の他面として「他者との共同性」を主張する。親鸞思想の際立った特徴のひとつに、「罪悪性・凡夫性の自覚」という徹底した自己内省がある。これは本論文の第一章―第四章に通底していたテーマでもあった。そして、このような親鸞の凡夫理解を方向付けた一因に、家永三郎（一九一三―二〇〇二）の「否定の論理」の存在が指摘できる。

悪人正機説は、「悪人」たることを以て人間の本质と認定する深刻な自省を基盤とし、この「悪人」としての人間と絶対者としての如来との離反から来る苦悩を逆説的に解決しようとする、深い宗教的洞察から成る思想であつて、単なる經典論釈の文字から導かれたものでなく、現実の人生問題の処理方策として発生し成立した宗教的教説だからである。親鸞の宗教のすべての体系はみなこれを中核として組織されてゐると云ふも過言ではないであらふ。²¹

家永は「如来との離反」を信知する自己と、その苦悩が逆説的に解決される救済論を、「人間の社会的実践 ↓ 罪障の自覚 ↓ 信の決定」²²として定式化している。家永の親鸞論では、親鸞著述に見られる凡夫・悪人観の自己内省的側面が、親鸞思想の中核として位置づけられるのである。しかしその一方で、親鸞にとつての念仏を「躓きの石」とも表現している点は注意しなければならない。家永は、親鸞の自己内省的論理を「念罪」という独自の念仏観によって論じており、ここに家長の親鸞論の独自性が見受けられる。以上のような家永の主張に対して、疑問を投げかけたのが二葉憲香であった。

第一項では、家永と二葉の議論を対照させながら、親鸞の凡夫観に対する解釈の構造を明らかにしていく。第二項では、親鸞著述に説示される凡夫の用例を概観し、①煩惱性、②主体性、③共同性の三点から分類することを試みる。親鸞の基本的な凡夫理解を示したのち、親鸞の「われら」という言説・概念を媒介することによって、親鸞浄土教における同朋の精神が、凡夫観によって基礎付けられることを示したい。第三項は、親鸞のいう「われら」に、どのような共同性が読み出せるのか検討する。親鸞には「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」²³や「凡夫」はすなわちわれらなり、本願力を信樂するをむねとすべしとなり²⁴といった表現が見られる。この「われら」という表現について、共同体という視点から論じた研究に、安富信哉らによる共業・共感論がある²⁵。安富は皆我量深がいう「宿業共感」を前提に置き、親鸞思想における共同体の論理を、「共業」と「共感」という概念から展開させた。そこで安富の共業論について、親鸞に「共

業」の思想は見いだせるのか、「共感」は親鸞の共同体論を評価する視点として妥当なのか、という二点から検討を加える。また親鸞著述に基づく凡夫観を考慮すると、「われら」における共同体性は、共業という宿業観によつてではなく、本願のはたらきを基点とした「凡夫観によつて基礎付けられる同朋思想」に見出すべきだということを示したい。

第二節では、親鸞浄土教における共同性を、「共感」ではなく、「共在」という概念から解釈してみたい。倫理や道徳における重要な要素とされてきた「共感」について、近年様々な疑問が投げかけられている。道徳心理学者のポール・ブルームによる共感論批判では、共感がもつスポットライト性（身内や知り合いを優先する郷党的な先入観）を危険視している²⁶。共感はその主体が所属する文化・社会のバイアスを受けやすく、自分が仲間とみなした他者を優先するような、排他的な機制にもなりうる。本項では「共感の共同体」が内包する暴力的な側面を、第四章で取り上げた同朋思想と戦時教学の関係を参照しながら論述する。そして共感に代わりうる概念として「共在」という概念を導入したい。「共在」という言葉は、人類学者の木村大治によつて提唱された概念である。木村は「共感」や「共生」という言葉が、「他者とわかり合えること」を前提にした、理想化されたコミュニケーション論であると述べる。そして「わかり合える」という他者理解を自明視せずに、むしろ「理解不能な他者」とも「共に在ること」を目指すべきだとしている²⁷。親鸞の凡夫観に基礎付けられた他者論を、共在概念から再評価することで、親鸞浄土教における他者論・共同体論

の意義づけをおこないたい。

以上の全五章によって、親鸞の他者観に基礎付けられた真宗倫理を描くことを、本論文の目的とする。

1 「宗教倫理学会設立の趣旨」（『宗教と倫理』一、二〇〇一年、九頁）。以下、引用中の傍線線部は筆者によるものとする。

2 船山徹『シリーズ実践仏教 菩薩として生きる』第一巻、臨川書店、二〇二〇年、参照

3 結城合間は「世間のまっただ中に生き、世間苦を誰よりも味わっているにも拘らず、世間の道を説くことが殆どないのは、全く奇異である」と述べている（「親鸞と倫理」『日本教学研究紀要』一、一九六一年）。

4 吉永和加『〈他者〉の逆説―レヴィナスとデリダの狭き道』（ナカニシヤ出版、二〇一六年）、ジャン・ボードリヤール、マルク・ギヨーム（塚原史・石田和男訳）『世紀末の他者たち』（紀伊國屋書店、一九九五年）、M. Theunissen, *Der Andere, de Gruyter*, 1981, 1965 など参照。

5 信楽峻麿「近代における真宗倫理の諸相」（『印度学仏教学研究』九八、二〇〇一年）

6 龍溪章雄「真宗教学者における歴史と責任―教学者の戦争責任をめぐって」（『真宗研究』二九、一九八四年）

7 龍谷大学三百五十年史編纂委員会『龍谷大学三百五十年史』通史編上巻（同朋舎、二〇〇〇年、七〇七〜七〇八頁）では、普賢大円の『信仰と実践』が「親鸞の社会倫理を提示」した起点として位置付けられている。

8 末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く―』（ミネルヴァ書房、二〇一六年）、『冥蹟の哲学 1 死者と菩薩の倫理学』（ぶねうま舎、二〇一八年）など。

9 キヤロル・ギリガン（訳・岩尾寿美子）『もうひとつの声―男女の道德観のちがいと女性のアイデンティティ』川島書店、一九八六年

10 葛野洋明「真宗伝道における実践論の教義的研究」（『真宗研究』四九、二〇〇五年）、中平了悟「浄土真宗の実践―その射程とそれを立ちあがらせるものについて―」（『真宗学』一三七・一三八合併号、二〇一八年）

11 貴島信行「真宗伝道における自信教人信の意義」（『真宗学』一二九・一三〇、二〇一四年）

12 普賢保之「常行大悲と還相回向」（光華会編『親鸞と人間』第二卷、永田文昌堂、一九九二年）、岡亮

二「親鸞に見る往相と還相の廻向行」（『印度学仏教学研究』四八、一九九九年）、「浄土真宗の日常生活」（日本仏教学会編『仏教における日常生活』平楽寺書店、一九九八年）など。

13 『聖典全書』二、八〇九頁

14 『聖典全書』二、八〇九頁

15 『聖典全書』二、八二五頁

16 水島見一『水島大谷派なる宗教的精神…真宗同朋会運動の源流』東本願寺出版部、二〇〇七年など。

17 木越康「真宗教団の原理―親鸞における同朋の自覚」（『親鸞教学』五八、一九九一年）、松野純考「親鸞における四海同朋思想の形成」（『真宗研究』六、一九六一年）

18 「祖国日本の生命の無窮に伸びゆく力は、国体己性の精華となつてあらはれ、国際日本の現状に伸張せしめねばならぬ。この一道に向て進みゆくことが、親鸞教徒の同朋主義とならねばならぬほど、世界は平和

- を要望し、宗教を要求しているではないか」（柘植信秀『新時代の親鸞教』京文社、一九二六年、五五頁）
- ¹⁹ 井上善幸「親鸞の証果論の解釈をめぐる」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』五〇、二〇一一年）に詳しい。また武田晋は還相の菩薩について「平等法身に住した菩薩なのか、応化身を示現した菩薩なのか、その両方を意味しているのか不明であった」としているが、一般に還相は「還來穢国の相」であるため「穢土の応化した菩薩の方を指している」と述べ、権化の仁を「還相の聖者」としている。（『還相回向と菩薩』『龍谷大学論集』四六一、二〇〇二年）
- ²⁰ 杉岡孝紀「真宗他者論（一）——実践真宗学の原理としての「他者」」（『真宗学』一二九・一三〇、二〇一四年）
- ²¹ 家永三郎「親鸞の宗教の成立に関する思想的考察」（『家永三郎集 仏教思想史論』第二卷、岩波書店、一九九七年、一七六頁）
- ²² 家永三郎「親鸞の念仏——親鸞の宗教の歴史的限界」（『中世仏教思想史研究』改訂増補、法藏館、一九五五年、二四二頁）
- ²³ 『聖典全書』二、六七六頁
- ²⁴ 『聖典全書』二、五五三頁
- ²⁵ 安富信哉「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり」（『親鸞教学』五五、一九九〇年）、「われら」の地平——念仏者共同体の原像」（『親鸞教学』三七、一九八〇年）、田代俊孝「共業の自覚と「われら」としての二種深信（講演録）」（『真宗教学研究』三四、二〇一三年）。
- ²⁶ ポール・ブルーム（訳・高橋洋）『反共感論——社会はいかに判断を誤るか』白揚社、二〇一八年

27
木村大治『共在感覚—アフリカの二つの社会における言語的相互行為から』京都大学学術出版会、二〇
〇三年

第一章

真宗倫理とは何か

第一章 真宗倫理とは何か

第一節 真宗倫理の範疇

第一項 他者問題としての「倫理」

「真宗倫理」を分析するにあたり、そもそも「倫理」とは何かを問うところから始めなければならない。倫理という語は非常に多義的であり、論者の想定する「倫理」が何を指示するものなのか、予め共有しておく必要がある。しかし、真宗倫理を論じる先行研究の多くは、この作業が見過こされておき、それによって議論の展開や体系化が困難となっている現状が見受けられる。『広辞苑』では「①人倫のみち。実際道德の規範となる原理。道德。②倫理学の略¹」と説明されている。また『大辞林』には「①人として守るべき道。道德。モラル。②「倫理学」の略²」とあり、『広辞苑』とほとんど同じ解説がされている。この様に、一般的に用いられている倫理の概念とは、道德とほとんど同義語として用いられていることがわかる。「道德」については、「①人のふみ行うべき道。ある社会で、その成員の社会に対する、あるいは成員相互間の行為の善悪を判断する基準として、一般的に承認されている規範の総体。法律のような外的強制力や適法性を伴

うものでなく、個人の内面的な原理。³」とあり、つまり辞書的な意味における倫理とは、道徳と同じく、特定の社会における成員間の合意事項を示すもの、個人の内面的な規範原理のことを指すものだといえる。

学術的な議論においても、道徳と倫理は必ずしも明確に区別されているわけではない。倫理学者の古田哲也は「『道徳』は、……万人に対する義務や社会全体の幸福全般といった、画一的な『正しさ』『善』を指向する。それに対して『倫理』は、『すべきこと』や『生き方』全般を問題にする⁴」と述べている。例えば脳死や尊厳死、生命の操作に関わる「生命倫理」の問題や、情報技術や原発などをめぐる「科学技術倫理」の問題は、「倫理的な問題」とは言われるが、「道徳的な問題」と言われることはあまりない。このことから古田は、「現在進行形の難問―皆が一致するような定まった答えがあるわけではないが、我々の生き方にとって重要であり、考え抜かなければならない問題―を、我々は『倫理』という概念の圏内に位置づける⁵。」と論じている。それに対して、柄谷行人などは、カントとヘーゲルの倫理観に触れながら、道徳こそが共同体的規範であり、倫理を「普遍的な法則」に従うこととして定位している。古田と柄谷における、道徳と倫理の区分は全く逆の様相を呈している。この事態から明らかなのは、倫理の定義や区分は不明瞭であるということと、自身が使用する「倫理」という語の枠組みを示す重要性である。そして繰り返しになるが、真宗倫理の研究史では、このことはほとんど省みられてこなかった。

本論で用いる倫理とは、「他者をどのように理解し（他者理解）、他者といかに関わっていくのか（他者

関係)を明らかにする営み」として使用する。よって本論における「真宗倫理」とは、「親鸞著述から見出される人と人との間柄の理論」を意味するものとする。以上の分析視角は「倫理とは画一的な善や正しさだけでなく、「生き方」そのものを指向する営みである」という古田の立場に近いものと言えるだろう。よって、本論文では常に「他者」という分析視角を意識しながら論述を進めていく。

近現代の人文科学におけるもつとも大きな思想的課題は「他者」の問題であった。他者が哲学における主要な課題として論じられるようになったのは、二〇世紀以降の出来事である。大陸哲学における実存主義や現象学によつて、「自己の実存が他者との関係の中でしか成立しない」という見地が発見され、他者が哲学の主題へと浮上していくこととなる⁷⁾。トイニツセンやボードリヤールといった哲学者たちが指摘するよう、今日において他者の問題は「単なる個別学科の対象を超えた第一哲学」であり、「ヨーロッパにおける強迫観念」とまでいわれるようになって⁸⁾、我々の生が他者抜きにしては成立しないという事実を鑑みると、他者関係から念仏者の生を問い直す作業は、真宗倫理を考察する上で不可欠であると考える。

もちろん「倫理」に限らず、「他者」の概念も歴史の中で様々に解釈がなされており、その定義には幅があるが、本稿においては「他人及び超越的な存在(死者・神仏など)」という意味で措定しておく。⁹⁾「他者―倫理」の関係性・問題の所在について、熊野純彦は以下のように語っている。

他者とは自己との差異であり、この私からの「差異」である。他者がそもそも〈私〉からの差異でない

かぎり、どのような倫理もあらかじめ不可能なはずである。他者とのあいだの埋めがたい隔たりが抹消されてしまうなら、それはただちに他者と自己とを等分に見わたすことを許容するものとなり、他者との私は一箇の「全体性」のうちに回収され、その内部で配分されてしまうことになるからだ。他者にたいしてすでに理論的な次元で、それはひとつの暴力を結果し、歴史的には巨大な暴力を帰結してきたといつてよい。¹⁰

「他者と自己の差異」こそ倫理を可能にする根源的要素である。そして他者と自己の「間柄」から、新たな倫理学を構想したのが和辻哲郎（一八八九—一九六〇）であった。

日本思想史における倫理を論じる場合、和辻の功績は無視することができない。和辻はドイツ文献学や解釈学を摂取しながら西洋哲学研究に取り組み、その後、日本文化史の領域でも『日本古代文化』（岩波書店、一九二〇年）や、『日本精神通史』（岩波書店、一九二六年）といった著作を発表し、領域横断的な活躍を見せていた。京都大学で西田幾多郎や波多野精一らとも交流を持っていた和辻であったが、一九三四年には東京大学に研究・教育の拠点を移し、倫理学講座教授に就任することとなる。そこから和辻は『人間の学としての倫理学』（岩波書店、一九三四年）、『倫理学 上巻』（岩波書店、一九三七年）を続けて発表し、日本倫理学の基盤を構築していった。

和辻が著した『人間の学としての倫理学』や『倫理学』全三巻などは、日本における倫理研究の礎石とし

て認識されている¹¹。さらに今日においても、和辻が語る「他者」や「間柄」に立脚した倫理学は、フェミニストの倫理やケアの倫理の観点から再評価されはじめている¹²。和辻倫理学における倫理の定義を参照し、本論で使用する倫理の枠組みを提示したい。

和辻は倫理という概念について、「主観的道德意識から区別しつつ、作り上げることができる。倫理とは人間共同態の存在根柢として、種々の共同態に実現せられるものである¹³。」として、次のように述べる。

「倫理」とは、個人にして同時に社会であるところの人間の存在の理法である。従って、人間の存在するところには、すでに倫理は働いている。社会を形成する以前の孤立的個人という如きものは、人間あって以来、曾て存在したこともないし、また存在してもいない。……人間は社会においてのみ個人たり得るとともに、また個人を通じてのみ社会たり得るのである。そうしてこの構造の原理が「倫理」に他ならない¹⁴

和辻は「倫理」という概念を、「主観的道德から区別」して理解している。主観的道德とは、個人の意識としての良心であったり、善悪観を指す。和辻によれば、倫理は個人の意識のみに還元されるものでもなく、また個人の道徳修養を意味するものでもない。倫理とは「人間の存在の理法」であり、人間が人間として存在するための「構造の原理」なのである。和辻がこのように語る時、和辻の人間観と倫理観が深く関係していることに気付くだろう。和辻は「人間」について、以下のように論じている。

人間とは「世の中」自身であるとともにまた世の中における「人」である。従って「人間」は単なる人でもなければまた単なる社会でもない。「人間」においてはこの両者は弁証法的に統一されている。… Mensch の Gemeinschaft を何らか別個のものとして考えるところは、我々の「人間」の概念においてには許されない。¹⁵

和辻のいう「人間」とは、個人にして同時に社会であるような「二重性格¹⁶」を持つものである。この存在論的構造を、和辻は「間柄」と呼んだ。近代西洋哲学によつて構築された「個人」という人間観に対して、人間が根本的に抱える他者性を浮き彫りにし、共同態としての人間の在り方そのものを問う営みこそ和辻の考える「倫理」である。

そして「人間の存在するところには、すでに倫理は働いている」と語られるように、私たちは存在論的次元において倫理問題と不可避的に直面している。熊野は「およそ倫理が可能であるとするならば、ひとはあらかじめ「他者への関係」のうちに存在していなければならない。他者との関係が、私が私であること、なりたちそのものに食いこんでいるなにごとかであるとするれば、倫理とはこの私にとつても避けがたい、応答すべき問題であり応答という問題であることになるだろう。関係の懐胎こそが、根源的な意味での倫理なのである¹⁷」と述べているが、これは和辻の間柄的倫理が意図するところでもある。

和辻は個人主義的な従来の倫理観を、「他者関係」に根差す人間論的な問題として捉え直したのである。

先に述べたように、このような倫理観は和辻倫理学だけの限定的な立場ではなく、ケアの倫理やフェミニズムの倫理、第二章で詳述する仏教倫理論でも踏襲されている。よって本論文では、親鸞が明らかにした本願他力の教えを通じて「私たちはいかに生きるのか」という切実な問いを、「他者関係から問い直す倫理問題」という分析視角から考究していく。例えば、真宗倫理について寺山文融は、「道徳行為、倫理実践の究極に於いては、その善行為の命題は徳目や行為の形式問題ではなく、行為実践を司る精神の問題、内観の問題としての人生、世界を達観する実存在の自覚に帰させねばならなかったのである」¹⁸と語っている。本論で扱う倫理も、善行為の命題や徳目を列挙することではなく、まさに「実存在の自覚」に関わる問題として分析していく。

浄土真宗の教えから照射される実存在の自覚において、他者はどのように位置付けられるのか、私たちは他者と如何に関わっていくべきなのか、そういった問題群を「真宗倫理」として解明する。これは人間論的な和辻の倫理観に依拠しながら、「他者」をめぐる一種の規範性を示すことにも繋がるだろう。

第二項 「倫理学」の誕生―真宗倫理の成立背景

一八八一（明治一四）年に井上哲次郎を中心として、和田垣謙三・国府寺新作・有賀長雄らが編者となり、

『哲学字彙』という哲学用語辞典が出版される。本書の目的は、西洋から輸入された概念に対して、統一的な訳語を与えていくことであった。『哲学字彙』は、幕末から明治初期にかけて「新しく整備されてきた論理的抽象語を集大成し……その普及にもかなり貢献した¹⁾。」と評されており、日本で最初の哲学辞典として、その重要性が認知されている。本書の中で、井上は西洋語の「ethics」に対して、『礼記』の文を参照しながら「倫理学」という訳語を与えている²⁾。さらに井上は、一八八三(明治一七)年に『倫理新説』を発表し、明治期の思想潮流である進化論を受容しながら、「倫理」を積極的に論じていった。ここでは「万有成立(Universal Existence)」なる宇宙の本体と、それに基づく宇宙進化論が想定され、その進化・勢力に順応するものが善であり、逆行するものを悪として論じている。井上の哲学的な思想の営為を通じて、日本に「倫理学」という学問領域が、徐々に立ち上がっていったのである。

森岡健二(一九一七—二〇〇八)の研究によれば、明治初頭における新漢語の成立事情は、置きかえ・再生転用・変形・借用・仮借・造語の六つに分類される²⁾。そのなかで、井上が定着させた倫理学は、「再生転用」に位置づけられる²⁾。「再生転用」とは既に古語・廢語となった過去の言葉を復活させたり、あるいは新しい意味に転用させる場合をいう。倫理学は古き儒家用語である「倫理」に基づきながらも(再生)、西洋の概念「ethics」の意味合いを担って(転用)、近代日本において新たに成立した言葉なのである。西洋における倫理学「ethics」の訳語として誕生した「倫理学」は、そもそも日本にあった「倫理問題」に

対して構築された学問ではなく、西洋倫理学の問題構成通りに日本の学術的言説を再編成していく試みであった²³。子安宣邦は以下のように述べている。

あらゆる社会的システムの早急な近代化（西洋化として行われる近代化）を至上の課題とした明治日本における翻訳語の成立とは、彼方西欧の語に適合的に対応するシノニムを此方日本の文化・言語体系から選び出して果たされる相互了解の成立を意味した訳ではない。明治日本における西欧諸概念の翻訳は、……多くの新漢語の造成によつて、あるいは古語の再生的転用によつてなされたことであつた。ここでの翻訳とは新たな語の創出であり、新たなものの見方、考え方の創出であつた。²⁴

明治期において誕生した「倫理（学）」とは、日本という風土から必然的に生まれた学問としてではなく、西洋倫理学の視点を借りて日本思想を分節化するものとして編み出されたのである。

このように、日本における「倫理」の創出は、近代のはじまりとともにあつた。そして明治中期に至ると、国民の道徳的結合を目指す政策が次々に打ち出される国家体制が整備され、真宗を含めた様々な領域においても倫理は無視できない重要な問題となる。ここで意味される「倫理」とは、当時の公式イデオロギーであつた「国民道徳論」を指しており、これに抵触しない倫理観が各領域で要求された。真宗においては聖典の解釈如何によつて、真宗には倫理・道徳観が存在することと、それは国民道徳論・国家神道となら相反するものではないことが主張されることになる。このような理論が、梅原真隆や普賢大円、大原性実といった

教団中央の人物たちによって、真俗二諦論を中心に展開されていった。戦後、彼らの真俗二諦論は徹底的な反省が促され、真宗倫理を問う視座とは、真俗二諦論の分析とイコールで結ばれることとなった。ここでは、明治期に誕生した「倫理」に、どのような意味・内実が与えられていくのか検証する。

明治期初期の「倫理(学)」は、国民道徳論とは全く違った様相であったことが窺える。井上円了(一八五八—一九一九)や大西祝(一八六四—一九〇〇)は、政治学と倫理学は明確に区別されるべきだという態度をとっており、国家論ではなく個人の行為をめぐる問題として論じられていた²⁵。それにも関わらず、なぜ国民の道徳的結合(による精神の収奪、従属意識の内面化)を可能にする教説が、近代日本の倫理・道徳として語られていくのだろうか。

国民教化の道徳的教説である国民道徳論は、元田永孚(一八一八—一八九一)の朱子学的徳治論から始まり、西村茂樹(一八二八—一九〇二)の『日本道徳論』によって本格的に準備される。『日本道徳論』は、一八八六(明治一九)年に帝国大学で行われた、西村の「日本道徳論」の講演を、その翌年に出版したものである。西村は当該時代の社会状況を道徳的空白状態にあると診断する。それは日本の指導層の道徳的エースを形成してきた儒教が、明治維新以後の近代化を辿る過程において廃棄されたことによる空白である。彼にとつて、この状況を回復するためには、道徳としての儒教を近代という時代のなかで再構築しなければいけなかった。西村は、こう述べている。

一旦廃棄した儒道は復起すべからず。是に依り日本中等以上の人士は道德の根柢を失ひ、封建の時に比すれば人心固結力を弛緩し、民の道德漸く頹敗の兆を萌せり。……是に於て道德の一事に至りては、我国は世界中一種特別の国となれり。何則世界何れの国に於ても、或は世教或は世外教を以て道德を維持せざる者なきに、我国独り道德の標準となる者を亡失したればなり²⁶。

儒教の単なる再興ではないと断りつつも、その内実は非常に儒教的な色彩を帯びていることがわかる。それよりも、西村の主張は「倫理学 ethics」に対する批判にあつたと考えてよいだろう²⁷。即ち西欧概念の導入が、逆説的に保守的倫理思想を形成、強化したのである。西村は新たな道德論の創出のため、「世教（現世内教説）」としての「儒道」と、「西国の哲学」とが統合された教説をとる。これは、国民の道德的結合という近代日本の国家要請に答えるべく、人倫の道德（儒道）を近代の論理に沿う形で再構成することを意味している²⁸。そこでは、「道德の条目」が設定され、「第一我身を善くし、第二我家を善くし、第三我郷里を善くし、第四我本国を善くし、第五他国の人民を善くす。……右の五ヶ条の外何も言うべきことなし」として、まさに国民教化のテーゼが儒教的道德のもとに語られるのである。儒教と日本近代の政治について、中島隆博は次のように指摘している。

（近代の「世俗化」という状況は）宗教を公共領域から排除したというよりも、特定の宗教とその教義を個人の内面の問題に還元する一方で、諸宗教を横断しうるより普遍的な宗教性を、道德として公共領

域に組み込むという作業が行われたのである。少なくとも戦前の日本において、こうした世俗道徳を確立するのには、儒教が好都合であったことは間違いない。それは、「宗教に非ざる」神道と結合しながら、国民道徳を構成していった。それは国家と直接に結びつく内面を有した国民を生み出すことができたのである。²⁹

そして、一八九〇（明治二三）年に発布される「教育勅語」によって、学校教育体系に「国民道徳」の形成が必須なものとして組み込まれる。これを契機として、日本の倫理そのものが「日本道徳論」的なもの、即ち「国民道徳論」へと構成されていった。

何故、人倫の道徳（儒道）が国家要請の応答たりうるのかというと、儒教的倫理が家族国家観と呼応するからである。家族国家観とは「家」との類比・拡大のもとで国家を説明しようとする観念である。それは一方で、皇室、国家を宗家とする一大家族とみなし、天皇と国民の関係を宗家―分家、あるいは家父長―子の血縁関係になぞらえる。それと同時に、「家」における親や祖先への尊崇の観念Ⅱ「孝」は、皇室への尊崇の観念Ⅱ「忠」と同一視され、不可分の関係に配置される。後者の論理は、西村が定めた「道徳の条目」にみられるような儒教的倫理によって養成されるものであることがわかるだろう。国民道徳論のその後の展開としては、井上哲次郎が『勅語衍義』（二八九一年）や、「教育と宗教の衝突」論争（二八九二年）、『国民道徳概論』（一九一二年）などの発表によって、天皇制イデオロギーとしての倫理観を加速度的に牽引し

ていった。そして、教育勅語が国民道德の標準たり得る理由が、家族国家観や諸宗教を包括する「倫理的実在」という観点から説明されていた³⁰⁰。

以上、新訳語とともに立ち上がった「倫理 (ethics)」と伝統的「倫理 (儒道)」との対抗ドラマをみてとることができた。新訳語「倫理学 (ethics)」は西洋概念の導入を意味し、またその西欧概念の問題構成に従って学術的言説を編成していく。ここで構築される倫理は、井上円了や大西祝が言うように、政治学とは区別されており、直ちに天皇制イデオロギーを補完する道德的結合を意味するものではなかった。しかし、新たな概念の導入は逆説的に保守主義を形成する契機となったのである。保守主義・国家主義者達は、日本の倫理を儒教的伝統に取り戻そうとした。そして「倫理 (儒道)」の再生を、近代日本という時代状況に適合する形式で提唱したのが西村茂樹である。西村が準備した国民道德論は、教育勅語によって急速に日本の倫理観として浸透していった。そして、国民にとって自明の理となった国民道德論は家族国家観をより強固なものとし、ごく自然な形として国民の精神を天皇制イデオロギーに回収したのである。この点において、イデオロギー支配の特徴的な構造が浮かび上がっている。国家要請という上からの強制だけでは、安定的な統治を持続させることは困難である。より効果的なイデオロギー支配を実現するためには、被支配側からの同意を調達する必要がある。さらに、その同意は支配側から要請ということが隠蔽されつつ、自主的に、積極的に行われるように仕向けられなければならない。国民道德論は「天皇への忠」が強制ではなく、「国民

の道徳」として自発的に調達される構造を形成したのである。そして、この体制を真宗教団が真俗一諦の論理・倫理をもって助長することとなった。

第二節 真宗倫理研究の概観

第一項 真俗二諦論

(一) 真俗二諦論の類型

ここで、真宗倫理研究の見取り図を示しておきたい。真宗倫理という視座は、近代における真俗二諦論という教学的枠組みのなかで誕生する。そこで用意された真宗倫理論は、当時の国家倫理を俗諦の規範として受容するために構築されたものであった。戦時教学としての真俗二諦論は、戦後に様々な批判を受けることとなる。そのなかで、家永三郎や加藤周一（一九一九―二〇〇八）、田辺元（一八八五―一九六二）らといった真宗学外の知識人が、親鸞思想の倫理性欠如を批判していく。彼らの主張は「親鸞思想は現実社会に対して価値規範や倫理性を提唱できない」というものであった。筆者から見れば、これらの批判に対する真宗学からの反論は、二つの動向として捉えることができる。一つは、普賢大円（一九〇三―一九七五）の『信仰と実践』という成果である。普賢は田辺の批判を乗り越えるために、助正論を實踐論として解釈すること、真宗倫理を論じようとした。『信仰と実践』は真宗倫理論の端緒として認識されており、研究史の中で重

要な位置づけがなされている。他方では、靈山勝海（一九三二—二〇二〇）や三木照国などによって、親鸞における善悪論・戒律論・宿業論といった個別的な論点から親鸞思想の倫理性の導出が試みられる。彼らの研究は、普賢のように体系的に論じられるものではなかったが、「罪悪性の自覚（悪の慎み）」と「報恩」を真宗倫理の基盤に位置付けるといふ共通点が見られる。現代に至っては、真宗倫理批判への応答といった立脚点からではなく、社会問題への関心や学際的研究への意識から、生命倫理や共生思想といった課題なども真宗倫理の観点から論じられるようになった。以上が、真宗倫理研究の大まかな流れである。本節では、真俗二諦論と助正論という二つの主軸と、その他の真宗倫理論を概観することで、真宗倫理研究の足跡を辿りたい。

「倫理」をめぐる言説は、天皇制国家のもとで、儒教と連動する形で構築されてきたことは確認した。真宗倫理もそうした時代状況のなかで醸成されていく。幕末から明治にかけて、仏教排斥論に対する応答や、浄土真宗の教義と国民道徳論の折衷が、教団全体の問題として要請された。それは簡潔に言えば、真宗教義と世俗の価値体系の関係を明らかにする作業であり、この問題設定が「真宗倫理」として論じられたのである。その時に、当時の教学者たちが注目したのが真俗二諦論であった。真俗二諦論の始まりは、はやくは存覚の王法をめぐる議論に見出されるが、「真俗二諦」という用語が公的に登場するのは、本願寺派第二〇世宗主である広如（一七九八—一八七二）が『御遺訓御書』（一八六九年）においてである。

希くは一流の道俗、上に申すところの相承の正意を決得し、真俗二諦の法義をあやまらず、現生には皇国の忠良となり、罔極の朝恩に酬ひ、来世には西方の往をとげ、永劫の苦難をまねかる身となられ候やう、和合を本とし自行化他せられ候はば、開山聖人の法流に浴せる所詮此うへはあるまじく候。³¹

広如の消息には「皇国の忠良とな」ることが明確に示されており、近代期における真俗二諦論の特徴を表している。また同年一〇月に行われた、本山の法談試験に「真俗二諦」が出題されていることから、この時点で既に、「真俗二諦」という言葉は教団教学内で定着していたことも窺える。³²

明治以降の真俗二諦論については、様々な学者によって詳細に検討が加えられているが、ここでは信楽峻磨（一九二六—二〇一四）の研究を参照したい。³³ 信楽は「戦時教学による真宗倫理の変質化」を問題視し、近代における真俗二諦論批判を展開している。そのなかで、倫理に関する言説を中心として、真俗二諦論の類型化が行われている。信楽によれば、真俗二諦論をめぐる学説は以下のように分類される。①真俗一諦説、②真俗並行説、③真俗関連説、④真諦影響説、⑤俗諦方便説の五つの教学的立場である。

まず①真俗一諦説であるが、この代表的な論者は、前田慧雲や金子大栄である。前田慧雲は『真宗道德新編』（哲学書院、一八九〇年）において、真諦とは「阿弥陀仏の救済力に憑依して後生涅槃那に証達すべき安心立命法」であり、俗諦は「倫理道德を履行して人生百年の快樂を享受すべき修身涉世法」をいい、両者が「相依り相資けて、而して之を信奉する者をして二世の幸福を獲得せしむる」と述べている。³⁴ 前田の真

俗二諦觀に關しては本論で詳述するが、真俗を相資相依の關係として捉え、両者が互融していく立場を、真俗一諦というのである。

②真俗並行説は野々村直太朗によつて提唱された。野々村は『宗教と倫理』（唯書館、一九〇九年）の中で、「真宗で二諦相資ということは、道徳と宗教は全く別時である、道徳はおのづから道徳、宗教はおのづから宗教である。即ち分業的に受け持ちの方面が全く違ふ」として、「行為規定の分化」に主眼が置かれる

356

③真俗関連説に代表される教学者は、瑕丘宗興や井上円了、梅原真隆などである。ここでは梅原の真俗二諦論を一例に挙げよう。梅原は真諦を「聖化生活（出世間道、他力安心、信心と行業）」といい、俗諦を「人倫に具備せる理性のいとなみ（世間道、倫理道徳、王法勸懲、人間としての道と日本臣民としての務め）」だと捉えている³⁶。つまり真諦と俗諦を分化するという野々村の議論に近いものであるが、真諦と俗諦は「有機的關係」を持つものであると述べる。そして真諦である「聖化生活」は、俗諦の国家体制を補完するものとして論じられていく。

④真諦影響説は、真諦が俗諦に対して、一方的に影響を及ぼすという学説である。この立場を取るのが、赤松連城や島地黙雷、東陽円月といった教学者である。例えば円月は、「仏智を全領するときは、法徳内より薫じて固より有する所の五倫五常の理自ら現行するなり³⁷」と述べており、仏智という真諦が、人間が本

来持つ「五倫五常（俗諦の法）」を駆動させるという理解を示している。

最後の⑤俗諦方便説であるが、晩年の清沢満之が「宗教と倫理の關係性」から論じた真俗二諦論が、この説に配当される。「宗教的道德と普通道德との交渉」(『精神界』第三卷第五号、一九〇三年)では、宗教的道德と普通道德を区別し、前者こそが俗諦であると論じている。そして、宗教的道德としての俗諦とは、信前のものにとつては真諦へ至る否定的媒介として、信後のものには信心を深化させるものとして位置付けられる。信樂はこの俗諦方便説を支持しながらも、清沢においても最終的には「天皇制国家の倫理道德觀を引きずっており、その桎梏から脱却することができなかつた。」と締めくくっている。

さて、信樂による先行研究に従つて真俗二諦論を眺めてきたが、もちろんこの分類も完全なものであるとは言ひ難い。それぞれに当て嵌められた教学者の言説を詳細に見ると、一つの学説のみに振り分けられるものでもなく、いくつかの学説と重なり合う部分も見受けられる点には注意しなければならない。ただ、信樂が広範な史料を渉猟し、類型を提示したからこそ浮かび上がったものも多くある。信樂の研究から明らかになったのは、当時の教学者たちが「真俗二諦論」という枠組みの中で、真宗と倫理の關係を明らかにしようとしていた―それらは総じて国家神道の倫理觀を俗諦に読み込む作業だったわけであるが―という事実である。

(二) 戦時期の真俗二諦論

真宗の倫理思想は、以上のような真俗二諦論を中心として展開されてきた。近代の二諦論が有する政治的性格は周知の通りであるが、改めて確認しておく。そもそも親鸞の著作中、「真諦・俗諦」という言葉は、「化身土巻」所引の『末法灯明記』の一文にしか見られない。

それ一如に範衛してもつて化を流すものは法王、四海に光宅してもつて風に乗ずるものは仁王なり。しかればすなはち仁王・法王、たがひに頭れて物を開し、真諦・俗諦たがひによりて教を弘む⁴⁰。

この仁王・法王に属する理念が、それぞれ王法・仏法に対応し、真諦Ⅱ仏法・俗諦Ⅱ王法という図式を形成することになる。徳永道雄はこのような理解は、大乘仏教本来の意味である中観の二諦から大きく逸脱してしまっていると指摘している⁴¹。また、ここでは「たがひによりて教を弘む」とあるが、戦時教学と呼ばれる解釈では仏法と王法の関係が断絶される。その上で仏法Ⅱ真宗教義と、王法Ⅱ天皇制イデオロギーの価値は等化させられた。そして、ついには真諦領域すらも俗諦に一元化されていくのである。以上の作用こそが戦時教学の骨子であった。

戦時教学指導本部⁴²より刊行された『皇国宗教としての浄土真宗』は「わが国の宗教は皇国の道に則り各々立教の本義にもとづき国民を教化しもつて皇運を扶翼し皇国無窮の発展に貢献するをその本旨とすべきは

勿論である⁴³。」という一文よりはじまる。ここでは、「願力回向―自然随順」、「絶対帰依―背私奉公」、「現生不退―現実尊重」、「還相摂化―七生報国」、「転悪成善―生成浄化」、「清浄真実―明浄正直」、「歡喜踊躍―明朗進取」、「知恩報徳―皇恩感戴」、「四海同朋―八紘為宇」、「忍力成就―忍苦精励」、「在家止住―家族和合」、「王法為本―忠孝両全」の十二項をもつて、真宗教義と「日本の性格」が重ね合わされる⁴⁴。例えば栗山俊之は次のように指摘している。

従来から往生浄土の「正因」として堅持されてきた「信心」に加えて、事実上、「戦死」もまた往生浄土の「正因」として説かれ、さらには「靖国」と「浄土」とが等質化されるにいたる。⁴⁵

仏法と王法の等質化作用からわかるように、「信心を正因とする往生浄土」という真宗の根幹までもが、天皇制ファシズム国家に収奪されてしまったのである。このように真諦・俗諦の断絶及び等質化によって戦時教学は成立する。

戦時教学の社会的背景として、宗教団体法は一つの決定的な契機であったと考えられる。一九三九（昭和一一四）年に制定された宗教団体法は、本願寺派教団が戦争を促進する教説をとるに至った大きな要因であった。上述のようにファシズム体制を確立した天皇帝国家は、そのイデオロギーをより一層民衆に浸透させるため、教化機構としてすべての宗教団体を総動員体制⁴⁶に組み込む政策を打ち出した。この宗教団体法によって各宗教団体は、宗制や教団規則等を定める際に、政府の許可を得なければなくなった。

宗教団体又ハ教師ノ行フ宗教ノ教義ノ宣布、若ハ儀式ノ執行、又ハ宗教上ノ行事ガ、安寧秩序ヲ妨ゲ、又ハ臣民タルノ義務ニ背クトキハ、主務大臣ハ之ヲ制限シ、若ハ禁止シ、教師ノ業務ヲ停止シ、又ハ宗教団体ノ設立ノ許可ヲ取消スコトヲ得⁴⁷

とあるように、国家の意向に沿うものしか存続しえなかつたのである。本願寺派教団では、新たな宗制が認められるにあたり、文部省より「真俗二諦」の文言を「王法為本」に変更することを要求される。こうして天皇制ファシズム国家の下では真諦・俗諦の並立、即ち独自の宗教領域の存在を全面に押し出すことさえ容認されず、俗対論理である「王法為本」のみ掲げなければならなかつた。このような国家体制のなか、教団は護法としても、戦時教学を語らざるをえなかつたのである⁴⁸。

戦時教学に対する批判は様々な分野からなされているが、真宗内部からの的確な分析・整理をおこなつたものとして、龍溪章雄の研究が挙げられる⁴⁹。ここでは戦時教学を以下の四つの性質から分類している。①阿弥陀仏と天皇の重層的理解⁵⁰、②神道思想・神祇信仰との一体化⁵¹、③真宗の軍国主義化⁵²、④皇国思想との一体化⁵³、である。

戦時教学とは要するに真宗の天皇主義化、神道化、軍国主義化、皇道化による国家主義的民族真宗への類落態として、天皇制ファシズムの戦時体制に従属追従し、それを真宗や親鸞の名によって補完するイデオロギー以外なものでもなかつた⁵⁴

と龍溪はいう。以上の言説から、真俗二諦論が暴力化する背景が浮かび上がった。俗諦が真諦と等質化され、やがては俗諦に一元化していくことによって、真俗二諦論は戦時教学となりえたのである。

第二項 助正論

次に助正論について確認しておく。助正論とは浄土教の行業に関する論題である。善導は『観経疏』「散善義」就行立信釈において、行を正雑二行に選捨し、さらに正行五種を正定業と助業に分けている。この行業観は法然、親鸞へと受容されるが、それぞれ助正の位置付けが微妙に異なるため、教学上の論点となった。具体的には『教行信証』や『愚禿鈔』の引用の仕方が論じられたり、あるいは、善導・法然・親鸞の行業観を統一的に会通しようと試みられ、様々な学説が誕生することとなる⁵⁵。そのようにして、古来より考察されてきた助正論であるが、非常に煩瑣な研究とも評される通り、その全容の把握は簡単ではない。本論の主題は「真宗倫理」を分析することであるが、まさにその観点から助正論を論じたのが普賢大円である。普賢は助正論を基盤として「信後の実践」を提唱し、真宗の社会倫理の基盤を築いた教学者である。そこで、普賢の分析を参照しながら、助正論の内容を見ていきたい。

助正論をめぐる伝統的な宗学の立場は、およそ以下の二通りがある。方便助正説（荊園学派）と弘願助正

説（石泉学派）である（これに両学説を折衷した空華学派の解釈もある）。そもそも、なぜ助正論が倫理や実践と関連するのかというと、助正論は信心獲得前後の相統起行、念仏者の行為性を問題とするからである。助正論は助正の行を称名に導く方便として捉える場合と、信後の報恩行として捉える場合で、先の二つの立場に分かれるのであるが、普賢は弘願助正説に立つて、「信後の実践」を積極的に論じ、報恩行を基点として真宗倫理を構想したのである⁵⁶。

方便助正説では五念門を報恩行とみる。そして信後の行業に助正の分別を見ず、身口意の三業も全て名号の顕現であるとされる。助正は往因助成の義として、方便の行業に位置付けられる。それに対して、弘願助正説は五正行を報恩行とし、名号の相発を正定業である称名に限定する。そして前三後一の助業は、正定業に伴って催され、称名を扶助するものとして理解されるのである。これに対して普賢は以下のような所感を述べている。

若し報恩行をもって五念とする時は、信後の行儀に於て称名は何等特殊の地位を占めるものでなく、他の善と肩を並べるに至り、若し報恩行をもって五正とする時は、信後の行儀に於て称名は特殊の地位を占め生活の一切は称名によって統攝せられることになる。五念を取ると五正を取るとによって、信後の行儀の意味は相當の相違を来す。一体これは何れを妥当となすべきであらうか。⁵⁷

この点について普賢は、①起行は安心の相統であるということ、②安心に関わるのは本願の行である称名で

あり、前三後一は非本願の行であること、③助業に相発を語るべきではない、という三点から、五正行を報恩行とする弘願助正説を支持している。そして法然の法語⁵⁵を根拠として、「信後の行儀を五正行による時は、称名を正業となし、世出世の一切の善根を助業となし、もつて宗教生活にいそむことが出来るのである⁵⁶。」と結論づけている。普賢が助正論という立場から、「報恩の倫理」を導出していることは重要である。真宗倫理の主軸の一つとして報恩論が注目される背景には、弘願助正説の影響が大きかったと言えるだろう。

以上のように、真宗倫理に関しては、従来二つの教学的枠組みが用いられてきた。一つは真俗二諦論であり、真諦という法義が、俗諦である生活規範（＝倫理）とどのように関わることかという視座である。しかし近代以降の真俗二諦論は、親鸞思想に内在する論理としてではなく、天皇制国家に対し、自身の有用性を主張するために再構成された。その結果として真宗固有の倫理を打ち出すことができず、国家倫理の迎合へと結実することとなったのである。もう一点は助正論である。こちらにも伝統的な宗学上の論点であり、簡潔に言えば信後の報恩生活をめぐる問題であった。そして助正論は、戦後普賢が報恩行に注目し積極的に解釈していくことで、真宗倫理・真宗実践論の枠組みとして語られていくのである。この点は、第三章において改めて詳述する。

第三項 その他の真宗倫理論

これまで真俗二諦論と助正論という、真宗倫理の根拠を担ってきた二つの教学的枠組みについて概観した。これに加えて本節では、真宗倫理をめぐる他の議論を参照しておきたい。結論から先に述べておくと、応用倫理学へ配慮した一部の研究を除いて⁶⁰、真宗倫理をめぐる議論は、総じて「罪悪性の自覚（悪行を慎む）」と「報恩」という仕方で論じられるものがほとんどである。これから見るいくつかの議論から、そのことを明らかにしたい。そして、「罪悪性の自覚（悪行を慎む）」から「報恩」への展開という真宗倫理の定式化は、覚如によってもたらされたことを次節で論じていく。

親鸞の倫理性を問う視座の一つに、戒律との関係性から論じるものがある⁶¹。日本仏教に対して倫理性欠如を問題視する研究の多くは、「戒律の消失」という問題に焦点が当てられている⁶²。先行研究などでも明らかにされているが、親鸞は『末法灯明記』を引用して、「無戒」の立場を表明している。

末法の中においては、ただ言教のみありて行証なけん。もし戒法あらば破戒あるべし。すでに戒法なし、いづれの戒を破せんによりてか破戒あらんや。破戒なほなし、いかにいはんや持戒をや。故に『大集』にはく、仏涅槃のち無戒州に満たんと、云々。問ふ。諸経律の中に、広く破戒を制して衆に入ることを聴さず。破戒なほしかなり、いかにいはんや無戒をや。しかるにいま重ねて末法を論ずるに、戒な

脚註61で示した先行研究などにおいては、これは「倫理の消滅」を意味しているのではなく、末法の時代における新たな倫理的地平であると認識されている。どういふことか。親鸞において「無戒」の立場の表明は、「戒律の放棄」ではなく、「戒律を保てないという自己認識」の表れであった。戒律が倫理的機能を果たすのは正法の時代だけである。破る戒さえ存在しない末法という時代認識は、罪悪深重の人間理解と直結する。そして如来との値遇から果たされる自己の罪悪性への気付きによって、「三毒をもすこしづつ好ま⁶⁴」なくなるという倫理的人格へ変容することこそ、「新たな倫理的地平」というのである⁶⁵。「すべて道俗の戒品、これらをたもつを「持」といふ。かやうのさまざまの戒品をたもてるいみじきひとびとも、他力真実の信心をえてのちに真実報土には往生をとぐるなり。みづからの、おのおのの戒善、おのおのの自力の信、自力の善にては実報土には生れずとなり⁶⁶。」というように、念仏者のあり方とは、厳格な戒律による規範的生ではなく、徹底して他力信心に重きが置かれるのである。

次に宿業をめぐる議論を確認したい。加藤周一はその著書『親鸞―十三世紀思想の一面―』（新潮社、一九六〇年）において、親鸞の語る他力の超越性（世間的善悪の否定）を高く評価しながらも、親鸞はそこからもう一度現世に立ち返って新たな善悪観・倫理観を樹立することはなかったという判断を下している。加藤は『歎異抄』第一三条「よきこころのおこるも、宿善のもよほすゆへなり。悪事のおもはれせらるるも、

悪業のはからふゆへなり^{6,7}」をもって宿命論であるとす。善悪は宿命、業報によつて支配され、人間の自由意思は完全に放棄されることになる。これでは善悪はただの便宜上の区別にすぎないことになり、倫理(現世へ)対阿弥陀ではなく対人間関係の世界)における肯定の論理)は成立しない、というのが加藤の主張である。これに対し、靈山勝海や林信康などが宿命論批判を行っている^{6,8}。

靈山は「宿業論Ⅱ宿命論」という形式自体が間違っていると指摘する。親鸞の宿業思想が端的にあらわれているのは二種深信としたりうえで、「よきところのおこるも、宿善のもよほすゆへなり。悪事のおもはれせらるるも、悪業のはからふゆへなり」という宿業の自覚は、本願の救済に対した際に成立する「機の深信」として理解されるという^{6,9}。「悪の自覚」は親鸞の倫理的決断であると靈山はいう。そしてこの倫理的決断がもつとも明瞭化するのが承元の弾圧である。

権力への妥協屈服は自我の肯定に他ならず、それは他力の信を放棄することを意味している。権力への妥協屈服は弾圧を回避する道であつたかも知れぬ。安易な生活をむさぼることができたにちがいない。

しかしその道は無信の表明以外の何ものでもない。聖人が悪人として立つた態度こそ、信がよびおこした力強い倫理的決断でなくてはならない。^{7,0}

林も第一三条に示される宿業の自覚は機の深信を意味するとして、親鸞の善悪観にかなうものであると述べている。靈山と林において、宿業・業縁論は「機の深信(悪の自覚)」として理解されていた。ただし、靈

山は「悪人の自覚」という生涯的な立場表明が、社会的価値基準をゆさぶることをもって倫理的決断であるとしているのに対して、林は悪の自覚を「さるべき業縁をもよおさば、いかなるふるまひもすべし」という自覚に関連させ、「慎みの倫理」を提唱する点に違いが確認できる。

次に「造悪無碍」をめぐる倫理の問題である。従来、様々な研究者が「造悪無碍」について論じているが、「倫理」という視座をもつてみた場合、どのような解釈が可能であるか。三木照国は「親鸞の倫理に対する見解をくわしく知ることができるのは、やはり『末灯鈔』などの対造悪無碍、対善鸞の消息においてである」と述べる⁷¹。実際、先に確認した戒律論や宿業論においても、「親鸞の倫理性はどこにあるのか」という問題にさしかかると、ほとんど全ての研究が『末灯鈔』第一六通、第一九通、第二〇通にその根拠を求めていることがわかる。当該の消息三通は、「造悪無碍」に対する戒めに主眼が置かれており、内容も重複している部分が多い。造悪の戒めに関する部分は、それぞれ消息では以下のように示されている。

【第一六通】

なによりも、聖教のをしへをもしらず、また浄土宗のまことのそこをもしらずして、不可思議の放逸無慚のものどものなかに、悪はおもふさまにふるまふべしと仰せられ候ふなるこそ、かへすがへすあるべ

くもさふらはず。⁷²

【第一九通】

めでたき仏の御ちかひのあればとて、わざとすまじきことどもをもし、おもふまじきことどもをもおもひなぞせんは、よくよくこの世のいとはしからず、身のわるきことをおもひしらぬにてさふらへば、念仏にこころざしもなく、仏の御ちかひにもこころざしのおはしまさぬにてさふらへば、念仏せさせたまふとも、その御こころざしにては順次の往生もかたくやさふらふべからん。⁷³

【第二〇通】

煩惱具足の身なればとて、こころにまかせて、身にもすまじきことをゆるし、くちにもいふまじきことをゆるし、こころにもおもふまじきことをゆるして、いかにこころのままにてあるべしとまふしあふてさふらふらんこそ、かへすがへす不便におぼえさふらへ。⁷⁴

弥陀の本願には、いかなる罪悪・煩惱も妨げにならないからといって、思うままに罪悪を為し、無反省に行為することを厳しく戒めている。親鸞著述には透徹した「凡夫の煩惱性」への眼差しがあるが、それは開き直りや煩惱の肯定ではなく、故意の造悪は徹底して否定されるのである。次に「世をいとふしるし」につ

いて見ていきたい。

【第一六通】

この世のわるきをもすて、あさましきことをもせざらんこそ、世をいとひ、念仏まふすことにてはさふらへ。としごろ念仏するひとなんどの、ひとのためにあしきことをし、またいひもせば、世をいとふしるしもなし。されば善導の御をしへには、「悪をこのむひとをば、つつしんでとをざかれ」(教書 善意)とこそ、至誠心のなかにはをしへをかせおはしましてさふらへ⁷⁵

【第一九通】

としごろ念仏して往生ねがふしるしには、もとあしかりしわがこころをもおもひかへして、とも同朋にもねんごろにこころのおはしましあははこそ、世をいとふしるしにてもさふらはめとこそおぼえさふらへ。⁷⁶

【第二〇通】

仏の御名をもきき念仏をまふして、ひさしくなりておはしまさんひとびとは、後世のあしきことをいと

ふしるし、この身のあしきことをばいとひすてんとおぼしめすしるしもさふらふべしとこそおぼえさふらへ。……仏を信ぜんとおもふころふかくなりぬるには、まことにこの身をもいとひ、流転せんことをもかなしみて、ふかくちかひをも信じ、阿弥陀仏をもこのみまふしなどするひとは、もともころのままにて悪事をもふるまひなんどせじとおぼしめしあはせたまはばこそ、世をいとふしるしにても候はめ。⁷⁷

「世をいとふしるし」とは、端的に言えば厭離穢土である。それは欣求浄土と表裏であり、まさに「往生ねがふしるし」世をいとふしるし」なのである。靈山勝海は「世をいとふしるしとは、機の深信のことに他ならない」と述べ、「信心の内容としての機の深信は、単に心相として留まるものではなく、具体的生活の営みの中に投影され具現されるべきものとしての立場」であり、それが「世をいとふしるし」として表現されていると指摘している⁷⁸。続けて靈山は次のように述べている。

阿弥陀仏への帰依信順の心は（法の深信）、同時に自己の罪悪性・煩惱性のめざめ（機の深信）を内容とする。自己の罪悪性・煩惱性への自覚は、阿弥陀仏の慈光に照らされた実存であるといえよう。その実存への自覚が具体的性格の営みにどう具現化されるか、が世をいとふしるしとして、信人（ママ）の社会的実践として問題にされるところである。⁷⁹

「罪悪性の自覚」という観点から「世をいとふしるし」を読み込み、社会実践との関連性が述べられるのである。続いて、「無明の酒」という譬喩については次のように説示されている。

【第一九通】

無明の酒によひたるひとにいよいよよひをすすめ、三毒をひさしくこのみくらふひとにいよいよ毒をゆるしてこのめとまふしあふてさふらふらん、不便のことにさふらふ。無明の酒によひたることをかなしみ、三毒をこのみくうていまだ毒もうせはてず、無明のよひもいまださめやらぬにおはしましあふてさふらふぞかし。⁸⁰

【第二〇通】

もとは無明のさけによひふして、貪欲・瞋恚・愚痴の三毒をのみこのみめしあふてさふらふつるに、仏のちかひをききはじめしより、無明のよひもやうやうすこしづつさめ、三毒をもすこしづつこのまずして、阿弥陀仏のくすりをつねにこのみめす身となりておはしましあふてさふらふぞかし。しかるに、なほよひもさめやらぬに、かさねてよひをすすめ、毒も消えやらぬに、なを毒をすすめられさふらふらんこそ、あさましくさふらへ。⁸¹

ここでも造悪を勧めることへの戒めと、念仏者の生が「無明のよひもやうやうすこしづつさめ、三毒をもすこしづつこのまらずして、阿弥陀仏のくすりをつねにこのみめす身」となっていくことが示されるのである⁸²。以上のように、先行研究では造悪無碍批判や「世をいとふしるし」、「無明の酔ひもやうやうすこしづつさめ、三毒をもすこしづつ好まざ」といった言説から、現実生活における方向性が見出されていく。「悪を慎む」という点において真宗倫理が素描されるのである。嬰木は次のように論じている。

親鸞は信から倫理性が必然的に展開されることを論理的には明らかに示さなかったが、それは可視的な身体的行為・言語・態度すなわち身口意の三業に発動すべきものとして示している。信心そのものは内心的なものであるから不可視的なものであるが、それは必ず外相にあらわれるものである。この外相にあらわれるものこそ信のもつ倫理性の現証であり、「しるし」である⁸³。

外相にあらわれる「しるし」こそ上記の消息に示される念仏者の姿であると述べている。『歎異抄』後序の文⁸⁴、第一三条で説かれる業縁⁸⁵、自然法爾章などにも示されるように⁸⁶、親鸞は善悪無碍の立場に立つて、徹底的に世間的な善悪観を相対化した。善悪無碍は造悪無碍と同義ではない。他力の念仏者は善悪無碍の立場から、「悪の自覚と慎み」という仕方をもって倫理性が示されるのである。

第三節 真宗倫理の教学的基盤―親鸞教学から覚如教学へ

第一項 親鸞と儒教倫理

第二節で確認したように、真宗倫理という学問領域は、近代教学とともに開始されたと言える。しかし、それはあくまで「学問領域としての真宗倫理」の成立を意味しているのであって、それ以前にも「倫理問題」は当然ながら存在していた。本節では、真宗における倫理問題の起点を覚如教学に遡及していく。そもそも倫理とは、その性質上、歴史的・個別の条件に強く影響を受けるものである。

真宗倫理の問題は、常に教義と時代状況の緊張関係の中で考慮されなければならない。親鸞が消息によって示しているように、親鸞在世当時は個別的・具体的な問題が起こったとしても、親鸞に直接判断を仰ぐことで解決できた。しかし、親鸞の没後、親鸞の著述から現実的な課題への応答が要求されることによって、真宗は倫理問題と改めて向き合うことになったのである。そして親鸞没後、本願寺教団の礎を築くべく、様々な現実的課題と教学の調整を計ったのが覚如（一二七〇―一三五二）である。

覚如教学の倫理性を扱った先行研究はいくつか確認できるが、論点を整理すると①親鸞とは異なる善悪観によって儒教の倫理を生活規範として導入したこと、②親鸞に比べて罪悪性の自覚が希薄化されている、と

いう二点の批判に集約される⁸⁹。これらを根拠に、覚如の思想は「親鸞教義を恣意的に曲解し、体制従順的な教学へと変質させたもの」として、「親鸞との断絶」であると結論づけられる。本節では親鸞と覚如の比較を通じて、覚如の倫理観を明らかにする。その上で、覚如の倫理観が現在の真宗倫理の枠組みを形成していることを示したい。

親鸞の時代における社会倫理は、五常(仁・義・礼・智・信)を中心に、忠・孝の道德的徳目を加えた儒教倫理であったと考えられる。親鸞の善悪観については、『歎異抄』第三条に示される「善人なほもて往生をとぐ、いわんや悪人をや⁹⁰。」といった、悪人正機に関する一節をもつて論じられることが多い。それに加えて『歎異抄』後序の「善悪のふたつ、総じてもつて存知せざるなり⁹¹。」などの言説も度々注目されてきた。このような善悪をめぐる親鸞の立場は、浄土仏教史上においても、卓越した宗教的視座と評され、宗門の内外を問わず評価されてきたのである。まさに、本願他力を基盤とした宗教的善悪観と言えるだろう。しかしその一方で、親鸞は世俗の善悪観を徹底して相対化するあまり、逆説的に社会的な行為・価値規範を樹立することがなかったとも指摘される。

第五章でも取り上げるが、家永三郎などは、悪人正機説に見られる親鸞の深淵な罪悪性への視点を肯定する一方で、社会倫理性の欠如を論じている。このような立場に対して、嬰木義彦や三木照国などは、教学の観点から反論を加えている。つまり、親鸞は一切の善悪の区別を解消してしまっただけではなく、善機善人

の存在や、儒教倫理に対して一定の理解を示していたという指摘である⁹⁰。例えば嬰木は、親鸞と儒教の関係について、以下の三点を指摘している。①儒教倫理は人の履行すべき行為規範であるとして肯定的に説示しているが、それを勧めることが究極的目的ではなく、儒教倫理さえも遵守されない時代である末法悪世を、現実の相として捉えていること。②儒教は究極的な拠り所となる思想ではないが、現実の社会を秩序づける規範・世間の善法として肯定的に位置付けられていること。③仏教は儒教倫理を支え、社会をただしていく究極的な根拠であること、である。『教行信証』「信巻」に引用される次の説示にも、世間の善に対する一定の理解が看取される。

もし諸仏・菩薩、世間・出世間の善道を説きて衆生を教化するひとましまさずは、あに仁・義・礼・智・信あることを知らんや。かくのごとき世間の一切善法みな断じ、出世間の一切賢聖みな滅しなん。なんぢただ五逆罪の重たることを知りて、五逆罪の正法なきより生ずることを知らず。このゆゑに謗正法の人はその罪最重なりと⁹¹。

師や同行に対する忠孝については、『末灯鈔』第一九通・第二〇通における、

善知識をおろかにおもひ、師をそしるものをば謗法のもと申すなり。おやをそしるものをば五逆のもと申すなり、同座せざれと候ふなり。⁹²

師をそしり、善知識をかるしめ、同行をもあなづりなんどしあはせたまふよしきき候ふこそ、あさまし

く候へ。すでに謗法のひとりなり、五逆のひとりなり。なれむつぶべからず。⁹³

といった言説からも確認できる。ここでは、念仏者のふるまいを問題視して、師・おや・同行に対する不孝を「五逆のもの」として戒めている。先に述べたように、師や親に対する孝は、儒教倫理を下敷きとした当時の社会規範であり、広く民衆に共有されていた。そうした規範性を過度に逸脱する行為に対して、「慎むべきこと」と親鸞が理解している点は重要である。また「同座せざれ」「なれむつぶべからず」と勸めていることからわかるように、造悪無碍を改正させていく方向ではなく、念仏者自身の慎みに主眼が置かれていることも注視すべきだろう。嬰木も指摘するように、親鸞にとって儒教倫理は、究極的な拠り所となる思想ではないが、唾棄されるものでもなかった。念仏者の生は「こころのままにてあるべし」と社会規範を逸脱するようなものではなく、「凡夫の自覚」より発露する「慎み」という仕方によって、社会倫理的性質を有していたといえる。

第二項 覚如と儒教倫理

覚如が真宗教学に儒教倫理という異物を導入したと批判されてきた理由は、『改邪鈔』第三条における次の一節による。

それ出世の法においては五戒と称し、世法にありては五常となづくる仁・義・礼・智・信をまもりて、内心には他力の不思議をたもつべきよし、師資相承したてまつるところなり⁹⁴

たしかに「五常となづくる仁・義・礼・智・信をまも」るべきだという覚如の表現は、親鸞には見られないものであり、親鸞思想との明確な違いだと言える。しかし、この表面的な言説のみによって、覚如教学を親鸞との決定的な断絶とみなすのは早計であろう。本節では、①「五常」に関する覚如の記述は『改邪鈔』第三条に一回しかでてこないということ、②上記の文言は「儒教精神への従順化」ではなく、「慎みとしての行為規範」を仏教の精神上に示そうとしたものであるということ、という二点に注目したい。

『改邪鈔』の内容を大別すると寺院観・門徒の行儀・教義関連などに分類することができる⁹⁵。門徒の行儀については第三条、第六条、第九条などを中心に示されている。「五常」の一文は、たしかに文脈から切り離して表面的に受け取ると、覚如が即自的に儒教倫理を肯定しているようにみえるが、第三条全体の論点が、

しかるにいま風聞するところの異様の儀においては、世間法をばわすれて仏法の義ばかりをさきとすべしと云々。これによりて、世法を放呵するすがたとおぼしくて、裳無衣を着し黒袈裟をもちいるか、はなはだしかるべからず。『末法灯明記』伝教大師講
最澄製作には、「末法にはけさ変じてしろくなるべし」(意)と見えたり。しかれば、末世相應の袈裟は白色なるべし、黒袈裟においてはおほきにこれにそむけり。当世都

鄙に流布して遁世者と号するは、多分、一遍房・他阿弥陀仏等の門人をいふか。かのともがらは、むねと後世者気色をさきとし、仏法者とみえて威儀をひとすがたあらはさんとさだめ、振舞か。わが大師聖人の御意は、かれにうしろあはせなり。つねの御持言には、われはこれ賀古の教信沙弥（この沙弥の條、禪林の承の觀の「玉因」にみえたり）なりと⁹⁶。

というように、「一遍時宗と混同されることへの戒め」にある点と、

御位署には愚禿の字をのせらる。これすなはち僧にあらざ俗にあらざる儀を表して、教信沙弥のごとくなるべしと云々。これによりて、たとひ牛盗人とはいはるとも、もしは善人、もしは後世者、もしは仏法者とみゆるやうにふるまふべからず」と仰せあり。この条、かの裳無衣・黒袈裟をまなぶともがらの意巧に雲泥懸隔なるものをや。顕密の諸宗・大小乗の教法になを超過せる弥陀他力の宗旨を心底にたくはへて、外相にはその徳をかくしめます。大聖権化の救世觀音の再誕、本願寺（親觀）の御門弟と号しながら、うしろあはせにふるまいかへたる後世者気色の威儀をまなぶ条、いかでか祖師の冥慮にあひかなはんや。

97

として「非僧非俗の観点より、善知識を自称し独善的に振る舞う僧侶に対する戒め」にあることを考慮しなければならぬ⁹⁸。門徒の行儀に関する他の条項を見ても、覚如は一貫して「善知識を自称して独善的にふるまうこと」に対して、「慎み」という規範性を示そうとしていることがわかる⁹⁹。「五常」という儒教に

対する直接的表現を用いたことはたしかに親鸞と異なる部分ではあるが、そこに底流する「慎みの倫理観」は親鸞との連続性として指摘できるだろう¹⁰⁰。よって、この「五常」の一文だけをもって、「覚如は儒教倫理を即的に肯定し、しかも信心と倫理の関係を内と外という具合に別々に切り離し、二元的に理解¹⁰¹」したという見解は早計だと考える。

また、先ほどの『改邪抄』の書誌的性格を鑑みると、「五常」という表現がここの一文だけにしか用いられていないことと、親鸞が造悪無碍を批判する目的で送った消息で「善知識をおろかにおもひ、師をそしるものをば謗法のもと申すなり。おやをそしるものをば五逆のもと申すなり、同座せざれと候ふなり¹⁰²」として、東国の門弟の行儀を戒めた事態も、念仏者の社会倫理を志向しているという点では、親鸞と共通した認識を有していたと言えるだろう。

「五常」の記述は、初期真宗教団の状況や親鸞不在のなかで、親鸞教義をいかに保持していくかという、覚如を取り巻く現実的問題と密接に関係している。さらに上述の親鸞における社会規範に対する理解と、『改邪抄』の総体的検討によつて浮かび上がる「慎みの倫理」を比較すると、覚如の言説群は必ずしも「親鸞との断絶」「教義の恣意的な曲解」ではなく、親鸞から読み出し得るものとして理解することができる。

これまでも『歎異抄』と『口伝抄』の対応性は指摘されてきた。佐藤哲英によると『歎異抄』と『口伝抄』はそれぞれ①第三章（『歎異抄』）／第十九章（『口伝抄』）、②第一章／第四章、③第一三章／第四章、

④第六章／第六章、⑤第八章／第五章、⑥第九章／第七章、⑦後序／第七章がそれぞれ対応していることになる。佐藤の研究は精緻なものであり、上記の諸文を付き合わせてみると、確かに両書に思想的交流があったことが確認できる。しかし、佐藤を含め『歎異抄』と『口伝抄』を比較検討する研究は、両書の関係性の有無を指摘するにとどまっており、親鸞の思想が覚如の思想にどのような影響を与えていたか、あるいは覚如教学において親鸞思想はどのように位置付けられるのか、などといった点は必ずしも明らかにしていない。それぞれの対応項をみてみると、④以外は全て「善悪の問題」に関わる部分である。『募帰絵』において、覚如が河和田の唯円と対面し「善悪二業を決した」と述べられていることから、『歎異抄』の善悪観が覚如に影響を与えているは明らかである。

往生の一大事をば如来にまかせてまつり、今生の身のふるまひ、心のむげやう、口にいふこと、貪・瞋・痴の三毒を根として、殺生等の十悪、穢身のあらんほどはたちがたく、伏しがたきによりて、これをはなるることあるべからざれば、なかなか愚かにつたなげなる煩惱成就の凡夫にて、ただありにかざるところなきすがたにてはんべらんこそ、浄土真宗の本願の正機たるべけれど、まさしく仰せありき。

103

まづ逆罪等をつくること、まったく諸宗の掟、仏法の本意にあらず。しかれども悪業の凡夫、過去の業因にひかれてこれらの重罪を犯す、これとどめがたく伏しがたし。また小罪なりとも犯すべからずとい

へば、凡夫ころにまかせて、罪をばとどめえつべしときこゆ。しかれども、もとより罪体の凡夫、大
小を論ぜず、三業みな罪にあらずといふことなし。 104

娑婆生死の五蘊所成の肉身いまだやぶれずといえども、生死流転の本源をつなぐ自力の迷情、共発金剛
心の一念にやぶれて、知識伝持の仏語に帰属するをこそ、自力をすてて他力に帰するともなづけ、また
即得往生ともならひはんべれ。 105

上記の引文から、覚如の人間存在における罪悪性への眼差しが確認できる¹⁰⁶。そしてこの人間存在におけ
る罪悪性への視点は、覚如においては翻って「仏恩報謝」の強調となつて表出されていくというのが筆者の
見解である。親鸞は「凡夫の自覚」と「救いの気づき」が表裏の関係にあることを二種深信によつて示した。
「救われている」ことに対する「報恩」は、「救われ難い存在」だという自己認識が深ければ深いほど強調
される¹⁰⁷。こうした関係性は次項の報恩論とともに検討する。

第三項 報恩思想と罪悪性の自覚

親鸞にとつての「報恩」は、真実の教えとの値遇において見出される。

自然のことはりにあひかなはば仏恩をもしり、また師の恩をもしるべきなり。 108

世にくせごとのおこりさふらひしかば、それにつけても念仏をふかくだのみて、世のいのりに、こころをいれて、まふしあはせたまふくしとぞおぼえさふらふ。……念仏まふさんひとびとは、わが御身の料はおぼしめさずとも、朝家の御ため、国民のために、念仏をまふしあはせたまひさふらはば、めでたくさふらふべし、往生を不定におぼしめさんひとは、まづわが身の往生をおぼしめして、御念仏さふらふべし。わが身の往生一定とおぼしめさんひとは、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために、御念仏こころにいれてまふして、世のなか安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞ、おぼえさふらふ。

109

徳永道雄によると、二つ目に引用した消息には「仏恩を知り、報恩の思いを頂くことは、そのまま、世が安穩にであつて欲しい、そして、仏法が弘まつて欲しいという「報徳」として実践的、伝道的立場を示されている」と述べ、さらに「悲嘆即仏恩、仏恩即報徳」として報恩と罪悪性の自覚が表裏関係にあることを指摘している¹¹⁰。また、玉木興慈が親鸞の報恩観について、以下のように指摘している。

獲信者は自己の獲信にとどまることはなく利他行という報恩があるのである。そして、この利他行という報恩をなすことにおいて、他者を獲信に導き、念仏を相続することができる。これが、阿弥陀仏の願いを行ずるということであり、御自釈の「金剛心の行人」の意味するものである。しかし、行者に報恩の自覚があるというのではなく、あくまでも、自らは煩惱具足の凡夫の自覚しかありえない。自然のは

たらきとして、獲信者に無上の功德がそなわるのであり、報恩とは「しらず」に、報恩になり、報恩を「もとめず」に、報恩になるという。凡夫の自覚をもちつつ、称える称名は報恩となるのである¹¹¹。以上のように、玉木も徳永と同様に報恩の実践性を指摘している。玉木の指摘は、報恩が義務ではなく「獲信後における自然のはたらき」であることを示している。報恩とは獲信後の念仏者の生活そのものであり、利他的実践性を含むものである。そして報恩としての実践は、義務によるものではなく、自然のはたらきとして表出する。加えて、行者の認識においては「凡夫としての自覚」でしかありえないということも見逃してはならない。

覚如が報恩を強調することは周知である。その際、称名念仏と共に語られることが大半であり、『口伝抄』以降「報恩」の語が頻出することなどをもって、「覚如の報恩論は信心正因・称名報恩を主張することによって、自らの法灯継承の正統性を訴えようとする政治的言説であった」と批判されてきた。確かにこの指摘は、覚如の一面を的確に捉えたものである。しかし、その政治性のみを持って覚如教学を評価するのは、覚如の思想の総体的な把握としては不十分である。覚如の歴史的状況を踏まえつつも、著作に底流する思想の本質を見出さなければならない。まずは、覚如が報恩を重視しているということを確認しておく。

しかれども、「下至一念」は本願をたもつ往生決定の時剋なり、「上尽一形」は往生即得のうへの仏恩

ここをもて御釈釋尊（行卷）にのたまはく、「憶念弥陀仏本願、自然即時入必定、唯能常称如来号、応報大悲弘誓恩」とみえたり。ただよく如来のみなを称して、大悲弘誓の恩を報ひたてまつるべしと。平生に善知識のをしへをうけて信心開發するきざみ、正定聚の位に住すとたのみなん機は、ふたたび臨終の時分に往益をまつべきにあらず。そののちの称名は、仏恩報謝の他力催促の大行たるべき条、文にありて顯然なり。 113

以上のように、覚如は獲信後の報恩を積極的に主張している。そして、「そののちの称名は、仏恩報謝の他力催促の大行たるべき条、文にありて顯然なり」という言説からもわかるように、称名報恩を重視していることも明白である。しかしその一方で、「この機のうへは、他力の安心よりもよほされて仏恩報謝の起行・作業はせらるべきによりて、行住坐臥を論ぜず、長時不退に到彼岸の謂あり¹¹⁴」という説示もあり、「仏恩報謝」を念仏に限らず、獲信者の行為としている部分も見受けられる。ここでは、報恩という念仏者の行為が「他力の安心よりもよほされ」というように、自然のはたらきとして執行されることが述べられている。つまり、覚如において「報恩」とは、確かに称名を軸としながらも、獲信後の念仏の生活そのものを意味する場合があり、それは本願他力によって催される「自然のはたらきとしての行為」として理解されているのである。また、覚如の著述には「王法」に対する報恩というものが一度も述べられていないことも、覚如の報恩論を考えるうえで重要な点である。先にみた覚如の罪惡観と、以上の報恩論を検討すると、親鸞

覚如には一定の思想的連続性が見て取れると言えるだろう。

覚如には様々な歴史的影響（親鸞不在という状況、東国門弟との関係、伝道への意識など）が見られるが、覚如の著述を総体的に捉え直したとき、覚如と親鸞には思想的な連続性があることがわかった。覚如と儒教倫理に関しては、「五常」の一文は確かに親鸞との明確な差異であったが、『改邪鈔』に底流する「慎みの倫理」は親鸞から読み出せる一つの規範性としてみることができる。また先行研究では、「覚如は罪悪性の自覚が希薄である」と述べられているが、『歎異抄』から影響を受けた覚如の善悪観は、存在論の次元において「人間の罪悪性」をしっかりと見据えていることが看取できた。そこで、覚如において「罪悪性の自覚」は漂白されたのではなく、表裏の関係にある「報恩」が強調された結果だと推察できる。覚如の報恩論は単なる「体制従順化の装置」ではなく、親鸞に由来するものであることを確認した。真宗倫理の先行研究で語られていた「罪悪性の自覚と報恩」という定型は、覚如教学においてすでに構築されていたのである。このことから、現在語られている真宗倫理の基本的性格は、覚如教学によって大きく方向付けられていたと言えるだろう。

小結

本章では真宗倫理を語るための素地を確認した。第一節では「倫理」という語を考察するところから始めた。「倫理」という語を定義づけることの困難さについて、星野勉は以下のように指摘している。

倫理という言葉を一義的に規定することは困難である。身につける活動を示すのか身についた状態を示すのか、自然本性的に備わっているものか人為的に形成されたものか、個人的なものか社会的なものか、すでに存在する事実なのか理念的な規範なのか、無意識の沈殿物なのか自覚的に意識されているものか、特殊か普遍的か。これらの問題は相互に絡み合いどのような分析も一面的となることを免れない¹¹⁵。「倫理」は非常に多義的である。しかしながら、本論文の考察を共有するためには、ある程度の枠組みを前もって提示しなければならない。そこで本章では、和辻の議論を参照しながら、「他者をどのように理解するのか（＝他者理解）」「他者といかに関わっていくのか（＝他者関係）」という他者の問題を、倫理の根源的な地平として捉えた。

日本思想史において、倫理が学的に考究されるのは、明治以降のことであった。明治中期に至ると、天皇制国家における社会倫理として国民道徳論が準備され、真宗を含めた様々な領域においても倫理は無視できない重要な問題となっていた。そこで、梅原真隆や普賢大円、大原性実といった宗学者たちによって、真

宗には倫理的側面や道德観が存在することと、それが国民道德論・国家神道となんら相反するものではないということが、真俗二諦論を中心として論じられていたのである。戦後、彼らの真俗二諦論は徹底的な反省が促され、真宗倫理を問う視座とは、真俗二諦論の分析とイコールで結ばれることとなった。これが真宗倫理研究の発端である。

真宗倫理に関する先行研究は、体系的に語られているものはほとんどなく、論者がそれぞれの関心事から言及するという状況にある。第二節では、まず真宗倫理の教学的枠組みとして認識されてきた、真俗二諦論と助正論の要点を押さえるところからはじめた。そこで問題とされていたのは、念仏者の「信後の実践」をどのように捉えるかという視点である。それに加えて、真俗二諦論と助正論以外の先行研究を概観すると、ほとんどの研究が、「罪悪性の自覚(悪の慎み)」と、「報恩」を持って真宗倫理の結論としていえることを確認した。真宗倫理の研究は個別的な観点から論じられる傾向にあるが、ほとんどの研究が『末灯鈔』第一六通・第一九通・第二〇通の言説を典拠としており、「罪悪性の自覚」と「報恩」をもって真宗倫理の結論としていることを指摘した。

それを踏まえた上で、第三節では覚如教学の倫理問題について言及した。「覚如教学と倫理」という問題設定は、これまで批判的に論じられてきたテーマである。覚如は時代情勢に従順的であり、儒教倫理を導入することで、親鸞の思想を変質化したものと捉えられている。そこで覚如の『改邪鈔』や『口伝鈔』を中心

に、覚如の思想を確認していった。その結果、確かに覚如は「五常」を外形的な倫理とするような言説が見られるが、覚如の著述に底流する教学理解は、「罪惡の自覚と慎み」「報恩」をもつて、親鸞思想の倫理を語るといふ、まさに真宗倫理の原型が看取されたのである。

以上、本章では真宗倫理という分析視角が問題にする領域と、覚如教学に真宗倫理の原型があるという指摘をおこなった。

- 1 『広辞苑』第七版、岩波書店、二〇一八年、三二〇六頁
- 2 『大辞林』第三版、三省堂、二〇〇六年、二六八九頁
- 3 『広辞苑』第七版、岩波書店、二〇一八年、二〇六四頁
- 4 古田徹也『それは私がしたことなのか 行為の哲学入門』新曜社、二〇一三年、二四〇頁
- 5 古田哲也『それは私がしたことなのか 行為の哲学入門』二四四頁
- 6 柄谷行人『倫理』平凡社ライブラリー、二〇〇三年、参照
- 7 吉永和加『〈他者〉の逆説—レヴィナスとデリダの狭き道』ナカニシヤ出版、二〇一六年、参照
- 8 中敬夫「サルトルと二〇世紀の古典的他者論の問題構制」(『愛知県立芸術大学紀要』四五、二〇一五年) 参照
- 9 「他者other, alter ego」の定義については、本文でも述べたように、これまで様々な解釈がなされてきた。例えばプラトンはイデアに対する「現象世界」を他者と呼び、ヘーゲルは精神に対する自然を他者と定義している。本稿では「認識の行為や主体を自己、自己に対峙しうるもう一つの異なる主体」という辞書的な意味を基に、本論文の第二章で取り上げる末木文美士の議論を参照しながら、「他人及び超越的な存在(死者・神仏など)」という意味で使用することとする。「他者性otherness」とは、「私ないし私の世界に對して他者の持つ超越性、外部性」という性質を指す。「他者親密性」はトマス・カスリスが『インティマシーあるいはインテグリティ—哲学と文化的差異』(法政大学出版局、二〇一六年)において「ケアの倫理」の基礎概念として提唱した(intimacy)に対する末木の訳語である。「他者親密性」について、末木は

「他者との関係性の中で自己を捉えるあり方」と定義にしている。また「他者論」といった場合には上記のような「他者（存在・性質・関係など）をめぐる議論」という意味で用いることとする。（『哲学・思想事典』岩波書店、一九九八年や『哲学辞典』平凡社、一九九七年などを参照）

10 熊野純彦・吉澤夏子編『差異のエチカ』ナカニシヤ出版、二〇〇四年、一〇頁

11 藤田正勝『日本哲学史』昭和堂、二〇一八年、参照

12 森村修「身体化された「ケアの倫理学」（一）——フェミニスト哲学と「和辻倫理学」の比較哲学的考察——」（『異文化・論文編』二〇二四年、一三—一五二頁）参照

13 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波書店、一九七一年、参照

14 和辻哲郎『日本倫理思想史』上巻、岩波書店、一九五二年、一一二頁

15 『和辻哲郎全集』第九巻、岩波書店、一九六二年、二〇頁

16 和辻哲郎『倫理学』岩波書店、二〇〇七年、一六六頁

17 熊野純彦『差異と隔たり』岩波書店、二〇〇八年、五頁

18 寺山文融『親鸞の倫理と現代——現代真宗学生生活論（俗諦）考——』永田文昌堂、一八九五年、一〇三頁

19 永嶋大典『新編蘭和・英和辞書発達史』ゆまに書房、一九九六年、一〇〇頁

20 井上哲次郎ほか（編）『哲学字彙』東京大学三学部、一八八一年、三一頁

21 森岡健二『近代語の成立 語彙編』明治書院、一九九一年、参照

22 森岡健二『近代語の成立 語彙編』二五三頁。

23 子安宣邦「近代「倫理」概念の成立とその行方」(『理想』理想社、二〇〇〇年、八頁)

24 子安宣邦「近代「倫理」概念の成立とその行方」八頁

25 井上円了「政治学は一国政法の上に行為の規則を論じ、倫理学は一身一個人の上に行為の規則を論ずるの別あり」『倫理通論』(普及舎、一八九三年)。大西祝「倫理学は吾人の行為を研究する学科なり。道徳的判別は吾人の行為に就いて為さるる判別なり」『倫理学』(『大西祝全集』第二卷、日本図書センター、二〇〇一年)など。

26 西村茂樹『日本道徳論』岩波文庫、一九三五年、一一頁

27 西村茂樹『日本道徳論』において、「或は耶蘇教を説く者あり、或は西国の道徳学を講ずる者ありと雖ども、耶蘇教は仏教者力を極めて之を排撃し、道徳学は唯学士の嗜好を以て之を為すに止まりて、共に全国公共の教となること能はざるなり」「政事を執る者、及び政事を論ずる者、多くは道徳を棄て、顧みず、今日国政の善美ならざるは、其源皆爰に在りて存す、夫れ上古の時は風俗簡樸、本より道徳政事を分つて二とするの要なし、後世人智日に進み、人事日に繁きに及び、道徳と政事と終に分れて二となる、然れども其分れて二つとなりしは唯学問上の事にして、即ち道徳学と政事学と別の学問となりたるなり、是を實際に行はんとするには、固より道徳と政事と分ちて二と為すべからざるなり」として、「倫理学ethics」の抽象性(政治学との分離、国家要請とは距離を置く態度)を非難している。

28 子安宣邦「近代「倫理」概念の成立とその行方」参照

29 中島隆博「儒教、近代、市民的スピリチュアリテイ」(『現代思想』青土社、二〇一四年三月号、六三

頁)

- 30 森川輝紀『国民道德論への道―「伝統」と「近代」の相克』三元社、二〇〇三年、参照
- 31 『真宗聖教全書』五、七七七頁
- 32 『学林万検』卷二四(龍谷大学三百五十年史編集委員会編『龍谷大学三百五十年史』史編第二卷、一九八九年、六四五頁上)
- 33 信楽峻麿『親鸞における信の研究』永田文昌堂、一九九〇年。ただし、真俗二諦論の分類に関しては、例えば佐々木月樵は①二元併行説、②流出説、③人聞説、④真俗一諦説、⑤俗諦案内説、⑥俗真俗説、と分類しているし、大原性実も①真俗一元説、②真俗二元説、③真俗影響説、という三点から説明している。真俗二諦論に関する学説は膨大であるため、本論では細部に分け入っていくことはせず、特に「倫理」との観点から真俗二諦を論じている信楽の類型論を参照した。
- 34 前田慧雲全集刊行會編『前田慧雲全集』第三卷、春秋社、一九三一年、七一頁
- 35 野々村直太郎『宗教と倫理』丙午出版社、一九〇九年、四〇頁
- 36 梅原真隆「真宗の教旨とその実践」(『教海一瀾』八三五、一九三六年)
- 37 東陽円月「真宗掟義」(『真宗叢書』二、七八一頁)
- 38 大谷大学編『清沢満之全集』第六卷、二〇〇三年、所収
- 39 信楽峻麿『親鸞における信の研究』七二七頁
- 40 『聖典全書』二、二二三頁

4 1 徳永道雄「真宗倫理再考―「世をいとふしるし」をめぐって―」より、「究極的実在とそれ表現する
教説の関係あるいは「空」という実在の二重構造を示すもので、第一義諦と方便世俗諦のことである。あ
るいは概念や言葉を超えた実在と概念・言葉との関係を表すもの」だという。

4 2 龍溪章雄・信楽峻磨・池田行信他「戦時教学の研究(二)」(『佛教文化研究所紀要』二九、一九九〇
年)に詳しい。

4 3 「戦時教学」研究会『戦時教学と真宗』第一巻、永田文昌堂、一九八八年、二九三頁

4 4 「戦時教学」研究会『戦時教学と真宗』二九六―三〇七頁参照。

4 5 栗山俊之「平和の教学」へ向けて」(『信と知』永田文昌堂、一九九四年)三三〇頁

4 6 一九三七(昭和一二)年にうちだされた政策であり、国家のために自己を犠牲にして尽くす国民の精神

―滅私奉公を国民全員が共有するよう推進した。

4 7 宗教団体法第十六条(『教海一瀾』第八二八号)より。

4 8 栗山俊之「平和の教学」へ向けて」参照

4 9 龍溪章雄「戦時下の真宗教学」(『印度学仏教学研究』三三三、一九八四年)、「真宗教学者における歴
史と責任―教学者の戦争責任をめぐって―」(『真宗研究』二九、一九八四年)、「戦時教学の研究(一)
」(『仏教文化研究所紀要』二九、一九九〇年)など。

5 0 以下、対応する真宗学者の言説を記載しておく。普賢大円「真宗の信仰も亦、その信仰を挙げて天皇に
帰一し奉るのである。一声の念仏を称ふるにしても、その念仏にこもる力を挙げて、上御一人に奉仕してい

るのである。真宗でいふ信と云ひ行と云ふものは、勿論仏を対象として起されたものには相違ないが、その信行にこもる力、仏を信ずるものの宗教体験を、すべて天皇に捧げ奉るのである。」（『真宗の護国性』一七七頁）。金子大栄「わが日本人に於いては陛下の御名に於て、その実の御徳が全現してをるのであります。それ故に国民は陛下のみ名に於て生き、陛下のみ名に於て死することが出来るのであります。かく御名が実を全具するといふことは実徳の至りであつて、それだけ実徳も依りて来るところ深遠なるものがあらねばならぬのであります。されば親鸞聖人が、吾等を救ふものは阿弥陀の名であると領解せられたところには、特に国民的感情があつたと申さねばなりません。」（『国家理想としての四十八願』一〇二頁）。

⁵¹ 普賢大円「敬天尊皇の道と帰依仏法の道とは、決して相矛盾し相反撥するものではない。敬神は現実界の存在としての神を敬することであり、信仏は超越界の存在としての仏に帰することであるから、何等撞著するところはない。……この両つの道は単に衝突しないといふに止まらず、相互に他を顕揚し、深化せしめる。神を敬ふこといよいよ深ければ深きだけ、われわれは仏を信ずることの強さを加へ、仏を信ずることますます強ければ強きだけ、われわれは神を敬ふことの深さを加へる。」（『真宗の護国性』二四五頁）、大原性実「實際問題として大麻が神宮の神聖を表示せる一標示であるとすれば、真宗教徒としてこれを受納するに何等やぶさかであつてはならぬ、寧ろ進んでこれは崇敬すべきものである。現に筆者の故郷等に於ては仏間の一隅に神棚を安置して之を奉祀してゐるのである。しかしてその奉祀と真宗信念の上に於て決して矛盾を感じるものではないのである。……殊に現下非常時局に際会し神社参拝等の事も益々多きを加へることであるが、わが真宗教徒としては如上での趣旨より愈敬神の誠意を披瀝すべく、衆に先んじてこれを実行し以て国民の模範たるべきである。これやがて真俗二諦の宗風に育てられたる真宗教徒の責務であらねばならぬ。」（『浄土真宗の諸問題』一七二頁、一七五頁）

52 梅原真隆「いふまでもなく、日本の戦争は、それが天皇陛下の御名によつて進めらるるのであるから正しい。すなはち聖なる戦である。これはわれら国民の信念であり、実に日本の基本性格である。ここに日本の戦争観の根柢がある。そしてそれは大乘仏教の精神と一致するものである。……日本の戦争が聖戦であるといはれる所以は、他の生命とともに生かさうとすることであり、それゆゑに己を忘れて身命を投げだしもし、よろこび勇んで戦ひに没頭することが出来るのである。」（『興亜精神と仏教』五頁）、金子大栄「されば神々によりて肇められし日本の歴史、その尊い歴史の天壤無窮なることを現はすためには、今日こそ本当に今日を始とするところの道理、即ち日本人としての生活の意味といふものを明かにしなければならぬ。何のために戦争をしてをるのであるか。何のために皆がいろいろの不自由を堪へ忍んで協同一致して行かなければならぬことになつてをるのであるか。かういふことになれば、興亜の理想、世界平和の願ひといふ言葉が、仮ひどういふ事情から生れ出て来たにせよ、その言葉こそ、我々日本人をして本当に歴史的意義を覚らしめるものである。即ちこの事変、この戦争といふものは歴史的意義を持つものである。……如何に戦うても戦の原理は平和である。平和といふ願ひがあればこそ本気になつて戦ふことが出来る。平和の原理を以て戦ふものは必ず勝つ。今日の時局に於ける日本軍の強みは、実に興亜の理想の爲であり、世界の平和を眼差してゐるからであります。ここに神意の戦といふことが成立する。」（『和の世界観』一三九—一四〇、一五四頁）

53 加藤仏眼「浄土真宗が一切群衆教育と宗教の衝突生を平等に救ふ唯一の宗教であり、吾が帝国があらゆる民族を真実に幸福ならしむる聖なる国柄である故にこそ、初めて真宗の他力念仏行者であることと、真実なる日本国民であることが完全に一致し共行し得るのである。即ち真実なる宗教生活と、真実なる皇民生活とが融合して一念仏生活の中にあり得るのである。」（『念仏護国論』二〇六頁）、梅原真隆「われらは日本

臣民である厳然たる事実をあきらかに知見し覚悟しなくてはならない。われらの一身を本能的な角度から固執することなく、己を忘れて身を献ぜねばならぬ。即ち利己と独断を払ひのけ、私欲と我執をとりのけて、国家の細胞としての、自分を如実に活現すべきである。われらは大御心を奉戴し、国家意識に随順して専念に奉公するとき、億兆一心の結束はおのつから完成し、日本の総力を最も高き能力において發揮し得るのである。……今日のやうな非常時には何としても国家とともに生きるといふ一途に生きぬかなくてはならない。……ことに、無我の体験に立てる大乘仏教徒はその典的な実践者でなくてはならない。」

⁵⁴ 龍溪章雄「戦時下の真宗教学」二六九頁

⁵⁵ 岡崎秀磨「親鸞聖人における実践―弘願助正説を中心として」（『浄土真宗総合研究』八、二〇一四年）、「真宗助正論の研究」（『宗教研究』七九、二〇〇六年）参照。

⁵⁶ ただし、普賢が倫理や社会実践を積極的に論じ始めたのは戦後（特に一九五九年の『信仰と実践』以降）のことであり、戦前と戦後で普賢の助正論の理解は異なっている。本章では戦後の普賢の議論を参照している。

⁵⁷ 普賢大円『信仰と実践』永田文昌堂、一九五九年、二九頁

⁵⁸ 「現世をすぐへき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくは、なになりともよろづをいとひすてて、これをとどむべし。いはく、ひじりで申されずば、めをまうけて申べし。妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし。住所にて申されずば、流行して申すべし。流行して申されずば、家に居て申すべし。自力の衣食にて申されずば、他人にたすけられて申べし。他人にたすけられて申されずば、自力の衣食にて申べし。一人して申されずば、同朋とともに申べし。共行して申されずば、一人籠居て申すべし。衣食住の三は、念仏の助業也。」『和語灯録』（『真宗聖教全書』四、六八三頁）

59 普賢大円『信仰と実践』三六頁

60 鍋島直樹『親鸞の生命観―縁起の生命倫理学』法蔵館、二〇〇七年など。

61 中山彰信「親鸞における戒律と倫理」（『九州情報大学研究論集』一一、二〇〇九年）新井俊一「親鸞における無戒の論理」（『日本仏教学会年報』七四、二〇〇八年）、秦治人「真宗における倫理の問題―とくに掟について―」（『日本仏教学会年報』四七、一九八一年）および「本願思想における破戒無戒の問題」（『大谷女子大学紀要』一八、一九八三年）など。

62 田村芳朗「仏教における倫理性欠如の問題」（『日本仏教学会年報』二七、一九六一年）など。

63 『聖典全書』二一五―二一六頁

64 『聖典全書』八一―頁

65 新井俊一は「無戒」は衆生が行うべき戒を如来が全面的に引き受けたことを意味し、人間界の功德を超越した如来の導きによって、衆生は社会的にも倫理を踏み出さない生活を送るようになる」と指摘している。（「親鸞における無戒の論理」参照）

66 『聖典全書』六九六頁

67 『聖典全書』一〇六六頁

68 靈山勝海「信における倫理性」（『宗学院論集』四〇、一九六三年）、林信康「歎異抄の倫理思想―親鸞の倫理思想と比較して―」（『真宗研究会紀要』一四、一九八〇年）

69 「宿命論が世間一般のことに関して語られるのに対し、聖人の宿業思想は、他力の信の内容として語ら

れるという点が、宿命論・宿業思想の根本的な相違点となる」（靈山勝海「信における倫理性」一五頁）

70 靈山勝海「信における倫理性」一七頁

71 三木照国『真宗倫理の研究』永田文昌堂、一九七六年、一五二頁

72 『聖典全書』二、八〇二頁

73 『聖典全書』二、八〇七頁

74 『聖典全書』二、八一―八一二頁

75 『聖典全書』二、八〇三頁

76 『聖典全書』二、八〇九頁

77 『聖典全書』二、八一二頁

78 靈山勝海『末燈鈔講讀』永田文昌堂、二〇〇〇年、参照。徳永道雄も同様の見解を示している（「真宗倫理再考―「世をいとふしるし」をめぐって―」『真宗研究』四六、二〇〇二年）。ただし、靈山や徳永は現実生活の営みに関わる「しるし」として表現されるのは、機の深信に相当する「世をいとふしるし」のみであり、その点から、親鸞の徹底した俗諦否定の視点を看取している。確かに、親鸞は現実世界を「虚仮不実」として見ていたと考えられるが、『末燈鈔』第一九通には、「往生ねがふしるし」とも記述されており、「機の深信」の観点だけでなく、二種深信の両面から「しるし」を理解するべきではないだろうか。

79 靈山勝海『末燈鈔講讀』永田文昌堂、二〇〇〇年、三〇五―三〇七頁

80 『聖典全書』二、八〇九頁

82 当該の消息については、他にも明法房の往生や、善証房の造悪無碍などといった共通項が見られる。それぞれの消息の日付や宛先、書誌学的検討は森章司「書簡に見る親鸞と慈信房善鸞」(『東洋学論叢』二二八、二〇〇三年)や、多屋頼俊『親鸞書簡の研究』(法蔵館、一九九二年)などに詳しい。

83 嬰木義彦「真宗教説の社会的機能—親鸞の倫理思想をめぐって」(『日本仏教学会年報』四七、一九八一年、二四五頁)

84 「善悪のふたつ、総じてもつて存知せざるなり。そのゆゑは、如来の御ところに善しとおぼしめすほどにしりとほしたらばこそ、善きをしりたるにてもあらめ、如来の悪しとおぼしめすほどにしりとほしたらばこそ、悪しきをしりたるにてもあらめど、煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもつてそらごことたはごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはします」(『聖典全書』二、一〇七四—一〇七五頁)

85 「なにごとまこところにまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんに、すなはちころすべし。しかれども一人にてもかなひぬ業縁なきによりて、害せざるなり。」(『聖典全書』二、一〇六四頁)

86 「弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまひて、むかへむとはからはせたまひたるによりて、行者のよからむともあしからんともおもはぬを、自然とは申すぞとききて候ふ。」(『聖典全書』二、七七四頁)

87 信楽峻麿「覚如における信の思想」(『龍谷大學論集』四二四、一九八四年)、林信康「覚如の倫理思想」(『印度学仏教学研究』三三、一九八四年)、忍関崇「初期真宗教団における信仰の変質について—親鸞と

覚如の信仰構造を比較して―」（『真宗研究』三八、一九九四年）など。これに対して、倫理問題を主眼として扱っているわけではないが、鍋島直樹鍋による「覚如教学の特質とその背景（一）―覚如教学の成立過程と諸研究の検討」（『真宗学』九四、一九九六年）、「覚如教学の特質とその背景（二）―覚如の行信理解と仏道の構造」（村上速水喜寿記念『親鸞教学論叢』永田文昌堂、一九九九年）といった一連の論文は、親鸞と覚如の連続面に注目した数少ない先行研究として位置付けることができる。

88 『聖典全書』二、一〇五五頁

89 『聖典全書』二、一〇七四年

90 嬰木義彦「真宗教説の社会的機能―親鸞の倫理思想をめぐって―」参照。

91 『聖典全書』二、一二六頁

92 『聖典全書』二、八〇九頁

93 『聖典全書』二、八一三頁

94 『聖典全書』四、三〇二頁

95 『聖典全書』四、二九七頁

96 『聖典全書』四、三〇二―三〇三頁

97 『聖典全書』四、三〇三―三〇四頁

98 塚本一真「初期真宗における善知識観の展開」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二六、二〇〇四年）などにも指摘されるところである。

9 「弟子と称して、同行等侶を自専のあまり放言・悪口すること、いはれなき事。……たがひに仰崇の礼儀をただしくし昵近の芳好をなすべしとなり。その義(御同朋御同行の精神―筆者注)なくしてあまつさへ悪口をはく条、ことごとく祖師・先徳の御遺訓をそむくにあらずや」「同行を勸発のとき、あるいは寒天に冷水を汲みかけ、あるいは炎早に艾灸をくはふるらのいはれなき事」など。もちろん覚如には政治的問題意識が前提にあり、これをもって『改邪抄』における覚如の意図の全てという訳ではない事は注意しておきたい。

100 親鸞教義の倫理性の一側面として「悪の慎み」があるということは、脚注の²で示した先行研究などによつても指摘されている。

101 林信康「覚如の倫理思想」参照

102 『聖典全書』二、八〇九頁

103 『聖典全書』四、二七七頁

104 『聖典全書』四、二八一頁

105 『聖典全書』四、三二五―三二六頁

106 他にも「娑婆生死の五蘊所成の肉身いまだやぶれずといえども、生死流転の本源をつなく自力の迷情、共発金剛心の一念にやぶれて」という覚如の身体観と、「この身こそあさましき不淨造悪の身なれども、心はすでに如来とひとし」という親鸞の身体観に一致を見出すことができる。

107 へ罪悪の自覚と倫理性」という主題について、亀山純生は槻木裕の『文学でたどる浄土真宗のエートス

『探究社、二〇〇九年』の書評の中で、「悪人自覚がアルファとしてもオメガとしても倫理との強い緊張関係にあること……。悪人正機の土壌・悪人自覚の出発点に人間としての「負い目」―それは社会的倫理関係ぬきにはありえない―を据えること。仏の寄り添い・同伴による救済の中の悪人自覚の深化は、私の中で「劣勢」な利他性の賦活となるとの位置づけ」という榎木の真宗倫理理解を評価している。そして「これらは宗教的悪人自覚と倫理的悪人との自覚を強調して結果的に倫理との関係を切断する悪人理解、悪を人間の有限性(煩惱)に還元し苦からの心理的解放を中心イメージにする」ような従来真宗理解とは、相当趣を異にするとも論じている。(『北陸宗教文化』一三三、二〇一〇年、九三頁)

108 『聖典全書』二、一〇五七頁

109 『聖典全書』二、八三〇頁

110 徳永道雄 「親鸞聖人の報恩観における伝道的立場」(『真宗学』八九、一九九四年)参照。

111 玉木興慈 「親鸞における報恩の意味」(『印度学仏教学研究』四五、一九九七年、四六頁)

112 『聖典全書』四、二八二頁

113 『聖典全書』四、二七六頁

114 『聖典全書』四、三一―三二二頁

115 『倫理思想辞典』山川出版社、一九九七年、一頁

第二章

仏教倫理論における他者の位置づけ

第二章 仏教倫理論における他者の位置づけ

第一節 西洋の仏教倫理論

宗教や倫理は、それぞれ人間存在や共同体を根底から支えるものであり、両者の関係性についても、これまで様々な考察がなされてきた。しかし、本論で取り上げる田辺元も言及しているように、それは「キリスト教と倫理」や「イスラム教と倫理」として、厳格な律法が定められている一神教との関連において語られてきた傾向にある。その一方で、「仏教は倫理性が欠如している」という批判が、宗教学や神学の立場からしばしばなされてきた¹⁾。一例を紹介しよう。神学者であり医師でもあったアルベルト・シュヴァイツァー (Albert Schweitzer, 一八七五—一九六五) は、『キリスト教と世界の宗教』の中で、「倫理」という視座から諸宗教の関係を整理し、仏教の倫理性欠如を痛烈に批判している。

バラモンたちと仏陀は、人間に対して次のようにいう、「自然的世界における何もものもはや関心をもたない死者として、純粋な精神性の世界に生きよ」と。イエスの福音は人間に対して次のようにいう、「世界から、またおまえ自身から自由になれ、神の活きた力としておまえ自身を世界において働かせんがために」と。インド的宗教心においては、神的なものは純粋な精神的な存在として表象されている。

それは、人間が泳ぎ疲れてやがて沈んで行く大洋である。イエスの福音の神は、生きいきと働く人倫的な意志であり、私の意志に一つの新しい決定を与えようとするものである。……ここに根本的な相違が現れている。バラモン教と仏教とは本来ただ言葉において倫理を成就するだけで、実践の倫理を成就しない。……バラモン教及び仏教と、キリスト教との間の戦は、精神的と倫理的との間の戦である。²

シュヴァイツァーの発言はキリスト教の優位性を主張するためのものであり、仏教へのクリティカルな批判として成功していると言いが、仏教の倫理欠如に関する批判はこのような論調によって展開されてきたのである。

以上のような指摘に対して、これまで仏教学者たちは、「戒」の倫理性をもって応答を試みようとしてきた。その代表的著作がダミアン・キーオンの『仏教倫理の性質』(Damien Keown, *The Nature Of Buddhist Ethics*, Macmillan, 1992)である。キーオンは西洋倫理学の立場を踏襲しながら、仏教倫理の特徴を体系的に論じようとした。キーオンは、序文の中でこのように述べている。

どれだけ広範囲な倫理の教えであっても、倫理的な問題が発生する可能性があるすべての状況を事前に定義することはできない。それはどの時代においても、新たな倫理問題に直面するからである。例えば、二〇世紀の科学技術の進歩によって直面している今日の倫理的ジレンマについて、仏教聖典はほとんど具体的な説明を示していない。これらの問題に対する応答は、古代の教えから推測できることは間違い

ないが、長い歴史の中で仏教の伝統は……倫理的な分析の方法論を発展させたり、創出することはほとんどなかったと言わなければならない。例えばユダヤ教と比較すると、それは顕著である。³

「どれだけ広範囲な倫理の教えであつても、倫理的な問題が発生する可能性があるすべての状況を事前に定義することはできない」という倫理的立場は、キーオンの卓見である。網羅的なカタログとしての倫理ではなく、具体的・特殊な現実の場で、その都度の応答として生成されるものとして倫理を構想することは、本論文の倫理観とも重なっている。キーオンは、伝統的な仏教研究が倫理への視座を欠いてきたことを認めたと上で、仏教が有する倫理的知見を新たに引き出そうとする。その試みは、「八正道の枠組みにおける、戒の意味と役割を調べること」であり、「仏教における倫理学と救済論の関係」を明らかにするという方法論をもって分析される⁴。キーオンは『長部』『戒蘊篇』などを検討しながら、「戒 (sīla)」を morality, virtue, ethics といった用語に相当するものと見做し、倫理は「悟りを開いた者の行いの中心的な恒久的特徴である」と結論づけている⁵。

キーオンは仏教倫理学を構築するために、倫理学や哲学の文脈と対比させながら論述していく。例えば、倫理学の (a) 記述的倫理、(b) 規範倫理、(c) メタ倫理という区分に従って、仏教との関連を述べていく。キーオンによれば、記述的倫理とは共同体における価値や規範の客観的説明、あるいは規範の運用原則を明らかにするというものであり、心理学などとも重なる領域である。規範的倫理の課題は、倫理の規則や基準を導

出し、その正当性を立証するものである。つまり記述倫理の目的は事実関係の解明にあり、規範倫理では善悪などの価値判断などが問題となるということだと言える。そしてメタ倫理とは、道徳的な用語の意味や、特定の倫理的立場の根拠あるいは判断自体を問いつつ直すといったものである。この分類に基づくと、仏教倫理はこれまで記述的倫理という観点からしか述べられていなかったといい、本著では記述倫理に加えて、メタ倫理の観点からも仏教倫理を分析するという方法論が採用されている。倫理学との関係で言えば、キーンは「功利主義とカント主義」という観点からも仏教倫理について言及している。この比較論から導出されるキーンの立場は次のようなものである。西洋における仏教倫理の議論は、主としてテラーワダ仏教を中心として展開されてきたが、テラーワダ仏教における倫理思想は功利主義に傾倒してきた。つまり、戒を絶対的な倫理規則と見做し、それを遵守することによって理想的境地（悟り）を得ることができるといふ立場である。それに対してキーンは、戒律や慈悲を手段ではなく目的として捉えるといふ「直観主義（カント主義）」に仏教倫理を配当するのである。そのほかにも心理学や哲学の思想潮流にまで目配せしながら、「仏教倫理」について議論が展開されていく。

下田正弘は仏教倫理に関する研究史をまとめる中で、キーンの『仏教倫理の性質』を、仏教倫理研究の流れを開いた先駆的著作として位置づけている。下田はその理由として、仏教倫理思想を論じるにあたり、倫理学との比較あるいは援用によって分析されている点を挙げている。それに加えて、西洋における仏教倫

理研究を俯瞰的に整理していることも、キーオンの大きな功績だと言えるだろう。さらに、キーオンによって開始される仏教倫理学の道程は、一九九四年に発刊される *Journal of Buddhist Ethics* の発刊と、ピーター・ハーヴィの『仏教倫理学序説』(Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge 2000) をもって、ますます加速していく。下田は『仏教倫理学序説』について、「この分野(仏教倫理学―筆者注)においてしばらく教科書的作用を担うだろう」と評している。

しかしながら、下田によれば、仏教倫理学という企図は未だ成功しているとは言い難い状況にあるという。なぜなら「かれらが立脚するのは個人を基礎とした経験主義」にあり、「その基本姿勢には何の疑問も挟まれていない」からである。下田の問題意識は、現在の倫理思想に見られる「近代合理主義の席卷。」に対して、いかに仏教は独自の観点を提出しうるのかという点にあるが、ここで取り上げられる「近代合理主義」とは、まさに個人主義に立脚した西洋哲学的な人間観のことであった。下田は和辻の言葉を引用しながら、個人主義的な人間観の席卷を「あらゆる誤謬のもと」と示している。そして、二諦論(浄土/穢土、出家/在家、涅槃/輪廻など)における「断絶」に注目して、近代合理主義(=個人主義・現世主義)を乗り越えようとする。その二諦論は、単純に古代インドの思想に戻って、労働と生殖という「生産」をする出家の在り方を推奨するものではない。世俗化された現代における「断絶」とは、「他者問題」に見出されるものであり、他者とのあいだに現れる「隔たりと応答可能性」を仏教でどう扱うのかという視点こそ、仏教倫理学

が取り扱うべき問題だと提唱しているのである。下田の示す仏教倫理学への展望は、本論の意義を明確にするものであるため、少し長いが引用しておく。

社会全体が世俗化された現代という地において、かつて出家と在家とのあいだにあらわれるのは、一つには他者問題においてであろう。厳密な思考の糸を紡ぐ倫理学者(熊野純彦「差異と隔たり―他なるものへの倫理」岩波書店 2003)も、切実な現実をテキスト化する社会学者(似田貝香門編『自立支援の実践―阪神淡路大震災と共同・市民社会』東信堂 2008)も、他とのあいだに現われる隔たりと応答可能性 *responsibility* とに人間のあらたな存在次元をみいだそうとする。人間の存在を意義づけようとするあらゆる概念の効力が消え失せ、それでもなお存在するものを人間と表現し続けるのなら、そこには生来の人間を成り立たせる倫理がいったん崩壊しながら、地上ならざる世界に再生する人間としての倫理が再び構築されていなければならない。此岸において現れた埋めようのない他者との隔たりは、彼岸においては自在な応答可能性へと転成する。そこには逝くものと看取るものと存在の位相を異にするものたちが滞ることなく往還する「ともがらのことわり」が現成している。

次節では、下田が示した「近代合理主義」に対する疑義、「他者論」という方法、「超越的次元」への志向を踏まえて、仏教倫理を構築しようとしている二つの研究事例を確認する。

第二節 他者論を背景とした仏教倫理論

第二項 末木文美士「菩薩の倫理学」

本項の目的は、末木文美士によって提唱された「菩薩の倫理学（以下、菩薩倫理学とする）」を概観し、親鸞思想における菩薩概念と倫理の接点を考察することにある。菩薩倫理学は、還相回向論を「他者」という観点から分析している点の特徴である。親鸞の菩薩概念を倫理的に解釈するというモチーフは様々な研究者によって報告されているが、それらは大別すると還相回向論と大乘菩薩道の受容という二つの文脈において語られており、末木のように他者論を基本線とする研究は管見の限り見当たらない¹⁰。

近現代の人文科学におけるもつとも大きな思想的課題は「他者」の問題である。他者の概念は歴史の中で様々な解釈がなされており、その定義にも幅があるが、本稿においては「他人及び超越的な存在（死者・神仏など）」という意味で使用する。他者論は倫理問題とも密接な関係にあり、現代社会の思想領域を読み解くキー・コンセプトとして認識されている。〈他者―倫理〉の関係性・問題の所在について、熊野純彦は以下のように語っている。

他者とは自己との差異であり、この私からの「差異」である。他者がそもそも〈私〉からの差異でない

かぎり、どのような倫理もあらかじめ不可能なはずである。他者とのあいだの埋めがたい隔たりが抹消されてしまうなら、それはただちに他者と自己とを等分に見わたすことを許容するものとなり、他者との私は一箇の「全体性」のうちに回収され、その内部で配分されてしまうことになるからだ。他者にたいしてすでに理論的な次元で、それはひとつの暴力を結果し、歴史的には巨大な暴力を帰結してきたといつてよい。¹¹

「〈他者〉と〈私〉の差異」こそ倫理を可能にする根源的要素である。近代思想はその「差異」をひとつの全体性のうちに回収し、他者と自己とのあいだにあるはずの「埋めがたい隔たり」を抹消してきた。これが歴史の中の「巨大な暴力を帰結」したのである。その反省からエマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Levinas, 一九〇六—一九五五) などによって「他者性」の回復を目指す思想的営みが始まることとなった。

他者論は現代倫理思想において避けては通れない要件であるが、この問題設定が真宗学の領域で十分に論じられているとは言い難い¹²。そのような研究状況において、菩薩倫理学は「親鸞思想における他者」を問題化している点で重要である。以上のような前提から、菩薩倫理学では親鸞の菩薩概念からいかに「他者」が読み出されていくのか、その手続きと内容を検討する。

他者論と倫理思想の関係について簡単に触れたが、菩薩倫理学もこのような思想状況を踏襲している。末木は菩薩倫理学を語るための方法的装備として「ケアの倫理」を用いた。ケアの倫理とは、正義の倫理を批

判的に乗り越えるために登場した倫理思想の一つである¹³。末木はケアの倫理で語られる「他者親密性」を評価するその一方、ここでは「人間同士が相互に了解可能と考えられていること」を問題視している。

ケアの倫理は確かに従来の西洋型の自立的個人（自己統合性）に対するものとして、関係性の中で形成される人間（他者親密性）を提示した点で画期的な意味を持つ。しかし、そこにはまだ不十分なところが残っている。それはケアの関係で結ばれる人間同士は相互に了解可能と考えられていることである。

ところが、今日の問題としては、相互に了解できない相手とどのように関わるか、ということが大きく浮上している。……我々は常に了解不可能な他者と関わらなければならない。他者とは、了解不可能でありながら、関係せざるをえない何かである。日常的に出会う人であっても、その心理や行動を完全に把握することはできず、常に他者的な不可解さが付きまとう。まして他国や異文化と関わる時に、相手も自分と同じ理屈が通用すると考えるのは、傲慢以外の何ものでもない。……さらに、他者にはもつと異なる性質のものもあり得る。例えば、死者である。¹⁴

「他者を了解可能とみる暴力性」については熊野の言説を引用しながら確認したが、杉岡孝紀も「自己が属する世界を前提として、その内に他者を同化し取り込もうとすることは他者を他者として理解することにはつながらない。それはむしろ他者の独自性を抹殺する暴力へと連なる¹⁵。」と指摘している。「他者」には「他者性」が見いだされなければならない。他者性が回復された他者観によって、初めて倫理的基盤が形成され

るのである。末木も「他者の了解不可能性＝他者性」を重視しており、その了解不可能な他者の代表格こそ「死者」として論じている。「死者」を了解不能な他者の典型として捉えることは、宗教領域における倫理に取り組む上で欠かせない視点である。つまり、末木はケアの倫理に注目することで他者論的倫理思想の重要性を浮き彫りにし、さらにその問題点を補充・克服するものとして菩薩倫理学を描き出したのである。これによって菩薩倫理学は仏教倫理の一側面という限定的な範囲に留まらず、倫理思想史上における重要な理論としてその有効性を確保した。末木の考える倫理思想とは、第一に「他者性の回復」が目指されている。そして「他者性の回復」という目標は、そのまま「近代真宗学への疑問」へと直結する。

近代的な解釈は、この他力主義に基づいて、現世の衆生は往相しかなく、それも阿弥陀仏の他力の回向で成り立つものであるから、他の衆生の救済など考えるべきではないと主張する。まして還相回向は往生してから後のことであるから、そんなことは現世で考えるべきことではないとされてきた。¹⁶

この指摘は菩薩倫理学を理解する上で重要である。近代的な解釈の問題点は「現世主義」と「個人主義」にあると末木は診断する。菩薩倫理学は「現世主義と個人主義の克服」を命題として用意されるのであった。親鸞思想の現世主義・個人主義的読解は不当であるというのが末木の見立てである。それを明らかにするために、「頭と冥の精神構造」という中世仏教史観が展開される。

「頭」というのは、現象として現れているこの世界である。近代的な見方では、この世界がすべてであ

つて、それを越えた外部を認めない。……しかし、中世人の世界はそうではない。「頭」なるこの世界の外に、我々の理性では理解しきれない世界が広がる。それは神仏の世界であり、死者たちの行く世界である。その世界は「冥」とか「幽冥」と呼ばれる。「頭」なる世界は「冥」なる世界と無関係にあるのではなく、両者は交流し、入り混じっている。「冥」なる神仏は、この世界と別の秩序に属しながら、「頭」の世界に影響を及ぼしている。¹⁷

中世という時代の現実世界は神仏や死者たちの世界によって支えられており、親鸞の精神構造にもそうした世界観を土台として形成された。末木は「近代的合理性の中に解消されない、日本の中世という場の中での一人の仏教者¹⁸。」として親鸞像を構築する必要があると語っているが、「中世人としての親鸞」を考えるということは、親鸞の思想に現世を超えた「冥」なる世界や死者の影響を考慮するという立場だといえる。

以上のように、菩薩倫理学は、「生死の境界が曖昧であった中世」という歴史観と、現世主義・個人主義的な傾向にある近代的な親鸞理解の克服という末木の問題意識と表裏であった。さらに菩薩倫理学においては「死者（＝了解不可能な他者）」との関わりが示されることから、他者を了解可能な存在と捉えているケアの倫理を乗り越えるものとして位置づけられた。菩薩倫理学とは「他者・死者の復権」が目指された思想の営みである。

菩薩倫理学の骨子となる重要な要素はA『法華経』の菩薩観、B『教行信証』における『往生論註』引文

の還相理解、C「存在／実践としての菩薩」という区分、の三点である。まずはAに関する末木の言説から確認していこう。

大乘仏教になると、他者との関係は不可避となる。それは菩薩の観念が導入されることによる。……菩薩は、利他行と言われるように、自分を差し置いても他者を救済しようとする。それゆえ、菩薩の利他という実践が入る時、他者は不可欠の要素となる。他者なしに利他ということはあり得ない。言い換えれば、菩薩とは徹底して他者と関わっていくという生き方である。……大乘仏教では志を起こしさえすれば、誰でも菩薩となり、仏陀を目指すことができると考えられるようになった。『法華経』によると

三乘「声聞乘・縁覚乘・菩薩乘」の区別はなく、ただ仏乗の一乗のみであるとされるが、このことは、一切衆生は仏を目指す菩薩だということである。それゆえ、『法華経』の思想の一つの中心は、「一切衆生は菩薩である」とまとめることができる。¹⁹

菩薩は「他者救済」を根本としており、「他者の存在」なしには菩薩という存在もまたありえないと述べる。そして荻谷定彦の研究²⁰に基づいて、『法華経』の一仏乗思想から「一切衆生は仏を目指す菩薩である」という点に注目し、「一切衆生皆悉菩薩」として捉えている²¹。

次にBの『論註』引文に対する末木の理解を検討する。以下は「証卷」還相回向釈に引かれる『論註』起観生信章の文である。

「平等法身」とは、八地以上法性生身の菩薩なり。「寂滅平等」とは、すなはちこの法身の菩薩の所証の寂滅平等の法なり。この寂滅平等の法を得るをもつてのゆゑに、名づけて平等法身とす。平等法身の菩薩の所得なるをもつてのゆゑに名づけて「寂滅平等」の法とするなり。この菩薩、報生三昧を得。三昧の神力をもつて、よく一処・一念・一時に、十方世界に遍して、種々に一切諸仏および諸仏大会衆海を供養す。よく無量世界に仏法僧ましまさぬ処にして、種々に示現し、種々に一切衆生を教化し度脱して、つねに仏事をなす。「未証淨心の菩薩」とは、初地以上七地以還のもろもろの菩薩なり。この菩薩、またよく身を現すること、もしは百もしは千、もしは万もしは億、もしは百千万億、無仏の国土に仏事を施作す。……この菩薩、安樂淨土に生じてすなはち阿弥陀仏を見んと願ず。阿弥陀仏を見たてまつる時、上地のもろもろの菩薩と畢竟じて身等しく法等し。²²

「平等法身の菩薩」は無仏・無法・無僧のところへ赴き、仏の代わりに一切衆生を教化することができる。また「未証淨心の菩薩」も淨土で阿弥陀仏を見ると平等法身の菩薩と同じく「仏事を作す」ことができる。上記の引文から末木は「高位の菩薩は仏と同じはたらきを示すことができるのであり、菩薩と仏の間の決定的な断絶を考えるのは、必ずしも適當でない²³。」と述べ、菩薩と仏の境界が曖昧であることを指摘している。そして先にみた『法華経』の菩薩觀である「一切衆生皆悉菩薩」と合わせて考えることによって、末木は以下のような説明している。

仏は利他を求める菩薩の完成形であり、それに対して、凡夫も他者との関わりの中にある菩薩であるとすれば、菩薩ということを紹介して仏と凡夫は同質ということが出来る。……しかも凡夫においても、仏の還相回向がはたらくとすれば、他者のためにはたらく凡夫の活動は、そのまま仏の活動となると言うても、誤りとは言えないであろう。²⁴

ここにおいて、「仏も衆生も菩薩性を等しくする²⁵」という菩薩倫理学における重要な視点が示される。「菩薩性」とは「他者へ関わっていくあり方」と考えることができる。末木は還相回向論の文脈において、仏と同様に積極的に他者へ関わっていく凡夫（自己・主体）のあり方を「菩薩」として論じている²⁶。

続いてCの問題である「存在としての菩薩」「実践としての菩薩」という、末木独自の菩薩理解を確認する。

自己認識において誤っていて、自己が孤立して存在し得るかのように思いこんだとしても、実際には他者なしにはあり得ないのであるから、菩薩であることは変わらない。……このように、自覚するか無自覚であるかに関わらず、他者と関わらざるを得ない衆生のあり方を「存在としての菩薩」と呼ぶことにする。²⁷

「一切衆生は菩薩である」と言っても、それだけでは菩薩は無自覚的で潜在的な状態にあるが（存在としての菩薩）、それ（他者関係のネガティブな面―筆者注）を自覚した時に、他者との関係を積極的に引き

受けようとする菩薩の倫理が生ずる(実践としての菩薩)。²⁸

末木は「存在としての菩薩」と「実践としての菩薩」という二つの概念を提出する。一つ目の引用が「存在としての菩薩」、二つ目が「実践としての菩薩」を説明しているものである。「存在としての菩薩」は、『法華経』に見出した「菩薩は他者と関わっていく存在」「一切衆生_レ菩薩」という菩薩理解によっている。一切衆生は他者なしには存在しえず、そういった意味で絶えず他者へ関わっているのであるが、そのことに對して「自己が孤立して存在し得るかのように」思い込み、他者との関わり方に無自覚的である存在を「存在としての菩薩」と名付けている。つまり「存在としての菩薩」は、ほとんど「衆生」と同義といえるだろう。それに対して「実践としての菩薩」は「自覚的行為」に関わってくる問題である。末木は先の『論註』理解を用いることによって、還相回向のはたらきを受けた衆生が「菩薩として他者へ関わっていくあり方」を自覚し、積極的な実践性を發揮していく様相を示した。これを「実践としての菩薩」と呼ぶのである。

菩薩倫理学は徹底して「他者・死者」の問題をめぐる思想営為である。そこで語られる「菩薩概念を基盤とした倫理」とはどのようなものなのか。それは、還相回向のはたらきを受けた自己が、「実践の菩薩」として積極的に「他者へのケア(配慮)を持続させていく」²⁹あり方を形成すること、と定義できる。その理解は『法華経』における菩薩理解(菩薩とは他者との関わりが不可避な存在である、一切衆生_レ菩薩)と、『論註』を根拠とした末木の還相理解(死者の影響、菩薩として他者へ関わるあり方)が重ね合わせられる

ことよって導かれていた。

これまでの考察をまとめると、菩薩倫理学の特徴は、①「死者」を倫理の射程に入れること（現世主義の克服）、②他者への積極的な関わりを親鸞思想に見いだすこと（個人主義の克服）、③「他者の他者性、理解不能性」の回復、という三点に集約される。

第二項 坂井祐円「仏教ケア論」

これまで末木の議論を概観してきた。本節では、「親鸞浄土教における他者」を論じる意義をより明確にすべく、坂井祐円『仏教からケアを考える』（法蔵館、二〇一五年）と末木の議論を比較したい。坂井の研究では、仏教思想に基づくケア論が構想されるのだが、そこで中心的なテーマとなるのが「死者の問題」である。さらに、基盤として用意される仏教思想とは、坂井自身が「本書は、仏教を考察するうえで、特定の宗派や思想に限定していない。とはいえ、全体を通してみると、浄土真宗からの影響が随所に表れている点³⁰は否めない。」と語っているように、親鸞思想に依拠する部分が多くみられる。親鸞思想、田辺元の還相論、ケア論というように、末木と坂井は同じ問題群を扱いながら、「他者との関わり」について論じていく。両者の共通点と相違点はどこにあるのか。まず相違点で言えば、田辺元の還相回向論の位置づけである。末木

はケアの倫理を批判的に乗り越えるために、田辺の還相論を参照しながら菩薩倫理学を構築していった。それに対して坂井は、ケアの文脈において田辺元の還相論を援用するのである。共通点としては、両者は倫理的実践／ケアにおいて、「超越的次元の影響」を重要視することが挙げられる。末木は、近代真宗学には「還相」という、超越的次元を基盤とした実践が欠如していたと論じる。その一方で、坂井はケアの実践や思想の多くは「ヒューマニズム」によって支えられており、スピリチュアリティという超越的次元が等閑視されてきたという。末木の菩薩倫理学は「仏教思想から実践を導出するもの」であり、坂井の仏教ケア論は「実践のなかに仏教思想を見出すもの」であると言える。両者は逆のベクトルから「仏教と倫理（ケア）」を論じているわけであるが、そこで重要視される問題が「超越的次元としての死者」であった。

それでは坂井の仏教ケア論を概観していく。坂井は「ケアという営みを仏教思想に照らして検証し、その上で、仏教思想に基づくケア論の展開を提示する」³¹ために、三つの論点を設定する。①ケアする人が靈性Ⅱスピリチュアリティに開かれること、②ケアの場に靈性Ⅱスピリチュアリティがはたらくこと、③靈性Ⅱスピリチュアリティの広がりとしての死の向こう側、の三点である。

「ケアする人が靈性Ⅱスピリチュアリティに開かれること」とはどういうことか。一つは、スピリチュアルペインを抱える患者から発せられる問いに対して、ケアする人が超越的次元に関心を示さなければ、その問いが「スピリチュアルな問題ではなく、ヒューマニズムへと解消され、心理的な防衛規制の一つに還元さ

れ³²」てしまうという、ケアに関するアクチュアルな問題である。もう一つは、ケアする人の「存在意義としてのケア行為」を考える場合である。

ケアする人がケアすることに意味があると感じられるときには、ケアにのめり込み、それが高じてケアの場面を支配的に振る舞うこともある。逆にケアすることに意味を見出されなければ、精神的に疲弊してケアを放棄する可能性をもつ。ケアする人の精神的態度は、その根底にスピリチュアリティの問題が潜んでいるのである³³。

精神的態度が超越的な次元によって左右されるといふ根拠は若干不明瞭だといえるが、ここで坂井が問題としているのは、スピリチュアルケアにおいては、ケアされる人だけでなく、ケアする人も超越的な次元に開かれて自己変容を経験するということである。

①の論点は「(ケアする／される人にとっての)自己変容」にあった。第二の「ケアの場に靈性Ⅱスピリチュアリティがはたらくこと」とは、関係性における超越的次元の問題である。坂井は次のように語っている。

ケアする人とケアされる人とが相互に関係し合い、影響し合うとき、その深まりにおいて、人間を超えた何らかのはたらくに包まれていると感じることがある。このとき、ケアする人とケアされる人の意識過程では、それぞれが別々であるという感覚と同一であるという感覚が互換しつつ反復する状態から、

しだいに感覚そのものがき消えていき、互いに無意識的な領野へとゆつくりと静かに沈潜していく。そして、そのような未分化な状態の中で、ケアの場が突出して開かれることとなり、それぞれの意識は、

互いに脱中心化して、ケアの場に充溢するエネルギーに包み込まれて溶解していく。³⁴

個々人におけるスピリチュアリティに加え、ケアする／されるという関係が流動的になり、そうした関係性そのものとしてのケアの場に生成するスピリチュアリティがあるという。ここで語られる坂井の他者観は重要である。末木においては、他者は「了解不可能な異質的存在」としてみられていたが、坂井のケア論では、まさに自他不二として、自己と他者の未分化の世界が想定されている。末木は他者を同一化する暴力について考え、坂井はある種の同一的な関係性におけるケアの可能性を論じた。この他者観の相違が、両者の田辺理解にも影響を及ぼしていると考えられる。

第三の「靈性IIスピリチュアリティの広がりとしての死の向こう側」とは、まさに田辺の実存協同論に関わる部分である。近代以降の科学的合理主義は、超越的次元を非實在的なものとして、尽く捨象してきた。その代表こそ「死後」の問題である。客観的に実証不可能であり、不可知の次元である死後の世界は、近代的合理主義からすれば問題視する価値のない領域である。しかし、今もなお、生活感情として死後の世界は切実な問題となっている。特に親しき者との死別という体験は、残された者に強く死後の世界を希求させるだろう。

それはある臨界点を越えたとき、生活感情としての願望から生者と死者との実存的な協同性へと転起することになる。死者は、観念的で静態的な物語(記憶)であることを止め、自己変容や精神的成熟をもたらす動態的な呼び声として、生者の前に立ち現われてくる。そうした死者と生者との動態的な交わりを「実存協同」と呼び習わすとすれば、これはケアの場にはたらくスピリチュアリテイの広がりとして捉えることができるのではないか。³⁵

ここにおいて、「実存協同」という田辺の述語が登場する。これまで坂井による仏教ケア論の要点を概観してきた。それは個人におけるスピリチュアリテイの問題から始まり、個人から関係性におけるスピリチュアリテイへと移行し、最終的に死者を含み込んだ関係性からケアを論じるというものであった。そして、実存協同としてのケアが自己変容をもたらすことによって、この三点が循環構造を形成するというのが坂井の仏教ケア論である。それでは本論に特に関係する、坂井の実存協同理解を中心に見ていきたい。

田辺自身は「実存協同」について以下のように語っている。

自己は死んでも、互に愛によって結ばれた実存は、他に於て回施のためにはたらくそのはたらきに依り、自己の生死を越ゆる実存協同に於て復活し、永遠に参ずることが、外ならぬその回施を受けた実存によって信証せられるのである。死復活といふのは死者その人に直接起る客観的事件ではなく、愛に依って結ばれその死者によつてはたらかれることを、自己に於て信証するところの生者に対して、間接的に自

覺せられる交互媒介事態たるのである。しかもその媒介を通じて先人の遺した真実を学び、それに感謝してその真実を普遍即個別なるものとして後進に回施するのが、すなはち実存協同に外ならない。この協同に於て個々の実存は死にながら復活して、永遠の絶対無即愛に撰取せられると同時に、その媒介となつて自らそれに参加協同する。その死復活は師弟間の愛の鏡に映して自覺され、間接に永遠へ参じ不
死を成就するといつてよい³⁶。

実存協同とは、死者からのはたらきを受けた実存が、他者にそのはたらきを回施するという行為連関をいう。そして田辺は、死者からのはたらきを「絶対還相」、それを媒介する実存者のはたらきを「相對還相」と呼んだ。坂井は、田辺の実存協同論に二つの段階を見出す。

第一は、「先人の遺した真実を学び、それに感謝してその真実を普遍即個別なるものとして後進に回施する」という段階。第二は、「愛によつて結ばれた生者と死者との交互媒介事態たる死復活」を通して、「永遠の絶対無即愛に撰取せられると同時に、その媒介となることで、不死を成就する」といった段階である。³⁷

坂井によれば、第一段階における実存協同の基本的枠組みは、親鸞浄土教における往還回向の思想によつて形成されている。そして第二段階の特徴は、田辺が引用する「道吾漸源一家弔慰」という禪の公安に見出すことができるという。

この公案は、生死の問題と師弟関係をめぐる禪問答である。師僧である道吾は弟子の漸源を連れて、とある家に弔慰に訪れた。そこで漸源は棺を打って「生か死か」と、師である道吾に尋ねた。道吾は「生ともいわず、死ともいわず」と答えるだけであった。漸源はその答えに納得できずさらに詰め寄るが、道吾は「いわじ、いわじ」といって、それ以上語ろうとしなかった。そして道吾の死後、漸源は兄弟弟子である石霜に件の経緯を話すと、石霜もまた「生ともいわず、死ともいわず」と言い、理由を聞くも「いわじ、いわじ」と返答する。『碧巖録』の原文では、その後漸源が道吾の遺骨を探してやまない様子が描かれて終了するが、田辺はここで独自の解釈を与える。石霜の返答を聞いた漸源は、生死が不可分であることと、それを弟子に悟らせようとした師の慈悲をついに感得した、と読み込むのである。

田辺が「道吾漸源一家弔慰」を引用した意図は、「師と弟子との直接的で生き生きとした人格の交流」を描くためであったと坂井はいう。それは、第一段階における実存協同論には見られなかったエッセンスであり、「生前において経験された人格の交流こそが、（死者との実存協同に―筆者注）決定的な影響を与える³⁸。」という実存協同論の新たな局面として理解される。実存協同論を含む田辺の「死の哲学」は、最愛の妻であるちよ夫人の死をきっかけにして構想されたと言われるが、坂井は田辺が語る「死の哲学」は、田辺自身の喪の作業であり、死者との実存協同にグリーンフケアの可能性を看取している。田辺の仏教ケア論に関して、谷山洋三は「仏教思想において無理のない考察」「田辺の思想から考察し、無理のない考察が成立して

いる」と評している³⁹。坂井の仏教ケア論は、親鸞浄土教だけでなく、田辺の思想や禅仏教を横断しながらスピリチュアルケア／グリーフケアを論じるものであり、親鸞浄土教理解のみを問題として評価を下すことはあまり有意義ではないだろう。ここで注目したい事柄は、末木と坂井が同様の素材から、「他者」を焦点とした仏教倫理の可能性を論じていることであり、両者の主張を確認することで、「親鸞浄土教における他者」を論じる場合、何が問題とされているのかが、より明確になると思われる。

末木は「ケアの倫理は関係性の中で形成される人間（他者親密性）を提示した点で画期的な意味を持つ」が「ケアの関係で結ばれる人間同士は相互に了解可能と考えられていること」が問題であると主張していた。そして、了解不可能な他者である死者からのはたらき（絶対還相）を受けた自己が、菩薩としての実践（相對還相）を行っていくという構造を、菩薩倫理学として提唱したのである。これは坂井の区分によれば、第一段階の実存協同論に依拠したものとと言えるだろう。それに対して、第二段階における死者との実存協同論を基底とする坂井の仏教ケア論は、関係性の中で形成される「信愛の絆⁴⁰」が重要視されており、これは一見すると、末木が批判しているような、他者との了解可能性が前提とされた論理のように見える。しかし、坂井は「他者を了解可能として理解すること」への危惧についても充分に意識しており、その上で他者との相互的關係性を論じているのである。この特異な立場は、坂井が依拠するマルティン・ブーバー(Martin Buber, 一八七八—一九六五)の他者論的哲学の影響がある。

坂井は本書のなかで、ブーバーとカール・ロジャーズ (Carl Ransom Rogers, 一九〇二—一九八七) との比較を通じて、ケアの関係性について分析をおこなっている。ロジャーズは人間同士の対等性に立脚してケアのあり方を説明するが、ブーバーは「自分と相手が互いに対等で同じ平面にある」というロジャーズの理解を、「素朴な人間性 (simple humanity) への楽観的な信頼であるとし、その限界を主張する。坂井はブーバーの立場を評価し、「このことは、統合失調症やパラノイアなどの精神をやんだ患者との関わりにおいてとくに顕著であるが、通常のケアの営みにおいても同じような事態をしばしば経験する⁴⁾」として、「理解不能な他者」との関わりを問題化している。

末木が批判的に乗り越えようとしたのは、坂井の言葉を借りれば「ヒューマニズムを基盤としたケアの倫理」であった。そして坂井も、超越的次元を捨象し、自己と他者を同じ平面に置くような、楽観的な他者観を基盤とする従来のケア論を克服しようとする。さらに両者は自己の理論を構築するために、田辺元の実存協同論を理論的装備として採用する。ケアの倫理を批判的に捉えていた菩薩倫理学と坂井の仏教ケア論は、同じ問題意識を持って実践を論じていたのである。

両者の相違点は、第二段階の実存協同論の受容に關してであった。菩薩倫理学の目的の一つは、他者の他者性を回復する点にあるため、生者同士における愛の交流がモチーフとされる第二段階の実存協同論は重視されない。末木は絶対還相／相対還相としての実存協同論に注目することで、親鸞浄土教における実践を理

論面から基礎付けようとした。それに対して、坂井は「ケア」という問題設定の中でヒューマニズムの超克を目指すため、超越的次元の回復や楽観的な他者への信頼を疑問視しながらも、最終的には他者との親密な関係性へと帰着する。

田辺哲学の受容態度の違いに加えて、両者の理論的な差異は、それぞれが依拠する哲学理論の違いにも現れている。おそらく、末木が念頭に置いているのはレヴィナスの他者論である。序論でも触れたが、「他者」を哲学の主要な論件と初めて見做したのはレヴィナスであった。レヴィナスは『全体性と無限』のなかで、「他者は私が抱きうる一切の観念から無限にはみ出し溢れ出ていく⁴²」無限者であると述べる。レヴィナスが他者論によって乗り越えようとしたのは、「絶対的に他なるもの」である他者を、自己の同一性へと還元するよう哲学、つまり多を一に包摂する「全体性の形而上学」であった（それはかつて師事したフッサールやハイデガーの哲学を射程に含むものでもある）。他者とは自己と相互関係にあるような主体ではなく、むしろ絶対的弱さをもって「汝、殺すなかれ」と私に呼びかけてくるものである。そのような非対称的な他者に対する「応答責任 (responsabilité)」をレヴィナスは倫理と呼ぶ。この徹底した他者性への眼差しが、末木の菩薩倫理学にも通底している。

それに対して坂井は、先に見たようにブーバーの他者論に立脚して論理を構築している。ブーバーも「我―汝」といった他者関係に注目し、同一性への還元不可能な「他者の他者性」を重要視した哲学者であった。

しかし、レヴィナスとブーバーにおいて異なるのは、レヴィナスが他者との非対称的な関係を描いたのに対して、ブーバーは「我―汝」の関係を相互性から解釈する点である。「我」は「汝（他者）」に対して、絶対的他者性をもつものとして了解されるが、「汝」にとつての「我」もまた、絶対的な他者としての「汝」になりうるのである。非対称的關係における倫理とは、他者に対する一方的で無限の有責任となつて表出するが、ブーバーは絶対的な他者との倫理關係を「對話」の構造に見出していく⁴³。末木と坂井の仏教倫理論の差異には、以上のような「他者の哲学」が影響を与えているのであつた。

末木の菩薩倫理学と坂井の仏教ケア論を比較して明らかになつたことは、仏教思想に根ざした実践を考えるとき、「他者理解」と「他者關係」そのものを問う視座の重要性である。筆者も末木や坂井と同様に、「他者を自己と同質的な存在として理解する見方」の危うさを問題視する。しかし、本論の目的は「仏教倫理学」の樹立にある訳ではなく、あくまで「親鸞浄土教に見出される倫理」を追求していくため、『法華経』の菩薩理解を重視する末木の立場や、禪の公案を補助線とする坂井の議論とは違つた理路を経由することになるだろう。また第四章でも詳述するが、末木の還相回向論には真宗教学の観点からは首肯し難い部分がある。親鸞浄土教における「他者理解」と「他者關係」を明らかにするために、次章以降では、親鸞の思想に焦点を当てて論を進めていく。

小結

第二章では、真宗倫理を「他者」という観点から捉える基盤として、欧米における仏教倫理の議論と、それを批判的に乗り越えようとする近年の仏教倫理思想の動向に着目した。この作業の目的は、他者論という視座の重要性を明確にすることにあつた。

欧米では仏教倫理に関する体系的な学問が開かれ始めている。アリストテレスやカントの倫理学を踏まえ、仏教倫理の特徴を体系化した、ダミアン・キーオンの『仏教倫理の性質』や、仏教と倫理をめぐる問題群を網羅的に扱ったピーター・ハーヴィの『仏教倫理学序説』などが、その代表的成果であつた。下田正弘は欧米の仏教倫理研究史をまとめるなかで、キーオンやハーヴィの領域横断的な方法論を高く評価している。しかしながら、他面では、仏教倫理学という企図は未だ成功しているとは言い難い状況にあるとも指摘する。なぜなら「かれらが立脚するのは個人を基礎とした経験主義」にあり、「その基本姿勢には何の疑問も挟まれていない」からだという。下田の問題意識は、現在の倫理思想に見られる「近代合理主義の席卷」に対して、いかに仏教は独自の観点を提出しうるのかという点にあつたが、ここで取り上げられる「近代合理主義」とは、まさに個人主義に立脚した西洋哲学的な人間観を意味していた。下田は「他者との関わり」という視座から人間存在を問い直し、超越的次元との関係の中で倫理を編み直していく方向を示したのである。

第二節では、他者論的仏教倫理思想に関する近年の研究成果として、末木文美士の菩薩倫理学と、坂井祐円の仏教ケア論に注目した。

菩薩倫理学の中心点は親鸞浄土教にあり、特に還相回向論を積極的に解釈することで立論されている。菩薩倫理学は、「生死の境界が曖昧であった中世」という歴史観と、現世主義・個人主義的な傾向にある近代的な親鸞理解の克服が前提とされていた。さらに「死者（＝了解不可能な他者）」との関わりが示されることから、他者を了解可能な存在と捉えている「ケアの倫理」を乗り越えるものとして構想されるのである。ケアの倫理とは、「男性・西洋・個人・正義」をモデルとする正義の倫理に対して、「女性・東洋・他者・ケア」の発想に基づく倫理をいう。末木はケアの倫理で語られる「他者親密性」を評価するその一方、そこでは「人間同士が相互に了解可能と考えられていること」を問題視した。ケアの倫理を問題提起として使用することにより、「他者の他者性」という論点を引き出したのである。末木の菩薩倫理学では、ケアの倫理の他に援用される思想がある。それが菩薩の倫理学を補強するものとして参照されている田辺元の哲学である。末木は還相回向論の文脈において「仏と同じく積極的に他者へ関わっていく凡夫（自己・主体）のあり方」を「菩薩」として論じているが、これは田辺元の「実存協同論」や「絶対無即愛」「絶対還相・相對還相」に強く影響を受けたものと考えられる。末木の菩薩倫理学は、親鸞浄土教、ケア論、田辺の「死の哲学」などが総合されることで成立するのであった。総じて、菩薩倫理学とは「他者・死者の復権」が目指された

思想の営みであったと言える。

続いて第二項では、坂井祐田の仏教ケア論を取り上げた。なぜ坂井の議論を参照したのかというと、坂井は親鸞浄土教を基盤としながら、ケア論と田辺哲学を交差させるといふ、末木の菩薩倫理学と同じ要素から新たな仏教倫理思想を構築しているからである。本項では仏教ケア論の特質を、菩薩倫理学と比較しながら明確にした。両者の共通項は、倫理実践／ケアを「超越的次元」の観点から読み直していくことである。

「超越的次元」とは、言い換えれば「他者性」の問題である。両者はともに、他者性に立脚した仏教倫理論を構想している。相違点としては、末木は「理解不能な他者」という他者性を徹底して純化させるのに対して、坂井は相互的・対称的な他者関係を想定するという点が挙げられる。この違いは田辺哲学の受容態度と、依拠する哲学理論の差異に由来していた。従って西洋における「他者の哲学」、特にレヴィナスとブーバアの他者論にも触れることとなった。

第二節の分析を通じて明らかになったように、他者理解・他者関係をめぐる問題系は、親鸞浄土教における倫理や実践を論じる上で、避けては通れない要件なのである。第一章と第二章を通じて、真宗倫理を「他者の問題」として語る必然性を明らかにした。次章以降から、実際に親鸞思想における他者観を分析していく。

1 仏教の倫理性欠如を指摘する諸説については、田村芳郎が精緻な分析を行っている（「仏教における倫理性欠如の問題」『日本仏教学会年報』二七、一九六一年）。田村によれば、仏教の遁世主義、空・一如思想、神秘主義的側面が、社会的実践性を阻害するものとして批判されてきたという。これに加えて、井上善幸は、漢訳仏典には「倫理」という訳語が存在しないこと（「道徳」も積尊の修行を意味するもので、倫理的な意味合いは込められていない）、『俱舍論』に示されるように涅槃は善悪の因果関係を超越した離繫果であること、宗教は「自己の問題」を究極的関心事とすること、などを仏教が非倫理的とされる理由として挙げている（「真宗の倫理性に関する一考察―批判原理としての浄土理解とその問題点について―」『教学研究所紀要』九、二〇〇一年）。

2 Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (C. H. Beck, München, 1923) 『シュヴァイツァー著作集』第八巻、白水社、一九五七年、三八―三九頁。

3 Damien Keown, *The Nature Of Buddhist Ethics* (Palgrave Macmillan, 1992), p. 2 (訳文筆者)

4 Damien Keown, *The Nature Of Buddhist Ethics*, p. 2

5 Damien Keown, *The Nature Of Buddhist Ethics*, p. 112 当該箇所訳は、ロバート・E・カーター『日本倫理思想と悟り』（晃洋書房、二〇〇七）のものを参照した。カーターもキーオンの仏教倫理思想を評価しながら、戒律と縁起思想から仏教の倫理性を導出している。

6 下田正弘「仏教の倫理を考察するための視点―縁起から二諦へ―」（『日本仏教学会年報』七四、二〇〇八年）参照

7 下田正弘「仏教の倫理を考察するための視点―縁起から二諦へ―」八頁

8 下田正弘「仏教の倫理を考察するための視点―縁起から二諦へ―」四頁。ここでは、ヘブライズムから始まる「自然」や「人間理性」をめぐる議論を概観した上で、「近代合理主義」を「信仰を知識から分離して完成した人間中心の経験的知識世界」を基盤として、「理性における方法的合理性の徹底した追求と、地上における人間の特権的利益の確保」を目指す営みとして論じられている。

9 下田正弘「仏教の倫理を考察するための視点―縁起から二諦へ―」二二―二三頁

10 菊藤明道「親鸞教学と大乘菩薩道―宗教倫理学的考察―」（『印度学仏教学研究』二八、一九七九年）、斎藤真希「親鸞における還相廻向」（『倫理学年報』六〇、二〇一一年）、安藤章仁「親鸞浄土教における大乘菩薩道」（『印度学佛教学研究』四九、二〇一一年）、三田真史「親鸞教学における菩薩道理念とその実践」（『真宗研究会紀要』一三二、一九九一年）など。

11 熊野純彦、吉澤夏子編『差異のエチカ』ナカニシヤ出版、二〇〇四年、一〇頁

12 杉岡孝紀「真宗他者論（一）―実践真宗学の原理としての「他者」―」（『真宗学』一二九・一二〇、二〇一四）が数少ない研究の一つとして挙げられる。当該論文においても末木の死者論が簡単にはあるが触れられている。しかし、この時点では末木の親鸞論は発表されておらず、「哲学における他者論の展開や宗教間対話を真宗学がいかに考えるか」といった部分に杉岡論文の主眼が置かれるのに対して、本稿は末木の還相理解を手掛かりにすることを特徴としている。

13 「ケアの倫理」の基本的枠組みは、キャロル・ギリガンCarol Gilliganの『おうひとの声』(In a Different Voice, 1982) にあることが多い。従来の道德観＝正義の倫理は「男性・西洋・個人・正義」をキ

デルとするのに対して、ケアの倫理は「女性・東洋・他者・ケア」の発想に基づく倫理思想である。近年ではエリン・マッカーシー Erin McCarthy によって、「他者性」を軸にケアの倫理を和辻倫理学と接続する試みが行われるなど、他者論的倫理の文脈で活発に議論されている。末木文美士「仏教のアクチュアリティ―伝統思想をどう捉え直すか―」（大澤真編『岩波講座現代 宗教とこころの新时代』第六巻、岩波書店、二〇一六年）参照。

¹⁴ 末木文美士「仏教のアクチュアリティ―伝統思想をどう捉え直すか―」一三四―一三五頁

¹⁵ 杉岡孝紀「真宗他者論（一）―実践真宗学の原理としての「他者」―」二三四頁

¹⁶ 末木文美士「親鸞―主上臣下、法に背く―」ミネルヴァ書房、二〇一六年、一二七頁。親鸞の読み替え（「阿弥陀如来の安楽浄土に往生せしめたまふなり」というような、約仏視点への変更による「他力」の強調など）に注目し、衆生側の主体性を徹底的に認めないような近代的な理解に疑問を呈する。

¹⁷ 末木文美士「親鸞―主上臣下、法に背く―」一六頁。また末木の『法華経』理解は『仏典を読む』（新潮社、二〇〇九年）に詳しい。

¹⁸ 末木文美士「親鸞像の形成…親鸞の見た親鸞、恵信尼の見た親鸞」（『東方学報』八八、二〇一三年、一二二頁）

¹⁹ 末木文美士「親鸞―主上臣下、法に背く―」一二七―一二九頁

²⁰ 荻谷定彦『法華経―仏乗の思想』東方出版、一九八三年。荻谷は「『法華経』は、出家のかなわぬ凡夫が必ず成仏するためには「一切衆生は本来よりぼさつ（菩提の確定した有情）である」（一切衆生皆悉ぼさつ）という「仏知見」が存在しなければならぬ」と主張するものであり、「方便品」の明かすところである

」と述べている。

²¹ 苅谷は「菩薩」を①ボサツ…仏の前生（成道以前）、②菩薩…大乘仏教の菩薩、③ぼさつ…『法華経』〈一仏乗〉における菩薩、としてカタカナ・漢字・ひらがな表記で区分している。末木はこれを踏まえた上で「菩薩」という漢字表記で統一している。そして苅谷は「ボサツ」「菩薩」「ぼさつ」として、大乘仏教における菩薩概念と『法華経』の菩薩理解を区別しているという点に注意しなければならない。末木は苅谷の菩薩理解をもって「一切衆生は菩薩」としているが、例えば梶山雄一などは、大乘仏教における「凡夫の菩薩」とは無執着と不住涅槃を意味するものであると指摘しており、「煩惱具足の凡夫」をも一括りに「菩薩」として論じることが困難だと考えられる。（『般若経―空の世界』中公新書、一九七六年、参照）

²² 『註釈版』、三一四―三二五頁（末木の用例に従い『註釈版』の訓読を参照）

²³ 末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く―』、一三八―一三九頁

²⁴ 末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く―』、一三八―一三九頁

²⁵ 末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く―』、一三八―一三九頁

²⁶ このような末木の還相回向理解は田辺元の「実存協同論」「絶対無即愛」「絶対還相・相對還相」に影響を受けていると思われる。

²⁷ 末木文美士「仏教のアクチュアリー―伝統思想をどう捉え直すか―」一四〇頁

²⁸ 末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く―』、一二九頁

²⁹ 末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く―』、一三八頁

- 3 0 坂井祐円 『仏教からケアを考える』 法蔵館、二〇一五年、三二〇頁
- 3 1 坂井祐円 『仏教からケアを考える』 三頁
- 3 2 坂井祐円 『仏教からケアを考える』 一五頁
- 3 3 坂井祐円 『仏教からケアを考える』 一六頁
- 3 4 坂井祐円 『仏教からケアを考える』 一七頁
- 3 5 坂井祐円 『仏教からケアを考える』 一八頁
- 3 6 『田辺元全集』第一三巻、一九六四年、一七〇—一七二頁
- 3 7 坂井祐円 『仏教からケアを考える』二四六頁
- 3 8 坂井祐円 『仏教からケアを考える』一八頁
- 3 9 谷山洋三「坂井祐円著 『仏教からケアを考える』」(『宗教研究』第九一巻三輯、二〇一七年、一〇一頁)
- 4 0 坂井祐円 『仏教からケアを考える』二五一頁
- 4 1 坂井祐円 『仏教からケアを考える』一六一頁
- 4 2 E. Lévinas, "Totalite et Infini: Essai sur l'extériorité," La Haye, M. Nijhoff, 1961, 熊野純彦訳『全体性と無限』(岩波文庫、二〇〇五年)、五九頁。
- 4 3 鷲田清一編『哲学の歴史』第一二巻、精興社、二〇一〇年(初版二〇〇八年)。長谷正當「レヴィナス

「（山本誠作・長谷正當編『現代宗教思想を学人のために』世界思想社、一九九八年）、藤岡俊博『レビューナスと「場所」の倫理』（東京大学出版会、二〇一四年）、杉岡孝紀「真宗他者論（二）——実践真宗学の原理としての「他者」」など参照。

第三章

真宗実践論における他者の位置づけ

第三章 真宗実践論における他者の位置付け

第一節 真宗学における「伝道」と「実践」

真宗学において「実践」をめぐる問題は、近年活発に議論されている。二〇〇九年に龍谷大学大学院に「実践真宗学研究科」が設置されたことは、真宗学における一学問領域として「実践」が位置づけられたことを意味している。また、二〇一一年の東日本大震災も、浄土真宗の実践性が問われ始めた一つの契機だったと言えるだろう。実践の問題が提起されるに至って、実践との様々な重なりを持つ「伝道」についても研究関心が高まっている。しかし、現在の研究状況を俯瞰すると、真宗伝道学という領域においても、いまだ学問的体系化が完成されているとは言えず、実践の議論も十分な蓄積があるとは言いがたい。そのような研究状況の中で、伝道や実践の枠組みを改めて確認し、真宗学の文脈では「他者」がどのように論じられているのかを明らかにする。

本章では、先行研究を概観することからはじめ、現代の真宗学において、伝道や実践といった用語・概念がどのような射程を持つものなのかを見ていきたい。そして、両者における教学的基盤が、「自信教人信」に求められていることを明示し、「自信教人信」の歴史的展開を探る作業によって、真宗伝道と実践論の関

わりを考察していく。

そもそも「伝道」という言葉は、明治以降にキリスト教神学の mission に対する訳語として用いられたものであり、その基本的な意味は「教えを伝え、広めること」であった。仏教において「教えを伝え、広めること」に該当する言葉としては、「説法」や「唱導」といった、主に口演伝道を意味するものがある。これに加えて真宗では「勸化」や「教化」、さらに人々を導くのは仏・如来であるという観点から「讚嘆」という語も伝道の文脈で用いられてきた。このような背景を踏まえて、深川宣暢は真宗伝道を「説教・説法」のみに限定せず、次のように定義している。

「真宗の伝道」とは、「浄土真宗の教法（宗教的眞実とその表現）およびその救済を伝え、広めること」であるといえよう。またそれを対象とするのが「真宗伝道学」であるから、そこから「真宗伝道学」を学として踏み込んで定義し直すならば、「浄土真宗における宗教的眞実の表現および救済法の伝達の実際に関する理論や方法を研究する営み」という定義ができるかと思われる。¹

つまり真宗伝道学の目指すところは、口演伝道だけでなく、幅広い「教えの伝達の実際」を考慮し、その理論や方法を体系的に研究することだと言える。

それに対して「実践」は、practice に相当する用語である。実践真宗学は Practical Shin Buddhist Studies と訳されるが、これは実践神学 Practical theology を転用したものである。そして「浄土真宗の実践」と

いった場合、その「実践」が指し示す内実や範疇については、現在でも様々な観点から議論されており、本節では先行研究を概観しながらその枠組みを明確にしていきたい。まず研究者の中で共有されている理解で言えば、「伝道を浄土真宗の実践として捉える」というものである。「教えを他者に伝える」という伝道であり方は、まさに浄土真宗の念仏者における第一義的な実践だといえる。内藤知康によれば、「宗教的実践とは伝道を意味しているのであり、宗教的実践者とは言い換えれば伝道者のことである。」と述べ、実践と伝道を等号で結んでいる。さらに内藤は、実践真宗学研究科という名称に決定されるまでは「真宗伝道学大学院」という仮称が用いられていたことにも触れ、実践真宗学が対象とする研究領域は、伝道についての理論化・体系化であるとしている。

真宗の実践研究をより細分化すれば、宗教実践分野と社会実践分野の二つに区分される。前者は「親鸞の宗教を実践的に領解し、……現代社会においてその内容を具現化できる宗教的実践」を研究するものであり、後者は「仏教がもつ縁起的生命観に基づく共生的社会を実現するために、人権・平和・環境といった問題に關する幅広い教養」が対象となる⁴。また社会実践分野の具体例としてはビハーラやカウンセリング、NPO活動といったものが挙げられる。それを踏まえつつ、内藤は「宗教的実践者は、宗教実践活動分野・社会実践活動分野のいずれを主としようとも、基本的には伝道者」であると締めくくっている。確かに、共生的社会の実現は、間接的・最終的には真宗伝道に帰結するといえるかもしれない。ただ、社会実践分野が直接的に

対象とするビハーラやZOOの活動などは、必ずしも真宗伝道が目的とされているわけではなく、むしろ、真宗や宗教以外の領域でいかに関係性を築き、対話していくのかということが問題となる。そのように考えると、社会実践分野を含む浄土真宗の実践は、伝道と関わりつつも、それに留まらない、より広域な射程を有するものといえるだろう。

実践真宗学研究科では、二〇一四年に臨床宗教師研修が開設されている。臨床宗教師研修は東日本大震災以後、宗教者の社会実践が注目を集める中で、二〇一二年四月に東北大学大学院文学研究科実践宗教学寄付講座において始まった取り組みである。創設に関わった鈴木岩弓の説明から、臨床宗教師研修の特徴を認しておこう。

本講座は、広い宗教性に基つきつつ超宗派・超宗教的な立場からの人々の「心のケア」を実践する宗教者、即ち「臨床宗教師」を養成するための教育システムを、理論と臨床を統合した形で明示することをめざしています。二〇一一年三月に勃発した東日本大震災以後、日本中からさまざまな宗教者・宗教団体が積極的に被災者支援の活動を行い、注目されてきました。そうした中には、布教伝道を目的とせず、時には異なる宗教的背景をもつ宗教者同士が協同のもとで行う宗教的ケアの場が見られ、被災者に大きな勇気を与えてきました。……臨床宗教師研修では、宗教者として全存在をかけて人々の苦悩や悲嘆に向き合い、そこから感じ取られるケア対象者の宗教性を尊重し、公共空間で実践可能な「宗教的ケア」を学

ぶことを目的としています。 7

傍線部で示したように、臨床宗教師の活動は、伝道だけでない宗教の社会実践が理念とされている。以上のような臨床宗教師の理念について、鍋島直樹は次のように述べている。

こうした臨床宗教師の実践理念は、「屑龍のように人々の悩みを受容する」「ぬくもりとおかげさま」「くつろぎ」「常行大悲」「摂取不捨」「知恩報徳」「仏の大悲に抱かれて、御同朋として人々の悲しみに寄り添う」という仏教・浄土教を背景としたビハーラ活動の理念に表れている。⁸

鍋島は続けて、常行大悲の真意とは自己の行為の不徹底さを自覚し、如来の大悲に支えられ、なお他者を想う姿勢であるとして、それこそが浄土真宗の「愚者の実践」であると結論づけている。ここで語られる「自己の有限性の自覚」や「他者との関わり」は、本論文で主題として扱っている真宗倫理の構想と近似している。以上の鍋島の議論や、臨床宗教師の理念からわかるように、浄土真宗の実践とは、間接的には絶えず伝道活動でありながらも、それが直接的に対象とする範疇でいえば、社会実践を含むという点で、より包摂的な概念として位置付けることができる。

第二節 自信教人信の實踐論的展開

第一項 自信教人信をめぐる先行研究

倫理と同様に、親鸞著述において、念仏者の具体的な伝道方法や実践が述べられた箇所は極めて少ない。そのような中で、伝道・実践をいかに論じることかという問題は、真宗学における重要なテーマとなっている。まずは、真宗学において「伝道」がどのように語られているのかを確認していきたい。そして、真宗伝道においては「自信教人信」が教義的基盤になっていることを示し、その「自信教人信」の射程圏域が、伝道から実践論へ、特に社会実践分野へと拡大されていく様子を素描する。

真宗伝道の体系的な研究、つまり「真宗伝道学」という学問体系について、信楽峻磨は以下のような提言をおこなっている。

真宗伝道学とは、真宗教義学において明らかにされ、そこで弁明主張されるところの真宗の教義を時代の大衆に伝達して、真宗の信体験に生きる人、まことの真宗者を養成するための方法技術についての理論を明らかにし、またそれを実践してゆくことを言うのであって、その理論については、具体的に何のために（伝道の意義）誰に向かって（伝道の対象）如何にして（伝道的手段）如何なる体制を通して（伝

道の体制」と言う如き問題を解明することが中心となってくるであろう。⁹

この論文は一九六九年に発表されたものであり、真宗伝道学構築の必要性が述べられている。その後、岡亮二らを中心とした仏教文化研究所共同研究「真宗伝道学の研究」¹⁰や、二〇〇九年に設立される龍谷大学実践真宗学研究科の影響、深川宣暢による真宗伝道学の方法論研究¹¹などによって、真宗伝道の体系的研究が徐々に進められていった。そして現在、真宗伝道の理論として重要視されているのが「自信教人信」¹²なのである。

先に触れた岡亮二らの研究では、真宗伝道学に関する研究論文を網羅し、それを「①概論」「②実践」「③歴史」「④その他」に分類することをおこなっている。①の概論に分類されているのが、信楽が指摘している「伝道の理論」に該当する論文群である。ここでは伝道の理論に関する基礎論文として、九本の論文が紹介されているが、そのうち五本が自信教人信に関するものである。残りの論文については、教団や宗学の構造から伝道を論じるものであり、教義学的観点から伝道理論に照準を合わせている論文のほとんどは、自信教人信を中心的に扱っていることがわかる。さらに、①の概論に分類されている村上泰順「親鸞における伝道の構造」では、「現在の伝道の原理構造の研究が、自信教人信の一言でかたづけられ」としていると指摘されていることから、真宗伝道の理論的基盤が自信教人信に求められていることは明らかである。またこれらの先行研究に共通している理解で言えば、自信教人信の根幹は「自信」にあるということ、「難中転更難」

に不完全なる自己に対する悲嘆をみるということ、「真成報仏恩」と示されるように知恩報徳・常行大悲という信心の利益と不可分であること、などが挙げられる。さらに近年の研究では実践論の観点からも自信教人信が読解されている。

深川宣暢は『恵信尼文書』に基づきながら、以下のように述べている。

「自信教人信」とはいつても、報仏恩の実践は他力回向の信心の上に恵まれるのであるから、基礎は「教人信」ではなく「自信」にある。しかしその「信」までもが如来の上に成就されたというのであるから、全ては如来に根拠づけられている。……そこに見えるのは、「自ら信ずる」人も、「教えて信ぜしめられる」人とともに、同じ場所で、同じ向きで、如来を向いている姿なのである。^{1 2}

人々を導く利他教化の主体はあくまで如来であり、「報仏恩の実践は他力回向の信心の上に恵まれる」ため、自信教人信の根幹は「自信」にあるという理解は、次節で確認する親鸞や蓮如の用例から見ても適切だと考えられる。しかしその一方で、現代における自信教人信解釈の特徴は、自信教人信の根幹が「自信」にあることを踏まえつつ、「教人信」における実践論が展開されていることである。深川は、自信教人信とは真仏弟子の実践であるという解釈も提示している。

「伝わり、ひろまる」のはすでに第十七願が成就していることに根拠づけられるのではあるが、この無仏の世において、具体的に「伝え、ひろめる」のは真仏弟子である信心の人において「自信教人信」が

実践されることであるという意味で理解できるところである。すなわちここでは、信心（自信）とは、仏願の生起本末を聞信することにおいて救済が成立することであると示されているとともに、その仏願の生起本末である救済が、信心の人を通して世界にひろまること（すなわち救済の伝達＝教人信）が成立すると云う構造が示されていると見ることができるのである。¹³

この「自信教人信の実践」という点について積極的に論じているのが、前節でも取り上げた鍋島直樹である。鍋島はビハール活動や臨床宗教師の実践を説明するなかで、「大悲弘普化」が「他者に寄り添う宗教的実践を示す重要なキーワードである」と指摘している。そして自信教人信について以下のように述べている。

自信教人信の自信とは、「一人がため」に寄り添う如来の大悲が自己に「伝わり」、教人信とは「一切衆生」をひろく照護する大悲のなかで自己が「伝える」ことである。如来の大悲に支えられて、自分のできることを精一杯することが、仏恩に報謝する実践になるといえるだろう。如来の大悲に照らされて自己を省みると、……自己の無力さを知らされる。しかし、無力な自己を見捨てずに撰取する大悲を知るとき、……大悲にぬくめられた自己は報恩感謝の社会的実践に尽くそうと努力する。¹⁴

鍋島の自信教人信論は、「自信」に自己内省の視点を見出し、「教人信」を社会的実践の根拠として論じるものであった。また貴島論文においては、「如来と自己」の関係性に加えて、「自己と他者」といった視点を重視している。貴島によると、大悲が「伝わる（自信）」の方向から、大悲を「伝える（教人信）」方向へ

と転換されるのは、信心の利益としての、知恩報徳の益、常行大悲の益の発露だとされる。信心の利益としての衆生回向は、「小慈小悲もなき身¹⁵⁾」「無慚無愧のこの身¹⁶⁾。」と悲嘆されるように、不完全なる自己のまま、往生成仏が約束された正定聚人としての歡喜や報仏恩として行ぜられていくこととなる。このように常行大悲の關係に注目しつつ、自信教人信を「真宗が往生浄土の真因である信心を根本義とする教えであり、……つねに如来と自己、自己と他者との關係性を自覚させる用語」として定義し、〈阿弥陀仏―自己―他者〉の三者の關係性を、より動的な視点で捉えようとしているのが貴島の主張である¹⁷⁾。これは先にみた「自信」に収斂する自信教人信解釈を、他者へと開いていく営みだと言える。「他者」の問題、つまり他者論という領域は、真宗学ではこれまでほとんど論じられてこなかった。真宗学における他者論の不在とその重要性については、これまでの論述で指摘したところであるが、現代の自信教人信解釈に見られるように、実践をめぐる文脈では、他者を射程に含んだ議論が、すでに展開され始めているのである。以上のような先行研究に加えて、勸学寮編『親鸞聖人の教え』にも「自信教人信の実践」という項目が設けられており、自信教人信が真宗の実践論として定着していることを示している¹⁸⁾。ここで注目したいのは、自信教人信がどのような教学史的過程を経て、実践論として論じられるようになったのかということである。次節では、先行研究に見られる自信教人信理解の歴史的背景を明らかにしていく。

第二項 親鸞・覚如・蓮如における自信教人信の用例

解釈の変遷を見る前提として、親鸞や歴代の著述における用例を確認しておきたい。自信教人信の出拠は、善導『往生礼讃』初夜礼讃偈に示される「自信教人信 難中転更難 大悲伝普化 真成報仏恩¹⁾」の文である。親鸞は『顕浄土真实教行証文類』「信卷」真仏弟子釈と「化身土卷」真門釈に「自信教人信 難中転更難 大悲弘普化 真成報仏恩²⁾」と引用されているが、この一文を智昇『集諸経礼懺儀』から引用すること、³⁾「伝」の文字が「弘」に置き替えられている。これによって、人々を利他教化するのは自己ではなく、如来の大悲であることをより明確化したとされる²⁾。

次に覚如であるが、『口伝鈔』第一条「助業をなをかたわらにします事」では、三部経千部読誦の記録が示され、そのなかで「自信教人信」はこのように引用されている。

聖人しめしましたしてのたまはく、われこの三箇年のあひだ、浄土の三部経をよむ事をこたらず。おなじくは千部よまばやとおもひてこれをはじむるところにまたおもふやう、「自信教人信、難中転更難」とみえたれば、みづからも信じ、人を教へても信ぜしむるほかはなにのつとめかあらんに、この三部経の部数をつむこと、われながらこころえられずとおもひなりて、このことをよくよく案じさためむ料に、そのあひだはひきかづきてふしぬ。……つらつらこの事を案ずるに、ひとの夢想のつげのごとく、観音

の垂迹として一向専念の一義を御弘通あること掲焉なり。²²

『口伝鈔』では、三部経千部読誦という親鸞の体験が、「一向専念」という文脈で解釈されており、「自信教人信、難中転更難」の文については「三部経の部数をつむ」という自力に対する反省として読まれている²³。また後に詳述するが、『恵信尼消息』に見られる「衆生利益のため」という発願理由が削除されていることによつて、三部経千部読誦の中止、ひいては「自信教人信、難中転更難」が内面性の問題へと収斂している。この点が覚如の自信教人信理解の特徴といえよう²⁴。

以上のように、自信教人信の用例を確認すると、『教行信証』に二箇所、『口伝鈔』に一箇所引用されているだけで、決してその数は多くないことがわかる。それに比して、蓮如は自信教人信を積極的に用いた。蓮如において、自信教人信とそれに準ずる文は、『御文章』に二箇所、蓮如の言行録である『蓮如上人御一代記聞書』に五箇所確認できる。

信もなくて、人に信をとられよとられよと申すは、我は物をもたずして人に物をとらすべきといふの心なり。人、承引あるべからずと、前住上人申さると順誓に仰せられ候ひき。「自信教人信」（礼讃）と候ふ時は、まづ我が信心決定して、人にも教へて仏恩になるとのことに候ふ。自身の安心決定して教ふるは、すなはち「大悲伝普化」（礼讃）の道理なるよし、同く仰られ候ふ。²⁵

右の引用文は『蓮如上人御一代記聞書』の記述であるが、蓮如の用例で特徴的なのは、「教人信」の部分

よりも、「自信」の方に主眼が置かれていることである。もちろん「人にも教へて仏恩になるとのこと」というように、他者に教えを伝えるという点にも言及はされているが、「人に信をとられよとられよと申すは、われは物をもたずして人に物をとらすべきといふの心」という文脈を踏まえると、「まづわが信心決定して」の部分に重点があることがわかる。『御文章』の説示にも、「わが身の今度の報土往生を決定せしめんこそ、まことに聖人報恩謝徳の懇志にあひかなふべけれ」として「自信」が強調されている²⁶。以上、親鸞・覚如・蓮如の「自信教人信」の用例を概観したが、歴代の解釈ではいずれも「自信（如来と自己の関係）」に焦点が当てられ、自己の内面の問題として語られていたことが確認できる。

第三項 明治二〇年代における自信教人信論

近世の学匠における自信教人信解釈については、長岡岳澄によって詳細に検討されている。長岡は僧樸『礼讚甄解』、深励『会読記』、僧叡『随聞記』、義山『摘解』らの言説を分析し、彼らに共通しているのは、「自信の上での教人信」という理解、さらに「教人信とは自信以上に困難である」という理解であったことを指摘している²⁷。

明治期に至るとmissionの訳語として「伝道」が成立し、「真宗伝道」という領野が切り開かれる²⁸。そ

れに伴って、島地黙雷や赤松蓮城が「伝道」と自信教人信を端的に結び付け論じていった。例えば、一八八八年に結成された真宗青年伝道会の設立に際して、島地は以下のような論説を寄せている。

伝とは我に承る所有て、然る後之を他に伝る者之を名て伝と云ふ。……換言すれば自信教人信是なり。故に、我れ仏祖垂教の意を体会する事なくんば、是れ自ら伝承する所なき者なり。我自ら伝承する所なくして、而して之を他に弘伝せんとす、豈此の如の伝あらんや。²⁹

島地は伝道における「伝」とは「自信教人信」であるということを確認している。ただし、「我れ仏祖垂教の意を体会する事なくんば、是れ自ら伝承する所なき者なり」と述べているように、あくまで自信に重点が置かれた自信教人信解釈が示されている。さらに、赤松による次の指摘も興味深い。

伝道の要、先自ら伝ふるに在り、而後能く他人に伝ふ。自信教人信を以て大悲伝普化とす、是れ実に難中転更難なれば、深く自己を反省すべし。³⁰

ここで注目したいのは「是れ実に難中転更難なれば、深く自己を反省すべし」という一節である。また同論説では「凡伝道に従事する者、先自己を反省するを要す³¹」という記述も確認できる。自信教人信は伝道の要であるが、「難中転更難」と言われるように、その困難さを自覚し、自己を反省することが重要であるという赤松の指摘は、やはり自信教人信を「自信」の観点から解釈したものだと言えるだろう³²。

島地や赤松らが活躍した明治期の思想潮流は、「個人の内面性」へと傾倒していくものであったが、末木

文美士によれば、日清・日露を含めた戦間期である一八九四年から一九〇五年あたりを境として、「啓蒙から自由民権へと展開した政治の季節が終わり、人々が内面の問題に心を向けるようになった³³」と指摘している。このような傾向は、明治期における修養ブームへと展開し、「内潜」や「体験」といったタームによって仏教教義が説明されていくことになった³⁴。末木は明治から昭和にかけての仏教思想を次のように総括する。

宗教的な体験は説明できても、他者との倫理関係の問題に関しては必ずしも適切な解決を示しえず、個は国家などの全体性のなかに解消してしまう。その問題は、大正を経て、昭和の思想にまで十分な解決を見ず、昭和の戦争に巻き込まれることになったのである。³⁵

島地や赤松らが純粹に内面性を志向した教学者であるかどうかは疑問だが、自信教人信に関する理解でいえば、末木の分析に符合するものであったと言えるだろう。真宗伝道と自信教人信の結び付きが、「伝道」という語の成立とほとんど同時的であったという事実は重要である。しかし、明治二〇年代における自信教人信論は、あくまで従来の解釈と時代思潮を反映した自己内省の表徴として論じられていた。このような状況が『恵信尼消息』の発見によって一つの転換点を迎えることとなる。

第四項 『恵信尼消息』の発見と親鸞像

大正時代に入ると、「親鸞ブーム」と呼ばれる現象が起り、文学や評論の領域で親鸞が盛んに論じられるようになる。そこで描かれる親鸞とは、他者との関わりの中で煩惱に苦悩する「人間親鸞」という人物像であった³⁶。この一連の動向によつて構築された親鸞像は、教義研究にも影響を与え、『教行信証』が親鸞の「体験」や「人格」という観点から解釈され始める³⁷。まさに宗門の枠を超えて広がった親鸞ブームであるが、この流行の背景として『恵信尼消息』の影響が指摘されている³⁸。『恵信尼消息』の発見は親鸞の实在性を証明し、恵信尼とともに生活を送る「人間としての親鸞」像を提供したのである。また、それまでの伝説が入り混じった伝記類に対して、確実な史料に基づいて親鸞の生涯を明らかにしようとする、親鸞の実証主義的研究の発端ともなった。

『恵信尼消息』は一九二一（大正一〇）年に鷲尾教導が西本願寺の宝物庫から発見し、その成果をまとめた『恵信尼文書の研究』が一九二三（大正一二）年に刊行される。鷲尾は恵信尼消息と『口伝鈔』の関係性を分析し、「「助業を傍にまします事」「聖人の本地観音のこと」の二章は恵信尼の消息に拠りたもの³⁹」であり、さらに両者の異同も明らかになったと述べている。『恵信尼消息』における当該箇所の特徴の一つは、三部経千部読誦の発願理由が「すぎうりやくのために」と明記されていることである。

げにげにしく三ぶきやうをせんぶよみて、すぎうりやくのためにとて、よみはじめてありしを、これは

なにごとぞ、「じしんけう人しんなんちうてんきやうなん」(礼讃)とて、みづから信じ、人をおしへて
信ぜしむる事、まことの仏おんをむくひたてまつるものと信じながら、みやうがうのほかにはなにごと
のふそくにて、かならずきやうをよまんとするやと思ひかへして、よまざりしことの、さればなほもす
こしのこるところのありけるや。人のしうしん、じりきのしんは、よくよくしりよあるべしとおもひな
してのちは、きやうよむことはとどまりぬ。⁴⁰

「すざうりやくのため」が何を指すのかという問題について、先行研究では当時頻発した異常気象に注目
し、飢饉に苦しむ人々の救済が目的だったと論じられている⁴¹。眼前で苦しむ他者に向けて、親鸞が積極
な行動に突き動かされたという事実は、真宗倫理や実践を捉えるための重要な要素である。『恵信尼消息』
の叙述によって、「自信教人信」の確信に至る契機に、「他者」という存在が読み込まれることとなった。
まさに貴島が指摘するように(如来―自己―他者)との関係性の中で、「じりきのしん」に対する反省と、
報仏恩の実践が開示されるのである。『本願寺史』では『恵信尼消息』に依拠し、倫理的指針としての自信
教人信と、その伝道性について描かれている。

宗祖を中心とする原始真宗教団の性格を示すものとして、第一に考えられるものは伝道性である。宗祖
が建仁元年の廻心によって信を得たことは、その歴史的生涯の方向を決するものであったが、建保二年
の頃、衆生利益のためには自信教人信のほかになすべきことではないという反省によって、決定的に伝道

にふみきつた。このことは宗祖の歴史的行為として唯一の当為となるべき伝道をえらびとったことを意味する。以後宗祖の自信教入信によって入信した人々が、宗祖に続いて生涯の当為を自信教入信とし、それによって一つの集団を形成したことは、建長の頃の教団の状態からさかのぼって推定することができる。⁴²

『恵信尼消息』における三部経千部読誦の言説は、それまでの内省的な自信教人信理解に加えて、他者と共にある親鸞像を構築した⁴³。そして、親鸞の体験を基盤として真宗倫理を論じようとしたのが、京都学派を代表する哲学者・田辺元である。田辺は親鸞の生涯には「他者への実践」や「倫理との接点」が見出せるにも関わらず、教学においてはそれが等閑視されていると批判したのである。

第五項 普賢大円『信仰と実践』における実践論

普賢大円の『信仰と実践』は、真宗の倫理性や実践を体系的に論じた先駆的著作として評価されている⁴⁴。『信仰と実践』で普賢が試みたことは、「具体性の乏しい、実践力の欠いた宗教」という真宗批判に対し、真宗は「決して実践を無視するものではなく、むしろその信仰から生まれる「真剣な道德的実践」を明らかにすることであつた⁴⁵。そして真宗批判の代表として挙げられるのが田辺元の『哲学入門』である⁴⁶。田

辺は仏教、ひいては真宗に具体的な社会実践論が見られないことを問題視し、むしろ実践に対して積極的なキリスト教に共感を示している。ただし、田辺は真宗批判に終始するのではなく、親鸞の行実を解釈することで新たな真宗倫理も構想していた。

命がけで厳粛に倫理を実践しようとするからこそ、初めて自己の無力も自覚され、懺悔を通じて絶対の愛を仰ぎ、大悲に救済されることが出来る。この救済の境地は倫理を媒介としているから、それが行為に現れる時は、往相即還相として、前に死した倫理が生まれかわって実践されることになる。ここにもた倫理は宗教を媒介として生まれて来るのであって、これ即ち宗教的倫理である。⁴⁷

田辺によれば、真宗が倫理と関わりを持つ場面は二点ある。一つは救済の境地に向かうプロセスにおいてであり、もう一つは救済の境地に至った後の場面においてである。前者では「命がけで厳粛に倫理を実践しようとするからこそ、初めて自己の無力も自覚され」、自己内省を経過して「大悲に救済される」という、「倫理を媒介」とした信心獲得の構造が示される。この過程こそ、田辺が親鸞の歴史的体験から見出した、倫理との第一の接点である。

そして、後者における倫理との接点とは、「宗教を媒介」とした倫理的行為の発動をいう。「行為に現れる時は、往相即還相として、前に死した倫理が生まれかわって実践されることになる」のである。田辺はこの倫理の挫折と実践を、「往相即還相」という枠組みで解釈し、真宗倫理の基盤を構築しようとした。田辺

は信後の倫理⁴⁸に還相回向を当て嵌め、キリスト教の教義を下敷きにしながら積極的に解釈していく。

自己は死んでも、互いに愛によって結ばれた実存は、他において回施のためにはたらくそのはたらきに依り、自己の生死を超越する実存協同において復活し、永遠に参ずることが、他ならぬその回施を受けた実存によって信証されるのである。⁴⁹

田辺は還相回向のはたらきを受けた主体は、還相菩薩と同様の利他活動を行っていくと論じている。そして阿弥陀仏による還相回向のはたらきを「絶対還相」と呼び、「回施を受けた実存」の利他行為を「相對還相」と名付けた。そして利他教化というのは、絶対還相に根拠づけられながらも、實際の済度は必ず相對還相を通じて成就すると考えたのである⁵⁰。田辺は主体としての自己がいかに他者にはたらきかけうるのかという問いを、「還相」という観点から論じていくのである。以上のような主張を受けて、普賢の真宗実践論は展開される。

普賢は田辺が提示した「信前／信後の倫理」という枠組みを引き受けながら、真宗倫理の構築を試みている。普賢はまず、信前の倫理を三願転入によって根拠づけようとする。

（三願転入の体験について―筆者注）自力の修善即ち倫理的行為は逆説的な云い方であるが、人間の危機の自覚になり終るのである。自力修善は人間に対し不可能を知らしめ、自己の罪悪を自覚せしめ、絶対他力による救済へと入らしめる過程としての意味を持つことになる。⁵¹

普賢は弘願真実の信仰に至る道程において、「自力の修善即ち倫理的行為」を通過することで、「自己の罪悪を自覚」する契機を見出している。しかし、ここで重要な問題が一つ浮上する。それは、親鸞が顕彰した弘願真実の教法を聞くわれわれにおいて、三願転入はどのような関わりを持つのかということである。この点について普賢は、本願を聞いて直ちに他力の大信心に直入するものはまれであり「その多くは要門に類する境地、真門に類する境地を経過するのが普通である。」⁵²と述べている。ここでいう「要門に類する境地」「真門に類する境地」というのは「信罪福心の心境」を指す⁵³。現代を生きる我々にとつて、要門真門は必ずしも経なければならぬプロセスではないが、その多くが「信罪福心の心境から弘願真実の法へ」という三願転入の過程を心境のうちに経験することになる。普賢は三願転入を、「信罪福心」という倫理的葛藤として解釈することで、向上的なプロセスではなく、自己内省の問題へと転換した。田辺は親鸞の宗教的体験から単線的に信前の倫理を論じているが、普賢も三願転入という親鸞の行実に依拠しつつも、信罪福心の心境という視点を導入することによって自力的要素を排除し、より教学的な視点から信前の倫理を提出しようとしたのである。そして田辺が信後の倫理や実践を還相から論じるのに対して、普賢は「自信教人信難中転更難 大悲伝普化 真成報仏恩」にその根拠を見出すのである。

普賢は倫理の本質について「人間理性によって、当為の実現を期するところにある。」⁵⁴と述べている。しかし、理性のみによって構築された当為の世界は「冷厳な律法的な生活」にならざるを得ないのであり、こ

の「倫理生活が味のある暖かみのあるものになるため」には、宗教的な慈悲が必要だという⁵⁵。そしてここで普賢が述べる「慈悲」とは、田辺がいう「愛」と同一のもので提示されている。普賢は慈悲と愛が同じ内容であることを示した上で、「愛」の構造を分析することにより、宗教倫理や真宗倫理を説明していくのであった。

普賢によれば、愛は以下の三種類に分類される。①本能的愛、②理性的愛、③宗教的愛、の三つである。そして本能的愛を代表するものが親子愛や男女の愛である。この本能的愛が理性によって拡大され、家族愛や社会愛になったものが理性的愛と呼ばれる。理性的愛は正義愛と言い換えることができ、「善悪正邪を辨別し、邪悪を憎しみ、正義を愛するもの⁵⁶」と普賢は定義している。これに対して宗教的愛とは、次のようなものである。

宗教的愛は善なるものも悪なるものも無差別に、否寧ろ邪悪なるもの、我に敵するものこそ、愛の対象とする絶対愛とも称せられるものである。この宗教的愛は善悪を弁別しつつ、而も善悪無碍に愛する、広くして大なる聖愛である。⁵⁷

三者の愛はそれぞれ衆生縁の小悲、法縁の中悲、無縁の大悲に相当する。そして真宗の信後の倫理生活は、まさにこの無縁の大悲にあたる宗教的愛を基底としなければならないと普賢は述べる。

いま真宗の信後の行業としての倫理は、この第三の宗教的愛、無縁の慈悲を根底とするも、少なくとも

それを理想としているものなることを明らかにしなければならぬ。⁵⁸

仏による無縁の大悲、宗教的愛こそ、真宗者の理想とするべき実践の形式とされる。この愛という概念について、田辺は「宗教的愛の三一的構造」というものを論じているが、これは「神即愛」「神に対する愛」「隣人愛」がキリスト教における愛の三側面だというものである。この点についても普賢は田辺の論理を参照しており、神即愛は真宗でいえば仏心即大慈悲心ということになるという独自の見解を示している。神に対する愛は仏に対する絶対信順の心であり、隣人愛は報謝行にあたる。そしてこの報謝行こそが自信教人信であると普賢は主張するのである。

信心は即ち仏に対する絶対信順の情をその本質とする。而もそこに仏に対する知恩の情と報徳の行とが発現するのは当然のことであって、ここに常行大悲という対一切衆の行が発動するのである。……善導が『礼讃』に「自ら信じ人を教えて信ぜしむ、難きが中に転たまた難し。大悲を伝えて普く化する、真に仏恩を報ずるに成る。」と云う所以である。⁵⁹

普賢のいう自信教人信論は、まさに隣人愛の実践として解釈され、信後の倫理の理想型として語られているのである。これまで確認してきたように、蓮如以降の自信教人信は「自信」に重きが置かれており、普賢の分類でいうなら「信前」の文脈で解釈されてきたと言える。しかし普賢は、田辺の実践論を受容しながら、真宗倫理の基盤として位置付けるために、「理想」というタームを使用することで、自信教人信を明確に「信

後の倫理」として再解釈したのである。普賢は次のように続ける。

而して他の衆生に対する大悲伝化のために社会に出ずるものは、その他の衆生の生活開発のために、先ず社会的条件を調えることから着手しなければならないから、ここに同朋隣人のために社会的実践をなすことになる。即ち「三界は皆わが有なり、その中の衆生は皆わが子なり」と云う如来の大悲を体して

〔原文ママ〕四海同朋の念を奮起し、大悲伝化を中心とした社会的実践をなすことになるのである。：

：真宗に於ける信後の行業としての倫理は、この如来の大悲をその根底とするものであるから、それは常に仏の無縁の慈悲を理想とし、それによって絶えず自己の生活を反映しつつあるものである。⁶⁰

教人信としての大悲伝化が理想におかれることによって、「同朋隣人のために社会的実践をなすこと」と、「自己の生活の反照」という倫理行為が創出されると普賢は述べている。自信教人信の根底にあるのは、如来を主体とした伝道の在り方であり、「自信」における如来と自己との関係性が第一義である。この理解を踏まえた上で、普賢は「自信教人信 難中転更難 大悲伝普化 真成報仏恩」に「衆生の生活開発」や「同朋隣人のために社会的実践」をすることの根拠を求めた。これまでの自信教人信論と異なり、明確に社会実践について言及したのである。さらに「四海同朋の念」という共同体的、「理想」から導出される倫理性に触れていることも、普賢を真宗倫理の起点として捉える上で重要な事項である。もちろん、普賢の社会実践論は自信教人信に止まることなく、広域な射程を持って展開されるが、本節では「自信教人信と実践」に焦

点を絞って分析をおこなった。その結果、「衆生の生活開発のために……先ず社会的条件を調えること」が必要であり、そのための「社会的実践」をなすことという、「伝道」よりもさらに広い枠組みとして自信教人信の実践を論じる点から、普賢を教学史上の一つの画期として評価することができるといえよう。

これまでの考察をまとめておこう。自信教人信の解釈が、教学史の中でどのような展開を経ているのかを確認した。まず自信教人信の原意趣を探るために、親鸞の引文を基点として、歴代の解釈を辿るところから始めた。そこで示されるのは「自信（如来と自己の關係性）」を立脚点とした、自己の内面性に収斂する自信教人信理解であった。そしてこのような解釈は、近世以降の教学者にも引き継がれることとなる。

明治期に至ると、布教や教化という言葉に加えて、「伝道」という語が新たに成立し、真宗伝道という領域が論じられていく。島地黙雷や赤松蓮城の言説を見ると、この時点ですでに「伝道＝自信教人信」として理解されていたことがうかがえる。しかしその一方で、赤松の「深く自己を反省すべし」という言葉が象徴するように、自信教人信が個人の内面性に収斂していくという、従来と同様の解釈が基本線となっていることも指摘した。明治期は修養や内省といった概念が重要視された時代であり、他者との倫理関係の問題は希薄化する傾向にあるが、まさにこの課題は赤松らの議論にも当てはまるものだったと言えるだろう。

そして内省的な自信教人信理解は、大正一〇年に発見される『恵信尼消息』によって一つの転機を迎える。本節では『恵信尼消息』の記述によって、「他者と共にある親鸞像」が提出されることに着目した。このよ

うな親鸞像が、後の田辺による真宗倫理論を準備し、普賢大円の実践論へと結実していくのである。さらに、敗戦後に実践論が展開されていく中で、倫理や当為との接点を示す史料として、遡及的に『恵信尼消息』にその根拠が求められるという点も、『恵信尼消息』を転換点に置く一つの理由である⁶¹。

「社会実践論としての自信教人信」という理解の原型は、普賢大円『信仰と実践』によって構築される。末木は真宗倫理の問題は「大正を経て、昭和の思想」にまで十分な解決を見ず、昭和の戦争に巻き込まれることになった」という見通しを立てているが、まさに本稿の推論と重なる部分である。普賢の社会実践論は、田辺の批判と連動する形で展開されていた。田辺は「親鸞の行実」を解釈することで、真宗倫理や社会実践を論じようとしたが、それに対して普賢は、三願転入と信罪福心を重ね合わせながら、教学的な観点から応答を試みたのである。『信仰と実践』の目的は、親鸞像から導出される実践論を教学的視点からの再構築することだったといえよう。そして、普賢が社会実践の根拠として取り上げたのが自信教人信である。普賢は自信教人信を解釈する中で、「理想」という概念を導入することにより、教人信における大悲伝化を実践の指針として示した。それによって、「同朋隣人のために社会的実践をなすこと」と、「自己の生活の反照」という倫理行為の発露を析出したのである。普賢が「同朋」や「理想」といった概念を使用する点や、明確に社会実践と「自信教人信 大悲伝普化」を結び付けることは重要である。第二章でも検討したように、末木文美士が親鸞の還相を基軸とした「菩薩の倫理学」を提唱していることを鑑みても、普賢が自信教人信を用

いることによって、田辺の還相論とは違う理路から真宗倫理や実践を洞察している点は、改めて検討すべき余地があると言えるだろう。

第三節 常行大悲における報恩と還相

第一項 親鸞における常行大悲

前節では自信教人信に焦点を当てて、真宗伝道・実践論の解釈史を概観してきた。しかし、自信教人信とはそれのみで語りうるものではなく、「真成報仏恩」と示されるように、知恩報徳・常行大悲という信心の利益と不可分であることは当然である。普賢においても、自信教人信に社会実践の根柢を読み込んでいくが、それは常行大悲の益と共に語られることで成立するものであった。そこで本節では、自信教人信と重なる常行大悲に注目し、それが報恩論や往還二回向とどのような関係性にあるのかを明らかにする。よって本節は、これまでの章と第四章以降を架橋する位置づけとなっている。

まずは親鸞自身の用例から確認していこう。周知の通りであるが、「常行大悲」とは『教行信証』「信巻」に示される、現生十益の一つとして示される。

しかるに『経』に「聞」といふは、衆生、仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし、これを聞といふなり。「信心」といふは、すなはち本願力回向の信心なり。「歡喜」といふは、身心の悦予を形すの貌なり。「乃至」といふは、多少を撰するの言なり。「一念」といふは、信心二心なきがゆゑに一念とい

ふ。これを一心と名づく。一心はすなはち清浄報土の真因なり。金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超え、かならず現生に十種の益を獲。なにものか十とする。一つには冥衆護持の益、二つには至徳具足の益、三つには転悪成善の益、四つには諸仏護念の益、五つには諸仏称讚の益、六つには心光常護の益、七つには心多歡喜の益、八つには知恩報徳の益、九つには常行大悲の益、十には正定聚に入る益なり。⁶²

「金剛の真心を獲得すれば」とあるように、常行大悲を含む現生十益は、信心の利益として位置付けられている。続けて真仏弟子積中において、現生十益が助顕されるのであるが、常行大悲に関しては『安樂集』に引かれる『大悲経』の文によって示される。

『大悲経』に云わく、「いかんが名づけて「大悲」とする。もし専ら念仏相續して断えざれば、その命終に随いて定んで安樂に生ぜん。もしよく展転してあい勧めて念仏を行ぜしむるは、これらることごとく大悲を行ずる人と名づく」と。⁶³

親鸞著述において、常行大悲に直接関係する文は以上である。「大悲を行ずる」とは、「自己の念仏の相續」と「他者へ念仏を伝えること」だと示されるのである。この理解を基盤として、これまで常行大悲の理解をめぐる様々な議論がなされてきた。普賢保之によれば、先行研究の解釈は、①「自信教人信（念仏）と解するもの」と②「念仏に止まらず広げた解釈」に分類される。⁶⁴ ①は存覚をはじめとして、玄智、僧叡、

道穩、月珠、円月、深励といった近世の宗学者、大江淳誠や神子上恵龍など多くの宗学者に共有されている理解である。②に分類されるのは、僧樸（『真宗念仏現益弁』）や足利義山（『教行信証摘解』『真宗百題啓蒙』）、大原性実（『教行信証概説』『真宗学概論』）に見られる理解である。特に僧樸は、

報恩（仏恩ヲ報スルトコロヲオノツカラ四恩ヲ報スルイハレアリ）ノ浄心ヲモテ。天下太平・国豊民安
・正法弘通・同帰極樂の祈念ツ子ニオコタルコトナシ。コレスナハチ現生十益ノ中。常行大悲ノ益ナリ。

65

というように、明確に常行大悲を社会実践の範疇で捉えている。足利義山は「勞謙院(善讓)は今日行者の妻子等に対して法話をするも常行大悲の一分なりといへり、私に謂く、『栞集』の文にも「若能展転行念仏、此等悉名行大悲人」とあれば、大悲伝普化の所作は称名するのみには非ざるべきなり⁶⁶。」として、善讓の説を引用しながら「称名」に止まらない常行大悲の実践を考慮している。大原性実も「世間一般に論ぜられる社会実践」とは意味が異なるが、法の弘通を社会実践として捉えた場合、それは「正定聚に包摂せられる知恩報徳・常行大悲の信益」としての展開であると論じる⁶⁷。

現生十益と『大悲経』の文に拠ると、信心の利益としての常行大悲は、「自己の念仏の相続」と「他者へ念仏を伝えること」であり、自信教人信の構造を基盤としていることがわかる。普賢保之のまとめによれば、常行大悲の実践論的解釈は少数であり、「大部分の先哲は念仏の上限定して常行大悲の益を考えられてい

る」⁶⁸。親鸞の言説を直接的に受け止めれば、①の立場を持つて常行大悲の理解とするのが妥当だと言えるだろう。ただし、大原性実が「常」という一字に注目し、「第九常行大悲益とは、常に大悲を行ずるとあつて、信獲得の上からは常に利他行を行ぜしめられることをいうのである。仏心を領納し、仏徳を身にも心にもつけることとなれば、自らそれが外に流動して、仏化を助成する結果となるのである。」と述べているが、この指摘は重要である。これは第一章で確認した報恩論と重なる理解である。つまり、親鸞が「仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために、御念仏ころにいれてまふして、世のなか安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべし⁷⁰。」と述べているような、知恩報徳としての実践的・伝道的立場である。第一章でも引用したが、玉木興慈は「自信教人信 大悲弘普化」「便同弥勒」の考察を通じて以下のように述べている

獲信者は往相の菩薩であり、自利を行じつつ利他を行ずることが出来る存在であり、大悲を行じる人なのである。その利他行が報恩を意味しているのであるが、凡夫として生き続ける限り、報恩は意識的なものではなく、念仏の自然のはたらきによって報恩になるということである。獲信者が未信の者を獲信させたから、報恩の意味になるといっただけであつて、獲信者が“報恩”の称名を称えるのではないのである。⁷¹

玉木の指摘は、報恩が義務ではなく「獲信後における自然のはたらき」であることを示している。親鸞における常行大悲とは、知恩報徳の益と不可分であり、自信教人信としての構造を持つものである。念仏を基

底として、獲信者の生活そのものが自然に利他的実践へと展開するものだと言えるだろう。こうした視座が大原性実や普賢大円らの理解を支えているのである。

第二項 常行大悲と還相の問題

次に還相回向との関係について触れておきたい。第二章で確認したように、還相あるいは還相回向は、親鸞浄土教における倫理実践として注目されていた。教学の議論においても、常行大悲と還相回向を重ね合わせることで、信後の実践を論じようとする立場がある。それがいわゆる信後還相説である⁷²。

大原性実によれば、信後還相の背景には「從來真宗信仰が、極めて消極的な引込み思案的傾向を表示するのみで、積極的活動的、社会的実践の面を打ち出していない」という現状認識と、それを「真宗信仰の還相撰化の面、即ち社会的実践の動態の面の認識と把握の欠乏による結果」としてみるという理解がある⁷³。続けて大原は、信後還相の特徴を以下のようにまとめている。

還相を死後にて談ずることは、無上の妙行たる下化衆生の菩薩行を、全く架空的に觀念的に取扱うものである。即ち証果の受動的な大悲を受容する一面のみを固執して、動的一面たる受けて出で、出でて実践する面を無視したものであり、その結果は、現生に於ける吾等の菩薩行たる絶対行を不能にし、吾等

をして小乘的残滓に止めしめる、正定聚的相對大乘に墮せしめ、現實的歴史的な生活と仏教生活(即念仏生活)とを遊離せしめて、大乘仏教に於ける最高価値の表示たる不二の法門を妨げる結果となつてゐるというのである。更に真宗正意として、不体失往生を語りつ、平生業成の正定聚位を以てこれに当て、滅度位の現証を意味せしめないのは、滅度をもつて肉体死を条件とするという、妄執に妨げられてゐるからであつて、これ亦絶対大乘觀に徹底を欠くからに外ならぬと難するのである。故にかかる見解より、真宗が絶対大乘に徹底する為には、正定緊位を還相位へ転進せしむべきである。ここに始めて小乘的残滓より転じて、絶対大乘へ脱皮することが出来、又現生に於て滅度を証り得るものであり、而してその滅度による還相への現行こそが、真実の絶対大乘へ脱皮する方法となるのであると述べてゐる。⁷⁴

信後還相が語られる背景には、「信後の生活」に対する消極的態度や、「下化衆生」という大乘仏教である菩薩行が親鸞思想から語られないことへの批判的精神がある。信後還相の議論には、助正論や真俗二諦論、これまで見てきた真宗の実践論と重なる問題意識が底流してゐると言えるだろう。還相回向のはたらきとしての利他行を、信後の念仏者の生に見ていくという視座は、真宗倫理や実践論の理論的背景として説得力を持つように見える。故にこのような説が登場したわけであるが、やはり信後還相は明らかに問題を孕んだ理解だと言える。親鸞の還相理解は、「行巻」と「証巻」に引用される『論註』の、

彼の土に生じ已りて、奢摩他毘婆舍那方便力成就することを得て生死の稠林に回入して、一切衆生を教

化して共に仏道に向へしむるなり⁷⁵

という文を基盤として、浄土往生後の相とされる。還相回向に関しては、先の『論註』引文が「証卷」では敬語表現に読み替えられることや、『浄土文類聚鈔』における、

爾れば、若しは往、若しは還、一事として如来清浄の願心の回向成就したまふ所に非らざること有ること無し⁷⁶

といった言説からわかるように、如来を回向の主体として理解されている。さらに「還相の回向といふは、すなはちこれ利他教化地の益⁷⁷」というように、還相回向のはたらきは「証果の衆生済度」とされるのであるが、真実証について「真仏土卷」には次のようにある。

感染の衆生、ここにして性を見ることあたはず、煩惱に覆はるるがゆゑに。……ゆゑに知んぬ、安樂仏国に到れば、すなはちかならず仏性を顕す。本願力の回向によるがゆゑに⁷⁸

このように、真実証は明確に浄土往生後の事態として捉えられており、現生における念仏者の利他行として還相を理解する信後還相は否定されるのである⁷⁹。以上の点から、「他者への実践」は自信教人信を基盤として論じられるべきであつて、還相回向といった概念を援用することは親鸞教義として適切ではないと考える。

小結

第三章では、「伝道」と「実践」という用語の差異を確認するところから始めた。真宗の実践を細分化すれば、宗教実践分野と社会実践分野に区分される。真宗実践の第一義は、宗教実践分野の伝道にあるが、臨床宗教師やビハーラなどの社会実践分野を含めて考えると、「実践」は「伝道」を包括し、より広域な射程を持つものだと言えるだろう。

そして、真宗伝道論の理論的支柱とされている自信教人信が、実践論の範疇にも援用されていく過程を分析した。そこで明らかとなったのは、蓮如が示した自信教人信理解（「自信Ⅱ如来と自己の関係」に焦点が当てられた理解）を立脚点として、①明治二〇年代における伝道論と自信教人信の結合、②鷲尾教導による『恵信尼消息』の発見、③普賢大円における真宗実践研究の成果などにより、徐々に「他者」を射程に含む実践論へと展開していく様相である。近世の宗学者たちは蓮如に見られる自信教人信理解を踏襲するわけであるが、明治に至って「伝道」という翻訳語が成立して以後、島地黙雷や赤松蓮城らが、伝道論としての自信教人信を主張するようになる。大正一〇年には『恵信尼消息』が発見され、「他者と共にある親鸞像」が構築されていく。『恵信尼消息』には、三部経千部読誦の発願理由として「すざうりやくのため」と記述されており、「じりきのしん」に対する反省と報仏恩の実践が、他者関係を契機として展開する事が示される。

この点をもって、自信教人信における（如来—自己—他者）との関係性が、より一層明確化されたと言えるだろう。その後、普賢大円が『信仰と実践』の中で田辺元の還相理解を批判的に検討しながら、社会実践論の根拠として自信教人信を論じ、新たな真宗倫理の一視座を提供したのである。

「自己の罪悪性の自覚」と「如来による救済の感得」という真宗の救済論的構造が、（如来—自己）という二項の關係に終始するのではなく、（如来—自己—他者）の三者の關係性の中で展開されているというところが、自信教人信の文脈から看取できた。それを踏まえて、第二節では常行大悲と自信教人信の關係について考察した。常行大悲に関しては、親鸞の「若能展転相勸行念仏者、此等悉名行大悲人」という文言を直接的に受け止めれば、念仏の相続と伝道を意味していることとなる。他方で、この理解を基底としながらも、大原性実「常」という一字に注目することで、「獲信後における自然のはたらき」としての報仏恩を捉えようとしている。そして、この立場は普賢大円の常行大悲理解に重なるものとして指摘した。

自信教人信は常行大悲・知恩報徳の基盤となっており、親鸞浄土教における「他者への実践」を根拠づける核心部分として認識されていた。それに加えて、「他者への実践」に関して言えば、第二章や本章で確認したように、還相回向の観点から論じようとするものがある。その代表的な例として、最後に信後還相の議論に触れた。信後還相とは、その名称が指し示す通り、獲信者の実践を還相回向のはたらきを受けた利他行として見るものであるが、社会実践を積極的に主張しようとするあまり、親鸞教義の範疇を超えて論じられ

た説として捉えられている。信後還相説を検討する限り、やはり、田辺元などに見られる還相回向の実践論的解釈には問題があったと考える。自信教人信に立脚した議論が、実践や他者を論じる教学的な限界水域である。その域値を超えて、真宗の社会实践を積極的に論じようとしたのが信後還相であった。普賢が自信教人信を用いることによって、田辺の還相論とは違う理路から真宗倫理や実践を洞察しているのは、この分水嶺を理解していたからに他ならない。

本章は第一章から第三章までの論述と、次章以降の考察を架橋する位置づけとなっている。本章では「実践」「伝道」といった文脈のなかで、真宗字が「自己と他者の関係性」についてどのように論じてきたかを明らかにした。言い換えれば、本論文が主題として扱う「他者」という問題設定を、これまでの真宗字の系譜から導出するものであったと言えるだろう。しかし、ここまでの論述からわかるように、「他者への実践」は議論されているが、「他者をどのように捉えるのか」といった他者理解に関する考察は見当たらない。よって次章では、親鸞の「他者理解」を中心に分析を進めていく。

1 深川宣暢「真宗伝道学方法論の考察―真宗教義と伝道学の方法」（『真宗学』一一九・一二〇、二〇〇九年）

2 内藤知康「実践真宗学科設立の意義」（『龍谷大學論集』四七六、二〇一〇年）参照

3 内藤知康「実践真宗学科設立の意義」二五―二六頁

4 内藤知康「実践真宗学科設立の意義」三〇―三二頁。あるいは葛野洋明によれば、宗教的实践とは「浄土真宗という教法に直結し直接的な実践」として、「法座伝道・揭示伝道・文書伝道・視聴覚伝道・二伝道・国際伝道・組織伝道・法義談義・研修会・儀礼」などを具体例として挙げている。それに対して社会的実践とは、「浄土真宗という教法と直結しているが、間接的な実践」であるとし、浄土真宗本願寺派社会部の活動（障がい車福祉活動やビハーラなど）や、京都自死自殺相談センターの活動などを紹介している。葛野は「直接的に浄土真宗の教法を布教活動することは慎んでいても、実践者である本人が浄土真宗の念仏者であることから、その姿勢や言動に価値観が表出されることによって浄土真宗の教法が布教伝道されることも十分あり得る」と述べている。この指摘は、内藤の立場を踏まえつつも、社会的実践を伝道活動以外の領域にも拡張しようとする試みである（葛野洋明「浄土真宗における実践の研究―浄土真宗本願寺派「宗制」による社会貢献の視座を通して―」（『真宗研究』五七、二〇一三年、参照）。

5 内藤知康「実践真宗学科設立の意義」三一頁

6 東北大学や龍谷大学における臨床宗教師研修については、鍋島直樹「臨床宗教師研修の目的と特色―東北大学大学院の協力による実践真宗学研究科「臨床宗教師研修」構想」（『真宗学』一三二、二〇一五年）

に詳しい。

- 7 鈴木岩弓 「実践宗教学寄附講座」の意義と役割」（『東北大学実践宗教学寄附講座ニュースレター』一、二〇一二年）四頁
- 8 鍋島直樹 「臨床宗教師研修の目的と特色―東北大学大学院の協力による実践真宗学研究科「臨床宗教師研修」構想」二二頁
- 9 信楽峻麿 「真宗研究学序説」（『龍谷大学論集』三八八、一九六九年、六〇頁）
- 10 岡亮二、殿内恒、伊藤唯道 「真宗伝道学の一視点(共同研究)」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三九、二〇〇〇年）
- 11 深川宣暢 「真宗伝道学方法論の考察―真宗教義と伝道学の方法」（『真宗学』（二一九・二二〇）、二〇〇九年）、 「真宗伝道における説教の研究―説教の構成について」（『真宗学』（二一三、二〇〇六年）、「伝道学としての真宗人間学―真宗における人間の存在と当為」（『真宗研究』五五、二〇一二年）
- 12 深川宣暢 「真宗における伝道の基礎的考察」（『真宗学』九九・一〇〇、一九九九年）
- 13 深川宣暢 「伝道学方法論の考察」（『真宗学』一二九・一三〇、二〇一四年）
- 14 鍋島直樹 「ビハークラ活動と臨床宗教師研修の歴史と意義―親鸞の死生観を基盤にして」（『日本仏教学会年報』八一、二〇一五年）
- 15 『聖典全書』二、五一九頁
- 16 『聖典全書』二、五一九頁

17 貴島信行「真宗伝道における自信教人信の意義」（『真宗学』一二九・一三〇、二〇一四年）

18 勸学寮編『親鸞聖人の教え』本願寺出版、二〇一七年、参照

19 『聖典全書』一、九二八頁

20 『聖典全書』二、一〇一・二〇九頁

21 玉木興慈「親鸞思想における「常行大悲」の意味」（『真宗学』一〇九・一一〇、二〇〇四年）参照。

ただ長岡岳澄も指摘するように、親鸞が註を付してまで「弘」の字を引用している意図については、覚如をはじめ存覚や近世の先哲らも言及していない。『六要鈔』では「伝||弘」と理解されており、その違いについては注目されていないことがうかがえる。（長岡岳澄「伝道」と「自信教人信」の関係―「自信教人信」の理解を通して―『宗学院論集』八一、二〇〇九年、参照）

22 『聖典全書』四、二六五―二六六頁

23 『恵信尼消息』と『口伝鈔』の主な相違点に関しては、井上見淳「親鸞における「三部経千部説誦」の意義と諸問題」（『龍谷大学論集』四八六、二〇一六年）に詳しい。

24 存覚においては、『往生礼讃』から「自信教人信」の文を一箇所引用しているが、積極的に解釈する意図は見受けられない。（『聖典全書』四、四八六―四八七頁）

25 『聖典全書』五、五五三―五五二頁

26 『聖典全書』五、一三八頁

27 長岡岳澄「伝道」と「自信教人信」の関係―「自信教人信」の理解を通して―（『宗学院論集』八一

- 、二〇〇九年）参照
- 28 貴島信行「真宗伝道における自信教人信の意義」参照
- 29 島地黙雷「青年傳道會ノ設立ヲ賀シ併セテ諸子ノ注意ヲ乞フ」（『伝道会雑誌』第二号、一八八八年、一四一―一五頁）
- 30 赤松連城「伝道の心得」（『伝道会雑誌』第五号、一八八八年、一三頁）
- 31 赤松連城「伝道の心得」一二頁
- 32 『伝道会雑誌』に表出する島地黙雷や赤松連城の道德観については、赤松徹真編『『反省会雑誌』とその周辺』（法蔵館、二〇一八年）に詳しい。
- 33 末木文美士『明治思想家論』トランスビュー、二〇〇四年、一〇頁
- 34 菊川一道「近代真宗における修養思想―前田慧雲を中心として」（『真宗研究』五九、二〇一五年）参照
- 35 末木文美士『明治思想家論』一六頁
- 36 大澤絢子「大正期親鸞流行と親鸞像」（『佛敎文化学会紀要』二七、二〇一九年）参照
- 37 龍溪章雄「金子大栄の「教行信証」研究―特に初期の研究をめぐって」（『真宗学』九一・九二、一九九五年）、内手弘太「大正期真宗敎学史における親鸞像とその思想―梅原真隆を中心に―」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』四〇、二〇一八年、参照）
- 38 千葉幸一郎「空前の親鸞ブーム粗描」（五十嵐伸治ほか編『大正宗敎小説の流行―その背景といま―』

論創社、二〇一一年、一一七頁）。もちろん、親鸞ブームの要因は『恵信尼消息』のみに求められるものではなく、親鸞六五〇回大遠忌における伝記類の刊行や、暁鳥敏『歎異抄講話』（無我山房、一九一一年）などの影響も大きい。

³⁹ 鷲尾教導『恵信尼文書の研究』同朋社、一九二三年、二二二―二四頁

⁴⁰ 『聖典全書』二、一〇二六頁

⁴¹ 深川宣暢「真宗における伝道の基礎的考察」（『真宗学』九九・一〇〇、一九九九年）、平雅行「若き日の親鸞」（『真宗教学研究』第二六号、二〇〇五年）など。その一方で山本攝叡は、「衆生利益」は名号の不足を補うものであり、他者の救済が目的ではなかったと論じている。加えて『口伝鈔』の記述こそ、親鸞の三部経読誦の体験を捉えたものという理解を示しているが、『口伝鈔』には覚如の一向専念を主張しようとするバイアスが認められるため、ここでは当時の資料を渉猟して立論している平の先行研究に依拠したい。

⁴² 『本願寺史』第一巻、本願寺派宗務所、一九六八年（初版一九六一年）、三頁

⁴³ 大正期における親鸞像については、福島和人『近代日本の親鸞その思想史』（法蔵館、新装版二〇一八年）に詳しい。福島も指摘するように、『恵信尼消息』の大きな意義は、「堂僧」としての親鸞を明らかにした点であるが、それと同時に、三部経千部読誦の記述によって『口伝鈔』の史実性を証明したことを挙げている。それは稲垣広運が「情緒纏綿たる親鸞の家庭を偲ばしめ、……聖人における家庭の御生活はこの愛の上に成立していた」というような、他者と共にある親鸞像の構築へと繋がっていく。（「親鸞聖人の門侶、殊に女性の門侶について」『無尽燈』四号、一九一八年）

44 『龍谷大学三百五十年史』通史編上巻、七〇七―七〇八頁、参照

45 普賢大円『信仰と実践』永田文昌堂、一九五九年、参照

46 田辺元『哲学入門』筑摩書房、一九五二年。本書は「哲学の根本問題」「補説第一 歴史哲学・政治哲学」「補説第二 科学哲学・認識論」「補説第三 宗教哲学・倫理学」の四書に加筆訂正を加えたものであるが、普賢が取り上げているのは「補説第三 宗教哲学・倫理学」に該当するものである。

47 普賢大円『信仰と実践』三頁

48 普賢は『信仰と実践』の中で、田辺が示した真宗倫理の構造を「信前の倫理」「信後の倫理」として分類している。

49 『田辺元全集』第十三巻、一九六七年、筑摩書房、一七〇頁

50 田辺の「絶対／相対還相」という着想は、キリスト教に基づいた「絶対無即愛」という概念から展開されている。また実存協同とは、「絶対無即愛」のはたらきによって形成される人々の協同・連帯をいう。田辺は『実存と愛と実践』（筑摩書房、一九四七年）の中で、「その底に自己を放棄し壊滅せしめるとき、かかる自己放棄を通じて現前するところの、愛せられたる革新的現実としての絶対現実の不可思議なる他力が、自己をその発展の媒介として復活せしめる。みずからこの他力の復活的愛に感謝し、それに対する報恩として、自己を空化し犠牲にして他人に奉仕し、もってその愛の媒介となり、それに協力するところの自己たるに至って、絶対の無即愛に支えられた実存として、もはや相対的なる無の否定作用に侵されることのない霊的協同に於ける永遠存在となる」と述べている。

51 普賢大円『信仰と実践』九四頁

52 普賢大円『信仰と実践』九七頁

53 「われわれが宗教の信仰に入るのは、単なる自然的存在としてある限り、不能である。われわれはまず人間となり、倫理的反省を持つようになることによって、初めて宗教信仰への第一歩が開かれるのである。この意味に於て、要門に類する心境が先ず第一段に置かれるのは当然である。而してこの要門的心境によってわれわれが人間となり、倫理的存在となり、ことに罪悪を知り自己否定をなすに至って、初めて救済を仰ぐ段階に入るのである。この段階に入る時、三信十念の教が真実に味われうるのであるから、ことに真門的心境が要門的心境の後に来ることにならねばならない。かくして生れ落ちるより選択本願を聞いている今日のわれわれとしては、先ず倫理を実践することによって人間としての段階に入り、ここに自己の罪悪を知らしめられ(要門の分)、次で弘願念仏を聞きつつ、信罪福の心を離れ得ない真門の分齊をへて、ついに弘願真実の大信心を獲得するに至るのを入信の原型とする。今日のわれわれの如く聖道門も浄土要門も実践せざる者にとって、倫理道德の実行こそ真実の宗教に入る重要な関門であって、この場合、道德は宗教への否定的媒介としての意味のあることを知らねばならない。」(普賢大円『信仰と実践』九八頁)

54 普賢大円『信仰と実践』一三八頁

55 普賢大円『信仰と実践』一三八頁

56 普賢大円『信仰と実践』一三九頁

57 普賢大円『信仰と実践』一三九頁

58 普賢大円『信仰と実践』一四〇頁

59 普賢大円『信仰と実践』一四〇—一四二頁

60 普賢大円『信仰と実践』一四一頁

61 『恵信尼消息』に基づいた実践論への言及は、『本願寺史』だけでなく、例えば黒田義道が次のように指摘している。「社会的実践」を「他力の信心に基づくが、儀礼や伝道を直接の目的としない行為」と仮に定義するならば、他力の信心に不断に問われている社会行為が浄土真宗における社会的実践と言える。信仰に基づいて何らかの社会的行為を開始するというケースもあるが、親鸞の浄土三部経千部読誦から特に見出すべきは、既にある社会行為が他力の信心に問われ、信心によって社会的実践へと転換される構造であると言える。」（黒田義道「親鸞の浄土三部経千部読誦について―信心に問われる社会的実践―」『日本仏教学会年報』八一、二〇一五年）

62 『聖典全書』二、九五―九六頁

63 『聖典全書』二、一〇一頁

64 普賢保之「常行大悲と還相回向」（『親鸞と人間―光華会宗教研究論集』第二卷、永田文昌堂、一九九二年、参照）。ただ、本節でも確認してきたように、「自信教人信」を社会実践へと接続していった普賢大円の解釈に見られるように、「自信教人信Ⅱ（称名）念仏」と限定して理解することには注意が必要である。

65 僧樸『真宗念仏現益弁』（『新編真宗全書・教義編』一八、三七二頁）

66 足利義山『真宗百題啓蒙』（『真宗叢書』二、六九九頁）

67 大原性実『教行信証概説』平楽寺書店、一九五八年、一八四頁

68 普賢保之「常行大悲と還相回向」二八五頁

69 大原性実『真宗学概論』永田文昌堂、一九六〇年

70 『聖典全書』二、八三〇頁

71 玉木興慈「親鸞における報恩の意味」(『印度學佛教學研究』四五、一九九七、五六九頁)

72 本節でも指摘しているように、信後還相説は異安心として明確に否定されている。しかし、近世中期ごろまでの宗学においては、還相をめぐる理解は多岐にわたっており、願生者の上に如来の還相回向がはたらき、自然と他者を利他教化するという「往相即還相的」な理解や、念仏者の利他の実践として還相を論じるといった説が展開されていたことは念頭に置いておかなければならない。詳しくは藤原智「真宗教学史の転軸点相伝教学批判たる香月院深励の還相回向論」(『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』二、二〇一九年)を参照されたい。

73 大原性実『真宗異議異安心の研究』永田文昌堂、初版一九六〇年(第五版一九七〇年)、二八三―二八四頁

74 大原性実『真宗異議異安心の研究』二八五頁

75 『聖典全書』二、一三七頁

76 『聖典全書』二、二六六頁

77 『聖典全書』二、一三七頁

78 『聖典全書』二、一七九頁

第四章

親鸞浄土教における同朋観と菩薩観―他者理解を中心に

第四章 親鸞浄土教における同朋観と菩薩観―他者理解を中心に

第一節 同朋観にみる他者

第一項 親鸞著述における同朋観

連帯・社会的紐帯・共生などといった人間関係における「横のつながり」を意味する言葉は、今や現代社会を象徴するキーワードとなっている。真宗教団・教学においても「御同朋の社会の実現」といった宗派の目標が改めて確認され、真宗の倫理的基盤や実践論として「同朋主義としての連帯」が語られはじめた。ただその一方で、これまで様々な研究者が指摘しているように、連帯を目指す言説は狂信的なナショナリズムや全体主義へと暴走する危険を孕んでいる。かつての総動員体制はまさに「日本国民の連帯」という語り口によって形成された。このような「連帯」をめぐる思想状況において、親鸞思想から読み出される「横の連帯性（同朋主義）」を問い直す作業は重要であり、それはまた「四海同朋〓八紘為宇」とみなした戦時教学的連帯への反省を含むものとして再考されなければならないだろう。

連帯とはまさに他者との関わり方を示すものであるが、親鸞にとつての他者について、杉岡は以下のよう

に論じている。

〈他者〉とは自己の理解を超え、自己との直接的なコミュニケーションの手段が断絶された物であると規定した場合、真宗学において〈他者〉を基調とした実践を論ずる差異に涉猟されてくる課題として、①他者としての如来、②他者としての菩薩・全知識、③他者としての唯除の機、④他者としての異宗教、⑤他者としての天神・地祇、⑥他者としての死者、などの意義が挙げられることになる。そしてこれらの課題は根本的には、阿弥陀仏と自己と他者（他人と死者）との三者の關係性を問い直すことが求められることになる。²

ここで示される、②と⑥に関しては次節で分析をおこなうが、まず確認しておかなければならないのは、親鸞にとっての他者とは、「自己との直接的なコミュニケーションの手段が断絶されたもの」としてのみ理解できるのかという問題である。この点について検討するために、親鸞浄土教における同朋思想を取り上げる。そもそも親鸞著述において「同朋」という語が使用されるのは『末燈鈔』第十九通のみである。そこでは「とも同朋にもねんごろにこころのおはしましあはばこそ。」³とあり、専修念仏に生きるものの平等性・連帯性が述べられ、また「奥群におはします同朋の御なか」⁴や「明法御房の往生のことをききながら、あとをおろかにせんひとびとは、その同朋にあらざ候ふべし。」⁵というように、心と同じくした念仏者の共同体を指して同朋という語が使用されている。また親鸞著述ではないものの、『歎異抄』には、「法然聖人の御とき、

御弟子そのかずおはしけるなかに、おなじく御信心のひとつもすくなくおはしけるにこそ、親鸞、御同朋の御なかにして御相論のこと候ひけり。「勢観房・念仏房など申す御同朋達」というように、法然門下のともがらを「同朋」と呼んでいることが確認できる。

親鸞自身の「同朋」の用例がわずかであるため、その思想的な意義について触れられることは少ない。しかし「御同朋御同行」といった言葉は差別問題と関連して、真宗の平等精神として積極的に語られてきた歴史がある。先行研究においても水平社運動や同朋会運動といった歴史的な出来事に即した研究が目立つが、本論で扱う柘植信秀がまさしくそうであったように、筆者も差別問題における同朋運動に関しては一定の距離をとり、同朋という概念の思想的な内容について検討を行う。

そうした研究状況のなかで、松野純孝は親鸞と同時代の同朋思想を補助線として、『歎異抄』にあらわれる同朋思想の特徴を論じている⁷。松野は「一切の有情はみなもつて世々生々の父母・兄弟なり」という言葉から、念仏者だけでなく全ての衆生が連帯する同朋観を親鸞から看取している。同朋という語に限らず、一切衆生が阿弥陀仏の救いの対象として平等性を有しているという視点は、親鸞著述にも頻出される。「同朋」という語は狭義においては念仏者の共同体を意味するが、広義における親鸞の同朋思想には、念仏者に限らず一切衆生にまで敷衍された「横軸の連帯性」が読み込めるのである。

第二項 近代真宗における同朋観―柘植信秀の「同朋主義」から

(二) 柘植信秀の思想と実践

近年活況をみせている近代仏教研究においても、その思想や実践運動の特殊性とは相応せず、柘植信秀はほとんど取り上げられることがない仏教者である。柘植信秀「号・秋畝」は浄土真宗本願寺派築地常栄寺の僧侶であり、宗派改革を目指した組織「猶興会」及び同朋主義を理念とする信仰共同体「真宗同朋教会」の創立者でもある。最終的には大谷光瑞に法主引退を迫るなどして、一九一三年に僧籍を剥奪されるに至っている。

同朋主義は一九二二年に発足する水平社の運動にもなつて、政治的色彩を濃くしながら大きな展開をみせるが、柘植はそうした融和運動とは一定の距離を保っている。柘植の同朋主義は、あくまで親鸞思想に内在する教義的なテーマとして読み出されるのである。「同朋」という概念が政治的問題としてではなく、教義の問題として主題化されるという点で、柘植は同朋主義のひとつの画期ということができらるだろう。

柘植に関する先行研究としては、山崎龍明が水平運動という視点から論じたものや、福嶋寛隆や栗田英彦による教団改革運動の研究などが挙げられる¹⁾。近代仏教史研究の一環として柘植の歴史的動向に関する

報告も確認できるが¹¹、およそ柘植に関する先行研究はこれで全てといつてよい。そして数少ないこれらの研究は、そのほとんどが歴史学的立場からの考察となっている。そこでこれまで注目されることのなかった柘植の思想構造に焦点をあてて分析をすすめたい。

柘植の思想は常に「時代」あるいは「社会」との対峙のなかで展開されてきた。一八七一年に誕生した柘植は、一八九〇年頃から仏教系雑誌への寄稿をはじめ、一九一一年の「猶興会(本願寺派教団改革運動団体)」設立を契機としてさらに活発に議論や運動を開始している。つまり、明治維新後の近代化で揺れ動く真宗教団・教学を目の当たりにした柘植は、それに誘発されるようにして自身の思想を構築していったのである。教団改革運動の旗手として知られる柘植は、その実践内容や背景が注目されるが、柘植の思想的特徴を浮き彫りにするためには、柘植が近代真宗教学に対してどのような距離感をとっていたのかを確認しなければならない。

末木文美士によると、近代真宗教学の特徴は「個人主義・現実主義」にあると指摘している¹²。柘植も「現実を肯定し、理知を尊重し、自我を主張し、個性を創造し、因習を打破し、妄徒を排斥し、経験を重んじ、実証を尊び、而て個人的自我を突張らふとする」のが現代人の思想潮流であると総括している¹³。新仏教同志会と関係が深かった柘植は、このような時代思潮が教学、特に精神主義を主張する大谷派の教学に影響を与えていたことを敏感に感じ取っていた。

宗教が時代の力に翻弄され、流転せしめられて居る。真宗教義の主観的傾向の如きも、それがためであり、親鸞上人讃仰の変遷推移の如きも、亦その力である。¹⁴

柘植は「現実肯定」や「個人的自我の強調」として親鸞思想を解釈する態度に異議申し立てを行う。「上人の根本的思想」は「これらの主張する思想と殆ど正反対」であるとして、親鸞の思想的特徴を「未来主義」「同朋主義」に求めていった。もちろん、柘植の同朋主義という立場は、精神主義に基づく教学理解への批判だけでなく、明治～大正前期における本願寺教団・教学の権力構造にも向けられている¹⁵。

柘植の思想は本願寺教団・教学がもっていた強固な教権への対抗として、さらには精神主義に代表される現実主義・個人主義の克服を目的として醸成されたのであった。そしてその思想基盤は、一九二〇年代の執筆活動のなかで「未来主義」と「同朋主義」という真宗理解へと結実していく。

(二) 未来主義の真宗—理想・自覚・調和

柘植は、大正期において真宗に向けられた批判を振り返りながら「(真宗の教義は現実問題に積極的に関わらないという点において)近代思想と調和しない未来主義であり、往生思想であると非難するものもあるが……さうだ、真宗はいはれる通り、未来主義であつて、しかも最も大なる未来主義であるといへる¹⁶」と

述べている。柘植がいう「最も大なる未来主義」という宣言は、近代思想から与えられた批難に対する諦めや開き直りではない。むしろ真宗が「未来主義」ゆえに、現実社会に対して批判の契機を持ちうることを指摘している。

柘植の未来主義の特徴は①理想、②自覚、③調和という三つの概念を特徴としている。第一に「理想」ということに関して、次のように述べている。

真宗の未来主義―理想を仏の世界にかけるといふ意味は、生命の向上であり、理想への躍進であり、眞の世界、善の世界、美の世界に進趣すべく、仮の世界、偽の世界、醜の世界と戦ひつつ努力する生命の戦闘であらねばならぬ。¹⁷

ここで拓殖は、「未来主義」の意味を「理想を仏の世界にかける」と説明している。たしかに真宗の往生思想は、仏・菩薩を理想的な存在として、浄土を理想的な環境として設定しているということができよう。そして、そのような「理想」が現実を照射することによって、「世界と戦ひつつ努力する生命」が養われるという。未来に見出された理想は、人間の生きる力を賦活する。「(宗教の本質は)人間の死の安慰でなく、生の要求そのもの¹⁸。」だと柘植は言っているが、浄土真宗は「最も大なる未来主義」であるがゆえに、人間に「生への要求」を供給しつづけるものとして位置付けられたのである。

そして第二点が「自覚」である。柘植は徹底して「現実には火宅無常の世界であり、人間は罪惡深重の存在

である」と主張している¹⁾。もちろんこのような認識は宗学の基本線でもあり、柘植の理解が特別というわけではない。しかし、柘植が世界や人間の虚妄性に対して、非常に自覚的であった点は重要である。親鸞の思想的特徴のひとつは「罪悪性の自覚(自己否定)」である。それゆえに真宗教学は実践性に欠けるという指摘もなされてきたが、やはり親鸞思想から「罪悪性の自覚」を漂白することはできない。理想への邁進を語りながら、どこまでいっても不完全な自己・不完全な社会という現実認識に立つところが柘植の思想の特徴であり、親鸞思想を深く理解しようしとじていたことの証左でもある。

第三点の「調和」は、「理想への向上」と「罪悪性の自覚」という、一見相反する両者の関係性を「真俗一諦論」の立場から説明するものである。

真宗に於ける真諦とは教義及び信仰の方面をいひ、俗諦とは、我れらの外的生活すなはち現実生活の規範に名づけたものである。……しかもこの内外の両面は二にして而して一なるものであつて、決して局分すべきものではないのである。……古来から二諦相依といひ、または二諦相資ともいって、これを車の両輪の如く、鳥の双翼の如くにたとへられて居る。しかし、自分はこれを一諦一元と見なければ、真宗の信仰は生活に即しないことになり、我れらの現実から超絶したことになる。俗諦生活と真諦生活との一致を欠くことになるかと考へる。²⁾

「車の両輪」「鳥の双翼」といった比喻による二諦相資の真俗二諦論は、はやくは存覚『破邪顕正鈔』に

みられ、近世以降の宗学においても頻繁に使用される²¹。このような理解に対して、柘植は「一諦一元」という立場を主張する。これまでの考察を踏まえると、柘植は「真諦＝理想」「俗諦＝虚妄」として理解していたということが出来る。理想に生きる姿勢と、現実の虚妄性を認識する態度という「両個の思ひ」は、「矛盾し、衝突し、枵格するのではなく、……そこに本願による理想と現実との調和的生活が成立する」というのである²²。

真諦に見出される理想が現実を照射し、俗諦の虚妄性が浮かびあがる。それは真宗が批判的に「未来主義」といわれる場合のような、現実への諦念を意味しているのではない。真俗一諦というように、「俗諦生活と真諦生活との一致」によって、「真諦門の厳正たる立場」から行われる現実社会への批判・是正といった「積極的態度」が目指されなければならないのである²³。たしかに俗諦はその虚妄性ゆえに理想を完全に実現することはできない。理想の実現は常に「未完」である。しかし、真諦という理想は「到達し得ない目指すべき世界」を示すことによって、その絶対的な「未来性」が絶えず我々の生を躍動させるのである。柘植の未来主義は真諦に基準を置く「真俗一諦論」に支えられることによって、「理想と現実との調和」が永続的に要求されるものであった。柘植の未来主義は「現実問題に対する思考の停止」を招くものではなく、「現実を理想化するための不断の運動」を基調とした思想だったのである。

(三) 「同朋主義」の理論構造

一九二二年の『親鸞讃仰』にみられる柘植の同朋主義は、「縦軸の人間関係」が徹底して否定される。「親鸞上人が実際に師弟平等の新しい生活形式を創造したことは、当時の所謂人師階級に、いかに大いなる脅威であつたらう²⁴」として、親鸞の革新性を師弟関係から「一味平等」の世界を立ち上げた点に求めている。またこのような革新は、先達への批判をもつて行われたのではなく、「師の尊い位を以て自から居らないといふ謙仰卑下の心²⁵」による、親鸞の実践によって示されたことが重要視される。そして『歎異抄』第六条の「専修念仏のともがらの、わが弟子、ひとの弟子という相論のさふらうらんこと、もてのほかの子細なり。親鸞は弟子一人ももたずさふらう²⁶。」という宣言こそ「上人の師弟平等主義、御同朋主義²⁷」だと柘植はいう。

このような発言からもわかるように、「師弟平等主義、御同朋主義」という立場が厳しい教団批判と実践を可能にしたのである。他方で、この時点においては「親鸞上人が曇鸞大師の「同一に念仏して別の道なきが前に四海の中皆兄弟なり」といった言葉を引用したのは、四海同胞相愛の意味ではなく、四海中の念仏する人のみが同朋であり、兄弟であるから、せめて親しみ深く愛し合ふといふ狭い意味であつたのだ²⁸。」として、同朋の範疇を念仏者に限定して理解していることもうかがえる。

以上のように『親鸞讃仰』における同朋主義では、教団批判を中心とした縦軸関係の否定に重心が置かれていた。それから四年後に出版された一九二六年の『新時代の親鸞教』では、より普遍的な「平等性」という観点が重視されていく。

自由と平等とは、理想世界の標語であつて、欠陥の多い、偽悪醜に満ちた私共の人生には、其完成は実に期しがたい。寧ろ偽悪醜や、欠陥が偽らざる人間界の姿でないか。しかし、その人間相のまま、是でも非押し通すが可いとか偽らざる裸態の生活が善いといふ事ではないのだ。²⁹

浄土真宗の信念とは「平等主義を基本とする」と柘植はいう³⁰。このような自由や平等に関する言説は、先の理想と現実をめぐる未来主義の真宗観とびつたりと重なることがわかるだろう。柘植の同朋主義は未来主義と裏表である。「理想世界における平等」という指針は、人間界の「偽悪醜」や「欠陥」を常に暴露する。しかし、そうした現実に関き直り「裸態の生活」を送ることを良しとするのではない。「不完全の自覚とは不完全を肯定するのではなく、否定しつつ生活をして向上せしむる謂ひ³¹」と柘植は述べるが、「理想的な平等」は「実現しえない現実に対する内省」と「目指すべき世界への向上」を我々に差し向ける。柘植の同朋主義は、『新時代の親鸞教』にいたって未来主義と重ね合わされ、普遍的な平等を実現するために「内省」と「向上」という動的な二つのベクトルを要請する思考の形式へと移行する。さらに『親鸞讃仰』で見られたような「同朋念仏者」という解釈は、「真宗宗学の上」における「せまい教権主義」であり、将来

の真宗者は「世界同朋主義にまで進展すべき」であるとして、その同朋理解を大きく展開させていった点は注目すべきであろう³²⁰。

親鸞の実践や思想から読み出された柘植の同朋主義は、「師弟的な縦軸の関係」から「平等主義としての横軸のつながりへ」というテーゼとして読むことができる。そして『親鸞讃仰』から『新時代の親鸞教』にかけて、同朋主義とは「同朋」と「同朋でないもの」を切り分けるための参照項としてではなく、「一切衆生の平等性」を実際化するための不断の運動をもたらしものとして展開されていった。ただ、その一方で、柘植の同朋主義が純粹に親鸞思想だけによって構築されたわけではなく、帝国主義的な側面を持ち合わせていたことも重要である³²¹。同朋主義と国体思想の距離は、戦時教学の同朋論において加速度的に縮められていく。

第三項 戦時教学における同朋観

本章では柘植以降、戦時期（一九三〇年代後半～一九四〇年代前半）において同朋主義がどのように展開したのかを概観する。

戦時教学指導本部より刊行された普賢大円の『皇国宗教としての浄土真宗』は「わが国の宗教は皇国の道

に則り各々立教の本義にもとづき国民を教化しもつて皇運を扶翼し皇国無窮の發展に貢献するをその本旨とすべきは勿論である」という一文よりはじまり、十二の項目別に真宗教義と「日本的性格」が重ね合わされている³⁴。そのなかでも「四海同朋―八紘為宇」の部分を検討していく。普賢は『正像末和讃』の「浄土の大菩提心は／願作仏心をすすめしむ／すなはち願作仏心を／度衆生心となづけたり」の左訓である「よろずのしゆしやうほとけになさんとなり」に四海同朋の意識を読み込み、「同朋意識に生くるものは、単に信仰の方面のみにかぎらず、社会の生活に於いても広く慈悲の行に生くべき³⁵」であるとして、同朋主義の実践性を語っている。

同朋主義を実践の領域で捉える見方は、一見柘植の同朋主義と相似しているかのようだが、その実践が指し示す内容において大きく異なっている。前述したように、柘植がいう同朋主義は、時には王法・国家を批判することを辞さないという立場であったが、普賢らにおいては仏教者が目指すべき理想が、王法が掲げる理想と置換されることにより、

いまやわが国は八紘為宇の大理想の下、東亜共栄圏の確立と世界新秩序の建設に邁進しつつ……四海同胞の精神より肇国の理想顕現につとめねばならぬ³⁶。

として同朋（同胞）精神の實踐が「肇国の理想顕現」に限定される。栗山俊之によると、戦時期における真俗二諦論は「神道性を剥出しにした天皇制ファシズム」に回収され、最終的には「真諦」と「俗諦」の並

列さへ許容」されず、その結果「教団が真宗の本領として確保してきた最後の一点、死後の往生浄土までも天皇制国家に明け渡すことになったと指摘している³⁷。まさに、末木が近代教学の特徴であると診断した現実（肯定）主義が、真諦領域の「理想」を飲み込んでいったのである。そして、現実主義的に解釈された「同朋の理想」こそが「八紘為宇の大理想」であり「東亜共栄圏の確立」という帝国主義イデオロギーであった。

大東亜共栄圏という侵略的政策構想にみられるように、戦時教学における同朋主義は、「同朋」と「同朋でないもの」の境界を設定する。梅原真隆が「興亜精神と仏教」において「正しきものを生かし、悪しきものを亡ぼさんとする」と表現していることは象徴的である³⁸。戦時教学的同朋主義が露呈した「同質化」の暴力は親鸞思想における他者理解を考える上で無視することのできない問題だといえるだろう。

柘植の同朋主義に胚胎していた国体思想は、戦時期における俗諦一元化の論理によって急速に前景化していった。真宗教徒が目指すべき「真諦の理想」は、王法における実現可能な政治政策に取って代わられ、普遍的な平等精神の実現を基礎とする同朋思想が「八紘為宇」や「大東亜共栄圏」といった他者への暴力へと変質してしまったのである³⁹。現実社会の価値観・イデオロギーを問い直しつづけるためには、あくまで真諦という領域に理想が見出されることによって、「理想の実現は常に未完である」という自覚が生起しなければならぬ。

これまで親鸞著述における「同朋」の用例から始まり、柘植の同朋主義から戦時教学への展開を確認してきた。本節の考察から、親鸞の同朋という概念から見出される他者観とは、念仏者としての同質性に立脚した他者観であるということが言える。そこで、「同質性に立脚した他者観」について改めて考えてみたい。

真宗学において「他者」を主題的に論じた研究はほとんどない。杉岡孝紀の真宗他者論が数少ない一例として挙げられる程度である⁴⁰。しかし、他者論の隆盛にもなつて、他者概念を軸とした親鸞論が、僅かではあるが真宗学とは別の学問領域から提出されてはじめて⁴¹。さらに、第三章でも検討した末木文美士は、他者や死者といった鍵概念を中心として「還相菩薩」を解釈することにより、菩薩倫理学の構築を企図している。杉岡や末木らの他者論において共通していることは、「他者の異質性（他者性）」が重要視されているということである。杉岡が「自己が属する世界を前提として、その内に他者を同化し取り込もうとする」とは他者を他者として理解することにはつながらない。それはむしろ他者の独自性を抹殺する暴力へと連なる⁴²」と指摘するように、他者と自己との決定的な差異を解消することは、まさに先にみたような「同質化の暴力」となりうるのである。他者論という枠組みにおいては、「他者」を自己の延長線上にあるものとして理解するのか、それとも「絶対的な他者」として自己と全く異質な存在として捉えるのかという違いが重要な論点となるのである。

本論においてみてきた同朋主義とは、ある意味で「同質性」に立脚した他者観であるといえる。「同朋」

とは「同じともがら」という意味であり、柘植も一切衆生は「一如同根の根底」をもつが故に同朋であると述べている。また、〈師―弟〉といった関係は異質性に立脚した他者観といえるが⁴³、柘植においては同朋主義の立場から徹底して否定されていた。それでは同朋主義という「同質性」に準拠した他者観は、戦時教学の部分でみたように「他者への暴力」へと必然的に帰結してしまうのだろうか。確かに、レヴィナスが示したように、他者性を抹消する他者理解が巨大な暴力を招いてきた歴史は否定できない。他者の他者性をいかに回復できるのかという問題は、二〇世紀以降の人文科学における主要な論点であった。しかし、「同質的か異質的か」という二項対立的・二者択一的に他者を論じる危険性もありうるのではないだろうか。例えば、魚川祐司は「他者を「他者」とのみ認識することは、同時に、それを敵であり、収奪の対象であると捉えることにも繋がり得る」のであって、理想的な共生のためには「その他者を単なる「他者」ではなく、自己自身と繋がりをもった存在として認識する倫理」も必要であり、その倫理こそが「共感の原理」であると述べる。従来言われてきた「他者を「他者」として認識すること」と、他者との同質性に基づいた「共感の原理」という「両方向の倫理が相補って」はじめて「共生」は実現すると指摘している⁴⁴。第五章で改めて「共感」の問題は取り上げるが、「他者」とは徹底して自己を超越するものでありながら、尚且つ自己との関わりを持つものとして捉えなければならないと考える。親鸞思想における同朋概念は、第一節でも確認したように狭義には同朋＝念佛者を意味しており、「同質性」を基本とする他者観を有している。その意味で

は同朋主義は「自己自身と繋がりをもった存在として認識する倫理」を内包していると言えるだろう。そこで次節では、親鸞の他者観には、「他者を絶対的他者として認識する」方向もあるということを確認していく。

第二節 菩薩觀にみる他者

第一項 還相における他者

さて、前節では同朋主義に基づく親鸞の他者觀を概観した。「同朋」は親鸞の原意趣からいえば、念仏者の共同体であり、同質的な他者觀であることを指摘した。その一方で、親鸞には「他者性」に基づく他者觀も看取できることを本節で示したい。第二章で確認した末木の還相理解の特徴は、還相回向のはたらきを受けた主体は「実践としての菩薩」として積極的に他者へのケア（配慮）を行っていく、というものであった⁴⁵。なぜ現生において還相回向のはたらきを受けた主体（衆生・凡夫）が菩薩たりえるのかという点と、『法華經』において語られる「一切衆生皆悉菩薩」という大乘仏教的菩薩觀と親鸞の思想が重層的に布置されるからである。「証卷」還相回向釈で『論註』によって示される第二十二願文から、末木の説を検討してみたい。

たとひわれ仏を得たらんに、他方仏土のもろもろの菩薩衆、わが国に來生して究竟じてかならず一生補処に至らん。その本願の自在の所化、衆生のためのゆゑに、弘誓の鎧を被て徳本を積累し、一切を度脱せしめ、諸仏の國に遊びて、菩薩の行を修し、十方の諸仏如來を供養し、恒沙無量の衆生を開化して無

上正真の道を立せしめんをば除く。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。もししからずは正覚を取らじ⁴⁶。

『論註』当面では「常倫諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習せん」と読む部分を、親鸞は傍線部のように読み替えている。「常倫」の意味については、「ともがら（トモカラ）」と左訓されていることから、大乘仏教的な菩薩行を修する「通常の菩薩」を指していると考えられる。つまり、親鸞は本願文を読み替えることによって、「往生後の（還相回向のはたらきを受けた）菩薩」は「通常の大乗仏教的理解における菩薩」を超えすぐれたものであるとして明確に区別しているのである⁴⁷。このような点を踏まえると、大乘仏教的菩薩観（一切衆生悉皆菩薩）と、還相として示される菩薩を重ね合わせる末木の理解はやはり問題があるといえるだろう。さらに、『正像末和讃』「悲歎述懷讃」に示されるような、

無慚無愧のこの身にて

まことのこころはなけれども

弥陀の回向の御名なれば

功德は十方にみちたまふ⁴⁸

小慈小悲もなき身にて

有情利益はおもふまじ

如来の願船いまさずは

苦海をいかでかわたるべき⁴。

などというように、親鸞著述には自己の罪悪性を内省する記述が頻出される。その徹底した「煩惱具足の凡夫」としての自覚には、「今まさに自己自身の上に還相回向のはたらきが到りとどき、他者へ積極的に関わって利他教化する」というような認識・姿勢はうかがえない。以上のことから、「自己が菩薩として積極的
に他者へのケア（配慮）を行なっていく契機」を還相回向に見いだす解釈はできないと考える⁵⁰。

『教行信証』の『法華経』受容の問題について述べるならば、「自己の行為性」ではなく「還相菩薩と化身」の関係性にこそ注目すべきであろう。『教行信証』において『法華経』に言及する箇所は「信巻」真仏弟子釈における便同弥勒の説示と、「証巻」還相回向釈における普門示現の説示の二箇所だけである。どちらも「菩薩」に関わる部分であるが、本稿において問題となるのは後者の箇所である。

出第五門は、大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を觀察して、応化身を示して、生死の園、煩惱の林の中に
回入して、神通に遊戯し、教化地に至る。本願力の回向をもつてのゆえに。これを出第五門と名づく
のたまへり。示応化身といふは、『法華経』の普門示現の類のごときなり。⁵¹

普門示現とは「観音菩薩が衆生を救済するためにあらゆる形体となつて現じること」であり⁵²、それが出
第五門における還相の菩薩として理解されている。つまり「証巻」においては『法華経』の「観音菩薩の普

「門示現」という菩薩理解と、『論註』引文における還相菩薩の概念が重ね合わされるといふ、末木とは別の菩薩理解が見いだされるのである。これを踏まえて、還相回向論の文脈から「他者」の問題を再び語るために、「還相菩薩の主体」をめぐる問題へと展開させていく。

そもそも「還相菩薩」という語は還相回向の内容に関連して作られた言葉であり、親鸞著述中に「還相菩薩」という語は見られない。つまり還相の菩薩とはどのような存在なのか、文献学的方法によって厳密に定義することはできないのである。そのような理由もあって、これまで「還相菩薩とは誰か」という問いをめぐって様々な解釈が提示されてきたが、未だ明確な結論は出されていない⁵³。しかし、自己自身を還相の菩薩（またはそれと同質のはたらきができる存在）としてみなすことはできないという事実は親鸞自身の言説から明らかである。

例えば『教行信証』では、浄土の大衆が還相菩薩と重ね合わせて理解されている。「既知三業具足応知為人天大師堪受化者は誰。是故次觀大衆功德。⁵⁴」の文であるが、この部分が『論註』と読みが異なっている。『論註』の訓点に従えば次のようになる。

既に三業具足して人天の大師たるべきことを知りぬ。化を受くるに堪へたるひとはこれ誰ぞ。この故に次に大衆の功德を觀ず。⁵⁵

対して親鸞の読みでは、

既に三業具足したまへるを知りぬ、人天の大師となりて化を受くるに堪へたるひとはこれ誰ぞと知るべし。この故に次に大衆の功徳を觀ず。^{5.6}

『論註』の読みでは、「大衆」は三業具足した仏の教化を受ける存在として示されている。しかし、親鸞は独自の読み替えによって、大衆は「人天の大師」と重ね合わせられている。つまり、浄土の大衆は衆生を導く還相菩薩として理解されるのである。この点からも、親鸞にとつての還相菩薩とは、徹底した他者性（末本文美士の言葉を借りれば「冥」なる領域の存在）のうちに見出されていることがわかるだろう。

あるいは、親鸞の徹底した自己内省の立脚点から見ても、「還相菩薩」とはどこまでも自己と隔たりもつた「他者」だということができる。

親鸞は、いわゆる「権化の仁」として、五逆罪のものまで自己を導く化身と理解している。

弥陀・釈迦方便して

阿難・目連・富楼那・韋提

達多・闍王・頻婆娑羅

耆婆・月光・行雨等

大聖おのおのもろともに

凡愚底下のつみひとを

逆悪もらさぬ誓願に

方便引入せしめける⁵⁷

先にみた普門示現の説示では応化身と還相菩薩が同一視されていた。それを踏まえると、「全ての他者＝潜在的な還相菩薩」という他者観を親鸞思想から抽出することは可能である。そのような他者観は「他者を自分と同質的な存在としてみる見方」の放棄であり、「他者性」が回復された他者観を意味する。ただ、一方で、このような他者理解は観念的・抽象的なものといえるかもしれない。そこで、これまでの考察を前提にしながら「親鸞にとって絶対的な〈他者〉である法然」という分析視角を提出し、菩薩概念から明らかにされる、より具体的な親鸞の他者観について論及していきたい。

第二項 親鸞の法然像

還相菩薩と化身の関係について、重要な指摘を行ったのが氣多雅子である。氣多は還相菩薩と化身を明確に区別し、前者を「往相と対になって、廻向という大乘仏教の原理的思想の理論的展開の中で出てきたもの」であり、本質的に論理的な（ただしそれは宗教の論理であるが）由来をもつ概念である」とし、後者については「崇敬という情念的現象を土台にした想像的成果以外のなものでもない」と定義している⁵⁸。この見

地は真宗学においてもある程度受容されていると考えられる⁵⁹。しかし、前述の還相菩薩と化身の関係からみれば、両者は決定的に断絶しているものとはいえない。

ここで「理想像としての法然」に言及したい。親鸞が法然を勢至菩薩の化身としてみていたことは、「源空讚」に、

源空勢至と示現し

あるいは弥陀と顕現す

上皇・群臣尊敬し

京夷庶民欽仰す⁶⁰。

と示されたり、『西方指南抄』の「かの聖人は勢至菩薩の化現なり⁶¹」という記述などからも明白である。また次のように、『尊号真像銘文』においては勢至菩薩を「染香人」としており、念仏者を褒め称える言説が確認できる。

「如染香人身有香气」といふは、かうばしき氣、みにある人のごとく、念仏のころもてる人に、勢至のころをかうばしき人にたとへまうすなり。このゆゑに「此則名曰香光莊嚴」と申すなり。勢至菩薩の御ころのうちに念仏のころをもてるを、染香人にたとへまうすなり。⁶²

さらに、『浄土和讃』「勢至讚」には、

染香人のその身には

香氣あるがごとくなり

これをすなはちなづけてぞ

香光莊嚴とまうすなる。⁶³

と述べられ、「香光莊嚴」に「ネンブチハチエナリ」と左訓されている。ここでは「念仏のこころもてる人」が、如来の智慧の徳をあらわす勢至菩薩に例えられて讃嘆されているのである。その「勢至讃」の末尾には「源空聖人之御本地也」と示されており、理想的な念仏者である染香人が勢至菩薩、つまり法然と重ねられるのである。以上の説示によつて、親鸞は法然を念仏者の理想像として捉えていたということが、文献学的見地から確認することができる。

理想的存在としての念仏者と法然観について触れたが、『高僧和讃』『源空讃』に、

命終その期ちかづきて

本師源空のたまわく

往生みたびになりぬるに

このたびことにとげやすし⁶⁴

と述べていることから、親鸞は法然という師を「生死を超えた存在」として理解していたことは確かである。

これは法然を「還相の菩薩」としてみていたことの証左でもあろう⁶⁵。つまり、親鸞にとつて法然は「全く異質の他者」であり、自らが歩む念仏道の行く先に位置する「目指すべき理想像」として立ち現れていたとということである。

このような法然像・他者理解が倫理的に機能する様相について、井上善幸が金子大栄の浄土観が有する倫理性を論じたものを参考にしたい。

現実を照らす理想として理解された浄土も、倫理的行為が完全に実現可能か否かという視点でしか論じられなかったため、実現不可能ということが直ちに倫理的行為の断念へと直結してしまった……実現から断念への移行が、道徳から宗教への移行と重ねられたため、宗教的立場に道徳的立場が入り込む余地はなく、道徳的立場の排除と宗教的立場の純粹性が表裏の関係において捉えられてしまったのである。つまり、近代的な個の自覚や個人の内面性重視が、個の内面のみに留まってしまい、浄土願生による社会批判という可能性が失われてしまったのである。⁶⁶

金子大栄は「安樂国は私の周囲即ち我によって代表されて居る所の現実の世界を照す所の一つの境涯である」と言い、「理想としての浄土」がもつ社会規範として現実世界を照射する批判原理の側面を示した。「理想像」は「目指すべき道」を示すと同時に、その絶対的な「他者性」において我々の内省を永続的に促す一つの倫理的な指針として機能するのである。

の射程に入れること、②他者への積極的な関わりを親鸞思想に見いだすこと、③「他者性（他者の了解不能性）」の回復、を還相回向理解から導くことがテーマであったといえる。これらを検討するために、「他者」という概念を分析視角とし、親鸞の菩薩概念の一端を把握することを試みた。その結果、還相回向論から「自己が菩薩として他者へと積極的に関わる原理」を析出することはできないと論じ、その反面において「他者性（自己と他者の異質性）」が回復された親鸞の他者理解を提示した。他者を潜在的に「化身・還相の菩薩」としてみる見方は、末木の言葉を借りれば「冥」なる世界を他者に見いだすものであり、そういった意味では現世主義を克服する他者観だといえる。そして、生死を超えた存在として現象する法然を「理想像」という一つの倫理的指針として捉える可能性を指摘した。本稿の試みは、末木が還相回向論をもって「了解不能な他者＝死者」として論じた「他者性」を、「眼前に現象する他人」へと折り返す作業であったといえるかもしれない。

小結

本章では、親鸞の他者観を探るべく、「同朋」と「菩薩」という二つの観点を設定した。第一節では「同朋」について考察をおこなった。親鸞の用例を基盤としながら、同朋主義の代表的論者である柘植信秀の言説を確認し、それが戦時教学として受容される道程を分析した。そこで明らかとなったのは、親鸞浄土教における他者理解の問題であった。親鸞の他者観を論じた杉岡は、以下のように指摘していた。

- ①他者としての如来、②他者としての菩薩・善知識、③他者としての唯除の機、④他者としての異宗教、⑤他者としての天神・地祇、⑥他者としての死者、などの意義が挙げられることになる。そしてこれらの課題は根本的には、阿弥陀仏と自己と他者（他人と死者）との三者の関係を問い直すことが求められることになる。⁶⁸

杉岡の分類から言えば、前章で「阿弥陀仏と自己と他者（他人と死者）との三者の関係」をめぐる教学的基盤（＝自信教人信、常行大悲・知恩報徳）を確認し、本章では②の「他者としての菩薩」に加えて、「同朋」という独自の観点を挿入しながら考察をおこなったことになる。ここで重要なのは、杉岡が「同朋」について触れていない点である。それは、本章でも論じたように、親鸞自身の記述が少ないということもあるだろうが、おそらく杉岡の問題設定が「〈他者〉とは自己の理解を超え、自己との直接的なコミュニケーション

の手段が断絶された物であると規定した場合」を前提としており、親鸞浄土教における「他者の他者性」を回復しようという意図があったからだと思われる。まさしく、「同朋」から看取されたのは、他者と自己を同質的な存在とする見方であり、後に戦時教学へと結実していく他者観であった。他者の他者性を蹂躪し、自己の理解のうちに同化しようとする営みは「暴力」以外のなにもでもない。戦時教学における同朋主義が「同化作用」として機能した事実は十分に省察する必要がある。

本章で確認してきたように、親鸞には「同じともがら」としての念仏者という、同質的な他者観があることは事実であり、それを無視することはできない。それを踏まえて、杉岡や末木の問題意識と、本論の考察を対比したとき、以下の問いを立てることができる。親鸞の同質的な他者観と戦時教学における同朋主義をイコールで捉えて良いのかという問題と、同質的な他者観は徹底的に排除されるべき他者理解なのかという問題である。戦時期における真俗二諦論の考察から明らかになったことは、「同朋」という概念は、「真諦」という宗教領域固有の視点に立つて論じられなければならないということであった。戦時期における同朋主義は世俗的価値観に支配された「暴力としての連帯」を可能にしてしまったが、親鸞の同朋思想は「真諦」つまり「阿弥陀仏の救済」を基底としており、徹底した平等観に基づいた連帯である。同朋にみられる同質的他者観も歴史の中で変容していったため、親鸞における同朋と、戦時期の言説それを一括りにして論じることはできないというのが本論の考察結果の一つである。

次に同質的な他者観をめぐって魚川の議論を参照し、倫理的な他者関係は、「同質的な他者理解」と「異質的な他者理解」の両面が必要となることを指摘した。魚川は絶対的な他者性のみを強調する他者観に対して、「他者を「他者」とのみ認識することは、同時に、それを敵であり、収奪の対象であると捉えることにも繋がりが得る」と論じる。そして、理想的な共生のためには「その他者を単なる「他者」ではなく、自己自身と繋がりをもった存在として認識する倫理」も必要であり、その倫理こそが「共感の原理」であるとされた。従来の他者論の基本線である「他者を「他者」として認識すること（他者性の回復）」と、他者との同質性に基づいた「共感の原理」という「両方向の倫理が相補って」はじめて「共生」は実現すると、魚川は指摘している。結論から言えば、筆者は「共感」に基づく他者理解は親鸞の他者観として適切でないという立場をとるが、それは次章で改めて検討したい。魚川の主張で特筆すべき点は、ひとまず、「他者」とは徹底して自己を超越するものでありながら、尚且つ自己との関わりを持つものとして捉えるという道筋である。親鸞思想における同朋概念は第一節でも確認したように、狭義には同朋 \parallel 念仏者を意味しており、「同質性」を基本とする他者観を有している。その意味では同朋主義は「自己自身と繋がりをもった存在として認識する倫理」を内包していると言えるだろう。そこで第二節では、親鸞の菩薩観を検討することにより、同朋思想とは違った側面の他者観を析出した。

異質性（他者性）が回復された他者観を、親鸞の菩薩観から見出すために、第二章で言及した末木の菩薩

の倫理学を批判的に検討し、還相回向論から還相菩薩の主体をめぐる問題へと展開させた。末木の還相理解の特徴は、『法華経』において語られる「一切衆生皆悉菩薩」という大乘仏教的菩薩觀と、親鸞の思想を総合して解釈することにより、還相回向のはたらきを受けた主体が「実践としての菩薩」として積極的到他者へ関わっていくというものであった。さらに、ここで言われる「還相回向」とは、田辺元の実存共同論が念頭に置かれている。田辺の「死の哲学」と同じ理路を辿ることで、末木は還相回向に「死者との協同」という、絶対的他者との関わりを親鸞浄土教に見出さそうとした。

しかし、『論註』引文の検討や、親鸞著述における凡夫觀を踏まえると、「今まさに自己自身の上に還相回向のはたらきが到りとどき、他者へ積極的に関わって利他教化する」というような、末木がいうところの「実践の菩薩」という認識・姿勢はうかがえない。以上のことから、末木の解釈を持って親鸞浄土教における実践や倫理的基盤とすることはできないと考える

その一方で、末木の問題提起を真宗学から引き受けるために、普門示現の説示などを踏まえて「全ての他者」潜在的な還相菩薩」として見るといふ他者觀を析出した。この視点をより具体的に示すために、「他者としての法然」について論究した。『高僧和讃』『源空讚』や『西方指南抄』などの記述に見られる勢至菩薩の化身としての法然、『尊号真像銘文』における勢至菩薩と染香人の関係、『浄土和讃』『勢至讚』における言説などから、親鸞が「還相菩薩」としての法然」を理想的な存在として捉えていたことを明らかにした。

絶対的な他者として現前する法然が、倫理的規範として機能する様相を素描して、第二節の結論とした。本章では、同朋思想と菩薩觀を検討することで、親鸞には「自己自身と繋がりをもった存在として認識する他者觀」と、「絶対的な超越性を持つ存在として認識する他者觀」の両面があることを明らかにした。これを親鸞の他者觀の二重構造と呼びたい。親鸞の他者觀の根底にあるのは、あらゆる他者を潜在的に化身・菩薩としてみる超越的他者觀である。その上で、「同一念仏」の道を共に歩む他者（同朋）に対して、同質的・共同体的他者觀が加えられる。まさに本論で確認したように、親鸞にとつての法然は、同じ念仏者であり、自己を超越した菩薩でもあった。他者觀の二重構造の背景には、親鸞浄土教における時間論の問題が深く関わっているが、本論文ではその検討までは至らなかった。

もちろん、杉岡や末木が指摘するような、同質的な他者觀が有する暴力性の問題は依然として無視できるものではない。魚川は、「自己自身と繋がりをもった存在として認識する他者觀」を「共感」といった概念によって説明するが、「共感」という他者理解についても、近年様々な疑問が投げかけられている。そこで本章では、親鸞の凡夫觀を分析することで、同朋思想から導出された「自己自身と繋がりをもった存在として認識する他者觀」を、より詳細に検討していきたい。

- 1 「本願寺新報」二〇一五年一月十六日（金）号外、『浄土真宗本願寺派宗制』（一九四六年九月十一日発布、一九四七年四月一日施行）参照
- 2 杉岡孝紀「真宗他者論（二）」―実践真宗学の原理としての「他者」―二四七頁
- 3 『聖典全書』二、八〇九頁
- 4 『聖典全書』二、八〇九頁
- 5 『聖典全書』二、八二五頁
- 6 水島見一『大谷派なる宗教的精神…真宗同朋会運動の源流』真宗大谷派宗務所出版部、二〇〇七年など
- 7 松野純孝「親鸞における四海同朋思想の形成」（『真宗研究』六、一九六一年）
- 8 例えば『浄土和讃』「諸経讃」の「平等心をうるときを／一子地となづけたり／一子地は仏性なり／安養にいたりてさとるべし」と、それに付された「三がいのしゅじやうをわがひとりごとおもふことをうるを、みちしぢといふなり」というの左訓からも、仏・菩薩の観点から一切衆生の平等性が説かれている。
- 9 山崎龍明「柘植信秀の真宗論」（『印度学仏教学研究』五一、二〇〇三年）、「柘植信秀『新時代の親鸞教』覚え書」（『武蔵野女子大学仏教文化研究所紀要』一一、一九九五年）
- 10 福嶋寛隆「『新仏教』運動と教団改革」（千葉乗隆・幡谷明編『日本仏教宗史論集』第六卷、吉川弘文館、一九八五年、所収）栗田英彦「大正初期浄土真宗本願寺派における教団改革と信仰運動」（『アジア遊学』一五六、二〇一二）。

- 11 吉永進一（共同研究）「近代日本における知識人宗教運動の言説空間——『新佛教』の思想史・文化史的研究」科学研究費補助金基盤研究B、二〇〇八—二〇一一年）、
- 12 末木文美士『親鸞—主上臣下、法に背く—』参照
- 13 柘植信秀『親鸞讃仰』京文社、一九二二、四頁
- 14 柘植信秀『親鸞讃仰』一三頁
- 15 「唯上人の肉の血がその子孫の身体に流れて居るといふ一ツの誇から、自から宗門の統領と称へ、大法主といひ、大善知識と呼ばしめ、大師匠と称し、そふして門末や信徒は、みな弟子である、輩下である、といった居傲の態度を構へて居る、……何んとした浅間敷いことだらふ」（柘植信秀『親鸞讃仰』一二七—二八頁）
- 16 柘植信秀『新時代の親鸞教』京文社、一九二六、一四五頁
- 17 柘植信秀『新時代の親鸞教』一四五—一四六頁
- 18 柘植信秀『新時代の親鸞教』十二頁
- 19 「凡夫自身の不真実から成立した、この世界の現実の世界は、心然的にまた仮であり、偽でありて、真実の世界でないといふのが真宗の見方である」（『親鸞讃仰』一四四頁）
- 20 柘植信秀『新時代の親鸞教』二二二—二三三頁
- 21 存覚『破邪顕正鈔』「仏法・王法は一双の法なり。とりのふたつのつばさのごとし、くるまのふたつの輪のごとし、ひとつかけても不可なり」（『聖典全書』四、六〇二頁）、慧琳『教行信証文類六要鈔補』

「仁法王互に頤して鳥の双翼の如し。真諦の言は法王に係り、俗諦の言は仁王に係る。真俗通に因て車の両輪の如し」(『真宗全書』三七、二三九頁)、僧鎔『本典一滯録』「修心の教を真諦と曰ひ、治身の訓を俗諦と曰ふ。仏法、王法相資くること猶し車の両輪の如く、猶し鳥の双翼の如し」(『真宗叢書』八、三七〇頁)。ただ、大正期以降に真俗二諦論は米騒動や融和政策と連動しながら多様化をみせはじめた。そこでは単純に真諦と俗諦を相資するものとして区別するだけでなく、真諦偏重批判や俗諦の強調が宗学以外の領域からも指摘されるようになる。つまり柘植が意識していた真俗二諦論が「通説」として共有されていたわけではないことは注意しなければならない。こうした真俗二諦論の動向については、佐々木政文「大正期融和政策における宗教活用論の成立―信仰による国民統合と浄土真宗―」(『日本歴史』八三二、二〇一七年)に詳しい。

²² 柘植信秀『親鸞讃仰』二七五―二七六頁

²³ 「進んでは王法を批判し、国家を批判し、思想を批判してそれらを導指し啓発することが王法為本の主義であり、積極的態度でなければならぬ、いひかへれば真諦門の厳正たる立場から、これを批判し、是正することが王法為本の教旨であらねばならぬでないか。」(『新時代の親鸞教』二四〇頁)

²⁴ 柘植信秀『親鸞讃仰』一一三頁

²⁵ 柘植信秀『親鸞讃仰』一一三頁

²⁶ 『聖典全書』二、一〇五七頁

²⁷ 柘植信秀『親鸞讃仰』一二六頁

²⁸ 柘植信秀『親鸞讃仰』一四九頁

29 柘植信秀『新時代の親鸞教』三三三頁

30 柘植は「仏の大悲のまへには貴賤貧富を選ばざる平等一体の救済なるが故に、人は皆仏の子」であり、「一如同根の根底」を有しているため、一切衆生はみな等しい存在であるという全人類的な平等観を親鸞思想から看取している。（柘植信秀『新時代の親鸞教』参照）

31 柘植信秀『新時代の親鸞教』二七八頁

32 柘植信秀『新時代の親鸞教』五三三頁

33 「祖国日本の生命の無窮に伸びゆく力は、国体己性の精華となつてあらはれ、国際日本の現状に伸張せしめねばならぬ。この一道に向て進みゆくことが、親鸞教徒の同朋主義とならねばならぬほど、世界は平和を要望し、宗教を要求しているではないか」（柘植信秀『新時代の親鸞教』五五頁）

34 普賢大円『皇国宗教としての浄土真宗』西本願寺戦時教学指導本部、一九四四年（『戦時教学』研究会『戦時教学と真宗』第一巻収録）

35 「戦時教学」研究会『戦時教学と真宗』第一巻、三〇五頁

36 「戦時教学」研究会『戦時教学と真宗』第一巻、三〇五頁

37 栗山俊之「戦時教学——真俗二諦論」の帰結」（『戦時教学』研究会『戦時教学と真宗』第二巻収録）
参照

38 梅原真隆『興亜精神と仏教』本願寺教務部、一九三九年（『戦時教学』研究会『戦時教学と真宗』第二巻、三〇三頁）

3. 近年、親鸞思想における真俗二諦論と全体主義に関して重要な問題提起をおこなったのが中島岳志である（『親鸞と日本主義』新潮社、二〇一七年）。中島は「親鸞の思想そのもののなかに、全体主義的な日本主義と結びつきやすい構造的要因があるのではないか」と指摘する。従来の研究では、戦争協力を可能にした真俗二諦論は親鸞の教えの本質ではなく、戦時教学を主導した教学者らによる強引な誤読や曲解の結果として考えられてきた。それに対して、中島は本居宣長を媒介することによって、親鸞思想と国体論は直接的に結びつきうると論じている。この問題を考える手がかりとして、柘植のいう「未来主義としての真宗」は有効である。中島によると宣長によって構築される国学（国体論の基盤）は「からごころ（人間の賢しらな計らい）」の除去と、「やまとごころ（神の御所為）」への回帰を目的としており、これらがそれぞれ法然・親鸞がいう「自力・他力」に相当するという。自力を否定し他力へ信順する姿勢が、「自らの計らい」を完全に手放して現実をまるごと肯定する態度を可能にするのではないかとということである。しかし、柘植もいうように親鸞思想は「現実への諦念」を説くものでは決してない。むしろ、法の真实性に照射されることで現実の虚妄性を認識し、「真諦」という理想に向かって絶えず現実を反省する態度が親鸞思想には見出せる。そのような批判的精神を無視して、親鸞思想に国体論との直接的な関係を見出すことは困難であろう。ここでは柘植のいう「未来主義としての真宗」を一例として、現実肯定／否定という観点からの論述までに留めておきたい。

4. 主題的に論じられるわけではないが、第三章でも確認したように、実践論の文脈では「他者」についても言及され始めている。例えば深川宣暢は「他者支援」を論じるなかで、教学の観点から「他者をどう見るか」ということについて触れている（『真宗念仏者における利他的行為（他者支援）の一考察』木越康・著『ボランティアは親鸞の教えに反するのか…他理解の相克』をめぐって『真宗学』一三七・一三八、

二〇一八年)。深川は①「如来の被救済者としての他者」と、②「モデル的实践者としての大乘の菩薩」という観点を示し、他者を「無関係なる存在と見過ごすわけにはいかなくなるのが、念仏者の基本的な他者観になるだろう」と述べ、他者支援の契機を見出しつつある。深川論文の主眼は他者論にあるわけではないので、簡潔な指摘に留まっているが、示唆的な議論を提供している。深川は他者を「他の自己(他己)」と捉えるのに対して、杉岡の他者論が「他者の他者性」に立脚することを考えると、両者は逆方向のベクトルから、他者を論じていると言えらるだろう。

⁴¹ 末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く―』ミネルヴァ書房、二〇一六年。青木孝平『「他者」の倫理学―レヴィナス、親鸞、そして宇野弘蔵を読む』評論社、二〇一六年など

⁴² 杉岡前掲論文、一三四頁

⁴³ 例えば、柄谷行人は言語論の観点から「他者性が回復された他者」について論じおり、そのような他者は「教える」学ぶ」の関係においてははじめて出現するという(柄谷行人『探求I』講談社、一九九二年)。「私に伝えることは万人に伝えると考えるような考え方」を柄谷は独我論と呼んでいるが、これは本稿が問題にしてきた「他者の同質化」である。同質性に立脚した他者理解は「教える」学ぶ」ではなく、「語る」聞く」という了解可能性のもとに構築された関係を前提にしている。「教える」学ぶ」という非対称的關係に立つことによつて、同質的他者理解が解体されるのである。これは、親鸞にとつての法然を「絶対的な師」他者」理想」として論じた本稿の議論と重なるものといえらるだろう。

⁴⁴ 魚川祐司「玉城康四郎の仏教哲学―死生観と他者論を中心として」(『死生学研究』十、二〇〇八年)参照。また「共感の原理」とは丘山新が提唱した大乘經典を読み解くための視座であり、「他者の苦悩」を我がごととして引き受ける慈悲や、生きとし生けるものへの連帯意識のことを意味している。

45 このような還相理解は田辺元の「実存協同論」「絶対／相対還相」がモチーフになっていると考えられる。田辺は「自己は死んでも、互いに愛によって結ばれた実存は、他において回施のためにはたらくそのはたらきに依り、自己の生死を超ゆる実存協同において復活し、永遠に参ずることが、他ならぬその回施を受けた実存によって信証されるのである」（『田辺元全集』第十三卷、一九六七年、筑摩書房、一七〇頁）と述べ、還相回向を死者とともに活動していく主体のあり方として示していた。また「絶対の相対に対する救済は、その救済の対象たる相対と、その相対に対する先進相対との、二重の相対を媒介として行われ」るのであり、「絶対還相たる法蔵菩薩因位の修行において、相対者の行に模範を与え指導を行うものであるが、この行に倣いこれに学ぶ相対の行が、同時に他の相対の救済を媒介する絶対の行に對し、自ら媒介となるのである」（『田辺元全集』第九卷、一九六七、筑摩書房、二五一頁）として、還相回向の利他性は自己という主体を媒介することによってはじめて成立すると理解している。このような還相理解について、田辺自身「絶対無即愛」と語るように、キリスト教における「愛」概念の影響が看取される。還相回向論から「実践としての菩薩」という主体認識を導出する末木の還相理解は、田辺が言う「相対還相」と軌を一にしている。

46 『聖典全書』二、一三九頁

47 殿内恒「証文類」所説の還相回向義について（『真宗研究』四二、一九九八年）に詳しい。殿内は、還相とはどこまでも往生後にあらわれる真実証の一面として捉えられるべきとし、獲信後の衆生が行う利他活動と同一視することはできないと指摘している。

48 『聖典全書』二、五一九頁

49 『聖典全書』二、五一九頁

50 末木がいう大乘仏教的菩薩の理解を親鸞においてみようとするならば、それは還相回向論ではなく「大乘菩薩道の受容」や、「往相における利他性」という視点によって論じられるべきではないだろうか。これについて、例えば『信卷』『真仏弟子釈』『念仏を行ぜしむるは、これらをことごとく大悲を行ずる人と名づく』という文を岡亮⁵²は「獲信の念仏者の菩薩道を、ここで具体的に示す。これらの点よりすれば、この世における利他行の実践を、親鸞はまさに、往相の念仏者に見ていたとうかがえる」として、往相における念仏・報恩行の利他性を主張している。岡亮⁵²「親鸞に見る往相と還相の廻向行」（『印度学仏教学研究』四八、一九九九年、参照）

51 『聖典全書』二、一五一頁

52 「普門」示現…仏菩薩の神通自在にして種々身を示現し、無量の門を開きて衆生を円通せしむるを云う。

法華経（普門品）には観音の普門示現の化導を詳説せり。……曇鸞の往生論註卷下には還相撰化の爲めの応化身を以て観音の普門示現の類なりと説き、一行の大日経疏卷六には普門善巧の語あり」（龍谷大学編『佛敎大辞彙』富山房、一九八七年、四〇四一頁）。「普門…あまねき門戸の意味に解されている。すべてが観世音菩薩のすがたであること」（中村元『広説佛敎語大辞典』東京書籍、二〇一〇年、一四六八頁）

53 井上善幸「親鸞の証果論の解釈をめぐって」（『龍谷大学仏敎文化研究所紀要』五〇、二〇一一年）に詳しい。また武田晋は還相の菩薩について「平等法身に住した菩薩なのか、応化身を示現した菩薩なのか、その両方を意味しているのか不明であった」としているが、一般に還相は「還來穢国の相」であるため「穢土の応化した菩薩の方を指している」と述べ、権化の仁を「還相の聖者」としている。（「還相回向と菩薩」『龍谷大学論集』四六一、二〇〇二年）

54 『原典版』四〇〇頁

55 『聖典全書』一、五一—三頁

56 『聖典全書』一、一四〇頁

57 『聖典全書』二、三七—五頁

58 氣多雅子 『宗教経験の哲学—浄土教世界の解明』創文社、一九九二年、五九頁

59 杉岡孝紀 『真宗他者論（一）—実践真宗学の原理としての「他者」—』井上善幸「親鸞における還相の思想—死者との共生という視点から—」（『東アジア思想における死生観と超越』方丈堂出版所収、二〇一三年）など。

60 『聖典全書』二、四五—九頁

61 『聖典全書』三、九五—二頁

62 『聖典全書』二、六一—四頁

63 『聖典全書』二、三九—七頁

64 『聖典全書』二、四五—九頁

65 梯実円は親鸞の還相理解について述べるなかで、「聖人がその還相の菩薩の具体的なすがたとして、七高僧を見られていたことは『高僧和讃』に明らかである。……とくに恩師法然聖人については「智慧光のちからより、本師源空あらはれて」とか「源空勢至と示現し、あるいは弥陀と顕現す」と讃詠されたものは、いずれも従果降因の還相の菩薩と仰がれていた証拠である」と論じている。（梯実円『浄土教学の諸問題』下巻、永田文昌堂、一九九八年、一八一—一九頁）。

⁶⁶ 内藤昭文・井上善幸・福永俊哉 「真宗と社会倫理」 (『京都女子大学宗教・文化研究所紀要』一九、二〇〇六年、三三三頁)

⁶⁷ 末木文美士 『親鸞——主上臣下、法に背く——』、一四〇頁

⁶⁸ 杉岡孝紀 「真宗他者論 (二) ——実践真宗学の原理としての「他者」——」二四七頁

第五章

凡夫の真宗倫理論―「われら」にみる共同性

第五章 凡夫の真宗倫理論―「われら」にみる共同性

第一節 親鸞の凡夫観

第二項 「罪悪性の自覚」という凡夫解釈―家永三郎「否定の論理」を中心に

前章でも触れたが、親鸞思想の際立った特徴のひとつとして、「罪悪性の自覚」という徹底した自己内省を挙げることができる。特に、近代に至って『歎異抄』が再発見されて以後、内面性を志向する親鸞理解が強調されていった。本章で取り上げる家永三郎（一九一三―二〇〇二）も、そうした親鸞理解を牽引した一人である。家永は親鸞の悪人観に「否定の論理（自己の煩惱の徹底した自覚）」を見出すことで、日本仏教史における一つの到達点として位置付けている。家永が示した親鸞像の根底にあるのは、「罪悪生死の凡夫」や「悪人」といった言説を、「親鸞の徹底した自己内省的态度」として読むという立場である。もちろんこの理解は、親鸞の凡夫観の一面を的確に表している。第一章でも確認したように、真宗倫理は覚如以来「罪悪性の自覚」を一つの軸として展開されてきた。親鸞の善悪観とは、親鸞自身の「凡夫の自覚」を基盤として成立しているのである。

以上のような、自己の内面へと折り返される「凡夫」の解釈が、親鸞の凡夫観を論じる際の基本的な理解になっていると考えてよい。しかし、そうしたなかで、親鸞の凡夫観には「他者との共同性」を見いだすことも可能であるというのが筆者の仮説である。自信教人信が、「如来—自己」という二者の関係から、「如来—自己—他者」の三者の関係のなかで捉えなおされたように、本章では悪人正機に立脚した親鸞の自己内省的倫理観を、他者・共同体との関わりを含み込んだ、言わば新たな「凡夫の倫理思想」として素描する¹。

具体的な手続きとしては、親鸞の凡夫観と同朋思想を接続するところから始める。前章で取り上げた、親鸞思想における同朋は、真宗の共同体を考える上で重要である。だが、親鸞自身の用例が少ないことや、戦時教学を支える理論的支柱になってしまったことが影響して、その学理的・思想的意義を論じることが困難となっていた²。そうした問題を引き受けつつ、本章では徳永道雄の研究にひとまず注目したい。徳永は親鸞の凡夫観について (a) 転成性、(b) 伝道性、(c) 同朋観、(d) 倫理性、という四つの性質から説明している。本節では、特に (a) (b) の問題に注目し、「凡夫—同朋」という枠組みを確認する。そして徳永の議論を下敷きとしながら、親鸞の「われら」という言説・概念を媒介することによって、凡夫観に基礎付けられた同朋思想を析出する。最終的には、これまでみてきた親鸞の他者観を踏まえて、「われら」を経由した「凡夫—同朋」における共同体論を「共在性³」という視点から捉えたい。

そもそも悪人正機に関する研究は、宗学外の研究領域によって進められてきた⁴。近代以降『歎異抄』が注

目されるにつれて、第三条に現れる「悪人正機説」を親鸞思想の核心とみなされていく。そのような中で、親鸞思想の成立背景を明らかにしようとする「社会的基盤論争」が歴史学の分野で勃発し、「悪人正機説」も歴史観点から解明されはじめた。その端緒を開いたのが家永三郎である。家永の『日本思想史に於ける否定の論理の発達』（弘文堂書房、一九三五年）や、「親鸞の宗教の成立に関する思想的考察」（『中世仏教思想史研究』法藏館、一九五二年所収）の成果によって、悪人正機説に関する本格的な研究が開始される。家永は親鸞の凡夫観・悪人観を、「罪悪性の自覚」として明確に方向付けた。家永の親鸞論は真宗学や仏教史学から批判を受けることにもなったが、それは家永の影響力の大きさを表すものと言えるだろう。以下では、家永の親鸞論と、それに対する反論を分析する。この作業によって、親鸞の凡夫観が自己内省的立場に収斂していく論理構造と、「凡夫観から同朋へ」という他者への回路が語られてこなかった点を明確にした。

家長は『日本思想史に於ける否定の論理の発達』の緒言において、「史を繙く毎に最も強く心を惹かれたのは何よりも先ず、超克し難き人間の有限性と罪業に対する古人の苦悩の声」であったと述べている。家長のいう否定の論理とは、神と人間、無限と有限、理想と現実というような二元構造における断絶と、そこから浮かび上がる「有限性と罪業に対する自省」を意味している。家永の見立てによれば、古代日本では「肯定的人生観」と「連続的世界観」を基調としており、「断絶」や「自省」といった否定の論理は存在しな

った。そこに登場したのが仏教である。

古代哲学の克服せられるべき日の懸て来るべきことは、西洋に於ても日本に於ても同様であった。彼に於ける基督教の進出によって比較せらるべきものは、我に於ては仏教の移植であった。……釈尊成道の根本的出发点は自らを「病法老法死法愁憂感法穢汚法」と観じ、「これ等の中に於て災患を見出離を思ふ」処に存したのであった。所与としての苦集二諦が滅道二諦の修証によって否定せられ、十二因縁の順観を一度高次の立場に転換して逆観する処に解脱の証せられると云ふ根本仏教の思想的構造は、釈尊自身が理論的なる用語に於て表現してゐるとゐないとに拘らず、明かに現実の否定と其の否定を契機として絶対肯定に還帰する弁証法的運動を内に包んでゐたのである。⁶

仏教によって持ち込まれた「否定の論理」は徐々に国民精神に根を下ろしていった。それは武士道の精神や源信の往生思想を経由することで発達していき、鎌倉仏教―特に親鸞において一つの頂点を迎えるというのが家長の見立てである。法然によって示された「末代造悪の凡夫」としての自覚とその救済を、親鸞が「一層推進せしめること」によって悪人正機の立場に到達⁷したと家長は指摘する。家永のいう「悪人」とは、「末代造悪の凡夫」として理解されていた。それでは家永の悪人正機に関する言説を確認しておこう。

悪人正機説は、「悪人」たることを以て人間の本质と認定する深刻な自省を基盤とし、この「悪人」としての人間と絶対者としての如来との離反から来る苦悩を逆説的に解決しようとする、深い宗教的洞察

から成る思想であつて、単なる經典論釈の文字から導かれたものでなく、現実の人生問題の処理方策として発生し成立した宗教的教説だからである。親鸞の宗教のすべての体系はみなこれを中核として組織されてゐると云ふも過言ではないであらふ。⁸

われらは真如の世界について何事も知らず、唯この世に於ける我ら自身の煩惱に就いて知るのみである。而して金剛の真心とはとりも直さずこの直接の所与たる自己の煩惱を直視することに外ならぬと云ふ一見逆説的なる教こそ親鸞の宗教の核心をなす論理であつた。⁹

家永は親鸞思想の核心を、「悪人」たることを以て人間の本质と認定¹⁰し、「深刻な自省」によつて「自己の煩惱を直視すること」に求めた。そして、「如来との離反」を信知する自己と、その苦悩が逆説的に解決される救済論を、「人間の社会的実践↓罪障の自覚↓信の決定¹⁰」として定式化している。これこそが「否定の論理」の極限であり、日本思想史における特異点として家永は評価したのである。このような家永の議論について、近藤俊太郎は「自己の煩惱の自覚の徹底こそが『絶対否定』の表出であり、……ここで『否定』されるのは現実の歴史世界ではなく、自己の煩惱である」と評している¹¹。第二章、第五章で取り上げた末本文美士も、「『否定の論理』は現世の秩序に入りきらない問題をどのように思想史の中に組み込んで理解できるか」という問題意識のもとで構築された、「近代主義的な現世主義への強烈な批判」原理であつたとして、自身が提唱する「冥顕の哲学」や「菩薩の倫理学」との思想的類似性を指摘している¹²。家永は親鸞

著述に見られる凡夫觀の自己内省的側面を、親鸞思想の中核として位置づけていった。しかし、家永は親鸞に見出される否定の論理を称賛する反面、親鸞の実践は最終的には口称念仏に止まり、社会的実践へと結実しなかったとも述べる。「親鸞は念仏の教を媒介としてその偉大な宗教を樹立したのであるが、同時に念仏は親鸞にとつて〈躓きの石〉でもあった¹³。」といい、ここに親鸞の致命的欠陥があったと結論づけている。

以上のような家永の主張に、歴史的・思想的側面から批判を加えたのが二葉憲香である。二葉は「罪悪性の自覚」を含む親鸞の信の構造に対して、以下のように論じている。

以上のように考えると、家永博士が「自己の罪深きことを直視するのが大悲大願を信じ得るための唯一の活路」であるといわれるのは、家永博士の「唯一の活路」ではあるかも知れないが、親鸞の活路の正當な指摘とはいいい難い。親鸞が「罪悪深重」をいう場合も「煩惱熾盛」をいう場合も、そこには常に我見、我愛、自力の心のごかしがたい存在が見とおされている。この自力の心、我見の自覚につけてはじめて罪悪が罪悪として、煩惱が煩惱として自覚せられる。¹⁴

二葉によれば、親鸞の罪悪の自覚という問題は、二種深信によって端的に示されているという。二種深信の説示から見れば、「罪悪深重」や「煩惱熾盛」とは、自我意識によって掬い上げられる煩惱ではなく、本願との値遇によって照射される「自力の心」を意味している。家永の議論はその点が見逃されており、親鸞思想に対する「正當な指摘」とは言い難いと述べられる。

二葉が提示した家永への応答はもう一点ある。家永は「親鸞の実践は念仏に止まっている」と指摘していたが、これに対して二葉は、親鸞の消息に基づきながら、信を得て、念仏することが社会的実践を呼び起こすものであると論じている。『末灯鈔』第一九通の、

としごろ念仏して往生ねがふるしには、もとあしかりしわがこころをもおもひかへして、とも同朋にもねんごろにこころのおはしましあはばこそ、世をいとふるしにても候はめとこそおぼえさふらへ。

15

という一文を根拠として、親鸞は決して社会的実践を放棄したわけではないと主張する。さらに、家永が示した「人間の社会的実践↓罪障の自覚↓信の決定」という親鸞の信心論について、二葉は「自力の心の否定↓信の決定↓社会的実践（世をいとふるしをもとめて友同朋とねんごろにし悪き行為をひるがえし、新しい実践の規範を創造する）」¹⁶というプロセスこそ、親鸞の信心の構造であると反論した。家永と二葉の議論は、信後の念仏者の生をどのように捉えるかという問題が争点となっている。二葉は信後の生活を同朋の観点から捉え直し、そこに新たな規範の創造を看取するという点で、前章で確認した普賢の『信仰と実践』で示される社会実践論と軌を一にするものだとと言えるだろう。

二葉は親鸞のいう「悪人」とは、末法一切の人間を意味するだけでなく、「社会的・身分的な悪人をも意味している」¹⁷と主張している。それはまさに「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」という親鸞の

言説によって表されている部分である。次項では、家永によって示された自己内省的な凡夫理解に対して、二葉の議論を引き受けながら、「凡夫」に見られる共同性を教学的に論証していく。

第二項 親鸞著述における凡夫の用例

徳永道雄は親鸞の凡夫観を、実践を基礎付ける概念として分析している¹⁸。徳永によれば、親鸞の凡夫観は以下のように分類することができる。(㉞) 転成性、(㉟) 伝道性、(㊱) 同朋観、(㊲) 倫理性の四点である。このうち(㉞) 転成性が親鸞の凡夫観に通底する基礎的な理解であり、そこから(㉟) (㊱) (㊲) の実践性が発露するというのが、徳永の見通しであった。

(㉞) 「転成性」とは、「凡夫で在る」という「罪惡観の内観の極限」から、大悲によって救われる「凡夫に成る」という、親鸞浄土教における救済のプロセスを指す。親鸞著述に一貫している凡夫観とは、「凡夫で在るといふ自覚が、常に、大慈悲心に成じられて、凡夫に成りてという立場」を基本とするというのが、徳永の主張である。そして(㉟) 「伝道性」については、真宗の社会観・伝道論として指摘されており、本論文でも考察した「常行大悲」や「自信教人信」と共通するものである。徳永は「念仏をひろめんと、はからひあはせたまふこと、ゆめ／＼あるべからずさふらう」という『消息』の文を根拠として、凡夫の自我性に

基づいた伝道を批判する。そのうえで「凡夫が、凡夫のまま救われてゆく、驚と慶と、確さ、限りなさ、の中にじみ出る実践性」が真宗伝道の基盤であると論じ、「法爾自然の中に、積極的な実践性」を見出している。これは第三章でも確認した、「獲信者は往相の菩薩であり、自利を行じつつ利他を行ずることができ存在であり、……その利他行が報恩を意味している¹⁾。」という玉木興慈の指摘にも共通する部分である。

さて、本論文で特に注目したいのは、(㉞) 同朋観と(㉟) 倫理性である。(㊱) 同朋観について、徳永は以下のように述べている。

宗祖は、有限的、凡夫中心としての恩愛の有限性を自覚され、限定的恩を否定的立場で表明され、痛みを感じておられると同時に、かかる有限性の恩愛の中に苦悩している凡夫であるからこそ、いよいよ如来の誓願の確かさを感知され、そこに、逆に、有限的恩愛の中に、同朋愛として、慶びを表明しておられる、それは、念仏をそしめる人をもにくまないという宗教愛として表れている。²⁾

「悲哉²⁾」「恩愛はなはなたちがたく²⁾」「小慈小悲もなき身にて²⁾」というように、「凡夫」という人間存在を自己に引き付けて捉える「有限性の自覚」こそ、親鸞の特徴的な凡夫観である。そして「凡夫としての自己」という眼差しが、翻って如来の誓願の確かさを感知させる契機となり、その有限性の中に発見される救済の慶びが、念仏をそしめる人をもにくまないという宗教愛・同朋愛へ転じられるというのが、徳永の主張であった。しかし、「有限性の恩愛」と「同朋愛」の関係性について徳永は詳しく言及しておらず、両者

の展開や繋がりは未だ不明瞭であると言つてよい。

凡夫觀に現れる (E) 倫理性に関しては、次のように論じている。

宗祖に於ける倫理性を一考するに、ここに於ても、その基本的立場が、凡夫觀にあることが窺える。特に、凡夫で「在ル」という立場と、凡夫に「成ル」という立場の、両面に於て、倫理性の基本的問題を表明しておられる。しかも前者における凡夫であるという、固定性の中に見る立場……造悪無碍の立場を強く、いましめておられる。かかる論点は、凡夫であるという、固定性の中に生じる誤りと混乱を、強くいましめておられる。²⁴

徳永の主眼は「凡夫で在る」ということに開き直る造悪無碍の立場に対する批判である。『末灯鈔』第十六通を根拠に²⁵、罪悪性の自覚を基盤とした「悪の慎み」という倫理性に注目している。本論文では、真宗倫理の研究史をまとめる際に、親鸞の倫理が「罪悪性の自覚⇨悪の慎み」ということによつて語られてきたことを明らかにしたが、徳永の理解もその系譜に相当している。

徳永の議論をまとめると、親鸞の凡夫觀は第一に、「凡夫で在る」という罪悪性・有限性の自覚を基盤としていることである。徳永はここに、造悪無碍批判という倫理性を見出していった。さらに親鸞の言説には、「凡夫で在る」という自覚から、本願の救済対象としての「凡夫に成る」という視点が窺えるという。まさに、この「在る」ことから「成る」ことへの自覚的な展開において、同朋愛・宗教愛が立ち上がった。

てくるというのが、徳永が示そうとしていた親鸞の実践的凡夫観であった。徳永の功績は、「凡夫」という宗教的主体に醸成される自己内省の態度として読まれがちな題材を、「同朋」や「倫理」といった「他者を前提とする議論」として展開した点にあると考えられる。しかし、先にも述べたように、凡夫にみられる同朋観と倫理性について、「有限性（罪悪性）の自覚」と「同朋」の関係が明確にされていないことや、それによって結局は、自己内省に基づいた視点（あらそはず、にくまず／造悪無碍の戒め）に回帰している部分がある。したがって、親鸞の凡夫観にみられる他者性・共同体性については、いまだ再考の余地があるといえるだろう。それでは親鸞の凡夫の用例を確認しながら、②「同朋」が「有限性／救済の自覚に基づく凡夫観」によって基礎付けられていることを示していく。

基本的に「凡夫」という語は、聖者に対する語であり、四諦の真理をさとらず、貪・瞋・痴などの煩惱に束縛されて、六道を輪廻するものをいう²⁶。また親鸞著述では「凡愚」とも示され、煩惱具足の愚かさを示す言葉として用いている。親鸞著述中には、「凡夫」という語が合計で一〇〇箇所、「凡愚」や「凡小」を含めると二二箇所確認できる。それらを大別すると、親鸞の凡夫に関する用例は、「浄土真宗が凡夫のための法門であること」を示す場合と、「凡夫の性質そのもの」に言及している場合の二通りがある²⁷。凡夫が本願他力の教えによって救われるという点については、「弘願真宗にあひぬれば 凡夫念じてさとりなるなり²⁸」や、「凡小易修真教²⁹」といった言説に表されている。そして凡夫の性質に関しては、「煩惱成就³⁰」

や「常没凡愚^{3.1}」というように、その煩惱性・流転性が繰り返し語られている。

このような「凡夫」の用例は、もちろん親鸞独自のものではなく、七祖や浄土教の先師たちの著作から引用されていることも見逃してはならない^{3.2}。親鸞の凡夫の用例は、「貪・瞋・痴などの煩惱に束縛されて、六道を輪廻するもの」という一般的な凡夫理解を基盤としているといえるだろう。

さらに、前述の「煩惱成就」や「常没凡愚」の前後の文脈を見ると「凡夫が本願力回向によって無上信心を得ることができる」という視点がどの部分においても通底している。例えば、「証巻」の冒頭では次のように述べられている。

然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^{3.3}。
あるいは、「信巻」冒頭の「大信積」には次のようにある。

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ざ、真実の信樂まことに獲ること難し。
なにをもつてのゆゑに、いまし如来の加威力によるがゆゑなり、博く大悲広慧の力によるがゆゑなり。

たまたま浄信を獲ば、この心顛倒せず、この心虚偽ならず。ここをもつて極悪深重の衆生、大慶喜心を得、もろもろの聖尊の重愛を獲るなり。^{3.4}

すなわち、親鸞著述に一貫している凡夫観とは、凡夫の煩惱性と救済論が不可分なものとして理解されているのである。

これに加えて親鸞の凡夫観に特徴的なのは、凡夫の性質を主体的に捉えるという視点である。これは親鸞の二種深信の一文によって示されている。

一には決定して深く、自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没しつねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。³³⁵

親鸞著述において凡夫とは、煩惱性を基盤とした真宗の人間観として示されていた。それが「自身現是罪悪生死凡夫」として、自己に引き付けて理解される。つまり、凡夫であることを宗教的主体として引き受けていくという立場が、機の深信の凡夫観なのである。これが親鸞思想を特徴付ける自己内省的な凡夫理解が窺える箇所であり、先学もこの点に注目して親鸞の凡夫観を論じてきた。以上のような親鸞の凡夫観は、親鸞著述にみられる「凡夫の性質」に関する言説と、機の深信の一文が重ね合わされることで導出されたのである。もちろん、ここでいう凡夫（罪悪性・煩惱性）の自覚とは、機の深信と法の深信が二種一具であるように、阿弥陀仏の法に照らされることによって可能となるのであって、決して自力的態度をいうわけではないことは明白である。

第三項 「われら」にみる共同性

これまでみてきた親鸞の凡夫観とは、浄土仏教における基本的な人間論であり、宗教的主体を立ち上げさせるものでもあった。筆者は、これに加えて「凡夫の共同性」について言及したい。親鸞の凡夫に関する用例には、「凡夫」といふは、無明煩惱われらが身にみちみちて³⁶」など、「われら」として語られる場合があり、「他者との共同性」を示す側面が確認できる。先にみた凡夫の煩惱性を「自覚」の観点から見る場合は、機の深信における凡夫観となつて表出する。その凡夫観が仏の視点から見た普遍性に重点が置かれると、「われら」として言及されるのである。本論では、親鸞の言う「われら」について考察を進めていきたい³⁷。

親鸞著述に見られる「われら」という表現については、頼尊恒信の真宗障がい者福祉の研究³⁸や、安富信哉らの共業論³⁹などが挙げられる。また「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」という『唯信鈔文意』の一文は有名であり、親鸞が社会的に差別されていた民衆と立場を共有していたことが明らかにされている⁴⁰。親鸞のいう「われら」が、ある種の他者との関わり方を示していることは明白であろう。そのような研究状況のなかで、これまで確認してきた「凡夫」という概念を、「われら」という視点を媒介することによって、徳永が示した課題である凡夫観と同朋思想の関係を明らかにすることを試みる。この作業は、親鸞自身がほとんど語ることのなかった「同朋」を教学的に基礎づけることにもつながっている。

親鸞における凡夫観と「われら」について、まず正信偈の文に注目したい。

極重の悪人はただ仏を称すべし。われまたかの撰取のなかにあれども、煩惱、眼を障へて見たてまつらずといへども、大悲、倦きことなくしてつねにわれを照らしたまふといへり。⁴¹

ここでは、「我亦」と示されているように、自身を「極重の悪人」に重ね合わせて理解するという自己内省的態度がうかがえる⁴²。そのような存在であることが、本願力の撰取のなかにおいて気づかされるという点を踏まえると、「極重悪人唯称仏 我亦在彼撰取之中」の一節は、宗教的主体性として論じた二種深信の凡夫観と重なっていることがわかる。そしてこの一節について、『尊号眞像銘文』では次のように釈されている。

「我亦在彼撰取之中」といふは、われまたかの撰取のなかにありとのたまへる也。「煩惱障眼」といふは、われら煩惱にまなこさえらるとなり。⁴³

ここでは「煩惱障眼雖不見 大悲無倦常照我」の「煩惱障眼」が「われら」として理解されている。つまり、機の深信にみられる主体的な凡夫理解に止まらず、煩惱を人間存在に根差す共通項として捉える視線が展開され、他者との共同性を示すものとして「われら」が表現されていると考えられる。

次に『一念多念文意』の文から確認したい。ここは「われら」としての凡夫理解がしっかりと示された上で、親鸞の凡夫観が総合的に表出している重要な部分である。

「凡夫」はすなわちわれらなり、本願力を信樂するをむねとすべしとなり。……「凡夫」といふは、無

明煩惱われらが身にみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとへにあらはれたり。

かかるあさましきわれら、願力の白道を一分二分やうやうづつあゆみゆけば、無碍光仏のひかりの御ころにをさめとりたまふがゆゑに、かならず安樂浄土へいたれば、弥陀如来とおなじく、かの正覚の華に化生して大般涅槃のさとりをひらかしむるをむねとせしむべし⁴⁴

二重傍線部は、凡夫の煩惱性が明らかにされ、それが「臨終の一念にいたるまでとどま」ることがないという、まさに俗諦の人間観として語られている部分である。そして波線部分では、そのような凡夫が弥陀如来の願力に摂取され救われる道程が述べられている。このような、親鸞著述に通底する凡夫観に加え、一重傍線部で示した部分には、「凡夫」が「われら」として共同的に理解されていることが窺える。当該箇所に関する先行研究には、「われら」という説示に言及せず、機の深信と同じく、親鸞の主體的な態度として読むものもある。しかし、「いし・かわら」の用例と同じく、この「われら」にみられる他者との共同的視点は無視できるものではないだろう。

親鸞著述における凡夫とは、煩惱具縛のゆゑに流転する愚かな存在であり、そのような存在こそ本願の救済対象であるという、凡夫の煩惱性と救済論を基盤としていた。それを自己自身における出来事として引き受けることが、二種深信によって示された宗教的主体としての自覚であった。このような凡夫理解と、宗教

的主体としての自覚が、「凡夫」はすなわちわれらなり、本願力を信樂するをむねとすべしとなり」「凡夫」といふは……かかるあさましきわれら」、として重ねられていく。まさに、二種深信における宗教的主体性が、「われら」という他者へと開かれていることが看取できるのである。以上のように「われら」という視座を通して、親鸞著述中の「凡夫」を紐解けば、それは単なる客観的な人間論に終始するものではなく、自己における宗教的主体性の形成（罪悪性／救済の信知）が、「われら」という他者に対しても、同様にもたらされるということを示すものであった。つまり、親鸞の凡夫観には、阿弥陀仏の撰取のうちに「共に在るわれら」という視座が開かれており、それこそが親鸞思想における「同朋」としての共同体論だと推察されるのである。

第二節 他者観に基づく真宗倫理論

第一項 共業共感論の検討

前章で確認した同朋思想は、「他者と自己との同質性」を基盤とするものであった。魚川の言葉を借りれば、この「同質性」は「共感」を創出するものとなる。結論から言えば、筆者は「共に在ることを喜ぶ」ということと「共感」を区別するのであるが、ひとまず、「われら＝共感」という観点から親鸞の共同性を論じる解釈を見ていきたい。

安富信哉は「われら」に媒介される共同体論を、以下のように論じている。

親鸞の「われら」には、*sympathy*の情が流れている。というのは、親鸞の「共感」の前提となるものは、業であり、宿業感だからである。共に同じ宿業の大地に投げ出されてある、という自覚こそ、「われら」の共同的感情が流れ出す源泉である。親鸞の和讃に戻って考えてみると、「流転輪廻のわれら」「煩惱成就のわれら」「五濁悪世のわれら」と詠われているのに気づく。「われら」のことに先立って、業苦を荷負するという意味の形容詞が置かれている。ここには宿業共同の感情が籠もっている。^{4 5}

また同論文において、端的に「親鸞の「われら」の世界とは、宿業共感の世界にほかならないのであろう」

と述べており、親鸞の「われら」という言説は、共同的な宿業、つまり共業を基礎とした共感的共同体論であると主張している。安富の主張に対して、ここで二点の疑問を呈しておきたい。第一に、親鸞に「共業」の思想は見いだせるのかということである。第一章でも確認したが、加藤周一による批判を皮切りとして、親鸞の宿業観は真宗倫理をめぐる論点の一つであった。本節では、親鸞と共業という問題設定を検討するところから始める。そしてもう一点は、「共感」は親鸞の共同体論を評価する視点として妥当なのかということである。これも第四章で取り上げた、戦時教学における同朋主義を踏まえながら再考してみたい。また「共業」という言葉については、厳密な定義や明確な規定が存在せず、一義的に定義することは困難であるが⁴⁶、本論では「万人に共通する業、器世間（環境世界）の果をひきおこす業」という辞書的な意味を前提としておく⁴⁷。

安富が論じる「宿業共同・宿業共感」とは、曾我量深の「共業＝宿業の共感」という理解に由来している。また、親鸞は『高僧和讃』において「流転輪廻のわれら⁴⁸」「煩惱成就のわれら⁴⁹」と示しており、「われら」に先立って業苦を荷負する形容詞が置かれている。安富はその点に注目して、「共に同じ宿業を背負うもの」という共同的感情を親鸞から看取している⁵⁰。確かに「凡夫としてのわれら」という言説には、人間存在に根ざす煩惱性が論じられているといえよう。しかし、親鸞の思想に「環境世界における果報を、万人の業として引き受ける」といった共業の理解を見いだすことができるだろうか。

まず確認しておかなければならないことは、親鸞著述あるいは『歎異抄』においても、「共業」という言葉は使われていないことである。それを踏まえた上で、親鸞の宿業について考察する。親鸞の宿業観を明確に示す資料は、『歎異抄』第十三章における「善悪の宿業」に関する一節であるが、当該箇所における「善悪の宿業」とは、「二種深信」における機の深信を示すものであると指摘されている⁵¹。また親鸞自身の言葉からうかがうとすれば、『末灯鈔』第十六・十九通における説示が手がかりとなる。

凡夫なればとて、なにごともおもふさまならば、ぬすみをもし、ひとをまころしなどすべきかは。：
：煩惱にくるはされて、おもはざるほかにすまじきことをもふるまひ、いふまじきことをいひ、おもふまじきことをもおもふにてこそあれ。⁵²

貪欲煩惱にくるはされて欲もおこり、瞋恚の煩惱にくるはされてねたむべくもなき因果をやぶるころもおこり、愚痴の煩惱にまどはされておもふまじきことなどもおこるにてこそさふらへ。⁵³

瓜生津隆雄は上記傍線部と『歎異抄』に示される「さるべき業縁」を重ね合わせ、「不故意の業||宿業の催し」であると指摘している。続けて「このことは「そこばくの(数多くの)業をもちける身」という内観に立たれていた聖人の思想」であるといい、親鸞の宿業観を内省の極地に位置付けている。やはり、親鸞における業とは「罪業深重⁵⁴」というように、自己の煩惱具足性を表したものだと思えるのが妥当だといえる。前述したように、「われら」に関する親鸞の言説は、人間存在における根本的な煩惱性に触れつつも、前後

の文脈に注目すると、「そのような存在こそが阿弥陀仏によって救われる」という二種一具の信心理解に重点が置かれている。以上の点から、筆者は「われら」における共同体性は、共業という宿業観によってではなく、本願のはたらきを基点とした「凡夫観によって基礎付けられる同朋思想」に見出すべきだと考える。これが安富論文に対する一点目の回答である。

第二項 「共感」と「共在」

次に「共感」という概念について検討したい。安富論文では「共感」を基礎として、親鸞思想における共同体性が論じられている。本章の問題設定で論じたように、親鸞の思想は清沢満之の精神主義の影響もあって、近代以降は個人主義的な親鸞像が強固であり、いかに親鸞の共同性を論じるかという視点は、今後の真宗学における大きな課題の一つでもある⁵⁵。そのような中で、安富論文は、真宗共同体論を捉える上で重要な視座を提示したと言える。しかし、倫理や道徳における重要な要素とされてきた「共感」について、近年様々な疑問が投げかけられている。

道徳心理学者のポール・ブルームによる共感論批判では、共感をもつスポットライト性（身内や知り合いを優先する「郷党的な先入観」）を危険視している⁵⁶。共感はその主体が所属する文化・社会のバイアスを

受けやすく、自分が仲間とみなした他者を優先するような、排他的な機制にもなりうる。ブルームの議論で指摘されるような「共感の排他性」から、戦時下における日本の帝国主義を分析したのが、歴史学者の酒井直樹である⁵⁷。酒井は、かつての日本の帝国主義について、苦痛に共感できる他者と苦痛に共感できない他者の線引きをする「共感の共同体」という構造を見出している。同朋主義も戦時教学においては「四海同朋」「八紘為宇」と置き換えられ、「同朋でないもの」を断定し、彼らに自分たちの論理を押し付ける「同質化の暴力」として機能していた⁵⁸。共感を基礎として、親鸞浄土教における共同体を論じてしまうと、このような暴力的機構としての共同体に頹落してしまう可能性がある。共感の暴力性については、倫理学者の山崎広光が以下のように論じている。

「共感の押しつけ」の何が問題なのかと言えば、「わかる」と言い切ることによって相手の立場を私の立場に回収してしまう点だ。共感には想像的に他者の視点を取る (perspective taking) という重要な契機があるため、他者の視点に私が立つという態度から私の視点・立場が、その他者の視点・立場だとする態度に陥る危険性がある。……確かにこれは一種の「管理」・「支配」であって、他者の主体であることを否定・無視することであるだろう。⁵⁹

山崎は共感が perspective taking という、管理や支配といった他者関係をもたらす可能性について言及している。それでは「他者の他者性(他者の主体であること)」を確保しつつ、「管理や支配ではない他者との関

係」はいかにして可能となるのか。山崎は次のように続ける。

（「管理」・「支配」といった他者関係を避けるためには―筆者注）相手と私との非対称性の承認の中で相手を主体として尊重することである。人間関係の非対称性があらわになる一つの典型は「罪悪感」においてであり、……「罪悪感」あるいは「罪責」が、非対称性との関わりで問題になる。⁶⁰

ここで語られる罪悪感の議論は、元従軍慰安婦問題における民族・国民の責任論を下敷きとしていることは注意しなければならない。だが、これを本論の議論に引き受け直せば、凡夫観にみられる「罪悪性・煩惱性の自覚」を、他者関係の立脚点にすることだと言えるだろう。徹底した罪悪性の自覚という宗教的態度が、他者に対する自己の優位性を放棄させ、「相手の立場を私の立場に回収」するという同質化の暴力を抑制する。そのうえで構築される、本願を基点とした「われら（凡夫観にみられる同朋思想）」こそ、「管理」・「支配」に陥らない共同体となりうるのではないだろうか。

これまで自己内省の側面を中心とした凡夫観に対して、同朋を基礎付ける理念としての凡夫観を論じてきた。それは二種深信にみられる凡夫観を、「われら」という共同性を媒介にして、同朋思想に接続するという作業であったといえよう。凡夫観を基礎とした同朋思想の意義を、「共感」とは違った他者関係から模索してきたのであるが、この複雑な他者観をよりクリアにするために、「共在」という概念を導入して分析したい。

「共在」という言葉は、人類学者の木村大治によって提唱された概念である。共在とは、無視や沈黙、切断、いがみ合いも含んだ上でのコミュニケーション（つながり）の在り方を指す。従来のコミュニケーションは、クロード・シャノン（一九一六—二〇〇一）によって提唱された通信回路モデルだった。シャノンによれば、コミュニケーションとはメッセージの送信者と受信者がいて、両者は同じコードを共有しており、それを通じて情報を伝達しあう、というものである。これは他者を「理解可能な存在」「回路が共有されている他者理解」に立脚していると言えるだろう。その一方で、共在とは、「分かり合えること」という、これまで無自覚的に前提化されていた他者理解と異なり、「同一の大地に（共にあること）」という事実をただ分有する」というコミュニケーションを意味している。「積極的に他者と関わらなくても、コミュニケーションは成立する」という木村の知見は示唆的である。共生というような理想も重要ではあるが、「ただ共に在る」という事実から、他者関係を構築する道筋を共在概念は提示しているのである⁶¹。

木村は「共存」や「共生」という言葉が、「他者とわかり合えること」を前提にした、理想化されたコミュニケーション論になっていると述べる。それに対して、「わかり合える」という他者理解を自明視せず、むしろ「切断」や「コミュニケーション不全」を含みながら、「理解不能・共感を隔てた他者」とも「共に在ること」を木村は「共在」と呼んだ。木村はアフリカとカメルーンでフィールドワークを実施し、そこで発見された新たな共同性を、共在感覚と呼んで経験的に記述していく。通常われわれが「他者と共に在る」

と感じる状況（＝共在感覚）は、「視覚に代表される身体的対面性を中心に展開されている」^{6.2}。それに対して、アフリカ・ザイルのボンナンゴ族には、独自の共在感覚があることを木村は発見した。ボンナンゴの社会では「視覚」ではなく、「音声」によって他者との共在感覚が創出されているのである。木村は、「ロソンボ」と呼ばれる村の寄せ場で、インフォーマントに「特定の時刻に誰と一緒にいたか」を書いてもらうという実験を行った。そのうち、ある一人のインフォーマントが「その時刻に一緒にいない」人物を記述していたのだという。

彼がロソンボにいたとき、「一緒にいた」という人の中に、しばしばベチュル・エケンダという老女の名前があらわれているのである。……女性はロソンボに入らないはずなのに、一緒にいて話までしている。どういふことだろうと思ひ、セバに尋ねてみた。すると意外なことに、彼はその老女はロソンボの中にはおらず、セバの弟の家の脇にある、さしかけの台所に座っていたというのである。そこからロソンボまでは二〇メートルもあり、しかもその間にはロソンボの土壁がある。……そのベチュルのことを、セバは「一緒にいた」と記録していたのである。このとき私は、彼らの「一緒にいる」ことにかかわる感覚が、われわれ日本人のそれとはずいぶん違っていることに気づいたのである。^{6.3}

ここで重要なのは、「他者」の存在を認識し、また「共にいる」と感じられる境界が、直接的・身体的な接触以外の部分によって成立しているということである。^{6.4}

あるいは、カメルーンのバガ・ピグミー族の会話形態も、我々にとつては違和感を覚えるものである。バガ・ピグミー族の会話の特徴は、数十分にわたる「沈黙」と、相手が喋っている時に自分も発話を重ねていくという「重複」にある。社会学の研究領域の一つである会話分析の知見によれば、会話の基本構造は「ターンテイキング（発話を重複させない・途切れさせない）」によって成り立っているが、バガ・ピグミーの人たちは一般的（だと考えられている）会話原則に捉われていない。この特異な事態について木村は、彼らにとつての会話は他者との「共鳴」であり、意思の疎通が第一の目的ではなく、共在感覚を実感する作法として機能しているという。

木村の民族誌的研究成果が示しているのは、「他者と共にある」という感覚は、直接的・身体的な接触以外の仕方でももたらされるということであり、そして、共感や相互理解を超えた他者とのコミュニケーションがありうるということであった。「いかにして共感を隔てた他者とも共に在ることができるのか」という問いの重要性を、木村は文化人類学の視点から提唱したのである。

第四章や第五章で分析してきた「共感の共同体」も、まさに「他者とわかり合えることを前提とした共同体論」である。同朋思想を「共感の共同体」として解釈すると、戦時下の教学にみられるような、他者の主体性を抹消する共同体論へとなりかねない。しかし、他者理解・他者関係を軸としながら考察してきた親鸞浄土教の凡夫観にみられる同朋性とは、他者の主体性を毀損し、自己の理解を押し付けるようなものではな

かった。罪悪性の自覚という宗教的主体性を經由するからこそ、暴力的な同化作用を回避することができるのである。そして本章では、親鸞の凡夫観に見出される、弥陀の救済のうちに「他者と共に在ること（われら）」の享受を、同朋という共同体の基盤として位置付けた。これはまさに「他者との共在的關係」である。凡夫観から展開される共在的な他者関係に、親鸞浄土教における新たな倫理的意義を見出し、本章の結論としたい。

小結

第五章では、親鸞の凡夫観を中心に論じてきた。これまで親鸞の凡夫観は、特に倫理との関係から言及される場合、「罪悪生死の凡夫」や「悪人」といった言説が、「親鸞の徹底した自己内省的態度」として読まれてきた傾向にある。そうした理解を方向付けた一因に、家永三郎の存在がある。家永は、法然によって示された「末代造悪の凡夫」としての自覚とその救済を、親鸞が「一層推進せしめることによつて悪人御正機の立場に到達」したと述べる。家永は親鸞思想に見られる「否定の論理（自己の煩惱の徹底した自覚）」を評価する一方で、念仏を「躓きの石」と表現し、親鸞思想に社会実践への契機が見られないことを問題視した。この家永の主張に反論を加えたのが二葉憲香である。『末灯鈔』第十九通を根拠としながら、親鸞の信の構造を「自力の心の否定↓信の決定↓社会的実践（世をいとうしるしをもとめて友同朋とねんごろにし悪き行為をひるがえし、新しい実践の規範を創造する）」として定位し、信後の生活を同朋の観点から捉え直した。これは前章で確認した普賢大円の社会実践論とも共通する部分である。

第二節では家永と二葉の議論を引き受けながら、「凡夫」に見られる共同性を教学的視座から論証していた。親鸞の凡夫の用例を総体的に検討すると、凡夫の①煩惱具足性、②主体性、③共同性を示すものに分類することができる。①は凡夫とは煩惱性を持つ存在であるという、真宗の人間観として「凡夫」が示され

る箇所である。これが親鸞著述における凡夫の基本的な用例である。次に主体性に関する用例であるが、これは二種深信に見られる凡夫観である。「自身現是罪惡生死凡夫」として、①の人間観が自己に引き付けて理解される。それらを踏まえて、「正信心仏偈」や『尊号真像銘文』『一念多念文意』にみられる「われら」という言説に注目することで、凡夫観に見出される共同性を明らかにしたのが本章の核心部分である。親鸞の凡夫観には、阿弥陀仏の撰取のうちに「共に在るわれら」という視座が開かれており、それこそ親鸞思想における同朋としての共同体論だと推察した。それに伴って、「われら」を「共業・共感」として理解し、親鸞浄土教における共同体論に関する先行研究を批判的に検討した。

「共感」は倫理や道徳における重要な要素と見做されてきたが、心理学者のポール・ブルームによれば、共感は暴力的側面を持つ概念でもある。共感とは、その主体が所属する文化・社会のバイアスによって、排他的な心理機制にもなりうる。まさに戦時下における日本の帝国主義は、苦痛に共感できる他者と苦痛に共感できない他者の線引きをする「共感の共同体」として機能していた。戦時教学としての同朋主義では「四海同朋〓八紘為宇」と置き換えられ、「同朋でないもの」を断定し、彼らに自分たちの論理を押し付ける「同質化の暴力」となっていたことは、第四章で指摘した通りである。共感を基礎として、親鸞浄土教における共同体を論じてしまうと、このような暴力的機構としての共同体に頹落してしまう可能性がある。末木文美士や杉岡孝紀が「同質的な他者観」の暴力性に言及するのは、以上のような共感に根ざした他者理解が念頭

に置かれているのである。

しかし、二種深信にみられる凡夫観を「われら」という言説を媒介にして、同朋思想に接続することで析出された共同性とは、「徹底した罪悪性の自覚」という宗教的態度から開かれていく共同性であった。これは他者に対する自己の優位性を放棄することであり、「相手の立場を私の立場に回収」するという同質化の暴力が抑制された他者理解なのである。本願を基点とした「われら」の共同体とは、二種深信の凡夫観や、菩薩観にみられた「他者性が回復された他者観」に支えられることによって、はじめて倫理的な共同体たり得るものだったのである。

第二節では、凡夫観を基礎とした共同体を、「共感」ではなく「共在」という概念から捉え直した。「共在」という言葉は、人類学者の木村大治によって提唱された概念である。木村は「共感」や「共生」という言葉が、「他者とわかり合えること」を前提にした、理想化されたコミュニケーション論であると述べる。そして「わかり合える」という他者理解を自明視せずに、むしろ「理解不能な他者」とも「共に在ること」が重要だということを、木村はアフリカでのフィールドワークを通じて浮き彫りにした。同朋思想を「共感の共同体」として解釈する危険性は、繰り返し述べてきた通りであり、「いかにして共感を隔てた他者とも共に在ることができるのか」という問いこそが重要なのである。本章で確認した凡夫観にみられる共同性とは、他者の主体性を毀損し、自己の理解を押し付けるようなものではなかった。罪悪性の自覚という宗教的

な主体化を経由するからこそ、暴力的な同化作用を回避することができるのである。同朋思想に見出される「同質性」とは「自分の理解を他者に押し付けること」ではなく、阿弥陀仏の本願他力を起点とした、自己と他者の平等性を意味している。そして、親鸞の凡夫観に見出される、弥陀の救済のうちに「私と他者が共に在る」ということの信知・享受を、同朋という共同体の基盤として位置付けた。親鸞の二重構造的他者理解を基盤として、凡夫観から展開される共同体論を明らかにすることで、他者の他者性を尊重した「共在的な共同体」が成立するのである。

1 「凡夫」という語の辞書的な意味を確認しておく。「聖者に対する語。四諦の真理をさとらず、貪・瞋・痴などの煩惱に束縛されて、六道を輪廻するもの。凡愚。」と定義される。（『浄土真宗辞典』本願寺出版、二〇一三年）。本発表で用いる「凡夫観」とは、親鸞浄土教における凡夫の理解という意味で使用する。

2 拙稿「親鸞思想と同朋主義の展開」（『宗教と倫理』一八、二〇一八年）。親鸞著述において「同朋」という語が使用されるのは『末燈鈔』第十九通のみである。ここでは心を同じくした念仏者を指して「同朋」という語が使用されている。『歎異抄』に示される「一切の有情はみなもつて世々生々の父母・兄弟なり」なども含めると、一切衆生を同朋とする視点も可能である。そこで本発表では、「同朋」を①本願力回向の観点から見た一切衆生の共同性、②それに基礎付けられた念仏者の共同体、という意味で用いることとする。同朋に関する先行研究は、水平社運動や同朋会運動といった歴史的な出来事に即した研究が目立つ。同朋を基軸とした共同体論は、柘植信秀（一八七一—一九四四）によって提唱され、その後戦時教学へと変質化していった経緯がある。親鸞思想における「同朋」を論じる場合、親鸞自身の用例が少ないこともあり、教学史的方法論にならざるを得ない状況があると考えられる。

3 人類学者の木村大治によって提唱された概念。共生や共在とは区別され、必ずしも「他者を理解すること」を前提としない、共同体の在り方。（木村大治『共在感覚—アフリカの二つの社会における言語的相互行為から』京都大学学術出版会、二〇〇三年）

4 悪人正機説に関する研究史は、矢田了章『親鸞の人間論—その教理史的研究』（永田文昌堂、二〇一四年）、忍関崇「親鸞と「悪人」——平雅行氏の所論を通して」（『仏教史研究』四七、二〇一一年）、安達俊

- 英「悪人正機」（日本仏教研究会編『日本仏教の研究法―歴史と展望』法藏館、二〇〇〇年）などに詳しい。
- 5 家永三郎「日本思想史に於ける否定の論理の發達」（『家永三郎集 思想史論』第一卷、岩波書店、一九七七年、四頁）
 - 6 家永三郎「日本思想史に於ける否定の論理の發達」三四―三五頁
 - 7 家永三郎「日本思想史に於ける否定の論理の發達」八八頁
 - 8 家永三郎「親鸞の宗教の成立に関する思想史的考察」（『家永三郎集 仏教思想史論』第二卷、岩波書店、一九九七年、一七六頁）
 - 9 家永三郎「日本思想史に於ける否定の論理の發達」六三頁
 - 10 家永三郎「親鸞の念仏―親鸞の宗教の歴史的境界―」（『中世仏教思想史研究』法藏館、一九五五年、二四二頁）
 - 11 近藤俊太郎「戦時下仏教思想史の一断面 家永三郎の親鸞論」（『宗教研究』八九、二〇一六年）
 - 12 末木文美士「家永三郎―戦後仏教史学の出発点としての否定の論理」（オリオン・クラウタウ編『戦後歴史学と日本仏教』法藏館、二〇一六年、四一―四二頁）
 - 13 家永三郎『中世仏教思想史研究』二四六頁
 - 14 二葉憲香『親鸞の社会的実践』百華苑、一九五六年、八頁
 - 15 『聖典全書』二、八〇九頁

- 1 6 二葉憲香 『親鸞の研究―親鸞における信と歴史』百華苑、一九六二年、一七七頁
- 1 7 二葉憲香 『親鸞の研究―親鸞における信と歴史』一九七頁
- 1 8 徳永道雄 「真宗実践論の一考察―特に凡夫論を中心として」(『真宗学』四七・四八、一九七三年)
- 1 9 玉木興慈 「親鸞における報恩の意味」(『印度學佛教學研究』四五、一九九七、五六九頁)
- 2 0 徳永道雄 「真宗実践論の一考察―特に凡夫論を中心として」三七頁
- 2 1 『聖典全書』二、一〇五・二一〇頁
- 2 2 『聖典全書』二、四〇八頁
- 2 3 『聖典全書』二、五一九頁
- 2 4 徳永道雄 「真宗実践論の一考察―特に凡夫論を中心として」三八頁
- 2 5 『末灯鈔』第十六通 「凡夫なればとて、なにごともおもふさまならば、ぬすみをもし、人をもころしな
んどすべきかは。もとぬすみごころあらん人も、極楽をねがひ念仏を申すほどのことになりなば、もとひが
うたるごころをもおもひなほしてこそあるべきに、そのしるしもなからんひとびとに、悪くるしからずとい
ふこと、ゆめゆめあるべからず候ふ。……」の文より。
- 2 6 『浄土真宗辞典』本願寺出版、二〇一三年、など参照。
- 2 7 櫻部健 「真宗聖教における「凡夫」」(『真宗研究』三七、一九九三年、参照)
- 2 8 『聖典全書』二、四四〇頁

2 9 『聖典全書』二、六頁

3 0 「証卷」(『聖典全書』二、一三三頁)、『浄土文類聚鈔』(『聖典全書』二、二六五頁)、『親鸞聖人真筆消息』(『聖典全書』二、七五二頁)など。

3 1 「信卷」大信釈(『聖典全書』二、六七頁)、「化卷」觀経隠顯釈(『聖典全書』二、一九六頁)、『浄土文類聚鈔』(『聖典全書』二、二七六頁)など。

3 2 「法門と凡夫」については、例えば『西方指南鈔』卷下「或人念仏之不審聖人奉問次第」に「かかるひら凡夫のためにおこしたまへる本願なればとて、いそぎいそぎ名号を称すべしと」(『聖典全書』三、一〇二二頁)と示されている。「凡夫の性質」に関しては、『教行信証』「信卷」「証卷」における『論註』引文「有凡夫人の煩惱成就せるありて」(『聖典全書』二、一三五頁・一七〇頁)や、「化卷」における『定善義』引文「末代罪濁の凡夫」(『聖典全書』二、一九六頁)などが挙げられる。

3 3 『聖典全書』二、一三三頁

3 4 『聖典全書』二、六七頁

3 5 『聖典全書』二、七一頁

3 6 『聖典全書』二、六七六頁

3 7 「われら」という語に関して、『万葉集』や『宇治拾遺物語』においては「私たち」という複数形ではなく、「私」という一人称単数としての用例が確認できる。そのことに配慮して、本論文では複数形として使用されている文脈のものを使用し、字数制限の影響が考えられる『和讃』の用例は考察の対象から外すこ

ととした。

³⁸ 頼尊恒信「真宗障害者社会福祉に関する理論的研究―「われら」の地平をベースとして」（『日本仏教社会福祉学会年報』四一、二〇一〇年）など。

³⁹ 安富信哉「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり」（『親鸞教学』五五、一九九〇年）。このほか、親鸞思想の共同体を共業の観点から扱ったものに安富信哉「「われら」の地平―念仏者共同体の原像」（『親鸞教学』三七、一九八〇年）、田代俊孝「共業の自覚と「われら」としての二種深信（講演録）」（『真宗教学研究』三四、二〇一三年）などがある。

⁴⁰ 『唯信鈔文意』における当該一文の「われら」については、親鸞の社会的基盤論争として史学的観点から検討されている。その中で河田光夫は、社会的基盤論争の各論点を整理しながら、親鸞が述べた「屠沽の下類」としての「われら」とは、当時の被差別民であったと論じている（『河田光夫著作集・第一巻 親鸞の思想と被差別民』明石書店、一九九五年）。

⁴¹ 『聖典全書』二、六四頁

⁴² 東洋円月『正信偈要訣』「我亦」とはこれ徒らに本文を写し、来るに非ず。蓋し亦深意あり、たゞ頭密の教法、乃至覺り易く、行じ易し、早く已に自ら無他方便に処し、同じく極重悪人に同じてたゞ仏名を称念するものなり。」（稲城選恵『正信偈購讀正信偈講讀・十二講』永田文昌堂、二〇〇一年、所収）など。

⁴³ 『聖典全書』二、六三五頁

⁴⁴ 『聖典全書』二、六七六頁

4 5 安富信哉「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり」（『親鸞教学』五五、一九九〇年）

4 6 林隆嗣「上座部の共業(Sadharana-Kamma)について―聖典からブツダゴ―サヘー」（『印度学仏教学研究』五九、二〇一〇年）

4 7 【共業】「共通の業。不共業に対す。即ち自他共用の器世間の果を感じる衆生共通の業因を云う。」（

『望月仏教大辞典』六四三頁）

4 8 『聖典全書』二、四〇五頁

4 9 『聖典全書』二、四〇九頁

5 0 安富論文では和讃における「われら」に注目しているが、本論文でもすでに述べたように、中世における「われら」は必ずしも複数形としてのみ使用されるわけではなく、一人称単数形としても用いられる。特に和讃は字数の問題があるため、この「われら」をもって共同体論の基盤とすることは難しいと考える。

5 1 上田義文『仏教における業の思想』（あそか書林、一九五七年）、曾我量深『歎異鈔聴記』（大谷出版協会、一九四七年）、瓜生津隆雄「親鸞聖人の業思想について」（『真宗学』二九・三〇号、一九六三年）など。

5 2 『聖典全書』二、八〇二頁

5 3 『聖典全書』二、八〇七頁

5 4 『聖典全書』二、四八七頁

5 5 末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く―』などに指摘されるところである。

- 56 ポール・ブルーム『反共感論―社会はいかに判断を誤るか』（白揚社、二〇一八年）
- 57 酒井直樹『日本、映像、米国―共感の共同体と帝國的国民主義』（青土社、二〇〇七年）、山崎広光「共感と共同体―「共感の共同体」批判をめぐる―」（『朝日大学一般教紀要』三五、二〇〇九年）など参照。
- 58 拙稿「親鸞思想と同朋主義の展開」（『宗教と倫理』一八、二〇一八年）
- 59 山崎広光「共感と共同体―「共感の共同体」批判をめぐる―」（二六頁）
- 60 山崎広光「共感と共同体―「共感の共同体」批判をめぐる―」（二七頁）
- 61 木村大治「どのように「共に在る」のか―双対図式からみた「共在感覚」」（『談』八一、二〇〇八年）
- ）参照
- 62 木村大治『共在感覚―アフリカの二つの社会における言語的相互行為から』京都大学学術出版会、二〇〇三年、二二五頁
- 63 木村大治『共在感覚―アフリカの二つの社会における言語的相互行為から』一〇〇―一〇一頁
- 64 この点に関しては、尾添侑太「後期近代における「共同性」を再考する―「共生」・「共在」の比較を手がかりに」（『関西学院大学社会学部紀要』一二八、二〇一八年）に詳しい。

結論

結論

本論文では真宗倫理の基盤を構築するために、「親鸞浄土教における〈他者〉」を焦点として各章で諸問題を論じてきた。それでは、各章の概観をもつて結論を述べたい。

第一章では「真宗倫理」を語るための準備として、「倫理」や「他者」といった概念について考察した。そのなかで、和辻哲郎の倫理観を補助線に引きながら、倫理の根源的要素は「他者をどのように理解するか（≪他者理解≫）」、「他者といかに関わっていくのか（≪他者関係≫）」といった、他者をめぐる問題にあることを指摘した。続いて、日本思想史における「倫理学 ethics」の誕生から、国民道徳論への推移に触れ、明治中期までの「倫理」をめぐる言説を確認した。この作業の目的は、「真宗倫理」といった言説がどのような時代状況のなかで生まれてくるのか、その背景を明らかにすることであった。当時の教学者たちは、真宗の教学が国民道徳論・国家神道となんら相反するものではないということをし、真俗二諦論をもって論じていく。「真宗倫理」とは、真俗二諦論における一論点として誕生した教学上の課題だったのである。そこで、近代の真俗二諦論と、後に真宗倫理に大きな影響を与える助正論の概観をもって、これまでの真宗倫理研究の見取り図を提示した。戦後は真俗二諦論に留まらない研究が報告されはじめるが、そのほとんどが「罪悪性の自覚（悪の慎み）」と、「報恩」を持って真宗倫理の結論としていくことも確認した。

以上の分析を踏まえると、覚如教学の新たな側面を指摘することができる。「覚如教学と倫理」という問題設定は、これまで批判的に論じられてきたテーマである。覚如は時代情勢に従順的であり、儒教倫理を導入することで、親鸞の思想を変質化したものと捉えられている。そこで覚如の『改邪鈔』や『口伝鈔』を中心に、覚如の思想を確認していった。その結果、確かに覚如は「五常」を外形的な倫理とするような言説が見られるが、覚如の著述に底流しているのは、「罪悪性の自覚（慎み）」と「報恩」をもって親鸞思想の倫理を語るといふ、真宗倫理論の原型が看取されたのである。このことから、覚如教学を真宗倫理の基点として位置付け直した。

第二章では、真宗倫理を「他者」という観点から捉える基盤として、欧米における仏教倫理学の議論と、それを批判的に乗り越えようとする近年の仏教倫理思想の動向に着目した。欧米では、ダミアン・キーンの『仏教倫理の性質』や、ピーター・ハーヴィの『仏教倫理学序説』などの成果によって、仏教倫理学という領野が開かれ始めている。キーンやハーヴィに共通するのは、倫理学に通用する学問として仏教倫理学が構想されているということである。しかしながら、仏教学者の下田正弘は、欧米における仏教倫理思想の学的態度を評価しつつも、彼らの議論が「経験的な個人主義」に停留していると分析している。この下田の指摘によって、「他者」という視角の重要性が露呈されたわけであるが、その「他者」概念から仏教倫理論を提唱しているのが、末木文美士と坂井祐円である。末木の「菩薩の倫理学」と、坂井の「仏教ケア論」に

は以下の特徴がある。①西洋哲学における他者論を背景としている（末木はエマニュエル・レヴィナス、坂井はマルティン・ブーバーの哲学が念頭に置かれている）。②親鸞浄土教を理論の基盤とする。③田辺元の還相論を援用する、という点である。本章では、両者の仏教倫理論を分析することで、仏教倫理を論じるためには「他者の他者性」が鍵概念となることと、還相と実践論の結び付きが注目されていることを明らかにした。筆者の言葉で言えば、「他者の他者性」とは「他者理解」の問題であり、還相と実践論は「他者関係」の問題である。

真宗学において「他者」が議論の主題とされることはほとんどなかった。しかし、真宗実践論を概観することで、真宗学が「他者関係」をどのように論じてきたのかを知ることが可能である。そこで第三章では、真宗実践論の教学的支柱である「自信教人信」について分析を行った。自信教人信を積極的に多用したのは蓮如である。蓮如が示した自信教人信理解とは、「自信―如来と自己の関係」に焦点が当てられたものであった。この理解は、近世・近代の教学者たちにも引き継がれている。しかし、鷲尾教導による『恵信尼消息』の発見によって、「他者と共にある親鸞像」が構築されることや、普賢大円が田辺哲学の批判を經由して、自信教人信に基づく真宗実践論を展開したことにより、他者を射程に含む真宗教学理解が徐々に形成されていった。つまり、真宗の救済論的構造が、〈如来―自己〉という関係性だけでなく、〈如来―自己―他者〉の三者の関係性の中で展開されているという知見が発見されたのである。

自信教人信は常行大悲の益と不可分である。親鸞は信心の利益である常行大悲について、『大悲経』から「もしよく展転してあい勧めて念仏を行ぜしむるは、これらをことごとく大悲を行ずる人と名づく」と引用することで、「大悲を行ずる」とは、「自己の念仏の相続」と「他者へ念仏を伝えること」であると示している。常行大悲も自信教人信の構造の上に成立するものなのである。ここで、第二章の考察結果の一つである「還相と実践論の結び付き」に、改めて注目した。実践に関する教学的理論は、自信教人信を基盤とする常行大悲・知恩報徳に依拠していたわけであるが、常行大悲を還相と重ね合わせて理解する立場がある。いわゆる信後還相説である。信後還相説の根底には、「信後の生活」に対する消極的態度や、「下化衆生」という大乘仏教の骨子である菩薩行が親鸞思想から語られないことへの批判的精神がある。この問題意識は、近代の真俗二諦論や助正論、末木の菩薩の倫理学なども共通する部分である。しかし、既に先行研究も指摘しているところだが、信後還相説とは、社会実践を積極的に主張しようとするあまり、親鸞教義の範疇を超えた誤読であったと言わざるを得ない。田辺元をはじめとする還相回向の実践論的解釈も、やはり多くの困難を抱えている。普賢が自信教人信を用いることによって、田辺の還相論とは違う理路から真宗倫理や実践を洞察しているのは、この分水嶺を理解していたからに他ならない。以上の点から、自信教人信論が実践や他者を論じる教学的な限界水域であると筆者は判断した。

第三章では、真宗学における「他者関係」をめぐる議論を考察した。しかし、第二章で明らかにしたよう

に、倫理における重要な要素は「他者関係」と「他者理解」にある。よって第四章では、これまで真宗学で問題にされなかった「親鸞の他者理解」を考察するべく、同朋観と菩薩観という二つの主題を設定した。なぜ「同朋」と「菩薩」なのかというと、他者の他者性／同質性をめぐる哲学的議論が関係している。他者論では、他者を自己と同質的な存在として見るのか、あるいは全く異質な存在として捉えるのかといった違いが重要な論点となっている。それを踏まえると、同朋観＝同質的他者理解として、菩薩観＝異質的他者理解として配当することができるからである。

親鸞自身の用例で言えば、「同朋」という語は『末燈鈔』第十九通にしか見られない。そこでは「とも同朋にもねんごろにこのころのおはしましあはばこそ」「明法御房の往生のことをききながら、あとをおろかにせんひとびとは、その同朋にあらざ候ふべし」などというように、心を同じくした念仏者の共同体を指して「同朋」という語が使用されている。この同朋観を積極的に解釈して、教団改革運動と信仰共同体形成の理論的支柱に位置付けたのが拓殖信秀であった。拓殖の同朋主義とは、念仏者に限らず、全ての衆生が連帯するもの（＝『歎異抄』の同朋観）として語られる。拓殖が同朋主義の文脈から、「未来」や「理想」といった概念を駆使して念仏者の行動規範を論じた点は、現在の真宗倫理思想に大きな示唆を与えるものである。その一方で、拓殖は自身の帝国主義的側面を否定しきれず、戦時教学に至って同朋主義と団体思想が接合されてしまう。結果だけを見れば、「同朋」という同質的な他者観が、他者性を蹂躪する「同化作用の暴力」

として機能してしまったと言える。

ここで筆者は、二つの問いを立てることで、親鸞の他者観に肉迫した。一つは、親鸞の同質的な他者観と、戦時教学における同朋主義をイコールで捉えて良いのかという問題である。この問いに対して、親鸞の同朋思想は「真諦Ⅱ阿弥陀仏の救済」を基底としており、戦時教学とは異なる徹底した平等観に基づいた思想であったと結論づけた。もう一つの問いは、同質的な他者観は徹底的に排除されるべき他者理解なのか、という問題である。そこで、倫理的な他者関係は「同質的な他者理解」と「異質的な他者理解」の両面が必要となるという、筆者の立場を明確にした。以上の論述を踏まえて、親鸞の菩薩観から「異質的な他者理解（Ⅱ他者性が回復された他者観）」を導出することに取り組んだのである。

末木の菩薩の倫理学を批判的に乗り越える形で、還相菩薩の主体について分析を行なった。「証卷」還相回向釈における第二十二願文の読み替えや、普門示現と還相菩薩の関係、『浄土和讃』に見られる「権化の仁」、親鸞著述に表出する「罪悪性の自覚」を検討することで、あらゆる他者を潜在的な還相菩薩と見做しうる視点を抽出した。これは「他者を自分と同質的な存在としてみる見方」の放棄であり、「他者性」が回復された他者観を意味する。これに加えて、「親鸞にとつて絶対的な〈他者〉である法然」についても論究し、親鸞における「異質的な他者理解」の具体相を示した。

第五章は、これまでの「他者」をめぐる考察を踏まえて、親鸞の凡夫観を読み解くことにより、真宗倫理

の基盤となりうる視座を提示した。従来の解釈では、「罪悪生死の凡夫」や「悪人」といった言説は、「親鸞の徹底した自己内省的態度」として読まれてきた。親鸞の凡夫観にこの様な側面があることは、筆者も異論のないところである。しかし、親鸞の凡夫観には「他者との共同性」を示す一面もみられるのである。それは二種深信にみられる凡夫観を、「われら」という共同性を媒介にして、同朋思想に接続するという作業を通じて析出できた。そして、凡夫観を基礎とした同朋思想の意義を、「共在」という概念から捉え直すことを試みた。その理由は、第四章で明らかとなった、他者性／同質性に根ざした、親鸞の二重構造的な他者理解を、新たな共同体論（他者関係論）として位置付けるためである。

「共在」とは人類学者である木村大治が提唱した概念であるが、「共感（他者と分かり合えることが前提とされた関係性）」に対する概念であり、「同一の大地に〈共にあること〉という事実をただ分有する」というコミュニケーションのあり方を指す。「共感」に基づく他者関係は、これまで倫理や道徳における重要な要素とされてきたが、実際は所属する文化・社会のバイアスを受けやすく、自分が仲間とみなした他者を優先するような暴力的心理機制になりうることが指摘されている。この共感論批判から、戦時教学における同朋主義を読み直すと、「同質的他者理解」が暴力へと転化した理由が、「他者とわかり合えることが前提とされた共同体論」だったからだということが明らかとなった。ここから導かれるのは、「いかにして共感を隔てた他者とも共に在ることができるのか」という問いの重要性である。親鸞の凡夫観にみられる共同性

（＝同朋）とは、他者の主体性を毀損し、自己の理解を押し付けるようなものではない。罪悪性の自覚という宗教的主体性と、現前する他者に「絶対的な他者性」を見出す他者観が基盤にあるからこそ、暴力的な同化作用を回避することができるのである。同朋思想に見出される「同質性」とは「自分の理解を他者に押し付けること」ではなく、阿弥陀仏の本願他力・真諦領域から見渡される、自己と他者の平等性を意味している。弥陀の救済のうちに「私と他者が共に在る」という事実の信知・享受こそ、「共在的な共同体」を可能にするのであり、ここに親鸞浄土教における倫理的基盤を見出した。

以上、各章の概要である。最後に本論文の意義と課題に触れておきたい。本論文で行った考察は、真宗倫理の構築に必要な基礎的作業として位置付けられる。また、親鸞浄土教における他者観を明確にしたことで、伝道学や実践論の発展にも貢献できたと言えるだろう。本論文の成果は、近現代の人文科学が最も重要視した「他者の問題」を真宗学に導入し、真宗倫理を論じる新たな平面を提示したことにあつたと考える。

本論文では親鸞の言説を手がかりに、一主体における他者観を分析してきた。しかし、他者をめぐる問題は、宗教間対話といった領域に見られるように、共同体同士の場においても表出する。第五章で扱った共在概念などは、宗教多元主義や教団論にも通じる部分があると思われるが、この点については言及するに至らなかった。また、序論でも述べたように、真宗倫理は現実的な問題を射程に含むものである。ホスピスやバーチャルなどに代表される具体的事象との関わりは依然として残された課題であり、今後の研究の展望として

指摘し、本論文の結論としたい。

初出一覧

本論文を構成する各章の初出は以下の通りであり、今回加筆と修正を施した。

第一章 「覚如教学と真宗倫理」〔『宗教研究』九〇巻別冊、二〇一六年〕

第二章 「親鸞浄土教における菩薩概念と他者論 ——「菩薩の倫理学」を契機として——」〔『真宗研究会紀要』第五一号、二〇一七年〕

第三章 「「自信教人信」の教学史的展開」〔『真宗研究』第六五号、二〇二二年〕

第四章 「親鸞浄土教における菩薩概念と他者論 ——「菩薩の倫理学」を契機として——」〔『真宗研究会紀要』第五一号、二〇一七年〕

「親鸞思想と同朋主義の展開」〔『宗教と倫理』第一八号、二〇一八年〕

参考文献一覧

- 青木孝平『「他者」の倫理学―レヴィナス、親鸞、そして宇野弘蔵を読む』評論社、二〇一六年
- 赤松徹真編『反省会雑誌』とその周辺』法蔵館、二〇一八年
- 家永三郎『中世仏教思想史研究』改訂増補、法蔵館、一九五五年
- 五十嵐伸治他編『大正宗教小説の流行―その背景といま―』論創社、二〇一一年
- 井上哲次郎他編『哲学字彙』東京大学三学部、一八八一年
- 井上円了『倫理通論』普及舎、一八九三年
- 稻城選恵『浄土真宗の倫理…真俗二諦の根底なるもの』探究社、二〇〇一年
- 稻城選恵『正信偈購讚正信偈講讚…十二講』永田文昌堂、二〇〇一年
- 上田義文『仏教における業の思想』あそか書林、一九五七年
- 大谷大学編『清沢満之全集』第六卷、二〇〇三年
- 大原性実『教行信証概説』平楽寺書店、一九五八年
- 大原性実『真宗字概論』永田文昌堂、一九六〇年
- 大原性実『真宗異議異安心の研究』永田文昌堂、一九七〇年（初版一九六〇年）

- 梯実円『浄土教学の諸問題』上・下巻、永田文昌堂、一九九八年
- 加藤周一『親鸞―十三世紀思想の一面―』新潮社、一九六〇年
- 梶山雄一『般若経―空の世界―』中公新書、一九七六年
- 柄谷行人『探求Ⅰ』講談社、一九九二年
- 荻谷定彦『法華経―仏乗の思想―』東方出版、一九八三年
- 金子晴勇『倫理学講義』創文社、一九八九年
- 木村大治『共在感覚―アフリカの二つの社会における言語的相互行為から―』京都大学学術出版会、二〇〇三年
- 熊野純彦、吉澤夏子編『差異のエチカ』ナカニシヤ出版、二〇〇四年
- 熊野純彦『差異と隔たり』岩波書店、二〇〇八年
- 氣多雅子『宗教経験の哲学―浄土教世界の解明―』創文社、一九九二年
- 光華会編『親鸞と人間』永田文昌堂、一九八三年
- 近藤俊太郎『天皇制国家と「精神主義」―清沢満之とその門下―』法蔵館、二〇一三年
- 酒井直樹『日本―映像―米国―共感の共同体と帝國的国民主義』青土社、二〇〇七年
- 坂井祐円『仏教からケアを考える』法蔵館、二〇一五年
- 佐佐木幸綱『万葉集の〈われ〉』角川学芸出版、二〇〇七年

- 佐藤三千雄編『信と知』永田文昌堂、一九九四年
- 信楽峻磨『親鸞における信の研究』永田文昌堂、一九九〇年
- 島蘭進『日本仏教の社会倫理―「正法」理念から考える―』（岩波書店、二〇一三年）
- 「戦時教学」研究会『戦時教学と真宗』永田文昌堂、一九八八年
- 曾我量深『歎異鈔聴記』大谷出版協会、一九四七年
- 末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く―』ミネルヴァ書房、二〇一六年
- 末木文美士『仏典を読む』新潮社、二〇〇九年
- 末木文美士『他者・死者たちの近代 近代日本の思想・再考Ⅲ』トランスビュー、二〇一〇年
- 末木文美士『冥顕の哲学―死者と菩薩の倫理学』ふねうま舎、二〇一八年
- 高橋文博『近代日本の倫理思想―主従道徳と国家―』思文閣出版、二〇一二年
- 田辺元『哲学入門』筑摩書房、一九五二年
- 田辺元『懺悔道の哲学』（『田辺元全集』第九卷、筑摩書房、一九六七年）
- 田辺元『実存と愛の実践』（『田辺元全集』第九卷、筑摩書房、一九六七年）
- 田辺元『後期論文集・遺稿』（『田辺元全集』第十三卷、筑摩書房、一九六七年）
- 多屋頼俊『親鸞書簡の研究』法蔵館、一九九二年

- 梶木裕 『文学でたどる浄土真宗のエートス』 探究社、二〇〇九年
- 寺山文融 『親鸞の倫理と現代―現代真宗学生生活論(俗諦)考―』 永田文昌堂、一八九五年
- 寺山文融 『親鸞』御消息』 講讀(倫理の教意)』 永田文昌堂、一九九一年
- 柘植信秀 『新時代の親鸞教』 京文社、一九二六年
- 柘植信秀 『親鸞讃仰』 京文社、一九二二年
- 中島岳志 『親鸞と日本主義』 新潮社、二〇一七年
- 中村元 『宗教と社会倫理―古代宗教の社会思想―』 岩波書店、一九五九年
- 西村茂樹 『日本道徳論』 岩波文庫、一九三五年
- 平石善司、山本誠作編 『ブーバーを学ぶ人のために』 世界思想社、二〇〇四年
- 普賢大円 『信仰と実践』 永田文昌堂、一九五九年
- 藤岡俊博 『レヴィナスと「場所」の倫理』 東京大学出版会、二〇一四年
- 二葉憲香 『親鸞の社会的実践』 百華苑、一九五六年
- 二葉憲香 『親鸞の研究―親鸞における信と歴史』 百華苑、一九六二年
- 朴倍暎 『儒教と近代国家―「人倫」の日本、「道徳」の韓国―』 講談社、二〇〇六年
- 前田慧雲全集刊行會編 『前田慧雲全集』 第三卷、春秋社、一九三一年

- 水島見一『水島大谷派なる宗教的精神…真宗同朋会運動の源流』東本願寺出版部、二〇〇七年
- 森岡健二『改訂近代語成立―語彙編―』明治書院、一九六九年
- 鍋島直樹『親鸞の生命観―縁起の生命倫理学―』法蔵館、二〇〇七年
- 永嶋大典『新編蘭和・英和辞書発達史』ゆまに書房、一九九六年
- 西田毅『近代日本のアポリア―近代化と自我・ナシヨナリズムをの諸相―』晃洋書房、二〇〇二年
- 人間・科学・宗教ORC研究叢書『地球と人間のつながり 仏教の共生観』法蔵館、二〇一一年
- 人間・科学・宗教ORC研究叢書『仏教福祉の可能性』法蔵館、二〇一二年
- 人間・科学・宗教ORC研究叢書『東アジア思想における死生観と超越』方丈堂出版所収、二〇一三年
- 野々村直太郎『宗教と倫理』丙午出版社、一九〇九年
- 三木照国『真宗倫理の研究』永田文昌堂、一九七六年
- 森川輝紀『国民道德論への道―「伝統」と「近代」の相克』三三社、二〇〇三年
- 安富信哉『清沢満之と個の思想』法蔵館、一九九九年
- 矢田了章『親鸞の人間論―その教理史的研究―』（永田文昌堂、二〇一四年）
- 山本誠作、長谷正當編『現代宗教思想を学人のために』世界思想社、一九九八年
- 靈山勝海『末燈鈔講讀』永田文昌堂、二〇〇〇年

- 吉永和加『「他者」の逆説…レヴィナスとデリダの狭き道』ナカニシヤ出版、二〇一六年
- 湯浅泰雄『和辻哲郎―近代日本哲学の運命』ミネルヴァ書房、一九八一年
- 鷲尾教導『惠信尼文書の研究』同朋社、一九二三年
- 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』（『和辻哲郎全集』第九卷、岩波書店、一九六二年）
- 和辻哲郎『倫理学 上』（『和辻哲郎全集』第二〇卷、岩波書店、一九六二年）
- 和辻哲郎『倫理学 下』（『和辻哲郎全集』第二一卷、岩波書店、一九六二年）
- キヤロル・ギリガン（訳・岩男寿美子）『もうひとつの声―男女の道德観のちがいと女性のアイデンティティ』川島書店、一九八六年
- エマニュエル・レヴィナス（訳・熊野純彦）『全体性と無限（上）』岩波文庫、二〇〇五年
- エマニュエル・レヴィナス（訳・熊野純彦）『全体性と無限（下）』岩波文庫、二〇〇六年
- ジャン・ボードリヤール、マルク・ギヨーム（訳・塚原史、石田和男）『世紀末の他者たち』紀伊國屋書店、一九九五年
- トマス・カスリス（訳・衣笠正晃）『インティマシーあるいはインテグリティ―哲学と文化的差異』法政大学出版局、二〇一六年
- ポール・ブルーム（訳・高橋洋）『反共感論―社会はいかに判断を誤るか』白揚社、二〇一八年

- マルティン・ブーバー(訳・田口義弘)『我と汝…対話 新装版』みず書房、二〇一四年
- ロバート・E・カーター(訳・山本誠作、平田一郎、村田康寛)『日本倫理思想と悟り』晃洋書房、二〇〇七年
- Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (C. H. Beck, München, 1923) 『メウヴァイツァー著作集』第八巻、白水社、一九五七年
- D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, Macmillan, 1992
- M. Theunissen, *Der Andere*, de Gruyter, 1981(初版1965)
- P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge, 2000

参考文献

- 赤松連城「伝道の心得」(『伝道会雑誌』第五号、一八八八年)
- 安達俊英「悪人正機」(日本仏教研究会編『日本仏教の研究法―歴史と展望』法藏館、二〇〇〇年)
- 新井俊一「親鸞における無戒の論理」(『日本仏教学会年報』七四、二〇〇八年)
- 安藤章仁「親鸞浄土教における大乘菩薩道」(『印度学仏教学研究』四九、二〇一一年)
- 家永三郎「日本思想史に於ける否定の論理の発達」(『家永三郎集 思想史論』第一巻、岩波書店、一九九七年)

家永三郎「親鸞の宗教の成立に関する思想史的考察」（『家永三郎集 仏教思想史論』第二卷、岩波書店、一九九七年）

井上見淳「親鸞における『三部経千部説誦』の意義と諸問題」（『龍谷大学論集』四八六、二〇一六年）

井上善幸「真宗の倫理性に関する一考察―批判原理としての浄土理解とその問題点について―」（『教学研究所紀要』九、二〇〇一年）

井上善幸「親鸞の戒理解について―背景とその現代的意義」（『龍谷教学』三八、二〇〇三年）

井上善幸「親鸞の証果論の解釈をめぐって」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』五〇、二〇一一年）

井上善幸「親鸞における還相の思想―死者との共生という視点から―」（『東アジア思想における死生観と超越』方丈堂出版、二〇一三年）

魚川祐司「玉城康四郎の仏教哲学―死生観と他者論を中心として―」（『死生学研究』一〇、二〇〇八年）

内手弘太「大正期真宗教学史にいける親鸞像とその思想―梅原真隆を中心に―」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』四〇、二〇一八年）

梅原真隆「真宗の教旨とその実践」（『教海一瀾』八三五、一九三六年）

梅原真隆「興亜精神と仏教」本願寺教務部、一九三九年（『戦時教学』研究会『戦時教学と真宗』第二卷、一九九八年）

- 瓜生津隆雄「親鸞聖人の業思想について」（『真宗学』二九・三〇、一九六三年）
- 江島尚俊「近代日本の大学制度と倫理学―東京大学における教育課程に着眼して」（『田園調布学園大学紀』一〇、二〇一五年）
- 江島尚俊「明治期における「倫理書籍」の出版動向と「日本倫理」論の類型」（『田園調布学園大学紀』一一、二〇一六年）
- 大澤絢子「大正期親鸞流行と親鸞像」（『佛教文化学会紀要』二七、二〇一九年）
- 岡崎秀麿「親鸞聖人における実践―弘願助正説を中心として―」（『浄土真宗総合研究』八二〇―一四年）
- 岡崎秀麿「真宗助正論の研究」（『宗教研究』七九、二〇〇六年）
- 岡亮二「親鸞における信の構造」（『親鸞思想の研究 龍谷大学論叢7』永田文昌堂、二〇〇二年）
- 岡亮二「親鸞に見る往相と還相の廻向行」（『印度学仏教学研究』四八、一九九九年）
- 岡亮二「浄土真宗の日常生活」（日本仏教学会編『仏教における日常生活』平楽寺書店、一九九八年）
- 岡亮二、殿内恒、伊藤唯道「真宗伝道学の一視点(共同研究)」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三九、二〇〇〇年）
- 丘山新「大乘経典における「共感」の原理(上)」（『精神科学』二五、一九八六年）
- 丘山新「大乘経典における「共感」の原理(下)」（『精神科学』二六、一九八七年）

尾添侑太「後期近代における「共同性」を再考する…「共生」／「共在」の比較を手がかりに」（『関西学院大
学社会学部紀要』一二八、二〇一八年）

葛野洋明「真宗伝道における実践論の教義的研究」（『真宗研究』四九、二〇〇五年）

葛野洋明「浄土真宗における実践の研究―浄土真宗本願寺派「宗制」による社会貢献の視座を通して―」（『真
宗研究』五七、二〇一三年）

亀山純生「書評 槻木裕『文学でたどる浄土真宗のエートス―問いかける仏、問いかける宗教』」（『北陸宗教文
化』二三、二〇一〇年）

河田光夫「善人意識から悪人意識へ―法然と親鸞」（『解釈と鑑賞』三七、一九七二年）

菊川一道「近代真宗における修養思想―前田慧雲を中心として」（『真宗研究』五九、二〇一五年）

菊藤明道「親鸞教学と大乘菩薩道―宗教倫理学的考察―」（『印度学仏教学研究』二八、一九七年）

木越康「真宗教団の原理―親鸞における同朋の自覚」（『親鸞教学』五八、一九九二年）

貴島信行「真宗伝道における自信教人信の意義」（『真宗学』一二九・一三〇、二〇一四年）

木村大治「どのように〈共に在る〉のか―双対図式からみた「共在感覚」」（『談』八一、二〇〇八年）

桐溪順忍「信仰生活の論理」（『親鸞体系 思想篇』第二卷、法蔵館、一九八九年）

栗山俊之「戦時教学―「真俗」二諦論」の帰結」（『戦時教学』研究会『戦時教学と真宗』第一卷、一九九八年）

- 黒田義道「親鸞の浄土三部経千部読誦について―信心に問われる社会的実践―」（『日本仏教学会年報』八一、二〇一五年）
- 小原克博「不在者の倫理―科学技術に対する宗教倫理的批判のために―」（『宗教と倫理』一六、二〇一六年）
- 子安宣邦「近代「倫理」概念の成立とその行方」（『理想』理想社、二〇〇〇年）
- 河野哲也「和辻哲郎とケア倫理学：両者は協働すべきだろうか」（*Critical perspective on Japanese Philosophy*, 一〇一四年）
- 近藤俊太郎「戦時下仏教思想史の一断面 家永三郎の親鸞論」（『宗教研究』八九、二〇一六年）
- 斎藤真希「親鸞における還相廻向」（『倫理学年報』六〇、二〇一一年）
- 櫻部健「真宗聖教における「凡夫」」（『真宗研究』三七、一九九三年）
- 佐々木政文「大正期融和政策における宗教活用論の成立―信仰による国民統合と浄土真宗―」（『日本歴史』八三二、二〇一七年）
- 信楽峻磨「真宗研究学序説」（『龍谷大学論集』三八八、一九六九年）
- 信楽峻磨「真宗教団論私考」（『日本仏教学会年報』三九、一九七三年）
- 信楽峻磨「覚如における信の思想―真宗教学史における信解釈の問題―」（『龍谷大学論集』四二四、一九八四年）
- 信楽峻磨「近代における真宗倫理の諸相」（『印度学仏教学研究』九八、二〇〇一年）

島地黙雷「青年傳道會ノ設立ヲ賀シ併セテ諸子ノ注意ヲ乞フ」(『伝道会雑誌』第二号、一八八八年)

下田正弘「仏教の倫理を考察するための視点―縁起から二諦へ―」(『日本仏教学会年報』七四、二〇〇八年)

眞城信「覚如と存覚における善知識観」(林智康編『存覚教学の研究』永田文昌堂、二〇一五年)

末木文美士「家永三郎―戦後仏教史学の出発点としての否定の論理」(オリオン・クラウタウ編『戦後歴史学と日本仏教』法蔵館、二〇一六年)

末木文美士「仏教のアクチュアリテイ―伝統思想をどう捉え直すか―」(大澤真編『岩波講座現代 宗教とこ

ころの新時代』第六卷、岩波書店、二〇一六年)

杉岡孝紀「真宗他者論(一)―実践真宗学の原理としての「他者」―」(『真宗学』一二九・一三〇、二〇一四年)

杉紫郎「真宗の信仰と倫理の関係」(『六条学報』一二三、一九一二年)

鈴木岩弓「実践宗教学寄附講座」の意義と役割」(『東北大学実践宗教学寄附講座ニュースレター』一、二〇一二年)

関未玲「21世紀の展望と他者論」(『立教大学ランゲージセンター紀要』二九、二〇一三年)

平雅行「若き日の親鸞」(『真宗教学研究』第二六号、二〇〇五年)

高田信良、杉岡孝紀、長谷川岳史「〈仏教〉思想の対話的研究―その座標軸を求めて」（『仏教文化研究所紀要』四九、二〇一〇年）

武田晋「還相回向と菩薩」（『龍谷大学論集』四六（二）、二〇〇二年）

田代俊孝「共業の自覚と「われら」としての二種深信」（『真宗教学研究』三四、二〇一三年）

龍溪章雄「真宗教学者における歴史と責任―教学者の戦争責任をめぐって―」（『真宗研究』二九、一九八四年）

龍溪章雄「戦時下の真宗教学」（『印度学仏教学研究』三三、一九八四年）

龍溪章雄「金子大栄の「教行信証」研究―特に最初期の研究をめぐって―」（『真宗学』九一・九二、一九九五
年）

龍溪章雄、信楽峻麿、池田行信他「戦時教学の研究（二）」（『佛教文化研究所紀要』二九、一九九〇）

谷山洋三「坂井祐田著『仏教からケアを考える』」（『宗教研究』第九一卷三輯、二〇一七年）

玉木興慈「親鸞における報恩の意味」（『印度学仏教学研究』四五、一九九七年）

玉木興慈「親鸞思想における「常行大悲」の意味」（『真宗学』一〇九・一一〇、二〇〇四年）

田村芳郎「仏教における倫理性欠如の問題」（『日本仏教学会年報』二七、一九六一年）

塚本一真「初期真宗における善知識観の展開」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二六、二〇〇四年）

- 徳永道雄 「真宗思想に於ける倫理性の問題―特に真俗二諦論を中心として―」（『竜谷教学』四、一九六九年）
- 徳永道雄 「真宗実践論の一考察―特に凡夫論を中心として―」（『真宗学』四七・四八、一九七三年）
- 徳永道雄 「親鸞聖人の報恩観における伝道的立場」（『真宗学』八九、一九九四年）
- 徳永道雄 「真宗倫理再考―「世をいとふしるし」をめぐる―」（『真宗研究』四六、二〇〇二年）
- 殿内恒 「証文類」所説の還相回向義について」（『真宗研究』四二、一九九八年）
- 内藤昭文、井上善幸、福永俊哉 「真宗と社会倫理」（『京都女子大学宗教・文化研究所紀要』一九、二〇〇六年）
- 内藤知康 「親鸞における実践の論理構造」（『真宗学』七五・七六合併号、一九八七年）
- 内藤知康 「実践真宗学科設立の意義」（『龍谷大学論集』四七六、二〇一〇年）
- 長岡岳澄 「伝道」と「自信教人信」の関係―「自信教人信」の理解を通して―（『宗学院論集』八一、二〇〇九年）
- 中敬夫 「サルトルと20世紀の古典的他者論の問題構制」（『愛知県立芸術大学紀要』四五、二〇一五年）
- 中島隆博 「儒教、近代、市民的スピリチュアリティ」（『現代思想』青土社、二〇一四年）
- 中平了悟 「浄土真宗の実践―その射程とそれを立ちあがらせるものについて―」（『真宗学』一三七・一三八、二〇一八年）

中山彰信「親鸞における戒律と倫理」（『九州情報大学研究論集』一一、二〇〇九年）

鍋島直樹「臨床宗教師研修の目的と特色―東北大学大学院の協力による実践真宗学研究科「臨床宗教師研修」構想」

（『真宗学』一三三、二〇一五年）

鍋島直樹「覚如教学の特質とその背景（一）―覚如教学の成立過程と諸研究の検討」（『真宗学』九四、一九九六年）

鍋島直樹「覚如教学の特質とその背景（二）―覚如の行信理解と仏道の構造」（村上速水喜寿記念『親鸞教学論叢』永田文昌堂、一九九九年）

永田文昌堂、一九九九年）

忍関崇「初期真宗教団における信仰の変質について―親鸞と覚如の信仰構造を比較して」（『真宗学研究』三八、一九九四年）

忍関崇「親鸞と「悪人」―平雅行氏の所論を通して」（『仏教史研究』四七、二〇一一年）

秦治人「真宗における倫理の問題―とくに掟について―」（『日本仏教学会年報』四七、一九八一年）

秦治人「本願思想における破戒無戒の問題」（『大谷女子大学紀要』一八、一九八三年）

林信康「歎異抄の倫理思想―親鸞の倫理思想と比較して―」（『真宗研究会紀要』一四、一九八〇年）

林信康「覚如の倫理思想」（『印度学仏教学研究』三三、一九八四年）

林隆嗣「上座部の共業(sadharana-kamma)について—聖典からブツダゴーサへ—」(『印度学仏教学研究』五九、二〇一〇年)

久木幸男「浄土教における道德否定と道德肯定」(『日本仏教学会年報』二七、一九六一年)

深川宣暢「伝道学としての真宗人間学—真宗における人間の存在と当為—」(『真宗研究』五五、二〇一一年)

深川宣暢「真宗伝道学方法論の考察—真宗教義と伝道学の方法—」(『真宗学』一一九・一二〇、二〇〇九年)

深川宣暢「真宗伝道における説教の研究—説教の構成について—」(『真宗学』一一三、二〇〇六年)

深川宣暢「『ポランティア』は親鸞の教えに反するのか…他力理解の相克」をめぐって」(『真宗学』一三七・一三八、二〇一八年)

福嶋寛隆「『新仏教』運動と教団改革」(千葉乗隆、幡谷明編『日本仏教宗史論集』第六卷、吉川弘文館、一九八五年)

普賢大円「皇国宗教としての浄土真宗」(『戦時教学』研究会『戦時教学と真宗』第一卷、一九八八年)

普賢晃寿「覚如教学の特色」(『真宗学』五〇、一九七四年)

普賢保之「常行大悲と還相回向」(『親鸞と人間—光華会宗教研究論集』第二卷、永田文昌堂、一九九二年)

松野純考「親鸞における四海同朋思想の形成」(『真宗研究』六、一九六一年)

三田真史「親鸞教学における菩薩道理念とその実践」(『真宗研究会紀要』一三、一九九一年)

村上速水「覚如教学の基本姿勢と親鸞の立場―「真宗別途義の研究」を縁として」（『仏教文化研究所紀要』一五、一九七六年）

森章司「書簡に見る親鸞と慈信房善鸞」（『東洋学論叢』二八、二〇〇三年）

森村修「身体化された「ケアの倫理学」(C)フェミニスト哲学と「和辻倫理学」の比較哲学的考察」（『異文化・

論文編』十五、二〇一四年）

安富信哉「「われら」の地平―念仏者共同体の原像」（『親鸞教学』三七、一九八〇年）

安富信哉「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり」（『親鸞教学』五五、一九九〇年）

山田雅教「初期本願寺教団における顕密諸宗との交流―覚如と存覚の修学を基にして」（『仏教史研究』二七、一九九〇年）

山崎広光「共感と共同体―「共感の共同体」批判をめぐる―」（『朝日大学一般教育紀要』三五、二〇〇九年）

山崎龍明「真宗倫理観序説」（『真宗学』五一、一九七四年）

山崎龍明『新時代の親鸞教』覚え書（『武蔵野女子大学仏教文化研究所紀要』第十一号、一九九五年）

山崎龍明「柘植信秀の真宗論」（『印度学仏教学研究』五一、二〇〇三年）

結城令聞「親鸞と倫理」（『日本研究所紀要』第一号、一九六一年）

吉永進一 「近代日本における知識人宗教運動の言説空間―『新佛教』の思想史・文化史的研究」（『科学研究費補助金基盤研究B』二〇〇八―二〇一一年）

靈山勝海 「信における倫理性」（『宗学院論集』四〇、一九六三年）

靈山勝海 「信の社会性―世をいとふしるしについて」（『真宗研究』二〇、一九七五年）

頼尊恒信 「真宗障害者社会福祉に関する理論的研究「われら」の地平をベースとして」（『日本仏教社会福祉学会年報』四一、二〇一〇年）

嬰木義彦 「真宗教説の社会的機能―親鸞の倫理思想をめぐって―」（『日本仏教学会年報』四七、一九八一年）